

WERNER MARX

Ethos und Lebenswelt

Mitleidenkönnen als Maß

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0689-3

ISBN eBook: 978-3-7873-2749-2

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1986. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

Inhalt

Vorbemerkung	IX
Ist eine nichtmetaphysische Ethik möglich ?	1
Ethos und Sterblichkeit	13
Ethos und Sozialität	37
Gibt es <i>eine</i> Welt ?	55
Die Lebenswelten in ihrer Vielheit und in ihrem ethischen Bezug	71
Der Reichtum des Weltverhältnisses und die einigende Kraft des Mit-Leiden-Könnens	91
Personenregister	105
Sachregister	107

Vorbemerkung

Das vorliegende Buch nimmt den Gedankengang meiner Veröffentlichung *Gibt es auf Erden ein Maß?* (Hamburg 1983) wieder auf. In dieser Arbeit ging ich von *nichtmetaphysischen Grundbestimmungen* aus, mit denen Martin Heidegger der philosophischen Tradition entgegengedacht hatte. Anders als diese hatte er das Wesen des Menschen nicht mehr als ein *animal rationale* und ein vernunftbegabtes *subjectum* bestimmt. Mitunter gegen die Intentionen Heideggers, der die Möglichkeit einer nichtmetaphysischen Ethik nicht entfaltete, versuchte ich die Sachverhalte, die jenen Grundbestimmungen zugrunde liegen, auf weitere in ihnen beschlossene Möglichkeiten hin aufzudecken und weiterzudenken. Als das wichtigste Ergebnis zeigte sich, daß für den Menschen, der sein Sterblichsein erfahren hatte, ein Maß für verantwortungsvolles Handeln wirksam werden kann.

Hier schließen die Beiträge dieses Buches an. Die phänomenologische Analyse des Verwandlungsweges, auf dem das Maß des Mit-Leiden-Könnens sich erschliessen läßt, ist wesentlich erweitert; sie wird durch Ausführungen zur Sozialethik und Reflexionen zur nichtmetaphysischen Ethik überhaupt ergänzt. Im zweiten Teil des Buches wird der Versuch unternommen, die ethische Kraft des Mit-Leiden-Könnens zur »objektiven« Seite unseres Daseins in Beziehung zu setzen: zu der Tatsache nämlich, daß wir immer schon in vielen Welten, in vielen Sinnzusammenhängen leben und daß gerade dies der Grundzug unseres lebensweltlichen Seins ist.

Die Beiträge dieses Buches stellen in sich abgeschlossene Studien dar. Unsere Bestrebung, Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik zu geben, läßt sich jedoch erst im Durchgang durch alle Beiträge nachvollziehen. Die einzelnen Studien können aber nur zentrale Zugangswege zu einer nichtmetaphysischen Ethik aufzeigen, die als solche noch nicht geschrieben ist. Aus diesem Grunde wollen sie nicht wie fertige Ergebnisse nur zur Kenntnis genommen werden.

Danken möchte ich Herrn Hans Rainer Sepp, der mich bei der Vorbereitung dieser Veröffentlichung unterstützte.

Freiburg im Breisgau
im Juni 1986

Werner Marx

Ist eine nichtmetaphysische Ethik möglich?

I

In meinen Veröffentlichungen habe ich die geschichtliche Situation für die heute Philosophierenden dahingehend gekennzeichnet, daß es schlechterdings ihr Geschick ist, in einem Spielraum *zwischen Tradition und anderem Anfang* zu denken. Vielleicht vermag eine Reflexion auf diesen Spielraum unseres derzeitigen Philosophierens eine Besinnung darüber einzuleiten, ob eine »nichtmetaphysische« Ethik möglich ist. Unser Augenmerk soll vor allem auf Methode und Gegenstand einer nichtmetaphysischen Ethik gerichtet sein.

Vergegenwärtigen wir uns die beiden Seiten, die den Zwischenbereich umgrenzen, innerhalb dessen wir heute philosophieren müssen. Die eine Seite bildet unsere Tradition, weit gefaßt die Epoche der »Metaphysik«. Dabei braucht man nicht die Auffassung Martin Heideggers zu teilen, wonach »die« Metaphysik, bereits mit Sokrates, Platon und Aristoteles beginnend, in allen Erscheinungen der abendländischen Kultur Ausdruck gefunden habe. Zu den nicht nur von ihm, sondern auch von manchen anderen zur Charakterisierung dieser Gesamtepoche genannten Grundzügen gehört, daß sie ontologisch sowie theologisch verfaßt war und daß die als Licht verstandene Vernunft bestimmend, daß die Vernünftigkeit der Wirklichkeit aktuell oder potentiell gesichert war, so wie am Ende dieser Epoche Hegel es als die noch geltende Überzeugung erklärte, daß »die Vernunft die Welt beherrscht«. Zu diesen Zügen zählt des weiteren die Bestimmung des Seins als Substanz in ihren unterschiedlichen Spielarten und, wiederum mit Hegel, »die Substanz ebenso sehr als Subjekt aufgefaßt« sowie die Bestimmung der Freiheit als der äußersten Manifestation der Subjektivität des Subjekts. Diesen Grundzügen ist hinzuzufügen, daß bereits Aristoteles den Menschen als ein *zoon logon echon* und ein *zoon politikon* gedacht hatte. Diese, den Zwischenbereich unseres heutigen Philosophierens umgrenzende eine Seite ist weiter bestimmend, wenn auch vielfach nur in der ruinenhaften Gestalt, von den diese Tradition auflösenden Entwicklungen mitbestimmt: Sie seien nur durch die Namen Nietzsche, Marx und Freud angedeutet.

Die *andere* Seite, die diesen Zwischenbereich umschließt, wäre das von einem »anderen Denken« in unterschiedlichen Entwürfen bereits vorgedachte, aber nicht Wirklichkeit gewordene Sein eines »anderen Anfangs« hinsicht-

lich der Gesamtauffassung der Realität als solcher und der des Menschen im besonderen.

In dem Zwischenbereich, in dem wir heute philosophieren — die Tradition in vielen unterschiedlichen Bemühungen historisch aufarbeiten oder unter anderen Titeln nur wiederholen oder ganz andere Methoden erproben wie die einer analytischen oder eines an die Struktur von Sprachformen orientierten Denkens — gibt es die Bemühungen eines »anderen« Denkens wie dasjenige Rosenzweigs, Bubers, Ebners, Maritains, Marcells, Levinas' und Heideggers, wenngleich ihre Entwürfe noch kein »anderes Sein« hervorbrachten. Auch meine eigenen Arbeiten versuchen in erster Linie, der Metaphysik entgegenzudenken, um sich in diesem Sinne des »nicht« von metaphysischen Bestimmungen abzusetzen. Deshalb bezeichne ich meinen Versuch einer Ethik als einen *nicht*-metaphysischen. Vermutlich ist es allein schon deswegen nicht ganz gelungen, den Abstoß von der Metaphysik radikal durchzuführen, weil viele Bestimmungen der Metaphysik in unserer Sprache sedimentiert sind. Dies kennzeichnet das Philosophieren gerade innerhalb des Zwischenbereichs von Tradition und anderem Anfang.

