

Stephan Grätzel

Ethische Praxis

**Anwendungen der Praktischen Philosophie
im Alltag und Beruf**

**Grundlagen
der Praktischen Philosophie
Band III**

Philosophische Reihe

Grundlagen der Praktischen Philosophie

herausgegeben von
Astrid Schollenberger, Bastian Zimmermann
und Joachim Heil

Über den Autor:

Stephan Grätzel,

Universitätsprofessor für Philosophie,
Leiter des Arbeitsbereiches Praktische Philosophie
am Philosophischen Seminar
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz
E-Mail: graelzel@uni-mainz.de

Monographien (Auswahl)

Methoden der Praktischen Philosophie

Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik

Grundlagen der Praktischen Philosophie Band II

London 2007

System der Ethik

Existentielle Fragestellungen der Praktischen Philosophie

Grundlagen der Praktischen Philosophie Band I

London 2006

Die Vollendung des Denkens

Vorlesungen zu „Philosophie und Mystik“

London 2005

Die Wahrheit der Fiktion

Vorlesungen zur Hermeneutik

London 2005

Die Masken des Dionysos

Vorlesungen zu „Philosophie und Mythologie“

London 2005

Dasein ohne Schuld

Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive

Göttingen 2004.

Kunst ohne Ende

Vorlesungen zu einer „Philosophie der Kunst“

London 2004

Stephan Grätzel

Ethische Praxis

**Anwendungen der Praktischen Philosophie
in Alltag und Beruf**

**Grundlagen
der Praktischen Philosophie
Band III**

=====

**Turnshare Ltd.
London**

published by

Turnshare Ltd.
27, Old Gloucester Street
London WC1N 3XX

E-mail: publisher@turnshare.com
homepage:
<http://www.turnshare.com>

Copyright © 2007 by Turnshare Ltd.
All rights reserved

Made and printed by
Turnshare Ltd., London

Der von EBEAFI, UN und Life
prämierte Umschlagkarton besteht aus
Recyclingpapier und Meeresalgen.

ISBN: 978-1-84790-005-0

Philosophische Reihe
Herausgegeben von
Joachim Heil

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	IX
Einleitung	
1. Das Vorgehen – Die Systematik	1
2. Der Gegenstand – Ethische Praxis	3
2.1. Philosophische Spezifizierung: Angewandte Philosophie – ethische Praxis	3
2.2. Systematische Konkretisierung: System der Ethik, Methoden, Anwendungen	6
2.3. Elementare Strukturierung: Praxis – Umgang	9
2.3.1. Nicht-ethisch und ethisch	9
2.3.2. Die elementare Praxis als Ausgangspunkt ethischer Fragestellung	14
2.3.2.1. Welt-Anschauung	16
2.3.2.2. Lebens-Anschauung	19
2.3.3. Handlung und Umgang	21
2.3.3.1. Besinnung	25
2.3.3.2. Verhalten	28
I. Philosophie ethischer Praxis	
1. Arthur Schopenhauer – Praktische Mystik	31
2. Friedrich Nietzsche – Prinzipien der Lebensbejahung	43
2.1. Dionysische Weltanschauung – Philosophie der Wahrscheinlichkeit	45
2.2. Die Geburt der Tragödie – Ästhetische Rechtfertigung des Lebens	51
3. Albert Schweitzer – Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben	58
3.1. Ein Leben aus ethischer Gesinnung	58

Inhaltsverzeichnis

3.2. Grundbegriffe der Ethik Schweitzers	62
3.3. Das Erwachen zum Leben	72
3.4. Vier Grundtypen der Lebens- und Weltanschauung	76
Exkurs: Peter Singer – Praktische Ethik	81
3.5. Vollständige Ethik	88

II. Ethische Praxis im Alltag

1. Das Grundproblem der Vermittlung zwischen Alltag und Selbst	97
1.1. Martin Heidegger – Das Problem der Öffentlichkeit	97
1.2. Sorge als Selbst- und Fremdverantwortung	103
2. Die Würde im Umgang mit Menschen im Ausgang der Selbstsorge	106
2.1. Max Scheler – Rückwendung auf das Selbst	106
Exkurs: Hans Peter Duerr – Die Scham als anthropologisches Grundphänomen	115
2.2. Otto Friedrich Bollnow – Scham und Ehrfurcht	117
2.3. Michel Foucault – Die Sorge um sich	126
2.4. Adolph Freiherr von Knigge – Über den Umgang mit Menschen	131
2.5. Asfa-Wossen Asserate – Manieren	141
2.6. Paul Ricoeur – Verzeihen und Vergessen	149
3. Die Würde im Umgang mit Dingen im Ausgang der Selbstsorge	154
3.1. Klaus Michael Meyer-Abich – Praktische Naturphilosophie	154
3.1.1. Dimensionen der Rücksichtnahme	154
3.1.2. Mitsein und Wissenschaften	156
3.1.3. Ökologie – Natur als Ausgleichs- und Kreisprozess	162
3.1.4. Würde aus dem Bewusstsein für das Gewordensein	167
3.1.5. Die Zerstörung von Lebensräumen als Missachtung der Würde des Gewordenseins	169
3.1.6. Würdiger Umgang mit der Natur und ihrem Gewordensein	171

Inhaltsverzeichnis

3.2. Der Preis der Nahrung als Wertschätzung ihres Gewordenseins	175
4. Schlussbemerkungen	179
Anhang: Béla Hamvas – Philosophie des Weins	183
III. Ethische Praxis im Beruf	
A. Ethik des Berufes	
1. Max Weber – Ethik des Berufes	189
2. Richard Sennett – Der flexible Mensch	204
B. Ethik im Beruf	
Fredmund Malik – Management	211
1. Management als wichtigster Massenberuf der modernen Gesellschaft	211
2. Irrtümer und Irrlehren in Bezug auf das Management	214
3. Ethik in beruflicher Praxis	223
C. Ethik der helfenden Berufe	
1. Was ist angewandte Ethik?	229
2. Umgang mit Grenzsituationen	235
2.1. Karl Jaspers – Die Frage nach dem Sinn von Grenzsituationen	235
2.2. Viktor Frankl – Der Zusammenhang von Sinnträchtigkeit und Grenzsituationen	238
2.3. Viktor von Weizsäcker – Die Frage nach dem Sinn von Krankheit als Grenzsituation	242
IV. Abschließende Zusammenfassung	
Ethische Praxis als Umgang mit der Würde	247
Anmerkungen	251
Verzeichnis der zitierten und empfohlenen Werke	259

Vorwort

Mit dem dritten Band der *Grundlagen der Praktischen Philosophie* wird die grundsätzliche Fragestellung der Ethik: *Wie kann Leben gelingen?* wieder aufgegriffen und auf die Praxis angewandt. Mit diesem Rückgang zu der Grundfrage der Ethik sind wir wieder an den Punkt gelangt, von dem wir im *System der Ethik* ausgegangen sind. Im *System* wurde mithilfe der systematischen Differenzierung der Fragen ›*Was kann / darf / soll / muss ich tun?*‹ Ethik von Pragmatik unterschieden. Dabei wurde die pragmatische Dimension des Könnens und Dürfens von der ethischen Dimension des Sollens und Müssens differenziert. Die Suche nach dem gelingenden Leben wurde dabei um die Problematik des Todes und seiner Vernichtung aller pragmatischen Ziele erweitert. Es stellte sich die Aufgabe, wie der Tod in das Leben mit dem Ziel des gelingenden Lebens integriert werden kann. Damit wurde die Ethik auf eine existentielle Grundlage gestellt. Die Grundfrage der Ethik muss danach lauten: *Wie kann Leben gelingen, wenn es den Tod gibt?* Aus dieser Frage heraus werden die grundsätzlichen Einstellungen der Selbstannahme und Selbstablehnung als ethische Haltungen der Bejahung und Verneinung des Lebens erkannt. Sie ergeben sich aus der existentiellen *Grundwahl* des Menschen und seiner Freiheit.

Der vorliegende Band befasst sich nun mit den Anwendungen der Haltungen im *Umgang* mit sich, dem Anderen und der Natur. Umgang ist zunächst *pragmatischer* Art. Im Umgang werden Fertigkeiten technischer aber auch sozialer Art entwickelt, die der Beherrschung und Verbesserung der

Praxis dienen. Hierzu werden Kenntnisse, Regeln und Vorschriften geschaffen und entworfen. Diese werden immer wieder verändert und verbessert, um den Umgang mit sich, dem Anderen und der Welt zu optimieren. Der pragmatische Umgang formt so die Lebenswelt, die Welt in ihrer grundlegend zweckdienlichen Ausrichtung, in der wir uns alltäglich aufhalten und bewegen. Dieser Umgang ist die *Praxis* als das Fundament des alltäglichen Lebens.

Praxis ist für sich genommen nicht ethisch. Sie ist dort perfekt, wo Handgriffe und Tätigkeiten unbesonnen und automatisch vollzogen werden, wo sie in ›Fleisch und Blut‹ übergegangen sind. Die Optimierung der Praxis verlangt ein schnelles und geschicktes Handeln ohne großes Nachdenken. Deshalb stellt eine ethische Besinnung auf Praxis den perfektionierten Umgang gerade wieder in Frage und hemmt den praktischen Vollzug. Dabei wird nicht die Handlung selbst und für sich allein hinterfragt, sondern die Auswirkung des Handelns und – in letzter Hinsicht – die Gewährung und Wahrung der Würde des Menschen.

Auch mit dem Begriff der *Würde* sind wir zum Ausgang unserer *Grundlagen* zurückgekehrt. Unserer Aufgabe wird es nun sein, die Würde im Umgang mit sich, dem Anderen und der Umwelt zu differenzieren. Der Umgang verlangt eine bestimmte Führung, nämlich die Führung des Selbst und der Anderen, um im Umgang den Respekt der Würde zu gewähren und zu bewahren. Die Würde wird damit zu einem weiteren Kriterium des gelingenden Lebens. *Leben kann nur gelingen, wenn es in Würde geführt wird.* Würdeloses Leben ist kein Leben im eigentlichen Sinne. Die Entwürdigung des Menschen gehört zum schlimmsten, was Menschen sich antun können. Entwürdigung kann nur von Menschen ausgehen, nur ein Mensch kann einen Anderen, aber auch sich selbst entwürdigen.

Die Entwürdigung des Menschen durch den Menschen findet aber nicht nur im Hinblick auf den Menschen statt, sie geschieht auch im Umgang mit der Natur, der Umwelt und dem Lebensraum insgesamt. Zwar mag es irreführend sein, von einer Würde der Tiere, der Pflanzen oder der Umwelt zu sprechen, da Würde keine Eigenschaft ist und deshalb Tieren, Pflanzen und Umwelt nicht als Eigenschaft zugeordnet werden kann. Auch die Würde des Menschen oder der Person ist keine Eigenschaft und kann nicht als solche zugeordnet werden. Sie tritt vielmehr als Haltung im Umgang mit sich selbst, mit den Mitmenschen, mit Tieren und mit der Natur überhaupt auf.

Die Schwierigkeit im Verständnis der Würde liegt nicht nur darin, dass sie keine Eigenschaft, sondern eine Haltung ist, die sich im Verhalten und im Umgang ausdrückt. Würde ist auch nicht an einer Erscheinungsform oder gar an einzelnen Umgangsformen festzumachen, da sie nicht ausschließlich von Ernst, sondern auch von Ironie geprägt oder begleitet sein kann. Sie ist ausschließlich real in der Bejahung, dem Respekt oder der Ehrfurcht vor dem Leben insgesamt.

Deshalb wird die Würde auch verletzt, wenn Tiere und Pflanzen und sogar *Kristalle* (Schweitzer), Natur und Umwelt insgesamt also ohne Respekt behandelt werden. Der Respekt – gerade in Albert Schweitzers Formulierung der ›Ehrfurcht vor dem Leben‹ – ist eine Rücksicht (*re-spectus*) auf die Situation, ›zu leben, inmitten von Leben, das auch leben will‹.

Hier liegt der Grund, warum Würde – obwohl sie im Umgang mit der gesamten Welt generell zum Ausdruck kommt – nur vom Menschen ausgeht und nur von Menschen verliehen und entzogen werden kann. Die Würde ist bezogen auf die existentielle Situation des Menschen, in einer Welt zu leben, der er alles verdankt. Die Würde ist der Respekt

des elementaren und universellen Verdankt-Sein der menschlichen Existenz gegenüber den Eltern und Vorfahren, denen er das Leben verdankt, gegenüber den Mitmenschen, die ihn betreuen, der Natur, die ihn verpflegt. Sie ist der Respekt der ›schlechthinnigen Abhängigkeit‹, wie Friedrich Schleiermacher das Verhältnis zu Gott bezeichnet hat.

Hiermit verbunden ist auch das Grundphänomen einer im menschlichen Bewusstsein als Mit-Wissen (*conscientia*) auftretenden menschlichen Schuld. Zwischen der elementaren Schuld und ihrer Sühne gibt es eine direkte Verbindung zur Nahrung und zur Liebe. Kein Mensch kann ein gelingendes Leben führen, kann sein Leben erhalten, kann essen, trinken, wohnen und überhaupt leben, ohne das Bewusstsein dafür zu haben oder zu entwickeln, dabei etwas für sich in Anspruch oder in Besitz zu nehmen und für die Besitznahme schuldig zu werden. Die Selbsterhaltung und Selbstbehauptung sind mit dem Gewissen des Empfangenhabens verbunden, das als Mitwissen oder ›*conscientia*‹ alles Wissen begleitet. Als Unbewusstes thematisiert es alle Ursprünge und Gründe, denen es verdankt ist. Angefangen bei den leiblichen Eltern bis hin zur gesamten Natur weiß sich das Ich im Mitwissen in einen komplexen Zusammenhang eingebunden, der weit über Zeit- und Raumgrenzen hinausreicht.

Die Verbindung menschlicher Würde mit dieser elementaren Schuld wird in der vorliegenden Arbeit an mehreren Stellen herausgestellt.

Da Leben nur gelingen kann, wenn es in Würde geführt wird, so wird der würdevolle Umgang zum Prinzip einer ethischen Praxis. Dieses allgemeine Prinzip vermag dann auch die unterschiedlichen Felder, die im vorliegenden Buch entfaltet werden, zusammenzuführen und zum roten Faden werden zu lassen. Sowohl der Umgang mit sich selbst als

Vorwort

auch mit allem Anderen steht optional für eine Aufwertung oder Abwertung, wobei die Aufwertung den pragmatischen Umgang zu einem ethischen Umgang werden lässt. Umgekehrt stehen die Abwertungen für eine Entwürdigung, deren Hintergrund die Ablehnung und Verweigerung des Respekts und Dankes ist. Die *Grundhaltungen* lassen sich mithilfe der bereits im *System der Ethik* entwickelten und im vorliegenden Buch *angewandten Systematik* erkennen und bewerten.

Einleitung

1. Das Vorgehen – Die Systematik

Ethische Praxis – Anwendungen der Praktischen Philosophie in Alltag und Beruf ist der dritte Teil einer *Grundlegung der Praktischen Philosophie*, stellt aber eine eigenständige Untersuchung der ethischen Praxis dar. Die *Ethische Praxis* schließt dabei an die ersten beiden Teile, nämlich das *System der Ethik* und die *Methoden der Praktischen Philosophie*, an.

Zunächst soll die systematische Einteilung unserer Untersuchung zur ethischen Praxis vorgestellt werden.

1. Ethische Praxis

- Angewandte Philosophie – ethische Praxis
- System der Ethik, Methoden, Anwendungen
- Praxis – Umgang

2. Ethische Praxis im Alltag

- Umgang mit sich, Mitmenschen, Lebewesen, Natur und Umwelt

3. Ethische Praxis im Beruf

- Beruf – Berufung – Job
- Umgang im Berufsleben, Führen, Leiten
- Helfende Berufe

Der erste Teil dient der Abklärung dessen, was unter einer ethischen Praxis verstanden wird. Uns wird es dabei um eine Form der angewandten Philosophie gehen. Philosophie ist

Einleitung

normalerweise nicht direkt zur Anwendung bestimmt und wird von der Tradition her, auch dort, wo von Praktischer Philosophie gesprochen wird, als theoretische Wissenschaft angesehen. Denn auch die Praktische Philosophie ist Theorie oder bedient sich der theoretischen Analyse. Wenn von *Angewandter Philosophie* die Rede ist, dann soll darüber hinausgehend zum Ausdruck kommen, wie solche Anwendungen überhaupt möglich sind und in welcher Form philosophische Theorien Anwendungen finden können.

Angewandte Philosophie behandelt den Umgang mit Philosophie in der Praxis unter der Fragestellung: *Was kann Philosophie zum Gelingen im praktischen Leben beitragen?* Damit wird die Fragestellung der Ethik: *Wie kann Leben gelingen?* um die Betrachtung der praktischen Umsetzung ergänzt. Dieses Einbringen der Philosophie kann als philosophische, in Bezug auf das Handeln speziell als ethische Praxis verstanden werden.

Der Unterpunkt *System der Ethik, Methoden, Anwendungen* stellt die Bandbreite der Praktischen Philosophie zusammen. Dabei werden die Grundzüge der bereits erschienenen ersten beiden Bände der *Grundlagen der Praktischen Philosophie* kurz noch einmal aufgegriffen und in Beziehung zur vorliegenden Untersuchung gesetzt. Der dritte Unterpunkt des einleitenden Abschnittes wird die nähere Abklärung des Begriffes Praxis als Umgang leisten.

Die folgenden beiden Teile beschäftigen sich mit der ethischen Praxis selbst. Hier ist es die Aufgabe, den konkreten Umgang zu differenzieren. Ethischer Umgang meint die Umgangsformen, die wir Menschen miteinander, aber auch im Zusammenspiel mit Natur und Umwelt annehmen können.

Der dritte Teil ist der Spezifizierung auf den Beruf und das Berufsleben gewidmet. Was ist ethische Praxis im Beruf? Dabei kommt nicht nur der Beruf des ›Ethikers‹ zur Sprache.

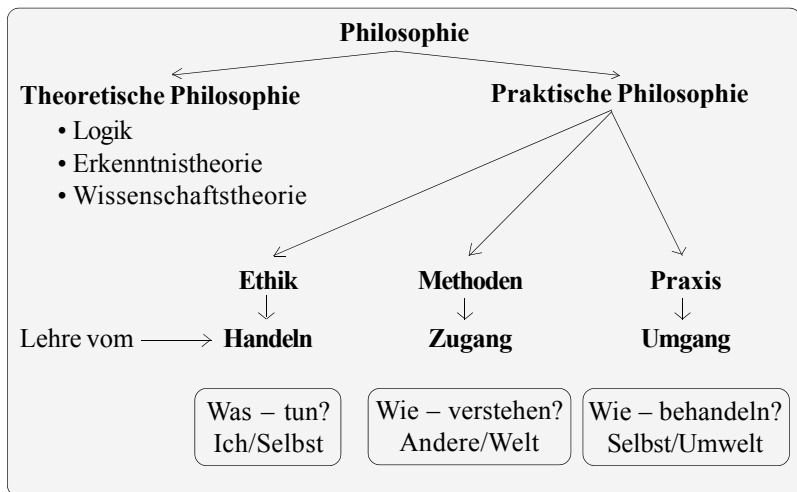
Einleitung

Denn gerade im allgemeinen Berufsleben kann auf eine Auseinandersetzung mit der Ethik nicht verzichtet werden. Diese Ethik befasst sich dabei mit dem Umgang und der Führung und Leitung von Mitarbeitern. Auch in Berufen mit einer heiklen Entscheidungspraxis wie etwa in der Medizin wird ethische Praxis natürlich nicht nur von Ethikern in Ethik-Kommissionen geübt. Überhaupt sind die helfenden Berufe vorbildlich und exemplarisch für ethische Praxis.

2. Der Gegenstand – Ethische Praxis

Zu Beginn möchte ich Ihnen noch eine allgemeine Einteilung unseres Gegenstandes geben, an der Sie schon die Struktur und den Verlauf unseres weiteren Vorgehens erkennen können.

2.1. Philosophische Spezifizierung: Angewandte Philosophie – ethische Praxis



Einleitung

Philosophie wird normalerweise in *Theoretische Philosophie* und *Praktische Philosophie* unterteilt. Das ist eine Unterteilung, die von ihren Aufgaben her erschlossen wird. Die Grenzen sind dabei fließend. Die Theoretische Philosophie befasst sich klassischerweise mit erkenntnistheoretischen Problemen, entbehrt dabei allerdings keineswegs einer praktischen Motivation. Denn auch in der Wissenschaftstheorie zum Beispiel geht es um eine Einschätzung und Bewertung von Wissenschaft. Zwar steht hier die Theorie im Vordergrund, dennoch wird die Praxis dabei stets mitgedacht oder sollte zumindest mitgedacht werden. In der Praktischen Philosophie ist auch die Theoretische Philosophie präsent, da hier vor allem die Methoden des Zugangs zur Lebenswelt untersucht werden.

Im *System der Ethik* stellte sich uns die Frage: Was ist menschliches Handeln und welchen Ansprüchen und Herausforderungen ist es unterstellt? Ethik ist die Lehre vom Handeln, insofern das Handeln Leben als ein gelingendes Leben zum Ziel hat.

Über alle pragmatischen, hedonistischen oder utilitaristischen Modelle hinaus geht es dabei um die Frage: *Wie kann Leben gelingen, wenn es den Tod gibt?* Wie kann unter diesen grundsätzlichen Voraussetzungen der menschlichen Existenz, wie kann im Hinblick auf Sterblichkeit und Endlichkeit also von einem gelingenden Leben gesprochen werden? Mit diesen Fragestellungen kommen wir in ein System unterschiedlicher Fragen und Anforderungen hinein, die nur systematisch behandelt werden können.

In dem sich daraus ergebenden *System der Ethik* wurde deutlich, dass es notwendig ist, das Können, das Dürfen, das Müssen und das Sollen des Tuns zu differenzieren. Wir haben dabei gesehen, dass die systematische Behandlung dieser Fragen wesentlich von Kant angeregt wurde. Denn für

Einleitung

Kant ist die Fragestellung nach dem gelingenden Leben keine kausale, sondern eine systematische Frage, die das moralische Gesetz mit der Glückseligkeit in Zusammenhang bringt.

In den *Methoden der Praktischen Philosophie* war es die Aufgabe, unseren Zugang zur Welt genau zu differenzieren, also die Modi zu überblicken, wie wir Welt verstehen. Hier eröffnete sich uns das Verstehensproblem. Der Ausgangspunkt des alltäglichen, aber auch des positivistischen bzw. wissenschaftlichen Verstehens ist der so genannte *naive Seinsglaube*. Dieser naive Seinsglaube besteht darin, dass wir den Begriff des Seins grundsätzlich fraglos verwenden – sei es im Sinne der Gegebenheit von Dingen, sei es im Sinne der Gegebenheit von Daten und Informationen oder sei es in der Gegebenheit von logischen Zusammenhängen. Der naive Seinsglaube ist der normale und alltägliche Zugang zur Welt. Diesen Seinsglauben haben wir in den *Methoden* kritisch hinterfragt und differenziert, wobei sich zeigte, dass es die große Leistung der philosophischen Methoden – der Phänomenologie, der Hermeneutik und der Dialektik – ist, einen differenzierten Zugang zur Welt zu ermöglichen.

Was nun die *Ethische Praxis* angeht, so wird unsere Fragestellung sein: Wenn die Praxis die Lehre vom Umgang des Menschen mit sich selbst, mit der Umwelt und mit der Mitwelt ist, wie behandeln wir dann uns selbst, den Anderen und die Um- und Mitwelt?

Wie bereits im *System der Ethik* und in den *Methoden* bleibt auch hier das Selbst der Ausgangspunkt. Denn Ethik muss immer von dem Selbstverhalten, von dem Bezug und der Haltung sich selbst gegenüber, ausgehen. Das Selbstverhalten bleibt die Basis und der Ausgangspunkt jeglichen Verhaltens. Es ist Grundlage des Umgangs mit den Anderen und der Welt.

2.2. Systematische Konkretisierung: System der Ethik, Methoden, Anwendungen

System der Ethik	Methoden	Anwendungen												
<p>Würde</p> <table border="1"> <tr> <td></td> <td>Wissen</td> <td>Gewissen</td> </tr> <tr> <td></td> <td>Können</td> <td>Sollen</td> </tr> <tr> <td>Handlung</td> <td></td> <td></td> </tr> <tr> <td></td> <td>Dürfen</td> <td>Müssen</td> </tr> </table> <p>systemisches Handeln</p> <p>statt kausal motiviertes</p>		Wissen	Gewissen		Können	Sollen	Handlung				Dürfen	Müssen	<p>Lebens-Welt</p> <p>Phänomenologie Hermeneutik Dialektik</p> <p>differenzierte Erfahrung</p> <p>statt naiver Seinsglauben</p>	<p>Umgang</p> <p>existenziell moralisch pragmatisch utilitaristisch normativ formal</p> <p>handlungsorientiert</p> <p>statt zielorientiert</p>
	Wissen	Gewissen												
	Können	Sollen												
Handlung														
	Dürfen	Müssen												

Das *System der Ethik* hatte die Würde des Menschen zum Gegenstand. Die Würde ist keine Eigenschaft, die wir einem Menschen zuweisen können. Sie lässt sich nicht an irgendwelchen Merkmalen oder Qualitäten festmachen, vielmehr ergibt sie sich aus der eigenen Haltung, aus dem eigenen Verhalten zu sich selbst, zu den Mitmenschen und auch – wie wir sehen werden – zur Natur als Mitwelt. Wird Würde zugrunde gelegt, dann verändert sich das Verhalten zum Ge-

Einleitung

gegenstand des Umgangs und des Verhaltens. Handeln wird dabei zum systemischen Handeln, wobei dieses, im Unterschied zu kausal motivierten Handlungen, weder vom Selbst noch vom Gegenstand allein motiviert ist.

Der Fehler der analytischen Handlungstheorien besteht entsprechend darin, dass sie dem Handlungsbegriff Kausalität zugrunde legen. Das ist schon deshalb ein grundsätzlicher Fehler, weil die Kausalität in Handlungsvorgängen nicht endgültig auszumachen ist. Jede Handlung ist multipel durch unüberschaubar viele Komponenten bestimmt, die auch wieder untereinander in Bezug stehen. Das unterscheidet Handlungen von Vorgängen, die immer einen vorgegebenen Rahmen, sei er physikalisch, biologisch oder soziologisch, haben. Der analytische Ansatz führt also dazu, die Handlung zu einem natur-kausalen Vorgang zu erklären. In einem Vorgang ist die interne Auseinandersetzung in dem *Was soll ich tun?* nicht nachweisbar. Hier wird der Untersuchungsgegenstand von vorn herein auf ein nicht-ethisches Gebiet geführt.

Die drei Methoden der Philosophie dienen nun wesentlich der Erschließung der Lebenswelt, wobei sie die unterschiedlichen Zugänge zur Lebenswelt nicht nur aufzeigen, sondern vor allem auch die Notwendigkeit differenzierter Zugänge verdeutlichen. Wir sind mit ihnen in der Lage, einen differenzierten Begriff der Erfahrung von Lebenswelt zu entwickeln. Das Verhältnis von Ich und Welt wird vielfältiger, als wir es normalerweise im alltäglichen, positivistischen und wissenschaftlichen Umgang mit der Welt vorfinden. Hier wird eine Differenzierung der Erfahrung erreicht, um den Anderen und die Welt differenzierter in den Blick zu bekommen. Über den naiven Seinsglauben des Alltags, aber auch den positiven und positivistischen Umgang mit der Welt hinaus, wie er von der normalen Einstellung her gegeben ist,

Einleitung

gelangen wir dabei zu einem differenzierten Begriff von Erfahrung.

In der nun folgenden Untersuchung wird unser Gegenstand der Umgang mit der Welt sein. Dieser Umgang ist zunächst existenziell verankert. Das heißt: Wir werden von existenziellen und elementaren Fragen, Problemen und Bedürfnissen ausgehen müssen, auf denen die moralischen, pragmatischen, utilitaristischen, normativen und formalen Fragestellungen aufgebaut sind. Schon diese Reihenfolge soll zeigen, dass unser Umgang mit der Welt immer geistiger und formeller bzw. abstrakter wird und sich von der elementaren Situation löst. Wir beginnen unsere Untersuchung also mit ganz elementaren Fragen und Bedürfnissen, denn die ethische Praxis soll ja in der Tat praxisnah demonstriert werden.

Hier handelt es sich um einen *haltungsorientierten* und nicht um einen *zielorientierten* Zugang in Ausrichtung auf diesen oder jenen Zweck. Der Zweck, das gelingende Leben, liegt nicht vor. Wie das System der Ethik gezeigt hat, können wir also im ethischen Handeln nicht linear oder final-kausal einen Endzweck anstreben. Alle Versuche einer Realisierung eines solchen Heils auf Erden – und solche Versuche hat es immer wieder gegeben, angefangen bei diesseitigen Utopien bis hin zu programmatischen Heilsvorstellungen – können nur als Verführungen gelten. Sie haben keinen ethischen Wert, weil sie das Verhalten als kausalen Vorgang einstuft und ausschließlich unter Bedingungen des Handelns – unter *hypothetische Imperative*, wie Kant sagte – stellen. Wir können keine Glückseligkeit verwirklichen, wir können uns nur derart verhalten, dass wir der Glückseligkeit würdig werden.

2.3. Elementare Strukturierung: Praxis – Umgang

2.3.1. Nicht-ethisch und ethisch

<ul style="list-style-type: none">• Praxis<ul style="list-style-type: none">– Umgang mit<ul style="list-style-type: none">• Mitmenschen• Lebewesen• Natur – Umwelt• Dingen	<ul style="list-style-type: none">• nicht-ethisch<ul style="list-style-type: none">– besinnungsloses Handeln<ul style="list-style-type: none">• Instinkt• Affekt– gedankenloses Handeln<ul style="list-style-type: none">• Gewohnheit• Sitte, Norm• »Man«
	<ul style="list-style-type: none">• ethisch<ul style="list-style-type: none">– besonnenes Handeln – Was tun?<ul style="list-style-type: none">• pragmatisch• moralisch• existentiell– systemisches Handeln<ul style="list-style-type: none">• Können• Dürfen• Sollen• Müssen

Praxis ist zunächst nicht ethisch, wie man aus dem täglichen Leben weiß. Wir müssen also gleich zu Beginn eine nicht-ethische von einer ethischen Praxis unterscheiden lernen. Dazu ist es nötig, den Begriff Praxis in seiner allgemeinen und terminologischen Bedeutung abzuklären.

Praxis ist schon im allgemeinen Gebrauch ein anderes Wort für *Umgang*. Praxis ist terminologisch Umgang mit Men-

Einleitung

schen, mit Lebewesen, mit Natur und Umwelt sowie mit Dingen. Praxis ist dabei nicht nur der Umgang schlechthin, sondern der befähigte und fähige Umgang. Praxis hat hier im weiten Sinne etwas mit *Können* zu tun. Wenn jemand ›Praxis hat‹, dann beherrscht er sein Gewerbe, dann verfügt er über Kompetenzen; wenn jemand eine ›Praxis führt‹ – etwa eine ärztliche, psychologische und auch seit einiger Zeit eine philosophische Praxis – dann handelt es sich um eine anerkannte beratende oder heilende Kompetenz, der man sich im Bedarfsfall zuwenden kann. Allgemein ist von Praxis die Rede, wenn jemand eine Sache beherrscht.

Martin Heidegger hat in *Sein und Zeit*¹ diesen allgemeinen Begriff von Praxis verwendet und sie aus dem Umgang mit Dingen, den *Pragmata*, abgeleitet. *Pragmata* sind die Dinge, mit denen wir handelnd umgehen und unmittelbar zu tun haben, nicht die Dinge, die wir betrachten oder theoretisch analysieren. Praxis ist also ein befähigter Umgang mit Dingen, ein Umgang, der ohne Nachdenken und Besinnung geschieht. Wenn man ›Praxis hat‹, dann ist man geschickt, dann ist einem das, was man tut, gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen. Man beherrscht etwas erst dann und gerade dann, wenn man nicht darüber nachdenken muss. Wer eine Praxis im Autofahren besitzt, der muss nicht über die einzelnen Vorgänge der Bedienung des Fahrzeugs nachdenken. Wenn man noch über einzelne Schritte nachdenken muss, dann hat man noch keine Praxis. Man spricht hier gern von unbewussten Handlungen, von etwas, das man *automatisch* macht. Dieses Fehlen von Nachdenken und Besinnung unterscheidet *Praxis* grundsätzlich von *ethischer Praxis*.

Die Praxis ist also etwas, das uns unmittelbar mit der Welt verbindet. Durch Einübung bekommen wir Praxis und werden eins mit dem, was wir tun. Praxis ist – im Unterschied zu

Einleitung

einer bloßen Handlung – eine gekonnte und beherrschte Handlung.

Martin Heidegger hat Praxis im Wesentlichen auf den Umgang mit Dingen beschränkt. Hierin liegt einerseits die Stärke Heideggers, da er die enge Verbindung des Handelns mit der Welt aufzeigt, andererseits aber auch die Schwäche, da er diese Praxis weitgehend auf das Handwerk beschränkt. Dennoch lässt sich dieser Praxisbegriff grundsätzlich auf alles ausweiten, womit wir umgehen, – nicht allerdings auf die ethische Dimension. Die Praxis als bloßen Umgang üben wir auch nicht nur mit Dingen im handwerklichen Bereich aus, wir finden sie auch mit Lebewesen und sogar mit anderen Menschen. Mit Menschen, mit denen wir häufig umgehen und an die wir gewöhnt sind, gehen wir anders um, haben also eine andere Praxis, als mit Menschen, die uns fremd sind, die wir erst kennenlernen oder kennenlernen wollen. Hier ist kein grundsätzlicher Unterschied zum Umgang im Sinne der Beherrschung von Dingen zu erkennen. Menschen gebrauchen sich selbstverständlich als Mittel – wenngleich sie sich dabei auch *jederzeit als Zweck an sich* gebrauchen sollen, wie Kant sagt.

In der Praxis verändert sich aber auch unser Verhalten zu Menschen, zu Dingen und zu der Welt: Der von Heidegger aufgezeigte pragmatische Zusammenhang ist allerdings nur auf Fähigkeit und Kompetenz eingeschränkt. Hier fehlt die ethische Dimension, die Praxis als *ethische* Praxis. Dabei kommt zu dem praktisch-pragmatischen Können das *Sollen*, das die eigentlich ethischen Forderungen einbringt, hinzu. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie es von einer *pragmatischen* Praxis zur *ethischen* Praxis kommt. Die pragmatische Praxis bewirkt, dass wir – zum Zwecke der Beherrschung und Durchführung – automatisch und damit auch gedankenlos Dinge tun (pragmatisch), die wir unter

Einleitung

Umständen besser bedenken sollten (ethisch). Ein solches ethisch motiviertes Nachdenken über selbstverständliche Praktiken hat sich beispielsweise im Umweltbewusstsein eingestellt. Hier hat in den letzten Jahren und Jahrzehnten eine gewisse Besinnung stattgefunden, aus der sich zumindest in beschränktem Maß ein veränderter Umgang mit der Umwelt herausgebildet hat. Ein anderes Beispiel ist die Ernährung. Hier herrscht allerdings im Vergleich zum Umweltbewusstsein noch weitgehend Gedankenlosigkeit. Die Praxis und die Praktiken im Umgang mit der Nahrung sind ethisch gesehen ungenügend und zeugen von bedenklichem Kulturverfall. Die Frage ist, wie sich über den gedankenlosen Umgang hinaus, der ja in pragmatischer Hinsicht gewünscht und gut ist, eine ethische Praxis entwickeln lässt.

Die Praxis als der pragmatische Umgang mit Menschen, Lebewesen und Dingen ist uns grundsätzlich eigen. Das ist gut und problematisch zugleich: gut im Hinblick auf die Fähigkeit und Kompetenz, problematisch im Hinblick auf die für die Pragmatik gewünschte Reflexionslosigkeit. Die ethische Praxis zeigt also immer eine Reflexionsstufe gegenüber der bloßen pragmatischen Praxis der Geschicklichkeit an und ist damit eine reflektierte Praxis. Praxis als Umgang des Menschen hat also grundsätzlich genommen einen inneren Gegensatz.

Die nicht-ethische Praxis muss noch einmal in ein *besinnungsloses Handeln*, das auch affektives Handeln genannt werden kann, und ein *gedankenloses Handeln* unterschieden werden. Wie in der Rechtssprechung wird man ein affektives oder fahrlässiges Handeln anders bewerten als ein bewusstes Handeln. Das gedankenlose Handeln ist im Zusammenhang des nicht-ethischen Handelns unser eigentliches Problem: Hier geht es um Gewohnheiten – genau genommen: um schlechte Gewohnheiten. Bei Gewohnheiten, bei

Einleitung

guten und schlechten, handelt es sich schon in gewissem Sinn um eine reflektierte Praxis, die aber nicht weiter reflektiert wird, sondern stehen geblieben ist. Stehen gebliebene Einstellungen verlieren ihren ethischen Wert, wenn sie nicht weiter reflektiert und weitergeführt werden. So ist ein historischer ethischer Fortschritt wie die *Talion* (›Auge um Auge, Zahn um Zahn!‹) für die heutige Ethik rückschrittlich und ein barbarisches Prinzip, obwohl sie ehemals die Maßlosigkeit der Rache auf ein Gleichmaß beschränkt hat und darin fortschrittlich war. Aus gleichem Grund sind Gewohnheiten wie etwa das Handeln nach einer bestimmten Norm, einer Sitte oder einem Gesetz gedankenlos bzw. machen kein ethisches Handeln aus, insofern sie nicht weiter reflektiert werden.

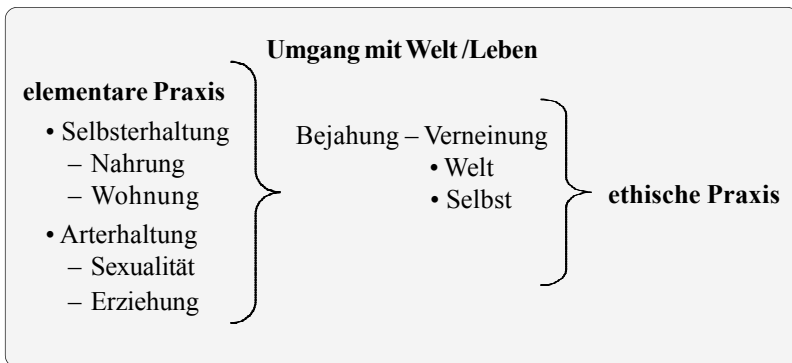
Was sich hier andeutet, ist das Problem des *Man*, wie Heidegger es genannt und in die philosophische Diskussion eingebracht hat. Das *Man* ist das, was *man* eben so tut. Das *Man* ist etwas, das im weitesten Sinne als verantwortungslos zu verstehen ist, und gehört zu den nicht-ethischen Handlungen.

Für uns sind insbesondere die ethischen Handlungen wichtig. Wenn wir diese ins Zentrum rücken, stellen sich aber Fragen: *Wie sind diese ethischen von nicht-ethischen oder gedankenlosen Handlungen zu unterscheiden?* – und – *Wie kann eine Entwicklung vom nicht-ethischen zu einem besonnenen und ethischen Handeln stattfinden?*

Das besonnene ethische Handeln ist das Handeln, welches sich die Frage stellt: ›Was soll ich tun?‹ Hier wird explizit die Frage nach dem *Soll* gestellt und damit die Praxis in jeder Hinsicht überdacht: Was soll ich in existenzieller, pragmatischer oder moralischer Hinsicht tun? Die Besinnung führt zu einem Handeln, das sich den verschiedenen Anforderungen, den rein praktischen, aber auch den existenziellen und moralischen, stellt. Das menschliche Handeln steht

immer in einer Spannung verschiedener Ansprüche. Diese Spannung zeigt gerade die ethische Besinnung auf die bloße Praxis. Hier gibt es keine Patentlösung. Ethisches Handeln bleibt auch bei Lösungen und Entscheidungen in der Spannung des ›Was *kann* ich tun?‹, ›Was *darf* ich tun?‹, ›Was *soll* ich tun?‹ und ›Was *muss* ich tun?‹ befangen, ohne – aufgrund der Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Anforderungen – zu eindeutigen Lösungen zu gelangen.

2.3.2. Die elementare Praxis als Ausgangspunkt ethischer Fragestellung



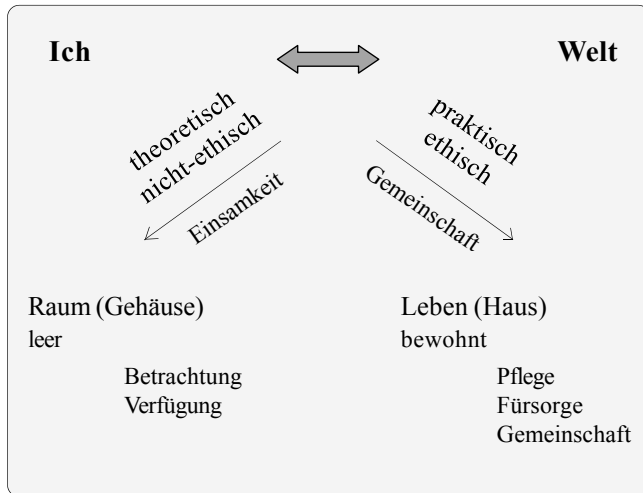
Der Ausgangspunkt einer ethischen Fragestellung ist die elementare Praxis. Sie bezieht sich auf die Grundbedürfnisse des Menschen. Sie befasst sich als Ethik mit dem Umgang mit sich und der Welt, soweit es um die Selbsterhaltung oder die Arterhaltung geht. Wir müssen wohnen, uns ernähren, wir müssen essen und trinken, ob wir wollen oder nicht. Wir

Einleitung

müssen auch die Art erhalten. Hierzu gehören Aspekte der Sexualität und der Erziehung.

Diese elementare Praxis kann in der Besinnung entweder bejaht oder verneint werden.² Es gibt in Anbetracht elementarer Bedürfnisse eine Entscheidung oder *Option*. Die Bejahung oder Verneinung ist die Grundoption für die Bewertung menschlicher Praxis. Hier werden die Weichen gestellt und entschieden, auf welchen Grundwerten das Handeln aufruht. Diese Option prägt die Weltanschauung, die uns den Zugang zur Welt einfärbt. Wird die elementare Praxis verneint, zeigt sich eine Verneinung des Lebens insgesamt. Die Haltung, die wir der elementaren Praxis entgegenbringen, führt zu einer bestimmten Einstellung gegenüber dem Leben, welche wiederum auf die einzelnen Urteile und Bewertungen eine entscheidende Auswirkung hat. In unserer Untersuchung werden wir von den elementaren Bedürfnissen und der ihnen gegenüber immer schon gewählten Option, durch die für oder gegen die elementare Praxis entschieden wird, ausgehen. Die ethischen Werte eröffnen sich aus der Einstellung zu den Bedürfnissen und der grundsätzlichen Option der Bejahung oder Verneinung der elementaren Praxis. Sie sind also nicht gegeben, sondern entwickeln sich aus den Grundhaltungen gegenüber dem Leben.

2.3.2.1. Welt-Anschauung



Der Begriff *Welt-Anschauung*, dem in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle zukommt, ist nicht nur hinsichtlich der Schreibweise, sondern auch hinsichtlich der Bedeutung von dem geläufigen Gebrauch des Wortes *Weltanschauung* zu unterscheiden. Die geläufige Bedeutung meint eher etwas Negatives und bezeichnet eine Meinung oder eine Glaubensangelegenheit. In der terminologisch eng gefassten Bedeutung geht es dagegen um die Art und Weise, wie die Welt entsprechend der Grundhaltung *angeschaut* bzw. *erfahren* wird, nämlich entweder grundsätzlich negativ oder grundsätzlich positiv.

Einleitung

Welt-Anschauung zeigt zunächst eine enge Verbindung von Ich und Welt. Damit ist der Umgang gemeint, von dem ich bereits gesprochen habe – die Praxis. Wir sind ganz eng mit den Dingen der Welt verwoben, sie sind uns, allerdings eben in der Weise der Welt-Anschauung, in Fleisch und Blut übergegangen, da wir zu ihnen eine Einstellung und damit eine Haltung eingenommen haben.

Die Welt-Anschauung ist unterteilbar in eine theoretische und eine praktische Welt-Anschauung. Unter einer theoretischen Welt-Anschauung wird eine nicht-ethische, das heißt eine bewusst neutrale Welt-Anschauung verstanden, die die Welt als einen Raum oder ein Gehäuse ansieht, welches leer ist und erst in einem zweiten Schritt mit Gegenständen, Menschen, Pflanzen und Dingen ausgestattet ist. Bei dieser additiven Weltanschauung (Raum + Gegenstände) haben wir es mit einer bestimmten Form der Betrachtung von der Welt zu tun. Diese Art und Weise der Welt-Anschauung setzt die Welt unter das Signum der Verfügbarkeit. Denn hier kann ich mich aufgrund der additiven Inszenierung von der Welt distanzieren, ich kann mich heraus nehmen und vor sie hintreten, in erster Linie, um sie zu betrachten. Als ihr Beobachter verfüge ich bereits über sie, wenngleich in einer nicht-aggressiven Weise. Alle weiteren Formen der theoretischen Haltung gegenüber der Welt, auch die zerstörerischen, beruhen auf dieser Welt-Anschauung.

Diese Art der Welt-Anschauung ist die grundsätzliche Voraussetzung jeglicher Theorie, für sie ist die Einsamkeit und Abgetrenntheit des betrachtenden Subjektes notwendig. Der Einzelne steht vor der Welt. Er betrachtet die Welt. Ich und Welt stehen sich gegenüber. In einer solchen theoretischen Haltung nehme ich mich aber aus der ethischen Verbindung mit der Welt, aus der ethischen Praxis heraus.

Anders ist es in der praktischen Welt-Anschauung. Hier

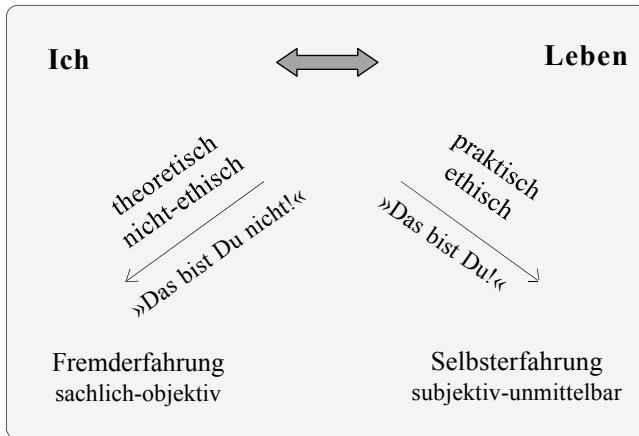
Einleitung

sind Ich und Welt ganz im Sinne des Praktischen und des Umganges immer schon fest verwoben. Eine Trennung von Welt und Betrachter ist nicht möglich, weil die Welt nicht additiv angeschaut und verstanden wird. Entsprechend ist auch die Beherrschung von anderer Art, sie ist Fähigkeit und Fertigkeit und damit nicht reflexiv.

Praktisch sein heißt – wie schon gesagt – etwas zu beherrschen, ohne darüber reflektieren zu müssen. In dem Augenblick aber, in dem der Umgang reflektiert und reflexiv wird, wird die Praxis ethisch. Diese Reflexion auf das Praktische ist von der theoretischen Betrachtung zu unterscheiden: Die ethische Reflexion geht von der praktischen Untrennbarkeit und Gemeinschaft von Mensch und Welt aus. Diese Gemeinschaft kann man Leben nennen.

Den Begriff des *Ethos* kann man terminologisch weitgehend mit Haus, Wohnung und damit auch mit Gewohnheit verbinden, wie im *System der Ethik* dargestellt wurde.³ Er ist der Ausdruck für den praktischen Umgang mit der Welt, der als ein Umgang im Sinne von Gemeinschaft verstanden werden muss. Wir leben in dieser Welt und erkennen, wenn wir dies besonnen tun, die Pflicht der Pflege, Fürsorge und Gemeinschaft. Hier eröffnet sich eine grundsätzliche Differenzierung: Auf der einen Seite ein ethischer Standpunkt bzw. eine praktische Perspektive oder Haltung, die sich mit der Welt verwoben sieht, und auf der anderen Seite eine theoretische Perspektive oder Haltung, die sich vor die Welt stellt, um sie erkennbar und verfügbar zu machen. Diese Differenzierung lässt sich auch auf die Lebens-Anschauung übertragen.

2.3.2.2. Lebens-Anschauung



Die Welt-Anschauung in praktischer Hinsicht, die den Beobachter nicht wie die Theorie vor die Welt hinstellt, sondern in ihr integriert sieht, kann, um mit einem Begriff von Georg Simmel und Albert Schweitzer zu sprechen, als *Lebens-Anschauung* verstanden werden. Das Leben in der Lebens-Anschauung beruht auf Selbsterfahrung, also auf der Erfahrung, dass ich lebe und bin.

Obwohl die Lebens-Anschauung eine integrale Weltanschauung voraussetzt, lässt sie sich auch in eine theoretisch nicht-ethische und eine praktisch ethische Lebens-Anschauung differenzieren, da auch die Lebenserfahrung von der Selbsterfahrung auf eine Fremderfahrung übertragbar ist. In der Fremderfahrung ist die Lebens-Anschauung die An-

Einleitung

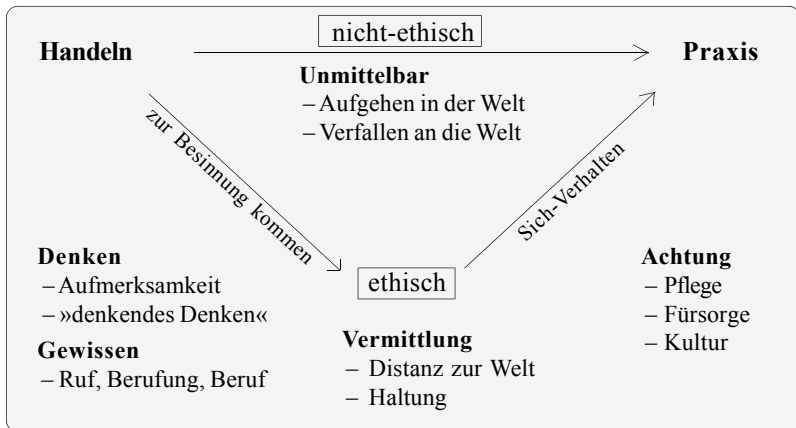
schauung des Anderen, des Fremden, eines Sachlich-Objektiven. Wird also der angeschaute bzw. erfahrene Gegenstand klar als Nicht-Ich vom Ich abgegrenzt, so handelt es sich um eine theoretische, nicht-ethische Lebens-Anschauung. Diese Form ist eine abstrakte und künstliche Anschauung. Denn Lebens-Anschauung geht immer von der Selbsterfahrung aus, von der Erfahrung, dass ich lebe und bin. Die Selbsterfahrung kann und soll allen anderen Lebewesen als analoge Erfahrung zugrunde gelegt werden.

Der Schluss, dass alle Lebewesen über Selbsterfahrung verfügen, ist aber nicht selbstverständlich. Wir werden also begründen müssen, was uns zu einem solchen Schluss berechtigt. Zu diesem Zweck werden wir uns dann auch zu Beginn mit Schopenhauer und seiner *praktischen Mystik* beschäftigen.⁴ Der Ausdruck ›*das bist du!*‹, das ›*tat-tvam asi*‹, auf das wir bei Schopenhauer stoßen werden, ist aus den Upanischaden⁵ zitiert und meint eine Einstellung oder eine Haltung zur Welt, die die Welt nicht als Fremdkörper oder als etwas Anderes sieht, sondern als etwas, das mit dem eigenen Selbst tief verbunden ist. Es handelt sich hierbei keineswegs um eine zwielichtige esoterische Formulierung, wie man vielleicht denken könnte, sondern um unsere Selbsterfahrung, die als Lebensanschauung erkannt wird. Ich erfahre mich als lebendiges Wesen und erkenne in dieser Erfahrung, dass das Leben etwas Allgemeines ist, an dem nicht nur Lebewesen, sondern die gesamte Natur und Umwelt partizipieren. Ausgehend von der tiefsten Intuition, die ich von mir selbst haben kann, erkenne ich im ethischen Übersteigen dieser Selbsterfahrung, dass andere Lebewesen diese Erfahrung auch haben. Die Besonnenheit der eigenen Selbsterfahrung ist schon ein erster Schritt auf eine Gemeinsamkeit hin. Den Ausgangspunkt der Lebensanschauung bildet die allgemeine Lehre, die jeder aus seiner eigenen Selbster-

Einleitung

fahrung ziehen kann: ›Ich lebe – ich will leben – ich bin Leben‹. Denn ich lebe nicht nur, ich bin auch ein denkendes Wesen, das, indem es sich selbst als Leben erkennt, auch erkennt, dass andere Lebewesen diese Erfahrung von Leben ebenfalls haben. Aus dieser Erkenntnis heraus bildet sich eine Haltung gegenüber dem Leben, die Lebensanschauung, die die Erfahrung des eigenen Lebens auf die Welt überträgt: die Welt ist Leben. Von dieser Übertragung der Lebensanschauung auf die Welt-Anschauung geht ethische Praxis aus. Die ethische Praxis nimmt damit gegenüber der pragmatischen Praxis einen Umweg über die Besinnung der Lebensanschauung, wie folgendes Bild zeigen soll.

2.3.3. Handlung und Umgang



Das Schaubild macht deutlich, dass Handeln dann von nicht-ethischer Art ist, wenn es – wie zumeist – um Fertigkeit und Geschicklichkeit geht. Wir haben dann eine gute Praxis, wenn uns gewisse Handlungsvorgänge in Fleisch und Blut über-

Einleitung

gegangen sind. Der Begriff *Praxis* bezieht sich dabei auf einen Komplex von Handlungen, die mit Erfahrung und Umgang zu tun haben. Die Praxis im alltäglichen Sinne ist also zumeist nicht-ethischer Art. Das zeigt sich besonders darin, dass wir in einer solchen Praxis nicht reflektieren, was wir tun, ja sogar nicht reflektieren dürfen, da hier die Reflexion für die Praxis hinderlich ist. Wer in praktischen Dingen nachdenken muss, der hat die Praxis noch nicht erreicht. Praxis meint hier den gelingenden unmittelbaren Vollzug von Handlungen.

Philosophisch lässt sich dieser Sachverhalt begrifflich fassen, indem wir sagen, dass der Mensch, der in dieser Praxis in der Welt aufgeht, in diesem Aufgehen an diese Welt verfällt. Der Mensch übt in diesem Fall besinnungslos Praxis aus, da er weder über die Konsequenzen noch die Auswirkungen dieser Praxis nachdenkt.

Nicht-ethisches Handeln ist also unmittelbares Handeln, ein Handeln, das sowohl in der Welt *aufgeht* als auch an diese *verfällt*. Das Verfallen an die Welt spielt gerade in der Existenzphilosophie eine große Rolle. Dieses Aufgehen in der Welt ist ein Aufgehen in der Praxis, ein Beherrschen von Praxis, ein Umgehen mit den Dingen und Menschen auf praktisch geebneten Wegen. Dieser Umgang wird immer einfacher und unkomplizierter, so dass ich nicht nur über mich, sondern auch über den Gegenstand meines Handelns und Behandeln nicht mehr reflektieren muss.

Grundsätzlich haben wir aber immer und zu jeder Zeit die Möglichkeit, den Umgang zu bedenken und die Praxis zu ändern. Ob wir es letztlich tun oder nicht, ist unsere freie Entscheidung. Man kann niemanden zwingen, zur Besinnung zu kommen.

Natürlich könnte man einwenden, dass der Mensch auch in einer solchen nicht-ethischen Praxis gelegentlich nach-

Einleitung

denkt, beispielsweise über Möglichkeiten, ein gesetztes Ziel besser und schneller zu erreichen. Das ist aber etwas anderes. Im Bedenken und Besinnen der Praxis, wie sie ethisch zu verstehen ist, geht es nicht um die Konsequenzen und Auswirkungen der Praxis auf bestimmte *Zielsetzungen*, sondern um die Konsequenzen und Auswirkungen hinsichtlich der *Motivation*, aus der heraus gehandelt wird.

Eine Form, aus der unmittelbaren Praxis herausgerissen zu werden und zur Besinnung zu kommen, ist das, was man allgemein unter *Gewissen* versteht. In Situationen, in denen uns ein schlechtes Gewissen ergreift, werden wir dazu gezwungen, darüber nachzudenken, was wir tun. Hier eröffnet sich erst die Dimension der Reflexion. *Reflektierte* Praxis heißt eben gerade nicht, dass ich über das, was ich in der Praxis tue, im Sinne der Fertigkeit nachdenke, sondern dass ich mich auf mein Tun überhaupt erst *besinne*. Das ist der Vorgang des Zur-Besinnung-Kommens: Die Praxis wird von der Reflexion begleitet. Wir besinnen uns, indem wir unserem Tun gegenüber eine Aufmerksamkeit entfalten, die – über die bloße Praxis hinaus – dazu führt, über das bloße Handeln hinaus über das Handeln nachzudenken, etwa über Ursachen und Konsequenzen, und so das bloße Handeln in ein besonnenes Handeln zu verwandeln. Dieses Aufmerksamwerden ist ein *denkendes Handeln* und sogar ein *denkendes Denken*. Es ist ein eigener Akt, den es zunächst zu entwickeln gilt.

Was ist *denkendes Denken*? Diese Formulierung erinnert uns an Heidegger und sein *denkenderes Denken*. Der Begriff des denkenden Denkens impliziert, es gäbe auch nichtdenkendes Denken. Das ist in der Tat der Fall, etwa dann wenn Denken bloß strategisch oder pragmatisch verwendet wird. Die Steigerung, die im denkenden oder auch *denkenderen Denken* angesprochen ist, soll zum Ausdruck bringen, dass es um die Besinnung überhaupt geht. Denkendes Den-

Einleitung

ken ist damit ein solches Denken, welches die elementare Praxis *bedenkt*. Zu einem solchen denkenden Denken und zu einer solchen Besinnung kommen wir durch das Gewissen, durch Gewissensbisse, durch den Gewissensruf oder auch durch Berufungen. Hierin ist eine ursprüngliche oder besser: idealistische Motivation für den Beruf zu sehen. Denn der Begriff *Beruf* hängt nicht nur etymologisch mit *Berufung* zusammen, sondern meint in diesem idealistischen Sinn die Umsetzung einer Besinnung auf das Leben, letztlich eine Lebensanschauung, wie wir später noch genauer sehen werden.

Im ethischen Verhalten wird die unmittelbare Praxis durch die Besinnung aufgehoben. Ethische Praxis ist also im Wesentlichen durch Aufmerksamkeit, Besinnung und Gewissen *vermittelte Praxis*. Durch diese Vermittlung gewinne ich eine bestimmte Haltung, die ich zu meinem Handeln einnehme. Diese besonnene Haltung macht im Verhältnis zur Praxis ein Verhalten aus. Dieses Verhalten ist geprägt von *Achtung*, welche wiederum Grundlage der Kultur ist.

Kultur ist nicht nur der geschickte und fähige, sondern auch der achtsame und achtungsvolle Umgang der ethischen Praxis. Die ethische Praxis zielt auf eine Haltung, die sich auf Basis der Achtung, des Soll, gegenüber der Welt insgesamt entwickeln kann und entwickeln muss. Es geht hier um eine Pflicht, die durch Pflege und Fürsorge – eben durch Kultur – umgesetzt werden kann. Kultur geht also aus dem besonnenen Selbstverhalten als Verhalten gegenüber uns selbst, den Menschen, den Lebewesen insgesamt, aber auch gegenüber den Dingen hervor.

Ethische Praxis ist der Umgang, bei dem wir die Welt über die Dimension des Pragmatischen, über die Fertigkeiten und Fähigkeiten hinaus kultivieren. Sie bedarf nicht nur der Reflexion, sondern auch der Achtung dessen, was ich tue. Sie

ist nicht nur Reflexion, sondern die Reaktion auf das, was ich reflektiere. Entscheidend hierbei ist, dass in der ethischen Praxis eine ganz bestimmte Haltung entwickelt wird, die das Aufgehen in der einfachen Praxis übersteigt.

2.3.3.1. Besinnung

Was ...tun? <ul style="list-style-type: none">– Was<ul style="list-style-type: none">• kann• darf• soll• mussich tun?	Wo? <ul style="list-style-type: none">– Soziales Umfeld<ul style="list-style-type: none">• Familie• Freunde• Nation, Volk• Religion• Menschheit– Umwelt<ul style="list-style-type: none">• Tiere, Pflanzen• Natur• Erde	Wofür? <ul style="list-style-type: none">– Ziele<ul style="list-style-type: none">• Alltag• Beruf– Normen<ul style="list-style-type: none">• Regel• Gesetz– Werte<ul style="list-style-type: none">• Sache• Person• Leben• Ewigkeit
---	---	---

Der Begriff der Besinnung ist uns aus dem *System der Ethik* und den *Methoden der Praktischen Philosophie* als terminologischer Begriff bereits bekannt. Dennoch soll er an dieser Stelle noch einmal kurz umrissen werden. Besinnung meint zunächst die Frage ›Was tun?‹, die dann unterteilt werden kann in die einzelnen Fragen ›Was kann ich tun?‹, ›Was darf ich tun?‹, ›Was soll ich tun?‹ und ›Was muss ich tun?‹. Das Tun ist also in diese vier Formen unterteilbar und kann entsprechend systematisiert werden, wie das *System der Ethik* bereits gezeigt hat.

Die Frage ›Was tun?‹ ist intentional immer auf etwas hin gerichtet, nämlich auf eine Welt. Die Intentionen *Können*,

Einleitung

Dürfen, Sollen und Müssen haben damit immer auch einen intentionalen Bezug zur Welt, durch den die Welt erkannt und gedeutet wird, wie in den *Methoden* gezeigt wurde. Dabei wird deutlich, dass der bloße Seinsbezug, welchen ein naiver Seinsglauben suggeriert, durch die Absichten, mit denen das Ich der Welt begegnet, wesentlich geprägt ist. Die Methoden der Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik zeigen unterschiedliche Zugänge zur Welt und legen damit die Absichten offen, die den Zugang zur Welt bestimmen. Sie erschüttern damit nicht nur den naiven Seinsglauben als Glauben an eine objektive Welt, sie zeigen auch alternative Zugänge zur Welt auf.

Wenn wir die Welt nicht als Gegenstand theoretischer Erkenntnis, sondern in ihrer praktischen Dimension anschauen, dann stoßen wir auf das Umfeld des Handelns, das sich je nach Entfernung vom Handelnden auf unterschiedliche Bereiche erstreckt. Die Felder, auf die das intentionale Handeln gerichtet ist, sind Familie, Freunde, Nation, Volk, Religion oder die Menschheit insgesamt. Das intentionale Handeln greift sowohl in qualitative als auch in quantitative Dimensionen aus, so dass das Feld der ethischen Praxis als Feld des besonnenen Handelns nicht eingegrenzt werden kann. Denn das soziale Umfeld stellt nicht die Grenze meines ethischen Handelns und meiner Verantwortlichkeit dar. Das verantwortliche Handeln geht weit darüber hinaus: Ich kann nicht sagen, dass meine ethische Verantwortlichkeit am Zwischenmenschlichen seine Grenze findet, sondern es erstreckt sich auch auf die Umwelt oder Lebenswelt. Die Besinnung ethischen Handelns betrifft auch Tiere, Pflanzen, Natur und die Erde insgesamt.

Jede Besinnung und somit jedes Handeln ist auf ein Ziel gerichtet. In Alltag und Beruf haben wir es zumeist mit pragmatischen Zielen zu tun. Diese Ziele werden auch von Re-

Einleitung

geln und Rechtsgesetzen bestimmt und begrenzt. Solchermaßen ausgerichtetes Handeln ist im Einzelnen nicht ethisch bestimmt. Wenn ich eine Autofahrt antrete, erreiche ich das Ziel, wenn ich mich auf das Fahren eines Autos verstehe und die Regeln des Straßenverkehrs einhalte. Diese Verschränkung von Kompetenz und Beachtung der Regeln und Gesetze ist typisch für Handlungssequenzen im alltäglichen Leben. Sie ist im Einzelnen nicht ethisch bestimmt, es ist kein ethischer Akt, die Regeln oder gesetzmäßigen Vorschriften einzuhalten. Von ethischem Handeln kann man erst dann sprechen, wenn Werte das Handeln bestimmen. Werte liegen nicht fest, wie Vorschriften oder Gesetze. Sie sind auch nicht eindeutig zu benennen: Sie sind allgemeine Ziele, an denen sich der Mensch orientiert und die er für umsetzungswürdig hält. Werte geben die allgemeine Richtung des Handelns vor. So ist es etwa der Wert des Lebens, der vorgibt, Leben zu erhalten und zu fördern. Die im Schaubild vorgestellten Werte sollen auf die Hierarchie hinweisen, wie sie gerade die Moralphilosophie des 20. Jahrhunderts bei Max Scheler und Nicolai Hartmann herausgestellt hat. Werte sind danach nicht gleichrangig, sondern durch ihren a priori gegebenen, unterschiedlichen Rang bestimmt. Das Problem dabei ist, dass der Nachweis eines a priori anhaftenden Wertes nicht zu erbringen ist. Die Höhe des Wertes liegt nicht fest, sondern wird ermittelt. Das ist wesentlich die Leistung der ethischen Besinnung. Diese Besinnung ist aber eng verbunden mit der grundsätzlichen Einstellung und dem Verhalten zur Welt.

2.3.3.2. Verhalten

• Lebensverneinung

- Differenz: Ich-Welt
- theoretische Haltung als Grundlage für Praxis
 - Außenperspektive
 - Beobachtung
 - Vielheit

• Lebensbejahung

- Einheit: Ich-Welt
 - Mitleid (Schopenhauer)
 - Steigerung (Nietzsche)
 - Ehrfurcht (Schweitzer)

Das Verhalten, das aus der Besinnung resultiert, ist grundsätzlich und formal in eine Lebensverneinung und eine Lebensbejahung zu differenzieren.

Die *Lebensverneinung* geht auf eine Weltanschauung oder ein Menschenbild, auf eine Einstellung oder Haltung zurück, welche von der strikten Trennung von Ich und Welt ausgeht. Ohne diese Trennung ist Lebensverneinung schlichtweg nicht möglich.

In dieser differenzierenden Perspektive sieht sich das Ich von der Welt völlig getrennt. Das ist keine außergewöhnliche, sondern sogar die normale oder natürliche Haltung und das natürliche Verständnis der Selbstbetrachtung: Ich erfasse mich als Einzelwesen und in dieser Einzelheit als Individuum bin ich von allen Anderen unterschieden. Das Selbsterleben des Individuums kann sich klar von einem Fremderleben differenzieren. Diese natürliche Einstellung ist auf die *theoretische Einstellung* zurückzuführen, welche bereits die

Einleitung

Trennung von Ich und Welt setzt. Wenn ich mir über mich selbst Gedanken mache, dann sehe ich mich hier different gegenüber der Welt und den Anderen. Es ist durchaus normal, dass man als denkender Mensch in eine Beobachterhaltung, also in ein Gegenüber zu dem Beobachteten, hineinkommt. Denn um etwas beobachten zu können, kommt man gar nicht umhin, eine Außenperspektive einzunehmen. Das Problem entsteht erst dann, wenn diese theoretische Perspektive zur theoretischen Haltung wird und als Grundlage für die Praxis dient. Hier findet ein Übergriff statt, der in den Komplex der Lebensverneinung hineinführt.

