

Karl Albert / Elenor Jain

Die Utopie der Moral

Versuch einer
kulturübergreifenden
ontologischen Ethik

ALBER PHILOSOPHIE



Zu diesem Buch: Der Versuch der Grundlegung einer aktuellen Ethik unterscheidet sich deutlich von den zahlreichen in der letzten Zeit unternommenen moralphilosophischen Ansätzen, die sich vergeblich auf die bloße Vernunft oder den Glauben an das Gute im Menschen zu stützen suchten, durch die Rückwendung auf die Erfahrung des Seins, die keineswegs nur theoretischen Charakter hat. In ihr liegt vielmehr zugleich ein praktisches Moment, sozusagen ein »ontologisches Postulat«, welches als Motivation zu moralischem Denken und Handeln Lebensbedeutung besitzt. Als allgemein-menschliche Erfahrung der Teilhabe überschreitet die Seinerfahrung zugleich die Grenzen der unterschiedlichen Kulturen und Religionen. In der modernen Massengesellschaft verlangt die ontologische Ethik eine Innenwendung, wobei zugleich das Gemeinsame im Sein als Fundament von Sinnerfahrung und sinnvollem Handeln bewußt werden kann.

Die Autoren: Karl Albert, em. Professor für Philosophie an der Bergischen Universität Wuppertal, hat auf der Grundlage seiner Lehre von der ontologischen Erfahrung ein umfangreiches Œuvre zur Philosophie der Philosophie, der Religion, der Kunst, der Sozialität und Pädagogik geschaffen.

Dr. habil. Elenor Jain hat als Gießener Privatdozentin sowie als philosophische und kunstwissenschaftliche Autorin und Herausgeberin nebst zahlreichen kritischen Rezensionen und Aufsätzen wichtige Monographien zur Ästhetik, Lebensphilosophie, Ontologie und Philosophie der Erziehung herausgebracht.

Karl Albert / Elenor Jain

Die Utopie der Moral

Alber-Reihe Philosophie

Karl Albert / Elenor Jain

Die Utopie der Moral

Versuch einer
kulturübergreifenden
ontologischen Ethik

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Texterfassung und Druckvorlage: Elenor Jain

Originalausgabe

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 2003
www.verlag-alber.de

Einband gesetzt in der Rotis SemiSerif von Otl Aicher
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 2003
ISBN 3-495-48089-7

INHALT

Einleitung	11
------------------	----

Ethik in der veränderten Gesellschaft – Moral als Utopie – Globalisierung und Eurozentrismus – Rehabilitierung der praktischen Philosophie – Neuere Stellungnahmen zur Ethik – Ethik ohne Metaphysik – Ihre Wirkungslosigkeit im moralisch indifferenten Massenzeitalter – Die Wiederaufnahme der Seinsthematik bei Heidegger und Lavelle – Versuch einer Lösung: die ontologische Erfahrung und das ontologische Postulat – Überblick über den Inhalt der drei Hauptteile

I. Vorüberlegungen

1. Zum Begriff der Ethik	29
--------------------------------	----

Das erneuerte Interesse an Ethik und praktischer Philosophie – Theorie und Praxis im Marxismus – Die 11. Feuerbachthese – Sprachgeschichtliches über Ethik – Platon und Aristoteles in Raffaels „Schule von Athen“ – Aristoteles und die Nikomachische Ethik – Ethik bei Platon: die Lehre von den Kardinaltugenden – Ontologie und Ethik – Trennung von Ethik und Metaphysik bei Thomas von Aquin und Kant – Das ‘Meta’ der Metaphysik

2. Zum Begriff der ontologischen Erfahrung	41
--	----

Das Seinsthema bei Heidegger und Lavelle – Die Diskussion über die Erfahrung des Seins – Philosophiehistorisches: Parmenides, Augustinus, Meister Eckhart, Descartes – Jüdisches, christliches, islamisches Seinsdenken – Selbst und Sein in den indischen Upanischaden – Das Eine in der chinesischen Philosophie – Aspekte der Erfahrung des Seins: Staunen, Gegenwart, Bewußtheit, Erstrebtheit, Schönheit

II. Die Utopie der Moral

1. Ethik und Ästhetik 59

Weltanschauliche Grundlagen – Das Menschenbild – Kunst und Spiritualität – Kunst und Wirklichkeit – Die Lebensbedeutung der Kunst – Wertvorstellungen im Werk – Das Erhabene – Zeitverständnis – Digitale Ästhetik und die neue Weltsicht – Der Seinsgedanke in der Kunst – Das Fremde und das Verbindende – Das Geistige bei Bach – Indische Musik – Das ontologische Postulat als kulturübergreifendes Moment in der Kunst

2. Zur Aktualität des Humanitätsgedankens 89

Humanität als geistige Haltung – Humanismus und Kulturkritik: Dogmatismus und Fundamentalismus und das Problem der Menschenwürde – Humanisierung der Lebenswelt – Heideggers Humanismuskritik – Der Seinsbezug der Humanität – Seinsverfaßtheit und Lebenssinn – Nietzsches Begriff des höheren Seins – Th. Lessings Philosophie als Tat – Menschenwürde und Bioethik – Freiheit und Selbstentfaltung

3. Die Fragwürdigkeit der Tugenden 131

Tugend und Freiheit – Vernunft und Affektivität – Der Wandel der Tugenden – MacIntyres Gegenwartsanalyse und der Verlust der Tugend – Sollen oder Wollen – Zwecksetzung und Moral: das funktionierende Subjekt – Das vernünftige Maß nach Aristoteles – Demokratie und Tugend – Prinzipien der Tugend – Der Pragmatismus moralischer Begründungen in der Wissenschaft – Der ontologische Grund der Tugend

4. Individualismus und Kollektivismus als Lebensentwürfe 159

Extreme der Lebensformen – Innere und äußere Emanzipation – Bindungslosigkeit oder Vereinnahmung – Die mediatisierte

Massengesellschaft – Ortega zu Freiheit und Grenzen der Individualität – Wirklichkeitsverlust und Weltunsicherheit – Individualität als Geistigkeit – Der ontologische Grund der Individualität – Individualität als Grundbedingung der Seinsgemeinschaft

5. Wertvorstellungen und ihre anthropologische

Bedeutung 189

Der Wandel der Werte – Wertvorstellung als kritische Haltung – Die Lebensbedeutung der Werterfahrung – Seinserfahrung als Werterfahrung – Nietzsches Umwertung aller Werte – Gefühl und Wert bei Scheler – Wert und moralische Akte – Zivilisationskonflikt und Wertkonflikt – Wertverlust als Identitätsverlust – Grundprinzipien der Wertvorstellung – Wert und Existenz

III. Die ontologische Ethik

1. Die Seinsdimension des Lebens 223

Philosophie als Lebensform im Hellenismus (Hadot, Domanski) – Die Lebensphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts – Die ontologische Erneuerung der Lebensphilosophie – Ethik und Lebensphilosophie: Schopenhauer, Guyau, Th. Lessing – Gelebte Philosophie: Fellmann über Husserl und Habermas – Die Seinsdimension des Lebens: Kunst, Humanität – Tugend als gelingendes Leben – Individualität und Wertbewußtheit

2. Der Seinsgehalt des Glücks 253

Das Wort 'Glück' – Spaemann über Ethik und Metaphysik – Glück und Erkenntnis: Eudämonistische Ethik zwischen Aristoteles und Kant – Die Aristotelische Theoria – Platons religiöser Philosophiebegriff – Die periagogé – Platonismus in christlicher Theologie und Mystik – Die Platonische Akademie

in Florenz – Glück und Sein: Rousseaus ‘sentiment de l’existence’ – Philosophie und Seinserfahrung in der modernen Literatur: Sillanpää, Kundera, O’Neill – Sternberger über Montesquieu – Glückserfahrung und bildende Kunst: Paestum, Rothko – Amiel und Huxley über Liebe und Sein – Eros bei Platon – Nietzsches Dionysos-Dithyramben

3. Die Ethik der Seinsgemeinschaft 277

Der Mensch als „animal sociale“ und „zoon politikon“ – Sozialität und Einsamkeit – Drei Bereiche menschlichen Handelns: Ich, Du, Welt – Die ichgegründeten Tugenden: Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit – Die mitmenschliche Tugend: Gerechtigkeit – Begriff und Erfahrung der Seinsgemeinschaft – Toleranz: gesellschaftliche und metaphysische Solidarität – Verantwortung und ontologisch gegründete Umweltethik und bei Hans Jonas – Metaphysik als Grundlage der Ethik – Scheller über Tagore – Lessing über Europa und Asien – Rückblick

Namenregister 299

Einleitung

Das moralische Bewußtsein
verhält sich zum Leben
wie das Leben zum Sein

Das Interesse an ethischen Fragen hat in den letzten Jahren stark zugenommen, vermutlich auch aufgrund der kritischen Betrachtung der derzeitigen Lebenssituation, der damit verbundenen Veränderung der Gesellschaft und des Menschen. Nicht zuletzt hat auch der technologische Fortschritt mit seinen teils beängstigenden Ergebnissen ethische Fragen wieder ins Zentrum philosophischer Erörterungen gerückt, wobei vor allem die Frage der Autonomie, der Unverletzlichkeit des menschlichen Wesens sowie Ungerechtigkeiten der Lebensbedingungen thematisiert wurden.

Der Titel dieser Abhandlung verweist in nun vielerlei Hinsicht schon durch seine Mehrdeutigkeit auf die Problematik einer ethischen Theorie. Sie ist einerseits Utopie und daher im negativen Sinne ein Gedankenkonstrukt, das einer bestimmten Zeit sowohl deren moralische Defizite vor Augen führen und andererseits ein idealistisch geprägtes oder auch pragmatisches Programm zur Beseitigung dieser Mängel vorlegen will. Dies ist ihr kulturkritischer Aspekt. Versuche dieser Art haben naturgemäß sogleich ihre Gegner oder Befürworter gefunden, selten aber einen allgemeinen Konsens, da immer auch Interessen verschiedenster Art einen solchen verhindern mußten. Und dennoch sind alle Konzepte als Vision zu verstehen, die zur Entfaltung einer humanen Gesellschaft ihren Beitrag liefern will, auch wenn ihre tatsächliche Realisierung utopisch ist. Utopisch deshalb, weil die Prinzipien der meisten Ethikauffassungen eine Begründung oder besser: die Annahme

einer Instanz für das Streben nach moralischem Denken und Handeln schuldig bleiben. In der Regel werden als Instanzen oder Motivationen für moralische Akte die dem Menschen innewohnende Vernunft, sein Gefühl, die Zweckmäßigkeit oder Notwendigkeit, gar seine Bestimmung zum Guten oder natürliche Anlagen genannt. Doch dies sind Kategorien, die keinerlei Bestand haben können, denn wie die Geschichte beweist, hat etwa weder die Vernunft, noch das Gefühl oder gar eine natürlich Bestimmung zum Guten Kriege, Morde oder sonstige Unrechtshandlungen verhindern können.¹ Die Überzeugungskraft des in Anspruch genommenen Fundamentes einer ethisch zu rechtfertigenden und ethischen zu fordernden Handlung scheint also offensichtlich nicht ausreichend zu sein, um den Menschen auch innerlich auf das Gute zu konzentrieren.

Ein Weiteres und Wesentlicheres kommt aber noch hinzu. Wir leben, wie allseits geradezu euphorisch betont wird, im Zeitalter der Globalisierung, und diese Tatsache bringt nicht nur spezifische Probleme inbezug auf wirtschaftlich und politisch kollidierende Interessen mit sich, viel problematischer ist die durch das immer größere „geographische“ Zusammenwachsen der Völker entstehende Konfrontation der Zivilisationen, deren scheinbare Unvereinbarkeit dramatische Ausmaße angenommen hat. Nun geht es um Fundamentales, um die jeweilige Verteidigung eigener Vorstellungen hinsichtlich Religion, Moral und Lebensentwurf. Das Festhalten an alten und der Zeit nicht mehr angemessenen Traditionen, die größtenteils den Menschenrechten widersprechen, und die daraus resultierende Feindschaft zwischen Menschen und

¹ Daß die Vernunft kein hinreichendes Fundament moralischen Handelns ist, erläutert W. Weischedel überzeugend in seinem Aufsatz über Pascal, indem er dessen Bemerkung: „Der Mensch handelt nicht durch die Vernunft, die sein Sein ausmacht“ auf den im Menschen angelegten Widerspruch zurückführt (Der Abgrund der Endlichkeit und die Grenze der Philosophie. In: Beiträge zur geistigen Überlieferung. Godesberg 1947, S. 106).

Nationen belastet den Weltfrieden mehr als je zuvor, so daß man vom Nutzen der Globalisierung kaum mehr sprechen kann.

Ein „Dialog der Kulturen“ wird zwar einerseits immer wieder gefordert und als Allheilmittel zur Konfliktbewältigung aller Art genannt, andererseits aber hält man ihn inzwischen auch für naiv oder gar zynisch, wenn man die scheinbar unüberbrückbaren Differenzen der politischen, vor allem aber auch moralischen Vorstellungen ins Feld führt. Ein fruchtbarer Dialog setzt schließlich in irgendeiner Weise einen Konsens voraus, zumindest aber eine Annäherung an das Fremde. Damit aber - wie es kritisch heißt - relativiere man die Werte der eigenen Kultur und verzichte auf ihr Ureigenes, das beispielsweise in der westlichen Welt nach jahrhundertlangem Kampf zu Demokratie und Anerkennung der Menschenwürde geführt habe, welches nicht hintergehbare Werte sind, die anderenorts allerdings keinerlei Bedeutung besitzen. Dieser Werterelativismus aber, von vielen recht weltfremden Idealisten als Verständnis des Fremden ausgelegte Haltung, mag wohl dem Selbstverständnis einer multikulturellen Einstellung dienen (deren Strukturen und Funktion im übrigen keineswegs geklärt sind). Ob er aber den von autoritären oder fundamentalistischen Regimen unterjochten Gesellschaften dient, darf wohl bezweifelt werden. Aus diesem Dilemma ergibt sich nun zum einen eine Weise der kritiklosen Anbietung an Fremdes (dessen Welthaltung unreflektiert als diskussionswürdig erachtet wird), zum anderen aber ist eine Gegenhaltung zu erkennen, die eine Form von Universalismus glaubt vertreten zu können, welche sich aber lediglich als Selbstbehauptung des westlichen Denkens und des westlichen Lebensstils erweist, nämlich als Interessenpolitik oder als Interessenethik, die naturgemäß auf Widerstand in anderen kulturellen Lebensformen stoßen wird. Es ist wohl ignorant zu glauben, ein sogenannter Dialog der Kulturen könne ohne ein alle Menschen überzeugendes Fundament zum freiwilligen Verzicht auf

Tradiertes, nicht mehr Zeitgemäßes und vor allem die elementaren moralischen Grundprinzipien außer acht lassendes Verhalten führen. Ein Kulturdialog muß mithin weit mehr voraussetzen als das Gegenüberstellen und Verteidigen der je eigenen Position oder das Realivieren der Werte, wenn er nicht in die ausweglose Alternative völliger gegenseitiger Verständnis- und Sprachlosigkeit münden will. Nicht die bis zur Selbstaufgabe sich entwickelnde Skepsis gegenüber den Errungenschaften der eigenen Kultur kann daher Grundlage zur Überwindung des Trennenden sein, ebensowenig wie ein universaler Anspruch, der das *Andere* seiner Wurzeln beraubt. Vielmehr gilt es, ein Übergreifendes ins Spiel zu bringen, welches als fundamentales geistiges (intelligibles) Element keiner kulturspezifischen Eingrenzung unterliegt. Auf diesem Hintergrund läßt sich die hier unternommene kulturübergreifende ontologische Ethik beschreiben als theoretische Grundlage einer Haltung, die Universalismus nicht als Konformismus oder Uniformismus versteht, sondern als solche, die auf dem Fundament der ontologischen Erfahrung als *gemeinsamer* Erfahrung eine Außenperspektive nicht scheuen muß. Das bedeutet, daß die ontologische Ethik als erste und wesentlichste Zielsetzung die elementaren allgemein-menschlichen Grunderfahrungen und das darin Verbindende zum Ausgangspunkt ihrer Begründungsversuche heranzieht, um in ihnen die - durch keine kulturellen Bindungen eingeschränkten - erkennbaren und zu lebenden moralischen Vorstellungen zu entfalten. Das Andere und Fremde, das gewöhnlich mit den eigenen Kategorien bewertet und dadurch grundsätzlich auf Distanz gehalten wird, verliert auf diese Weise seinen antagonistischen Charakter, wenn es nämlich aufgrund einer gemeinsamen Basis betrachtet und zum Gegenüber wird.

Doch die bisher vorgelegten neueren Moralthorien nehmen diese Problematik nicht zur Kenntnis, sondern verharren in eurozentrischen, weil die Welt zur Zeit noch beherrschenden, Denk-

mechanismen und können daher kaum dazu beitragen, daß eine auch nur annähernd als „universal“ zu bezeichnende Ethik auch andere Kulturen erreichen und auf Zustimmung hoffen könnte. Das Desolate ist also, daß jedes Ethikkonzept aufgrund seiner kulturspezifischen Tendenz von außereuropäischen Völkern in Verbindung mit neuerlichen kolonialen Bestrebungen gebracht wird. Es wird folglich auf keine Resonanz, sondern nur auf Ablehnung stoßen, weil es das Selbstverständnis des trotz der Vision „Globalisierung“ bislang immer noch Fremden nicht reflektiert und von daher niemals kulturübergreifend erscheinen kann.

Das offenbar gewaltig ansteigende Interesse an Moraltheorien in der westlichen Welt wurde gewiß auch durch die von M.Riedel herausgegebenen Bände über „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ (1972/1974) unterstützt.² Das Anliegen der beiden Bände besteht - wie es im Vorwort des ersten Bandes heißt - zunächst in der Absicht, ganz allgemein der praktischen Philosophie (also nicht nur der Ethik und Ästhetik) in Einheit mit der Theorie wieder Aufmerksamkeit zu verschaffen. Dabei will der Band die seit den sechziger Jahren begonnene Diskussion in bezug auf unbewältigte Probleme der praktischen Philosophie aufnehmen und dokumentieren: „außer den „innerphilosophischen Aporien unter anderem philosophiehistorische Ergebnisse der Aristoteles- und Hegelrenaissance nach 1945, die Rezeption der angelsächsischen Meta-Ethik, den ‘operativen’ Ansatz in der Wissenschaftstheorie und die von der ‘kritischen Theorie’ unbewältigt hinterlassene Theorie-Praxis-Problematik“.³ Die angezeigten Themenbereiche zeigen, daß die Autoren bemüht sind, die „spezifische wissenschafts- und gesellschaftliche Situation“ in ein spezielles philosophisches Programm aufzunehmen und damit unter dem Titel

² M. Riedel. Rehabilitierung der praktischen Philosophie. 2 Bde. Freiburg 1972 und 1974.

³ A.a.O., S. 11.

‘praktische Philosophie’ auf sozio-politische Tendenzen der Zeit zu reagieren. Die Weise des Fragens und Argumentierens wird indes auch verbunden mit Fragen nach Normen des Handelns und ihrer Begründung, wobei konkret auf die veränderten Bedingungen der modernen industriellen Gesellschaft rekurriert wird.

Unter den zahlreichen unter dem Stichwort „Ethik“ auftretenden Stellungnahmen seien wenigstens einige erwähnt. So gibt es einerseits eine erhebliche Anzahl von Ethikformen, die an die Moralphilosophie des 19. Jahrhunderts anknüpfen wie „Pflichtethik“, „Glücksethik“, „Tugendethik“ oder „Wertethik“, daneben dann aber neuere Ansätze wie „Diskursethik“, „hermeneutische Ethik“, „integrative Ethik“, „metaphysikfreie Ethik“, „Metaethik“. Welche Resonanz könnte also eine „ontologische Ethik“ erwarten, die zudem noch ein recht kritisches Verständnis dem Zeitgeist gegenüber an den Tag legt? Und wie könnte sie sich von den zuvor genannten und den vielen ungenannten Sonderformen unterscheiden? Wir werden in den folgenden Kapiteln auf die damit zusammenhängenden Fragen eingehen.

Vorab muß jedoch im Auge behalten werden, daß die zuvor erwähnten Ethikkonzepte in der Regel eine „metaphysikfreie“ Begründung zu liefern gedenken. Das bedeutet, daß sie ihre Kategorien und Normen aus der Vielfalt des Seienden beziehen und in der Praxis auch auf diese anwenden wollen. Die Einheit des Seienden – so meint man in der technisierten Welt immer noch – sei als Instanz für Denken und Handeln undenkbar und schließe aufgrund des „metaphysischen Externalismus“ Selbstbestimmung faktisch aus.⁴ Doch selbst der neueren naturwissenschaftlichen Forschung zufolge kann man in der Natur nicht mehr von einer Vielfalt schlechthin sprechen, sondern nur von einer ‘vorgetäuschten’ Vielfalt, insofern daß die Forschungsergebnisse zeigen, daß alle

⁴ Vgl. H. Krämer: Integrative Ethik. Frankfurt 1992, S. 15.

Vielfalt auf gemeinsamen Strukturen bzw. Elementen beruht (also einem Übergreifenden) und durch deren variablen Einsatz zustandekommt. Ordnungen entstehen auf diese Weise innerhalb jeder Einzelercheinung, die in allen anderen Einzelercheinungen mit denselben Elementen auftauchen. Schon dies macht deutlich, daß von Vielfalt auch im philosophischen Sinne nur dann gesprochen werden kann, wenn man ein übergreifendes Ganzes voraussetzt, an dem jedes Element teilhat.

Wenn nun im folgenden von der Utopie der Moral die Rede ist, so drückt dies aus den oben erwähnten Gründen auf den ersten Blick auch eine resignative Haltung gegenüber jedem Versuch aus, der sich als Konzept einer Ethik darstellt. In der Tat ist eine resignative Haltung durchaus auch angebracht, wenn man die Wirkungslosigkeit eines jeden dieser Versuche betrachtet. Dennoch aber muß ihnen - zumindest im theoretischen Raum - eine große Bedeutung zugemessen werden, als sie sich durchgängig um Klärung jener Kategorien bemühen, die als Grundwerte menschlichen Lebens universalen Charakter besitzen und daher ganz andere Gründe für die Wirkungslosigkeit in der Praxis ethischer Modelle in Erwägung gezogen werden müssen. Das zentrale Problem - und dies führt bereits zum Anliegen der folgenden Überlegungen - liegt ganz offensichtlich in den Grundvoraussetzungen der Begründung ethischer Forderungen, die - sind sie nicht bloß funktionaler Natur - den Menschen in seinem Wesen selbst betreffen. Es geht also um die Frage, ob und weshalb der Mensch auch ohne äußere Reglementierung moralisch handeln kann und vor allem *handeln will*, oder anders ausgedrückt: ob er aus *wissentlichem Lebenwollen* handelt. Es geht ferner um die Frage, auf welche Prinzipien eine zeitgemäße Ethik zurückgreifen muß, wenn sie den Anspruch auf eine kulturübergreifende Wirkung erhebt. Nur mit diesem Anspruch nämlich kann ein ethischer Versuch dazu beitragen, die realen Probleme unserer Welt in den Blick zu

rücken und - indem er den engen Horizont abendländischen Denkens überschreitet - auf intersubjektive Anerkennung zu hoffen. Die Grundlage und die Bedingungen für den Rekurs auf kulturrüberschreitende Prinzipien lassen sich - obwohl sie bisher unbeachtet geblieben sind - in allen Kulturen auffinden, wie wir weiter unten belegen können.

Damit kommen wir zu einem weiteren und grundlegenden Aspekt, wenn von der Utopie der Moral gesprochen wird. Es wird nämlich wiederum als Utopie verstanden werden können, wenn die Auffassung dargelegt wird, daß der Mensch aus seinem *Inneren* heraus moralisch handeln wird, weil dies ihm ein Bedürfnis ist, eine Notwendigkeit, ja sogar Selbstverständlichkeit. So gut ist der Mensch nun doch nicht, wird man meinen, daß er selbsttätig und ohne Pflicht oder Sollen das Gute und Sinnvolle verwirklicht. Was sollte ihn also dazu motivieren? Betrachten wir doch einmal die Situation unserer Gegenwart, in der die Konsum- bzw. Massengesellschaft kaum zu der Hoffnung verleiten kann, daß Werte bzw. eine ethische Haltung wieder zum Gemeingut gehören könnten.

Daß wir im Zeitalter der Massenherrschaft leben, hat uns schon im Jahre 1929 Ortega eindrucksvoll vor Augen geführt.⁵ In der Zwischenzeit ist die Macht der Massen noch gewachsen und hat alle Bereiche des modernen Lebens erreicht. Die Massen halten sich nicht zurück, ihre Denkweise und ihren Geschmack überall durchzusetzen, so daß sie, nicht zuletzt durch ihre Kaufkraft, bestimmen, was in Literatur, Musik, bildender Kunst und Unterhaltung geschieht. Die Folge ist, daß sich überall das Primitive, Äußerliche, Oberflächliche, Ordinäre, Sexuelle, Sensationelle in den Vordergrund schiebt.

⁵ Der Aufstand der Massen. Wir zitieren Ortega nach der deutschen Ausgabe der Gesammelten Werke (GW) III 7-155. Stuttgart 1978.

Das aber bedeutet, daß der Mensch vor seinem wahren Wesen flieht, weil er die „Unerträglichkeit seines je gegenwärtigen Daseins“, das „leere Selbst“ nicht aushält, wie Wilhelm Weischedel in seiner Auslegung der Pascalschen ‘Pensées’ betont.⁶ Dieses leere Selbst aber sei gekennzeichnet durch die Langeweile, welche er durch ständige oberflächliche Zerstreuung zu füllen hoffe. Dabei trachte er „in der Illusion des Glückes habhaft zu werden“, freilich nur eines scheinbaren Glücks, aus dem keine wahre Befriedigung erwachse.⁷ Und mit Pascal heißt es weiter (Fragment 172): „So leben wir nie, sondern wir hoffen zu leben; und während wir uns immer dazu bereiten, glücklich zu sein, ist es unvermeidlich, daß wir es niemals sind“.⁸

Auch in der Moral wirkt sich die Einstellung der Massen(un)kultur aus, hier allerdings in der fast gänzlichen Indifferenz der Massen gegenüber dem, was bisher als moralisch galt. Es gibt offenbar keine moralischen Bedenken mehr. Jedes moralische Tabu wird bewußt gebrochen, und höchstens durch Tabubruch finden ehemals moralische Gesichtspunkte noch eine gewisse Beachtung und begeisterten Beifall, weil Grenzüberschreitungen die Sensationslust befriedigen. Moral scheint mithin in den Bereich der Utopie zu gehören, in den Bereich des zwar scheinbar Nicht-mehr-Möglichen, aber ursprünglich und ursächlich das Wesen des Menschen Konstituierenden.

Um diese Problematik im weiteren genauer untersuchen und schließlich einen Lösungsweg darstellen zu können, wollen wir zunächst einen Blick auf einige Denker lenken, die sich bereits mit der Seinsthematik auseinandergesetzt haben. Auf die unsere

⁶ W. Weischedel: Der Abgrund der Endlichkeit und die Grenze der Philosophie. Versuch einer philosophischen Auslegung der ‘Pensées’ des Blaise Pascal. In: Beiträge zur geistigen Überlieferung. Godesberg 1947, S. 86-166, hier S. 126, 108.

⁷ A.a.O., S. 127.

⁸ A.a.O.

Überlegungen zur Ethik fundierende philosophische These von der ontologischen Erfahrung gehen wir indes erst ausführlich im zweiten Kapitel der *Vorüberlegungen* ein.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts sind in der Philosophie eine Vielzahl von recht unterschiedlich akzentuierten Denkrichtungen zu erkennen. Lebensphilosophie und Historismus, der europäische, vor allem angelsächsische Pragmatismus, die Philosophie des Marxismus, die Phänomenologie, schließlich auch die Existenzphilosophie, um nur einige zu nennen. Die philosophische Tendenz dieser Ansätze entfernte sich jedoch weit von der seit Parmenides und Platon immer auch wieder ausdrücklich verfolgten Auffassung vom Ursprung und Ziel philosophischen Denkens, indem man der Vorstellung verfiel, metaphysisches sei bloß spekulatives Denken und verhindere den Blick auf die empirische Welt, der man sich indes unter pragmatischem und soziologischen Gesichtspunkten ausschließlich zu widmen gedachte.

In dieser Zeit setzten Martin Heidegger in Deutschland und Louis Lavelle in Frankreich - wenn auch mit unterschiedlicher Akzentuierung - einen neuen philosophischen Anfang mit der Wiederbesinnung und Entfaltung der Seinsfrage. Viele Übereinstimmungen vor allem mit den Gedanken Lavelles haben schon 1974 zu einer Weiterführung seiner philosophischen Überlegungen geführt,⁹ so daß die Seinsthematik im Anschluß daran zur Grundlage weiterer philosophischer Abhandlungen werden konnte, und zwar bezogen auf die Kunst, die Religion, das Soziale usw. Es sind dies Themenbereiche, die auch inbezug auf die ontologische Ethik einer erneuten und vertieften Betrachtung unterzogen werden müssen, weil sie den Menschen in seinem Lebensbezug ganz ausdrücklich betreffen.

⁹ K. Albert: Die ontologische Erfahrung. Ratingen 1974 (jetzt in: Philosophische Studien Bd. I. Sankt Augustin 1988, S. 7-207).

Will man nun die ontologische Ethik als eine kulturübergreifende begreifen, so stellen sich zunächst zwei grundsätzliche Fragen: 1. was kann diese Ethik leisten und 2. welche Forderungen muß sie erheben und welche Voraussetzungen sind erforderlich, um ihrem Konzept ein tragendes Fundament zu geben. Obwohl auf diese Fragen umfassend in den folgenden Kapiteln eingegangen wird, sei hier schon einmal ansatzweise eine Antwort gewagt: 1. die ontologische Ethik kann aufgrund ihres Rekurses auf die ontologische Erfahrung ursächlich immer schon vorhandene, aber durch tradierte und kulturell determinierte Einschränkungen verhinderte Beziehungen zwischen den Menschen wiederherstellen. Auf diese Weise kann sie auf elementare humane Ansprüche aufmerksam machen, deren Erfüllung in der ontologischen Erfahrung selbst liegen, in ihr angelegt sind. Sie kann so zu einem Wertekonsens beitragen, auf dessen Basis ein friedlichen Miteinander der Kulturen ermöglicht wird. 2. Die Voraussetzung für einen Wertekonsens und dem daraus resultierenden moralischen Denken und Handeln läßt sich mit folgenden Forderungen an das Individuum beschreiben: a) der Mensch muß erkennen, daß Humanität seinem eigentlichen Wesen entspricht, wenn er sich als Teil des Seins erfährt. Weil Humanität aber zunächst nur eine Anlage im Menschen ist, ist es seine Aufgabe und Leistung, sie herauszubilden, nicht aus einem „Sollen“ heraus, sondern aus einem „Wollen“, welches als *ontologisches Postulat* zu bezeichnen ist. Dies setzt b) voraus, daß jeder Mensch gleichwelcher Kultur seine kulturspezifischen Grundlagen reflektiert und und diese dahingehend überprüft, ob sie im Einklang stehen mit seiner Seinsverfaßtheit, der selbst schon moralisches Verhalten immanent ist.¹⁰

¹⁰ Auf die Probleme, die sich beispielsweise für eine islamische oder sogar islamistische Gesellschaft ergeben, wird weiter unten eingegangen (vgl. den zweiten Teil).

Wie der aufmerksame und kritische Leser schon bemerkt haben wird, steht oder fällt die Begründung und Beweisführung einer ontologischen Ethik mit der Anerkennung oder Ablehnung der Tatsache der ontologischen Erfahrung, die als Instanz bzw. Fundament moralischen Handelns bestimmt wird. Da die Tatsache der ontologische Erfahrung aber weder eine Frage des Glaubens noch eine Frage der Möglichkeiten des auf empirisch Wahrnehmbares gerichteten Bewußtseins ist, sondern eine Tatsache, die auf einer *expliziten* inneren *Erfahrung* beruht, die grundsätzlich jedermann zugänglich ist, kommt es einzig darauf an, ob der Mensch sich dieser Erfahrung zu öffnen bereit ist. Es geht also im letzten auch um die metaphysische Frage nach dem Wesen des Menschen. Zu diesem Gedanken jedoch Weiteres in den *Vorüberlegungen* des ersten Teils.

Unser in der Folge näher erläuteter Entwurf einer „ontologischen Ethik“ versucht demzufolge auf der Grundlage der Erfahrung des Seins die Ebene des bloß Theoretischen in den Bereich des Praktischen hinein zu überschreiten. Dabei geht es vor allem um die Frage, wie das Sein dem Bewußtsein begegnet und welche Konsequenzen die Seinserfahrung für das Leben des Menschen, für sein Denken und Handeln besitzt. Ferner wird zu zeigen versucht, daß ethisches Handeln auf dem Hintergrund der ontologischen Erfahrung auf das Innere des Menschen, auf sein *Selbst* zurückführt, also im Gegensatz zu einer Sollens- oder Strebensethik keinen bloß zwecksetzenden und von außen geleiteten Normen folgt, sondern daß ethisches Handeln vielmehr mit einem Bedürfnis oder gar der Selbstverständlichkeit moralisch zu handeln erklärt werden kann. Denn weder die Vernunft noch das häufig vorausgesetzte Gute im Menschen kann als hinreichender und sicherer Grund für moralisches Handeln gelten, weil sie nicht selten von gegenläufigen Interessen außer Kraft gesetzt und mithin unverbindlich werden. Weil aber Seiendes am Sein partizipiert und der Mensch sich als

Teil des Seins erfährt, ergibt sich die Sinnfrage des Handelns unabdingbar aus der ontologischen Erfahrung selbst, wie weiter unten noch ausgeführt wird. Das Sein besitzt gleichsam einen evokativen Charakter, es enthält in sich ein *ontologisches Postulat*, was besagt, daß alles Denken und Handeln aus der bewußt erfahrenen Teilhabe am Sein seine Begründung und seinen Sinn erhält. Teilhabe am Sein aber bedeutet, in jedem Anderen - ob Mensch oder Natur - ein Gleichwertiges zu erkennen und es als solches zu behandeln. So ist die affirmative Haltung zum Sein und die darin liegende und dem Menschen übertragene Verantwortung der eigentliche und existentiell bedeutsame Grund allen Denkens und Handelns.

Auf diesem Hintergrund erläutern die ersten beiden Kapitel der *Vorüberlegungen* zunächst wesentliche Aspekte zum Begriff der Ethik, um dann die dieser Abhandlung zugrundeliegende These von der ontologischen Erfahrung zu erläutern (K.Albert). In diese Überlegungen werden unserem Anliegen entsprechend auch außer-europäische philosophische Erkenntnisse einbezogen, insofern sie der Sache dienen und Aufschluß über mögliche gedankliche Verbindungen zu einer kulturübergreifenden Ethik geben.

Die folgenden fünf Kapitel des zweiten Teils sind als 'Kritik der Moral' zu verstehen und fragen mit unterschiedlicher Thematik nach dem „Warum“ des Versuchs einer ontologisch begründeten Ethik, d.h. nach ihrer Begründung als *kulturübergreifende* und damit als *aktuelle* Ethik (E.Jain). Diese Absicht erfordert zunächst einen kritischen Blick auf die Bedingungen unserer modernen Gesellschaft, wobei die Gegenüberstellung verschiedener Auffassungen zu moralischen Grundannahmen einbezogen wird. Demzufolge sind diese Kapitel zu verstehen als systematische Hinführung zu der Darlegung einer ontologischen Ethik (vgl. den dritten Teil), deren Argumentation unter der Frage „Wie“ den Blick auf ein von der ontologischen Ethik geleitetes Leben gerichtet ist, auch um zu

zeigen, daß das Besondere und Überzeugende dieser Ethik in ihrer *kulturübergreifender Dimension* liegt. Diesen Anspruch kann eine dieser Zeit angemessene Ethik jedoch nur dann vertreten, wenn sie das Kulturspezifische überschreitet und ein Fundament ethischen Denkens und Handelns vorweisen kann, das die trennenden Elemente tradierter Moralvorstellungen oder religiöser Normen überwindet und ein Gemeinsames vor Augen führt.

Obwohl es auf den ersten Blick verwunderlich erscheinen mag, daß der Ästhetik in einem Konzept zur Ethik ein eigenständiges Kapitel gewidmet wird (nicht aber beispielsweise soziopolitischen oder erziehungswissenschaftlichen Themen), liegt die Begründung für dieses Vorhaben jedoch auf der Hand. Die Ästhetik (sowohl als Kunsttheorie als auch als künstlerisches Produkt) vermag wie kein anderer menschlicher Ausdruck Einblick zu gewähren in allgemein-menschliche Grundbedingungen und die Problematik des Daseins. Ferner ist die Ästhetik aufgrund ihrer Eigenart, das Verbindende der menschlichen Existenz zu visualisieren, ein Indikator für den in unseren Überlegungen wesentlichen Aspekt, ideologische oder weltanschauliche Differenzen zu überwinden und das menschlich Gemeinsame zu konkretisieren. Der zweite Teil beginnt demzufolge mit der Erörterung ethischer Implikate in der *Ästhetik* und nimmt Stellung zur bildenden Kunst, zur digitalen Ästhetik und Musik sowie zur ästhetischen Theorie. Vor allem die Diskrepanz zwischen ideologisch oder politisch motivierter Kunst und einer Kunst, die Ausdruck einer inneren Haltung ist und diese dem Betrachter vermittelt, wird vorrangig thematisiert.

Das systematische Vorgehen des folgenden Kapitels des zweiten Teils folgt dem vorherigen, bewegt sich aber schon hinsichtlich der Argumentation und Engführung auf wesentliche Prinzipien der Philosophie der ontologischen Erfahrung zu. Das bedeutet, daß die distanziert vorgetragene Problematik des *Humanismusgedankens* bewußt dessen Divergenzen einbeziehen muß, um gerade durch

auftauchende Widersprüche oder offenkundige Ausweglosigkeit die Evidenz eines von der Ontologie getragenen und zu lebenden Humanismus nachweisen zu können. Exemplarisch wird dabei auf philosophische Stellungnahmen eingegangen (u.a. Heidegger, Nietzsche, Th. Lessing), um auf diesem Hintergrund schließlich auch auf wesentliche Probleme der technologisch bestimmten Gegenwart eingehen zu können.

Das Kapitel über die *'Fragwürdigkeit der Tugenden'* versucht den Tugendbegriff auf seine Substanz hin zu untersuchen und zu zeigen, daß neben dem Wandel der Tugend auch ein zeitübergreifender Tugendbegriff unabdingbar ist, der als Fundament ethischen Denkens und Handelns in einer Zeit der Auflösung aller Werte *Lebensbedeutung* erhält. Im vierten Kapitel *Individualismus und Kollektivismus als Lebensentwürfe* werden zwei gegensätzliche Lebensformen untersucht, deren kritische Betrachtung bereits auf eine dritte Lebensform ausgerichtet ist, die sich aus der ontologischen Erfahrung ergibt. Dieser Gedanke wird im folgenden fünften Kapitel durch die Konzentration auf *Wertvorstellungen* vertieft und führt auf dem Hintergrund des kritisch betrachteten aktuellen weltpolitischen Geschehens zur These von der Möglichkeit kulturübergreifender Wertvorstellungen. Die bisher sich immer weiter zuspitzende Zentrierung auf das Anliegen dieser Abhandlung mündet schließlich als Konkretion der hier vertretenden ethischen Auffassung in die systematische Darlegung der ontologischen Ethik, wobei im dritten Teil (K.Albert) zunächst die *'Seinsdimension des Lebens'* einen im Sein und im Leben selbst angelegten Lebensentwurf deutlich macht. In dem Kapitel *Der Seinsgehalt des Glücks* geht es darum, die Existenz des Menschen unter dem Aspekt der Seinserfahrung zu betrachten, wobei sich herausstellen wird, daß es dem Individuum selbst als reflektierendes geistiges Wesen gegeben ist, sein Leben sinnvoll zu gestalten und als gelungen zu erleben, wenn es sein Inneres zur Ent-

faltung bringt, sich zu einem geistigen Menschen entwickelt, wenn es Wert und Unwert zu unterscheiden lernt, indem es sein 'Selbst'-Bewußtsein auf das Sein richtet und aus ihm lebt. Daß die menschliche Erfahrung des Glücks auf diesem Hintergrund eine völlig neue Bedeutung erhält, wird anhand von Kunsterfahrungen, aber auch inbezug auf zwischenmenschliche Beziehungen zu belegen versucht.

Die Konsequenzen des bisher Gesagten führen schließlich zur Betrachtung der *Ethik der Seinsgemeinschaft*, in der das Individuum als Teil des Seins seine Erfahrungen realisieren, also leben kann. Besonders deutlich wird dabei, daß die ontologische Ethik weder durch kulturspezifische Sitten oder deren moralische Ansprüche eine Eingrenzung erfährt, sondern vielmehr aufgrund ihres Fundaments universale Gültigkeit beanspruchen kann. Sie schließt gleichwohl keine religiösen Bindungen und Vorstellungen aus, nimmt aber kritisch Abstand von ihnen, wenn sie Grundwerte verletzen, die allgemeingültig sind oder wenn sie das Wesen und die Existenz des Menschen als Teils des Seins aus ideologischen, machtpolitischen o. ä. Erwägungen heraus seiner ursprünglichen Kraft und Freiheit berauben. Unter dieser Maßgabe ist die ontologische Ethik kulturübergreifend, ihr Fundament ist die Erfahrung des Seins, eine Erfahrung, die jedem Menschen möglich ist und die das Denken und Handeln des Menschen aufgrund der gemeinsamen Teilhabe am Sein auf eine daraus resultierende Humanitas richtet. Und weil *das Sein selbst grenzüberschreitend und allgegenwärtig und gleichsam Fixpunkt der menschlichen Existenz, des menschlichen Bewußtseins* ist, fließt aus ihm die Freiheit auf Selbstbestimmung für den Menschen, die aber Selbstbestimmung als *inneres Wollen* zu sinnvollem, zu moralischen Handeln bedeutet. Denn das Sein ist *keine* Utopie, sondern als Allumfassendes und aufgrund seiner Evidenz der *Lebensgrund* aller Menschen, aller Kulturen - eines jeden Bewußtseins.

I. Vorüberlegungen

1. Zum Begriff der Ethik

Bei Heidegger gibt es keine ausgeführte Ethik. In der Zeit, in der das Interesse an der Heideggerschen Philosophie nachzulassen begann, trat plötzlich eine vermehrte und sich immer stärker entwickelnde Beschäftigung mit ethischen Fragen hervor. Diese Entwicklung hat verschiedene und keineswegs überall philosophische Gründe. Zu Beginn der sechziger Jahre, teils aber auch schon eher, waren in Westeuropa marxistische und neomarxistische, sozialistische und kommunistische Ideen in Erscheinung getreten: in Frankreich etwa bei Althusser und Sartre, in Deutschland vor allem bei den aus der Emigration zurückgekehrten Philosophen und Soziologen wie Marcuse, Bloch, Horkheimer, Adorno, die dann in der bei uns bald danach aufkommenden sogenannten „Studentenbewegung“ maßgeblichen Einfluß gewannen. Unter ihren Einfluß geriet auch Habermas, der allerdings schon vorher nach seiner frühen Abkehr vom Nationalsozialismus sich neomarxistischen Theorien zugewandt und damit in der Protestbewegung der Schüler und Studenten entscheidend mitgewirkt hatte. Auf die Frage, inwieweit politische Propaganda und finanzielle Unterstützung aus den vom Kommunismus beherrschten Ländern für diese Entwicklung eine Rolle gespielt haben, will ich nicht weiter eingehen, vermute aber, daß hier noch manches ans Licht kommen dürfte.

Für die marxistische Philosophie (wenn man dergleichen einmal mit diesem Namen in Verbindung bringen darf) ist nun das Thema

von Theorie und Praxis geradezu grundlegend. Schon die berühmte und später usque ad nauseam zitierte elfte Feuerbachthese bringt das zum Ausdruck: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt darauf an, sie zu verändern“.¹ Der Satz enthält übrigens einen Denkfehler, denn der Begriff der Welt wird von Marx doppeldeutig verwendet: die ‘Welt’, von der die Philosophen reden, ist das Ganze des Seienden, während die von Marx für Veränderung vorgesehene Welt die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit meint. Die Marxsche These verlangt also von der Philosophie ihre Verwirklichung in der gesellschaftlichen Praxis, letztlich durch die Revolution. Dennoch betonen die Marxisten, daß zwischen Theorie und Praxis ein dialektisches Verhältnis bestehe. Eine der frühesten Veröffentlichungen zu diesem Thema ist der aus älteren Vorträgen und Aufsätzen zusammengestellte Band von Habermas: „Theorie und Praxis“.² In der vor allem seit den achtundsechziger Jahren entstandenen Atmosphäre marxistischen und sozialistischen Denkens suchten einzelne „bürgerliche“ Philosophen wenigstens am Rande mitzumachen, indem sie über den für Marx wichtigen Hegel oder über Feuerbach sowie über Marx selbst arbeiteten oder das für den Marxismus zentrale Thema „Theorie und Praxis“ erörterten. Zu erwähnen ist hier der in den „Walberberger Studien“ erschienene und von Paulus Engelhardt herausgegebene Sammelband: „Zur Theorie der Praxis“.³ In diesem Zusammenhang steht auch das zweibändige Werk, zu dem zahlreiche nichtmarxistische Philosophen Beiträge geliefert haben und das Manfred Riedel herausgegeben hat: „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“.⁴ Unter dem Begriff der praktischen Philosophie faßt man im allgemeinen Themen der

¹ Karl Marx: Die Frühschriften. Hg. von S. Landshut. Stuttgart 1971, S. 341.

² Neuwied und Berlin 1963.

³ Mainz 1970.

⁴ Freiburg 1972-1974.

politischen, der ökonomischen und der moralischen Praxis zusammen (nicht selten wird übrigens auch das Gebiet der Ästhetik zur praktischen Philosophie gezählt). Die Theorie der moralischen Praxis bezeichnet man gewöhnlich als Moralphilosophie oder Ethik. Zum Begriff der Ethik seien in der Folge noch einige sprachgeschichtliche und philosophiegeschichtliche Bemerkungen vorausgeschickt.

Ethik gilt als die Lehre vom menschlichen Handeln, als die Theorie der moralischen Praxis (lat.: mores, Sitten). Das Wort 'Ethik' geht zurück auf das griechische 'ethos', das ursprünglich den gewöhnlichen Aufenthaltsort, den Wohnort und von da soviel wie Gewohnheit, Sitte, Brauch bezeichnet (sprachgeschichtlich geht es auf das altindische svadha: Eigenart, Gewohnheit, Wohnstätte zurück; vgl. lat. suesco: werde gewöhnt, ferner neuhochdeutsch: Sitte). In einer Zeit, in der die von den Vorvätern überlieferten Sitten und Gebräuche für die Griechen an Bedeutung und Geltung verloren, begann in den Kreisen der Sophisten und der Sokratiker das Nachdenken über das menschliche Handeln und dessen Normen. Mit Sokrates, Platon und vor allem dann bei Aristoteles entwickelte sich eine philosophische Ethik.

Aristoteles benutzt für seine Lehre vom menschlichen Handeln erstmals das Adjektiv 'ethisch', indem er von „ethischer Theorie“, „ethischer Pragmatik“ oder „ethischen Büchern“ spricht, nämlich von den Schriften, die später als „Nikomachische Ethik“, als „Eudemische Ethik“ und als „Große Ethik“ bekannt wurden (auf die Probleme der Echtheit gehen wir hier nicht ein). Aristoteles erwähnt auch, daß sich schon Sokrates mit ethischen Gegenständen beschäftigt habe (Met.I 6, 987b 1). In Ciceros „Tusculanen“ heißt es in diesem Sinne: „Sokrates aber hat als Erster die Philosophie vom Himmel herabgerufen, sie in den Städten angesiedelt und sie sogar in die Häuser hineingeführt und sie gezwungen, nach dem Leben, den Sitten und dem Guten und Schlechten zu fragen“

(Tusc. V 4,10). Cicero unterscheidet also eine Philosophie, die sich gewissermaßen auf im Himmel angesiedelte Themen gerichtet habe und eine neue Philosophie, die das Leben der Menschen auf der Erde ins Auge fasse: das politische Leben (in den Städten), das ökonomische Leben (in den Häusern, den Familien) und das moralische Leben (in dem es um die Sitten und die Frage nach dem Guten und Bösen geht).

Dieses Thema der beiden Blickrichtungen der Philosophie erscheint in Raffaels berühmten, unter dem Titel „Die Schule von Athen“ bekannten Gemälde aus dem Jahre 1511 in der Stanza della segnatura des Vatikans. Es stellt in der Mitte und als Mittelpunkt des Ganzen die in ein Gespräch vertieften Gestalten Platons und des Aristoteles dar. Platon erscheint als ein in hohem Alter stehender weiser Mann. Er zeigt mit der Hand des erhobenen rechten Arms nach oben. In der Linken hält er ein Buch, nämlich seinen die Kosmologie enthaltenden „Timaios“. An Platons linker Seite ist Aristoteles als in der Mitte des Lebens stehender Mann dargestellt. Er weist, seinen Lehrer fast fragend anblickend, mit der Rechten vor sich hin auf die Erde. Mit der linken Hand umfaßt er ein Buch, auf dem der Titel „Ethik“ zu erkennen ist. Der Maler hat die beiden Philosophen, deren Denken die gesamte Geschichte der abendländischen Philosophie bestimmt hat, in ihrer Verbundenheit und ihrer Verschiedenheit im Bild festgehalten. Es gibt zahlreiche Interpretationen des Raffaelschen Freskos, die der Kunsthistoriker Wolfgang von Löhneisen in seinem Buch „Raffael unter den Philosophen. Philosophen über Raffael“ gesammelt hat.⁵

Wenn man allein auf die Titel „Timaios“ und „Ethik“ blickt, so könnte Platon als Naturphilosoph gedeutet werden, Aristoteles dagegen als Moralphilosoph. Blickt man dann auf die Gebärden der beiden Denker, so erscheint Platon als Philosoph des Jenseiti-

⁵ Berlin 1992.

gen, Aristoteles als Philosoph des Diesseitigen. Natürlich darf man Platon nicht auf den „Timaios“ und Aristoteles nicht auf die „Ethik“ festlegen. Beide haben zahlreiche und bedeutende weitere Werke hinterlassen. Aus diesem Grunde scheinen die von Raffael dargestellten Gebärden der beiden Gesprächspartner wichtiger zu sein, insofern sie den allgemeinen Charakter der beiden athenischen Philosophen zum Ausdruck bringen wollen. Der Maler folgt mit seiner Darstellung der damaligen „communis opinio“. Was aber könnte hier mit dem Jenseitigen und dem Diesseitigen gemeint sein? Bezieht sich Aristoteles lediglich auf die Welt der Dinge und Geschehnisse, auf die Welt unseres alltäglichen Lebens? Bezieht sich Platon allein auf eine „Hinterwelt“, wie Nietzsche als Anti-Platoniker meinte? Im allgemeinen beziehen die Interpreten des Raffaelschen Gemäldes die Gebärde Platons als Verweis auf seine Ideenlehre, die Gebärde des Aristoteles als Verweis auf die konkrete Welt des menschlichen Lebens. Wir halten uns hier und im folgenden aber nur an das Thema der Ethik und des Ethischen.

Nehmen wir zunächst Aristoteles. Daß in der Geschichte und im System der Philosophie die Ethik als eigenständige Disziplin erscheint, wird auf Aristoteles zurückgeführt.⁶ Dieser hat nicht nur die ersten, sich ausdrücklich ethischen Problemen zugewandten Schriften verfaßt, sondern eben auch die wichtigsten Anstöße zur Verselbständigung der Beschäftigung mit diesen Problemen gegeben. Bei Aristoteles werden erstmals „Teile der Philosophie“ unterschieden (Met. IV c. 2, 1004 a 3). In der hellenistischen Schulphilosophie entwickelte sich dann eine feste Lehre von den verschiedenen Teilen der Philosophie, den philosophischen „Disziplinen“: etwa Logik, Physik, Metaphysik, Ethik, die sich in der Folgezeit immer mehr voneinander trennten, nicht zuletzt von der

⁶ Vgl. dazu den Artikel 'Ethik' im Historischen Wörterbuch der Philosophie.. Bd. 2. Basel 1972, Sp. 759.

Metaphysik. In seiner Einführung in die „Nikomachische Ethik“ schreibt der Herausgeber Otfried Höffe: „Seit einiger Zeit macht die Forderung nach einer ‘Ethik ohne Metaphysik’ die Runde. Sofern man unter ‘Metaphysik’ die Theorie eines höchsten Seienden versteht, evtl. die einer jenseitigen Welt, wird das Programm einer ‘Ethik ohne Metaphysik’ schon von Aristoteles praktiziert, sogar in aller Selbstverständlichkeit und Nüchternheit“.⁷ Der Stagirite habe eine Ethik entfaltet, die trotz gewisser Verschiedenheit in der Auffassung einzelner Interpreten „entweder ohne jede metaphysische Prämisse auskommt oder sich allenfalls mit einer minimalen Metaphysik zufriedengibt“.⁸

Die Losgelöstheit der Aristotelischen Ethik von der Metaphysik zeigt sich schon im Ansatz. Der Stagirit richtet nämlich seinen Blick auf das Streben und Tun des Menschen im Alltag, auf das, was tatsächlich getan und darüber gesagt wird. Dabei ergibt sich, daß alles menschliche Handeln auf Ziele gerichtet ist, die jeweils als etwas Gutes angesehen werden. Unter den verschiedenen Zielen gibt es jedoch eine Reihenfolge. Einige Ziele dienen höherstehenden anderen Zielen. Als das höchste Ziel aber bezeichnen die Menschen das Glück, die „eudaimonia“. Unter ‘Glück’ versteht allerdings fast jeder etwas anderes und dementsprechend lebt er. Man kann dabei vier Hauptlebensweisen unterscheiden, von denen Aristoteles die beiden ersten sofort verwirft. Erstens scheidet für ihn das bloß auf Genuß, auf „Spaß“ und „Vergnügung“ ausgerichtete Leben, der „bios apolaustikos“, als knechtisch, sklavisch und im Grunde geradezu tierisch aus, zweitens verwirft Aristoteles die lediglich auf Gelderwerb, auf Reichtum abzielende Lebensweise, den „chrematistes bios“, weil er ja ein Mittel zum Zweck erhebt. Als die beiden weiteren und höheren Formen werden dann das politi-

⁷ Aristoteles: Die Nikomachische Ethik. Hg. von O.Höffe. Berlin 1995, S. 4.

⁸ A.a.O., S. 4f.

sche Leben, der „bios politikos“ und das theoretische Leben, der „bios theoretikos“ genannt (NE I 2-3). Von der „theoretischen“ und letztlich im Aristotelischen Sinne „philosophischen“ Lebensform handelt dann die „Nikomachische Ethik“ im zehnten und letzten Buch (NE X 6-9).

Ethik, wenngleich noch nicht unter diesem Namen, gibt es nun aber ebenso schon bei Platon. Bereits in den frühen, den „sokratischen“ oder „aporetischen“ Dialogen werden ethische Probleme erörtert, wobei vor allem immer wieder nach der Begriffsbestimmung und dem Wesen der einzelnen Tugenden gefragt wird: der „Charmides“ handelt von der Besonnenheit, der „Laches“ von der Tapferkeit, der „Euthyphron“ von der Frömmigkeit und das erste Buch der „Politeia“ von der Gerechtigkeit. Im vierten Buch der „Politeia“ deutet sich dann eine Tugendlehre an, die sich im Laufe der abendländischen Geistesgeschichte zur Lehre von den „Kardinaltugenden“ entwickelte, die in unserer Zeit Josef Pieper als ethisches „Viergespann“ vorgestellt hat: Klugheit (bei Platon: Weisheit), Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit (vgl. Politeia 427E, 433B). Die menschlichen Tugenden gründen aber bei Platon in der Anschauung der höchsten Idee, der Idee des Guten schlechthin. Diese ist die größte Einsicht ..., durch welche erst das Gerechte und alles, was sonst noch Gebrauch von ihr macht, nützlich und heilbringend ist“ (Politeia 505A). Von der Erkenntnis dieser höchsten Idee berichtet das „Höhlengleichnis“ des siebten Buches der „Politeia“. Danach wird ein in der scheinhaften Welt der Höhlenbewohner Lebender befreit, ins Freie geführt und ihm schließlich der Blick in die Sonne erlaubt. Der auf diese Weise zur letzten Erkenntnis und in ihr zur Ruhe des Suchens Gelangte soll aber nicht dabei stehenbleiben, sondern in die Höhle zurückkehren, um die in ihr gefesselt Daliegenden ebenfalls zu befreien und sie zu einem an der Letzterkenntnis des seinshaften Guten selbst orientierten Leben zu führen. Platons Ethik scheint sich also, anders als

die Aristotelische, auf eine Metaphysik oder, da es sich in der Metaphysik um das Seiende in seinem Sein handelt, auf eine Ontologie zu beziehen. In einer Darstellung der Platonischen Ethik und politischen Philosophie erinnert nun Jürgen Mittelstraß an die Kritik der Ideenlehre durch Aristoteles. Dessen Kritik sei letztlich gegen den Versuch gerichtet gewesen, „eine Idee des Guten im Rahmen der Ideenlehre noch ontologisch auszuzeichnen ... Und in der Tat fällt es im Rahmen der Ideenlehre schwer, den praktischen Sinn dieser ‘höchsten’ Idee hinter dem ontologisierenden Stil dieser für die Ideenlehre ... zentralen Passage wieder hervorzuholen. Daß es ihn gibt und daß er für die gesamte Platonische Ethik und Anthropologie zentral ist, macht die politische Philosophie Platons deutlich“.⁹

Allerdings geht es uns hier nicht um eine Untersuchung der Platonischen Ethik, sondern um die allgemeinere und grundsätzlichere Frage, ob nicht gerade von der Ontologie her sich ein Zugang zu einer philosophischen Ethik erschließt und damit die Isolierung der einzelnen Disziplinen der Philosophie aufgehoben werden kann. Den ersten Schritt in diese Richtung scheint in der Tat Platon getan zu haben, während Aristoteles, wie schon zuvor erwähnt, die Ethik von der Metaphysik getrennt darstellt.

Als mittelalterliches Beispiel für eine solche Trennung sei in diesem Zusammenhang Thomas von Aquin erwähnt, der in diesem Falle wie auch in vielen anderen Fällen dem Aristoteles folgt (obwohl es bekanntlich, wie in letzter Zeit verschiedentlich betont worden ist, bei Thomas auch platonische Elemente gibt). In seinem Buch über die Ethik bei Thomas schreibt Wolfgang Kluxen, indem er die Ethik unter dem Theorie-Praxis-Aspekt und unter Hinweis auf den Kommentar zur Trinitätsschrift des Boethius ins Auge

⁹ Platon. In: *Klassiker der Philosophie*. Hg. von O.Höffe. München 1981, S. 8-62. Hier: S. 50.

faßt: „Die praktische Wissenschaft als solche, sofern sie nämlich auf dem ihr eigenen Wege zu dem ihr eigenen Ziel fortschreitet, setzt die Metaphysik nicht voraus und verlangt sie nicht, ebenso wenig wie die Physik oder die Logik die Gründung ihres Tuns in einer Wissenschaft der Metaphysik zu ihrem Fortschreiten voraussetzen oder verlangen“.¹⁰ In diesem Vergleich wird allerdings nicht beachtet, daß es in der Ethik um das Leben des einzelnen Menschen geht, während Physik und Logik davon abstrahieren.

Jedoch suchen nicht nur Aristoteles und Thomas eine Ethik ohne Metaphysik zu entwickeln. Auch Kants „kategorischer Imperativ“ ist ein Versuch, in der Ethik ohne Metaphysik auszukommen. An Kant und dessen Zeitgenossen Hume knüpft in unserer Zeit der Göttinger Logiker Günther Patzig in seiner aus mehreren Aufsätzen zusammengestellten Schrift „Ethik ohne Metaphysik“ an, u.a. durch den Hinweis auf Humes bei Aristoteles im Prinzip schon vorweggenommenen Versuch einer empirischen Begründung der ethischen Theorie: Hume „ging ... von den in der Gesellschaft überwiegenden Reaktionen der moralischen Ablehnung und Anerkennung aus und versuchte, eine Theorie zu geben, die Einheit in die Mannigfaltigkeit solcher Stellungnahmen zu bringen versprach“.¹¹ Patzig fügt im Anschluß an diesen philosophiehistorischen Hinweis die Andeutung seines eigenen Standpunkts hinzu: „Der hier vertretene Ansatz ist trotz der Ablehnung des Subjektivismus darin mit Hume einig, daß wir keinen anderen Ausgangspunkt für ethische Theorienbildung haben als die unmittelbaren Stellungnahmen lebenserfahrener und vernünftiger Menschen“.¹² Allerdings bleibt hier die Frage ohne Antwort, welche Instanz denn darüber entscheiden kann, welche Menschen als vernünftig und lebenserfahren zu gelten haben.

¹⁰ Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Mainz 1964, S. 61.

¹¹ Ethik ohne Metaphysik. 2.Aufl. Göttingen 1983, S. 70 Anm.

¹² A.a.O.

So hat sich also der Gedanke einer von der Metaphysik unabhängigen Moralphilosophie, einer eigenständigen ethischen Disziplin von Aristoteles über Thomas von Aquin bis in unsere Zeit hinein fortgepflanzt. Jedoch weiß eine solche von der Metaphysik unabhängige Ethik von keiner Instanz, auf die sich sich gründen und von der sie Normen für menschliches Handeln übernehmen könnte. Es gibt zwar zahllose Bemühungen um eine metaphysikfreie Ethik, doch hat bisher noch keine dieser Bemühungen zu überzeugen vermocht, da ihr das tragende und haltgebende Fundament fehlt. Woher aber diese Flucht vor der Metaphysik? Liegt es nicht vielleicht doch an einem einseitigen und oberflächlichen, weil bloß rationalen Metaphysikbegriff? Dazu vorläufig einige wenige Hinweise, die wir in späteren Stellungnahmen aber noch weiter zu vertiefen suchen werden.

Die Versuche, Ethik als selbständige Disziplin zu betreiben, scheinen sich in der Tat hauptsächlich gegen die Verbindung von Ethik und Metaphysik zu richten. Gegen eine soziologisch oder eine allein auf den Verstand gegründete Ethik gibt es offenbar weniger Bedenken. Letztlich wehrt man sich gegen das 'Meta' der Metaphysik. Man will nichts wissen von etwas, was jenseits der Alltagswelt, der Vielheitswelt des Seienden liegt. Unsere gegenwärtige westliche Kultur ist beherrscht von der Politik, den Wissenschaften und einem überbordenden Unterhaltungsbetrieb. Auf diesen Feldern möchten manche nun auch die Philosophie ansiedeln. Die Frage ist, ob man damit nicht den Boden der Philosophie verläßt.

Die abendländische Philosophie beginnt nämlich mit der Unterscheidung zweier Weisen des Erkennens: der philosophischen und der vorphilosophischen. Um das Jahr 500 v.Chr. hat Parmenides von Elea ein Lehrgedicht verfaßt, in welchem er von der Auffahrt eines „wissenden Mannes“ in einen Bereich jenseits der Wohnungen und der Wege der Menschen zu einer Göttin spricht, die ihm

die Wahrheit über das Sein mitteilt und damit den Seinsbegriff in die Philosophie einführt, „ohne den nach ihm niemand mehr philosophieren kann“, wie im Blick auf das ursprüngliche Wesen der Philosophie der Schweizer Philosophiehistoriker Olof Gigon zum Ausdruck gebracht hat.¹³ In ähnlicher Weise wie Parmenides hat sein Zeitgenosse Heraklit das eigene Denken vom Denken der „Vielen“, der „polloi“, unterschieden, wobei er als Grundbegriff seines Philosophierens den des „Einen“ einführte (Fragment B 50). Der Wuppertaler Phänomenologe Klaus Held hat im Rückblick auf diese Anfänge von der „Selbstunterscheidung des beginnenden Denkens vom vorphilosophischen Leben“ gesprochen.¹⁴ Die genannte Unterscheidung zwischen dem philosophischen und dem außerphilosophischen Denken findet sich aber schon längst bei Platon. Dieser beschreibt im Höhlengleichnis der „Politeia“ den Unterschied zwischen der alltagsweltlichen Denkweise der in der Höhle gefesselt daliegenden Menschen und der Denkweise eines einzelnen, aus der Höhle befreiten und ins Freie gelangten Menschen, der schließlich die die Idee des Guten darstellende Sonne zu erblicken vermag. Durch die Unterscheidung zwischen dem Blick der Höhlenmenschen auf eine Scheinwelt und der Seinsanschauung der Befreiten wird Platon zum Begründer der Metaphysik als eines sich vom Alltagsdenken befreienden Erkennens.

Die für die Philosophie des Abendlandes also vom Anfang her ihr Wesen maßgebend bestimmende Unterscheidung zwischen dem außerphilosophischen und dem philosophischen Denken erscheint im Mittelalter vor allem in der Philosophie Meister Eckharts. Er unterscheidet nämlich wiederum zwei Denkweisen, von denen die

¹³ Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides. 2. Aufl. Basel-Stuttgart 1968, S. 10.

¹⁴ Der Logosgedanke bei Heraklit. In: Durchblicke. FS Martin Heidegger zum 80. Geburtstag. Frankfurt a.M. 1970, S. 171f.; Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Berlin 1980, S. 127ff. Vgl. ferner. H.-D. Voigtländer: Der Philosoph und die Vielen. Wiesbaden 1980.

eine sich auf das einzelne Seiende, die im Alltagsleben begegnende Vielheit des Seienden bezieht, und zwar auf ihr „Dies-und-das-Sein“, ihr „esse hoc et illud“, die andere sich jedoch auf das Sein schlechthin, das „esse simpliciter“ oder „esse purum“ richtet. Zur Erkenntnis dieses reinen Seins gelangt der Mensch durch den Intellekt (wobei der Eckhartsche Begriff des Intellekts, des „intellectus“, oder im Mittelhochdeutschen der „vernünfticheit“, nicht als rationales, bloß verstandesmäßiges Denken zu verstehen ist, sondern als ein unmittelbares geistiges Schauen).

In der Neuzeit war es Descartes, der in seinen „Meditationes de prima philosophia“ den Schritt vom Bewußtsein zum Sein zur Grundlage seiner Metaphysik machte und die Unbezweifelbarkeit des „Cogito, ergo sum“ dem auf die sinnliche Wahrnehmung gegründeten und dem darauf bezogenen einzelwissenschaftlichen Denken, das stets dem Zweifel unterworfen ist, gegenüberstellte. Im 20. Jahrhundert hat dann Heidegger u.a. in einer seiner frühen Vorlesungen ebenfalls diesen Gegensatz, und zwar als den zwischen dem Seienden und dem Sein, hervorgehoben: „der gemeine Verstand und die gemeine Erfahrung versteht und sucht nur Seiendes. An ihm aber das Sein zu sehen und zu erfassen und gegen Seiendes zu unterscheiden, ist Aufgabe der unterscheidenden Wissenschaft, der Philosophie“.¹⁵

Wenn wir im Sinne einer derartigen Auffassung von Philosophie das „Meta“ der Metaphysik ernstnehmen und diese von der bloß rationalistischen Schulphilosophie des Mittelalters und ebenso der Neuzeit trennen, so könnte eine metaphysisch oder ontologisch gegründete Ethik möglich sein. Dieser Möglichkeit wollen wir im folgenden nachgehen.