Meine Auffassung ist, daß es für uns, die wir zwischen Tradition und anderem Anfang philosophieren, gar nicht möglich ist, bereits eine neue Ethik im Sinne eines voll ausgereiften Bestandes von Grundbestimmungen zu entwerfen; dabei braucht man keineswegs Heideggers Auffassung zu teilen, wonach nur die von Platon und Aristoteles entworfenen »Disziplinen« diesen Namen tragen dürften. Man kann von einer »Ethik« sprechen, ohne daß ein voll ausgearbeiteter Entwurf damit gemeint ist. Man kann aber auch auf den Titel »Ethik« verzichten und — wie in den Beiträgen dieses Buches — sich damit begnügen, von »Beschreibungen des Ethos« zu sprechen.

Die geeignete Methode, im Bereich des nichtmetaphysischen Denkens ein Ethos zu beschreiben, erblicken wir in einer *phänomenologischen* Auslegung. Denn die Phänomenologie, wie wir sie verstehen, vermag das Sich-selbst-Bekundende auszulegen, nach-erfahrend und nach-denkend das zu beschreiben, was sich aus der Verborgenheit als selbstgegeben zeigt, das so Erscheinende, das *Phänomen*. Sie interpretiert, ohne Bezugnahme auf psychologische oder sonstige Theorien, indem sie sich einen jeweiligen Sachverhalt vor den Blick bringt, um die in ihm liegenden Strukturmomente und Sinnzusammenhänge aufzuklären, sie — insoweit sie verborgen waren — zu entbergen, sie ins »Offene« zu bringen.

Die nachfolgenden Beschreibungen unseres Ethos in unserer Lebenswelt geben keine bloßen Abschilderungen aktueller Geschehnisse. Denn Phänome-

nologie darf nicht einfach »abbilden«, was jeweils erlebt wird. Sie versucht vielmehr, ein Strukturganzes so auszulegen, daß sie dabei nicht einzeln Seiendes, sondern dieses in seinem *Sein* erfaßt. Wenn wir im folgenden zu verstehen versuchen, wie der einzelne aufgrund der Erfahrung seiner eigenen Sterblichkeit und seiner Sozialität einen Weg einschlagen kann, der seinen gesamten Charakter verwandelt, dann kann es sich nicht darum handeln, diesen Weg als einen faktischen zu beschreiben. Der Phänomenologe muß vielmehr — absehend von der Sphäre des aktuellen Geschehens — das Phänomen eines solchen Verwandlungsweges allein aus den *Seinsstrukturen* des Menschen und der Welt ausweisen.

Wir müssen des weiteren deutlich sehen, daß das Phänomen des Verwandlungsweges im Ausgang von der Erfahrung des eigenen Sterblichseins und der Sozialität nicht das Phänomen von etwas »Wirklichem«, sondern von etwas »Möglichem« darstellt. Auch hierauf kann sich eine phänomenologische Beschreibung erstrecken. Freilich müssen wir dann vorab die Möglichkeit, um deren Auslegung es uns geht, nennen, um sie möglichst exakt beschreiben zu können. Die Möglichkeit, um die es uns zu tun ist, läßt sich in die Frage formulieren: Wie kann der Mensch aufgrund einer vorangegangenen Erfahrung seiner eigenen Sterblichkeit und Sozialität zu der größtmöglichen Übernahme von *Verantwortung* und schließlich zur Tugend des Mit-Leidens geführt werden? Die möglichen Wege in gegenteilige Haltungen zu beschreiben — z.B. in ein Sichabschließen gegen den anderen und die Mitwelt — in Haltungen, die durchaus auch »Ergebnisse« jener Ausgangserfahrung sein könnten, ist nicht das Anliegen unserer Untersuchung. Sie erfordern vielmehr jeweils eigene Analysen.

Mit unserer Fragehinsicht nach der in Rede stehenden Möglichkeit des Verwandlungsweges, der von uns dabei herangezogenen Methode der phänomenologischen Auslegung sowie mit unserer Absicht, uns nur an denjenigen Sachverhalten zu orientieren, die sich auf den einzelnen »Stationen« des Verwandlungsweges aus dem Sein des Menschen ausweisen lassen, können wir den Verdacht, in willkürliche Konstruktionen zu verfallen, zurückweisen.

II

Was ist nun genauer das Thema und Ziel der nachfolgenden Beschreibungen? Es wird darum gehen, sichtbar zu machen, daß und wie Verwandlungen innerhalb des Elementes der *Stimmungen* möglich sind — Verwandlungen, die,

ausgelöst durch eine radikale Umstimmung, den Menschen aus der Gefangenschaft befreien, die in der Gleichgültigkeit gegenüber den Mitmenschen und der Gemeinschaft liegt.

Die Metaphysik hat — insbesondere seit der Aristotelischen Teleologie — bei der Behandlung von Fragen der Moral und Sittlichkeit der Rationalität eine sehr viel größere Rolle zugeschrieben als der Emotionalität. Zwar haben Spinoza in seiner *Ethica ordine geometrico demonstrata*, trotz deren rationalistischer Methode, Pascal und später Schopenhauer, Kierkegaard und andere die Bedeutung der Emotionalität für das sittliche Bewußtsein deutlich gesehen; insbesondere hat sie Hume in den *Untersuchungen über die Prinzipien der Moral* in tiefgreifenden Beobachtungen beschrieben, vor allem aber maß Husserl in seinen zahlreichen Ethikvorlesungen der Rolle des Gefühls bei der Konstitution einer »reinen« Ethik viel Gewicht bei. Husserl behandelte jedoch nicht die Rolle der Emotionalität bei der Bildung von Tugenden; er entwarf vielmehr eine »Wertethik«, wie dies bereits Max Scheler — allerdings aufgrund von Husserls Einsichten — insbesondere in seinem Werk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* getan hatte.

