

Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³ A.a.O., S. 11.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ A.a.O., S. 127.

⁸ A.a.O.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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