¹⁵ GA 22, S. 7.

2. Zum Begriff der ontologischen Erfahrung

Nach diesen vorbereitenden Überlegungen zum Begriff der Ethik wenden wir uns nun einem zweiten für unser Thema entscheidenden Begriff zu: dem Begriff der ontologischen Erfahrung, der zunächst nur in seiner Bedeutung für die Metaphysik erklärt werden soll. Letztlich aber geht es uns um mehr: um die Bedeutung der ontologischen Erfahrung als Grunderfahrung der Ethik.

I

Betrachten wir zunächst die ontologische Erfahrung als Grunderfahrung der Metaphysik. Hier ist an Louis Lavelle in Frankreich und an Martin Heidegger in Deutschland zu denken, die in den zwanziger Jahre das Thema des Seins wieder ins Zentrum des philosophischen Nachdenkens gerückt haben. In der Frage, worauf sich die Rede vom Sein bezieht und worin sie gründet, gehen allerdings beide Denker verschiedene Wege. Der von Aristoteles und vom Aristotelismus der Neuscholastik ausgegangene deutsche Philosoph führt in „Sein und Zeit“ die philosophische Seinsfrage auf ein „vorontologisches Seinsverständnis“ zurück, so daß für ihn die Auszeichnung des menschlichen Daseins darin besteht, daß es „ontologisch“ sei. Für den modernen Platoniker Lavelle dagegen, der sich in diesem Punkt wesentlich auf Descartes und seine

Deutung des „Cogito“ beruft, gibt es eine ursprüngliche Seinserfahrung, eine „*expérience de l’Être*“, die er auch „metaphysische Erfahrung“ oder „ontologische Erfahrung“ nennt. Vor allem wohl im Anschluß an die bahnbrechenden philosophischen Schritte von Lavelle und Heidegger gab es nach dem zweiten Weltkrieg eine lebhafte Diskussion über die Philosophie dieser Denker, zu dem schon recht früh Eugen Fink auf einem südamerikanischen Philosophenkongreß im Jahre 1949 seinen Vortrag „Zum Problem der ontologischen Erfahrung“ hielt.¹ Einen Höhepunkt erreichte die Diskussion im Jahre 1953 auf der internationalen Philosophientagung in Brüssel.² In meinem Aufsatz „Die Seinserfahrung in der Philosophie Louis Lavelles“³ und später in meinem erst 1974 veröffentlichten Buch „Die ontologische Erfahrung“⁴ bin ich auf dieses Thema eingegangen, habe über die in der Nachkriegszeit aufgekommene Diskussion berichtet und einige Schritte zu ihrer Weiterführung unternommen.

Mit dem Ausdruck ‘ontologisch’ ist dort zunächst nur gemeint, daß das Sein einer unmittelbaren Erkenntnis zugänglich ist, einer erfahrungsmäßigen Erkenntnis, einer „Erfahrung“, freilich nicht einer sinnlichen Erfahrung, einer Erfahrung des uns im Alltag begegnenden Seienden in seiner Vielheit und Vielfalt. Es geht vielmehr um eine Tiefenerfahrung, eine „meta-physische“ Erfahrung, eine innere Erfahrung, die wir in unserem Alltagsleben fast niemals beachten, die aber alle anderen Erfahrungen begleitet und sogar deren Fundament bildet, wobei sie als einmal ans Licht des

¹ In: Actas del primer congreso nacional de filosofia II. Mendoza 1949, S. 733-741.

² Actes du XIème congrès international de philosophie. Amsterdam-Löwen 1953.

³ In: Philos. Jahrbuch 72 (1964-65), S. 228-233.

⁴ Ratingen 1974. Jetzt in: Philosophie der Philosophie. St. Augustin 1988, S. 7-207. Vgl. ferner E. Jain: Erfahrung des Seins. Reflexionen zur Philosophie Karl Alberts. St. Augustin 1986.

Bewußtseins gehobene die Wahrnehmung und sogar die Lebensweise verändert.

II

Von dieser Erfahrung hat in der Sprache der mythischen Dichtung schon Parmenides berichtet, als er nämlich in seinem Lehrgedicht die Auffahrt eines „wissenden Mannes“ zu einer Göttin schilderte, die ihm dann eine weit vom gewöhnlichen Denken der Menschen entfernte Wahrheit mitteilte: „Das Sein ist, das Nichtsein ist nicht“ (28 B 6). Platon, Verehrer, aber auch Kritiker der Parmenideischen Philosophie, hat später im Höhlengleichnis der „Politeia“ im Bild des Erkenntnisaufstiegs eines aus der Gefangenschaft in einer Höhle befreiten Menschen dargestellt, auf welche Weise der Weg zur Erkenntnis des Seins vorzustellen ist, nämlich aufgrund einer Umwendung (epistrophé) der Blickrichtung von der gewohnten Denkweise bis zur Anschauung der „Idee des Guten“, dem Seiendsten unter allem Seienden, dem endgültigen Ziel des philosophischen Strebens.

Von dieser Umwendung des Erkenntnisblicks ist in der ausgehenden Antike und am Anfang der Philosophie des christlichen Mittelalters u.a. bei Augustinus die Rede, der ausgehend von der Exodusstelle 3,14 (welche die Gleichsetzung des biblischen Gottesnamens mit dem griechischen Seinsgedanken ermöglichte) die Platonische „epistrophé“ als Wendung nach innen versteht: „Kehr’ in dich selbst zurück: im Innern des Menschen wohnt die Wahrheit“. Diese „Exodusmetaphysik“, die den Seinsgedanken der Metaphysik mit dem biblischen Namen Gottes verbindet, findet sich bei vielen Theologen und Philosophen des Mittelalters, etwa bei Thomas von Aquin, Bonaventura, Johannes Duns Scotus und insbesondere bei Meister Eckhart, dessen philosophische

Grundthese lautete: „Das Sein ist Gott“ (esse est deus). In verschiedenen lateinischen und deutschen Predigten Eckharts wird darüber hinaus die (leider in der heutigen Forschung fast immer unberücksichtigte) Lehre von einer nach innen schauenden Erkenntniskraft, dem „Intellekt“ (intellectus als ‘intus legens’ gedeutet) vertreten, dessen Erkenntnis in das Sein vorzudringen imstande sei und sich dabei mit dem Sein vereinige, in ihm „versinke“ und dabei das Sein als mit Gott identisch erfasse.⁵

Schließlich, um noch ein Beispiel für die ontologische Erfahrung in der Philosophie der Neuzeit zu erwähnen, bezieht sich das „Cogito, ergo sum“ des Descartes auf die unmittelbare Erkenntnis des Seins im Bewußtsein, und zwar nicht nur die Erkenntnis des einzelnen Ich (wie man in rationalistischen Descartes-Interpretationen häufig liest), sondern des Seins schlechthin, denn die Erfahrung, daß man ist, besteht in der Erfahrung, daß man am Sein alles Seienden teilhat, daß man sich im Sein schlechthin befindet, denn das Sein hat keine Stücke, sondern wird immer als das eine und ganze Sein erfahren. Mit Recht hat daher Gerhart Schmidt von der Cartesischen Metaphysik bemerkt, es sei „ungerecht, diese Metaphysik selbst als rationalistisch-verarmt anzusehen. In ihr geht es nicht um die Ordnung irgendwelcher Gedanken oder Begriffe, sondern um die Sicherung einer ursprünglichen Seinserfahrung“.⁶ Im 20. Jahrhundert hat Louis Lavelle mit seinem Begriff der Erfahrung des Seins die bei Parmenides einsetzende Tradition wieder aufgenommen.

Wir haben damit bisher lediglich von der Geschichte der abendländischen Philosophie und ihrer Lehre von der ontologischen Er-

⁵ Vgl. dazu mein Buch: Meister Eckhart und die Philosophie des Mittelalters. Dettelbach 1999, bes. S. 341ff. und 516ff.

⁶ Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes. Tübingen 1965, S. 69. Vgl. ferner K. Albert: Descartes und die Philosophie der Moderne. Dettelbach 2000, S. 30-48.

fahrung gesprochen. Daß diese kulturübergreifend ist, deutete sich schon weiter oben in dem festgestellten Zusammenhang zwischen dem Seinsgedanken der Griechen und dem als Gottesnamen aufgefaßten Text Exodus 3,14 an, der schon von dem Juden Philon in diesem Sinne gedeutet worden war. Im Mittelalter verschmolz das griechische Seinsdenken mit Lehren des Judentums, Christentums und des Islam in einer oft selbst heute noch kaum zu entschlüsselnden Weise. Ein Beispiel dafür ist der „Liber de causis“, der vermutlich aus dem neunten nachchristlichen Jahrhundert stammt und lange als Werk des Aristoteles galt, dann aber vermutlich als auf einen vom Neuplatonismus des Proklos bestimmten bisher unbekannten arabischen Kompilator zurückgeführt wurde.⁷ In unserem Zusammenhang sind mindestens ebenso wichtig die Aristoteles-Kommentare des Averroes (Ibn Ruschd) und die Metaphysik Avicennas (Ibn Sina), aus der Eckhart immer wieder den Satz zitiert, das Sein sei das wahrhaft Verlangte. Seinsdenken gibt es also auch im Bereich der islamischen Kultur, wobei allerdings angemerkt werden muß, daß die Philosophie des Islam zwar durch die Übersetzung der Schriften des Aristoteles und des Proklos dem philosophischen Denken des Abendlandes bedeutende Dienste geleistet hat, daß ihre Eigenständigkeit gegenüber den griechischen Vorlagen jedoch weniger bedeutend zu sein scheint.

Das verhält sich nun anders in der altindischen Kultur, denn das philosophische Denken der Inder, vor allem das der Upanischaden, hat sich völlig unabhängig von der abendländischen Philosophie entwickelt, ist großenteils sogar erheblich älter als diese. Dennoch hat sich im indischen Denken der Seinsgedanke entfaltet, vor allem in dem tragenden Begriff der Upanischadenphilosophie, im Begriff

⁷ Vgl. O.Bardenhewer: Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg 1882; A.Fidora-A.Niederberger: Von Bagdad nach Toledo. Das „Buch der Ursachen“ und seine Rezeption im Mittelalter. Mainz 2001.

des Atman. Dieser hat einen Doppelcharakter: einerseits meint er das Ichbewußtsein (sprachlich zusammenhängend mit unserem Wort 'Atem'), andererseits das im Ich zu erfahrende göttliche Sein, das Brahman. Ursprünglich bezeichnete der Atman-Begriff wohl nur die Einzelseele, doch entwickelte er sich dann weiter zu 'Seele schlechthin', dann zu Weltseele und schließlich zum Weltgrund. In der Brihad-aranyaka-Upanischad I 4,1 heißt es: „Im Anfang war hier nur der Atman. Er war wie ein Mensch. Er blickte um sich und sah nichts als sich selbst. Er sagte zuerst: Ich bin. Daher erhielt er den Namen 'Ich'“. Das bedeutet: Icherfahrung und Seinerfahrung bilden eine Einheit.⁸ Heinrich Zimmer hat den altindischen Atman-Begriff charakterisiert als die „höchste und bezeichnendste Errungenschaft des brahmanischen Geistes, entscheidend nicht nur für die Entwicklung der indischen Philosophie, sondern auch für die Geschichte der indischen Kultur“. Der im Begriff des Atman enthaltene Gedanke des Seins und der Erfahrung des Seins, der bis in den Bereich der Religion hineinragt, überschreitet jedoch den Bereich der indischen Kultur weit. Der Gedanke der ontologischen Erfahrung ist kulturübergreifend.

Die indische Kultur ist freilich sprachlich und sachlich mit der Kultur Europas verwandt. Gemeinsamkeiten sind hier also leichter anzutreffen. Hinsichtlich der chinesischen Kultur ist dergleichen weniger einleuchtend. Die chinesische Philosophie scheint keine spezielle Lehre vom Sein entwickelt zu haben. Es gibt jedoch ein Äquivalent: die Lehre vom Einen, und diese spielt in der klassischen Philosophie der Chinesen eine bedeutende Rolle, verbindet sich gelegentlich sogar tatsächlich mit dem Seinsbegriff. Über dem Begriff des Einen und dem Seinsbegriff aber steht in der Philosophie der Chinesen der Begriff des Tao. Was ist mit diesem Begriff

⁸ Vgl. Kapitel 'Atman' in meiner „Einführung in die philosophische Mystik“ (Darmstadt 1996, S. 89-102).

⁹ Philosophie und Religion Indiens. Frankfurt a.M. 1976, S. 17.

gemeint? Zweifellos ist er ein Ur-Begriff des chinesischen Denkens. Wir dürfen aber nicht so weit gehen wie die Sinologen Alfred Forke und André Eckardt. Forke war der Ansicht, man dürfe den Begriff des Tao „ohne Bedenken mit dem Absoluten, dem An-und-für-sich-Sein, dem reinen und transzendenten Sein unserer Philosophen gleichsetzen“. ¹⁰ Eckardt geht noch einen Schritt weiter: „Im Grunde genommen bedeutet Tao bei Lao-tse das ewige, ursprüngliche, absolute Sein, die Existenz schlechthin, entspricht also unserem Gottesbegriff“. ¹¹ Gewiß ist der Begriff des Tao ein Urbegriff, aber er bezieht sich jedenfalls nicht auf einen persönlichen Gott. Vielleicht sollte man sich auf das 42.Kapitel des Tao-te-ching besinnen, in welchem es heißt: „Das Tao erzeugt die Einheit,/ Die Einheit erzeugt die Zweiheit,/Die Zweiheit erzeugt die Dreiheit,/ Die Dreiheit erzeugt die zehntausend Wesen“. Das Tao also ist es, das durch die Vermittlung des Einen, der Zweiheit und der Dreiheit schließlich die zehntausend Wesen hervorbringt, d.h. die Vielheitswelt. Im 40.Kapitel findet sich darüber hinaus der Seinsgedanke: „Die zehntausend Wesen sind aus dem Sein geboren. Das Sein ist aus dem Nichtsein geboren“. Dazu bemerkt der chinesische Philosophiehistoriker Fung Yu-Lan: „Dennoch meint dies nur ‘Nicht-Sein’ als Gegensatz zum ‘Sein’ der materiellen Gegenstände, und so ist es nicht eine reine Null und ein Nichts. Denn wie könnte es ein Nichts sein, wenn es gleichzeitig das erste, allumfassende Prinzip ist, durch das alle Dinge hervorgebracht werden?“ ¹² Von der Erkenntnis des Seinsganzen spricht das 47.Kapitel bei Lao-tse: „Ohne aus der Tür zu gehen,/ erkennst du, was unter dem Himmel ist (d.h. die Welt, das Seiende im ganzen),/ Ohne aus dem Fenster zu blicken,/ erkennst du den Weg des Himmels“. Im Sinne einer mystiknahen Einheitserkenntnis scheint eine Stelle bei

¹⁰ Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg 1927, S. 264.

¹¹ Lao-tse. Unvergängliche Weisheit. München-Basel 1957, S. 10.

¹² A History of Chinese Philosophy. Bd.I. Princeton 1952, S. 179.

Chuang-tse II 6 gemeint zu sein: „Himmel und Erde sind zusammen mit mir entstanden,/ Und die zehntausend Wesen und ich sind eins“. Die Einheit der vielen Dinge ist das Sein. Das Sein aber ist zeitlos wie das Ich, wenn es das Sein erfährt.¹³

III

Nach diesem flüchtigen Rückblick auf die Geschichte des Seinsbegriffs und der Erfahrung des Seins wenden wir uns nun der Sache zu, auf die sich Begriff und Erfahrung beziehen. Wir versuchen dabei, die verschiedenen Weisen zu unterscheiden, in denen das Sein in der Erfahrung des Bewußtseins begegnet.

a) Eine erste und vielleicht sogar die einleuchtendste Weise ist die Erfassung des Seins in seinem Gegensatz zum Nichts. Diese Erfahrung hat zwei eindrucksvolle Formen: das Staunen und die Angst. Was das Staunen über das Sein angeht, so bemerkt Scheler dazu, auf gewisse Formulierungen bei Leibniz und Schelling zurückblickend: daß die Metaphysik zurückgehe auf „die Verwunderung, daß überhaupt Etwas ist und nicht lieber Nichts“ (GW V 134). Aus der ohne weiteres einleuchtenden Erkenntnis, die schon Parmenides formuliert hatte, daß es das Nichts nicht gibt, ergibt sich unmittelbar der Seinsgedanke. Das aber ist in diesem Falle nur ein Schluß, der aus einer äußeren Beobachtung folgt. Hier aber geht es um mehr: um eine *unmittelbare* Erfahrung: die Erfahrung des Seins im Ich. Nehmen wir zunächst die Erfahrung des Stauens oder der Verwunderung. Vom Staunen, das schon seit Platon

¹³ Vgl. dazu das Kapitel „Tao“ in meiner „Einführung in die philosophische Mystik“, S. 74-88.

und Aristoteles als Ursprung der Philosophie gilt¹⁴, hatte Scheler geschrieben, die Metaphysik werde gespeist von der Erfahrung der Verwunderung darüber, daß es überhaupt Etwas gebe und nicht vielmehr Nichts. Nach Scheler besteht der Akt der Menschwerdung letztlich darin, daß der Denkende sich aus dem Ganzen der Natur herausstellt, sich denkend umwendet und sich zu sich selbst hinwendet: „So schaut er gleichsam bei dieser Umwendung hinein ins Nichts: er entdeckt in diesem Blicke gleichsam die Möglichkeit des ‘absoluten Nichts’ - und dies treibt ihn weiter zu der Frage: ‘Warum ist überhaupt eine Welt, warum und wieso bin ich überhaupt?’“ (GW 10, 67f.).

An diese Frage knüpft Heidegger in seiner Freiburger Antrittsvorlesung an. Auch für ihn handelt es sich dabei um eine Frage, die durch das Nichts erzwungen wird.¹⁵ Anders als bei Scheler ergibt sich diese Frage nicht aus der Erfahrung des Staunens, sondern aus der Grundbefindlichkeit der Angst, nämlich der Angst vor dem Nichts. Als in der Angst vor der Erfahrung des Nichts gestellt, entdeckt der Mensch die „geheimnisvolle Möglichkeit der Erfahrung des Seins“, in welcher Erfahrung die Wesensauszeichnung des Menschen liege: „Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: Daß Seiendes ist“.¹⁶ Im Gedanken, daß das in der Angst vor dem Nichts erfahrene Sein als Wunder erscheint, erinnert Heidegger zudem an die von Scheler erwähnte Verwunderung über das Sein. Dies also zu einem ersten Aspekt der ontologischen Erfahrung.

¹⁴ Vgl. dazu den Artikel ‘Staunen; Bewunderung; Verwunderung’ von E.Jain und T.Trappe im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ Bd.10. Basel 1998, Sp. 116-126.

¹⁵ Was ist Metaphysik? 5.Aufl. Frankfurt a.M. 1949, S. 38.

¹⁶ A.a.O., S. 42.

b) Als zweiter Aspekt der ontologischen Erfahrung lässt sich die Erfahrung des Seins als Gegenwartserfahrung erkennen. Diese Erfahrung ist in der Freiburger Phänomenologischen Schule durch Eugen Fink und Friedrich-Wilhelm von Herrmann untersucht worden. Beide Denker betonen die „Weltweite“ der Gegenwart. Die Gegenwart ist ja nicht nur Gegenwart für den Einzelnen, nicht nur Gegenwart in einem einzelnen und besondere Ort in der Welt. Gegenwart ist allumfassend. Dadurch unterscheidet sich das Jetzt wesentlich vom Hier: das Hier ist jeweils mein Hier. Das Jetzt ist nicht nur mein Jetzt, sondern das Jetzt alles Seienden. Bei Fink heißt es vom Jetzt in seinem Gegensatz zum Hier: „alles, was ist, ist in einem und demselben Jetzt versammelt, sei es ein Regenwurm oder ein Gott; auch das mächtigste Seiende kann kein eigenes Jetzt haben, so wie es und auch das geringste Ding ein eigenes Hier hat“.¹⁷

Das sind grundsätzliche Reflexionen zur Phänomenologie des Hier und Jetzt, unabhängig von der Weise ihres Erlebtwerdens. Wir erleben zwar ständig die Gegenwart, beachten sie aber gewöhnlich als solche nicht. Es gibt jedoch Augenblicke im menschlichen Leben, in denen die Gegenwart ganz in die Helle des Bewußtseins tritt. Eine Beschreibung solcher Augenblicke hat Rousseau in seinen „Träumereien des einsamen Spaziergängers“ geliefert. Das gewöhnliche Erfahren ist demnach vom Kommen und Gehen der Zeit bestimmt, doch gebe es eine Ausnahme: einen Zustand, „bei dem die Seele eine ausreichend feste Grundlage findet, in der sie sich ganz und gar ausruhen und ihr ganzes Sein sammeln kann, ohne veranlaßt zu sein, sich der Vergangenheit zu erinnern oder die Zukunft herbeizuwünschen; wo die Zeit für sie nichts zählt, die Gegenwart ewig dauert und diese Dauer sich

¹⁷ Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung. Den Haag 1957, S. 138.

obendrein nicht aufdrängt, sich nicht bemerkbar macht, nicht die geringste Spur einer Aufeinanderfolge aufweist; wo wir weder das Gefühl des Entbehrens noch des Genusses, der Freude oder der Trauer, der Hoffnung oder der Furcht haben; wo uns kein anderes Gefühl erfüllt als das unseres Daseins“.¹⁸ So ist das Gefühl oder die Erfahrung der Gegenwart einerseits eine Erfahrung der Existenz, ein „sentiment de l’existence“, andererseits aber auch eine Erfahrung der Einheit alles Seienden in dieser Gegenwart.

Man hat gefragt, ob es sich bei diesem Rousseauschen Daseinsgefühl lediglich um das Gefühl des eigenen Daseins handle oder ob es sich auf Dasein schlechthin beziehe, auf das Gefühl des einen Seins alles Seienden. B.Munteano versteht es als „eine Rückkehr zum Ursprung, dorthin, wo das Gefühl der eigenen Existenz sich gründe auf das Gefühl der Existenz schlechthin“.¹⁹ Der Pädagoge Martin Rang hält diese Auffassung dagegen für eine „völlige Verknennung“, des von Rousseau Gemeinten.²⁰ Es geht aber nicht um Rousseau und seine persönliche Meinung, sondern um das Phänomen der Erfahrung der Gegenwart in ihrer Weltweite und der Erfahrung der Existenz schlechthin, der Erfahrung des in der Gegenwart geeinten Seins.

c) Drittens läßt sich die ontologische Erfahrung als Denkerfahrung verstehen, wobei unter ‘Denken’ freilich nicht das bloße Verstandesdenken gemeint ist. Die ontologische Erfahrung als Erfahrung des Denkens ist in unserem Bewußtsein vorfindlich, ist eine Bewußtseinserfahrung, wie ja auch das Cartesische „penser“ sich nicht auf das verstandesmäßige Denken bezieht, sondern auf das Bewußtsein. In der Bewußtheit der ontologische Erfahrung sind

¹⁸ Träumereien eines einsamen Spaziergängers. Übersetzt von R.J.Humm. Basel 1943, S. 119. Mit leichten Veränderungen.

¹⁹ La solitude de J.J.Rousseau. In: Annales de la Société J.J.Rousseau 31 (1946-49), S. 168.

²⁰ Rousseaus Lehre vom Menschen. Göttingen 1959, S. 255f.

jedoch zwei Gegebenheitsweisen zu unterscheiden: eine implizite und eine explizite, eine unentfaltete und eine entfaltete, eine vorbewußte und eine hellbewußte. In allen Arten von Erfahrung, die wir überhaupt haben, ist stets die Erfahrung des Seins mitgegeben, auch wenn wir sie als nur dunkel bewußt, gewöhnlich nicht beachten. Neben dieser implizit, aber ständig gegebenen vorbewußten ontologischen Erfahrung gibt es eine explizite, jedoch nur gelegentlich in die Helle des Bewußtseins tretende Gestalt dieser Erfahrung. Der Schriftsteller Eugen Ionesco beschreibt in einem seiner Tagebüchern das plötzliche Bewußtwerden der erhellten Form der Seinserfahrung, die er mit dem Gedanken des Staunens verbindet: „Das intensive Staunen, das mich erfaßte, war nichts anderes als das Zurkenntnisnehmen, daß ich war! ... Einem Schlaf hingegeben oder erwachend aus einem Schlaf, der von den Phantomen des Alltagslebens bevölkert war, trat ich plötzlich in eine so offensichtliche, so totale, so einleuchtende, so lichtvolle Realität, daß ich mich fragte, warum ich bis dahin nicht gemerkt hatte, wie leicht diese Realität zu finden war und wie leicht es war, sich hineinzufinden“.²¹

Es sind also zwei Weisen oder Stufen der ontologischen Erfahrung zu unterscheiden. Sie in unserem Bewußtsein zu entdecken, setzt eine Wendung nach innen voraus. Auf beiden Stufen aber sind Denken und Gedachtes, Erkennen und Erkanntes, das Ich und das Weltall eins, und identisch. Schon das berühmte „tat tvam asi“ bringt das zum Ausdruck. Das Sein der Welt, das Sein des Seins-ganzen, ist im Ich enthalten, wie auch der Begriff des ‘atman’ beides zugleich meint. An der berühmten Stelle VI 11,1-3 der Chandogya-Upanischad heißt es von der im Ich enthaltenen Seins-ganzheit: „Das ist das Wahre, das ist das Selbst (sa atma), das bist du

²¹ Heute und gestern, gestern und heute. Tagebuch. Neuwied und Berlin 1969, S. 183f.

(tat tvam asi)“. Im Ich erfahren wir demnach das eine Sein alles Seienden. Ähnlich lesen wir bei Augustinus: „Geh nicht nach draußen, kehr in dich selbst zurück. Im Innern des Menschen wohnt die Wahrheit“. ²² Diese Wahrheit ist zugleich die Wirklichkeit schlechthin, das eine Sein alles Seienden in seiner Offenheit für die Erkenntnis. In dieser Wahrheit gibt es keine Täuschung, denn es gibt nichts, was das Denken vom Gedachten trennt. Und das ist es, was wohl schon Parmenides vor Augen hatte, als er schrieb: „Denn dasselbe ist Denken und Sein“ (B 3). Das als das schauende Denken (noein) verstandene Erkennen ist immer ein Erschauen des Seins, mit dem es wesenhaft eins und dasselbe ist.

d) Werfen wir nun weiter einen Blick auf einen vierten Zug der ontologischen Erfahrung: nämlich darauf, daß wir das Sein als zutiefst erstrebenswert empfinden, daß es in unserer Natur liegt, Ja zu ihm zu sagen. Bevor wir auf diese in der ontologischen Erfahrung ruhende Seinsbejahung eingehen, scheint der Hinweis angebracht zu sein, daß die bisher von uns unterschiedenen Momente der ontologischen Erfahrung selbstverständlich nicht isoliert voneinander vorkommen müssen. So beschreibt der finnische Dichter und Nobelpreisträger Sillanpää in einem Roman das Erlebnis eines jungen Mannes, der in einen Zustand der Ruhe die Erfüllung eines Seinsverlangens findet, in welchem zugleich Sein, Seinseinheit und Seinsbewußtsein enthalten sind: „Für ein paar Augenblicke war er sich der ungeheuren Einfachheit des Seins, des Lebens, bewußt, und in diesem Augenblick war alles eingeschlossen, was ihn umgab ... und er selber. Als hätte sein Innerstes zu sich selber gesagt: Hier sitze ich nun! Und damit das ganze Rätsel des Sein erklärt und gedeutet“. ²³

²² De vera religione c 39 n.72.

²³ Sonne des Lebens. Wir legen die Übersetzung von Edzard Schaper zugrunde, korrigieren sie aber einige Male nach dem finnischen Text. Vgl. dazu K.Albert: Philosophie der Kunst. St.Augustin 1989, S. 472-484, bes.S. 473-476.

Dennoch sei es erlaubt, zum besseren Verständnis des Begriffs der ontologischen Erfahrung einzelne Aspekte gesondert hervorzuheben. Hier also den Aspekt des Erstrebtswordens, das allerdings entweder unbewußt oder bewußt zu denken ist. Die im bewußten Seinsstreben oder Seinsverlangen liegende Seinsbejahung scheint auch ausgeprägt zu sein in der stärksten menschlichen Strebekraft, der Liebe (wenn sie mehr ist als bloß sexuelles Genuß- und Besitzstreben). In einem Tagebuch des Schweizer Schriftstellers und Philosophen H.-F. Amiel findet sich zum 7.3.1868 die Eintragung: „Die Frau will geliebt werden ohne Grund, ohne Warum; nicht weil sie hübsch ist oder tüchtig oder gebildet oder graziös oder geistig, sondern weil sie *ist*“.²⁴ Und Aldous Huxley läßt in seinem Roman „Das Genie und die Göttin“ (*The genius and the goddess*) den Erzähler der Rahmenhandlung die folgende Überlegung anstellen: „Warum liebt man die Frau, in die man verliebt ist? Weil sie ist. Und das ist schließlich Gottes eigene Definition seiner selbst: Ich bin, der ich bin. Die Frau ist die, die ist. Einiges von ihrer Istigkeit fließt über und durchtränkt das ganze Weltall“.²⁵ Das bedeutet, daß in der Liebe dem Liebenden nicht nur das Sein der Geliebten begegnet, sondern ineins damit das Sein schlechthin, die „Isthaftigkeit“ oder, um das Wort Meister Eckharts zu benutzen, die Istigkeit des Ganzen des Seienden. Man kann nicht lieben, wenn man das Sein des Seinsganzen nicht mitliebt. So verbindet sich die ontologische Erfahrung, die Erfahrung des Seins mit der tiefsten und elementarsten Schicht des menschlichen Strebens.

²⁴ Journal intime. Bd.II. Genf 1905, S.20. Übersetzung von mir.

²⁵ Das Genie und die Göttin. Frankfurt a.M., S. 54. Gemeint ist das Sein des Seinsganzen, vielleicht aber auch das göttliche Sein. Zuvor war vom vergänglichen Sein des Menschen gesagt worden, es sei identisch mit dem mit großem Anfangsbuchstaben geschriebenen Sein (*being* - *Being*). H.H.Herlitschka übersetzt verständnislos: „das mit dem größten aller Anfangsbuchstaben geschriebene Sein“!

e) Wir schließen nun unsere Hinweise zum Begriff der ontologischen Erfahrung mit einigen Anmerkungen zum ästhetischen Charakter der Seinserfahrung. In ihr gründet eine „Metaphysik des Schönen“, die zuletzt auf Platon und Plotin zurückgeführt werden kann. Das von Platon im „Symposion“ als letzte Stufe des philosophischen Erkenntnisaufstiegs beschriebene „Schöne selbst“ erscheint dort als das schlechthin Seiende, wird dort also nicht nur ästhetisch, sondern zugleich ontologisch verstanden (210E-211B). Ernesto Grassi betont sogar allein den ontologischen Charakter des Schönen: „Der Schönheit kommt bei Plato nicht eine ästhetische, sondern eine ontologische Bedeutung zu, Schönheit ist Offenbarung des Seins auf seinen verschiedenen Stufen, vom Sinnlichen und Augenscheinlichen bis zum Geistigen. Der Drang nach Schönheit kommt in diesem Sinne dem Drang nach Wirklichkeit gleich, er bringt auf den Weg zum Urseienden, Unvergänglichen, Unwandelbaren, Ewigen“.²⁶ Platon macht allerdings einen Unterschied zwischen dem Schönen an sich als dem „Strahlen des Urseienden“ und dem Schönen der Kunst als der niedrigeren Stufe, weil „der Künstler die niedrigere Stufe der Wirklichkeit, wie sie in der Schattenwelt sich offenbart, wiedergibt“.²⁷

Diese Unterscheidung ist in der Kunst der klassischen Moderne wieder aufgenommen worden. Man will nicht mehr eine Kunst der sinnlichen Schönheit, sondern eine Kunst, die hinter dem Sinnenfälligen das Sein darzustellen versucht. Der Maler Franz Marc ist unterwegs zu einer Kunst, die die Sicht des Alltagslebens hinter sich läßt. Zu seinen Tierbildern schreibt er an seine Frau: „Ich hab auch gar nie das Verlangen, z.B. die Tiere zu malen, ‘wie *ich* sie ansehe’, sondern wie sie *sind* (wie sie selbst die Welt ansehen und

²⁶ Die Theorie des Schönen in der Antike. Köln 1962, S. 97.

²⁷ A.a.O., S. 109f. Grassi erinnert in diesem Zusammenhang auch an die Stelle 476B der „Politeia“ mit der Kritik an den bloß „Schaulustigen“, den einfachen Kunstliebhabern.

ihr Sein fühlen)“.²⁸ Charakteristisch für diese moderne und geradezu ontologisch gegründete Kunstauffassung ist eine Aufzeichnung aus den Jahren 1912-13 bei Marc: „Die Sehnsucht nach dem unteilbaren Sein, die Befreiung von den Sinnestäuschungen unseres ephemeren Lebens ist die Grundstimmung aller Kunst. Ihr großes Ziel ist, das ganze System unserer Teilempfindungen aufzulösen, ein unirdisches Sein zu zeigen, das hinter allem wohnt, den Spiegel des Lebens zu zerbrechen, daß wir in das Sein schauen“.²⁹ Von daher fordert Marc eine metaphysische Kunst und verwirft die soziologischen und psychologisch-physiologischen Kunstauffassungen. Der Maler erweist sich hier als Platoniker, als welchen er sich auch gelegentlich selbst bezeichnet hat.³⁰

Die soeben skizzierten fünf Merkmale der „ontologischen Erfahrung“ stellen gewissermaßen moderne philosophiegeschichtliche Entsprechungen zu der in Altertum, Mittelalter und früher Neuzeit entwickelten Lehre von den „Transzendentalien“ dar (ens, unum, verum, bonum, pulchrum).

Es geht uns hinsichtlich der Erörterung der ontologischen Erfahrung jedoch nicht nur um Metaphysik. Die Erfahrung des Seins bildet auch die Grundlage einer Ethik, insofern wir davon ausgehen, daß die Erfahrung selbst das Denken und Handeln des Menschen grundlegend verändert. Der Mensch lebt bewußter und intensiver und wird seine Haltung der Welt gegenüber aus der Erfahrung des Seins begründen. Von dieser Ethik wird in den folgenden Abschnitten die Rede sein.

²⁸ Briefe aus dem Felde. München 1966, S. 59 (Brief vom 8.4.1915).

²⁹ Zitiert nach W. Haftmann: Malerei im 20. Jahrhundert. 4. Aufl. München 1964, S. 157.

³⁰ Briefe aus dem Felde, S. 134 (Brief vom 17.2.1916).

II. Die Utopie der Moral

1. Ethik und Ästhetik

Ethische Vorstellungen fließen in alle Bereiche des menschlichen Lebens ein, so auch in die der Kultur: der Ästhetik, der bildenden Kunst und Literatur, sogar auch der Musik.¹ Schon Leonardos Malereitraktat ist nicht grundsätzlich nur eine Abhandlung über künstlerische Vorstellungen der Ausführung, Bildmittel usw., sondern basiert auf einem bestimmten Weltbild, das auf ethischen Grundsätzen beruht, die Stil und Inhalt mitbestimmen. So ist auch seine Malerei Ausdruck einer bestimmten Geisteshaltung, einer Sicht auf die Welt und ihre Bedingungen, die seine Wahrnehmung und seine Erfahrungen ihm liefert.²

Viele Künstler der Gegenwart betonen zwar, daß ihr Anliegen das „Machen“ sei, das weder eine Belehrung intendiere noch spezifische ethisch-moralische Grundhaltungen ausdrücke, aber sowohl die seit der Abstraktion diese Werke immer häufiger begleitenden Künstler-Interpretationen als auch die kunsthistorischen Analysen, die über eine formale Betrachtung hinausgehen, erlauben ein gegenteiliges Urteil. Das besagt also, daß die Kunst sehr

¹ Diese Auffassung kollidiert gleichwohl mit der postmodernen Vorstellung von der metaphysikfreien Kunst jenseits aller sozialen Einbindungen, wobei jedoch die Kunst als gesellschaftlich nutzlose disqualifiziert wird. Vgl. hierzu D. Fenner: Kunst - Jenseits von Gut und Böse? Kritischer Versuch über das Verhältnis von Ästhetik und Ethik. München/Basel 2000.

² Vgl. meinen Aufsatz: Die Weltanschauungen in der Kunst. In: Zeitschr. f. Ästhetik und allg. Kunstwiss. 40/2 (1995), S. 187-198. Ferner meine Abhandlung: Weltanschauung und Menschenbild in der Kunst der Gegenwart. Frankfurt/New York 1998.

wohl als Ausdruck ihrer Zeit in enger Beziehung zu den Vorstellungen dieser Zeit steht, sie entweder kritisch hinterfragt, sich ihr anpaßt oder neue Konzeptionen hervorbringt, die insgesamt als Spiegel der Zeit und deren Geisteshaltung visuell sichtbar gemacht werden. Schon die sensible Wahrnehmung, die man dem Künstler attestiert, ist ein nicht zu übersehender Anlaß, die Welt intensiv zu betrachten und zu ihren Erscheinungen Stellung zu nehmen, was aber nicht nur in der politisch motivierten Kunst, sondern auch in anderen Kunstformen sogar der Moderne deutlich wird. Dabei sind zwei Aspekte wichtig, nämlich 1. die subjektive Haltung des Künstlers, seine Werteinstellungen und die Absicht, diese im Werk auszudrücken, aber 2. auch das gesellschaftliche Umfeld selbst, in dem der Künstler seinen Platz hat. Die ethischen Auffassungen beider Bereiche können in Einklang miteinander stehen, durchaus aber auch kollidieren, und in jedem dieser Fälle wird sich eine Beeinflussung auf die künstlerischen Arbeiten ergeben, die dementsprechend deutliche Unterschiede aufweisen. Und so entstehen neue Kunstformen aus dem Wandel der Geisteshaltung und Lebensauffassung des Menschen, aus dem Wechsel der Erkenntnisse und Erfahrungen und auch aus der Veränderung politischer, ökonomischer und sozialer Verhältnisse. So wie das Mittelalter den Sinn des Lebens in der Vorbereitung auf ein Jenseits und der Überwindung des Diesseits gesehen hat, so ist beispielsweise die Renaissance durch die Entdeckung des Menschen als Individuum und die Entdeckung der Welt mehr auf das Irdische fixiert, in dem sie die Erfüllung ihrer Aufgaben sucht. Die Kunst des Barock oder die der folgenden Epochen wiederum greifen ebenfalls die neue Geisteshaltung ihrer Zeit auf und artikulieren sie auf je eigene Weise. Aus diesem Grund erlaubt das künstlerische Werk einen Einblick in seine Zeit und die Auffassung des Künstlers selbst, der seinen Standpunkt im Werk sichtbar macht.

Nach diesen, sich um die Schwerpunkte des Folgenden zentrierenden Vorbemerkungen, die bereits die bisher kaum berücksichtigte These anvisieren, daß Kunst und Ethik in enger Beziehung stehen und diese Beziehung einen erheblichen Einfluß auf das künstlerische Schaffen, aber auch auf die Kunsterfahrung selbst besitzt, wenden wir uns nun in drei Schritten der Ausführung unserer Überlegungen zu. Zunächst werden wir auf die unterschiedlichen weltanschaulichen Grundlagen eingehen, die den Zeitausdruck der Kunst prägen. Es kann dann zweitens gezeigt werden, daß überzeugende Argumente in der Kunst selbst und ihrer Deutung vorliegen, die den behaupteten Zusammenhang ethischer Auffassungen und Kunst belegen. Und in einem dritten Abschnitt soll auch anhand von ausgewählten Beispielen auf einige Werke eingegangen werden, in denen ethische Prinzipien teils bewußt und sogar zeitkritisch, teils aber auch unbewußt zum Ausdruck kommen. Dabei legt es die Zielsetzung der gesamten Abhandlung nahe, auch hier schon eine Konzentration auf eine ontologische Grundlegung zu vermuten, die aber nur hinweisend zu verstehen ist, insofern diese Engführung erst prägnant im Zusammenhang mit der Konzeption einer ontologischen Ethik ausgeführt wird (vgl. weiter unten den dritten Teil).

Der Absicht, eine Beziehung zwischen Ethik und Ästhetik zu untersuchen, dient auch die Herausarbeitung ganz gegensätzlicher Kunstvorstellungen, aus welchen sich vor allem auch Extremformen ästhetischen Ausdrucks erkennen lassen, denen als Gegenposition die aus der Sicht der ontologischen Ethik resultierende Kunstauffassung entgegengestellt wird. Es geht dabei nicht um zu fällende Qualitätsurteile (die indes auch in der Kunstgeschichte fragwürdig sind, weil sie auf keinerlei präzisen und übereinstimmenden Kriterien beruhen), sondern um die Weise des Umgangs mit Erscheinungen dieser Welt und um die Auffassung des Künstlers, sie zu 'beschreiben'. Dies läßt sich sowohl aus der Form- als

auch aus der Inhaltsanalyse erkennen, aber auch durch den entsprechenden Rückgriff auf einschlägige kunsthistorische Interpretationen und Künftleraussagen. Unsere Absicht ist folglich, ein Kunstwerk auf die Nähe oder Ferne zu dem in diesem Zusammenhang zentralen Aspekt der *Lebensbedeutung* und dem dieser Lebensbedeutung immanenten Prinzip der ontologischen Erfahrung hin zu charakterisieren. Einige wesentliche Momente, die jedoch erst in den folgenden vier Kapiteln präziser und einem umfassenderen Kontext behandelt werden, dienen aber auch hier schon zur Durchleuchtung und Klärung spezieller Problemstellungen. Dies sind der Humanitätsgedanke in künstlerischen Werken, die Bedeutung des Individuellen und Wertvorstellungen, die sichtbar oder latent im Werk erscheinen.

I

Wie ich anderenorts ausführlich dargestellt habe, ist künstlerischer Ausdruck immer auch Ausdruck einer bestimmten Weltanschauung, aus der sich nicht zuletzt ein ganz spezifisches Menschenbild ableiten läßt.³ Ein solches Menschenbild kann sowohl Motiv des Werkes selbst, als auch eine Vorstellung des Künstlers hinsichtlich des Rezipienten, des Adressaten eines Werkes sein. Das heißt also, daß eine Weltanschauung einerseits als Erklärungsmodus für verschiedene Daseinsqualitäten und Verhaltensmuster in Betracht gezogen werden kann, daß andererseits aber die Weltanschauung als Haltung zur Welt zu bezeichnen ist, nämlich mit Heidegger als „sich auseinandersetzen- de Sammlung des Menschen auf das Dasein“.⁴ Oder anders ausgedrückt: die Weltanschauung zeigt sich als

³ Weltanschauung und Menschenbild, a.a.O., S. 28-36.

⁴ GA 27, S. 378.

bewußte und reflektierte Konzentration auf die Wirklichkeit und die zu reflektierenden Möglichkeiten als geistige Entfaltung. Weltanschauung ist daher ein zunächst subjektives Wirklichkeitsbewußtsein, das sowohl aus eigener Anschauung und Erfahrung resultiert als auch aufgrund externaler Einflüsse entsteht. Verstehen wir also diesen geistigen Hintergrund des Künstlers, so erschließt das Kunstwerk über die rein formale Kunstanalyse hinaus eine weitere, und diesem Zusammenhang wesentliche Dimension lebensweltlicher Erscheinungen. Menschliche Grundhaltungen werden in einem komplexen Bildgeschehen sichtbar, und in der Unmittelbarkeit der Begegnung offenbart sich dem Betrachter eine Vielfalt von Möglichkeiten, die Welt zu betrachten und zu deuten. Durch die Sinnlichkeit des Bildes werden nämlich Ideen transportiert, die nicht nur die einzelhafte Sicht des Künstlers reflektieren, sondern die die Frage nach dem Sinn des Lebens stellen, nach den Varianten des Daseins.

Freilich ist die jeweilige Sicht auf die Welt immer nur ein Ausschnitt, so daß Künstler derselben Epoche verschiedenartige Perspektiven ihrer Wahrnehmung dokumentieren, jede eine aber formuliert einen Standpunkt, in dem ein spezifisches 'In-der-Welt-Sein' und eine typisch akzentuierte Dimension von Welterfahrung zum Ausdruck kommt. So kann man von der Spiritualität der Kunst Kandinskys oder Mark Rothkos sprechen, von der utopischen Weltaneignung Ilja Kabakows oder der hyperrealen Kunstform George Segals oder Duane Hansons, die die Betrachter ihrer Werke mit krassen Abbildungen der sozialen Wirklichkeit konfrontieren, um diese zu entlarven. Die Zielrichtung der letztgenannten Künstler ist die Alltagswelt, die sie als das für sie Faktische konturieren, um dessen Inbesitznahme des Menschen deutlich zu machen. Die so gestaltete bildliche Wirklichkeit spiegelt insofern nicht nur die visuelle Wirklichkeit wider, sondern auch das Verhältnis des Künstlers zu dieser Wirklichkeit, weil das vom Künstler

Wahrgenommene im künstlerischen Prozeß mit den subjektiven Inhalten seines Bewußtseins verschmilzt.

Der Auffassung Heideggers nach, aber auch zufolge der unserer Abhandlung zugrundeliegenden These von der Seinserfahrung, ist das Seinsverständnis eine wesenhaft dem Dasein zugehörige Bewußtseinsqualität. Das bedeutet im Blick auf die Kunst, daß das Bewußtsein nicht nur auf die empirischen Erscheinungen der Welt gerichtet ist, um diese künstlerisch zu visualisieren, sondern daß in diesen Erscheinungen eine bestimmte Weise des Weltverhaltens erkannt und bildlich konkretisiert wird.⁵ Das Immaterielle oder empirisch zunächst nicht Darstellbare erscheint folglich im Gesamtzusammenhang des Werkes und verweist auf ein das Sichtbare Transzendierende. Im Kunstwerk geht es dann nicht nur um das Vorstellen und Erklären eines „sinnlich-räumlichen Weltbildes“,⁶ um die unmittelbare Gegenwart in ihrer Erscheinung, wie dies in Genre-Bildern oder in der soziopolitisch motivierten Kunst zumeist der Fall ist. Nicht das Hier und Jetzt allein ist dann Motiv des Werkes, sondern das seelisch-kulturelle Gesamt des menschlichen Daseins.

Diese Deutung mag dazu verleiten, der realistischen oder politisch motivierten Kunst die Transzendenz des Daseins abzuspochen. Doch davon kann keine Rede sein. Beuys hat beispielsweise der eigenen Aussage nach - obwohl viele seiner Aktionen dies nicht erwarten lassen - seine Aktionen primär als *Mittel* verstanden, um etwas Umfassenderes (übrigens auch in moralischer Hinsicht) ausdrücken zu können als es der künstlerische Akt und sein Produkt vor Augen führen. Seine Arbeiten enthalten demzufolge nicht nur Elemente eines metaphysischen Weltbildes, sie doku-

⁵ Vgl. hierzu K. Albert: Philosophie der modernen Kunst (1968), jetzt in: Philosophische Studien. Bd. II. Sankt Augustin 1989, S. 139-239.

⁶ Vgl. hierzu K. Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen. Berlin/Heidelberg/New York 1971, S. 154-216.

mentieren auch aufs deutlichste die Sinnsuche in einer geistigen Welt, die freilich mit recht provokanten Mitteln unternommen wird. Diese aber radikalisieren im Sinne von Beuys sowohl die zugrundeliegende Weltanschauung als auch die daraus folgende künstlerische Konkretisierung, die eine Sensibilisierung des Betrachters beabsichtigt.

Die Kunst der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stand mit wenigen Ausnahmen in einem engen Bezug zur faktischen Wirklichkeit und bemühte sich sogar, nur diese Wirklichkeit ästhetisch zu formulieren. Typisch für diese Haltung ist die Pop-Art, die einen adäquaten Ausdruck für die Konsumgesellschaft suchte. Allerdings war damit auch die Absicht verbunden, der Kunst ihren elitären Charakter zu nehmen und sie vollständig in die Realität einzubinden, weshalb sie aber nicht wesentlich mehr als diese selbst darzustellen vermochte. Mit der bewußten Konzentration auf das Augenblickhafte, Flüchtige und Unwesentliche sollte dem Betrachter zwar das moderne Leben vor Augen geführt werden, durch die Distanzlosigkeit aber hatte diese Kunst mit Aufklärung wenig zu tun, insofern sie das moderne Leben selbst sanktionierte. Die Kunst Warhols, Rauschenbergs u.a. diene somit wie der gesamte „Amüsierbetrieb“ der Kulturindustrie auch der oberflächlichen „Zerstreuung“, wie Horkheimer und Adorno kritisch anmerken.⁷ Zerstreuung aber ist die Sucht nach einer Betriebsamkeit als „Hinausgehen aus der Gesammeltheit in die sich ausbreitende Mannigfaltigkeit“, wie Wilhelm Weischedel in seinen Auslegungen der ‘Pensées’ des Blaise Pascal bemerkt. Der Mensch werfe sich in die Zerstreuung um der Zerstreuung willen: „Der Mensch flieht vor sich selber weg, er wendet sich nach außen, um nicht mit sich selber allein sein zu müssen, weil er nicht vermag, in

⁷ Dialektik der Aufklärung. Frankfurt 1972, S. 121f.

Ruhe ... zu bleiben“.⁸ In seiner faktischen Existenz widerspreche der Mensch daher seinem eigentlichem Wesen.

Kunst wird unter dieser Maßgabe also verstanden als Projektion dessen, was das alltägliche Leben bestimmt, dessen, was gekauft und konsumiert wird oder mit dem man seine Langeweile totschlägt. Banalitäten des Alltags erreichten auf diese Weise die Aufmerksamkeit der Gesellschaft und auch der Kulturbetriebe, weil die Unterscheidung zwischen dem, was mehr ist als Alltag und den Quisquilien des zweckhaften Lebens aufgegeben wurde. Doch: „Der Gegensatz läßt sich am wenigsten versöhnen, indem man die leichte in die ernste (Kunst, E.J.) aufnimmt oder umgekehrt. Das versucht aber die Kulturindustrie“.⁹ Diese von Horkheimer und Adorno schon vor Jahrzehnten kritisierte Tendenz hat sich seitdem noch verschärft, was bedeutet, daß die Medien und die sie nutzende Gesellschaft in der Regel ganz unverhohlenen Primitivismen aller Art zum Kulturgut erklären. Das geht so weit, daß die sogenannte „ernste“ Kunst, als konservativ und restlos unzeitgemäß verunglimpft, an den Rand des Kulturgeschehens gerät, weil die Konsumgesellschaft (Ortega nannte sie auch ‘Masse’) einen unverhältnismäßig großen Einfluß auf die Kultur genommen hat. Dieser Trend zum Oberflächlichen und zur Zerstreuung setzt sich in der Gegenwart - wie man unschwer erkennen kann - immer weiter durch und treibt inzwischen erstaunliche Blüten. Will man sich diesem Trend, dieser „Verrücktheit“ und Täuschung des wirklich Menschlichen, „die das Dasein des Menschen allgemein durchherrscht ...und das ursprüngliche Wesen des Menschen so vollständig verdeckt“, aber entziehen, so müßte dieser Versuch der „Wendung zum eigentlichen Wesen, wenn er sie vollzöge, ihrer-

⁸ W. Weischedel: Der Abgrund der Endlichkeit und die Grenze der Philosophie. In: Beiträge zur geistigen Überlieferung. Godesberg 1947, S. 86-166, hier S. 105f.

⁹ Dialektik der Aufklärung, a.a.O.

seits als eine Verkehrung, als eine Art von Verrücktheit, erscheinen“.¹⁰ Diese Art von Zerstreuung ist - wie Wilhelm Weischedel fortfährt - nichts anderes als Gleichgültigkeit gegenüber der wahren Existenz.¹¹ Die Sucht nach Zerstreuung aber ist der Versuch, die Langeweile zu bekämpfen, welche aus der „Leere des Selbst“, aus der „Leere des Herzens“ stammt. Diese Leere des Selbst ist Ausdruck des Widerstreits des menschlichen Wesens mit seiner konkreten Existenz.¹²

In den Familien und, vertreten durch entsprechende ideologisch-politische Vorstellungen, wird die Gleichbehandlung von „Vergnügungskunst“ und wirklicher Kunst immer weiter vorangetrieben, so daß die Jugend schon keine Differenz mehr wahrnimmt. Dieses Weltbild aber zeigt bemerkenswerte Folgen, wenn man einmal der Wirkung der beiden Ausdrucksformen (der Kunst und sogenannter Kunst) nachgeht. Die unter dem Titel ‘Kulturveranstaltung’ laufenden geräuschintensiven ‘events’ wenden sich an ein Publikum, welches Musik ganz offensichtlich nur mit dem Hektischen, musikalisch und verbal zuhöchst Simplen, Trivialen und teils Ordinären verbindet. Diese Musik (aber auch die Trivalliteratur und die Medienangebote) will eine Atmosphäre des heute gelebten und zu lebenden Lebens vermitteln, das keinerlei Besinnung mehr zugänglich ist, sondern wie auch in anderen Lebensbereichen als Grenzüberschreitung seine Anhänger findet. Welche Wertvorstellungen könnten also hinter der Ausuferung des schlechten Geschmacks stehen?

Von Wertvorstellungen wollen wir vorerst einmal absehen und besser von Interessen sprechen. In der Tat lassen die diese Ent-

¹⁰ W. Weischedel: Der Abgrund der Endlichkeit und die Grenze der Philosophie. Versuch einer Auslegung der ‘Pensées’ des Blaise Pascal. In: Beiträge zur gesitigen Überlieferung. Godesberg 1947, S. 86-166, hier S. 125f.

¹¹ A.a.O., S. 138.

¹² A.a.O., S. 107ff.

wicklung steuernden Interessen auf eine „Weltdeutung“ schließen, die eine Reduktion auf diejenigen Aspekte des Lebens vornimmt, welche die Wirklichkeit elementenhaft darstellt und in ihr eine Bestätigung oder gar Verherrlichung bestimmter Produkte oder Haltungen vornimmt. Daß es sich dabei nicht um geistige Produkte handelt, liegt auf der Hand. Das „Uneigentliche“ des Lebens bestimmt vielmehr die Auswahl und das Angebot der als kulturelle Ereignisse ausgegebenen Aktionen.

Diese Vorstellung beruht mithin auf einem Menschenbild, welches nicht auf Entfaltung geistiger Kräfte und damit Steigerung des Menschseins beruht, sondern das das „Ausleben von Bedürfnissen“ als einziges Recht und Ziel menschlichen Daseins begreift. Diesem Ziel folgen politische oder wirtschaftliche Institutionen nicht nur aus ökonomischen Gründen, sie unterstützen es vielmehr auch ganz bewußt, weil sich eine zur Masse entwickelte Konsumgesellschaft leicht manipulieren läßt. Von Freiheit im Sinne von Emanzipation und Selbstbestimmung kann also nicht die Rede sein, vielmehr von einem Herdentrieb, der eigenständiges Denken und Handeln verhindert. Zerstreuung und Ablenkung durch die neue Massenkultur erfordern keinerlei Eigeninitiative, denn man „genießt“ das Angebotene nur noch passiv und ohne jede kritische Einstellung, denn „Amusement selber reiht sich unter die Ideale ein, es tritt an die Stelle der hohen Güter...“. Dies aber bedeutet „Befreiung vom Denken“ und „Fortschritt der Verdummung“.¹³

¹³ Dialektik der Aufklärung, S. 129f.

Nun ist die Kunst dagegen nach Nietzsche das „Organon des Lebens“ und das „größte Stimulans des Lebens“. ¹⁴ Die Kunst vermag alle Facetten des menschlichen Daseins vor Augen zu führen, und dabei richtet sie sich sowohl an das Gefühl als auch an den Intellekt des Menschen. Sie besitzt eine „organische Funktion“, die für den Menschen *Lebensbedeutung* erhält, denn sie dient der geistigen Entfaltung des Bewußtseins und damit der Steigerung des Lebens. ¹⁵

Wenn die Kunst also - wie wir mit Nietzsche meinen - Lebensbedeutung besitzt, dann muß sie im Bewußtsein des Menschen etwas bewirken. Das bedeutet, daß in der Begegnung mit künstlerischen Werken, sei es Musik, Literatur oder bildende Kunst, die Wahrnehmung auf etwas gerichtet wird, das auf allgemeinmenschliche Erfahrungen verweist. Viele Artefakte, die sich mit dem Namen 'Kunst' schmücken, können das Bewußtsein allerdings in keiner Weise dahingehend beeinflussen, daß mehr als nur ein singuläres und mithin bedeutungsloses Vergnügen zum Ausdruck kommt. Das Urteil: 'das finde ich schön' oder 'das gefällt mir' reicht folglich nicht aus, um eine nachhaltige Wirkung im Subjekt zu erreichen. In der Wahrnehmung muß vielmehr eine entscheidende Empfindung wachgerufen werden, die zur Besinnung, zum Nachdenken aufruft und den Betrachter, Hörer oder Leser zur Auseinandersetzung mit seinem Selbst und den existentiellen

¹⁴ KSA XIII, S. 299.

¹⁵ In neueren ästhetischen Theorien taucht dieser Gedanke im Zusammenhang mit der Entfaltung der Individualität wieder auf. So sieht Martin Seel das ästhetischen Bewußtsein als innere Notwendigkeit der geistigen Orientierung der menschlichen Individualität (Ästhetik des Erscheinens. München/Wien 2000); Ähnlich sehen dies auch W. Welsch (Grenzgänge der Ästhetik. Stuttgart 1996) und V. Gerhardt (Das Element der Welt. München 2000), die in der ästhetischen Erfahrung ein Moment der gesteigerten Individualisierung zu erkennen glauben.

Phänomenen des menschlichen Daseins herausfordert. Diese Wirkung können solche Kunstformen erzielen, die eine ganz spezifische geistig-seelische Empfindung im Menschen ansprechen, indem diese eine Innenwendung auslöst und dabei das Essentielle bewußtwerden läßt. Wir müssen also unterscheiden zwischen solchen Kunstprodukten, die in erster Linie Tatbestände nur deskriptiv vor Augen führen und die die Existenz des Menschen auch nur in dieser äußeren Lebenssphäre sehen. Das trifft zu auf rein unterhaltende Kunstformen, aber auch auf solche, die sich selbst nur dem äußeren Leben verpflichtet fühlen und dieses durch ihre Kunstvorstellung auch ausdrücken. Andy Warhol gehört in diesen Kunstbereich, wie wir oben schon erwähnt haben, insofern er seine Kunst bewußt auf das moderne amerikanische Konsumleben beschränkt und auf diese Weise einen recht oberflächlichen Lebensstil künstlerisch überhöht und zugleich sogar sanktioniert.

Kunst kann jedoch auch ganz andere Momente des menschlichen Lebens vor Augen führen, wobei sie nicht nur visuell aufklärend oder informativ vorgehen kann, sondern symbolhaft, metaphorisch und in jedem Falle exemplarisch für bestimmte Lebensereignisse in dem Sinne, daß sie ursprüngliche und allgemein-menschliche Erfahrungen, elementare Grunderfahrungen wie z.B. Liebe oder Tod thematisiert. Es sind Erfahrungen, die das innere Wesen des Menschen betreffen und die ihrer Eigenart nach immer auch Wertvorstellungen enthalten. Der geistige Akt, in dem allgemein-menschliche Erfahrung zu Bewußtsein gelangen können, erfordert eine spezielle Haltung, eine Grundstimmung, die aus der ontologischen Erfahrung stammt und eine tiefere Dimension des Lebens erschließt.

In ihrer sehr mutigen, weil die zur Zeit wenig beachtete Ontologie thematisierenden Habilitationsschrift spricht P.-L. Coriando von einem wesenhaften „primär-ontologischen Selbstverständnis“, welches die Gefühlslage oder die Stimmungen des Menschen cha-

rakterisiert.¹⁶ Es ist dies in unserem Sinne ein „geistiges“ Gefühl, eine „unmittelbare Erkenntnis“, welche zur Unterscheidung des „uneigentlichen“ vom „eigentlichen“ Dasein notwendig ist.¹⁷ Im eigentlichen Dasein aber wird der Wert und Sinn des Seienden als Teil des Ganzen erfahren.

Beziehen wir diesen Gedanken nun auf die Kunst, so läßt sich sagen, daß viele Künstler, deren Biographien auf ihre Beschäftigung mit der Philosophie schließen lassen, im *eigentlichen* Dasein ihr künstlerisches Motiv zu finden glauben. Im eigentlichen Dasein ist der „Zauber des Lebens“ wirksam, der nicht rational erfaßt werden könne, und „das Licht des Intellekts erlischt kläglich“, wie Paul Klee meint.¹⁸ Auch Leonardo vermutet recht spitzfindig eine Erkenntniskraft im Sinnlichen, in der Empfindung, die er aber mit dem Intellekt verbindet: „Wir haben bisher gesagt, daß der Geist als eine mit dem Körper vereinte Macht zu bezeichnen ist, weil er für sich nicht bestehen ... kann. Und wenn du behauptest, er bestehe für sich, so entgegne ich, daß dies innerhalb der Elemente nicht sein kann, denn, ist der Geist eine körperlose Größe, so wird diese Größe als Vakuum bezeichnet, und das Vakuum gibt es nicht in der Natur“.¹⁹ Und weiter heißt es: „Die geistigen Dinge, die nicht den Weg durch die Sinne gegangen sind, sind eitel, und keinerlei Wahrheit bringen sie hervor, es sei denn schädliche ...“.²⁰

¹⁶ Paola-Ludovika Coriando: Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen. Frankfurt/M. 2002. S. 5. Coriando bezieht ihre Erkenntnisse vor allem auf die Dichtkunst und versucht nachzuweisen, daß die im heideggerschen Sinne definierten „Stimmungen“, als „ethischer Aufruf“ verstanden, einen spezifischen Zugang zur Welt begründen, als „welterschließendes ontologisches Moment“ (244).

¹⁷ K. Albert: Die ontologische Erfahrung (in: Philosophische Studien Bd. I). Sankt Augustin 1988, S. 168.

¹⁸ Zit. W. Hofmann. Die Grundlagen der modernen Kunst. Stuttgart 1987, S. 426.

¹⁹ Leonardo da Vinci. Philosophische Tagebücher. Hg. von G. Zamboni. Hamburg 1958, S. 21.

²⁰ A.a.O., S. 27.

Diese Bemerkungen erklären, weshalb auch Cassirer in Leonardo einen Künstler sieht, der sein Bewußtsein auf den Gesamtzusammenhang des Daseins lenkt und in diesem die wahrnehmbaren Strukturen nicht allein durch den Intellekt erfassen zu können glaubt: „Was aber in die Zukunft der Philosophie wie der Wissenschaft weist, ist dies: daß diese Mannigfaltigkeit in der Einheit eines methodischen Grundgedankens zusammenhängt und durch sie umgrenzt und gebändigt ist ... Es ist der Künstler in Leonardo, der die Ansicht der Natur als eines lebendigen Organismus erfaßt und in Bildern von anschaulicher Klarheit entwickelt. So wird ihm die Erde zum beseelten Wesen ...²¹ Auf diese Weise gelinge es Leonardo, daß in jeder seiner Gestalten „das ganze und tiefste Wesen eines Menschen sich darbietet“, meint Georg Simmel.²² Das ‘ganze und tiefste Wesen’ des Menschen aber ist die Konkretion des Selbst im Sein, welches der ontologische Grund der menschlichen Existenz ist. Die von den Renaissance-Künstlern immer bewußt formulierte prägnante Individualität der Bildgestalten erleidet auf diese Weise aber keinen Intensitätsverlust, denn trotz des vollkommen Eigenen, das die Gestalten ausdrücken, verweisen sie immer auch auf ein die Individualität Transzendierendes. In diesem lassen sich diejenigen Momente erkennen, die das Ästhetische mit dem Ethischen verbinden.²³ Es sind zugleich die Momente, die das Kulturspezifische überschreiten, indem sie das Allgemein-Menschliche offenbaren und auf den Zusammenhang des Lebens verweisen.²⁴

²¹ E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem. Bd.I. Darmstadt 1974, S. 319.

²² G. Simmel: Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze. Potsdam 1922, S. 58.

²³ Vgl. auch meinen Aufsatz ‘Das Rembrandt-Bild bei Georg Simmel’. In: Zeitschr. für Ästhetik und Allg. Kunstwissenschaft. 33/2 (1988), S. 259-269.

²⁴ Dies habe ich genauer in meinem Aufsatz ausgeführt: ‘Die Globalisierung in der Kunst und ihr philosophischer Hintergrund. Irma Stern und der Expressionismus’. In: Prima Philosophia Bd.15/1, (2002), S. 3-10.

In seinem Aufsatz „Das Thema des Erhabenen in der Ästhetik der Gegenwart“²⁵ geht Karl Albert auf diesen Zusammenhang und in Auseinandersetzung mit Lyotard ein und zeigt am Beispiel des Zeitverständnisses in den Bildern Barnett Newmans (u.a. ‘vir heroicus sublimis’) und im Blick auf dessen Aufsatz ‘The sublime is now’, daß im präsenten ‘Jetzt’ als dem Augenblickhaften immer auch eine weitere Weise des Zeitverständnisses erscheint: „Hinter dem Dahinfließen der Zeit in Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit sowie dem uns darin Begegnenden, hinter dem Jetzt dieses Zeitflusses, erscheint uns etwas Bleibendes, gewissermaßen ein ‘Nunc stans’“, mithin ein metaphysisches Zeitverständnis.²⁶ So komme der Einfluß metaphysischen Denkens bei Newman (bei dem „sowohl das bloß Ästhetische ins Metaphysische als auch das Metaphysische ins Ethische hinein überschritten war“) dadurch prägnant zum Ausdruck, daß er dem ‘Jetzt’ einen „ganz eigenartigen raum-zeitlichen Charakter“ verleiht, indem es sowohl zeitlich als auch „auf die Welt“ hin, auf ein intersubjektives und zeitübergreifendes Erleben, artikuliert wird. Und mit Eugen Fink heißt es: „Das Jetzt ist eine Bestimmung der weltweiten Zeit als allumfassender Gegenwart ... Das Jetzt hat den grundsätzlichen Sinn einer universalen Gleichzeitigkeit“. In diesem Jetzt sei alles Seiende versammelt und zugleich im Sein als der letzten und tiefsten Gemeinsamkeit. Auf diese Weise erhalte das Jetzt „Weltcharakter“.²⁷

Barnett Newman versucht, das Erhabene im Bild zu vergegenwärtigen und indem er es mit dem metaphysisch begriffenen Zeitgedanken in Verbindung bringt, erhält es auch eine ethische Implikation. Albert verweist in diesem Zusammenhang auf das Bild mit dem Titel „Be“ („Sei“), welches nicht nur die Aufforderung zum

²⁵ Zeitschr. f. Ästhetik und allg. Kunstwissenschaft Bd. 41/2 (1996), S. 195-204.