Unser Gegner ist gewiß nicht die Aristotelische teleologische Rationalität, sondern diejenige, die Alasdair MacIntyre in seinem Buch *After Virtue* (London 1974) als »Webersche Zweckrationalität« gekennzeichnet hat. Unter diesem Titel befaßt MacIntyre nicht nur den bestimmenden Einfluß der ganzen Epoche der Aufklärung, insbesondere Kants Doktrin des kategorischen Imperativs für das autonome moralische Subjekt, sondern auch die gesamte utilitaristische Bewegung, den Marxismus ebenso wie den Neomarxismus. Denn er behauptet, ihnen allen sei gemeinsam, daß der »Oberbegriff« für »das moralische Leben der Begriff der 'Regel' ist« (a.a.O., S. 112). Gegen die so aufgefaßte Zweckrationalität habe — so führt MacIntyre weiter aus — allein Nietzsches Überzeugung gestanden, daß die traditionelle Philosophie diese universal gültigen Regeln der Rationalität nie rechtfertigte und daß sie außerdem das fundamentale irrationale Phänomen des Willens verdecken. MacIntyres These ist, daß es angesichts dieses Konflikts zwischen Weberscher Zweckrationalität und Nietzsches Irrationalität keine allgemein geteilte Auffassung davon mehr gebe, worin eigentlich das »Gute« für eine Gemeinschaft liegt. Er sieht die einzige mögliche Lösung dieses Konfliktes in einer Rehabilitierung der Aristotelischen Philosophie und deren teleologischer Rationalität, denn sie führe zur Bildung von Tugenden. Nicht in dem Befolgen von Regeln, sondern in der Sorge um die Qualität des Charakters sieht MacIntyre das Hauptanliegen einer zeitge-

mäßen philosophischen Ethik. Hierin ist MacIntyre zuzustimmen und mit ihm nach einer Möglichkeit zu suchen, den alle Moral und Sittlichkeit verneinenden Nietzscheanismus abzuwehren, der in der Tat nicht nichtmetaphysisch, sondern anti-metaphysisch ist.

MacIntyre ist aber nicht darin beizupflichten, daß die Aristotelische Teleologie die einzige Möglichkeit sei, eine Tugendlehre zu rehabilitieren. Eine solche ist allerdings in der Tat nötig, um überhaupt die Funktion und Autorität von Regeln zu verstehen. Eben dies leisten die meisten zeitgenössischen kognitivistischen Ethiken nicht: wie z.B. die konstruktivistische Ethik, die Versuche rationaler Rekonstruktion der Kantischen und Hegelschen Bewußtseinsethiken, die marxistischen und neuaristotelischen Ethiken, die strukturalistischen und analytisch orientierten Ethiken, die transzendental-pragmatische Argumentationsethik Karl Otto Apels; und die Ethik von Jürgen Habermas sucht, von normbezogenen oder regulativen Sprachhandlungen, Sprechaktangeboten in der alltäglichen Lebenswelt, von einem verständigungsorientierten Handeln ausgehend, durch formal-pragmatische Untersuchungen, durch eine »Logik der moralischen Argumentation« eine Diskursethik zu begründen, welche als eine Verantwortungsethik die Frage nach Gerechtigkeit und nach einem »guten Leben« als institutionalisierter Sittlichkeit befriedigend beantworten soll.¹ All diese kognitivistischen Ethiken gehen stillschweigend von der Allherrschaft der Vernunft aus. Aber auch die nicht-kognitivistischen Ethiken wie die intuitivistischen Wertethiken Max Schelers und Nicolai Hartmanns und die emotivistischen sowie dezisionistischen Ethiken betreffen zumeist nur das konventionelle Verhalten eines Akteurs.

Von einer nichtmetaphysischen Ethik erwarten wir eine Antwort auf ganz andere Fragen, so auf die Frage: Wie wird ein Mensch zu einem gerechten, wie wird er zu einem den Nächsten liebenden Menschen, wie wird er zu einem vom Mitleid bewegten? Dieser Ethik geht es nicht nur um die Frage, wie Geltungsansprüche moralischer Urteile auf ihre Wahrheitsfähigkeit geprüft werden können, wie sie die zeitgenössischen Ethiken weitgehend beschäftigt, noch um die Frage der »Universalisierung« von partikulären Auffassungen und um die Applikation des Allgemeinen auf eine jeweilige Situation, die des »Konkretisierens«. Dies war in der Tradition die Leistung der Urteilskraft und betraf bei Aristoteles die Frage nach dem Tunlichen aufgrund einer Überlegung, in

¹ J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, S. 190.

der eine konkrete Situation auf das bezogen wird, was der Tugendhafte überhaupt für recht und billig hält. In den folgenden Studien werden wir nicht diskutieren, inwieweit für Aristoteles in der Konkretion die logische Struktur eines Schlusses lag, noch das Problem behandeln, das sich diesbezüglich auch bei der Kritik des Kantischen ethischen Formalismus in der Gestalt der »gesetzesprüfenden Vernunft« stellt, des Kantischen Formalismus der Pflicht. Uns geht es um die Möglichkeit einer Verwandlung des ethischen Verhaltens aufgrund einer Erfahrung, die aus einer Emotion erwächst und somit eine Rolle bei der Bildung von Tugenden spielt, ohne freilich die Vernunft hierbei auszuschließen. Diese verstehen wir aber nicht aristotelisch, in der Gestalt der *prohairesis*, auch nicht so, daß ihr Telos diejenigen aristotelischen Tugenden sind, die letztlich an der Polis orientiert waren, wobei für Aristoteles die vollkommene Form des *ergon anthropon* das der *sophia* gewidmete Leben in der Gestalt der gottgleichen *noesis noeseos* war.

Das Eigentümliche oder Auszeichnende einer nichtmetaphysischen Ethik läge in der Befreiung von der Weberschen Zweckrationalität ohne eine Rückkehr zur Aristotelischen Teleologie — zu einer Rationalität, die der Emotionalität bei der Bildung von Tugenden eine andere Rolle zuerkennt. Die phänomenologischen Beschreibungen der Studien dieses Buches wollen daher zeigen, daß die Zweckrationalität nicht zur Bildung von Tugenden führen kann. Es erhebt sich die Frage, ob überhaupt irgendeine Art von Rationalität allein dies erreichen könnte. Die spekulative reine Vernunft erhob einmal den Anspruch, alle Arten von Rationalität zu umfassen und zu überhöhen. Sie gründete jedoch auf der Annahme einer Identität von Denken und Sein, wobei das Denken — schließlich in der Gestalt der Vernunft als System — den Anspruch erhob, gänzlich alle Wirklichkeit beherrschen und in sie eindringen zu können. Dieser Anspruch einer absoluten Macht der Vernunft und des ihr innewohnenden Willens, sich jeden Winkel der Realität untertan zu machen, scheiterte als philosophische Position, als die Grenzen solch einer allumfassenden Rationalität immer deutlicher hervortraten. Dieses Scheitern führte zur Einsicht, daß es insbesondere im Bereich der menschlichen Existenz Grundweisen gibt, die sich selbst einer solchen Vernunft nicht zeigen, die sich zum absoluten Geist aufgehoben hat. Die Einsicht in die Begrenztheit von Vernunft und Geist hätte den Menschen vor dem gefährlichen Drang zu einer fortschreitenden Rationalisierung seiner Lebenswelt bewahren können. Tatsächlich aber geschah dies nicht wegen des weiterhin vorherrschenden blinden Beharrens auf den Überzeugungen von der allumfassenden Herrschaft der Zweckrationalität.