In dem Augenblick, in dem ich die Differenz und die theoretischen Unterschiede zwischen mir und der Welt zu einer Haltung oder gar zu einem ethischen Programm entwickle, gelange ich zu einer lebensverneinenden Haltung. Dass die theoretische Perspektive bei der Differenz stehen bleibt, sogar stehen bleiben muss, ist noch kein Problem der ethischen Praxis. Das Problem kommt erst dann auf, wenn die Differenz zur Haltung und damit zum ethischen Konzept, d.h. praktisch gemacht wird. Eine Lebensbejahung ist aufgrund der Ethisierung eines theoretischen Standpunktes schlechthin nicht möglich.

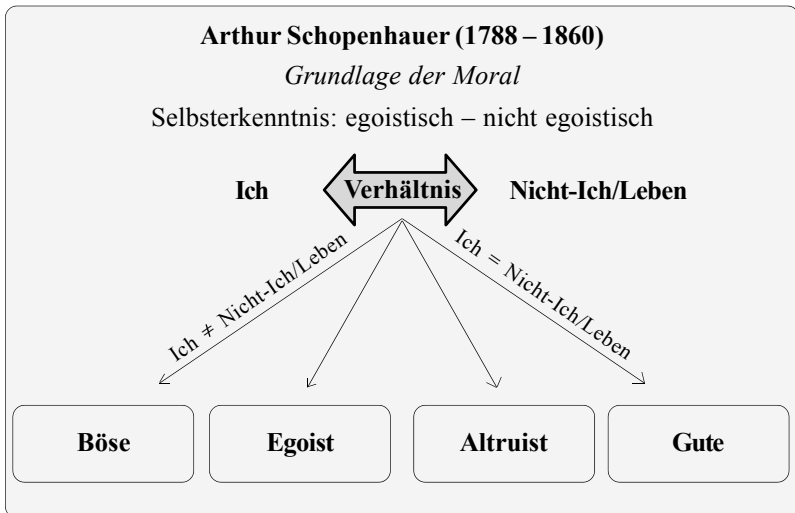
Diese gängige und gerade heute weit verbreitete Bereitschaft der Übernahme von Theorie in Praxis ist in der Philosophie immer wieder kritisiert worden. Ich möchte hier vor allem Immanuel Kant erwähnen, der, als Reaktion auf die von Hume kritisierte Vermischung von Sein und Soll, zwischen theoretischer und praktischer Vernunft unterschieden hat. Darin hat Kant gezeigt, was Theorie zu leisten vermag und worin die eigentliche Leistung der Praxis besteht. Kant hat mit seiner kritischen Bestimmung der Vernunft nicht nur die Grenzen der Erkenntnis markiert, sondern auch die Felder von Theorie und Praxis klar unterschieden und unterschied-

Einleitung

lichen menschlichen Vermögen zugewiesen. Da Kant aber in diesem Zusammenhang bereits im *System der Ethik* behandelt wurde,⁶ möchte ich das Thema im vorliegenden Band nicht weiter ausführen und das Feld den Autoren überlassen, die auf diese von Kant getroffene Unterscheidung aufgebaut haben.

I. Philosophie ethischer Praxis

1. Arthur Schopenhauer – Praktische Mystik



Arthur Schopenhauers *Preisschrift über die Grundlage der Moral*¹ ist eine der beiden Abhandlungen, mit denen er sich 1840 bei der *Königlich Dänischen Societät der Wissenschaften* an einer Ausschreibung beteiligt hat. In dem für uns wichtigen Paragraphen 22 eröffnet Schopenhauer den Zusammenhang von Handlung und Theorie, wobei er der Ethik eine metaphysische Grundlage gibt. Ohne bereits genau zu wissen, was Schopenhauer unter dem Begriff *metaphysisch* versteht, zeigt diese Bezeichnung, dass für ihn die Erkenntnis im Bezug auf das Handeln genötigt ist, über die Grenzen

Mitleid:
alleiniger
moralischer
Wert

der *Theorie* hinauszugehen. Die Theorie ist damit nicht der Maßstab für die Praxis: daher die Bezeichnung *Metaphysik*.

Wie in anderen seiner Schriften thematisiert Schopenhauer auch hier das »jedem Menschen angeborene und unverteilgbare, natürliche Mitleid« (Schopenhauer SW, Bd. 4, 264). Allein ihm spricht er einen moralischen Wert zu. Das eigentliche moralische Handeln entsteht für Schopenhauer aus Mitleid; jedes andere Handeln ist für ihn mehr oder weniger kein moralisches, sondern aus irgendwelchen Interessen oder aus Gehorsam, letztlich also durch externe Motive angeregtes Handeln.

»Das ... Mitleid, welches sich uns als die alleinige Quelle nicht-egoistischer Handlungen ergeben hat: diesen aber ausschließlich kommt moralischer Werth zu« (ebd.).

Nicht in der *Idee des Guten* sieht Schopenhauer den moralischen Wert begründet, sondern allein in dem Mitleid, das die Handlung motiviert.

»Die Weise vieler modernen Philosophen, welche die Begriffe Gut und Böse als einfache, d.h. keiner Erklärung bedürftige, noch fähige, Begriffe behandeln, und dann meistens sehr geheimnisvoll und andächtig von einer ›Idee des Guten‹ reden, aus welcher sie die Stütze ihrer Ethik, oder wenigstens einen Deckmantel ihrer Dürftigkeit machen, nöthigt mich, hier die Erklärung einzuschalten, daß diese Begriffe nichts weniger als einfach, geschweige a priori gegeben, sondern Ausdrücke einer Relation und aus der alltäglichsten Erfahrung geschöpft sind« (Schopenhauer SW, Bd. 4, 264–265).

Gut und Böse
im außer-
moralischen
Gebrauch

Gut und Böse sind zunächst keine moralischen Begriffe, wie uns auch aus dem alltäglichen Gebrauch bekannt ist, denn mit *gut* und *böse* oder *gut* und *schlecht* werden ja zumeist

Güter bewertet. So reden wir etwa von einem guten oder schlechtem Freund, von einem guten oder schlechten Essen, von guten oder bösen Vorzeichen usw. Die Bewertung ist ein Bezug des betrachtenden Selbst zu seiner Umwelt. Um diesen Bezug zur Welt, diese Bewertungsrelation, geht es Schopenhauer. Sie liegt den Bestimmungen *gut* und *böse* zugrunde. Die Begriffe geben also den Bezug auf mich selbst, die Welt und die Anderen zu erkennen, also das Verhalten, das sich aus diesem Verhältnis zu mir, der Welt etc. entwickelt. In dem Augenblick, in dem ich einen Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich, zwischen mir und Welt, zwischen mir und dem Anderen, setze, ist für Schopenhauer eine Entscheidung getroffen, die das Handeln in Richtung Egoismus lenkt. Damit ist aber auch die Grundentscheidung für böses Handeln getroffen.

Bei dem Egoisten, der zunächst bloß einen Unterschied zwischen sich und dem Anderen setzt, ist diese Kluft noch nicht allzu groß. Da sie sich aber immer weiter öffnet, entsteht aus ihr heraus alles moralisch böse Handeln.

Die eigentlich wichtige Beobachtung von Schopenhauer im weiteren Verlauf des Textes ist, dass diese Differenz zwischen Ich und Nicht-Ich eine natürliche, theoretische Einstellung zur Welt bedeutet, welche in das praktische Handeln übernommen und damit zur Haltung wird. In der Theorie sind Ich und Welt *Erscheinung*. Als Erscheinung sind die Dinge tatsächlich getrennt. Denn das Wesen der Erscheinung besteht für Schopenhauer gerade darin, dass wir Dinge unterscheiden können. Auch das Ich erkennt sich nur als Erscheinung, insofern es sich selbst als Seiendes unter anderem Seienden betrachtet. Wenn es sich erkennt, sieht es sich als getrennt. Das Ich ist theoretisch eine von anderen Erscheinungen getrennte Erscheinung. Wird diese theoretische Haltung ins Praktische übernommen, dann wird der

›Böse
Haltung‹:
theoretische
Absolut-
setzung
der Erschei-
nungen
und der
Differenz

Mensch zum Egoisten, so Schopenhauers Folgerung. Das Gegenteil davon wäre, dass er diese theoretische Einsicht nicht als Haltung übernehme und keinen Unterschied zwischen sich und dem Anderen machte.

Hier stellt sich natürlich sofort die Frage: Wenn uns in der Theorie der Unterschied zwischen Ich und Welt aufgedrängt wird, wo kommt dann eine Einheit her? Woher wissen wir, dass wir in und mit dieser Welt so innig verbunden sind, wenn uns doch die Theorie ganz klar Differenzen zeigt? Lässt sich die Differenz über die Differenzen verbinden? Wie kommen wir aus dieser Vereinzelung, als die wir uns theoretisch wissen, heraus?

*Mitleid:
theoretisch
unergründ-
bare
Erfahrung
der Einheit
allen
Lebens ...*

Für Schopenhauer gibt es nur eine einzige Erfahrung, die uns die Einheit anzeigt: *das Mitleid*. Im Mitleid sind wir Einheit, werden aus der Vereinzelung herausgezogen. Denn wenn uns Mitleid überkommt, werden wir vom Anderen, insbesondere vom Leid des Anderen, erfasst. Dieses Erfasstwerden vom Leid des Anderen ist nicht mehr die theoretische Erfahrung von Einzelheit, es ist *metaphysische Erfahrung*. Das Mitleid ist eine metaphysische Erfahrung. Wenn Schopenhauer also in diesem Zusammenhang eine metaphysische Grundlage der Moral anspricht, so geht er auf diese nicht-theoretische Einstellung des Mitleids ein. Denn wir können nicht theoretisch begründen, worauf das Mitleid beruht.

Schopenhauer greift in diesem Zusammenhang auf die Weisung des »'Εν καὶ πάντων« (Schopenhauer SW, Bd. 4, 269) – des Einen und Allen – zurück, als eine Lehre, die er als Kulturgut der Menschheit ansieht. Denn überall dort, wo große Philosophie stattfand, in den Upanischaden, bei Pythagoras, bei den Platonikern und Neu-Platonikern, aber auch in der christlichen Philosophie, überall dort wird für Schopenhauer diese Einheit allen Lebens aufgezeigt. Sie lässt sich für ihn auf die aus den Upanischaden übernommene

Formel bringen: »tat-tvam asi« (Schopenhauer SW, Bd. 4, 271). Das »tat-tvam asi« ist eine Erkenntnis, die aus dem Mitleid entsteht. Das Mitleid reißt uns aus der theoretischen Verfangenheit heraus, in der wir uns als erkennende Wesen normalerweise befinden, und bringt uns in eine praktische Haltung, zum Handeln.

Was ich im Mitleid sehe, ist nicht der Andere, sondern ich bin es selbst. Ich sehe mich nicht nur wieder, ich sehe mich überhaupt zum ersten mal, denn der Andere hält mir den Spiegel vor.

Beim Mitleid geht es also nicht darum, den Schmerz des Anderen zu fühlen, es geht um die Übernahme der Verfassung, in der diese leidende Kreatur sich befindet. Diese Übernahme begründet die Haltung der Entgrenzung des Physischen ins Metaphysische. Sie ist die einzige Art und Weise, wie der Mensch seine Individuation überschreiten kann.

Für Schopenhauer lassen sich also zwei Weltanschauungen unterscheiden: Die eine Weltanschauung ist die der realen Individuation: Ich bin dieser Einzelne, ich bin dieses Ich. Das ist für Schopenhauer die theoretische Weltanschauung. Denn sie resultiert aus der »Erscheinung«, die für das Wirkliche gehalten wird. Für Kant kann ich die Erscheinung nicht für bloßen Schein halten, denn im Rahmen einer uns möglichen Erfahrung besitzen Erscheinungen objektive Gültigkeit. Dennoch warnt auch Kant immer wieder davor, der Erscheinung »absolute« Gültigkeit zuzusprechen. Wird also die Erscheinung für die absolute Wirklichkeit, also auch für die praktische Wirklichkeit, gehalten, so bleibe ich im Individualismus stecken. Das führt für Schopenhauer zum Egoismus und zum Bösen schlechthin:

»Die Individuation ist real ... Im eigenen Selbst allein habe ich mein wahres Seyn, alles Andere hingegen ist Nicht-Ich und mir fremd« – Dies ist die Erkenntniß, für

... Entgrenzung des Physischen ins Metaphysische

zwei grundsätzliche Weltanschauungen:

1. »schlechter Charakter«: die Individuation ist real

Verwechslung von Schein und Wirklichkeit ...

deren Wahrheit Fleisch und Bein Zeugnis ablegen, die allem Egoismus zum Grunde liegt, und deren realer Ausdruck jede lieblose, ungerechte, oder boshafte Handlung ist« (Schopenhauer SW, Bd. 4, 270–271).

*... im
Selbst liegt
das wahre
Seyn ...*

Die Vorstellung, dass im eigenen Selbst mein wahres Sein liege, ist der Grund für allen Egoismus und Ausdruck für Lieblosigkeit, Ungerechtigkeit und Boshaftigkeit. Diese Weltanschauung führt zum Bösen. Um gut zu handeln, brauchen wir für Schopenhauer eine andere Weltanschauung, die erkennt, dass die Individuation bloße Erscheinung ist. Diese Weltanschauung kann zu Mitleid führen und damit das Ich für den Anderen öffnen: Es erkennt dann im Anderen das eigene Selbst.

*... Welt
als ›Nicht-
Ich‹*

»Das Vorwalten der einen oder der andern jener beiden Erkenntnißweisen zeigt sich nicht bloß in den einzelnen Handlungen, sondern in der ganzen Art des Bewußtseyns und der Stimmung, welche daher beim guten Charakter eine von der des schlechten so wesentlich verschiedene ist. Dieser empfindet überall eine starke Scheidewand zwischen sich und Allem außer ihm. Die Welt ist ihm ein absolutes Nicht-Ich und sein Verhältnis zu ihr ein ursprünglich feindliches: dadurch wird der Grundton seiner Stimmung Gehässigkeit, Argwohn, Neid, Schadenfreude« (Schopenhauer SW, Bd. 4, 272).

Aus einer theoretischen Grundhaltung, die zwischen Ich und Nicht-Ich unterscheidet und unterscheiden muss, entsteht also nichts Gutes. Im Mindesten bringt sie eine schlechte Stimmung hervor, die sich bis hin zur Böswilligkeit auswirken kann.

*2. ›guter
Charakter‹:
Welt als ›Ich
noch ein
Mal‹*

»Der gute Charakter hingegen lebt in einer seinem Wesen homogenen Außenwelt: die Anderen sind ihm kein Nicht-Ich, sondern ›Ich noch ein Mal‹. Daher ist sein

ursprüngliches Verhältnis zu Jedem ein befreundetes: er fühlt sich allen Wesen im Innern verwandt, nimmt unmittelbar Theil an ihrem Wohl und Wehe, und setzt mit Zuversicht die selbe Theilnahme bei ihnen voraus. Hieraus erwächst der tiefe Friede seines Innern und jene getroste, beruhigte, zufriedene Stimmung, vermöge welcher in seiner Nähe Jedem wohl wird« (ebd.).

Auf der anderen Seite haben wir hier also die positive Grundstimmung der Einheit von Selbst und Anderem, die aus der Haltung bzw. Weltanschauung einer grundsätzlichen Verbundenheit und inneren Verwandtschaft aller Wesen miteinander entsteht.

Der »böse Charakter« dagegen

»vertraut in der Noth nicht auf den Beistand Anderer: ruft er ihn an, so geschieht es ohne Zuversicht: erlangt er ihn, so empfängt er ihn ohne wahre Dankbarkeit: weil er ihn kaum anders denn als Wirkung der Thorheit Anderer begreifen kann« (ebd.).

*das Böse
und die
Selbst-
isolation*

Wird dem bösen Charakter wirklich einmal geholfen, dann kann er das nur als Dummheit der Anderen werten.

»Denn sein eigenes im fremden Wesen wieder zu erkennen, ist er selbst dann noch unfähig, nachdem es von dort aus sich durch unzweideutige Zeichen kund gegeben hat. Hierauf beruht eigentlich das Empörende alles Undanks. Diese moralische Isolation, in der er sich wesentlich und unausweichbar befindet, läßt ihn auch leicht in Verzweiflung gerathen« (ebd.).

Hier wird also für Schopenhauer eine selbst gemachte Isolation aufgebaut.

Der »gute Charakter« dagegen

»wird mit eben so vieler Zuversicht den Beistand An-

derer anrufen, als er sich der Bereitwilligkeit bewußt ist, ihnen den seinigen zu leisten. Denn, wie gesagt, dem Einen ist die Menschenwelt Nicht-ich, dem Anderen ›Ich noch ein Mal« (ebd.).

*Gut und Böse
als
Haltungen*

Schopenhauer zeigt in seiner *Grundlage der Moral*, dass das Gute und das Böse nicht auf einzelne Handlungen zurückgeführt wird, sondern auf eine Einstellung: Aus der einen Einstellung heraus kann nur Gutes und aus der anderen Einstellung heraus nur Schlechtes resultieren. Für Schopenhauer kommt also eine Polarisierung fundamentaler Art aus der Einstellung. Allerdings liegt darin ein wirklicher Fortschritt im Nachdenken über Ethik. Denn gute und schlechte Handlungen entstehen aus einer grundsätzlichen Haltung gegenüber dem eigenen Selbst und seinem Bezug zur Welt, nicht aus einzelnen Handlungen. Sie sind schon Folge der bejahenden oder verneinenden Einstellung oder Haltung.

*Deduzier-
barkeit:*

- *der
Handlung
aus der
Haltung*
- *der
Haltung
aus dem
Selbst-
verhalten*

Eine Haltung ist noch keine aktive Handlung, sie ist eine Einstellung, die das Handeln begleiten oder auch die Handlung hervorbringen kann. Auch für Kant steht es uns grundsätzlich frei, eine bestimmte Haltung zur Maxime unseres Handelns zu machen oder nicht. Aus bestimmten Haltungen können entsprechende Handlungen folgen. Haltungen wiederum können soweit zurückverfolgt werden, dass sie sich als im eigenen Selbstverhalten gegründet zu erkennen geben. Die Haltung ist damit primär eine Einstellung, die ich zu mir selbst einnehme. Kierkegaard hat deutlich herausgestellt, dass jedes Verhalten ein Selbstverhalten ist, in dem ich mich zu mir selbst verhalte.² Wir haben es hier also mit einer reinen Relationalität zu tun, die mit ganz bestimmten Werten oder Einstellungen verbunden ist. Aus solchen positiven oder negativen Haltungen des Selbst zu sich werden dann entsprechende Handlungen.

Schopenhauer gibt uns hier, wie er selbst sagt, eine »praktische Mystik« (Schopenhauer SW, Bd. 4, 273). Mitleid ist »das große Mysterium der Ethik« (ebd.), weil es uns ermöglicht, unsere theoretische Einstellung zu uns selbst um die praktische Einstellung zu ergänzen. Damit verändert sich auch die Einstellung gegenüber dem *Tod*. Für Schopenhauer ist auch der Tod nur eine Täuschung, die aus unserer theoretischen Weltansicht resultiert. Ihn als Vernichter zu sehen, ist eine Fehldeutung des Lebens. Natürlich ist das leibliche Absterben offensichtlich. Aber diese Offensichtlichkeit schöpft aus einer theoretischen Erkenntnis, nicht aus einer praktischen oder – wie man mit Schopenhauer sagen muss – aus keiner praktisch-metaphysischen oder praktisch-mystischen Erkenntnis. Denn sie leitet sich von der für die Theorie notwendigen Getrenntheit der Tatsachen ab. Das Leben existiert aber nicht als Individuum, sondern nur in seinen umfassenden Zusammenhängen. Diese Zusammenhänge erfasse ich nicht durch und mit Theorie, sondern nur mit und durch das Mitleid. Indem ich mich im Anderen erkenne, erkenne ich die Unendlichkeit des Lebens, eine Ewigkeit über den Tod hinaus. Der Tod ist nicht das Ende des Lebens. Hier gelangen wir nun in metaphysische und mystische Bereiche hinein. Metaphysik und Mystik sind aber für Schopenhauer, wie man sehen kann, Bereiche des realen und physischen Lebens, allerdings auf praktische Weise verstanden. Metaphysik und Mystik sind nicht Theorie, sondern Praxis.³

Für Schopenhauer unterscheidet sich praktische Erkenntnis von der Theorie insofern, als in der Praxis der Beobachter, der Zuschauende, mit seinem Vorwissen über sich selbst in die Erkenntnis hinein genommen und Teil dieser Erkenntnis wird. Dies steht im Gegensatz zu einer rein theoretischen Erkenntnis, die um der so genannten *Objektivität* willen auf ein Hineinnehmen des Beobachters explizit verzichtet.

›Praktische
Mystik‹:
Der Tod ist
nicht das
Ende des
Lebens

›Praktische
Erkenntnis‹:
1. Einsicht
in das Leiden
der Welt

Praktische Erkenntnis ist auch gemäß seinen Selbstaussagen keine Entdeckung Schopenhauers: Er selbst verweist ja philosophiegeschichtlich auf die Mystik und ihre Tradition, angefangen vom Neuplatonismus bis hin zu den großen Entwürfen im Mittelalter. Denn auch die Mystik ist als *theoria* eine Theorie, der es weniger um Einsichten in die Welt als vielmehr um die Selbstvollendung des Menschen geht. Bei Schopenhauer spielt dieser finale Zweck aller Erkenntnis eine wichtige Rolle, weshalb die rein theoretische Erkenntnis der Welt nur von propädeutischer Bedeutung sein kann. Die praktische Erkenntnis bietet eine Möglichkeit, über theoretische Erkenntnisse hinaus zu gehen, indem sie ein neues Feld öffnet, nämlich das Feld der *Einsicht in das Leiden der Welt*. Diese Einsicht geht über das bloße Erkennen hinaus und reicht in das Erleben.

2. *Aufhebung
der Illusion
der Getrenntheit
und der
reinen
Theorie*

Damit werden andere metaphysische Einsichten – wie die der Unsterblichkeit der Seele und die der Ewigkeit des Lebens – überhaupt erst plausibel, denn die praktische Erkenntnis zeigt, dass die Sterblichkeit und der Tod eine Folge der Getrenntheit der Individuen ist, die sich aus der bloß theoretischen Betrachtung der Welt ergibt. Die Getrenntheit ist eine Täuschung und Illusion, die durch die praktische Einsicht aufgehoben wird.

Mit der Erkenntnis im Mitleiden kommen wir also über ein bloß theoretisches Erkennen hinaus in das Erleben. Die mitleidende Erkenntnis ist – mit einer Formulierung von Albert Schweitzer, auf die wir noch eingehen werden – *ein Erkennen, das in Erleben übergeht*. Dieses nicht-theoretische Verfahren des Mitleids, dieses Mitleiden am Leid Anderer, stellt eine praktische Erkenntnis dar, die den theoretischen Horizont überschreitet. Durch das Mitleid werden wir entgrenzt, gehen über uns hinaus zum Anderen hin; ohne Mitleid bleiben wir isolierte denkende und fühlende Wesen. Insofern

meint der Begriff *Metaphysik* bei Schopenhauer nichts anderes als das übertheoretische, das über die Theorie hinausgehende Wissen. Schopenhauer nennt seine Praktische Philosophie auch *mystisch* im Sinne eines Vorganges der Entgrenzung, der zur Einsicht in das Leben führt.

3. Entgrenzung und Übergang vom Erkennen zum Erleben

Bedenklich daran ist jedoch die Tatsache, dass diese Entgrenzung des Mitleids zu kritiklosem Verhalten führen kann, wie eine Aussage Schopenhauers zeigt, die ich Ihnen nicht vorenthalten möchte:

Gefahr des Irrationalismus:

1. Kritiklosigkeit des Mitleids

»Wer für sein Vaterland in den Tod geht, ist von der Täuschung frei geworden, welche das Daseyn auf die eigene Person beschränkt: er dehnt sein eigenes Wesen auf seine Landsleute aus, in denen er fortlebt, ja, auf die kommenden Geschlechter derselben, für welche er wirkt; – wobei er den Tod betrachtet, wie das Winken der Augen, welches das Sehn nicht unterbricht« (ebd.).

Diese Bereitwilligkeit und Opferbereitschaft, die er hier anspricht, und die es ja tatsächlich gibt, kann nicht begrüßt oder gutgeheißen werden. Sie zeigt die Schwachstelle in Schopenhauers Ethik: seinen Irrationalismus. Zwar besteht Schopenhauers Leistung in der Weiterführung der von Kant angeregten Abgrenzung eines theoretischen von einem praktischen Verhalten bzw. einer theoretischen von einer praktischen Einstellung. Hier verdeutlicht Schopenhauer die Gefahr einer Verwechslung dieser beiden Haltungen, die zum schlechthin Bösen führen kann: Die theoretische Einstellung darf nicht einfach zur praktischen werden, vielmehr müssen wir auf die praktischen Fähigkeiten selbst zurückgreifen. Doch ist das Mitleid, das Schopenhauer so zentral platziert, nicht die einzige und vor allem nicht die ausschlaggebende praktische Fähigkeit. Denn es zeigt sich zu schlimmsten Verbrechen verführbar, wie er selbst zu erkennen gibt. Deshalb

muss man Schopenhauer kritisch entgegnen: Auch wenn wir in der praktischen Fähigkeit über die theoretische hinaus gehen, so geben wir damit nicht unseren Verstand auf. Wir geben auch nicht die theoretische Einsicht auf, sondern verzichten nur darauf, die theoretische Einsicht zu einer praktischen Haltung zu machen.

Da seine Praktische Philosophie einerseits allein vom Mitleid als gefühlsmäßiger Entgrenzung des Ich für das Leid der Anderen ausgeht, ist seine Philosophie vor einem Missbrauch nicht gefeit. Sie umfasst also nicht das ganze Feld praktischer Erkenntnisse, auf das wir noch zu sprechen kommen werden.

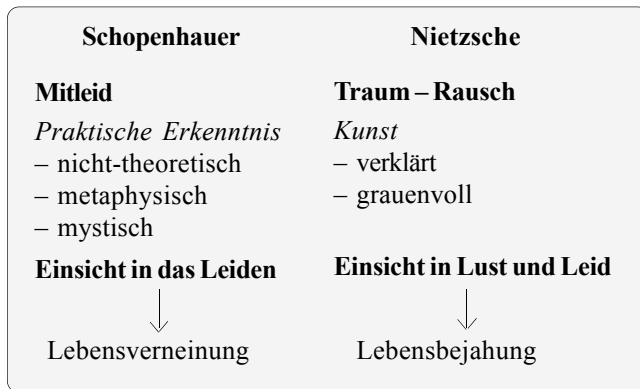
*2. Pessimismus:
Philosophie
der Lebens-
verneinung*

Darüber hinaus führt Schopenhauers Philosophie in letzter Konsequenz zur Lebensverneinung, da sich uns das Leben selbst als Leiden im Leiden offenbart, sich also als etwas Negatives zeigt. Auch hier finden wir eine bloße Überführung der Theorie in die Praxis. Schopenhauers Pessimismus ist das Resultat der theoretischen Einsicht in das Leiden der Welt. Die Bedeutung der praktischen Einsicht liegt dann darin, zu dieser Einsicht Stellung zu nehmen, sich also nicht einfach von ihr bestimmen zu lassen.

2. Friedrich Nietzsche – Prinzipien der Lebensbejahung

Insbesondere wird Nietzsche die von Schopenhauer vorgenommene Zentrierung des Phänomens Mitleid kritisieren. Das heißt nun aber nicht, dass er diesen Ausgang vom Mitleid als Erkenntnis anderen Leides nicht auch mit vollzogen hätte. Denn auch für Nietzsche ist die Erkenntnis des Leides die primäre und elementare Erkenntnis, zu der ein Mensch fähig ist.

Die folgende Skizze soll verdeutlichen, worin dieser Zusammenhang von Schopenhauer und Nietzsche zu sehen ist.



Für Nietzsche ermöglicht nicht das Mitleid die Entgrenzung des Menschen zum Anderen und zum Leben, sondern der Traum und der Rausch. In seinen frühen Schriften, die noch klar von Schopenhauer beeinflusst sind, zeigt sich dabei eine Weiterführung der Erkenntnis des Leides, wie sie sich bei

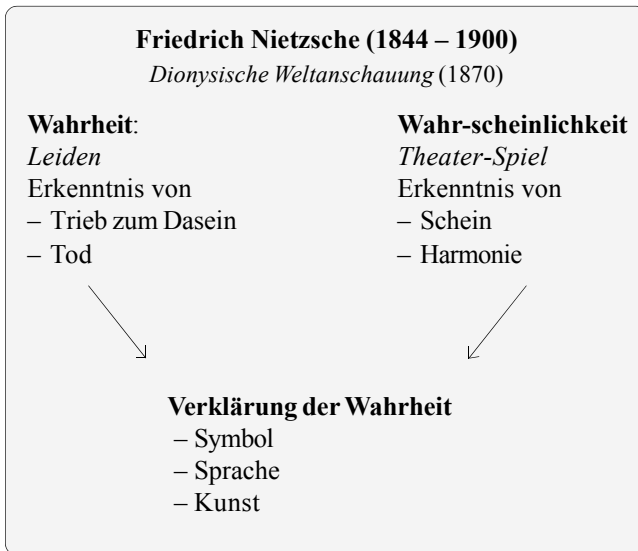
*Kunst als
Transformation des
Pessimismus
in Optimismus*

Schopenhauer findet: Während das Mitleid ein passives Vermögen ausdrückt, sieht Nietzsche in der Kunst und mit der Kunst die Möglichkeit, das Erkennen des Leids zu kultivieren. Die Aufgabe der Kunst ist einerseits die Verklärung durch den schönen Schein und das Schönmachende, andererseits führt sie aber auch durch die Konfrontation mit grauenvollen Einsichten, also mit der Erkenntnis von Leid, in das Leben. Hier eröffnet sich die verklärte und grauenvolle Einsicht in Lust und Leid. Nietzsches ganzes Anliegen liegt nun darin, mit Schopenhauer gegen Schopenhauer die Erkenntnis des Leidens zur Überwindung des Leidens einzusetzen: Wenn Leid zu einem Verharren im Mitleid führt, dann wird die Einstellung zum Leben pessimistisch. Wenn das Leid aber in und mit der Kunst transformiert werden kann, dann führt diese ursprünglich grausame Erkenntnis geradezu zum Gegenteil – zur Lebensbejahung.

Wir hatten schon gesehen, dass die grundsätzlichen Haltungen der Lebensverneinung oder Lebensbejahung ganz wesentlich dafür verantwortlich sind, welche Konsequenzen für das Handeln gezogen werden. Bei Nietzsche haben wir es mit einer Fundierung der Lebensbejahung zu tun. Die Frage in Anbetracht des Leidens der Welt ist: Wie kann das Leben trotz seiner Grausamkeit, trotz seiner Ungerechtigkeit und trotz des furchtbaren Leids, das wir im Leben und als Leben erkennen, bejaht werden? Diese Frage führt dann zu der eigentlichen Grundfrage der Ethik: Wie kann Leben gelingen, wenn es den Tod gibt?

Zu Behandlung dieser Frage werden wir uns nun der von Schopenhauers *Praktischen Mystik* anhebenden Philosophie des frühen Nietzsche zuwenden, um die Prinzipien einer solchen Lebensbejahung heraus zu stellen.

2.1. Dionysische Weltanschauung – Philosophie der *Wahrscheinlichkeit*



Zunächst werden wir uns mit Nietzsches frühen, allerdings von ihm selbst nicht publizierten Schrift *Die dionysische Weltanschauung*⁴ beschäftigen. Diese aus dem Nachlass herausgegebene Schrift hat Nietzsche auch für sein frühes Hauptwerk *Die Geburt der Tragödie*⁵ verwendet, auf das wir noch zu sprechen kommen werden.

Nietzsche bezieht sich in *Die dionysische Weltanschauung* auf die Religion der antiken Griechen. Hier setzt er den Akzent insbesondere auf den Dionysos-Kult, welcher als positive Einsicht in das Leben – trotz des Leidens und trotz der Grausamkeit dieses Lebens – gewertet werden kann.

Religion des Lebens: ...

... Synkretismus von dionysischem und apollinischem Kult ...

Nietzsche, von Hause aus Altphilologe, erkennt in der antiken griechischen Religion eine Verbindung von apollinischem und dionysischem Kult, wobei der Dionysos-Kult ein späterer Kult ist, der die Apollinische Lichtreligion wesentlich irritiert hat. Beide Formen des Kultes sind zu einer Religion zusammengewachsen, die man eine *Religion des Lebens* nennen kann. Diese stellt für Nietzsche den *Inbegriff von Religion* dar. Aus dieser Einsicht in die Religion schlechthin werden dann auch andere Religionen, allen voran das Christentum, kritisiert.

Für Nietzsche spricht aus diesem Synkretismus von Apollinischem und Dionysischem

... Verherrlichung des Lebens trotz seiner Furchtbarkeit

»eine Religion des Lebens, nicht der Pflicht oder der Askese oder der Geistigkeit. Alle diese athmen den Triumph des Daseins, ein üppiges Lebensgefühl begleitet ihren Cultus. Sie fordern nicht: in ihnen ist das Vorhandene vergöttlicht, gleichviel ob es gut oder böse ist« (Nietzsche SW, Bd. 1, 559–560).

Hier erkennt Nietzsche also eine Religion, die – trotz der Furchtbarkeit des Lebens – das Leben verherrlicht und den Triumph des Lebens zum Ausdruck bringen kann.

zwei Einsichten in das Leben: Wahrheit und Wahrscheinlichkeit / Leid und Verklärung

Hinsichtlich der Möglichkeit einer Einsicht in das Leiden bezieht sich Nietzsche auf Schopenhauer: Wir haben die Fähigkeit, das Leid zu erkennen. Denn für uns hat das Leid und der Tod im Unterschied zu anderen Lebewesen eine ganz bestimmte Bedeutung: Sie führen zu der Einsicht, dass Leben an sich etwas Furchtbares und Ungerechtes ist: *Fressen und gefressen werden*.

Diese Furchtbarkeit wird für uns zur lauterer Wahrheit, wir erkennen das Leiden und in ihm den Trieb zum Dasein, der gleichzeitig den Tod ins Leben hineinbringt: *Töten und getötet werden*. Diese Erkenntnis der Wahrheit aber ist nur der-

jenige Teil der Erkenntnis, der uns das Grauen oder die Wirklichkeit präsentiert. Diese Präsentation aber ist nicht das Gesamte, denn wir haben nach Nietzsche die Möglichkeit, diese Wahrheit zu verklären, sie zu überhöhen und zur »Wahrscheinlichkeit« (Nietzsche SW, Bd. 1, 567) zu erheben. Die *Wahrscheinlichkeit* ist der Ausweg aus dem schopenhauerschen Pessimismus. Für Schopenhauer gibt es nur die theoretische Erkenntnis des Leids und die praktische Erkenntnis im Nachvollzug des Mitleidens. Im Leid sehe ich den Anderen, im Mitleid erkenne ich mich selbst im Anderen: das *tat-tvam asi*. Nietzsche überwindet und ergänzt diese Ausschließlichkeit mit seinem Konzept der Rechtfertigung und Verklärung durch die Kunst. Diese macht einen Übergang, eine Verwandlung des Leides möglich: »Vor allem galt es jene Ekelgedanken über das Entsetzliche und das Absurde des Daseins in Vorstellungen umzuwandeln, mit denen sich leben läßt« (ebd.).

*Kunst
als Verwandlung
des
Negativen*

Das Dasein ist nicht bloß ein Grauen, weil es uns vor die Tatsache der Sterblichkeit, der Endlichkeit und des Tötens stellt, es ist auch absurd. Das Absurde zeigt sich für Nietzsche darin, dass das Leben an sich sinnlos ist, dass sich aus dem, was wir über das Leben theoretisch wissen können, kein Sinn ergibt. Diese in jeder Hinsicht negative Erkenntnis kann aber überschritten, transformiert werden, indem die Kunst, genauer: das Theaterspiel das Leid darstellt und damit relativiert. Das Spiel des Leides ist ein Weg aus dem Leid heraus.

*Theater:
Relativierung
des
Negativen
durch
seine
Darstellung*

Die Vorstellungen, mit denen das Leid gebändigt wird,

»sind das Erhabene als die künstlerische Bändigung des Entsetzlichen und das Lächerliche als die künstlerische Entladung vom Ekel des Absurden« (ebd.).

Das Erhabene und das Lächerliche verändern das Entsetzen und das Absurde.

Entsetzliches
=>
Erhabenes

Absurdes
=>
Lächerliches

»Diese beiden mit einander verflochtenen Elemente werden zu einem Kunstwerk vereint, das den Rausch nachahmt, das mit dem Rausche spielt. Das Erhabene und das Lächerliche ist ein Schritt über die Welt des schönen Scheins hinaus, denn in beiden Begriffen wird ein Widerspruch empfunden« (ebd.).

Mittelwelt
des gespielten Lebens
in Verbindung von
Wahrheit
und Schein

Was sich hier entwickelt, nennt Nietzsche eine »Mittelwelt« (ebd.), in der das Leben *gespielt* wird. Das Leben wird im dionysischen Kult aufgeführt und im Erhabenen und im Lächerlichen überhöht.

Erhaben ist die Tragödie, lächerlich ist die Komödie. Diese beiden Kunstformen überhöhen und bewältigen die Absurdität des Daseins und des Entsetzlichen. Hier, in der *Wahrscheinlichkeit*, haben wir die Möglichkeit, in dem kultischen Spiel eine Verbindung von Wahrheit und Schein zu erzeugen.

»Im Schauspieler erkennen wir den dionysischen Menschen wieder, den instinktiven Dichter, Sänger, Tänzer, aber als gespielten dionysischen Menschen. Er sucht dessen Vorbild in der Erschütterung der Erhabenheit zu erreichen oder auch in der Erschütterung des Gelächters: er geht über die Schönheit hinaus und sucht doch die Wahrheit nicht. In der Mitte zwischen beiden bleibt er schwebend. Er strebt nicht nach dem schönen Schein, nicht nach der Wahrheit, aber nach *Wahrscheinlichkeit*. (Symbol, Zeichen der Wahrheit)« (ebd.).

Wahrscheinlichkeit
des Symbols:
Kunstwelt der
Wahrheit und
ihrer
Überhöhung

Das nennt Nietzsche das »Spiel mit dem Rausche« (ebd.). Dabei sucht er, eine Theorie des Symbols zu entwickeln: Das Symbol ist eine Art und Weise, mit der unerträglichen Wirklichkeit umzugehen, allerdings so, dass sie zwar als Wahr-

heit gemeint, doch gleichzeitig als gespielte Wahrheit im Schein überhöht wird.

»Die neue Kunstwelt, die des Erhabenen und des Lächerlichen, die der ›Wahrscheinlichkeit‹ beruhte auf einer anderen Götter- und Weltanschauung als die ältere des schönen Scheins [die bloß apollinische, S. G.]. Die Erkenntniß der Schrecken und Absurditäten des Daseins, der gestörten Ordnung und der unvernünftigen Planmäßigkeit, überhaupt des ungeheuersten Leidens in der ganzen Natur hatte die so künstlich verhüllten Gestalten der Mopα und der Erinnyen, der Meduse und der Gorgo entschleiert« (Nietzsche SW, Bd. 1, 568).

Durch die Symbolik der Kunst, also durch diese Art von Schein, den die Kunst in der Auseinandersetzung mit der Absurdität des Daseins erreicht, wird das Leben gerechtfertigt. Hier kommt Nietzsche zu der *ästhetischen Rechtfertigung*, wie er diese Form der Rechtfertigung des Lebens in der *Geburt der Tragödie* nennen wird: Leben ist an sich sinnlos, absurd, unlebbar und bedarf einer Rechtfertigung durch die Künste und den schönen Schein. Die Kunst wandelt die nackte Wirklichkeit um in eine lebbare und erträgliche Wirklichkeit.

Die Metamorphose, diese Umwandlung von Wirklichkeit in eine künstlerisch gestaltete Welt, wird uns über Nietzsche hinaus noch beschäftigen. Wir kommen auf sie zurück, wenn wir über die Umdeutung von Wirklichkeit in den helfenden Berufen sprechen werden. Denn hiermit wird eine Form der Therapiemöglichkeit angesprochen: Wie kann der Mensch, der am Leben leidet und daran zugrunde gehen kann, durch eine Form von Sinngebung gerettet werden, welche nicht künstlich aufgesetzt ist, sondern sich mit der Negativität der Wahrheit des Lebens auseinandersetzt? Der Unterschied zwi-

*ästhetische
Rechtferti-
gung
des an sich
sinnlosen
Lebens
durch Kunst*

*thera-
peutische
Bedeutung
einer
durch Kunst
trans-
formierten
Wirklichkeit*

schen einer bloß künstlich (artifizuell) und der von Nietzsche gemeinten künstlerisch (artistisch) verwandelten Welt liegt im Ausgang vom Schmerz und Leid beim Künstler. Nietzsche sieht nur in der Kunst die Möglichkeit einer Verklärung von Wirklichkeit: Weil lediglich die Kunst vom Leid ausgeht, ist auch nur sie ihm gewachsen. In den helfenden Berufen sind es die Grenzsituationen, welche die Grundlage für eine Umdeutung und Umgestaltung des Lebens ermöglichen, wie noch zu zeigen sein wird.

*Theater/
Kultus:
Erträglichkeit
der Un-
erträglichkeit
des Lebens
im Miter-
leben*

Für Nietzsche finden solche Formen der Sinngebung vor allem im Theater statt. Auch kultische Ereignisse sind theatrale Formen der Wahrnehmung und des Miterlebens von inszeniertem Leben: Das Leben, Sterben und Auferstehen des Gottes Dionysos wird im Kult inszeniert. Durch die Betrachtung des Leidens, durch seine Symbolisierung und seine künstlerische Überhöhung wird das Leiden im Sinne der ästhetischen Rechtfertigung erträglich gemacht, wie Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* ausführen wird.

2.2. Die Geburt der Tragödie – Ästhetische Rechtfertigung des Lebens

In der *Geburt der Tragödie* geht es Nietzsche um die ästhetische Rechtfertigung des Lebens. Hier greift er Elemente aus der *dionysischen Weltanschauung* auf, bringt sie allerdings in einen anderen Zusammenhang. Es soll die Bedeutung der Musik heraus gestellt werden. In der *Geburt der Tragödie* tritt nämlich die Musik als wesentliches Merkmal der Verklärung des Grauens auf. Dabei geht Nietzsche insbesondere auf Richard Wagner ein und sucht, dessen Bedeutung und die seiner Musik für die Moderne und die Gegenwart herauszustellen.⁶

Geburt der Tragödie

Lebensbejahung

»ästhetische Rechtfertigung des Lebens«

apollinisch (Traum)

- Selbstbejahung
- Vertrauen auf Individuation
- schöner Schein

dionysisch (Rausch)

- Selbstvergessen
- Zerschneiden der Individuation
- Grauen des Lebens

Was sich für unsere Fragestellung allerdings entscheidender auswirkt, ist Nietzsches Begründung des Symbolbegriffes, also dessen, was er unter *Wahrscheinlichkeit* versteht. Diese Wahrscheinlichkeit meint eine eigene Welt, die weder der Wahrheit noch dem Schein zugehört.

*theoretische
Wahrheit:
- negativ
- begrenzt
- kritisch
- sinnver-
schließend*

Die theoretische Wahrheit ist – wie wir gesehen haben – auch für Nietzsche grundsätzlich negativ, denn in ihr erkennen wir, dass das Leben keinen Sinn ergibt. Gleichzeitig werden wir aber gewahr, dass die Theorie für die Abklärung der Sinnfrage nicht ausschlaggebend sein kann. Mit der theoretischen Einsicht in die Welt erkennen wir also zugleich die Begrenztheit dieser Einsicht. Dieser kritische Gesichtspunkt ist wesentlich für uns: *Die theoretische Wahrheit gibt nicht die ganze Wahrheit. Sie gibt uns nur die Position zu erkennen, in der wir in der Welt stehen, aber sie gibt nicht den Sinn. Jegliche Sinnzusammenhänge werden erst im Hinblick auf das Praktische eröffnet.*

*Suche nach
dem recht-
fertigenden
Grund des
Optimismus*

Mit der Frage des zureichenden und rechtfertigenden Grundes für das Leben hat sich Nietzsche Zeit seines Lebens befasst. Leben kann nur dann positiv sein, wenn etwas dazu kommt, was uns trotz des Leids die Lebensbejahung möglich macht. Das grausame Leid und die Sinnlosigkeit für sich gesehen sind kein Grund zur Lebensbejahung. Darin liegt die Kritik und der Schritt über Schopenhauer hinaus. Doch diese Überwindung von Schopenhauer hat sich auch im Laufe des Werkes gewandelt. Das zeigt vor allem die Selbstkritik, mit der Nietzsche sich seinen frühen Werken zuwendet.

*Selbstkritik
der
Frühphiloso-
phie
Nietzsches: ...*

Wir werden deshalb kurz auf diesen *Versuch einer Selbstkritik*⁷ von 1886 eingehen, wo er sich aus der Perspektive seiner späteren Philosophie mit der *Geburt der Tragödie* auseinandersetzt: Hier stellt er das Positive und das Negative seiner frühen Darstellungen aus einer späteren Perspektive heraus. Zu dem, was er nun als negativ beurteilt, gehört insbesondere der Gedanke der ästhetischen Rechtfertigung des Lebens. Die frühe Philosophie findet ja – wie wir gesehen haben – in der ästhetischen Rechtfertigung die einzige Möglichkeit einer Lebensbejahung: Leben kann nur dann lebbar werden, wenn es durch das künstlerische Umgestalten

*... Streben
nach
Rechtferti-
gung =
Verblendung
des Lebens ...*

gerechtfertigt wird. Für den späten Nietzsche bedarf das Leben keiner ästhetischen Rechtfertigung mehr, weil er zu der – wie hier eingeschoben werden muss – fragwürdigen Erkenntnis gekommen ist, dass das Leben selbst in seiner Grausamkeit an sich gut ist. In der späteren Sichtweise wird die ästhetische Rechtfertigung von Nietzsche somit als Verblendung entlarvt, die sich das Leben selbst leisten kann und leisten muss. Täuschung, Schein, Kunst und Optik werden positiv und konstruktiv zur Verblendung des Lebens eingesetzt. Das Negative bleibt aber in der Verblendung, was es ist: *Fressen und gefressen werden*. Die Kunst hat im Spätwerk Nietzsches also nicht mehr die Rolle der Verklärung, sondern sie ist als Teil der menschlichen Physiologie Element eines Verblendungszusammenhangs, zu dem vor allem Lug, Trug und Täuschung gehören.

Doch zurück zur ästhetischen Rechtfertigung des frühen Nietzsches in der *Geburt der Tragödie*: Als Rechtfertigung des nicht zu Rechtfertigenden gibt sie dem Leben denjenigen Sinn, den es an sich oder real nicht haben und aufbringen kann. Sie ist eine Neudeutung des Lebens.

*Früh-
philosophie
Nietzsches
Rechtferti-
gung =
Neudeutung
des Lebens*

Nietzsche sucht nun also zwei Welten – die Welt des Traumes und die Welt des Rausches – zu verbinden. Er möchte Traum und Rausch zu einer grundsätzlichen Haltung verbinden, die nicht nur der Mensch des antiken Griechenlands einzunehmen in der Lage war, sondern die auch wir heute einnehmen könnten. Damit versucht Nietzsche, die Religion des Lebens aus dem historischen Kontext herauszulösen und zu einer überzeitlichen Religion des Menschen zu machen.

*Verbindung
von
Dionysi-
schem und
Apollini-
schem
als Lebens-
haltung*

Der Gott Apoll als der Gott des Traumes und des schönen Scheins, als der Gott der Künste steht für die Verkörperung des Prinzips, aufgrund dessen wir uns als Individuen erkennen – des *principii individuationis*. Dieses Prinzip ken-

*apollini-
sches:
Prinzip
der Täu-
schung
des
Individuellen*

nen wir schon von Schopenhauer her: Wir werden aufgrund des Scheines, der Täuschung und der Illusion im Individuellen gehalten. Schein und Täuschung sind verantwortlich dafür, dass wir uns als Individuen erkennen. Das Ich, so würde man heute sagen, ist eine Illusion. Diese Illusion aber wird durch die Tatsache, dass der Mensch in seine Abgründe hineinschauen kann oder muss, grausam zerbrochen.

Zerbrechen
des
Individualisations-
prinzips ...

Mit dem Bezug auf Schopenhauer heißt es bei Nietzsche:

»An derselben Stelle hat uns Schopenhauer das ungeheure Grausen geschildert, welches den Menschen ergreift, wenn er plötzlich an den Erkenntnisformen der Erscheinung irre wird, indem der Satz vom Grunde, in irgend einer seiner Gestaltungen, eine Ausnahme zu erleiden scheint« (Nietzsche SW, Bd. 1, 28).

... im
Grausen ...

Das Grausen, das den Menschen ergreift, bezeichnet er als ein *An-der-Erscheinung-irre-Werden*. Hier wird der Mensch von der Illusion der Individualität irritiert und der Satz vom Grunde setzt aus, da die Kausalitäten ihre Funktion aufgeben. In diesem Moment erfasst den Menschen das Grauen. Hier eröffnet sich gegenüber der Schrift *Dionysische Weltanschauung*, in der zwei Religionen historisch aufeinanderprallen, eine ganz neue Perspektive: Noch stark an Schopenhauer orientiert, zeigt Nietzsche in dieser späteren Fassung, dass der Mensch an der Illusion seiner Ichhaftigkeit durch ein plötzliches Aussetzen von Kausalität irre wird.

... durch
Grund-
losigkeit

Wie aber kann Kausalität aussetzen? Sie kann aussetzen im Hinblick auf das nicht-theoretische Vermögen: Wir haben plötzlich keine Begründung mehr für das, was wir erfahren, erleben und erkennen. Uns bleibt dann also keine Möglichkeit der Begründung mehr für das, was ist. Das Ausbleiben eines letzten Grundes vernichtet die Illusion und weckt uns aus dem schönen Traum.

Dieses Grausen aber, das wir hier erleben, ist zugleich ein Verzücken:

»Wenn wir zu diesem Grausen die wonnevolle Verzückung hinzunehmen, die bei demselben Zerbrechen des principii individuationis aus dem innersten Grunde des Menschen, ja der Natur emporsteigt, so thun wir einen Blick in das Wesen des Dionysischen, das uns am nächsten noch durch die Analogie des Rausches gebracht wird« (ebd.).

*Rausch:
Grausen
und
Entzücken
im
Zerbrechen
des Ich*

Das Individuationsprinzip, das Prinzip der Illusion des Ichs, wird zerbrochen. Aus dieser Erfahrung entsteht nicht nur ein Grauen, sondern auch ein Verzücken. Hier sind wir durchaus noch nahe an Schopenhauer, für den ja auch aus der Desillusionierung der Individualität die Erkenntnis entsteht, dass wir unsterblich sind und es zwischen den Individuen keine Grenzen gibt. Die ganze Einsamkeit des Individuums erweist sich als Folge einer Illusion. Das Zerbrechen hat einerseits etwas Grauensvolles, auf der anderen Seite aber auch etwas Berausches, denn es ist die Unsterblichkeit des Lebens, welche sich plötzlich zeigt.

*Zauber der
Unsterblich-
keit des
Lebens und
der All-
versöhnung*

Das hatte bereits Schopenhauer eingesehen, dennoch war sein Ansatz nicht zu dieser Form der Lebensbejahung fähig, weil für diesen nur das Mitleid und nicht Rausch und Verzückung die Einsicht in den Lebensgrund eröffnet. Für Nietzsche dagegen ist die Lebenserkenntnis nicht nur Leid, sondern ein Zauber, der sich im Dionysischen ausdrückt.

»Unter dem Zauber des Dionysischen schließt sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen« (Nietzsche SW, Bd. 1, 29).

Nietzsche beschreibt hier die apokalyptische Vision einer friedlichen Endzeit, in der, wie beim Propheten Jesaja verheißen, die »Pardel bei den Böcken ruhen« (Jes. 11). Damit gibt Nietzsche auch das Ausmaß seiner dionysischen Vision zu erkennen: Sie zeigt das Heil auf Erden im friedlichen Zusammenleben der Menschen miteinander und mit der gesamten Natur. Diese Vision kann allerdings nicht aus der bloßen Tatsache des Lebens und seiner Wahrheit entstehen, sondern ergibt sich erst im Zerschneiden der Wahrheit. Denn die Wahrheit zeigt nur die Getrenntheit von Mensch und Natur. Mit dieser Einsicht vollzieht sich eine Wandlung, wie Nietzsche noch anmerkt:

*Heil
der Kunst im
Zerschneiden
der Wahrheit
des Lebens*

*Kultus:
Umbildung
des
Menschen
zum
Kunstwerk*

»Der Mensch ist nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden: die Kunstgewalt der ganzen Natur, zur höchsten Wonnebefriedigung des Ur-Einen, offenbart sich hier unter den Schauern des Rausches« (Nietzsche SW, Bd. 1, 30).

Der Mensch macht sich in der Rauschvorstellung und in der Umsetzung des Rausches im dionysischen Kult selbst zum Kunstwerk. Der Mensch als Kunstwerk ist das gelungene Resultat der ästhetischen Rechtfertigung.

*Übermensch
als
Resultat
ästhetischer
Rechtfertigung*

Nietzsche ist auf diesen Gedanken der Umbildung des Menschen in seinem Spätwerk ausführlich eingegangen: Es hat ihn zu dem Konzept des *Übermenschen* gebracht. Wenn gleich der Gedanke hier schon vorgeprägt scheint, so ist doch noch eine wesentliche Änderung seiner Konzeption zu verzeichnen. Diese liegt in Nietzsches zentralen Gedanken der Leid-Erfahrung und Verklärung, die den Grundstock seiner Philosophie der Lebensbejahung bildet. Deshalb möchte ich zum Abschluss noch eine Stelle aus dem bekanntesten Werk von Nietzsche *Also sprach Zarathustra*⁸ (1883 – 1886) erwähnen. Auch in diesem Werk kommt er mehrfach

auf das Mitleid zu sprechen, dem er auch hier kritisch gegenübersteht. Doch ist die Art der Überwindung des Mitleides nun eine andere, sie ist nicht mehr ästhetisch, sondern physiologisch oder sogar physisch-gewalttätig. Dabei wird deutlich, dass sich bei Nietzsche in den Jahren, die zwischen der *Geburt der Tragödie* und dem *Zarathustra* liegen, etwas ganz Grundsätzliches geändert hat.

*Spät-
philosophie
Nietzsches: ...*

*... physische
Überwindung
des
Mitleids ...*

»Der Mensch aber ist das muthigste Thier: damit überwand er jedes Thier. Mit klingendem Spiele überwand er noch jeden Schmerz; Menschen-Schmerz aber ist der tiefste Schmerz. Der Muth schlägt auch den Schwindel todt an Abgründen: und wo stünde der Mensch nicht an Abgründen! Ist sehen nicht selber – Abgründe sehen? Muth ist der beste Todtschläger: der Muth schlägt auch das Mitleiden todt. Mitleiden aber ist der tiefste Abgrund: so tief der Mensch in das Leben sieht, so tief sieht er auch in das Leiden. Muth aber ist der beste Todtschläger, Muth, der angreift: der schlägt noch den Tod todt, denn er spricht: ›War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!« (Nietzsche SW, Bd. 4, 199).

Nietzsche präsentiert uns hier also nicht mehr die ästhetische, sondern die physische Überwindung des Mitleids. Zwar bleibt das Mitleid die tiefste Erkenntnis, denn nichts kann so tief schauen wie der Schmerz und nichts kann den Schmerz so tief nachfühlen wie das Mitleid. Aber das Leben ist für Nietzsche selbstständig genug, um den Schmerz in Freude zu wandeln. Es bedarf jetzt nicht mehr der Rechtfertigung und speziell der ästhetischen Rechtfertigung, es bedarf des Mutes und der Gewalt, die das Mitleid allein mit physischer Kraft überwinden. In dieser Wendung zum Brutalen liegt die eigentümliche und nachhaltige Konzeption von Nietzsches Spätphilosophie.

*... Wendung
zur Brutalität*

3. Albert Schweitzer – Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben

Wir haben uns mit den Ansätzen von Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche in der Absicht beschäftigt, das Problem und Konzept eines praktischen Erkennens näher zu beschreiben. Praktisches Erkennen, so stellte sich heraus, ist mehr als ein Kennen oder eine Kenntnis *von* Praxis, mehr als ein Sich-Auskennen *in* Praxis. *Vielmehr ist praktisches Erkennen ein Überhöhen des Praktischen in Richtung auf eine Stellungnahme und damit auf eine Einstellung und Haltung.* In der aus Reflexion und Besinnung auf das Tun hervorgehenden Haltung liegt das wesentliche Moment der ethischen Bewertung der Praxis.

Wir besprechen nun einen bereits angekündigten Autor, der die Einseitigkeiten und Probleme der beiden Ansätze von Schopenhauer und Nietzsche erkennt, das Positive in ihnen herauszustellen sucht und in einer eigenen Philosophie zusammenführt – nämlich Albert Schweitzer.

3.1. Ein Leben aus ethischer Gesinnung

*Albert
Schweitzer:
>der
unentdeckte
Philosoph*

Werfen wir anfangs einen kurzen Blick auf Albert Schweitzers Leben und sein Werk. Er wird nämlich gewöhnlich nicht zu den philosophischen Autoren gezählt und ist von daher nicht so bekannt, wie es den Anschein haben könnte. So werden Sie ihn vergeblich in einem der neueren Handbücher der Philosophie suchen. Dennoch ist Schweitzer einer der größten Philosophen des 20. Jahrhunderts. Meist wird mit

seinem Namen das Bild des gutmütigen Urwalddoktors verbunden. Diese Vorstellung ist aber lediglich ein Versuch, seiner scharfen Kultur- und Philosophiekritik den Stachel zu nehmen. Bei genauerer Betrachtung von Albert Schweitzers Vita verdeutlicht sich nämlich das Leben einer ganz anderen Persönlichkeit:

*Schweitzers
Biographie
als Denkweg*

Albert Schweitzer (1875–1965)

Philosoph, Theologe, Arzt, Musiker, Musikwissenschaftler

1896 Gelöbnis des Dienstes am Menschen

1899 Promotion in Philosophie: *Die Religionsphilosophie Kants*

1900 Promotion in Theologie

1901 Habilitation in Theologie

1905 *J.S. Bach, le musicien-poète*

1908 *Johann Sebastian Bach* (dt., völlige Neubearbeitung)

1913 Promotion in Medizin

1913 – 1965 (Unterbrechung 1917–24)

Aufenthalt in Lambarene, heute Gabun

1914 – 1918 *Wir Epigonen* (Nachlass)

1915 Erlebnis der ›Ehrfurcht vor dem Leben‹ auf dem Ogowe-Fluss

1923 *Kulturphilosophie* (geplant auf 4 Teile), Teil I, *Verfall
und Wiederaufbau der Kultur*; Teil II, *Kultur und Ethik*

1934 Hibbert-Lectures, Oxford, London

1934/35 Gifford-Lectures, Edinburgh

1945 *Kulturphilosophie* Teil III abgebrochen (Nachlass)

Schweitzer ist nicht nur Vorbild aufgrund seines Lebens, das von ungeheurer Schaffenskraft gekennzeichnet war, sondern er ist es insbesondere deshalb, weil er sein ganzes Leben einer ethischen Gesinnung unterstellt hat. Grundlegende Lebensentscheidung war sein Gelöbnis, den Menschen zu

*Leben
aus einer
ethischen
Gesinnung*

dienen, das er 1896 im Alter von einundzwanzig Jahren abgelegt hat und das seine Grundeinstellung und den Ausgangspunkt seiner Bestrebungen und vielfältigen Ambitionen bildet.

Schweitzer wurde in drei Fächern promoviert (Philosophie, Theologie und Medizin), habilitierte sich in Theologie, hat sich aber auch mit Musik und Musikwissenschaft beschäftigt. Seine Ausführungen zu Bach gelten als eigenständige musikwissenschaftliche Leistung, die bis heute Beachtung findet. Darüber hinaus war er selbst ein bekannter Musiker und Konzertorganist; er finanzierte mit seiner Konzerttätigkeit sein Spital in Lambarene. Erwähnenswert ist noch, dass er in den Jahren 1934 und 1935 die berühmten Hibbert- und Gifford-Lectures gehalten hat, welche im Nachlass zu finden sind. Sie geben einen guten und prägnanten Einblick in sein Gesamtwerk. Insgesamt zeugen schon diese bloßen Daten von einer kaum vorstellbaren Lebensleistung.

Die Jahre 1913 – 1965 sind wesentlich durch seinen Aufenthalt in Lambarene (Hauptort der Provinz Moyen-Ogooué in Gabun) geprägt worden.

*Erlebnis
einer
badenden
Flusspferd-
familie ...*

In dieser Zeit hatte er ein Erlebnis, welches die Keimzelle der Weltanschauung einer ›Ehrfurcht vor dem Leben‹ bildet: Schweitzer fährt auf dem Ogowe-Fluss (Ogooué) entlang und beobachtet eine Flusspferdfamilie. Ein recht unspektakuläres Erlebnis, wie man meinen könnte. Für Schweitzer aber war es ein Erlebnis, welches ihm die Haltung der ›Ehrfurcht vor dem Leben‹ als Vision eröffnete.

Ein wesentliches Merkmal der praktischen Erkenntnis besteht, wie wir ja schon herausgestellt hatten, darin, dass Erkennen in Erleben übergehen muss. In dieser für Schweitzer so entscheidenden Beobachtung am Ogowe-Fluss haben wir genau solch einen Zusammenhang von Erkenntnis und Erleben.

Schweitzers Anliegen war es nun, den Inhalt dieses Erlebnisses, der für uns nicht nachvollziehbar ist, begreiflich zu machen und – wenn Sie so wollen – in *Denken* zu überführen. Dieses Bestreben ist das wesentliche Anliegen seiner *Kulturphilosophie*⁹, welche er 1923 in zwei von vier ursprünglich geplanten Bänden publik machte. Die Vollendung des Gesamtwerkes gab Schweitzer allerdings zugunsten seines Engagements in Lambarene auf. Dennoch können wir auf einen umfangreichen *Nachlass* Schweitzers zurückgreifen, der uns einigen Aufschluss über die Bedeutung der praktischen Erkenntnis geben wird.

Für uns ist Schweitzers Philosophie eine Zusammenfassung und in gewissem Sinne auch ein Höhepunkt: Sie führt die lebensbejahenden Elemente der hier dargestellten praktischen Erkenntnis bei Schopenhauer, Nietzsche und – nicht zuletzt – bei Kant kritisch zusammen. Demnach ist jede Ethik mit einer verneinenden oder bejahenden Lebens- und Welt-Anschauung verbunden und nicht von ihr zu trennen, ob sie das explizit zum Ausdruck bringt oder nicht. Ethik bewegt sich also nicht in einem neutralen Raum, wie die *Metaethik* unterstellt.¹⁰ Hierin liegen die Erkenntnisse der Praktischen Philosophie Schopenhauers und Nietzsches, welche Schweitzer in seiner Ethik der ›Ehrfurcht vor dem Leben‹ zusammenträgt.

... als
visionäres
Anliegen
zur
Philosophie
praktischer
Erkenntnis

Untrennbarkeit
von Ethik,
Lebens-
anschauung
und
Welt-
anschauung

3.2. Grundbegriffe der Ethik Schweitzers

Kultur und Ethik

- **Kultur**

- Besinnung
 - Entwicklung von Idealen (Freiheit)
 - Entwicklung von Weltanschauungen
 - Elementares Denken

- **Ethik**

- Gesinnung (Lebens-Anschauung)
 - Erhaltung
 - Förderung
 - Vollendung

Kulturphilosophie und Kulturkritik

Ich führe nun anhand des Werkes *Kultur und Ethik* einige entscheidende Grundbegriffe der Philosophie Albert Schweitzers aus. Zu Beginn dieses Werkes kritisiert Schweitzer zunächst die Philosophie für ein wesentliches Versäumnis: Sie sei verantwortlich für die Kultur und damit auch für den Kulturverfall im 19. und 20. Jahrhundert. Diesen Verfall, welcher sich für Schweitzer gerade auch im Hinblick auf den Ersten Weltkrieg und dessen ideologische Vorbereitungen zeigt, lastet er der Philosophie darum an, weil sie es nicht geschafft habe, die kulturbildenden Elemente zu pflegen und zu betreuen.

Die wesentliche Aufgabe der Philosophie besteht für Schweitzer nämlich darin, kulturfördernd zu sein, indem diejenige Besinnung gefördert wird, aus der heraus sich die Kultur positiv zu entwickeln vermag. In erster Linie ist Phi-

losophie also dafür verantwortlich, *Vernunftideale* zu entwickeln. Diese Vernunftideale, welche Schweitzer in enger Anlehnung an Kant bestimmt, sind allerdings nicht aus der Wirklichkeit zu beziehen. Wir können sie in ihr nicht vorfinden, wir können aus der Wirklichkeit keine höheren Lebensziele ableiten. Die Wirklichkeit lässt, wie wir schon bei Schopenhauer und Nietzsche gesehen haben, von sich aus keinen Sinn erkennen. Es gilt deshalb, die Wirklichkeit zu gestalten und umzugestalten. In die Wirklichkeit muss Sinn hineingetragen werden.

Gleichwohl wird – und das ist das Zeichen des Niedergangs und der Dekadenz – die Wirklichkeit zum Ideal erklärt. Schweitzer lastet der Philosophie an, gerade sie trage dazu bei, die Wirklichkeit zu vergötzen.

Dieses Wirklichkeitsideal formuliert sich darin, dass alles, was wahr ist, in irgendeiner Weise wirklich sein muss und dass das, was wirklich ist, auch wahr sein muss. Schweitzer zeigt dagegen, dass dieses Wirklichkeitsideal ein falsches Ideal ist, weil es einen in der Wirklichkeit selbst nicht vorzufindenden Sinn, mithin also die *Sinnlosigkeit* heraufbeschwört. Zwar gibt sich der Positivismus sinnneutral, bei näherem Hinsehen aber propagiert er das Sinnlose: Er regt keine umbildende, sondern eine destruktive Kraft an. Eine fatale Folge dieses falsch verstandenen Wirklichkeitssinnes ist für Schweitzer der Nationalismus, wobei er das Bedrohliche des Nationalsozialismus offenbar bereits spürte. Gerade der Nationalismus ist für Schweitzer, auch wenn wir dies hier nicht weiter ausführen können, ein typisches Beispiel eines völligen Verfalls an den Wirklichkeitssinn. Damit ist nicht gesagt, dass jegliche Formen von Positivismus oder Nationalismus notwendigerweise in totalitäre Verhältnisse führen. Dennoch stellen Positivismus und Nationalismus kulturelle Dekadenzerscheinung dar, weil sie auf das bloß Vorfindliche und das

eigentliche Aufgabe der Philosophie: Entwicklung von Vernunftidealen, die die Wirklichkeit verändern

Zeichen des Niedergangs: die Wirklichkeit wird zum Ideal gemacht

bloß Eigene zurückgreifen. In diesem Sinne heißt es dann auch bei Schweitzer:

»Wir kamen dazu, statt im Denken, Vernunftideale mit Beziehung auf die Wirklichkeit zu schaffen, die Ideale der Wirklichkeit zu entnehmen« (Schweitzer 1990, 38).