²⁶ A.a.O., S. 198.

²⁷ A.a.O., S. 202f. Vgl. auch E. Fink: Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung. Den Haag 1957, S. 138.

bloßen Existieren oder zur Lebensbewältigung ausdrücke, sondern die Tatsache der Teilhabe am Sein (des Lebens im Sein) reflektiert im Bewußtsein verankere. Aus dieser Einsicht resultiere nicht zuletzt ein Weltverhalten („Seinsverhalten“), welches dem Menschen Halt und Orientierung biete und sein Verhalten der Welt gegenüber grundlegend - auch im ethischen Sinne - verändere.²⁸ Newman habe daher das Wort Rilkes, „du mußt dein Leben ändern“, mit der Aufforderung „Sei“ metaphysisch-ethisch ausgedrückt.

Das Zeitverständnis der digitalen Ästhetik, die die Kunstszene seit einiger Zeit zu beherrschen scheint, beruht dagegen auf einer völlig anderen Welthaltung als die zuvor erörterte. Nicht nur die Darstellung einer immateriellen, einer virtuellen Welt, allein verändert die Wahrnehmung von Zeit und Raum, vielmehr ist es die durch die Perfektion der Technik erreichte Möglichkeit, die die Zeit in der Cyber-Illusion gleichsam aufzulösen und in überlagerter Geschwindigkeit und Zeitdichte zu irrationalisieren vermag.²⁹ Das Zeitgefühl wird auf diese Weise irritiert und grundlos, es 'entgrenzt' den Menschen von seiner ursprünglichen Erfahrung und entläßt ihn in einen unüberschaubaren Raum und eine undefinierbare Zeit, so daß die Realität ihre Wirkkraft verliert. Die Faszination des unserer Zeit entsprechenden Schnellen und Flüchtigen dieser virtuellen Realität überwältigt das Bewußtsein des Menschen förmlich und läßt keinerlei intensive Betrachtung und Besinnung mehr zu. Der bekannte Medientheoretiker Florian Rötzer bemerkt dazu: „Und weil heute nicht mehr die materielle Wirklichkeit und der materielle Körper dominant sind, sondern die allmählich sich erweiternde und kolonialisierte Welt der Virtualität, führt der ehemalige 'Ausstieg aus dem Bild' (der Avantgarde, E.J.)

²⁸ K. Albert: Das Thema des Erhabenen..., a.a.O., S. 204.

²⁹ Vgl. dazu meinen Aufsatz: Schein und Zeit. Betrachtungen zur Ästhetik digitaler Bildwelten. In: Zeitschr. f. Ästhetik u. allg. Kunstwiss. 43/1 (1998), S. 5-14.

konsequent in die immersiven Bilder der Virtuellen Realität zurück“.³⁰ Der „digitale Schein“ verstellt die Wirklichkeit und verweigert ihr die Wahrheit, ohne aber im Gegenzug mit den zur Verfügung stehenden elektronischen Mitteln eine tiefere Wirklichkeit darstellen zu wollen.³¹ Hier geht es nicht mehr (oder noch nicht?) um einen Erfahrungshorizont des geistigen Menschen, der in der Begegnung mit Kunst einen Verweisungszusammenhang zwischen seinem Selbst und einer sein Selbst überschreitenden Wirklichkeit erkennen läßt, sondern um den Versuch, das ‘Interface Mensch’ als Element einer maschinenzentrierten Weltanschauung zu begreifen. Schon Heidegger hatte diese Entwicklung 1967 kritisch betont, wenn es heißt: „In der kybernetisch vorgestellten Welt verschwindet der Unterschied zwischen den automatischen Maschinen und den Lebewesen. Er wird neutralisiert auf den unterschiedslosen Vorgang der Information. Der kybernetische Weltentwurf, der ‘Sieg der Methode über die Wissenschaft’, ermöglicht eine durchgängige gleichförmige und in diesem Sinn universale Berechenbarkeit, d.h. Beherrschbarkeit der leblosen und der lebendigen Welt“.³² Der fundamentale Wandel des Geistbegriffs ist nur *ein* Indikator dieser Auffassung, aus der sich ein neues Menschenbild formuliert, insofern: „der anthropozentrische Geistbegriff der Neuzeit in Auflösung begriffen ist und daß er abgelöst wird durch einen speziesneutralen, genauer: durch einen maschinenzentrierten Begriff vom Geist“.³³ Welche Möglichkeiten sich aus dieser Konstellation hinsichtlich der Manipulation des

³⁰ Der virtuelle Körper. In: Kunstforum Bd. 133 (1996), S. 58.

³¹ Vgl. auch Vilém Flusser: Digitaler Schein. In: Digitaler Schein. Ästhetik der elektronischen Medien. Hg. von F. Rötzer. Frankfurt/M. 1991, S. 147-159.

³² M. Heidegger: Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens. In: Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart. Hg. von P. Jaeger/R.Lüthe. Würzburg 1983, S. 11-22, hier S. 16.

³³ Vgl. S. Krämer: Künstliche Intelligenz - Der Aufstieg des Computers zum Modellbaukasten des Geistes. In: Information Philosophie 2 (1994), S. 16-24, hier S. 16.

Menschen durch die neuen Schöpfer alternativer Welten bis hinein in Bereiche des Ethisch-Moralischen ergeben, muß nicht eigens ausgeführt werden.

In vielen Kunstformen der Gegenwart ist - wie sich schon am Zeitverständnis deutlich zeigt - eine Entfremdung des Betrachters von seinem Selbst angelegt. Sie konzentrieren die sinnliche Wahrnehmung des Betrachters auf Erscheinungen, die eine Öffnung seines Bewußtseins auf das über das Erscheinende Hinausgehende nicht bedingen. Das 'Jetzt' des wahrgenommenen Ästhetischen, das in seiner Partikularität und Flüchtigkeit ein Banales und Oberflächliches zum Ausdruck bringt, bleibt mithin auch nur in der Sphäre des so Bezeichneten. Dies entspricht der von Kierkegaard angenommen untersten Stufe des von ihm kritisch betrachteten Ästhetischen, „tendenziell unmittelbar im Verlangen nach Genießen und Glück, dessen Bedingungen aber zufällig und heteronom bleiben“. Dieses Glück ist jedoch - ästhetisch gesehen - nur „der unmittelbare Schein im flüchtigen Augenblick“³⁴

Der in der Kunstwelt renommierte Medienkünstler Nam June Paik hat diese Flüchtigkeit des Augenblicks mit seinen die Sinne zuhöchst überreizenden Computerinstallationen aufs eindringlichste vorgeführt. In dieser und ähnlichen Kunstformen werden wir schwerlich so etwas wie eine Horizonterweiterung in dem Sinne erleben, daß der Mensch das Erfahrene und Erkannte der äußeren Wahrnehmung auf ein Inneres zu beziehen vermag. Anderen Kunstformen dagegen gelingt es, das Bewußtsein des Betrachters auf eine tiefere Dimension des Lebens zu lenken, die ihm in der Sammlung seines geistigen Empfindens und Denkens offenbar

³⁴ Vgl. H. Deuser: Die Frage nach dem Glück in Kierkegaards Stadienlehre (Ästhetik, Ethik, Religion). In: Glück und geglücktes Leben. Hg. von P. Engelhardt. Mainz 1985, S. 165-183, hier S. 172; 179. Vgl. zu Kierkegaards Auffassung des Ästhetischen ferner: G.K. Lehmann: Ästhetik und Utopie. Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard, Georg Simmel, Max Weber, Ernst Bloch. Stuttgart 1995.

wird.³⁵ Dies sei - wie Theodor Hetzer zu den Werken Giottos anmerkt - z. B. erkennbar an der Ausdruckskraft der Bewegung, denn es mache für die Darstellung des vibrierend Lebendigen wohl sehr viel aus, „daß diese Bewegungsintensität sich in einer fast hierarchischen Ruhe staut“ und „wunderbar weise ist die Gesamtanordnung: im Zentrum der Aktivität die schönste Sammlung und Ruhe ...“.³⁶ Und die „Einheitlichkeit und Idealität“ Giottos erklärend, fährt Hetzer fort: „Vielleicht kommt es daher, daß hier das Leben noch nicht in ein leibliches und geistiges auseinandertritt, oder gar dem Geiste entgegengesetzt ist, sondern als der natürliche Ausdruck geistiger Hoheit auf das Intensivste uns berührt ... So fasziniert uns ja auch die Farbe hier durch sinnliche Schönheit und Köstlichkeit und ist doch auch zugleich geistausstrahlend“.³⁷ Bei Giotto sei im Sichtbaren etwas Unsichtbares gegenwärtig, etwas, was vom Irdischen entrückt, ewig und unveränderlich sei. Daher genießen wir die Kunst Giottos nicht relativ, historisch, sondern „absolut in ihren unvergänglichen Werten“.³⁸ Von solchen Kunstformen soll im folgenden, vor allem in Bezug auf die Musik, die Rede sein.

III

Das bisher Erörterte hat gezeigt, daß durchaus eine Beziehung des Ästhetischen zum Ethischen hergestellt werden kann, jedoch überzeugend insbesondere unter der diese Überlegungen fundierenden

³⁵ Vgl. das Kapitel über 'Paul Klee als Künstler und Kunstpädagoge'. In: E.Jain: Hermeneutik des Sehens. Studien zur Ästhetischen Erziehung. Frankfurt/New York 1995, S. 57-70.

³⁶ Giotto und die Elemente der abendländischen Malerei. In: Beiträge zur geistigen Überlieferung. Godesberg 1947, S. 266-310, hier S. 277, 280.

³⁷ A.a.O., S. 283f., 286.

³⁸ A.a.O., S. 308.

philosophischen These von der Erfahrung des Seins. Halten wir die grundlegenden Kriterien unserer Annahme noch einmal fest:

1. Das Sein selbst steht aufgrund seines affirmativen Charakters in engem Bezug zur Ethik.
2. Es ist selbst Fundament und zugleich Evokation ethischen Denkens und Handelns.
3. Daraus läßt sich schließen, daß jede menschliche, den Bezug zum Sein reflektierende Ausdrucksform - so auch die Kunst - ethische, Sinn und Wert des Lebens fundierende Momente als Konkretion der Seinsverfaßtheit enthält.

Daß das Ästhetische zu den Konstituentien einer bestimmten, reflektierten Lebensform gehört, ist vielfach betont worden. Daß ein „gelingendes Leben“ aber aufgrund des „einheitsstiftenden Bandes“ der Kultur erreicht werden kann, versucht ein anderer, die ästhetische Erfahrung in Beziehung zur Moral setzender Ansatz zu klären. Denn es heißt dort: „Die Freiheit der ästhetischen Erfahrung wird daher auch als Entdeckungsraum eines ethischen ‘Möglichkeitssinns’ (Musil) verstanden, als Vorreiter ethischer Reflexion“.³⁹ Das Ethische wird folglich sogar als Element und Bedingung eines gelingenden Lebens bezeichnet. Es kann darüber hinaus kulturelle Verständigungsprozesse anregen, indem es eine mögliche Sinnstruktur der Welt offenbart.

Ethische Momente müssen nicht als deutlich erkennbares Postulat aus dem Werk hervortreten. Sie zeigen sich vielmehr in der Art und Weise der Motivwahl, der Bildkonstruktion oder Bildmittel in der bildenden Kunst, der Form, des Gehalts und der Ausführung in Musik und Literatur, die die Geisteshaltung des Künstlers und seine künstlerische Absicht *ausdrücklich* machen. Denn - wie Simmel dies formuliert: „Bei dem schöpferischen Künstler geht

³⁹ M. Düwell: Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen. Freiburg/München 1999, S. 12f.

mehr Leben in sein Sehen hinein, die Lebensganzheit fügt sich williger darein ... primär und wesentlich hat er mehr Leben in seinem Sehen als andere“.⁴⁰ Was dieses ‘Mehr’ aber bedeutet, ist, daß in der künstlerischen Erscheinung eine „Stabilität“ auftaucht, deren „Form ist durch zeitlich wirksame, physische oder psychische Kräfte nicht anzugreifen, sie ist schlechthin zeitlos unveränderlich ... An dieser Ewigkeit der einmal gedachten Form hat jeder gegenständliche Bewußtseinsinhalt als solcher teil“.⁴¹

In der Begegnung mit dem Werk ist es nun Aufgabe des Betrachters, sich diese Geisteshaltung zu erschließen, indem er sich auf das Werk einläßt, es unvoreingenommen auf sich wirken läßt. Doch in diesem Punkt taucht bereits ein Problem auf, das zumindest den Gedanken eines *kulturübergreifenden* ethischen Momentes im Ästhetischen fragwürdig erscheinen läßt. Wie steht es nämlich mit solchen Werken, denen eine kulturspezifische Akzentuierung zueigen ist, etwa den an religiösen Motiven orientierten? Nun hängt es zunächst von der intellektuellen Bereitschaft des Betrachters ab, inwieweit er sich von seiner kulturell determinierten Verfaßtheit distanzieren kann, um dasjenige im Bild (als das ihm zunächst Fremde und Gegenüberstehende) erfassen zu können und auch zu wollen, was über das Narrative und kulturhistorisch das Bild Begründende und auf den ersten Blick auch Erklärende hinausweist.⁴² Etwas, das mithin in seinen eigenen Erfahrungen und Erkenntnissen zunächst unbemerkt auf *Gleichstimmiges* trifft und es schließlich wachruft.

⁴⁰ G. Simmel: Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München/Leipzig o.J., S. 66.

⁴¹ A.a.O., S. 189. Vgl. auch meinen Aufsatz: Das Rembrandt-Bild bei Georg Simmel. In: Zeitschr. f. Ästh. u. allg. Kunstwiss. 33 (1988), S. 259-269.

⁴² Vgl. hierzu das Kapitel ‘Kunst als das Fremde?’. In: E. Jain: Hermeneutik des Sehens. Studien zur ästhetischen Erziehung der Gegenwart. Frankfurt/M./New York 1995, S. 43-55.

Das Staunen, von dem es bei Platon heißt, es stehe am Anfang und auch am Ende des philosophischen Erkennens (Theaitet 155D; Symp. 210E), ist auch hinsichtlich der Begegnung mit Kunst die zunächst unbewußte Geisteshaltung des Menschen, in der eine erste Zuwendung und spätere Erfahrung des Werkes erfolgt.⁴³ Im Staunen vollzieht sich eine Annäherung an das Wahrgenommene, das seine Fremdheit indes alsbald verliert, wenn in ihm das jeden Menschen berührende Allgemein-Menschliche mitschwingt und die Aussage des Kunstwerkes maßgeblich prägt. So wie der der abendländischen Tradition verpflichtete Mensch zunächst ein Haiku (japanische lyrische Gedichtform als Dreizeiler) verständnislos betrachten wird, mag es dem Asiaten oder Afrikaner umgekehrt ergehen, wenn er erstmals europäischer oder anderer ihm unbekannter Musik oder Literatur begegnet. Das Staunen kann diese Hemmschwelle der Verständnislosigkeit und der vergeblichen Sinnsuche überwinden, es kann genau das im als fremd Begegnenden zu Bewußtsein führen, was - wenn auch in gewandelter Form - der Kunst seiner eigenen Welt immanent ist. Das bedeutet, wenn die wesentlichen Elemente des Kunstverstehens nicht festgelegt sind auf das Kulturspezifische, dann wird die Blickrichtung des Betrachters auf ein Übergreifendes, die menschlichen Grunderfahrungen, gerichtet, die in jeder künstlerischen Manifestation ihren Ausdruck finden. Denn: „Die Kunst versucht auszusprechen, was das Leben sei“,⁴⁴ alles geistige Leben mithin. Dieser enge Bezug zum geistig-seelischen Leben aber ist die Bedingung für die ethische Funktion der Kunst selbst: „Die Kunst ist mächtiger als die Erkenntnis (d.h. als das rein rationale Denken, E.J.), denn sie will das Leben, und jene (die wissenschaftliche Erkenntnis, E.J.) erreicht als letztes Ziel nur - die Vernichtung“ (des Lebens, E.J.).

⁴³ Vgl. K.Albert: Thaumazein. In: Griechische Religion und Platonische Philosophie Hamburg 1980, S. 72-83.

⁴⁴ W. Dilthey: Die geistige Welt. GS V, S. 280.

Diese Festlegung wollen wir im folgenden mit einigen Beispielen aus Musik und bildender Kunst belegen.⁴⁵

Eine Geschichte der Musik liefert eingangs zum Werk Bachs den ernüchternden Hinweis, „das Werk Bachs stand nach der Gepflogenheit der Zeit, da man Musik für einen bestimmten Zweck schrieb, mit der jeweiligen Berufsausübung des Komponisten in einem engen Zusammenhang“. ⁴⁶ Diese zwar historisch richtige, Bach aber auf den ersten Blick lediglich als ‘Auftragskomponist’ charakterisierende Beschreibung läßt nun den mit Bachs Musik wenig Vertrauten darauf schließen, daß dieser in erster Linie aus einem Zweck- und Bedingungsdenken heraus komponiert habe. Daß dem nicht so ist, belegt der Autor allerdings mit weiteren Erläuterungen zur Geisteshaltung Bachs, die wie bei vielen seiner Zeitgenossen „durch ein bestimmtes protestantisches Lebensgefühl“ geprägt sei, welches auf „ein Höheres verweist, man mag es Geist oder Gott nennen ... Hinter dieser Musik steht eine Sendung“. Und wenn es weiter heißt: „Sie alle ‘konnten nicht anders’“, nämlich dieses Geistige in der Musik auszudrücken, so erklärt dies auch ein Weiteres: „Was nach der Seite des unmittelbaren Affektes dabei verlorenging, bedeutete Dimensionsgewinn nach der Seite des Geistigen, ja führte in den bedeutendsten Werken der Epoche noch einmal in die Bezirke des Spekultativen und Mystischen“. ⁴⁷ Das barocke Lebensgefühl, das nicht nur ein dem Jenseits zugewandtes Lebens- bzw. Todesgefühl kannte, enthielt auf der anderen Seite ja auch ein extremes Daseinsgefühl, welches nun bei Bach

⁴⁵ Zur Literaturbetrachtung vgl. auch das letzte Kapitel; ferner insbesondere K.Albert: Über spirituelle Poesie. In: Philosophische Studien Bd. II, S. S. 241-338.

⁴⁶ G. Nestler: Geschichte der Musik. Gütersloh o.J., S. 319.

⁴⁷ A.a.O., S. 244. In dem hier erörterten Kontext handelt es sich indes nicht um eine ‘spekulative’, sondern um eine Metaphysik der Erfahrung. Diese Unterscheidung wird allerdings selten gemacht, so daß Nestler sie hier nicht bedacht haben wird.

aber in die Ebene des Geistigen hineinverlagert wurde: „Das Barockzeitalter ist im Gesamtbild des menschlichen Daseins voller Kontraste, voller Widersprüche und Spaltungen geistiger und weltanschaulicher Art in jedem einzelnen ... im Leben des Einzelnen herrschte Gespaltenheit: Dem oft grenzenlosen Lebenszugriff stand eine märtyrerhafte Freude an der Realistik des Todes gegenüber.“⁴⁸

Was ist das aber für eine „Sendung“, eine Botschaft, die Bach uns - wie es zuvor hieß - in seiner Musik mitteilen wollte? Es ist das Geistige, das diese Botschaft zur menschlichen Aufgabe machen will: ein „Triumph des menschlichen Geistes über die Materie“, und um noch viel mehr ging es beispielsweise bei der Fuge, nämlich „um die Verschmelzung der Teile in die Einheit der thematischen Substanz, ein Vorgang, der zur Überwindung des ‘Nacheinander’ in der Zeit geführt hat“, während die Toccatenteile ein „schweifendes Gefühl für das Grenzenlose aufnehmen“.⁴⁹

Selbst schon konturiert durch das Prädikat des Geistigen, ist Bachs „Sendung“ Ausdruck und Forderung seiner Musik. Das Geistige aber - verstanden als Ausdruck einer reflektierenden Bewußtseinshaltung - ist Fundament eines ethisch gegründeten Lebens. Insofern hat die Musik Bachs eine bewußtseinsbildende Funktion.

Die Botschaft Bachs läßt sich auf der Ebene der ontologischen Erfahrung im Blick auf ihre ethischen Momente leicht entschlüsseln. Karl Alberts Aufsatz über den Seinsgedanken in der Bachschen Musik liefert dazu entscheidende philosophische Erklärungen.⁵⁰ So verweist Albert auf die Bemerkungen des französischen

⁴⁸ A.a.O., S. 275.

⁴⁹ Geschichte der Musik, S. 284, 288.

⁵⁰ K. Albert: Seinsgedanke und Bachsche Musik. In: Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen. FS G. Pöltner. Hg. von R. Esterbauer. Würzburg 2003, S. 241-252.

Komponisten Charles Marie Widor (u.a. Lehrer von Albert Schweitzer am Pariser Konservatorium) zu Bach: „Was er in seinen Werken ausspricht, ist das reine religiöse Gefühl ... Es ist das Gefühl des Erhabenen und Unendlichen, für das Worte immer ein inadäquater Ausdruck bleiben und das allein in der Kunst zur wahren Darstellung gelangt ... Seine Kantaten und Passionen bewirken eine Ergriffenheit der Seele, in welcher der Mensch für alles Wahre und Einende empfänglich und über das Kleine und Trennende erhoben wird“.⁵¹ Obwohl wir hier von einem religiösen Gefühl bei der Begegnung mit Bachs Musik hören, ist dieses Stadium der höchsten Empfindung dem der Seinserfahrung durchaus vergleichbar. Denn auch dort begegnet das Unendliche und Erhabene, welches durch Worte nur unzulänglich zu beschreiben ist. Und wenn es heißt, daß der Mensch in seiner Ergriffenheit der Seele für das Wahre und Einende empfänglich wird, so spricht auch daraus die besondere Weise einer von der alltäglichen Wahrnehmung sich deutlich unterscheidenden Erkenntnisqualität, die vom „Kleinen und Trennenden“ unberührt bleibt. Wenn wir uns aber in der Musik dem Wahren und Einenden öffnen, so heißt das nicht zuletzt auch, daß wir im Leben selbst nun dieses Wahre und Einende suchen werden, wir setzen Maßstäbe, suchen nach Werten, welche schließlich auch das moralische Leben betreffen. Diese in der Musik angelegte Werterfahrung ist ein Moment, das in jeder geistig orientierten Komposition enthalten ist. Es ist das Einende in der Musik, das wir zum Beispiel auch in der klassischen indischen Musik erfahren. In den *Ragas* (die vom Lehrer dem Schüler immer weitergegeben werden) wird dies besonders deutlich, deren Ausdruckskraft der Hörer sich kaum wird entziehen können: den sanften, die Seele anrührenden Klanglinien, dann wieder den rhythmischen, den Hörer mitreißenden virtuososen Klängen der Sitar, Sur-

⁵¹ A.a.O., S. 241f.

bahar oder Sarod (Saiteninstrumente), deren Melodie die Tablas (Handtrommeln) oder die Shehnai (ein Blasinstrument) zum Dialog aufnehmen. Das Fremdartige verliert für den europäischen Hörer sehr schnell das dem Anderen eigene und nur scheinbar Unüberwindliche, und er vergißt sich wie die Musiker selbst in der Musik. Die indischen Musiker beginnen ihr Spiel in meditativer Haltung, einem Sich-Verlieren und zugleich Sich-Finden in den fließenden Klangfarben und -formen, eine Haltung, die sie während des Spiels nicht verläßt und die sich sogar auf den Hörer überträgt („in a mood of complete abandon and perfect happiness“,⁵² wie es über den berühmten Sitar-Spieler Ustad Vilayat Khan heißt). Trotz des sehr strengen kompositorischen Aufbaus der Ragas gelingt es den Musikern, durch improvisatorische Passagen ihre eigene Empfindung (z.B. in den Morning-Ragas) mit größter Kraft auszudrücken und eine Stimmung zu erzeugen, die von höchster Andacht und von Glücksempfinden geprägt ist. Dies ist die Ebene der Einfühlung mit dem Unendlichen, mit dem Kosmos, einem Gedanken, von dem auch die indische Philosophie durchtränkt ist.

Auf die Erfahrung des Unendlichen und Einen (die auch in der indischen Musik entsteht) verweist Karl Albert nun auch in Bezug auf das philosophische Denken der alten Inder, der Griechen und später des Nikolaus von Kues und Giordano Bruno.⁵³ Bei Bach trete es - entgegen der Auffassung Adornos (der bei Bach lediglich das „Aufklärerische“ und geschichtlich Wirksame sehen wollte) - in der Musik hervor, zeige sich im Zeitübergreifenden und Zeitlosen, mithin dem Seinsgedanken, der diese Momente erst zu Bewußtsein bringt.⁵⁴ Man könnte also sagen, daß das von Adorno bei Bach gesehene „Aufklärerische“ in der Tat vorhanden ist, jedoch

⁵² Übers.: in einer Stimmung völliger Hingebung und höchstem Glück.

⁵³ Seinsgedanke und Bachsche Musik, a.a.O., S. 242ff.

⁵⁴ A.a.O., S. 244f. Albert bezieht sich hier auf den Aufsatz Adornos aus dem Jahre 1950: Bach gegen seine Liebhaber verteidigt.

nicht in dem von Adorno interpretierten Sinn. Das Aufklärerische - wir bevorzugen dagegen den Begriff 'das *Aufrufende*' oder besser: das 'ontologische Postulat' - ist nämlich dasjenige Element der Bachschen Musik, welches den Menschen „empfindlich“ macht für das Geistige, für die Entdeckung des Seins im Selbst. Das Aufklärerische aber bedeutet im Sinne der Kritischen Theorie eine Wendung des Subjekts nach außen mit dem politischen Ziel der Veränderung von gesellschaftlichen Verhältnissen. Das 'Aufrufende' dagegen meint eine Wendung des Subjekts nach innen mit dem Ziel der Entfaltung des Ich. So begegnet Albert der Kritik Adornos, die „Anhänger der 'ontologischen Mode'“ enthoben die Musik Bachs „dem Subjekt und seiner Zufälligkeit“, indem er erklärt: „Die Entgegensetzung des Subjekts und der Innerlichkeit des Menschen einerseits und die 'Ordnung des Seins an sich' als einer übermenschlichen Objektivität andererseits reißt die Einheit des musikalischen Erlebens auseinander“.⁵⁵ Es heißt also, Bach gründlich mißzuverstehen - will man seinem Werk aufklärerische soziopolitische Absichten unterschieben - in seiner Musik nicht mehr zu vernehmen als eine nach außen weisende Sinnesempfindung.

Eine Vielzahl von Deutungen der Bachschen Musik belegt allerdings - auch aus größter musikalischer Sachkenntnis heraus - daß der Hörer ganz andere, als die von Adorno benannten Erfahrungen macht. Karl Albert nennt u.a. Albert Schweitzer, selbst bedeutender Organist, und auch Yehudi Menuhin, den weltbekannten Geiger. Von dem ersteren stammen die folgenden Bemerkungen zu Bachs Musik: „Da ist keine Technik mehr, sondern Weltanschauung, ein Bild des Seins ... Seine Musik ist ein Phänomen des Unbegreiflich-Realen, wie die Welt überhaupt“.⁵⁶ Das bedeu-

⁵⁵ A.a.O., S. 246.

⁵⁶ A.a.O., S. 248.

tet, daß Schweitzer das Sein nicht als Abstraktes, Unwirkliches und dem Menschen Fernes begreift, sondern als das in der Musik zur Wirklichkeit werdende, zu erfahrende Wesentliche. Yehudi Menuhin äußert sich noch präziser, wenn es heißt: „Bach ist ein Mystiker, zwischen ihm und dem Göttlichen besteht eine Einheit, zumindest eine Übereinstimmung mit dem Kosmos, mit dem Universum, mit dem Unendlichen. Bach kann einen Seinszustand herbeiführen“.⁵⁷

Albert sieht in diesen Beschreibungen der Musikerfahrung mit Recht eine Innenwendung des Subjekts, die zugleich Einheit mit dem allumfassenden Sein bedeutet. Schon die metaphysische Terminologie weise eindeutig darauf hin. Und auch wenn Hermann Hesse zu Bachs Musik in seinem Brief an Fany Schiler schreibe: „Man wünscht sich, diese Musik im Augenblick des Sterbens zu hören - vielmehr so zu sterben, wie diese Musik ist, so sich hinzugeben und dem Schweren zu entschweben und mit dem einen eins zu werden“, so sei dies die Beschreibung eines Zustandes erhöhten Seinsbewußtseins.⁵⁸ Es belege nämlich, daß das Musikerlebnis selbst das Bewußtsein öffne für philosophisch elementare Gedanken wie das Sterben, das Entschweben der Erdschwere und des Dinghaften, welche in der Tat Erfahrungsmomente der Einheitserfahrung sind und schon bei Platon darauf hinweisen, daß das Lösen von der faktischen Welt, von der Sinnenwelt, zu einem höheren Seinszustand führt. Die bloß auf das Äußere gerichteten Sinnesorgane verlieren sogar ihre Erkenntnisfunktion, wie Albert an einer Bemerkung Goethes nachweist, der beim Hören Bachscher Musik „weder Ohren, am wenigsten Augen und weiter keine übrigen Sinne“ zu besitzen oder zu benötigen glaubte: „Der vor allem als Sinnenmensch verstandene Goethe entdeckt, daß es hinter den

⁵⁷ A.a.O., S. 248.

⁵⁸ A.a.O., S. 249.

Sinnen noch eine andere Weise des Erfahrens gibt, die das Bewußtsein völlig befriedigt“. Damit spreche Goethe „nicht mehr von der Außenwelt, sondern von dem, was in seinem Innern geschieht“.⁵⁹

Nicht nur in der Musik, der nach Schopenhauer und Nietzsche „gefühlsmäßigsten“ aller Künste, sondern auch in der Literatur und bildenden Kunst lassen sich - wie weiter oben schon ansatzweise erläutert wurde - vergleichbare Beispiele finden, die das Bewußtsein des Menschen von der Außenwelt weg in eine andere Dimension des Lebens führen.⁶⁰ Es ist dies die Dimension, in welcher das Bewußtsein den Dingen und Ereignissen der alltäglichen Welt auf völlig andere Weise begegnet. Es ist zugleich die Dimension, in der das Bewußtsein geschärft wird für das Wesentliche, eine Erkenntnis, die zugleich Werterkenntnis ist. Sie verändert das Leben des Menschen und seine Haltung zur Welt.

⁵⁹ A.a.O., S. 250.

⁶⁰ Vgl. hierzu meinen Aufsatz 'Globalisierung in der Kunst. Irma Stern und der Expressionismus', in dem ich auf den kulturübergreifenden Aspekt der Kunst aufmerksam gemacht habe, insofern im die afrikanische Kunst aufgreifenden Werk der jüdischen Künstlerin das Metaphysische und damit Verbindende zum Ausdruck kommt, a.a.O., S. 3-10.

2. Zur Aktualität des Humanitätsgedankens

Das Zusammenleben von Menschen in einer modernen Gemeinschaft ist nur dann gewährleistet, wenn der Einzelne bestimmte Normen und Werte akzeptiert, den anderen in seiner Würde begreift und sich selbst seinem Wesen entsprechend als Persönlichkeit entfaltet. Nun kann die Einhaltung von gemeinschaftliches Leben erhaltenden Regeln einerseits durch staatliche Instanzen durchgesetzt werden, d.h. Gebote und Verbote reglementieren das Denken und Handeln des Menschen, um die Funktionalität der Gesellschaft zu stützen und zu erhalten. In diesem Falle ist das Befolgen der Anordnungen nicht in jedem Falle auf Überzeugung zurückzuführen, sondern vielmehr aus der Motivation heraus, sich angepaßt zu verhalten, um Sanktionen zu entgehen. Andererseits ist jedoch in Erwägung zu ziehen, ob nicht der Mensch selbst aus innerer Überzeugung heraus ein Verhalten entwickeln kann, das seinem wirklichen Wesen entsprechend, die Gemeinschaft als sinnvolles Ganzes erfährt, dessen Teil er selbst ist. Es ist mithin zu bedenken, welche Qualität eine solche Haltung besitzt und auf welche Weise der Mensch zu einer solchen Einsicht gelangen kann, die ihn vom Sinn eines humanen Zusammenlebens überzeugt. Die folgenden Überlegungen erörtern daher zunächst die ersten Ansätze der Reflexion über Humanismus und Humanität, um anschließend einige wesentliche Positionen der Neuzeit in den Blick zu rücken, die Humanität auf dem Hintergrund des gegenwärtigen gesellschaftlichen Lebens diskutieren. Ohne den im dritten Teil zu be-

handelnden speziellen Fragen vorgreifen zu wollen, wird dabei zumindest ansatzweise ein Humanitätsbegriff hervorscheinen, der die ontologische Erfahrung zum Fundament hat, eine Erfahrung, die im platonischen Sinne in erster Linie auf die geistigen und soziaethischen Eigenschaften des Menschen wirken kann und von daher richtungsweisend für ein sinnvoll gestaltetes und dem Wesen des Menschen entsprechendes Leben zu betrachten ist. Dieser Humanismusbegriff - so wird sich weiter unten noch zeigen - ist aufgrund seiner philosophischen Natur auf den Menschen selbst bezogen und stellt an ihn einen speziellen Anspruch, insofern Humanität in ihrer Vielfalt (in der Sprache, der Ich-Du-Beziehung, dem alltäglichen Verhalten bis hin zu Kunst und Kultur) sowohl als individueller Ausruck als auch als überindividuelle und allgemeingültige Haltung auftritt. Die Auseinandersetzung mit verschiedenen Ansätzen hat daher zum Ziel, die These von einer gelebten bzw. zu lebenden Humanität (vgl. den dritten Teil) vorbereitend zu begründen.

I

Der Begriff Humanismus¹ wurde 1808 von Niethammer als Bezeichnung für die ältere humanistische Pädagogik geprägt und bezog sich auf alle diejenigen Aspekte, die zur Entfaltung einer höheren Natur des Menschen - zu seiner Persönlichkeitsformung -

¹ E.R.Curtius bezeichnet den Humanismus 1932 als Wesensmerkmal des Europäismus, insofern er im Geiste ganz verschiedener Epochen zum Ausdruck komme. Dennoch sei der Humanismus auch etwas durchaus Eigenständiges, weil er zwar in geschichtliche Ereignisse eingehe, sich aber nicht in ihnen erschöpfe. Daraus folgt, daß man humanistische Vorstellungen nicht an eine bestimmte geschichtliche Erscheinung binden kann, sondern nur die je aktuelle Dimension eines „ewigen Humanismus“ zu Gestalt bringen sollte. Vgl. Humanismus als Initiative. In: Humanismus. Hg. von H.Oppermann. Darmstadt 1970, S. 166-189, hier S. 167f.

erforderlich sind. Über die Kriterien jedoch ist in der Folgezeit eine heftige Diskussion entstanden, insofern Einseitigkeit oder zu hohe Ansprüche (z.B. Vollkommenheit) an ein auf Humanität gegründetes Leben Widerspruch hervorriefen. Und die Frage, ob denn die humanistische Idee mit den geistigen, sozialen und vor allem wirtschaftlichen Intentionen überhaupt noch vereinbar sei, dürfte insbesondere die Kritiker der Gegenwart beschäftigen. Dabei sei indes der Einwand erlaubt, daß auch bei völliger Bedürfnisbefriedigung (einem der 'hohen' Ziele unserer Zeit) nicht nur die Sinnfindung des menschlichen Daseins ungelöst bleibt, sondern grundsätzlich alle Sinn- und Wertfragen, die unbeantwortet bleiben. Diese Fragen aber sind - wie E.R.Curtius betont - „mit dem Sein und Wesen des Menschen“ gegeben.² So ist es völlig abwegig, die humanistische Idee dem Zeitgeist unterzuordnen, d.h. Zugeständnisse an eine zwecksetzende Moral oder an Normen zu machen, die aufgrund des Wandels der Gesellschaft und ihrer Lebensformen entstanden sind, wenn damit das Prinzip der humanistischen Idee selbst „kompromittiert“ wird. Eine Wiederbelebung humanistischer Gedanken könne daher nur „aus stärkster Verdichtung und schöpferischer Intensität des *Lebens* kommen“.³ Geistigkeit und Sinnlichkeit sind mithin die wesentlichen Momente einer geistigen Erneuerung, die Curtius als Grundvoraussetzung einer „Umlenkung“ im platonischen Sinne annimmt und zugleich als Wesenskonstituens des Menschen begreift.

Immerhin kann man vorläufig festhalten, daß mit Humanität eine geistige Haltung benannt ist, die in Anlehnung an die Griechen und Römer das geistige Streben der Neuzeit nach Humanität stark beeinflusste und verschiedene Akzentuierungen hervorbrachte.⁴ Gleichwohl ist daran zu erinnern, daß über die Würde des Men-

² A.a.O., S. 171.

³ A.a.O., S. 176.

⁴ Vgl. HWPh, Sp. 1217-1232, hier Sp. 1217.

schen als angestammtes Gut erhebliche Auffassungsdifferenzen bestanden (vgl. u.a. Pascal oder Montaigne), insofern es dabei immer auch um Freiheit und Selbstbestimmung ging. Überhaupt scheint es aus heutiger Sicht fraglich, ob die zentralen Begriffe der traditionellen Ethik zur Bewältigung der gegenwärtigen Probleme noch zureichend sind und ob weltanschauliche Fragen die heutige Auseinandersetzung um eines der Grundprobleme der Menschheit - der Menschenwürde - nicht zusätzlich belasten.

Ging es in der Renaissance noch darum, die als unübertrefflich betrachtete antike Kultur nachzuahmen, um zugleich ein ideales Menschenbild entwerfen zu können, so hält zwar auch der Neu-Humanismus des späten 18. Jahrhunderts an der Vorliebe für das klassische Altertum fest, verbindet seine philosophischen Überlegungen jedoch mit anthropologischen Grundsätzen. Vor allem dem Toleranzprinzip der Aufklärung kommt nun ein besonderes Gewicht zu, das ein völlig neues Menschenbild entstehen läßt und beispielsweise bei W. von Humboldt, Fr. Schlegel, Goethe, Schiller und Hölderlin seine Vollendung erreicht. Der Tenor dieser Entwicklung liegt in der Entfaltung der Individualität, welche, von allen hindernden Bindungen befreit, sich in harmonischer Idealität realisieren und zu einem erfüllten Selbstverständnis des Subjekts führen soll. Gleichwohl verharret die so verstandene Individualität nicht in bloßer Subjektivität: ihr Ziel ist eine als höchste Bestimmung ihrer selbst *begriffene Objektivität*, ein Aufgehen im Ideal der Menschheit.

Humanismus und Kulturkritik sind vor allem in der Neuzeit eng miteinander verbunden, insofern die Tatsachen der Gegenwart am Beispiel der Antike gemessen werden und die Notwendigkeit einer Wiederbelebung antiker Normen und Werte dem geistigen Verfall

entgegengestellt werden.⁵ So konnte Werner Jaeger bereits 1925 von einer „schwindelerregenden Bildungsinflation“ sprechen, die die Frage aufwerfe, ob wir noch daran denken können, „Humanität und Bildung in die gegebene Welt hineinzupflanzen“. ⁶ Dabei wird das Gegenwärtige nicht nur auf seine Herkunft hin überprüft, sondern zugleich auch auf Möglichkeiten seiner Veränderung. Der von Jaeger negativ besetzte Begriff der „Amerikanisierung“ veranlaßt ihn nicht zuletzt zu der Schlußfolgerung, daß „der Prozentsatz der Bevölkerung, der an dem angestammten geistigen Besitzstand unserer Nation wirklich inneren Anteil hat, im Zeichen der fabrikmäßigen Massenproduktion der Popularwissenschaft und der Einführung von Kino, Rundfunk und Taschenmikroskop“ von Jahr zu Jahr abnehme. Daraus folge, daß die humane Kultur in ihrem Wesen dem Menschen immer fremder werde und er dieser sogar teilweise feindselig gegenüberstehe. Die „Alltagsnöte“ bestimmten nunmehr das Leben „einer geistesmüden Periode“. Und: „In einer solchen Zeit scheint kein Platz zu sein für das, was Goethe ‘ruhige Bildung’ nennt.“ ⁷ Das Zweckhafte beherrscht nach Jaeger mithin das gesellschaftliche, aber auch das individuelle Leben, und der Einzelne verstehe sich immer mehr als „nützliches Glied dieses Zivilisationsmechanismus“. Dabei vernichte das zum Übermaß gesteigerte „Zivilisationswissen“ jedoch die „geistige Individualität und freie geistige Entfaltung“, ja es führe sogar zu „rationalistischer Entleerung und Abplattung des Lebens, zu brutalen Reaktionen der vergewaltigten Natur, zur ungesunden Hypertrophie des Erwerbs- und Vergnügungssinnes, zur Auf-

⁵ Zum Begriff der Norm hat es in der Philosophie und vor allem der Rechtsphilosophie recht unterschiedliche Auffassungen gegeben, so daß eine einheitliche Deutung nicht erfolgen konnte (vgl. auch HWPh 6: Basel 1984, Sp. 906-920).

⁶ W. Jaeger: Antike und Humanismus. In: Humanismus. Hg. von H. Oppermann. Darmstadt 1970, S. 18-32, hier S. 18.

⁷ A.a.O., S. 18f.

hebung der geistigen Selbständigkeit von Staat und Kultur“.⁸ Dieser scharfsinnigen und kritischen Analyse der Gesellschaft des beginnenden 20. Jahrhunderts fügt Jaeger aber noch einen bemerkenswerten Gedanken hinzu: die Tatsache nämlich, daß die Verzweiflung an „der intellektualistischen Einöde“ den Menschen nun in eine entgegengesetzte Richtung dränge: auf die Seite einer „transzendenten Religiosität“, „die mit der entgeistigten und mechanischen Kultur auch jeden Glauben an einen eigenen Sinn des geistigen Lebens wegwirft“ und letztlich Zivilisations- und Weltflucht begründe. Jaeger hält dem entgegen: „Humanist sein heißt den Selbstwert geistigen Seins, innerer Form des Menschen empfinden und bejahen, wie wir den Wert eines Kunstwerks empfinden und bejahen.“⁹

Die bereits im 19. Jahrhundert einsetzende heftige Humanismus-Kritik wendete sich vor allem gegen die Vorstellung einer faktisch harmonischen Entfaltung des Menschseins und der Autarkie der Individualität, gegen die Überhöhung des Ich und grundsätzlich gegen den elitären Charakter humanistischen Gedankengutes, dem scheinbar jede sozio-politische Reflexion fehlte. Man kann also durchaus von Ideologiekritik sprechen, obgleich die im 20. Jahrhundert zu beobachtende Humanismus-Kritik selbst nicht ideologiefrei zu argumentieren scheint. Vor allem die Marxsche Humanismus-Kritik nimmt die sozio-ökonomischen bzw. politischen Verhältnisse zum Anlaß, um eine radikale Umkehr gesellschaftlicher Zustände zu fordern, die unter dem Gesichtspunkt humaner und gerechterer Bedingungen für den Menschen steht. Daß im folgenden Theorie und praktische Umsetzung der Marxschen Gedanken zu einem fatalen Widerspruch führten, muß nicht eigens erläutert werden. Immerhin kommt Marx das Verdienst zu, zu-

⁸ A.a.O., S. 19.

⁹ A.a.O., S. 19f.

mindest die Möglichkeiten einer Veränderung inhumaner Zustände vor Augen geführt und die Rechte und Freiheiten bislang unterprivilegierter Schichten bewußtgemacht zu haben. Doch Marx ging es primär um politische Emanzipation, d.h. um die Eingliederung des Einzelnen in ein von ihm konstruiertes politisches System, während er dem Individuum als selbständigem Ich wenig, wenn nicht gar keinen Entfaltungsspielraum ließ. Die Reduktion des Menschen auf sein scheinbar eigentliches „Lebensbedürfnis Arbeit“ instrumentalisiert mithin das Selbst des Menschen unter dem Aspekt Zweck und Nutzen, wobei die wesentlichen menschlichen Bewußtseinslagen - die des inneren Lebens - vernachlässigt werden.

Den Marxschen Gedanken des in erster Linie tätigen, arbeitenden Menschen nehmen die an ihn anschließenden Denker (z. B. Marcuse) auf, um den Begriff 'Arbeit' zugleich als eigentliches Medium der freien Verwirklichung des Menschen gegenüber Entfremdung und Verdinglichung darzustellen. Es geht auch hier wieder um die Vorstellung eines revolutionären Umbruchs, um das Zerschlagen des herrschenden Systems, um den Abbau von Hierarchie auf der Basis ökonomischen Fortschritts, von dem Freiheit erwartet wird. Eine wirkliche Humanisierung der Lebenswelt ließ sich jedoch auch nicht durch das Zerschlagen „kapitalistischer Systeme“ erreichen, insofern technischer Fortschritt und individuelle Entfaltung dem entgegenwirkten. So verharret auch die Kritische Theorie M. Horkheimers und Th.W. Adornos als Utopie im theoretischen Raum, gleichwohl auch im folgenden bemüht, Systemveränderung und Bewußtseinsveränderung zu propagieren.

Nach dem Desaster des zweiten Weltkriegs entstand in der westlichen Welt eine heftige Diskussion um die Neubesinnung des Humanismus.¹⁰ Vor allem Heidegger nimmt in seinem 'Humanismusbrief' Stellung zu dieser Thematik und will in Überwindung aller bisherigen - und seiner Auffassung nach - metaphysisch begründeten - Formen des Humanismus das Augenmerk zunächst auf die in der Metaphysik vernachlässigte Frage nach der Beziehung zwischen Sein und Mensch lenken, wobei die metaphysische Auslegung eines als selbstverständlich angenommenen allgemeinsten Wesen des Menschen ausgehe. Und so heißt es: „Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik, oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen“. Und Heidegger fährt fort, daß das Eigentümliche der Metaphysik darin bestehe, daß sie grundsätzlich humanistisch sei.¹¹

Daß Heidegger einen 'wirklichen' Humanismus nicht ablehnt, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß er nach einer neuen Form bzw. nach einer überzeugenden Grundlegung humanistischer Vorstellungen sucht. Er steht gleichwohl den Grundbedingungen humanistischen Denkens kritisch gegenüber, insofern die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zum Sein, aber auch die Frage nach der Wahrheit des Seins ungeklärt sei, von dem her erst wirkliche Humanität zu erwarten ist. Karl Albert liefert zu dieser Pro-

¹⁰ Vor allem der in Frankreich auftretende 'Kritische Humanismus' Sartres, Camus', Merleau-Pontys und Lévi-Strauss' bemüht sich, den bisherigen Humanismus zu überwinden und eine neue, der gesellschaftlichen Situation entsprechende Konzeption vorzulegen. Vgl. u.a. J.-P.Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*. Paris 1946; A. Camus: *L'homme révolté*. In: *Essais*. Paris 1965.

¹¹ M. Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit*. Mit einem Brief über den Humanismus. Bern 1947, S. 63f.

blematik einige wesentliche Überlegungen, denen im folgenden einmal nachgegangen werden soll.

In dem Abschnitt „Heidegger und der Humanismus“¹² hebt Albert ein ganz wesentliches Moment der Heideggerschen Humanismuskritik hervor, wenn er betont, daß Heidegger allein im Ausgang von einer philosophischen Betrachtung des Wesens des Menschen und seinem Bezug zum Sein Humanismus begründet sehen will. So habe Heidegger hervorgehoben, daß der Mensch seinem Wesen entsprechend *menschlich* werden müsse, d.h. die Frage nach dem Wesen des Menschen und nach der Art und Weise von Menschlichkeit müsse allen anderen Überlegungen vorangestellt werden. ‘Inhuman’ kennzeichne dann jedes Verhalten, welches außerhalb des menschlichen Wesens auftrete.

Nun ist - wie Albert erläutert - der Begriff ‘Menschlichkeit’ geschichtlich (aber auch in unterschiedlichen Kulturen) durchaus nicht einheitlich verstanden worden.¹³ Heidegger versucht nun, das menschliche Wesen von seinem Seinsbezug her zu interpretieren (den er allerdings nicht im Sinne der ontologischen Erfahrung begreift, wie er auch den Begriff der Erfahrung nur selten benutzt). Nicht unwesentlich ist die Bemerkung Alberts, Heidegger habe den Begriff des Humanismus in der Einzelausgabe des Humanismusbriefs nicht von den Griechen hergeleitet, sondern seine Entstehung bei den Römern angesiedelt (*humanitas* sei die Übersetzung des griechischen Wortes *παῖδεία*). In der 1947 erschienenen Schrift sei der Begriff des Humanismus dagegen auf Platon zurückgeführt worden. Aus dieser unterschiedlichen Deutung

¹² In: K. Albert: 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).

¹³ Bereits M. Scheler hat kritisch auf die in verschiedenen Zeiten und Kulturen auftretenden unterschiedlichen Vorstellungen normierender Werte hingewiesen, dabei aber das „unmittelbare Gefühl für Werte“ hingewiesen (Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik, ⁵1966, S. 222f.).

ergeben sich nun aber wichtige Konsequenzen hinsichtlich der Konnotation des Begriffs Humanismus (wie sich später noch zeigen wird). Heidegger kommt dort zu folgendem Schluß: „Der Beginn der Metaphysik im Denken Platons ist zugleich der Beginn des ‘Humanismus’. Dieses Wort sei hier wesentlich und deshalb in der weitesten Bedeutung gedacht. Hiernach meint ‘Humanismus’ den mit dem Beginn, mit der Entfaltung und mit dem Ende der Metaphysik zusammengesetzten Vorgang, daß der Mensch nach je verschiedenen Hinsichten, jedesmal aber wissentlich in die Mitte des Seienden rückt, ohne deshalb schon das höchste Seiende zu sein“.¹⁴

Heidegger meint also, daß im Sein selbst der Grund jeder humanistischen Haltung des Menschen (als Seiendem) liege, aber daß er sich bewußt („wissentlich“) sei, im Seienden zu stehen, in dem er sich seinem Wesen entsprechend als Teil des Seins zu verhalten habe. In der dem Sein gegenüberstehenden Alltagswelt, die vor allem den zwecksetzenden und ichbezogenen Handlungen Raum gibt, ist Humanismus zunächst nicht vorhanden, vor allem auch deshalb, weil er möglicherweise bestimmte Handlungsstrategien verhindert oder gänzlich ausschließt, wenn es darum geht, eigene Zielvorstellungen durchzusetzen. Hier ist der Mensch seinem Wesen entfremdet, er ist eingebunden in die alltäglichen Quisquilien und die Erfahrung, im Sein zu stehen, tritt in den Hintergrund.

Heidegger wirft der Metaphysik nun vor, sie habe nie die Frage gestellt, „in welcher Weise das Wesen des Menschen zur Wahrheit des Seins gehört“. Sie habe stattdessen den Menschen immer „von der animalitas her“ gedacht, nicht aber „zu seiner humanitas hin“¹⁵, die, wenn man den Gedanken weiter verfolgt, im Sein selbst angelegt sein muß.

¹⁴ Platons Lehre von der Wahrheit, S. 42.

¹⁵ Über den Humanismus, S. 13.

Der Mensch ist aber, wie Albert betont, erst dann Mensch und der *humanitas* fähig, wenn er sich dem Sein öffnet, welches sein wahres Wesen fundiert.¹⁶ Heidegger dagegen will den Bezug des Menschen zum Sein und die „Unverborgenheit“ (als Evidenz der Wahrheit des Seins) geschichtlich und auf der sprachlichen Ebene ansiedeln.¹⁷ Das heißt, von einer jedem Menschen möglichen (inneren) Erfahrung, in der das Sein offenbar wird, sieht er ab. Voraussichtlich liegt in dieser Unterscheidung auch die Ursache seiner Metaphysikkritik, insofern Heidegger vom Menschen erwartet, daß er mit Hilfe der Sprache „die Offenbarkeit des Seins, hüten, bewahren, festhalten solle... Der Vorgang dieses sprachlichen Festhaltens ist zugleich die Geschichte des Seins“.¹⁸ Das Sein festhalten können, bedeutet jedoch, es in seinem Innersten erfahren zu haben, und nur dann kann es - wenn auch nur annähernd - in sprachlicher Form als Erfahrenes zum Ausdruck gebracht werden. Die Seinerfahrung muß daher Ausgangspunkt und Grundbedingung jeder sprachlichen Betrachtung oder Erläuterung der Tatsache des Seins sein. „Seinsverlassenheit“ oder „Seinsvergessenheit“,¹⁹ die Heidegger als Kriterien des neuzeitlichen Menschen bezeichnet, sind von daher Resultate eines Weltverhaltens, das vornehmlich auf diskursiv-rationalem Weltverhalten basiert, d.h. auf der Einstellung, daß die Welt (und auch das Sein) nicht nur allein sprachlich erklärbar sei, sondern daß diese Bewußtseinshaltung die innere Erfahrung überflüssig mache. Aber ist das Sein und seine Bestimmung - wie Heideggers Platon-Deutung

¹⁶ K. Albert: Heidegger und der Humanismus, S. 128.

¹⁷ Der späte Heidegger korrigiert allerdings seine Vorstellungen zur Frage nach der Wahrheit folgendermaßen: „Die Frage nach der *aletheia*, nach der Unverborgenheit als solcher, ist nicht die Frage nach der Wahrheit. Darum war es nicht sachgemäß und irreführend, die *aletheia* im Sinne der Lichtung Wahrheit zu nennen“ (M. Heidegger: Zur Sache des Denkens. Tübingen 1969, S. 77).

¹⁸ K. Albert: Heidegger und der Humanismus, S. 130.

¹⁹ Über den Humanismus, S. 26.

vermuten läßt - tatsächlich „in Korrelation zum Logos“ gesetzt und prägt es sich „in der nachkommenden Geschichte der Philosophie“ darin aus, „daß das ‘Sein’ Korrelat des Logos, der ratio, Vernunft wird“²⁰ Heißt nicht „vorgängiges Verstehen des Seins“ - wie Heidegger sagt - zunächst inneres Erfahren des Seins?

III

Der neuzeitliche ‘kritische Humanismus’, vor allem französischer Provenienz, stellt die Frage nach dem Zustand der Humanität immer im Zusammenhang mit Fragen der Ethik. An die Stelle einer ‘humanistischen’ Ethik, die ethisches Verhalten an die Natur des Menschen bindet, um zugleich deren normierende Funktion für menschliches Handeln anzunehmen, tritt nun eine subjektorientierte Auffassung ethischen Handelns, die Selbstverantwortung und Freiheit der moralischen Entscheidung ins Auge faßt, ein Anspruch freilich, der eine hohe, und in der Regel kaum zu realisierende Erwartung an den Menschen stellt. Sartre fordert denn auch, daß seine Auffassung von Humanismus verlange, daß der Mensch nicht egozentrisch seine Ziele verfolge, sondern vielmehr sich selbst zu einem höheren Menschsein hin überschreite („l’homme n’est pas enrôlé en lui-même mais présent toujours dans un univers humain“²¹). Der Prozeß der Humanisierung des Menschen

²⁰ M. Heidegger: Sein und Zeit. GS 27, S. 317. Heidegger geht im folgenden auf Hegels Logik ein und das darin ausgeführte Selbstwissen der Vernunft als totale Erkenntnis des Seins. Dabei geht Heidegger der Frage nach, mit welchen Mitteln das Sein gesucht werden könne. Daß ‘Seinsverständnis’ nur ‘logisches Erfassen’ (319) sei, bestreitet Heidegger nun auch mit der Bemerkung, daß „Seinsverständnis ein Urfaktum des Daseins“ sei und das Sein des Seienden müsse „vorgängig“ verstanden werden (326).

²¹ J.-P. Sartre: L’existentialisme est un humanisme. Paris 1946, S. 93.

wird von Sartre mithin der freien sittlichen Entscheidung des Subjekts überantwortet. Gleichwohl ist durch die Definition des Subjekts als 'ontologisch' bestimmtes der Seinsgrund und die Seinsgewißheit als Fundament des Humanismus bezeichnet. Freilich bleibt offen, ob die freiheitliche Entscheidung des Subjekts, sich human zu verhalten, aus einer Art ontologischer Erfahrung herrührt oder ob diese Entscheidung einem rationalen Akt entspringt (immerhin vertritt Sartre die Auffassung, die Nichtwahrnehmung seiner ontologischen Konstitution mache den Menschen unmoralisch).

IV

Die von ihren Begründern Nietzsche, Dilthey und Bergson ausgehende Lebensphilosophie (der auch Heidegger in vielerlei Weise - auch wenn er dies bestreitet - nahestand) hat aufgrund ihrer kulturkritischen Sicht immer auch ihr Augenmerk auf die Humanität in der Lebenswelt gelenkt. Vor allem bei Nietzsche, dessen kulturkritisches Denken zu vielerlei kontroversen Diskussionen (und Mißverständnissen) geführt hat, ist Humanität ein sein gesamtes Denken durchziehendes Moment. Nun ist Humanität bei Nietzsche immer verbunden mit einem höheren Leben, mit der menschlichen Bewußtseinshaltung, den *Sinn* des Seins im faktischen Leben zu realisieren. Und so kann Zarathustra auch sagen: „Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren“.²² Den Sinn seines Sein hat aber derjenige erkannt, „dessen Seele sich verschwendet, der nicht Dank haben will und nicht zurückgibt: denn er schenkt immer und

²² Kritische Studienausgabe (KSA). Hg. von G.Colli/M.Montinari. Berlin/New York 1967-88, hier KSA 4, S. 23.

will sich nicht bewahren“.²³ Zu geben, sich geradezu zu verausgaben („seine Seele zu verschwenden“), um anders als der Durchschnittsmensch dem Leben selbst zu dienen, ist also Ausdruck des Erkennens des Lebenssinns. Eine solche Haltung scheint Nietzsche jedoch nur im ‘Übermenschen’ angelegt zu sehen, denn dieser allein ist es, der von sich selbst abstrahieren kann und im Interesse eines höheren Zieles (der Menschwerdung der Menschheit) sein eigenes unbedeutendes Ich nicht zum Maßstab aller Dinge erhebt. Diese Bewußtseinshaltung ist nicht dem tradierten „Du sollst“ verpflichtet, sondern vielmehr dem „Ich will“, was nichts anderes bedeutet, als daß der Mensch aufgrund eines „heiligen Ja-sagens“ Werte setzt und sich dafür einsetzt, diese auch zu verwirklichen²⁴, denn „eine schenkende Tugend ist die höchste Tugend“.²⁵ Tugend, Menschlichkeit, Humanität kann Nietzsche zufolge nicht „Krampf unter einer Peitsche“ heißen, sondern nur Ausdruck eines reflektierenden Selbst, dem Humanität bzw. Tugend immanent ist: „Daß *euer* Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist“.²⁶

Nietzsche geht es folglich darum, humanes, tugendhaftes Verhalten als Ausdruck eines Weltverhaltens zu sehen, das nicht aus äußeren Zwängen heraus entsteht. Das Erkennen des Lebenssinnes und die daraus resultierende bewußte und sinntragende Einstellung zum Leben, zum Menschen und zur Natur sind dagegen für Nietzsche einziges Motiv eines für die Menschwerdung eintretenden Subjekts.

In diesem Zusammenhang taucht nun bei Nietzsche ein Gedanke auf, der zu der Vermutung veranlaßt, daß es ihm keineswegs an Humanität gelegen sei. Wie es sich jedoch mit vielen seiner Über-

²³ A.a.O., S. 17.

²⁴ A.a.O., S. 31.

²⁵ A.a.O., S. 97.

²⁶ A.a.O., S. 121, 123.

legungen verhält, muß man seinen Gedanken erst einmal auf den Grund gehen und sie vor allem immer in Beziehung setzen zu seiner Vorstellung eines dem wahren menschlichen Wesen zutiefst entsprechenden geistigen Lebens. Es geht hier um Nietzsches Äußerung zur Gleichheit bzw. Ungleichheit der Menschen, welche neben anderen Bemerkungen immer wieder zu heftigen und polemischen Angriffen auf seine als undemokratisch und elitär aufgefaßten Erkenntnisse führten (vgl. u.a. Lukács).

Im Zarathustra heißt es, die „Prediger der Gleichheit“ verschleierten mit ihrer Forderung nach Gleichheit der Menschen nur ihre Machtgelüste und ihre „heimlichsten Tyrannen-Gelüste verummten sich also in Tugend-Worte!“²⁷ Man müsse denen also mißtrauen, „die viel von ihrer Gerechtigkeit reden“, denn hinter ihren Reden stehe nichts anderes als der Trieb zur Macht: dem Volk Gleichheit vorzugaukeln, um es zu befrieden, heiße aber nicht, Gleichheit zu verwirklichen. Mit diesen Predigern der Gleichheit will Zarathustra nicht verwechselt werden, im Gegenteil: er unterstreicht, daß die Menschen gerade nicht gleich seien, und daß aus dieser Diskrepanz die Kraft entstehe, Veränderungen, ja Kampf um ein höheres Leben herbeizuführen. Das Leben müsse sich mithin „immer wieder selbst überwinden“, und Kampf als Streben nach dem Höheren sei im Leben selbst angelegt. Wir sehen also, daß Nietzsche in den Antipoden ‘Gleichheit’ und ‘Ungleichheit’ eine Urkraft hervortreten sieht, die dem Werdeprozeß des Lebens entsprechend, Steigerung hervorbringt. Das bedeutet jedoch nicht, daß Nietzsche den Zustand der Ungleichheit damit glorifiziert und sie als gerechte Tatsache des Lebens begreift. Ihm geht es vielmehr darum, daß der Mensch „aus sich selbst“ heraus, kämpfend und strebend ein höheres Ziel zu erreichen sucht. Die Höherentwicklung des Lebens wird folglich getra-

²⁷ A.a.O., S. 129.

gen von diesem Kampf um ein dem Wesen des Menschen entsprechendes geistiges Leben. Liegt nicht auch Demokratie in dem Gedanken, daß der Mensch selbst aus sich heraus ein Höherstrebender sei? Freilich ist mit dieser Überlegung noch nicht geklärt, wie das Selbst des Menschen beschaffen sein muß, um im Höherstreben den Sinn seines Lebens zu erkennen.

Nietzsche schildert sehr überzeugt und überzeugend, daß nur wenige Menschen aus sich selbst heraus auf die Ebene des Übermenschen gelangen können, die dann indes, dem Erkennenden im Platonischen Höhlengleichnis entsprechend, ihre Erfahrungen mitteilen können, um den Mitmenschen eine andere, tiefere Wahrheit zu offenbaren. So verläßt auch Zarathustra den von ihm aufgesuchten Ort der Einsamkeit und der Erkenntnis, um diese den Menschen weiterzugeben. Er verzichtet jedoch mit seiner Rückkehr auf die ständige Anwesenheit der Sonne (des Lichts der Erkenntnis), indem er „der Unterwelt“ (der Alltagswelt der Menschen) das Licht bringt.²⁸ Er weiß um diesen Verzicht, der ihm „Untergang“ bedeutet, weil er wieder unter den unwissenden Menschen zu leben gedenkt. Er wird ihnen, den Unwissenden, deren Unzulänglichkeit er verachtet (denn: „der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll“²⁹), Weisheit schenken. Aber er ist sich bewußt, daß nicht nur der Verzicht für ihn selbst leidvoll sein wird, sondern auch, daß die Menschen ihm vielleicht nicht zuhören und den Kampf der Überwindung ihres belanglosen Lebens möglicherweise nicht bestehen werden.

Nietzsche vertritt die Auffassung, daß aus der Erkenntnis der Differenz von Gleichheit und Ungleichheit ein in seinem Sinne fruchtbarer, aber durchaus auch leidvoller Kampf entstehe, der ein

²⁸ A.a.O., S. 11.

²⁹ A.a.O., S. 14.

Platon ähnliches Ziel anstrebe: das Geistige im Leben, denn: „Geist ist das Leben“.³⁰

Gleichheit und Ungleichheit sind auch Themen, die den Lebensphilosophen Theodor Lessing in besonderem Maße beschäftigen, wenn er sich als engagierter Sozialphilosoph auch dem Thema der Humanität widmet. Wenn er nun exemplarisch für die Überlegungen lebensphilosophischer Denker im folgenden behandelt wird, so deshalb, weil er wie kein anderer schon aufgrund seiner Biographie ein besonders scharf ausgeprägtes Bewußtsein für Gerechtigkeit bzw. humanes Leben entwickelte.

Theodor Lessing ist nicht vielen bekannt, und seine zahlreichen Werke haben bisher nicht den Anklang gefunden, den der engagierte Sozialphilosoph sich voraussichtlich gewünscht hat. Und das ist insofern erstaunlich, als Lessing zu denjenigen Philosophen gehört, deren Gedanken sich dem praktischen Leben zuwenden, die also nicht mit Gedankenkonstrukten in einem elitären Raum lebensferne Weisheiten und Prinzipien verkünden. Lessings Denken ist eng am aktiven Leben orientiert, es bezieht sich auf Ereignisse und Gegebenheiten, die ihn zunächst ganz persönlich berühren, aufwühlen, erregen und mithin nach aktiver Reaktion verlangen. Ganz besonders kommt ihm dabei sein sicheres Gespür für Gerechtigkeit, für Werte und humane soziale Verhältnisse zugute, ein Gespür, das er selbst auf seine jüdische Abkunft zurückführt, auf seine Außenseiterrolle in der Gesellschaft und die Probleme, die diese für ihn mit sich bringen.³¹ Die Welt erschien Lessing - wie Rainer Marwedel in seiner Biographie Lessings betont - immer schon abweisend, aber er habe in schwierigen Situationen lange Zeit selbstzerfleischende Äußerungen über seine ihm problematisch erscheinende Existenz getan und die Schuld an äu-

³⁰ A.a.O., S. 134.

³¹ Vgl. R. Marwedel: Theodor Lessing. 1872-1933. Darmstadt/Neuwied 1987. Vgl. auch meine Rezension in PhLA 42 (1989), S. 38-41.

beren Zuständen immer bei sich selbst gesucht habe. Erst die spätere philosophisch-psychologische Selbsterkundung hat diese Einstellung zu sich selbst revidiert und Lessing konnte sogar eine Abhandlung über den „jüdischen Selbsthaß“ schreiben.³² Tenor dieser Schrift ist die Aufforderung an seine jüdischen Mitbürger, sich selbst lieben zu lernen, um *andere* lieben und human handeln zu können - und dies trotz der Außenseiterrolle der jüdischen Gesellschaft. Nietzsche folgend, wendet sich auch Lessing gegen die leblose Abstraktion des Intellekts und einer bloß rationalen Moral. Das Ursprüngliche des Lebens bildet dagegen den Ausgangspunkt seines auf Humanität gerichteten Denkens. Damit wendet sich Lessing paradoxerweise gegen sein eigenes, das jüdische Volk, dem er - wie auch Nietzsche und sein Freund Klages - das Festhalten an dem „lebensfeindlichen Geist“ (Intellekt) vorwirft.