In der Gegenwartsphilosophie hat jedoch diese Befreiung von ihr und von anderen traditionellen Voraussetzungen der Metaphysik die Möglichkeit eröffnet, neue Fragen aufzuwerfen und auch überlieferte Gehalte in einer veränderten Situation anders zu sehen.

Können wir aber heutzutage einfach zu Tugenden zurückkehren? Platon lehrte, daß dies durch Wissen möglich sei, Aristoteles, daß zum Wissen auch die Übung hinzukommen muß. Können wir heute so ohne weiteres dieses Wissen erwerben und ihm gemäß unseren Charakter ausbilden? Dies ist wohl aus einem doppelten Grunde nicht möglich. Einmal weil in der Antike und vermutlich in allen unseren vorausgehenden Epochen das Verhältnis der Mitmenschen zueinander nicht in derselben Weise von Gleichgültigkeit beherrscht war, wie dies heute der Fall ist — als Folge der Verwissenschaftlichung, Technisierung und des Aufkommens der Massengesellschaft. Wer heute einer Ethik den Weg zur Wiedergewinnung von Tugenden zeigen möchte, muß in erster Linie ein Phänomen sichtbar machen, das geeignet ist, in radikaler Weise diese Gleichgültigkeit zu durchbrechen. Es darf aber keinesfalls konstruiert sein, sondern muß einem Sachverhalt entspringen, der mit zu unserem Sein gehört. Vor allem gehört zu unserem Sein, daß wir sterblich sind. Wir werden zeigen, wie sich der einzelne Mensch in der Erfahrung des eigenen Sterblichseins so verwandeln kann, daß sich *das Maß des Mit-Leiden-Könnens* für seine Existenz erschließt. Dieses Maß könnte — so lautet unsere These — als eine wirksam gewordene Kraft sein Ethos in den Tugenden des Mitleids, der Anerkennung und der Nächstenliebe so ausbilden, daß er an den Geschicken der anderen Anteil nimmt.

Bereits an dieser Stelle sei ausdrücklich erwähnt, daß es uns im folgenden nicht darum geht, Geschichte und Probleme der Mitleidstheorien darzustellen, noch darum, die Bedeutungsdivergenz und die unterschiedliche Sinnstruktur des Mitleidphänomens in Absetzung von den Phänomenen der Gerechtigkeit, der Liebe und Nächstenliebe zu analysieren. Unsere Frage richtet sich auf die *Genese* von Tugenden in unserer Lebenswelt. Dabei steht insbesondere in der ersten der nachfolgenden phänomenologischen Beschreibungen das Problem im Mittelpunkt, inwiefern die Erschließung des Mit-Leiden-Könnens als heilende Kraft maßgebend sein könnte.

Das Mit-Leiden-Können gehört für uns zu den konstitutiven Momenten innerhalb der Existenzverfassung des Daseins, das für das phänomenologische Verständnis das sich-von-sich-aus-zeigende, wenn auch oft verborgene Phänomen ist. Das Vermögen des Mit-Leiden-Könnens eignet somit einem jeden

und zeichnet in diesem gefühllosen Weltall den Menschen als Menschen aus. Dem widerspricht nicht das Faktum, daß es im individuellen und sozialen Leben des Menschen zumeist nicht erschlossen ist. Weil es zur seinsmäßigen Bestimmung des Menschen gehört, ist es eine Aufgabe der phänomenologischen Philosophie, es aufzuzeigen sowie den Verwandlungsweg, auf dem es erschlossen und wirksam wird, als einen möglichen zu beschreiben. Dies ist nicht gleichbedeutend mit einer teleologischen Darstellung der Realisierung einer Potenz.

Wie ist das Mit-Leiden-Können und seine Wirksamkeit als ethische Kraft schon vorab näher zu charakterisieren? Wir müssen hier bereits darauf achten, daß das Mit-Leiden-Können als zum Sein des Menschen gehöriges Phänomen das Können besagt, an dem Leid des anderen teilzunehmen. Es darf nicht mit dem bloßen Mitleidhaben im Sinne wechselnder psychischer und von der Psychologie beschreibbarer Zustände gleichgesetzt werden.² Wenn aber das Mit-Leiden-Können zur Seinsverfassung unserer Existenz gehört und im alltäglichen Leben der Gleichgültigkeit gerade zumeist *nicht* wirksam ist, so erhebt sich die Frage, wie es erschlossen werden kann. Dies könnte auf einem Verwandlungsweg erfolgen, auf dem derjenige, der ihn beschreitet, in einer gestimmten und intuitiv vernünftigen Weise der Begrenztheit und Vergänglichkeit des menschlichen Daseins inne wird. Diese Erfahrung, in der die Seinsweise unserer alltäglichen Gestimmtheit, die Gleichgültigkeit, überschritten wird, legt — nicht auf eine spekulativ-metaphysische Weise, wie z.B. Schopenhauer das Prinzip des Lebens als das universalen Leidens zu

² Dieses indifferente und ambivalente Mitleidhaben hat Käte Hamburger in ihrem jüngsten Buch *Das Mitleid* (Stuttgart 1985) in diffizilen Untersuchungen analysiert. Zu seiner Bestimmung ging sie insbesondere vom Sprachgebrauch aus. Hierzu ist jedoch anzumerken, daß bei einem solchen Verfahren die Phänomenanalyse stets nur diejenigen Merkmale aufzeigen kann, die im berücksichtigten Sprachgebrauch ihren Ausdruck fanden. Das bedeutet, daß aus dem zufälligen Sprachgebrauch ein Phänomen in seinem vollen Merkmalsbestand nicht allgemeingültig aufgewiesen werden kann. Denn dies würde zur Voraussetzung haben, daß der je zufällige Gebrauch des Wortes über eine über diese Zufälligkeit hinausweisende Verbindlichkeit verfügte, was schon allein deshalb nicht der Fall ist, weil ein Sprachgebrauch den anderen ablöst. Auch ist jeder Gebrauch der Sprache relativ auf die Gemeinschaft von Menschen, welche die Sprache in dieser oder jener Art »gebrauchen«, um die Sinnstruktur ihrer jeweiligen Lebenswelt ins Wort zu bringen. Vor allem aber gilt doch, daß wir gerade in ethischen Fragen nicht eine bestimmte Form menschlichen Zusammenlebens, ja nicht einmal (und besonders nicht) die Weise, wie der Mensch zunächst und zumeist, in der Seinsweise der Gleichgültigkeit, in den lebensweltlichen Zusammenhängen lebt, zum Maßstab nehmen können.

begründen suchte — die Möglichkeit frei, daß das Vermögen des Mit-Leiden-Könnens als heilende Kraft erschlossen und wirksam zu werden vermag.