Statt die Wirklichkeit gemäß dieser Ideale zu gestalten – etwa dem Ideal der Freiheit, der Menschlichkeit oder der Solidarität –, suchen wir in der Wirklichkeit nach irgendwelchen Idealen bzw. ziehen diese aus dem »empirisch Gegebenen« (ebd.) heraus. Das empirisch Gegebene wird damit zu unserem Götzen.

*Bedrohung
des Lebens
durch die
Verherrlichung
des
Wirklichkeitsinns*

»Wie verherrlichten wir unsern Wirklichkeitssinn, der uns für die Welt tüchtig machen sollte!« (ebd.), ruft Schweitzer rhetorisch, und sieht hier eine ganz besondere Bedrohung. Dagegen ist für ihn

»nur die Gesinnung, in der ethische Vernunftideale wirksam sind, ... fähig, ein freies, das heißt ein planvoll-zweckmäßiges Handeln hervorzubringen« (ebd.).

*ethische
Gesinnung
aus der
Besinnung
auf
Wirklichkeit*

Die Ethik ist also wesentlich daran gehalten, die Gesinnung aus der *Besinnung auf Wirklichkeit* zu entwickeln. Besinnung auf die Wirklichkeit ist also die Bedingung der Entwicklung von Idealen und insbesondere der Entwicklung von Welt-Anschauung.

*ethische Welt-
Anschauung
aus der
Lebens-
Anschauung*

Ethik meint bei Schweitzer also eine Besinnung, welche zu einer aus der Lebens-Anschauung resultierenden Gesinnung und Welt-Anschauung führt. Welt-Anschauung ist hier wie gesagt keine äußerliche Anschauung von Welt: Sie entsteht aus der Introspektion heraus, aus meinem Selbstwissen und aus der Selbsterfahrung. Hier – und darin besteht für Schweitzer die wesentliche Aufgabe der Philosophie – eröffnet sich die grundsätzliche Perspektive der Innenschau des Lebens: Ich erkenne, dass ich Wille zum Leben bin, das heißt, ich

erkenne, dass ich lebe und dass ich leben will. Zugleich habe ich das Bewusstsein, dass ich dieses Lebenwollen besinnen kann. Das ist die Grundanschauung: Ich habe nicht nur die Gewissheit, *dass* ich bin, sondern ich habe auch die Gewissheit, dass ich davon weiß. In diesem Wissen um mein eigenes Leben erfahre ich dann die einzelnen Notwendigkeiten dieses Lebens gegenüber mir selbst und den Anderen.

*Lebens-
Anschauung
als
Besinnung
des
Lebenwollens*

Wie kann nun aus dieser Erfahrung des Lebens eine positive Welt-Anschauung entstehen? Wir können das Leben ja auch ablehnen. Warum sollte ich das Leben bejahen? Das ist genau die Frage, welche auch Albert Camus zu Beginn seines *Mythos des Sisyphos*¹¹ stellt. Wenn sie so wollen, liegt im Problem des Selbstmordes aus der Entscheidung heraus, ob das Leben sich lohne oder nicht, unsere Frage in ihrer negativen Formulierung vor. Auch für Camus – und darin zeigt er sich als großer Denker – sollte die Behandlung dieser Frage das oberste Anliegen und die wichtigste Aufgabe der Philosophie sein. Natürlich kann ich das Leben auch verneinen. Wir haben grundsätzlich die Option zwischen Lebensbejahung und Lebensverneinung. Darin liegt ja gerade die Freiheit der Grundwahl, wie ich im *System der Ethik* in Anlehnung an Heidegger und Sartre herausgestellt habe. Die Freiheit liegt in der Wahl für oder gegen das Leben. Die Verneinung zeigt sich aber als ein innerer Widerspruch, ein Grundwiderspruch.

*Grundwahl
zwischen
Lebens-
verneinung
und Lebens-
bejahung*

Die vollkommene ethische Gesinnung drückt sich für Schweitzer in der Selbstvollendung aus. Die Selbstvollendung betrifft zunächst lediglich das eigene Selbst. Jeder Mensch ist verpflichtet, sich um sich selbst zu kümmern und seine Talente zu fördern. Zunächst sind wir in dieser Frage natürlich abhängig von der Erziehung und Ausbildung. Mit zunehmender Besinnung erkennen wir jedoch, dass das Leben auch von uns selbst gestaltet und mitgestaltet wird und

*Selbst-
vollendung
und
Fremd-
verantwortung*

dass diese Gestaltungen auf ein Ziel des Lebens und des Selbst gehen. Das Selbst sollte deshalb auch im Umgang mit dem Anderen immer im Blickfeld bleiben. Die Sorge um den Anderen ist eng verbunden mit der Sorge um sich selbst, wie wir später noch sehen werden. Somit ist auch für Schweitzer die Selbstvollendung ein unverzichtbarer Teil der Ethik.

Wie ist nun der Zusammenhang von Kultur und Ethik zu verstehen? Schweitzer sagt dazu:

*Kultur-
philosophie
im
ethischen
Anspruch:*

»Das bisherige Denken gedachte den Sinn des Lebens aus dem Sinn der Welt zu verstehen. Es kann sein, daß wir uns darein schicken müssen, den Sinn der Welt dahingestellt sein zu lassen und unserm Leben aus dem Willen zum Leben, wie er in uns ist, einen Sinn zu geben. Mögen auch die Wege, auf denen wir dem Ziele zuzustreben haben, noch im Dunkel liegen: die Richtung, in die wir gehen müssen, ist klar. Miteinander haben wir über den Sinn des Lebens denkend zu werden, miteinander darum zu ringen, zu einer welt- und lebenbejahenden Weltanschauung zu gelangen« (Schweitzer 1990, 78).

Schweitzer ist sich durchaus im Klaren, dass er zwar kein unbekanntes, seiner Zeit aber offenbar völlig ungewohntes Denken anregen möchte. Der Sinn des Lebens ist nicht länger aus dem Sinn der Welt, sondern aus dem Leben selbst, genauer – aus dem *Willen zum Leben* – abzuleiten. Aus dieser Einsicht in den Willen zum Leben soll alles Weitere hervorgehen.

*Sinn
des Lebens
aus dem
Willen zum
Leben ...*

Im zweiten Teil seiner *Kulturphilosophie* gelangt Schweitzer zu einer Differenzierung von Lebens-Anschauung und Welt-Anschauung. Für ihn muss die Welt-Anschauung aus der Lebens-Anschauung resultieren, wenn sie ethisch sein soll. Der Sinn des Lebens darf nicht aus der Welt genommen, sondern er muss aus dem Willen zum Leben, aus der Lebens-

Anschauung heraus erfasst werden: Dieser Wille zum Leben, den ich selbst besinne, ist Lebens-Anschauung. Hieraus wird die Weltanschauung abgeleitet. Dabei zeigt sich, dass eine Weltanschauung, die der Lebens-Anschauung widerspricht bzw. ihr entgegengesetzt ist, unethisch und zu verwerfen ist.

... nicht
aus der Welt

Damit haben wir nun eine Richtlinie dafür, was im eigentlich ethischen Sinne *gut* genannt werden kann, nämlich diejenige Welt-Anschauung, die aus der Lebens-Anschauung resultiert. Eine Weltanschauung dagegen, die auf einer Lebensanschauung der Verneinung aufbaut, ist nicht zu akzeptieren. Sie kann nicht länger nur still hingenommen werden, sondern ist für Schweitzer durchaus auch zu bekämpfen. Weltanschauungen, die auf Positivismus aufbauen und dabei den Willen zum Leben verneinen, »sind in einem unerschrockenem Bekenntnis zur Lebensanschauung zu ächten« (Schweitzer 1990, 76–77).

›ethisch gut‹:
Welt-
Anschauung,
die aus
Lebens-
Anschauung
resultiert

Ächtung
der den
Willen zum
Leben
verneinenden
Welt-An-
schauungen

Um zu verdeutlichen, worum es Schweitzer hier geht, möchte ich eine Analogie wagen: Man kann sagen, dass Schweitzer das formuliert, was ich – in Anlehnung an die Formulierung Kants – den *Kategorischen Imperativ der Ehrfurcht vor dem Leben* nennen möchte.

›Kate-
gorischer
Imperativ der
Ehrfurcht vor
dem Leben‹
als ...

Er stellt zunächst die Frage: »Wie verhält sich mein Wille zum Leben, wenn er denkend wird, zu sich selber und zur Welt?« (Schweitzer 1990, 89). Wenn der Wille selbst nachdenkt, wenn er besonnen wird, wenn ich über mich und mein Leben nachdenke – welches Verhältnis entwickelt sich daraus zu mir selbst und zur Welt?

Schweitzers Antwort ist:

»Aus innerer Nötigung, um sich selber treu zu sein und mit sich selber konsequent zu bleiben, tritt unser Wille zum Leben zu unserem eigenen Sein und zu allen Erschei-

nungen des Willens zum Leben, die ihn umgeben, in ein Verhältnis, das durch die Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben bestimmt ist« (ebd.).

... Nachvollzug innerer Nötigung des Willens durch die Allgemeingültigkeit der Lebens-Anschauung

Die »Ehrfurcht vor dem Leben ... ist die unmittelbarste und zugleich tiefste Leistung meines Willens zum Leben« (ebd.). Aus einer inneren Nötigung, um sich selbst treu zu bleiben und konsequent zu sein, d.h. um die Allgemeingültigkeit dieser Lebens-Anschauung zu gewährleisten, tritt mein Wille in ein Verhältnis zu dem anderen Lebewesen, das von Ehrfurcht bestimmt ist. Hierbei handelt es sich also um eine nur durch das Denken nachvollzogene innere Nötigung. Die innere Nötigung vollzieht sich allerdings schon im Willen selbst. Denn diese Nötigung, Leben zu erhalten, zu fördern und es im Sinne der Ehrfurcht vor dem Leben zu bewahren, ist im Willen zum Leben selbst angelegt. Das, was Schweitzer hier formuliert, ist nur die Formel dieses Gesetzes, welches man durchaus auch *moralisches Gesetz* nennen kann.

formal:
Ehrfurcht vor dem Leben als Achtung für den Willen zum Leben

»In der Ehrfurcht vor dem Leben geht mein Erkennen in Erleben über« (ebd.).

inhaltlich:
Ehrfurcht als Erlebnisinhalt

In der Besinnung wird das Erkennen selbst wieder Erleben, es wird zur elementaren Lebens-Anschauung.

Diese Einstellung zum Leben widerspricht nun weitgehend demjenigen, was im Leben des Alltags notwendig und erforderlich ist. Hier findet zumeist die Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben, im Falle der Notwendigkeit der Anschauung des Lebens als Nahrung aber auch die Vernichtung anderen Lebens statt. Schweitzer entwirft hier also ein Ideal. Dieses Ideal ist nun aber kein Hirngespinnst oder eine Utopie, sondern hängt mit dem eigenen Lebensbewusstsein zusammen: Die Realität stellt sich uns so dar, dass wir ständig Leben vernichten, um zu leben. Dies können wir wissen, weil wir über die Lebens-Anschauung verfügen. Wir können uns nun

dieser Tatsache stellen oder nicht. Dabei wird deutlich, dass wir in der Lage sind, über Leben zu entscheiden. Unser Wille wählt dabei zwischen negativer und positiver Welt-Anschauung. Diese Option steht uns grundsätzlich frei, wie es uns ja auch bei Kant im Hinblick auf den Kategorischen Imperativ frei steht, ob wir uns das kategorisch zum Ausdruck gebrachte Ideal der Freiheit zum Grundsatz unseres Handelns machen wollen oder nicht. Nach Schweitzer steht es uns frei, eine Lebens-Anschauung zu wählen. Die Verantwortung der Philosophie liegt deshalb darin, eine Welt-Anschauung zu entwickeln, die auf einer positiven Lebens-Anschauung beruht, wie sie der Grundsatz der Ehrfurcht vor dem Leben zum Ausdruck bringt:

»Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will« (Schweitzer 1990, 330).

Ich bin also Leben inmitten von anderem Leben, das leben will.

»Dies ist nicht ein ausgeklügelter Satz. Tag für Tag, Stunde für Stunde wandle ich in ihm. In jedem Augenblick der Besinnung steht er neu vor mir. Wie aus nie verdorrnder Wurzel schlägt fort und fort lebendige, auf alle Tatsachen des Seins eingehende Welt- und Lebensanschauung aus ihm aus. Mystik ethischen Einswerdens mit dem Sein wächst aus ihm hervor« (Schweitzer 1990, 330).

Der Satz »Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will!« ist also eine Erkenntnis, die in Erleben übergeht und dabei zur tiefsten Kraftquelle wird. Sie ist eine Kraftquelle, die wohl auch Schweitzer persönlich zu all dem verholpen hat, was er in seinem Leben umgesetzt und geleistet hat. Dieser Satz, in dem die Ehrfurcht vor dem Leben formuliert ist, stellt offenbar eine der tiefsten Besinnungen dar, zu der ein Mensch fähig ist.

Alltäglichkeit der Gleichgültigkeit und Lebensverneinung

Wille als Vermögen, sich für oder gegen die Selbstverantwortung zu stellen

mystische Dimension der Ehrfurcht: Besinnung als Kraftquelle ...

*... aus der
Trans-
zendierung
des
Indivi-
duellen ...*

Dass dieser Satz solch eine Kraft hat, liegt darin, dass er das Individuum überschreitet und eine Perspektive auf das andere Leben ermöglicht. Damit ist allerdings nicht der Wechsel von der Innenperspektive auf die Außenperspektive gemeint. Das wäre ja wieder die sachliche Erkenntnis. Gemeint ist vielmehr, dass aus der Innenperspektive, aus der subjektiven Perspektive heraus etwas Allgemeingültiges erfasst und erfahren wird. Wie Kants Kategorischer Imperativ eine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zum Ausdruck bringt, welche den Einzelnen auf alle anderen vernünftigen Wesen hin überschreitet und ihn nötigt, die Geltung des Ideals der Freiheit anzuerkennen, so bezieht Schweitzers Satz seine Kraft aus der Allgemeingültigkeit des Willens zum Leben als Ehrfurcht vor allem Leben. Das ist die Kraft, die in diesem Satz liegt.

*... in
Orientierung
an Fragen
der Grund-
wahl*

Wesentlich hierbei ist, dass die Grenze des *Für-sich-Seins* als Grenze des Eingeschlossenseins der Individualität, überschritten wird, wie wir das bereits von Nietzsche und Schopenhauer her kennen. Das Überschreiten dieser Grenze ist die eigentliche Geburtsstunde der praktischen Erkenntnis: Hier erkenne ich, was ich als Leben bin und wie ich das Leben zu führen und zu gestalten habe. Hier eröffnen sich uns ganz elementare Fragen: ›Warum bin ich?‹, ›Was ist dieses Leben und wie ist es zu führen?‹. Es handelt sich um Fragen, die immer gestellt wurden und die aktuell bleiben. Diese großen Fragen sind niemals Fragen, die nur historisch behandelt werden dürfen; sie müssen vor allem praktisch behandelt werden, wie es Schweitzer tut, der sie vor den Hintergrund der Grundwahl stellt.

*Lebens-
Anschauung:
Ideal – Ver-
antwortung –
Restschuld*

Aus der Lebens-Anschauung entsteht also eine grundsätzliche Verantwortung für alles, was lebt. Auch hier sehen wir wieder eine Parallele zu Kant: Wie der Mensch aufgrund seiner Existenz niemals dazu in der Lage ist, das moralische

Gesetz vollständig zu erfüllen, so ergibt sich auch aus Schweitzers *Kategorischem Imperativ der Ehrfurcht vor dem Leben* eine nie vollständig zu erfüllende Verantwortung. Immer bleibt – in Ansehung des Ideals – eine gewisse Restschuld im Handeln. Die Frage ist nun: Wie kann der Mensch mit dieser Restschuld in seinem Leben umgehen? Kann er diese Restschuld, die aus der Besinnung vor der Ehrfurcht vor dem Leben entsteht, überhaupt bewältigen?

*Unendliche
Aufgabe
der Verant-
wortung*

Hier gibt es keine Patentlösungen, hier gibt es immer nur Einzellösungen, die aber aus einer Grundhaltung heraus entwickelt werden.

So verhält es sich zum Beispiel mit der Frage: Wie gehen wir mit Nahrung um? Was ist unsere Einstellung und unser Verhältnis zur Nahrung? Das ist eine elementare Frage im Sinne Schweitzers, weil sie eine Auseinandersetzung mit elementaren Bedürfnissen darstellt. Diese Bedürfnisse stellen ein *Muss* dar: Sie müssen befriedigt werden. Aber gerade deshalb sind sie nicht unschuldig, sondern Notwendigkeiten, die uns mit der Verantwortung für das Leben konfrontieren, denn sie setzen uns in ein ideelles oder symbolisches Verschulden, dem wir lediglich das Ideal der Ehrfurcht vor dem Leben entgegensetzen können.

3.3. Das Erwachen zum Leben

- | | |
|--|--|
| <ul style="list-style-type: none">• Erwachen zum Leben<ul style="list-style-type: none">– Geschlechtsreife<ul style="list-style-type: none">• zweiter Lebensbeginn• Ende des Für-sich-seins• Horizonterweiterung• Einssein mit Natur | <ul style="list-style-type: none">• Wachbleiben<ul style="list-style-type: none">– Harmonische Person<ul style="list-style-type: none">• Welt- und Lebensbejahung |
|--|--|

Wir werden noch auf einige Passagen aus dem Nachlass¹² eingehen, um zu verdeutlichen, wie Schweitzer mit dieser komplexen Thematik über Jahre und Jahrzehnte gerungen hat. Das ist erstaunlich angesichts der Tatsache, dass er die Formel von der Ehrfurcht vor dem Leben früh entwickelt hat, sie aber doch in der Umsetzung sehr anspruchsvoll ist, da sie den Grundkonflikt heraufbeschwört, auch in der Bejahung des Lebens schuldig zu werden.

*Lebens-
Anschauung:
Widerspruch
in Form
und Inhalt
(Ehrfurcht
und
Vernichtung)*

Die Problematik dieser Formel liegt also in dem grundsätzlichen Widerspruch, der entsteht, wenn der Mensch mit der Ehrfurcht vor dem Leben, die ihm nicht nur in der Formel, sondern in der Lebens-Anschauung selbst gegeben ist, Leben verbrauchen und vernichten muss.

*pubertäres
Erwachen:
Das Dasein
wird zum
Geheimnis*

Zur Auseinandersetzung mit diesem grundsätzlichen Widerspruch möchte ich zunächst auf das Ideal selbst eingehen. Hierzu wende ich mich zunächst einem Abschnitt aus dem nicht veröffentlichten dritten Teil seiner *Kulturphilosophie* zu. In der zweiten Reihe einer *Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben* ist das erste Kapitel mit dem Titel überschrieben: *Das Erwachen zum Leben*. Das Erwachen zum Leben ist für Schweitzer ein ganz bedeutsamer Teil der Biographie.

Mit diesem Rekurs auf die Pubertät will Schweitzer zeigen, was diese Lebens-Anschauung einer Ehrfurcht vor dem Leben eigentlich bedeutet.

»Zweimal beginnt der Mensch sein Leben: wenn er den ersten Schritt tut und wenn ihm sein Dasein zu einem Geheimnis wird, das er lösen muß« (Schweitzer 1999, 39).

Mit dem zweiten Beginn wird das Leben zum Geheimnis. Das bedeutet, dass das Leben in der Unschuld der Kinderjahre kein Geheimnis, sondern bloße Realität ist. Mit der Pubertät tritt der Mensch aus dieser Realität hinaus: Er erwacht zum Leben. Dieses Erwachen will Schweitzer näher betrachten, auch wenn es nicht jedem Menschen grundsätzlich möglich oder geschenkt ist.

»Beim Heranwachsen widerfuhr uns allen, daß wir aus dem kindlichen Dahinleben erwachten und die Welt und unser Dasein in ihr mit anderen Augen und mit anderem Sinn zu betrachten anfangen als vordem. Das geschlechtliche Reifen, das uns aus dem bisherigen Für-Sich-Sein herausriß, brachte uns nicht nur in ein anderes physisches und geistiges Verhältnis zu dem andersgeschlechtlichen Menschen, sondern auch zur Umwelt überhaupt. Ein universelles, auf die Welt gerichtetes Leben erwachte in uns, das das Geschlechtliche vorerst nur als etwas fast Uneingestandenes in sich enthielt. Unser Herz weitete sich. Wir erlebten eine vorher nie geahnte Zusammengehörigkeit mit der Natur und mit der Menschheit« (ebd.).

Im Weiteren führt Schweitzer diesen Gedanken dann noch in einer sehr lesenswerten Art und Weise aus. Was er aber sagen will, ist klar: Die Pubertät verändert den Menschen, sie bringt ihn einer Form der Natur nahe, die sich am eigenen Leibe vollzieht. Die Erfahrung der Umbildung der eige-

*körperliche
Umbildung
als Selbst-
besinnung
des Lebens*

nen Natur vom Kindlichen zum Erwachsenen stellt dabei ein anderes Verhältnis zur Natur überhaupt bereit. Angeregt durch die Geschlechtlichkeit werden uns plötzlich Dinge wichtig und bedeutsam, durch die veränderte Lebens-Anschauung verändert sich die Welt-Anschauung.

»Wie anders stünde es um die Menschheit, wenn die Menschen das Wesen, das sie mit vierzehn Jahren besitzen, als Erwachsene behielten« (Schweitzer 1999, 40).

*Erhaltung
der
idealen
Weltan-
schauung
aus
ursprüngli-
cher
Selbst-
besinnung*

Das ist nun leider nicht der Fall. Diese Einstellung des vierzehnjährigen Menschen kann und soll auch als Ideal erhalten bleiben. Die Aufgabe des nachfolgenden Lebens ist, an diesem Ideal festzuhalten und die ursprüngliche Erfahrung der Pubertät durch das Leben durchzuhalten.

»Uns allen ist bestimmt, die damals auf dem Wege durch das Frühlingstal erreichte Höhe noch einmal in dem schweren Aufstieg von der Straße des Sommers und des Herbstes her ersteigen zu müssen. Die meisten begreifen es nicht. Wo es sich darum handelt, die idealistische Welt- und Lebensanschauung ihrer Jugend in der nachherigen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit zu bewahren und endgültig zu besitzen, bringen sie die erforderliche Einsicht und Energie nicht auf« (ebd.).

Das Bewahren dieser jugendlichen Lebens-Anschauung verflüchtigt sich zumeist. Es wird zur Illusion und zur Kindheitsflause, was Schweitzer allerdings bedauert. Denn wenn es uns gelänge, die in dieser Lebenszeit vollzogene Lebens-Anschauung zu bewahren und wach zu halten, dann würden wir wirklich harmonische Persönlichkeiten werden. Es müsste uns also gelingen, dieses Strohfeuer zu einem Dauerbrand zu entwickeln und zu unterhalten.

»Glücklicher die anderen, die nicht müde wurden und sich nicht irre machen ließen, sondern das in der Jugend in

Brand gekommene geistige Feuer des geistigen Lebens nachher mit den starken, der Wirklichkeit abgerungenen Gedanken unterhielten, wie solche, die die Eichenscheite in die Glut schieben, wenn das Anfeuerholz zu Ende ist. Diese von dem Jugenderwachen an wachgebliebenen sind harmonische Persönlichkeiten« (Schweitzer 1999, 40–41).

In der harmonischen Persönlichkeit ist das Ideal Teil der Lebens-Anschauung geworden. Jenes Erwachen

»war ein vorläufiges. *Es führte uns über die Probleme des Lebens hinaus, nicht durch sie hindurch*« (Schweitzer 1999, 40.)

*harmonische
Persönlichkeit als
Resultat der
aus dem
Ideal
gebildeten
Grund-
haltung*

Doch als Ideal wird es zur Leitidee des Handelns. Diese Stelle zeigt deshalb prägnant, wie eine Grundhaltung sich bildet und wie sie erhalten werden kann. Deshalb sind Schweitzers Ausführungen zu der Bedeutung von Jugend von großer Wichtigkeit.

Die Jugend und Pubertät als Phase einer erstmaligen Lebens-Anschauung, als die Zeit einer größeren Nähe zur Natur und der damit beginnenden Besinnung, ist zugleich die Phase einer sehr tiefen Lebens-Anschauung, die es zu erhalten gilt. Dieses Feuer, diese Begeisterung, die die Jugend in dieser Weise für das Leben empfindet, und die über das Leben hinausgeht, gilt es in eine Welt-Anschauung umzusetzen. Schweitzers Anliegen ist es, diese einmal hier gefundene Vision zu praktizieren. Es ist aber auch der Versuch, sein persönliches Erleben, das ja auf dieses spezielle Erleben der Flusspferde am Ogowe-Fluss zurückgeht, allgemein verständlich zu machen, der Versuch also, dieses Erkennen als Erleben, diese Einheit von Erkennen und Erleben, zu verdeutlichen und die Kraft der Ideale herauszustellen, welche auf die Wirklichkeit wirken und dabei die Wirklichkeit verändern.

3.4. Vier Grundtypen der Lebens- und Weltanschauung

*Formalisierung
der Ethik
bei
Schweitzer*

Das Verhältnis von Lebens- und Welt-Anschauung zur Ethik ergibt sich für Schweitzer nun in vier Grundtypen, welche im rechten Schaubild präsentiert sind. Eine solche Einteilung stellt Schweitzers Ethik formal dar. Dieser Formalismus ist schon von Anfang an in unsere Untersuchung mit eingeflossen, denn er bildet ein Leitprinzip für die Ethische Praxis und soll uns auch im Folgenden beschäftigen.

Zu finden ist besagte Formalisierung in einem Abschnitt seines Nachlasses mit dem Titel *Die vier Grundtypen der Lebens- und Weltanschauung*:

»Es gibt keine lebens- und weltbejahende Weltanschauung als solche und keine welt- und lebensverneinende als solche, wie auch keine ethische als solche und keine nicht-ethische als solche, sondern nur die vier aus je zwei Komponenten bestehenden Weltanschauungen: die Lebens- und Weltanschauung der ethischen Lebens- und Weltbejahung, die der ethischen Lebens- und Weltverneinung, die der nicht-ethischen Lebens- und Weltverneinung und die der nicht-ethischen Lebens- und Weltbejahung. Durch die beiden sich miteinander verbindenden Grundanschauungen ist jedesmal die Einstellung zum Leben und zur Welt festgelegt« (Schweitzer 2000, 254).

*jede Welt-
Anschauung
ist explizit
oder implizit
ethisch*

Eine Ethik ohne Welt-Anschauung bzw. eine Welt-Anschauung ohne Ethik kann es nicht geben. Jede, auch die sich neutral gebende oder sich neutral stellende Welt-Anschauung, weist immer eine ethische Implikation auf: die der Bejahung

oder die der Verneinung. Schweitzers Anliegen ist es, diesen zumeist impliziten Bezug im Umgang mit dem Menschen, mit der Umwelt und mit der Natur explizit zu machen, also die jeweilige Bejahung oder Verneinung herauszustellen. Das ist sein philosophisches Anliegen: Er will zeigen, wie sich diese impliziten oder expliziten Einstellungen auf unser konkretes Handeln auswirken.

Vier Grundtypen der Lebens-Weltanschauung	
Lebens- und Weltbejahung	Lebens- und Weltverneinung
– nicht-ethisch • Selbsterhaltung • Arterhaltung	– nicht-ethisch • Sinnlosigkeit • Faktizität
– ethisch • Fürsorge • Hingabe • Vollkommenerwerden	– ethisch • Enthaltung • Weltüberwindung • Weltverachtung
natürlich unmittelbar	unnatürlich mittelbar (sekundär)

Schauen wir uns zunächst die nicht-ethische Lebens- und Weltbejahung an. *Die nicht-ethische Lebens- und Weltbejahung ist nichts anderes als die Selbsterhaltung und Arterhaltung.* Sie betrifft unser instinktives Verhalten und ist bejahender Art. Die nicht-ethische und bejahende Haltung gegenüber dem Leben ist dem Handeln in seinen Strategien der Selbsterhaltung implizit. In dieser Form ist sie allen Lebewesen gemeinsam.

nicht-ethische Lebens- und Weltbejahung:

1. implizit: Gemeinsamkeit aller Lebewesen

2. explizit:
Umschlag
der Bejahung
in Vernich-
tung im
Transfer
auf soziale
Modelle

Die Selbst- und Arterhaltung kann im und für das menschliche Leben auch explizit gemacht werden, wobei sie aber nicht-ethisch bleibt. Hierbei handelt es sich zumeist um den Transfer biologischer Modelle auf soziale Modelle. Solche Übersteigerungen und Übertragungen nicht-ethischer Anschauungen zu – wie man sagen kann – pseudo-ethischen Bekenntnissen tragen, gerade weil sie nicht-ethisch sind, alle Züge des Brutalen, Inhumanen und Unmoralischen. Dies zeigt sich etwa am Beispiel der *Evolution* und deren ideologischer Übertragung auf das menschliche Handeln. Hier wird das Prinzip der *natürlichen Selektion* pseudo-ethisch verbrämt und mutiert dabei zum *survival of the fittest*. Durch solche Übertragungen haben biologische Modelle die Ideologie der Massenvernichtung entscheidend gefördert. Die Selbst- und Arterhaltung ist eine nicht-ethische bejahende Haltung gegenüber dem Leben, die, wenn sie zur Grundlage von ethischem Handeln wird, ihren bejahenden Charakter verliert und zum Prinzip der Vernichtung wird.

nicht-
ethische
Welt-
verneinung:

Die nicht-ethische Weltverneinung beschreibt die neutrale Auffassung der Faktizität der Welt. Sie ist verneinend, weil in der Neutralität der Lebensbezug, man könnte auch sagen: das Leben selbst, nicht zum Ausdruck kommt. Auch hier kann man von einer impliziten Form sprechen. Die Verneinung wird in sachlichen und neutralen Aussagen nicht explizit gemacht. Sie ist implizit, indem sie die Sinnzusammenhänge ausspart. Die reine Faktizität des Empirischen gibt von sich aus keine Sinnzusammenhänge zu erkennen, diese kommen erst mit der ethischen Stellungnahme hinzu. In der nicht-ethischen Anschauung wird der Sinn des Lebens nicht thematisiert.

1. implizit:
Neutra-
lisierung
des
Lebenssinns

Diese Aussparung des Sinnes kann auch explizit gemacht werden, dann wird das Leben zum ausdrücklich sinnlosen Leben. Auch diese explizite Form bleibt eine nicht-ethische Haltung, kann also nicht in eine ethische übertragen wer-

2. explizit:
Ideologie
der Abwesen-
heit des
Lebenssinnes

den: Eine Ethik des Sinnlosen widerspricht sich selbst, weil sie dasjenige, was fehlt, die ethische Anschauung, zum Inhalt und Programm macht. In der nicht-ethischen Form der Lebens- und Weltverneinung wird nur die Abwesenheit eines Lebens-Sinns behauptet, der sich in einer pseudo-ethischen Übersteigerung zur Sinnlosigkeit verbreiten kann. Auch hier finden wir eine Ideologisierung des Nicht-ethischen vor.

Die ethische Form der Lebens- und Weltverneinung ist deshalb keine Übersteigerung der nicht-ethischen. Sie ist etwas Eigenes und bringt eine Haltung der Askese zum Ausdruck, wie sie in vielen Spielarten religiöser und auch alltäglicher Praxis zu finden ist. In der ethischen Form wird nicht die Sinnlosigkeit beklagt, hier wird vielmehr der Sinn außerhalb des Lebens in anderen, jenseitigen Welten gesucht.

*ethische
Lebens-
verneinung:
Sinn
aus der
Lebens-
transzendenz*

Die allein maßgebliche und auch vorbildliche ethische Haltung findet sich in der Lebens- und Weltbejahung. Sie ist auch, wie gesagt, nicht die Übersteigerung der nicht-ethischen Lebensbejahung. Die Grundlage der Ethik ist die Natürlichkeit der Lebens- und Weltbejahung, weil sie den Wert des Lebens ausdrückt. Sie ist deshalb ein einheitliches Phänomen. Die Lebens- und Weltverneinung ist von den verschiedenen Interpretationen der Welt abhängig. Sie ist vieltätig, sekundär und unnatürlich.

*ethische
Lebens- und
Welt-
bejahung:
unmittelbarer
Ausdruck des
Lebenswertes*

»Weil sie etwas Naturhaftes ist, ist die Lebens- und Weltbejahung etwas Einheitliches; weil sie etwas Erdachtes ist, besteht Verschiedenheit in der Lebens- und Weltverneinung« (Schweitzer 2000, 259).

*Lebens-
und Welt-
bejahung
versus
Weltver-
neinung:...*

Bei der nicht-ethischen und ethischen Lebens- und Weltbejahung handelt es sich um natürliche und unmittelbare Haltungen gegenüber dem Leben und der Welt, während die nicht-ethische und die ethische Lebens- und Weltverneinung (künstlich) erworbene und insofern nicht-natürliche

Handeln aus Einheit... und vielfältige Haltungen gegenüber dem Leben und der Welt darstellen.

... versus... »Die Lebens- und Weltverneinung aber kommt in verschiedenen Arten vor. Diese ergeben sich aus der Verschiedenheit der in negativem Sinne erfolgten Interpretation der Weltkenntnis« (Schweitzer 2000, 259).

Handeln aus Beliebigkeit Man könnte bei der Vielfalt und Verschiedenheit der Lebens- und Weltverneinung fast von Beliebigkeit sprechen. Denn sie beziehen sich nicht auf das Leben oder die Welt selbst, sondern auf die Auslegung und Interpretation der Welt. Das ist bei der Bejahung nicht der Fall: Sie ist unmittelbar Ausdruck des Willens zum Leben.

... ermöglicht die totale Erfassung der Grundmöglichkeiten ethischer Praxis Mit dieser Differenzierung, gelingt es Schweitzer, die Ethik auf die grundsätzlichen Formen von Haltung gegenüber dem Leben und der Welt zu gründen. Die Verbindung der beiden Möglichkeiten von Lebens- und Weltanschauung mit den beiden ethischen Haltungen gibt einen Formalismus an die Hand, der es ermöglicht, jede Handlung auf ihre Gesinnung hin zu prüfen. Darin liegt die besondere Stärke dieses Ansatzes von Schweitzer: Die ethische Praxis wird hier nicht nur formalisiert, sondern auch in den Grundmöglichkeiten vollständig umfasst.

Exkurs: Peter Singer – Praktische Ethik

Ich möchte an dieser Stelle einen bekannten, zeitgenössischen Autor vorstellen, der zwar von seiner Thematik her Schweitzer nahesteht, aber in kritische Distanz zu ihm tritt. Es geht um Peter Singer.

Im Unterschied zu Schweitzer ist Singers Ansatz in der Philosophie sowohl sehr bekannt als auch kritisiert. Die Kritik betrifft hauptsächlich seine problematischen Aussagen zur Euthanasie.¹³ Dabei wird oft vergessen, dass Singer ein Protagonist der Tierrechtsbewegung ist, die er in den 70er Jahren insbesondere durch sein Buch *Animal liberation*¹⁴ befördert und zu einer politischen Bewegung gemacht hat. Als Singers Hauptwerk kann dennoch die *Praktische Ethik*¹⁵ gelten, welche die umstrittenen und problematischen Passagen beinhaltet.

In seinem Kampf für Tiere und Tierrecht ist Singers grundsätzliches Anliegen zu finden: Ethik ist auf das Verhalten zu Tieren zu erweitern. Die anthropozentrische Ethik wird abgelehnt. Seine Forderung einer Erweiterung der Ethik und seine Liebe zu Tieren im Besonderen stellen ihn deshalb auch in die Nähe zu Schweitzer.

Die Hauptfrage der *Praktischen Ethik* Singers ist eine der Fragen, die auch bei unseren Untersuchungen im Vordergrund steht: Worauf begründen wir eigentlich die Moral? Die Antwort: Moral muss nach Singer auf den Interessen empfindungsfähiger Wesen begründet werden.

»Es ist ein schwieriges Unterfangen, die Ethik auf plausible Art und Weise über empfindungsfähige Wesen hinaus zu erweitern. Eine auf den Interessen empfindungs-

*Singer:
Erweiterung
der Ethik auf
Tiere*

*Begründung
der Moral
in Interessen
empfindungs-
fähiger Wesen*

fähiger Lebewesen begründete Moral steht dagegen auf vertrautem Grund und Boden« (Singer 1994, 351).

Singer stellt dabei anschaulich dar, dass es für uns sehr schwierig zu ertragen sei, wenn Tiere ertränkt werden, es uns aber kaum berührt, wenn Bäume aufgrund von Überschwemmung zugrunde gehen. Das Beispiel zeigt für ihn, dass wir zu Tieren ein ganz anderes Verhältnis haben als zu Pflanzen. Er sieht den Grund darin, dass Pflanzen keine empfindenden Lebewesen sind. Deshalb kritisiert er auch Schweitzers Ansatz, der ja nicht nur Ehrfurcht vor Tieren, sondern vor dem gesamten Leben fordert und damit für Singer die Ebene des ›Mitfühlens‹ oder ›Nachfühlens‹ verlässt:

*Kritik an
Schweitzer:
Metaphern
sind
keine Basis
der Moral*

»Es bleibt unklar, wie wir Schweitzers Standpunkt zu verstehen haben. Insbesondere verwirrt der Hinweis auf den Eiskristall, denn ein Eiskristall ist überhaupt nichts Lebendiges. Wenn wir jedoch davon einmal absehen, so besteht das Problem bei der Verteidigung der moralischen Auffassung sowohl bei Schweitzer als auch bei Taylor darin, daß sie Sprache metaphorisch gebrauchen und in der Folge so argumentieren, als ob das Gesagte buchstäblich wahr wäre« (Singer 1994, 355).

Der metaphorische Gebrauch der Sprache ist für Singer keine Basis der Moral, denn aus Metaphern – wie etwa ›Ehrfurcht vor dem Leben‹ – könnten wir keinen zwingenden Grund für moralisches Handeln ableiten. Auf diesen Vorwurf, dass sich aus dem metaphorischen Gebrauch der Sprache keine Moral ableiten ließe, möchte ich hier, auch wenn er grundsätzlich falsch ist, nicht eingehen, sondern auf die Ausführungen zur Bedeutung der Metapher in den *Methoden* hinweisen.¹⁶ Für den vorliegenden Zusammenhang ist dagegen die Differenzierung zwischen dem empfindenden und dem nicht-empfindenden Leben wichtig.

Zu dem Schaubild möchte ich eine Stelle aus *Wir Epigonen*¹⁷ anführen, in der Schweitzer antizipierend auf dasjenige eingeht, was Singer propagiert:

»Die Ehrfurcht vor dem Leben gilt allem Leben. Auch das Verhalten der Kreatur gegenüber gehört zur Sittlichkeit. Die Grenze zwischen dem empfindenden und [dem] nicht empfindenden Leben ist schwer zu bestimmen. Es ist möglich, daß sie tiefer herabreicht als wir annehmen. Ihre Festlegung ist für die Sittlichkeit nur von untergeordneter Bedeutung, da diese es nicht allein mit dem Mitgefühl für Schmerz, sondern mit der Ehrfurcht vor dem Leben als solchem zu tun hat. Jede Zerstörung von Leben ist unsittlich, jede Förderung desselben sittlich« (Schweitzer 2005, 194).

empfindendes – nicht empfindendes Leben

• Schweitzer

– Festlegung sittlich untergeordnet

- »Die Grenze ... ist schwer zu bestimmen«
- »Sittlichkeit hat es nicht allein mit dem Mitgefühl für Schmerz, sondern mit der Ehrfurcht vor dem Leben zu tun«

(*Wir Epigonen*, 194)

• Singer

– Festlegung moralisch notwendig

- »Eine auf Interessen empfindungsfähiger Lebewesen begründete Moral steht auf vertrautem Grund und Boden«

(*Praktische Ethik*, 351)

Hier wird deutlich, dass es keine objektiven Kriterien gibt, um das Leben zu spezifizieren. Es gibt kein lebenswertes und lebensunwertes Leben. Jeder Versuch, hier eine Klassifizie-

*Schweitzer:
Unmöglichkeit der
objektiven
Spezifizierung
des Lebens*

*gegen
Singer:
zoozentrische
Ethik*

zung zu erstellen, zeigt eine Parteinahme für diese oder jene Bewertung. Singers grundsätzlicher Vorwurf gegen eine speziezistische Ethik trifft ihn selbst. Zwar argumentiert er gegen eine anthropozentrische Ethik, aber seine Tierethik ist kaum weniger repressiv. Denn alle Rechte, die nun den Tieren eingeräumt werden, werden anderen Lebewesen vorenthalten oder sogar genommen.

In diesem Abschnitt findet sich auch eine Stelle, an der Schweitzer in der Tat von der Zurückhaltung spricht, einen Kristall zu zerschlagen.

*Schweitzer:
Haltung
gegenüber
dem Leben
im Ganzen*

»Das sinnlose Zerschlagen eines Kristalls, den wir antreffen, und das gedankenlose Brechen einer Blume sind Taten der Unsittlichkeit, die darum nicht minder unsittlich sind, weil kein Bewußtsein ihres Charakters vorhanden ist. Einen Wurm auf der Straße von der Sonne sterben zu lassen, wo wir ihm mit einer einzigen Bewegung ins Gras und auf weiche Erde helfen könnten, ist eine Verfehlung gegen das Leben. An der unnötigen Vernichtung eines Tieres, die wir mit ansehen, ohne für es einzutreten, sind wir mitschuldig. Das ist keine Sentimentalität« (ebd.).

*Lebens-
bejahung
geht über
Empfindungs-
fähigkeit
hinaus*

Schweitzers Beispiel mit dem Wurm ist bekannt und wird öfters erwähnt. Wir sollen dem Wurm, der auf dem Asphalt zu verenden droht, eine Chance zum Weiterleben geben, weil wir in dieser Weise nicht nur für den einzelnen Wurm, sondern für das Leben überhaupt tätig werden können. Bei genauerem Hinsehen geht es Schweitzer in seinem Anliegen zunächst nicht um diese oder jene einzelne Kreatur, sondern um die Haltung gegenüber dem Leben im Ganzen. Davon ist auch das Verhalten gegenüber einem Kristall betroffen, der hier für die Schönheit des Lebens steht. Sinnlose Zerstörung ist nicht nur dort zu verwerfen, wo man sie nachempfin-

den kann. Sie ist grundsätzlich als Haltung zu verwerfen, auch dort, wo es kein empfindendes Leben betrifft. Der Grund liegt darin, dass sich die Zerstörung als negative Gesinnung der Weltverneinung auf alles erstreckt und keinen Unterschied zwischen Leben und Nichtempfinden kennt. So zeigt das sinnlose Zerstören eines Kristalls eine Gesinnung, die sich ohne weiteres auch auf alles andere ausdehnen kann. Wer Kunstwerke, auch solche der Natur, leichtfertig zerstören kann, dem fällt auch die Vernichtung von Leben und menschlichem Leben leicht. Diesen Zusammenhang hat Singer offenbar nicht verstanden.

Wie für Kant, so kann auch für Schweitzer das Mitgefühl im Gegensatz zu Schopenhauer nicht der ausschlaggebende Faktor sein, wenn es um sittliches Handeln geht. Vielmehr ist eine Handlung für Schweitzer nur dann als sittlich zu bezeichnen, wenn sie aus einer ganz bestimmten Haltung heraus, nämlich aus der Ehrfurcht vor dem Leben, geschieht. Die Frage, wem wir dann eigentlich helfen, ob dem Wurm oder dem Kristall, ist eine zweitrangige Frage. Primär ist die Frage: Wie ist unsere Einstellung – bejahend oder verneinend und in der Bejahung und Verneinung ethisch oder nicht-ethisch? Nur aus der bejahenden Einstellung heraus werden wir sittlich.

*Schweitzer:
sittliche
Handlungen
begründen
sich allein
in lebens-
bejahender
Haltung*

Bei aller Nähe Singers zu Schweitzer wird nun deutlich: Auch wenn sowohl Singer als auch Schweitzer eine Ethik fordern, die weit über den zwischenmenschlichen Bereich hinausgeht, so ist Schweitzers Ansatz im Unterschied zu Singer nicht nur widerspruchsfrei, sondern auch ethisch, weil er sich der Frage nach der grundsätzlichen Schuld des Lebens stellt. Sein Ansatz macht sich nicht an bestimmten, möglicherweise auch noch empirisch aufweisbaren Kriterien fest, sondern an einer Haltung, die wir als besonnene Lebewesen gegenüber allem Leben einzunehmen genötigt sind.

Auch hier finden wir wieder die große Nähe zu Kant, für den eine Handlung nur dann als moralisch gelten kann, wenn sie aus einer ganz bestimmten Haltung heraus, nämlich der Achtung fürs Gesetz der Freiheit, geschieht.

*Geheimnis
des Lebens
entzieht
sich jeglicher
Differenzierung*

Ich möchte noch eine weitere Passage aus den in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts entstandenen Gifford-Lectures anführen, welche sich in dem Band *Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze*¹⁸ findet:

»Wir haben keinen wirklichen Maßstab, um zwischen höherem und niederem, wertvollerem und weniger wertvollem Leben zu unterscheiden. Alles Leben bedeutet einen geheimnisvollen Wert. Dieser Subjektivität und Relativität des von uns gemachten Unterschiedes müssen wir uns bewußt bleiben, um ja nicht in den unter den Menschen so verbreiteten Irrtum einer Unterscheidung von wertvollem und wertlosem Leben zu verfallen. Wo ich mich nicht in der Zwangslage befinde, wählen zu müssen, welches Leben ich dem anderen opfern muß, mache ich keine Unterscheidung, sondern versuche, jedes Leben zu erhalten und zu fördern. Die Vorstellung von dem wertlosen Leben, das man ohne Bedenken vernichten und beschädigen kann, ist viel Schuld an der inhumanen Gesinnung, die im Geiste unserer Zeit ist. Wer sich gewöhnt hat, das Leben irgendeines Geschöpfes als wertlos anzusehen, ist in Gefahr, zuletzt auch bei der Vorstellung wertloser Menschenexistenzen anzugelangen, die in dem Denken unserer Zeit eine so unheilvolle Rolle spielt« (Schweitzer 2003, 166).

*Klassifizierung
des Lebens
nach Wert
führt in die
Inhumanität*

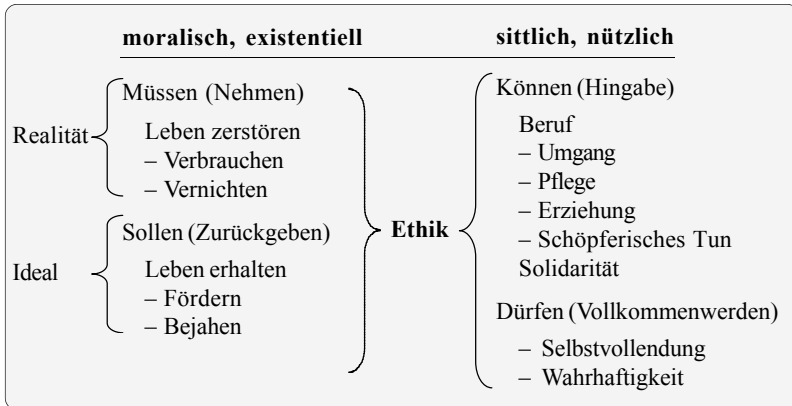
Wir haben diesen Ausführungen gemäß keine Maßstäbe, den Wert des Lebens zu bemessen. Bewusstsein, Interesse, Persönlichkeit – das sind alles Hilfskonstruktionen, die nur dazu dienen, sich dort ein reines Gewissen zu verschaffen,

wo wir es nie erlangen können, nämlich in der Klassifizierung von Leben. Der Widerspruch in der Differenzierung zwischen minderwertigem und höherwertigem Leben ist damit nicht aufzuheben. Schweitzer gibt dagegen zu bedenken, dass wir bei einer Klassifizierung vom Leben dann auch den Menschen selbst in minderwertige oder höherwertige Klassen und Rassen unterteilen. Genau dies ist auch passiert und passiert nach wie vor.

Was uns für Schweitzer allein vor dieser Inhumanität zu bewahren vermag, ist eine Haltung der Ehrfurcht gegenüber dem Leben in seiner Ganzheit und Undifferenzierbarkeit. Es reicht nicht, dass wir nur das menschliche Leben achten. Das führt zu einer Abwertung, der schließlich auch das menschliche Leben selbst unterzogen wird. Wir haben kein Kriterium zur Differenzierung des Lebens, sondern nur die Bejahung und Verneinung. Deshalb müssen wir immer wieder neu entscheiden, wie wir uns zu verhalten haben. Weil wir eben keine objektiven Kriterien haben, gibt es auch keine Patentlösungen. Deshalb ist Singers Aussage, es schein durchaus so, dass ein gesunder Affe immer noch mehr wert sei, als ein debiler Mensch, zu Recht in aller Welt auf Widerstand gestoßen.¹⁹ Leben lässt sich nicht in ein lebenswertes und lebensunwertes Leben aufteilen.

*Bewahrung
der
Humanität
in der
Ehrfurcht
vor dem
Leben*

3.5. Vollständige Ethik



*Schweitzers
ethisches
System
existentieller
Fragen*

Schweitzers Plädoyer für eine vollständige Ethik bildet die Basis der gesamten *Grundlagen der Praktischen Philosophie*. Wie Sie bereits bemerkt haben werden, ist vieles, was bisher in diesem Teil, aber auch schon im *System der Ethik* ausgeführt wurde, nicht nur im Geiste Kants, sondern auch im Geiste Schweitzers angelegt.

Das obere Schaubild bezieht sich noch einmal auf das *System der Ethik* als das System existenzieller Fragen, die wir in moralischer Absicht stellen.

Im Folgenden wollen wir uns diese systematischen Unterscheidungen, welche wir in Schweitzers Denken explizit wiederfinden, genauer anschauen.

In *Wir Epigonen* stellt Schweitzer heraus, es sei unser *Beruf*, Leben zu erhalten. Schweitzer verwendet den Begriff *Beruf* hier in einer allgemeinen Art und Weise, nämlich in sei-

ner Bedeutung als »sittlicher Beruf« (Schweitzer 2005, 198), gewissermaßen als Berufung. Auf die Verbindung von Beruf und Berufung werden wir im dritten Teil noch genauer eingehen. Hier bekommen wir allerdings schon einen Begriff von der ethischen Bedeutung des Berufs: Beruf ist nicht nur Tätigkeit und Job, sondern auch eine Berufung, also eine grundsätzliche Aufgabe der Lebensführung im Rahmen eines allgemeinen Lebensplans. Ihr allgemeiner Auftrag besteht darin, Leben zu fördern und zu erhalten. Unser Beruf liegt also nach Schweitzer darin, die Lebensbejahung umzusetzen und Leben zu erhalten. Diese Berufung findet sich nicht nur dort, wo sich der Beruf explizit damit befasst, nämlich in den helfenden und heilenden Berufen, wengleich sie hier natürlich zur speziellen Aufgabe gestellt wird. Sie sollte sich in jeder Tätigkeit finden. Die Berufung ist das Soll, in dessen Anspruch jede Tätigkeit steht. Dies gilt auch für jene Tätigkeiten, die nichts mit der Erhaltung des Lebens direkt zu tun haben.

*ethische
Bedeutung
des Berufes:
allgemeiner
Auftrag,
Leben
zu fördern
und
zu erhalten*

»Unser Beruf ist Leben erhalten. Leben zerstören ist Sünde, von der Schuld, die wir bereiteter oder angesehener Qual auf uns laden, nicht zu reden. Ein rätselhaftes Verhängnis läßt das Sein mit sich selbst entzweit sein. Höheres Leben wird durch niederes bedroht; niederes dient höherem zur Erhaltung. So wird vor unseren Augen fortgesetzt Leben durch Leben gequält und vernichtet. Wir selbst können uns diesem Verhängnis nicht entziehen und müssen täglich Leid und Not über Leben bringen. Kreatur, die sich unter sich in grausiger Sinnlosigkeit peingt und vernichtet. Wir empfinden das Furchtbare daran. Sein Widerstreit mit der Ehrfurcht vor dem Leben, die das tiefste Wissen von der Welt darstellt, wühlt unser Innerstes auf« (Schweitzer 2005, 194–195).

*tiefstes Wissen
um den
Grund-
widerspruch
von Realität
und Ideal:*

Dieser Widerspruch zwischen dem Fressen und Gefressenwerden einerseits und der Ehrfurcht vor dem Leben andererseits stellt das tiefste Wissen dar, dessen wir als Menschen fähig sind.

»Der Notwendigkeit gehorchend beugen wir uns ihm, ohne aber jemals die Auflehnung aufgeben zu können. Nie können wir der immer erneuten Erschütterung Meister werden; nie dürfen wir uns abstumpfen lassen. Leid und Vernichtung, die wir der Kreatur bereiten, müssen immer ein schweres Müssen für uns sein« (Schweitzer 2005, 195).

*... »Müssen«
wird
zur Bring-
schuld ...*

Das Müssen ist für uns also immer ein schweres Müssen oder hat es zu sein, denn es legt die Schuld offen, die wir gegenüber dem Leben haben.²⁰

»In der furchtbaren Entzweiung des Seins als Wissender Erlösung zu schaffen, so weit seine Macht reicht, ist der Beruf des Menschen« (ebd.).

*... in der
Berufung,
ausgeglichen
zu werden*

Die Berufung entsteht aus dem Bewusstsein, dass ich allem Leben gegenüber in einem Schuldverhältnis stehe und dazu aufgerufen und berufen bin, diese Schuld auszugleichen.

»Was wir der Kreatur Gutes antun, ist nur ein kleinster Teil der Dankesschuld, die wir an sie abzutragen haben. Wer dem Insekt, das ins Wasser gefallen ist, das rettende Blatt zuwirft, tut nichts anderes als in dem Sühnen, das wir der Kreatur schulden, zu dienen« (Schweitzer 2005, 195).

*Berufung:
Umsetzung
des
Bewusstseins
der Schuld
gegenüber
dem Leben
in die Tat*

Auch in der Rettung eines Wurms genüge ich dem Soll einer Bringschuld. In der Berufung wird das Bewusstsein, gegenüber dem Leben in der Schuld zu stehen, in die Tat umgesetzt, sei es speziell in heilenden Berufen oder sei es allgemein in dem alle Berufe begleitenden Bewusstsein der Erhaltung und Förderung. Das scheint in unserer so genann-

ten zivilisierten Gesellschaft immer mehr in Vergessenheit zu geraten. Beruf wird immer mehr und fast ausschließlich eine Tätigkeit zum Geldverdienen, die den Charakter eines *Jobs* hat. Doch gerade das Ausbleiben einer inneren Bestimmung des Berufes macht die Tätigkeit zum Frondienst, der unwillig geleistet wird und dessen einziger Ausblick die Freizeit ist.

*Verdrängung
des
Bewusstseins
existentieller
Schuld
im ›Job‹*

Die Realität, die durch das Müssen, durch das Nehmen-Müssen, charakterisiert ist, wird für uns zu einem *schweren Müssen*, dem gegenüber wir die Bringschuld oder Dankeschuld zu leisten haben. Daraus entsteht die Forderung, Leben zu erhalten. Diese Forderung stellt ein Ideal dar: Sie ist nicht vollständig zu realisieren, sondern nur anzustreben. Die Verwirklichung des Ideals ist unser Beruf. Er stellt die Möglichkeit dar, den Grundwiderspruch zwischen dem Fressen und Gefressenwerden und der Ehrfurcht vor dem Leben lebbar zu machen. Die Möglichkeit einer direkten Umsetzung dieses Ideals ist in den sittlichen Berufen angelegt. Denn die Frage ist ja, wie wir das, was wir *sollen* – nämlich die Bringschuld gegenüber dem Leben einlösen – überhaupt bewerkstelligen *können*. Es ist die Frage, wie wir die sittliche Berufung (Soll) zum Beruf (Können) machen oder in den Beruf einbringen. Dies zeigt sich an der Möglichkeit einer Umsetzung und Realisierung der Berufung mit den Talenten und Fähigkeiten des Einzelnen zum Beruf.

*›Sollen‹:
sittlicher
Beruf jedes
Menschen,
den Grund-
widerspruch
lebbar zu
machen*

*›Können‹:
Umsetzung
des sittlichen
Berufes im
Beruf eigener
Fähigkeiten
und Talente*

Die Weise einer solchen Entwicklung, einer Entwicklung hin zu der Bejahung, Leben zu fördern, nennt Schweitzer den

»sittliche[n] Beruf, den jeder von uns in und neben seiner gewöhnlichen Beschäftigung zu erfüllen hat. Erst wenn wir den Verantwortungen, die uns mit ihm zufallen, bewußt werden und uns von ihnen leiten lassen, ist die wahre Ehrfurcht vor dem Menschenleben in uns vorhanden« (Schweitzer 2005, 198).

*ethische
Praxis in der
Vermittlung*

*... von
sittlichem
und
gewöhn-
lichem
Beruf ...*

Der sittliche Umgang zwischen Menschen kann erst dann stattfinden, wenn die elementare Ehrfurcht vor dem Leben selbst zum sittlichen Beruf wird.

»Die Menschen, deren Los so gefallen ist, daß ihre Erwerbstätigkeit zugleich irgendwie geistigen Charakter hat, müssen sich als Bevorzugte fühlen. Es ist ihnen möglich, in dem gewöhnlichen zugleich den sittlichen Beruf zu erfüllen. In dieser Lage sind alle, die in irgend einer Weise mit Erziehen, Unterrichten oder einem Tun, das Helfen bedeutet, betraut sind. Auch diejenigen, denen ein Leiten und Verwalten, ob groß oder unscheinbar, obliegt, gehören zu den Bevorzugten« (ebd.).

*... von
idealem
Handlungs-
grund und
konkretem
Handlungs-
ziel*

*Privileg
der heilenden
und erziehen-
den Berufe,
für die
sittliche
Berufung
der Anderen
mitverant-
wortlich zu
sein*

Der sittliche Beruf ist also die allgemeine Berufung, Leben zu erhalten. Zwischen ihm und dem gewöhnlichen Beruf besteht normalerweise ein Unterschied: Der gewöhnliche Beruf verfolgt ein konkretes Ziel. Der sittliche Beruf hingegen stellt die sittliche Einstellung zum Leben selbst heraus. Bei den helfenden und heilenden Berufen kommt beides zusammen. Auch das Erziehen und Lehren sind privilegierte Berufe, da in ihnen die sittliche Berufung gleichzeitig zur ausübenden Tätigkeit wird. Dieser bevorzugten Position gilt es sich bewusst zu werden. Wenn wir solche Berufe ergreifen, dann müssen wir uns bewusst sein, dass wir Privilegierte sind, die für die Anderen und ihre sittliche Berufung mitverantwortlich sind. Dieses Privileg müssen wir *auskaufen*:

»Wer in seinem gewöhnlichen Beruf zugleich den sittlichen oder etwas von diesem finden kann, muß dieses Glück auskaufen. Niemals darf sich ihm der Begriff der Pflicht in der Erfüllung der mit seiner Arbeit unmittelbar gegebenen Obliegenheiten erschöpfen« (Schweitzer 2005, 199).

Wer – als Lehrer oder Erzieher – in seinem Beruf zugleich

die sittliche Berufung ausübt, darf sich nicht damit zufrieden geben, einfach seinen Job zu erfüllen. Er muss die sittliche Berufung für die Anderen mit erfüllen. Die *Solidarität* hat mit denen zu bestehen, die aufgrund ihrer Tätigkeit die sittliche Berufung nicht direkt umsetzen können. Die helfenden, heilenden und erziehenden Berufe sind sittliche Berufe, deren Erfüllung auch in der symbolischen Übernahme der sittlichen Berufung aller liegt.

Kommen wir zum Schluss noch auf ein wichtiges Element in Schweitzers vollständiger Ethik zu sprechen, nämlich auf das *Vollkommenwerden*. Auch hier beziehe ich mich wieder auf den Nachlass Schweitzers. Denn gerade im Nachlass wird deutlich, dass es ihm darum geht, das Erlebnis der Ehrfurcht vor dem Leben sprachlich zu formulieren und für alle zugänglich zu machen.

»Des Ethischen werden wir in unmittelbarer Weise als einer Regung in uns bewußt, durch die wir bewogen werden, aus unserem Für-Uns-Sein herauszutreten, eine Verbundenheit mit anderen Wesen anzunehmen und diese durch hingebendes Verhalten gegen sie zu betätigen« (Schweitzer 2000, 264).

*das Ethische
im Ausgang
der natürlichen
Hingebung
aller
Wesen ...*

Mit der Grundformel, die wir bereits kennen, verlassen wir die Grenzen der Individualität. Die Hingebung an die Natur ist etwas Natürliches, das sich bei allen Lebewesen beobachten lässt, das aber beim Menschen durch die Möglichkeit der Besinnung auf den Willen zum Leben eine besondere Vertiefung bekommt.

»Beim Menschen aber entwickelt sich die Solidarität mit anderem Leben zu etwas Umfassenderem als beim Tiere. Für ihn kommt nicht nur die in unmittelbarer Weise naturhaft vorhandene Zusammengehörigkeit mit Wesen, die ihm durch Blutsverwandtschaft nahestehen, in Betracht,

*... als
Besonderheit
des
Menschen:
reflexive
Vertiefung
der
Solidarität
zur Wesens-
verwandtschaft*

[sondern noch] eine umfassendere, die sich ihm auf Grund von Überlegungen ergibt. Die Vorstellung der naturhaften Zusammengehörigkeit erweitert sich ihm zu der der Verbundenheit auf Grund von Wesensverwandtschaft« (Schweitzer 2000, 265).

*Imperativ
der Vervoll-
kommnung
in der
Besonnenheit
der
Verwand-
schaft allen
Lebens*

Das Erfassen einer grundsätzlichen Verwandtschaft aller Lebewesen ist die Einsicht, die durch die Ehrfurcht vor dem Leben stattfindet. Die Formel ›ich bin Leben, das leben will, inmitten von anderem Leben, das leben will‹, drückt das Erkennen einer Wesensverwandtschaft aller Lebewesens aus. Die Umsetzung dieser Formel ist für uns ein Imperativ: Hingabe allein reicht nicht aus, sie kann heuchlerisch sein. Die Hingabe ist deshalb immer am Maßstab der eigenen Vervollkommnung zu messen.

»Das Ethische besteht aber nicht bloß aus Hingebung. Neben diesem Motiv ist in ihm das des innerlichen Vollkommenerwerdens vorhanden. Der Mensch bestrebt sich, ethisch zu sein nicht nur um des Erfolges willen, den seine Hingebung an andere für diese mit sich bringt, und [um] der Befriedigung [willen], die sie ihm gewährt, sondern auch, um durch solches Verhalten dem Ideal des Menschseins, das sich in ihm ausbildet, zu genügen. Nicht nur um der anderen willen, sondern auch um seinetwillen, nicht nur im Hinblick auf einen zu verwirklichenden Zweck, sondern zugleich aus innerer Nötigung heraus bemüht er sich, ethisch zu sein« (Schweitzer 2000, 266).

*Wahrhaftig-
keit als
Eintreten
des Bewusst-
seins der
Verwand-
schaft allen
Lebens für
sich selbst*

Solidarität ist nicht ohne Wahrhaftigkeit denkbar, allein die Wahrhaftigkeit führt zum innerlichen Vollkommenerwerden. Dabei treibt das Bewusstsein der Ehrfurcht vor dem Leben zur eigenen Vollkommenheit an; die bloße Hingebung ist noch nicht sittlich und vollkommen. Deshalb ist die Wahr-

haftigkeit eine nicht zu unterschätzende Komponente der vollständigen Ethik.

»Die erste Regung dieser Nötigung zum innerlichen Vollkommenwerden äußert sich in dem Bemühen um Wahrhaftigkeit. Es macht sich bereits bemerklich, wo die Idee der Hingebung sich kaum auszubilden beginnt. Nicht dadurch, daß er anfängt, den Kreis seiner Verbundenheit mit anderen Menschen weiter zu ziehen und gütiger zu sein, tut der Mensch den Schritt aus der niedereren Ethik in die höhere, sondern [dadurch,] daß er Lug, Trug, Verstellung, Hinterlist und Treulosigkeit verurteilt und abzulegen sucht« (ebd.).

Wahrhaftigkeit als Bedingung der Realität der Menschheit in Vertrauen und Vorbild-Sein

Das Ideal der Wahrhaftigkeit hat seinen Grund darin, wie Schweitzer auch weiter ausführt, »daß durch diese Eigenschaft die Menschen einer für den andern vertrauenswürdig werden, was ein Grunderfordernis für die Ausbildung geistlicher Zustände zwischen ihnen ist« (ebd.).

Hingebung und Vollkommenheit gehören zusammen, weil in der Vollkommenheit der Drang nach eigener Wahrhaftigkeit bzw. Selbstwahrhaftigkeit angelegt ist. Damit wird verhindert, sich in und mit der Hingebung selbst etwas vorzumachen. Es widerspricht auch meiner innersten Anschauung, zwischen niederem und höherem Leben zu differenzieren: Die Klassifizierung des Lebens scheitert an der Wahrhaftigkeit.

Ideal der Wahrhaftigkeit garantiert das Vollkommenwerden erst als humane Hingabe

Die Auseinandersetzung mit den Notwendigkeiten des Lebens, mit der inneren Zerrissenheit einerseits und der Bringschuld gegenüber dem Leben andererseits, nötigt mich zur Wahrhaftigkeit und macht mich auch wahrhaftig. Denn ich werde diese Glaubwürdigkeit, die zum ethischen Handeln notwendig ist, in dem Verhalten nicht nur gegenüber mir selbst, sondern auch als Vorbild für andere entwickeln.

Die vier Intentionen des Handelns in der Frage ›Was tun?‹

welche im *System der Ethik* bereits vorgestellt wurden, sind hier nun in Verbindung mit Schweitzers Ethik der *Ehrfurcht vor dem Leben* gebracht worden. Dabei zeigte sich erneut die Priorität der existenziellen Verbindlichkeit: Das *Müssen* ist der Ausgangspunkt allen Handelns. Wenn wir leben wollen, müssen wir der Tatsache des Lebens ins Gesicht schauen, dass *Leben nur auf Kosten von Leben möglich und wirklich ist*. Mit dieser Wahr-Nehmung im Sinne eines Für-wahr-Erkennens geraten wir als besinnliche Wesen in die Bringschuld des *Soll*, die sich als Ideal zu erkennen gibt, nämlich *Leben zu erhalten und zu fördern*. Dieses Ideal ist unsere *Berufung*, die der konkreten Umsetzung im Beruf zugrunde liegen soll, das *Können*, unsere *Fähigkeiten und Talente für das Ideal der Erhaltung von Leben einzusetzen*. Dabei *dürfen* wir uns selbst ausbilden und vollenden. Denn in dem *Dürfen* der Selbstvollendung liegt nicht nur die Hoffnung, sondern auch die *Realisierung der Freiheit*. Erst in diesem Gespann der Anforderungen, Intentionen und ihrer Verbindungen bleibt Praxis nicht lediglich auf der Stufe *pragmatischer* Lösungen stehen, die unbemerkt und unbewusst einen gewaltigen Schuldkomplex nähren, sondern verwirklicht sich zu einer *ethischen* Praxis.

›*Dürfen*‹:
Gnade der
Möglichkeit
von Selbst-
vollendung
in der
Realisierung
der Freiheit

Wir sind damit am Ende des allgemeinen Teils unserer Untersuchungen angekommen und werden nun zu der Ethik des Alltags übergehen.