Auf diese Weise gewissermaßen kulturell ‘entwurzelt’, wird Lessing die tatsächliche Diskrepanz zwischen seiner jüdischen Existenz und seinem Streben nach einem humanen Ideal immer deutlicher. Sein unruhiger Geist sucht ständig nach Sinnstiftung und Ordnung und er gelangt zu der Erkenntnis, daß es - um mit dem Sinnlosen leben zu können - von dem Gelingen abhängt, „sich von den Extremwerten der lebensweltlichen Polaritäten zu distanzieren und jede Zersplitterung immer wieder in neue Synthesen aufzuheben“.³³

Die vielfältigen geistigen Strömungen der Zeit: Lebensphilosophie, Jugendbewegung, Reformpädagogik greift Lessing sofort auf, verarbeitet sie - meist in satirischer Form - und äußert sich zu vielerlei Problemen: mit der „Erziehung zum Schweigen“ zu pädagogischen, ferner zur Ästhetik, zur Frauenfrage, zur Politik usf.

³² Der jüdische Selbsthaß. München 1984.

³³ Marwedel: Theodor Lessing, S. 56.

Durch seine heftigen und kritikfreudigen Publikationen wurden indes seine vielfältigen Kontakte - etwa zu Klages, Max Scheler, Thomas Mann, Simmel, Harden oder seinem Lehrer Husserl - getrübt und Freundschaften zerbrochen.

Mit seinen *Studien zur Wertaxiomatik*³⁴ nimmt er Stellung zu ethischen Fragen und veröffentlicht in den folgenden Jahren eine Vielzahl von Schriften. 1925 jedoch beginnt eine antisemitische Kampagne gegen Lessing, die durch sein aggressives Porträt Hindenburgs (das man als Schmähschrift versteht) ausgelöst wird. Nationalistische Korpsstudenten, Professoren, Vereine und Verbände und der Magistrat der Stadt Hannover beteiligen sich an der Kampagne und Lessing verzichtet unter diesem Druck schließlich auf die Fortsetzung seiner Lehrtätigkeit. 1933 geht er ins Exil nach Marienbad - in der Hoffnung, dort vor Nachstellungen und Drohungen sicher zu sein. Von sudetendeutschen Nationalsozialisten wird Lessing im gleichen Jahr ermordet. Zuvor wurde sogar ein Kopfgeld für seine Ergreifung ausgesetzt.

Bemerkenswert ist, daß Lessing sich nie von äußerem Druck hat einschüchtern lassen. Schon zu Anfang seiner Hochschultätigkeit präsentierte er sein auf heftige Kritik stoßendes philosophisch-politisches Programm: die „Philosophie als Tat“. Hier zeichnet er eine Philosophie nach, die als praktische, aktionistisch verstandene Disziplin gesellschaftstheoretisch und praktisch wirksam werden soll. Vor allem der Glaube an *Werte* charakterisiert seine Thesen und stärkt ihn in der Auffassung, sich gegen alle totalisierenden Ansprüche wenden zu müssen. Während sich die meisten seiner Kollegen in den Dienst der Kriegspropaganda stellten - etwa Max Scheler mit seinem - wie Lessing sich ausdrückt - „bluttriefenden,

³⁴ Studien zur Wertaxiomatik. Untersuchungen über Reine Ethik und Reines Recht. Leipzig ²1914. Vgl. zum Wertproblem auch H. Schnädelbach: Philosophie in Deutschland. 1831-1933. Frankfurt a.M. 1983, bes. S. 198ff.

widrigen Buch“ (Genius des Krieges), verurteilt Lessing mit aller Schärfe jede Form von Opportunismus.

Lessings Philosophie ist aktivistisch, sie fordert Verantwortung und praktisch zu vermittelndes philosophisches Denken, das - vernunftgesteuert und realitätsnah - den Menschen zu einem humanen Leben anleitet. Seine Zentralthese beruht auf seinem festen Glauben an Werte, die Sehnsucht nach einem festen Halt und einem in der Wirklichkeit aufgrund göttlicher Ordnung real gegebenen Ideal.³⁵ *Sinngebung* ist mithin derjenige Terminus, der Lessings Programm wie ein roter Faden durchzieht. Die ethische Dimension dieses Programms versucht Lessing von daher zu entfalten. Seine intensive Auseinandersetzung mit der Wertpsychologie (Meinong, Lotze, Ehrenfels u.a.), aber auch mit der Ethik Kants zeigt, daß er in deren Auffassung vielerlei Ungereimtheiten vorzufinden scheint, nicht zuletzt auch Dogmatismus und bloßen Rationalismus. Was Lessing nun unter 'Wert' versteht, erläutert er in seinen *Studien zur Wertaxiomatik* recht eindringlich: es gibt „vernünftigerweise gültige Normen des Wertwillens..., d.h. Etwas, was Jedes als wertvoll akzeptieren muß, wenn es eben 'vernünftig' wertet“, dann eben ist der Boden für eine „reine Werttheorie“ gegeben.³⁶ Lessing setzt also Vernunft voraus, eine aus dem *Lebensprinzip* stammende Vernunft, die ideale und objektive Normen begründet. Denn nur mit Hilfe der Vernunft und mit Prinzipien der Logik könne die Gültigkeit oder Ungültigkeit von Werten beurteilt werden. In Anlehnung an Augustinus und Spinoza beschreibt Lessing die sittliche Vollkommenheit als „Vorhandensein aller nur möglichen Willensimpulse“. Da Gott nämlich als Inbegriff aller

³⁵ Damit unterscheidet sich Lessings Berufung auf die Verantwortung u.a. von Sartres Humanismus der Verantwortung und auch von Lévinas' Auffassung, welche letzterer auf eine vorgängige Verpflichtung rekurriert. Vgl. auch B.H.F. Taureck: Emmanuel Lévinas zur Einführung. Hamburg 1997.

³⁶ Studien zur Wertaxiomatik, S. 23.

nur möglichen Attribute gelte, so komme Spinoza folgerichtig zu der Gleichsetzung: „je größer die Summe der dem Bewußtsein zugänglichen Willenszwecke, um so größer die psychische Realität. Je mehr Realität, um so mehr Aktivität. Je mehr Aktivität, um so mehr Freiheit“.³⁷ Interessant ist - und wahrscheinlich auch angreifbar - , daß Lessing die höchste sittliche Vollkommenheit nicht als wertsetzendes Prinzip und als qualitative Bestimmtheit auffaßt. Es geht ihm um eine „Rangordnung“ aller sittlichen Willensimpulse oder anders formuliert: um das Bestmögliche, das ein Mensch jeweils erreichen kann. Man könnte ihm also Relativierung der Werte vorwerfen, doch Lessing würde entgegen, daß der kantische „Pflichtmensch“ nicht als sittliche Persönlichkeit zu bezeichnen sei, sondern derjenige, dessen Vernunft zu sittlichem Tun, aus eigenem Antrieb, aus Überzeugung führt, wobei die eigenen Fähigkeiten auch Grenzen setzen.

In seinen Idealen, Wertvorstellungen und wohl auch in seiner Beziehung zur Religion hat Lessing - wie wir sehen - nie das Abstrakte, Weltferne oder Transzendente gesucht. Die Verbindung zum Leben als Ausdruck einer göttlichen Ordnung bestimmte vielmehr sein Denken.

Wie kaum ein anderer Intellektueller seiner Zeit besaß Lessing einen besonderen Spürsinn für die gesellschaftlichen Entwicklungen und Veränderungen. Er konnte diese Tendenzen vielleicht umso scharfsichtiger erkennen und formulieren, als er durch seine anfangs durchlebte Begeisterung, ein jüdischer Deutscher zu sein, solche Tendenzen viel schneller zu begreifen vermochte als seine politisch naiven und sozial indifferenten Kollegen. So hielt er sich fern von jeder Art Nationalismus wie auch von der Verherrlichung der jüdischen Kultur und Lebensform. Seine Erfahrungen seit frühester Jugend hatten ihn dafür aufmerksam gemacht, daß es

³⁷ Studien zur Wertaxiologie, S. 47f.

eine Beziehung zwischen der Not der Juden und dem Leidensweg anderer Minderheiten oder sozial oder ethnisch Benachteiligter geben mußte. Seine sozialphilosophische These vom Zusammenhang zwischen Not und Bewußtsein, zwischen dem Schmerz und dem Willen zur radikalen Veränderung ergab sich wie von selbst aus seiner eigenen Lebenserfahrung und der Beobachtung sozial-politischer Tatsachen.

In der jüdischen Religion hat Lessing - wie ich schon erwähnte - keine Unterstützung gefunden. Der von ihm beobachtete Selbsthaß der Juden gründet seiner Auffassung nach sogar in der jüdischen Religion, derzufolge ein Jude aufgrund seines weltlichen Lebens immer vor Gott schuldig ist. Kein Entrinnen gebe es folglich aus diesem Selbsthaß. Lessing versucht diesem Dilemma mit einem Ausweg zu entgehen: er unterscheidet zwischen jüdischer Volks- und Kulturtradition und dem Judentum und behauptet, die jüdische religiöse Volkstradition sei ihrem Wesen nach heidnisch und dabei verweist er auf die asiatische Herkunft der Juden und ihrer Fremdheit dem christlichen Europa gegenüber. Die Herrschaft des „Geistes“ (des Intellekts also) sei aber ausschließlich ein Werk des Christentums, wie er dies übrigens bei Nietzsche auch betont sieht. Lessing stellt von daher die Frage nach der religiösen, metaphysischen Dimension des Zionismus, nach seinen mystischen Voraussetzungen. Er tendiert dazu, die Einheit von Mensch und Welt dem sogenannten Heidentum zuzuschreiben, eine Einheit, die er sowohl im Christentum als auch im Judentum vermißt. Echtes religiöses Erleben glaubt er nicht in Religionen vorzufinden, in denen diese Einheit bereits im Leben zerstört zu sein scheint. Vielleicht ist es deshalb nicht verwunderlich, daß Lessing sich intensiv mit dem Buddhismus und Hinduismus auseinandersetzte, in deren frühen Formen er jene „kosmische Einheit“ ausgedrückt sah. Vor allem in zwei Büchern äußert er sich hierzu: In der Abhandlung: *Europa und Asien. Untergang der Erde am Geist* (1916) und in *Die ver-*

fluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist (1921). Lessing versucht, dem in Europa vertretenen Primat des lebensfernen Geistes, der bloßen Rationalität, ein nahezu mystisches Bewußtsein entgegenzusetzen, das zur Einheit mit der Weltseele gelangen könne. Dabei beeindruckt Lessing vor allem auch die Verehrung des „urheiligen Lebens“, aus der eine „demut-tiefe Hingabe“ resultiere: es gebe keinerlei logische Rangfolge noch eine sittliche Wertleiter, sondern nur die tiefe Erfahrung des „Unermeßlich-Schöpferischen“ eines umfassenden Ganzen. So sei das vedische Karma die „lebensgläubige Bejahung“ des Seins und Daseins als Erkenntnis der „wesensnotwendigen Verknüpftheit aller Wirklichkeiten mit den Werken aller. Es ist das eine Einsicht in die hinter aller menschlichen Ursachenkette in Zeit und und Raum obwaltende Zusammengehörigkeit einer jeden Lebenszelle mit jeder anderen Zelle des Sternenorganismus“.³⁸ Die westliche Welt hingegen werte und setze dieses Unermeßlich-Schöpferische etwa mit dem Menschlich-Sinnvollen gleich.³⁹

Zweierlei wirft Lessing dem westlichen Denken insbesondere vor: 1. den „Hominismus“, also eine „menschliche Eigenbezüglichkeit“ und 2. den Evolutionismus, den er als „zielstrebig tatgewillten Fortschrittswahn“, aber auch als „Entheiligen, Versachlichen und Profanisieren“ bezeichnet.⁴⁰ Dieser „Menschenselbstherrlichkeit“ und der Diktatur des Verstandes setzt Lessing nun das aus den indischen Upanischaden stammende Wort *‘tat tvam asi’* (das bist du) entgegen, welches „Ausdruck eines Wissens um die *Gleichheit* und gleiche *Gültigkeit* alles Lebens im Unbedingten“ sei.⁴¹ Aus dieser Erkenntnis aber entstehe eine Beziehung zum Ganzen, zur Natur und den Menschen, und es entfalte sich

³⁸ Europa und Asien. Untergang der Erde am Geist. Leipzig ⁵1929, S. 133f.

³⁹ A.a.O., S. 130.

⁴⁰ Europa und Asien, S. 106ff., 266.

⁴¹ A.a.O., S. 53.

Verantwortung bzw. 'ahimsa' (das Sanskrit-Wort, das Lessing hier verwendet): d.h. Unverletzlichkeit des Lebens jeder Kreatur.⁴² Eine ursprüngliche, göttliche Einheit glaubt Lessing im indischen Denken zu finden, die auch dieses Sanskrit-Wort ausdrückt: 'brahmo smi' (d.i. brahma asmi). Ich bin dies alles, Teil des Göttlichen.

Dieser von Lessing immer wieder hervorgehobene Konflikt zwischen Rationalität und ursprünglicher, ja religiöser Empfindung ist für ihn Ursache vielfältiger Probleme der Lebenswelt, aber auch der ganz individuellen Haltung zur Welt, die entweder Humanität vertritt oder bekämpft. So fordert er sogar Humor, der bei ihm die Qualität einer philosophischen Gelassenheit annimmt, um in allem „Kleinen, Dummen, Gemeinen, Törichten dieser Welt... das Große, Weise, Ungemeine und Göttliche *erblicken* zu lehren“.⁴³

In dem Essay mit dem Titel „In Harmonie mit dem Kosmos“ geht Lessing genauer auf die unterschiedliche Sicht auf die Welt ein. Ein Dialog zwischen einer jungen Frau und einem skeptischen Philosophen, die gemeinsam durch einen Wald wandern, läßt Lessings philosophische Vorstellung eines humanen Lebens durchscheinen.

Während die junge Frau angesichts der Natur euphorisch vom Wunder der Schöpfung spricht und darin Harmonie und Ewigkeit zu erkennen glaubt, wendet der Philosoph kritisch ein, daß diese Natur entsprechend der menschlichen Gesellschaft ebenfalls nur triebbestimmt und der Selbsterhaltung verpflichtet sei. Jeder Baum, jedes Tier kämpfe gegen den anderen, um Licht, Luft und Nahrung zu erlangen. Jeder verdränge und umklammere und meuchele auf Tod und Leben. Auf den Einwand, daß sich dennoch in diesem Geschehen das Geheimnis des Werdens und die göttliche

⁴²A.a.O., S. 62.

⁴³ Worüber ich mich immer wieder ärgere. In: Ich warf eine Flaschenpost ins Eismeer der Geschichte. Hg. von R. Marwedel. Frankfurt ²1989, S. 154.

Schöpfung ausdrücke, erklärt der Philosoph, daß in all dem eine Urdissonanz vorliege: ein jedes lebe auf Kosten des anderen: selbst die eigenen Zähne, sollen sie gesund bleiben, nähmen den Knochen den Kalk.

Das Gespräch spinnt sich weiter fort, die junge Frau - teils verunsichert, teils ihrem Glauben verhaftet - beharrt schließlich doch auf ihrer affirmativen Weltanschauung. Der Philosoph gibt zu, daß ihm eine solche fehle - er seufzt indes bei diesem Bekenntnis.

Lessing hat mit diesem Essay eine Metapher für die gegensätzlichen Auffassungen einer Sicht auf die Welt vorgebracht. Die eine - die der jungen Frau - ist durchdrungen von einer religiösen Kraft, die die Dinge der Welt auf die Schöpfung zurückführt und darin alle Erklärungen und allen Sinn der Existenz sieht. Sie erhält zugleich auch eine besondere Kraft aus ihrer Überzeugung, aus ihrem Glauben an ein ewiges göttliches Gesetz, um allen Widerwärtigkeiten des Lebens zu begegnen und sie auszuhalten. Die andere - zuhöchst rationale Auffassung, die der Philosoph hier vertritt - seziert die Verhältnisse der Welt und leidet an ihr, da er die Ursprünge, Zusammenhänge und den Sinn des ganzen nicht verstehen kann und will. Er resigniert vor den Widersprüchen und sieht sich hineingeworfen in ein unausweichliches Schicksal, das immer nur Überleben und Kampf fordert.

Für Lessing selbst ist keine der beiden Auffassungen zutreffend. Er ist nicht so blind und passiv wie die junge Frau, deren Glaube an die göttliche Harmonie des Kosmos sie vom Leben in aller seiner Vielfalt distanziert. Sie verschließt ja bewußt ihre Augen vor den zerstörerischen Kräften der Natur und des Lebens, ja sie fürchtet sich vor ihnen und flüchtet in gewisser Weise vor der Realität. Und auch ist Lessing nicht derart skeptisch wie der rational argumentierende Philosoph, der den Glauben an das Gute, an den Sinn der Schöpfung verloren hat. In Lessing verbinden sich beide Auffassungen zu einer aktiven Kraft: er sieht und sucht das

Gute angesichts des Bösen in dieser Welt. Er vertraut einem Ewigen und übernimmt Verantwortung, er setzt sich ein, um in der Welt Humanität einzuklagen, die das Göttliche intendiert. *Philosophie als Tat* ist daher jene Formel, die Lessings Konzept trägt und legitimiert. Philosophieren versteht Lessing als Aufforderung und Verpflichtung, den Menschen wach zu machen und die kosmische Harmonie zu erkennen und entsprechend zu leben. Seine Absicht liegt also in der Suche und der Darstellung einer sinnstiftenden Instanz, einer durchaus göttlichen Macht, die dieses Leben trägt und gestaltet. Nur aus dieser Überzeugung heraus kann Lessing so vehement, so engagiert denken und handeln. Denn die Ungerechtigkeiten der Welt sind für ihn menschlicher Natur, - *ihnen* tritt er entgegen.

Lessing ist durchdrungen von einem starken Glauben an Werte, nach einem auch in der Wirklichkeit real gegebenen Ideal. Daraus entspringt folgerichtig sein Bedürfnis nach Sinngebung: es ist ein Verlangen nach der zur Ruhe gekommenen Erkenntnis eines harmonischen Ganzen.

In seinen ersten Vorlesungen präsentiert Lessing sein philosophisch-politisches Programm, in dem er deutlich ausdrückt, daß Philosophie nicht „Katheders-Philosophie“ sein dürfe, sondern daß sie verpflichtet sei, aktiv und verantwortlich in den gesellschaftlichen Prozeß einzugreifen. Seine Vorstellung von Philosophie ist mithin aktivistisch, praxisorientiert. Das bloße Lehrbuchwissen lehnt er kategorisch ab. Philosophie müsse verlebendigt und gesellschaftstheoretisch wirksam werden. Grundgedanken der Linkshegelianer, aber auch Fichtes stehen hier Pate.

Man verstand sein Konzept - wie ist es anders zu erwarten - natürlich als Aufruf zum gesellschaftlichen Umbruch. Doch Lessing geht es zunächst um eine eher subjektorientierte Philosophie, die den Einzelnen im Blick hat und die Veränderung seines Bewußtseins. Eine ethische Dimension durchzieht die Abhandlung,

die immer von den unbezweifelbaren Tatbeständen der Wirklichkeit ausgeht: Not, Schmerz und Leiden, welche Lessing als Urprinzip und Ausgangspunkt jeder Infragestellung der menschlichen Gesellschaft betrachtet.

Die „Philosophie als Tat“ - ich gehe hier auf Lessings philosophisches Antrittskolleg an der Hochschule Hannover 1907 ein - erweist sich zunächst als metaphysikkritisches Konzept.⁴⁴ Doch Lessing geht es nicht um eine Abkehr der Philosophie von aller Metaphysik; er glaubt vielmehr eine Form der Philosophie zu vertreten, die er als höchste Form der Metaphysik charakterisiert: er nennt sie Aktivismus.⁴⁵ Hierzu heißt es: „So nenne ich eine Geistesrichtung, die im tätigen Auswerten des Lebens, in seiner praktischen und unmittelbaren Gestaltung die eigentliche Aufgabe der Philosophie sieht“.⁴⁶

Lessing beschreibt in diesem Stadium des philosophischen Denkens eine hoch entwickelte Form von Rationalität, die Sinn und Wert zum Grund hat. In diesem Stadium sind jene „Vorformen“ überwunden, die im Mythos, der spekulativen Metaphysik und auch in der Religion zum Ausdruck kommen. Denn - so erläutert Lessing - „immer mehr wird man verlernen, erkenntniskritische Fragen durch leidige Einmischung des Existenzialproblems zu zerstören“.⁴⁷ Lessings Absicht ist es daher, die wirklichen Probleme des Lebens bzw. des wissenschaftlichen Gegenstandes zu analysieren, nicht aber die Begleitumstände: so müsse z. B. die Wissenschaft von Gott ihren Gegenstand voraussetzen, nicht aber fragen, ob er wohl sei.⁴⁸ Denn die Frage nach der Existenz Gottes sei „Psychologie der Religion“ und mithin der Beginn des Untergangs

⁴⁴ Th. Lessing: Philosophie als Tat. Göttingen 1914.

⁴⁵ A.a.O., S. 3.

⁴⁶ A.a.O.

⁴⁷ A.a.O., S. 6.

⁴⁸ A.a.O., S. 6f.

der Religion. Von daher seien völlig falsch gestellte Fragen die Ursache für den Verzicht auf die Klärung von solchen Problemen, die die „Bessergestaltung dieses Erdenlebens“ erfordere.⁴⁹

Allen jenen Denkformen, die sich vom Leben und den ihm immanenten Problemen entfernen, fehlt nach Lessing die notwendige Wendung zur Ethik. Diese Entwicklung zur Ethik aber sei nichts als Notwendigkeit und die Entwicklung des Geistes führe zwingend vom *Glauben* zur *Tat*, zur aktiven und bewußt reflektierten Handlung. Der Mensch müsse deshalb verlernen, „Vorurteile wie: Sinn, Vernunft, Logik, Entwicklung *außer* sich, in der empirischen Wirklichkeit zu sehn“.⁵⁰ Nicht abstrakte Normen sind es, die nach Lessing eine ethische Dimension des Lebens legitimieren, sondern solche, die aus dem Glauben an Werte die *freiwillige* Tat begründen.

Lessing beläßt es nicht bei dieser Feststellung und Forderung, denn um ihm folgen und zustimmen zu können, erwartet man nun eine stringente Definition dessen, was er unter Glauben und Werten überhaupt versteht, die ja keineswegs aus religiöser Überzeugung zu stammen scheinen. Dem Positivismus und Pragmatismus ist Lessings Denken allerdings nicht zuzurechnen: er wendet sich ausdrücklich gegen diese beiden philosophischen Richtungen, obwohl sie ihre Akzente deutlich auf die Momente *Wille* und *Tat* legen. Beide hält er für dogmatisch, insofern man ja keineswegs wisse, ob ein Phänomen des Bewußtseins mehr oder weniger positiv sei als eine vermeintliche Wirklichkeit jenseits von Bewußtsein; oder eine gedachte Körperwelt positiver als eine Welt der Ideale.⁵¹ Lessing betrachtet seinen philosophischen Aktivismus als *Gegensatz* zu den beiden genannten Denkformen, die erkenntnistheoretischen Grundprinzipien folgen. Der Aktivismus dagegen

⁴⁹ A.a.O., S. 7.

⁵⁰ A.a.O., S. 11.

⁵¹ A.a.O., S. 12.

sei keine Erkenntnistheorie, sondern „das Streben, alle philosophische Gedankenarbeit, wissend an den Wert, an die Idee zu binden und in einem einheitlichen Sammelpunkt zu vereinen, nicht aber sich etwa auf die Aktualitäten der sogenannten realen Welt zu beschränken“.⁵² Ausdrücklich will Lessing weder die Metaphysik noch die Religion bekämpfen, sondern beide unter dem Aspekt des aktiven Handelns aufnehmen und vollenden: er will ihre Verantwortung und ihre ethische Dimension inbezug auf die menschliche Existenz herausfordern. Hier liegt offensichtlich das religiöse Moment seiner Philosophie. Doch Religion ist für Lessing nicht nur Glaube, „sondern zum Glauben muß die wertzeugende Kraft, das Zielsetzen, das zeugende Leben kommen. Ja, ich könnte sagen: alles Leben ist Religion“.⁵³ Das Numinose eines unbegreiflichen, übernatürlichen Göttlichen spielt für ihn insofern nur eine untergeordnete Rolle.

Dies erklärt auch, daß Lessing Wertesetzen und Wollen nicht in die Inhalte und Gegenstände der Erkenntnis transponieren will (wie seiner Auffassung nach im Positivismus und Pragmatismus), sondern sie vielmehr in einem übergeordneten Ganzen der Philosophie aufsucht und begründet. Er spricht von „immanenten“ Gesetzen dieses Ganzen, die aber einer menschlichen Beurteilung, einer „Wertschätzung“ bedürfen. Dies ist die Frage nach der Bedeutung und Geltung eines solchen Ganzen. Und obwohl Lessing nun den Willensakt, diese zunächst rein menschliche Bewußtseinsqualität als Kriterium und Maßstab des Erfahrens anführt, ist diese Qualität genuin religiös zu verstehen. Nicht das Verhältnis von Handlung und Nutzen (wie im Pragmatismus) bestimmt diese Bewußtseinsqualität, sondern nach Lessing einzig, daß die *Tat* und das praktische Ziel Lebenshaltung und Lebensbestimmung krönen und

⁵²A.a.O., S. 13.

⁵³A.a.O., S. 121.

Höherentwicklung des menschlichen Geistes anstreben - wie dies die Lebensphilosophie, zu der Lessing zu rechnen ist, ja fordert.

Die Lebensphilosophie ist bekanntlich eine von Nietzsche, Dilthey und Bergson entwickelte philosophische Tendenz, deren gedankliches Zentrum das Leben selbst ist.⁵⁴ Die Höherentwicklung des menschlichen Bewußtseins gilt diesen Philosophen vor allem als Ziel ihrer Konzepte, und auch Lessing verfolgt - wie man sieht - grundsätzlich dieses Ziel, allerdings mit der besonderen Akzentuierung, die aus philosophischer Erkenntnis folgende Tat dezidiert hervorzuheben. Unter den Begriffen 'Leben' oder 'Sein', die von den Lebensphilosophen verwendet werden, ist im übrigen durchaus auch ein göttliches Prinzip zu verstehen, wenn man die Kriterien und Implikate dieser Begriffe einmal näher untersucht. Sie erweisen sich dann nämlich als synonyme Bezeichnungen für ein übergeordnetes, nicht hintergebares und alle Existenz begründendes Phänomen, aus dem sich alle Normen und Werte ableiten lassen. Von daher kann Lessing es auch als Grundforderung der Ethik bezeichnen, daß es Aufgabe des philosophisch Reflektierenden sei, das Bestmögliche und Erreichbare anzustreben. Er hält es geradezu für ein Unrecht an dem Großen und Guten, das uns durch das Sein (oder ein göttliches Prinzip) gegeben ist, wenn wir nicht versuchten, die höchste Form von Leben in uns zu verwirklichen. Die Philosophie aber kann - wie Lessing betont - „den forzeugenden Inhalt“, den „heiligenden Sinn“ des Lebens entdecken und darstellen.⁵⁵

Aus dem Leiden heraus, aus dem Empfinden der inhumanen Zustände dieser Welt kann Philosophie, aber auch die Kunst zur

⁵⁴ Vgl. auch mein Buch: *Das Prinzip Leben. Lebensphilosophie und Ästhetische Erziehung*. Frankfurt 1993; ferner K. Albert: *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*. Freiburg/München 1995.

⁵⁵ A.a.O., S. 18f.

Veränderung beitragen. An der Beziehung zum gelebten Leben erst mißt sich die Bedeutung, die beide haben können. Auch hier wendet Lessing sich vehement gegen die Verwissenschaftlichung aller Disziplinen, die von den „Kathedern herab“ Weltanschauungen verkünden. Ganz im Sinne der Lebensphilosophie wird von Lessing der Einzelne gefordert, der sich auch in der strengen Wissenschaft nicht hinter den Interessen seines Fachs verstecken kann. Für den wahren Philosophen gebe es indes kein Ding der Welt, „von dem aus sich nicht in die Tiefen des Gesamtlebens hinabblicken ließe und das nicht für ihn zum Transparent letzter Lebenswahrheit würde, sobald sein Auge darauf fällt“.⁵⁶

In der Philosophie Lessings zeigt sich kein Anspruch, bloß theoretische Leistungen und wissenschaftlichen Fortschritt zu erbringen. Zwar sind Erkenntnistheorie oder wissenschaftstheoretische Betrachtungen nicht abzulehnen, sie leisten aber nicht das, was er von Philosophie erwartet. Und er beruft sich nicht zuletzt auf Fichte und Nietzsche, indem er deren Abneigung gegen das menschen- und lebensferne Philosophieren hervorhebt. Sie hätten gewußt, daß man Philosophie wie auch Religion nur *erleben* könne, um die lebendigen Kräfte des Glaubens, der Überzeugung, zu nutzen. So sind die Inhalte der von Philosophen behandelten Probleme nach Lessing Ausdruck ihrer Gesamtpersönlichkeit und geben Aufschluß über ihr Leben, den Charakter, ihre Beziehung zu anderen Menschen usf. Sie sind insofern Konkretisierung einer Weltanschauung. Bei Lessing selbst zeigt sich dies ganz deutlich in seinen Abhandlungen über die Stellung der Frau in der Gesellschaft oder in seinen Erörterungen über soziale Probleme. Er verleiht in durchaus kämpferischer Weise seiner Auffassung Nachdruck, daß gesellschaftliche Benachteiligungen aus rassistischen, geschlechtsspezifischen oder anderen Gründen nicht nur dem Ver-

⁵⁶A.a.O., S. 20.

nunfts- und Humanitätsprinzip widersprechen, sondern daß sie aus fehlgeleiteten wissenschaftlichen und biologistisch fundierten Analysen resultieren, die ganz spezifische Machtinteressen zum Inhalt haben. Lessings Weltanschauung dagegen ist auf Humanität gerichtet; seine Themen drücken dies konsequent aus.

Daß die so verstandene *Philosophie als Tat* eine moralisch-ethische Bedeutung besitzt, ja daß sie ein neues Weltsystem zu formulieren sucht, hat jedoch zur Zeit Lessings und auch heute nur wenig Resonanz hervorgebracht. Man hat ihn vor allem als politischen Akteur und eloquenten Schriftsteller verstanden, seine philosophischen Hintergründe aber aus vielerlei Gründen sträflich vernachlässigt. Doch auch hinter seinen politischen Äußerungen verbirgt sich die Überzeugung eines *Sinnes* des Lebens, und nur die „bloße Menschenwillkür“⁵⁷ zerstört seiner Auffassung nach ursprüngliche Lebenszusammenhänge. Im Wissen um dieses Unabwendbare müsse der Mensch nun nach Erlösung zur Freiheit streben (d.h. es post festum logifizieren, ebd.). Er müsse ferner innerhalb des Gesamtsystems sein sittliches Wollen und Können auf die beste der Handlungsmöglichkeiten richten, also über die Einsicht verfügen, daß jede Tat das Höchste von ihm fordert.⁵⁸ Diese Einsicht liegt - wie Lessing meint - in unserem „eingeborenen Selbst“, dem wir zu folgen haben.⁵⁹

In den „Fragmenten einer Ethik“ erläutert Lessing, was er unter dieser Wendung versteht.⁶⁰ Ein sittliches Motiv bzw. sittliches Wollen kann nicht aus *Normen* abgeleitet werden, die eine Handlung *fordern*, denn dies führe zu Heuchelei und Unredlichkeit. Lessing vertritt den Standpunkt, daß nur ein sensibles Bewußtsein auf Unrecht und Notstände reagieren und mithin ein ethisches Ver-

⁵⁷ A.a.O., S. 41.

⁵⁸ A.a.O., S. 60f.

⁵⁹ A.a.O., S. 62.

⁶⁰ A.a.O., S. 86ff.

halten entfalten kann. Er rekurriert also auf einen *inneren*, dem Menschen gegebenen Affekt, auf ein sicheres Gespür, das Wahrheit und Unwahrheit erkennt. Realistisch genug, weiß Lessing jedoch, daß dieses Empfinden aus vielerlei Motiven heraus verdrängt oder verschüttet ist. So können Moral und Ethik aus Machtinteressen abgeleitet und rein egozentrischen Zwecken untergeordnet werden.

Lessings Maxime ist radikal: er will wachrütteln, provozieren, und dementsprechend schreibt er unter Bezug auf Lord Byron: „Ich habe die Welt verwundet... Ich will alle Brücken abbrechen, auf denen eine Flucht noch möglich ist. Ich will das radikale ‘Erkenne Dich selbst’... Sie (die Menschen, E.J.) sollen nichts mehr behalten von Wahrheit, Ethik, Religion, um ganz auf sich selbst zurückgeworfen, alles aus sich schöpfen zu lernen.... ich will sie zwingen zur Philosophie als Tat“.⁶¹

V

Eine Erörterung über Humanität kann sich aus heutiger Sicht einem besonders diffizilen und zwiespältigen Problem nicht entziehen: dem Problem der Menschenwürde im Zeitalter der Biopolitik bzw. Bioforschung.⁶² Während andere inhumane Zustände in der Welt teils aus politischen, teils aus wirtschaftlichen Interessen heraus toleriert werden (man denke nur an die menschenverachtenden fundamentalistischen Diktaturen oder an die sechsundzwanzig Millionen Sklaven nicht nur in unterentwickelten Ländern), so sorgt die genetische Revolution mit ihren Allmachtsvi-

⁶¹ Ebd., S. 90f.

⁶² Auf die technologische Entwicklung hinsichtlich der elektronischen Forschung und ihrer inzwischen beängstigenden Erfolge (vgl. nur „Cyberwar“ oder elektronische Überwachung) ist bereits weiter oben eingegangen worden.

sionen immerhin für erhebliche Proteste. Das ethische Dilemma der Gentechnik wird vor allem in der Möglichkeit gesehen, den manipulierten Menschen hervorzubringen, d.h. den Menschen nach Maß als Designerware in letzter Konsequenz der Erbgutanalysen.⁶³ So bewirkt auch das Klonen einen fundamentalen Wandel in der Bestimmung des Menschen, welches bereits ein durchaus realistisches Albtraumszenario ist. Der Mensch ist dann gelungenes Produkt der Technik, und es scheint fraglich zu werden, ob man im anderen in Zukunft noch den Menschen in seinem Selbst wahrnimmt.⁶⁴

Die inzwischen recht überhitzte Diskussion zu diesem Thema läßt sich vorläufig auf zwei gegensätzliche Positionen zurückführen, deren eine die Bioforschung zum Wohle des Menschen befürwortet, während die andere aus verschiedenen Motiven heraus, auch mit dem Hinweis auf mögliche biologische Selektion grundsätzlich einen Eingriff z.B. in das Erbgut strikt ablehnt (weil die Menschenwürde der Wissenschaft unüberschreitbare Grenzen setze).⁶⁵ Natürlich und mit Recht wird Kritik auch deshalb heftig

⁶³ Hier bereitet vor allem die Computertechnologie mit Hilfe der künstlichen Intelligenz den Weg zur Postgenombiologie, wobei zugleich eine neue Naturwissenschaft entsteht. Auch hier wird der Mensch bei den meisten Experimenten überflüssig werden.

⁶⁴ Vgl. dazu die Abhandlung von M. Beck, der auf die vernachlässigten philosophischen Hintergründe der Biopolitik verweist und dabei der Biomedizin zum Vorwurf macht, ontologische und anthropologische Fragestellungen nicht zur Kenntnis zu nehmen (Hippokrates am Scheideweg. Medizin zwischen naturwissenschaftlichem Materialismus und ethischer Verantwortung. Paderborn 2001).

⁶⁵ Im Kern geht es in den kontroversen Diskussionen primär um die Frage, wann der Mensch ein Mensch sei. Der Biologe und Präsident der Max-Planck-Gesellschaft, Hubert Markl, vertrat in seiner im Juni 2001 gehaltenen Rede die Auffassung, daß das, woraus sich etwas Neues entwickle, nicht mit dem Neuen identisch sei. Dies gelte auch für den Menschen, der nicht zum reinen Biowesen degradiert werden dürfe: jede geborene menschliche Person sei etwas einmalig Neues, das sich aus einer befruchteten menschlichen Eizelle entwickelt habe. Aber deshalb sei die Eizelle noch lange kein Mensch, jeden-

geäußert, weil die Erinnerung an die Forschung während des Nationalsozialismus und seine verbrecherischen erbbiologischen Experimente nicht verdrängt werden kann und darf und Exzesse dieser Art in jeder Forschung am Menschen immer wieder und überall auf der Welt befürchtet werden müssen.

Es soll im folgenden weder für die eine noch die andere Position Partei ergriffen werden, vor allem auch deshalb, weil die Forschung noch nicht den Stand erreicht hat, um tatsächlich auch ein Urteil über Schaden und Nutzen, Sinn und Unsinn der Anwendung zu erlauben. Vielmehr soll ein kurzer Beitrag zu den jeweiligen Stellungnahmen erfolgen, der Fragen aufwirft, die in erster Linie an die Philosophie gerichtet sind.

Wolfgang Schadewaldt war schon 1957 im Blick auf die technologische Entwicklung der Ansicht, daß die Technik das Gesicht unserer Zeit auf das entscheidendste bestimme und sie daher eines der aktuellsten Gegenstände der Geisteswissenschaften sei.⁶⁶ Zwar bringe die Technik unerhörte reale Lebenssteigerung mit sich, zugleich aber auch Ängste, die „dieses wunderbare Instrument der Weltbewältigung“ aufgrund kaum mehr kalkulierbarer Entwicklungen hervorruft. Diese Bedrohung könne jedoch nur dann einigermaßen eingeschränkt werden, „wenn mit der technischen Entwicklung eine *moralische Entwicklung* gleichen Schritt halte“.⁶⁷ Schadewaldt betont nun auch, daß eine erste Frage der Geisteswissenschaften die Frage nach dem „menschlichen Ort“ der Technik zu sein habe, d.h. nach dem Ort, den die Technik im Gesamt der menschlichen Erscheinungen einnimmt, und in dem das Tun in dem umfassenden Ganzen steht. Die Aufgabe der Technik bedeute von

falls nicht im naturwissenschaftlichen Sinne, sondern höchstens als kulturbezogener Zuschreibungsbegriff.

⁶⁶ W. Schadewaldt: Die Anforderungen der Technik an die Geisteswissenschaften. In: Humanismus. Hg. von H. Oppermann. Darmstadt 1970, S. 468-492, hier S. 468.

⁶⁷ A.a.O., S. 469.

altersher, „Ausstattung des Lebens und der Welt“, um einen spezifisch menschlichen Lebensraum und ein menschenwürdiges Dasein zu ermöglichen.⁶⁸ Nur so befreie die Technik den Menschen zu sich selbst und bereichere sein Leben.

Nun ist indes die Befreiung des Menschen durch die Technik fragwürdig geworden, obwohl sie Versprechungen aller Art bereithält: in Zukunft sei es möglich, den Tod zu überwinden oder zumindest das Leben auf bisher nie gekannte Jahre zu verlängern, die Geißeln der Menschheit wie Aids, Krebs oder Erbkrankheiten zu verhindern usw. Daß die Beherrschung der Natur vor allem im Blick auf das menschliche Leben allerdings teuer erkaufte werden muß, machen die kontroversen Stellungnahmen recht deutlich.⁶⁹ Jeder Eingriff in das „Naturgegebene“ bringt nämlich sogleich diejenigen auf den Plan, die vor allem dann die Menschenwürde infragegestellt sehen, wenn die Forschung den Menschen als Objekt, als Gegenstand ihrer Untersuchungen betrachtet, auch wenn dies scheinbar zum Wohle des Menschen geschehen soll. Der künstliche Mensch werde zum Ersatzteillager, und vor allem die Profite solcher Forschungen sei der Grund ihrer Arbeit. Man fürchtet, daß der Mensch nicht nur Mitspieler der Evolution geworden ist, wie es in einigen Kommentaren heißt, sondern daß er sich zu ihrem alleinigen Herrscher und Beherrscher gemacht hat. Diese Befürchtungen sind nicht von der Hand zu weisen, und die Frage, ob Humanität dann überhaupt noch eine Bedeutung besitzen wird, dürfte sicherlich negativ beantwortet werden. Es geht nämlich wie bei allem technologischen Fortschritt um Perfektion, und wie die Geschichte beweist, steht Humanität dabei in der Regel an der letzten Stelle der Überlegungen. Auf diesem Hintergrund und im Blick auf die historische Vergangenheit erfordert der Umgang

⁶⁸ A.a.O., S. 471.

⁶⁹ Im Blick auf die Menschenwürde befaßt sich auch G. Pöltner mit dem sittlichen Handeln in der Medizin (Grundkurs Medizin-Ethik. Wien 2002).

mit neuen Technologien ein erhöhtes Maß an Sensibilität und Verantwortung, will die Wissenschaft sich nicht einer moralischen Entgrenzung schuldig machen. Denn eines muß als erstes Prinzip aller wissenschaftlichen Forschung gelten: die Freiheit der Wissenschaft findet ihre Grenzen in der unantastbaren Würde des Menschen (sowie in seinen unveräußerlichen Rechten) und der Natur.

Aber was ist eigentlich das Grundlegende in der Diskussion um die „Schaffung des neuen Menschen“, dem man Freiheit von allen naturgegebenen Übeln verspricht? Thema ist die Problematik der Forschung an embryonalen Stammzellen,⁷⁰ die der weltbekannte Stammzellenexperte James A. Thomson schon seit geraumer Zeit am renommierten Institut in Wisconsin betreibt und die auch in der übrigen Welt auf großes Interesse in der Wissenschaft stößt. Was zuvor experimentell am Tier versucht wurde, soll nun auch am Menschen geschehen: aus sehr frühen Embryonen (d.h. aus überzähligen aus der künstlichen Befruchtung) Stammzellen zu entnehmen, und sie zu kultivieren. Die Forscher betonen zwar, daß die Zellkulturen einmal aus einem Embryo isolierter Stammzellen (pluripotente Zellen) nicht mehr in der Lage seien, erneut ganze Embryonen hervorzubringen, aber man könne Ersatzgewebe züchten beispielsweise für Patienten mit multipler Sklerose oder Parkinson. Das bedeute, daß nicht totipotente Zellen, aus denen ein neuer Organismus entstehen könne, verwendet werden, sondern nur solche, aus denen spezielle Gewebetypen entstehen können.

Diese knappen Hinweise lassen schon ahnen, daß die Forschung die Verteidigung ihrer Arbeit darauf aufbaut, daß ihr „Material“

⁷⁰ Als ethisch unproblematisch werden dagegen alle Alternativen bezeichnet: z.B. Stammzellen aus dem Körper Erwachsener (adulte, gewebespezifische Stammzellen), dem Nabelschnurblut Neugeborener oder dem Gewebe abgetriebener Föten. Einige Neurowissenschaftler behaupten jedoch, daß diese nicht ausreichend verfügbar seien. Auch das therapeutische Klonen wird inzwischen erprobt, stößt aber ebenso auf Widerstand, weil aus einem „Zwillingsembryo“ des Patienten Stammzellen gewonnen werden.

nicht aus lebensfähigen Embryonen gewonnen werde und daß es nicht möglich sei, einen neuen Menschen daraus zu schaffen (was jedoch aufgrund verschiedener, aber interessanterweise nicht weitergeführter Versuche bezweifelt werden kann).

Politische Unterstützung scheinen diese Forschungsabsichten allemal zu erhalten, verspricht man sich doch in Konkurrenz zu amerikanischen Spitzenforschern treten zu können, welche durch die atemberaubende Entwicklung der Forschung mit höchsten Profiten gekrönt wird. Vergessen werden dabei Fragen nach den Schwerpunkten der Forschung (vor allem der Biogenetik und Medizin), die sich bekanntlich zu den *Lebenswissenschaften* zählen, d.h. dem Leben dienen und nützen wollen. Das bedeutet, daß es sich immer um *wertende* Entscheidungen handelt, die über Durchführung oder Ablehnung eines Projekts bestimmen.⁷¹ Diese Entscheidungen setzen aber ein bestimmtes Bild vom Menschen voraus und zugleich auch allgemeingültige Erkenntnisse und einen Konsens hinsichtlich seiner Stellung im Kosmos. Nur ein solcher Konsens könnte sich als Grundlage bewähren, um Grenzüberschreitungen zu verhindern, Humanität zu bewahren und tatsächlich auch zu leben. Dabei wird immer die Frage nach der Zweckmäßigkeit des Lebens auftauchen, eine Frage, die schon die Richtung vieler Argumente kennzeichnet und die nicht zuletzt Ausdruck des alles instrumentalisierende Zeitgeistes ist: der ethischen Kapitulation.

Diese Frage zielt darüber hinaus aber noch auf einen anderen Aspekt, zu dem Robert Spaemann vor kurzer Zeit einiges Wesent-

⁷¹ So wird beispielsweise auch über die Zulassung der Präimplantationsdiagnostik (PID) diskutiert, die man insofern als Selektionsverfahren versteht, als der für die künstliche Befruchtung zu verwendende Embryo zunächst auf Erbschäden untersucht wird, bevor er eingepflanzt werden kann. Ähnlich kritische Stellungnahmen beziehen sich auf die Euthanasie, die im Zusammenhang mit der etwa in den Niederlanden praktizierten Sterbehilfe erörtert wird.

liche ausgeführt hat.⁷² Obwohl nicht ausdrücklich erwähnt, nimmt er in seinem Aufsatz „Einzelhandlungen“ zur Debatte um die Bio-Ethik Stellung, wobei es ihm um die ethische Dimension von Einzelhandlungen und ihrer Beurteilung im Kontinuum von Handlungssequenzen überhaupt und ihrer Folgen geht. Zentral ist der Gedanke, wann bei einer Handlung von Verantwortung und ethischer Qualität gesprochen werden kann. Ist jede Einzelhandlung kraft ihrer möglichen Nachwirkung schon zur Rechenschaft zu ziehen oder darf die Beurteilung erst auf dem Hintergrund des angestrebten Zieles erfolgen? Spaemann verweist darauf, daß sowohl die Teile (verstanden als Einzelhandlungen) dem Ganzen dienen als auch das Ganze wesentlich für die Teile sei. Gleichwohl gebe es „einen Vorrang des Ganzen vor den Teilen“.⁷³ Dem stellt er jedoch entgegen, daß die Person allerdings immer „als Ganze in ihren einzelnen Handlungen präsent ist“,⁷⁴ und alle Einzelhandlungen daher ohne Blick auf das angestrebte und möglicherweise sogar moralisch vertretbare Ziel zu bewerten seien. Das bedeutet, daß die Handlung sittlich verwerflich sein kann, auch wenn das Handlungsmotiv sittlich qualifiziert ist, vor allem, weil der Handelnde als „Ursache für alles, was aus dieser Handlung folgt“ auftritt. Dieser bisher noch nicht eindeutigen Stellungnahme zur gegenwärtigen Ethik-Debatte folgt nun aber eine dezidierte Aussage, in der Spaemann ein größeres Gewicht auf die Handlung legt, die trotz eines ethischen Motivs qualitativ unmoralisch sein kann. Beziehen wir diese Überlegungen einmal auf das zuvor Gesagte, so ist hier ein Standpunkt vertreten, der die Zielsetzung bioethischer Forschung zwar für ethisch unanfechtbar hält, nicht aber die Mittel, mit denen sie betrieben wird, insofern Humanität einerseits als

⁷² R. Spaemann: Einzelhandlungen. In: ZphF Bd. 54, Heft 4 (2000), S. 514-531.

⁷³ A.a.O., S. 515.

⁷⁴ A.a.O., S. 516.

Grund der für viele ihrer Gegner anzulehnenden Versuche angeführt wird. Andererseits wird von eben diesen Gegnern Humanität ins Spiel gebracht, wenn es um die Schutzbedürftigkeit und Würde des Embryos als beginnendes Leben geht.⁷⁵

Daß der Mensch seine eigene und die Würde des anderen entdeckt, ist ein Prozeß, der nicht auf einen durch Normen reduzierten Humanismus entstehen kann. Auch religiöse und andere Gesichtspunkte⁷⁶ sind nicht maßgebend für die Erkenntnis, daß der Mensch Teil eines Ganzen ist, dem er seine Existenz verdankt und das ihm zugleich die Verantwortung auferlegt, Respekt vor dem Leben und der Natur zu entwickeln. Dies ist zunächst eine reine, und vor allem ohne Zweck aus der inneren Erfahrung hervorgehende Erkenntnis, die als reflektierte Denken und Handeln bestimmt. Betrachtet man unter diesem Aspekt die „Sonderstellung des Menschen im Kosmos“⁷⁷, so verbindet sich mit dieser Bezeichnung nicht nur die ihm gegebene Würde als absoluter Wert, sondern zugleich auch die diesem Privileg immanente Eigenverantwortung. Vor allem die Globalisierung stellt die Menschheit vor die Aufgabe, trotz kultureller Unterschiede *ein* Gemeinsames zu suchen, das allgemeingültig und als Grundlage der Tatsache zu betrachten ist, daß die Würde des Menschen nicht unterschieden werden kann. Auf diesem Hintergrund gewinnt auch der in unserer Zeit überbordende Liberalismus mit seinem Postulat uneinge-

⁷⁵ Im Kern geht es also um den Status des Embryos, bei dessen Definition kein Konsens zu erzielen sein wird. Die Forschung beharrt daher auf der Autonomie der Wissenschaft, verweist auf andere Ambivalenzen in diesem Bereich und ihre Pflicht und Verantwortung, im medizinisch-therapeutischen Terrain zum Wohle des Menschen zu wirken.

⁷⁶ Etwa die sich auf die Vernunft des Menschen beziehende Vorstellung der Menschenwürde, wie sie Cicero beschreibt, bindet moralische Tugenden nur an rationale Fähigkeiten (De officiis I). Vgl. u.a. uch Fichte, der von einer selbstgesetzgebenden Vernunft spricht (GA I/1, S. 241).

⁷⁷ Die der Mensch nach Kant allerdings nur als moralisches Subjekt beanspruchen kann (KdU, § 83f.).

schränkter Freiheit eine neue Bedeutung. Freiheit unter dem Gesichtspunkt eines humanen Lebens meint zwar Unversehrtheit des Lebens und Selbstentfaltung in Freiheit, die aber dann an ihre Grenzen stößt, wenn sie die Freiheit anderer tangiert. Dies läßt sich bis hinein in die alltägliche Welt hinein verfolgen, wenn Humanität zumindest in der westlichen Welt in Bezug auf die Unversehrtheit des Menschen zwar in der Gesetzgebung verankert ist, die Menschenwürde aber im Blick auf geistig-seelische Unversehrtheit außer Acht gelassen wird. Humanität wird von daher auch wieder an sinnvolle Tugenden gebunden sein müssen, von denen im folgenden die Rede sein soll.

3. Die Fragwürdigkeit der Tugenden

Die Überlegungen zum Humanitätsgedanken und das damit verbundene und schon erwähnte Problem der Freiheit führen unmittelbar zu den Grundlagen eines ethisch gegründeten Lebens, insofern man in diesem auf den ersten Blick eine Diskrepanz zwischen bewußt gelebter Freiheit und den diese Freiheit einschränkenden Tugenden vermuten möchte. Denn Tugenden sind zweifelsohne auch mit Verzicht hinsichtlich des Auslebens freiheitlicher Lebensentwürfe verbunden. In diesem Zusammenhang gilt es daher auch, einen Blick auf die Prinzipien eines ethisch gegründeten Lebens zu werfen, die immer auch auf Werte rekurren, d.h. die dem Leben selbst und allen Handlungsintentionen Sinn und damit Wert verleihen. Freiheit steht von daher in vielerlei Hinsicht sowohl in engem Bezug zum „Können“ und „Wollen“ als auch zum „Dürfen“ in Gestalt eines sinnvollen und wertgetragenen Handelns, das durch bestimmte Tugenden als Korrektiv subjektiver Handlungen charakterisiert ist. Dabei ist nicht zu vergessen, daß der Begriff Tugend eine besondere Form der Vollkommenheit von Handlungen bezeichnet, die das Leben regeln und ihm zugleich aufgrund seiner Bedeutung für die Entfaltung der Persönlichkeit Tiefe verleihen. Tugenden sind nicht nur Ausdruck von Kompetenz oder Perfektion des Handelns (also wertneutral), sie sind immer auch Motiv zur Verwirklichung des Guten. So darf auch M. Rhonheimers Definition der Eigenschaften von Tugenden verstanden werden, wenn er hervorhebt: „Tugend ist Können, Virtuosität, Brillanz, Souveräni-

tät, Kompetenz, Treffsicherheit usw. in spezifischen Bereichen des Erkennens, Herstellens und Handelns. Sie ist die Vollkommenheit des Menschseins im Bereich seiner Tätigkeit und damit auch Vollkommenheit und Erfüllung von Freiheit“.¹ Aus ontologischer Sicht präzisiert, bedeutet dies: Tugend ist Ausdruck der inneren Harmonie des Menschen mit dem Sein, welche alle menschlichen Strebungen zum Sinnvollen hin bewegt.²

Grundsätzlich wird eine Unterscheidung getroffen zwischen ‘vernünftigen’ Handlungen, die als sittliche auf einer affektiven Motivationsgrundlage beruhen, und intellektuell gesteuerten tugendhaften Handlungen, die vom Willen beeinflusst sind (dianoetische Tugenden). Die letztere Form ist im klassischen (aristotelischen) Sinne diejenige, die auf einen Menschen zutrifft, der sein menschliches Vermögen im Blick auf ein geordnetes Leben bewußt auf das Gute und Sinnvolle richtet. Diese Haltung zur Welt allein umfaßt trotz ihrer offenkundigen Vollständigkeit jedoch nicht alle Aspekte tugendhaften Lebens, insofern erst durch das Hinzutreten affektiver Elemente das Seelische des Menschen miteinbezogen wird. Am Beispiel des Begriffs Freiheit ließe sich dann sagen, daß der Intellekt durchaus Freiheit gewähren wird, aber es fehlt ihm das „Mitfühlen“ hinsichtlich der existentiellen menschlichen Befindlichkeit (im ontologischen Sinne das Einsfühlen mit allem

¹ Vgl. M. Rhonheimer: Die Perspektiven der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik. Berlin 2001, S. 173.

² Einer solchen auf metaphysischen Grundlagen basierenden Vorstellungen ethischen Handelns steht indes die Auffassung von Metaphysik als bloß theoretische Disziplin entgegen, aus der sich keine Ethik entwickeln läßt (Vgl. H. Krämer: Replik: Die Integrative Ethik in der Diskussion. In: Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Hg. von M. Endreß. Frankfurt/M. 1995, S. 205-249, hier S. 207. Daß aus einer seit der Antike zu verfolgenden Seinsmetaphysik als Metaphysik der Erfahrung allerdings verbindliche und überzeugende Grundlagen für eine Ethik (für allem hinsichtlich der begründenden Instanz ethischer Akte) gewonnen werden können, wird von Krämer verkannt.

Seienden), welche sich als Empfindung der *Gleichwertigkeit im Sein* konkretisiert.

Freiheit ist seit der Aufklärung ein erstrebenswertes Ziel jeder modernen Gesellschaft, obgleich dieses Ziel nicht in jeder Kultur mit denselben Vorstellungen verbunden ist. So werden in vielen Ländern Einschränkungen aller Art unter dem Begriff Tugend mit der Tradition, religiös, geschlechtsspezifisch oder ideologisch begründet, so daß von wirklicher Freiheit nicht mehr die Rede sein kann. Auf der anderen Seite beweist vor allem die westliche Welt, daß Freiheit zu Liberalismus verkommt, der wiederum selbst zum Instrument der Einschränkung von Freiheit wird, insofern es nur eine Frage der Macht, der Rücksichtslosigkeit oder des puren Egozentrismus ist, inwieweit diese für sich in Anspruch genommene, falsch verstandene Freiheit den anderen einschränkt. Doch die westliche Welt klammert sich an den Irrglauben, daß auch zuhöchst differierende Auffassungen der unterschiedlichsten Kulturen in Bezug auf Freiheit und Menschenrechte rational zu einem Konsens kommen und ein problemloses friedliches Zusammenleben garantieren könnten. Verdrängt nicht aber wirtschaftliches und politisches Machtstreben jede kritische Reflexion? Macht sich dieser Opportunismus nicht schuldig gegenüber denjenigen, die in der zivilisierten Welt Hierarchien und Unterdrückungsmechanismen als überwunden betrachtet glauben? Darf man nicht mit Recht von einem Rückfall in die Barbarei sprechen, wenn das Leben selbst nicht mehr als „höchster Wert“ anerkannt wird und Indifferenz jede inhumane Praktik zuläßt?³ Hierzu bemerkt P. Sloterdijk: „Weil aber... alle Unterschiede auf der Basis der Gleichheit, also einer im voraus festgesetzten Ununterschiedenheit, vorgenommen

³ Vgl. hierzu die kritische Gesellschaftsanalyse von M. Henry: Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik. Freiburg/München 1994, u.a. S. 274.

werden, sind alle modernen Unterscheidungen mehr oder weniger akut von der Indifferenz bedroht“.⁴

Individuelle Freiheit endet mithin an der Freiheit des Nächsten und seinen Menschenrechten, und es bedarf einer Regelung, die das Gleichgewicht zwischen der Freiheit des einen und des anderen sicherstellt. Diese Regelungen aber basieren in den meisten Fällen auf funktionalen und pragmatischen Erwägungen, weniger aber auf ethischen oder moralischen Vorstellungen, besonders dann, wenn sie von institutioneller Natur sind. Dem wäre allerdings mit Martin Rhonheimer entgegenzuhalten, daß ethisches Verhalten, z.B. in der klassisch-eudämonistischen Auffassung, aufgrund der subjektiven Wendung zum Guten erfolgt, in dem der Mensch sein Glück sieht. Dabei geht es nicht nur um individuelle Befriedigung, sondern vielmehr um „Erfüllen des Strebens nach Maßstäben von Vernünftigkeit“, und der Ethik gehe es dann darum, „die Bedingungen für die ‘Wahrheit der Subjektivität’ zu analysieren“. Eine Tugendethik müsse daher behaupten, daß eben diese Bedingungen im Besitz der Tugend selbst bestehen.⁵ Fraglich bleibt jedoch, ob das vernünftigerweise Gute mit dem subjektiv gut Erscheinenden identisch ist. Weitere Zweifel an der Überzeugungskraft einer ‘Tugendethik’ entstehen, wenn Rhonheimer behauptet, sittliche Tugenden seien affektive Bedingungen für die Vernünftigkeit des Handlungssubjekts, insofern sie das handelnde Subjekt „affektiv auf das Gute“ ausrichten und auf diese Weise die praktische Vernunft „potenzieren“: „insbesondere die Fähigkeit, auch im Einzelnen und Konkreten das sittlich Richtige zu erkennen und es auch effektiv zu nutzen“.⁶ Wie aber kommt der Mensch in den Besitz

⁴ Vgl. P. Sloterdijk: Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft. Frankfurt/M 2000, S. 86.

⁵ M. Rhonheimer: Die Perspektiven der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik. Berlin 2001, S. 169.

⁶ A.a.O. Der dem Konzept seiner „Tugendethik“ zugrundeliegende optimistische Blick auf den Menschen offenbart zwar Rhonheimers Idealvorstel-

der Tugenden? Welches sind die Motive und welche Begründung könnte für die Realisation tugendhafter Handlungen angeführt werden? Und welche Instanz überhaupt liefert die Sicherheit, daß das subjektive Erkennen auf das Gute gerichtet ist? Was geschieht, wenn die „tugendhafte Vernünftigkeit des Handlungssubjekts“ mit seiner Freiheit oder der des anderen kollidiert? Diese Fragen beweisen, daß die Annahme des Guten oder die Annahme eines zum Guten hin tendierenden Subjekts noch keinerlei Gewißheit über tatsächlich gutes Handeln liefern.⁷

Nun ist, wie man bei kritischer Beobachtung der modernen Gesellschaft leicht erkennt, der Freiheitsdrang in einem Maße gewachsen, daß man dieser Erscheinung des Zeitgeistes allenfalls resigniert begegnen kann. Denn mahnende Stimmen aus Politik, Pädagogik oder Philosophie finden kaum Gehör für ihre Hinweise, daß die Tugenden wiederzuentdecken seien, wolle man nicht vollends in die Barbarei zurückfallen. Und so wird nicht nur der Jugend vorgelebt, daß Selbstverwirklichung und Durchsetzen jeden Wunschdenkens ein Attribut zielgerichteter Lebenshaltung sei, alle einflußreichen Instanzen unterstützen dieses Vorhaben darüber hinaus noch - und dies vor allem auch aus kommerziellen oder politischen Gründen. Gebt dem Volk Brot und Spiele, und es wird willfährig und kritiklos zur Masse, die sich jeder Verantwortung entzieht.

Die veralteten und den „ewig Gestrigen“ zugeordneten Tugendbegriffe wie Leistung, Verantwortung, Treue usw. lassen sich

lung von einer moralischen Gesellschaft, er stellt jedoch zugleich den Blick auf die Realität, d.h. auf den durch subjektive Bedürfnisse entstehenden Konflikt zwischen Wollen und Können.

⁷ Ähnlich verhält es sich mit M. Hauskellers „Versuch über die Grundlagen der Moral (München 2001), in dem zwar moralisch überzeugend, aber ohne hinreichende Begründung auf das Verantwortungsgefühl des Menschen zu moralischem Handeln rekuriert wird. So läßt sich sein ‘Versuch’ im besten Falle als *Appell* zu sittlichem Handeln verstehen, nicht aber als Grundlage eines Ethikkonzepts, das Geltung beanspruchen kann.

mithin nicht ohne weiteres in die Diskussion bringen, werden sie doch häufig im besten Falle belächelt oder gar in Verbindung gebracht mit faschistischem Gedankengut. Zudem sieht man sich bestätigt, daß Erfolg nur durch Rücksichtslosigkeit erreicht werden kann, und daß das Leben nur dann Sinn hat, wenn man dem Vergnügen hier und jetzt lebt. Die einen führen diese Entwicklung zurück auf den Verlust religiösen Einflusses, auf familiäre Bindungslosigkeit oder ganz allgemein auf Orientierungslosigkeit im Weltverhalten und dem damit verbundenen Individualitätsverlust. Die anderen sehen diese Entwicklung eher indifferent und verteidigen den Standpunkt, man könne ohnehin in einer Demokratie keine Schranken setzen, und jeder könne und dürfe seinen Vorstellungen entsprechend leben.

Aber ist es wirklich so absonderlich, den abhandengekommenen Tugenden wieder einmal nachzuspüren und ihre Bedeutung für den Menschen und die Gesellschaft zu untersuchen? Muß der Rückgriff auf Tugenden mit dem Verlust von Freiheit verbunden sein, oder gewinnt nicht der Mensch eine ganz andere Qualität von Freiheit, wenn er sich wieder auf Grundlegendes besinnt?

Nun sind diese Gedanken nicht leicht zu vermitteln, wenden sie sich doch an den Menschen der Gegenwart, der vor allem sein Glück in einem nach außen gerichteten Leben sucht. In diesem Leben ist nicht viel Raum für eine Reflexion über den wirklichen Sinn des Lebens und vor allem keine Zeit. Die Schnellebigkeit läßt ein Nachdenken nicht zu, sie verführt vielmehr zum Verdrängen von Zeit und verhindert auf diese Weise intensives Fragen und kritisches Denken.

Im folgenden soll nicht nur an die verlorengegangenen Tugenden erinnert werden, es soll vielmehr ins Bewußtsein gerufen werden, daß Tugenden zum einen eine notwendige Grundlage im Miteinander auch der heutigen Zeit sind, daß sie zum anderen aber auch - selbst wenn verschiedene Formen der Tugend uns heute durchaus

fragwürdig erscheinen - der Selbstwerdung des Menschen dienen. Dabei ist es nicht unwesentlich, einige Aspekte der Tugend - z.B. die Tapferkeit - einer kritischen Betrachtung zu unterziehen, weil sie tatsächlich einem Bedeutungswandel unterliegen und mit den Maßstäben der Gegenwart aktualisiert werden müssen.

I

Mit seinem frühen Buch „Der Verlust der Tugend“⁸ hat der amerikanische Philosoph Alasdair MacIntyre in die Debatte um moralisches Verhalten eingegriffen und ist dabei sehr scharfsinnig und kritisch auf die konkrete Situation der Zeit im Blick auf die philosophiegeschichtlichen Grundlagen eingegangen, indem er zunächst behauptet, daß die Sprache der Moral in der heutigen Welt „verwahrlost“ sei, dies aber gar nicht mehr bemerkt werde.⁹ Schon seine ersten Bemerkungen verweisen auf die Problematik der Verständigung über ethische Fragen, die keinerlei Konsens über Lösungen zu erlauben scheinen, denn: „Die oberflächliche Sprache unserer Kultur neigt in diesem Zusammenhang dazu, selbstgefällig von moralischem Pluralismus zu reden“.¹⁰ Sinnvoll über ethische Forderungen zu diskutieren, verlange indes zunächst ein gemeinsames Vokabular, von einer gemeinsamen Grundlage zunächst einmal ganz abgesehen. Dementsprechend wendet er sich auch vehement gegen die Absichten der Aufklärungsmoral, insofern diese die Tugenden überkommener Lebensformen eliminieren und durch rationalistisch begründete Normen ersetzen

⁸ A. MacIntyre: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt/New York 1987.

⁹ A.a.O., S. 15f.

¹⁰ A.a.O., S. 19ff.; 24.

wolle.¹¹ Durchaus ablehnend stellt er sich ferner gegen jene vor-modernen Traditionen, die vorgeben, unanfechtbare Maximen vorgelegt zu haben, nach denen die Menschen glücklich in hermetisch abgeschlossenen Sinnhorizonten und mit allgemein akzeptierten Zielvorstellungen leben könnten. Aufgrund der Veränderung aller Lebensformen müsse nun für die „übernommenen, wenn auch zum Teil umgewandelten Regeln der Moral ein neuer Status gefunden werden, da ihnen ihr alter teleologischer und ihr noch älterer kategorischer Charakter als Ausdruck eines letztlich göttlichen Gesetzes genommen wurde“. Denn wenn kein solch intersubjektiv überzeugender Status gefunden werde, erscheine die Berufung auf jede Art moralischer Normen als „Werkzeug des individuellen Wunsches und Willens“.¹²

Weder die Vorstellung einer Gründung der Ethik auf den kategorischen Imperativ Kants noch eine solche auf innere moralische Empfindungen (die ja schon Nietzsche verspottet hatte¹³) hält MacIntyre aufgrund des fiktiven und illusionistischen Charakters der Begründungen für das geeignete Fundament einer Ethik. Fraglich bleibt ferner, ob die Vernunft als Instanz für moralisch zu rechtfertigenden Handelns gelten kann, steht sie doch immer auch im Zwiespalt des Abwägens zwischen eigenem Vorteil und möglichem altruistischen Agieren.¹⁴ Dennoch bleibt Nietzsche, wie MacIntyre mit Recht betont, der „Moralphilosoph der Gegenwart“, der das Scheitern aller Moraltheorien besonders deutlich erkannt habe, auch wenn er der Illusion erliege, an „durch heroischen Wil-

¹¹ A.a.O., S. 66ff. MacIntyre geht hier auf Kants These ein, daß die Gesetze der Moral rational und folglich für alle rationalen Wesen gleich und bindend seien. Es hänge nur vom Willen des Einzelnen ab, sie zu befolgen.