Die Erschließung der Seinsweise des Mit-Leiden-Könnens geschieht für denjenigen, der den Verwandlungsweg durchschritt, *in einem* mit der Erfahrung des anderen als *anderen*, und zwar als anderen *meiner selbst*, d.h. als den, dessen Sein einen Selbstwert darstellt und der derselben Endlichkeit anheimgestellt ist, wie ich es bin. Solange die Kraft des Mit-Leiden-Könnens in einem Dasein wirksam bleibt, solange lebt es in diesem gewandelten Bezug zu einem anderen und zu allen anderen bzw. zu einer gemeinschaftlichen Gruppe. Es hat — soweit es ihm als singulärer Existenz möglich ist — Anteil gewonnen und nimmt Anteil an dem Wohl und Wehe der anderen. Diese phänomenologisch ausweisbare Gegebenheit erlaubt es, jene wirkende heilende Kraft mit dem Terminus des Mit-Leiden-Könnens zu belegen.

Das Anteilnehmen an den Geschicken der anderen im Lichte der wirksam werdenden Kraft des Mit-Leiden-Könnens kann sich weiter ausbilden und bis zu dem Punkt gelangen, daß es sich in Gestalten festigt, die als Formen des mitmenschlichen Bezuges *a priori* vorgegeben sind und welche die philosophische Tradition von altersher als *Tugenden* bestimmt hat wie z.B. Anerkennung, Mitleid und Nächstenliebe. Erst durch die wirksam gewordene Kraft des Mit-Leiden-Könnens vermögen diese Tugenden eine Intensität zu erlangen, die sie von allen ihren Ausprägungen in der Seinsweise der Gleichgültigkeit wesentlich unterscheidet.

III

Die phänomenologischen Beschreibungen einer Ethik lassen sich als solche am ehesten werten, wenn wir zwei Beispiele vorführen. Die Ausarbeitung einer nichtmetaphysischen Nächsten- und Sozialethik kann freilich so nur vorbereitet werden. Als erstes Beispiel für eine Beschreibung des Ethos nehmen wir eine Möglichkeit menschlichen Verhaltens, die dem Menschen die eine Seite seines Seins erfahren läßt — diejenige, die in seinem *Sterblichsein* liegt. Es soll gezeigt werden, wie eine Gestimmtheit, nämlich die des »Entsetzens«, ihn vor die Tatsache seines Sterblichseins zu bringen vermag; das Entsetzen und das es begleitende Erschrecken kann ihn aus allen seinen Gewohnheiten und festen Meinungen heraussetzen und auf einen Weg bringen, auf dem nicht durch Rationalität, sondern durch eine sich steigende Emo-

tion zusammen mit einem präprädikativen, nicht diskursiv schließenden und doch der Vernunft zugehörigen »Verstehen« jede Gleichgültigkeit so aufgelöst und zerstört wird, daß er den Mitmenschen nicht nur als einen Mitvorhandenen, sondern als seinen »Nächsten« aus der Quelle eines Mit-Leiden-Könnens erfahren lernt. Dies ist das Thema der ersten der folgenden Studien.

Aber nicht nur unser Sterblichsein, sondern auch unsere *Sozialität* gehört zu den Sachverhalten, die das Sein des Menschen ausmachen. Die zweite Studie zeigt, wie auch hierbei — gerade heute angesichts der Möglichkeit totaler Vernichtung — die Gestimmtheit des Entsetzens die Gleichgültigkeit überwinden kann, wie aber auch andere Emotionen den Weg zu einem »Engagement« für die Gemeinschaft, zur Aneignung der sozialen Tugend weisen können, deren Quelle gleichfalls das Mit-Leiden-Können ist. Freilich muß in einem freiheitsstaatsrechtlich verfaßten Sozialstaat auch unsere Rationalität bestimmend sein.

Die danach sich anschließenden drei Untersuchungen behandeln unsere *Lebenswelt*. Sie ist von wissenschaftlichen und technischen »Idealisierungen« so durchzogen, daß die eigentlichen Bezüge des Menschen zu ihr nur noch in verdeckter Form erfahrbar sind. Es wird nicht der Reichtum gesehen, der darin liegt, daß der Mensch in vielen unterschiedlichen Lebenswelten »zugleich« und »nacheinander« zu sein vermag, und es wird nicht beachtet, wie das Ethische als Mit-Leiden-Können die vielen Lebenswelten »durchstimmt«. Beides — die Tatsache, daß wir nicht in einer Welt, sondern in einer Vielheit von Welten leben, und diese Kraft des Ethischen — waren bisher nicht Thema der neueren Lebensweltdiskussion.

