

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 Wesentliches 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 Humanen“.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.

II

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 Menschen-typen: 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 seins-verbunden 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 Moralschen, 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 Mitsegenden, 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 begründeten 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 ‘prudentia’ im Lateinischen, die die mittelalterliche Scholastik dann übernommen hat. Für den praktischen und (trotz Cicero) philosophiefremden Sinn der Römer war die ‘prudentia’ nichts anderes als die Fähigkeit, die Folgen eines Handelns vorherzusehen: die „providentia“, 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 einsgewordene 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 äußereren 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 Seinserkennnis 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 angeschlagen 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 hingabe. 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 anthropozent-

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 Wertsubjektivismus 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 ‘Zukünftigkeitsethik’ nicht selber in der Ethik liegt

²³ Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische 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 Allerindividuelleste, 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 Einsfühlung“, 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 Einsfühlung 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.