¹² A.a.O., S. 89.

¹³ Die fröhliche Wissenschaft, KSA III, S. 374ff.

¹⁴ Eine kritische und skeptische Untersuchung der Vernunft, der die Rationalität als „subjektive Vernunft“ entgegengestellt wird, lieferte u.a. auch St. Gosepath: Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität. Frankfurt/M. 1992.

lensakt zu autonomen moralischen Subjekten“ erhobene Menschen zu glauben.¹⁵ Doch auch Nietzsches eigener Ansatz bleibe wirkungslos, insofern sein „Übermensch“ nur aus einem moralischen Solipsismus lebe, sich selbst die einzige moralische Autorität sei und kein adäquates Gegenüber finde, durch dessen Bindungen ein allgemein geteiltes Verständnis von Werten entwickelt werden könnte.¹⁶ Sich auf diese Weise von der Gemeinschaft auszuschließen, bedeute aber den Ausschluß jeder Möglichkeit, Sinn und Wert außerhalb seiner selbst zu finden. Doch aus moderner Sicht hänge „die Rechtfertigung der Tugenden von einer vorausgehenden Rechtfertigung von Regeln und Grundsätzen ab“.¹⁷ Daß auch diese Maßgabe nur *ein* Aspekt für die Realisierung tugendhaften Verhaltens sein kann, wird sich weiter unten im Blick auf eine ontologische Ethik noch zeigen.

Mit diesen Vorgaben aus seiner Untersuchung bemüht sich MacIntyre nun in seinem neuen Buch „Die Anerkennung der Abhängigkeit“, eine neue normative Ethik zu verfassen.¹⁸ Der Verfasser sucht dabei auf anthropologischer Grundlage nach Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Fähigkeiten und Bedürfnisse der Menschen, um - natürlich recht pauschal - sowohl ein gemeinsames ethisches Fundament als auch intersubjektiv anerkannte Tugenden vorzustellen.

Bis zu diesem Punkt könnte man MacIntyre durchaus noch zustimmen, wenngleich die Beweisführung oder der Beleg für seine Argumentation unzureichend ist. Wenn er jedoch auf Ergebnisse

¹⁵ A. MacIntyre: Der Verlust der Tugenden, S. 155.

¹⁶ A.a.O., S. 341.

¹⁷ A.a.O., S. 162. In der homerischen Gesellschaft werde dagegen jedem Menschen sein Platz und damit seine Identität in der Gesellschaft zugeteilt und die damit verbundenen Rechte und Pflichten. Alle Handlungen sind daher immer in Verbindung mit den sich in ihnen zeigenden Tugenden zu betrachten (S. 164f.).

¹⁸ A. MacIntyre: Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden. Hamburg 2001.

der Verhaltensforschung zurückgreift, um „menschliches“ Verhalten von Tieren auf das Verhalten von Menschen zu übertragen, tauchen Zweifel an der Tragfähigkeit seiner Überlegungen zu ethischen Fragen auf. So behauptet er, der Mensch müsse anerkennen, daß seine eigene Rationalität in subhumanen, vorsprachlichen Bewußtseinsleistungen verhaftet sind, also im wesentlichen im Naturhaften angesiedelt sind. Daraus leitet er nun die Kreatürlichkeit des Menschen ab, deren spezielles Kriterium die „Abhängigkeit“ oder Hilflosigkeit ist, welche ausschlaggebend für die Zuwendung zu anderen Menschen sei. Diese, wie immer geartete „Zuwendung“ ist mithin zweckgesteuert, d.h. sie basiert auf der Tatsache der eigenen Unzulänglichkeit, aus welcher überhaupt Gemeinsinn erst entstehen könne. Individuelle Unabhängigkeit erfolge erst durch die Fähigkeit, sich von eigenen Bedürfnissen zu distanzieren, wobei die „Tugenden der Unabhängigkeit“ und die „Tugenden der Abhängigkeit“ als Motivation des Handelns wirken. Geben und Nehmen sind folglich die grundlegenden Haltungen, welche eine Gemeinschaft steuern und regeln, und das subjektive Lebensglück sei nur in diesem Rahmen möglich.

Diese recht pragmatische, und der angelsächsischen Philosophie entsprechende Sicht in Bezug auf die Tugenden hat natürlich in der Realität durchaus ihre Vorzüge, ihr Nachteil ist jedoch, daß sie sich vor allem auf die empirische Welt mit den Rahmenbedingungen „Nutzen“ und „Vorteil“ bezieht. Zumindest egozentrischen Strategien könnte MacIntyre mit seinen Vorstellungen entgegentreten, aber es ist fraglich, ob sie das Subjekt faktisch überzeugen können, insofern Eigeninteressen dem Gemeininteresse entschieden untergeordnet werden müssen.

Ein viel gravierender Einwand ist aber noch zu erwähnen. MacIntyres Auffassung über tugendhaftes Verhalten zeigt deutlich, daß sein Interesse vor allem auf ein Funktionieren des Subjekts im gesellschaftlichen Rahmen gerichtet ist. Das äußere Leben ist der

Gegenstand, dem seine Überlegungen gelten, während er die innere Entfaltung des Menschen insbesondere unter dem Aspekt der geistigen Entwicklung nur peripher berücksichtigt und das weite Spektrum tugendhaften Verhaltens daher auf ein (wenn auch nicht unwesentliches) Minimum reduziert. Aber bedeutet nicht Tugend viel mehr?

Schon die Griechen unterschieden verschiedene Qualitäten tugendhaften Verhaltens, das sich einerseits im alltäglichen Leben, andererseits als philosophische Lebensform auswirken sollte. So hat Platon die Tugend in der Politeia als Fähigkeit der Seele zu dem ihr gemäßen Verhalten bezeichnet, und auch Aristoteles spricht in seiner Nikomachischen Ethik von einer „theoretischen“, d.h. einer philosophischen Tugend. Das Innere des Menschen, die Seele, ist bei beiden Philosophen die maßgebende Instanz, welche den Menschen zu einem wahrhaft tugendhaften Leben - und dies ist das philosophische - bewegen kann.¹⁹ Zu diesem Leben gehören nicht nur Tapferkeit (die man fälschlich ja zunächst als eine auf äußere Ziele gerichtete Haltung versteht), sondern auch Weisheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und sogar Frömmigkeit, Begriffe, die in unserer Zeit zumindest teilweise auf Unverständnis stoßen. Aber nach der Auffassung der alten Griechen sind sie alle Ausdruck der Erkenntnis des Guten selbst, nach dem jeder Mensch strebe²⁰. Die Ausübung von Tugenden zur Erlangung von *eudaimonia* wird häufig in ihrer Beziehung zur Funktionalität verstanden. MacIntyre betont jedoch, daß die durch Tugend entstehende Glückseligkeit eine weit tiefere Bedeutung enthalte: „das für den Menschen Gute ist ein ganzes, erfülltes Menschenleben, und die Ausübung der Tugenden ist ein notwendiger und wesentlicher Teil eines solchen Lebens, nicht nur eine vorbereitende Übung, um sich ein solches

¹⁹ Vgl. hierzu die Ausführungen des ersten Kapitels des ersten Teils.

²⁰ Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1049a3.

Leben zu sichern“.²¹ So ist das Erreichen des Guten als Steigerung des Lebens nur durch tugendhaftes und damit richtiges Handeln möglich.

Gegen diese illusionistische Vorstellung von den Fähigkeiten des denkenden und handelnden Menschen läßt sich natürlich vielerlei vorbringen, denn nicht nur die individuellen Anlagen sprechen vielfach gegen ein die eigenen Neigungen und Wünsche in den Hintergrund stellendes Handeln, welches ja, wie Kant meinte, gerade dann Ausdruck höchster Tugendhaftigkeit sei, wenn es ohne eigenes Interesse erfolge. Aristoteles glaubt dagegen, daß der Mensch aus dem Inneren heraus tugendhaft handeln könne, indem er zwischen den verfügbaren Mitteln wählt, also darüber urteilt, welches Mittel moralisch vertretbar ist, um ein angestrebtes Ziel zu erreichen: „Eine aristotelische Theorie der Tugenden setzt daher eine deutliche Unterscheidung zwischen dem voraus, was irgendein einzelner zu irgendeinem Zeitpunkt als gut für sich erachtet, und dem, was für ihn als Mensch wirklich gut ist“.²² Was aber für den Menschen tatsächlich gut ist, sind nach Aristoteles nicht primär die äußeren Güter wie Gesundheit oder Besitz, sondern die „seelischen“: „so nennen wir die seelischen die eigentlichen und die hervorragendsten Güter. Außerdem schreiben wir die entsprechenden Handlungen und Tätigkeiten der Seele zu“.²³ Und Aristoteles fügt einen weiteren wichtigen Gedanken an, daß nämlich das Ziel jeden Handelns „zu den seelischen Gütern und nicht zu den äußeren“ gehöre.²⁴

Aristoteles erwartet mithin von den Menschen, daß sie angemessen handeln, indem sie das vernünftige Maß zwischen zwei Extremen wählen, die jeweils als Gegenpole zu verstehen sind.

²¹ Der Verlust der Tugenden, S. 200f.

²² A.a.O., S. 202.

²³ Nikomachische Ethik 1098b3.

²⁴ A.a.O.

Nach Aristoteles gibt es also zu jeder Tugend „zwei entsprechende Untugenden“, z.B. liegt Mut zwischen den Antipoden der Unbesonnenheit und der Ängstlichkeit, Großzügigkeit zwischen Geiz und Verschwendungssucht usw.²⁵ Wesentlich ist für den Stagiriten der menschliche Verstand, insofern er einzig diesem die Fähigkeit unterstellt, richtige Urteile zu fällen, um auf dieser Grundlage moralisch handeln zu können. Allerdings müssen zu der intellektuellen Verstandestätigkeit charakterliche Eigenschaften hinzutreten, denn nur im Zusammenwirken beider sei ein moralisches Leben möglich. Mit Recht betont MacIntyre daher, daß die praktische Intelligenz eine „durch Tugenden beseelte Intelligenz“ sei, insofern Charakter *und* Verstand in Einheit zum Guten hin streben.²⁶ Auf diesem Hintergrund beschreibt MacIntyre die aristotelische Vorstellung einer Ethik folgendermaßen: „die Erziehung der Leidenschaften zur Übereinstimmung mit dem Streben nach dem, was das theoretische Urteilen als das Telos und das praktische Urteilen als richtiges Handeln zu jeder Zeit und an jedem Ort bestimmt, ist das Ziel der Ethik“.²⁷

Aristoteles' Sicht des Menschen mag auf den ersten Blick primär politisch sein, d.h. er bezieht seine Erörterungen der Tugenden vor allem auf den Erhalt der sozialen Gemeinschaft, dennoch bleibt aber - wie sich in vielen Passagen zeigt - eine platonische Sicht des Menschen in seinen Überlegungen erhalten, wenn der von der „metaphysischen Kontemplation“ des Göttlichen als für den Menschen „spezielles und letztes Telos“ spricht.²⁸ Insofern ist die Aristotelische Ethik nicht utilitaristisch, auch wenn die Tugenden auf den ersten Blick als Mittel zum Zweck erscheinen.

²⁵ MacIntyre: Der Verlust der Tugend, S. 207.

²⁶ A.a.O., S. 216.

²⁷ A.a.O., S. 217.

²⁸ A.a.O., S. 212.

Die bei den Griechen vorherrschende Vorstellung von Tugend ist uns heute fremd geworden, da sich das Verhältnis der Tugenden zur sozialen Ordnung und hinsichtlich der Bestimmung des Subjekts innerhalb der Gemeinschaft gewandelt hat.²⁹ Begriffe wie Tapferkeit unterliegen heute einer völlig anderen Deutung als zu seiner Zeit, in der damit nicht nur eine individuelle Eigenschaft bezeichnet wurde, sondern darüber hinaus eine Fähigkeit, mit persönlichem Einsatz der Gemeinschaft zu dienen und sein Selbst zurückzustellen. Daher „ist Tapferkeit ein wichtiger Bestandteil der Freundschaft“, denn sie ist Ausdruck von Zuverlässigkeit, Treue und Garant für den Erhalt der antiken Gesellschaft.³⁰ Aber - so wird man heute einwenden müssen - pervertiert zu Fanatismus, verleitet sie auch zu irrationalen Handlungen, indem alle, auch widersinnige und durchaus unmoralische Mittel zur Erreichung eines Zieles eingesetzt werden.

Die Ablehnung bestimmter tradiertter Tugenden oder ihre Modifizierung hängt also ganz wesentlich von ihrer Definition auf dem Hintergrund bestimmter Kriterien des sozialen und moralischen Lebens ab, wobei jedoch einige Grundprinzipien moralischen Handelns zeitunabhängig sind (oder sein sollten). Diese Grundprinzipien aber lassen sich nur von einer philosophischen Grundlage her begründen und in die Praxis umsetzen, wenn sie dem Menschen nicht nur im Innersten verständlich und überzeugend erscheinen, sondern wenn ihre tatsächliche Durchsetzung im Leben ihnen als *Bedürfnis* erscheint³¹: als handlungsorientierter Ausdruck dessen,

²⁹ MacIntyre verweist in diesem Zusammenhang auf den Einfluß christlichen Denkens, durch welches die Tugendbegriffe nicht nur neue Implikate erhalten, sondern antike Begriffe sogar ausgeschlossen werden (vgl. a.a.O., S. 244ff.).

³⁰ A.a.O., S. 165f.

³¹ In dieser grundlegenden Deutung des Charakters der Tugend als Bedürfnis des im Sein stehenden Menschen stimmen wir M. Rhonheimer zu, der jedoch

was Menschsein im wahren Sinne meint. Tugend ist daher als Disposition des Menschen zu verstehen, mit deren Hilfe nicht nur ein ethisch zu rechtfertigendes Ziel erreicht werden kann, sondern die als Ausdruck der Besonderheit subjektiven Lebens auch als Mittel zur Überwindung inakzeptabler Zustände (z.B. Ungerechtigkeit) fungiert. Da es - wie schon die teils widersprüchlichen Auffassungen zum Tugendbegriff belegen - keine allgemeingültige und zeit-unabhängige rationale Autorität (zumindest aus moderner Sicht) gibt, wird man heute tugendhaftes Verhalten dem Individuum zu überantworten haben, das als freier Mensch Verantwortung für sein Tun zu übernehmen hat. Dabei ist nicht zu vergessen, daß die Theorien über Tugenden seit der Antike in der Regel unter dem Aspekt der Nützlichkeit propagiert werden (z.B. Tapferkeit, Keuschheit, Demut usw.), wobei zweifellos Machterhalt verschiedener Institutionen eine große Rolle spielt, indem hierarchische Strukturen gesichert werden sollen. Selbst die Tugend der Gerechtigkeit kann aus dem Grund gefordert werden, damit Gebote und

vom „subjektiven Interesse“ des Menschen am Guten spricht und sich damit gegen die Annahme H. Krämers wendet, der eine Einheit „von ‘moralischen Sollen’ und subjektivem Interesse“ grundsätzlich als „illusorisch“ bezeichne und deshalb zwei sich ergänzende, aber nicht in Einheit zu bringende Typen von Ethik beschreibe: „Die Strebensethik (sie handelt von dem Für-mich-Guten weil Gewollten) und die Moralphilosophie (sie handelt von dem Für-den-Anderen Guten und deshalb Gesollten). Rhonheimer wendet kritisch sein: „Auf unreflektierte Weise impliziert ist hier allerdings ein Menschenbild, demgemäß es im Bereich des Für-mich-Guten kein ‘Sollen’ geben kann (und damit letztlich auch kein unrichtiges, nach moralischen Maßstäben korrigierbares Wollen); und im Bereich des Dem-anderen-Geschuldeten kein wirkliches Wollen, sondern nur die *Einschränkung* meines jeweils auf das Für-mich-Gute gerichteten Wollens.“ Unverständlich erscheint allerdings Rhonheimers folgende, an Krämers Konzept vorgenommene Kritik: „Der Mensch erscheint hier als radikaler Egoist, und moralische Sollen als die Einschränkung dieses Egoismus zum Wohle des anderen bzw. zur Ermöglichung menschlichen Zusammen-seins“, da Krämer ausdrücklich auf das zu erstrebende „wirklich Gute“ sogar bei der „bloßen Lebensbewältigung“ und „alltäglichen Lebensführung“ verweist. (Vgl. Die Perspektiven der Moral, S. 176; vgl. ferner zu dieser Kritik H. Krämer: Integrative Ethik. Frankfurt/M. 1992, S. 79, 132, 76, 133.

Regeln befolgt werden, die lediglich Fremdbestimmung begründen. Tugendhaftes Verhalten kann mithin nicht allein das Befolgen von Regeln bedeuten; dies wäre ein bloß äußerlicher Anlaß, der mit der subjektiven inneren Überzeugung keineswegs kongruieren muß, sondern der Nützlichkeit wegen aus rationalen Erwägungen heraus „tugendhaftes“ Verhalten erzeugt. Dann nämlich besteht die Tugend des Individuums „aus nichts anderem als zuzulassen, daß das öffentliche Gute den Maßstab für das individuelle Verhalten liefert“. ³² Wie schon erwähnt, stehen immer auch verschiedene Interessen hinter der Forderung nach tugendhaftem Verhalten. Diese Interessen können anderen durchaus zuwiderlaufen, und die Tolerierung der einen oder anderen Position muß daher als Preis für die Anwendung moralischer Prinzipien in Kauf genommen werden. Die demokratisch geforderte und als wesentliche Tugend bezeichnete Gleichheit aller mindert beispielsweise die Privilegien einiger, so daß Kontroversen in Bezug auf das „Maß“ an Gleichheit auftreten können. Tugend erfordert in diesem wie auch in anderen Bereichen immer auch Verzicht, das Zurückstellen subjektiver Ansprüche und das Abwägen des richtigen Mittels und eine angemessene Zielsetzung. Eine rationale Lösung zu erwarten, ist jedoch utopisch, insofern der Verzicht auf die Durchsetzung eigener Vorstellungen in der Regel von egoistischen Absichten überlagert wird. Gibt es also keine Lösung scheinbarer Unvereinbarkeiten? Ohne den späteren Ausführungen vorgreifen zu wollen, sei an dieser Stelle schon einmal auf einen grundlegenden Gesichtspunkt einer ontologischen Ethik hingewiesen.

Daß rationale Argumente allein zu einem Konsens führen können, scheint wenig erfolgversprechend, denn je stärker das Eigeninteresse das Erreichen eines Zieles steuert, umso mehr werden sich die konträren Positionen verhärten. Gleichwohl streben die

³² MacIntyre: Der Verlust der Tugend, S. 314.

analytischen Moralphilosophen an, rationale Prinzipien zu liefern, auf die sich streitende Parteien mit konträren Interessen berufen können.³³

Damit stellt sich die Frage, um welche Ziele es überhaupt geht und welche Bedeutung sie im Leben des Menschen besitzen. Im allgemeinen sind es Ansprüche, die sich auf äußere Dinge beziehen, die den Besitz erhalten oder steigern, dem Machterhalt dienen ebenso wie dem Ehrgeiz oder der Habgier. Die Bedeutung von materiellen Dingen dieser Art hatte zwar immer schon einen wesentlichen Platz im Leben der Menschen, es scheint allerdings immer mehr zu einer Überbewertung ihrer Funktion für das Selbstwertgefühl des Einzelnen zu kommen. Der Mensch der Gegenwart definiert sich über sein Äußeres und glaubt, nur dieses als höchstes Gut verschaffe ihm Anerkennung in der Fortschrittsgesellschaft. Das aber, was sein Wesen als Mensch tatsächlich ausmacht, verkümmert unter den Bestrebungen, dieses Äußere zu perfektionieren. Daraus folgt, daß ein wesentliches Element der Tugenden in ihrer Eigenart liegen muß, das Innere des Menschen zu aktivieren, ihm diejenige kritische Einstellung zu vermitteln, die schon die *Ziele* des Handelns selbst einer kritischen Betrachtung unterzieht. Aber noch ein Weiteres gilt es in den Blick zu rücken. Die oben erwähnten Tugenden Gleichheit oder Gerechtigkeit - wie auch alle anderen - können nur dann in die Tat umgesetzt werden, wenn der Mensch seinem Denken und Handeln eine fundamentale Prämisse zugrundelegt: dies ist die Einsicht, daß er selbst wie auch jedes andere Teil eines übergreifenden Seins ist. Verfügt er über diese Einsicht, so wird er nicht nur völlig andere Maßstäbe an die Dinge

³³ Vor allem im angelsächsischen Raum finden z.B. R.Nozick (*Anarchie - Staat - Utopia*. München 1976) und John B.Rawls (*Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M. 1979) durchaus Gehör. Beide gehen von der Gesellschaft konstituierenden Subjekten mit spezifischen Interessen aus, wobei jedoch gemeinsame Lebensregeln entworfen werden.

und Ereignisse der Welt legen, sondern in ihr zugleich auch anderen und bewußteren Handlungsstrategien folgen (wir gehen im letzten Teil noch genauer darauf ein). Denn klar ist, daß rivalisierende Vorstellungen von Tugend nicht von politischen Institutionen geeint werden können. Sie können bestenfalls einen Weg zur Lösung von Konflikten anbahnen. Dies sieht auch MacIntyre so: „In jeder Gesellschaft, in der der Staat nicht die moralische Gemeinschaft der Bürger ausdrückt oder verkörpert, sondern eine Reihe institutioneller Vereinbarungen darstellt, um der Gesellschaft eine bürokratisierte Einheit aufzuzwingen, der ein wahrer moralischer Konsens fehlt, wird das Wesen politischer Verpflichtung systematisch unklar“.³⁴ Das bedeutet nicht zuletzt, daß die tradierten Tugenden im Gegensatz zu den Interessen moderner Politik stehen, vor allem aber im Gegensatz zu den wesentlichen Merkmalen der modernen Ökonomie und ihrem Individualismus.

Sehen wir nun einmal zu, ob mit dieser Festlegung nicht doch - wenn man die verschiedenen Formen der Tugend einmal genauer betrachtet - etwas auch heute noch Zeitgemäßes und sogar Wesentliches für das Leben des Menschen in ihnen enthalten ist. Dabei sind drei Kriterien der Tugend für die folgenden Überlegungen von besonderer Bedeutung: erstens die Tugend als Eigenschaft, zweitens die Tugenden, die zum Gelingen eines ganzen Lebens beitragen und drittens schließlich die Tugenden, die Sinn und Wert des menschlichen Lebens ausmachen. Der Philosoph und Pädagoge O.F.Bollnow hat sich diesem schon zur Entstehungszeit seines kleinen Buches äußerst kritisch aufgenommenen Thema gewidmet und dabei die in Vergessenheit geratenen Grundvoraussetzungen menschlichen Zusammenlebens eingehend erörtert. Einige wesentliche Gedanken seiner Schrift lassen durchblicken, daß Tugend ein Ausdruck einer besonderen menschlichen Verfassung ist, die

³⁴ Der Verlust der Tugend, S. 338.

Bollnow selbst zwar nicht auf die Seinserfahrung zurückführt, die aber bei näherem Hinsehen durchaus so zu deuten ist.

III

In einer Zeit, in der Entgleisungen, Grenzüberschreitungen und Perversionen aller Art salonfähig geworden sind, mag es als Anachronismus erscheinen, überhaupt noch von Tugenden zu reden. Mit der Terminologie „anything goes“ hat sich ein Maß von Beliebbarkeit breitgemacht, das aus falsch begriffenem Demokratieverständnis heraus zu den wunderlichsten Erscheinungen geführt hat. Fragwürdig sind die alten Tugenden geworden, und ein ausufernder Individualismus betätigt sich unter dem Mäntelchen der Selbstverwirklichung in einer Weise, daß sich niemand mehr scheut, alle Tabus zu brechen und dem, was ehemals als moralisch galt, das genaue Gegenteil selbstbewußt entgegenzustellen und als legitimen Anspruch zu verteidigen. Toleranz wird eingeklagt, um das Ausleben aller - selbst der extremen Lebensformen - zu rechtfertigen, sie wird indes selten angewandt, wenn es darum geht, für die Gegner solch exzessiver Lebensformen Verständnis aufzubringen.

O.F.Bollnow spricht bezeichnenderweise nicht nur vom Wesen der Tugenden, sondern auch von ihrem Wandel.³⁵ Damit trägt er der Tatsache Rechnung, daß Tugenden mit der Entwicklung des Lebens einer Veränderung unterliegen, die das zwischenmenschliche Verhalten entscheidend prägt. Er beklagt jedoch auch, daß es dadurch nichts Festes und Ruhendes mehr im Leben gebe, an das man sich halten könne und daß nicht alles Neue auch besser und wirksamer sei als Tradiertes.

³⁵ O.F.Bollnow: Wesen und Wandel der Tugenden. Frankfurt/M. 1958.

Das Verblässen alter Tugenden führe schließlich zu ihrem völligen Vergessen, und die Menschen könnten dann mit Begriffen wie Besonnenheit, Weisheit, Demut, Bescheidenheit oder Großmut usw. keinerlei einigermaßen klare Vorstellungen verbinden. Vor allem aber: wer wolle sein Leben schon unter solchen Tugendbegriffe führen, die nicht nur hohe Anforderungen an das Selbst des Menschen stellen, sondern die darüber hinaus auch das Zurückstellen eigener Ziele und Wünsche in sich bergen. Manche Begriffe - wie die Demut - seien ferner erst im Zusammenhang mit abendländischem, vor allem christlichen Denken zu verdeutlichen, und sie seien von daher schon nicht mehr jedem gegenwärtig. Mit den Tugenden gehe folglich auch das Verständnis der sie tragenden Welt verloren, so daß - weil sie ihre Überzeugungskraft einbüßten - auch das Verständnis vergangener Lebensformen abhanden gekommen sei.

Tugendhaft zu sein, galt ehemals als auszeichnendes Prädikat, lag doch in der Tugend vor allem die Möglichkeit, sein Selbst zu entfalten, das nicht etwa nur ein tadelloses Leben bewirken sollte, sondern das das Menschsein zum höchstmöglichen Maß steigerte. Schon hier wird für viele unserer Zeit die Fragwürdigkeit der Tugend transparent: der Tugendhafte gilt als angepaßt, wenig eigentätig und gelegentlich sogar als überheblich, insofern er mit seiner Haltung der scheinbaren Einordnung Mißfallen erregt. Und indem Tugend mit gesteigertem Menschsein zu verbinden versucht wird, tritt sogleich die Frage hinzu, worin sich dieses denn äußere. Ist es der Hang zum Elitären, zum Intellektuellen, Geistigen oder etwa zum asketischen Leben? Verbirgt sich hinter diesem Gedanken weltferner Idealismus oder utopische Wunschvorstellung? Man darf also zunächst skeptisch sein und erneut die Fragwürdigkeit der Tugenden ins Spiel bringen. Doch für wen sind Tugenden tatsächlich fragwürdig? Aus welchen Gründen steht man Ihnen kritisch, ja ablehnend gegenüber? Schließlich kann allen Tugend-

kategorien zumindest aus pragmatischen oder funktionalen Gründen durchaus auch ihr Gegenteil als sinnvolle Handlungsstrategie entgegengestellt werden, wie auch Bollnow kritisch anmerkt. Hierzu einige Beispiele.³⁶

Als eine der „bürgerlichen“ Tugenden nennt Bollnow die Ordnung, deren einerseits notwendige und sinnvolle Funktion auch in ihr Gegenteil umschlagen kann, wenn sie lediglich dem Selbstzweck dient oder das Leben gar erstarren läßt.³⁷ In diesem Falle haben wir es mit einer „entarteten Ordnungsliebe“ zu tun, die von tugendhaftem Verhalten weit entfernt ist. Ähnlich verhält es sich mit anderen Formen der Tugend: der Sparsamkeit, die zum Geiz werden kann, dem Fleiß, der zum eifernden Fanatismus entartet, der Tapferkeit, die irrationale Züge annehmen und sogar zur Gefahr werden kann, ja sogar der Besonnenheit (im platonischen Sinne ursprünglich ein erstrebenswerter Zustand der Seele), die in extremer Form zu Entschlußlosigkeit und Weltferne führt - oder, wie Bollnow bemerkt, sogar aus überlegtem Kalkül „gleichbedeutend mit rechnender Vernünftigkeit“ sein kann. Ist Besonnenheit unter diesem Gesichtspunkt nicht tatsächlich „Ausdruck einer reflektierten Haltung, die den Fluß des Lebens nur hemmt?“³⁸ Und wie steht es gar mit der Bescheidenheit und Demut, Begriffe, die im modernen Leben nur noch als antiquierte und reichlich unrealistische Haltungen verstanden werden? Auch mit der Wahrhaftigkeit steht es im Zuge der Entwicklung unseres zuhöchst individualisierten Lebens nicht besser, denn alle mit dem Begriff Wahrhaftigkeit verbundenen Aspekte wie Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit, Offenheit, Echtheit, Treue, Gerechtigkeit usw. unterliegen - wie deutlich zu erkennen ist - immer mehr der zersetzenden Wir-

³⁶ O.F.Bollnow. Wesen und Wandel der Tugenden. Frankfurt M./Berlin/Wien 1958.

³⁷ A.a.O., S. 35.

³⁸ A.a.O., S. 92f..

kung einer subjektiv gestalteten Form von Wahrhaftigkeit, die weder intersubjektiv von Bedeutung sein kann noch auch nur den geringsten Hinweis auf ein wirklich tugendhaftes Motiv der Handlung und ihrer Begründung gibt. Schon die politischen Aktionen der letzten Jahrzehnte (aber auch früherer Zeiten) dürften dies bestätigen, von gesellschaftlichen oder individuellen einmal ganz abgesehen. So ist es keineswegs verwunderlich, daß der Einzelne aufgrund des vorgelebten und wahrgenommenen Lebens jedes Maß verloren hat und auch keine Begründungsversuche akzeptieren wird, die ihn vom Gegenteil überzeugen könnten. Viele Fragen, z.B. die der Gewalt, sind - wie R. Spaemann betont - daher keine moralischen mehr, sie sind nur noch „eine taktische Frage“, ³⁹ teils zum Zwecke scheinbarer Verbesserung menschlicher Bedingungen, indem das Gewaltmonopol des Staates bewußt mißachtet und eigene Normen eingesetzt werden, teils aber auch zum jeweils eigenen Machterhalt.

K.-O. Apel meint daher mit Recht, daß sich der Mensch der Gegenwart vor eine paradoxe Situation gestellt sehe, wenn man das Verhältnis von Politik, Wissenschaft, Wirtschaft und Ethik der modernen Industriegesellschaft genauer betrachte. Einerseits sei nämlich die Notwendigkeit einer „universalen“, für die gesamte Menschheit gültige Ethik erkennbar, andererseits unterlaufe das subjektive Interesse (des Einzelnen, der Nationen) eine solche Vorstellung, „weil die Idee der intersubjektiven Geltung in diesem Zeitalter ebenfalls durch die Wissenschaft präjudiziert ist, nämlich durch die szientistische Idee der normativ neutralen und wertfreien ‘Objektivität’“ ⁴⁰.

³⁹ R. Spaemann: Moral und Gewalt. In: Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd.I: Geschichte, Probleme, Aufgaben. Hg. von M. Riedel. Freiburg 1972, S. 215-241, hier S. 215.

⁴⁰ K.-O. Apel: Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft. In: Rehabilitierung der praktischen Philosophie Bd.II:

Dies macht deutlich, daß Tugenden aufgrund der globalen Vernetzung heute nicht mehr nur im Mikrobereich wirken können und dürfen, sondern daß nach Formen der Tugend gesucht werden muß, die grenz- und kulturüberschreitend ein allgemeines sinnvolles Miteinander begründen können. Dies umso mehr, weil die internationalen Verflechtungen neue Abhängigkeiten nach sich ziehen, also weitreichende Auswirkungen menschlicher Handlungen, die alle Lebensinteressen beeinflussen. Die Resultate der technologischen Forschung stellen dabei in erster Linie eine neue moralische Herausforderung an den Menschen, denen jedoch spezifische Eigeninteressen in der Regel zuwiderlaufen. Sind wir mithin von einer solidarischen Verantwortung für die Auswirkungen von Handlungen des modernen Menschen weiter entfernt denn je? Apel sieht dies recht pessimistisch, wenn er ausführt: „Im allgemeinen kann man feststellen, daß auf allen Sektoren des öffentlichen Lebens in der westlichen Industriegesellschaft (sicher inzwischen aber auch in der sogenannten dritten Welt, vor allem der islamischen, E.J.) die moralischen Begründungen in der Praxis durch pragmatische Argumente ersetzt werden, wie sie von ‘Experten’ aufgrund objektivierbarer szientifisch-technologischer Regeln geliefert werden können“.⁴¹ Doch gerade weil die „wertfreie szientifisch-technische Vermittlung von Theorie und Praxis“ keine moralische Verantwortung übernehmen könne, bleibe letztlich nur das subjektive Gewissen, mit anderen Worten: die bewußte, reflektierte tugendhafte Haltung zur Welt. Nur einem solchen subjektiven Gewissen als Instanz traut Apel zu, durch Übereinkunft mit der öffentlichen Willensbildung verbindliche Normen zu entwickeln. Doch Apel erkennt im folgenden auch, daß derartige auf einem „subjektiven Gewissen“ aufbauende Grundnormen ethischen, tugendhaften

Rezeption, Argumentation, Diskussion. Hg. von M. Riedel. Freiburg 1974, S. 13-32, hier S. 13.

⁴¹ A.a.O., S. 25.

Verhaltens wohl kaum zu einem bindenden Konsens führen können: Man kann sie höchstens als „zweckrationale Klugheitsveranstaltungen“ interpretieren,⁴² zumal kulturelle oder traditionsgebundene Überlegungen immer intervenieren werden. Die möglichen Ergebnisse seien daher höchstens „affektiv“ bestimmt, selten aber intersubjektiv überzeugend, denn freie Gewissensentscheidungen der „subjektiven Privatmoral“ seien gegen jede andere isoliert und gehorchten folglich keiner „Solidaritätsnorm“, wobei noch zu ergänzen wäre, daß nicht nur die Masse, sondern auch der Einzelne immer stärker manipuliert, also außengeleitet wird, wodurch eine private existentielle Gewissensbildung - auch aufgrund von Sachzwängen - verhindert wird.⁴³

Wie man sieht, sind zwar die Probleme hinsichtlich des Verlusts von Tugenden durchaus kritisch erkannt und benannt, doch wird zugleich auch deutlich, daß sich eine Lösung in keinerlei Hinsicht andeutet. Vielleicht bescheiden wir uns schon mit der Ethisierung der Ideale des Wohllbens als Sollforderung und „Masseneudämonismus“, wie Arnold Gehlen in seinem Buch „Moral und Hypermoral“ betont.⁴⁴ Damit ist natürlich das Wohllben des äußeren Lebens in den Blick gerückt, welches vom Staat eingefordert wird, während ein seelisches Wohllben aufgrund wirklicher, eigentätiger Tugend aber eine Distanzierung von den Institutionen, ihrer häufig dem tugendhaften Verhalten widerstrebenden Reglementierungen vernachlässigt wird. Doch Gehlen wirft ein, daß die Bedeutung der Institutionen vor allem in ihrer vom Zweckdenken gesteuerten Funktionalität liege, was dazu führen müsse, daß der Glaubenswert ihrer Leitideen schwinde. Ethische Grundprinzipien aber können - wie auch Gehlen betont - nur durch die Transzendierung des Ich Geltung beanspruchen, nur dann also, wenn Normen

⁴² A.a.O., S. 29.

⁴³ A.a.O., S. 30.

⁴⁴ Eine pluralistische Ethik. Bonn 1969.

nicht vereinzelt und verabsolutiert werden, sondern auf das Seelenleben, die innere Befindlichkeit eines jeden Menschen ausgerichtet sind. Das bedeutet letztlich, daß sich Polarisierungen, die das bloß Alltägliche überschreiten, auf eine ganz „eigen“-artige Weise auflösen, weil ein Konsens unter den Mensch entstehen kann, dessen philosophische Grundlage es erlaubt, Widersprüche aus dem sicheren Gefühl des Einsseins mit dem Sein zu lösen. Daß dieser zunächst abstrakt und unrealisierbar anmutende Gedankengang so lebensfern nicht ist, wird weiter unten noch ausführlich erörtert. Damit verbindet sich zweifellos eine hermeneutische Frage, nämlich die Frage danach, wie der Mensch sich selbst und seine Existenz im Leben betrachtet, welche Schwerpunkte er setzt und was ihm bedeutungsvoll erscheint innerhalb der Vielfalt der Erscheinungen des alltäglichen und geistigen Lebens. Vielleicht erlaubt das Nachdenken über die dem Menschen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten, sein Leben zu gestalten, die Hoffnung auf eine „einfache Sittlichkeit“ (Bollnow), einfach deshalb, weil sie ursprünglich ist wie das Sein selbst. Einer Sittlichkeit oder Tugendhaftigkeit, die nicht von hohen und nicht einlösbaren Idealen geprägt und damit eingeengt ist, sondern die als Konstituens des menschlichen Wesens zu charakterisieren ist, wenn sie denn entdeckt, erkannt und gelebt wird. Von einer solchen Form der Tugend wäre zu sagen, daß sie grundsätzlich auf das Gegenüber (Mensch, Natur usw.) gerichtet ist, daß sie vor allem aber auch den tugendhaft Denkenden und Handelnden selbst bereichert und ihm eine neue Dimension des Lebens erschließt. Während nach Bollnow alle Hochformen des Ethos einseitig sind, insofern sie immer nur „bestimmt geartete Möglichkeiten des menschlichen Lebens“ erfassen,⁴⁵ andere dadurch ausschließen und daher das

⁴⁵ O.F.Bollnow: Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze. Göttingen 1947, S. 18f.

Leben im ganzen nicht umgreifen, sind sie in höchstem Maße zeitabhängig. Nicht nur, daß der allseitigen Entfaltung der Persönlichkeit der Nutzen der Gemeinschaft entgegenzustehen scheint, auch Interessen und Ziele scheinen einer gemeinsamen Ausrichtung zu widerstreben. Dies begründet die Tatsache, daß die einfachsten und faktisch selbstverständlichsten Tugenden sich nicht nur gelockert haben, sondern sogar in Auflösung begriffen sind.

Schon in formaler und struktureller Hinsicht besteht nach Bollnow ein großer Unterschied zwischen dem „hohen Ethos“ und der einfachen Sittlichkeit. Während das erstere zeitabhängig und darüber hinaus mit dem radikalen Anspruch auf Absolutheit auftritt und nach höchst möglicher Reinheit der Verwirklichung strebt, ergebe sich aufgrund der Unerreichbarkeit der moralischen Ziele zwangsläufig ein tiefgreifender Konflikt zur Realität: ein Dualismus zwischen Ideal und Leben. Der strukturelle Unterschied zwischen hohem Ethos und einfacher Sittlichkeit zeige sich nun gerade in der Tatsache, daß letztere nicht an ein „aus dem Leben herausgehobenes Ideal“ gebunden sei.⁴⁶ Sie lebe vielmehr ganz in der Öffentlichkeit eines gemeinsamen Bewußtseins, welches Bollnow zwar nicht im Blick auf ein ontologisches Fundament beschreibt, dem aber dennoch eine ganz spezifische Weise des Weltverhaltens eigen zu sein scheint.

Bollnow verweist daher auf eine tiefere Schicht des Bewußtseins, die den meisten Menschen zwar verborgen und deshalb unscheinbarer ist, weil augenscheinlich der Lebensbewältigung wenig nützlich. Doch „diese einfachere Schicht wechselt nicht mit dem Formenwandel des hohen Ethos, sondern bleibt sich in diesem Wandel gleich“.⁴⁷ Es handelt sich offensichtlich (obwohl Bollnow diesen naheliegenden gedanklichen Schritt nicht vollzogen hat) um

⁴⁶ A.a.O., S. 24.

⁴⁷ A.a.O., S. 20.

die elementare Bewußtseinsschicht des Menschen, die aus der Existenz des Seins heraus lebt und in der die angebliche Fragwürdigkeit der im Leben zu realisierenden Tugenden gar nicht erst auftaucht. Und so kann Bollnow auch sagen, „die einfache Sittlichkeit gehört zur Natur“ des Menschen, allerdings - und dies ist der Tenor der folgenden Überlegungen - nur wenn der Mensch sich der Tatsache seiner Eingebundenheit in das Sein bewußt wird. Dann wird auch sichtbar werden, daß sittliche Tugenden gleichsam als lebendiger Organismus einen Gesamtlebensvollzug bilden als Ausdrucks des Einklangs des Menschen mit sich selbst und dem Sein.

4. Individualismus und Kollektivismus als Lebensentwürfe

Die diesen Abschnitt leitenden Begriffe ‘Individualismus’ und ‘Kollektivismus’ stehen historisch und sozialphilosophisch gesehen in absolutem Gegensatz zueinander. Während der Individualismus diejenige Haltung des Denkens, Fühlens und Handelns ist, die den Sonderstatus des Einzelmenschen zum Primat erhebt, läßt sich unter Kollektivismus - vor allem im sozialrevolutionären Sinne - das totale Eingegliedertsein des Subjekts im Vorrang vor allen anderen Bindungen in ein kollektives System verstehen. Beide Vorstellungen laufen natürlich Gefahr, in eine *Extremform* ihrer jeweiligen Grundauffassung auszuarten, wie sich leicht nachweisen läßt.

Diese sparsamen und noch unvollständigen Bemerkungen machen aber schon sichtbar, daß wir den Titel dieses Kapitels mit einem Fragezeichen versehen sollten, insofern sich darin einerseits bereits eine kritische Ausgangsposition den Begriffen gegenüber ausdrückt, andererseits aber schon angedeutet ist, daß diese kritische Ausgangsposition verbunden ist mit der Suche nach einer weiteren Möglichkeit eines Lebensentwurfs, der mit völlig anderer Akzentuierung möglicherweise Elemente der beiden erörterten aufnehmen kann. Darüber aber später.

In diesem Abschnitt geht es nun darum, die zwei polaren, als Lebensentwürfe zu verstehenden Gesellschaftsformen zunächst einmal auf ihre grundsätzliche Struktur hin zu betrachten und zu

fragen, ob sie in irgendeiner Weise konsensfähig sind und dies auf welcher Grundlage. Denn es ist klar, daß sowohl ein stark ausgeprägter Individualismus als auch ein ebensolcher Kollektivismus Auswirkungen auf Mensch und Gesellschaft haben wird, der ethischen Prinzipien widersprechen muß. Wir werden daher zunächst einen genaueren Blick auf die Begriffe selbst werfen und einige hier wesentliche Auffassungen dazu skizzieren. Im Anschluß daran sollen paradigmatisch solche Lebensentwürfe untersucht werden, die der einen bzw. anderen Position zugrundeliegen. Schließlich werden wir eine, durchaus noch Fragen offenlassende Betrachtung anfügen, die schon Momente der ontologischen Ethik aufgreift, welche weiter unten umfassender auf die aufgeworfene Problemstellung eingeht. Vor allem aber dient dieser Abschnitt auch der Vorbereitung des folgenden, der sich mit Wertvorstellungen beschäftigt. Zugleich schließt er aber an die zuvor unternommene Betrachtung über die Tugenden an, um die dort vorgelegten Erkenntnisse noch einmal in konzentrierter Form in einen neuen Zusammenhang zu stellen und einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Neue Fragen und Probleme werden dabei auftauchen, die sich besonders im Bezug auf freiheitlich-demokratische Prämissen ergeben und Tugenden und Werte in einem anderen Licht erscheinen lassen könnten.

I

Die Bejahung der individuellen Struktur des menschlichen Wesens ist ein Grundwert der demokratischen Gesellschaft. Ein demokratisches Verständnis von der Würde und Autonomie des Menschen setzt daher die Notwendigkeit einer freien und individuellen Entfaltung des Subjekts voraus, das über kognitive und emotionale Selbstständigkeit verfügt und sie auch praktizieren kann und darf.

Pluralität der menschlichen Daseins- und Ausdrucksformen ist zunächst also ein positives und erstrebenswertes Ziel einer Gesellschaft. Es kann durchaus aber ins Negative umschlagen, wenn Unverbindlichkeit ins Spiel kommt, wenn die individuelle Entfaltung grenzenlos wird oder als ihr Gegenteil, der völligen Unterdrückung erscheint. Hierzu im folgenden einige Bemerkungen.

Der Individualbegriff, vom lateinischen *individuum* als das 'Unteilbare', Singuläre abgeleitet, wird als Bezeichnung für ein einzelhaftes Ding oder Geschehen verwendet und dadurch im Gegensatz zum Allgemeinen verstanden. Bezogen auf den Menschen sprechen wir dann von Individualität, wenn Eigenschaften oder bestimmte Merkmale das Wesen des Subjekts als „eigen“-artiges oder einmaliges Individuum erscheinen lassen und damit eine Eigenpersönlichkeit hervortritt, die sich von der unterschiedslosen Masse abhebt (denn die Masse oder das „Man ... ist das Niemand“¹).

Eine Steigerung dieser Kriterien läßt sich im Begriff des Individualismus erkennen, indem das Denken, Fühlen, Wollen und Handeln unter dem Aspekt eines Sonderstatus, eines Sonderdaseins den Primat vor allen anderen menschlichen Daseinsformen erhält, z.B. dem Gemeinschafts- oder Gruppenmenschen. Nur die Realität des zuhöchst ausgeprägten Individuellen gilt dann als Richtmaß des eigenen Bewußtseins und führt schließlich zu einer Haltung des Solipsismus, der verbindliche intersubjektiv gültige Einstellungen verhindert. Das Individuum betrachtet sich dann als Selbstzweck mit dem einzigen Ziel der Selbstverwirklichung und Entfaltung der Eigenpersönlichkeit, welche im Extremfall selbst anarchische, egozentrische oder liberalistische Züge seines Wesens zu realisieren trachtet. Damit ist bereits die Problematik einer übersteigerten Form des Individuellen benannt, die sich vor allem auf den Eigen-

¹ M. Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen ¹⁵1979, S. 128.

bezug des Subjekts bezieht: „Allgemein betont ein individualistisches Denken den Wert der ‘Persönlichkeit’ vor den Gemeinschaftswerten, die persönliche Freiheit vor der gesellschaftlichen Bindung, die Gleichheit der Individuen vor der Ein- und Unterordnung in das Gesellschaftsganze“.² Verschiedene Ansätze verstehen den in einer individualistischen Gesellschaft praktizierten Individualismus (in seiner extremen Form also) daher auch als System der bloßen Summe einzelner Menschen, wobei das Soziale, d.h. die notwendige Bindung der Menschen untereinander entfällt und utilitaristische Ziele in Gestalt des Zweckdenkens Vorrang erhalten. In solcher Gestalt zeigt sich - wie weiter unten noch ausgeführt wird - individuelles Verhalten in den modernen demokratischen Gesellschaftsformen, in denen das Recht auf „Selbstverwirklichung“ zu den bekannten Grenzüberschreitungen führt, die inzwischen in Politik, Pädagogik und Gesellschaft kritisch erörtert werden.

Schon G. Simmel hat indes besonders in Bezug auf ethisches Verhalten vor einem falsch verstandenen Individualismus gewarnt und diesem in seiner 1918 erschienenen Schrift einen „ethischen Personalismus“ entgegengesetzt.³ In dieser Schrift, die seine späte metaphysische Auffassung vom Leben ausdrückt, spricht er schon zu Anfang von der Einheit des Lebens als ‘Sich-Steigern’ und ‘In-Sich-Bleiben’. Wesensmerkmal des Lebens ist dann „Mehr Leben“ und zugleich „Mehr als Leben“ zu sein: „ein Hinausschreiten des geistigen Lebens über sich selbst“.⁴ Auch das sittliche Leben ist ein fortschreitendes, sich entwickelndes, wenn es dem Menschen gelingt, einen niedrigen Zustand zu überwinden und einen höheren zu erreichen: „Daß der Mensch sich selbst überwindet, bedeutet,

² Vgl. den Beitrag „Individualismus“ von A. Rauscher in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4. Darmstadt 1976, Sp. 289-291.

³ G. Simmel: Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. Leipzig 1918.

⁴ A.a.O., S. 20, 6.

daß er über die Grenzen hinausgreift, die der Augenblick ihm steckt ... So ist der Mensch auch als ethischer das Grenzwesen, das keine Grenzen hat“.⁵

Doch setzt das Leben sich auch Grenzen, übersteigt sie jedoch im Sinne seiner höchsten Entfaltung. Simmel geht im folgenden aber auch auf die Problematik der Aufhebung der selbstgesetzten Grenzen durch das Leben ein und bestimmt die Freiheit als Befreiung von einem *Zweck*, nicht aber als Befreiung von einem *Grundprinzip*. Mit der gegen Kant und den Dualismus von Sein und Sollen gerichteten Argumentation ergibt sich konsequenterweise für den Menschen, daß das Sollen keineswegs als abstrakte ethische Norm verstanden werden kann, „sondern als Erhebung von konkreten gelebten Notwendigkeiten des Lebens zum Begriff in der Form des Sollens“.⁶ Dies bedeutet, daß der Mensch im Kontext seines Lebens die Grenzen seines Tuns erkennt und sich der Notwendigkeit moralischen Handelns als ‘Sollen’ bewußt wird. Diesen Gedanken werden wir weiter verfolgen, wenn es um eine Deutung der Individualität als Personwerdung geht, die sich entscheidend von der individualistischen Auffassung abhebt. Zuvor aber einige Bemerkungen zum Kollektivismus bzw. dem Kollektivbewußtsein.

Der Begriff ‘Kollektivismus’ wird allgemein im Kontext politisch-ökonomischer Theorien angeführt und hat sich seit seiner Verwendung durch Bakunin auf dem Basler Kongreß der Internationalen (1869) als Unterscheidung für eine bestimmte, sich von anderen Tendenzen abgrenzende sozialistische Gesellschaftsform eine Zeitlang durchgehalten. Neben verschiedenen anderen Deutungen, die hier unwesentlich sind, ist ein anderer Sinngehalt allerdings von Bedeutung, nämlich der, daß der Kollektivismus als gesellschaftliche Antithese zum Individualismus verstanden wird.

⁵ A.a.O., S. 8.

⁶ Vgl. den Artikel „Lebensanschauung“ von F. Cassinari: In: Großes Werklexikon der Philosophie, Bd. 2. Hg. von F. Volpi. Stuttgart 1999, S. 1396f.

In diesem Falle besitzt das kollektive Leben den absoluten Vorrang vor dem Individuum, welches als Einzelmensch keine Eigenbedeutung besitzt, sondern nur als „abgeleitetes Sein, als Glied oder Teil“ des Systems.⁷ Diese rigorose Eingliederung in ein System basiert auf der Annahme, daß allen Gliedern der Gruppe eine gemeinsame Auffassung des Denkens, Wertens, Strebens und Wollens eigen ist, aus welchen sich eine gleichgerichtete Lebensstrategie ergibt. Das so gefaßte „Kollektivbewußtsein“ ist aber schon begrifflich widersprüchlich und ambivalent, „denn das Bewußtsein eines realen Subjekts kann kein Kollektivbewußtsein und das Kollektivbewußtsein kein Bewußtsein eines realen Subjekts sein“,⁸ denn die Identität beider bedeutete, daß das Kollektivbewußtsein selbst als besondere Existenz Realität besäße. Die Eigenständigkeit des Kollektivbewußtseins betont indes E. Durkheim, wenn er behauptet, der Einzelmensch sei nur eine abstrakte Gedankenkonstruktion, wirklich sei hingegen in geistiger und sittlicher Hinsicht nur die Menschheit als Gesamt. Allerdings ergebe sich aus den isoliert betrachteten physisch-psychischen Strukturen ein Individualbewußtsein, welches aber mit anderen zu einem Kollektivbewußtsein verschmelze. Und nur aus dieser Verbindung entstehe das soziale Leben. Dies begründet ferner, daß sich Kollektivvorstellungen nach Durkheim nicht einfach von subjektiven Vorstellungen herleiten lassen. Nur als Produkt der Kooperation einer Vielzahl geistig tätiger Menschen, deren Ideen zu einem Ganzen zusammengewachsen sind, ergäben sich begrifflich und kategorial präzise Vorstellungen, die eine überindividuelle Objektivität garantieren. Auch hier wird das Individuum wieder verstanden als in Denken und Handeln eingeschränktes, das erst auf der Ebene der Sozialität eine ‘höhere’ Realität erreicht. Dies erklärt nicht zuletzt,

⁷ Vgl. „Kollektivismus, Kollektiv“ (A. Raucher) in: HWPh Bd. 4, Sp. 885.

⁸ Vgl. „Kollektivbewußtsein“ (G. Mühle), a.a.O., Sp. 883.

daß sozialistische Gesellschaftsformen den Kollektivismus im Gegensatz zum Individualismus als Höchstform menschlichen Lebens bestimmen, während der Individualismus als Produkt des Kapitalismus und der Entfremdung und als anti-humanistische Loslösung aus der Gesellschaft gebrandmarkt wird.⁹

Ohne in diesem Zusammenhang weiter auf die Kritik an Durkheims Konzept eingehen zu können, muß aber schon eingewandt werden, daß das Zusammenwirken vieler Einzelformen des Bewußtseins nicht ohne einen tatsächlichen Grund für ein gemeinsames Bewußtsein gedacht werden kann. Vor allem dieser Gedanke wird uns im folgenden noch beschäftigen, wenn es darum geht, Individualität und Gemeinschaftsbewußtsein aus der Sicht der Theorie der ontologischen Erfahrung in den Blick zu fassen.

II

An den Auffassungen über Kollektivismus und Individualismus scheiden sich nicht nur die Geister im politischen, sondern auch im allgemein-gesellschaftlichen Bereich, z. B. auch der Erziehung. Daß die sozialistischen Vorstellungen eines kollektiven Systems inzwischen als gescheitert betrachtet werden können, muß nicht eigens erwähnt werden. Dennoch haben wir mit den Auswirkungen dieses Einflusses auf die Gesellschaft immer noch zu rechnen. Sie wirken bis heute hinein in die Bildungssysteme und auch in Wertvorstellungen bis hin zu Umgangsformen und Anspruchsdenken. In der westlichen Welt hat sich allerdings vermehrt und aus verschiedenen Gründen immer tiefgreifender das Prinzip des Individualismus breitgemacht, das nicht nur die Freiheit des Einzelnen faktisch eingrenzt, sondern vor allem dem Individuum selbst den Weg zu

⁹ Vgl. u.a. K.Mácha: Individuum und Gesellschaft. München 1993.

seiner wahren Entfaltung versperrt. Sicher ist nicht zu bestreiten, daß diese Entwicklung, einerseits als Gegenentwurf zu sozialistischem Denken verstanden, andererseits aber auch aufgrund der modernen Geisteshaltung westlicher Demokratien, unterstützt worden ist. Liberalismus und der Verlust der Werte haben einen Bewußtseinswandel bewirkt, der dem äußeren Leben und allen damit verbundenen Annehmlichkeiten einen höheren Wert zumessen als den geistigen (vgl. das 5. Kapitel). Daraus folgt, daß sich das Subjekt unter Einsatz seiner ganzen Kräfte rigoros darum bemüht, an diesem äußeren Leben teilzuhaben, seinen Besitz zu mehren und dem Vergnügen zu leben. Daß eine solche Haltung natürlich eine radikale egozentrische Lebensauffassung verursacht und durch den allgemeinen Konsens und Vorbilder sogar legitimiert wird, ist wohl unbestritten. Werte werden unter dem Deckmantel der Toleranz außer Kraft gesetzt, und jede Form des Opportunismus findet Anerkennung. Wir haben es folglich mit einem Menschenbild zu tun, das nicht nur auf die Eindimensionalität der individuellen Entwicklung verweist, sondern sogar auf ihre Verhinderung. Während die 'äußere' Emanzipation des Subjekts sich also bis zum Exzeß realisieren konnte, bleibt die *innere Emanzipation* als der wesentliche Faktor auf der Strecke. Erst dann nämlich kann man von Emanzipation sprechen, wenn die innere Emanzipation als Grundelement gelebter Freiheit zur Entfaltung gekommen ist. Unmündigkeit und Abhängigkeit ergibt sich dagegen aus der einseitigen Fixierung auf äußere Bedürfnisse bzw. aus dem bloßen Befriedigen dieser Bedürfnisse. Begriffe wie Massengeschmack, Manipulation des Denkens und Handelns, unkritisches Verhalten und der Effekt des Nachahmens sind nur einige der in diesem Zusammenhang wesentlichen Aspekte. Auch Langeweile, Orientierungslosigkeit und die vergebliche Suche nach einem Sinn des Tuns resultieren aus der beschriebenen Haltung, die den Menschen

sowohl isoliert als auch mit sich selbst uneins werden läßt, weil ihm der *Grund* seines Lebens abhanden gekommen ist.

Das verstärkte Auftreten von Gewalt und Rücksichtslosigkeit ist nur ein Indiz für die Entfremdung des modernen Menschen von seinem Ich als geistig-seelisches Wesen, wobei das 'Ausleben' im 'Jetzt' alle anderen Reflexionen an den Rand drängt. Doch dies ist nur ein Aspekt. Die Entfremdung des Menschen von seinem wahren Ich hat nämlich noch weitere, und für die Gemeinschaft noch wesentlichere und weiterreichende Konsequenzen. Diese Form des Rückbezugs auf sich selbst führt zudem zu einer Bindungslosigkeit, die z.B. als Entfremdung vom Nächsten (der Familie, den Freunden usw.) und schließlich als Entfremdung von allem „Fremden“ erkennbar wird. Wir sprechen dann von Generationenproblemen, der Isolation des Single-Daseins usw. und im letzten von der Verständnislosigkeit gegenüber anderen Zivilisationen, denen gegenüber nur die eigene Perspektive der Welt geltend gemacht wird. So können unvermeidliche Kontakte nur noch reduziert werden auf die Vorstellung von Zweck und Nutzen, während jede intensive und tiefergehende Nähe als Einschränkung der eigenen Bedürfnisse verstanden wird. Auf diese Weise wird nicht nur der „Erkenntniszugang zur Wirklichkeit“, sondern auch „zur Wirklichkeit 'Mensch'“ verstellt, aus welchem sich gleichwohl „der Maßstab für unser praktisches Verhalten gegenüber der Welt und gegenüber anderen Menschen“ ergibt.¹⁰

Soziologische Studien der Gegenwart belegen eindrucksvoll, daß die beschriebenen Probleme schon bei Kindern und Jugendlichen in beängstigender Weise hervortreten. Durch die Demontage der Familie, die Sprachlosigkeit zwischen den Generationen, durch den Autoritätsverlust von Eltern und Lehrern kann von Sozialisation nicht mehr die Rede sein. Mit eigener und zunehmend autonom

¹⁰ F. Nicolin: Stichwort Bildung. Düsseldorf 1974, S. 5f.

definierter Identität beherrscht ein Jugendidol die Gesellschaft, welches inzwischen eine imperiale Gegenkultur begründet hat. Verwahrlosung und extreme 'Selbstverwirklichung' sind nur einige Indikatoren dieses Prozesses, demgegenüber die Erwachsenenwelt machtlos scheint. Durch die eigene, selbstgeschaffene Subkultur wird die Jugend ganz offensichtlich zu Antagonisten der tradierten Vorstellungen, die durch das neue massenmediale Wissen ersetzt werden. Vorbilder finden sich dort, nicht mehr in der Familie oder in den Bildungsinstitutionen und Eltern und Erzieher fühlen sich - mehr oder weniger freiwillig - der Verantwortung enthoben. Von Individuation oder Sozialisation zu sprechen, ist unter diesen Voraussetzungen allerdings müßig.

Nun ist die Kritik an einem falsch verstandenen Individualismus keineswegs nur eine Erscheinung der Gegenwart. Als kulturkritische Stellungnahme taucht eine solche Kritik am Menschen allerdings besonders deutlich in der Lebensphilosophie, beginnend mit Schopenhauer und Nietzsche auf. So verweist O.F.Bollnow auf die lebensphilosophische „Kritik an der veräußerlichten Kultur“ mit ihrer Künstlichkeit des veräußerlichten Daseins, eine Auffassung, die bereits durch Rousseau, in der Sturm- und Drangbewegung und bei den Romantikern ihre Wegbereiter fand.¹¹ Dieses Dasein, so muß man heute ergänzen, verliert unter der Prämisse des Individualismus das Verständnis für den Gesamtzusammenhang des Lebens, welches nur noch ausschnitthaft bzw. bezogen auf das Singuläre erfahren wird. Für die Lebensphilosophen aber ist der Mensch der Schöpfer einer geistigen Welt, deren Vollendung er durch seine geistig-seelischen Kräfte erreicht. In Nietzsches Vorstellung des 'höheren' Menschen ist dieser Gedanke bereits enthalten. Diese geistige Welt aber bildet das Fundament einer grenz-

¹¹ O.F.Bollnow: Die Lebensphilosophie. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1958, S. 3.

überschreitenden Sicht, die den engen Horizont individualistischen Denkens transzendiert. Auch die „Wirklichkeit Mensch“ erhält aus dieser Perspektive eine neue und für das Zusammenleben in unserem ‘globalen’ Zeitalter wesentliche Bedeutung.

Nun hat sich allerdings seit etwa Mitte des 20. Jahrhunderts eine weitere Lebensform in der westlichen Welt breitgemacht, die in eigenartiger Weise Elemente des Individualismus und des Kollektivismus aufgenommen hat. Wir nennen diese Lebensform einmal den *modernen Konformismus*. Was ist aber darunter zu verstehen? Konformität bedeutet Gleichförmigkeit, und wenn man diesen Begriff mit Herbert Spencer einmal unter soziologischen Gesichtspunkten betrachtet, so meint er eine undifferenzierte, unentwickelte und im Stadium niedriger sozialer Organisation befindliche Lebensauffassung. Diese Lebensform basiert gleichsam auf der Umkehr der Prinzipien des Individualismus und Kollektivismus. Der immer noch proklamierte Individualismus nimmt darin eine Gestalt an, die die individuelle Haltung gerade darin zu finden glaubt, daß man - angeblich aus freiem Entschluß - einer Massenbewegung folgt. Dies zeigt sich an der unreflektierten Teilnahme an modischen Tendenzen aller Art. Man will dazu gehören, zur modernen, antitraditionellen Gesellschaft, die sich indes nur über bestimmte Markenzeichen, Freizeitbeschäftigungen, Musikrichtungen usw. definiert. Sloterdijk beschreibt diese Tatsache mit den folgenden Worten sehr treffend: „Die durchmediatisierte Gesellschaft vibriert in einem Zustand, in dem die Millionen nicht mehr als aktuell versammelte Totalität ... in Erscheinung treten können. Vielmehr erlebt sich die heute die Masse selbst nur noch in ihren Partikeln, den Individuen, die sich als Elementarteilchen einer unsichtbaren Gemeinheit genau den Programmen hingeben, in denen

ihre Massenhaftigkeit und ihre Gemeinheit vorausgesetzt wird“.¹² Dieses Gruppenverhalten (an dem durchaus kollektive Grundannahmen erkennbar sind), welches die von außen gelenkten Lebensvorstellungen zu realisieren trachtet, läßt grundsätzlich aber keine wirklich individuelle Lebensgestaltung zu. Alles von diesen Vorstellungen Abweichende gilt daher als antiquiert und der modernen Zeit nicht angemessen. Der nur scheinbar gelebte Individualismus hat sich folglich in sein Gegenteil verkehrt, insofern er in ein Massenverhalten eingegangen ist, das durch den Schein des Individuellen bloß geschäftstüchtig vermarktet wird. „Mitgerissenheit durch das Falsche und Schlechte“ ist nach Sloterdijk folglich die Formel, welche das Leben des ausgehenden und des beginnenden Jahrtausends immer mehr bestimmt, „weswegen die Masse, als Auflaufmasse verstanden, nie anders als im Zustand der Pseudoemanzipation und der Halbsubjektivität angetroffen werden kann - ein vages, labiles, entdifferenziertes, von Nachahmungsflüssen und epidemischen Erregungen gesteuertes präexplosives Etwas ...“. Und weiter: „Die postmoderne Masse ist Masse ohne Potential, eine Summe aus Mikroanarchismen und Einsamkeiten“. Im Rekurs auf Canetti heißt es schließlich: „Wo das Menschenschwarz am dichtesten ist, dort beginnt der Sog einer wunderträchtigen Enthemmung zu wirken“.¹³

Auch die Inanspruchnahme des kollektiven Lebens entspricht keineswegs der ursprünglichen Idee, ein gemeinsames Bewußtsein auf bestimmte Ziele zu richten. Im Konformismus geht es nämlich darum, eine willkürlich manipulierte Masse in dem Glauben zu lassen, ihre Individualität trotz Übernahme von außen geleiteter Ziele erhalten, ja sogar profilieren zu können. Dies läßt sich, wie man sieht, leicht dadurch erreichen, daß mit Begriffen wie ‘Selbst-

¹² P. Sloterdijk: Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft. Frankfurt/M., S. 19.

¹³ A.a.O., S. 11, 14, 18.

verwirklichung' und 'Befriedigung von Bedürfnissen' operiert wird, wobei vor allem immer das *Recht* auf das freie und ungehinderte Ausleben auch der absurdesten Wunschvorstellungen betont wird. Die nicht mehr wahrgenommene Gleichschaltung aller Subjekte entwickelt sich daher auf dramatische Weise, indem nicht nur Intoleranz gegenüber kritischen Einwänden immer deutlicher hervortritt, sondern vor allem auch deshalb, weil der Mensch als ursprünglich freies und denkendes Subjekt den Verlust seiner Individualität und der unabdingbaren Heterogenität der Gesellschaft gar nicht mehr zu spüren scheint. An dieser Blindheit wirken nicht zuletzt auch die Medien mit, die die „Verächtlichkeit des Menschen, seine Bloßstellung im System vulgarisierender, prostituierender und flexibilisierender Kommunikation“ in seiner Erscheinung als „interaktiver Krebs“ durch „Trivialkommunikation“ betreiben. Nicht aber die Selbstbefriedigung als solche habe - wie Sloterdijk meint - das Prädikat 'verächtlich' verdient, sondern vielmehr „die zur Schau gestellte Beschränktheit in der Selbstbefriedigung“. ¹⁴

Der hier auftauchende sogenannte Egalitarismus ist daher eine subtile Form eines Anti-Individualismus, der zugleich gegen eine Gemeinschaft freier und denkender Menschen gerichtet ist, um dennoch Freiheit zu suggerieren. Daß aber das Subjekt in einer Massengesellschaft, wie wir sie heute vorfinden (und die durchaus auch Züge des Kollektivismus hat), „seine Subjektivität keineswegs“ preisgibt, betonte 1967 schon Martin Heidegger, wenn er erklärt, daß zwar die Industriegesellschaft das Subjekt geworden sei, auf das die Objektwelt bezogen sei. Sie sei sogar „die bis ins äußerste gesteigerte Ichheit, d.h. Subjektivität. In ihr stellt sich der Mensch ausschließlich auf sich selbst und auf die von ihm zu

¹⁴ A.a.O., S. 52, 55.