II. Ethische Praxis im Alltag

In diesem zweiten Teil wollen wir uns speziell der ethischen Praxis im Alltag zuwenden. Die erste Frage, die wir uns in diesem Zusammenhang stellen müssen, lautet: *Wie behandelt die Philosophie den Begriff bzw. das Thema ›Alltag‹?* Im Unterschied zu den Sozialwissenschaften, in denen der ›Alltag‹ zu den zentralen Begriffen zählt, verwendet ihn die Philosophie nur peripher. Der Alltag findet hier kaum Interesse, obwohl wir uns alle darin bewegen und er die Grundlage für die Lebensführung ausmacht. Ich möchte an dieser Stelle keine weiteren Überlegungen darüber anstellen, warum dies der Fall ist, sondern direkt den prominenten Ausnahmen in der Philosophie das Wort überlassen, gleich zu Beginn Martin Heidegger, um dieses Problem des Alltags bzw. der Alltäglichkeit vorzustellen.

1. Das Grundproblem der Vermittlung zwischen Alltag und Selbst

1.1. Martin Heidegger – Das Problem der Öffentlichkeit

Heidegger hat in *Sein und Zeit* von 1927 das Problem des Alltags unter dem Titel der Öffentlichkeit behandelt. Die Öffentlichkeit ist das *Man* bzw. das *Man-Selbst*, wie es Heidegger nennt, die Art und Weise eines Selbstverstehens.

*menschliches
Dasein als
ein Selbst-
verstehen*

Für Heidegger ist das menschliche Dasein ein Selbstverstehen. Es erfasst sich selbst im Verstehen ausschließlich als ein Verstehen. Hierbei kommt es zu einem entschei-

denden Unterschied: Erfasse ich mich als dasjenige Selbst, das ich bin oder erfasse ich mich als *Man*, bei dem ich andere Formen des Verstehens – öffentliche bzw. allgemein übliche – übernehme?

*Aufgehen
in der
Öffentlichkeit
als Verfallen
des Selbst-
verstehens*

Im Paragraphen 38 aus *Sein und Zeit* drückt Heidegger diesen Zusammenhang mit dem Begriff *Aufgehen bei ...* aus. Indem wir uns verstehend an die Welt richten und mit ihr umgehen, sind wir im Verstehen bei der Welt. Dieses »Aufgehen bei ... hat meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man« (Heidegger SuZ, 175).

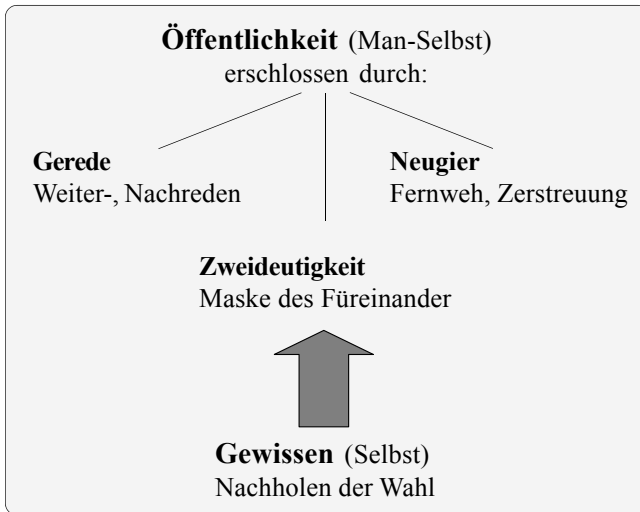
Wenn wir uns mit der Welt beschäftigen und mit der Welt umgehen, gehen wir darin auf und verlieren uns an das Man, an das also, was *man* eben so sagt, denkt und tut und was öffentlich verstanden wird: Man lebt so und so, verhält sich so und kleidet sich normalerweise so und handelt dabei nicht anders, wie *man* es tut. Das Man ist darin allgegenwärtig und allgewaltig. Heidegger sieht diesen Vorgang des *Aufgehens in der Öffentlichkeit* kritisch. Denn wir wenden uns dabei von unserer eigentlichen Selbsterfahrung bzw. von unserem Selbstverstehen ab und der Welt zu, verlieren uns in dieser Form der Zuwendung. Für diesen Sachverhalt verwendet Heidegger den Begriff des *Verfallens*:

*Ambivalenz
des Verfallens
zwischen
Notwendig-
keit und Un-
eigentlichkeit*

»Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die ›Welt‹ verfallen. Die Verfallenheit an die ›Welt‹ meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird« (Heidegger SuZ, 175).

Diesem Zitat zufolge wenden wir uns also zunächst an die Welt und suchen uns von dort her zu verstehen. Wir haben es hier offensichtlich mit einer ganz normalen und auch zunächst einmal gar nicht zu umgehenden Verstehensform zu tun. Diese Form des Verstehens hat aber die Tendenz des

Verfallens, also einer besonderen Form einer Hingabe, bei der wir uns verlieren. Der Begriff des Verfallens hat zwar eine negative Konnotation, doch will Heidegger ihn zunächst einmal gar nicht in einem negativen Sinn verstanden wissen. Denn das Verfallen ist die unausweichliche Form des alltäglichen Verstehens. In diesem Sinne unterteilt Heidegger das Verfallen in drei Arten: Das *Gerede*, die *Neugier* und die *Zweideutigkeit* (vgl. ebd.).



Die erste Art ist also das *Gerede*. Im Gerede verlieren wir uns für Heidegger, in der Öffentlichkeit, indem wir dasjenige, was uns vorgedacht und vorgeredet wird, mehr oder weniger bloß nachreden.

»Das Hören und Verstehen hat sich vorgängig an das Geredete als solches geklammert. Die Mitteilung ›teilt‹ nicht den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden, sondern das Miteinandersein bewegt sich im Miteinanderreden und Besorgen des Geredeten« (Heidegger SuZ, 168).

*Gerede:
Verfallen
des
primären
Seinsbezugs
in Aneignung
des Un-
eigentlichen*

Wir verstehen uns dadurch aus dem Gerede, dass wir es auf dem Weg des Weiterredens und Nachredens ›zueignen‹ (vgl. ebd.). Dabei verlieren wir uns allerdings. Das Gerede stellt eine Form des Verfallens dar, weil wir im Gerede den primären Seinsbezug, den wir zu uns haben, verlieren. An dieser Stelle verweise ich noch einmal auf das *System der Ethik*, wo ich bereits auf das Problem des *Man* eingegangen bin. Für Heidegger haben wir einen unmittelbaren Seinsbezug, weil wir uns immer schon als Selbst verstehen, doch wir verlieren diesen Seinsbezug auf die Weise des *Man*, indem wir gerade vor uns selbst fliehen.¹ In der Flucht vor uns selbst wird der unmittelbare Bezug zugunsten der Öffentlichkeit aufgegeben: Wir leben nun als öffentliche Wesen im Gerede, d.h. im Weiter- und Nachreden dessen, was wir vorgeredet bekommen.

*Neugier:
Verfallen in
der Ferne-
Vernichtung*

Die zweite Art des Verfallens, die Heidegger hier anspricht, ist die *Neugier*. Sie ist eine Modifikation des Verfallens an die Welt und sucht die Ferne. Sie sucht sie allerdings nicht, um sie als Ferne zu belassen, sondern um sie sich in die Nähe zu holen, sie näher zu bringen, sie anzunähern und damit letztlich zu vernichten. Auch an dieser Stelle möchte ich auf einen Band der *Grundlagen* verweisen, nämlich auf die *Methoden der Praktischen Philosophie*, in dem ich diesen Zusammenhang zwischen Nah- und Ferneerfahrung differenziert habe.² Um kurz zu wiederholen: Die Erfahrung hat eine Tendenz zur Ferne hin, d.h. sowohl zur räumlichen als auch zeitlichen Ferne. Hier ist nicht nur das Fernweh im Sinne der Reiselust gemeint, obwohl das auch eine Rolle spielt, sondern vor allem die Ferne, die uns aus fernen Geschichten und aus fernen Zeiten herüberkommt. Diese Ferne wird durch die Neugierde angenähert, aber eben mit der Intention, sie aufzugeben bzw. sie als Ferne zu vernichten. Das ist eine Intention des *Man*, die Heidegger als Verfallen charakterisiert.

Die dritte Art des Verfallens des Selbst an das *Man* und an die Öffentlichkeit ist die *Zweideutigkeit*. Zweideutig ist für Heidegger sowohl das Gerede wie auch die Neugierde. Es eignet also dem gesamten Charakter der Öffentlichkeit. Die Zweideutigkeit ist eine Form des Sich-Versteckens, des In-eine-Maske-Schlüpfens, in die Maske des *Niemand*, eine Form des Sich-Versteckens, das sich im *Man* offenbart. Hier handelt es sich also um die besondere Form des Sich-Verstellens. Sie hat einen hinterhältigen und verräterischen Charakter:

*Zwei-
deutigkeit:
Verfallen
im Sich-
verstecken
hinter der
Maske des
Niemand*

»Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören. Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander« (Heidegger SuZ, 175).

Mit der Zweideutigkeit wird der Charakter der Öffentlichkeit selbst beschrieben. Er ist – z. B. in der Intrige und im Mobbing – die Kehrseite des demokratischen Wertes. Das sind keine positiven Charakterisierungen für das *Man*. Denn wir verlieren und verraten uns hier. Auf der anderen Seite gehört das zur Normalität des Alltages.

Hier eröffnet sich die mit dem *Man* bzw. der Öffentlichkeit verbundene Problematik: Wir haben es mit der Art und Weise zu tun, wie wir nicht leben *sollten*, obwohl wir doch so im Alltag leben. Im *Soll* entsteht ein Ausgleich zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit: Wir sollen so mit dem Alltag umgehen und uns so verhalten, dass wir diesen Formen der Versuchung durch das Gerede, die Neugierde und die Zweideutigkeit nicht nachgeben. Denn eine Versuchung ist es, weil wir durch diese Formen des Verfallens ein erleichtertes Leben haben und nicht immer wieder mit uns selbst konfrontiert werden. Wir haben es hier also auch mit For-

*Gefahr
des Man:
Entlastung
verführt,
von den
eigentlichen
Lebens-
aufgaben
abzusehen*

men der Entlastung zu tun, die uns jedoch verführen, von den eigentlichen Lebensaufgaben abzukommen.

*Gewissen:
Forderung
des Selbst-
wissens
nach seiner
Selbständig-
keit*

Wo kommen nun die eigentlichen Lebensaufgaben überhaupt ins Spiel? Wenn alles Öffentlichkeit ist und wir uns völlig darin verlieren können, dann ist das ja das ganze Leben. Doch dann wäre keine ethische Praxis möglich, sondern alles wäre Praxis der Öffentlichkeit.

Heidegger sieht nun in der Instanz des Gewissens die innere Stimme, die sich gegen das Diktat der Öffentlichkeit richtet. Das Gewissen spricht für Heidegger aus dem Inneren heraus. Es tritt somit als eine Form des Wissens um das eigene Selbst auf. Hier wird zu erkennen gegeben, dass ich in dieser Öffentlichkeit meinem Selbst nicht gerecht werde. Das Gewissen ist die Form des Wissens, das mich wieder auf den rechten Weg bringen kann.

*Ruf des
Gewissens
als Aufforde-
rung zum
ethischen
Leben ...*

Den Begriff des Gewissens gebrauchen wir normalerweise im Zusammenhang mit dem Gewissensbiss, der uns meist ein schlechtes Gewissen macht. Dagegen ist ein gutes Gewissen im alltäglichen Gebrauch ein ›sanftes Ruhekitzen‹. Heidegger fasst das Gewissen allerdings grundsätzlicher auf: Es ist eine Art Ruf, der uns fordert, uns nicht völlig in der Öffentlichkeit zu verlieren. Wir haben es hier also mit einem Aufruf zu einem ethischen Leben, zu einer ethischen Praxis zu tun.

*... im
Nachholen
der Grund-
wahl ...*

Dieser Ruf fordert uns auf, uns für das ethische Leben zu entscheiden und es zu wählen, indem wir die Wahl nachholen, die wir im Verfallen umgangen haben. *Nachholen* deshalb, weil uns das *Man* die Entscheidung zunächst einmal abgenommen hat. Als *Man* leben wir *vor* der grundsätzlichen Wahl und *vor* einer ethischen Praxis. Bei dem Ruf des Gewissens handelt es sich also um eine Art *Weckruf* aus dem völligen Benommensein und Eingenommensein durch das *Man* und die Öffentlichkeit. Die Öffentlichkeit wird durch das

Gewissen gleichsam *torpediert*. Das Aufwachen führt zur Rückwendung zu dem eigentlichen Selbst. Nun werden alle, auch die positiven Möglichkeiten, die die Öffentlichkeit uns bereitstellt, hinterfragt und verworfen. Die Alltäglichkeit, das Aufgehen in der Alltäglichkeit, wird dadurch zur Disposition, zur Wahl gestellt. Jetzt kann der Mensch sich für die *Eigentlichkeit* oder *Uneigentlichkeit* entscheiden. Hier haben wir es mit einer freien Entscheidung zu tun, die nicht die Freiheit der Wahl zwischen diesem oder jenem Sachverhalt meint. Es ist eine Freiheit für die grundsätzliche Wahl, die Wahl, die sich für oder gegen das eigene Selbst entscheidet. In der Entscheidung für das eigene Selbst steckt also auch die Form der Bejahung, die Entscheidung dagegen ist eine selbstverneinende Entscheidung für das Aufgehen, Einrichten und Verfallen an die Öffentlichkeit.

... zwischen
Eigentlichkeit und
Uneigentlichkeit,
Selbstsein
und *Verfallen*

1.2. Sorge als Selbst- und Fremdverantwortung

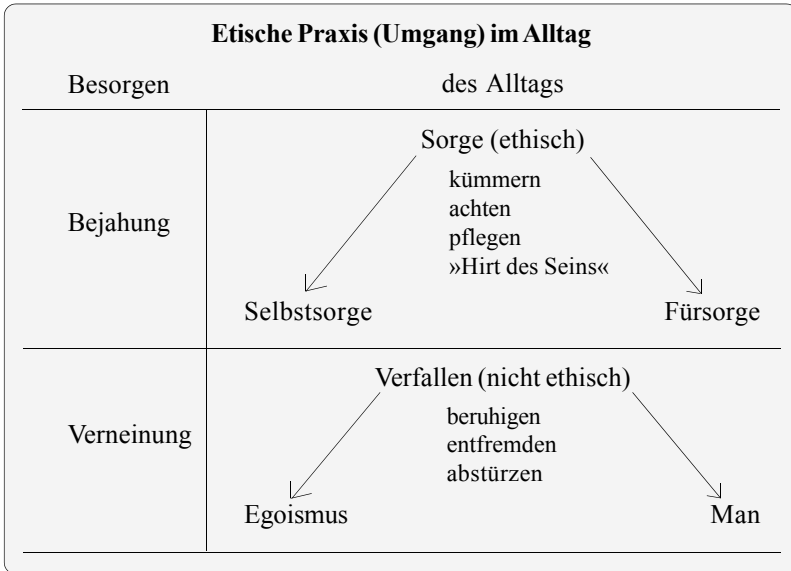
In Heideggers Philosophie finden sich fundamentale Ansätze zu einer ethischen Praxis. Sie liegen vor allem in der grundsätzlichen Bedeutung der *Sorge* bzw. des *Besorgens*: Die *Sorge* ist die Art und Weise, wie wir das Dasein zu verstehen haben. Sie zeigt uns auf und leitet uns an, unseren Alltag und unser Leben zu gestalten. Wenn wir darüber nachdenken, was wir zu tun haben, dann werden wir von der *Sorge* geleitet.

Sorge:
Selbstanspruch
des Selbstverstehens

Die *Sorge* kann als ethische Form der Bejahung des Daseins verstanden werden. Sie hat bei Heidegger aber auch die Form des Verfallens an die Öffentlichkeit. Diese beiden Formen der *Sorge* sind von Heidegger allerdings nicht klar voneinander differenziert worden. Das mag vielleicht seinen Grund darin haben, dass zwischen der positiven Gestaltung

Sorge bei Heidegger:
Indifferenz von Selbstverneinung und -bejahung

und dem Sich-Verlieren an die Alltäglichkeit tatsächlich fließende Grenzen bestehen. Man kann nämlich nicht eindeutig den Punkt bestimmen, an dem ich meine eigene Verantwortlichkeit abgebe und mich der Öffentlichkeit und dem Apparat überlasse. Dennoch, und das lässt sich auch mit Heidegger selbst zeigen, können wir hier zumindest eine grundsätzliche Wahl für und gegen das ›Eigentliche‹ treffen. Hier ist eine Unterscheidung zwischen Bejahung und Verneinung des Selbst möglich. Insofern stellt das obere Schaubild einen Versuch dar, dieses *Verschwimmen* von Sorge und Verfallen etwas klarer zu differenzieren.



*bloß implizite
Differenz
von Sorge
und Verfallen
durch
Abwertung
des Alltags*

Bei Heidegger finden wir eine solche Differenzierung allerdings nur implizit. Wo sie bei ihm auftritt, ist sie mit der Tendenz verbunden, das alltägliche Leben zu diskreditieren und es als eine uneigentliche Form des Lebens herabzuwürdigen. Auch diese Tendenz ist allerdings nicht eindeutig und wird

von ihm immer wieder zurückgenommen. Dennoch lässt sich sagen, dass Heidegger den Alltag in letzter Konsequenz nicht positiv bewertet, sondern als Verfallen des Daseins negativ charakterisiert. Diese zwar nur implizite, aber grundsätzliche *Abwertung* des Alltags vollziehen wir hier in unserer Darstellung *nicht* mit. Das obere Schaubild mit der Differenzierung von Bejahung und Verneinung geht also kritisch über Heidegger hinaus. Hier werden die Möglichkeiten der Selbstgestaltung und der Selbstverantwortung, nämlich das *Kümmern*, *Achten* und *Pflegen*, klar von den Verfallensformen abgetrennt, in denen der Einzelne seine Eigenverantwortlichkeit und Autorisierung aufgegeben hat.

Bei Heidegger finden wir noch die Unterscheidung einer Sorge überhaupt um das Selbst und um das Dasein, die *Selbstsorge*, von einer Sorge für den Anderen – die *Fürsorge*. Die Fürsorge wird als eine Form der Sorge charakterisiert, weil das Dasein wesentlich *Mitdasein* ist.

»Die ›Fürsorge‹ als faktische soziale Einrichtung ... gründet in der der Seinsverfassung des Dasein als Mitsein«
(Heidegger SuZ, 121)

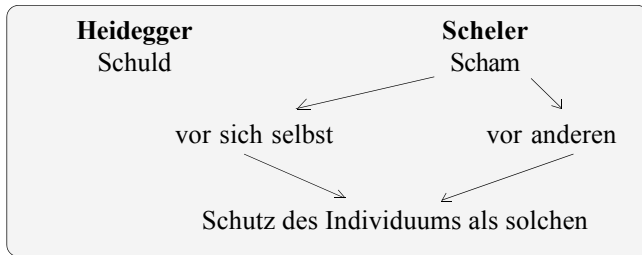
Fürsorge im Umgang miteinander tritt auf, weil wir in der Sorge auch immer schon dem Anderen begegnen. Dieses besorgende *Wissen-um* den Anderen führt zu den sozialen Formen der Fürsorge. Die Fürsorge ist also eine Modifikation der Sorge, die sich auch im Begriff ›Hirt des Seins‹ als metaphorische Form dieses grundsätzlichen Verhaltens zeigt. Der Einzelne hat als Hirt des Seins nicht nur für sein Sein, sondern für die Welt und das Sein überhaupt zu sorgen. Das Verfallen ist deshalb – um es noch einmal zu unterstreichen – keine Abwandlung der Sorge, sondern geht auf eine Entscheidung zurück, bei der die Verantwortung an das *Man* abgegeben und damit überhaupt aufgegeben wird. Im *Man* als Niemand – *nobody* und *no-one* – hat sich das Selbst ge-

gegen
Heidegger:
Verfallen vs.
Sorge,
Verantwortungs-
losigkeit vs.
Eigen-
und Fremd-
verantwortlichkeit

gen sich und seine Verantwortung entschieden. Im Unterschied dazu ist die Sorge als Fürsorge – auch als Fürsorge um sich selbst – eine Übernahme der Verantwortung für sich, für die Anderen und die Umwelt, die auf die positive Entscheidung der Bejahung zurückgeht.

2. Die Würde im Umgang mit Menschen im Ausgang der Selbstsorge

2.1. Max Scheler – Rückwendung auf das Selbst



Unter dem Titel *Rückwendung auf das Selbst* soll das obere Schaubild das gerade Besprochene darstellen. Die Rückwendung auf das Selbst geschieht bei Heidegger durch das Gewissen, und hier konkret durch die Schuld. Für den vorliegenden Zusammenhang wird die Schuld auf ihre Wirksamkeit im alltäglichen Umgang hin untersucht. Hier zeigt sie sich als Scham.

In der Scham sieht nun Max Scheler eine Rückwendung auf das Selbst, wie wir sie grundsätzlich schon bei Heidegger gefunden haben. Bei Heidegger wird diese Rückwendung durch das Gewissen und die hier erfahrene Schuld allein herbeigeführt. Das Problem der Scham gibt es aber für Heidegger nicht, obwohl es eng mit seiner Problematik der

Schuld zusammenhängt. Scheler spricht nun diesen Zusammenhang von Schuld und Scham direkt an.

In seinem Nachlass³ findet sich eine längere Abhandlung über Scham und Schamgefühl. In diesen Schriften – das ist durchaus typisch für die Philosophische Anthropologie, zu der auch Gehlen und Plessner gehören – stellt Scheler heraus, was die *Sonderstellung* des Menschen eigentlich ausmacht. Das können wir an dieser Stelle nicht vertiefen, weil es ein eigenes und anderes Thema wäre. Generell steht dabei die Frage im Zentrum, was die Besonderheit des Menschen ist und in welcher Art und Weise sich der Mensch vom Tier unterscheidet. Im Rahmen dieser generellen Frage ist die Scham ein Unterscheidungskriterium, das den Titel ›Sonderstellung‹ rechtfertigen soll. Scheler sagt, dass die Scham nur dem Menschen eigentümlich sei.

Scham als Eigentümlichkeit des Menschen

Hier könnte man nun einwenden, dass auch Tiere Gefühle der Verlegenheit entwickeln, und von daher auch bei ihnen die Scham angelegt sein könnte. Scheler sieht aber in seiner vertieften Sichtweise der Scham etwas ganz typisch Menschliches, das sich auch nicht mit Verlegenheit deckt. Sein besonderer Ansatz liegt darin, die Scham aus der bloß psychologischen Behandlung herauszuführen und zu einem anthropologischen Grundphänomen in der Philosophie zu erklären.

Scham als Grundphänomen philosophischer Anthropologie

Deshalb ist Scham keine ausschließliche Leibesscham, auch wenn sie sich am Geschlechtlichen und Sozialen festmacht. Um Scham zu verstehen, ist es also notwendig, die Überlegung über die sonst üblichen Reduktionen hinaus zu führen:

Scham kann nicht auf Leibesscham reduziert werden

»Schon darum ist die Scham *kein* ausschließliches *Geschlechtsgefühl*, da sie nicht einmal ein ausschließlich *soziales* Gefühl ist. Es gibt in jedem Betrachte des Wortes Scham eine ebenso ursprüngliche ›Scham vor

sich selbst und ein ›Sichschämen vor sich selbst‹ wie eine Scham vor andern« (Scheler 1986, 78).

*Rück-
wendung
zum Selbst
in der Scham
um das
Selbst
überhaupt*

Das soziale Gefühl und auch die geschlechtliche Scham sind für Scheler aus der ursprünglichen *Scham um das Selbst* abgeleitet.

Normalerweise sehen wir die Scham als ein anerzogenes Phänomen an. Wäre die Scham aber anerzogen, dann bliebe immer noch offen, woher sie stammt, denn das Wissen um Scham muss erst bestehen, um erzogen und weitergegeben zu werden. Scheler versucht also zu zeigen, dass die Scham nicht völlig mit Erziehung erklärt und schon gar nicht begründet werden kann: Sie stammt aus dem ursprünglichen Selbstverhalten. Er stellt heraus, wie sich in der Scham die Rückwendung des Menschen auf sein Selbst bekundet. Eine Rückwendung wird aber nur dann gefordert, wenn mir bewusst wird, dass ich mich verloren habe, wenn ich mich an die Öffentlichkeit verloren oder ausgeliefert habe. Die Scham – ähnlich wie bei Heidegger die Schuld – ist dasjenige, das mich aus der Öffentlichkeit auf mein Eigenstes zurückruft und mich zu der Besinnung führt, dass ich ein Selbst habe.

*Scham
als Möglich-
keit der
Besinnung*

Scheler drückt dies so aus:

»Kein Gott und kein Tier vermag sich zu schämen«
(Scheler 1986, 96).

Das ist eine Aussage, deren Inhalt wir natürlich nicht nachprüfen können. Für die analytische Philosophie wäre eine solche Aussage schlechthin Unsinn. Denn es lässt sich weder bestimmen, was ein Gott vermag – abgesehen von der grundsätzlichen Frage, ob er überhaupt existiert – noch wissen wir genau, was Tiere innerlich vermögen. Schelers Aussage ist allerdings anders zu verstehen, als sie auf den ersten Blick hin erscheint, nämlich als negative Charakterisierung dessen, was die Scham für den Menschen bedeutet und wo-

rin ihre Eigentümlichkeit für ihn besteht. Das heißt: Wenn wir uns in einem Gedankenexperiment ein allwissendes und allmächtiges Wesen denken, dann kommen wir nicht umhin, uns auch vorzustellen, dass dieses allmächtige Wesen überhaupt keine Veranlassung hätte, sich grundsätzlich für sein Sein zu schämen. In gleicher Weise verläuft auch die experimentelle Vorstellung, dass Tiere sich grundsätzlich für ihr Sein nicht schämen könnten. Gott und Tiere können sich nicht für ihr Sein schämen, weil sich ihnen in unserer experimentellen Vorstellung die Fragen nach der Grundwahl und damit der Verfehlung überhaupt nicht stellen. Schelers Aussage muss also konditional verstanden werden. Hier soll herausgestellt werden, was Scham grundsätzlich nicht sein kann.

»Aber der Mensch muß es [sich schämen, S. G.] – nicht aus diesem oder jenem ›Grunde‹, nicht an erster Stelle diesem oder jenem ›gegenüber‹ – sondern als dieser in fortwährender Bewegung begriffene *Übergang selbst*. Er schämt sich in letzter Linie seiner selbst und ›vor‹ dem Gott in ihm« (ebd.).

*Scham
als grundsätzliches
und
situations-
unabhängiges
Selbstwissen*

Die Scham hat also einen konkreten Auslöser, der aber nicht der Grund für die Scham ist. Dieser Auslöser ist kulturabhängig. So schämt sich der eine für seine Nacktheit, der andere dafür, dass und wie er sich – etwa in der Mode – verhält. Hier lässt sich nichts *Grundsätzliches* feststellen. Es ist auch nicht so, dass man sich vor diesem oder jenem zu schämen habe. Der Auslöser der Scham ist offenbar zweitrangig, weil Scham *immer schon* ist. Das heißt: In der Scham ist bereits ein Wissen, man könnte auch sagen ein Gewissen, ein Bewusstsein, welches ich immer schon habe. In dieser grundsätzlichen Bedeutung kann die Scham gar nichts Anerzogenes sein, denn dieses Wissen mag zwar durch Erziehung und Tradition gepflegt und ausgebildet werden, ist aber bereits da, bevor ich erziehe. Es ist immer schon die

Scham, die erzogen wird; eine schamlose Vorstufe kann es für das menschliche Bewusstsein nicht geben.

*Scham
als Selbst-
bezug
zu etwas
Höherem
in mir*

Es stellt sich aber die Frage: Was ist das, was da gepflegt, tradiert oder erzogen wird? Schelers Antwort auf diese Frage lautet: *Der Mensch schämt sich in letzter Linie seiner selbst und vor dem Gott in ihm*. Wir haben es also grundlegend mit einem Selbstbezug in einer Art Selbstscham zu tun. Wovon wir uns schämen, ist das Göttliche in uns. Auch hier könnte man wieder fragen, was denn das Göttliche in uns überhaupt sei. Hier lautet die Antwort: Das Göttliche ist das Selbst, das im Selbstbezug immer ein Bezug zu etwas Höherem in mir ist. Die Scham tritt im Selbstbezug auf, indem sie auf etwas in mir Bezug nimmt, das höher ist als das, was ich dann als mein Selbst auslebe.

*Scham
als
bejahender
Selbstbezug
im Wissen
um die
Würde*

Der Selbstbezug, das Verhalten des Ich zu sich selbst, ist also immer ein Verhalten zu etwas Höherem. Das hat auch die Psychologie erkannt, indem sie den Bezug zum *Über-Ich* oder auch zum *Es* als Verhältnis zu einer höheren Macht herausgestellt hat. Im Unterschied zu dem hier von Scheler aufgezeigten Bezug ist diese höhere Macht in der Psychologie aber nicht von besonderer Würde, sie stellt vielmehr eine anonyme Macht oder anonyme Kräfte vor, welche dem Selbst fremd und sogar feindlich sein können. Der Selbstbezug zu solchen Mächten ist immer von grundsätzlich verneinender Art. Ein derartig verneinender Selbstbezug führt in die Verzweiflung, wie im *System der Ethik* gezeigt wurde.⁴ Wenn Scheler dagegen den Begriff des Göttlichen zugrunde legt, dann ist ein anderes Verhältnis geschaffen, ein würdiges Verhältnis im Wissen um die Würde des Selbst.

*Scham
als Garant
der
Menschen-
würde ...*

Die Scham ist also die Achtung vor der Würde, nicht nur vor der eigenen, sondern auch vor der Würde des Anderen. Es geht um die *Menschenwürde*, die in der Scham reflektiert wird. Die Scham ist damit eine besondere Art der Beachtung

des Selbst in sich und in dem Anderen, die als Beachtung der Würde bezeichnet werden kann.

Scheler sieht in der Scham ein ähnliches Gefühl wie Heidegger in der Schuld. Sie ist der Aufruf im Gewissen, sich dem eigensten Selbst zuzuwenden, um sich dabei der Profanierung durch Öffentlichkeit zu entziehen. Die Scham hat also eine klare Schutzfunktion. Die Scham vor sich selbst ist Schutz vor einer Profanierung des Selbst. Nur in diesem Sinne wird vor der Öffentlichkeit bewahrt. Öffentlichkeit ist also nicht im politischen Sinne, aber auch nicht als Anonymität zu verstehen. Sowohl die politische Öffentlichkeit wie das Anonyme stellen keinen Angriff auf das Schamgefühl dar.

...im Schutz
vor der
Profanierung
und
Erniedrigung
des Selbst

Die Scham vor sich selbst und die Scham vor Anderen sind bloße Modifikationen der einen Scham vor der menschlichen Würde. In ihr drückt sich der Bezug zu dem Höherem im Menschen aus, der vor allem vom Ich selbst, aber natürlich auch vom Anderen bedroht ist. Deswegen spricht Scheler von dem Individuum *als solchem*.

»Ist so Scham überhaupt ein *Schutzgefühl des Individuums* und seines individuellen Wertes gegen die gesamte Sphäre des Allgemeinen, so wird sich uns später das spezifisch geschlechtliche Schamgefühl als eine charakteristische Folgeerscheinung der Dynamik *zweier Grundbewegungen* darstellen« (Scheler 1986, 80).

Scheler wird in dieser Nachlassschrift allerdings nur fragmentarisch ausführen, dass das geschlechtliche Schamgefühl aus einem grundsätzlichen Schutzgefühl abgeleitet ist, wobei dieses grundsätzliche Gefühl primär in der geschlechtlichen Scham auftritt, aber nicht aus dieser abgeleitet werden kann.

Die Tatsache nun, dass wir uns nicht nur für uns selbst, sondern auch für Andere schämen können, ist für Scheler

*Sich-für-
Andere-
Schämen-
Können ...*

der Beleg, dass Scham kein Gefühl ist, welches *ausschließlich* auf das eigene Selbst geht. Sie geht auf ein Selbst überhaupt und ist dabei auf die Würde des Selbst bezogen. Dieser Umstand des Sich-Schämens für einen Anderen ist das entscheidende Indiz für Scheler.

»Es kann dieses ›Sich-für-einen-anderen-Schämen‹ auch ein Schämen sein, das ich nicht nur ›für ihn‹, sondern auch (analog wie bei dem ›Sich-vor-sich-selbst-Schämen‹) im Hinblick nicht auf mich oder einen Dritten, sondern im Hinblick auf ihn selbst erlebe, wie es sehr scharf die Formel ausdrückt: ›Ich schäme mich tief in deine eigene Seele hinein‹« (Scheler 1986, 81).

Dieses Sich-für-einen-anderen-Schämen ist nicht bloß ein peinliches Gefühl, sondern ein Gefühl, bei dem man sich ›in den Anderen hinein schämt‹ und die Rolle und Position des Anderen erfasst. Was passiert in dieser Scham?

*... zeigt
Scham als
Schuldgefühl
für das
individuelle
Selbst
überhaupt*

»Scham ist also ein Schuldgefühl für das individuelle Selbst überhaupt – nicht notwendig für *mein* individuelles Selbst, sondern für ein solches, wo immer es gegeben ist, an mir oder einem andern« (ebd.).

Scham ist ein Schuldgefühl für das individuelle Selbst überhaupt. Hier wird die direkte Analogie zur Schuld gezogen. Die Scham ist ein Schutzgefühl, welches das Selbst, aber nicht nur das eigene Selbst, sondern auch das Selbst des Anderen vor der Erniedrigung und Entwürdigung bewahrt. Auch die Schuld bewahrt das Selbst vor der Entwürdigung durch das Man. Scham und Schuld sind Bewahrer menschlicher Würde. In dieser Bewahrung vor Erniedrigung liegt die Sicherstellung des Bezugs zu dem Höheren im Selbst.

*Scham
als Grund-
begriff des
Umganges*

Das ist ein wichtiger Punkt, wenn wir über Umgang oder Umgangsformen reden wollen. Für den Umgang spielt Scham nämlich eine ganz fundamentale Rolle, auch wenn sie für ein

heutiges Verständnis von Umgangsformen eher befremdlich klingen mag. Denn sowohl eine zum Begriff gewordene *coolness* wie auch alle heute mehr oder weniger üblichen Formen der Information, des Geredes, der Neugierde und der Zweideutigkeit, um es mit Heidegger auszudrücken, scheinen schamlos zu sein und gerade aufgrund ihrer Schamlosigkeit zu faszinieren.

Es stellt sich die Frage, ob dies ein zu rechtfertigender Eindruck ist. Sicher müssten hier auch Formen der Schamlosigkeit unterschieden werden. Die Öffentlichkeit, in der sich die Presse dem persönlichen und intimen Leben bekannter und hochgestellter Menschen annähert, macht nicht das gesamte kulturelle Leben aus. Es gilt hier also eine gewisse Vorsicht walten zu lassen: Wenn der französische Philosoph Jean Baudrillard in diesem Zusammenhang sogar von einer ›Pornokultur‹ gesprochen hat,⁵ einer Kultur also, die das Leben als Peep-Show ansieht und alles realisieren will, so ist das in diesem Ausmaß sicher nicht richtig. Dennoch gibt es eine Tendenz zu einer Auflösung des Privaten und Geheimnisvollen. Die Scham verhindert jedoch eine ›Pornokultur‹, und fördert die Gegenkräfte, die sich einer Auflösung des Selbst und seiner Würde widersetzen. Für Scheler kann der Mensch zwar schamlos sein, er kann aber die Scham nicht ablegen, solange er einen Bezug zu sich hat. Selbst die Schamlosigkeit hat einen Bezug zur Scham, wenngleich einen verneinenden. Schamlosigkeit heißt deshalb auch nicht, die Scham zu verlieren: Sie meldet sich immer – wie die Schuld – mehr oder weniger diffus im Gewissen.

Für Scheler ist Scham zunächst einmal die Art und Weise, wie wir ganz fundamental miteinander umgehen und wie wir auf unsere Würde und auf die Würde des Anderen achten müssen. Aller Umgang ist ein Umgang mit der Scham. Dass es in der Scham um das individuelle Selbst überhaupt

gegenwärtige Kultur der Schamlosigkeit?

Unablegbarkeit der Scham

Scham als Grundbegriff ethischer Praxis

und um die Würde des Menschen geht, drückt Scheler folgendermaßen aus:

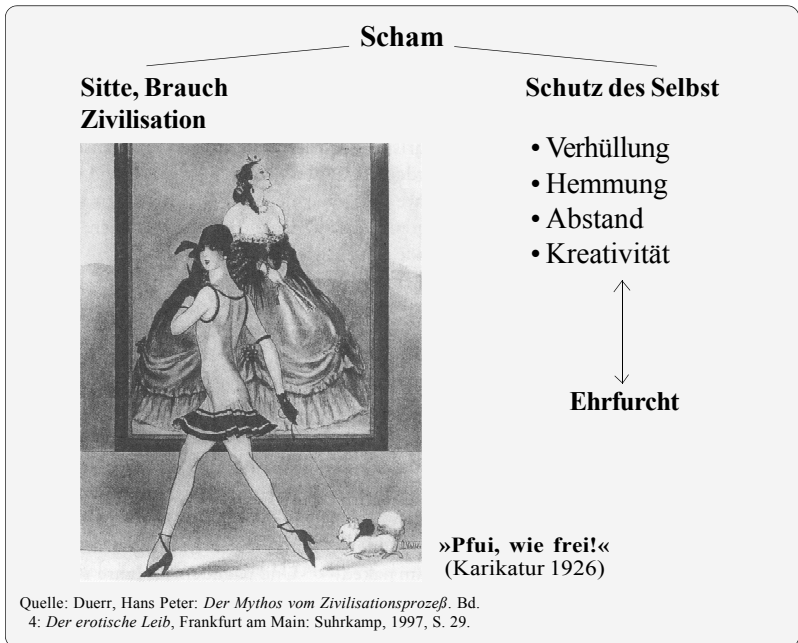
Unverfügbarkeit der Scham im Zwang des Sichschämen-Müssens

»Eben dieses zeigt auch, daß Scham nicht wie Trauer, Wehmut eine am Ich haftende Gefühlsqualität ist. Man kann nicht ›schamvoll‹ sein, so wie man wehmütig und traurig ist und dann etwa an diesen Gefühlen anderer sympathisch teilnimmt. Vielmehr liegt das Grundphänomen im ›Sichschämen‹ das immer ein Sichschämen *über etwas* ist und auf einen Sachverhalt bezogen, der es von sich aus und ganz unabhängig von unserem individuellen Ichzustand ›fordert‹« (ebd.).

Das Sich-Schämen ist immer ein Schämen über etwas, es ist auf einen Sachverhalt bezogen, der es von sich aus fordert und ganz unabhängig von unserem individuellen Ich-Zustand einfordert bzw. einklagt. Wie im Falle des Gewissens haben wir es hier mit etwas zu tun, das uns aufgenötigt wird, nicht mit etwas, das aus unserem Gefühlshaushalt stammt. Die Scham ist etwas, das uns auffordert und zum Fühlen zwingt. Das Schamgefühl entsteht erst aus der Scham. Sie ist eine grundsätzliche Disposition, mit der wir uns im Umgang mit Anderen, aber auch mit uns selbst, auseinanderzusetzen haben. Es hat keinen Sinn, über ethische Praxis im Alltag zu reden, wenn man nicht das Phänomen der Scham als eine ganz zentrale und nicht zu umgehende Kategorie einbringt.

**Exkurs: Hans Peter Duerr – Die Scham
als anthropologisches Grundphänomen**

Die Scham ist ein Thema, das philosophisch gemieden wird, weil es in Tiefenregionen hineinführt, die eine existenzielle Auseinandersetzung erforderlich machen. Es ist kein Geheimnis, dass die Philosophie sich im Moment wenig oder gar nicht mit solchen existenziellen Zusammenhängen auseinandersetzt. In vielen Wissenschaften vom Menschen ist das anders. So ist in den Sozialwissenschaften die Scham ein wichtiger Gegenstand und ein zentrales Thema.



*Duerr:
Scham
ist anthropo-
logische
Grund-
kategorie
und nicht
Ergebnis
eines
Zivilisations-
prozesses*

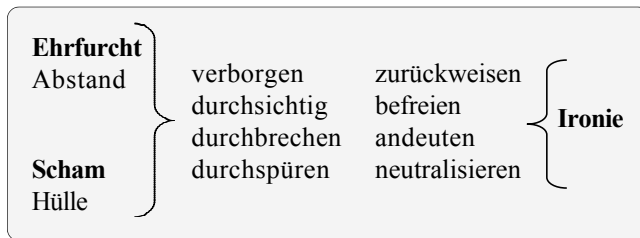
Einen besonderen Beitrag zur kulturellen Bedeutung der Scham leistet das fünfbändige Werk von Hans Peter Duerr *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*⁶, aus dem die Karikatur des oberen Schaubildes entnommen ist. Duerr wendet sich hier gegen Norbert Elias und seine Untersuchung *Über den Prozess der Zivilisation*⁷. Dabei widerlegt er die Grundthese von Norbert Elias. Dieser ging davon aus, dass sich die Scham durch den Prozess der Zivilisation entwickelt habe und das Ergebnis von Triebverzicht sei. Duerr zeigt dagegen, dass Scham immer schon ethnologisch nachweisbar ist: Auch und gerade archaische Kulturen kannten und kennen Scham. Sie nimmt in ihnen sogar einen wesentlich höheren Rang als in zivilisierten Gesellschaften ein, in welchen sie gerade durch die Anonymität der breiten Öffentlichkeit weitgehend in den Hintergrund gedrängt wurde und wird. Die Öffentlichkeit ist, wie wir schon ausführen konnten, dort schamlos, wo sie anonym ist. Scham ist also keine Erfindung der Zivilisation, sondern eine anthropologische Größe, der sich die Zivilisation mit einer Tendenz zum Abbau der Scham geradezu widersetzt.

*Scham liegt
kulturellen
Vorstellungen
von Scham-
losigkeit
zugrunde*

Von Scham zu unterscheiden sind *Sitte* und *Brauchtum*. Die Karikatur aus dem Jahr 1926 soll diese Differenz zwischen Sitte und Brauchtum einerseits und Scham andererseits präsentieren. Sie zeigt zum einen das Gemälde einer Dame aus viktorianischer Zeit, deren Bekleidung eine umfassende Verhüllung des Körpers darstellt, von der ein weit ausladendes Dekolleté ausgenommen ist. Auf der anderen Seite ist eine junge Frau aus den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts in Szene gesetzt, deren Mode die Freizügigkeit genau ins Gegenteil verkehrt: Ihr Kleid ist hochgeschlossen, gibt aber die Bein- und Armpartie frei. Die Bildunterschrift gibt einer Bewertung Ausdruck, unter welche die durchaus freizügig bekleidete junge Frau aus den 20er Jahren das viktorianische

Bild fasst: Sie empfindet es als schamlos. So kann es also zu ganz unterschiedlichen Interpretationen von Schamlosigkeit kommen, denen jedoch das Festhalten an der Scham gemeinsam ist. Für Hans Peter Duerr ist Scham etwas grundsätzlich Menschliches, etwas Anthropologisches. Wir wollen dies nun anhand eines Werkes von Otto Friedrich Bollnow vertiefen.

2.2. Otto Friedrich Bollnow – Scham und Ehrfurcht



Erinnern wir uns noch einmal daran, dass der Scham eine Schutzfunktion im Hinblick auf das Selbst zukommt. Sie stellt im Wesentlichen eine Verhüllung des Selbst dar, eine Hemmung gegenüber der Veräußerlichung, indem sie einen Abstand schafft. Sie fördert dadurch allerdings auch eine gewisse Kreativität, worauf ich gleich zu sprechen kommen werde.

Otto Friedrich Bollnow greift in seinem Werk *Die Ehrfurcht*⁸ auf die Vorarbeit zurück, die Max Scheler geleistet hat. Bemerkenswerterweise stellt das 1947 in der ersten Auflage erschienene Buch die jüngste philosophische Publikation zum Thema Scham dar. Bollnows These ist nun, dass Scham eigentlich eine andere Erscheinungsform von Ehrfurcht darstellt, dass Scham also im Wechselspiel mit Ehrfurcht ver-

*Scham
als
Erscheinungsform
der
Ehrfurcht*

Scham als Verhüllung und Schutz des Selbst

standen werden muss. So übernimmt Bollnow die Sicherungsfunktion und Abstandsfunktion der Scham, bringt sie aber beide mit der Ehrfurcht zusammen. Wie dies genau zu denken ist, werde ich gleich näher erläutern.

Zunächst soll für Bollnow in der Scham das Innere des Menschen verborgen bleiben, da die Verborgenheit des Selbst für die Selbsterfassung und Selbsterfahrung des Menschen notwendig ist. Bollnow sagt, dass »eine Verhüllung die tieferen seelischen Bereiche vor einer ›Abnutzung‹ bewahrt« (Bollnow 1958, 132).

Verhüllung der Seele durch Rollenspiel der Alltäglichkeit ...

»So zeigen die meisten Menschen im täglichen Leben gar nicht ihre eigentliche Seele, sondern gewissermaßen nur ihre Maske, hinter der sich ihre wahren Regungen verbergen. Oder vielleicht ist hier der Ausdruck Maske noch nicht ganz zutreffend, denn er könnte den Anschein erwecken, als handle es sich dabei um zwei völlig verschiedene Seinsschichten, während es sich in Wirklichkeit nur um das Verhältnis eines (relativ) Äußerlichen zu einem (relativ) Innerlichen handelt. Im alltäglichen Leben zeigen sich die Menschen gar nicht in ihrer ganzen wirklichen Seele, sondern nur in gewissen Außenbereichen. Sie versehen hier ihre Geschäfte in einer Form, bei der ihr innerer Kern gar nicht betroffen wird. Darum gilt es im Getriebe des alltäglichen Lebens auch als taktlos, dem andern Menschen hinter seine ›Fassade‹ sehen zu wollen, sondern jeder will genommen werden, wie er sich gibt« (ebd.).

... in der Voraussetzung des Ernst-Genommen-Werdens

Der Begriff der Maske oder der Rolle ist für Bollnow ein problematischer Begriff, weil er – insbesondere wie er später in der amerikanischen Soziologie verwendet wird – vorgibt, man würde hier nur spielen.⁹ Bollnow aber weist darauf hin, dass man in der Rolle, die man im alltäglichen Leben übernimmt, ja gerade ernst genommen sein will. Die Art des Sich-

nach-außen-Gebens in der so genannten alltäglichen Rolle ist Ernst und kein Rollenspiel im Sinne des *role-taking*. Damit ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass dieser Ernst durchaus ein spielerisches Moment hat; es geht Bollnow lediglich darum, die Verbindlichkeiten und die Bedingungen des alltäglichen Rollenspiels in den Blick zu rücken.

Im Weiteren weist Bollnow darauf hin, dass die Beschreibung als bloße Sicherheitsmaßnahme noch längst nicht den ganzen Umfang des Komplexes der Scham ausmacht:

»Solche Erscheinungen sind bis zu einem gewissen Grade gewiß mit der Scham verwandt und können so auch zu einem tieferen Verständnis der Scham hinführen, doch wird man sich hüten müssen, sie als solche schon mit der Scham gleichzusetzen. Insbesondere muß man sich hüten, die Scham mit den Sicherungsmaßnahmen zu verwechseln, die der Mensch oft absichtlich aus Gründen der Zweckmäßigkeit um sich aufbaut. Er hält sich absichtlich im Verborgenen und sucht sich so dagegen zu sichern, von andern Menschen durchschaut und damit beherrscht zu werden. Er zieht sich also aus der Offenheit eines naiven Dahinlebens in die Haltung einer gewahrten Verslossenheit zurück. Aber ein solches Verhalten ist keine Scham, die aus den Tiefen des Lebens aufsteigt, sondern kalte Berechnung, die der Mensch aus Gründen der Zweckmäßigkeit und der Lebensbeherrschung anwendet« (Bollnow 1958, 132–133).

Scham ist kein völliges Sich-Abschließen

Die Scham lässt eine gewisse Durchsichtigkeit zu und will in dieser Weise verstanden werden. Wie es eben der Begriff der maskenhaften Hülle zum Ausdruck bringt, gibt die Scham vor, keine vollständige Verhüllung oder Verbergung zu sein: Sie ist nur eine relative Verhüllung der Äußerlichkeit zu einer Innerlichkeit, die zwar nicht offensichtlich, aber eben auch nicht voll und ganz abgeschlossen sein soll. Das völ-

Scham als spielerisches Durchgangsphänomen in der Darstellung ihrer Verschleierungsfunktion

lige Sich-Abschließen ist nicht mehr Scham, sondern eine Art von Prüderie, die bis ins Psychopathologische hineingehen kann. Die Scham ist also durchaus etwas Spielerisches, indem sie eine Art Durchgangsphänomen zu erkennen gibt. Deswegen ist es notwendig, dass sie immer wieder durchbrochen wird, um diese Form der Fixierung in der Prüderie zu vermeiden. Die Scham ist nur eine schützende Hülle, kein undurchdringlicher Panzer. Entsprechend ist es notwendig, dass das eigentliche Selbst immer spürbar bleibt, dass der Kern, der verborgen wird, merklich ist, und die Scham nur eine Art Schleier des Selbst darstellt.

Bollnow zitiert in diesem Zusammenhang einen Satz, den er bei Hans Carossa¹⁰ gefunden hat:

*Scham als
Schutz der
Kreativität
des Entwurfs
vor der
objektivieren-
den Kraft des
Blickes*

»Während sich das niedrigste Tier als abgeschlossen und vollkommen empfinden darf, fühlen wir Menschen das ganze Leben lang, daß wir ein Entwurf sind, und einander sehr genau betrachten, heißt schon einander Unrecht tun« (Bollnow 1958, 136).¹¹

Bollnow bemerkt nun hierzu:

»Die genauere Betrachtung zerstört das schöpferische Wirken des Lebens, und die innere Unfertigkeit, die bei Carossa vielleicht noch als ein Mangel erscheint, der dem Menschen peinlich anhaftet, ist in Wahrheit zugleich der Ausdruck seiner schöpferischen Möglichkeiten. Diese bedürfen, um lebendig zu bleiben, einer schützenden Hülle. Der bloße Blick der Aufmerksamkeit schon kann sie töten. Und diese schützende Hülle zu geben, ist die besondere Aufgabe der Scham« (Bollnow 1958, 136–137).

Hier wird nicht aus einer Anthropologie des Mangels heraus argumentiert, sondern aus einer Form des Schutzes, die allerdings eine Selbstentwicklung zulässt, und Kreativität möglich macht. Mangel wäre also hier eine zu starke Formulierung.

»Selbst die eigene Scham bezieht sich im tieferen Sinn ja nicht auf die Stellung des eigenen Ich zur Welt, sondern auf ein anderes, tiefer Liegendes, das sich im Ich offenbart, nicht aber mit dem Ich zusammenfällt ... Gerade von hier aus wird die eigentliche Leistung der Scham besonders deutlich. Sie besteht darin, daß sie die Rückwendung der Aufmerksamkeit von der selbstvergessenen Hingabe an einen objektiven Lebensgehalt auf die hervorbringende (eigene wie fremde) Innerlichkeit verhindert« (Bollnow 1958, 137).

Die Scham ist also das Abwenden des objektivierenden Blickes, der Dinge festmacht und fixiert. Diese phänomenologischen Untersuchungen des Blickes sind uns aus den *Methoden* im Zusammenhang mit Jean-Paul Sartre bereits bekannt.¹² Die objektivierende Bedeutung des Blickes, die den Menschen auf seine Leiblichkeit und sein bloßes Vorhandensein als Leib, als Körper, ja als Fleisch reduziert, wird in der Scham zurückgewiesen zugunsten der Innerlichkeit, die sich der Objektivität entzieht. Die eigentliche Leistung der Scham ist also eine Reaktionsleistung, die das Objektivierende des Blickes von der Innerlichkeit ableitet. An dieser Stelle sei noch einmal auf Schelers Definition der Scham hingewiesen: Die Scham macht sich nicht am Ich fest, sondern schützt ein allgemeines Selbst, so dass man sich auch für einen Anderen schämt.

Bollnow stellt heraus, dass sich Ehrfurcht und Scham entsprechen.

»Die Verborgenheit des Inhalts in der Hülle ist das gemeinsame Kennzeichen der Scham wie der Ehrfurcht ... Ehrfurcht ist ein Gefühl des Abstands, das es verbietet, sich dem Gegenstand der Ehrfurcht ohne innere Vorbereitung und entsprechende Haltung zu nahen. Was bei der Ehrfurcht als Abstand bezeichnet wurde, tritt bei der

Scham und Ehrfurcht geht es um die Verborgenheit des Inhaltes

Scham als Hülle entgegen. Und beides entspricht einander beständig« (Bollnow 1958, 141).

Durchsichtigkeit von Scham und Ehrfurcht in ...

In Ehrfurcht und Scham wird dem Selbst etwas vorenthalten oder bleibt ihm verborgen. Dieser Schutz gilt aber nicht absolut, sondern ist auf Durchbrechen und Überwinden wenigstens teilweise geradezu angewiesen. Ehrfurcht und Scham müssen immer wieder durchschaut werden, da es sonst zur Erstarrung des Selbst in Einsamkeit und Prüderie kommt, wie Bollnow im Einzelnen ausführt.

... Ironie als Verhältnis von Ehrfurcht und Scham im Selbstverhältnis

Bollnows philosophische Leistung in diesem Zusammenhang besteht deshalb darin, Ehrfurcht und Scham als eine Einheit zu sehen und diese Einheit der Ironie positiv gegenüber zu stellen. Ehrfurcht und Scham auf der einen Seite und Ironie auf der anderen bilden keinen absoluten Widerspruch, sondern ergänzen sich. Die Ironie wird normalerweise als Negation oder sogar als Destruktion der Ehrfurcht und Scham gesehen. Sie gilt als schamlos oder ehrfurchtslos – eben als *unverschämt* – eine Fehleinschätzung, wie Bollnow zeigt. Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass Ironie in einer oberflächlichen Weise, die dann aber auch keine Ironie mehr ist, sondern Spott und Häme, auch schamlos sein kann. In ihrer echten Form ist Ironie aber selbst eine Schutzfunktion und gehört zum Bereich der Scham dazu, denn sie wendet sich wie die Scham gegen die Veräußerlichung des Selbst.

Ironie ist im Grunde Selbstironie
...

Deshalb ist es wichtig, die Ironie vom Spott oder anderen Formen des Lächerlichen zu unterscheiden. Der Unterschied liegt in der Ausdrücklichkeit der Ironie. Denn dadurch, dass sie ausdrücklich das Nicht-Ernst-Gemeinte in der Andeutung herausstellt, ist die echte Ironie ausdrücklich ironisch (vgl. Bollnow 1958, 150). Sie stellt sich *als* Ironie dar und ist in dieser Form auch immer Selbstironie. Selbstironie macht Ironie erst zu Ironie, Selbstironie ist die echte Ironie. Die Ausdrücklichkeit, in der Ironie gerade nicht ernst gemeint

... als ausdrücklicher Selbstschutz

ist, wie der Spott, dem es um Erniedrigung oder sogar Zerstörung geht, zeigt an, dass es der Ironie um den Schutz des Selbst geht.

Bollnow zeigt nun die einzelnen Strategien der Ironie auf:

»Die Ironie bedeutet immer den Abbruch der unmittelbaren Beziehung, ein Sich-zurücknehmen in eine reservierte Stellung« (Bollnow 1958, 154).

zwei Funktionen der Ironie:

Die Ironie löst also eine unmittelbare Beziehung auf, hat eine reservierende, zurücknehmende Form.

»Hier wird die Ironie zur geeigneten Form, ihn [gemeint ist jemand, der sich beispielsweise ›daneben benommen‹ hat, S. G.] leise und ohne große Worte in seine Schranken zurückzuweisen« (ebd.).

Die Ironie bietet eine Möglichkeit, jemanden, der sich in irgendeiner Weise vertan oder verrannt hat, behutsam und respektvoll zurechtzuweisen, ohne ihn zu maßregeln oder ganz bloßzustellen. Die Ironie ist eine maßvolle, manchmal sogar ehrfurchtsvolle, zumindest respektvolle Zurückweisung einer Bloßstellung. Auch aus dem Alltag ist es uns ja bekannt, dass peinliche Situationen durch Ironie und Ironisierung behoben oder auch verdeckt werden können, wobei in erster Linie auf eine respektvolle Art die Peinlichkeit gemindert wird. Das ist aber nur möglich, wenn Ironie nicht Spott ist, wenn sie sich also – wie schon gesagt – ausdrücklich als Ironie vorstellt. Dieser Respekt gibt zu erkennen, dass Ironie etwas mit Ehrfurcht und Scham zu tun hat.

1. ehrfurchtsvolle Zurückweisung einer Bloßstellung, deren man sich schämt

Daneben hat die Ironie auch eine befreiende Funktion. Für Bollnow geht diese Befreiung allerdings ins Grundsätzliche, da die Ironie durchaus auch eine Form ist, die den Menschen von der beeindruckenden Nichtigkeit seiner Endlichkeit befreien kann. Ein ironisches Umgehen mit dem eigenen Tod ist das Leicht-Nehmen der eigenen Sterblichkeit (vgl. Boll-

2. Befreiung von der Last der Sterblichkeit

now 1958, 159). Eigenartigerweise verweist Bollnow nicht auf die antike Komödie, die ja als Gegenstück zur Tragödie genau diese Aufgabe übernimmt, die ernstesten Themen ironisch aufzufassen.

*Indirektheit
der Ironie
als Schutz
vor
Direktheit*

Was mir an der Analyse Bollnows für unseren Zusammenhang besonders wichtig erscheint, ist das Mittelbare und Indirekte der Ironie. Ironie deutet etwas an, das nicht unmittelbar, nicht direkt oder nicht wörtlich ausgesprochen werden kann, darf oder sollte. Das ironische Andeuten, der ironische Umgang, ist eine Vermeidung eines direkten Umganges, soweit er respektlos wäre. Auch das ist uns aus dem Alltäglichen bewusst: Wir haben alle schon die Erfahrung gemacht, dass peinliche Situationen so abgemildert werden, dass sie ironisch genommen werden können. Das sind aus dem Alltag bekannte Erfahrungen. Bollnow greift sie nur auf und zeigt ihre lebensweltliche Bedeutsamkeit. Die philosophische Vertiefung, die er dabei liefert, ist von großem Wert für das Verständnis sowohl der Scham wie der Ironie. Sie macht deutlich, dass die Ironie eine Form der Scham sein kann und nicht auf Spott und Hohn zu reduzieren ist. Diese wichtige philosophische Entdeckung wird, obwohl sie von großer Bedeutung ist, normalerweise übersehen und kaum diskutiert. Sie hilft aber zu verstehen, dass Scham nicht nur *verschämt*, sondern ironisch sein kann. Durch die Ironie und die ironische Andeutung wird eine Indirektheit aufgebaut, die dem Selbst einen Schutz gewährt.

*Ironie als
authentischer
und
bewahrender
Umgang mit
Scham ...*

»So verbirgt sich in der Ironie eine tiefere Schamhaftigkeit. Wo die unmittelbar direkte Äußerung des Gefühls als Taktlosigkeit erscheinen würde, ja wo auch das Schweigen noch die eigene Ergriffenheit zu nackt und unverstellt offenbaren würde, da greift der Mensch gern zur Ironie oder zu den hier verwandten Mitteln des Spottes und

des frivolen, witzelnden Wortes. Sie schaffen den Abstand und erzeugen die Hintergründigkeit, in der allein sich die tieferen Regungen im Verborgenen echt erhalten können« (Bollnow 1958, 175).

Durch Ironie – als Bewahrerin der Scham – werden peinliche Situationen neutralisiert. Wenn Ironie ernst wird, dann wird sie schamlos und schlägt in Spott und Hohn um. Für den Umgang miteinander gilt es, das richtige Maß zu treffen.

Das Balance-Spiel zwischen Scham und Ironie ist etwas, das man erfassen, erfahren und in letzter Hinsicht erleben muss. Dies kann aber nur mit dem Wissen einhergehen, dass Scham und Ironie gemeinsam eine Art Schutzfunktion darstellen und die Ironie speziell die Funktion übernimmt, peinliche Situationen zu neutralisieren. Der Umgang mit Scham und Ironie, der das konkrete Verhalten und die konkreten Verhaltensformen bestimmt, muss *erspürt* werden. Er dient dererspürung des Anderen und seines unverfügbaren Kerns. Wenn dieser Kern wirklich einmal hervortritt oder bloßgestellt wird, dann kann die Ironie diese Bloßstellung abdecken. So bewahrt sie die tieferen Regungen im Verborgenen.

... in der
Neutra-
lisierung
von
Peinlichkeit
und
Direktheit

»Und wo sie einmal, in seltener Stunde, unverhüllt ans Licht getreten sind, da kommt es danach wie ein Verlangen nach einem spöttischen Wort über den Menschen, damit sich die in ihm angesammelte Spannung wieder entladen kann. Das führt zurück in die neutralere Sphäre des Alltags« (ebd.).

Wo wirklich einmal tiefere Regungen, echte und tiefe Gefühle herausgetreten sind, da entsteht ein natürliches Bestreben einer bewahrenden Scham, diese dadurch erzeugte Spannung wieder zu neutralisieren und sie der Sphäre des Alltags wieder anzupassen. Das leistet die Ironie. Sie stellt die Neu-

tralität des Alltags wieder her. Sie richtet die Maske wieder auf und normalisiert eine peinliche Situation, soweit diese eine Bloßstellung des Selbst mit sich gebracht hat.

Soweit einmal zu Bollnows tiefen und bedeutenden Überlegungen zu Scham und Ehrfurcht und ihrer Verbindung mit der Ironie.

2.3. Michel Foucault – Die Sorge um sich

*drei Formen
des alltäglichen
Umganges:*

1. *Selbstsorge*
2. *soziale
Sorge*
3. *natürliche
Sorge*

Für die Praktische Philosophie, die ja die menschliche *Handlung* in das Zentrum der Betrachtung und Behandlung stellt, ist der *Umgang* eine zentrale Angelegenheit. Der Umgang lässt sich anhand einer Differenzierung der Sorge systematisieren: der Sorge um sich, der Sorge um den oder die Anderen und um die Welt.

Wir wollen jetzt versuchen, die Sorge mit den Umgangsformen in Verbindung zu bringen. Die Sorge um sich bzw. die *Selbstsorge* ist zunächst als grundlegende Umgangsform zu nennen. Die zweite Form macht den zwischenmenschlichen Umgang aus, bei dem wir normalerweise von Umgangsformen sprechen. Schließlich beruht aber auch der Umgang mit der Natur auf Umgangsformen, wie wir gerade bei Albert Schweitzer und seiner Haltung der ›Ehrfurcht vor dem Leben‹ gesehen haben.

Kommen wir zunächst zu dem Umgang mit sich selbst. Hierbei greife ich auf Michel Foucaults letztes groß angelegtes Werk *Sexualität und Wahrheit*¹³ zurück, und hier speziell auf den dritten Band *Die Sorge um sich*.

*antike Kultur
der Selbstsorge*

Foucaults Werk ist für unseren Zusammenhang nicht nur als eine der wenigen aktuellen Arbeiten, die sich mit der Selbstsorge befassen, von Interesse; er gibt auch einen historischen Abriss von der ›Kultur seiner selbst‹ und greift

dabei auf die Antike zurück, in der diese Kultur eine Selbstverständlichkeit war. Gerade wegen dieser historischen Dimension wird Foucaults Ansatz herangezogen, um die Grundlagen für die Bedeutung der Selbstsorge zu legen.

Die Selbstsorge wird zumeist für eine egoistische Haltung gehalten. Das ist aber ein gründliches Missverständnis. Selbstsorge ist geradezu das Gegenteil von Egoismus, denn sie setzt sich äußerst kritisch mit dem Selbst auseinander. In der gesamten Antike galt die Sorge um sich, die *epiméleia heautoû* bzw. die *cura sui*, als eine fundamentale und grundlegende Form des Umganges überhaupt.

»Charakteristisch für die ›Kultur seiner selbst‹ ist die Tatsache, daß hier die Kunst der Existenz – die *téchne tû bioi* in ihren unterschiedlichen Formen – von dem Prinzip beherrscht wird, wonach man ›für sich selbst sorgen‹ muß; dieses Prinzip der Sorge um sich begründet ihre Notwendigkeit, lenkt ihre Entwicklung und organisiert ihre Praxis. Doch wir müssen präzisieren; die Vorstellung, daß man sich an sich selbst wendet, sich mit sich selbst beschäftigten ... muß, ist nämlich ein ganz altes Thema in der griechischen Kultur« (Foucault 1986, 60).

Foucault erwähnt in diesem Zusammenhang Platon und die *Apologie*:

»In der *Apologie* stellt Sokrates sich seinen Richtern geradewegs als Meister der Sorge um sich hin: der Gott hat ihn berufen, die Menschen zu mahnen, daß sie sich sorgen, nicht um ihre Reichtümer, nicht um ihre Ehre, sondern um sich selbst und um ihre Seele« (Foucault 1986, 61).

*Selbstsorge
als Ursprung
und
Imperativ der
Kultur und
Philosophie*

Also ist auch die sokratische Grundlehre die der Selbstsorge: Dass der Mensch sich um sich selbst zu sorgen habe, ist der Anfang alles Philosophierens und natürlich auch aller

kulturellen Überlegungen. Die Selbstsorge nennt Foucault deshalb einen »Imperativ«, der alle Formen des Verhaltens zu begleiten habe (Foucault 1986, 62).

*Selbstsorge
als
Sorge
um Körper
und Leib ...*

Diese sokratische Sorge als Sorge um die eigene Seele, um das eigene Selbst als Innerlichkeit, ist allerdings nicht die einzige Sorge. Selbstsorge bedeutet auch Sorge um die Äußerlichkeiten des Körpers und des Leibes. In diesem Zusammenhang werden von Foucault noch andere Autoren zitiert, vor allem Seneca und Marc Aurel, auch Plutarch und Epiktet.

Ein Zitat von Seneca möchte ich hier anführen: Seneca ermahnt, »daß man keine Zeit verliere und keine Mühe scheue, um ›sich selbst zu machen‹, ›sich selbst umzubilden‹, ›zu sich zurückzukehren« (Foucault 1986, 64).

*... in der
Rück-
wendung
auf Leib und
Seele...*

Diese Wendung zu sich selbst, diese Rückwendung zu sich selbst ist der erste Schritt, der gefordert wird. Der Mensch soll sich auf sich selbst zurückwenden, soll seine eigene Seele und seinen eigenen Leib in den Blick nehmen.

*... als
Kultivierung
der Scham*

Die Rückwendung auf sich selbst haben wir in Form der Scham erkannt. Wir können somit die Sorge um sich selbst mit der Kultivierung der Scham verbinden.

*kritische
Funktion
der
Selbstsorge...*

Diese Verbindung greift Foucault aber nicht auf, sondern er weist im Sinne Epiktets auf die allgemeinere Bedeutung der Vernunft hin:

»Der Mensch hingegen muß auf sich selber achten: nicht etwa infolge eines Mangels, der ihn dem Tier gegenüber unterlegen sein ließe, sondern weil der Gott wollte, daß er frei über sich verfügen könne, und ihn zu diesem Zwecke mit der Vernunft begabte« (Foucault 1986, 65).