Ethos und Sterblichkeit

Die vielleicht wichtigste Aufgabe der heute Philosophierenden liegt darin, nach einer Ethik zu suchen, die ein Maß für verantwortungsvolles Handeln auch denjenigen gewähren könnte, die ein solches Maß entweder nicht mehr in den Lehren ihrer Religionen zu finden vermögen oder die die metaphysischen Grundlagen der Ethiken nicht mehr überzeugen. Anders als diejenigen, die noch in der Gnade des Glaubens stehen und für die die göttlichen Gebote auch als Inhalte einer metaphysisch gedachten Ethik weiter maßgebend sind, leben all die, denen diese Möglichkeiten verschlossen sind, orientierungslos dahin. Viele suchen verzweifelt danach, ob es nicht die Möglichkeit von Erfahrungen gibt, aus denen sie das Maß für verantwortungsvolles Handeln gewinnen können, ohne Glauben und Metaphysik vorauszusetzen. Es sei hervorgehoben, daß hier keineswegs aus einem gegen die jüdisch-christliche Überlieferung gerichteten oder gar atheistischen Motiv eine »andere« Ethik gesucht wird. Im Gegenteil, nichts wäre erwünschter, als wenn sich die jüdisch-christliche Ethik gerade heute angesichts des weltweiten Verfalls vieler Maßstäbe und der Bedrohungen durch Technik und atomaren Krieg durchsetzen würde. Aber ist es nicht dennoch unsere Pflicht, uns der Tatsache zu stellen, daß eben diese Entwicklungen für viele die Grundannahmen der Metaphysik fraglich gemacht und die Dimension des Heiligen verschlossen haben, innerhalb derer allein es für den Glauben den Bezug zu einem göttlichen Wesen geben kann? Nur angesichts dieser Not stellt sich doch die Frage, ob es nicht möglich und an der Zeit sei, nach den Grundlagen für eine Ethik zu suchen — nach Grundlagen, die auf der Möglichkeit von Verwandlungen unseres Ethos durch solche Erfahrungen beruhen, die wir in unserem eigenen Wesen machen können und die, weder Glauben noch Metaphysik voraussetzend, zu einem Maß für verantwortungsvolles Handeln führen. Dieses Maß hätte das Gleiche zum Inhalt wie die metaphysisch gedachten Ethiken, so daß eine nichtmetaphysische Ethik auch für Gläubige von Bedeutung sein könnte: Nur auf der Basis der Sachverhalte der alten *Tugenden* gibt es überhaupt ein Motiv dafür, die uns und alle nachfolgenden Generationen bedrohenden Gefahren abzuwehren, die heute von vielen in eindringlicher und überzeugender Weise vor den Blick gebracht werden: Probleme, die nicht nur eine Nächstenethik, sondern zugleich auch eine Sozialethik betreffen, denn beide gehören zusammen.

I

Gibt es die Möglichkeit einer Verwandlung des ethischen Verhaltens ohne einen gläubigen Bezug auf göttliche Maße und ohne Metaphysik — gibt es sie durch eine zur Erschließung des Maßes hinführende Erfahrung? Müßte die Philosophie nicht, wenn sie ohne metaphysische Voraussetzungen nach der Möglichkeit einer solchen Erfahrung fragt, zunächst die Frage bedenken, ob es sich dabei nicht um ein ganz anderes Wesen von Maß handelt, als die Metaphysik es dachte?

Wir nehmen vorgreifend an, daß eines der Wesensmerkmale eines nichtmetaphysisch gedachten Maßes, nicht anders als das eines metaphysisch gedachten, seine Verbindlichkeit aus »absoluter Gewißheit« ist. Gibt es für den, der nicht gläubig und nicht mehr metaphysisch orientiert ist, überhaupt etwas »absolut Gewisses«? Die Antwort ist emphatisch »ja«. Gewiß ist doch für ihn oder sollte es sein, daß er als ein *Sterblicher* geboren wurde. Die Tatsache unseres eigenen Sterblichseins hat für uns jedoch eine merkwürdige »Gewißheit«, weil wir sie nicht wahrhaben wollen. Nicht der Tod als das Ende unseres Lebens, nicht die Verwesung des Leibes stehen dabei in Rede. Beides können wir während unseres Lebens nicht »erfahren«. Auch ist hierbei nicht der Tod als der Gegensatz zum Leben gemeint, als ein Zustand, der dem Nichtgläubigen als das Nichts gilt. Es ist vielmehr der Tod in dem Sinne, in dem wir ihn erfahren können: Ein jeder kann dessen inne werden, daß er ein Sterblicher in dem Sinne ist, daß er von Geburt an und in jeder Stunde seines Lebens »dem Tode überantwortet« ist, daß auch dies sein *Sein* ausmacht: lebend, daseiend immer schon vergehend, in diesem Sinne »sterbend« zu sein. Das Verb »sterben« bezeichnet wie das Substantiv »Sterbliche« dann freilich nicht nur das Geschehen am Ende des Lebens, dessen letzte Stunde vor dem Übertritt in den Tod, sondern die Tatsache, daß in uns, daß in unserem Dasein der Tod ständig, ja stündlich am Werke ist. Dieses immer schon geschehende ständige Vergehen können wir erfahren. Wir können und sollten erfahren, daß eben dies, unser Sterblichsein, die Wahrheit unseres Seins mit ausmacht.

Wie läßt es sich aber denken, daß eine Erfahrung des eigenen Sterblichseins zur Erschließung des Maßes für verantwortungsvolles Handeln führen könnte?

Wenn wir so fragen, treten wir in den Bereich von Erfahrungsmöglichkeiten ein, wie sie die traditionellen Methoden der philosophierenden Vernunft, diejenigen des Deduzierens, des dialektischen Darstellens, des syllogistischen

Begründens aus Begründungszusammenhängen, auf Letztbegründung ausgehend, nicht vor den Blick gebracht haben. Obwohl auch das sogenannte »andere Denken« der Gegenwartsphilosophie auf seine Weise rational vorgeht und dem Rationalen der Urteilstkraft, dem kritischen Fragen und Hinterfragen dabei große Bedeutung zukommt, spielt auf dem im folgenden zu beschreibenden Erfahrungsweg, der freilich nur *eine* Schicht menschlichen Seins betrifft, das Emotionale, das Affektive eine wichtige Rolle. Mit sehr wenigen Ausnahmen — wie z.B. Spinoza und Hume — haben die Philosophen der Tradition die Affekte als irrational und destruktiv aufgefaßt, und auch noch heute werden sie in den Gegenwertsentwürfen der Ethik weitgehend vernachlässigt. Demgegenüber wollen wir auf die Erfahrungsmöglichkeit achten, die im Bereich des Emotionalen, nämlich in unserem *Gestimmtsein*, unserer *Befindlichkeit* liegt; wir können damit zugleich zu der für die Gegenwartsphilosophie wichtigen Frage nach dem Verhältnis der geltenden Auffassung von Rationalität, der Mittel-Zweck-Rationalität, zur Emotionalität einen Beitrag leisten.

Was besagt Gestimmtheit oder Befindlichkeit? Edmund Husserl hatte gezeigt, daß es eine dem Erkennen vorausliegende ursprüngliche Dimension vorreflexiven, vorprädikativen Verstehens gibt. Es gehört zu den Verdiensten Heideggers in *Sein und Zeit*, daß er aufzuzeigen vermochte, daß es ein vorprädikatives Verstehen nur zusammen mit der Weise gibt, wie einem »zumute« ist. Es gibt eine dieses ursprüngliche Verstehen begleitende, ursprünglich erschließende — aber auch verschließende — Befindlichkeit oder Gestimmtheit, die dem Menschen — allem prädikativen Verstehen und Wollen voraus — sein eigenes Sein eröffnet oder verstellt. Da zur Bestimmung menschlichen Seins ebenso ursprünglich sein »Sein-in-der-Welt« gehört, eröffnet ihm seine Befindlichkeit oder Gestimmtheit zugleich auch seine Welt als ein Ganzes und alles und jedes in ihr.