Institutionen hergerichteten Bezirke seiner gelebten Welt“.¹⁵ Dies bedeutet nichts anderes als daß der Mensch sich zum Zwecke seines neu definierten Wohllebens selbst entmündigt und dies nicht einmal zu bemerken scheint.

Schon Ortega y Gasset hat an der Gesellschaft seiner Zeit kritisiert, daß „das Leben des Europäers den Zug zur Individualität zu verlieren“ scheint, denn „alles zwingt den Menschen, sein Einzeldasein und etwas von der Dichte seines Wesens aufzugeben“.¹⁶ Und wenn er fortfährt: „Tatsache ist jedoch, daß heutzutage viele Euopäer mit wahrer Wollust darauf verzichten, Individuen zu sein, und sich nur zu gerne in der Masse verlieren. Diese Wonne, Masse zu sein, kein Einzelschicksal zu haben, ist zur Epidemie geworden. Der Mensch sozialisiert sich“.¹⁷ Die Aufgabe der „Dichte seines Wesen“ aber ist gerade dasjenige Moment, welches auch die Lebenshaltung des heutigen Menschen aufs deutlichste kennzeichnet. Und die „Sozialisierung“ des Menschen als „schreckliches Unterfangen“, von der Ortega spricht, ist folglich keine, die eine demokratische Gesellschaft begründen kann, sondern vielmehr eine solche, die den Menschen dazu zwingt, „die Ideen und Neigungen der übrigen, aller“ anzunehmen. Und so übe „die abstrakte Gottheit des ‘Kollektivs’ ... wiederum ihre Tyrannei aus und richtet bereits in ganz Europa Verheerungen an ... Die Macht der Öffentlichkeit zwingt uns, täglich mehr von unserer Existenz an die Gesellschaft abzugeben.“ Aber die willenslosen Massen scheinen diesen Tatbestand nicht bemerken zu wollen, sie leben ja „mit gesenktem Kopf“ in der Herde, ohne eigene Verantwortung und ohne ihr „individuelles, unübertragbares Schicksal erfüllen“ zu wollen und

¹⁵ M Heidegger: Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart. In: Distanz und Nähe. Hg. von P. Jaeger/R.Lüthe. Würzburg 1983, S. 11-23, hier S. 18.

¹⁶ Die Sozialisierung des Menschen. GW I, Stuttgart 1978, S. 536.

¹⁷ A.a.O.

„aufgebracht protestieren die Massen gegen jede Reserve unseres Selbst“.¹⁸

Der moderne Konformismus, den wir eingangs als Bezeichnung für unsere heutige Gesellschaft angeführt haben, entspricht im wesentlichen den Deutungen Ortegas in Bezug auf die Massengesellschaft. Das Besondere aber an ihm ist die Tatsache, daß das Subjekt sich im Konformismus in *Freiheit wähnt* und die Tatsache seiner Individualität keineswegs bezweifelt, ohne aber dabei die Mechanismen der anonymen Außenleitung durchschauen zu können oder zu wollen. Denn in der „Auflaufmasse“ ist man „als Individuum Masse“¹⁹ und scheint sich in diesem Zustand noch zu gefallen. Dies zeigt sich besonders an dem zur Schau getragenen *Selbstbewußtsein* des uniform denkenden und handelnden Menschen, der jede auch noch so unkritische Übernahme modischer Tendenzen mit seinem Recht auf Selbstgestaltung seines Lebens rechtfertigt und der zugleich - wie Nietzsche dies formuliert, den geistigen Menschen als Narren verachtet. Denn die Masse macht die Banalität ihres Lebensstils zum Maß aller Dinge und hält sich für befugt, diesen auch der geistigen Elite aufzuzwängen.²⁰

So ist auch die zu beobachtende Haltung, anders zu sein und auffallen zu wollen, wohl noch ein Relikt des Individualismus, sie verliert jedoch das Typische durch die Anpassung an ein Massenphänomen. Damit gelangt das Differenzierungsstreben zu einer

¹⁸ A.a.O., S. 537.

¹⁹ P. Sloterdijk: Die Verachtung der Massen, a.a.O., S. 17.

²⁰ Als besonders übel und vollends unverständlich begreift Sloterdijk die intellektuellen Wortführer als Verächter der Eliten. So habe besonders der amerikanische Philosoph Richard Rorty, „der sich ohne Umschweife ins Lager der letzten Menschen stellt - vorausgesetzt, daß diese Amerikaner sind - und ihre Kritiker von Kierkegaard und Nietzsche zu Heidegger, Adorno und Foucault unverblümt als anstrengende, unangenehme, heroische Snobs bezeichnet“. Er predige, „den die Luft von Virginia zum Sozialdemokraten gemacht hat, eine neue Version des amerikanischen Traums - den aufrechten Gang in die Banalität...“. A.a.O., S. 58.

eigenartigen Steigerung, indem es das Besondere und Einmalige in das Allgemeine und Gleichmachende integriert. Man möchte also mit Simmel glauben, „daß die Idee der schlechthin freien Persönlichkeit und die der schlechthin einzigartigen Persönlichkeit noch nicht die letzten Wort des Individualismus sind; daß vielmehr die unabsehbliche Arbeit der Menschheit immer mehr, immer mannigfaltigere Formen aufbringen wird, mit denen die Persönlichkeit sich bejahen und den Wert ihres Daseins bejahen wird“.²¹

III

Wie wir gesehen haben, sind Individualismus und Kollektivismus Lebensentwürfe, die in der einen oder anderen Richtung übersteigert sind und daher aus vielerlei Gründen weder dem Gemeinwohl noch dem Subjekt gerecht werden können. Allerdings sind beide Formen Ausdruck eines sehr ähnlichen menschlichen Zustandes. Sie resultieren aus einer Haltung zur Welt, die zu einer aus Ängsten bestehenden Daseinsverfassung führt, deren Reaktion besonders in der modernen Welt zu den genannten illusionären Extremformen von Lebensentwürfen führt. Beides sind mithin radikale, bis zur Verherrlichung gesteigerte Lebensweisen, deren eine nur dem Einzelnen Geltung zurpricht, die andere nur der Gesellschaft.

Weder die Forderung, daß das Subjekt völlig auf sich selbst gestellt, Verantwortung übernehmen und seine Auffassungen solipsistisch durchsetzen könne und dürfe, noch die gegenteilige, deren Überzeugung darin besteht, der Einzelpersönlichkeit überhaupt keine Bedeutung mehr zuzumessen, kann sich auf ein tragendes Fundament ethischer Prinzipien berufen. Jeder Versuch einer Ethik muß also scheitern, wenn dieser seine moralischen Kategorien

²¹ G. Simmel: Das Individuum und die Freiheit. Essays. Berlin 1984, S. 219.

strikt auf den Individualismus oder das kollektive Bewußtsein (als Massenbewußtsein) zuspitzt. In diesem Sinne bezeichnet auch Martin Buber sowohl den „wirklichkeitsfremden Individualismus“ als auch den „wirklichkeitsfremden Kollektivismus“ als falsche Bilder vom Menschen. Denn: „Wenn aber der Individualismus nur einen Teil des Menschen erfaßt, so erfaßt der Kollektivismus nur den Menschen als Teil: zur Ganzheit des Menschen, zum Menschen als Ganzes dringen beide nicht vor. Der Individualismus sieht den Menschen nur in der Bezogenheit auf sich selbst, aber der Kollektivismus sieht den *Menschen* überhaupt nicht, er sieht nur die ‘Gesellschaft’. Dort ist das Antlitz des Menschen verzerrt, hier ist es verdeckt“.²²

Schon Kant habe zwar „eine Fülle wertvoller Bemerkungen zur Menschenkenntnis“ gemacht, nie aber danach gefragt, „was der Mensch ist“.²³ Die wesentliche Erkenntnis vom Menschen sei aber die, „daß wir *zugleich und in einem* mit der Endlichkeit des Menschen seine Teilnahme an der Unendlichkeit erkennen müssen, nicht als zwei Eigenschaften nebeneinander, sondern als die Doppelheit der Prozesse, in der als solcher erst das Dasein des Menschen erkennbar wird. Das Endliche wirkt an ihm und das Unendliche wirkt an ihm; er hat teil an der Endlichkeit und hat teil an der Unendlichkeit“.²⁴ Diese Grundvoraussetzung ist es aber, die das Wesen des Menschen bestimmt und sein Handeln zum Sinnvollen leitet, nicht aber eine apriorische Vernunft, eine Rationalität oder andere keineswegs berechenbarere Prinzipien.

Unter dieser Maßgabe können ethische Konzepte weder unter Berufung auf die Instanz der Vernunft oder des Verstandes oder aufgrund wirtschaftlicher, ökonomischer usw. Bedingungen eine der beide Richtungen - Individualismus bzw. Kollektivismus - als

²² Das Problem des Menschen. Heidelberg ⁴1971, S. 62, 159.

²³ A.a.O., S. 12.

²⁴ A.a.O., S. 13f.

Zielsetzung ihrer Entwürfe begründen. Beide Richtungen verkennen das Wesen des Menschen und dieser ist auch keineswegs in der Lage, der Vernunft grundsätzlich zu folgen, wie schon Molière in seinem Theaterstück „Der Menschenfeind“ betont: Wer nämlich den Menschen als vernünftiges Wesen bezeichne, sei selbst nie Mensch gewesen. Er hat folglich den Blick auf die Realität verloren.

So verhält es sich z.B. mit der von Anton Leist neuerlich verfaßten Ethik, in der der Begriff des Guten oder des Moralischen rational zu begründen versucht und auf eine rationale Vernunft vertraut wird, deren Leistungsfähigkeit den Menschen zu 'wertverwirklichendem' Handeln nötigt.²⁵ Diese, die kantische 'praktische Vernunft' aufnehmende Ethik, wendet sich - und mit Recht - gegen die Intuition als Instanz moralischen Handelns, um dann jedoch auf eine nicht minder unberechenbare, die der Vernunft, zu rekurrieren, der allein moralische Entscheidungen überantwortet werden. Dabei übersieht Leist, daß sich der selbstauferlegte Imperativ praktischer Vernünftigkeit keineswegs als sichere und verbindliche Grundlage guten und richtigen Handelns erweisen kann, denn: 1. kann die Befriedigung von menschlichen Bedürfnissen nicht grundsätzlich Grundlage des moralisch Guten sein; 2. muß eine Unterscheidung zwischen Gut und Böse möglich sein, was wiederum nur durch einen vorgegebenen Maßstab bewirkt wird; 3. ist dann fraglich, ob die Vernunft eigentätig auf diesen Maßstab stößt. Doch Leist vertraut auf das Besondere dieser Wirklichkeit, auf den *frei und reflexiv* handelnden Menschen. Dieser sei zunächst für sich selber unbestreitbare Wirklichkeit und aufgrund seiner Selbstreflexion in der Lage gut zu handeln. D.h. der Mensch fragt nach den Gründen seines Handelns, die seine kritische Entscheidung zum Handeln bestimmt. Doch die Frage, *warum* wir begründet handeln sollen,

²⁵ A. Leist: „Die gute Handlung“. Eine Einführung in die Ethik. Berlin 2000.

bleibt offen. Leist dagegen meint optimistisch, daß diese Frage dadurch beantwortet sei, daß die Tatsache des begründeten Handelns als letzter Bezugspunkt schlichtweg anerkannt werden müsse: sie sei ein grundlegendes Gut, und Freiheit der Selbstbestimmung und Reflexion die Konstituenten dieses Vermögens; ihre Ausübung daher das moralisch Gute, welches die praktische Vernunft zwingend anerkennen muß.

Problematisch und in Bezug auf den zuvor charakterisierten Individualismus als übersteigter Form individuellen Verhaltens fragwürdig, sind Leists Vorstellungen vor allem deshalb, weil er behauptet, die Vernunft schaffe sich den Maßstab selbst: die Norm des Handelns. Dies muß zu dem Mißverständnis führen, daß das eigene freie Handlungsvermögen Normierungen geltend machen kann und soll, was naturgemäß aber völlig divergente Normen hervorbringt. Leist argumentiert jedoch dahingehend, daß die Vernunft unvermeidlich auf den richtungsweisenden Maßstab stoßen muß, was allerdings bedeutet, daß die Vernunft nicht selbst erschafft, sondern höchstens das realisiert, was ihr schon gegeben ist (eine Norm a priori). Offene Fragen ergeben sich auch hinsichtlich der Struktur der Vernunft und ihren Implikaten, denen die Fähigkeit zuerkannt wird, richtungsweisende Normen zu erkennen und in die Strategie des Handelns einzufügen. So darf mit Recht der Einwand erhoben werden, daß eine solche Vorstellung - wenn man eine distanziert-kritische Haltung zum Vernunftbegriff einnimmt - den Individualismus nur fördern kann anstatt (durchaus mit dem Anspruch auf Freiheitlichkeit) an seine Grenzen zu erinnern. Beispiele eines auf dem Primat der selbstbestimmenden „Vernunft“ beruhenden Handelns lassen sich daher auch überall dort feststellen, wo die scheinbar sichere Instanz der Vernunft als Legitimation jeder solipsistischen Auffassung vorgeführt wird. In jeder freiheitlich-demokratischen Gesellschaft sind demzufolge Auswüchse selbstbestimmten Denkens und Handelns anzutreffen, die die

Gemeinschaft in immer größerem Maße belasten und mithin die Freiheit selbst und mit ihr Werte und Normen zuhächst strapazieren.

Individualismus stellt sich indes ganz anders dar, wenn man ihn auf dem Hintergrund der ontologischen Theorie betrachtet. Man kann dann indes terminologisch nicht mehr von Individualismus im bisher gebrauchten Sinne sprechen, sondern sinnvoller von *individueller Haltung*. Sie ist eine Form der menschlichen Daseinshaltung, die als reflektierte Haltung nicht mehr im Widerspruch steht zu einem Gemeinschaftswesen, sondern sich vielmehr in diesem zu entfalten und zu steigern sucht. Diese Entfaltung allerdings bezieht sich nicht bloß auf das Durchsetzen und Befriedigen eigener Bedürfnisse und vor allem nicht auf das Verfolgen materieller Güter. Individuelle Entfaltung ist nämlich eine existentielle Erfahrung, insofern der Mensch sein wahres Wesen verwirklicht, das seine immer wieder als sinnvoll zu erfahrende Existenz erst ausmacht.²⁶

Seit der Antike ist das 'Individuelle' Gegenstand philosophischer Erörterung²⁷ und nach Aristoteles das konkrete Einzelhafte, das durch eine bestimmte Form und den 'letzten Stoff' konstituiert ist.²⁸ Plotin dagegen betont die ontologische Priorität des Allgemeinen vor dem Individuellen, das grundsätzlich nicht erfaßbar sei.²⁹ Diese sehr gegensätzlichen Auffassungen finden ihre Mitstreiter auch in der Folgezeit, wobei die unterschiedlichen Akzentuierungen keine grundsätzliche Veränderung der Thesen nach sich zieht. Sehen wir aber einmal zu, welche Eigenschaften dem Subjekt selbst attestiert werden, d.h. welche Gestalt die Individualität selbst aufgrund seiner Struktur annimmt.

²⁶ Vgl. E. Jain: Hermeneutik des Sehens. Frankfurt/New York 1995, bes. S. 79-85.

²⁷ Vgl. auch das Stichwort Individuum, Individualität in: HWPh Bd. 4, Sp. 300-323.

²⁸ Met. 1035 b30.

²⁹ Enn. VI 3, 9; VI 2, 22.

Von den seit der Antike auftauchenden und keineswegs eindeutigen Interpretationen der Individualität bzw. des Individuums ist in diesem Zusammenhang interessant, was Schopenhauer zur Individualität sagt.³⁰ Er unterscheidet nämlich zwei Formen der Individualität des Subjekts voneinander: 1. das durch die Individualität in seinem Erkennen getrübt Subject, welches nur einzelne Dinge zum Object hat und wie diese selbst vergänglich ist und 2. das „rein erkennende Subject“ als „klares Weltauge“, welches „seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig entäußern“ kann,³¹ um der ‘Idee’ theilhaftig werden zu können. Die erste Form der Individualität bezieht Schopenhauer auf den „gewöhnlichen Menschen“ den er, recht deutlich formuliert, als „Fabrikware der Natur“ bezeichnet. Ein solcher Mensch verweile nicht lange bei der bloßen Anschauung, er „heftet daher seinen Blick nicht lange auf einen Gegenstand“; nichts interessiere ihn tiefergehend: „Daher wird er so schnell mit Allem fertig, mit Kunstwerken, schönen Naturgegenständen und dem eigentlich überall bedeutsamen Anblick des Lebens in allen seinen Scenen. Er aber weilt nicht: nur seinen Weg im Leben sucht er, allenfalls auch Alles, was irgendwann einmal sein Weg werden könnte ... mit der Betrachtung des Lebens selbst als solchen verliert er keine Zeit.“³² Schopenhauer unterscheidet also ganz klar zwischen zwei die Individualität bestimmenden Lebenshaltungen oder Lebensauffassungen: während der eine Mensch an der Oberfläche des Lebens lebt und nie in die Tiefe des geistigen Lebens eindringt, ist der ihm entgegengestellte völlig anders orientiert: er stellt sein Ich in den Hintergrund, unterscheidet das Wesentliche vom Unwesentlichen und sucht seine Erfüllung nicht in den Quisquilien des Alltags.

³⁰ Die Welt als Wille und Vorstellung. WW II (A. Hübscher).

³¹ A.a.O., S. 219.

³² A.a.O., S. 221.

Es gehört nicht viel Phantasie dazu, will man Schopenhauers Deutung des Menschen auf die heutige Zeit übertragen. „Diese so verschiedene Weise in das Leben hineinzusehen“ wird nämlich „bald sogar im Aeüßeren sichtbar“. Während der Alltagsmensch seine Zeit damit vergeudet, seine alltäglichen Bedürfnisse zu befriedigen, sich vor allem keine Zeit zur Besinnung im Trubel des Lebens läßt, verweilt der „Erkennende“, der Nachdenkliche, „bei der Betrachtung des Lebens selbst“. Er geht den Dingen auf den Grund, „strebt die Idee jedes Dinges zu erfassen, nicht dessen Relationen zu anderen Dingen“, und dabei vernachlässigt er die für ihn unwesentlichen Erscheinungen des alltäglichen Lebens und geht seines Weges „meistens ungeschickt genug“. ³³

Nietzsche distanziert sich zwar in vielerlei Hinsicht von Schopenhauers Charakterisierung des Individuums, allerdings finden sich Übereinstimmung hinsichtlich des Wesens des Menschen, welches bei Nietzsche in Gestalt des „höheren“ Menschen der Vorstellung Schopenhauers vom „erkennenden Subjekt“ entgegenkommt. Nietzsches Forderung lautet daher auch, daß es möglich sein müsse, daß jedes Individuum der Versuch sein solle, eine „höhere Gattung als den Menschen zu erreichen“, also eine Ebene, auf der der Mensch sich selbst als „die Fabrikware der Natur“ überwindet. Es geht also um ein geistiges Leben, das sich - wie auch in der Theorie der ontologischen Erfahrung - im Wesen des „erfüllten“ Menschen offenbart. Der höhere Mensch ist nicht der bessere, sondern derjenige, der sich auf dem Weg zur Entfaltung seines wahren Ich als Teil des Seins befindet. Er ist der bewußter Lebende, dem sich sinnsuchend ganz andere Dimension des Lebens eröffnen als dem von Schopenhauer beschriebenen „gewöhnlichen“ Menschen. In diesem Sinne spricht auch Eduard Spranger von der Erfüllung des Lebens, welche aus „den Quellen des Lebens

³³ A.a.O.

kommt“, aus dem „unendlichen Trieb, einer unstillbaren Sehnsucht nach Wert“, die die Lebensgestaltung prägt.³⁴

Martin Buber meint, daß „die strenge anthropologische Frage, die den Menschen in seiner spezifischen Problematik meint, in Zeiten laut wird, in den gleichsam der Urvertrag zwischen der Welt und dem Menschen gelöst wird und der Mensch sich in der Welt als ein Fremder und Einsamer vorfindet. Auf das Ende eines Weltbildes, d.h. einer Welt-*sicherheit*, folgt bald ein neues Fragen des unsicher, heimlos und daher sich selbst problematisch gewordenen Menschen“.³⁵ Der Mensch unserer Zeit befindet sich also in einer Krise. Haltlos und ohne Orientierung gelingt es ihm nicht, sein Ich zu entfalten, er wird zu einem „einsamen“ Menschen, der aufgrund des Zerfalls der alten organischen Formen des Zusammenlebens auf sich selbst zurückgeworfen ist. Der Mensch vermag „die durch ihn selbst entstandene Welt nicht mehr zu bewältigen, sie wird stärker als er, sie macht sich von ihm frei, sie steht ihm in einer elementaren Unabhängigkeit gegenüber...“.³⁶ Die Frage, welchen Sinn das Dasein angesichts der Machtlosigkeit des Individuums noch haben könnte, mündet schließlich in die Fragen nach den Möglichkeiten, dieser „Grund-losigkeit“ und ‘Weltunsicherheit’ zu entgehen. Die philosophische Anthropologie ist nach Buber jedenfalls an diesem Problem gescheitert, denn sie mußte „der theologischen Voraussetzung entsagen“, wobei sie jedoch auch die metaphysische Voraussetzung der Verbundenheit des konkreten Menschen mit dem Absoluten“ verlor.³⁷ Als Beispiel hierfür zieht Buber Heideggers Sicht auf den Menschen heran und führt aus:

³⁴ E. Spranger: Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. Halle/Saale 1921 (³1922), S. 400. Vgl. auch E.Jain: Das Prinzip Leben. Lebensphilosophie und Ästhetische Erziehung. Frankfurt/New York 1993, S. 200f.

³⁵ B. Buber: Das Problem des Menschen, a.a.O., S. 33.

³⁶ A.a.O., S. 83.

³⁷ A.a.O., S. 93.

„Der Mensch Heideggers wird ein Selbst nicht für etwas, denn er kann seine Schranken nicht durchbrechen: seine Teilnahme am Absoluten, sofern es für ihn eine solche gibt, besteht in seinen Schranken und in nichts anderem. Heidegger spricht davon, daß der Mensch zu seinem Selbst ‘erschlossen’ wird; aber dieses Selbst selber, zu dem er erschlossen wird, ist seinem Wesen nach die Verschlossenheit“, und dies auch hinsichtlich der „Relation zur unpersönlichen Vielheit der Menschen“, aber selbst auch in Bezug auf das Verhältnis zu einem Absoluten, „das bei Heidegger völlig fehlt“.³⁸

Doch es kann gezeigt werden, daß aus dieser ‘Weltunsicherheit’ ein Weg führt, dessen Ziel dem Menschen das verlorengegangene Urvertrauen zurückgibt, indem er aus der „Verschlossenheit“ seines Selbst herausgeführt wird. Fundament dieses Urvertrauens ist ein Weltbild, in dem das Dasein als etwas Gesichertes erfahren wird, weil das Sein selbst es uns verbürgt. Und wie Buber über den Glauben sagt, daß „nur das Vertrauen zu einem Vertrauenswürdigen ein Verhältnis unbedingter Gewißheit zur Zukunft zu begründen vermag“,³⁹ so verhält sich auch das Vertrauen des Menschen in das Sein als Allumfassendes. Damit ist ein weiteres Lebensverhältnis benannt, nämlich dasjenige zum eigenen Selbst, zur eigenen Individualität. Dieses Lebensverhältnis ist nach Buber zwar kein reales, insofern die Voraussetzung für die reale Zweiheit fehlt. Aus

³⁸ A.a.O., S. 109, 113, 120ff. Buber fährt fort: „Die philosophische Säkularisierung Kierkegaards durch Heidegger mußte die religiöse Konzeption einer Verbindung des Selbst mit dem Absoluten ... aufgeben. Aber sie kennt auch keine andere Art einer Verbindung zwischen dem Selbst und dem Absoluten oder zwischen dem Selbst und dem durchscheinenden Geheimnis des Seins ... Und das Geheimnis des Seins, das in allem Seienden durchscheint und uns erscheint, hat Heidegger ... zweifellos tief erfahren, aber nicht als eins, das vor uns tritt und uns herausfordert, das Letzte, so schwer Erämpfte, eben das Ruhen im eigenen Selbst, herzugeben, die Schranken des Selbst zu durchbrechen und uns hinauszubegeben zur Begegnung mit der wesenhaften Anderheit.“

³⁹ A.a.O., S. 51.

ontologischer Betrachtung heraus ist dieses Verhältnis zu seinem eigenen Selbst allerdings aufgrund der Seinserfahrung, in der die Icherfahrung als existentielle Erfahrung hervortritt, eine Tatsache. Dies scheint auch Buber im Blick zu haben, wenn es heißt: „Die Frage, was der Mensch sei, kann nicht durch Betrachtung des Daseins oder des Selbstseins als solches beantwortet werden, sondern nur durch Betrachtung des Wesenszusammenhangs der menschlichen Person mit allem Sein und ihrer Beziehung zu allem Sein“⁴⁰, mithin zum Sein schlechthin.

Das Wesen des Menschen, wie Scheler es versteht, ist dagegen von ganz anderer Art. Martin Buber beschreibt dessen Auffassung auf sehr feinsinnige Weise, wobei deutlich wird, daß das ursprünglich Geistige im Menschen auch Schelers Interesse weckt. Nach Buber ist bei Scheler jedoch ein „von Schopenhauers Philosophie gespeister Dualismus“ spürbar, der auf zwei Urprinzipien zurückgeht, deren eines als „dem Stoff zugewandten... die Welt erschafft, während das andere als rein geistiges sie erlöst. Als *Geist* (im Schopenhauerschen Sinne 'Vorstellung') und *Drang* ('Wille') entstammen sie dem „urseienden Sein, dem Weltgrund, stehen aber in einer „Urspannung“ zueinander. Geist und Drang bedingen und beeinflussen sich insofern, daß beide nur gemeinsam zur höchsten Stufe gelangen können, auf der sie „ineinander eingehen, der Drang vergeistigt und der Geist verlebendigt wird.“⁴¹

Was bedeutet diese Erkenntnis nun für den Menschen, für seine Selbstwerdung als Individuum? Und weiter: wo ereignet sich dieser Prozeß? Die zweite Frage läßt schon erahnen, daß Scheler als „entscheidende Stätte dieses Vorgangs“ den Menschen meint. Es ist der Mensch, der auch im ontologischen Sinne sich selbst weiß und erfäßt und aufgrund des ihn tragenden Seinsgrundes eine

⁴⁰ A.a.O., S. 124.

⁴¹ A.a.O., S. 133ff.

andere Dimension des Lebens erfährt. Der Geist (in unserem Sinne die Seinserfahrung) leitet den Menschen, und sein Handeln beruht auf einem *Wollen*, aus der Erfahrung heraus zu handeln, so daß der 'Drang' (wie etwa im Individualismus) nicht übermächtig wird. Buber kann der Auffassung Schelers indes nicht in allem folgen (er kritisiert z.B., daß der Weltgrund nicht Gott selbst ist) und meint, daß die Kraft des Geistes nicht ausreiche, um den Trieben „Ideen und Werte“ glaubhaft machen zu können. Aber Scheler betont gerade nicht das Auseinanderfallen der geistigen und der triebhaften Sphäre und sucht vielmehr in der Einheit beider einen Weg zu ihrem höchsten Ausdruck. Es geht also nicht darum, daß dem „abgelösten Geiste die unfruchtbare ohnmächtige Lebensferne droht“ und „daß die verdrängten, verbannten Triebe seine (des Menschen, E.J.) Seele zu vernichten drohen“, ⁴² sondern darum, daß der Mensch sein Selbst als Ganzheit zur Höchstform steigert. ⁴³ Diese von Scheler vertretende Auffassung verweist auf die Wirkung der Lebensphilosophie, die immer die enge Beziehung von Geist und Leben hervorgehoben hat, um zugleich auch zu fordern, daß der Mensch sein Ich nur in dieser bewußt erfahrenen Beziehung verwirklichen kann. Er erreicht nur dann seine in ihm wesensmäßig angelegte Individualität, wenn Geist (als das Überdauernde) und Leben (als das Werden, Dynamische) zueinanderfinden. Daß der Mensch dies erkennt, ist seine Aufgabe, und erst wenn er aus dem ihn einschränkenden Bereich des simplen, oberflächlichen Lebens herausgetreten ist, kann er die Welt mit anderen Augen betrachten. Wie Kaspar Hauser, der sich der Gefangenschaft erst bewußt werden konnte, als er aus dem Gefängnis

⁴² A.a.O., S. 136.

⁴³ Diese Höchstverwirklichung des Menschen zur Individualität bezeichnet Simmel als „geprägte Form“, die aber nicht als rigide Grenze erscheint, sondern dem Werdecharakter des Lebens entsprechend Grenzüberschreitungen (Steigerungen) intendiert (G. Simmel: Lebensanschauung, S. 17f.).

ins Freie gelangte, wird der Mensch sich fühlen, der diese Ebene erreicht hat. Dementsprechend ist Individualität im hier verstandenen Sinne eine solche Verfassung des Menschen, die Freiheit von Mechanismus und Automatismus bedeutet. Simmel beschreibt diesen Zustand folgendermaßen: „Freiheit bedeutet gerade die Möglichkeit, die Zweckmäßigkeit zu durchbrechen“ und: „Je entwickelter, d.h. je freier der Mensch ist, desto weiter steht sein Verhalten von der Zweckmäßigkeit ab“. Dann hat „der Mensch eine Existenzstufe erlangt, die über dem Zweck steht“.⁴⁴ Freiheit ist also der Gegensatz zur Zweckmäßigkeit, nicht aber zum Zwang, was sich vor allem im Hinblick auf den zuvor erörterten Individualismus zeigt. Der Individualist wird keineswegs gezwungen, sein Selbst als Extremform des Individuellen auszuleben, vielmehr ist es die Zweckhaftigkeit, der Drang nach uneingeschränkter Selbstgestaltung und Befriedigung eigener Bedürfnisse, die indes seine wirkliche Freiheit einschränkt. So ist auch das angestrebte Glück des Individualisten nur etwas Augenblickhaftes, eine „Vereinzelung des Lustgefühls“ und mithin nur „bloßes Element des Lebenszusammenhangs“, nicht aber ein dauerhaftes, tiefergehendes Empfinden.⁴⁵ Dem durch sein Verhältnis zur Zweckhaftigkeit abgenutzten und entkräfteten Begriff des Glücks stellt Simmel daher den Begriff der ‘Seligkeit’ entgegen, welcher als Steigerung und Radikalisierung jenes Empfinden kennzeichnet, das „das in sich kontinuierlich weiterlaufende Leben mit einem Glanze“ „überschimmert“, denn „im Begriff der Seligkeit ist die Emanzipation des Glücks von aller innervitalen Zweckmäßigkeit vollendet und unverkennlich geworden“.⁴⁶

Die das Wesen des Menschen konstituierende Individualität ist nun die Voraussetzung für eine Gemeinschaft, in der die einzelnen

⁴⁴ A.a.O., S. 42. 45.

⁴⁵ A.a.O., S. 47.

⁴⁶ A.a.O.

Subjekte nicht isoliert nebeneinander, sondern *miteinander* leben. Wie oben gezeigt wurde, ist dies nicht im Kollektivismus (und schon gar nicht in dem als entartete Mischform auftretenden 'Konformismus') möglich; in ihm lebt nicht der Mensch mit dem Menschen, insofern der Mensch zum einen selbst in seiner Individualität entwertet und seiner Eigenart beraubt, und die Empfindung zum anderen neutralisiert ist angesichts des hehren Zieles einer *uni sono* agierenden Masse. In der Seinsgemeinschaft dagegen ist die Gleichwertigkeit der Individuen in ihrer Andersheit Grundlage eines Konsenses im Gemeinschaftsleben. Es basiert auf der Beziehung gleichwertiger Wesen, deren jedes seine eigene und „eigen“-artige Gestalt hat (vgl. das 3. Kapitel des dritten Teils). Das Gemeinwohl ist auch in der Seinsgemeinschaft ein angestrebtes und unanfechtbares Ziel, aber es wird nicht erreicht durch Auslöschen des Selbst. Die Seinsgemeinschaft ist folglich keine weitere Alternative zum Individualismus und Kollektivismus, sondern eine dritte und überzeugendere Weise des Zusammenlebens von Menschen, die keine Vermittlung der beiden zuvor kritisierten Lebensentwürfe anstrebt. Denn die Seinsgemeinschaft bezieht sich unmittelbar auf das Wesen des Menschen als Teil des Seins und die daraus resultierende Lebensform. Daher können wir in der ontologischen Ethik nicht mehr vom Inhalt des 'Sollens' als einem dem Subjekt gegenüberstehenden objektiven Imperativ sprechen, sondern, weil das Sollen sich als ein der *Seinserfahrung* entstammendes *Wollen* offenbart, von einer Wirklichkeitskategorie, die unser Bewußtsein selbst ergreift. Das Wollen erhält - so gefaßt - eine fundamentale und fundierende Bedeutung als kategoriales Urphänomen für das Individuum, indem es seine bloße Subjektivität zu überschreiten vermag. Das Wollen ist also dem Sein und dem Leben nicht entgegengestellt und - um Simmels Bemerkung über die Beziehung von Leben und Sollen ontologisch zu deuten: Sobald aber am Wollen ein Ausdruck des Seins erkannt

wird, begleitet 'die Strömung des Wollens die des wirklichen Lebens'.⁴⁷ Der Mensch aber - in seiner ausgeprägten Individualität und zugleich als Teil des Seins verstanden - schließt in seinem „singulären Tun jene Totalität nicht aus, sondern ein; so wenig unser Wissen ausreicht, es im einzelnen zu erweisen, so ist doch hier das metaphysische Grundgefühl dieses: daß jede existenziale Besonderheit das Ganze des individuellen Daseins, aus dem sie kommt, in ihrer Sprache restlos ausdrückt“.⁴⁸

⁴⁷ A.a.O., S. 186: „Sobald aber am Sollen die Form des Lebens erkannt wird, ist solche Diskontinuität (zwischen „der Allgemeinheit der Gesetze und der isolierenden Umschriebenheit“, E.J.) ausgeschlossen; die Strömung des Sollens begleitet... die des wirklichen Lebens“).

⁴⁸ A.a.O., S. 208.

5. Wertvorstellungen und ihre anthropologische Bedeutung

In den Kapiteln über die *Fragwürdigkeit der Tugenden* sowie über *Individualismus und Kollektivismus als Lebensentwürfe* tauchte grundsätzlich schon der Begriff 'Wert' auf, dessen Bedeutung im folgenden in Bezug auf die Denk- und Handlungsstrategien des Menschen genauer betrachtet werden soll, wobei diese Bedeutung vor allem hinsichtlich der individuellen Entfaltung des Menschen herausgearbeitet werden wird. Wir nähern uns dabei immer mehr der Vorstellung von einem den Menschen in seinem Wesen selbst bestimmenden Phänomen, das mit dem Begriff der ontologischen Erfahrung charakterisiert ist. Wie schon in der Einleitung ausführlich dargestellt wurde, ist die ontologische Erfahrung eine Erfahrungs- und Erkenntnisweise, die den Menschen elementar berührt und beeinflusst und die zugleich auf sein Denken und Handeln auch im Alltagsleben einwirkt.

Nach einigen die Wertethik erörternden Überlegungen folgt eine kritische Reflexion zur Situation der Gegenwart, in der der bislang als obsolet betrachtete Wertbegriff zwar langsam wiederentdeckt wird, gleichwohl nicht im übergreifenden Zusammenhang menschlichen Lebens und schon gar nicht als unabdingbares Konstituens der menschlichen Existenz. Dabei wird sich auch zeigen, daß polare Wertvorstellungen sogar zu Zivilisationskonflikten von dra-

matischem Ausmaß führen können, die man mittlerweile als globale Bedrohung auffassen muß. Es soll dann gezeigt werden, daß Erkennen von Werten immer auch Selektion bedeutet, und zwar in dem Sinne, daß der Mensch sich kritisch zu den Bedingungen und Gegebenheiten seiner Lebenswelt, aber auch zu sich selbst verhält, indem er distanziert zwischen Unwichtigem und Wichtigem, Bedeutendem und Unbedeutendem, Oberflächlichem und Sinnvollen. Daß er dabei in der Wertvorstellung selbst liegende Aspekte wie Distanzverhalten, Selbsttätigkeit, Selbstsicherheit, aber auch Toleranz usw. bewußt einsetzen muß, um Werte überhaupt als solche erkennen und erfahren zu können, leitet die Argumentation. In diesem Zusammenhang taucht selbstverständlich der berechnete Zweifel auf, ob Werte Absolutheitscharakter besitzen oder ob sie nicht vielmehr wie auch die Tugend einem Wandel unterworfen sind oder gar Ausdruck individualistischen Empfindens oder - was vor allem in der Gegenwart zutrifft - ob „Werte“ im Massenkonsens übernommen werden, die gar keine sind.¹ Besonders diese Frage ist nicht leicht zu lösen, weil die Verteidigung einer Sache als Wert häufig bloß auf Geschmack oder Interesse reduziert wird, also bezogen auf bloß subjektive und singuläre Momente des menschlichen Daseins. Auch die Frage, ob Werte in individueller Ausprägung mit der Allgemeinvorstellung kompatibel sind oder ob es zu einem Dissens der gesellschaftlich (oder massenmedial) formulierten Maßstäbe kommen muß, wird Thema der folgenden Überlegungen sein. Schließlich - und dies wird das Leitmotiv bei der Frage nach der Bedeutung der Werte in unserem „digitalen“ Zeitalter sein - wird der Versuch unternommen, die Beziehung zwischen Wert und Leben bzw. Wert und Sein zu klären, ein Gedanke, der indes erst in den letzten Kapiteln mit letzter Schärfe und

¹ Vgl. hierzu auch P. Sloterdijk: Der Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft. Frankfurt/M. 2000.

Transparenz vor Augen geführt werden soll. Zunächst aber ein einführender Blick auf einige für diese Erörterung wesentlichen Grundlagen der Bestimmung des Wertbegriffs, der - wie wir sehen werden - seit der Antike zu erheblichen Deutungsunterschieden geführt hat und in der Gegenwart sogar zu immer diffuseren und widersprüchlicheren Ergebnissen.

I

Werte im hier verstandenen Sinne sind von ideeller Natur, deren Erstreben und Bewahren als Realisation der Tugend zu betrachten ist. Das bedeutet, daß tugendhaftes Verhalten immer auf Werte gerichtet ist und diese im praktischen Handeln zu verwirklichen sucht. Materielle Werte sind daher nur insofern von Belang, wenn sie ideelle Hintergründe offenbaren, die ihre angenommene Bedeutung für den Menschen rechtfertigen können.

Obwohl Werte im philosophischen Denken immer schon eine große Rolle gespielt haben, ist der Begriff selbst erst von Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) terminologisch in die Philosophie eingeführt worden. In seinem dreibändigen Werk „Mikrokosmos“ (1856-1864) beschreibt er die Stellung des Menschen zu den drei von ihm konzipierten Bereichen der Realität: zu dem der Wirklichkeit, dem der Wahrheit und schließlich dem der Werte. Von den Werten behauptet Lotze, daß sie vom Menschen 'gefühlsmäßig' als Übergeordnetes anerkannt werden und man sich diesem gegenüber anschauend, verehrend, vor allem aber strebend verhalten könne.

Werten wird in der Regel im Unterschied zu Gütern keine dingliche Eigenschaft attestiert, vielmehr eine durch die besondere Fähigkeit des Wahrnehmens sichtbar werdende Wesenheit, die die Qualität des Wertes als Sinngebendes offenbart. Aus der Vielheit

der menschlichen Bedürfnisse und Auffassungen wird nun auch die Komplexität der Wertungen erklärt. Doch mit dieser Interpretation ist nicht zuletzt auch Beliebigkeit verbunden, denn wenn von dem einen dies als Wert empfunden wird, jenes aber keineswegs und von dem anderen das genaue Gegenteil, so läßt sich kaum noch ein fundiertes Urteil über Werte fällen. Das bedeutet also, daß man nicht nur die Art und Intensität von Werten zu betrachten hat, sondern auch ihre Funktion im menschlichen Leben: ihre *Lebensbedeutung*. Mit der Konzentration auf die Lebensbedeutung lassen sich dann Werte hinsichtlich ihrer Qualität als Wert durchaus unterscheiden, indem z.B. die Gegensatzpaare Wert und Unwert enger eingegrenzt und präzisiert werden. Formale Unterscheidungen wie positive oder negative Werte, subjektive oder objektive, relative oder absolute, aber auch inhaltliche, ethische und ästhetische Werte lassen es schließlich zu, einigermaßen stichhaltige Schlußfolgerungen zu ziehen. Allerdings darf nicht unbeachtet bleiben, daß auch im Falle einer solchen Unterscheidung nicht nur durch ideologische oder andere Vorannahmen ganz spezifische und einseitige Definitionskonzepte entstehen, denn Werte sind grundsätzlich nicht empirisch meßbar, sondern im besten Falle erfahrbare oder durch ihre Konsequenzen erkennbar.

Wie schon erwähnt, besteht kein Konsens über die Qualität eines Phänomens als Wert schlechthin, ebensowenig wie ein Konsens darüber besteht, wie denn der Mensch überhaupt zu einer Wertvorstellung gelangen könne. Der Begriff 'Wertvorstellung' legt die Annahme nahe, daß es sich um ein der Vorstellung oder des Verstandes oder der Vernunft entspringendes Resultat handeln müsse, das schließlich entweder subjektive oder möglicherweise sogar intersubjektive Bedeutung und Akzeptanz erhält. Im Blick auf die ontologische Erfahrung muß diese Deutung allerdings um eine Dimension erweitert werden, denn 'Werterkenntnis' ist auf dieser Grundlage ein Ergebnis einer besonderen Erfahrung, die eine

Werterfahrung intendiert. Hans Jonas beschreibt diesen Zusammenhang in vergleichbarer Weise: „Das ‘Gute’ oder den ‘Wert’ im Sein gründen heißt die angebliche Kluft zwischen Sein und Sollen überbrücken. Denn das Gute oder Wertvolle, wenn es dies von sich her und nicht erst von Gnaden eines Begehrens, Bedürfnisses oder Wählens ist, ist eben seines Begriffes nach dasjenige, dessen Möglichkeit die Forderung nach seiner Wirklichkeit enthält und damit zu einem Sollen wird, wenn der Wille da ist, der die Forderung vornehmen und in Handeln umsetzen kann“.² Streng genommen, ist aus ontologischer Sicht durchaus noch ein Schritt weiterzugehen und der Begriff ‘Sollen’ durch den Begriff ‘Wollen’ (als intrinsische Motivation) zu ersetzen, da dieser die tatsächlich durch die Seinserfahrung bewirkte innere Haltung des handelnden Subjekts als Konkretion der Teilhabe am Sein angemessener und treffender beschreibt.

Die *Werterfahrung* ist aber erst sekundär auf die Faktizität der Welt gerichtet, weil die Werterfahrung selbst aus einem Prozeß des inneren Lebens resultiert (und „Haltungen“ begründet), nämlich aus der ontologischen Erfahrung, der Erfahrung des Seins (vgl. auch die Darlegungen der Einleitung). Man kann ferner sagen, daß die aus der ontologischen Erfahrung stammende Sicht auf die Welt eine zwar affirmative Haltung zu den Erscheinungen hervorruft, aber in dem Sinne, daß die Unterscheidung zwischen dem Wertvollen und dem Unwerten evident vor Augen tritt (als „Selbstbejahung des Seins im Zweck“³). Werterfahrung ist von daher als *positive Konditionierung* des Subjekts hinsichtlich seiner Handlungsabsichten zu bezeichnen. Um dies zu verdeutlichen, werden weiter unten einige Aspekte der auf diese Weise verstandenen Werterfahrung benannt. Dabei ist zu beachten, daß die zu

² H. Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. ³1982, S. 153.

³ A.a.O., S. 155.

betrachtenden Werte nicht als singuläre Erfahrungsmomente zu verstehen sind, sondern daß vielmehr alle in einer engen Beziehung zueinander stehen bzw. daß das eine Moment das andere verstärkend beeinflussen kann und ihm auf diese Weise seine besondere Tiefe und Kraft verleiht. Werfen wir aber zunächst einen Blick auf einige einschlägige und in diesem Zusammenhang wesentliche Auffassungen zum Wertbegriff, deren Grundannahmen und Konsequenzen für das menschliche Leben zwar einleuchtend erscheinen, denen aber aus der hier vertretenen philosophischen Sicht heraus wichtige Aspekte fehlen. Wir beziehen uns dabei vor allem auf Konzepte des 20. Jahrhunderts, werden aber aufgrund unserer philosophischen Anbindung an platonisches Denken auch auf solche Gedanken zurückgreifen, die die Aktualität einer ontologisch gegründeten Ethik und ihrer Wertvorstellung präzisieren.

Vor allem Nietzsche hatte ja durch seine heftigen kulturkritischen Ausführungen einen Angriff auf die tradierten Wertvorstellungen unternommen und mit der Forderung nach der 'Umwertung aller Werte' wesentlich zu einer Renaissance der Wertediskussion beigetragen.⁴ Als Kritik der Moderne greifen Nietzsches Gedanken besonders heute diejenigen Momente auf, die den Zerfall moralischer Postulate bzw. der Tatsache absoluter oder übergreifender Werte kennzeichnen.⁵ Nietzsche - in dieser Hinsicht vielfach verkannt und verschmäht - geht es in seinem Werk durchgängig um die Höherentfaltung des Menschen als geistiges Wesen, welcher Prozeß naturgemäß die Einbeziehung von Werten voraussetzt. So ist seine Aufgabe „das Wachsein selbst“, das kritische Fragen nach den Grundbedingungen des Lebens, die im

⁴ Vgl. E.Jain: Das Prinzip Leben. Lebensphilosophie und ästhetische Erziehung. Frankfurt/New York 1993; ferner meinen Aufsatz Lebensphilosophische Kulturkritik und die Suche nach neuen Werten. In: Hermann Graf Keyserling und Asien. Hg. von U. Gahlings. Biebelsheim 2000, S. 122-140.

⁵ Vgl. bes. KSA V. Hg. von G. Colli und M.Montinari. München ²1988.

wahrhaft Guten liegen. Nietzsche fragt so auch nach dem „Werthe dieses Willens“, der auf Erkenntnis von Wahrheit gerichtet ist.⁶

Mit den folgenden Überlegungen soll nun versucht werden, aus kulturkritischer Perspektive heraus ein Ethikkonzept in den Blick zu rücken, das ebenso wie Nietzsches - wenngleich mit andersgerichteten Prämissen und Konsequenzen - metaphysische Elemente enthält. Ein solches Ethikkonzept läßt sich vor allem dann angemessener verstehen, wenn „die Substanz der Welt“ als negative Erscheinung nicht von „Nivellirern ... diesen fälschlich genannten ‘freien Geistern’“ verschleiert oder „scheinheilig verborgen“,⁷ oder aus ideologischen Gründen verdrängt wird.

In seinem umfangreichen Werk „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ unternimmt Max Scheler dem Untertitel entsprechend einen „Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus“.⁸ Mit der Fixierung auf den Menschen als Person verlagert Scheler den Sitz der Erkenntnisquelle (z.B. des Verstandes oder der Vernunft im Kantischen Sinne) in das Gefühl als apriorisches Fundament. Diesen Schritt kann Scheler vornehmen, weil er dem personalen Sein die höchste Form des Seins zuschreibt und daraus folgend auch die Eigenschaft, Wertgefühl zu besitzen und zu ihrer höchsten Intensität und Wirkkraft entfalten zu können. Daß das Personsein (und zugleich Geistsein) auf diese Weise als Instanz einer Ethik formuliert wird, hat naturgemäß und

⁶ A.a.O., S. 15.

⁷ A.a.O., S. 61.

⁸ GW II, Bern ⁶1980. Daß Scheler im Vorwort zur zweiten Auflage „konkrete Anwendungen der hier erörterten Grundsätze der allgemeinen Ethik auf eine Reihe von Einzelfragen und Zeitfragen“ in seinen Schriften angewendet hat (a.a.O., S.14), führte neben anderweitiger Kritik vor allem in Bezug auf sein Buch „Der Genius des Krieges“ zu harscher Stellungnahme von Theodor Lessing, der es ein „bluttriefendes widriges Buch, das die weltgeschichtliche Metzelei dialektisch rechtfertigt und mir schlimmer schien als der Mord“ nannte (vgl. Einmal und nie wieder. Lebenserinnerungen. EA Prag 1935; Gütersloh 1969, S. 344).

nicht zu Unrecht Kritik hervorgerufen, insofern dieses Axiom unter dem Primat der Liebe als dem Menschen immanente Eigenschaft in der Tat nicht allein und grundsätzlich zu moralischem Handeln führen kann. Doch Scheler behauptet - schon um dem Vorwurf eines übersteigerten Subjektivismus und Relativismus zu begegnen - im Vorwort zur zweiten Auflage: „Der Geist, der die hier vorgelegte Ethik bestimmt, ist der Geist eines strengen Absolutismus und Objektivismus.“ Dem widerspricht jedoch in vielerlei Hinsicht die anschließende Bemerkung: „In anderer Richtung kann der Standort des Verfassers ‘emotionaler Intuitivismus’ und ‘materialer Apriorismus’ genannt werden“, ⁹ Bezeichnungen, die zumindest auf den ersten Blick das zuvor Beschriebene entkräften. Gleichwohl verweist der von Scheler herangezogene Begriff ‘Person’ auf *Erfahrung*, was bedeutet, daß der Mensch selbst und nicht ein von außen auf ihn einwirkendes Phänomen die Realisation sinnvoller Akte als denkendes und handelndes Subjekts initiiert, die einen intersubjektiven Konsens bewirken können. Dies legen auch die an anderer Stelle seine Ethikauffassung präzisierenden Begründungen nahe, wenn es heißt: „Jeder falsche sogenannte ‘Individualismus’ ist nach der Ethik des Verfassers durch die Lehre von der ursprünglichen *Mitverantwortlichkeit* jeder Person für das sittliche Heil des *Ganzen aller Personreiche* (Solidaritätsprinzip), mit all seinen irrigen und schädlichen Folgen ausgeschlossen“ ¹⁰.

Trotz der sehr wohl erkennbaren metaphysischen Dimension des von Scheler vollzogenen Rekurses auf die Person verzichtet er allerdings auf den vom Sein selbst bewirkten Status des Subjekts als „liebendes Wesen“, sondern betrachtet die Eigenschaft zu lie-

⁹ A.a.O., S. 14.

¹⁰ A.a.O., S. 15.

ben als wesensmäßige des Menschen.¹¹ Diese Eigenschaft bindet Scheler nun aber an die enge Beziehung des Menschen zu Gott, wenn er sagt: „Nicht eine ‘isolierte’ Person, sondern nur die ursprünglich sich mit Gott verknüpft wissende, auf die Welt der Liebe gerichtete und sich mit dem Ganzen der Geisteswelt und der Menschheit solidarisch geeint fühlende Person ist für den Verfasser die sittlich wertvolle“.¹² Obwohl Scheler mit der Betonung der Solidarität mit dem Ganzen der Geisteswelt und der Menschheit durchaus einen ethischen Universalismus anzustreben scheint, schränkt doch der Bezug auf einen personalen Gott diese Absicht erheblich ein. Seine Ethikauffassung wird nämlich dann angreifbar, wenn sie – wie die meisten vor ihm – in ein kulturspezifisches Konzept münden, das ja gerade die immer stärker auftretende Entfremdung von gemeinsamen Wertmaßstäben hervorruft (vgl. weiter unten).

Scheler unterscheidet innerhalb seiner Wertrangordnung eine Vielzahl von sich deutlich unterscheidenden Werten, von denen die rein zwecksetzenden bzw. die „einfachsten Werte aus der Sphäre des sinnlich Angenehmen“ uns in diesem Zusammenhang weniger beschäftigen werden, weil ihre Erörterung zur Klärung unseres grundsätzlichen Problems nur marginal beiträgt.¹³ Denn, wie weiter unten noch ausgeführt werden wird, sind aus der Sicht der Theorie der ontologischen Erfahrung alle Werte in Bezug auf ihre Beziehung zum Sein nahezu gleichwertig zu betrachten, insofern sie Lebensbedeutung besitzen (also über ihre bloß zweckhafte

¹¹ Dementsprechend heißt es auch im Vorwort zur dritten Auflage: „Die Ethik erscheint ihm (dem Verfasser, E.J.) heute wie damals wichtig auch für jede Metaphysik des absoluten Seins, nicht aber die Metaphysik für die Begründung der Ethik“. Vgl. a.a.O., S. 17. Dennoch beharrt Scheler auf einem „lebendigen Band zwischen Ethik und Metaphysik des absoluten Seins“, das er beispielsweise von Nicolai Hartmann „in systematischer Weise zerrissen“ sieht (a.a.O., S. 22).

¹² A.a.O., S. 15.

¹³ Vgl. insbesondere a.a.O., S. 35ff.

Funktion hinausweisen). Anders ausgedrückt: die Einschätzung der Werte als Wert überhaupt ist von ihrer Beziehung oder Nähe zur Seinserfahrung abhängig. Graduelle Unterschiede können sich folglich nur aus dieser Konstellation ergeben.

Scheler unterscheidet dagegen zwischen „höheren“ und „niedrigeren“ Werten und hebt hervor, daß ihre Rangordnung durch das „Wesen der Werte selbst“ zustandekomme.¹⁴ Der Wertunterschied aber werde durch die Werterkenntnis erfaßt, durch ein „Vorziehen“. Im Vorziehen erst sei das „Höhersein“ des Wertes gegeben.¹⁵ Dem Vorwurf der Beliebigkeit versucht Scheler nun zu begegnen, indem er das ‘Vorziehen’ nicht als bloß subjektives Wählen oder Streben charakterisiert (welche aber „in der Erkenntnis eines Höherseins des Wertes bereits fundiert“ sein müssen), sondern als Akt, der „ohne jedes Streben, Wählen, Wollen“ stattfindet.¹⁶

Dies klingt auf den ersten Blick unverständlich und widersprüchlich, aber mit dem Verweis auf das „apriorische Vorziehen“, das „schon zwischen den *Werten selbst* stattfindet“, bewegt Scheler sich auf eine Ebene der Werterkenntnis zu, die das subjektive Moment weitgehend eingrenzt. Vorziehen ist dann nämlich wesentlich, „der *Zugang* zum ‘höheren Wert’ durch die Kraft des „Fühlens“.¹⁷ Fraglich bleibt allerdings Schelers folgende Bemerkung, der sehr wohl ein Werterelativismus unterstellt werden kann: „Welcher Wert der ‘höhere’ ist, das ist immer neu zu erfassen durch den Akt des Vorziehens und Nachsetzens. Es gibt hierfür eine *intuitive ‘Vorzugsevidenz’*, die durch keinerlei logische Deduktion zu ersetzen ist“, offensichtlich aber auch durch keinen

¹⁴ A.a.O., S. 104.

¹⁵ A.a.O., S. 105.

¹⁶ A.a.O.

¹⁷ A.a.O., S. 105 (A); 106.

Rekurs auf einen absoluten Wert.¹⁸ Doch diese Schlußfolgerung wäre zu weit gegriffen, denn Scheler rekuriert auf das Leben selbst als Träger von Werten, denen er Absolutheitscharakter einräumt. Dieses Leben bestimmt er als „geistiges“, denn: „Nur sofern es geistige Werte gibt und geistige Akte, in denen sie erfaßt werden, hat das Leben *schlechthin* einen Wert“. Und weiter: „Ohne Annahme objektiver Werte gibt es keine Befriedigung“ (die Scheler „Erfüllungserlebnis“ nennt, das nur in der „zentraleren Sphäre des Lebens“, also nicht der äußeren, alltäglichen, auftritt).¹⁹ Sich einer ontologischen Deutung immer mehr nähernd, betont Scheler nun auch: „..., daß die in der unmittelbaren Intuition ‘*als höher*’ gegebenen Werte auch diejenigen sind, die *im* Fühlen und Vorziehen selbst (also nicht erst durch Überlegung) als die dem *absoluten* Werte *näheren* Werte gegeben sind ... Es ist die gefühlte Absolutheit“ des Wertes. „Denn es gibt eine *Tiefe* in uns, wo wir immer heimlich wissen, was es mit den von uns erlebten Werten ... für eine Bewandnis hat“.²⁰ Scheler bleibt indes die Antwort auf die Frage schuldig, welcher Instanz das Fühlen die Fähigkeit der Werterfahrung verdankt, d.h. was letztlich das Subjekt dazu bewegt, sein Fühlen so zu sensibilisieren, daß es Erkenntnisqualität erhält. Erst dann nämlich kann man von einer „verinnerlichten Bestimmung“ sprechen, deren Evidenz Werterkenntnis und freiwilliges Umsetzung im Handeln hervorruft.²¹ Denn die Werte selbst sind Bedingungen für die Legitimierung von moralischen Akten, insofern sie als Aufweis von „nichthintergehbaren und letzten sittlichen ‘Gegebenheiten’ ... Ausgangspunkt und Voraussetzung jeglichen ethischen Diskurses“ zu betrachten sind.²²

¹⁸ A.a.O., S. 107.

¹⁹ A.a.O., S. 113f.

²⁰ A.a.O., S. 115f.

²¹ Vgl. J.-E. Pleines: Studien zur Ethik. Hildesheim 1992, S. 111.

²² Vgl. M. Rhonheimer: Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik. Berlin 2001, S. 39.

Diese Gegebenheiten aber sind universaler Natur, und die philosophische Ethik, die dies berücksichtigt, ist eine universale. Auch Louis Lavelle sieht dies so, wenn er im Vorwort seiner Wertethik schreibt: „Mais la philosophie qui n'est ni nationale, ni internationale, est pourtant universelle“.²³ Doch, wie Lavelle an anderer Stelle ausführt: nur aus metaphysischer Sicht lasse sich sagen, daß der Wert selbst eine Form des Seins sei, die allerdings mit dem Seienden als realem Leben in Kontrast stehe, um sich diesem dennoch inkarnieren zu wollen.²⁴ Wenn aber der Wert selbst eine Form des Seins ist, so ist das Sein auch das Fundament der Werterfahrung und der Wert schließlich eine Qualität der Existenz, denn: „L'axiologie est une sorte de métaphysique de la sensibilité et du vouloir“.²⁵

II

Nach diesen Vorüberlegungen, die einige in diesem Zusammenhang bedeutende Aspekte über Wertvorstellungen in den Blick rücken sollten, wird man mit Recht feststellen, daß es sich um Wertvorstellungen handelt, die auf dem Boden der abendländischen Tradition entstanden und mithin auf keinerlei intersubjektives Verständnis oder gar Akzeptanz in allen Kulturkreisen hoffen können. Es wäre also blind und realitätsfern zu behaupten, daß vor allem Wertvorstellungen, die ihr Fundament in der Lebensbedeutung und mithin in der elementaren und in der Praxis zu realisierenden Menschenwürde besitzen, in Kulturen verbreitet werden

²³ *Traité des valeurs*. 2 Bd. Paris 1950/55; hier Bd.I, S. IX.

²⁴ A.a.O., S. 24: Die Metaphysik „qui seul nous permet de voir comment la valeur est une forme de l'être qui contraste avec l'être réalisé et cherche pourtant à s'y incarner.“

²⁵ A.a.O., S. 26.

könnten, die auch in unserem Zeitalter noch archaische Denk- und Lebensgewohnheiten pflegen wie beispielsweise in fundamentalistisch geprägten islamischen Ländern. Diese haben sich bekanntlich aus vielerlei Gründen einer Aufklärung verweigert und ihre Gesellschaftsstrukturen keiner kritischen Reflexion unterzogen, vor allem auch deshalb, weil damit Herrschaftsansprüche infragegestellt würden, die bis in die Familie hineinreichen. Wie diese radikal-islamischen Gesellschaften die Welt sehen, bestimmt allein ihr dogmatischer Glaube. Bei Betrachtung der gegenwärtigen politischen, insbesondere aber der nationalistischen und durch religiösen Fanatismus sich immer stärker verschärfenden Entfremdung der Kulturen, scheint eine Annäherung oder gar eine Übereinstimmung mit elementaren Formen eines humanen Zusammenlebens überaus fraglich. Wie sollte es möglich sein, angesichts der Praktiken des islamischen „Gottesgesetzes“, der der Schari'a, die Gewaltanwendungen jeder Art erlaubt: das Steinigen, den Sklavenhandel, Unterdrückung bis hin zum Verbot des Lachens für rechtmäßig und sittenkonform erklärt, über Humanität und Werte zu sprechen? Wie aber sollte angesichts solchen religiösen Wahns für Toleranz seitens der zivilisierten westlichen Welt plädiert werden? Es kann kein weiser und gnädiger Gott und Schöpfer dieser Welt sein, der nicht nur Haß auf Ungläubige und ihr Auslöschen predigt, der die Hälfte der Menschheit aufgrund ihres Geschlechts als zweitklassige und unmündige Wesen bezeichnet, die als Lustspender und Gebärmaschinen auch noch mit dem Prädikat der Unreinheit belohnt werden.²⁶ Diese Entfremdung zwischen den Kulturen gipfelt schließlich in den Ereignissen des 11. September 2001,

²⁶ Vgl. hierzu auch Susan Moller Okin, die das Spannungsfeld zwischen der Wahrung von Frauenrechten und der Achtung religiöser und kultureller Unterschiede untersucht und feststellt, daß religiöse Identität Frauenunterdrückung enthalten kann. Religionsfreiheit sei daher vielerorts mit Menschenrechtsverletzungen gekoppelt. (In: St. Gosepath/G. Lohmann (Hgg.): Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt/M. 1998).

der den Kampf eines religiös drapierten Fanatismus auf brutalste Weise vor Augen führt. Ein solcher Fanatismus, dessen Zielstrebigkeit sich einzig gegen die Werte und Symbole der freien demokratischen Welt richtet, kann auch durch krampfhaftes Suchen nach Motiven und Erklärungen für die barbarische Tat der Selbstmordattentäter zu keiner Entschuldigung führen. Denn das Morden im Namen eines Gottes kann selbst nur als Gotteslästerungen verstanden werden, als willkürlich instrumentalisierte „Glaubensstärke“, die keine ist. Wie zynisch und wie fern jeder humanen religiösen Vorstellung sind also alle Versuche, das andere, nicht den eigenen Wertvorstellungen Entsprechende unter Berufung auf eine religiöse „Pflicht“ (z.B. als Dihad) auszulöschen.²⁷ Wenn eine derartige lebensverachtende kriminelle Energie zu solch geistigen Verblendungen und Verwirrungen führt, schwindet jede Hoffnung auf einen Dialog der Kulturen. Was bleibt, ist Sprachlosigkeit. Aber die freie und demokratische Welt verrät um des eigenen hochgeschätzten Lebensstandards willen und aus blindem Toleranzdenken heraus ihre Werte (die keineswegs kulturspezifisch sind, sondern zwingend zum Allgemeingut einer neuzeitlichen Gesellschaft gehören) und toleriert selbst die „Tradition“ von Staaten, in denen das Knechten, Foltern, Verstümmeln und Morden von Menschen zur Tagesordnung gehört und sogar „gesetzmäßig“ verankert ist.

Wenn hier zunächst nur auf die Greueltaten islamischer Fundamentalisten eingegangen wurde, so deshalb, weil diese erstens ein

²⁷ Vgl. hierzu H.-P. Raddatz: Von Allah zum Terror? Der Dihad und die Deformierung des Westens. München 2002. Raddatz weist u.a. darauf hin, daß der Islam keineswegs nur eine tolerante Religion ist, sondern auch einen durch die Offenbarung begründeten „Willen zur Macht“ enthält. Der Dihad werde zwar gern mit „Anstrengung in Glaubenssachen“ übersetzt und daher von naiven multikulturellen Vertretern verharmlost, während er tatsächlich aber als Religionskrieg (als religiöse Pflicht) religiös motiviert und damit sanktioniert sei.

besonders krasses Beispiel menschenverachtender Taten sind und weil sie zweitens inzwischen eine globale Bedrohung darstellen, die beweist, daß alle Wertvorstellungen jederzeit aus ideologischen Gründen in ihr Gegenteil verkehrt werden können.²⁸ Gerechterweise darf aber auch die verabscheuungswürdige Gewaltausübung in christlichen Ländern (z.B. Nordirland oder Spanien) nicht verschwiegen werden wie auch die immer häufiger auftretenden faschistoiden oder rassistischen Auswüchse, denen es an Menschenverachtung keineswegs mangelt. Gleiches trifft zu auf die unmenschlichen Praktiken auf dem afrikanischen Kontinent oder die Religionskriege Asiens usw.

Der nachdenkliche Beobachter dieses Szenarios wird sich seiner Ohnmacht immer deutlicher bewußt und zugleich auch der Tatsache, daß die Vision einer friedlichen Weltgemeinschaft schon aus den genannten Gründen bereits an die Grenzen ihrer Realisierbarkeit gestoßen ist. Und unter diesen Bedingungen wagen wir es noch über Werte nachzudenken? Welch eine Illusion! Aber wir sind tolerant und nehmen sogar die islamische Kritik an den Ausschweifungen der westlichen Welt schuldbewußt zur Kenntnis - übersehen aber (oder wollen aus welchen Gründen auch immer übersehen), daß die kapitalkräftigen korangetreuen Potentaten diese westliche Unmoral sehr wohl und sehr häufig zu genießen pflegen. Doch bleiben wir sachlich. Es geht schließlich um den Versuch, die Bedeutung von Werten in Erinnerung zu bringen und zugleich zu zeigen, daß diese in ihrem Wesen kulturunspezifisch im umfassenden Sinne sind und auch nicht durch religiöse oder ideologische Vorschriften entkräftet werden können.²⁹

²⁸ So zeichnet sich eine Einflußnahme des islamischen Dogmatismus auf die westliche freie Welt immer deutlicher ab wie z.B. auf dem Balkan, wo mit saudischen Mitteln Moscheen gebaut und intensiv und erfolgreich Bekehrungsmaßnahmen vorangetrieben werden.