Diese Selbstsorge ist nicht für ganz bestimmte Zeiten gedacht, etwa für die Jugend, sondern man hat sie das ganze Leben lang auszuüben. Anhand einer Stelle aus den Gesprächen des Epiktet zeigt Foucault, wie diese Selbstsorge agiert:

»Eine sinnliche Vorstellung soll man nicht ungeprüft in die Seele hineinlassen, sondern ihr sagen: ›Warte einmal! Laß sehen, wer du bist und woher du kommst!‹ Wie die nächtlichen Polizeistreifen zu einem sagen: ›Zeig mir deine Papiere!‹ ›Hast du den Ausweis von der Natur, den die Einlaß begehrende Vorstellung haben muß?‹« (Foucault 1986, 88).¹⁴

... in der vernünftigen Selbstkontrolle des Denkens ...

Für Foucault »liegt der Ursprung der Kontrolle nicht im Ursprung oder etwa im Gegenstand der Vorstellung, sondern in der Billigung, die man ihr erteilen soll oder nicht« (ebd.).

Auch hier geht es um das Selbstverhalten. Jede Vorstellung, die uns durch den Kopf geht, soll man prüfen und erst einmal sagen: ›Warte einmal!‹ ›Zeig mir deine Papiere!‹ Das ist eine ganz nette Regieanweisung des Selbstverhaltens. Erinnern Sie sich an das bloße Nachplappern und Übernehmen, welches wir im Zusammenhang mit dem Begriff *Gerede* bei Heidegger angeführt haben und welches bei uns fester Bestandteil der Kultur ist? Dies gilt es nun, im Interesse der Selbstsorge abzustellen. Die Prüfung und Billigung von Vorstellungen ist also eine kritische Instanz dieser Selbstsorge und dieses Selbstverhaltens.

... als Differenzierung zwischen Eigentlichkeit und Gerede

Zum Abschluss möchte ich Ihnen noch kurz darstellen, wie Foucault über die Realisierung der Selbstsorge denkt. Die Selbstsorge ist im Wesentlichen von Übungen geprägt. Darin sind Körperpflege enthalten sowie Gesundheitsregeln, ausgewogene körperliche Übungen, maßvolle Befriedigung der Bedürfnisse usw. Ebenso umfasst sie auch Meditationen, Lektüren und Vergleichbares. Für Foucault sind diese Anweisung zur Selbstsorge allerdings Gegenstand einer gesellschaftlichen Praxis. Es geht hier nicht um die Kultivierung eines *Lifestyle* oder eines Individualismus, sondern um die Erwerbung einer sozialen Kompetenz.

Selbstsorge als Übung gesellschaftlicher Praxis

»Wir berühren hier einen der wichtigsten Punkte dieser einem selber gewidmeten Tätigkeit: sie bildet nicht eine Übung in Einsamkeit, sondern eine wahrhaft gesellschaftliche Praxis« (Foucault 1986, 71).

Diese Anweisungen gelten für den Einzelnen und werden auch durch den Einzelnen geübt, sie sind aber ›gesellschaftliche Praxis‹ und nicht ›Übungen in Einsamkeit‹. Dass man solche Formen der Selbstsorge als gemeinschaftliche und gesellschaftliche Tätigkeit übt, ist uns heute weitgehend abhanden gekommen. Es findet sich bestenfalls im Freizeitbereich, im gemeinsamen Sport- oder Wellness-Erlebnis. In jüngerer Zeit treten allerdings so genannte *philosophische Praxen* ins Bild, die sich zum Teil das Ziel gesetzt haben, die Selbstsorge wieder als Teil der Kultur zu betrachten und zu pflegen. Sie gehen von der Tatsache aus, dass jeder Umgang mit anderen bei sich selbst anzufangen hat.

»Das Selbst, das zum bewussten *Umgang mit sich* in der Lage ist, weiß auch den Umgang mit anderen zu gestalten und zeichnet sich durch *Umgänglichkeit* aus: bereit zur Verständigung und Kompromissbildung, zur Hinnahme von Widersprüchen, die sich als hartnäckig erweisen, zur Nachsicht, wo immer dies möglich ist, schließlich zum Verzicht darauf, Differenzen klären zu wollen bis auf den Grund« (Schmid 2007, 112).¹⁵

Die völlig vernachlässigte Selbstsorge könnte auf diesem Wege der Philosophischen Praxen wieder zu einem die Kultur bestimmenden Faktor werden, der alle Teile der gegenwärtig geübten Selbstpflege im Freizeitbereich zu integrieren in der Lage wäre und ihnen damit eine geistige Grundlage verschaffen könnte.¹⁶

2.4. Adolph Freiherr von Knigge – Über den Umgang mit Menschen

Etische Praxis (Umgang) im Alltag

Foucault

Antike: *epiméleia heautoû cura sui*

- Kultur seiner selber
- Sorge um sich
- Kunst der Existenz
- gesellschaftliche Praxis

Knigge

Aufklärung: *esprit de conduite*

- Pflichten gegen sich selbst
- Selbstrespekt
- Selbstgeselligkeit
- Kein Vergleich mit Anderen

Wir haben die Untersuchung der ethischen Praxis im Alltag mit einer für unseren Kulturkreis weniger geläufigen Umgangsform begonnen, nämlich mit dem Umgang mit sich selbst, einer in der Antike geschätzten und gepflegten, in der heutigen Zeit allerdings aus der Mode gekommenen Form.

Die Zeit zwischen Antike und Neuzeit ist stark geprägt von ständischen oder höfischen Formen. Mit der Aufklärung ändert sich das: Hier werden Selbständigkeit und Selbstverantwortung des Menschen ins Zentrum gestellt. Mit diesem Wandel verändern sich auch die Umgangsformen; sie sind nicht mehr an der bloßen Etikette der Stände orientiert. Aus dieser Zeit der Umorientierung stammt ein Werk, dessen Autor uns heute zumindest noch dem Namen nach bekannt und geläufig ist. Es geht um Adolph Freiherr von Knigge, der durch sein für die damalige Zeit grundlegendes Werk *Über*

Wiederentdeckung der Selbstsorge in der Aufklärung

den Umgang mit Menschen¹⁷ bekannt geworden ist. In diesem Buch aus dem Jahre 1788 findet sich eine Zusammenstellung von Umgangsformen, die für uns heute größtenteils keine Rolle mehr spielen, weil sie zeitgebunden sind. Die Lektüre des Werkes ist trotzdem aufschlussreich, da sich die Grundintention des Buches, die Wichtigkeit der Umgangsformen aufzuzeigen, als aktuell erweist.

Aktualität
Knigges in
Zeiten der
Globalisierung:

Bedürfnis
nach
Begründung
der
Umgangs-
formen in
Phasen des
Umbruchs

Scham
als epochen-
über-
greifende
Verbindlich-
keit

doppelte
Aufgabe der
Umgangs-
formen:
pragmatische
und ethische
Praxis;
gesellschaftlicher Vorteil
und Scham

Der Leitgedanke in Knigges Werk nimmt nämlich in Anspruch, allgemeine Einstellungen und Haltungen zu formulieren, die den Umgang mit der Würde des Menschen charakterisieren. Diese finden sich deshalb auch heute in den modernen *Knigges* genau so wieder. Der Umstand aber, dass es überhaupt eines *Knigge* bedurfte und auch heute wieder im stärkeren Maße bedarf, zeigt die Unsicherheiten des Einzelnen, sich ›höflich‹ zu verhalten. Solche Unsicherheiten treten in Zeitaltern auf, die durch einen fundamentalen Wandel der Etikette geprägt sind. In ihnen entsteht eine gesamtgesellschaftliche Bedrohung durch die Auflösung sämtlicher Umgangsformen. Das war in der Zeit des Überganges vom Feudalismus zur neuen Epoche des aufstrebenden Bürgertums der Fall. Heute erleben wir eine ähnliche Situation, die im Zeichen der Globalisierung von einer grundsätzlichen Wandlung zeugt. Da ein Pluralismus der Werte jedoch eher ein postmodernes *anything goes* als eine Verbindlichkeit schafft, ist die Suche nach übergreifenden Konstanten von besonderer Wichtigkeit. Wie wir herausstellen konnten, gehört dazu in erster Linie die Scham. Sie spielt deshalb auch in modernen *Knigges* eine grundlegende Rolle.

Trotz dieser konstanten Ausrichtung des Umgangs an der Scham ist die Darstellung und Begründung von Umgangsformen immer zeit- und kulturabhängig und differenziert sich bis in spezielle Fragen aus, etwa wie man sich im Berufsleben bewerben und vorstellen sollte.¹⁸ Wie schon im ›Ur-Knig-

ge« ist dabei die pragmatische Seite, also die des gesellschaftlichen Vorteils, zwar von primärer Bedeutung. Allerdings findet sich darin sowie in den modernen Nachfolgern diese doppelte Aufgabe einer pragmatischen und ethischen Praxis wieder. Sie leisten damit einen wichtigen Beitrag zur ethischen Praxis in Alltag und Beruf.

Das Motiv für Knigge, ein Buch der Umgangsformen zu schreiben, kann in der durch das Menschenbild der Aufklärung herbeigeführten Neuerung begründet werden. Der Mensch wird danach wesentlich für sich selbst verantwortlich: *Er ist das, was er aus sich macht*. Um diesem Anspruch gerecht zu werden, bedarf es Regeln der Bildung, die dabei helfen, sowohl sich selbst als auch den Umgang mit den Menschen zu gestalten. Knigge geht dabei von dem *esprit de conduite* der Franzosen aus. *Esprit de conduite* meint, dass in der französischen Kultur ein besonderes Gespür für den Umgang festzustellen ist, so dass sich das Regelwerk der Umgangslehre Knigges im Wesentlichen aus diesem *esprit* heraus verstehen muss, von dem es abgeleitet ist.

*Selbstsorge
als
oberste
Form der
Sorge*

Im ersten Kapitel, den *Allgemeinen Bemerkungen und Vorschriften über den Umgang mit Menschen*, heißt es entsprechend:

»Jeder Mensch gilt in dieser Welt nur so viel, als wozu er sich macht. Das ist ein goldener Spruch, ein reiches Thema zu einem Folianten über den *esprit de conduite* und über die Mittel, in der Welt seinen Zweck zu erlangen« (Knigge 2001, 37).

Dass der Mensch in der Welt nur als das gilt, wozu er sich macht, ist aufklärerisches Gedankengut, das sich bis heute erhalten hat. Denn auch heute noch gilt, dass der Mensch wesentlich nach seinen Leistungen beurteilt wird oder beurteilt werden sollte, nicht etwa nach seiner Herkunft. Im Un-

terschied zu dem heutigen Verständnis und der daraus gefolgerten Darstellung von Umgangsformen geht Knigge allerdings von der Selbstsorge aus. Sie steht zwar nicht am Anfang seines Buches, gleichwohl wird sie in der Rangordnung oben angeführt.

Umgang mit sich und Anderen

Adolph Freiherr von Knigge
Über den Umgang mit Menschen (1788)

Aufklärung:
esprit de conduite

Pflichten gegen sich selbst

- Selbstrespekt
- Selbstgeselligkeit
- Strenge gegen sich
- Selbstkritik

Allgemeine Pflichten (Auswahl)

Vollkommenheit
Ehrlichkeit
Verbindlichkeit
Kaltblütigkeit
Keine Demütigung
Unbekümmertheit
Zwanglosigkeit

*Selbstsorge
als
oberste
Umgangs-
form
im Umgang
mit sich
selbst*

In dem Kapitel *Über den Umgang mit sich selbst* schreibt Knigge:

»Die Pflichten gegen uns selbst sind die wichtigsten und ersten, und also der Umgang mit unsrer eigenen Person gewiß weder der unnütze noch uninteressanteste. Es ist daher nicht zu verzeihn, wenn man sich immer unter andern Menschen umhertreibt, über den Umgang mit Menschen seine eigene Gesellschaft vernachlässigt, gleichsam vor sich selber zu fliehn scheint, sein eigenes Ich nicht kultiviert und sich doch stets um fremde Händel bekümmert« (Knigge 2001, 82).

Eigentlich haben wir mit der Selbstsorge, welche nicht in ei-

ner Selbstbeobachtung aufgeht, sondern fordert, einen regelrechten Umgang mit sich zu pflegen, sich selbst gleichsam gegenüberzustehen und sich mit sich selbst auseinanderzusetzen, antikes Kulturgut vor uns. Mittlerweile ist dieses antike Gedankengut – wie schon erwähnt – offenbar in Vergessenheit geraten. Denn heutige Bücher über Umgangsformen erwähnen keine Selbstsorge und meinen, ohne diese Grundlage eines Umganges mit sich selbst auskommen zu können.¹⁹ Die Selbstsorge, von der alle übrigen Formen der Sorge abgeleitet werden, ist also eine heute eher ungewöhnliche Ausgangsbasis. Auch Knigge erwähnt – mit Absicht – zunächst das Ausbleiben, gar die Vermeidung von Selbstsorge: Ihr zu entgehen, scheine der menschlichen Neigung zu entsprechen. Die Selbstsorge sei also keineswegs das dem Menschen naheliegende Bedürfnis, welches man mit dem Begriff des Egoismus versehen könnte. Vielmehr liege dem Menschen eine Tendenz nahe, sich nicht um sich selbst zu kümmern, sich vielmehr selbst zu fliehen und in der Gesellschaft aufzugehen, ohne sich vorher mit sich selbst auseinandergesetzt zu haben. Wir haben diese Tendenz schon mehrfach angesprochen. Auch bei Knigge zeigt sich also die Selbstsorge als eine gewisse Zucht, die der eher egoistisch zu nennenden Leidenschaft der Selbstflucht mit ihren Konsequenzen des Verfalls an die Öffentlichkeit entgegensteht.

*allgemeine
Neigung
der Flucht
in die
Öffentlichkeit*

»Hüte Dich also, Deinen treuesten Freund, Dich selber, so zu vernachlässigen, daß dieser treue Freund Dir den Rücken kehre, wenn Du seiner am nötigsten bedarfst« (ebd.).

*Formen der
Kultivierung
des Umgan-
ges mit mir
selbst:*

Die entscheidende Umgangsform gegenüber sich selbst bildet in erster Linie der Respekt.

»Respektiere Dich selbst, wenn Du willst, daß andere Dich respektieren sollen. Tue nichts im Verborgenen,

*1. Selbst-
respekt:
Selbsthaltung
der Achtung
als Grund
der Fremd-
achtung*

dessen Du Dich schämen müßtest, wenn es ein Fremder sähe. Handle weniger andern zu gefallen, als um Deine eigene Achtung nicht zu verscherzen, gut und anständig!« (Knigge 2001, 84).

Die Gefälligkeit gegenüber den Anderen wird hier zweitrangig und jegliche Form von Augendienerei verachtet, weil sie der Grundlage entbehrt. Denn bevor ich mich den Anderen gegenüber verhalte, muss ich zunächst einmal mein eigenes Verhältnis, mein Selbstverhältnis, gründen. Aus dieser Art von Selbstkritik wird sich dann der Umgang von selbst ergeben. Auch bei Knigge wird also im Selbstbezug eine Haltung gegründet, die für das konkrete Handeln ausschlaggebend ist. Dabei geht es um grundsätzliche Einstellungen. Die Grundeinstellung ist diejenige zu sich selbst, und zwar in der Weise des Selbstrespekts. Diese Selbstachtung, die einen beispielsweise dazu nötigt, nichts im Verborgenen zu tun, dessen man sich schämen müsste, bildet für Knigge die Grundlage allen Handelns.

2. *Geselligkeit:*
Balance des Selbstverhaltens, um sich nicht selbst fliehen zu müssen

Weiterhin spricht er auch von der *Geselligkeit*.

»Sei Dir selber ein angenehmer Gesellschafter. Mache Dir keine Langweile, das heißt: Sei nie ganz müßig! Lerne Dich selbst nicht zu sehr auswendig« (Knigge 2001, 86).

Das scheint zunächst einmal im Gegensatz zum Selbstrespekt zu stehen. Aber hier ist etwas anderes gemeint. Dass man sich selber ›nicht zu sehr auswendig lernen‹ soll, meint die Forderung, keine Selbstgefälligkeit zu entwickeln. Hier spielt also eine gewisse Balance im Selbstverhältnis eine Rolle. Da aber bei der Selbstgeselligkeit die Selbstachtung und nicht die Selbstgefälligkeit zugrunde liegt, ist es wiederum ungefährlich, diese *Selbstgeselligkeit* zu entwickeln. Selbstgeselligkeit heißt, dass man sich mit sich selbst beschäftigen kann, sich selbst auch ganz alleine ein guter Partner ist

und nicht in das Problem der Langeweile gerät, vor sich selbst fliehen zu müssen.

Weitere Formen sind Strenge gegen sich selbst und Selbstkritik.

»Es ist aber nicht genug, daß Du Dir ein lieber, angenehmer und unterhaltender Gesellschafter seiest, Du sollst Dich auch, fern von Schmeichelei, als Dein eigener treuester und aufrichtigster Freund zeigen, und wenn Du ebensoviel Gefälligkeit gegen Deine Person als gegen Fremde haben willst, so ist es auch Pflicht, ebenso strenge gegen Dich als gegen andere zu sein. Gewöhnlich erlaubt man sich alles, verzeiht sich alles und ändert nichts« (Knigge 2001, 86–87).

3. Strenge gegen sich: Konsequenz aus der Haltung, sein eigener Freund zu sein

Die Strenge darf allerdings nicht in die Pedanterie ausufern, sondern muss immer auf der Basis des freundschaftlichen und des geselligen Umgangs mit sich gepflegt werden. Das ist die Basis für guten Umgang: *Sich selbst ein guter Freund zu sein*. Es ist die Grundlage aller Umgangsformen.

Ich möchte noch einige der allgemeinen Pflichten präsentieren, die Knigge an den Anfang seiner Darstellung gesetzt hat. Sie geben allgemeine und überzeitliche Umgangsformen zu erkennen. Das Überzeitliche liegt vor allen Dingen darin, dass sie sich auf die Würde beziehen lassen. Der Umgang mit der Würde ist dann allerdings kulturabhängig.

Würde als zeitloser Grund der Allgemeinheit von Umgangsformen

Hierzu einige Beispiele:

»Gehe von niemand und laß niemand von Dir, ohne ihm etwas Lehrreiches oder etwas Verbindliches gesagt und mit auf den Weg gegeben zu haben; aber beides auf eine Art, die ihm wohltue, seine Bescheidenheit nicht empöre und nicht studiert scheine, daß er die Stunde nicht verloren zu haben glaube, die er bei Dir zugebracht hat, und daß er fühle, Du nimmst Interesse an seiner Person, es

Verbindlichkeit im Ausdruck: Beachtung als grundsätzliches Interesse am Menschen

gehe Dir von Herzen. Du verkaufstest nicht bloß Deine Höflichkeitsware ohne Unterschied jedem Vorübergehenden! Man verstehe mich also recht! Ich möchte gern, wenn es möglich wäre, alles leere Geschwätz aus dem Umgange verbannt sehn« (Knigge 2001, 46).

Das ist eine auf eine Haltung gerichtete Anweisung. Bei Verabschiedungen etwas zu sagen, erzeugt nicht nur eine gewisse *Verbindlichkeit*, sondern zeigt die *Beachtung*. Das kann sich heute auch in einem *Tschüss* zu erkennen geben. Es kommt nicht auf die Wortwahl an, sondern immer darauf, dass ein Interesse und eine Beachtung ausgedrückt wird. Kulturunabhängig und überzeitlich ist also die Beachtung überhaupt. Die Beachtung mit Verbindlichkeiten auszudrücken ist dagegen nicht zeitlos, sondern veränderlich. Entscheidend für eine heutige Lektüre des Knigge ist also, dass Umgangsformen – wie immer sie ausgedrückt werden – grundsätzlich das Interesse zeigen sollen, das wir aneinander haben und dass dieses Interesse füreinander eben nicht in leeren Formeln ausgedrückt wird, weil es dann nicht Interesse, sondern Desinteresse zeigt. Deshalb ist es wichtig, sich etwas Verbindliches mit auf den Weg zu geben.

Das leere Geschwätz im Umgang miteinander ist für Knigge ein großes Problem. Er erwähnt es des Öfteren negativ. Sicherlich ist es nicht nur ein Problem seiner Zeit: Auch heute sollte der *Smalltalk* einen Kern der Achtung und Anerkennung des Anderen aufweisen, sonst ist er inhuman und tendiert dazu, unwürdig und missachtend zu werden.

*Kaltblütigkeit:
Überlegenheit aus
Selbstsorge*

Neben der Verbindlichkeit ist es auch eine gewisse *Kaltblütigkeit*, die Knigge im Umgang miteinander fordert, vor allen Dingen dann, wenn man auf Kritik stößt.

»Lerne Widerspruch ertragen. Sei nicht kindisch eingenommen von Deinen Meinungen. Werde nicht hitzig noch

grob im Zanke. Auch dann nicht, wenn man Deinen ernsthaften Gründen Spott und Persiflage entgegensetzt. Du hast, bei der besten Sache, schon halb verloren, wenn Du nicht kaltblütig bleibst und wirst wenigstens auf diese Art nie überzeugen« (Knigge 2001, 53).

Kaltblütigkeit meint hier eine überlegene Haltung, etwas fast Unmögliches, die auch nur dann in der Weise geübt werden kann, wenn man sich seiner selbst sicher ist. Nur dann ist es möglich, dass man sich nicht provozieren lässt. Kaltblütigkeit meint hier also eine Überlegenheit, die aus der Sorge um sich selbst und aus dem Umgang mit sich entsteht.

Ein weiterer Punkt, der durchaus noch aktuell ist und zu dem Grundthema der Scham gehört, ist das *Vermeiden, Personen zu demütigen*, auch wenn sie sich lächerlich gemacht haben. Die Bloßstellung Anderer in Gesellschaft ist eine zusätzliche Demütigung, welche die Scham verbietet. Hier kann eher die Ironie Abhilfe schaffen, wie wir bei Otto Friedrich Bollnow gesehen haben. Die Ironie ist im Unterschied zum Spott, welcher auf Entblößung abzielt, eine Umgangsform der Bedeckung, um die Peinlichkeit des Anderen zu mindern. Dieses Vermeiden von Demütigung ist eine zentrale Haltung im Umgang miteinander.

Vermeiden von Demütigung: aktiver Schutz des Menschen, für den sich geschämt wird

Weiterhin erweist sich die *Unbekümmertheit* als etwas Überzeitliches.

»Bekümmere Dich nicht um die Handlungen Deiner Nebenmenschen, insofern sie nicht Bezug auf Dich oder so sehr auf die Moralität im ganzen haben, daß es Verbrechen sein würde, darüber zu schweigen« (Knigge 2001, 53).

Man soll sich nicht um dasjenige kümmern, was Andere machen, solange es kein Verbrechen darstellt.

Unbekümmertheit: Besondere Art des Respekts in der Toleranz der Art des anderen Selbst

»Ob aber jemand langsam oder schnell geht, viel oder wenig schläft, oft oder selten zu Hause, prächtig oder

lumpig gekleidet ist, Wein oder Bier trinkt, Schulden oder Kapitalien macht, eine Geliebte hat oder nicht – was geht es Dich an, wenn Du nicht sein Vormund bist?» (ebd.).

Diese Form von Unbekümmertheit ist aber nicht teilnahmslos, sondern eine besondere Art und Weise, wie man den Anderen in seiner speziellen Art respektiert und belässt; eine, wie ich meine, sehr schwer auszuführende und seltene Tugend.

Ein letztes Zitat noch aus dieser Auswahl.

*Leichtigkeit:
Kultivierung
eines
distanzierten
Umganges
im Schutz
des Selbst*

»Eine gewisse Leichtigkeit im Umgange also, die Gabe, sich gleich bei der ersten Bekanntschaft vorteilhaft darzustellen, mit Menschen aller Art zwanglos sich in Gespräche einzulassen und bald zu merken, wen man vor sich hat und was man mit jedem reden könne und müsse, das sind Eigenschaften, die man zu erwerben und auszubauen trachten soll« (Knigge 2001, 62).

Diese *Leichtigkeit im Umgang* sieht Knigge als Talent an, das man ausbauen kann und ausbauen soll. Wenn man eine solche Gabe nicht hat, sollte man sich darum bemühen, die Dinge nicht so ernst zu nehmen, wie sie vielleicht erscheinen.

Auch hier erkennen wir im Hintergrund die Ironie wieder. Denn diese Leichtigkeit im Umgang ist eine Form der Ironie, die verhindert, dass der Umgang nicht in Unverschämtheit und Zudringlichkeit ausartet. Auch hier ist die Abgrenzung zum Spott oder zur Lächerlichkeit deutlich erkennbar.

Damit möchte ich die kleine Auswahl aus diesem wichtigen Beitrag zum Umgang abschließen. Auch wenn Knigge sich über weite Passagen mit speziellen Umgangsformen seiner Zeit und deren Gesellschaft befasst, die heute einen eher einen kulturalanthropologischen Wert haben, so sind doch die Anweisungen zur Pflege des eigenen Selbst und zur Verbind-

lichkeit grundlegend. Denn sie zeugen von Achtung und Respekt als Grundlage einer Haltung und bestimmen daraus Umgangsformen, die ein würdiges Miteinander ermöglichen.

2.5. Asfa-Wossen Asserate – Manieren

Aufmerksamkeit <ul style="list-style-type: none">• respektvoll	Nachlässigkeit <ul style="list-style-type: none">• ungezwungen
Demut	Anmut
Vulgarität <ul style="list-style-type: none">• unverschämt• nihilistisch• Sich berechtigt fühlen	

Vor wenigen Jahren stand ein interessantes Buch auf der Bestseller-Liste: *Manieren*²⁰ von Prinz Asfa-Wossen Asserate. Dieses Buch ist in vieler Hinsicht empfehlenswert. Der Autor zeigt nicht nur eine Stilsicherheit, die sowohl mit dem Dargestellten als auch in der sprachlichen Form, in der dargestellt wird, vorbildlich ist; das Buch gibt auch einen tiefen Einblick in unser Thema der ethischen Praxis. Hier sind es vor allem die grundsätzlichen Haltungen, auf die Asserate die Manieren immer bezieht, nämlich die der *Aufmerksamkeit* und der *Nachlässigkeit*. Sie sind Grundhaltungen, die in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen und somit dem Verhältnis von Ehrfurcht und Ironie bei Bollnow vergleichend gegenübergestellt werden können.

Grundhaltung des Umganges in der Dialektik von Aufmerksamkeit und Nachlässigkeit

»Die Aufmerksamkeit ist ein derart wichtiger Bestandteil der Manieren, daß man gelegentlich die Begriffe dafür austauscht und einen höflichen Menschen ›aufmerksam«

*Aufmerksam-
samkeit:
Grund-
haltung zur
Welt, die den
Menschen
auszeichnet*

nennt. Die Aufmerksamkeit ist keine Regel, die man kennt und einhält oder verletzt; sie gehört zum Fundament der Person. Aufmerksamkeit ist eine Grundhaltung des Menschen der Welt gegenüber« (Asserate 2003, 39).

Das ist eine wichtige Aussage, die das ausführt, was für eine ethische Praxis grundlegend wichtig ist: Die Einstellungen, die wir aus den Grundhaltungen gewinnen, stellen das ausschlaggebende Motiv für Handlungen dar.

*Sich-
Erheben:
Besondere
Form der
Aufmerk-
samkeit im
Respekt vor
der
Würde des
Menschen*

»Der Aufmerksame ist darauf konzentriert, die Lage, in der er sich befindet, zu erkennen. Er blickt die Menschen, die ihm begegnen, an. Diese Menschen sind ihm wichtig. Es gibt keine unwichtigen Menschen und unwichtige Beobachtungen ... Es ist wichtig, Menschen zu erkennen, sie haben ein Recht darauf« (Asserate 2003, 39–40).

Eine besondere Form der Aufmerksamkeit ist das Sich-Erheben aus dem Sitzen, das Aufstehen vor einem Anderen. Das Aufstehen ist eine Umgangsform, in der sich die Aufmerksamkeit zeigt. Natürlich lässt es sich nicht immer und grundsätzlich durchführen. Es gibt aber Situationen, in denen sich das Aufstehen als ein solches Zeichen des Respekts anbietet. Es sind Situationen, in denen die Möglichkeit, dem Anderen gegenüber aufmerksam zu sein, gezeigt werden kann. Zu diesem Komplex führt er auch eine Szene aus dem Leben Kants an:

»Kant stand noch als Todkranker auf, um seinen Arzt anständig zu empfangen. Er war aufmerksam und wollte nach seinen eigenen Worten zeigen, »daß die Humanität ihn noch nicht verlassen habe«. Das ist eine gute Begründung für das Aufstehen: Der Mensch erhebt sich vor dem anderen in respektvoller Erinnerung der fremden und der eigenen Menschlichkeit« (Asserate 2003, 41).

Im Aufstehen ist also nicht nur der Bezug zum Anderen, son-

dem auch der Bezug zu sich selbst gewahrt. Es geht nicht um Schmeichelei oder bloße Attitüde, oder es sollte nicht darum gehen. Was beim Aufstehen im Zentrum steht, ist Respekt vor der Würde, die sich im Individuellen und als Individualität zeigt, die aber mit der Anerkennung der Würde des Menschen über das Individuelle hinausgeht. Die Würde gehört nicht einem Individuum allein, sondern sie gehört allen Menschen. Diese Tatsache, dass der Mensch sie nur mitbesitzt, wird durch bestimmte Umgangsformen, zu denen das Aufstehen gehört, zum Ausdruck gebracht.

»Daß der Aufmerksame dieser Begründung nicht bedarf, steht auf einem anderen Blatt. Er steht auf, wie der Vogel singt und der Baum grün ist« (ebd.).

Eine solche klare Sprache zeugt meines Erachtens nicht nur von sehr gutem Stilgefühl, der Prinz hat auch eine tiefe Kenntnis davon, wie Umgangsformen in ihrer durchaus äußerlichen Form nicht nur die Würde des Einzelnen, sondern die Würde der Menschheit respektieren. Indem wir am Einzelnen die uns allen gemeinsame Würde zu erkennen in der Lage sind, können wir Stil entwickeln. Das ist das Wesentliche der Aufmerksamkeit: das Erkennen und Respektieren der Würde in ihrer allgemeinen und alle umfassenden Form.

*perfekter
Umgang
im Wechsel-
spiel von ...*

Eine weitere Form des Umganges ist für Asserate die Nachlässigkeit, die sich weitaus schwieriger begründen lässt.

»Auch sie bildet eine grundsätzliche Haltung zur Welt. Der Nachlässige kann sich nicht dazu entschließen, den ihn umgebenden Phänomenen wirklichen Ernst entgegenzubringen. Seine Umwelt sieht er mit Wohlgefallen, aber aus deutlicher Distanz« (Asserate 2003, 42).

*... Nach-
lässigkeit als
entspannte
Distanz zur
Welt ...*

Die Nachlässigkeit scheint auf den ersten Blick mit der Aufmerksamkeit völlig im Widerspruch zu stehen. Der Aufmerksame merkt sich alles Mögliche, weiß um die persönlichen

*... und
Aufmerksam-
keit als
angespannte
Bezogenheit*

Bedürfnisse seiner Gäste und mit wem er umgeht. Den Nachlässigen interessiert das gar nicht. Es handelt sich hier also um zwei völlig unterschiedliche Charaktere, die aber in der menschlichen Haltung zusammenkommen und auch nur in diesem Zusammenspiel, in dieser Wechselwirkung, das ausmachen, was einen perfekten Umgang mit Menschen auszeichnen mag.

»Der Nachlässige kennt keine Namen, hat alle Titel und Verdienste einer Person, mit der er bekannt gemacht worden ist, augenblicklich vergessen. Von Interesse ist doch nur die Sympathie, nicht wahr?« (Asserate 2003, 43).

Diese Art von Ungezwungenheit ist für Asserate eine der »natürlichsten Regungen der Welt« (Asserate 2003, 44) und steht im Gegensatz oder im Ausgleich zu der gespannten Aufmerksamkeit. Die Nachlässigkeit ist eine Form der Entspannung. Erinnern Sie sich an dieser Stelle an Bollnow! Dort gab es ebenfalls eine Dialektik des Umganges: Auf der einen Seite formulierte sich die Scham, auf der anderen Seite die Ironie, welche die Scham bedeckte, aber auch korrigierte. Hier haben wir wieder die beiden Pole, zwei Gegensätze, die sich fast decken: das Respektvolle und das Ungezwungene.

*Gegensatz
der
Höflichkeit:
Vulgarität ...*

Was ist aber mit den Umgangsformen, mit denen wir es häufiger zu tun haben und in denen weder das eine noch das andere und schon gar nicht die Synthese von Aufmerksamkeit und Nachlässigkeit zu finden ist? Was ist der Gegensatz zur Höflichkeit, den wir bekämpfen müssen? Es ist die Vulgarität. Die Vulgarität steht in einem »unversöhnlichen Gegensatz zu den Manieren« (Asserate 2003, 131). Was aber ist vulgär? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten und scheint zunächst eine Geschmacksfrage zu sein.

»Vulgär sind Falscher-Lachs-Brötchen mit ihrem strahlenden Rot oder Currywürste in ihrer scharfen Süßlichkeit.

Plastiktischdecken sind unsäglich vulgär und Lourdes-Madonnen nicht minder, aber auch Fernseh-Schlagermusik und Schunkel-Lokale in Rüdesheim. Rülpsen, Furzen und Gähnen sind Körperfunktionen, denen der Vulgäre freien Lauf läßt. Das ist alles richtig, aber es stimmt auch wieder nicht. Allen genannten Beispielen haftet in ihrer vollendeten Geschmacklosigkeit, die ohne Ansprüche daherkommt und die daher niemals das wirklich Verletzende echter Vulgarität besitzen kann« (Asserate 2003, 132).

Die Aufzählung, die sich beliebig erweitern ließe, gibt keinen letzten Aufschluss über Vulgarität, wie der Prinz auch feststellt. Die bloße Geschmacklosigkeit ist genau genommen nicht vulgär, weil ihr eine gewissen Naivität anhaftet. Was aber ist nun eigentlich vulgär?

*... ist nicht
Geschmack-
losigkeit ...*

»Der Gipfel der Vulgarität wird nicht schon beim Ausprechen der eigenen Überzeugung nicht entsprechenden Argumenten betreten, sondern beim Ausbleiben jener Schande und jenes Elends in der darauffolgenden einsamen Nacht, wenn es also gelungen ist, das Gewissen endgültig zum Schweigen zu bringen. Und so meine ich fortfahren zu können, daß eine wichtige Voraussetzung der Vulgarität die Unfähigkeit ist, sich schuldig zu fühlen« (Asserate 2003, 133–134).

Vulgarität ist die Unfähigkeit, sich im Nachhinein für etwas, das man begangen hat, oder für etwas, in dem man sich verthan hat, schuldig zu fühlen. Hier handelt es sich also um das Ausbleiben von Schuldgefühlen.

*... sondern
1. Unfähig-
keit,
sich schuldig
zu fühlen*

»Der Eifer, mit dem wir die pseudowissenschaftliche Botschaft, Schuldgefühle seien etwas krankhaftes, aufgenommen und uns zu eigen gemacht haben, sollte uns nachdenklich machen« (Asserate 2003, 134).

*2. Unfähigkeit,
verehren
zu können*

Schuldgefühle werden in der heutigen Zeit mit äußerster Skepsis behandelt, als etwas, mit dem man am besten jemanden zum Arzt schickt. Für Asserate macht aber die Unfähigkeit, sich schuldig zu fühlen, den wesentlichen Bestandteil der Vulgarität aus. Darüber hinaus ist auch die Unfähigkeit zur Verehrung ein Merkmal der Vulgarität.

»Vulgär erscheint mir weiterhin die Unfähigkeit, zu verehren, und die Neigung, hinter allem Großen und Gelungenen, hinter jeder Schönheit und Güte irgendeinen schäbigen Trick zu vermuten« (ebd.).

Auch das ist uns sehr geläufig. Gerade in den Wissenschaften gehört ja der Verdacht gewissermaßen zum Handwerkszeug der Forschung. Hier ist es also im Besonderen notwendig, ein Stilgefühl zu entwickeln, um den Reichtum, die Schönheit und Würde des Forschungsgegenstandes durch den Reduktionismus nicht zu erniedrigen. Dies geschieht dann, wenn der Reduktionismus zur generellen Haltung wird, die alles verdächtigt, entlarvt oder erniedrigt. Der Reduktionismus ist zwar als Methode gut und nützlich, als Haltung aber – auch als wissenschaftliche Haltung – legt er nur von der Vulgarität des Wissenschaftlers Zeugnis ab. Auch hier heißt es also – und dies sei den Ausführungen des Prinzen Asserate hinzugefügt –, den Stil genau im Auge zu halten, um auch bei der wissenschaftlichen Betrachtung den Respekt und die Würde des Forschungsgegenstandes, gerade dann – aber nicht nur –, wenn dieses Objekt der Mensch ist, zu bewahren. Sonst wird Vulgarität auch zum Stil des wissenschaftlichen Umgangs.

*3. Freude an
Denunziation
und
Respektlosigkeit*

Darüber hinaus ist »vulgär ... die Freude am Denunzieren und Bloßstellen« (Asserate 2003, 135). Andere lächerlich zu machen, sie zu denunzieren, sind Formen von Vulgarität und letztlich das Misslingen eines respektvollen Umganges. Hier

können wir mit den Ausführungen an dasjenige anschließen, was wir bei Bollnow schon herausgestellt haben.

Auch ist es vulgär, »edle Dinge zu verbrauchen und zu verschwenden, nicht weil man sie liebt, kennt oder bewundert, sondern weil sie teuer sind und weil ein geheimer Vernichtungswunsch allem Edlen gegenüber sich an dem Abscheu der Zeugen weidet« (ebd.). Hier geht es nicht um die Wertschätzung, sondern um das Recht, sich alles zu erlauben, wenn man das Geld dazu hat. Dieses Sich-berechtigt-Fühlen-zu-Allem ist für Asserate die größte und grundsätzliche Unverschämtheit.

Abschließend zur Vulgarität heißt es:

»Man könnte die Vulgarität vielleicht am besten so beschreiben: Sie besteht in einem Nihilismus, der aber nicht, wie es redlich wäre, zu Verzweiflung und Selbstmord führt, sondern zur Unverschämtheit« (Asserate 2003, 136).

Mit der Titulierung der Vulgarität als Nihilismus schließen wir an unserer Ausführung zu Schweitzer und der Formulierung einer verneinenden Weltanschauung an. Die Konsequenz wäre eigentlich, dass man sich aus Verzweiflung selbst umbringt. Damit unterstreicht Asserate die Abgründigkeit der Negation, die von Vulgarität ausgeht. Sie ist das moderne Gesicht des Nihilismus.

Zum Schluss dieses Streifzuges in diesen beachtlichen Beitrag zur Praktischen Philosophie möchte ich noch auf das Problem des Verzeihens bzw. der Verzeihung zu sprechen kommen. Das Bitten um Verzeihung und das Verzeihen sind einerseits Floskeln, die in jeder Anrede bemüht und gebraucht werden, andererseits zeigt sich sowohl in der Bitte um Verzeihung als auch im Verzeihen selbst die aufwendigste und schwierigste Leistung überhaupt im Umgang miteinander. Das hängt mit der Schuld zusammen, die im Verzeihen und

4. Sich-Berechtigt-Fühlen im Verschwenden von allem Edlen

Vulgarität als Haltung ist ...

... Nihilismus in Lebens- und Weltverneinung, der vor der Konsequenz des Selbstmordes zurückschreckt

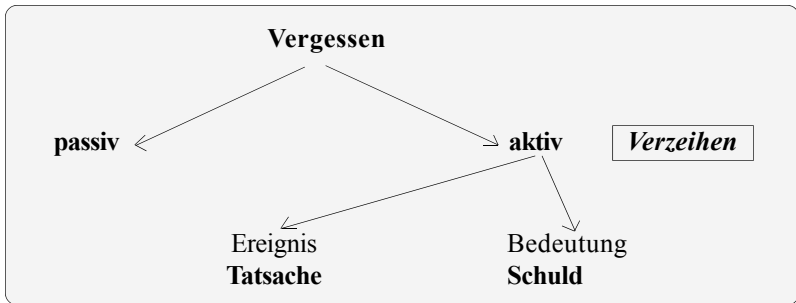
differenzierte Schwere der Bitte um Verzeihung durch die Schwere der Schuld

Vergeben verhandelt wird. Der Schwere der Schuld muss auch die Schwere der Bitte und des Verzeihens entsprechen. Es muss also zwischen einer leichten und einer schweren Vergebung unterschieden werden. Asserate führt dazu aus:

»Umgang mit Feinden – da sehe ich in Deutschland manchen die Augenbrauen zusammenziehen. Feinde, so etwas gibt es doch gar nicht. Feinddenken, das verrät doch eine ganz bedenkliche, belliciose Mentalität. Ich bewundere jeden, der behauptet, keine Feinde zu haben, aber ich glaube dem spanischen General und Diktator Narváes doch noch mehr, der auf dem Totenbett sagte, als sein Beichtvater ihn aufforderte, allen seinen Feinden zu vergeben: ›Hochwürdiger Vater, ich habe keine Feinde, ich habe sie alle umbringen lassen‹. Wer nicht die Möglichkeiten und die Haltung des Generals Narváes hat, muß jedoch mit seinen Feinden leben. Im Umgang mit ihnen kann er selbstverständlich dem Rat des bewußten Beichtvaters folgen, der übrigens auch nicht abstreitet, daß es reale Feindschaft gibt; seine Lösung ist vielmehr auf die reale Feindschaft zugeschnitten. Nicht immer ist es uns jedoch möglich, zu vergeben, und oft beendet das Vergeben keineswegs die Feindschaft« (Asserate 2003, 164).

Asserate verfolgt diesen Punkt nicht weiter, weil er auch nicht mehr zu seinem Thema gehört. Die leichte Vergebung, mit der wir im alltäglichen Entschuldigen zu tun haben, ist noch Teil der Umgangsformen. Die schwere Vergebung muss davon getrennt gesehen werden, da sie eine tiefgehende Auseinandersetzung mit sich selbst erforderlich macht. Wir werden deshalb kurz Paul Ricoeur erörtern, der sich eingehend mit dem Verhältnis von Schuld und Vergebung und besonders mit der schweren Vergebung beschäftigt hat.

2.6. Paul Ricoeur – Verzeihen und Vergessen



Das Verzeihen – das sei noch einmal erinnert – gehört zu den grundlegenden Umgangsformen. Zumeist wird dabei ein kleineres Verschulden vergeben. Es gibt aber eine Schuld, die schwierig zu verzeihen, oder, wie Asserate gar sagt, unverzeihlich ist. Hier stoßen wir nun auf die Frage: Worin liegt die Schwere einer solchen Verschuldung und wie kann damit umgegangen werden? Was ist überhaupt das Verzeihen und Vergeben? Welche Rolle spielt außerdem das Verzeihen im Umgang der Menschen miteinander? Wie verhält es sich darüber hinaus mit dem Vergeben im Umgang des Menschen mit der Natur und mit anderen Lebewesen, die keinen zwischenmenschlichen Umgang ausüben können? Das sind eine ganze Reihe von Fragen, die sich um die Grenzen des Verzeihens und Vergebens bemühen.

Schuld und Vergebung im Umgang mit Menschen und anderen Lebewesen

Paul Ricoeur hat sich wiederholt mit der Frage des Verzeihens auseinandergesetzt, wie er sich ebenfalls mit dem Problem der Schuld beschäftigt hat. Die Schuld war bereits Thema seiner ersten großen Arbeit *Die Phänomenologie der*

Gegenwartskultur der Schuldverdrängung

*Schuld*²¹. Hier hatte Ricoeur verschiedene Formen von Schuld-kulturen analysiert: Er rekonstruierte sie aus Mythen, aus biblischen Erzählungen und aus der Geschichte bis heute. Die Gegenwart kann dabei nicht als Schuldkultur bezeichnet werden, weil sie die allgegenwärtige, archaische Schuld nicht mehr kennt oder nur in Prozessen des Unbewussten und in den Krankheiten verarbeitet.²²

aktives
Vergessen ...

In seinen letzten Arbeiten kommt Ricoeur ausführlich auf die Frage des Verzeihens zurück. In *Das Rätsel der Vergangenheit*²³ ist das Verzeihen eine aktive Form des Vergessens. Das passive Vergessen ist das alltägliche Vergessen, welches uns widerfährt und eine Leistung oder besser Fehlleistung des Gedächtnisses ist. Das aktive Vergessen ist hingegen ungewöhnlich und scheint zunächst in sich widersprüchlich strukturiert zu sein. Denn etwas aktiv vergessen zu wollen, ist bekanntlich äußerst schwierig. Wenn man versucht, etwas zu vergessen, dann behält man es gerade im Gedächtnis. Sich ein Vergessen vorzunehmen, ist dem Vergessen nicht förderlich. Was aktives Vergessen somit überhaupt sein kann, ist schwierig zu verstehen.

... birgt keine
Flucht vor
dem Ereignis
der Schuld ...

Ricoeur bringt hier eine sehr gute und einleuchtende Differenzierung:

»Das Verzeihen ist zunächst einmal das Gegenteil des passiven Vergessens, und zwar in seiner traumatischen Gestalt ebenso wie dem hinterhältigen Aspekt des eskapistischen Vergessens nach. Insofern verlangt es einen zusätzlichen Aufwand an »Erinnerungsarbeit«. Dennoch ähnelt es näherungsweise ... einer Art aktiven Vergessens; diese beträfe allerdings nicht die Ereignisse selbst, deren Spur im Gegenteil sorgsam zu bewahren ist, sondern die *Schuld*« (Ricoeur 2002, 145).

Die Erinnerungsarbeit, die im Sinne des aktiven Vergessens

geleistet wird, bezieht sich also nicht auf den Fakt bzw. die Tatsache selbst, sondern auf die damit verbundene Schuld. Diesen Aspekt führt Ricoeur weiter aus, indem er bemerkt:

»Nicht das vergangene Ereignis, die verbrecherische Tat wird vergessen, sondern ihre *Bedeutung* und ihr Ort im Ganzen der Dialektik des geschichtlichen Bewußtseins« (ebd.).

Es geht im aktiven Vergessen um die Arbeit an der *Bedeutung* des Ereignisses. Das Ereignis selbst bleibt dabei, wie es ist – es wird nicht vergessen, was geschehen ist. Im Gegenteil muss es, gerade dann, wenn es sich um ein schweres Vergehen handelt, aktiv erinnert werden. Das aktive Vergessen bezeichnet den Vorgang der Bewahrung und Erinnerung der Tatsache einerseits und den der Veränderung ihres Schuldbezuges andererseits. In diesem Schuldbezug liegt letztlich die Bedeutung der Tatsache als Ereignis, die Bedeutung der Schuld, die immer wieder neu zu interpretieren ist. Deshalb ist das schwere Verzeihen ein langwieriger Interpretationsprozess derjenigen Schuld, die von einem schweren Vergehen aufgeworfen wurde.

Diese Art des Umgangs mit der Schuld finden wir allerdings schon bei leichten Vergehen im täglichen Umgang. Wenn wir einander verzeihen, dann wird dadurch das Ereignis ja nicht unschädlich gemacht oder verdrängt, sondern die Bedeutung der Schuld, die es hat, verändert. Nur finden wir beim alltäglichen Verzeihen schneller eine Interpretation der Schuld als beim Verbrechen, für das wir mindestens die juristische, aber darüber hinaus auch die moralische und religiöse Abklärung brauchen. Bei kapitalen Verbrechen oder Großverbrechen, wie sie zum Beispiel die deutsche Geschichte vorzuweisen hat, braucht die Abklärung mehrere Generationen, und auch dann ist ein vollständiges Verge-

... sondern dessen Bedeutungsveränderung im Verzeihen ...

... als dem Prozess des erinnernden Interpretierens im Anspruch der Schuld

Interpretation als Generationenaufgabe bei Großverbrechen

ben nicht erreicht. Eine Schlussstrich-Mentalität ist hier ein großer Fehler, weil sie die Schuld völlig verkennt und ihre notwendige Verarbeitung verhindert.

*nur der in
seiner Würde
Verletzte kann
Schuld
verzeihen*

Beim Verzeihen geht es also immer um die Frage der Schuld, wie wir auch im alltäglichen Umgang bereits gesehen haben. Das Verzeihen richtet sich an die Würde des Menschen, die bei einem Vergehen und Verbrechen verletzt wurde. Die Schuld ist eine Verletzung der Würde, die durch den Verletzten vergeben werden kann. Das ist auch der Grund, warum *nur* der Verletzte vollständig verzeihen kann. Ist diese Möglichkeit nicht gegeben, bleibt ein Unverzeihliches übrig.

*Akzeptieren
der Untilg-
barkeit der
Schuld*

Verzeihen wird also »nicht mit dem Vergessen der *Tatsachen*, die wirklich unauslöschlich sind, sondern mit dem Vergessen ihrer *Bedeutung* für Gegenwart und Zukunft. Die ungetilgte Schuld akzeptieren; akzeptieren, daß man ein zahlungsunfähiger Schuldner ist und bleibt« (Ricoeur 2002, 155).

*schwere
Schuld ist
Generationen-
schuld und
kann nicht
vergeben
werden ...*

Eine vollständige Tilgung der Schuld kann es nicht geben, wenn, wie bei schweren Vorfällen, das Opfer nicht dazu in der Lage ist. Das unterscheidet das schwere Verzeihen von anderen Formen des Verzeihens im Umgang mit Anderen, wo wir um Verzeihung bitten und uns die Vergebung auch meist gewährt wird. Hier ist die Möglichkeit der Verwandlung der Bedeutung eher gegeben. Leichte oder mittelschwere Formen der Schuld sind leichter zu verzeihen, schwere Schuld dagegen kann nicht vergeben werden, allein schon aus diesen äußerlichen Gründen heraus.

*... weil die
Verletzten
nicht mehr
leben*

Die Schwere hängt also vor allem damit zusammen, dass die Möglichkeit der Vergebung gar nicht mehr besteht, weil die Opfer etwa nicht mehr leben und damit nicht das Verzeihen spenden können. Eine solche Schuld geht über die Generationen hinaus. Hier bleibt, bildlich ausgedrückt, das Schuldkonto offen. Wir haben es hier also mit dem Problem des schweren Verzeihens als Problem eines über Generatio-

nen hinweg reichenden Schuldkontos zu tun. Im Umgang miteinander üben wir also immer eine Form der Rücksichtnahme aus. Dort, wo wir diese Rücksicht ignorieren, verletzen wir die Würde und es entsteht Schuld, die wir ausgleichen müssen. Die Verfassung des Verhältnisses von Schuld und Würde bezeichnet ein konstantes anthropologisches Verhältnis. Wir lassen uns also etwas zu Schulden kommen, wenn wir den Anderen in seiner Würde verletzen. Wir begeben uns aber auch in die Schuld, wenn wir von dem Anderen etwas erhalten, das wir nicht zurückgeben können. Hier handelt es sich um ein Verdankt-Sein. Das sind die Grundkonstanten von Schuld und Vergebung.

*anthropologisches
Verhältnis
von
Rücksicht,
Würde,
Schuld
und
Vergabung*

Die Frage der offenen Schuld wird noch schwieriger, wenn wir auf den Umgang mit Lebewesen überhaupt oder den mit der gesamten Natur schauen. Hier ist ein Verzeihen und Vergeben grundsätzlich nicht möglich. Gegenüber der Natur haben wir nämlich als Lebewesen, die von Natur leben, immer eine Schuld offen.

*offene
Schuld des
Verdankt-
Seins
gegenüber
der Natur*

3. Die Würde im Umgang mit Dingen im Ausgang der Selbstsorge

*Umgang mit
der Natur*

Ich komme nun zu dem Themenfeld des Umganges mit der Natur. Der zwischenmenschliche ist weder der ausschließliche noch der alles begründende Umgang. Der Umgang mit der Natur ist bei uns trotz Umweltpolitik und eines veränderten ökologischen Bewusstseins aus dem Blickfeld geraten und erscheint in seiner Wertigkeit dem Umgang des Zwischenmenschlichen nachgeordnet. Dass dies eigentlich eine Ungerechtigkeit darstellt und uns in ein schwieriges Schuldverhältnis führt, möchte ich anhand eines Autors darstellen, der sich mit der Frage unseres Umgangs mit der Natur philosophisch und politisch auseinandergesetzt hat: Klaus Michael Meyer-Abich.

3.1. Klaus Michael Meyer-Abich – Praktische Naturphilosophie

3.1.1. Dimensionen der Rücksichtnahme

*Physiozentrik
als höchste
Form der
Rücksicht-
nahme im
Sein als
Mitsein mit
der Natur*

Das rechte Schaubild findet sich in dem Werk *Praktische Naturphilosophie*²⁴ und fasst ein wichtiges Kapitel aus einem der früheren Bücher Meyer-Abichs zusammen.²⁵ Diese Passage vermag uns zu verdeutlichen, welche Dimensionen *Rücksichtnahme* bzw. Respekt in unserem Umgang annehmen kann.

Die acht unterschiedlichen Formen zeigen zunächst den zwischenmenschlichen Umgang, der sich insbesondere auf

Dimensionen der Rücksichtnahme

nach Klaus Michael Meyer-Abich

1. Jeder nimmt nur auf sich selber Rücksicht.
2. Jeder nimmt nur auf sich selber und die Menschen im persönlichen Umkreis (Verwandte, Freunde) Rücksicht (Nepotismus).
3. Jeder nimmt nur auf sich selber, den persönlichen Umkreis und das eigene Volk Rücksicht (Nationalismus).
4. Jeder nimmt nur auf die heutige Menschheit Rücksicht (Anthropozentrik) der Gegenwart.
5. Jeder nimmt nur auf die gesamte Menschheit in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft Rücksicht (Anthropozentrik).
6. Jeder nimmt nur auf alle fühlenden Wesen Rücksicht (Mammalismus).
7. Jeder nimmt nur auf alles Lebendige Rücksicht (Biozentrik).
8. Jeder nimmt auf alles Rücksicht (Physiozentrik).

(Quelle: Klaus Michael Meyer-Abich: *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*. München: Beck, 1997.)

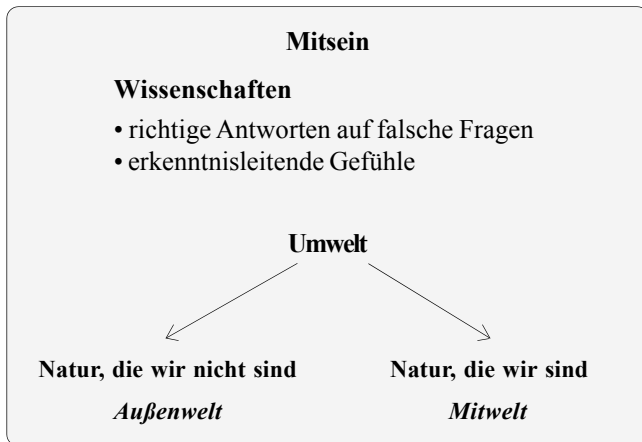
die ersten drei Feststellungen und Differenzierungen bezieht. Die anderen Differenzierungen sind wie unser heutiger Umgang mit Natur wesentlich von wissenschaftlichen Leitbildern gefördert. In der Aufzählung geht es um Rücksichtnahme, also um Respekt, der sich grundsätzlich auf alles beziehen kann, also physiozentrisch ist. Damit sind alle anderen Formen der Rücksichtnahme Einschränkungen eines grundsätzlich möglichen und – wie Meyer-Abich zu verstehen gibt – auch grundsätzlich notwendigen Umgangs des

Menschen mit seiner Welt. Prinzipiell ist das menschliche Sein ein Mitsein mit der Natur, das wir dann unterbinden oder ausgrenzen, wenn wir nur eine eingeschränkte Rücksichtnahme üben.

Anthropozentrik: wissenschaftlich eingeschränkte Form des Mitseins

Ein Wesentliches trägt zu dieser Einschränkung einer umfassenden Rücksichtnahme die ideologisch begründete Anthropozentrik bei, die weitgehend das ethische Leitbild bestimmt. Deshalb richtet sich die Kritik von Meyer-Abich hauptsächlich an die Wissenschaften, die dieses Leitbild grundlegend fördern.

3.1.2. Mitsein und Wissenschaften



Mitsein: alles uns Umgebende hat Würde

Zunächst definiert Meyer-Abich das Sein als *Mitsein*. Dieses Mitsein ist der philosophische Kerngedanke seiner Ausführungen. Es erweitert den Begriff der Würde auf alles uns Umgebende. Das ist ein schwieriger Gedanke, den wir hier zumindest von seinem Ansatz her betrachten wollen. Wir können ihn aber nur insoweit vertiefen, als deutlich werden

soll, dass es keinen Grund gibt, den Begriff der Würde nur auf den Menschen zu beschränken.

»Die Achtung vor der Würde der natürlichen Mitwelt ist heute eine Chance, der zerstörerischen Konsumwirtschaft kulturelle Grenzen zu setzen. Dies wahrzunehmen setzt allerdings die Bereitschaft voraus, die Würde der Natur überhaupt in neuer Weise anzuerkennen, wie sie in der frühen Neuzeit mehr als heute bestanden hat« (Meyer-Abich 1997, 277).

Meyer-Abich greift in seinem Plädoyer für eine Würde der Natur wesentlich auf die Renaissance zurück, die ja auch eine Wiederbelebung antiker Naturbezüge hervorbrachte.

*Würde als
Weltverhältnis
aus einer
Besinnung
auf das
Mitsein*

In der Achtung vor der Würde der natürlichen Mitwelt sieht er eine Chance, der zerstörerischen Konsumwelt Grenzen zu setzen. Die Voraussetzung dafür ist, dass wir Würde *überhaupt* erkennen, bevor wir von einer Würde der Tiere, von einer Würde der Pflanzen und von einer Würde der unbelebten Materie sprechen können. Das ist die Aufgabe, die an das Denken und an die Besinnung gestellt wird. Diese Aufgabe ist nur zu lösen, wenn wir die Würde als eine Haltung verstehen und nicht als eine Qualität, die ich dem Objekt abnehme und erkenne. Sie kennzeichnet meine Einstellung zu dem Objekt. Würde tritt erst in der Haltung zu der Welt hervor und ist an ihr erkennbar, sie ist nicht an oder in den Dingen zu finden. Insofern ist Würde nur im Verhalten und in der Handlung möglich.

Es ist kein Geheimnis, dass unser alltägliches Verhalten anders aussieht. Meyer-Abich bezeichnet den Menschen als *interplanetarischen Eroberer*. Wir verhalten uns für ihn gleichsam so, als wären wir von irgendeinem anderen Stern auf die Erde gekommen und würden nun bloß die Ressourcen der Erde ausbeuten, um irgendwann einmal wieder verschwinden zu können. Dieser Vergleich ist nicht so absurd,

*alltägliche
Haltung:
Natur als
Ressource*

wie er auf den ersten Blick erscheint. Durchaus werden auch in der Wissenschaft Überlegungen angestellt, die nach der Möglichkeit fragen, ob auf anderen, uns nahe gelegenen Planeten neue Lebensräume zu finden sind. Für solche unsinnigen Forschungen wird viel Geld ausgegeben. Hier tritt eine Haltung zutage, die vorgibt, man könne die Erde gleichsam verbrauchen und zur Müllhalde machen, um sie dann verlassen zu können, als hätten wir viele Welten zur Verfügung. Mit der Verachtung von Tieren, Pflanzen und Elementen verachten wir letztlich uns selbst, weil wir nicht fühlen, dass wir selbst aus diesem Stoff Erde geschaffen sind.

*Natur-
verachtung
ist Selbst-
verachtung
einer
Ideologie
der
Anthropo-
zentrik*

»Uns auf Erden wie die interplanetarischen Eroberer zu verhalten, beruht auf dem Selbstverständnis, Mensch *sein* zu können, indem wir die übrige Welt nur *haben* wollen. Man nennt dieses Welt- und Menschenbild üblicherweise das anthropozentrische, weil der Mensch sich hier so in den Mittelpunkt stellt, als sei die außermenschliche Welt nicht seine natürliche Mitwelt, sondern nichts als für ihn da: ein Haufen von Ressourcen zur Deckung seiner Bedürfnisse oder was er dafür hält. Der Ausdruck Anthropozentrik hat allerdings einen beschönigenden Beiklang, insofern es hinsichtlich der mitmenschlichen, insbesondere der politischen Verhältnisse ein gutes und anerkanntes Ziel ist, daß nicht ein System, ein Staat, ein Diktator, eine Partei oder eine Klasse im Mittelpunkt stehen soll, sondern eben der Mensch« (Meyer-Abich 1997, 27).

Meyer-Abich zeigt, dass hier ein Missverhältnis beschönigt wird. Die Anthropozentrik verwendet den Begriff *Mensch*, der letztlich auch auf die menschliche Würde verweist, um ein Verhältnis zu legitimieren, das bei genauerem Hinsehen eigentlich ein Missverhältnis darstellt. Hier wird kein neutraler Begriff verwendet, sondern der einer Ideologie, die den

Begriff *Mensch* zur Legitimation ihrer Vormachstellung instrumentalisiert.

Ein weiteres Problem stellt der Begriff der *Umwelt* dar. Wir kommen in diesem Zusammenhang auf eine wissenschaftliche Auseinandersetzung zu sprechen, die auf der Anthropozentrik aufbaut. Auch der Umwelt-Begriff selbst ist ideologisch, soweit dabei in unserem alltäglichen Verständnis davon ausgegangen wird, dass der Rest der Welt unsere Umwelt sei. Das ist nicht der Fall. Wenn die Welt für den Menschen unter dem Aspekt der *einen* Umwelt vereinheitlicht erscheint, dann ist sie schon zur bloßen Ressource degradiert.

Der Umwelt-Begriff stammt von dem Biologen Jakob von Uexküll und hat eine ganz andere Bedeutung. Eigentlich zeigt er auf, dass Umwelt die jeweils eigene Lebenswelt einer Tierart darstellt. Jedes Tier hat also seine Umwelt. So hat die von Uexküll als Beispiel angeführte Zecke eine ganz bestimmte Umwelt, die im Wesentlichen in der Wahrnehmung von Buttersäure und Wärme ihren Bestand hat. Diese Umwelt ist sehr einfach aufgebaut. Bei anderen Tieren ist die Umwelt dann komplizierter. Auch der Mensch hat seine ganz spezifische Umwelt. Es gibt also nicht *eine* alle Lebewesen umfassende Umwelt, sondern unendlich viele Umwelten, so dass das Problem des Lebens in dem Miteinander von Umwelten besteht. Der Umwelt-Begriff, wie wir ihn nicht nur im Alltäglichen, sondern auch in wissenschaftlicher Hinsicht zur Anwendung bringen, ebnet all diese Umwelten zu einer Umwelt ein und lässt die Welt ideologisch zum menschlichen Lebensraum werden. Hier sehen wir bereits eine äußerst fragwürdige Umdeutung des Welt-Begriffes.

Diese Umdeutung führt auch dazu, von einer *Natur*, die wir nicht sind, zu sprechen. Eine solche Natur gibt es für Meyer-Abich jedoch nicht. Denn sie setzt schon diese ideo-

zwei Konnotationen von Umwelt:

1. ideologische Integration der Welt zur alltäglichen Ressource in Wissenschaft und Alltag

2. Kennzeichnung des spezifischen Mitseins in der Pluralität der Umwelten

die Grundhaltung des Mitseins aus Besinnung des Mitseins ...

logische Sicht auf *eine Außenwelt* voraus, die uns dann nur *eine* Umwelt präsentiert. Hier fühlen wir uns gleichsam als Außenstehende, als interplanetarische Eroberer, die zu dieser Umwelt nur gehören, aber sie nicht sind.

Die Grundhaltung, die es zu entwickeln gilt, ist also das *Mitsein*. Es spricht sich darin aus, dass wir Natur sind. Wir sind auch die Natur außer uns und weil wir sie sind, sind wir mit der Natur innig verbunden und verwoben.

»Tier und Blume, Baum und Stein sind nicht die Natur, die wir nicht sind, sondern wir sind auch Tiere, Pflanzen und Elemente« (Meyer-Abich 1997, 75).

Wenn wir nun auch diese Natur sind, und uns dessen auch bewusst werden, wie kann ich dann verstehen, dass eine Pflanze oder ein Stein auch Würde haben kann? Das kann ich nur, indem ich mir zu Bewusstsein bringe, dass auch ich diese Natur bin, dass ich also aus dem gleichen Stoffe gemacht bin. Genau diese Zusammengehörigkeit aufzuzeigen, muss auch das Erkenntnisinteresse der Wissenschaften sein. Nach Meyer-Abich entscheidet sich aus diesem Interesse heraus, womit sich Naturwissenschaften zu beschäftigen haben.

... macht die Angemessenheit wissenschaftlichen Erkenntnisinteresses aus ...

Meyer-Abichs kritischer Ansatz besteht nun darin, dass die Naturwissenschaften diese Angemessenheit nicht aufbringen und deshalb die richtigen Antworten auf falschen Fragen geben. Falsche Fragen können zum Beispiel die Erforschung von Lebensraum auf dem Mars zum Ziel haben. Auch die heutige Hirnforschung, soweit sie über die medizinischen Belange hinausgeht und allgemeine Theorien menschlichen Bewusstseins konstruiert, kann dazu gezählt werden, ganz zu schweigen von solchen Forschungen im Bereich der Mikrobiologie, die eine ausgesprochene Gefahr für das gesamte Leben auf der Erde ausmachen. Forschung ist nicht per se legitimiert, sondern hat sich an klar gestellten und vor allem richtigen Fragen zu orientieren. Für Meyer-

Abich sind die richtigen Fragen diejenigen, die sich ihres *Erkenntnisinteresses* bewusst sind. Vor aller Forschung muss also eine Abklärung des Erkenntnisinteresses stattfinden. Diese Abklärung ist die eigentliche Aufgabe der Geisteswissenschaften. Die Abklärung des Erkenntnisinteresses der Forschung dient der Herausstellung der *erkenntnisleitenden Gefühle*.

... in geisteswissenschaftlicher Bewusstmachung der erkenntnisleitenden Gefühle

»Die Wissenschaft ist nicht so wissenschaftlich wie ihre Ergebnisse, insoweit sie nämlich durch das Erkenntnis-handeln Fragen beantwortet, die nicht so wissenschaftlich begründet sind wie die Antworten. Wie richtig das Fallgesetz ist und ob es wissenschaftlich ist, ob es also zu wissen wünschenswert ist und wir es somit wissen wollen sollten, sind zwei ganz verschiedene und unterschiedlich zu beantwortende Fragen. Auch in der Naturwissenschaft sind letztlich Wünsche die Väter und Mütter der Gedanken« (Meyer-Abich 1997, 195).