Trete ich etwa an einem Frühlingsmorgen vor die Tür, dann erschließt sich mir aus freudiger Gestimmtheit mein eigenes Sein sowie das Ganze meiner Welt als freudig, und zwar so, daß mich innerhalb ihrer die Dinge und die Mitmenschen freudig anmuten. Nicht weil ich sie mir so oder so vorstellte oder gar logisch ableitete, zeigen sie sich mir dergestalt, sondern aufgrund des erschließenden Charakters meiner Befindlichkeit, meines so gestimmten freudigen Seins und In-der-Welt-Seins. Ein Umschlagen unserer Gestimmtheit vermag auch uns selbst und alles um uns herum plötzlich wie mit einem Schlag zu verwandeln. Gestimmtheit, Befindlichkeit ist in der Tat eine verwandelnde Kraft. Diese verwandelnde Kraft — und in dieser Hinsicht gehen wir über Heidegger hinaus — ist es, die uns auf

den Weg weiterer, sich selbst verwandelnder Stimmungen zu schicken vermag.

In *Sein und Zeit* hatte Heidegger bekanntlich zu zeigen versucht, daß die Angst die Grundbefindlichkeit des Daseins ist. Wenn der Mensch für die Erfahrung der Angst — der Angst um sich und d.h. zugleich um sein In-der-Welt-Sein — bereit ist, dann könne er »eigentlich«, »authentisch« werden. Heidegger hat jedoch nicht gesehen, daß innerhalb des Elementes der Gestimmtheit, der Befindlichkeit, somit des Emotionalen, eine Verwandlung möglich ist, die in eine ganz andere Richtung geht: nicht in die eines vom anderen Menschen sich abschließenden Eigentlichseins, sondern in die, die zu den alten Tugenden der Liebe, des Mitleids und der Gerechtigkeit hinführen kann. Hinsichtlich des Wesens einer solchen Verwandlung ist zu berücksichtigen, daß wir immer schon in einer gemeinsamen Welt leben, in der wir durch Aktionen und Interaktionen, Habitualitäten und Kommunikationen vielfältiger Art zusammen sind, die sich verschränken und ergänzen und sich im sprachlichen-kulturellen und im Verhältnis zu den Dingen und zur Natur uns vorgegebenen Bereich abspielen. Die Strukturen dieser Gemeinsamkeit sind als solche invariant. Sie bleiben gegenüber jedweder stimmungsmäßigen Verwandlung konstant. Demgegenüber ergreift die sich wandelnde Gestimmtheit den ganzen »Gehalt« der Bezüge, in denen sich der sich verwandelnde Mensch bewegt.

Dies ist nun unsere These: Es gibt die Möglichkeit eines *Weges* innerhalb des Bereichs unserer Gestimmtheit, unserer Befindlichkeit, des Emotionalen, der von der Erfahrung der eigenen Sterblichkeit zu der Erfahrung von Sachverhalten führen kann, die jenen alten Tugenden zugrunde liegen. Denn Gestimmtheit ist nicht, wie Heidegger sah, nur eröffnend und verschließend, sondern die aus der Erfahrung des eigenen Sterblichseins hervorgegangene Stimmung hat die Kraft, uns auf einen Weg zu schicken, der zu diesen Tugenden führt. Wie läßt sich die Möglichkeit dieses Weges zeigen?

II

Statt eines begründenden Beweises kann mit Hilfe der nichtmetaphysischen Methode einer phänomenologischen Beschreibung aufgezeigt werden, daß die Erfahrung des eigenen Sterblichseins den Menschen auf einen Weg zu schicken vermag, in dessen Verlauf eine »heilende« Kraft, die Kraft des Mit-Leiden-

Könnens, mehr und mehr wirksam wird. Diese Beschreibung könnte die Grundlage für die Ausarbeitung einer nichtmetaphysischen Nächstenethik bilden — neben der jüdisch-christlichen metaphysischen Nächstenethik.

Wie wir bereits zu Anfang unserer ersten Betrachtung betont haben, darf die folgende Beschreibung keinesfalls als eine Abschilderung eines aktuellen Geschehens mißverstanden werden. Zunächst wird es darum gehen, das Phänomen der Sterblichkeitserfahrung selbst auszulegen. Für die weitere Beschreibung wird sodann die bereits oben formulierte Frage leitend sein: Wie sieht derjenige Weg aus, auf dem der Mensch nach der Erfahrung seiner eigenen Sterblichkeit schließlich zu der größtmöglichen Übernahme von Verantwortung und zur Ausbildung der Tugenden von Mitleid, Anerkennung und Nächstenliebe gelangen kann? Wir behaupten also nicht, daß die Erfahrung des eigenen Sterblichseins gleichsam »wie von selbst« in den nachfolgend zu beschreibenden Weg mündet. Auch völlig andere Wege, die von jener Ausgangserfahrung wegführen, sind möglich. Sie bilden jedoch nicht unser Thema, sondern müßten eigens phänomenologisch beschrieben werden. Bei der Beantwortung unserer Frage nach demjenigen Weg, auf dem sich der Mensch die Tugenden anverwandeln kann, müssen wir bestrebt sein, jede Station auf diesem Weg nicht willkürlich anzusetzen, sondern sie allein aus dem Sein des Menschen her sehen zu lassen.

Unsere Beschreibung ist nur dann sinnvoll und wirkungsvoll, wenn das, was wir phänomenologisch sichtbar machen möchten, von denen, die die Beschreibung lesen, mitgesehen wird: eben als das, was sich als ein Phänomen in seiner Evidenz zeigt. Das Gesehene darf freilich nicht durch gängige Begriffe oder vergleichende Vorstellungen abgedrängt werden.