²⁹ Daß ein auf Verständnis und Kooperation zielender Dialog der Kulturen zweifellos auch von einigen Vertretern der islamischen Welt mit allem Ernst

Nur wenige international renommierte Muslime wie z.B. der Islamexperte Bassam Tibi, aber auch die indischstämmigen Schriftsteller Rushdi, der Literaturnobelpreisträger V.S.Naipaul und der ägyptische Nobelpreisträger Mahfuz reflektieren die Probleme ihrer eigenen Religion mit dem Ziele der Verbreitung oder des Verständnisses eines moderaten Islam, in dem die Errungenschaften der zivilisierten und demokratischen Welt gelebt werden können. Sie behaupten mit Recht, daß der Koran - ließe man allerdings eine der abendländischen Tradition entsprechende Exegese (als nicht orthodoxe Interpretation) zu³⁰ - durchaus humane und lebenswerte Vorstellungen enthält, die dem religiösen Verständnis keinen Abbruch tun. Solche mutigen Versuche, die eigene Position zu klären, stoßen selbstverständlich auf heftige (und gefährlich ausartende) Gegenwehr, die sich gleichwohl nicht auf die Komplexität und Auslegungsfähigkeit des Koran beruft, sondern auf menschengemachte egozentrierte Auffassungen, die einem Verfall ethischer Grundlagen eher Vorschub leisten als ihn zu verhindern und zugleich als Bedrohung für den Weltfrieden zu sehen sind. Hierzu einige Erläuterungen.

vertreten wird, beweist nicht zuletzt ein im Jahre 2002 stattfindender Weltkongreß in Jordanien, dessen Tenor die Tatsache betont, daß ohne einen internationalen Konsens und eine Akzeptanz universaler Werte kein globaler Friede hergestellt werden könne.

³⁰ Der im europäischen Exil lebende Islamwissenschaftler Nasar Hamed Abu Zaid, selbst Opfer des militanten Islamismus, fordert demzufolge auch, daß an den die Kulturen entfremdenden Auffassungen nicht zuletzt auch der nicht reformierte islamische Diskurs der arabischen Moderne schuld und daher eine Reformbewegung zwingend notwendig sei. Eine solche Vorstellung ruft aber naturgemäß den Protest derjenigen Gegner hervor, die zwar die Vorzüge des modernen technisierten Lebens schätzen, der westlichen Welt aber die Instrumentalisierung des Islam zum Zwecke der Sicherung der absoluten Weltherrschaft und einer westlich geprägten Weltordnung vorwerfen. Eine Differenzierung zwischen 'Gut' und 'Böse' der islamischen Gesellschaftsordnung finde daher aus ideologischen Gründen mit imperialistischer Motivation gar nicht erst statt.

Der schon erwähnte in Damaskus geborene Bassam Tibi, der nach einem Studium der Sozialwissenschaften, Philosophie und Geschichte in Deutschland eine Professur in Göttingen innehat, hat schon verschiedene Schriften über den Islam und sein Verhältnis zur westlichen Welt publiziert und dabei immer auch auf die weltanschaulichen Probleme aufmerksam gemacht. Die kulturelle Bewältigung des sozialen Wandels, die Menschenrechte, die Krisen der multikulturellen Gesellschaft, Radikalismus und Terrorismus sind nur einige der Themen, die sein kritisches Verständnis sowohl des Islam aber auch der westlichen Welt bestimmen und doch die Hoffnung auf einen konstruktiven Dialog der Kulturen offenbaren. Seine im Jahre 2000 erschienene Abhandlung „Fundamentalismus im Islam“ versteht er im Untertitel mit der vorsichtigen Frage: „Eine Gefahr für den Weltfrieden?“³¹ und nimmt damit unmittelbar Bezug auf die sich immer weiter ausdehnenden terroristischen Anschläge, die seit dem 11. September 2001 ihren bisherigen Höhepunkt erreicht haben und als globale Bedrohung erkennbar werden. ‘Fundamentalismus’ versteht Tibi zunächst sachlich als „Politisierung von Religion. Hierbei wird von Fundamentalisten unter selektiver Berufung auf offenbarte Schriften das Ziel verfolgt, eine als ‘göttlich’ gedeutete politische Ordnung zu errichten“, deren spezifische Problematik er in Bezug auf die Weltpolitik darlegen will.³² Ein wesentlicher Gesichtspunkt grenzt diese Problematik schon dadurch ein, daß der Islam als besonderer Fall der Religionen ein „Universalismus“ (der universalen Gottesherrschaft) sei, der eine weltpolitische Bedeutung dann erhält, wenn er

³¹ Darmstadt 2002. Vgl. hierzu auch die Abhandlung S.P.Huntingtons, auf den sich Tibi häufig beruft (Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München/Wien 1998). Huntington verweist u.a. sowohl auf das Problem der Machtverhältnisse als auch auf „Heuchelei“ hinsichtlich der westlichen Doppelmoral, welche maßgeblich zu Konflikten beitrage (295).

³² A.a.O., S. IX.

politisiert werde. So sei der religiöse Fundamentalismus nicht nur eine Weltanschauung, sondern er diene auch „der Legitimierung einer anvisierten staatlichen Ordnung“,³³ die wie auch Tibi bezeugt, eine Vorherrschaft dieser „Gottesordnung“ anstrebt, z.B. unter Berufung auf den im Koran auftauchenden Begriff Djihad (i.e. Anstrengung, aber auch Krieg) und nur seine Auffassung vom Islam zuläßt und für sie kämpft. Tibi begründet den dadurch erkennbaren „Zivilisationskonflikt“ (als „Werte-Konflikt“) zunächst damit, daß er den durch die westliche Technologie bewirkten Stillstand des „islamischen Globalisierungsprojekts“ vom 7. bis 16. Jahrhundert als Motiv für den islamistischen Militantismus anführt. Sind es aber nicht vielmehr - wie der von Tibi erwähnte Oxford-Gelehrte Hedley Bull (1989) auch meint - die westlichen *Normen* und *Werte*, die zu diesen Exzessen führen: als Krieg des „rechten Glaubens“ gegen den Unglauben?

So spricht auch Tibi von der „Suche nach einem Wertekonsens“, der als Instrument für die Lösung der Polarisierung der Zivilisationen als einzige Möglichkeit hervortritt.³⁴ Daß der Verfasser allerdings eine Vereinbarkeit des Islam (im Unterschied zum islamischen Fundamentalismus bzw. Islamismus) ohne kritische Betrachtung ethischer Grundsätze mit Demokratie vermutet,³⁵ wird so leicht nicht zu belegen sein, wenn nicht zuvor auch eine neue, der Zeit entsprechende Koranexegese erfolgt.³⁶ Doch das Gegenteil ist der Fall: islamistische Migranten, die aus völlig anderen Zivilisationen mit anderen Vorstellungen in die westliche Welt

³³ A.a.O., S. XII.

³⁴ A.a.O., S. XXII.

³⁵ A.a.O., S. 3.

³⁶ Tibi stützt diese Behauptung mit der Bemerkung, daß der islamische Fundamentalismus in dem Bewußtsein lebe, zum „Ur-Islam“ zurückzukehren, während es sich seiner Auffassung nach jedoch um eine „politisch-kulturelle ‘Revolt gegen den Westen’“ handelt (a.a.O., S. 11). Doch man denke u.a. nur an die 4. Sure im Koran, deren Beschreibung der Stellung der Frau auch bei nicht fundamentalistischen und nicht militanten Muslimen Geltung besitzt.

kommen, verlangen „im Namen einer einseitig definierten Toleranz ... die Aufnahme dieser Vorstellungen in europäische Verfassungen ... Doch einige dieser ‘anderen Sitten’ beziehen sich auf die Kündigung des in Europa bestehenden Grundkonsens über demokratische Herrschaft im Rahmen von Volkssouveränität“, ³⁷ was nicht zuletzt den Anspruch auf Geltung dieser Gesellschaftsordnungen mit den ihnen entsprechenden „Werten“ und „Normen“ (z.B. der Schari’a) für Europa deutlich macht (so aufgrund des kollektiven Denkens der Umma als universeller Gemeinschaft aller Muslime). Diese Tatsache aber werde in den meisten westlichen Ländern aus falsch verstandener Toleranz der permissiven Gesellschaftsformen verkannt, deren laizistische Auffassung die Aufklärung der westlichen Gesellschaft verhindere (deshalb: „Von Muslimen können Christen die Grenzen der Toleranz lernen“. ³⁸). Und so wird sogar ein Identitätsverlust in Kauf genommen, der indes zum Kalkül des Fundamentalismus gehört. Wir werden gleich noch darauf zurückkommen.

Doch betrachten wir noch kurz die „Wertordnung“, die dem Fundamentalismus im Islam einen totalitären Stempel aufdrückt, insofern diese alle Lebensbereiche des Menschen durchdringt und zu durchdringen hat. Zunächst darf nicht unerwähnt bleiben, daß es sich, wie auch im Islam selbst, um kollektives Denken handelt, das der Individualität keinerlei Eigenbedeutung zumißt. ³⁹ Staat und Religion können nicht getrennt und bürgerliche oder moralische Pflichten können nur aus der rigiden Schriftgläubigkeit abgeleitet werden: die Schari’a gilt als einziges von Allah ausgehendes Organ

³⁷ A.a.O., S. 4f..

³⁸ A.a.O., S. 102.

³⁹ A.a.O., S. 166: daher richte sich der Kampf des islamischen Fundamentalismus vor allem gegen die „kartesianische, mensch-zentrierte Weltsicht sowie auf den Glauben an das Potential der Vernunft auf Kosten der göttlichen Offenbarung.“ Übernommen werden zwar die Errungenschaften der westlichen Welt, aber „zu islamischen Bedingungen“.

der Rechtsprechung (die sogar im nichtfundamentalistischen Ägypten die „Gerichte zu einem Erfüllungsorgan moderner Inquisitoren werden“ läßt und vor allem Intellektuelle durch Häresieverdacht und Verfolgung einzuschüchtern versucht⁴⁰). Konkret bedeutet dies: „Ein *Schari'a*-Staat ist ebenso furchterregend wie der NS-Staat oder die Diktatur Stalins“, in denen ebenfalls eine „Atmosphäre intellektuellen Terrors“ herrschte.⁴¹ Die Kompromißlosigkeit dieser weltübergreifenden islamistischen Vorstellung verhindert folglich jeden Ansatz eines Konsenses, weil schon die Anerkennung der Grundwerte wie Freiheit, Menschenrechte, Demokratie usw. negiert werden, so daß die *Hisbah* (die islamische Rechtsnorm) grenzüberschreitend und unter Nichtachtung demokratischer Staatsformen zu einem Völkerrecht gemacht wird.⁴² Des immer gefährlicher auftretenden Islamismus, der besonders durch die Migration verbreitet werde, könne sich der demokratische Westen wohl kaum durch ‘Toleranz anderer Gesellschaftsformen’ erwehren, doch das „Fehlen einer Leitkultur“ und die Idealisierung der Multikulturalität öffne Tür und Tor.⁴³ Daher könne Europa sich gegen einen importierten islamischen Fundamentalismus nur durch eine „restriktive Einwanderer- und Integrationspolitik ... als demokratisches Mittel schützen“, zugleich aber einen Friedensdialog mit liberalen islamischen Staaten etablieren.⁴⁴ Ein mutiges Wort!

Tibis Postulat hinsichtlich eines zu führenden konstruktiven Dialogs zwischen den Kulturen heißt daher auch, daß kein ernstzunehmender Diskurs möglich ist, wenn nicht diese archai-

⁴⁰ A.a.O., S.104.

⁴¹ A.a.O., S. 107f.

⁴² A.a.O., S. 115 unter Bezug auf den Fall Rushdi.

⁴³ A.a.O., S.115. Es ist wohl bemerkens- und bewundernswert, daß die Bedeutung des in Deutschland so verpönten Begriffs „Leitkultur“ in diesem Zusammenhang vor Augen geführt werden muß!

⁴⁴ A.a.O., S. 158.

schen Strukturen und die Schriftgläubigkeit revidiert werden, da sie in krassem Gegensatz zu den Erkenntnissen der modernen Zeit stehen und ihre Tolerierung einen Rückfall in barbarische Zeiten bedeutet. Als Voraussetzung für einen Weltfrieden fordert Tibi daher: „Der Bedarf an einer universell gültigen Ethik als Basis einer internationalen, d.h. kulturübergreifenden Moralität ist in unserem Zeitalter größer, als dies welthistorisch je der Fall gewesen ist. Die fundamentalistische Herrschafts- und Ordnungslehre der *Hakimiyyat Allah* (Gottesherrschaft, islamistisches Ordnungskonzept, E.J.) steht im Kontrast zum benötigten Brückenschlag zwischen den Zivilisationen im Rahmen eines Konsenses über eine kulturübergreifende Moralität, die als Basis für einen demokratischen Frieden dienen könnte“.⁴⁵ Dies aber erfordert wohl eine Ethik, die den Glauben an einen personalen Gott oder irgendeine andere religiöse Form nicht ausschließt, sondern vielmehr im Sein das Verbindende aller Lebens- und Denkweisen ortet und dennoch der Religion ihre Bedeutung erhält. Die ontologische Ethik ist eine solche Ethik.

Nach der etwas ausführlicheren Auseinandersetzung mit dem Islamismus, der hier nur als besonders prägnantes Beispiel die konträren Standpunkte unserer Welt eindrucksvoll dokumentiert, ist es nur gerecht, auch einige kritische Anmerkungen zum Wertverständnis der westlichen Welt anzufügen, das in seiner derzeitigen Ausformung durchaus auch zur Entfremdung der Kulturen beiträgt. Darüber hinaus muß noch einmal betont werden, daß mit dem Wertverständnis immer auch das Verständnis der eigenen

⁴⁵ A.a.O., S. 85f. Vgl. auch die kürzlich erschienene Abhandlung von B. Liebsch: *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit, Differenz, Gewalt*. Berlin 2001, in der der Vf. auf die Einebnung von Gegensätzen, aber auch auf ihre Radikalisierung verweist, um zugleich die daraus resultierende Problematik des interkulturellen Lebens zu untersuchen.

Identität verbunden ist, und in diesem Punkt lassen sich bedauerlicherweise nicht nur positive Beobachtungen heranziehen.

Ein erstes Moment, das als wesentliches zum Kulturkonflikt beiträgt, ist gewiß die Auffassung der Moderne vom Primat der Subjektivität und der Vernunft, auf welchem letztlich die Auffassung von Freiheit (die allerdings auch ihre Grenzen überschreitet) und Recht aufbaut. Der Glaube, d.h. das religiöse Leben und seine Wertvorstellungen dagegen haben an Bedeutung eingebüßt, das theozentrische Weltbild wird durch ein anthropozentrisches ersetzt, der Wandel der Werte ist eingeleitet. Habermas führt diese Entwicklung folgendermaßen vor Augen: „In der Moderne verwandeln sich also das religiöse Leben, Staat und Gesellschaft, sowie Wissenschaft, Moral und Kunst in ebensoviele Verkörperungen des Prinzips der Subjektivität ... Kant legt diesen reflexionsphilosophischen Ansatz zugrunde ... setzt die Vernunft als den obersten Gerichtshof ein, vor dem sich rechtfertigen muß, was überhaupt auf Gültigkeit Anspruch erhebt ... Dieses Wissen hatte sich insgesamt von der Sphäre des Glaubens ... abgesondert“.⁴⁶

Eine Vielzahl von Beispielen ließe sich anführen, um zu belegen, daß moralisches Handeln höchstens im Mikrobereich (und auch dort nur marginal) als bewußt erkanntes Mittel des Zusammenlebens eingesetzt wird. Aber dieser Einfluß auf die Struktur der Gesellschaft insgesamt ist minimal, während alle Handlungsweisen auf der direktiven Ebene dem Utilitarismus, Pragmatismus und der daraus folgenden Effizienz des eigenen „Wohllebens“ zum Opfer fallen. Man denke nur an die Kontroversen im Klimaschutz, die in den Weltkongressen zu keinerlei überzeugenden Ergebnissen gelangen konnten, weil nationale Eigeninteressen dies verhinderten. Man denke an die Ausbeutungsstrategien der hochtechnisierten

⁴⁶ J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M. 1985, S. 29f.

Länder, aber auch an die Unterdrückungsmechanismen der sich nun in Freiheit befindenden ehemaligen Kolonialländer. Man kann noch weiter gehen und im eigenen Bereich den schwindenden Respekt vor dem Alter, die ausufernden und zuhöchst fragwürdigen und grenzüberschreitenden Freizeitbeschäftigungen usw. anführen, um auf die desolante Haltung hinsichtlich von Werten aufmerksam zu machen, die als Verlust der Werte auftreten und damit zugleich als *Identitätsverlust*. Besonders drastisch zeigt sich der Werte- sc. Identitätsverlust durch den Verlust der Geistigkeit,⁴⁷ welcher darin gipfelt, daß alle erdenklichen Primitivismen zum „Kult“ erhoben werden und damit Vorbildcharakter erhalten. Ganz klar ist, daß solche Entgleisungen aller Welt durch die medialen und verkehrstechnischen Möglichkeiten vor Augen geführt werden und eine Kollision der Wertvorstellungen nur fördern, auch wenn die Gesetzgebung Werte theoretisch verankert hat, die dem faktischen Handeln aber häufig (zu häufig !) diametral entgegenstehen. Auf der anderen Seite stumpft die Sensibilität für Werte gerade durch die massenmediale Übertragung von Massakern oder Ungerechtigkeiten, die die Schlagzeilen der täglichen Medien bestimmen, bei den meisten Menschen eher ab als daß die an sich zu erwartende und mit dem Schlagwort 'Betroffenheit' bezeichnete Wahrnehmung mehr als nur ohnmächtigen Zorn oder Gleichgültigkeit hinterließe. Auch der Appell engagierter Menschenrechtsorganisationen an die führenden Nationen dieser Welt stößt in der Regel auf taube Ohren, wenn es um Interventionen zur Beseitigung von offenkundigem Unrecht geht. Dann wird scheinheilig von der Unantastbarkeit der von entsprechenden Staaten durchgesetzten Gesetzgebung gesprochen, mit denen natürlich enge wirtschaftliche

⁴⁷ Den man mit den Worten Tibis als „Sinnkrise der Säkularität“ bezeichnen könnte (Der Fundamentalismus im Islam, S. 16).

Kontakte gepflegt werden oder deren Ressourcen für das eigene Wohl erforderlich sind.

Alle diese hier nur skizzierten Probleme offenbaren, daß wir von einer „Kultur des Friedens“ weiter entfernt sind als je, was allein schon durch die Nähe der Völker, d.h. das Aufeinanderprallen absolut gegensätzlicher Wertvorstellungen hervorgerufen wird. So wird die unbewußte oder auch bewußte Unterschätzung der Gefahr durch die fundamentalistische Bedrohung auch weiterhin das Bild des politischen Dialogs bestimmen, wenn nicht von beiden sich zur Zeit voneinander immer weiter entfernenden Kulturen ein gemeinsames Fundament gefunden wird.

III

Dieses Fundament kann nach eingehender Reflexion des bisher Gesagten nur in einer *Werterfahrung* zu finden sein, die interkulturell, intersubjektiv und nicht zuletzt auch überreligiös ist, was so abwegig nicht scheint, wenn man einmal in Betracht zieht, daß in den meisten Kulturen und Religionen Grundwerte beschrieben werden, die durchaus kompatibel sind. Ihre Entwurzelung aus einem ethischen Kontext und besonders ihre Vereinnahmung und bewußte Fehldeutung sowie das Beharren auf Normen, die der Zeit nicht mehr entsprechen, verhindern jedoch einen Konsens. Betrachten wir einmal einige wesentliche für die Werterfahrung charakteristische Kriterien, die - legte man sie einem Christen, Muslim, Hindu oder Buddhisten usw. vor - kaum auf Unverständnis stoßen würden, insofern sie als Grundwerte des menschlichen Lebens fast in jeder Religion auftauchen. Wir erläutern diese Kriterien der Werterfahrung allerdings im folgenden bereits unter dem Aspekt einer ontologischen Erfahrung, die als übergreifende Erfahrung *jedem* Menschen zu Bewußtsein gelangen kann, ohne daß seine

Religiosität oder seine kulturabhängige Mentalität dadurch beeinträchtigt würde. Gleichwohl muß einschränkend betont werden, daß durch die Nichtbeachtung der Tatsache der Gleichwertigkeit der Menschen im Sein jeder Versuch einer Einsicht in die zu schildernden Zusammenhänge scheitern und jede Diskussion über Werte ad absurdum führen müßte.

a) *Die Menschenwürde*

Die Anerkennung der Menschenwürde als Wert ist das oberste, aber zugleich auch das problematischste aller Kriterien, die bei der Charakterisierung der Werterfahrung bedacht werden müssen, denn sie bezieht sich auf die Tatsache des Lebens als Prinzip selbst. Sie bezeichnet auf den ersten Blick vor allem Vorstellungen der abendländischen Tradition, die in totalitären und fundamentalistischen Staaten wohl kaum zur Geltung kommen können. Doch auch in diesen Staaten sind die Wurzeln einer solchen Auffassung vorhanden, gleichwohl verdrängt durch Zustände, die nicht im religiösen oder ethischen Bereich zu suchen sind. Eine Wiederbelebung der Bedeutung der Menschenwürde im Bewußtsein der Menschen könnte also nur dann erfolgen, wenn eine Besinnung auf die wirklichen Werte der jeweiligen Kultur stattfände und zugleich auch die sogenannte Tradition auf ihre zeitgemäßen Implikate kritisch analysiert würde. Da die Menschenwürde aber - versteht man sie als Resultat der Existenz im Sein (und religiös betrachtet: als Resultat eines Schöpfungsaktes) - nur dann verletzt wird, wenn diese Tatsache negiert wird, so wird nicht zuletzt auch das Sein selbst oder der Schöpfungsakt als grundlegendes Prinzip in Zweifel gezogen oder der Verachtung preisgegeben.

Die Menschenwürde schließt bereits einige weitere Kategorien der Werterfahrung mit ein: die Freiheit, Unverletzbarkeit, Ehrfurcht und Gleichwertigkeit, vor allem aber auch Mitmenschlichkeit oder Brüderlichkeit und sogar Zuwendung und Liebe (als tra-

gendes Fundament der Bindung zwischen Menschen). Da die Unverletzbarkeit des Menschen sowohl gesetzlich, aber auch im allgemeinen Bewußtsein vor allem nur auf das physische Leben bezogen wird, muß - um eine weitere Dimension der Menschenwürde als ihr grundlegendes Element zu betonen - selbstverständlich auch die geistig-seelische Unversehrtheit hinzugenommen werden (vgl. weiter unten). Alle die Menschenwürde ermöglichenden Kategorien sind indes daran beteiligt, wenn es um das Miteinander auch gänzlich unterschiedlicher Individuen geht und sie bestimmen das Mit- und Füreinander.

b) *Wahrheit*

Auf das Grundprinzip der Menschenwürde bezogen sind auch die folgenden Aspekte, als deren umfassender Begriff die Wahrheit zu gelten hat. Es sind Ehrlichkeit, Offenheit, Zuverlässigkeit, Vertrauen und Maß sowie Gutheit als zentraler Gesichtspunkt eines jeden. So wie Vertrauen nur auf dem Horizont von Wahrheit entstehen kann, verhält es sich mit der Offenheit, Zuverlässigkeit und Ehrlichkeit usf. Das heißt, daß alle auf der Wahrheit gründenden Eigenschaften miteinander verbunden sind und die eine ohne die andere kaum existieren können. Alle beruhen aber - sind wir gewillt, die Faktizität des Seins und unsere Existenz im Sein anzuerkennen - auf der Erfahrung, daß das Sein selbst Ursache und Prinzip dieser Werte ist.

c) *Geistigkeit*

Die folgenden Kriterien, die zwar auch zu den Werten gerechnet werden müssen, offenbaren aber noch eine weitere Dimension der Werterfahrung, insofern sie auch eine Interpretation des Verhaltens mitliefern, die die ontologische Erfahrung als Entfaltungsprozeß des Individuums auszeichnet. Zu nennen sind u.a. die *Ruhe* (als In-sich-Ruhen), die *Einfachheit* (als auf das Wesentliche bezogene

Einstellung), die *Reinheit* (als nach dem Echten und Wahren strebende Haltung), vor allem aber die *Geistigkeit*, die für die zuvor genannten Werterfahrungen grundlegend ist. Sie ist einerseits diejenige herausragende wesensmäßige Eigenschaft, die dem Menschen in erster Linie eine Lebenshaltung und Weltorientierung vermittelt, die seine Wesensbildung formt und das elementar Menschliche in ihm erweckt. Andererseits aber kann Geistigkeit auch als Wert verstanden werden, den zu erstreben (d.h. das Wesensmäßige des Menschen zu entfalten) als Bedürfnis empfunden werden kann. So ist die Werterfahrung des Geistigen nicht nur als Korrektiv gegenüber allen anderen, den Menschen von seinem eigentlichen Wesen entfernenden Einflüssen zu verstehen, sondern sie ist der Schlüssel zu einem sinnvollen Leben überhaupt. Geistigkeit ist das Fundament der Werterfahrungen des *Glücks*, des *Friedens*, der *Zufriedenheit*; sie erschließt Dimensionen des Lebens, die dem unbewußt Existierenden verborgen bleiben.

d) *Schönheit*

Auch die Werterfahrung der Schönheit gehört zu den Erfahrungen, die dem Leben einen Sinn verleihen, wenn man zuvor Schönheit als Kennzeichnung für zum Ausdruck kommende Geistigkeit versteht. Als nur auf das Äußere gerichtete Eigenschaft verliert sie allerdings ihr wesentliches Moment, insofern nur ihre Singularität zum Maßstab erhoben wird, während Schönheit aber gerade Harmonie bezogen auf ein Ganzes, Umfassendes: ein Wahrhaftiges meint. Sanftheit wäre daher ein Aspekt der Schönheit, ebenso wie Demut oder Reinheit oder Klarheit, ein Moment also, das den Menschen in seinem Innersten berührt und nicht auf seine Triebe, sein Verlangen oder seine Bedürfnisse ausgerichtet ist. Und dennoch - auch wenn es so scheinen mag - handelt es sich nicht um ein „interesseloses Wohlgefallen“ im Kantischen Sinne, denn das Sehnen nach Schönheit ist ein berechtigtes Sehnen als geistig-seeli-

sches Bedürfnis, weil es auf der Ebene der aus dem Sein stammenden Lebensqualitäten liegt.

e) *Tapferkeit*

Die aristotelische Kardinaltugend der Tapferkeit gründet in einer Werterfahrung, in der der Mensch sein eigenes Leben nicht in den Vordergrund stellt und sogar bereit ist, es für eine moralische Handlung zu opfern. Freilich ist dies nur eine Seite der Tapferkeit, die vor allem ja auf Handlungen bezogen wird, die eine Aktion bezeichnen, welche aber durchaus auch moralisch ambivalent sein kann. Wir haben weiter oben bereits auf die jeweilige Kehrseite von Tugenden aufmerksam gemacht und auch zu erläutern versucht, daß Tapferkeit keineswegs immer als moralische Handlung verstanden werden kann z.B. wenn Tapferkeit mit Mut (oder gar Übermut) verwechselt wird oder wenn sie nicht einem moralisch vertretbaren Ziel dient. In dem hier gemeinten Sinne aber soll Tapferkeit als Gesinnung verstanden werden, der ein sicheres Wertbewußtsein zugrundeliegt und die die eigene Person zum Erreichen eines ethisch wertvollen Zieles zurückstellt. Begleitet wird Tapferkeit sicherlich von einem weiteren, heute kaum mehr beachteten Wert, der Disziplin, die nicht als Terminus für gehorsames, sich unterordnendes Verhalten preußischer Provenienz zu verstehen ist, sondern als besonnenes, auch gelassenes und ein Ziel mit höchstem Einsatz verfolgendes Handeln.

Während die meisten Wertlehren eine Wertrangordnung formulieren, die sowohl hinsichtlich Qualität als auch Intensität der Werte durch einen hierarchischen Aufbau bestimmt ist, läßt sich an dem oben Zusammengestellten leicht erkennen, daß eine solche Wertrangordnung auf dem Fundament der ontologischen Erfahrung von der Sache her nicht möglich ist. Man könnte daher mit aller Vorsicht und mit gewissen Einschränkungen von einer ganzheitlichen Sicht auf die Werte sprechen, insofern alle Werte einan-

der gewissermaßen bedingen, sich durchdringen und je nach Intensität den einen oder anderen Wert besonders aktualisieren. Wie beispielsweise die Offenheit ohne die Wahrheit nicht möglich ist, so sind auch Tapferkeit oder Ruhe nicht denkbar ohne die Einwirkung eines anderen Wertes, der sowohl als Korrektiv als auch als Verstärker wirkt. Von daher wird verständlich, daß man selbst die z.B. von Scheler beschriebene „erste“ und „niedrigste“ Wertreihe (gebildet aus den Werten des Angenehmen und Nützlichen), die man der pragmatischen oder der Triebssphäre zuordnen kann, aus der Sicht der ontologischen Erfahrung völlig anders zu verstehen hätte. Denn - wie eingangs schon ausgeführt wurde - die Erfahrung des Seins vermag auch den einfachen und alltäglichen Dingen einen anderen Status zu verleihen, weil er immer unter dem Aspekt des Sinnhaften bzw. der Werterfahrung erscheint. Nur wenn die einfachen Handlungen des Alltags unter diesem Gesichtspunkt in das Bewußtsein des Menschen dringen, verlieren sie ihre Belanglosigkeit und erhalten Lebensbedeutung. Dieser Erkenntnisprozeß aber setzt die rigorose Unterscheidung des bloß Zweckhaften und dem Sinnvollen und Lebensbedeutenden voraus. Ein Beispiel:

Ein Waldlauf wird in der Regel mit der Absicht unternommen, an der frischen Luft seinen Körper zu stählen, um dem Trend der Zeit entsprechend eine sportliche, dynamische und junge Ausstrahlung zu erreichen, die Anerkennung verspricht. Damit ist die Zielsetzung der sportlichen Aktivität auf ein Äußeres (die Anerkennung) gerichtet und damit auch als Übernahme der derzeitigen Auffassung vom „Kult“ des Körpers und der Jugendlichkeit erkennbar. Ein Waldlauf kann dagegen auch aufgrund des Bedürfnisses gemacht werden, in Ruhe und Abgeschiedenheit in der Natur zu sein und sich selbst zu finden. Im philosophischen Sinne wäre in diesem Falle von dem Bedürfnis nach einer Erfahrung zu sprechen, die als *Erfahrung der Existenz* einen grundlegenden Wert dar-

stellt.⁴⁸ Diese Erfahrung ist insofern die umfassendste, als alle anderen Werterfahrung in ihr gründen und durch sie begründet werden. Die Erfahrung der Existenz ist von daher auch die Instanz, welche dem Menschen erst die Lebensbedeutung der Werte erschließt und ihn dazu bewegt, Werte als solche zu erkennen und sie als Prinzipien des Lebens zu realisieren. Und mit Lavelle gesprochen: „Der Wert bringt seine Beziehung zum Absoluten im Relativen zum Ausdruck“.⁴⁹ Jedes Denken und jede Tätigkeit, die auf diesen Zusammenhang bezogen sind, transzendieren folglich ihre bloße Funktionalität, indem sie auf dem Hintergrund einer völlig anderen Dimension des Weltverhaltens auftreten und diesem entsprechend auch zum Ausdruck kommen. Will man dennoch an einer Wertrangordnung festhalten, so könnte ein Zugeständnis höchstens in dem Punkt eine qualitative Unterscheidung erlauben, daß der Grad der Intensität darüber entscheidet, wie umfassend und tiefgehend ein Wert die Handlung bestimmt.

Denken und Handeln werden folglich deshalb an Sinn und Wert orientiert, weil diese Prinzipien in der Existenz Erfahrung evident werden. Die Existenz Erfahrung aber resultiert aus der Seins Erfahrung und man kann sie sogar mit dieser aufgrund ihrer Intensität und Qualität ineins sehen, wenn man die Teilhabe am Sein so versteht, daß das Ich im Sein aufgeht und sich gerade dadurch seiner Existenz bewußt wird. Der Mensch wird seiner bis dahin nur unbewußt wahrgenommenen eigenen Existenz ge-*“wahr“*: so wird sie *wahr* und im Bewußtsein real.

Kehren wir zu der eingangs dargelegten Kritik am tradierten Tugend- und Wertbegriff zurück, so ist sicherlich deutlich gewor-

⁴⁸ Über die Erfahrung der Existenz vgl. die Ausführungen weiter unten im 3. Kapitel des dritten Teils. Vgl. auch K. Albert: Die ontologische Erfahrung, a.a.O.

⁴⁹ L. Lavelle: Einführung in die Ontologie (Introduction à l'ontologie). Übers. von K. Albert. Köln 1970, S. 160.

den, daß Werte und die sie realisierenden Tugenden nur dann wirklich ein überzeugtes Handeln des Subjekts evozieren, wenn sie aus dem Inneren stammen, nicht also aus einer rationalen Erkenntnis oder aus Sollensvorschriften, sondern aus dem *Bedürfnis* und dem *Wollen* heraus, sich dieser Welt gegenüber seinem Wesen gemäß als Teil des Seins zu verhalten. Diese Haltung kann überall auf der Welt gelebt werden, sie verbindet die Menschen und überbrückt Barrieren, die durch dogmatische Sichtweisen aufgebaut sind. Die Suche nach den Werten, die diese Haltung konstituieren, hängt indes mit der Haltung des Menschen zur Existenz schlechthin ab: „... la recherche de la valeur est aussi ancienne que la réflexion: celle-ci pose le problème de la valeur dès qu'elle s'interroge sur l'existence pour savoir si elle mérite d'être vécue, sur les différentes fins de son activité pour savoir si elles méritent d'être poursuivies et même sur les différents objets qu'elle rencontre dans le monde pour savoir s'ils méritent qu'on s'y attache“.⁵⁰

⁵⁰ Louis Lavelle: *Traité des Valeurs*. 2 Bde., hier Bd.I, *Théorie générale de la valeur*. Paris 1950, S. V.

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 Wolf Dietrich 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. uneigennützigste 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 Zuspaltung 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 philosophiegeschichtlich, 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 *Horizonterweiterung* 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 allgemeinmenschliche 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 Schöpferischen 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.

2. Der Seinsgehalt des Glücks

Das deutsche Wort 'Glück' hat zwei verschiedene Bedeutungen. Es bedeutet einerseits etwas uns von außen Zufallendes oder von außen Zugefallenes (und das scheint auch die etymologische Grundbedeutung zu sein), andererseits etwas nur innerlich zu Erfassendes, in der Selbsterfahrung des Bewußtseins erkennbar Werdendes, Erlebtes, Gefühltes (und allein in diesem Sinne wird in der Folge von Glück gesprochen werden). Dabei geht es uns zuletzt und zutiefst nicht um eine Psychologie des Glücks, sondern um eine Ontologie des Glücks, um den zu erfahrenden Seinsgehalt des Glücks und seine Bedeutung für die Ethik.

Diesen Zusammenhang hat in letzter Zeit auch Robert Spaemann erkannt. Als Gegner einer metaphysikfreien Ethik betont er im Vorwort seines Buches „Glück und Wohlfühlen“, daß die Ethik nicht von der Metaphysik zu trennen sei: „Es gibt keine Ethik ohne Metaphysik. Aber Ethik geht so wenig der Ontologie als erste Philosophie voraus, wie diese jener. Ontologie und Ethik werden durch die Intuition des Seins als Selbstsein - des eigenen ebenso wie des anderen - *uno actu* konstituiert“.¹ Wir halten den Ansatz bei dieser, der Trennung von praktischer und theoretischer Philosophie vorausliegenden, Intuition grundsätzlich einmal fest (auch wenn wir nach wie vor an der Metaphysik als Grundlage der Ethik festhalten), versuchen jedoch, vor allem unter Weiterführung unse-

¹ Glück und Wohlfühlen. Versuch über Ethik. Stuttgart 1989, S. 11.

rer weiter oben in den Vorüberlegungen des ersten Teils skizzierten Charakterisierung der ontologischen Erfahrung, diesen Ansatz noch zu vertiefen.

I

Schon bei Aristoteles, der die Ethik als abgesonderte philosophische Disziplin begründet hat und auf den auch ihre Bezeichnung zurückgeht, wird im ersten und im zehnten Buch der „Nikomachischen Ethik“ das Glück zum Thema gemacht. Und man kann ganz allgemein sagen, daß das Thema des Glücks bis hin zu Kant die moralphilosophische Diskussion bestimmt hat. Mit der Wiederaufnahme der Seinsfrage im 20. Jahrhundert können wir heute jedoch wieder nach dem Wesen des Glücks und nach seiner Bedeutung für die Ethik fragen. Drei Probleme scheinen in diesem Zusammenhang in besonderer Weise Beachtung zu verdienen: Glück und Erkenntnis, Glück und Sein, Glück und Liebe.

Beginnen wir mit dem Problem des Verhältnisses zwischen Glück und Erkenntnis, wie es etwa in Wittgensteins Tagebüchern ausgesprochen ist: „Das Leben der Erkenntnis ist ein Leben, welches glücklich ist der Not der Welt zum Trotz“.² Aristoteles weist bekanntlich darauf hin, daß das höchste Gut, das der Mensch durch Handeln erreichen könne, von fast allen Menschen als ‘Glück’ (eudaimonía) bezeichnet werde. Darin aber, was das Glück sei, stimmten die Menschen nicht mehr überein. Um in diesem Punkte weiterzukommen, geht Aristoteles von den verschiedenen Lebensformen aus und unterscheidet das Leben des Genusses, das Leben im Dienste des Staates und das Leben als Hingabe an die Philosophie, das theoretische Leben. Für die Masse der Men-

² Schriften (Frankfurt a.M. 1960), S. 174.

schen sei das höchste Lebensziel der Genuß und damit ein nicht eigentlich menschliches, sondern eher ein animalisches Leben. Das politische Leben, dem es letztlich um die Ehre gehe, sei entschieden höher zu bewerten, weil dessen höchster Wert in der Tugend, der Vortrefflichkeit (der areté) bestehe. Die dritte Lebensform, die theoretische Weise des Lebens, wird von Aristoteles, der dabei an die Überlegungen des ersten Buch anknüpft, im letzten Buch der Nikomachischen Ethik erörtert. Auf Einzelheiten dieser Erörterung brauchen wir hier nicht weiter einzugehen. Es genügt in unserem Zusammenhang, diejenige Bestimmung des Glücks bei Aristoteles festzuhalten, wonach das Glück eine der Tugend oder der Vortrefflichkeit (areté) entsprechende Tätigkeit (enérgeia) ist und daß diese in der theoretischen Erkenntnis der Vernunft (nous) besteht (X c.7, 1177a 12-18). Der Mensch könne aber so nicht als Mensch leben, sondern nur insofern, als etwas Göttliches ihm innewohne, nämlich die Vernunft (1177b 27-28). Dabei bleibt also noch ein Rest der ursprünglich religiösen Bedeutung des Begriffs der theoría erhalten. Aristoteles schreibt nämlich: „Daher muß die durch Glück ausgezeichnete Tätigkeit (enérgeia) Gottes eine theoretische, d.h. eine durch Vernunftkenntnis bestimmte sein, und die menschliche (Tätigkeit), die diesem am meisten verwandt ist, die am meisten glückliche“ (1178b 21-23). Zum Menschen aber gehört als sein Bestes und Höchstes die Vernunft. So schließt denn Aristoteles: „Was nämlich einem jeden von Natur eigentümlich ist, das ist für diesen das Stärkste und Angenehmste. Und das ist für den Menschen das Leben nach der Vernunft ... Dieser ist also auch der Glückliche“ (1178a 5-8). So bleibt ein Rest der ursprünglich religiösen Bedeutung des Theoria-Begriffs erhalten.³ Was aber die Vernunftkenntnis des Menschen bedeutet, bleibt bei Aristoteles

³ Vgl. H.Rausch: Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung. München 1982.

unklar, wenngleich wir immerhin annehmen können, daß die Vernunftkenntnis der theoria eine vernehmende Erkenntnis meint, wobei allerdings der entsprechende Erkenntnisgegenstand unbestimmt bleibt.

Das verhält sich anders bei Platon, bei dem insbesondere der religiöse Sinn des Begriffs der Theoria und damit der des Glücksbegriffs noch stärker erhalten ist. Wir werfen unter diesem Gesichtspunkt einen Blick auf den Dialog „Phaidon“, in welchem Platon (wie überhaupt in den „mittleren Dialogen“) seinen vom Alltagsdenken wesentlich verschiedenen Philosophiebegriff entfaltet. Der Platonische Sokrates zeigt im „Phaidon“ keine Todesfurcht. Er betont vielmehr, daß jemand „der sein Leben wahrhaft philosophisch verbracht hat, getrost sein muß, wenn er im Begriff zu sterben ist“ (63E-64A). Denn „diejenigen, die auf rechte Weise der Philosophie anhängen, begehren nichts anderes als zu sterben und tot zu sein, freilich so, daß es den anderen verborgen ist“ (64A). Unter dem Sterben aber wird die Trennung der Seele vom Körper verstanden, so daß der wahre Philosoph sich von allem Körperlichen abwenden und sich der Seele zuwenden müsse. Das philosophische Denken wendet sich vom Körperlichen so sehr ab, daß es den Alltagsmenschen als lebensfremd erscheint. Ziel des philosophischen Denkens aber sei „das Seiende“ (65C). Mit dem ‘Seienden’ sind aber nicht die vielen einzelhaften Dinge des alltäglichen Umgangs gemeint, sondern das, was im Dialog weiter unten bezeichnet wird als das „reine, immer seiende Unsterbliche und sich stets Gleichende“ (79D), das „wahrhaft Seiende“. Dieses ist aber nur dann zu erkennen, wenn wir es nicht mit den körperlichen Sinnen zu erkennen versuchen, sondern mit der Seele. Da aber eine vollständige Trennung von Seele und Körper erst nach dem Tode stattfindet, können wir, jedenfalls nach dem Platonischen „Phaidon“, im Leben eine reine Erkenntnis noch nicht erlangen. Auf diese bereitet die Philosophie vor, denn wenn die Seele „durch

sich selbst betrachtet, dann geht sie zu dem reinen, immer seienden Unsterblichen und sich stets Gleichen, und als diesem verwandt hält sie sich stets zu ihm, wenn sie für sich selbst ist und es ihr vergönnt wird, und dann hat sie Ruhe von ihrem Irren und ist auch in Beziehung auf dieses immer sich selbst gleich, weil sie derartige berührt, und diesen Zustand nennt man Innerlichkeit (*phrónesis*)“ (79D). Ich habe bisher die Übersetzung Schleiermachers zur Grundlage genommen, jedoch gelegentlich Korrekturen vorgeschlagen. So scheint mir im vorliegenden Fall Schleiermachers Übersetzung von *‘phrónesis’* mit „Vernünftigkeit“ mißverständlich zu sein. Das Wort *‘phrónesis’* hängt nämlich sprachgeschichtlich mit *‘phren’* zusammen und bedeutet wörtlich soviel wie *‘Zwerchfell’*, was im übertragenen Sinn dann auch Herz, Inneres, Geist und dergleichen mehr meinen kann. Durch die Trennung vom Körper erreicht die Erkenntnis der Seele einen Zustand, durch den sie zumindest vorübergehend in den Bereich des göttlichen Seins und damit in den Bereich des glückseligen Lebens der Götter vordringen kann. Die Selbsterkenntnis der Seele führt also zur Erkenntnis des Immerseienden oder, wie wir in unserer Denkweise sagen könnten, des schlechthinnigen Seins. In dieser Erkenntnis, welcher der Erkennende sich als verwandt empfindet, liegt die Aufforderung, sich auch weiter an diese Verwandtschaft zu halten.

Die Erkenntnis des „wahrhaft Seienden“ oder Immerseienden erscheint im „*Phaidon*“ als eine in der Innerlichkeit vorfindliche Erkenntnis, als eine Erkenntnis der Seele durch sich selbst. Wie es zu einer solchen Erkenntnis kommen kann, läßt sich aus dem Höhlengleichnis der „*Politeia*“ ersehen. Dort ist ja die Rede von der Befreiung eines Einzelnen aus der Menge der in einer Höhle gefangenen und gefesselten Menschen, die im Gleichnis die Alltagsmenschen in ihrem oberflächlichen Denken darstellen. Der Befreite aber gelangt in mehreren Stufen schließlich zu einer letzten und höchsten Erkenntnis. Um zu ihr zu gelangen, muß er sein bisheri-

ges Denken verlassen und eine Umwendung (periagogé) vollziehen. Platon nennt sie in seinen Erläuterungen des Gleichnisses „die Umlenkung der Seele aus einem nächtlichen Tage zum wahren Tag“ (521C). Der Blick des philosophischen Erkennens wird im Platonischen Sinne als Aufstieg dargestellt, doch ist hier zu beachten, was Eugen Fink mit Recht hinzugefügt hat: „Wir gehen nicht vom Sinnlichen weg zum Geistigen hin; wir machen in der Philosophie keine wunderbare Reise. Wir kommen nur bei dem an, bei dem wir immer schon sind, wenn wir es auch nicht gemeinhin wissen. Das Gleichnis spricht allerdings von einem Weg, der durchlaufen wird: von der Stelle der gefesselten Gefangenen bis hinauf an den oberirdischen Tag. Aber das eigentümliche Wesen dieses Weges wird gleich zu Anfang schon ausgesprochen: der Gefangene wird, sobald die Fesseln fallen, gezwungen, sich umzudrehen. Der Weg ist im ganzen eine Umkehrung“.⁴ Die Umkehrung geschieht in der Seele des Philosophierenden, und zwar als „radikale Umkehrung des in der Seele einheimischen Seinsverständnisses“.⁵ Oder, wie wir sagen würden: der Seinserfahrung. Diese Umkehrung oder Umlenkung des Erkennens, der Ausstieg aus dem gewöhnlichen Denken und der Eintritt in einen völlig anderen Erkenntnisbereich sind es, die das Platonische Philosophieren von dem des Aristoteles trennt, und dies bis zum heutigen Tag, an dem die Philosophie, von soziologischen und wissenschaftstheoretischen Ansätzen überwuchert, in die „Lebenswelt“ und damit in die Alltagswelt, d.h. die Vielheitswelt des Seienden gefesselt ist. Die in der Platonischen Philosophie vorausgesetzte Umlenkung verwandelt den ganzen Menschen, verinnerlicht ihn, macht ihn wesentlicher und ermöglicht auf dieser Grundlage eine von den Belanglosigkeiten und der Äußerlichkeit des Alltagsdenken befreite Le-

⁴ Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles. Frankfurt a.M. 1970, S. 61f.

⁵ A.a.O., S. 64.

bensweise, gewissermaßen eine glückserfüllte neue Moral, ein neues, in der Erfahrung des Seins verwurzeltes Ethos. Für dieses ist charakteristisch, was Platon dem aus der Höhle des alltäglichen Lebens am Ziel des durch die Umlenkung erreichten Erkenntnis-aufstieges verspricht: „Ruhe vom Wege“ und „Ende der Reise“ (532DE).

Von einer Ankunft am Ziel des Erkenntnisweges handelt Platon ferner im „Symposion“. Dort wird in der Sokratesrede von der reinen und unvermischten Anschauung des „Schönen selbst“ (αὐτὸ τὸ καλόν) oder des „göttlichen Schönen“ (θεῖον καλόν) gesprochen, das „selbst und gemäß seiner selbst und mit sich selbst einartig ewig seiend“ ist, d.h. Seinscharakter hat. Die Begegnung mit dieser äußersten Erkenntnis ist daher keineswegs nur ästhetisch zu verstehen, wie vor allem Ernesto Grassi einmal, wenngleich recht einseitig verkürzt, besonders hervorgehoben hat: „Der Schönheit kommt bei Platon nicht eine ästhetische, sondern eine ontologische Bedeutung zu. Schönheit ist Offenbarung des Seins auf seinen verschiedenen Stufen, vom Sinnlichen und Augenscheinlichen bis zum Geistigen. Der Drang nach Schönheit kommt in diesem Sinne dem Drang nach Wirklichkeit gleich, er bringt auf den Weg zum Urseienden, Unvergänglichen, Unwandelbaren, Ewigen“.⁶ Darüber hinaus hat die Seinserkenntnis am Schönen auch ethische Bedeutung, bringt Tugend hervor und Anteilnahme am Glück des göttlichen Lebens. Und so heißt es denn bei Platon von der Anschauung des Schönen selbst: „Meinst du wohl, daß das ein schlechtes Leben sei, wenn einer dorthin blickt und damit umgeht? Oder glaubst du nicht, daß dort ihm allein begegnen kann, ..., nicht Schatten der Tugend hervorzubringen, weil er nämlich nicht Schatten berührt, sondern Wahres, weil er das Wahre berührt? Wer aber wahre Tugend hervorbringt und nährt, dem kommt es zu, von den

⁶ Die Theorie des Schönen in der Antike. Köln 1962, S. 97.

Göttern geliebt zu werden, und wenn irgendeinem Menschen, dann gewiß ihm, unsterblich zu sein“ (211E-212A). Von den Göttern geliebt zu werden und Unsterblichkeit zumindest verdient zu haben, ist eine griechische Vorstellung vom durch Erkenntnis zu erreichenden Glück.

Im Platonismus der Antike ist diese Vorstellung übernommen und vertieft worden, und zwar bis hin zur mystischen Erfahrung der Einswerdung mit Gott bei Plotin. Der mittelalterliche Platoniker Eckhart deutet die intellektuelle Erkenntnis Gottes als des Seins als Glück des Menschen.⁷ Das soll hier nicht weiter erörtert werden. Es sei nur noch erwähnt, daß die christlichen Auffassung vom Glück der Seligen im Himmel ebenfalls Erkenntnischarakter hat: die Anschauung Gottes (man vergleiche damit die Auffassung vom Jenseits im Islam!). Für christliche Mystiker war die mystische Erfahrung nichts anderes als eine Vorwegnahme der Gottesschau im Himmel. Der Platonismus der Neuzeit kehrt noch einmal zur Antike zurück, und zwar einerseits in der Platonischen Akademie der Medici in Florenz unter der Führung von Marsilio Ficino im 15. Jahrhundert, andererseits bei Descartes (1596-1650) und seiner Interpretation der Gottesbeweise in den „Meditationen“, während im 20. Jahrhundert Louis Lavelle den Cartesischen Ansatz beim „Cogito, ergo sum“ zur Lehre von der Erfahrung des Seins weiterführt.

II

Gehen wir nun einen Schritt weiter, indem wir nach der Beziehung der Glückserfahrung zum Seinsgedanken fragen. Zum Thema Glück und Sein gibt es nämlich eine Anzahl gehaltvoller Texte aus

⁷ Vgl. dazu mein Buch: Meister Eckhart und die Philosophie des Mittelalters. Dettelbach 1999, S. 522.

der Literatur. Einer dieser Texte war schon im zweiten Kapitel des ersten Teils vorübergehend ins Auge gefaßt worden. Wir erinnern an ihn jetzt nur noch im Blick auf das Thema 'Glück und Sein'. Es handelt sich um die Beschreibung des Existenzgefühls in Rousseaus „Träumereien des einsamen Spaziergängers“. Rousseau schildert es als einen Zustand, „wo uns kein anderes Gefühl erfüllt als das unseres Daseins, das wiederum die ganze Ausdehnung dieses Daseins einnimmt: solange dieser Zustand dauert, kann man von dem, der sich darin befindet, sagen, er sei glücklich; wohlverstanden: glücklich und nicht beglückt, also nicht nur im Genuß jenes unvollkommenen, armseligen und bedingten Glücks, das man in den sogenannten Freuden des Lebens findet, sondern im Besitz jenes ausreichenden, vollkommenen Glücks, das in der Seele keinerlei Leere hinterläßt, die sie nachher das Bedürfnis zu füllen hätte...Was ist es denn, das man in solchem Zustand genießt? Nichts, das äußerlich wäre. Man genießt nur sich selbst und seine eigene Existenz“. Und: „Das Gefühl der Existenz, von jeder anderen Regung des Gemütes befreit, ist an sich ein derart kostbares Gefühl der Zufriedenheit und des Friedens, daß es allein genüge, uns dieses Leben lieb und wertvoll zu machen; allerdings muß einer die vielen sinnlichen, irdischen Eindrücke von sich entfernt halten können, die uns dauernd ablenken und zerstreuen und uns hier die Süßigkeit eines solchen Zustandes immer wieder trüben“.⁸

Dreierlei sei zur Phänomenologie des bei Rousseau erscheinenden ontologischen Aspekts der Glückserfahrung angemerkt. Zunächst die Unterscheidung von zwei Arten des Glücks: einerseits das vollkommene Glück der Existenz Erfahrung (*sentiment de l'existence*), andererseits das unvollkommene Glück der Vergnügungen des Lebens, der „*plaisirs de la vie*“. Das Glück dieser Art ist ein vergängliches Glück, ein Glück, das kommt und geht. So-

⁸ Oeuvres complètes. Paris (Bibl. de la Pléiade) 1959, Bd.I, S. 146f.

dann ist die Existenz Erfahrung im Gegensatz zu den wechselnden Lebensfreuden eine bleibende Erfahrung. Rousseau unterscheidet allerdings nicht scharf genug zwischen den beiden Weisen der Existenz Erfahrung, nämlich einer unentfalteten, die ständig unbeachtet im Bewußtsein gegeben ist, und einer entfalten, die uns nur manchmal bewußt ist. Wenn es dann heißt: „solange dieser Zustand dauert, kann man von dem, der sich darin befindet sagen, er sei glücklich“, ist von der entfalten, der expliziten Weise der Existenz Erfahrung die Rede. Die explizite Erfahrung der Existenz aber wird von uns nicht erfahren als etwas unserem Bewußtsein völlig Unbekanntes, sondern als etwas, das immer schon in uns gewissermaßen schlummerte, unentfalten in allen unseren Erlebnissen enthalten war und ihnen zugrundelag. Es ist das, was im 20. Jahrhundert Lavelle meinte, als er schrieb: „Es gibt eine erste Erfahrung, die in allen anderen Erfahrungen eingeschlossen ist und ihnen ihr Gewicht und ihre Tiefe verleiht: die Erfahrung der Gegenwart des Seins“.⁹ Damit sind wir bei einer dritten Anmerkung. Wenn es bei Rousseau heißt, daß man im vollkommenen Glücksbewußtsein nur sich selbst und seine eigene Existenz erfahre, so sei an die im ersten Teil beschriebene ontologische Erfahrung erinnert, die auch bei Rousseau in der Deutung der Erfahrung der Gegenwart und damit der Erfahrung des Seins schlechthin erkennbar wird.

Ein zweiter für das Thema ‘Glück und Sein’ heranzuziehender Text findet sich in dem Roman „Sonnen des Lebens“ des finnischen Schriftstellers und Nobelpreisträgers Frans Eemil Sillanpää.¹⁰ Der Roman beginnt mit dem Bericht über den Ferienbesuch eines in der Stadt arbeitenden Bauernsohnes bei seiner auf dem Lande lebenden Mutter. Der Heimgekehrte ruht sich einige Augenblicke aus und

⁹ Die Gegenwart und das Ganze. Düsseldorf 1952, S. 9.

¹⁰ Berlin 1956. Wir zitieren den Roman nach der Übersetzung von Edzard Schaper. Originaltitel: „Elämä ja aurinko“ (Das Leben und die Sonne).

nimmt dabei seine Umgebung ganz anders auf als im alltäglichen Leben: „Beschwichtigten Sinnes spürte er gleichsam etwas von dem Duft des jungen Grüns, und das Ticken der Wanduhr wirkte auf ihn wie die unablässige Wiederholung von irgend etwas. Und diese unablässige Wiederholung versetzte auch so allmählich den Lauschenden in den Zustand, nach dem ihn verlangte. Für ein paar Augenblicke war er sich der ungeheuren Einfachheit des Lebens - des Seins - bewußt, und in diesem Bewußtsein war während dieser Augenblicke alles eingeschlossen, was ihn umgab: der Gang der Uhr, das Leben des sprießenden Grases, die holdselige Wehmut dieses Tages - und er selber. Als hätte sein Innerstes zu sich selber gesagt: Hier sitze ich nun! Und damit das ganze Rätsel des Daseins erklärt und gedeutet“.¹¹

Die Szene, die Sillanpää uns vor Augen führt, beginnt mit der Beschreibung eines Zustandes, in welchem Wollen, Streben, Verlangen ans Ziel gekommen sind. Ein einziges Verlangen ist allerdings in diesem Zustand innerer Ruhe geblieben: das Verlangen, in welchem uns das Sein (im Finnischen steht in der Tat das Wort für ‘Sein’: ‘oleminen’) in seiner Einfachheit begegnet, also ein Verlangen, das nicht auf einzelnes Seiendes gerichtet ist, sondern auf das eine Sein und damit der Gegenwart, d.h. ein ontologisches Verlangen. Die beglückende Erfüllung dieses Verlangens ist endgültig ausgedrückt in den Sätzen: „Hier sitze ich nun! Und damit das ganze Rätsel des Daseins (K.A.: im Finnischen steht einfach nur ‘Sein’) erklärt und gedeutet“. Was Sillanpää beschreibt, ist also eine Erfahrung des Seins, und zwar mit Betonung des Gegenwartscharakters. In der Erfahrung der Gegenwart liegt ein Glücksmoment, was sich auch in der Wendung von der „holdseligen Wehmut dieses Tages“ andeutet.

¹¹ A.a.O., S. 8f. Vgl. dazu auch das Kapitel: Philosophische Motive in der Literatur Finnlands. Im II.Band meiner Philosophischen Studien: Philosophie der Kunst. St.Augustin 1989, S. 472-484.

Der Zusammenhang zwischen Glücksgefühl und Erfahrung des Seins wird besonders deutlich in dem Roman „Die Unsterblichkeit“ von Milan Kundera.¹² Eine der Hauptpersonen des Romans erfährt dort das Glück ausdrücklich in der Erfahrung des Seins. Diese aber wird ermöglicht durch einen Zustand der Ichbefreiheit. Kundera beschreibt die Entwicklung zu diesem Zustand folgendermaßen:

„Agnes erinnerte sich an einen merkwürdigen Moment ... Sie war an einen Bach gekommen und hatte sich ins Gras gelegt. Sie lag lange dort und hatte das Gefühl, daß die Strömung in sie eindrang und allen Schmerz, allen Schmutz aus ihr herauspülte: das Ich. Ein seltsamer, unvergeßlicher Moment: sie vergaß ihr Ich, sie verlor ihr Ich, sie war von ihrem Ich befreit; und darin lag ihr Glück“.¹³

Das Vergessen, das Verlieren, das Befreitsein vom Ich scheint auf den ersten Blick nur etwas Negatives zu sein. Wie kommt es jedoch von dort aus zum Gedanken des Glücks? Die Befreiung vom Ich eröffnet den Blick auf das Sein. So jedenfalls beschreibt es Kundera:

„Das, was am Leben unerträglich war, war nicht *zu sein*, sondern *ein Ich* zu sein. Der Schöpfer hatte mit seinem Computer Milliarden von Ichs mit einem Leben in die Welt hinausgeschickt. Aber neben diesen vielen Leben war auch noch ein elementarerer Sein vorstellbar, das schon da war, bevor der Schöpfer zu schaffen begann, ein Sein, auf das er weder Einfluß hatte noch hat. Als sie im Gras lag und der eintönige Gesang des Baches durch sie hindurchströmte und ihr Ich, den Schmutz dieses Ich aus ihr herausschwemmte, hatte sie Anteil an diesem elementaren Sein ... sie wußte jetzt, daß es nichts Schöneres gab“.¹⁴

¹² München-Wien 1990. Wir zitieren nach der Taschenbuch-Ausgabe bei Fischer. Frankfurt a.M. 1992.

¹³ A.a.O., S. 312f.

¹⁴ A.a.O.

Im Bewußtsein der Teilhabe am uranfänglichen Sein (das vom vielheitlichen Sein der Schöpfung zu unterscheiden ist) begegnet Agnes der äußersten Schönheit und dem Glück. Kundera läßt sie zusammenfassend denken: „Leben, darin liegt kein Glück. Leben, das schmerzende Ich durch die Welt tragen./ Aber sein, sein ist das Glück. Sein: sich in einen Brunnen, in ein steinernes Becken verwandeln, in das wie warmer Regen das Universum fällt“.¹⁵ Das bedeutet, daß der zum Seinsbewußtsein erwachte Mensch jetzt auch das Ganze des Seienden aufzunehmen vermag, wie das Brunnenbecken den Regen aufnimmt.

Die Erfahrung des Seins erscheint auch in einem Werk des Dramatikers O'Neill, jedoch dort in einer etwas anderen Gestalt, nämlich als Ausdruck einer geradezu mystischen Einheitserfahrung. In dem Stück „Eines langen Tages Reise in die Nacht“ schildert ein Matrose, was er im Laufe seines Lebens mehrfach erlebt hat:

„Ich lag im Bugsprit, das Wasser zischte schaumig unter mir weg, vor mir achteraus turmhoch die Masten mit vollen Segeln im weißen Licht. Und ich betrank mich an dieser Schönheit und diesem Wechselgesang und verlor mich, einen Augenblick lang, mich und meine Geschichte – und war frei! Ich löste mich auf und wurde zum Meer, zu den weißen Segeln und der wehenden Gischt, wurde selber Schönheit und Wechselgesang, wurde Mond und Schiff und sternübersäter Himmel. Ich war ohne Vergangenheit oder Zukunft, aufgenommen in den Frieden, das Einssein, und in eine unbändige Freude, in etwas Größeres als mein eigenes kleines Geschick, oder Menschengeschick überhaupt, ins Leben selbst! Oder ich könnte auch sagen, in Gott.“

„Und immer wieder habe ich diese Erfahrung gemacht, wenn ich mich weit hinaustreiben ließ oder am Strand lag. Ich wurde zur Sonne, zum gleißenden Sand, zum Tang am Felsblock, der

¹⁵ A.a.O.

sich in der Strömung wiegt. Wie ein Heiliger, der die Glückseligkeit erschaut. Als hätte eine unsichtbare Hand den Schleier des nur Scheinbaren gelüftet. Und dann gehen dir einen Augenblick lang die Augen auf – , du siehst das Geheimnis und bist es. Du siehst den Sinn. Aber dann läßt die Hand den Schleier wieder fallen, und du stehst wie vorher allein da, im Nebel verloren, und stolperst weiter, ohne Wohin und Wozu“.¹⁶

In der Erfahrung der Einheit von Ich und Welt tritt etwas ans Licht, das vorher wie hinter einem Schleier verborgen war (vielleicht dürfen wir hier auch an so etwas wie den Schleier der Maya aus der indischen Philosophie denken). Wenn aber der nur vorübergehend aufgehobene Schleier wieder fällt, tritt wieder das Alltagsdenken ins Bewußtsein und der Verlust der Orientierung.

Dazu noch zwei Beispiele aus der Glückserfahrung in der bildenden Kunst. Von seiner Betrachtung über einen der Paestumer Tempel hält der Schriftsteller Gustav René Hocke in seinem Unteritalienbuch fest: „Blühend ruhte der Tempel. Ebenmaß bekundete er, aber doch anderes auch als bloß geometrische Harmonie. Er zeigte Erfülltheit. Er machte glücklich, weil er Seins-Stille ausatmete“.¹⁷

Oder das, was der Kunsthistoriker Heinrich Lützeler angesichts eines Bildes von Mark Rothko (1903-1970) als beglückend empfindet: „Wie kann man Glück darstellen? Gewiß nicht durch einen lächelnden Menschen in angenehmer Umgebung. Glück erfüllt uns, ist tief und umfassend; vor Rothkos Bild möchte man sagen: so ist Glück“. Der Gedanke des Glücks verbindet sich aber bei Lützeler ebenfalls mit dem Seinsgedanken: „Rothko möchte den ‘Grund’ unseres Daseins mit den Mitteln der Malerei ausdrücken ...

¹⁶ Fischer-Taschenbuch. Frankfurt a.M. 1989, S. 128f.

¹⁷ Magna Graecia. Wanderungen durch das griechische Unteritalien. Herrenalb-Berlin 1960, S. 210.

‘Grund’ ist für ihn das Ganze, das Letzte. Für ihn ist der Mensch mehr als nur Mensch; er kann nicht aus sich allein begriffen werden. Der Künstler will ihn in den ‘Grund’ des Seins hineinhalten. Der ‘Grund’ des Seins ist das große und einzige Thema seiner Bilder“.¹⁸

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf einige Sätze, die Dolf Sternberger in einem seiner Vorträge aus dem Tagebuch von Montesquieu zitiert hat. Dieser schreibt dort über das Glück der Existenz, und Sternberger kommentiert es folgendermaßen: „Was ist also das Glück? Worin liegt es? Im Besitz? Im Reichtum? In der Macht, in der Gesundheit? In der Kraft des Geistes? Im Wert, in der Leistung, in der Arbeit? Im Selbstbewußtsein oder Selbstgefühl? Oder gerade in der Selbstlosigkeit, in der Aufopferung des eigenen Nutzens, im Dienst und in der Liebe? - Nein, antwortet Montesquieu, der Philosoph: in der Existenz selber. Das eigentliche Glück ist das Glück des Existierens oder: das Existieren ist schon das Glück. Wir brauchen das Glück nicht zu suchen, das Paradies ist nicht verloren, noch liegt es in der abstrakten Ferne der Utopie“.¹⁹ Dieser Interpretation der Philosophie des Glücks bei Montesquieu stellt Sternberger danach den Heroismus Nietzsches gegenüber, der „das kleine Glück, das Fliegenglück, das Lämmernglück“ verachtet und verspottet habe und so wie eine Antwort auf Montesquieu erscheine. Und: „Mit der Verdammung des Glücks und des Strebens nach dem Glück will Nietzsche zugleich die gesamte bürgerliche Moral und Gesellschaft treffen, welche er, wahrscheinlich durch ein grandioses Mißverständnis, sofort auch

¹⁸ In: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 21 (1976), S. 189.

¹⁹ Das glückliche und das gefährliche Leben. In: D. Sternberger: Figuren der Fabel. Frankfurt a.M. 1990, S. 143f.

mit der christlichen Lehre und der christlichen Weltordnung identifiziert hat“.²⁰

Betrachten wir zunächst die recht zwiespältige Bemerkung Montesquieus. Gewiß spricht dieser auf den ersten Blick von dem Glück der reinen Existenz, einem Glück also, das er selbst von dem augenblickhaften und sogar von dem durch Tugenden erreichten unterscheidet. Das Schlüsselwort ist jedoch der Begriff ‘Existenz’. Welche Form oder Qualität der Existenz ist überhaupt gemeint? Anschließend von Sternberger herangezogene Aussagen des Rechtsphilosophen machen nun auf den ersten Blick die Hoffnung zunichte, daß er tatsächlich von einem philosophisch oder gar metaphysisch gegründeten Glück ausgeht. So spricht er vom „Glück der Privatleute“, welches zum großen Teil auf nichts anderem als auf der „Mittelmäßigkeit ihrer Fähigkeiten und ihrer Vermögen“ beruhe.²¹ Eine Republik mit solch mittelmäßigen, aber offensichtlich doch recht glücklichen Menschen müsse eine glückliche Republik sein. Sternberger meint nun zu erkennen, daß Montesquieu diese Mittelmäßigkeit akzeptiere, ja sogar fordere, gleichwohl: „Die Mittelmäßigkeit der Vermögen ließe sich durchaus noch ertragen, die Mittelmäßigkeit der Menschen aber nicht“.²² Deshalb heißt es auch, Montesquieu habe noch eine Hoffnung, indem er sagt: „Man müßte die Menschen von dem Glück überzeugen, das sie nicht kennen, nicht einmal, während sie es genießen“.²³

Montesquieu scheint also zwei Weisen der Glückerfahrung zu bedenken, denn er spricht von einem scheinbaren Glück, welches der Alltagsmensch erfährt und das ihm aufgrund seiner Medioskrität, seines auf das Äußere gerichteten Bewußtseins als das wirkliche Glück erscheint. Diesem scheint er aber das Glück ent-

²⁰ A.a.O., S. 150f.