Zuerst ist also das Interesse und dann erst kommt die Wissenschaft und gibt zu Interessen und Wünschen die entsprechenden Antworten. Jede wissenschaftliche Untersuchung ist von einem Interesse und insofern von einem Gefühl gefördert. Dieses Gefühl bleibt normalerweise im Hintergrund, es herauszustellen ist nun Aufgabe der Geisteswissenschaften, speziell der Philosophie. Dabei zeigt sich, dass Wissenschaften zumeist im Zusammenhang mit Naturbeherrschung und der Umsetzung von Sicherheit stehen.

wissenschaftliche Neutralität gründet auf einer Verachtung der Mitwelt

Es gibt also keinen neutralen oder reinen Sachbezug zur Welt, zur Umwelt und Mitwelt; der Bezug ist immer emphatisch und gefühlsbetont. *Die Gefühle sind die Väter und Mütter der Gedanken*. Es sind die Gefühle zu dieser Welt, die das Erkenntnisinteresse leiten. Indem wir Wissenschaft betreiben, sind wir also schon in einen durch Gefühle bestimmten mitweltlichen Umgang eingelassen, auch wenn es

Gefühle sind, die diesen Bezug abschätzig ausgrenzen: Der sogenannte neutrale wissenschaftliche Blick zeigt nicht nur solche Gefühle der Ausgrenzung, sondern drückt auch die Haltung der Wissenschaften und Wissenschaftler aus. Es ist und bleibt eine verächtliche und negative Haltung, solange sie nicht als Verhalten den Mitweltbezug zum Ausdruck bringt.

3.1.3 Ökologie – Natur als Ausgleichs- und Kreisprozess

Ökologie ist Natur als Ausgleichs- und Kreisprozess. Schon der griechische Begriff *oikos*, den wir sonst auch in Ökonomie und Ökumene wieder finden, beschreibt ja den Kreis bzw. den Weltkreis. Meyer-Abich bezieht sein Verständnis von Ökologie aus dem berühmten Satz des Anaximander. Dieser Satz aus den *Fragmenten der Vorsokratiker* lautet in der Übersetzung von Meyer-Abich:

»Woraus aber die Genesis ist für die seienden Dinge, dahinein geschieht auch das Vergehen nach der Schuldigkeit ... Denn es geben die Dinge einander Sühne und Buße ... für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit« (Meyer-Abich 1997, 220).

*natürliches
Mitsein
kennzeichnet
unser Sein
soziologisch
als Rechts-
verhältnis
mit der Natur*

Hier wird ein Verhältnis zur Natur aufgezeigt, welches oftmals als ein archaisches Rechtsverhältnis gedeutet wurde: Mensch und Natur sind in einen soziologischen und noch nicht in einem naturwissenschaftlichen Zusammenhang gestellt.²⁶ Diese Interpretation erweist sich als durchaus treffend, denn das Wegfallen des soziologischen Aspekts in einem heutigen Verständnis bereitet genau das Problem, um das es bei der Naturzerstörung geht: Wir leben nicht mehr in einer Gesellschaft mit der Natur, die wir anerkennen und als mindestens gleichwertig achten. Natur ist nicht einmal mehr Lebensraum, sie ist zum Rohstofflieferanten geworden.

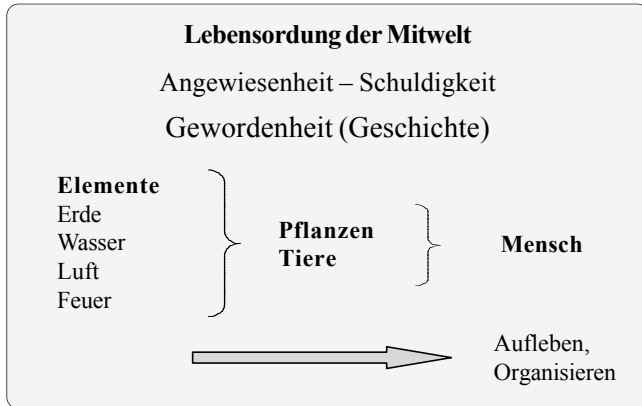
Doch das ist ein großer Irrtum, dem weite Teile der gegenwärtigen Menschheit aufsitzen. Wenn wir mit der Natur umgehen, dann leben wir nämlich das, was in diesem Satz des Anaximander ausgedrückt ist, weil wir selbst auch Natur sind. Das ist unsere Realität, das ist unser elementares Sein, wir sind Mitsein, ob es uns passt oder nicht. Der Satz gibt zu erkennen, dass wir in dieser Weise aus der Natur hervorgehen und etwas hinterlassen, das uns *nach der Ordnung der Zeit* in Ungerechtigkeit setzt, weil wir etwas genommen haben und dieses Nehmen wieder ausgleichen müssen – unter Umständen auch durch den Tod. Der Satz des Anaximander ist ein ökologischer Grundsatz. Meyer-Abich führt wie folgt aus:

»Die Natur ist voller Ausgleichs- und Kreisprozesse, in denen eines auf ein anderes angewiesen ist, von den Kontinuitätsgleichungen in der Strömungslehre bis hin zu den Nahrungsketten oder -kreisen in der Biosphäre. Diese Angewiesenheit der Dinge und Lebewesen aufeinander ist auch heute unverändert wahrzunehmen. Dabei fehlt uns ein entsprechender Begriff für das Pendant zur Angewiesenheit. Wenn A in bezug auf B der Angewiesene ist, was ist dann B in bezug auf A? Man könnte sagen, B sei für A da, aber das bezieht B insgesamt nur auf A und läßt seiner eigenen Natur keinen Raum. Sagten wir, A sei von B auf das angewiesen, was B für A schuldig ist, so wären Angewiesenheit und Schuldigkeit ökologisch aufeinander bezogene Grundcharaktere der Lebensordnung der natürlichen Mitwelt« (Meyer-Abich 1997, 221).

*Umgang
mit der Natur
im Verhältnis
von Angewie-
senheit und
Schuldigkeit*

Wir sind angewiesen auf die Natur. In welchem Verhältnis befinden wir uns in dieser Angewiesenheit? In dem der Schuldigkeit! Diese Schuldigkeit, die auch in dem Satz des Anaximander zum Ausdruck kommt, ist das Pendant zur

Angewiesenheit. Das Verhältnis des Umgangs mit Natur spielt sich zwischen Angewiesenheit und Schuldigkeit ab. Wie ist das genauer zu verstehen?



*Bewusstsein
des Mitseins:
Wir haben
Natur und
sind sie!*

Wir müssen uns zuerst das Bewusstsein des Mitseins überhaupt verdeutlichen:

»Wir sind auch Erde, Wasser, Luft und Feuer, in menschlicher Gestalt« (Meyer-Abich 1997, 339).

Das ist eigentlich kein schwieriger Gedanke. Wir haben nicht nur Natur, sondern *sind* all das. Nichts anderes meint das Mitsein. Und indem wir das sind und uns dieses Seins bewusst werden, verändert sich der Umgang zu einem Verhältnis von Angewiesenheit und Schuldigkeit.

»Die Vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Licht, sind die Elemente ihres [der Pflanze, S. G.] Lebens. Die Pflanze steckt also nicht im Boden wie ein Regenschirm im Ständer, sondern sie lebt in der Erde, deren Elemente jene vier sind. Lebt die Erde dann nicht auch in ihr?« (Meyer-Abich 1997, 340).

Diese Frage bejaht Meyer-Abich natürlich und führt uns auf einen neuen und etwas ungewöhnlichen Begriff, den er im Folgenden immer wieder verwenden wird, nämlich den Begriff des *Auflebens*. Aufleben ist Meyer-Abichs Übersetzung und Verdeutlichung für den abgegriffenen Begriff des *Organisierens*.

*vegetatives
Verhältnis:*

*die Pflanze
ist aufleben-
de Materie ...*

Die Erde lebt in den Pflanzen auf, weil die Pflanze eben nicht wie ein Schirm im Ständer steckt, sondern weil sie dasjenige umsetzt, was sie aus der Erde entnommen hat. Die Pflanze ist auflebende Materie. Das Aufleben ist dabei eine spezielle Form des Umganges miteinander, welche als Verhältnis erkennbar wird – als das *vegetative Verhältnis*.

Wenn wir im Alltäglichen von *vegetieren* sprechen, dann meinen wir etwas Negatives: ein Nicht-Kommunizieren, das gerade keinen Umgang aufzeigt. So sagt man beispielsweise Kranken, die im Koma liegen, nach, sie vegetierten. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, dass sie ihre Würde aufgegeben haben oder nicht mehr beanspruchen können.

*... und der
Mensch lässt
die Würde
dieses
Umgangs
in seiner
Pflanzen-
natur
aufleben*

Der Begriff ›Vegetieren‹ wird aus dem Bereich der Pflanzen genommen, um zu erkennen zu geben, dass keine Würde mehr beansprucht werden kann oder ein würdeloses Verhalten gerechtfertigt ist, indem beispielsweise vor einem Komatösen Witze gemacht werden oder auch nur über seinen Zustand als ›vegetabel‹ gesprochen wird, als wäre er kein Mensch mehr. Hier haben wir eine zweifache Entwürdigung: erstens die der Pflanze selbst und zweitens die des Menschen, der mit Pflanzen verglichen wird.

Meyer-Abich stellt dagegen fest, dass ein Mensch, der im Koma liegt, auf Würde Anspruch hat. Selbst wenn er *nur* auf der Stufe einer Pflanze lebte, so nähme er sehr wohl wahr, was um ihn herum geschieht, allein schon deshalb, weil eine Pflanze auch wahrnimmt. Pflanzen sind sehr sensibel, wie jeder Mensch, der Pflanzen hat und kennt, aus dem täglichen

Umgang mit ihnen weiß. So ist auch unser Umgang mit Pflanzen maßgeblich dafür, wie Pflanzen gedeihen.

Der Mensch ist, wie Meyer-Abich feststellt, auch Pflanze. Und aufgrund unserer Pflanzen-Natur können wir auch mit Pflanzen kommunizieren. Vornehmlich gilt das für Menschen, von denen man dann zu sagen pflegt, sie verfügten über einen *grünen Daumen* (vgl. Meyer-Abich 1997, 342).

*Der Mensch
als höchste
Organisation
lässt die
gesamte
Natur in sich
aufleben...*

Wenn man den Begriff des Auflebens bzw. des Organisierens richtig versteht, dann wird deutlich, dass die jeweils höhere Stufe das aufnimmt bzw. aufleben lässt, was in den anderen Stufen schon vorgelebt wurde. Das Leben ist ein Kreislauf des Auflebens oder der Organisation. Nichts fällt aus diesem Zusammenhang heraus, vielmehr lebt im Menschen alles auf – die Erde, Wasser, Luft, Licht sowie Pflanzen und Tiere. Der Mensch hat Teil an der Natur und kann mit allen anderen Lebewesen kommunizieren, weil er diese Natur ist.

*... und kann
dieses
Bewusstsein
in seiner
Nahrung
finden und
kultivieren*

Wo wird uns nun in elementarer Weise bewusst, dass wir in diesem Zusammenhang leben? Natürlich in der Nahrung. Im Aufnehmen von Nahrung wird der Umgang leibhaftig und kann deshalb auch heikel werden, dann nämlich, wenn wir die Angewiesenheit und Schuldigkeit ausblenden. Genau das ist ein Problem unserer heutigen Zeit. In Bezug auf Nahrung leben wir gedankenlos und sehen den ökologischen Zusammenhang nicht bzw. blenden ihn aus. Eigentlich wissen wir um diesen Zusammenhang. Dieses Wissen ist das Gewissen, das uns gerade bei der Esskultur besonders verborgen ist und in tiefe Schichten verdrängt zu sein scheint.

»Vergegenwärtigen wir uns dazu abschließend die Tatsache, dass Menschen nur von anderm Leben leben können, in dem wiederum die Elemente aufgelebt sind, so erinnern wir unser naturgeschichtliches Gewordensein sozusagen mit jedem Bissen, den wir verinnerlichen, als

einen individuellen und ständig erneuerten Bestand. Die Selbsterhaltung im Essen ist die Gegenwart der Selbstwerdung in der Naturgeschichte« (vgl. Meyer-Abich 1997, 345).

Meyer-Abich bezieht sich dabei auf Nikolaus von Kues: ›Woraus wir sind, das sind wir dann auch in der Gewordenheit unseres Seins‹ (vgl. ebd.).

Woraus wir also sind, davon ernähren wir uns. Das ist das Aufleben der Elemente in unserer Nahrung: Durch die Nahrung sind wir mit der Natur aufs Innerlichste verbunden. Das aber ist eben ein Punkt, aus dem manche Probleme entstehen, insofern wir uns dieses Zusammenhanges nicht bewusst werden.

3.1.4. Würde aus dem Bewusstsein für das Gewordensein

Wir sind an einen Punkt gekommen, an dem die Bedeutung und insbesondere die Realität einer außermenschlichen Würde zur Diskussion steht. Hier stellt sich uns die Frage, wie Würde auf einen nicht-menschlichen Bereich übertragen werden kann. Wie ist diese Übertragung genau strukturiert? In welcher Form kann man von einer Würde im Tierreich, im Pflanzenreich sprechen? Ist gar, wie Meyer-Abich es durch ein physiozentrisches Weltbild plausibel machen will, von einer Würde in der Welt der Dinge auszugehen?

Würde der Dinge ...

Der Ansatz von Meyer-Abich tritt für eine allumfassende Würde ein. Die umfassende Würde ist im Bewusstsein für das *Gewordensein* der Dinge gegründet. Die Art und Weise dieser Begründung entspricht dem, wie wir im Verlauf unserer Untersuchungen *Würde* herausgestellt haben: als eine Haltung, ein Verhalten. Würde ist keine Qualität, die wir an etwas festmachen oder auffinden können. Bereits im Hinblick

... gründet im Selbstverhalten, an das wir durch ihr Gewordensein erinnert werden

auf den Menschen ist Würde nichts, das als Qualität der Person oder der Spezies zuzuordnen ist, sie ist eine Haltung, die ich auf der Basis des Selbstverhaltens gegenüber mir selbst und den Menschen einnehme. Von diesem Selbstverhalten her leitet sich die Würde ab. Sie bezieht sich von mir und meiner Haltung und meinem Umgang mit mir selbst ausgehend zunächst auf den Mitmenschen. Darüber hinaus jedoch findet sie ihren Bezug auf die Welt insgesamt, indem im Selbstverhalten das Gewordensein, das Aufleben, bewusst wird. Die Welt wird dann, wie Meyer-Abich es ausdrückt, zur ›Mitwelt‹.

Kultur der Würde: Umgang mit der Natur, im Anerkennen und Zurückgeben

Das natürliche Gewordensein zeigt sich auch im Umgang mit geschichtlichen Entwicklungen, die zum kulturellen Bereich gehören. Denn Kultur ist die Art und Weise, wie wir mit der Natur umgehen, diese Natur verwirklichen und dasjenige, was wir selber an Natur sind, der Natur zurückgeben. Denn die äußere Natur ist etwas, das auch wir sind.

Die Würde ist also abhängig von der positiven Anerkennung der natürlichen Mitwelt. Aus dieser Anerkennung heraus tritt dann das Verhalten von Scham und Achtung.

In dem Abschnitt *Würde der natürlichen Mitwelt* bemerkt Meyer-Abich hierzu:

»Wie im Prometheus-Mythos können uns Sittlichkeit und Recht dazu verhelfen, den Frieden in der Gemeinschaft der Natur zu finden, Sittlichkeit jedoch im Sinn von Aidós, Scham und Achtung, nun verstanden als Achtung vor der Würde der Dinge und Kreaturen in ihrem Gewordensein« (Meyer-Abich 1997, 422–423).

die Würde der Natur ist Bestandteil der Menschenwürde

In diesem Paragraphen kommt Abich explizit auf den schwierigen Punkt einer nicht-menschlichen Würde zu sprechen. Sie ist ein Bestandteil der Menschenwürde. Denn es wird die menschliche Würde verletzt, wenn wir Tiere, Pflanzen

und Natur missachten. Deshalb kann auch von einer Würde der Tiere, Pflanze und der Natur gesprochen werden. Die Verletzung der Pflanzenwürde ist auch eine Verletzung der Menschenwürde, weil es unserer nicht würdig ist, in das Gewordensein massiv einzugreifen.

Hier stellt sich auch die Frage der Angemessenheit eines Eingriffes in die Natur. Diese Angemessenheit zu finden, ist letztlich auch die Aufgabe der Wissenschaft.

3.1.5. Die Zerstörung von Lebensräumen als Missachtung der Würde des Gewordenseins

In diesem Zusammenhang möchte ich ein Buch von Alfred Ringler mit dem Titel *Gefährdete Landschaft*²⁷ vorstellen. In diesem Werk wird kritisch über die Frage der Angemessenheit einer (kulturellen) Veränderung von Lebensräumen nachgedacht. Ringler dokumentiert anhand von Photographien, zwischen denen jeweils ein Zeitraum von zwanzig bis dreißig Jahren liegt, wie wir unsere Lebensräume zerstören: Auf ehemals grünen Weideflächen stehen nun sterile Ställe für großangelegte Viehhaltung. Bäume und Alleen mussten der Straßenverbreiterung weichen und wo ehemals ein idyllischer Dorfplatz zu finden war, zieht sich nun eine breit angelegte Durchgangsstraße durch.

Ringlers Buch ist 1987 erschienen. Wir können nur ahnen, in wieweit die Zerstörungen des Lebensraums an diesen Orten noch vorangeschritten ist. Heute stehen verstärkt die katastrophalen Folgen des Klimawandels im Zentrum einer Dokumentationsarbeit, die in einer breiten Öffentlichkeit Anklang findet. Der Umgang mit der Natur wird dabei mittlerweile als *unmoralisch* bezeichnet.²⁸ Sowohl im Umgang mit der Natur und ihrem Gewordensein als auch im Umgang mit

*Alfred
Ringler:
Welcher
Eingriff in
Lebensräume
ist der Würde
angemessen?*

*heute:
gleichgültiger
Umgang
mit dem
Gewordensein
von
Lebens-
räumen ...*

den gewachsenen Kulturräumen und ihrer Geschichte ist also eine Gleichgültigkeit entstanden, die einen bedrohlichen Rückschluss auf das Verständnis von menschlicher Würde und dem Umgang mit ihr zulassen.

*...verweist
auf Gleich-
gültigkeit im
Umgang mit
menschlicher
Würde*

Wir zeigen im Umgang mit gewachsenen Natur- und Kulturformen immer auch ein Selbstbild dessen, wie wir unsere eigene Würde verstehen und mit ihr umgehen. Es verletzt die menschliche Würde, wenn Gewordensein und Geschichte, wenn das, was sich über hunderte, tausende oder Millionen von Jahren erstreckt, mit einem Mal zerstört wird und vollständig einer Neuerung weichen muss. Der Zeitaspekt in Gewordenheit und Geschichte ist mehr, als die chronologische Zeit zum Ausdruck bringt. Er verdeutlicht die Zusammengehörigkeit unseres aktuellen Lebens mit den früheren und uns nachfolgenden Lebensformen. Ihnen sind wir verpflichtet und wenn wir diese Verbindlichkeit für uns selbst annehmen, bringen wir Würde zum Ausdruck. Das Ausbleiben eines solchen Respekts geht bis in die Zerstörung von dörflichen Strukturen hinein, wie Ringler zeigen kann.

Die Würde der nichtmenschlichen Natur wird noch deutlicher und nachvollziehbar, wenn man, wie Meyer-Abich, Beispiele aus der bildenden Kunst heranzieht. Denn erst das Gewordensein von Kunstwerken sagt etwas über ihre Originalität und Authentizität und damit über ihren Wert aus (Vgl. Meyer-Abich 1997, 423–424). Echtheit oder Originalität sind immer mit Gewordensein verbunden. Die Reproduktion kann diesen Hintergrund eben nicht bereitstellen, wie schon Walter Benjamin herausgestellt hat, mit dessen Position wir uns in den *Methoden der Praktischen Philosophie* beschäftigt haben.

3.1.6. Würdiger Umgang mit der Natur und ihrem Gewordensein

Ein zentrales Beispiel für die Bedeutung und Problematik des Gewordenseins ist unser Umgang mit Nahrung, also die Esskultur. Die Esskultur zeigt unsere Verbundenheit mit der Natur auf elementare Weise auf, weil wir beim Essen aufs Innigste mit ihr verbunden sind. Indem wir beim Essen Natur in uns aufnehmen, wird nicht nur die Nahrung in uns aufgelöst: Wir verschmelzen und verbinden uns mit der Nahrung, und zwar nicht nur physisch, sondern vor allem auch symbolisch. Indem wir – um es mit Meyer-Abich zu sagen – die Natur in uns *aufleben* lassen, werden wir verwandelt. Physisch werden wir gestärkt und regeneriert. Symbolisch verinnerlichen wir Natur, indem wir uns im Essen das Wissen der Verteilung und des Nehens eröffnen und als Vorausgesetztes, als Mitwissen, annehmen. Die Esskultur ist dabei die Form, diesem Mitwissen zu entsprechen und die Würde der Kreatur zu respektieren, die der Stärkung geopfert wird. Auch hier ist der Respekt der Würde der Kreatur eine Achtung der Menschenwürde. Die Esskultur als Umgang mit der Kreatur ist Spiegel des Umgangs mit Menschenwürde. So wird die Esskultur zum Zeichen der Menschenwürde, da sie aus der inneren Haltung und dem Umgang mit sich selbst entstammt. Meyer-Abich kommt nun auf diese Würde der Kreatur zu sprechen:

»Wenn wir es mit der Würde der Kreatur ernst meinen, sollten wir ihres Schutzes zunächst einmal dort gedenken, wo fast jeder Bürger der Industriegesellschaften sie

*symbolische
Verschmel-
zung mit der
Natur im
Essen ...*

*... als
Mitwissen des
Nehens,
das die
Rückgabe
von Respekt
in Form von
Esskultur
fordert*

*natürliche
Notwendig-
keit, die
Würde der
Kreatur im
Essen zu
verletzen*

mehrmals täglich selbst verletzt, nämlich beim Essen. Diese Verletzung liegt nicht schon darin, daß wir überhaupt andere Lebewesen, die unsere naturgeschichtlichen Verwandten sind, aufessen. Wir gehören so sehr zur Natur, daß auch wir nur von anderem Leben leben können. Nicht einmal der Vegetarier weiß hier einen Ausweg, denn Pflanzen sind zwar andere Lebewesen als Tiere, aber sie sind gleichermaßen Lebewesen. Da das Leben von anderm Leben eine Bedingung unserer Existenz ist, wäre es falsch, dies als eine Verfehlung zu empfinden und alle Nahrung sozusagen immer nur widerwillig in sich hineinzumuffeln, weil man damit schon wieder Schuld auf sich lädt« (Meyer-Abich 1997, 426).

*Vegetarismus:
vergeblicher
Versuch,
unschuldig
zu bleiben*

Meyer-Abich erteilt hier den asketischen Haltungen im Umgang mit der Nahrung eine klare Absage. Askese als Motiv, die mit dem Verzehr von Nahrung entstehende Schuld zu vermeiden, ist eine Selbstlüge. Denn es ist eine Tatsache, dass wir von anderem Leben leben müssen, wie ja Albert Schweitzer bereits herausgestellt hatte. Auch der Vegetarismus stellt also für Meyer-Abich keine Lösung dar.

*Schuld
gegenüber
den Lebewe-
sen kann nur
symbolisch –
kulturell
eingetauscht
werden*

Gibt es hier überhaupt einen Ausweg, wenn wir gezwungen sind, anderes Leben zu vernichten, um eigenes Leben zu erhalten? – Die Antwort ist darin zu finden, dass wir für das Genommene etwas geben und zurückgeben können:

»Die eigentliche Frage ist stattdessen, *was wir dafür schuldig sind*, daß wir uns von andern Lebewesen ernähren, schuldig wiederum in dem ganz unemphatischen Sinne dessen, was unsere Gegengabe ist, daß wir etwas empfangen. Nach den vorangegangenen Überlegungen lautet die Antwort auf die gestellte Frage in allgemeiner Form: Wir schulden dem Ganzen der Natur, das zu wollen, wofür wir gut sind, d.h. Kultur. Dieser Kultur bedarf es

zunächst in der Ernährung selbst« (Meyer-Abich 1997, 426–427).

Die Entwicklung von Esskultur ist die Ausbildung eines symbolischen Verhaltens, nämlich des symbolischen Tausches mit der Natur. Hierin zeigt sich für Meyer-Abich die Art und Weise, einen bewussten Umgang mit der Nahrung und ihrem Gewordensein zu pflegen.

*nur eine neue
Aufklärung
der Esskultur
kann den
industriellen
Umgang mit
Kreaturen
aufheben*

Damit kommen wir auf das Problem der Nahrungsmittelindustrie zu sprechen. Sie ist, auch wenn das Meyer-Abich nicht explizit herausstellt, nicht Ursache, sondern Folge eines Verfalls an Esskultur. Eine der wichtigsten Aufgaben gegenwärtiger Kultur, die Veränderung des Verhaltens zur Nahrung, bei der die Nahrung wieder als Aufleben der Natur in uns gewürdigt wird, kann nur von einer neuen Aufklärung ausgehen, welche die Erneuerung der Esskultur des Einzelnen ins Zentrum stellt und nicht bei der Anprangerung der Nahrungsmittelindustrie stehen bleibt.

Die Re-Kultivierung des Umgangs mit Nahrung sollte dem individuellen Gewordensein der jeweiligen Art oder Spezies gerecht werden. Dazu gehören in erster Linie artgerechte Haltung und eine Skepsis und Kritik gegenüber gentechnischen Manipulationen. Der Begriff des Gewordenseins, der von Meyer-Abich mit dem Begriff der Würde, auf die wir Rücksicht üben können, gleichgesetzt wird, steht dabei im Mittelpunkt. Die Rücksicht auf die Würde ist eine Rücksicht auf das Gewordensein.²⁹

Ein allgemeines Problem für Meyer-Abich stellen auch das Übermaß an Fleischkonsum und die Verbilligung der Lebensmittel dar. Diese Tendenzen zeigen geradezu das Gegenteil dessen an, was er unter Esskultur versteht.

*heute wird
den Kreaturen
ein
artgemäßes
und würdiges
Leben
verwehrt, ...*

»Ob wir die Würde der Kreatur, Tier oder Pflanze, die wir auf dem Teller haben, verletzen, indem wir diese verspei-

sen, hängt also zunächst vom individuellen Werden dieser Kreatur ab. Wenn sie ihrer Art gemäß gelebt hat, bevor sie geschlachtet oder geerntet wurde, dürfen wir sie essen. Den höheren Preis für Milch, Eier, Fleisch und Gemüse aus artgerechter Haltung zahlen wir dann aber nicht, weil diese Lebensmittel für uns gesünder sind oder besser schmecken, sondern um des besseren Lebens der Tiere und Pflanzen willen bzw. damit wir nicht um den Preis der Tier- und Pflanzenquälerei Geld sparen. Daß sie besser schmecken, kommt sozusagen gratis hinzu. Zumindest beim Fleisch braucht ein höherer Kilopreis nicht einmal zu bedeuten, daß insgesamt mehr Geld ausgegeben ist, denn der Verbrauch pro Kopf liegt hierzulande – mit leicht sinkender Tendenz – bei etwa einhundert Kilogramm Lebendgewicht pro Jahr, Säuglinge und Vegetarier inbegriffen. Ein Drittel davon ist Abfall, gegessen wird fast ein halbes Pfund pro Person und Tag. Wenn das Fleisch aus artgerechter Tierhaltung pro Kilogramm doppelt soviel kostete wie das aus der Massentierhaltung und dafür durchschnittlich nur noch ein Viertelpfund pro Tag gegessen würde, lebten alle gesünder, niemand brauchte mehr auszugeben und die Tiere könnten gelebt haben, bevor sie geschlachtet werden« (Meyer-Abich 1997, 427–428).

*... so dass die
Preise für
Nahrungs-
mittel sinken*

*gewissenhaft
zu essen
bedeutet,*

*1. die
Vorgeschichte
der Nahrung
zu verstehen,
um ...*

*2. der Natur
das, was wir
ihr nehmen,
zurückgeben
zu können*

Beim Essen kommt also immer auch die Vorgeschichte mit auf den Tisch. Sie macht für Meyer-Abich den Geschmack der Speise aus. Dem Gewissen, welches sich durch die Vorgeschichte meldet, folgen wir nun allerdings nicht, wenn wir in einen Vegetarismus flüchten. Wir können ihm nur entsprechen, wenn wir eine Esskultur entwickeln, welche die empfangene Kraft der Nahrung dafür einsetzt, alles zurückzugeben, was wir von ihr nehmen. Wir sollten also unsere Kraft, die wir von der Natur bekommen haben, für die Natur ver-

wenden und darauf achten, dass es auch in Zukunft, wie Meyer-Abich sagt, Fische aus einem lebendigen Meer geben wird.

Dieser politische und kritische Ansatz von Meyer-Abich hat einen uns schon bekannten philosophischen Grundgedanken. Es geht darum, das *Können* als eine Antwort auf das *Sollen* erfolgen zu lassen. Wie wir schon bei Albert Schweitzer gesehen haben, besteht das ethische Handeln, die ethische Praxis, darin, unsere Fähigkeiten und Talente in der symbolischen Rückgabe auszubilden und zu fördern. Hier liegt der allgemeine ethische Beruf – also die grundlegende Aufgabe des Menschen.

Diesen Zusammenhang möchte ich im Folgenden anhand eines Buches verdeutlichen, welches aus dem gleichnamigen Film mit dem Titel *We Feed the World – Was uns das Essen wirklich kostet*³⁰ entstanden ist.

3.2. Der Preis der Nahrung als Wertschätzung ihres Gewordenseins

In diesem lesenswerten Buch, aus dem ich nur eine kurze Stichprobe geben kann, geht es um unser Verhältnis zu dem

im Preis wird Würde verliehen oder ab-gesprochen

Elementare Praxis

Umgang mit der Nahrung

Gewordensein

- Geschichte
- Herstellung
- Lebensraum
- Handel

Preis für Lebensmittel. Der monetäre Wert, den wir einer Sache zumessen, wird dabei als Übertragung und Verleihung von Würde verstanden. Indem wir den Preis einer Sache nennen, zollen wir

ihr den Respekt, den wir ihr zurechnen, so dass sich die ethische Kultur unseres Umganges mit Nahrung über die *Schät-*

zung der Dinge ausmachen lässt. Das gilt für alle Güter, die wir abschätzen oder deren Abschätzung wir uns anschließen, auch für die Nahrung.

*Trend der
Preissenkung
für Nahrung
im Allgemein-
en ...*

Einem kritischen Ansatz entsprechend, handelt das Werk jedoch nicht von den Preisen der Lebensmittel überhaupt, sondern beschäftigt sich insbesondere mit deren Erniedrigung. Hier lässt sich nun ein Trend beobachten, gerade bei der Nahrung zu sparen.

»In Europa und vor allem Deutschland werden Fleisch und Wurst immer preiswerter. Musste ein Arbeitnehmer 1970 noch über 11,5 Stunden für ein Kilogramm Schweinekotelett arbeiten, hat er sich dies heute nach dreißig Minuten verdient. Und dies ist nicht eine Folge deutlich höherer Stundenlöhne, sondern zunehmender Niedrigpreise für Fleischerzeugnisse« (Wagenhofer/Annas 2006, 68).

*... und
Fleisch im
Besonderen*

Dieses Phänomen ist uns geläufig und muss nicht im Einzelnen dargestellt werden. Die Verbilligung von Nahrungsmitteln betrifft also vor allem die Fleischprodukte.

»Einige Zahlen zum Vergleich: Ein Brötchen kostete in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre in Deutschland sieben oder acht Pfennige. Heute ist es in der billigsten Version für dreizehn bis fünfzehn Cent zu haben, kann aber auch mit 26 oder 27 Cent zu Buche schlagen. Also bezahlt man heute zwischen vier- und achtmal so viel wie vor knapp vierzig Jahren. Ein Weißkohl war damals oft für neun Pfennig im Angebot, mehr als neunzehn Pfennig kostete er selten. Heute muss man für Weißkohl zumeist zwischen 49 und 89 Cent auf den Tisch legen – das sind Preissteigerungen zwischen 400 und 1700 Prozent. Schweinefleisch der konventionellen Art, das Label Bio war damals noch nicht erfunden, kostete zwischen fünf Mark

für das Kotelett und zehn Mark für das Filet. Heute ist es oft billiger: Discounter bieten das Kotelett oder Schnitzel vom Schwein oft für knapp mehr als zwei Euro an, das Filet kostet zwischen fünf und sieben Euro« (Wagenhofer/Annas 2006, 68).

Hier wird deutlich, dass speziell beim Fleisch ein Trend zur Verbilligung zu beobachten ist, der als Indiz des Verfalles von Esskultur zu bewerten ist.

Wagenhofer und Annas kommen zu einem abschließenden Resümee:

»Nimmt man all die erwähnten Beispiele zum Maßstab, dann ist der Preis von Schweinefleisch gesunken wie kein anderer – nicht im Bereich der Nahrungsmittel, nicht bei den Dienstleistungen, auch nicht bei industriell gefertigten Waren. Bei einer ähnlichen Preisentwicklung würden Neuwagen heute weniger als 500 Euro kosten« (ebd.).

Dieses Beispiel zeigt, dass zehn Jahre nach der Aufklärung über die Zusammenhänge von Esskultur und Umweltvernichtung durch Meyer-Abich immer noch keine gesellschaftliche Besinnung eingetreten ist.

Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Besinnung, ...

Weil aber mit jedem Bissen, den wir verschlingen, nicht nur die Vorgeschichte, sondern auch die Nachhaltigkeit bestimmt wird, sollte der Umgang mit Nahrungsmitteln immer noch viel sensibler gehandhabt werden. Es ist daher – wie gesagt – eine neue Aufklärung vonnöten. Es gilt, das Bewusstsein dafür zu wecken, dass gerade der Preis eines Dinges erstens eine Wertschätzung der Sache zum Ausdruck bringt und damit zweitens auf eine Haltung verweist, die mit der Achtung unserer eigenen Würde unzertrennlich verbunden ist.

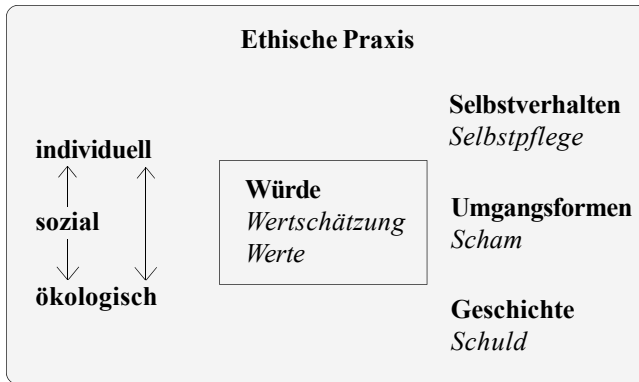
... in der Wertschätzung der Nahrung die Achtung unserer Würde zu entdecken

Mit der Haltung, die wir gegenüber den Lebensmitteln einnehmen, steuern wir nicht nur die globalen Märkte der

Respektlosigkeit im Umgang mit Nahrung führt zu einer diffusen Schuld

Nahrungsmittelindustrie, wir bestimmen auch die eigene Einstellung zur Nahrung und Ernährung, die Grundlage unserer Gesundheit ist. Wenn wir die Ignoranz gegenüber dem Nahrungsmittel behalten, dann bezahlen wir mit einer diffusen Schuld, die uns nicht nur den Genuss am Fleisch, sondern über kurz oder lang die Bereitschaft zum Essen insgesamt raubt. Wir brauchen eine neue Esskultur, in der die Haltung einer Bejahung gegenüber den Lebensmitteln wieder zum Ausdruck kommt. Sie kann nur darin bestehen, den im Lebensmittel dargebrachten Wert der Lebenserhaltung und Förderung mit Respekt zu betrachten und in Würde zu erkennen. Eine solche Haltung gehörte zum Grundbestand aller früheren Kulturen, sie verloren zu haben, ist ein geschichtlich junges Phänomen und zeugt von einem ungeheuren Verfall ins Vulgäre.

4. Schlussbemerkungen



Der gemeinsame Nenner, auf den sich eine ethische Praxis im Alltag bezieht, ist die Würde, welche ausgehend vom Selbstverhalten über die sozialen Umgangsformen bis hin zum Umgang mit der Natur die Basis der ethischen Praxis darstellt. Ohne Würde ist keine Ethik möglich. Sie ist nicht Merkmal oder Qualität an Gegenständen oder Menschen, sondern die Haltung, die ich einnehme.

*Würde
als Haltung
ist Basis
der ethischen
Praxis*

Auf der rechten Seite des oberen Schaubildes sind die Verhaltensformen gezeigt, die diese Würde umsetzen.

*Ordnung
der ethischen
Umgangs-
formen:*

An erster Stelle steht das Selbstverhalten. Obwohl dies in den meisten Grundlegungen und Lehrbüchern der Ethik fehlt, kommen wir gar nicht umhin, es zu leben und uns in der Konfrontation mit uns selbst zu bewegen. Denn aus eben diesem Selbstverhalten entnehmen wir ja alles andere, insbesondere unsere Wertschätzung gegenüber den Mitmenschen, den Tieren, den Pflanzen und den Dingen überhaupt. Wo das Verhältnis zu sich selbst gestört ist, kann

*1. Besinnung
des
Ursprungs
der Würde
im Selbst-
verhalten*

keine Wertschätzung hervorgehen, weder gegenüber den Anderen noch gegenüber der Natur. Im Selbstverhalten entsteht die Würde. Sie tritt immer dann zu Tage, wenn mir bewusst wird, dass ich mich selbst immer im Anderen wiedererkenne. Was ich im Anderen erkenne, ist eigentlich die eigene Würde, die ich mir zuerst einmal selbst geben und zugestehen muss. Dies ist kein einfacher Akt der Reflexion, sondern – wie im Einzelnen gezeigt wurde – eine Aufgabe, die umgesetzt werden muss.

2. in der Übertragung auf Andere durch Scham und Ironie

Im Umgang mit Anderen ist Scham die grundlegende Kategorie. Scham ist ein dialektisches Phänomen und umfasst auch Ironie, um nicht in Prüderie zu erstarren. Umgangsformen sind Umgang mit dieser Ambivalenz der Scham. Auch hier haben wir es mit einer Form von Würde zu tun, die als allgemeine Würde erkannt wird: Im Umgang mit dem Anderen entwickle ich eine Scham, die immer wieder korrigiert werden muss und sich auch korrigieren lässt.

3. in der kulturellen Achtung des Gewordenseins der Dinge ...

Den schwierigsten Aspekt einer ethischen Praxis des Alltags machte die Einsicht in den Umgang mit der so genannten äußeren Natur aus, die wir auch sind. Die Achtung vor der eigenen Würde und der Natur insgesamt entwickeln wir dann, wenn die Kultur als Reaktion auf das Gewordensein der Dinge um uns herum darauf gerichtet ist, den Dingen den Respekt und die Achtung zu geben, die sie von diesem Gewordensein her beanspruchen. Hier eröffnet sich nicht nur eine kritische Reflexion auf das allgemeine alltägliche Verhalten, sondern auch auf die wissenschaftlichen Leitbilder, die dabei eine wichtige Rolle spielen. Die Wissenschaften sollten sich, weil sie eben an der Bildung von Leitbildern maßgeblich beteiligt sind, fragen lassen, in wieweit das, was sie verändern, dem Gewordensein Rechenschaft trägt und in wieweit es der Geschichte dieses Gewordenseins angemessen ist.

... als Kritik naturwissenschaftlicher Leitbilder ...

Schlussbemerkungen

Hier kommen wir in den weiteren und umfänglichen Bereich des Schuldigseins hinein. Wir schulden der Natur Respekt und Beachtung, denn wir leben von ihr und sind auf sie angewiesen. Die Beachtung sollte auch die Form naturwissenschaftlicher Selbstkritik annehmen. Der Respekt liegt in der Art und Weise, wie wir dem Schuldigsein entsprechen. Damit ist das Grundanliegen der Kultur angesprochen, wie es Albert Schweitzer schon mit seiner Verbindung von Kultur und Ethik zum Ausdruck gebracht hat. Kultur besteht zuerst in der Leistung, das Schuldigsein gegenüber der Natur zu erkennen und aufzuarbeiten. Dieser Aufgabe müssen wir uns stellen, nicht nur, um das Leben noch in ferner Zukunft zu gewähren, sondern um die diffuse Schuld abzubauen, die mittlerweile die Kultur durchsetzt und zerrüttet.

*... und als
respektvoller
Umgang
mit Natur ...*

*... in
Aufarbeitung
der
Schuld ihr
gegenüber*

Béla Hamvas (1897 – 1968)

1897	geboren in Eperjes (heute Slowakei)
1915 – 1917	freiwilliger Armeedienst; Umzug mit seiner Familie nach Budapest/Ungarn aus politischen Gründen
1919 – 1923	Studium der Germanistik und ungarischen Literatur in Budapest
1923 – 1948	Journalist und Bibliothekar
1940 – 1944	dreimalige Einberufung zum Militärdienst; zwei Jahre an der russischen Front; kurz vor Ende des Krieges werden sämtliche Manuskripte und seine Bibliothek in einem Bombenangriff zerstört
1945 – 1948	Redakteur der <i>Egyetemi nyomda kisfüzetei</i> (Die kleinen Hefte der Universitätsdruckerei)
1948	wird auf den Index der zensierten Autoren gesetzt und erhält Publikationsverbot; Zwangspensionierung
1948 – 1964	verdient seinen Unterhalt ein Jahr als Landarbeiter, dann als Hilfsarbeiter und Lagerverwalter. Er schreibt weiter ohne Veröffentlichungsmöglichkeit; seine Manuskripte werden von seinen Anhängern heimlich weitergegeben
1968	Béla Hamvas stirbt und wird in Szentendre (bei Budapest) beerdigt

Anhang: Béla Hamvas – Philosophie des Weins

Zum Abschluss der Überlegungen, die wir über die ethische Praxis im Alltag angestellt hatten, und insbesondere zum Umgang mit der Nahrung, möchte ich noch auf Béla Hamvas zu sprechen kommen. Der ungarische Philosoph und Schriftsteller³¹ hat unter anderem auch eine *Philosophie des Weins*³² geschrieben. Der Titel ist vielleicht etwas irreführend, geht es in diesem Werk doch um die hohe Kultur des Essens und Trinkens. Hamvas führt uns dabei eine Esskultur vor Augen, die der Würde der Nahrung wieder Rechnung trägt.

Hier gilt es zunächst auf zwei Dinge hinzuweisen: Seine Ausführungen beruhen auf symbolischer Überzeugungskraft, nicht auf einer streng wissenschaftlichen Erkenntnistheorie. Dies entspricht durchaus dem Thema Essen und Trinken, das von fundamentaler Symbolkraft durchsetzt ist, wie gerade das letzte Kapitel gezeigt hat. Auch gilt es immer im Auge zu behalten, dass er seine Philosophie unter der Diktatur eines totalitären Systems nur sehr eingeschränkt leben konnte. Er verfasste seine Philosophie des Weins, diese Philosophie der Heiterkeit und des Frohsinns, zu Zeiten des Mangels, der Unterdrückung und Degradierung.

Mit der *Philosophie des Weins*, so Hamvas, habe er beschlossen, »den Atheisten ein Gebetbuch zu schreiben« (Hamvas 1999, 5). In seinen Ausführungen bleiben immer Züge einer gewissen Ironie. Trotzdem ist sein Anliegen ernst zu nehmen. Dass er sein Thema mit einer Missionierung der Atheisten verbindet, ist sicherlich zeitgebunden und hat mit seinem Lebensraum zu tun. Denn er ist im sozialistischen und vor allen Dingen atheistischen Ungarn aufgewachsen und

*philosophische
Grundlegung
der
Religion im
Sinnlichen*

hatte als nicht konformer Philosoph erhebliche Schwierigkeiten. Insofern ist dieses ›Gebetbuch für Atheisten‹ zwar augenzwinkernd geschrieben, aber letztlich doch ein aufklärerisches Unternehmen, weil er versucht, den Atheisten ihre eigentliche Schwäche und Hilflosigkeit in elementarere Weise, nämlich beim Essen und Trinken, aufzuzeigen.

Hamvas weist zu Beginn seines Buches auch darauf hin, dass mit seiner Philosophie bzw. Metaphysik des Weins der Ehrgeiz verbunden ist, ein Fundament für alle künftigen Philosophien zu legen. Auch hier erkennen wir eine Ironie, die heute allerdings in Anbetracht einer abschätzigen und billigen Esskultur an Ernst gewinnt.

Das Buch hat drei Teile. Im ersten Teil geht es ihm um eine philosophische Grundlegung. Der zweite Teil handelt vom Wein. Der dritte Teil behandelt das Weinzeremoniell: die Feierlichkeiten, wie man Wein trinkt und zu welchen Speisen, an welchen Orten und in welcher Mischung.

*unmittelbare
Verbindung
mit der
Natur durch
den Mund ...*

Der erste Teil befasst sich mit Nahrung überhaupt. In diesem Sinne kommt Hamvas zunächst auf den Mund, auf die *Mundwelt*, zu sprechen.

»Im Mutterleib sind wir mit dem Nabel an die Welt angewachsen. Nach der Geburt mit dem Mund« (Hamvas 1999, 17).

Der Mund tritt also das Erbe der Nabelschnur an und verbindet uns elementar mit der Welt.

»Das Auge ist ein abstraktes Sinnesorgan; mit dem Gegenstand, den es sieht, kommt es nie unmittelbar in Berührung und kann mit ihm nicht zusammenwachsen. Das Ohr läßt die Dinge ein wenig näher heran. Die Hand ergreift sie. Die Nase fängt den Brodem der Dinge ein. Der Mund nimmt auf, wonach ihn verlangt. Und ich weiß erst dann von etwas, was es ist, wenn ich es geschmeckt

habe. Der Mund ist die Quelle unmittelbarer Erfahrung«
(ebd.).

Selbst Kleinkinder wissen, dass wir das, was wir in einer besonders intensiven Weise berühren oder auffassen, mit dem Mund auffassen. Dazu gehört unter anderem eben auch das Essen.

»Die Welt des Mundes ist viel direkter als die der Augen, der Ohren und auch der Hände, und gerade deshalb ist sie religiöser: weil sie näher an der Wirklichkeit ist. Insofern besteht eine tiefe Verwandtschaft zwischen dem Essen und dem Lernen, wie Novalis sagt. Insofern ist unser aller Mutter die Erde, die uns durch unseren Mund ernährt, insofern wachsen wir zusammen mit dem, was sie uns bietet« (ebd.).

*... eröffnet
eine neue
materialistische
Erkenntnis-
lehre ...*

Vom Mund, durch den wir unmittelbar in Verbindung mit der Wirklichkeit treten, ist normalerweise in der Philosophie nie die Rede. Wir haben hier einen neuen Begriff, der die Grundlage für eine symbolische und dennoch zugleich elementare Form einer Erkenntnislehre schafft, eine *materialistische* Philosophie, wie Hamvas sie selbst bezeichnet. Einen solchen Materialismus hat es in der Philosophie allerdings bisher noch nicht gegeben.

»Der Mund hat drei Tätigkeiten: er spricht, er küßt und er nimmt Nahrung auf. Über das Sprechen muß ich hier leider schweigen; auch über das Küssen, obzwar ungerne. Nur soviel: Über meinen Mund bin ich unmittelbar mit der Welt verwachsen, und in diesem Verwachsensein sind mir drei Tätigkeiten möglich: ich gebe, ich nehme, oder ich gebe und nehme. Mit dem Wort gebe ich, mit dem Essen nehme ich, mit dem Küssen gebe und nehme ich. Das Wort ist nach außen gerichtet, die Nahrung ist nach innen gerichtet, der Kuß ist nach außen und nach innen

*... des
Gebens und
Nehmens
im Essen,
Küssen und
Sprechen*

gerichtet, also ein Kreis. Jede dieser Tätigkeiten schließt natürlich die beiden anderen nicht aus, sie stützt sie sogar; denn wenn die Erde mich ernährt, dann spricht sie zu mir, beziehungsweise sie lehrt, aber küßt mich auch; wenn ich eine schöne Frau küsse, esse ich von ihr und sie von mir, und beide ernähren wir uns voneinander und lehren einander und sprechen zueinander, meistens etwas, für dessen Tiefe Wörter zu karg sind« (Hamvas 1999, 18).

Hamvas unternimmt es hier also, die Verbindung, die wir durch den Mund zur Natur haben, nicht nur symbolisch, sondern real und ganz materialistisch aufleben zu lassen, um uns diesen unmittelbaren Zugang vorzuführen.

*der Mensch
ist in seinen
elementaren
Bedürfnissen
religiös ...*

Dieser Materialismus ist der eigentliche Grundgedanke des Buches. Er geht davon aus, dass in den elementaren Bedürfnissen jeder Mensch religiös ist. Deshalb ist die Philosophie des Weines ja auch ein *Gebetbuch für Materialisten*: Der allgemeinmenschliche religiöse Bezug eröffnet sich für Hamvas über die Grundbedürfnisse: Essen, Trinken und Lieben.

*... im Essen,
Trinken und
Lieben*

»Ohne Religion kann man nicht leben. Eine alte Feststellung, und unumstößlich. Es gibt eine gute Religion und eine schlechte Religion. Das ist alles. Man glaubt entweder an Gott, oder man glaubt an Surrogate. Diese Surrogate können vielfältig sein; sie können heißen: Prinzip, Weltanschauung, Diktator, Fortschritt, Humanismus ... Der Name des heutigen Religionssurrogats lautet: Materialismus. Warum es sich so nennt, ist ein Rätsel. Der Materialist bin ich, meine Lieben, ich, der ich zu gefüllten Paprikaschoten und zu Pflaumenknödeln bete, vom Duft am Ohransatz der Frauen träume, die Edelsteine verehere, in Polygamie lebe mit allen Sternen und Blumen – Wein trinke, Wein, hört ihr? Wie überall, hängt es auch hier

davon ab, ob gut oder schlecht. Ich bin das Gute. Was die Materie der schlechten Materialisten betrifft, habe ich zwangsläufig das Gefühl, sie ist eigentlich keine Materie, sondern Zement. Man kann sie weder essen noch trinken, noch an ihr lecken, noch mit ihr schlafen. Sie ist der Leichnam der Materie, ein häßliches, schweres Pulver, ein Symbol der lächerlich grauen und alltäglichen Vernunft, eine rauschlose Masse, miserable, trockene Rechnung (die niemals aufgeht), die Abstraktion selbst; diese atheistische Materie« (Hamvas 1999, 106–107).

Hier zeigt sich, dass Hamvas aufgrund seines symbolischen Ansatzes eine neue Sichtweise auf den Materialismus, einen neuen Zugang zur Sinnlichkeit zu eröffnen vermag. Genau darum aber geht es, wenn wir einen holistischen oder physiozentrischen Ansatz überhaupt verstehen wollen. Ohne dieses neue Verständnis von Sinnlichkeit zu entwickeln, kann es uns nicht gelingen, dem Essen wieder die Kultur zukommen zu lassen, die es verdient. Béla Hamvas kann zu einer solchen neuen Sinnlichkeit beitragen, seine Philosophie zeigt darüber hinaus den Zusammenhang mit der Natur über die Nahrung. Sie kann damit zu einer Kultur des Gedenkens und Verdankens zurückführen.

*neue
Sinnlichkeit
als philosophische
Besinnung
einer Kultur
des
Gedenkens
und
Verdankens*

III. Ethische Praxis im Beruf

A. Ethik des Berufes

Bereits in unterschiedlichen Zusammenhängen wurde die ethische Praxis als allgemeine *sittliche Berufung* herausgestellt. Darunter wurde eine Besinnung und Haltung in Bezug auf das Handeln verstanden, soweit das Anstreben von Zielen in dem Anspruch steht, Rücksicht zu üben oder üben zu können. Diese allgemeine Haltung der sittlichen Berufung findet sich nun in bestimmten Berufen explizit umgesetzt.

Auf diesen speziellen Themenbereich möchte ich nun eingehen. Wir kommen dabei zunächst zu der Diskussion einer Ethik des Berufes überhaupt: Was ist Berufsethik oder Arbeitsethos? Hat sie etwas mit Berufung oder sogar sittlicher Berufung zu tun? Ein weiterer Schwerpunkt formt die Frage, inwieweit wir im Beruf, am Arbeitsplatz oder in Leitungspositionen Verpflichtungen haben. Die Konkretisierung der ethischen Praxis im Beruf behandeln wir dann anschließend unter dem Stichwort der helfenden Berufe.

1. Max Weber – Ethik des Berufes

Max Weber war der erste Denker, der sich mit der Herkunft und Bedeutung einer Berufsethik auseinandergesetzt hat. Es ist nicht selbstverständlich, dass Arbeit eine ethische Dimension haben kann und soll. Für Weber dagegen ist diese Forderung das Ergebnis einer Profanisierung oder Säkularisierung religiöser Werte.

*Ethisierung
der Arbeit
durch
Säkulari-
sierung der
Werte im
Ausgang des
Protestantis-
mus*

In seinen Schriften zur Religionssoziologie hat Weber den Zusammenhang zwischen Religion und Arbeitsverständnis in den großen Weltreligionen herausgestellt. Gerade die *protestantische Wertethik* spielt hier eine besondere Rolle: Durch den protestantischen Glauben ist für Weber die Berufsethik in dem heutigen Sinne entstanden.

Legitimation des Glücks / Unglücks

= religiöse Bestimmung der Lebensführung:

Arbeit \Rightarrow Beruf \Rightarrow Heil

Die *ethische Aufwertung* der Arbeit ist also eine Besonderheit unserer westlichen Kultur, an der insbesondere der Protestantismus mitgewirkt hat. Diesen Zusammenhang hat Weber in seiner Studie *Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus*¹ herausgestellt, welche deshalb auch heute noch als ein Grundwerk der Ethik des Berufes und der Arbeit gilt. Auf die Einseitigkeiten und Fehler, die man dieser Schrift bereits zu Lebzeiten Webers vorgeworfen hat, kann ich hier nicht eingehen. Es sei nur angedeutet, dass die Dimensionen von Genuss und Verschwendung, wie sie dann etwa Georges Bataille aufgreift,² bei Weber nicht berücksichtigt werden.

Gesinnungswandel in der Säkularisierung des arbeitenden Selbst durch den Protestantismus:

Weber analysiert in *Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus* die Säkularisierung des christlichen Glaubens: Himmlische und kirchliche Hierarchien wurden durch die protestantischen Bewegungen beseitigt und durch eine religiös gesicherte Selbsterfahrung ersetzt. Diese neue Form der religiösen Selbsterfahrung findet ihre Bewährung im Alltäglichen. Die Arbeit wird dabei aufgewertet und ist nicht mehr eine bloße Tätigkeit oder Fertigkeit. Sie wird zur

Bewährungsprobe für Heil und Berufung. Diese Form der Rechtfertigung des menschlichen Daseins hat die Arbeit zum Beruf aufgewertet und ihr damit eine Dimension gegeben, die sich bis heute nicht verloren hat.

Arbeit wird zur Bewährungsprobe für Heil und Berufung

Um diesen Gedanken im Einzelnen zu entwickeln, möchte ich zunächst auf die *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie*³ von Max Weber eingehen. Hier findet sich eine Bemerkung Webers, die uns wieder an das *System der Ethik* erinnert, insbesondere an Kants Begriff der Glückswürdigkeit:

Glück ist nur als gerechtfertigtes, würdiges Glück möglich

»Der Glückliche begnügt sich selten mit der Tatsache des Besitzes seines Glückes. Er hat darüber hinaus das Bedürfnis: auch noch ein Recht darauf zu haben« (Weber 1988, 242).

Hier liegt uns – wie auch schon bei Kant – eine grundlegende Aussage zur Bedeutung des Glücks vor. Wie es unmöglich ist, Glück aufgrund der rein atmosphärischen Gegebenheit tiefer Gefühle – auf die wir in den *Methoden der praktischen Philosophie* eingegangen sind⁴ – überhaupt zu definieren, so kann Glück schon gar nicht das alleinige Ziel der Handlung sein. Denn der *Besitz* von Glück – was immer das auch sein mag – ist wertlos. Glück ist erst dann erreicht, wenn es *gerechtfertigt* ist. Die Rechtfertigung geschieht sowohl im Hinblick auf das eigene Glück als auch im Hinblick auf das Unglück anderer.

»Er [der Glückliche, S. G.] will überzeugt sein, daß er es auch ›verdient‹; vor allem: im Vergleich mit andern verdiene. Und er will also auch glauben dürfen: daß dem minder Glücklichen durch den Nichtbesitz des gleichen Glücks ebenfalls nur geschehe, was ihm zukommt. Das Glück will ›legitim sein‹« (ebd.).

religiöse Dimension des Berufes: Glück muss verdient werden

Weber legt mit diesem Glücksbegriff die Grundlage für eine *Ethik der Rechtfertigung*, die zur Grundlage der neuzeitli-

chen Berufsethik wird. Glück ist grundsätzlich nicht gratis und kann nicht einmal gratis entgegen genommen werden. Es gibt nur verdientes Glück. Verdientes Glück liegt aber auch dann vor, wenn der Verdienst nicht ausgezahlt wird, wenn der Glückswürdige leer ausgeht. Hierin liegt der religiöse oder religiös zu nennende Anteil der Glückserfahrung. Wesentlich daran ist, *sich des Glückes als würdig zu erweisen* (Kant), nicht es ausbezahlt zu bekommen.

*monastisches
Ideal der
welt-
flüchtenden
Askese ...*

Die Berufsethik erbt das asketische Ideal des mönchischen Ordenslebens. Dieses hat – als Ideal der Lebensführung in der Nachfolge Christi – zwar das Heil zum Ziel, trägt aber den Grundzug der *Wetablehnung* in sich. Die Distanz gegenüber allem Weltlichem gilt dem weltlichen Glück und dem Vergnügen an diesem Glück. Das monastische Asketentum ist deshalb weltflüchtig und wetablehnend.

*... wird im
protestanti-
schen
Verständnis
zur inner-
weltlichen
Askese ...*

Auch in dem neuen, ethisch aufgeladenen Arbeitsverständnis der Berufsethik spielt diese Askese eine Rolle. Weber erkennt in der Berufsethik die Ideale der mönchischen Askese wieder, allerdings als eine weltzugewandte und weltbejahende Form von Askese. Hier findet eine Umwertung des Weltbezuges bzw. der Weltanschauung statt: Die Askese behält ihren Vorbehalt gegenüber dem weltlichen Glück, verwendet ihn aber nicht für eine Ablehnung der Welt. Die Haltung zur Welt insgesamt ist positiv, sie ist Weltbejahung. Diesen Bezug nennt Weber die *innerweltliche Askese*, ein Begriff, der bis heute in dieser Weise verwendet wird.

*... die
sich im
Beruf
bewährt*

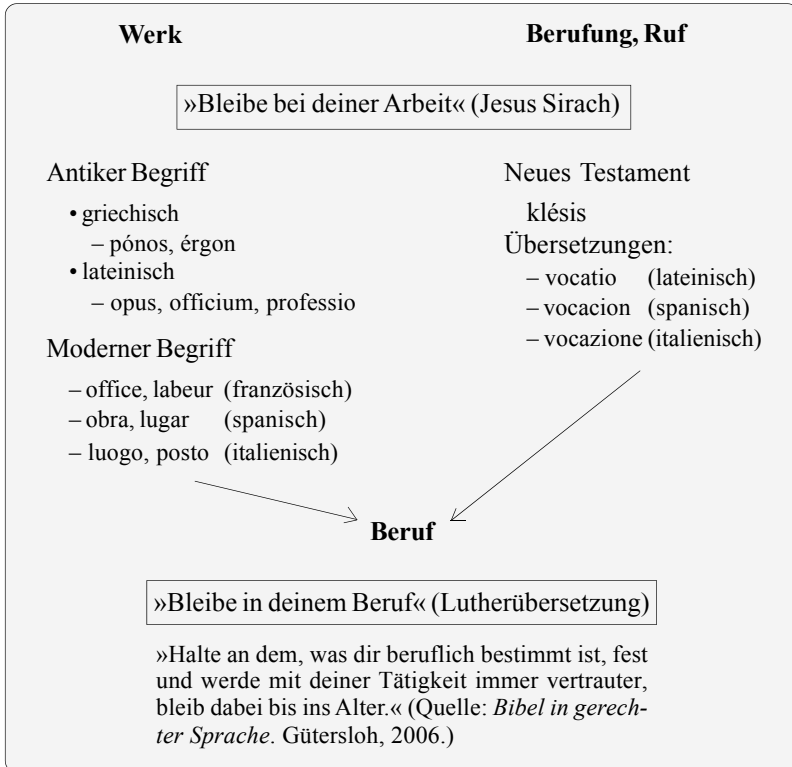
»Dies innerweltliche Asketentum war zwar wetablehnend in dem Sinne, daß es die Güter der Würde und Schönheit, des schönen Rausches und des Traumes, der rein weltlichen Macht und des rein weltlichen Heldenstolzes verachtete und verfemte als Konkurrenten des Gottesreiches. Aber sie war eben deshalb nicht weltflüchtig wie die Kontemplation [des Ordenslebens, S. G.], sondern

wollte nach Gottes Gebot die Welt ethisch rationalisieren und blieb daher in einem spezifisch penetranteren Sinne weltzugewendet als die naive ›Weltbejahung‹ des ungebrochenen Menschentums etwa in der Antike und im Laien-Katholizismus. Gerade im Alltag bewährte sich die Gnade und Erwähltheit des religiös Qualifizierten. Freilich nicht im Alltag, wie er war, sondern in dem im Dienste Gottes methodisch rationalisierten Alltagshandeln. Das rational zum Beruf gesteigerte Alltagshandeln wurde Bewährung des Heils« (Weber 1988, 263–264).

Die rationalisierte Lebensführung ist eine Bewährung des Berufes hin zum Heil. Der innerweltliche Asket verschreibt sich ganz dem Beruf und erlebt in dieser Zuwendung eine rechtfertigende Bewährungs- und Heilserfahrung. Die hierfür entscheidende Grundlage ist ein neues Verständnis: *Der Beruf wird zum Selbstzweck*. Der Mensch sieht das Erwerben nicht als Mittel zum Zweck an, sondern es selbst wird zu einem eigenen Wert. Hierin liegt auch, wie Weber ausführt, der Wert des Kapitalismus, der sich gerade nicht im bloßen Anhäufen von Geld seine eigene Legitimation gibt, sondern der Arbeit den absoluten Selbstzweck verleiht. *Arbeit als Selbstzweck ist Beruf*.

*Arbeit
wird im Beruf
zum
absoluten
Selbstzweck*

In dem unteren Schaubild ist die Eigentümlichkeit von Webers Analyse des Begriffes *Beruf* dargestellt. Sie soll verdeutlichen, dass in dieser zum Beruf aufgewerteten Arbeit eigent-



*Ethisierung
der Arbeit
zum Beruf
durch Luther*

lich ein religiöses Element steckt. Dieses irrationale Moment kommt zu der Arbeit als einer bloßen Verrichtung von Tätigkeiten hinzu, damit die Arbeit zum Selbstzweck und damit zum Beruf werden kann. Eben diese religiöse Aufladung sieht Max Weber in erster Linie im Protestantismus und speziell in der lutherischen Auslegung des Begriffes der Arbeit

grundgelegt. Dazu bezieht er sich insbesondere auf eine Passage aus den Apokryphen des Alten Testaments, nämlich auf eine Stelle aus dem Buch Jesus Ben Sirach, die Luther mit *Beruf* wiedergibt, die aber korrekt übersetzt lauten würde: ›Bleibe bei deiner Arbeit‹ (11, 20–21). Diese Formulierung wird für Weber zum Grund und zur Quelle des neuen Begriffes von Beruf. Schauen wir uns diesen Hinweis näher an:

In der *Protestantischen Ethik*⁵ will Weber zeigen, »daß das Wort [Beruf, S. G.] in seinem heutigen Sinn aus den *Bibelübersetzungen* stammt und aus dem Geist der Übersetzer, nicht also aus dem Geist des Originals. Es scheint in der lutherischen Bibelübersetzung zuerst an einer Stelle des Jesus Sirach (11, 20 u. 21) ganz in unserem heutigen Sinn verwendet zu sein« (Weber 1993, 34–35).

»Vor den lutherischen Bibelübersetzungen kommt, wie die Lexika ergeben und die Herren Kollegen Braune und Hoops mir freundlichst bestätigen, das Wort ›Beruf‹ ... in *keiner* der Sprachen, die es jetzt enthalten, in seinem heutigen *weltlich* gemeinten Sinn vor. Die mit ›Beruf‹ *gleichlautenden* mittelhochdeutschen, mittelniederdeutschen und mittelniederländischen Worte *bedeuten* sämtlich ›Ruf‹ in dessen heutiger deutscher Bedeutung, einschließlich insbesondere auch – in spätmittelalterlicher Zeit – der ›Berufung‹ (= Vokation) eines Kandidaten zu einer *geistlichen Pfründe*« (Weber 1993, 34–35, Anm.).

Der Beruf ist also ursprünglich auf die religiöse Bedeutung, die *Berufung*, zurückzuführen. Berufe waren ausschließlich spirituelle Berufe, die sich daraus ergaben, dass Geistliche auf die Pfründe *berufen* wurden. Den Begriff der Berufung gab es wohl auch im Praktischen, er hatte aber auch hier eine religiöse Bedeutung (auch heute verbinden manchmal noch Professorinnen und Professoren, die dem Ruf der Universität folgen, eine geistliche oder göttliche Erwählung, interes-

Genese des modernen Berufsbegriffs:

geistliche Dimension der Berufung wird auf profane Fertigkeit (Werk) übertragen

santerweise fast ausschließlich in Deutschland). Das bestärkt die ausschließliche Verwendung des Begriffs in einem religiösen Zusammenhang.

Anhand dieser Ausführungen Max Webers habe ich die ursprünglich griechischen und lateinischen Begriffe den modernen, abgeleiteten Begriffen im Schaubild gegenübergestellt. Die späteren Interpretationen sind alle mehr oder weniger auf die *Arbeit* oder das *Werk* bezogen. Von Beruf in unserem heutigen Sinne ist hier also nicht die Rede.

Nun ist es so, dass Luther diesen Begriff der *vocatio* (gr. κλησις) mit der Arbeit verbindet, so dass also eine neue Bedeutung geschaffen wird. Diese neue Bedeutung ist unser heutiger Begriff des *Berufes*, der nun sowohl das Werk, das Verrichten der Arbeit, meint, als auch – in seiner tieferen Bedeutung – die religiöse Konnotation der Berufung mit sich führt.

*Bedeutung
des Berufs
nach Luther:
pflichtgemä-
ße Erfüllung
der inner-
weltlichen
Sittlichkeit*

»Es kommt also in dem Begriffe ›Beruf‹ jenes Zentraldogma aller protestantischen Denominationen zum Ausdruck, welches die katholische Unterscheidung der christlichen Sittlichkeitsgebote in ›praecepta‹ und ›consilia‹ verwirft und als das einzige Mittel Gott wohlgefällig zu leben, *nicht* eine Überbietung der innerweltlichen Sittlichkeit durch mönchische Askese, sondern ausschließlich die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten kennt, wie sie sich aus der Lebensstellung des einzelnen ergeben, die dadurch eben sein ›Beruf‹ wird« (Weber 1993, 39).

Die sittliche Bedeutung des Berufes liegt danach nicht mehr in der Überbietung der innerweltlichen Sittlichkeit durch Ablehnung, Askese oder Enthaltung, sondern in ihrer pflichtgemäßen Erfüllung durch die Arbeit. Das ist das Wesen des Berufes, welches in der lutherischen Übersetzung ›Bleibe in deinem Beruf‹ mitschwingt. Es stellt den Einzelnen nicht nur

an sein Werk, sondern erinnert an seine unmittelbare Stellung vor Gott.

Die aktuelle Übersetzung aus der 2006 erschienenen *Bibel in gerechter Sprache*⁶ wird ebenfalls im Schaubild berücksichtigt. Hier finden wir die lutherische Übersetzung sogar noch breiter ausgeführt: »Halte an dem, was dir beruflich bestimmt ist, fest, und werde mit deiner Tätigkeit immer vertrauter, bleibe dabei bis ins Alter«.