Vielleicht von irgendeinem Erlebnis ausgelöst, aber auch ganz unversehens kann mit Schrecken der Sinngehalt hervortreten und sich mir zeigen, der sich in dem Satz aussprechen läßt: Ich vergehe fortwährend, oder: Ich sterbe fortwährend. Es ist dieser Sinngehalt, der mich, wenn er mich überfällt, zu einer Anschauung des Todes als der Macht zwingen kann, die mein Dasein ständig, stündlich vergehen läßt. Dieser Sinngehalt ist es, der mich in der wahren Bedeutung des Wortes »ent-setzt«, mich heraussetzt aus allen vertrauten Beziehungen und Gewohnheiten im Verhältnis zu mir selbst, zu den Dingen meiner Umwelt und vor allem heraus-setzt aus den alltäglichen Weisen meines Mitseins mit den Mitmenschen. Das Geschehen solchen Heraus- oder Entsetzens ist von einer ihm entsprechenden Gestimmtheit begleitet, die wir als die Stimmung des Entsetzens kennen, nicht von der Angst, die für Heidegger

die Grundbefindlichkeit des Daseins ausmacht. Es ist dieses Ent-setzen, das in mir alles Fixe, alle festen Meinungen und Vorstellungen flüssig macht und vor allem jenen Charakterzug zur Auflösung bringt, der für die neuzeitliche Philosophie die Subjektivität des Subjekts kennzeichnet: das willentlich planende Sichselbstbestimmenkönnen.

Vergegenwärtigen wir uns genauer: Bisher war ich mir meiner — wenn auch nur vage — als eines Seienden bewußt, das trotz des in seinem Wesen liegenden Sterblichseins in der merkwürdigen Sicherheit lebte, von einer nahezu »ewigen« Seinsart zu sein. Die Mitmenschen, die anderen, derer ich durch vielartige Interaktionen und Kommunikationen in der gemeinsamen Lebenswelt gewahr war, hatten für mich die Seinsart einer »Mitvorhandenheit«, die sich nur recht wenig von derjenigen Seinsart unterschied, die die Dinge für mich hatten. Die Befindlichkeit, die mein bisheriges Verhältnis zum Sein der Mitmenschen bestimmte — und eben dies zu sehen ist von großer Wichtigkeit — war dabei die einer sehr gefühlsarmen *Gleichgültigkeit*.

Ist es nicht in erster Linie die gefühlsarme Gleichgültigkeit, diese emotionale Lage unserer Beziehungen zu den Mitmenschen, die alle Möglichkeiten freundschaftlicher Verhaltungen verhindert und versperrt? Eine Emotion, ein Affekt, der den Menschen radikal in seinem Innersten treffen würde, könnte der Anfang eines Weges sein, der diese Gleichgültigkeit durchbricht und zu einer Verwandlung der mitmenschlichen Beziehungen führt. Deshalb konzentrieren wir uns auf einen Weg, der mit diesem radikalen Affekt, dem Entsetzen, beginnt, wohl wissend, daß es noch andere Wege gibt. Was geschieht, wenn sich meine Gestimmtheit der Gleichgültigkeit in die des Entsetzens verwandelt, und wie tritt dann durch weitere Emotionen meine Sterblichkeit als eine »Wahrheit meines Seins« hervor?

Nicht durch eine willentlich-vernünftige Reflexion wurde ich auf einmal dessen inne, daß und wie der ständig und stündlich in mein Dasein hineinreichende Tod am Werke ist und mich vergehen läßt; durch einen Umschlag in meiner Gestimmtheit erfuhr ich mich mit einem Mal als unterwegs auf einem unheilvollen Weg. Nun gilt es, deutlich zu sehen und nachzuvollziehen: Ich, derjenige, der der Tatsache seines Sterblichseins unausweichlich begegnet ist, erfahre des weiteren mit anhaltendem Schrecken und Entsetzen, daß ich auf diesem Weg doch ganz alleine bin und ihn ganz alleine gehen muß. Denn das Besondere der Befindlichkeit des Entsetzens liegt ja mit darin, daß mich das Entsetzen radikal auf mich zurückgeworfen hat, so daß ich mich ganz verlassen fühle und erfahre, daß ich ohne jede Hilfe mein ständiges

Vergehen auf mich nehmen muß. Über diesen mich immer weiter durchzitternden Schrecken und das von ihm ausgelöste Entsetzen habe ich keinerlei Kontrolle, anders als bei meinen vernünftigen Reflexionen, zu denen ich mich willentlich bestimmen kann oder derer ich mich enthalten kann. Der entsetzende Schrecken ist es, der als eine neue Gestimmtheit die Gestimmtheit der Gleichgültigkeit völlig aufzuheben vermag und in diejenige äußerster Verlassenheit und Hilflosigkeit führt. Entsetzen, Verlassenheit und Hilflosigkeit sind die Gestimmtheiten, die jetzt an die Stelle der Gleichgültigkeit getreten sind und meine naive Sicherheit als bloßen Schein, als einen bloßen Firnis entlarven.

Wir sehen jetzt genauer: Es ist nicht nur der Zustand der radikalen Auflösung alles Fixen in mir, es sind zugleich auch die durch das schreckenerfüllte Entsetzen hervorgerufenen Emotionen von Verlassenheit und Hilflosigkeit — diese ganze Befindlichkeit, dieses emotionale Element ist es, innerhalb dessen weitere Verwandlungen stattfinden können. Durch sie verändert sich für mich die Seinsart der Mitmenschen als der anderen zunehmend, und mein Verhältnis zu ihnen kann sich in eine Beziehung verwandeln, in der sie erstmalig wirklich zu *anderen* werden, und zwar im wahren Sinne dieses Wortes zu anderen in und aus dem Bezug zu mir als dem *einen*, somit — wie Hegel diese Beziehung in der *Phänomenologie des Geistes* nannte — zu »anderen meiner selbst«.

Mit jener Gestimmtheit des Verlassenseins und der Hilflosigkeit beginnt nun eine neue Strecke des Erfahrungsweges. Um sie sehen zu können, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß doch ein jeder, ob in der Stimmung der Gleichgültigkeit oder nicht, in einer sozialen Lebenswelt lebt, in der wir alle eben als soziale Wesen miteinander sprechen und aufeinander hören. Sozialität gehört zu unserem Wesen ebenso wie Sterblichkeit. Deshalb kann im Menschen gerade dann, wenn das Entsetzen über sein ständiges Sterben ihn in die Gestimmtheit des Verlassenseins und der Isolation getrieben hat, die Sehnsucht nach Gemeinschaft wieder wach werden. Es kann einen Punkt geben, an dem er, eben weil er ein soziales, ein sprechendes und hörendes Wesen ist, die Gestimmtheiten völliger Verlassenheit und Hilflosigkeit nicht länger ertragen kann. Obgleich sie ihn auch in eine totale Resignation und Verzweiflung, ja zum Selbstmord zu treiben vermögen, kann sich doch die Sehnsucht nach Gemeinschaft durchsetzen; dann kommt der Augenblick, in dem er — vielleicht auch nur auf lautlose Weise — den Mitmenschen als seinen anderen um Hilfe anflehen, seine Zuwendung erbitten und hoffen wird, daß der andere sich ihm so nähert, wie er sich dem anderen nähert.