²¹ Sternberger, S. 148.

²² A.a.O.

²³ A.a.O., S. 144.

gegenzuhalten, welches durch die Philosophie vermittelt wird.²⁴ Es ist dann das Glück der wahren Erkenntnis, das ohne Zielstrebigkeit oder Zweckdenken, sondern nur durch *die Erfahrung der Existenz* zu Bewußtsein gelangt, ein seltenes Glück offenbar, das Montesquieu den durchschnittlichen Bürgern zu erlangen nicht zutraut.

Sternberger ist auf diese unterschiedliche Deutung des Verständnisses von Glück bei Montesquieu allerdings nicht eingegangen, weshalb er er auch meint, in Nietzsches Vorstellung des Glücks am Beispiel des Heroismus einen antagonistischen Ansatz erkennen zu müssen. So muß auch seine Absicht, eine Synthese zwischen der Idee des Heroismus und der einseitig verstandenen Vorstellung von Glück im Sinne Montesquieus scheitern. Nietzsche wendet sich nämlich wie auch Montesquieu gegen eine „schale“ und „zu klein gewordene“ menschliche Welt, also gegen die Mittelmäßigkeit und gegen die oberflächliche Zufriedenheit des Durchschnittsmenschen.²⁵ Heroismus bedeutet für Nietzsche Ablehnung alles Primitiven, Verzicht auf Befriedigung niedriger Instinkte. Nietzsche mißtraut, wie auch Sternberger anmerkt, sogar dem Glück des Zufalls, weil er an den Menschen selbst die Forderung stellt, sein Schicksal in die Hand zu nehmen und sein wirkliches menschliches Leben zu entfalten. Und dieses Leben ist natürlich ein „gefährliches“, das sogar zum Untergang führen kann, denn es erfordert Absonderung von der Masse und schließlich Einsamkeit. „Der Durst nach dem Erhabenen“²⁶ stellt sich also dar als Sehnen nach einem geistigen Zustand, der als Glückszustand das Besondere, aber dem menschlichen Wesen Entsprechende will. Dieser Zustand setzt Selbstüberwindung voraus und - aus der Sicht des Alltagsmenschen - sogar den Untergang. Hier

²⁴ A.a.O., S. 140.

²⁵ A.a.O., S. 149.

²⁶ A.a.O., S. 153.

zeigt sich, daß beide Philosophen unter 'Existenz' eine höhere Form der Lebenshaltung verstehen, die sich deutlich vom zwecksetzenden Leben unterscheidet.

Wir sehen also, daß die Glücksvorstellung beider Philosophen so weit nicht voneinander entfernt ist, und die von Sternberger angestrebte, aber nicht erreichte Synthese durchaus rechtfertigt. In der Tat gehören die Begriffe Glück und Heroismus dialektisch zusammen, aber eine Synthese gelingt nur, wenn man den Begriff der Existenz im Geistigen begründet. Dann ist nämlich zum Erreichen von Glück „Größe und ... sogar Heldentum nötig, um das Glück und sogar ein dauerhaftes Glück zu begründen“, und: „man muß bisweilen gefährlich leben können, gerade um des Glückes willen“.²⁷ Ein solcher Mensch weiß, „was er opfert, was er möglicherweise zu verlieren hat“, das alltägliche „Glück“ mithin.²⁸ Und letztlich ist dieses „Opfer“ gar kein solches mehr, weil im Ziel das Glück erfahren wird.

Sternberger möchte die Idee des Glücks und des Heroismus antagonistisch verstehen, sie dann aber zu einer Synthese vereinigen. Dies gelingt ihm nicht, weil er weder in der Philosophie Nietzsches noch in der Montesquieus zwischen den zwei Weisen der Existenz unterschieden hat. Beide sprechen von einem 'wahren' Glück, welches nicht außerhalb von uns zu suchen, sondern in der Erfahrung der Existenz, des Seins, uns immer schon, wenngleich nur vorbe-
wußt, gegeben ist.

Wir brauchen das Glück nicht außerhalb von uns zu suchen. In der Erfahrung der Existenz, des Seins, ist es uns immer schon vorbewußt gegeben und scheint nur darauf zu warten, in die Helle des Bewußtseins gehoben zu werden. Ist also mit dem Glück des Existierens wirklich nur das Lämmernglück des bürgerlichen Le-

²⁷ A.a.O., S. 158.

²⁸ A.a.O., S. 159.

bens gemeint, dem man dann ein heroisches Lebensgefühl entgegenstellen sollte? Oder liegt das Glück der Existenz, von dem Montesquieu spricht, nicht allem bürgerlichen und heroischen Denken voraus? In der reinen Existenz Erfahrung jedenfalls ist der Einzelne weder Bürger noch Heros. Das Glück der Existenz Erfahrung ist nicht das scheinbare Glück, das man in der die Langeweile vertreibenden „Zerstreuung“ zu finden meint, sondern von der Art, daß es das Bewußtsein auf ein Wesentliches versammelt, denn so ist „Zerstreuung das Hinausgehen aus der Gesammeltheit in die sich ausbreitende Mannigfaltigkeit“. Wenn nun Zerstreuung den Menschen kennzeichnet, dann heißt das: „er strebt aus einem Mittelpunkt auseinander, er strebt von seinem Zentrum weg ins Weite“, verliert sich in seinem „leeren Selbst“ und in der dieses leere Selbst charakterisierenden „Langeweile“. Diese Weise des Lebens widerspricht aber dem Wesen des Menschen, was nach Weischedel bedeutet, daß der Mensch in seiner konkreten Existenz in einen Widerspruch zu seinem wahren Selbst trete.²⁹ Das Glück der Existenz Erfahrung ist dagegen weder rauschhaft noch armselig, sondern von ruhevoller Tiefe und voll Leben. Allein daraus kann hervorgehen, was den letzten Sinn des Glücks und, wie sich noch zeigen wird, auch der Liebe erfüllt.

III

Auch das Thema der Liebe hat Beziehungen zum Seinsgedanken und insbesondere zur Erfahrung des Seins. Das deutsche Wort ‘Liebe’ hat allerdings einen weiten Bedeutungsbereich. Es kann vor

²⁹ Vgl. W. Weischedel: Der Abgrund der Endlichkeit und die Grenze der Philosophie. Versuch einer philosophischen Auslegung der ‘Pensées’ des Blaise Pascal. In: Beiträge zur geistigen Überlieferung. Godesberg 1947, S. 86-166. Hier: S. 105, 107ff.

allem ebenso sich auf die Liebe zwischen den Geschlechtern beziehen, also dem lateinischen „amor“ oder dem griechischen „éros“ entsprechen, ferner läßt sich von der Liebe zu Gott, etwa im Sinne des lateinischen „caritas“ oder des griechischen „agápe“ reden. Dazu kennt man Kindesliebe, Elternliebe, Freundesliebe, Vaterlandsliebe und vielerlei andere übertragene Bedeutungen des Wortes.

Wir halten uns zunächst an die in der Umgangssprache gebräuchlichste Verwendung: an die geschlechtliche Liebe (wobei wir von den mannigfachen Spielarten, die z.T. sogar in den Bereich des Perversen hineinreichen, hier einmal absehen). Es ist nun nicht ohne weiteres zu erwarten, daß gerade bei der Liebe zwischen den Geschlechtern nicht selten der Seinsgedanke miteinbezogen wird. Dennoch gibt es in diesem Punkt einige Beispiele. So schreibt der Schweizer Schriftsteller und Philosoph Henri Frédéric Amiel in seinem Tagebuch zum 17. März 1868: „Die Frau will geliebt werden ohne Grund, ohne Warum, nicht weil sie hübsch ist oder gut oder wohlgezogen oder graziös oder intelligent, sondern weil sie *ist*“.³⁰ Eine vergleichbare Auffassung findet sich in dem Roman von Aldous Huxley „Das Genie und die Göttin“ (The Genius and the Goddess). In diesem zuerst 1955 erschienenen Buch unterhalten sich zwei Männer und stellen dabei die folgende Überlegung an:

„Warum liebt man die Frau, in die man verliebt ist? Weil sie *ist*. Und das ist schließlich Gottes eigene Definition seiner selbst. Ich bin, der ich bin. Die Frau ist, die ist. Einiges von ihrer Istheit fließt über und durchtränkt das ganze Weltall“.³¹

³⁰ Journal intime Bd.II. Genf 1905, S. 20. Übersetzung vom Verfasser.

³¹ 2. Aufl. München-Zürich 1989, S. 43f. Von diesem Sein heißt es bei Huxley, daß es das mit großem Anfangsbuchstaben geschriebene Sein sei (being gegen Being). Die deutsche Übersetzung von H.H.Herlitschka mißversteht das und meint: „das mit dem größten aller Anfangsbuchstaben geschriebene Sein“.

Gemeint ist also klar, daß die Frau oder das Mädchen (im englischen Text steht 'girl') wegen des Seins geliebt werde, und zwar wegen des in einem tieferen Sinne verstandenen Seins: die Frau werde geliebt aufgrund des in ihr sichtbar werdenden Seins. Der Sprecher verbindet diesen Seinsbegriff mit dem Gottesnamen von Exodus 3,14: „Ich bin, der ich bin“. Nach dem Gespräch in Huxleys Roman handelt es sich bei dem in der Frau erscheinenden Sein um das göttliche Sein und damit um das schlechthinnige Sein, das Sein alles Seienden. Daher kann gesagt werden: „Einiges von ihrer Istheit (im Englischen steht: *isness*) fließt über und durchtränkt das ganze Weltall. Das bedeutet, allgemein gesprochen, daß in der Liebe zu einem Menschen das Sein in ihm entdeckt wird und damit das Sein alles Seienden. Der Liebende liebt im geliebten anderen Menschen die ganze Welt, wie man metaphorisch sagen könnte.

Die Liebe zwischen den Geschlechtern, auch wenn sie bereits in die Sphäre des Ontologischen hineinreicht, ist aber noch nicht die höchste Stufe der Liebe. Von dieser Liebe spricht Platon im „Symposion“, und zwar dort in der Sokratesrede über den Liebesgott Eros. Dieser ist in Platons Dialog Bild für den Philosophen und die philosophische Erkenntnis, deren Wesen von neuzeitlichen, an der Wissenschaft orientierten Erkenntnisweisen, sehr oft mißverstanden wird. Platon versteht nämlich die Philosophie nicht als ein endloses, niemals an sein Ziel kommendes Unterwegssein. Das zeigt sich etwa in dem Mythos von der Abstammung des Eros. Demnach ist Eros der Sohn des Gottes Póros und der Göttin Penía. Das Wesen des Eros und damit der Philosophie ist durch diese Abstammung bestimmt. Die Namen der Eltern des Eros sind „sprechende Namen“. 'Penía' wird meist mit 'Armut' übersetzt. Genauer wäre wohl so etwas wie 'Mühe'. Das Wort hängt mit dem griechischen Wort für 'Mühe' zusammen (pónos) und für 'sich mühen' (pénomai). Das erinnert an den Zustand des Unbefriedigtseins, aus dem das erotische Streben und sexuelle Verlangen sich

zu befreien sucht, ins Philosophische übertragen, an die Erkenntnisbemühungen des philosophischen Denkens, die „Anstrengung des Begriffs“. Dies zur Mutter des Eros. Ganz anders der Vater. Sein Name, ‘Póros’ wird leider meist, verleitet durch den falschverstandenen Namen der Mutter, häufig mit ‘Reichtum’ wiedergegeben. Aber ‘Póros’ hat mit ‘Reichtum’ nichts zu tun. ‘Reichtum’ würde im Griechischen ‘plutos’ heißen. Der Name des Gottes Poros leitet sich ab von Verben wie ‘peráo’ (durchdringen, ans Ende von etwas gelangen) oder ‘poreuomai’ (marschieren, durchziehen) und hängt sprachlich zusammen mit Substantiven wie ‘porthmos’ (Durchgang, Überfahrtsweg) oder ‘porthmeús’ (Fährmann), was etymologisch zum lateinischen ‘per’ und zum deutschen ‘Furt’ paßt (die Stelle, an der man durch einen Fluß gehen kann). Der Name des Gottes ‘Poros’ bedeutet also etwa „der, der durchkommt“. So ist der Liebesgott Eros von der Mutter her ein Suchender, Verlangender, Strebender. Von seinem Vater jedoch kennt er den Weg zum erstrebten Ziel und findet ihn auch. Die Liebe ist also einerseits ein Verlangen, das aber nicht wesentlich unerfüllbar ist. Das gilt dann auch für die Liebe zur Weisheit, und zwar einer Weisheit, wie die Götter sie besitzen. Das erotische Streben aber entzündet sich am Anblick des Schönen, wobei am Ende und Ziel dieses Strebens in der philosophischen Erkenntnis das „Schöne selbst“ erkannt wird, ein „staunenswert Schönes“, „das zuerst immer ist und weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch schwindet“, also Seinscharakter hat.

Platon, aber auch im 19. und 20. Jahrhundert Amiel und Huxley verbinden den Begriff der Liebe mit dem Gedanken des Seins. Bei Nietzsche erwartet man dergleichen jedoch kaum. In den Dionysos-Dithyramben, also in der letzten Schaffenszeit des Philosophen, gibt es jedoch Verse, in denen sich Liebe und Sein verbinden:

„Höchstes Gestirn des Seins!
Ewiger Bildwerke Tafel
Du kommst zu mir? -
Was keiner erschaut hat,
deine stumme Schönheit, -
wie? Sie flieht vor meinen Blicken nicht?

Schild der Nothwendigkeit!
Ewiger Bildwerke Tafel!
- aber du weisst es ja:
was Alle hassen,
was allein ich liebe,
dass du ewig bist!
Dass du nothwendig bist!
Meine Liebe entzündet
sich ewig nur an der Nothwendigkeit.

Schild der Nothwendigkeit!
Höchstes Gestirn des Seins!
- das kein Wunsch erreicht,
das kein Nein befleckt,
ewiges Ja des Sein's,
ewig bin ich dein Ja:
denn ich liebe dich, oh Ewigkeit! --

3. Die Ethik der Seinsgemeinschaft

Thema der Ethik ist das menschliche Handeln. Als handelndes Wesen aber steht der Mensch vor allem in auffälliger Beziehung zu anderen Menschen. Man hat ihn deshalb schon früh als ein auf Gemeinschaft hin angelegtes Wesen verstanden, als ein „animal sociale“. Worin besteht aber die Sozialität des Menschen? Und inwiefern ergibt sich aus dieser Sozialität eine Ethik, eine Lehre vom moralischen Handeln? Hierzu zunächst einige philosophiegeschichtliche Vorbemerkungen, an die sich die Erörterung unterschiedlicher Auffassungen zu Gemeinschaft und Gesellschaft und deren ethische Grundlagen anschließt. Immer wird dabei die Absicht verfolgt, die Prinzipien einer auf der ontologischen Erfahrung fundierenden Seinsgemeinschaft einerseits als Gegensatz zu bestimmten philosophischen Vorstellungen darzulegen, andererseits aber auch eine Weiterführung einiger diese Richtung vorbereitenden Ansätze anzugehen, die bislang noch nicht konsequent zu einer lebensbestimmenden Ethik gelangt sind.

I

Zum Begriff des „animal sociale“ ist zunächst zu bemerken, daß es eine Übersetzung des Aristotelischen Ausdrucks vom Menschen als „zoon politikon“ darstellt. Diese Übersetzung trifft aber nicht das von Aristoteles Gemeinte. Der Aristotelische Ausdruck spricht

nämlich gar nicht von der wesenhaften Sozialität oder gar von der wesenhaften Gesellschaftlichkeit des Menschen. Der Aristotelische Begriff des „zoon politikon“ bezieht sich auf die Politik. Mit Recht hat dazu Hannah Arendt kritisch hervorgehoben: „In Wahrheit liegen die Dinge ganz anders, und die Selbstverständlichkeit, mit der hier das Gesellschaftliche an die Stelle des Politischen tritt, verrät mehr als alle Theorien, wie sehr die ursprüngliche griechische Auffassung von dem, was Politik eigentlich ist, verloren gegangen war ... Erst als man später begann, von einer *societas generis humani*, einer Gesellschaft des Menschengeschlechts zu sprechen, konnte man auch meinen, daß es zur Natur des Menschen gehöre, ‘sozial’ zu sein, in Gesellschaft zu leben“.¹ Die Griechen machten nämlich einen Unterschied zwischen dem naturbedingten Gemeinschaftsleben der Menschen in der Familie im weitesten Sinne und dem zweckhaft bestimmten Zusammenleben in der politischen Gemeinschaft, in der Polis. Die Kennzeichnung des Menschen als „zoon politikon“ bezog sich für die Griechen nicht auf eine allgemein-menschliche Eigentümlichkeit, nichts Wesenhaftes am Menschen, weshalb Hannah Arendt auch fortfährt: „Natürlich haben auch Plato und Aristoteles gewußt, daß der Mensch nicht außerhalb der Menschengesellschaft leben kann, aber dies gerade galt ihnen nicht als eine spezifisch menschliche Eigentümlichkeit, sondern im Gegenteil als etwas, was menschliches und tierisches Leben miteinander gemein haben und das daher unter keinen Umständen zu den eigentümlichen Grundbedingungen des Menschlichen gerechnet werden kann“.² Nur faktisch ist also der Mensch ein politisches Wesen. Wenn man ihn deshalb als „animal sociale“ versteht, so kommt man dem Eigentlichen im Menschen schon näher. Cicero hatte festgestellt, daß die Menschen

¹ Vita activa oder Vom tätigen Leben. Stuttgart 1960, S. 28.

² A.a.O.

nicht aus Schwäche (imbecillitas) zusammenkommen, sondern aufgrund eines natürlichen Zusammenschlusses (congregatio). Das Menschengeschlecht sei nämlich nichts Einzelhaftes (singulare) und nichts einzeln Herumschweifendes (solivagum). Das entspricht der Definition des Menschen als „animal sociale“ (vgl. *De re publica* I c.39).

Welcher Art aber ist die Sozialität des Menschen? Der Mensch ist in ganz anderer Weise sozial als etwa die Bienen oder die Ameisen. Ein Zeichen dafür ist das immer wieder zu beobachtende Verlangen nach Alleinsein und Einsamkeit. In ihrem Artikel „Einsamkeit“ im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ haben H.Emmel und U.Dierse zu diesem Thema eine Anzahl bemerkenswerter Belege und weiterführende Literatur zusammengestellt.³ Dort finden sich einerseits Aussagen, in denen Einsamkeit und Alleinsein als leidvoll und zumindest bedrückend erscheint, andererseits Hinweise auf Stellungnahmen zur Einsamkeit als Wert, nicht zuletzt in der Mystik. Nach Berdjaev sucht das Ich in der Einsamkeit „Schutz vor der objektivierten und sozialisierten Welt“.⁴ Bei Ortega ist das menschliche Leben wesentlich Einsamkeit, die Gesellschaftlichkeit lediglich etwas Sekundäres.⁵ Herbert Marcuse verlangt sogar in einer sozialistischen Gesellschaft „einen inneren und äußeren Bereich der Einsamkeit“.⁶ Georg Lukács sieht das allerdings im Sinne eines strengen Marxismus-Leninismus ganz anders. „Die Einsamkeit gehört bereits zu den zu liquidierenden Resten des Kapitalismus. Der einsame Mensch verkörpert den asozialen, den in allen Poren fortschrittsfeindlichen Menschen, der infolge seiner Seins-Basis Todfeind der neuen Gesell-

³ HWPh 2. Basel 1972, Sp. 407-413.

⁴ Das Ich und die Welt der Objekte. Versuch einer Philosophie der Einsamkeit und Gemeinsamkeit. 2. Aufl. Darmstadt 1951, S. 119.

⁵ Der Mensch und die Leute. Stuttgart 1957, S. 13f.

⁶ Über Revolte, Anarchismus und Einsamkeit. Zürich 1969, S. 43.

schaft ist, der sich bewußt außerhalb der wirtschaftlichen Struktur des Sozialismus stellt, ... der sich unter der unter schweren Kämpfen geborenen menschlichen Gemeinschaft herauslöst und den die neue, sozialistische menschliche Gemeinschaft deshalb - mit Recht - ausstößt“.⁷

Gemeinschaft und Ichhaftigkeit müssen sich aber nicht ausschließen. In dem soeben schon erwähnten Artikel von Emmel und Dierse wird eine Reihe von Aussagen zusammengestellt, in denen die Einsamkeit des Ich gerade als Voraussetzung für eine tiefere Gemeinsamkeit erscheint, etwa in dem aus Arnold Metzgers Schrift „Automation und Autonomie“ zitierten Satz: „In der reflexiven Tiefe des Einsamen offenbart sich das gemeinschaftlich Humane“.⁸ Einen Schritt weiter ist Jaspers gegangen, wenn er im Sinne existenzphilosophischen Denkens die Selbstwerdung mit der Kommunikation zu anderen verbindet: „Ich kann nicht selbst werden, ohne in Kommunikation zu treten, und nicht in Kommunikation treten, ohne einsam zu sein ... Ich muß die Einsamkeit wollen, wenn ich selbst aus eigenem Ursprung zu sein und darum in tiefste Kommunikation zu treten wage“.⁹ Wir brauchen nur einen kleinen Schritt darüber hinaus zu tun, um den Grund des „gemeinschaftlich Humanen“ und des Eintritts in „tiefste Kommunikation“ in der insbesondere im 2. Kapitel des ersten Teils analysierten Erfahrung des Seins zu finden, in der alle menschliche Gemeinschaftlichkeit ihren Grund hat.

⁷ Werke V 376.

⁸ Pfullingen 1964, S. 51.

⁹ Philosophie. Bd.II. Berlin 1932, S. 61.

Nach diesen grundsätzlichen Erinnerungen wenden wir uns nun wieder der speziell ethischen Thematik und damit dem Handeln des Menschen zu. Es gibt drei Bereiche des menschlichen Handelns, die zudem in der Tiefe wiederum miteinander zusammenhängen: den Bereich des Ich des Einzelmenschen, den Bereich der anderen Menschen, mit denen der Einzelne zusammenlebt und auf die sich sein Handeln bezieht, schließlich den Bereich der Natur, der Umwelt, letztlich sogar der Welt überhaupt, auf welchen Bereich und dessen Bedeutung wir in letzter Zeit durch die immer häufiger eintretenden Naturkatastrophen besonders achtzugeben gezwungen werden. Eine auf die Erfahrung des Seins gegründete Ethik einer innerlich vertieften Ichhaftigkeit, einer vertieften Mitmenschlichkeit und einer vertieften Weltbezogenheit verlangt ein neues Verhältnis zur Innerlichkeit und Geistigkeit, ein Umdenken, eine Metanoesis.

Beginnen wir mit dem vorläufig als Ichbereich Bezeichneten. Das Thema ist nicht neu. Es klingt schon an in Pindars „Werde, der du bist“ aus der zweiten Pythischen Ode (V.72) oder bei Angelus Silesius mit dem „Mensch, werde wesentlich“ aus dem „Cherubinischen Wandersmann“ (II 30). In der Philosophie der Gegenwart gibt es u.a. einerseits die existenzphilosophische Forderung nach dem „eigentlichen Selbstsein“, wie es Heidegger in „Sein und Zeit“ vorgetragen hat, andererseits die psychologische oder auch die soziologisch-politisch bestimmte Forderung nach „Selbstverwirklichung“, die leider meist recht amoralisch als „Verwirklichung der je eigenen Individualität“ oder als „Durchsetzung der eigenen Interessen“ mißverstanden wird.¹⁰

¹⁰ Vgl. dazu u.a. den Artikel „Selbstverwirklichung, Selbstaktualisierung“ von G.Gerhardt im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ (Bd.9. Basel 1995, Sp. 356-360).

Eine Ethik der Verwirklichung der Erfahrung des Seins im Ich deutet sich schon bei dem „Heidegger-Thomisten“ J.B.Lotz an. Im Anschluß an die Heideggersche Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein unterscheidet er zwischen zwei Menschentypen: dem Massenmenschen und dem Menschen als Person: „Der Alltags- und Massenmensch ist ganz an das Seiende verloren und findet in diesem allein die Wirklichkeit, während ihm das Sein selbst nichts sagt und bedeutet. Darum ist er auf einen engen Kreis und schließlich auf das wenige Seiende, mit dem er sich noch abgibt, beschränkt, wodurch sein Leben verarmt und verkümmert, seinen Gehalt und seine Tiefe verliert“.¹¹ Der Alltagsmensch verstößt also gegen die Forderung der Selbstwerdung, der Seinsverwirklichung im Ich. Er erfährt sein Ich ohne Seinsbezug und handelt daher unmoralisch gegen sich selbst, zugleich aber auch gegen die Mitmenschen, deren Eigentliches und mit ihm Verbundenes er nicht sehen will. Als Person dagegen handelt der Mensch jedoch anders, da er seine Ichhaftigkeit nicht isoliert, sondern als seinsverbunden erfährt: „Weil das Sein alles umfaßt, wird die Person, die in dem und aus dem Sein lebt, durch das Sein mit allem in Kommunikation gebracht oder zu allem in Beziehung gesetzt“.¹² Der Alltagsmensch hat in seiner seinsentfremdeten Ichbezogenheit nicht die Möglichkeit zur inneren Bezogenheit auf seine Mitmenschen. Zwar kann er mit ihnen auf eine oberflächliche Weise umgehen, doch hat dieser Umgang niemals den Charakter des Moralischen, sondern nur des Praktischen und Zweckhaften. Selbst, wenn er sich mit ihnen unterhält, bleibt er auf der Ebene des bloßen Geredes, der Plauderei oder des nichtssagenden Geschwätzes.

Vom Standpunkt einer personalistischen, einer Ich-Du-Philosophie ausgehend, ist auch Martin Buber zu einer Ethik des Seinsge-

¹¹ Der Mensch im Sein. Freiburg 1967, S. 366.

¹² A.a.O.

dankens gelangt. Im Unterschied zu Lotz beurteilt Buber aber das außermoralische Verhalten weniger negativ. Er unterscheidet zwei Menschentypen und ihr Verhalten, die er „Person“ und „Eigenwesen“ nennt: „Kein Mensch ist reine Person, keiner reines Eigenwesen ... Jeder lebt im zwiefältigen Ich. Aber es gibt Menschen, die so personbestimmt sind, daß man sie Person, und so eigenbestimmte, daß man sie Eigenwesen nennen darf“.¹³ Als moralisch ist nur das Verhalten der „Person“ zu verstehen. Das Verhalten des als „Eigenwesen“ denkenden und handelnden Subjekts ist zumindest amoralisch aufzufassen. In der Beschreibung des moralischen ichbezogenen Handelns greift Buber zum Seinsbegriff: „Die Person wird sich ihrer selbst als eines am Sein Teilnehmenden, als eines Mitseienden, und so als eines Seienden bewußt“. In dieser Wendung erscheinen alle drei Aspekte des moralischen Handelns: das Handeln gegenüber dem eigenen Ich, das Handeln gegen die Mitmenschen und das Handeln gegen das Seiende schlechthin. Buber blickt dann wieder auf das personhafte Handeln und Denken des Ich, indem er fortfährt: „Die Person sagt: ‘Ich bin’, das Eigenwesen: ‘So bin ich’“. In Erinnerung an das griechische Wort von der Selbsterkenntnis heißt es abschließend: „‘Erkenne dich selbst’ bedeutet der Person: erkenne dich als Sein, dem Eigenwesen: erkenne dein Sosein. Indem das Eigenwesen sich gegen andere absetzt, entfernt es sich vom Sein“.¹⁴ Im jeweiligen Sosein sind die Menschen und die Dinge voneinander getrennt, verschieden und geschieden. Im Sein sind sie miteinander verbunden. Das sich in seinem Sein erfahrende Ich der Person setzt sich nicht von allem anderen Seienden ab, sondern weiß sich mit diesem in der Gemeinschaft des Seins verbunden. Diese Erfahrung der

¹³ Werke. München-Heidelberg 1962, Bd.I, S. 122.

¹⁴ A.a.O., S. 121.

Seinsgemeinschaft im Ich ist die Grundlage und die Norm einer ichbezogenen ontologisch gegründeten Ethik.

Im Rahmen einer solchen Ethik läßt sich eine entsprechende Tugendlehre entwickeln. Allerdings hat der Begriff der Tugend heute in mancher Hinsicht seinen Ernst und damit seine Bedeutung verloren. In seinem Aufsatz „Zur Rehabilitierung der Tugend“ hat Scheler geschrieben: „Das Wort Tugend ist durch die pathetischen und rührseligen Apostrophen, welche die Bürger des 18. Jahrhunderts als Dichter, Philosophen und Prediger an sie richteten, so mißliebig geworden, daß wir uns eines Lächelns kaum erwehren können, wenn wir es hören oder lesen ... Und doch war diese alte, keifende, zahnlose Jungfer zu anderen Zeiten, z.B. in der Blüte des Mittelalters und bei den Hellenen und Römern vor der Kaiserzeit, ein höchst anmutiges, anlockendes und charmevolles Wesen“ (GW 3,15). Sollte daher vielleicht in unserer heutigen mehr an Unmoral als an Moral interessierten Spaß- und Unterhaltungsgesellschaft das Wort von der Tugend auch unzeitgemäß sein, so verdient die Sache selbst gerade deshalb unser Interesse. Von der aus der griechischen Philosophiegeschichte überlieferten Lehre von den vier Kardinaltugenden (Klugheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit) gehören die drei ersten Tugenden zur Ethik der Ichbeziehung.

Beginnen wir mit der Tugend der Klugheit, der ‘sophia’ oder ‘phrónesis’ im Griechischen, der ‘prudencia’ im Lateinischen, die die mittelalterliche Scholastik dann übernommen hat. Für den praktischen und (trotz Cicero) philosophiefremden Sinn der Römer war die ‘prudencia’ nichts anderes als die Fähigkeit, die Folgen eines Handelns vorherzusehen: die „providencia“, die „Vorhersicht“. Der Neuthomist Josef Pieper versteht im Anschluß an Thomas von Aquin die Klugheit als die Voraussetzung für alle anderen Tugenden, weil sie sich an der objektiven Wirklichkeit

ausrichte.¹⁵ Ebenso hat das deutsche Wort ‘Klugheit’ Nebenbedeutungen wie ‘gewandt’, ‘listig’, ‘schlau’. So mag die Klugheit im praktischen Leben hilfreich sein, scheint aber nicht in die Tiefe der Ich-Erfahrung hineinzureichen. Anders verhält es sich offenkundig mit dem griechischen Wort für diese Tugenden: *phrónesis* und *sophia*, insbesondere in der Deutung des Platonischen Philosophie. Das Wort ‘*phrónesis*’ hängt zusammen mit dem griechischen Wort ‘*phren*’, eigentlich Zwerchfell, im übertragenen Sinne dann ‘Herz’, ‘innerer Sinn’, ‘Innerlichkeit’, ‘Geistigkeit’. Im Dialog „Phaidon“ unterscheidet Platon die sinnliche Erkenntnis, in der die Seele „vom Körper gezogen wird zu dem, was sich niemals auf die gleiche Weise verhält“, weswegen sie dann auch „selbst schwankt und irrt und wie trunken taumelt“ (79C). Es gibt aber noch eine andere Erkenntnisweise in der Seele des Menschen: „Wenn sie aber sich durch sich selbst betrachtet, dann geht sie zu dem reinen, immer seienden Unsterblichen und sich stets Gleichen ein, und als diesem verwandt, hält sie sich stets zu ihm, wenn sie für sich selbst ist und es ihr vergönnt wird, und dann hat sie Ruhe von ihrem Irren und ist auch in Beziehung auf dieses immer sich selbst gleich ... und diesen ihren Zustand (*pathema*) nennt man Innerlichkeit“ (79D: *phrónesis*). Die Tugend der *Phrónesis* ist also weit mehr als die für das Verhalten in der Außenwelt, der Alltagswelt zweifellos wichtige Klugheit. Was Platon als ‘*phrónesis*’ beschreibt, ist die Erfahrung des „immer seienden Unsterblichen“, d.h. aber des Seins, wie es sich im eigenen Selbst offenbart, der tiefste Grund weisheitlichen Wissens. Der Weise ist der wahrhaft Wissende, sein Wissen ist ein Wissen des tiefsten Inneren. Schleiermacher übersetzt ‘*phrónesis*’ mit ‘Vernünftigkeit’, verkennt aber damit das Moment der seinsgegründeten Ichbezogenheit, die Verfassung der

¹⁵ Traktat über die Klugheit. München 1949, bes. S. 16-21.

Seele, in der sie ganz bei sich selbst, selbstgegründet und ganz in sich selbst gesammelt ist.

Als eine weitere ichbezogene, selbstgegründete Tugend hat die Tapferkeit (lat. fortitudo, gr. andreia) zu gelten. Das französische Wort 'courage', das sich von 'coeur' (Herz) ableitet, deutet an, daß es dabei um eine innere, auf die Innerlichkeit des Einzelmenschen bezogene Tugend geht. In ihr wird „beherztes“ Handeln verlangt. Zu dieser Tugend gehört im letzten Grund ein besonderes Verhältnis zum Tod. Nach Pieper, der sich in mehreren Schriften mit den Kardinaltugenden der christlichen Tugendlehre beschäftigt hat, gehört zur Tapferkeit ein besonderes Verhältnis zum Tod: „alle Tapferkeit steht im Angesichte des Todes. Tapferkeit ist im Grunde die Bereitschaft zu sterben ... So nährt sich aus der Todesbereitschaft wie aus seiner tiefsten Wurzel jedes tapfere Tun“.¹⁶ Als Todesbereitschaft ist die Tapferkeit auch eine hervorragende Weise des philosophischen Denkens,¹⁷ wie sie bekanntlich vor allem schon bei Platon im „Phaidon“ als ein „Auf-den-Tod-bedacht-Sein“ (81A *meléte thanátou*) erscheint und bei Schopenhauer wieder aufgenommen wird: „Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie ... Schwerlich sogar würde auch ohne den Tod philosophiert werden“ (WW III 528). Was aber ermöglicht dem Philosophierenden die Tapferkeit der Todesbereitschaft? Wie überwindet er die natürliche Angst vor dem Tode, die Angst vor dem Nichts, von der Heidegger in seiner Freiburger Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1929 so eindringlich gesprochen hat? Bei der frühverstorbenen französischen Philosophin und Mystikerin Simone Weil findet sich dazu die folgende Überlegung: „Ich mag sterben, das Universum dauert fort. Das ist kein Trost für mich, wenn ich etwas anderes bin als das Uni-

¹⁶ Vom Sinn der Tapferkeit. München 1963, S. 27f.

¹⁷ Vgl. dazu u.a. J.Choron: Der Tod im abendländischen Denken. Stuttgart 1967; G.Scherer: Das Problem des Todes in der Philosophie. Darmstadt 1979.

versum. Ist jedoch das Universum für mich wie ein anderer Leib, dann hört mein Tod auf, für mich von größerer Bedeutung zu sein als der Tod eines anderen“.¹⁸ Im Unterschied vom Alltagsmenschen, der in seiner Verhaftetheit an die Vielheitswelt den Gedanken an den Tod verdrängt oder verharmlost, kann der Philosophierende im Gedanken an das eine Sein oder die Erfahrung des Universalen die Todesangst überschreiten. Das mit der Unvergänglichkeit der Seinseinheit, des Seinsganzen, des Universums eingewordene und in ihm aufgehobene Ich erfährt sich als seiner Endlichkeit und Vergänglichkeit enthoben. So kann er der Platonischen Vorstellung der Philosophie als eines Sterbens entsprechen und die Angst vor dem Tod hinter sich lassen. Von dieser Angst und ihrer philosophischen Überwindung spricht der Schriftsteller Hermann Broch, indem er von ihr feststellt, sie werde nur zum Schweigen gebracht, „wenn der Mensch den Zusammenhang seiner erschreckenden tödlichen Endlichkeit mit der Unendlichkeit des Kosmos zu ahnen beginnt“ (GW 6,231). Und noch stärker: „wo die Schau des Weltalls in seiner ganzen, inneren und äußeren Einheit vollzogen wurde, da ist auch die wahre Erlösung von der unermesslichen Angst geschehen“ (GW 6,235).

Nun noch die dritte Kardinaltugend des Einzelmenschen, die Besonnenheit, lateinisch ‘temperantia’, griechisch ‘sophrosyne’. In der Behandlung dieser Tugend bezieht sich Pieper im wesentlichen auf die lateinische Version und übersetzt dabei ‘temperantia’, da wir zu diesem Wort im Deutschen keine genaue Entsprechung haben, mit den beiden Ausdrücken ‘Zucht und Maß’.¹⁹ Das mag nun für den Bereich der lateinischen Sprache einigermaßen zutreffen. Die Bedeutung des griechischen Ausdrucks ist damit jedoch verfehlt. Zwar darf jemand, der sich in Zucht halten kann und es

¹⁸ Schwerkraft und Gnade. München 1952, S. 241.

¹⁹ Zucht und Maß. München 1939.

versteht, sich stets maßvoll zu verhalten, als besonnen aufgefaßt werden, doch ist damit der griechisch gedachte Grund der Besonnenheit noch nicht erfaßt: 'sophrosyne' besagt mehr und Tieferes. Das Wort leitet sich ab von 'sophron' und enthält die beiden Bestandteile 'sos' (etwa 'heil', 'unversehrt', 'gesund') und, wie zuvor schon genannt, 'phren' (Grundbedeutung 'Zwerchfell'), nämlich in übertragener Bedeutung soviel wie 'Herz', 'Geist', 'Innerlichkeit'. Die Tugend der 'Sophrosyne' meint dann etwa soviel wie 'Unversehrtheit in der Innerlichkeit des Geistes'. Im Unterschied zum leicht zu beeinflussenden Massenmenschen läßt sich der Besonnene nicht von den vielen äußeren Eindrücken aus der Vielheit der Dinge und Ereignisse ablenken, auch nicht vom Gerede des Alltags oder der politischen Propaganda. Er ruht in sich selbst, hält an sich, hat Halt in seiner Innerlichkeit. Das Selbst, die Innerlichkeit aber ist verwurzelt in der Erfahrung des Seins. Daher ist die Tugend der Besonnenheit ebenfalls eine auf dem Seinsbezug des menschlichen Bewußtseins beruhende Tugend. Indem der Besonnene sich nicht vom Augenblick hinreißen läßt, ist er in der Lage, überlegt und überlegen zu handeln, gerade auch im Blick auf das Verhalten zu den anderen Menschen. Aus diesem Grunde scheint Heraklit die Besonnenheit als die höchste aller Tugenden angesehen zu haben (B 112), und zwar als eine allgemeine und mit Selbsterkenntnis verbundene Tugend: „Den Menschen ist allen zuteilgeworden, sich selbst zu erkennen und besonnen zu sein“ (B 116). Diesen Gedanken hat später Platon aufgenommen und mit der Selbsterkenntnis gleichgestellt (Charmides 164E). Selbsterkenntnis läßt sich aber nur dann als Tugend verstehen, wenn sie mit Seinserkenntnis verbunden ist. Dies also zu den Tugenden, die der Einzelne für sich selbst zu entwickeln hat.

Die vierte der klassischen Kardinaltugenden, die Gerechtigkeit (gr. dikaiosyne, lat. iustitia), ist nun in höchstem Maße auf das Verhalten zu den Mitmenschen bezogen. In der Gerechtigkeit liegt

zweierlei: einerseits die Berücksichtigung des Einzelfalles und der Eigenart des anderen Menschen (was in der alten Formel des „suum cuique“, etwa bei Cicero, später im Corpus iuris Justinians, zum Ausdruck kommt), andererseits der Rückgang auf das Gemeinsame im Menschen, denn alle Berücksichtigung des Individuellen geschieht auf dem Grunde einer letzten und tiefsten Gemeinschaft: der Gemeinschaft im Sein. Nur auf dem Boden des Gemeinsamen kann auch die Verschiedenheit erfaßt werden. So verbindet die Tugend der Gerechtigkeit Einheit und Vielfalt miteinander, Gemeinschaft im Sein und Verschiedenheit des einzelnen Seienden.

Wir stehen mit diesem Tugendbegriff vor einem zweiten und für besonders wichtig angesehenem moralphilosophischen Thema, das zuvor schon kurz angesprochen worden ist: zum Thema des Verhaltens des einzelnen Menschen zu seinen Mitmenschen, zu der Gemeinschaft der vielen anderen Menschen, zum Verhältnis des Ich zum Du und zum Ihr und Wir. Beim moralisch indifferenten Alltagsmenschen hat dieses Verhalten nur einen oberflächlichen, rein äußerlichen, zweckhaften Charakter, so daß er im Sinne eines ontologischen Ethikbegriffs gar nicht moralisch handeln kann, sondern bestenfalls gesetzlich. Der Alltagsmensch bleibt in seinen Egoismus eingeschlossen und daher von den Mitmenschen abgeschlossen und abgetrennt. Der auf die Erfahrung des Seins bezogene Mensch entdeckt jedoch in sich etwas, was ihn mit allen anderen Menschen verbindet (und letztlich mit allem anderen Seienden überhaupt: aber darüber später). Aus dieser Verbundenheit in der Seinsgemeinschaft ergibt sich, daß wir nicht nur für uns selbst verantwortlich sind, sondern eine mindestens ebenso große, und vielleicht sogar eine noch größere Verantwortung auch für unsere Mitmenschen haben.

Das Bewußtsein der Seinsgemeinschaft eröffnet uns ferner ein Verständnis für zwei andere Tugenden, die in unserer Zeit in be-

sonderer Weise geachtet sind: Toleranz und Solidarität. Werfen wir zunächst einen Blick auf die Toleranz! Wir können z.B. fremde Meinungen gelten lassen, wenn sie uns gleichgültig sind. Aber dann handelt es sich nicht um Toleranz in ihrer wahren Gestalt. Dagegen tolerieren wir aber fremde, von den unsrigen weit verschiedene Ansichten aufgrund des Wissens von der *Gemeinschaft im Sein*: in diesem Falle erscheinen die abweichenden Meinungen gegenüber der fundamentalen Gemeinschaft im Sein als etwas lediglich Nebensächliches, Äußerliches, Unwesentliches, das nicht zur Feindseligkeit und Aggression führen kann. Wo dieses Fundament unbekannt oder mißachtet ist, können sich entsetzliche Kämpfe unter den Vertretern der verschiedenen Meinungen abspielen: man denke nur die Religionskriege!

Oder die Tugend der Solidarität. Sie wird allerdings meist nur soziologisch verstanden, als Gefühl und Bewußtsein einer Zusammengehörigkeit, aufgrund derer wir dann handeln. Der Pädagoge Eduard Spranger, der in mancher Hinsicht der Lebensphilosophie nahestand, hat der Individualpsychologie Alfred Adlers mit Recht vorgeworfen, dieser habe das menschliche Gemeinschaftsgefühl nur unzureichend verstanden, wenn er meine, es komme darauf an, daß man sein egoistisches und aggressives Ego an ein Wir hingebe. Dem entgegnet Spranger: „Das Wir ist von Natur nicht besser als das Ich. Auch eine Räuberbande hat ein Wir-Bewußtsein“²⁰: Solidarität als Tugend nimmt nicht den unmittelbaren Weg vom Ich zum Wir, sondern geht gewissermaßen den Umweg über die Erfahrung der Einheit im Sein, welche Erfahrung in innerer Sammlung zugänglich wird. Dazu heißt es bei Spranger in seiner ein wenig gefühligen Ausdrucksweise: „In diesem Zustand fühlt die Seele den großen Zusammenhang, in dem ihr Einzelleben mit dem Universum steht. Da wird etwas von der schmerzlichen Indivi-

²⁰ Pädagogische Perspektiven. 3.Aufl. Heidelberg 1955, S. 120f.

duation aufgehoben. Da, in dieser gesammelten Stille fühlt man, daß es ein und dasselbe menschliche Leben ist, das durch alle Menschenwesen hindurch pulsiert ... Bloß gesellschaftliche Solidarität ist Zweckverbundenheit, also etwas viel Flacheres. In jenem stillen Beisichselbstsein aber leuchtet der geheimnisvolle Urgrund alles Lebens auf²¹: Als ein durch die Diltheysche Lebensphilosophie geprägter Denker vermeidet Spranger den Seinsbegriff der Metaphysik, doch ist erkennbar, daß dieser letztlich gemeint ist. Das wird u.a. sichtbar in Sprangers Deutung der Nächstenliebe: „Was aber die Menschenliebe betrifft, so ist sie ebenso eine Ahnung, daß alle Menschen aus dem gleichen heiligen Urquell herkommen, daß man sie im Sinne einer ‘metaphysischen Solidarität’ zu schonen und zu achten, zu ehren und zu lieben hat“.²² Hier wird also die Tugend der Solidarität auf ein Gemeinschaftsbewußtsein gegründet, das von der Art der Metaphysik und folglich auf das Sein bezogen ist. Sprangers „metaphysische Solidarität“ ist Bestandteil einer mitmenschlichen Moralität.

III

Nach dem auf den Einzelmenschen sowie auf die Mitmenschen bezogenen moralischen Verhalten ist nun noch das moralische Verhalten gegenüber der Natur, der Umwelt und der Welt schlechthin ins Auge zu fassen. Die klassische Ethik seit Platon und Aristoteles kannte dieses Thema noch nicht: „Ethische Bedeutung gehörte zum direkten Umgang von Mensch mit Mensch, einschließlich des Umgangs mit sich selbst; alle traditionelle Ethik ist anthropozen-

²¹ A.a.O., S. 136.

²² A.a.O.

trisch“.²³ Auf die Bedeutung einer Ethik, die auch die von der modernen Technik bedrohte Natur in die Betrachtung einbezieht, hat in den letzten Jahrzehnten vor allem Hans Jonas, Schüler bei Husserl und Heidegger, aufmerksam gemacht und eine Ethik für die technologische Zivilisation auf den Begriff der Verantwortung gegründet. In diesem Sinne läßt sich sagen, daß wir nicht nur moralische Verantwortung tragen für uns selbst und für unsere Mitmenschen, sondern auch für die Natur und sogar für die Welt schlechthin.

Verantwortung kann sich indes auch auf den bloßen Zweckgedanken stützen, wie es bei uns in den Bemühungen um die Gesunderhaltung der „Umwelt“ der Fall ist. Der in dieser Weise verstandene Umweltbegriff ist aber noch vor allem egoistisch und anthropozentrisch gedacht. Der Begriff der Natur, wie er bei Goethe und den Romantikern in Erscheinung tritt, bezieht sich auf Seiendes schlechthin, auf das Sein dieses Seienden, das dennoch mit dem Einzelnen verbunden ist und von ihm erfahren werden kann. Diese Verbundenheit ist zuletzt die innere Erfahrung der Gemeinschaft im Sein. Aus dieser Erfahrung ergibt sich eine neue Ethik. Von ihr spricht andeutungsweise schon Hans Jonas, wenn er schreibt: „Die Begründung einer solchen Ethik, die nicht mehr an den unmittelbar menschlichen Bereich der Gleichzeitigen gebunden bleibt, muß in die Metaphysik reichen“.²⁴ Jonas will daher eine Ethik grundlegen, in der versucht werden soll, „die neu erschienene Pflicht des Menschen jenseits des Werts subjektivismus im Sein zu verankern“.²⁵ Das bedeutet, daß Jonas sich von der modischen Idee einer „Ethik ohne Metaphysik“ lösen will, so daß für ihn „das erste Prinzip einer ‘Zukünftigkeithetik’ nicht selber in der Ethik liegt

²³ Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation. Frankfurt a.M. 1979, S. 22.

²⁴ Das Prinzip Verantwortung, S. 8.

²⁵ A.a.O.

als einer Lehre vom Tun ..., sondern in der Metaphysik als einer Lehre vom Sein“,²⁶ was sich letztlich gegen die verbreitete These richtet, aus dem Sein lasse sich kein Sollen ableiten. Wie aber steht es um die Ethik, wenn sich zwar aus dem Seinsbegriff kein Sollen (das aus ontologischer Sicht aber vielmehr ein *Wollen* ist) ableiten läßt, wohl aber aus der Erfahrung des Seins?

Erfahrung des Seins bedeutet aber Entdeckung des Seins im Ich, Seinsbewußtsein, und zwar des Bewußtseins vom Sein als des schlechthin Gemeinsamen, also auch der Gemeinsamkeit von Ich und Welt. Der sozialistische Schriftsteller und Meister-Eckhart-Übersetzer Gustav Landauer schreibt über das Bewußtsein der Verbundenheit von Ich und Welt: „Der Weg, den wir gehen müssen, um zur Gemeinschaft mit der Welt zu kommen, führt nicht nach außen, sondern nach innen ... Nun denn: kehren wir ganz in uns selbst zurück, dann haben wir das Weltall leibhaftig gefunden“. ²⁷ Die im Seinsbewußtsein des Ich zu entdeckende Gemeinschaft mit der Welt, mit dem Universum, dem Seinsganzen übertrifft die oberflächliche Beziehung zu Gesellschaft und Staat bei weitem. Landauer faßt dies folgendermaßen zusammen: „Unser Allerindividuellstes ist unser Allgemeinstes. Je tiefer ich in mich selbst heimkehre, um so mehr werde ich der Welt teilhaftig“. ²⁸ Das Allerindividuellste, von dem Landauer spricht, ist das in der Tiefe des Ich erfahrene Sein alles Seienden, das zugleich das Allerallgemeinste darstellt. Mit der Wendung nach innen wenden wir uns nur scheinbar von der Welt ab, während wir „in dieser Absonderung und in tiefster Einkehr bei uns selbst die Welt leibhaftig und seelenhaft in uns finden und spüren“. ²⁹ Mit dem Zugang zur

²⁶ A.a.O., S. 92.

²⁷ Skepsis und Mystik. 2. Aufl. Köln 1923, S. 10 (Neudruck Münster-Wetzlar 1978).

²⁸ A.a.O., S. 17.

²⁹ A.a.O., S. 18.

Welt auf dem Umweg über die Tiefe des Ich und des im Ich erfahrenen einen Seins ist das Fundament gelegt für ein Handeln, das die Verantwortung für die Welt zu übernehmen bereit ist, nicht zuletzt auch deshalb, weil wir uns mit der Natur brüderlich verbunden erfahren.

In diesen Zusammenhang gehört auch Max Schelers Begriff der „kosmischen Einfühlung“, wie er in der Schrift über „Wesen und Formen der Sympathie“ dargelegt wird. Scheler beruft sich dabei vor allem auf Rabindranath Tagores Buch „Sadhana“ (Verwirklichung), das damals in Europa bekannt wurde: „Als Waldvolk lebt der Inder - im Gegensatz zur städtischen antiken und christlichen Welt - nicht in der Einstellung nordeuropäischen primären Herrschafts- und Lenkungswillens gegenüber der Natur ..., sondern er lebt 'in' ihr, d.h. in vitaler Einfühlung mit ihr und ihrem als universal angeschauten All-Leben“ (GW 7,89f.). Außerdem erwähnt Scheler in einer Anmerkung noch Theodor Lessing, in dessen Buch „Europa und Asien“ der Gedanke der „universellen Seinsdemokratie“ gut herausgearbeitet sei, sowie Leopold Ziegler mit seinem zweibändigen Werk „Gestaltwandel der Götter“.³⁰ Im christlichen Mittelalter habe es Vergleichbares bei Franz von Assisi gegeben, in dessen Orden „das Bruderschaftsverhältnis des Menschen zu Pflanze, Tier, Wind, Wolke“ gesehen und erfahren worden, jedoch bald wieder verlorengegangen sei, so daß der moderne Mensch schließlich „aus seiner großen, ewigen Mutter der Natur“ herausgerissen worden sei (GW 7,114). Für diese Entwicklung ist nach Scheler verantwortlich „der einseitige, historisch aus dem Judentum hervorgegangene Nur-Herrschaftsgedanke des Menschen über die Natur, der immer mehr, trotz aller Gegenbewegungen von Urchristentum, Franziskanismus, Goethe, Fechner, Bergson, romantischer Naturphilosophie, ein Axiom gleichsam des

³⁰ GW 7, 90 Anm.

abendländischen Weltethos geworden ist und der schließlich die materialistische Absolutsetzung des Naturmechanismus erst zu einer seiner Folgen hatte“ (GW 7,113). In seinen Betrachtungen über „Mensch und Natur bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer, Teilhard de Chardin“ hat Hans-Joachim Werner daran erinnert, daß inzwischen auch im Abendland ein neues Einheitsgefühl hervorgetreten ist, aus dem sich eine auf die Natur bezogene Ethik entwickeln könnte, da sich bei den genannten Denkern „nicht nur die ganzheitliche Perspektive, sondern auch ihr Verhältnis zur Lebenspraxis“ findet.³¹

Blicken wir noch einmal zurück. Im vierten Kapitel des zweiten Teils haben wir den Individualismus und Kollektivismus als zwei Lebensentwürfe dargestellt, die jedoch in keiner Weise weder dem Menschen als Einzelwesen noch als Gemeinschaftswesen gerecht werden. Dabei haben wir ferner schon darauf hingewiesen, daß in einer kulturübergreifenden ontologischen Ethik eine ganz andere Art des Zusammenlebens erkennbar wird, die eine dritte Lebensform, die Seinsgemeinschaft, erfordert. Wie schon erwähnt wurde, ist diese soziale Lebensform keine Synthese der beiden vorgenannten, sie überschreitet sie vielmehr, indem sowohl der Individualität als auch dem Gemeinschaftswesen Rechnung getragen wird.

In vielen der hier erörterten Ansätze zur Ethik schwingt zwar schon der Gedanke einer übergreifenden Instanz für menschliches Handeln mit, die in Bezug auf ein gemeinschaftliches Leben von höchster Bedeutung ist. Doch auch wenn diese Ansätze schon eine metaphysische Grundlegung nahelegen, so wird sie dennoch faktisch nicht als begründendes Prinzip von Denken und Handeln ausgeführt. Und so bleibt immer die Frage offen, weshalb denn der Mensch überhaupt gut und nicht nur in seinem, sondern auch im

³¹ H.-J. Werner: Eins mit der Natur. Mensch und Natur bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer, Teilhard de Chardin. München 1986, S. 8f.

Interesse der Gemeinschaft agieren sollte. Ihm fehlt die Orientierung, die weder die Vernunft, noch irgendeine andere willkürlich angenommene Voraussetzung bieten könnte. Vor allem aber fehlt eine Perspektive, die weltanschauliche oder kulturspezifische Vorannahmen transzendiert, was allerdings im Blick auf unsere Zeit für eine aktuelle Ethik unabdingbar ist.

In meiner 1981 erschienenen Abhandlung „Das gemeinsame Sein. Studien zur Philosophie des Sozialen“³² habe ich bereits den Versuch unternommen, die Sozialität auf das sie tragende Fundament des *gemeinsamen Seins* zurückzuführen, wobei die Erfahrung des Seins als unabdingbares Konstituens des menschlichen Daseins beschrieben wurde. Ethische Fragen wurden damals jedoch noch nicht umfassend berücksichtigt, was in unserem Zusammenhang nach weiteren langjährigen Studien allerdings erfolgen mußte. So läßt sich nun noch präziser und komplexer fassen, was eigentlich schon in dem ersten Versuch über die Grundlagen der menschlichen Gemeinschaft latent enthalten war. Es sind dies Kategorien, die nun eigens ins Auge gefaßt und vor allem auch unter der Dimension ihrer *Lebensbedeutung* betrachtet werden. Auf diese Weise sind sie als Fundament eines Gemeinschaftsbegriffs zu verstehen, das nicht nur Wert- und Tugendbegriffe aus einer neuen Perspektive heraus definiert, sondern die auch ihren eigenen Standort - als Individuum und Gemeinschaftswesen - im Kontext eines „wertsetzenden“ Lebens begreift. Der besondere Akzent dieses Lebens ist immer eine alles Handeln steuernde und regulierende Geistigkeit, die der ontologischen Erfahrung entspringt.

Ihre besondere Bedeutung erhält eine ontologisch gegründete Ethik durch die ihr eigene Struktur als kulturübergreifende Ethik. Ihre Wirk- und Überzeugungskraft liegt in der *Tatsache* des allen

³² Jetzt in: Philosophische Studien Bd. IV. Sankt Augustin 1992, S. 119-248.

Menschen gemeinsamen Seins, an dem sie teilhaben, aus dem sie schöpfen und ihr Leben und Handeln gestalten können. Religiöse oder kulturelle Bindungen und Überzeugungen können sich dieser Tatsache nicht entziehen, sie vielmehr aber als Grundprinzip einer jeden, auch der eigenen Weltanschauung erkennen. Die Faktizität und Evidenz des Seins ist daher als Grundprinzip menschlichen Denkens und Handelns das tragende Fundament einer 'verstehenden' Weltgemeinschaft, in der durchaus immer wieder auftauchende Differenzen überbrückt werden können. Ob diese Tatsache *wahrgenommen* wird, ist indes eine Frage, die der Mensch sich selbst stellen muß, wenn er nach dem Sinn seines Lebens und dem Zusammenhang der Dinge fragt.

Namenregister

- Adorno, Th.W. 29; 65f.;
85f.; 96; 173
Albert, K. 20; 23; 26; 44;
48; 54; 64; 71; 73f.; 81;
83; 85ff.; 97; 99; 100;
119; 218; 225f.; 229ff.;
233; 239; 249; 260; 263
Althusser, L. 29
Amiel, H.-F. 9; 54; 273;
275
Apel, K.O. 153
Arendt, H. 278
Aristoteles 7ff.; 15; 31 - 38;
42; 45; 49; 141ff.; 179;
225; 254f.; 258; 277f.
Augustinus 7; 43; 53; 109
Averroes (Ibn Ruschd) 45
Avicenna (Ibn Sina) 45

Bach, J.S. 8; 82f.; 85-88
Bakunin, M. 163
Bardenhewer, O. 45
Baumgartner, H.M. 229
Beck, M. 124

Berdjaev, N.A. 279
Bergson, H. 102; 119; 226;
230; 232; 240
Beuys, J. 64f.
Bloch, E. 29; 77
Boethius, A.M.T.S. 37
Bollnow, O.F. 149ff.; 156f.;
168; 227f.
Bonaventura 44
Broch, H. 287
Bruno, G. 85
Buber, M. 175; 181-184;
283
Bull, H. 206

Camus, A. 96
Canetti, E. 170
Cassinari, F. 163
Cassirer, E. 72
Choron, J. 286
Cicero 32; 130; 279; 285
Colli, G. 102, 194
Coriando, P.-L. 71
Curtius, E.R. 90f.; 228

- Descartes, R. 7; 41f.; 44;
 225; 230; 260
 Deuser, H. 77
 Dierse, U. 279
 Dilthey, W. 81; 102; 119;
 226; 240
 Domanski, J. 9; 226
 Düwell, M. 79

 Eckardt, A. 47
 Eckhart, Meister 7; 40f.;
 44f.; 55; 260
 Ehrenfels, Chr. 109
 Emmel, H. 279
 Endreß, M. 132
 Engelhardt, P. 30; 77

 Fellmann, F. 9; 231; 240ff.;
 244
 Fenner, D. 59
 Feuerbach, L. 30
 Fidora-Niederberger, A. 45
 Fink, E. 42; 50; 74; 258
 Flusser, V. 75
 Forke, A. 47
 Foucault, M. 173
 Franz von Assisi 239
 Fung Yu-Lan 48

 Gahlings, U. 194; 230
 Gehlen, A. 155
 Gerhardt, G. 282

 Gerhardt, V. 69
 Gigon, O. 39
 Giotto 77f.
 Goethe, J.W. von 87f.; 92f.;
 225; 239
 Gosepath, St. 138; 202
 Grassi, E. 55f.; 259
 Grätzel, St. 226
 Guyau, J.M. 9; 232; 234f.;
 237ff.

 Habermas, J. 9; 29f.; 210;
 240; 242f.
 Hadot, P. 9; 224f.
 Haftmann, W. 56
 Hanson, D. 63
 Hartmann, E.v. 237
 Hartmann, N. 197
 Hauskeller, M. 135
 Hegel, G.W.F. 30
 Heidegger, M. 7; 20; 25;
 29; 40ff.; 49f.; 62; 64;
 75f.; 96 - 100; ; 102; 161;
 171ff.; 182; 227f.; 248f.;
 281f.; 287
 Held, K. 40
 Henry, M. 133
 Heraklit 40
 Herlitschka, H.H. 55; 273
 Herodot 225
 Herrmann, F.-W. von 50
 Hesiod 40

- Hesse, H. 87
 Hetzer, Th. 77f.
 Hindenburg 108
 Hippokrates 124
 Hocke, G.R. 267
 Höffe, O. 34; 36
 Hofmann, W. 71; 246
 Hölderlin, F. 92; 239
 Horkheimer, M. 29; 65f.; 96
 Humboldt, W. von 92
 Hume, D. 38
 Huntington, S.P. 205
 Husserl, E. 9; 108; 227;
 240; 242
 Huxley, A. 9; 54; 273; 275

 Ionesco, E. 52

 Jacobi, F.H. 228
 Jaeger, P. 75; 172
 Jaeger, W. 93
 Jain, E. 23; 42; 49; 59; 73;
 75; 77; 80; 88; 119; 178;
 181; 194; 226; 229; 231;
 239
 Jaspers, K. 64; 280
 Johannes Duns Scotus 44
 Jonas, H. 10; 193

 Kabakow, I. 63
 Kandinsky, W. 63

 Kant, I. 7; 9; 38; 109; 130;
 138; 142; 163; 175; 210;
 224; 254
 Keyserling, H. Graf v. 230
 Khan, U.V. 85
 Kierkegaard, S. 76f.; 173;
 182; 225
 Klages, L. 107; 238f.
 Klee, P. 71; 77
 Kluxen, W. 37
 Krämer, H. 16; 132; 145
 Krämer, S. 76

 Lao-tse 47; 48
 Lavelle, L. 7; 20; 42; 45;
 200; 218f.; 260; 262
 Lehmann, G.K. 76
 Leist, A. 176f.
 Leonardo 59; 71; 72
 Lersch, Ph. 227
 Lessing, Th. 9f.; 25; 105 -
 122; 195; 230; 232; 238
 Lévinas, E. 109
 Lévi-Strauss, C. 96
 Liebsch, B. 209
 Lohmann, G. 202
 Löhneisen, W. von 33
 Lotz, J.B. 282f.
 Lotze, R.H. 109; 191
 Lukács, G. 104; 229ff; 243;
 279
 Lütke, R. 76; 172

- Lützeler, H. 267
 Lyotard, J.-F. 73
- MacIntyre, A. 137-140;
 142ff.; 146; 148
- Mahfuz, A. 204
- Manetti, G. 226
- Mann, Th. 107
- Marc, F. 56
- Marcuse, H. 29; 95; 279
- Margreiter, R. 239
- Markl, H. 124
- Marwedel, R. 106f.; 113
- Marx, K. 30; 94f.; 243
- Meinong, A. 109
- Menuhin, Y. 86f.
- Merleau-Ponty, M. 96
- Metzger, A. 280
- Meyer, Th. 230
- Misch, G. 226
- Mittelstraß, J. 36
- Mohler, A. 241
- Montaigne, M. de 92
- Montesquieu, Ch. de 9;
 267ff.; 271
- Montinari, M. 102; 194
- Musil, R. 79
- Naipaul, V.S. 204
- Nam June Paik 77
- Nasar Hamed Abu 204
- Nestler, G. 82
- Newman, B. 73f.
- Nicolin, F. 167
- Niethammer, F. I. 90
- Nietzsche, F. 25; 33; 69;
 88; 102 -105; 107; 111;
 119; 121; 138; 168f.; 173;
 180f.; 194f.; 225f.; 229ff.;
 230f.; 234; 240; 250; 252;
 268f.; 271; 275
- Nikolaus von Kues 85
- Nozick, R. 147
- O'Neill, M. 9; 265
- Oesterreich, T.K. 228
- Ortega 8; 18; 66; 172f.;
 252; 279
- Parmenides 7; 20; 39f.; 43;
 45; 49; 53
- Pascal, B. 12; 19; 66f.; 92;
 272
- Patzig, G. 38
- Petrarca 226
- Philon 45
- Pieper, J. 35; 285f.
- Platon 7; 9; 20; 31ff.; 35ff.;
 40; 43; 49; 55; 80; 87; 98;
 100; 105; 141; 224ff.;
 256; 258f.; 274f.; 278;
 285f.
- Plotin 55; 179; 225; 260
- Pöltner, G. 126

- Porphyrius 225
 Proklos 45f.

 Raddatz, H.-P. 202
 Raffael 33
 Rang, M. 51
 Rasch, W. 227
 Rausch, H. 228; 255
 Rauschenberg, R. 65
 Rauscher, A. 162
 Rawls, B. 147
 Rembrandt 73; 80
 Rhonheimer, M. 131f.; 134;
 145; 200
 Rickert, H. 226
 Riedel, M. 15; 31; 151f.
 Romanos, K.P. 230
 Rorty, R. 173
 Rothko, M. 9; 63; 267
 Rötzer, F. 75
 Rousseau, J.J. 51f.; 168;
 261f.
 Rushdi, S. 204; 208

 Sartre, J.-P. 29; 96; 101
 Schadewaldt, W. 125
 Schaper, E. 54; 263
 Scheler, M. 9; 10; 49f.; 97;
 107; 108; 183f.; 195 -
 199; 217; 284
 Scherer, G. 286
 Schiler, F. 87

 Schiller, F. 92
 Schlegel, Fr. 92
 Schleiermacher, F.E.D. 257;
 286
 Schmidt, G. 44
 Schnädelbach, H. 108
 Schopenhauer 9; 77; 88;
 168; 179ff.; 232f.; 238f.;
 286
 Schwarz, E. 233
 Schweitzer, A. 83; 86f.;
 Seel, M. 69
 Segal, G. 63
 Sillanpää, F.E. 9; 54; 263
 Simmel, G. 72; 77; 79f.;
 107; 162f.; 174; 185f.;
 252
 Sloterdijk, P. 133f.; 169ff.;
 173; 190
 Sokrates 31f.; 224f.; 256
 Spaemann, R. 9; 128; 252f.
 Spencer, H. 169
 Spengler, O. 227
 Spinoza, B. 109; 237
 Spranger, E. 181
 Stern, I. 73
 Sternberger, D. 9; 227; 267-
 271

 Taureck, B.H.F. 109
 Thomas von Aquin 7; 37f.;
 44; 285

Tibi, B. 204 - 207; 209

Trappe, T. 49

Veronese, G. 226

Voigtländer, H.-D. 40

Volpi, F. 163

Warhol, A. 65; 70

Weber, M. 77

Weil, S. 287

Weischedel, W. 12; 19;
65ff.; 248; 272

Welsch, W. 69

Zamboni, G. 72

Zarathustra 102

Zimmer, H. 46