Dieses Ethos entspricht nicht mehr dem heutigen Arbeitsethos, wie wir gleich noch sehen werden. Die feste Verbundenheit mit einer Tätigkeit und das Sich-vertraut-machen mit einer Tätigkeit bis ins hohe Alter hinein können heute unter Umständen gerade dazu beitragen, dass man sich im modernen Berufsleben ins Abseits stellt. Inwieweit in Anbetracht der gegenwärtigen Situation auf dem Berufs- und Stellenmarkt trotzdem noch von einer Ethisierung der Arbeit gesprochen werden kann, wird noch herausgestellt.

*Verswinden
des Berufs-
ethos in der
Partikularität
modernen
Berufslebens*



Gehen wir noch einmal speziell auf die Berufung ein, die für die Aufwertung der Arbeit maßgeblich ist.

Die Berufung, die im Beruf deutlich mitschwingt, ist ursprünglich die Erwählung zur Nachfolge Christi. Jesus hat seine Jünger berufen. Von der Berufung der Jünger ausge-

*Berufen ist,
wer die
evangelischen Räte
in der
Nachfolge
Christi
befolgt*

hend ist sie auch im heutigen Christentum an die Weisungen aus dem Evangelium, die Jesus – allerdings nur im katholischen Verständnis – als Regeln für seine Nachfolge gab, gebunden. Es sind die so genannten evangelischen Räte: *Keuschheit, Armut und Gehorsam*. Sie wurden zu den Grundtugenden eines mönchischen und priesterlichen Lebens. Wer diese Räte befolgt, der ist nicht nur berufen, sondern führt auch ein Leben, das einer Berufung würdig ist.

Luther lehnt die evangelischen Räte ab:

Die evangelischen Räte sind nun nicht erst von Nietzsche,⁷ sondern bereits durch Luther verworfen worden. Sie galten für ihn als teuflische Einflüsterungen, da sie das Rezept zur Selbstgerechtigkeit und Lieblosigkeit darstellen.

Hierzu führt Weber aus:

sie führen zu Selbstgerechtigkeit und Lieblosigkeit

»Die mönchische Lebensführung ist nun nicht nur zur Rechtfertigung vor Gott selbstverständlich gänzlich wertlos, sondern sie gilt ihm [Luther, S. G.] auch als Produkt egoistischer, den Weltpflichten sich entziehender *Lieblosigkeit*« (Weber 1993, 40).

In Webers Interpretation der Position Luthers besteht also die Selbstgerechtigkeit der mönchischen Tugenden darin, dass sie zur Lieblosigkeit hinführen.

Arbeitsteilung wird die Quelle neuer Ethik, ...

»Im Kontrast dazu erscheint die weltliche Berufsarbeit als äußerer Ausdruck der Nächstenliebe und dies wird in allerdings höchst weltfremder Art und in einem fast grotesken Gegensatz zu Adam Smiths bekannten Sätzen insbesondere durch den Hinweis darauf begründet, daß die Arbeitsteilung jeden einzelnen zwingt, für *andere* zu arbeiten« (ebd.).

Dagegen zeigt sich die Besonderheit der Nächstenliebe in der neuen Form der Arbeit, die in Gestalt der religiös legitimierten funktionalen Differenzierung zur Quelle dieser neuen Ethik wird. Grundsätzlich aber wird dabei die Erwählung

durch die Arbeit selbst zu einem neuen Wertbereich: Der Einzelne, der Gott unmittelbar gegenübersteht, kann seinen eigenen Wert und seine eigene Würdigkeit an dem Erfolg messen, den er durch die Arbeit erreicht hat.

... welche die Würde des Einzelnen im Erfolg der Arbeit gründet



In der Gegenüberstellung des oberen Schaubildes sollen noch einmal die verschiedenen Bewertungen der ethischen Praxis aufgezeigt werden.

Ethische Praxis ist disziplinierte, methodische und auch professionalisierte Lebensführung: Ursprünglich ist diese Methode, wie auf der einen Seite gezeigt, Gehorsam gegenüber den evangelischen Räten durch das klösterliche Leben. Dieses stellt aber als Weltflucht eine *Negation* des Alltags dar und führt zur Lieblosigkeit und Weltverneinung, auch wenn es eine Beteiligung an den alltäglichen Pflichten in der Seelsorge gibt. Daraus hervorgehend ist die methodische Lebensführung der protestantischen Wertethik eine Bewährung im Alltag durch den Alltag. Hier zeigt sich für Weber der *Geist* des Kapitalismus: Die innerweltliche Askese, die darin besteht, das erwirtschaftete Geld nicht zu verschwenden, sondern zu reinvestieren, führt zu einer neuen Form des Reichtums. Dieser Reichtum konstituiert sich durch Enth-

Lieblosigkeit im weltabgewandten Reichtum

Selbstverleugnung im Reichtum der innerweltlichen Askese

Methoden
und
Disziplin
als
Haltung
der
beruflichen
Lebensführung
überhaupt

tung und Selbstverleugnung. Dadurch wird der Unternehmer zum Kapitalisten. Er versucht zwar durchaus Reichtümer anzuhäufen, nicht aber, um sie auszugeben und zu genießen, sondern um zu investieren.

Grundlage dieser neuen Form der Lebensführung ist die *Disziplin*. Hier zeigen sich die Erbschaften des mönchischen Lebens:

»Die ethische Praxis des Alltagsmenschen wird ihrer Plan- und Systemlosigkeit entkleidet und zu einer konsequenten *Methode* der ganzen Lebensführung ausgestaltet. Es ist ja kein Zufall, daß der Name der ›Methodisten‹ ebenso an den Träger der letzten großen Wiederbelebung puritanischer Gedanken im 18. Jahrhundert haften geblieben ist« (Weber 1993, 77).

Weber kommt hier auf die Methodisten zu sprechen, die eine solche *methodische Lebensführung* zu ihrer Weltanschauung gemacht haben. Das ist für Weber die reine Form des Protestantismus. Diese Lebensführung mit ihrem asketischen Zug ist für Weber

»im Prinzip schon in der Regel des heiligen Benedikt, noch mehr bei den Cluniazensern und Zisterziensern, am entschiedensten endlich bei den Jesuiten, emanzipiert von planloser Weltflucht und virtuosenhafter Selbstquälerei. Sie ist zu einer systematisch durchgebildeten Methode rationaler Lebensführung geworden, mit dem Ziel, den status naturae zu überwinden, den Menschen der Macht der irrationalen Triebe und der Abhängigkeit von Welt und Natur zu entziehen« (Weber 1993, 78).

Die mönchischen Regeln, die ja auch methodische Formen der Lebensführung waren, werden nun völlig profaniert bzw. entweiht. Das führt zu der gänzlich neuen Form von Berufsverständnis und auch Berufsethik.

Es ist interessant, dass dieser Zug von Selbstquälerei, von Selbstverleugnung und möglicherweise auch nur Selbstbeherrschung, eine berufsethische Komponente hat, die nicht in erster Linie auf den Reichtum abzielt, sondern darauf, ein gerechtfertigtes Leben zu führen.

*Ziel des
beruflichen
Ethos der
Moderne:
Rechtferti-
gung des
Lebensglücks*

Ich komme noch einmal auf den anfänglichen Satz von Max Weber zurück, den ich zitiert habe: *Das Glück liegt nicht allein im Genießen des Reichtums, sondern in der Rechtfertigung dieses Glückes.* Zu dieser Rechtfertigung bedarf es einer methodischen Lebensführung. Sie wird zum Berufsethos.

Webers Studie ist deshalb so bedeutsam, weil in diesem Werk die religiöse Aufladung der Arbeit auch mit ihren Konsequenzen erkannt und analysiert wird. Denn der Selbstwert des Menschen wird fortan wesentlich über die Arbeit bestimmt. Die ›Heiligsprechung der Arbeit‹, wie sie dann durch den Sozialismus in besonderer Weise zum Ausdruck gekommen ist, hat in heutiger Zeit erhebliche Auswirkungen auf die gesellschaftliche Entwicklung: Vollbeschäftigung wird als Ideal und Arbeitslosigkeit als wirtschaftliches und persönliches Versagen gekennzeichnet. Arbeit in Form von Erwerbsarbeit um jeden Preis und in jeder Form, auch von Job-Kollagen, ist zum grundlegenden und nahezu alternativlosen Maßstab des Selbstwertes geworden. Von dieser Seite zeigt sich die Ethisierung der Arbeit heute auch als ein Problem. Die ethische Überspannung der Arbeit ist also ein Merkmal des modernen Berufsverständnisses. Sie ist selbst in der Negation wirksam, wenn sich das heutige Job-Verständnis gegen dieses Berufsethos geltend macht.

*Ambivalenz
der
Ethisierung
des Berufes:*

*1. Wirtschaftliches
Versagen
wird im Ideal
der Vollbeschäftigung
zum persönlichen
Versagen*

*2. Das Leben
wird in der
Erwerbsarbeit
gerechtfertigt*

Die Befreiung von diesem Zwang, sich aus der Erwerbsarbeit zu legitimieren, kann nur dann gelingen, wenn nicht nur das Ideal der Vollbeschäftigung aufgegeben wird,⁸ sondern wenn

*Forderung:
Haltung
der profession-
nellen
Lebensfüh-
rung als
Befreiung
aus dem
Zwang der
Erwerbs-
arbeit ...*

auch die Ursachen für dieses Ideal, die in der Ethisierung der Arbeit liegen, erkannt und aufgelöst werden. Mit einer solchen Auflösung würde die Arbeit ihre ethische Qualität, das Kriterium der Rechtfertigung des Lebens zu sein, verlieren. Der Blick würde dann frei für eine breite Diskussion über alternative Lebens- und Wirtschaftsformen, wie sie durchaus schon angedacht werden.⁹ Um solche Alternativen zu verwirklichen, bedarf es aber auch einer breiten Professionalisierung der Führung des Lebens insgesamt und des Berufes insbesondere. Denn wenn Arbeit das Leben nicht mehr selbstverständlich rechtfertigt, dann werden neue Konzepte der Lebensführung notwendig.

*... im
Anspruch der
Vollendung
der Lebens-
geschichte*

Um sich jedoch einer solchen Professionalisierung zu nähern, muss sich die Ethisierung von der Bewährung *durch Arbeit* weg bewegen. Sie muss zu einer Bewährung *durch Ergebnisse* schreiten, wie sie alle Formen der Vollendung von aktiven und geistigen Tätigkeiten zeigen. Diese Bewährung findet dann nicht mehr nur in der Arbeitswelt, sondern auch bei alltäglichen Verrichtungen, bei zwischenmenschlichen Tätigkeiten und Diensten, statt. Nicht zuletzt die Erreichung persönlicher Ziele und die Vollendung der Lebensgeschichte können solche Bewährungen sein.

Die Arbeit hat also, entgegen dem immer noch gültigen Ideal, von sich aus zunächst *keine* ethische Dimension. Sie ist eine Fertigkeit und stellt den professionalisierten Umgang mit der Welt, dem Anderen und der Natur dar. Eine Ethik entsteht erst dann, wenn dieser Umgang, der wie alle Fertigkeiten gerade ohne großes Nachdenken geschieht, an eine Grenze kommt, die zum Nachdenken aufruft. Das können – wie bei aktuellen Problemen unserer Zeit, die wir oben schon angesprochen haben – nachhaltige Folgen sein, die sich aus einer Tätigkeit ergeben. Es können aber auch grundlegende Überlegungen zu Fragen der Lebensführung sein, die eine

Tätigkeit erfüllt oder eben gerade nicht erfüllt und die sich damit der Frage nach der Vollendung stellt. Arbeit ist pragmatisches und nicht-ethisches Handeln, dessen Stärke und Professionalität gerade in dem Verzicht auf Nachdenken und Besinnung liegen. Wenn Arbeit heute immer noch per se als ein ethisches Ideal angesehen wird, dann ist das ihrer Aufwertung zum Beruf zuzuschreiben, die sich in Folge der Säkularisierung der Berufung ergeben hat. Indem aber aufgrund der wirtschaftlichen Entwicklungen die Nachfrage nach Arbeit immer weiter sinkt, wird dieses Ideal zunehmend zur Stigmatisierung und Entwürdigung von Menschen, soweit sie keine Arbeit mehr haben. Deshalb ist es eine Aufgabe der Ethik, für eine Entkoppelung der Arbeit vom ›Menschenwert‹ zu sorgen und der Arbeit wieder ihre rein pragmatische Rolle zuzuweisen. Der Mensch wird nicht zum Menschen durch Arbeit, wie die sozialistischen Ideologien explizit und die kapitalistischen Ideologien implizit behaupten. Sie hat für sich keine ethische Bedeutung. Das gilt auch für die Abwandlung des Arbeitsethos im heutigen Job-Verständnis, das, nachdem die Aufwertung durch Arbeit ihre wirtschaftliche Grenze gefunden hat, nunmehr die Entwertung und damit die Entwürdigung des Menschen zum Ausdruck bringt.

Arbeit ist grundsätzlich Fertigkeit, die an ihren Grenzen zur Besinnung aufruft

2. Richard Sennett – Der flexible Mensch

aktuelle
Zersetzung
des berufli-
chen Ethos

Um das Problem der Berufsethik in heutiger Zeit anzugehen, werde ich mich auf ein Buch mit dem Titel *The Corrosion of Character* beziehen. Der Titel dieses Buches, das von dem amerikanischen Soziologen und Sozialphilosophen Richard Sennett verfasst worden ist, lautet in der deutschen Übersetzung *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*.¹⁰ Sennett analysiert hier die Korrosion der ehemaligen Berufsethik und zeigt, welche Veränderungen und Probleme sich daraus ergeben haben.

Karriere	↔	Job
<ul style="list-style-type: none">• fest• lebenslang• sicher		<ul style="list-style-type: none">• lose• kurzfristig• unsicher
Treue		Flexibilität
Vertrauen		Sorge
Loyalität		Risiko- bereitschaft

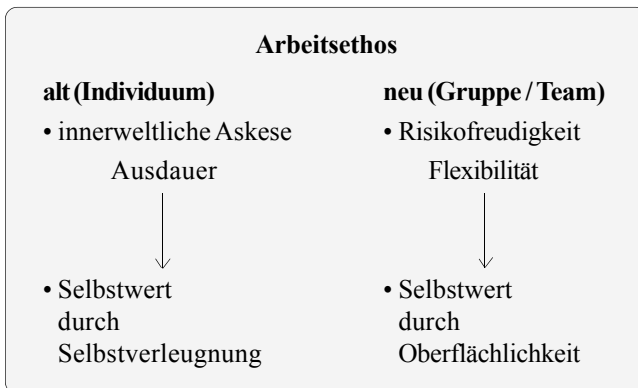
Verlust der
religiösen
Dimension:

Karriere
zerfällt in
Jobs

Zunächst einmal zeigt Sennett, dass der Begriff der *Karriere* in seiner ursprünglichen Form im heutigen Berufsleben keine Rolle mehr spielt. Der Beruf ist heute mehr oder weniger zum *Job* geworden. Damit verbunden sind auch eine Reihe von Umstrukturierungen und Umwertungen, die Sennett in seinem Buch untersucht und als nicht unbedingt positiv herausstellt. Sie haben den Charakter eines Verlustes von

Stabilität und Sicherheit. Die Karriere, die von festen Vorstellungen ausgeht, praktisch das ganze Leben überblickt, lebenslang geplant ist und Sicherheit geben kann oder geben soll, ist nicht mehr zeitgemäß. Sie ist ersetzt worden durch den Job, der im Gegenteil eine Art Patchwork von Beschäftigungen heraufbeschwört. Moderne Biographien sind eher durch ein solches Patchwork gekennzeichnet, als durch lebenslange Karrieren. Sennett untersucht die Ursachen: Wie kommt es, dass sich dieser zunächst nur äußerlich erkennbare Wandel vollzogen hat?

*Patchwork
ersetzt
den Lebens-
zusammen-
hang*



Die Eigenschaften des karriereorientierten Berufes – Treue, Vertrauen und Loyalität – waren an langfristigen Zielen orientiert.

*moderner
Kapitalis-
mus:*

»Karriere« ... bedeutete ursprünglich eine Straße für Kutschen, und als das Wort schließlich auf die Arbeit angewandt wurde, meinte es eine lebenslange Kanalisierung für die ökonomischen Anstrengungen des einzelnen. Der flexible Kapitalismus hat die gerade Straße der Karriere verlegt, er verschiebt Angestellte immer wieder abrupt von einem Arbeitsbereich in einen anderen. Das Wort

*Ideal der
Flexibilität
führt zu ...*

›job‹ bedeutete im Englischen des 14. Jahrhunderts einen Klumpen oder eine Ladung, die man herumschieben konnte. Die Flexibilität bringt diese vergessene Bedeutung zu neuen Ehren. Die Menschen verrichten Arbeiten wie Klumpen, mal hier, mal da« (Sennett 1998, 10).

... Angst und
Sorge ...

Flexibilität erscheint hier nicht gerade negativ, weil sie multifunktional ist. Sie breitet aber Angst und Sorge aus.

... und dem
Abbau der
sozialen
Bindungen

Der moderne Kapitalismus hat – im Unterschied zum ursprünglichen – die Maxime: ›Nichts langfristiges!‹ Dieses Motto gibt die Richtung vor. Doch hat es den Nachteil, »daß starke soziale Bindungen wie Loyalität ihre Bedeutung verloren« haben (Sennett 1998, 28). So kommt es, dass die entstehende *Korrosion* letztlich zu einem Abbau von zwischenmenschlichen Verhaltensformen führt. Die Lebensflexibilität hat also den Nachteil, dass das Arbeitsklima nicht mehr von Treue, Vertrauen und Loyalität geprägt ist, sondern von anderen Faktoren, zu denen vor allem die Risikobereitschaft gehört.

Risiko-
bereitschaft
löst Treue,
Vertrauen
und Loyalität
ab ...

Die Risikobereitschaft sieht Sennett in seiner Analyse als kritisch an. Sie entsteht, indem die modernen Gesellschaften Überqualifizierungen produzieren. Dadurch gibt es sehr viele gleich gut Qualifizierte, die sich um die wichtigen Jobs mit hohem Einkommen bemühen.

... als
Versuch,
auserwählt
zu werden,
im Angesicht
der Gefahr
des komplet-
ten Versagens

»Unter diesen Bedingungen entsteht eine Art extremer Risikobereitschaft, bei der zahlreiche junge Menschen darauf setzen, zu den Auserwählten zu gehören. Das Eingehen solcher Risiken geschieht auf dem, was die Wirtschaftswissenschaftler ... ›Märkte des Alles oder Nichts‹ nennen. In dieser konkurrenzgeprägten Szenerie räumen die Erfolgreichen den Spieltisch ab, während die Masse der Verlierer das Wenige teilt, was übrigbleibt. Das Schlüsselement, das die Entstehung eines solchen Marktes erlaubt, ist Flexibilität. Ohne ein bürokratisches

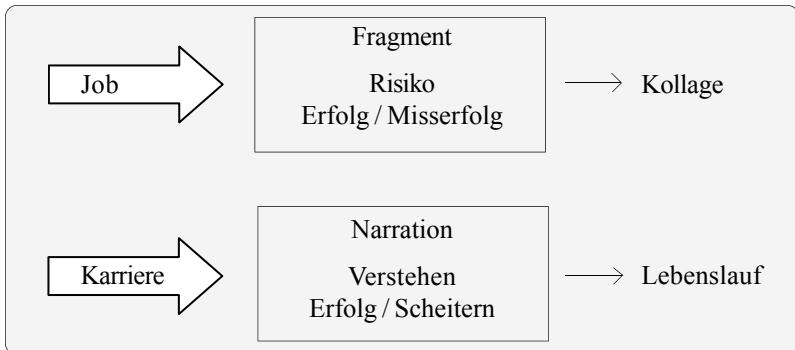
System, das Wohlstandszuwächse innerhalb einer Hierarchie verteilt, streben die Gewinne zu den Mächtigsten; in regellosen Institutionen werden die, die in der Lage sind, alles zu nehmen, dies auch tun. Die Flexibilität verstärkt die Ungleichheit« (Sennett 1998, 119).

Die Berufsethik ist also zu einer Art Lotterie geworden. Der Begriff des *Auserwähltseins*, den Sennett hier verwendet, kommt nicht von ungefähr, sondern ist immer im Blick auf Max Weber gewählt. Zu den Auserwählten zu gehören, bedeutet heute allerdings, dass man gewisse Risiken auf dem Markt des *Alles oder Nichts* eingegangen ist. Unter Umständen kann man dabei alles verlieren. Die Verteilung des Reichtums auf eine breite Masse findet nicht statt. Für die begehrten Jobs wird alles auf eine Karte gesetzt, so dass es nur Gewinner und Verlierer gibt. Das ist das Zeichen der Risikogesellschaft.

Risikogesellschaft: das Prinzip ›Alles oder nichts‹ verteilt den Reichtum ungleich

»Riskantes zu tun, ist eine Charakterprobe geworden: das Entscheidende ist, die Anstrengung auf sich zu nehmen, den Sprung zu wagen, selbst wenn man weiß, daß die Erfolgchancen sehr gering sind« (Sennett 1998, 120).

Viele wissen also, dass die Erfolgchancen sehr gering sind. Diese Tatsache aber wird in den Hintergrund gedrängt.



postuliertes
neues
Berufsethos:
Scheitern soll
konstruktiv
in den
Lebens-
zusammen-
hang inte-
griert werden

Wie können wir uns innerhalb dieses neuen und fraglichen Arbeitsethos bewegen? Der Job macht es erforderlich, die eigene Lebensgeschichte zu fragmentieren. Damit gibt ein Jobverständnis nicht die Möglichkeit, das *Scheitern* einzusehen: Es gibt nur Gewinner oder Verlierer. Das Scheitern kann nur innerhalb der Karriere verstanden werden, es setzt einen Sinnzusammenhang voraus, wie er nur durch die Lebensgeschichte gegeben ist. Deshalb fordert Sennett ein neues und zeitgemäßes Berufsethos, welches das Scheitern als konstruktiven Teil des Lebensweges versteht und nicht als Ziehen einer Niete.

altes
Berufsethos
versus neue
Berufspraxis:

Selbstver-
leugnung
versus
Ideologisie-
rung der
Gruppe:

Wenn man altes und neues Arbeitsethos vergleicht, dann zeigt sich, dass das alte Arbeitsethos wesentlich auf das Selbst bezogen war. Es folgte der Maxime: *Selbstwert durch Selbstverleugnung*. Das ändert sich mit der Risikofreudigkeit. Sie trägt einerseits zur Täuschung und zum Betrug und auf der anderen Seite zu unbegrenztem Misstrauen und Verdacht bei. Dieser Betrug ist vor allem in der modernen Form des *Teamwork* möglich, das – wie wir noch genauer bei Malik sehen werden – eine Ideologisierung der Gruppenarbeit darstellt. Das neue Arbeitsethos, das nicht mehr am Einzelnen und seiner individuellen Leistung, sondern an Gruppen orientiert ist, fördert ein oberflächliches Arbeitsklima:

›Teamwork‹
fördert
Oberfläch-
lichkeit ...

»Das moderne Arbeitsethos konzentriert sich auf die Teamarbeit ... Teamarbeit ist die Gruppenerfahrung der erniedrigenden Oberflächlichkeit« (Sennett 1998, 132–133).

... als
Nährboden
für Misstrau-
en, Mobbing,
Intrige,
Verdächti-
gung und
Verleumdung

Die Oberflächlichkeit der Teamarbeit ist dann auch der Nährboden für Misstrauen und Mobbing:

»Teamarbeit scheint ... nur ein weiteres Beispiel für die Bindungen der Gruppenkonformität zu sein. Doch das Ethos von Kommunikation und Informationsteilung gibt

der Konformität eine besondere Wendung: die Betonung von Flexibilität und Offenheit für Veränderungen ließ die Mitglieder des Teams auf die leisesten Gerüchte oder Vorschläge anderer Leute aus dem Party-Büro-Lunch-Club-Netzwerk reagieren« (Sennett 1998, 145).

Die Teamarbeit, bei der der Einzelne in der Gruppe verschwindet, ist anfällig für Intrigen und gegenseitige Verdächtigung und Verleumdung. Die Erhöhung des Risikos hat damit eine negative Auswirkung auf das Arbeitsethos. Die Flexibilität führt nicht nur zum Abbau alter Strukturen der Arbeitswelt, sondern verwandelt das gesamte Arbeitsethos.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass mit den neuen Werten der Flexibilität und Risikofreudigkeit die geschlossene Biographie verschwindet. Damit verliert sich auch die Einschätzung und Einschätzbarkeit der eigenen Fähigkeiten und die Orientierung an Ergebnissen. Mit dem Verlust dieser Maßstäbe greifen nicht nur Unsicherheit und Angst um sich, es kommen auch fragwürdige Arbeitsformen wie die Teamarbeit zu Ansehen, die nicht nur die eigene Leistung unerkennbar halten, sondern darüber hinaus auch Misstrauen, Missgunst, Intrigen und Mobbing Vorschub leisten.

*geschlossene
Biographie
verschwindet
mit den
Werten der
Flexibilität
und Risiko-
bereitschaft*

B. Ethik im Beruf

*Management
als Basis
einer Ethik
im Beruf*

Bei unseren Untersuchungen zur ethischen Praxis des Berufes ging es insbesondere um die Frage, welche Entwicklungen das Berufsbild grundsätzlich verändert haben. Anhand der Studie des Soziologen Richard Sennett konnten wir sehen, dass es sich dabei vor allem um Wandlungen in der Berufsethik handelt. Im Folgenden werde ich die negativen Auswirkungen dieser Veränderungen referieren und auch auf Möglichkeiten der Bewältigung und des Umgangs mit diesen Konsequenzen verweisen. Dazu möchte ich diesen Komplex beispielhaft anhand eines wichtigen und – entgegen der allgemeinen Vorstellung – weit verbreiteten Berufsstandes, nämlich dem des Managements, aufzeigen. Die Frage des Managements führt aber auch unmittelbar auf eine Ethik des Umganges *im* Beruf zurück, wie uns der Ansatz Fredmund Maliks verdeutlichen wird.

*Management
als Aufgabe
der Führung
erfordert eine
philosophische
Fundierung*

Der Begriff Management beschreibt ein Berufsfeld, welches bisher weder von den Geisteswissenschaften im Allgemeinen noch von der Philosophie die ihm gebührende Aufmerksamkeit erhalten hat. Dies stellt ein Versäumnis dar, weil es im Management nicht lediglich um Gewinnmaximierung geht, sondern um Führung und die damit verbundenen Kompetenzen. So schreibt einer der Begründer der modernen Managementlehre Peter F. Drucker in *Was ist Management?*¹¹:

»Es [das Management, S.G.] ist eine Geisteswissenschaft, weil es sich mit den Grundlagen des Wissens, der Selbsterkenntnis, der Weisheit und der Führung befasst. Zugleich handelt es sich beim Management um eine »angewandte Kunst«, weil es auch die praktische Anwendung

beinhaltet. Der Manager nutzt alle Erkenntnisse der Human- und Gesellschaftswissenschaften – der Psychologie, der Philosophie, der Wirtschaftswissenschaft, der Geschichte und der Ethik – sowie die Ergebnisse der Naturwissenschaften ... Aus diesen Gründen wird sich das Management zusehends in eine Disziplin und eine Methode verwandeln, die den ›Humanwissenschaften‹ zu neuer Anerkennung und Relevanz verhelfen und ihnen neuen Einfluss verschaffen wird« (Drucker 2002, 30).

Es geht beim Management also auch um geisteswissenschaftliche und spezielle philosophische Kompetenzen, die vor allem den Umgang mit Menschen, Aufgaben und Zielen betreffen. Dieser Umgang fordert Wertsetzungen, deren Grundlage in der Einstellung und Haltung zur *Würde* gelegt werden kann. Dies wollen wir uns anhand zweier Schriften von Fredmund Malik genauer anschauen. Malik ist ein Philosoph unter den Unternehmensberatern, der sich seit mehr als dreißig Jahren des erfolgreichen Beratens das Thema Management zur Aufgabe gemacht hat.

Fredmund Malik – Management

1. Management als wichtigster Massenberuf der modernen Gesellschaft

Die Auseinandersetzung mit dem Thema Management ist durchaus keine spezielle Aufgabe, die nur die Leitung von Großunternehmen betrifft, wie man zunächst vielleicht meinen könnte. Management ist eine weit verbreitete Tätigkeit, mit der sehr viele Menschen befasst sind und mit der vor allem die meisten Hochschulabsolventen konfrontiert werden. Management ist nicht nur in geschäftlichen oder öffentlichen, sondern auch in privaten Organisationen zu fin-

*Management
ist die
professionelle
Führung
einer
Organisation*

den. Es ist bereits dort notwendig, wo es etwa um die Führung eines Haushaltes geht. Das eigene Leben, eine Gemeinschaft, eine Ehe, eine Familie müssen *geführt*, also ›gemanagt‹ werden. Von der Führung solcher Organisationen hängt es grundlegend ab, ob sie glücken oder scheitern. Führung ist im Sinne des Managements deshalb nicht allein auf die Führung von Menschen zu reduzieren, sondern verlangt Kompetenzen, welche die gesamte Organisation betreffen. Zwar macht die Menschenführung einen wichtigen Teil des Managements aus, sie ist aber nicht damit gleichzusetzen. *Management ist zu verstehen als möglichst kompetente und professionelle Führung einer Organisation.* Es kann in diesem Sinne als Führung bei der Erledigung von *Aufgaben* erfasst werden.

*mangelnde
Ausbildung
der Akademiker
in
methodischen
und
ethischen
Aspekten
der Führung*

Vornehmlich sind es Hochschulabgänger und Universitätsabsolventen, die in ihrem späteren Beruf Führungsaufgaben übernehmen und die daher mit den Regeln von Führung vertraut sein müssten. Nun wird aber gerade im Hochschulbereich das Führen nicht gelehrt, denn eine akademische Ausbildung ist in erster Linie eine Fachausbildung. So kommt es, dass junge Akademiker bei Antritt ihres Berufes überfordert sind und Führungsaufgaben unvorbereitet und damit inkompetent übernehmen. Das betrifft nicht nur das Handwerk der Führung, es betrifft – und hier liegt ein schwerwiegendes Problem – das Grundverhalten und die Ethik der Führung.

In seinem Buch *Führen, Leisten, Leben*¹² kommt Fredmund Malik auf diese Probleme der Führung im Einzelnen zu sprechen. Es stellt aber auch eine Anleitung zur Führung dar, welche gleichzeitig das ethische Grundverhalten gebührend berücksichtigt.

Mittels dieser Schrift wollen wir die Grundproblematik ausleuchten, mit der viele der Absolventen und Berufsanfänger

konfrontiert werden:

»Management ist der wichtigste Massenberuf einer modernen Gesellschaft, und es ist – leider kommt man um die unangenehme Wahrheit nicht herum – ein Beruf ohne Ausbildung ... Ein erheblicher Anteil der Führungskräfte, wenn nicht sogar die Mehrheit, hat heute zwar ein Universitätsstudium absolviert. Aber an den Universitäten wird man nicht zum *Manager* ausgebildet, sondern man erlernt ein akademisches Fach« (Malik 2006, 55).

Für Malik gibt es nur »zwei Organisationen, die ihre zukünftigen Führungskräfte wirklich systematisch auf ihre Führungsaufgaben im engeren Sinne vorbereiten und nicht nur auf ihre sachlich-fachlichen Aufgaben: die Armeen und die Kirche« (ebd.).

Das allerdings ist äußerst bedenklich, denn »95 Prozent aller Hochschulabsolventen üben später aber ihre Tätigkeiten genau dort aus, wo man ohne Managementkenntnisse kaum wirksam werden kann« (Malik 2006, 56). Solche hohen Prozentzahlen belegen, dass die meisten Hochschulabsolventen eine Tätigkeit anstreben und ausüben werden, für die sie schlecht oder gar nicht vorbereitet sind.

Nun kann es uns hier nicht darum gehen, dieses Versäumnis nachzuholen und die Grundzüge des Managements darzustellen. Es geht uns um die Frage, inwieweit Management eine ethische Dimension hat, die den Beruf und die Führung des Berufes bestimmt. Diese Fragestellung kann aber ein Beginn sein, die Kompetenzen künftiger Führungskräfte, die aus einem Fachstudium heraus kommen, wesentlich zu verbessern. Denn die Grundlage der Führungskompetenzen liegt in *weltanschaulichen Einstellungen* und den daraus hervorgehenden *Haltungen*.

*Basis der
Führungskompetenz
ist die
Führungsethik*

2. Irrtümer und Irrlehren in Bezug auf das Management

Zunächst sollen die Irrtümer und Irrlehren herausgestellt werden, die dazu beitragen, dass in der Öffentlichkeit ein falsches Verständnis und ein falsches Bild dessen vorherrscht, was Management ist. Denn aus ihnen resultieren vor allem die Versäumnisse, die den Universitäten bei der Vorbereitung auf die künftigen Tätigkeiten im Bereich des Managements vorzuhalten sind.

Irrtümer

1. Management = Top-Management
2. Manager ist nur, wer Mitarbeiter hat
3. Management = Menschenführung
4. Management gibt es nur in der Wirtschaft
5. Management ist Psychologie

Korrektur des ersten Irrtums:

Management ist unabhängig von Stellung und Position

Der erste Irrtum besteht für Malik in der »*Meinung, nur Top-Manager seien Manager*« (Malik 2006, 34). Malik stellt dagegen heraus, dass jedermann, der Führungsaufgaben erfüllt, ein Manager ist. Der Begriff muss folglich völlig unabhängig von der Stellung bzw. dem Status, den der Berufstätige in einer Organisation innehat, gesehen werden. Management findet auch im unteren Bereich einer Firma oder Organisation statt.

Korrektur des zweiten Irrtums:

Der zweite Irrtum besteht in der »*Meinung, nur wer Mitarbeiter hat, sei ein Manager*« (Malik 2006, 35). Management bedeutet nicht nur Menschenführung, sondern Führung überhaupt, also auch *Selbstführung*. Ein Manager muss nicht unbedingt mit anderen zusammenarbeiten. Es gibt auch Ma-

nager, die alleine arbeiten. Es gehört nicht zwingend zum Management, dass jemand andere anleitet. Management ist »nicht wichtig aufgrund der Führung *anderer*, sondern weil sie [Personen eines Unternehmens, die ihre Bedeutung durch ihren Beitrag definieren und nicht durch die Anzahl ihnen unterstellter Mitarbeiter, S. G.] sich *selbst* führen müssen« (ebd.). Es geht also auch darum – und das ist ein entscheidender Gesichtspunkt –, wie man in einem professionellen Umfeld seine Aufgaben und Ziele ›managt‹.

Management meint im Grunde Selbstführung als professioneller Umgang mit Personen, Aufgaben und Zielen

Damit hängt ein dritter Irrtum zusammen: die »*Meinung, nur Mitarbeiter seien zu führen*« (Malik 2006, 36). Hier geht es Malik um die irrige Meinung, nur Vorgesetzte seien die eigentlichen Manager. Die Aufgaben des Management bestehen aber gerade nicht darin, nur Weisungen zu erteilen und Anordnungen zu treffen. Management bedeutet, es sowohl mit Anordnungen von höherer Stelle zu tun zu haben als auch mit Gleichgesinnten auskommen zu müssen. Insofern besteht die Aufgabe des Managements zumeist nicht im Befehlen, sondern im Koordinieren.

Korrektur des dritten Irrtums:

Management bedeutet das Koordinieren von unterschiedlichen Ansprüchen

Ein vierter Irrtum ist für Malik die »*Meinung, Management sei eine Sache der Wirtschaft*« (Malik 2006, 37). Management gibt es aber nicht nur in der Wirtschaft, sondern in allen Bereichen der Gesellschaft, also auch in Organisationen, die keinen Profit erwirtschaften müssen. Das ist auch der Grund, warum sich Hochschulabgänger darauf vorbereiten sollten. Denn sie werden auch in solchen Organisationen tätig werden, die keine unmittelbaren ökonomischen bzw. keine gewinnorientierten Interessen verfolgen.

Korrektur des vierten Irrtums:

Management betrifft organisatorisches Führen überhaupt

Ein fünftes Vorurteil besteht für Malik in der »*Meinung, Management sei eine Sache der Psychologie*« (Malik 2006, 38). Die Psychologisierung der Manager-Ausbildung und daraus folgend der Unternehmensführung ist ein großes Problem, da sie zumeist an der Psychopathologie orientiert ist. Das

Korrektur des fünften Irrtums:

Management
beinhaltet
primär
Erfüllung
von Auf-
gaben

Management sollte sich aber nicht an therapeutischen Fragen orientieren, weil es sonst Gefahr läuft, Konflikte zu neurotisieren. Da Management nicht nur Menschenführung ist, sollte es sich eher der Erfüllung von Aufgaben zuwenden und sich nicht mit der Psychologisierung der Mitarbeiter beschäftigen.

Irrlehren

1. Streben nach Glück (Pursuit of Happiness)
2. Führerpersönlichkeit, Charisma (Leader)
3. Teamarbeit
4. Identifikation
5. Vision
6. Coaching

1. Irrlehre:
Aufgabe der
Führung sei
es, Menschen
zufrieden zu
stellen

Ein weiteres Problem stellen die weit verbreiteten Irrlehren dar, denen vor allen Dingen die einer utilitaristischen *Glücksvorstellung* vorangeht. Sie bewirken eine Vorstellung, die davon ausgeht, dass Management das Streben nach Glück unterstützen soll. Es sei die Aufgabe der Führung, Menschen zufrieden zu stellen. Malik nennt diese Irrlehre den »*Pursuit of Happiness-Approach*« (Malik 2006, 27) und bemerkt hierzu:

»In seiner extremsten Ausprägung unterstellt dieser Ansatz, dass der *Hauptzweck* von Organisationen, besonders der von Wirtschaftsunternehmen, darin besteht, die für sie arbeitenden Menschen *zufrieden*, wenn möglich sogar glücklich zu machen, jedenfalls ihnen den Weg zum Glück zu ermöglichen« (ebd.).

... gründet
auf der Idee
des
Wohlfahrts-
staates ...

Diese Einstellung führt Malik auf die Auffassung zurück, »der Staat bzw. die Gesellschaft seien für das Wohlergehen der Menschen zuständig und verantwortlich, eine der dominierenden Ideen des 20. Jahrhunderts und zu-

gleich ein Jahrhundertirrtum, weil diese Idee – auch wenn das immer wieder bestritten wird – entweder zu Leistungsfeindlichkeit und zum Abbau von Leistungsbe-reitschaft führt oder zu schwer korrigierbarer Fehl-steuerung von Leistung« (Malik 2006, 28).

Hinter dieser Idee des *Wohlfahrtsstaates* steht der schwere Irrtum: »*Mache die Menschen zufrieden, dann werden sie leisten*« (ebd.). Der Wohlfahrtsgedanke ist verbunden mit einer grundsätzlichen Philosophie der Machbarkeit, insbesondere der Machbarkeit des Glücks. Diesen Ansatz utilitaristi-scher Ethik hatten auch wir bereits im *System der Ethik* und ebenfalls im vorliegenden Buch als Irrtum herausgestellt. Malik stützt sich auf die Einsicht, dass aus bloßer Zufrieden-heit noch niemals Leistung und Fortschritt entstanden ist.

Der eudaimonistische Irrtum ist philosophisch begründet. Er geht davon aus, man könne Glück einfach herstellen, spe-ziell durch die richtige Organisation und ihre adäquate Füh-rung. Der Machbarkeits-Gedanke, der hier realisiert werden soll, ist aber eher eine Art Machbarkeits-Wahn, nicht nur im technischen, sondern eben auch im ethischen Bereich. Malik kehrt nun diese Position um und kommt zu der Aussage:

»*Gib Menschen die Möglichkeit, eine Leistung zu er-bringen, und viele – nicht alle – werden ein bemerkens-wertes Maß an Zufriedenheit erlangen*« (Malik 2006, 30).

Die zweite Irrlehre beruht auf einer Überbetonung von Führerpersönlichkeiten. Sie findet sich heute in den Begrif-fen des *leadership* oder des *leader* wieder.

»Schon der Ruf nach solchen Führergestalten ist höchst gefährlich, wie die Geschichte immer wieder gezeigt hat. Die Wahrscheinlichkeit, dass sich dadurch die Richtigen angesprochen fühlen, ist verschwindend gering ... Die Gesellschaft von heute braucht viel mehr Menschen, die

... und auf einer Philosophie der Machbarkeit

Korrektur der ersten Irrlehre: Glück ist nicht machbar und garantiert auch keine Leistung

Umgekehrt: Die Möglichkeit, etwas zu leisten, kann Zufriedenheit erbringen

2. Irrlehre: Management sei auf charismatische Führer angewiesen

in der Lage sind, Führungsaufgaben zu erfüllen« (Malik 2006, 32).

Korrektur
der zweiten
Irrlehre:
charismati-
sche
Führung
ist gefährli-
che Verfüh-
rung ...

Zu diesem Punkt äußert sich Malik auch in seiner Schrift *Gefährliche Managementwörter*¹³. Hier stellt uns Malik einige Begriffe aus dem Management-Jargon vor, die auf falschen Idealen aufrufen. Dazu gehört auch der mit der ›Führergestalt‹ zusammenhängende Begriff des *Charisma*. Der *leader* soll Charisma haben, wie häufig zu hören ist. Das aber stellt für Malik einen schweren Irrtum dar. Denn die charismatische Persönlichkeit ist eher zum *Verführen* als zum Führen geeignet. Der Ruf nach ›charismatischen Führern‹ ist somit auch im Management gefährlich.

»War nicht gerade das vergangene Jahrhundert die Epoche der charismatischen Führer schlechthin, und hießen sie nicht Hitler, Stalin und Mao? Bezeichnenderweise wird immer der englische Ausdruck ›Leader‹ verwendet. Man traut sich nicht, das Kind beim Namen zu nennen: Führer. Es mag gelegentlich wegen der Übersetzungsschwierigkeiten besser sein, bei den englischen Begriffen zu bleiben. ›Leader‹ läßt sich aber ganz einfach, glasklar und irrtumsfrei ins Deutsche übersetzen« (Malik 2005, 15–16).

... welche
im Begriff
›leader‹ ver-
deckt wird

Wenn das englische Wort *leader* verwendet wird, dann kann es dazu dienen, den negativen Beigeschmack des ›charismatischen Führers‹ zu verwischen.

Charisma ist also weder wünschenswert noch notwendig. Dies gilt schon deswegen, weil sich ›charismatische Führer‹ weder an Regeln halten, noch in ihrem Handeln kontrollierbar sind. Deshalb sollten sie weder implizit noch explizit zu Vorbildern für Führung gemacht werden. Man tut also »nach den Desastern des 20. Jahrhunderts ... gut daran, eine für Geschichte nicht völlig blinde Idee von Führung zuzulassen« (Malik 2005, 17).

Ein dritter Punkt, den wir bereits im Zusammenhang mit dem Verfall des Arbeitsethos besprochen haben, ist die *Teamarbeit*. Schon Sennett zeigte, dass die Teamarbeit zur so genannten Karriere des modernen Menschen passt, weil hier nicht mehr die Persönlichkeit, das persönliche Engagement des Arbeitenden und sein eigenes Lebensziel im Blickpunkt liegen. Teamarbeit in Form ihrer unreflektierten Euphorisierung dient vielmehr der Verschleierung von Eigenleistung und fördert darüber hinaus das Problem des Mobbing, mit dem wir es heute am Arbeitsplatz zu tun haben.

Das heißt allerdings nicht, dass es keine Teamarbeit geben sollte. Ganz im Gegenteil ist Teamarbeit etwas völlig Selbstverständliches, denn – und das betont Malik – seit es Menschen gibt, arbeiten sie zusammen. Das Problem besteht vielmehr in der *Ideologisierung* der Teamarbeit, welche vorgibt, es habe bisher nur Einzelkämpfer gegeben und Teamarbeit sei der Weg aus diesem Irrtum.

»Seit es Menschen gibt, gehört Zusammenarbeit zu den Selbstverständlichkeiten des täglichen Lebens. Was heute Team genannt wird, ist die Grundform jeglichen Sozialgebildes schlechthin. Es ist geradezu das konstitutive Element des Sozialen, nämlich die Kooperation von Menschen in unterschiedlichen Variationen zur Bewältigung des Lebens, seien es die verschiedenen Formen der Familie, das prähistorische Jagdrudel, die Stammesgemeinschaft, die bäuerliche Hofgemeinschaft, der Handwerksbetrieb, die Dorfgemeinschaft. Niemand hätte ohne Kooperation überleben können ... Was also sind die Änderungen, die es notwendig zu machen scheinen, daß die banalste Selbstverständlichkeit [nämlich die Zusammenarbeit, S. G.] der letzten Jahrtausende plötzlich als so wichtig und vor allem als so schwierig erscheint, daß man sie besonders lernen muß und daß sie als Kriterium für Kar-

*3. Irrlehre:
Propagierung
der Team-
arbeit*

*Korrektur
der dritten
Irrlehre:
Ideologisie-
rung der
Teamarbeit
verschleiert
Eigenleistung
und führt zu
Mobbing*

*Selbstver-
ständlichkeit
der Teamar-
beit als
Grundform
sozialer
Kooperation*

riere, ja für berufliche Brauchbarkeit schlechthin angesehen wird?« (Malik 2005, 26–27).

Die Antwort auf diese letzte Frage wurde bereits angedeutet. Für Malik gründen die Änderungen, welche die Banalität der Zusammenarbeit zum Problem machen, darin, dass in den Teams die Eigenleistung und Eigeninitiative verschwinden, so dass in ihnen eine geradezu verschleiernde Form des Arbeitsethos ausgebildet wird.

*4. Irrlehre:
Mitarbeiter
haben sich
mit der
Organisation
und dem
Produkt zu
identifizieren*

Eine vierte Irrlehre, die das Management betrifft, macht die Forderung einer *Identifikation* von Mitarbeitern mit ihrer Organisation, ihrer Firma, ihrem Unternehmen und letztlich auch mit ihrer Arbeit aus. Zahlreiche Unternehmen fordern, dass sich die Mitarbeiter mit dem Produkt identifizieren. Malik aber erkennt in der Forderung nach Identifikation auch einen durchaus gefährlichen Begriff des Managements. Es ist selbstverständlich, das Produkt, an dem man durch seine Arbeit beteiligt ist, zu akzeptieren. Aber der Begriff der Identifikation geht darüber hinaus und ist gefährlich, weil er Distanzlosigkeit fordert.

*Korrektur
der vierten
Irrlehre:
Identifikation
mit dem
Produkt ...*

»Was bedeutet es vor diesem Hintergrund, wenn zum Beispiel gefordert wird, man solle sich mit den Produkten eines Unternehmens identifizieren? Neunzig Prozent unseres Sozialproduktes bestehen aus banalen Dingen: Nahrungsmittel, Getränke, Bekleidung, Unterhaltungselektronik, Gaspedale, Schlauchklemmen. Wie krank muß ein Mensch sein, um sich im strengen Sinne der Psychologie mit Mineralwasser, Streichkäse, Leberwurst, Kreditkarten oder MP3-Playern identifizieren zu können?« (Malik 2005, 33).

*... oder
dem Idol ...*

Dieser Hinweis macht recht deutlich, dass es sich hier um eine fatale Strategie handelt. Zwar ist es auch für Malik völlig normal, wenn sich junge Menschen mit gewissen Idolen

identifizieren. Dies stellt für ihn ein normales pubertäres Verhalten dar.

»Die Jugendlichen von heute identifizieren sich mit den Idolen ihrer Zeit. Mit 16 ist das normal und gesund. Wenn sich Menschen aber mit 36 noch immer mit Idolen und Heroen identifizieren, lebensgroße Poster aufhängen und Autogramme sammeln, dann ist das bedenklich und möglicherweise pathologisch. Was in der Pubertät ein Symptom für normale Entwicklung ist, ist zehn oder zwanzig Jahre später das Gegenteil« (Malik 2005, 34).

Was mit der falsch verstandenen Identifikation verbunden ist, ist ein »Verlust der Fähigkeit, kritisch zu denken und überlegt zu urteilen« (Malik 2005, 36).

»Wer sich mit etwas oder mit jemandem identifiziert, verliert die Distanz zu seinem Identifikationsobjekt« (ebd.).

Ein fünfter gefährlicher Begriff ist der Begriff der *Vision*. Der Grund liegt darin, dass es zu einer Werteverchiebung bei den Zielen kommt, auf die Management hinführen soll.

»Im Duden stand bis Anfang der 1990er Jahre unter der Eintragung ›Vision‹ schlicht ›Gesichts- oder Sinnestäuschung‹, ›optische Halluzination‹ und ›übernatürliche Erscheinung als religiöse Erfahrung‹. Und genau das waren für Jahrhunderte die Bedeutungen dieses Wortes. Erst danach wurde hinzugefügt: ›jemandes Vorstellung, besonders in bezug auf die Zukunft‹« (Malik 2005, 42).

Die alte Bedeutung des Wortes *Vision* als Halluzination oder Wahngelbilde ist im Zusammenhang der Führung völlig verschwunden. *Vision* meint hier eine auf die Zukunft bezogene Zielvorstellung.

»Die Visionsmode hat einigen Persönlichkeitstypen Aufmerksamkeit und Anerkennung verschafft, die früher kei-

... ist pathologische Distanzlosigkeit, die Kritikfähigkeit und Überlegung verneint

5. Irrlehre: es ist fundamental, Visionen zu haben

Korrektur der fünften Irrlehre:

Vision meint ursprünglich Wahnvorstellung ...

... und wurde auf eine emphatische Zukunftsperspektive hin umgedeutet

Visions-
Mode fördert
Bluffer ...

ne Chancen in einem gut geführten Unternehmen gehabt hätten: dem Bluffer und Angeber, dem Träumer und dem Scharlatan« (Malik 2005, 43).

In Leitungspositionen werden Visionäre heute eher akzeptiert als diejenigen, die skeptisch und kritisch sind.

... legitimiert
Unfug
und wertet
Skeptiker ab

»Mit dem Hinweis darauf, wie wichtig Visionen seien, und unter Verweis auf eine bestimmte Art von Managerliteratur, konnte man auch grobem Unfug einen Anstrich von Legitimität und Wichtigkeit geben. Und noch schlimmer: Die Bluffer konnten sich jeder kritischen Diskussion dadurch entziehen, daß sie die Skeptiker und Kritiker herabsetzten und ihnen Mangel an Visionen vorwarfen« (ebd.).

Zukunfts-
gestaltung
erfordert
aber Nüch-
ternheit

Malik hält dieser irrigen Meinung, dass der perfekte Manager Visionär sei, den alten Begriff des Leitbildes entgegen, der eine Führungspersönlichkeit einschließt, die eine klare und nüchterne Vorstellung von Plänen und Zukunftsgestaltung hat. Denn es geht ja nicht darum, dass Zukunftsgestaltung wegfallen soll. Die Vision ist allein deshalb ein gefährlicher Begriff, weil sie den Anspruch erhebt, sich über Kritik und Distanz hinwegsetzen zu können.

6. Irrlehre:
Manager
sollen
›coachen‹

Ein letzter Begriff, der eine verbreitete Irrlehre zum Ausdruck bringt, ist das so genannte *Coaching*.

Korrektur der
sechsten
Irrlehre:

»Manager sollen enablen, empower, supporten. Sie sollen Koordinatoren, Kommunikatoren, Kultivatoren und Katalysatoren sein, natürlich auch Motivatoren, Moderatoren, Mentoren und Mediatoren. Nur eines wird kaum noch gesagt: daß Führungskräfte *führen* sollen« (Malik 2005, 68).

Coaching
euphemisiert
den Mangel
an Verant-
wortungsüber-
nahme

Im Hinblick auf das Coaching besteht für Malik das Problem darin, dass aufgrund eines »Mangels an Urteils- und Entscheidungskraft« (ebd.) Entscheidungen und Verantwortung ab-

gegeben werden. Genau aber diese Beschönigung von Führungsschwäche verweist uns auf den ethischen Hintergrund der Führung im Beruf.

3. Ethik in beruflicher Praxis

Ethik im Beruf	
Beruf als Lebensführung	Führung im Beruf
<i>Pflichten gegen sich selbst</i>	Management
– Selbstrespekt	– Aufgaben
– Selbstkritik	– Werkzeuge
– Selbstverleugnung	– Grundsätze
<i>Berufs- / Arbeitsethos</i>	– Vertrauen
alt	<i>Führungsethos</i>
– Rechtfertigung	– Vertrauen schaffen
– Bewährung	– Fehler zugestehen
– Treue, Vertrauen	– Aufmerksamkeit
neu	– Authentizität
– Flexibilität	– Manieren / Anstand
– Risikobereitschaft	– Integrität
– Teamwork	– Umgang mit
	• Intriganten
	• Missbrauch

Im oberen Schaubild sind noch einmal die Grundbegriffe des Berufs als Lebensführung aufgeführt.

Im Rahmen des alten Arbeitsethos drücken diese Begriffe zunächst die *Pflichten gegen sich selbst* aus: den *Selbstrespekt*, die *Selbstkritik* und – insofern die Analyse von Max Weber hier hinzugenommen wird – auch die *Selbstverleugnung*. Daraus entwickelte sich das Berufs- und Arbeitsethos alter und überkommener Art. Arbeit ist demnach eine *Recht-*

fertigung des Glückes, sie stellt eine *Bewährung des Lebens* dar und baut auf *Treue und Vertrauen* auf. Im Gegensatz dazu hat sich ein neues und als Haltung fragwürdiges Arbeitsethos herausgebildet, das auf die problematischen Werte der *Flexibilität, Risikobereitschaft* und *Teamwork* setzt.

*Management
basiert auf
Vertrauen
und hat so
die berufliche
Ethik zum
Inhalt*

Das Management als Beruf macht Führung selbst zum Ziel und Berufsinhalt. Dazu gehören gewisse Aufgaben, Werkzeuge und Trainings. Führen ist demnach erstens ein Handwerk, das zweitens auf technischen Grundsätzen basiert. Schließlich und drittens gründet es jedoch entscheidend auf dem Vertrauen als ethischer Basis der Führung. (vgl. Malik 2006, 136).

»Merkwürdigerweise ist über Vertrauen in Organisationen fast nichts oder jedenfalls nur sehr wenig geforscht und geschrieben worden« (Malik 2006, 136).

*Mangel
an Vertrauen
ist Mangel
an Führung*

Auch das ist ein interessantes Phänomen. Warum wird über das Vertrauen in Organisationen kaum noch geforscht? Weil – wie wir schon bei Sennett gesehen haben – Vertrauen und die damit verbundenen Bindungen nicht mehr zum Arbeitsethos gehören. Das aber ist ein entscheidender Mangel, denn Vertrauen ist die eigentliche Basis der Führung. Ohne gegenseitiges Vertrauen ist eine gute Führung nicht möglich. Hinsichtlich der Frage nach Führungsfehlern ist für Malik deshalb weniger entscheidend, ob man Fehler macht, denn Fehler können gar nicht verhindert werden. Die ausschlaggebende Frage ist vielmehr diejenige nach der Bedeutung dieser Fehler.

»Die entscheidende Frage ist also nicht, ob man Führungsfehler macht oder nicht; sie passieren ganz einfach in der Hektik des Tagesgeschäftes. Die entscheidende Frage ist vielmehr, wie schwer diese Fehler *wiegen*, ob sie zählen, ob sie sich auswirken oder nicht. Eine auf Ver-

trauen basierende Führungssituation ist robust genug, Führungsfehler auszuhalten und verkraften zu können« (Malik 2006, 137–138).

Für unseren Zusammenhang ist es wichtig, dass auch Malik wieder auf eine grundsätzliche Haltung, von der wir ja bereits in unseren gesamten Untersuchungen gesprochen haben, abzielt. Es geht bei Führung primär nicht um die einzelnen Fertigkeiten des Umgangs mit Menschen, sondern es geht im Grunde um die Schaffung eines Klimas und einer Haltung des Vertrauens. *Wie aber schafft man nun Vertrauen?* Auch hier hat Malik klare Vorstellungen.

wie kann Vertrauen geschaffen werden?

Dazu gehört erstens, dass man in der Lage ist, Fehler einzugestehen. Es gibt Menschen, die es ein Leben lang nicht fertig bringen, Fehler zuzugeben. Sie sind aber, wie wir bereits erschließen können, schlechte Führungspersönlichkeiten. Menschen, die keine Fehler zugeben können, sollten schon von sich her keine Führungsposition anstreben. Auf jeden Fall sollten sie aber von Führungsaufgaben fern gehalten werden. Einige Regeln, die Malik daraus aufstellt, lauten:

1. durch das Eingestehen von Fehlern

»*Fehler der Mitarbeiter sind Fehler des Chefs* – jedenfalls nach außen oder nach oben. Er kann seine Leute nicht ohne Vertrauensverlust ›im Regen stehen lassen‹. Ich betone, nach außen und nach oben; *nicht nach innen*. Wenn ein Mitarbeiter einen Fehler macht, dann muss man ihm das sagen, und er muss ihn korrigieren« (Malik 2006, 139).

»*Fehler des Chefs sind Fehler des Chefs* – und zwar ohne Ausnahme« (ebd.).

»*Erfolge der Mitarbeiter ›gehören‹ den Mitarbeitern*: Als Chef schmückt man sich nicht mit ›fremden Federn‹« (ebd.).

»Erfolge des Chefs, falls er im Alleingang solche haben sollte, kann er für sich beanspruchen: Die guten Manager, und vor allem die Leader, sagen allerdings auch dann noch: ›Wir haben es erreicht‹« (Malik 2006 139–140).

Ein weiterer Punkt ist:

2. durch Aufmerksamkeit

»Wer Vertrauen schaffen will, muss zuhören« (Malik 2006, 140).

Diesen Punkt müssen wir nicht weiter kommentieren, Aufmerksamkeit haben wir oben bereits im Zusammenhang mit Knigge und Asserate ausgiebig behandelt.

3. durch Authentizität:

Weiterhin heißt es:

»Wer an Vertrauen interessiert ist, muss echt sein. Gute Führungskräfte verzichten darauf, ihren Mitarbeitern ein X für ein U vorzumachen« (ebd.).

im Berufsalltag dürfen keine Rollen gespielt werden

In diesem Zusammenhang kommt Malik auch auf den Begriff der Rolle zu sprechen, dessen kritische Behandlung wir von den *Methoden der Praktischen Philosophie* her bereits kennen. Der Gebrauch des Wortes *Rolle* besagt, dass Menschen nicht nur auf der Bühne oder im Film, sondern gerade und vor allem im Alltag Rollen spielen. Hier haben wir es mit einem Grundbegriff der Soziologie zu tun, der in der wissenschaftlichen Betrachtung seine Berechtigung haben mag, jedoch nicht auf das alltägliche Leben übertragen werden sollte: Im Alltag und im Beruf werden keine Rollen gespielt. Es kommt immer schlecht an, wenn sich Menschen im Ernst etwas vorspielen. Selbst kleine Kinder haben, wie Malik unterstreicht, ein feines Gespür für den Unterschied, ob etwas nur gespielt oder wirklich ist. Hierzu bemerkt er:

»Meine Kollegen aus der Soziologie sagen mir gelegentlich: ›Aber Du spielst doch zuhause auch die Rolle des Vaters!‹ Meine Antwort darauf ist: ›Genau das tue ich

nicht! Ich erfülle die Aufgaben eines Vaters – so gut es nur geht. Und das ist etwas viel Ernsthafteres, als eine Rolle zu spielen« (Malik 2006, 141).

Rollen werden ausschließlich im Theater und im Film gespielt, im Alltag und Beruf dagegen wird Echtheit und Authentizität erwartet. Diese Werte stehen im Widerspruch zur Rolle und sind wichtige Qualitäten der Führung. Echtheit und Authentizität im Management heißen also nicht, die *Rolle des Chefs zu spielen*, sondern *authentisch zu führen*. Die Echtheit und Authentizität bestehen in der Übernahme einer Aufgabe und haben mit dem Spielen einer Rolle nicht das Geringste zu tun.

Die Fokussierung auf einen *Führungsstil* erweist sich für Malik als ein fataler Irrtum, der in den Seminaren und Managerschulungen gepredigt wird. Dagegen kommt es auf Manieren und Anstand an:

4. durch
Manieren
und Anstand:

»Nicht ein angelernter und polierter ›Stil‹ ist wichtig; *wirklich wichtig* ist etwas viel Einfacheres, nämlich ein Minimum an *elementaren Manieren* ... Leute ohne Manieren müssen gelegentlich geduldet werden, aber sie werden nie respektiert. Wer herumbrüllt, wem es nie in den Sinn kommt, ›bitte‹ oder ›danke‹ zu sagen, wer nicht einmal ein Minimum an Anstand aufzubringen vermag, hat auf die Dauer keine Achtung, und er wird auch kein Vertrauen schaffen können. Die Beziehungen zu ihm sind mit Skepsis, Zweifel, Misstrauen und Ablehnung belastet« (Malik 2006, 143–144).

›Stil‹ oder
Fassungs-
verlust
schaffen
keine
Achtung,
sondern
Misstrauen

Es wird also schwer, eine Führungsposition auszuüben, wenn man grundlegende Umgangsformen, auf die wir ja bereits zu sprechen kamen, nicht beherrscht.

Weitere Punkte sind: Integrität, Vorhersehbarkeit, Verlässlichkeit. Hier wird gefordert, dass man in dem, was man tut kon-

5. durch
Integrität
und Verläss-
lichkeit:

nicht durch
Launen

6. durch
Abgrenzung
gegen
Vertrauens-
missbrauch
und Tren-
nung von
Intriganten:

Vertrauen
darf niemals
blind sein ...

... muss
aber bis zur
Grenze
ausgereizt
werden

sistent ist. Das Handeln soll also nicht von Launen zersetzt werden. Die Anderen müssen sich auf das verlassen können, was gesagt und geplant wurde. Hier geht es um Vorhersehbarkeit und Verlässlichkeit. Auch das sind wichtige und grundlegende Elemente, um Vertrauen zu schaffen.

Für das Mobbing gibt es nur eine Lösung:

»Wer Vertrauen schaffen will, muss sich von Intriganten trennen« (Malik 2006, 146).

Zum Thema Vertrauen gehört auch der Missbrauch von Vertrauen. Malik lehnt das Motto ab: Vertrauen ist gut; Kontrolle ist besser! Es führt zu zerstörerischem Misstrauen (vgl. Malik 2006 149). Dieses Motto, in der Praxis umgesetzt, schafft ein Klima, das eine der »gefährlichsten« Krebserkrankungen einer Organisation« (Malik 2006, 149) darstellt. Dennoch darf Vertrauen niemals blindes Vertrauen sein, da es sonst naiv ist (vgl. Malik 2006, 148).

Wie weit kann man dann aber im Vertrauen gehen?

»Vertraue jedem, soweit du nur kannst – und gehe dabei sehr weit, bis an die Grenze« (ebd.).

Zu dieser Ausgangsbasis kommen für Malik nun allerdings vier wichtige Ergänzungen:

»(a) Stelle jedoch sicher, dass Du jederzeit erfahren wirst, ab wann Dein Vertrauen missbraucht wird; (b) stelle weiterhin sicher, dass Deine Mitarbeiter und Kollegen wissen, dass Du das erfahren wirst; (c) stelle ferner sicher, dass jeder Vertrauensmissbrauch gravierende und unausweichliche Folgen hat; (d) stelle schließlich sicher, dass Deine Mitarbeiter auch das unmissverständlich zur Kenntnis nehmen« (Malik 2006, 149–150).

Ein auf Misstrauen aufgebautes Arbeitsklima verhindert gute Führung. Damit wird deutlich: Die Grundlage von Führung

Was ist angewandte Ethik?

liegt nicht in Techniken, sondern in den ethischen Einstellungen den Mitmenschen, Aufgaben, Zielen und dem Klima einer Organisation gegenüber.

Haltung des Misstrauens verhindert eine gute Führung

C. Ethik der helfenden Berufe

1. Was ist angewandte Ethik?

Im letzten Abschnitt unserer Untersuchungen zu den Anwendungen der Praktischen Philosophie in Alltag und Beruf möchte ich den Begriff der so genannten *Angewandten Ethik* besprechen.



Struktur des falschen Begriffs angewandter Spezialethiken:

Lobbyismus aktueller politischer und wissenschaftlicher Fragestellungen, ...

... die analysiert und theoretisiert werden, ...

... um eine Desorientierung in Gesinnungsfragen zu funktionalisieren

es gibt nur eine Ethik ...

... und existentielle Grundbedürfnisse, die ihre Anwendung zu Belangen helfender Berufe macht

Zur Bedeutung, aber auch zur Fragwürdigkeit solcher Bereichsethiken habe ich mich ja bereits geäußert.¹⁴ Ich möchte hier nun etwas näher darauf eingehen: Das Schaubild zeigt auf der linken Seite eine ganze Reihe von solchen Angewandten Ethiken.¹⁵ Diese Liste ist keineswegs vollständig, es kommen auch ständig neue Bereiche hinzu. Dabei werden politische oder wissenschaftliche Belange zum Anliegen einer spezialisierten Ethik gemacht. Diese Entwicklung und Differenzierung von Spezialethiken gibt zur Besorgnis Anlass, da hier der Anschein erweckt wird, als wäre ethische Kompetenz eine Art Lobbyismus. Zweifellos brauchen wir auch in der Ethik eine Spezialisierung. Sie darf jedoch lediglich die *tatsächlich angewandten* Ethiken betreffen. Wenn Sie diese Liste betrachten, dann sehen Sie, dass die meisten der hier aufgeführten Ethiken *nicht angewandt* werden oder sind. Sie sind analytische und damit theoretische Gebilde, die zumeist von einer Anwendung weit entfernt sind. Durch die Spezialisierung ihrer Thematik vermitteln sie allerdings den Anschein, als stünden sie wegen der Aktualität ihrer Fragestellung zur Anwendung bereit. Das ist jedoch nur in wenigen Fällen zutreffend: Als Beispiel einer Angewandten Ethik kann hier die Medizinische Ethik angeführt werden, diese aber auch nur in Form der *Klinischen Ethik*.¹⁶

Es ist also notwendig, den Begriff der Angewandten Ethik kritisch zu betrachten und mit ihm umzugehen. Die Beliebigkeit in der Anhäufung von Ethiken ist nämlich nicht nur irritierend, sie ist auch unseriös. Die gegenwärtige Desorientierung in den ethischen Grundfragen wird hier genutzt, um publizistisch wirksam werden zu können. Dem muss entgegen gehalten werden, dass es nur *eine* Ethik und *wenige* klar bestimmbare *Anwendungen* dieser einen Ethik gibt. Die Bestimmbarkeit dieser Anwendung ergibt sich aus der Konstituierung der so genannten *helfenden Berufe* und ihrer Belange.

Bevor wir auf diese Belange eingehen, möchte ich noch kurz auf die verfehlte und dringend zu revidierende Definition der Angewandten Ethik eingehen.

So heißt es bei Annemarie Pieper und Urs Thurnherr in *Angewandte Ethik*¹⁷:

»Auf der anderen Seite [gegenüber den allgemeinen Ethiken, S.G.] geht es der Ethik als *angewandter* Ethik um die Klärung besonderer Probleme. Mit zunehmender Spezialisierung der gesellschaftlichen Praxis haben sich immer mehr Bereichs- und Spezialethiken herausgebildet, die das von der Grundlagenethik bereitgestellte Begriffs- und Methodeninstrumentarium auf Fragenkomplexe anwenden, deren Lösung von gesamtgesellschaftlichem Interesse ist« (Pieper/Thurnherr 1998, 10).

Es ist natürlich richtig, dass sich spezielle Themen in der Ethik herausgebildet haben. Das heißt aber noch nicht, dass sie auch angewandt wären und deshalb den Titel einer Angewandten Ethik führen dürften. Eine Anwendung ist erst durch die Umsetzung bestimmt, die sich wiederum auf grundlegende Bedürfnisse und Ansprüche der Menschen richtet.

Solche Belange umfaßt die rechte Spalte des Schaubildes: Hier finden Sie die traditionellen und modernen Anwendungen von Ethik.

Sehen wir uns zunächst die drei oberen Fakultäten an. Ihre Bestimmung als *obere* gründet darin, dass es eine *untere* und vierte Fakultät gab. Diesen Platz nahm die philosophische Fakultät ein, die aus der Artistenfakultät hervorgegangen war. Die drei oberen Fakultäten, *Theologie, Juristerei* und *Medizin*, stehen für die Belange des Heils, des Friedens und des Wohlergehens. Sie hatten im alten Universitätsverständnis die Aufgabe, diese Bedürfnisse als Interessen des Staates zu verwalten und zu betreuen.

die drei
Fakultäten
belangen
die Bedürf-
nisse:
Heil,
Frieden,
Wohlergehen
...

Hierzu ein Zitat aus Immanuel Kants Schrift *Streit der Fakultäten*:

»Nach der Vernunft (d.h. objectiv) würden die Triebfedern, welche die Regierung zu ihrem Zweck (auf das Volk Einfluß zu haben) benutzen kann, in folgender Ordnung stehen: zuerst eines jeden ewiges Wohl, dann das bürgerliche als Glied der Gesellschaft, endlich das Leibeswohl (lange leben und gesund sein). Durch die öffentlichen Lehren in Ansehung des ersten kann die Regierung selbst auf das Innere der Gedanken und die verschlossensten Willensmeinungen der Unterthanen, jene zu entdecken, diese zu lenken, den größten Einfluß haben; durch die, so sich aufs zweite beziehen, ihr äußeres Verhalten unter dem Zügel öffentlicher Gesetze halten; durch die dritte sich die Existenz eines starken und zahlreichen Volks sichern, welches sie zu ihren Absichten brauchbar findet« (Kant, *Streit der Fakultäten*, VII, 22).

*... und
drücken eine
ganzheitliche
staatliche
Volksfürsorge
aus*

Man erkennt also in den oberen Fakultäten das ethische Potential als das Interesse der Regierung oder des Staates an einem im Ganzen gesunden Volk, welches sich an die Gesetze hält und auch im christlichen Glauben eine stabile Gesinnung bekommt. Hier sind die grundlegenden gesellschaftlichen Bedürfnisse, deren Ausbildung die Universität unter Aufsicht des Staates und der Regierung übernommen hat, angesprochen: Es geht um das Seelenheil, die Befriedung und das körperliche Heil, insbesondere mit der Absicht, auch die Rechtssicherheit zu bewahren und das Allgemeinwohl zu fördern.

Wenn auch Heil und Friede immer noch zentrale Bedürfnisse darstellen, haben sich in der Moderne und Gegenwart die Belange des Wohls deutlich verändert. Ursache ist nicht zuletzt der Wegfall einer stabilen Gesinnung auf der Basis des christlichen Glaubens. Gerade aber dies führt zu einer

allgemeinen Desorientierung bei der Bestimmung dessen, was gut und gesund sein soll. So ist es zur Entwicklung und Ausweitung der helfenden Berufe gekommen. Sie kommen den aus diesen Gründen gewachsenen Bedürfnissen nach Therapie, Beratung, Erziehung und Pflege entgegen.

In *Die helfenden Berufe*¹⁸ stellen die Autoren Arthur W. Combs, Donald L. Avila und William W. Purkey jedoch fest, dass auch innerhalb der helfenden Berufe eine Entwicklung stattgefunden hat. Zunächst war der Zweck der helfenden Berufe die *Rehabilitierung*.

»Selbst die ältesten dieser Berufe, wie der Lehr- und der geistliche Beruf, hatten am Anfang hauptsächlich den Wunsch, ihre Schützlinge zu »retten«. Später interessierten sich die helfenden Berufe immer mehr für Probleme der Vorbeugung« (Combs, Avila, Purkey 1975, 195).

Mit Vorbeugung und Prophylaxe kommt ein neuer ethischer Belang in die helfenden Berufe hinein. Diese Entwicklung hat wesentlich zur der Ausbildung der Sozialarbeit und Sozialpädagogik, aber auch zu einem neuen Gesundheitsverständnis geführt. Die helfenden Berufe haben hier die Aufgabe übernommen, es gar nicht soweit kommen zu lassen, dass jemand krank oder straffällig wird.

»Die Erweiterung des Zwecks der helfenden Berufe von der Rehabilitierung zur Vorbeugung erweiterte auch das Reservoir der Angesprochenen unendlich. Kranke gibt es vergleichsweise wenig, zu den potentiell Kranken gehören wir alle« (ebd.).

Eine weitere Aufgabe, die in unsere moderne Zeit hineinreicht, ist die Bedeutung der Selbstverwirklichung.

»Die Veränderung unserer Auffassungen vom Zweck der helfenden Berufe war mit der Einbeziehung der Vorbeu-

Destabilisierung der Gesinnung durch Wegfall des christlichen Glaubens führt zur Notwendigkeit der heutigen helfenden Berufe

Entwicklung innerhalb der helfenden Berufe:

1. durch Erweiterung ihres Zwecks von der Rehabilitation zur Prophylaxe in Sozialarbeit und Medizin

gung noch nicht zu Ende. Unsere neuen Erkenntnisse über die menschlichen Möglichkeiten und die in den letzten Jahren durchgeführten Untersuchungen über das Wesen der Selbstverwirklichung haben den helfenden Berufen ganz neue Perspektiven eröffnet. Unsere neue Auffassung von den Möglichkeiten des Menschen macht deutlich, daß sein Potential unglaublich groß ist. Die Erforschung der Selbstverwirklichung liefert Erkenntnisse über das Werden des Menschen und weist darauf hin, auf welchen Wegen man sie erreichen kann. Je mehr wir das menschliche Potential studieren, desto deutlicher tritt zutage, daß das höchste Ziel der helfenden Berufe in Selbstverwirklichung und Erfüllung liegt« (Combs, Avila, Purkey 1975, 196).

*2. durch
Erweiterung
auf den
Zweck der
Selbstver-
wirklichung
im Bereich
der Beratung
und Therapie*

Die Entwicklung der Bedeutung von Selbstverwirklichung betrifft nicht nur die Psychotherapie, sondern den ganzen Bereich der Therapie. Man kann hier auch die philosophischen Praxen hinzuzählen, die sich gerade dem Thema der Selbstsorge und Selbstverwirklichung zuwenden. Die Frage der Selbstverwirklichung ist zu einem wichtigen Bereich der helfenden Berufe geworden und bestimmt von daher auch die Belange der Angewandten Ethik.

2. Umgang mit Grenzsituationen

2.1. Karl Jaspers – Die Frage nach dem Sinn von Grenzsituationen

Grenzsituationen Tod, Leid, Kampf, Schuld	Sinn von Grenzsituationen Wachstum, Erfüllung
<ul style="list-style-type: none">• Seelenheil (Theologie)• Streit (Jurisprudens)• Krankheit (Medizin)	<ul style="list-style-type: none">• Psychotherapien• Erziehung• Mediation• Krisenmanagement• Vorsorge, Pflege

Kommen wir nun speziell zur Ethik der helfenden Berufe. Worin besteht ihre Aufgabe? In der Antwort auf diese Frage liegt auch die Bestimmung dessen, was Angewandte Ethik eigentlich ist. Der Auftrag der Angewandten Ethik liegt darin, Grenzsituationen zu erkennen und den Umgang mit ihnen zu behandeln. Schon im Aufgabenbereich der oberen universitären Fakultäten können wir diese Bestimmungen erkennen: Spirituelle Orientierungslosigkeit, Streit oder Krankheit sind Grenzsituationen des Menschen, die eine Ethik erforderlich machen, denn eine Ethik gibt nicht nur die Mittel an die Hand, mit diesen Grenzsituationen fertig zu werden, sondern lässt auch das Warum und Wofür erkennbar werden.

Angewandte Ethik soll Grenzsituationen erkennen und mit ihnen umgehen

Kommen wir zunächst zur Definition von Grenzsituationen. Karl Jaspers hat sich in seinem dreibändigen Werk *Philosophie*¹⁹ eingehend mit diesem Thema auseinander gesetzt.

Grenzsituationen sind Tod, Leid, Kampf und Schuld

Grenzsituationen sind Tod, Leid, Kampf und Schuld. An dieser Aufzählung wird deutlich, dass es sich auch um die Belange der oberen Fakultät handelt, die zu behandeln heute allerdings auf viele Schultern gelegt ist. Die von Jaspers gegebene Definition der Grenzsituation lautet:

»Situationen wie die, daß ich immer in Situation bin, daß ich nicht ohne Kampf und ohne Leid leben kann, daß ich unvermeidlich Schuld auf mich nehme, daß ich sterben muß, nenne ich Grenzsituationen. Sie *wandeln sich nicht*, sondern nur in ihrer Erscheinung; sie sind, auf unser Dasein bezogen, endgültig. Sie sind *nicht überschaubar*; in unserem Dasein sehen wir hinter ihnen nichts anderes mehr. Sie sind wie eine Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern. Sie sind durch uns nicht zu verändern, sondern nur zur Klarheit zu bringen, ohne sie aus einem Anderen erklären und ableiten zu können. Sie sind mit dem Dasein selbst« (Jaspers, Philosophie II, 203).

die Grenzsituation ist die Situation des Scheiterns im Überschauen ihrer Grenze

Die Grenzsituation ist eine Situation, die nicht zu umgehen und zu vermeiden ist. Sie ist auch die Situation, die nicht überschaubar ist, die wir nicht überblicken können, über deren Grenze wir nicht hinüberschauen können. Sie ist insgesamt die Situation, in der wir als Menschen das Scheitern erfahren.

Scheitern ist kein ›Kaputt-Gehen‹, sondern Misserfolg beim Erreichen eines Ziels als Lebenserfahrung

Auch den Begriff des Scheiterns hatten wir schon mehrfach behandelt. Es stellt keinen bloßen Ausfall oder Defekt dar. Man würde wohl kaum von einem Gerät, das nicht mehr funktioniert, sagen, es sei gescheitert; man würde natürlich sagen, es sei kaputt. Dagegen kann man von einem Vorhaben, das nicht abgeschlossen wurde und sein Ziel nicht erreicht hat, sagen, dass dieses Vorhaben gescheitert ist. Der Begriff ›kaputt‹ bezieht sich auf dingliche und technische Zusammenhänge. Zwar kann beispielsweise eine Freundschaft oder eine Beziehung ›kaputtgehen‹, hier wird der Aus-

druck aber übertragen oder metaphorisch gebraucht. Im Gesamtzusammenhang einer Biographie ist lediglich von einem Scheitern zu sprechen: Es deutet den Misserfolg beim Erreichen eines Zieles an. Misserfolge dieser Art machen die Erfahrung des Lebens insgesamt als Grenzsituation aus. Hier kommt immer die Gesamtheit der Biografie in den Blick, wie Jaspers an anderer Stelle seiner *Philosophie* ausführt:

»Die Unmöglichkeit, absolut auf sich zu stehen, erwächst nicht erst aus der Daseinsgebundenheit, die faktisch zerstört, sondern aus der Freiheit selbst. Ich werde durch sie in jedem Falle schuldig; ich kann nicht ganz werden« (Jaspers, *Philosophie* III, 221).

Das Nicht-ganz-Werden-Können ist das Scheitern der Existenz. Aus ihm ergibt sich das Scheitern in einzelnen Situationen als Unterschied zum bloßen Versagen oder Kaputtgehen. Im Scheitern wird sich der Mensch als Existierender darüber bewusst, dass er die Ganzheit nicht erfahren kann. Der Mensch scheitert an einzelnen Problemen, weil er die Ganzheit kennt und sie nicht erreichen kann. Deshalb steht das alltägliche Scheitern mit dem grundsätzlichen Scheitern in Verbindung. Der Mensch ist also gleichsam zum Scheitern geboren, denn er vermag die Grenzsituationen grundsätzlich weder zu überblicken noch zu meistern oder zu vermeiden, sondern ist nur frei, sich ihnen zu stellen.

Jaspers stellt den Sinn von Grenzsituationen heraus, aus dem allein Wachstum und Erfüllung möglich werden können. Der Mensch kann *nur* im Scheitern wachsen, weil er hierin die Ganzheit des Lebens erfährt.

Es ist nun auch das Ziel vieler Psychotherapien und anderen helfender Berufe, dem Menschen im konkreten Scheitern diese Perspektive zu eröffnen. Die Gemeinsamkeit in den helfenden Berufen liegt im Umgang mit Grenzsituationen und deren Umdeutung. Die Umdeutung liegt darin, die Grenzsitu-

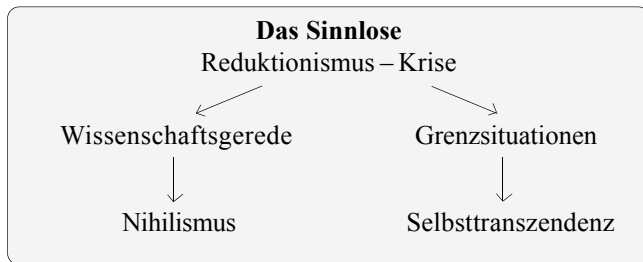
Scheitern ist Bewusstsein der Existenz als Nicht-ganz-Werden-Können

nur, indem der Mensch sich Grenzsituationen stellt, ist ihre Umdeutung in Wachstum und Erfüllung möglich

helfende Berufe unterstützen bei dieser Umdeutung

tuation zu bejahen, sie also grundsätzlich nicht als Versagen oder Zerstörung zu erfassen. Kann die Grenzsituation bejaht werden, dann ist eine Umkehr vollzogen und ein neues Wachstum möglich geworden.

2.2. Viktor Frankl – Der Zusammenhang von Sinnträchtigkeit und Grenzsituationen



Ein Autor, den ich im Zusammenhang mit der Frage nach den Grenzsituationen für besonders empfehlenswert halte, ist Viktor Frankl. Er gilt als Begründer der Logotherapie, auf die ich hier allerdings nicht näher eingehen kann.²⁰ Seine Verbindung von Philosophie und Psychotherapie lässt erkennen, dass die meisten psychischen, aber auch physischen Leiden auf ein *Leiden an der Sinnlosigkeit* zurückgeführt werden können. Das eigentliche Problem menschlichen Leidens liegt in der Sinnlosigkeit. Deshalb hat sich Frankl auf die Suche nach Sinn konzentriert. Allerdings hat er die Suche nach dem Sinn des Lebens umgekehrt. Es geht nicht darum, was ich vom Leben zu erwarten hätte, sondern es geht darum, was das Leben von mir erwartet. Hier haben wir es also mit einer anderen Haltung zum Leben zu tun.

Problematisch für diese Umkehr ist die moderne Form des Sinnlosen. Diesen Nihilismus neuzeitlicher Art nennt er in

*Leiden ist
Leiden an
Sinnlosigkeit*

seinem Buch *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*²¹ eine Entwürdigung. Diese Abwertung des Menschen geschieht auf der Grundlage wissenschaftlicher Forschung und wird von ihr vorangetrieben.

wissenschaftlicher
Nihilismus
der Moderne
entwürdigt
den Menschen ...

»Unter dem Einfluß der Massenindoktrination ... versteht der Leser sich selbst nicht mehr als Menschen, sondern – ich zitiere zwei Bestseller – als einen ›nackten Affen‹ und einen Apparat und Mechanismus ›jenseits von Freiheit und Würde‹. Dazu kommt der Nihilismus von heute. Der Nihilismus von gestern erging sich im Gerede vom Nichts. Der Nihilismus von heute verrät sich durch die Worte ›nichts als ...‹ Der Mensch ist ›nichts als‹ das Produkt von Produktionsverhältnissen, von Erbe und Umwelt, von sozio-ökonomischen und psychodynamischen Bedingungen und Umständen und weiß der Teufel was« (Frankl 1979, 14).

Das ›Nichts als‹ gibt einem modernen Nihilismus Ausdruck, welcher das Sinnlose propagiert. Dem aber hält Frankl entgegen:

... und findet
im ›Nichts
als‹ seinen
Ausdruck

»Der Mensch ist nicht ein Ding unter anderen Dingen ... Der Mensch ... ist insofern unbedingt, als er der Selbst-Bestimmung fähig ist« (Frankl 1979, 61).

Der Mensch ist also zur *Selbst-Bestimmung* fähig, und zwar gerade in Grenzsituationen. Frankl weiß, wovon er spricht: Er hat vier Konzentrationslager überlebt und Grenzsituationen am eigenen Leibe erlebt.

der Mensch
ist gerade in
Grenzsituati-
onen zur
Selbst-
bestimmung
fähig ...

»Der Mensch ist nicht frei von Bedingungen, sondern nur frei, zu ihnen Stellung zu nehmen. Aber sie bestimmen ihn nicht eindeutig. Denn letzten Endes liegt es an ihm zu bestimmen, ob er den Bedingungen unterliegt, ob er sich ihnen unterwirft ... Nachdem ich im Rahmen eines Interviews als ›Professor für Neurologie und Psychia-

trie apostrophiert worden war, der doch um die biologische, psychologische und soziologische Bedingtheit des Menschen wissen müsse, gab ich zu bedenken, daß ich nicht nur Professor auf 2 Gebieten, sondern auch Überlebender von 4 Konzentrationslagern bin und als solcher Zeugnis ablege von der Fähigkeit des Menschen, auch noch den ärgsten Bedingungen zu trotzen ... Letzen Endes wird menschliches Verhalten jedenfalls nicht von Bedingungen diktiert, die der Mensch antrifft, sondern von einer Entscheidung, die er trifft. Ob er es nun wissen mag oder nicht: er entscheidet, ob er den Bedingungen trotz oder weicht, mit anderen Worten, ob er sich von ihnen überhaupt und in welchem Maße er sich von ihnen bestimmen läßt« (Frankl 1979, 63–64).

*... denn er
ist frei, zu
entscheiden,
und frei, sie
mit Sinn zu
erfüllen*

In solchen Grenzsituationen, wie unüberschaubar sie vielleicht auch sein mögen, bleibt für den Menschen noch immer die Entscheidungsfreiheit. In den Situationen, in denen die Selbst-Bestimmung des Menschen vollständig aufgehoben scheint, ist sie für Frankl gerade in höchstem Maß gefordert und real. Denn wir sind immer damit befasst, Sinn zu erfüllen, besonders aber gerade in den Grenzsituationen.

*Geheimnis
bedingungs-
loser
Sinn-
trächtigkeit
des Lebens
wird in
Grenzsitua-
tionen
offenbart*

»Wo wir mit einem Schicksal konfrontiert sind, das sich einfach nicht ändern läßt, sagen wir mit einer unheilbaren Krankheit, mit einem inoperablen Karzinom, daß also auch dort, wo wir als hilflose Opfer mitten in eine hoffnungslose Situation hineingestellt sind, auch dort, ja gerade dort, läßt sich das Leben noch immer sinnvoll gestalten, denn dann können wir sogar das Menschlichste im Menschen verwirklichen, und das ist seine Fähigkeit, auch eine Tragödie – auf menschlicher Ebene – in einen Triumph zu verwandeln. Das ist nämlich *das Geheimnis der bedingungslosen Sinnträchtigkeit des Lebens*: daß der Mensch gerade in Grenzsituationen seines Daseins

aufgerufen ist, gleichsam Zeugnis abzulegen davon, wessen er und er allein fähig ist« (Frankl 1979, 47).

Das Geheimnis der bedingungslosen Sinnträchtigkeit offenbaren die Grenzsituationen. Auch, wenn ein wissenschaftlicher Reduktionismus das Gegenteil darzustellen versucht: Das Sinnlose gibt es nicht, nicht einmal in der Krise. Denn Krisen offenbaren keine Sinnlosigkeit, sondern Grenzsituationen. Gerade hier erfahren wir die bedingungslose Sinnträchtigkeit des Lebens. Alles, was geschieht, hat einen Sinn und wir sind aufgerufen, ihn herauszufinden.

das Sinnlose gibt es nicht!

Ein weiterer Begriff, den Frankl anführt und welcher in dem vorher Gesagten bereits angedeutet ist, ist die *Selbst-Transzendenz*. Sie beschreibt einen Vorgang, bei dem sich der Mensch in der Grenzsituation über diese hinaus bewegt, die Verfangenheit in das scheinbar Sinnlose überschreitet, um den Sinn zu erfassen.

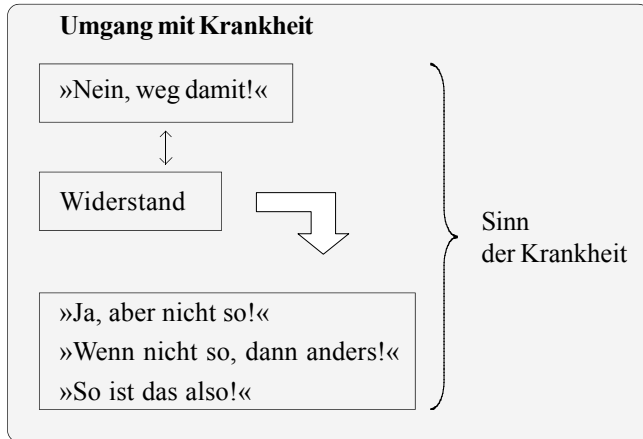
Selbst-Transzendenz in der Grenzsituation: von der Sinnlosigkeit zum Sinn ...

»Was ich unter *Selbst-Transzendenz* verstehe, hat nichts mit Jenseits zu tun, sondern bedeutet, daß der Mensch um so menschlicher ist – daß er um so mehr er selbst ist, als er sich selbst übersieht und vergißt, sei es in der Hingabe an eine Aufgabe, an eine Sache oder an einen Partner« (Frankl 1979, 87).

Das ist die Art und Weise, wie der Mensch aus der Grenzsituation herauskommt: durch Selbstvergessenheit im Sinne des Sich-Hinwendens zu einer Sache oder zu einem Partner, die zur Aufgabe und zum Ziel werden können. Die Selbst-Transzendenz ist die Art und Weise, den Sinn in Grenzsituationen durch Zuwendung wieder oder neu zu erfahren.

... im Selbstvergessenen Sich-Hinwenden zu einer Aufgabe oder einem Menschen

2.3. Viktor von Weizsäcker – Die Frage nach dem Sinn von Krankheit als Grenzsituation



der Sinn von Krankheit ist Interpretation des zu erfüllenden Sinns

Die Reihe der hier vorgestellten Denker möchte ich mit dem Arzt und Philosophen Viktor von Weizsäcker abschließen. Er ist von Berufs wegen mit Grenzsituationen umgegangen, speziell mit der Grenzsituation des Leidens. Weizsäckers Frage galt dabei immer dem Sinn einer Krankheit. Für ihn ist Krankheit kein Defekt oder Ausfall. Die Krankheit hat als Erfahrung von Grenzsituationen vielmehr immer einen offenen Sinn, der zu erfüllen ist. Diesen zu erfüllenden Sinn gilt es zu erfassen, soll Krankheit geheilt werden.

In seinem Aufsatz *Medizin und Logik*²², der aus einer Vorlesung hervorgegangen ist, schildert Weizsäcker seinen Studenten, wie er diesen Sinn von Krankheit methodisch zu erfassen versucht.

»Wenn ich ein Hautgeschwür sehe oder einen Schmerz vom Kranken erzählt bekomme, dann ist die erste Reaktion bei ihm und mir: weg damit. Wenn dann ein Widerstand gegen die Heilung auftaucht, dann nötigt die Erfüllung dieses Wunsches zu einem Umweg: man muß die Ursache oder den Grund der Krankheit angreifen. Jetzt wird jene erste Reaktion zur Vorreaktion, der die Hauptreaktion erst folgt. Wir werden genötigt, den zugrundeliegenden Vorgang anzuerkennen, zu akzeptieren, und damit entsteht jenes ›ja« (Weizsäcker, GS 7, 355).

*Ausbruch
einer
Krankheit:*

Diesen Zusammenhang soll auch das obere Schaubild verdeutlichen. Wenn eine Krankheit ausgebrochen ist, versucht man zunächst, diese Krankheit einfach zu beseitigen, ihr ein ›nein« entgegenzusetzen. Wenn dann allerdings ein Widerstand entsteht, also keine Heilung eintritt, muss man sich um den Sinn dieser Krankheit bemühen. Dies geschieht, indem die Krankheit erst einmal anerkannt wird, wenn ihr also ein ›ja« entgegen gebracht wird.

*1. Schritt:
Ablehnung
der Krankheit*

*2. Schritt bei
Widerstand:
Anerkennen
der
Krankheit ...*

»Um aber der Logizität des Satzes ›ja, aber nicht so« zu analysieren, reichen die logischen Kategorien, die sich in der Geschichte der Logik hervorgetan haben, doch nicht aus. Während Position und Negation in jenem Satz verwertet sind und während das ›so« vorläufig in der Kategorie der Qualität unterzubringen ist, findet sich keine Logik, in der der Sinn des ›aber« abstrahiert wäre. Dieses ›aber« ist gerade für unseren Satz charakteristisch. Es ist eingespannt zwischen Position und Negation« (Weizsäcker, GS 7, 355).

Es geht Weizsäcker mit diesem ›ja« um die Anerkennung des Sinnes. Dabei wird aber dem Vorgang ein Vorbehalt entgegengebracht. In dem ›aber nicht so« wird eine Alternative für die Äußerung des Sinnes gesucht. Diese Umleitung ist

*... in
Anerkennung
ihres Sinnes
unter
Vorbehalt
seiner
Umleitung*

der erste Schritt zu einer Umdeutung. Der Umleitung ›ja, aber nicht so‹ muss der zweite Schritt folgen: ›Wenn nicht so, dann anders‹. Diese Folge ist keine Implikation. In diesem ›wenn nicht so, dann anders‹ ist für Weizsäcker

»diejenige Kategorie ... [zu] erkennen, welche die Logistik als Implikation bezeichnet ... Da diese logistische Kategorie aber in Worten ›wenn – dann‹ lautet, so ist gleich hinzuzufügen, daß dies nicht dasselbe ist wie unser ›wenn nicht – dann‹. Die Erfahrung der Medizin, aus welcher unsere Formel hervorgeht, ist also verwandt, aber doch anders als die Implikationen. Was hier gemeint ist, muß ausführlicher gezeigt werden. Es handelt sich um Ersatzleistungen. Wenn jemand anstelle einer psychischen Depression ein Magengeschwür bekommt, dann kann man dies als Ersatzleistung, nach Art eines Tauschhandels, bezeichnen. Ein ständig wachsender Teil der klinischen Erfahrungen kann so interpretiert werden, wobei sich der Begriffsbau der Pathologie immer mehr verändert. Der Antrieb aber, die Dinge so zu sehen, ist der folgende. Er scheint aus einer Idee zu stammen, wonach das Leben ein Prozeß ist, in dem nichts geschenkt wird« (Weizsäcker, GS 7, 357).

Krankheit erscheint als Ersatzleistung eines hermeneutischen Selbstbewusstseins, die eine Schuld zum Ausdruck bringt, welche interpretiert werden muss

Weizsäcker sieht in der Krankheit eine *Ersatzleistung*, die wiederum richtig gestellt werden muss. Hier wird eine gewisse Schuld oder Altlast zum Ausdruck gebracht. Das Mittel der Interpretation ist die Ähnlichkeit, die er zwischen dem, was ersetzt, und dem, was ersetzt wird, erkennen will. Dabei handelt es sich um die Ähnlichkeit zwischen dem Symptom und dem, was eigentlich diesem Symptom zugrunde liegt.

»Die Maxime ist, immer die jeweils erfaßte Erscheinung als Symbol eines nicht daseienden Vorgangs zu interpretieren« (Weizsäcker, GS 7, 357–358).

Wir kommen hier zu einem speziellen Ansatz, den ich allerdings nicht ausführlich behandeln kann. Kurz zusammengefasst besteht er darin, dass in einer Krankheit dasjenige zum Ausdruck kommt, was nicht ausgelebt wurde. Krankheit ist nicht gelebtes Leben. Das nicht gelebte Leben bringt sich gleichsam im Symptom zum Vorschein. Das Symptom ist die Ersatzleistung für das nicht gelebte Leben. Der Arzt muss diesen Zusammenhang erkennen, um heilen zu können.

*Krankheit
ist nicht
gelebtes
Leben,
welches als
Symptom
erscheint*

»Es ergibt sich dabei, daß ein krankhafter Prozeß nichts anderes als der Ersatz des gesunden Prozesses, ebenso aber auch das gesunde Leben ein Ersatz des kranken ist« (Weizsäcker, GS 7, 358).

Hier werden zwei Dinge auf Grundlage der Biographie miteinander in Verbindung gebracht: Erstens, dass jedes Leben etwas zum Ausdruck bringen, erreichen und erleben möchte, also ein Ziel verwirklichen will. Zweitens ist das nicht verwirklichte bzw. nicht gelebte Leben nicht *nichts*, sondern ein *etwas*, das in ein Symptom umschlagen kann. Das ist Weizäckers Grundverständnis der Krankheit.

Wenn nun die Ersatzleistung erkannt ist, kann der dritte Satz ausgesprochen werden: »so ist das also«. Denn mit diesem »so« wird die Diagnose gestellt.

*3. Schritt:
Erkenntnis
der Krankheit
als Ersatz-
leistung der
Biographie*

Für Weizäcker gehen die meisten Ärzte bei der Diagnose allerdings falsch vor. Sie setzen dieses »so« an den Anfang und vollziehen den von ihm aufgezeigten Dreischritt nicht, so dass der Weg, der in die Krankheit geführt hat, nicht erkannt wird.

»So ist das also«. Wird diese letzte Stufe zuerst genommen, wie es leider nur zu oft geschieht, so wird der Weg bis zur Krankheit verbaut. Dies kann nicht geschehen, wenn wir die Biographie des Kranken nicht außer acht lassen. Es ist nicht so, daß wir durch diese biographi-

sche Methode schon am Endes des Weges, bei der Krankheit, und dem, was hinter ihr steckt, dem Sinn nämlich, angelangt wären, aber der Weg dahin ist dadurch offen« (Weizsäcker, GS 7, 358).

*Der Sinn
der Krankheit
findet sich
biographisch*

Es geht Weizsäcker also vor allem darum, den Weg zu eröffnen, der sich aus dem Biographischen ergibt. Die *biographische Methode der Aufspürung nicht gelebten Lebens* ist Weizsäckers Methode, den Sinn der Krankheit zu erfassen.

Mit diesen Beiträgen zum Umgang mit Grenzsituationen und Krankheit möchte ich unsere Untersuchungen abschließen und die Ethische Praxis in knapper Form zusammenfassen.

IV. Abschließende Zusammenfassung: Ethische Praxis als Umgang mit der Würde

Ethische Praxis = Umgang mit der Würde

- Respekt gegenüber
 - Selbst
 - Anderen
 - Tier und Pflanzenwelt
 - Wohnraum Erde
- Frage nach dem würdigen Leben:
 - Wie kann Leben gelingen, wenn es *den Tod* und *die Grenzsituationen*: Sinnlosigkeit, Leid, Kampf, Schuld, Krankheit gibt?
 - Bejahung von Grenzsituationen

Ethische Praxis ist Umgang mit der Würde des Menschen und davon ausgehend ein würdiger Umgang mit den Mitmenschen, den Lebewesen und der gesamten Umwelt. Das Thema Würde ist in allen Formen des Umgangs zu finden, die wir dargestellt haben. In erster Linie ist die Würde der Respekt gegenüber dem Selbst, gegenüber dem Anderen und gegenüber der Tier- und Pflanzenwelt, insgesamt also auch gegenüber dem Wohnraum Erde. In diesen Verhältnissen handelt es sich um eine Form des Respekts, die zur Würde des Menschen wesentlich gehört. So ist es indirekt angebracht, von einer Würde der Tiere oder einer Würde der Pflanzen oder der Würde der Erde zu sprechen. Würde ist

Zusammenfassung

in keinem Fall, auch nicht beim Menschen, eine Eigenschaft, die sich feststellen ließe, sie ergibt sich vielmehr aus dem respektvollen und ehrfürchtigen Umgang, der auch gegenüber Sachen möglich und notwendig ist. Insofern war es ein wichtiges Anliegen, verschiedene Formen des Respekts und der Ehrfurcht, auch der Achtung, zu untersuchen, wobei wir hier von verschiedenen Abstufungen sprechen können. Dabei zeigt sich in jedem Fall, dass wir eine *respektvolle Haltung* einnehmen, durch die wir, indem wir etwas würdigen, der Würde des Menschen entsprechen.

Die konkrete Umsetzung ethischer Praxis führte dann auch zu der Frage nach dem *würdigen Leben*. Die Grundfrage der Ethik: Wie kann Leben gelingen, wenn es den Tod gibt?, die wir an den Anfang gestellt haben, erweist sich als ein System sich gegenseitig bedingender Fragen, die das menschliche Handeln allgemein ausrichten.

Mit der Konkretisierung in der ethischen Praxis wird die Frage um die Würde *in Situationen und insbesondere in den Grenzsituationen* erweitert: Wie kann Leben im Alltag, im Beruf, aber auch in den Grenzsituationen, nämlich in der Sinnlosigkeit, im Leid, im Kampf, in der Schuld und in der Krankheit gelingen? Die Antwort liegt in der Möglichkeit, auch das Leid, die Krankheit oder das Schicksal bejahen zu können. Diese Bejahung setzt eine grundlegende Auseinandersetzung mit dem Problem des Sinnes voraus. Die *Sinnfrage* umschließt die Biographie und gibt ihr eine Einheit, aus der heraus die einzelnen und alltäglichen Probleme lösbar werden.

Am Ende unserer Untersuchung der ethischen Praxis stoßen wir mit der Frage nach der Einheit des Lebenslaufes auf die bindenden Kräfte der *biographischen Einheit*. Dieses Problem führt uns von der alltäglichen Praxis zurück in methodische Betrachtungen, wie Leben überhaupt und als Einheit verstehbar wird. Diese Fragen sind zum Teil schon in

Ethische Praxis als Umgang mit der Würde

den *Methoden der Praktischen Philosophie* behandelt worden, sie werden aber nochmals und explizit in *Das Selbst in Erkenntnis und Umgang*, dem ersten Band der geplanten *Einführungen zur Praktischen Philosophie*, ausgeführt werden.

Anmerkungen

Einleitung

- ¹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, ¹⁴1977. Vgl. hierzu: Grätzel, Stephan: *Methoden der Praktischen Philosophie. Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik*. London: Turnshare, 2007, 69–73.
- ² Ich beziehe mich hierbei auf Albert Schweitzer, der noch eingehender vorgestellt wird.
- ³ Vgl. hierzu Grätzel, Stephan: *System der Ethik. Existenzielle Fragestellungen der Praktischen Philosophie*. London: Turnshare, 2006, 29–32.
- ⁴ Vgl. hierzu Grätzel, Stephan: *Die Vollendung des Denkens. Vorlesungen zur Philosophie und Mystik*. London: Turnshare, 2005, 8–16.
- ⁵ Upanishaden oder Upanishaden: Sammlung von philosophischen Schriften des Brahmanismus und Bestandteil des Veda (sanskrit.; Wissen).
- ⁶ Vgl. hierzu Grätzel, Stephan: *System der Ethik. Existenzielle Fragestellungen der Praktischen Philosophie*. London: Turnshare, 2006, 65–84.

I. Philosophie ethischer Praxis

- ¹ Schopenhauer, Arthur: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. Sämtliche Werke, Bd. 4, Wiesbaden: Brockhaus, 1950. 103–275.
- ² Vgl. hierzu Grätzel, Stephan: *System der Ethik. Existenzielle Fragestellungen der Praktischen Philosophie*. London: Turnshare, 2006, 105–119.
- ³ Zu Schopenhauers *praktischer Mystik* vgl. Grätzel, Stephan: *Die Vollendung des Denkens. Vorlesungen zur Philosophie und Mystik*. London: Turnshare, 2006, 8–16; Grätzel, Stephan: *Über die Grenzen des Lebens. Vorlesungen zur Philosophischen Anthropologie*. London: Turnshare 2004, 61ff.
- ⁴ Nietzsche, Friedrich: *Die dionysische Weltanschauung*. Sämtli-

Anmerkungen

- che Werke, KSA, Bd. 1. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York: de Gruyter, 1980, 553–577.
- ⁵ Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie*. Sämtliche Werke, KSA, Bd. 1. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/ New York: de Gruyter, 1980, 9–156.
- ⁶ Vgl. hierzu: Grätzel, Stephan. *Kunst ohne Ende: Vorlesungen zu einer ›Philosophie der Kunst‹*. London: Turnshare, 2004, 125–137.
- ⁷ Nietzsche, Friedrich: *Versuch einer Selbstkritik*, in: Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. 1, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, New York: de Gruyter, 1980, 11–22.
- ⁸ Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. Sämtliche Werke, KSA, Bd. 4. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York: de Gruyter, 1980.
- ⁹ Schweitzer, Albert: *Kultur und Ethik*. München: Beck, 1990. (Orig.-Ausg. u. d. T.: *Kulturphilosophie*).
- ¹⁰ Otfried Höffe: *Lexikon der Ethik*. München: Beck, 1997, S. 196ff.
- ¹¹ Camus, Albert: *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde* [1942]. Hamburg: Rowohlt, 1959.
- ¹² Schweitzer, Albert: *Werke aus dem Nachlaß*. Teil ½. München: Beck, 1999.
- ¹³ Zur Position Singers vgl. auch: Grätzel, Stephan: *Über die Grenzen des Lebens. Vorlesungen zur Philosophischen Anthropologie*. London: Turnshare, 2004, 15–24.
- ¹⁴ Singer, Peter: *Animal liberation*. New York: Avon Books, 1975.
- ¹⁵ Singer, Peter: *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam, ²1994. Titel der englischen Originalausgabe: *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, ²1993.
- ¹⁶ Grätzel, Stephan: *Methoden der Praktischen Philosophie. Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik*. London: Turnshare, 2007, 159ff.
- ¹⁷ Schweitzer, Albert: *Wir Epigonen. Kultur und Kulturstaat*. München: Beck, 2005.
- ¹⁸ Schweitzer, Albert: *Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze*. München: Beck, 2003.
- ¹⁹ Vgl. hierzu insbesondere den Abschnitt *Die Tötung nicht-menschlicher Personen* (Singer 1994, 155–158). Hier heißt es u.a.: »Keine objektive Beurteilung kann den Standpunkt unterstützen, daß es immer schlimmer ist, Mitglieder unserer eigenen Spezies, die keine Personen sind, zu töten, als Mitglieder ande-

rer Spezies, die es sind. Im Gegenteil gibt es ... starke Gründe dafür, der Überzeugung zu sein, daß es an sich schwerwiegender ist, Personen das Leben zu nehmen als Nichtpersonen. So scheint es, daß etwa die Tötung eines Schimpansen schlimmer ist als die Tötung eines menschlichen Wesens, welches aufgrund einer angeborenen geistigen Behinderung keine Person ist und nie sein kann« (Singer 1994, 156). Zur Position Singers vgl. auch: Grätzel, Stephan: *Über die Grenzen des Lebens. Vorlesungen zur Philosophischen Anthropologie*. London: Turnshare, 2004, 15–24.

- ²⁰ Vgl. hierzu auch Grätzel, Stephan: *Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

II. Ethische Praxis im Alltag

- ¹ Grätzel, Stephan: *System der Ethik. Existenzielle Fragestellungen der Praktischen Philosophie*. London: Turnshare, 2006, 121–147.
- ² Grätzel, Stephan: *Methoden der Praktischen Philosophie. Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik*. London: Turnshare, 2007, 29ff.
- ³ Scheler, Max: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1. Bonn: Bouvier, ³1986.
- ⁴ Grätzel, Stephan: *System der Ethik. Existenzielle Fragestellungen der Praktischen Philosophie*. London: Turnshare, 2006, 105ff.
- ⁵ »Eine Kultur, die stets die Lösungsverfahren des Realen anstrebt, ist ein Pornokultur schlechthin. Ebenfalls eine Pornokultur ist diese Ideologie des Konkreten, der Faktizität, des Nutzens, der Vorrangstellung des Gebrauchswertes, der materiellen Infrastruktur der Dinge, der materiellen Infrastruktur des Wunsches« (Baudrillard, Jean: *Von der Verführung* [1979]. München: Matthes & Seitz, 1992, 53).
- ⁶ Dürr, Hans Peter: *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. 5 Bde, Bd. 1: *Nacktheit und Scham*, Bd. 2: *Intimität*, Bd. 3: *Obszönität und Gewalt*, Bd. 4: *Der erotische Leib*, Bd. 5: *Die Tatsachen des Lebens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988 – 2002.
- ⁷ Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. 2 Bde, Bd. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abend-*

Anmerkungen

- landes. Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976.
- ⁸ Bollnow, Otto Friedrich: *Die Ehrfurcht*. Frankfurt/M.: Klostermann, ²1958.
- ⁹ Vgl. Grätzel, Stephan: *Methoden der Praktischen Philosophie. Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik*. London Turnshare, 2007, 212.
- ¹⁰ Hans Carossa 1878 – 1956. Deutscher Arzt, Lyriker und Autor von Erzählungen.
- ¹¹ Vgl. Carossa, Hans: *Eine Kindheit*. Frankfurt/M.: Insel, 1995, 22.
- ¹² Vgl. Grätzel, Stephan: *Methoden der Praktischen Philosophie. Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik*. London: Turnshare, 2007, 200–205.
- ¹³ Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit*. 3 Bde, Bd.1: *Der Wille zum Wissen*, Bd.2: *Der Gebrauch der Lüste*, Bd.3: *Die Sorge um sich*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983 – 1986.
- ¹⁴ Vgl. Epiktet, Gespräche, III, 12, 15.
- ¹⁵ Schmid, Wilhelm: *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2007, 112.
- ¹⁶ Eine ausgiebige Auseinandersetzung mit der *Selbstsorge*, zu der auch eine Auseinandersetzung mit dem Ansatz von Wilhelm Schmid gehört, der sich in besonderer Weise um dieses Thema verdient gemacht hat, wird in den geplanten *Einführungen zur Praktischen Philosophie* Bd. 1 bei Turnshare erfolgen, auf die hier schon verwiesen sei. Dort wird der Frage der ›Lebenskunst‹ und dem ›Umgang mit sich Selbst‹ ein Kapitel gewidmet sein.
- ¹⁷ Knigge, Adolph Freiherr von: *Über den Umgang mit Menschen*. Frankfurt/M.: Insel, 2001.
- ¹⁸ Müller-Thurau, Claus Peter: *Der Bewerber-Knigge*. Freiburg: Rudolf Haufe, ²2006.
- ¹⁹ So ein ansonsten empfehlenswertes Buch von Wolff, Inge: *Umgangsformen heute. Jeans oder Smoking?* (München: Goldmann, 2003), dessen Autorin die Vorsitzende des ›Arbeitskreises Umgangsformen International‹ und die Chefredakteurin des Periodikums *Stil und Etikette* ist.
- ²⁰ Asserate, Asfa-Wossen: *Manieren*. Frankfurt/M.: Eichborn, 2003.
- ²¹ Ricoeur, Paul: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*. Freiburg/München: Alber, 1971. Ricoeur, Paul: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*. Freiburg/

Anmerkungen

- München: Alber, 1988.
- ²² Siehe auch: Grätzel, Stephan: *Dasein ohne Schuld*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004.
- ²³ Ricoeur, Paul: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*. Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge, Bd. 2. Göttingen: Wallstein, ³2002.
- ²⁴ Meyer-Abich, Klaus Michael: *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*. München: Beck, 1997.
- ²⁵ Meyer-Abich, Klaus Michael: *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*. München: Hanser, 1990, 56-82.
- ²⁶ Vgl. hierzu: Grätzel, Stephan: *Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 77ff.
- ²⁷ Ringler, Alfred: *Gefährdete Landschaft. Lebensräume auf der roten Liste*. München: BLV, 1987.
- ²⁸ Al Gore: Eine unbequeme Wahrheit. DVD 2007.
- ²⁹ Vgl. auch Grätzel, Stephan: ›Zur Frage der Verfügbarkeit von Lebewesen am Beispiel der Gentechnologie‹, in: Hartmut Dunkelberg [Hrsg.]: *Lebensmittel durch Gentechnik? Beiträge aus Theologie, Philosophie, Biochemie, Ökonomie und Medizin*. Frankfurt/M.: Haag und Herchen 1999, 35–43.
- ³⁰ Wagenhofer, Erwin / Annas, Max: *WE FEED THE WORD. Was uns das Essen wirklich kostet*. Freiburg: orange-press, ³2006.
- ³¹ www.philosophie.uni-mainz.de/blondel/Bela_Hamvas.htm
- ³² Hamvas, Béla: *Philosophie des Weins*. München: Edition Marika Marghescu, 1999.

III. Ethische Praxis im Beruf

- ¹ Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus*. Bodenheim: Athäneum Hain Hahnstein, 1993.
- ² Bataille, Georges: ›Der Begriff der Verausgabung‹, in: *Die Aufhebung der Ökonomie*. München: Matthes & Seitz, 1985. Siehe auch: Grätzel, Stephan: *Über die Grenzen des Lebens. Vorlesungen zur Philosophischen Anthropologie*. London: Turnshare 2004, S. 124ff.
- ³ Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr, 1988.
- ⁴ Siehe: Grätzel, Stephan: *Methoden der Praktischen Philosophie. Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik*. London: Turnshare, 2007, 81ff.

Anmerkungen

- ⁵ Ich beziehe mich auf die erste Fassung von 1904/05, eine zweite Fassung mit Zusätzen und Veränderungen erschien 1920 in den Schriften zur Religionssoziologie.
- ⁶ *Bibel in gerechter Sprache*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.
- ⁷ »Wer da segnen lehrte, der lehrt auch fluchen: welches sind in der Welt die drei bestverfluchten Dinge: *Wollust, Herrsucht, Selbstsucht*: diese Drei wurden bisher am besten beleu- und belügen-mundet, – diese Drei will ich menschlich gut abwägen« (Nietzsche: *Zarathustra: Von den drei Bösen*. KSA Bd. 4, 236).
- ⁸ Beck, Ulrich: *Schöne neue Arbeitswelt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2007.
- ⁹ Götz, Werner: *Einkommen für alle*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2007.
- ¹⁰ Sennett, Richard: *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Darmstadt: WBG, 1998.
- ¹¹ Drucker, Peter F.: *Was ist Management? Das Beste aus 50 Jahren*. München: Econ, 2002 (Orig.-Ausg. U. d. T. *The Essential Drucker*. New York 2001).
- ¹² Malik, Fredmund: *Führen, Leisten, Leben. Wirksames Management für eine neue Zeit*. München: Heyne, ¹³2006.
- ¹³ Malik, Fredmund: *Gefährliche Managementwörter. Und warum man sie vermeiden sollte*. Frankfurt/Main: F.A.Z., ⁴2005.
- ¹⁴ Verwiesen sei hier auf das Vorwort zu: Grätzel, Stephan: *Methoden der Praktischen Philosophie. Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik*. London: Turnshare, 2007.
- ¹⁵ Interessant ist, dass der Begriff einer *Angewandten Ethik* im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971, noch nicht aufgeführt wurde. Der Beitrag zur *Ethik* steht im Bd. 2, der 1972 erschienen ist. Ein Eintrag erscheint erst unter dem Stichwort *Wissenschaftsethik* 2004.
- ¹⁶ Hick, Christian [Hrsg.]: *Klinische Ethik*. Heidelberg: Springer Medizin Verlag, 2007.
- ¹⁷ Pieper, Annemarie / Thurnherr, Urs [Hrsg.]: *Angewandte Ethik. Eine Einführung*. München: Beck, 1998.
- ¹⁸ Combs, Artur W. / Avila, Donald L. / Purkey, Wiliam W.: *Die helfenden Berufe*. Stuttgart: Klett, 1975.
- ¹⁹ Jaspers, Karl: *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*. Berlin [u.a.]: Springer, ⁴1973. *Philosophie II. Existenzerschließung*. Berlin [u.a.]: Springer, ⁴1973. *Philosophie III. Metaphysik*. Berlin [u.a.]: Springer, ⁴1973.

Anmerkungen

- ²⁰ Sehr empfehlenswert ist: Frankl, Viktor E.: *Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten*. München: Piper, 1987. Erweiterte Neuausg. mit dem Untertitel *Texte aus sechs Jahrzehnten*: München: Quintessenz, 1995; 3., neu ausgestattete Aufl. Weinheim: Psychologie Verlags Union, 1998; Taschenbuchausg. Weinheim: Beltz Taschenbuch 129, 2005.
- ²¹ Frankl, Viktor E.: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*. München: Piper, 1979.
- ²² Weizsäcker, Viktor von: »Medizin und Logik«. Gesammelte Schriften, Bd. 7: *Allgemeine Medizin. Grundfragen medizinischer Anthropologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1987, 334–365.

Verzeichnis der zitierten und empfohlenen Werke

- ASSERATE, Asfa-Wossen: *Manieren*. Frankfurt/M.: Eichborn, 2003.
- BATAILLE, Georges: ›Der Begriff der Verausgabung‹, in: *Die Aufhebung der Ökonomie*. München: Matthes & Seitz, 1985.
- BAUDRILLARD, Jean: *Von der Verführung*. München: Matthes & Seitz, 1992.
- BECK, Ulrich: *Schöne neue Arbeitswelt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2007.
- BAIL, Ulrike [Hrsg.]: *Bibel in gerechter Sprache*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.
- BOLLNOW, Otto Friedrich: *Die Ehrfurcht*. Frankfurt/M.: Klostermann, ²1958.
- CAMUS, Albert: *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde* [1942]. Hamburg: Rowohlt, 1959.
- CAROSSA, Hans: *Eine Kindheit*. Frankfurt/M.: Insel, 1995.
- COMBS, Artur W. / AVILA, Donald L. / PURKEY, Wiliam W.: *Die helfenden Berufe*. Stuttgart: Klett, 1975.
- DRUCKER, Peter F.: *Was ist Management? Das Beste aus 50 Jahren*. München: Econ, 2002. Titel der Originalausgabe: *The Essential Drucker*. New York 2001.
- DUERR, Hans Peter: *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. 5 Bde. Bd. 1: *Nacktheit und Scham*, Bd. 2: *Intimität*, Bd. 3: *Obszönität und Gewalt*, Bd. 4: *Der erotische Leib*, Bd. 5: *Die Tatsachen des Lebens*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988 – 2002.
- ELIAS, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. 2 Bde. Bd. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976.
- FOUCAULT, Michel: *Sexualität und Wahrheit*. 3 Bde. Bd.1: *Der Wille zum Wissen*, Bd.2: *Der Gebrauch der Lüste*, Bd.3: *Die Sorge um sich*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983 – 1986.
- FRANKL, Viktor E.: *Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten*. München: Piper, 1987. Erw. Neuausg. mit

Zitierte und empfohlene Werke

- dem Untertitel *Texte aus sechs Jahrzehnten*: München: Quintessenz, 1995. 3., neu ausgestattete Aufl. Weinheim: Psychologie Verlags Union, 1998; Taschenbuchausg. Weinheim: Beltz Taschenbuch 129, 2005.
- FRANKL, Viktor E.: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*. München: Piper, 1979.
- GORE, Al: *Eine unbequeme Wahrheit*. DVD 2007.
- GÖTZ, Werner: *Einkommen für alle*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2007.
- GRÄTZEL, Stephan: *Methoden der Praktischen Philosophie. Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik*. London: Turnshare, 2007.
- Ders.: *System der Ethik. Existenzielle Fragestellungen der Praktischen Philosophie*. London: Turnshare, 2006.
- Ders.: *Die Völlendung des Denkens. Vorlesungen zur Philosophie und Mystik*. London: Turnshare, 2005.
- Ders.: *Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Ders.: *Kunst ohne Ende. Vorlesungen zu einer ›Philosophie der Kunst‹*. London: Turnshare, 2004.
- Ders.: *Über die Grenzen des Lebens. Vorlesungen zur Philosophischen Anthropologie*. London: Turnshare 2004.
- Ders.: ›Zur Frage der Verfügbarkeit von Lebewesen am Beispiel der Gentechnologie‹. In: Hartmut Dunkelberg [Hrsg.]: *Lebensmittel durch Gentechnik? Beiträge aus Theologie, Philosophie, Biochemie, Ökonomie und Medizin*. Frankfurt/M.: Haag und Herchen 1999, 35–43.
- HAMVAS, Béla: *Philosophie des Weins*. München: Edition Marika Marghescu, 1999.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, ¹⁴1977.
- HICK, Christian [Hrsg.]: *Klinische Ethik*. Heidelberg: Springer Medizin Verlag, 2007.
- HÖFFE, Otfried: *Lexikon der Ethik*, München: Beck, 1997.
- JASPERS, Karl: *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*. Berlin [u.a.]: Springer, ⁴1973. *Philosophie II. Existenzerhellung*. Berlin [u.a.]: Springer, ⁴1973. *Philosophie III. Metaphysik*. Berlin [u.a.]: Springer, ⁴1973.
- KNIGGE, Adolph Freiherr von: *Über den Umgang mit Menschen*. Frankfurt/M.: Insel, 2001.
- MALIK, Fredmund: *Führen, Leisten, Leben. Wirksames Management für eine neue Zeit*. München: Heyne, ¹³2006.

Zitierte und empfohlene Werke

- MALIK, Fredmund: *Gefährliche Managementwörter. Und warum man sie vermeiden sollte*. Frankfurt/Main: F.A.Z., ⁴2005.
- MEYER-ABICH, Klaus Michael: *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*. München: Beck, 1997.
- MEYER-ABICH, Klaus Michael: *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*. München: Hanser, 1990.
- MÜLLER-THURAU, Claus Peter: *Der Bewerber-Knigge*. Freiburg: Rudolf Haufe, ²2006.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Versuch einer Selbstkritik*. Sämtliche Werke, KSA. Bd. 1. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York: de Gruyter, 1980, 11–22.
- Ders.: *Die Geburt der Tragödie*. Sämtliche Werke, KSA. Bd. 1. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York: de Gruyter, 1980, 9–156.
- Ders.: *Die dionysische Weltanschauung*. Sämtliche Werke, KSA. Bd. 1. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York: de Gruyter, 1980, 553–577.
- Ders.: *Also sprach Zarathustra*. Sämtliche Werke, KSA. Bd. 4. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York: de Gruyter, 1980.
- PIEPER, Annemarie / THURNHERR, Urs [Hrsg.]: *Angewandte Ethik. Eine Einführung*. München: Beck, 1998.
- RICOEUR, Paul: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*. [Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge, Bd. 2]. Göttingen: Wallstein, ³2002.
- Ders.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*. Freiburg, München: Alber, 1988.
- Ders.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*. Freiburg, München: Alber, 1971.
- RINGLER, Alfred: *Gefährdete Landschaft. Lebensräume auf der roten Liste*. München: BLV, 1987.
- SCHELER, Max: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Schriften aus dem Nachlass, Bd. 1. Bonn: Bouvier, ³1986.
- SCHMID, Wilhelm: *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2007.
- SCHOPENHAUER, Arthur: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. Sämtliche Werke, Bd. 4. Wiesbaden: Brockhaus, 1950, 103–275.
- SCHWEITZER, Albert: *Wir Epigonen: Kultur und Kulturstaat*. München: Beck, 2005.
- Ders.: *Werke aus dem Nachlaß*. Teil 1/2. München: Beck, 1999.
- Ders.: *Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze*. München: Beck, 2003.

Zitierte und empfohlene Werke

- Ders.: *Kultur und Ethik*. München: Beck, 1990. (Orig.-Ausg. u. d. T. *Kulturphilosophie*).
- SENNETT, Richard: *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- SINGER, Peter: *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam, ²1994. (Orig.-Ausg. u. d. T. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, ¹1993).
- Ders.: *Animal liberation*. New York: Avon Books, 1975.
- WEBER, Max: *Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus*. Bodenheim: Athäneum Hain Hahnstein, 1993.
- Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr, 1988.
- WEIZÄCKER, Viktor von: ›Medizin und Logik‹. *Gesammelte Schriften*, Bd. 7: *Allgemeine Medizin. Grundfragen medizinischer Anthropologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1987.
- WOLFF, Inge: *Umgangsformen heute. Jeans oder Smoking?* München: Goldmann, 2003.

Stephan Grätzel

Grundlagen der Praktischen Philosophie Band I

System der Ethik

Existenzielle Fragestellungen der Praktischen Philosophie

London: Turnshare, 2006

ISBN: 1-903343-32-1

Seiten: 258, EUR: 14,80

Das System der Ethik ist der erste Teil einer Grundlegung der Praktischen Philosophie, die das Feld der Praktischen Philosophie wissenschaftlich umreißt und in mehreren Schritten zugänglich macht. Die Grundlegung beginnt mit der Besinnung auf die elementaren und existenziellen Fragen des Menschen in Bezug auf sein Handeln.

Das System der Ethik fasst den Menschen als ein in ethischer Hinsicht fragendes Wesen auf. Hierbei wird die Würde des Menschen nicht als „fragloses Faktum“ hingenommen, sondern gerade ins Zentrum des Fragens gestellt.

Stephan Grätzel geht von den existenziellen Fragestellungen der Praktischen Philosophie aus und zeigt, wie mit der Differenzierung und Systematisierung der ethischen Fragen die Unverfügbarkeit von Würde und Leben überhaupt rational in den Blick gerät. Dies sind die Früchte einer hohen philosophischen Kultur; beginnend mit Kant bis hin zu Lévinas, die deutlich machen, dass Freiheit nicht Willkür ist, sondern Anspruch auf Grund und Sein in Geschichte als Verpflichtung gegenüber dem Anderen.

Stephan Grätzel

Grundlagen der Praktischen Philosophie Band II

Methoden der Praktischen Philosophie

Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik

London: Turnshare, 2007

ISBN: 978-1-903343-65-4

Seiten: 282, EUR: 16,90

Worin liegt die Bedeutung von Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik für die Praktische Philosophie? Lässt sich ein integrales Moment dieser wissenschaftlichen Methoden aufzeigen? Diese Fragen stehen im Zentrum des zweiten Bandes der Grundlagen der Praktischen Philosophie.

Stephan Grätzel setzt sich mit einschlägigen Vertretern von Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik auseinander. Mit der Herausstellung der drei Methoden wird ein Grundrepertoire des natürlichen praktischen Erkennens gegeben. Auf drei unterschiedlichen Wegen wird die unkritische natürliche Einstellung zur Lebenswelt durch eine kritische und wissenschaftlich begründete Einstellung hinterfragt. Es wird gezeigt, dass und wie das Sein des naiven Seinsglaubens ein Erscheinen ist, das von der Intentionalität bestimmt ist, dass und wie die Information eines technisch orientierten Medienkonzepts eine Botschaft ist, die immer eines Vermittlers bedarf und dass und wie die Wahrheit des Selbst eine Position und Perspektive darstellt, aus der heraus Wahrheit innerhalb menschlicher Handlung interaktiv verhandelt wird. Schließlich kann der Zusammenhang der Methoden in der praktischen Absicht der Erschließung der Lebenswelt aufgezeigt werden.

Stephan Grätzel [Hrsg.]

Grundlagen der Praktischen Philosophie Band VI

Arbeitsheft Hermeneutik

London: Turnshare, 2007

ISBN: ISBN: 978-1-84790-0002-9

Seiten: 229, EUR: 16,70

Die Hermeneutik ist nicht nur zentral für geisteswissenschaftliches Arbeiten, sondern stellt auch die wichtigste Methode der praktischen Philosophie dar. Sie schafft die maßgebliche Grundlage für die praktische Umsetzung philosophischer Kompetenz im Alltag sowie in helfenden und heilenden Berufen. Denn Hermeneutik beschäftigt sich mit dem Verstehen, also mit dem Begriff der Philosophie, für den dieses Arbeitsheft Propädeutik sein will. Es bietet:

- Kerntexte bedeutender Vertreter dieser Disziplin*
- Überblick über die Literatur*
- Fragen und Aufgabenstellungen*

Somit wendet dieses Heft sich vornehmlich an Studenten, letztlich aber an alle diejenigen, welche sich entweder einleitend mit der Hermeneutik als Methode der Philosophie beschäftigen wollen oder als Dozent mit dem Problem der Vermittlung einer solchen Einführung konfrontiert sind.

Stephan Grätzel

Die Vollendung des Denkens

Vorlesungen zu Philosophie und Mystik

London: Turnshare, 2005

ISBN: 1-903343-75-5

Seiten: 189, EUR: 12,80

In gewohnt anschaulicher und eindringlicher Weise führt Stephan Grätzel nicht nur in das Denken der Mystik ein, sondern zeigt, dass Mystik die höchste Form ethischen Handelns darstellt.

Diese These belegt der Autor anhand einschlägiger Denker der Mystik wie Plotin, Augustinus, Scotus Eriugena, Dionysius Areopagita, Meister Eckhart, Bonaventura und Nikolaus von Kues. Daneben werden aber auch Denker der Existenzphilosophie und des Existenzialismus wie Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre in die Untersuchung einbezogen.

Dabei stellt Stephan Grätzel heraus, welche Aus- und Abblendungen die moderne Philosophie für die Konstruktion reduzierter Menschenbilder zu zahlen bereit scheint, um mystische Bedeutungsinhalte, Zielsetzungen und Erfahrungen hinter sich lassen zu können.

Stephan Grätzel

Die Masken des Dionysos

Vorlesungen zu Philosophie und Mythologie

London: Turnshare, 2005

ISBN: 1-903343-63-1

Seiten: 169, EUR 13,70

Ausgehend von der Geschichtlichkeit des Menschen und seinem Verstricktsein in Geschichten stellt Stephan Grätzel in seinen Vorlesungen die Gebundenheit des Menschen in der Schuld und die mögliche Entsühnung in der Solidarität als das eigentliche Thema des Mythos heraus.

Damit geht Stephan Grätzel nicht nur über Interpretationen des Mythos als ein ästhetisches oder rationales Mittel der Weltdeutung und Welterschließung hinaus, sondern eröffnet einen ethischen Zugang zum Mythos. Dabei wird die existentielle Bedeutsamkeit einer philosophischen Beschäftigung mit dem Phänomen des Mythos im Hinblick auf die Frage nach der Schuld des Menschen deutlich.

Stephan Grätzel

Die Wahrheit der Fiktion

Vorlesungen zur Hermeneutik

London: Turnshare, 2005

ISBN: 1-903343-69-0

Seiten: 143, EUR: 12,60

Neben Dialektik und Phänomenologie stellt die Hermeneutik eine der wichtigsten Methoden der Philosophie dar. Ursprünglich als Kunst der Interpretation von Texten entwickelt sich die Hermeneutik zu einer universalen Theorie des Verstehens.

Ausgehend von Friedrich Schleiermachers Kunstlehre des Verstehens zeigt Stephan Grätzel, welchen Bedeutungsgewinn das Verstehen bei August Boeckh, Johann Gustav Droysen über Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer bis hin zu Paul Ricoeur erfährt.

Meint nun Verstehen nicht länger eine bloße Methode der Geisteswissenschaften, sondern eine Seinsbestimmung des Daseins selbst, so eröffnet sich die ethische Dimension der Hermeneutik.

Stephan Grätzel

Über die Grenzen des Lebens

Vorlesungen zur Philosophischen Anthropologie

London: Turnshare, 2004

ISBN: 1-903343-55-0

Seiten: 146, EUR 11,80

Gerade auf Grund des wissenschaftlichen und medizinischen Fortschritts erscheint die Frage nach einer neuen Definition der Grenzen des Lebens als eine der dringlichsten Fragen überhaupt.

Die Bestimmung des Zeitpunktes der Geburt und des Todes steht stellvertretend für die Bestimmung von Sinn und Wert menschlichen Lebens.

Doch losgelöst von seinen geistesgeschichtlichen Wurzeln führt der moderne Todesbegriff in eine Widersprüchlichkeit, die sich letztlich als diffuse Todesangst in Szene setzt.

In seinen Vorlesungen führt Stephan Grätzel nicht nur in die aktuelle Diskussion ein und zeigt, welche Problematik mit dem Versuch einer Bestimmung der Grenzen des Lebens verbunden ist, sondern eröffnet philosophische Wege des Zugangs zur Bestimmung der Grenzen des Lebens, die von einer Ethik der Präsenz überleiten zu einer Ethik der Grenzen des Lebens in der Einheit von Leben und Tod.

Stephan Grätzel

Kunst ohne Ende

Vorlesungen zu einer Philosophie der Kunst

London: Turnshare, 2004

ISBN: 1-903343-58-5

Seiten: 165, EUR 11,90

Ist Friedrich Schillers idealistisches Projekt einer ästhetischen Erziehung des Menschen gescheitert?

Hat sich die Kunst von der Bühne des Welttheaters zurückgezogen, um in stiller Agonie der Stringenz ihrer eigenen feuilletonistischen Abgesänge zu lauschen?

Können Theorie und Wissenschaft jene Rolle übernehmen, die einst die Kunst inne hatte und haben sollte, oder lässt der moderne Wahrheitsbegriff den nach Sinn fragenden Menschen dabei ratlos zurück?

Beginnend mit der Aufklärung bis hin zur Gegenwart untersucht Stephan Grätzel die provokante These vom Ende der Kunst.

In seinen Vorlesungen führt der Autor in anschaulicher Weise in die Problematik einer Philosophie der Kunst ein und zeigt, welche Ablendungen und Abstraktionen wir uns zumuten, wenn wir zu akzeptieren bereit sind, dass einzig Theorie und Wissenschaft uns Aufklärung über die Frage verschaffen können: »Was ist der Mensch?«

Stephan Grätzel

Der Ernst des Spieles

Vorlesungen zu einer Philosophie des Spiels

London: Turnshare, 2007

ISBN: 978-1-903343-94-4

Seiten: 117, EUR 13,80

Mit den in diesem Buch vorgestellten Theorien, aber auch der Gesamtkonzeption der Vorlesung, eröffnet sich ein Verständnis von „Spiel“, welches die Menschwerdung insgesamt betrifft. Ein Spielbegriff, der dies zu leisten vermag, zeigt, dass der Mensch sich seine Existenz und eben gerade auch seine Identität in erster Linie nicht nur erarbeitet, sondern auch erspielen muss.

Informationen zur PHILOSOPHISCHEN REIHE finden Sie unter:

<http://www.philosophieportal.net>

oder

<http://www.turnshare.com>

Mit dem dritten Band der *Grundlagen der Praktischen Philosophie* wird die fundamentale Fragestellung der Ethik ›Wie kann das Leben gelingen?‹ wieder aufgegriffen und auf die Praxis in Alltag und Beruf angewandt.

Ausgehend von einer Philosophie ethischer Praxis werden dabei die Anwendungen der Haltungen im Umgang mit sich, dem Anderen und der gesamten Natur im Hinblick auf die Würde des Menschen thematisiert.

Damit wird menschliche Würde als entscheidendes Kriterium des gelingenden Lebens herausgestellt. Denn Leben kann nur gelingen, wenn es in Würde geführt wird.

Turnshare Ltd - Publisher
London

ISBN 978-1-84790-005-0



9 781847 900050