

»Gelingen des Lebens« als materiale Norm der Ethik

Von Walter Simonis, Würzburg

I. Ethische Kategorien und wissenschaftlich-technologische Weltanschauung

In eine kurze Formel gebracht, läßt sich das zentrale Problem der Ethik so fassen: Was soll ich, oder was sollen wir tun? Wie sollen wir handeln, damit wir gut leben? Dabei ist mit »gut handeln« und »gut leben« mehr gemeint als nur ein an den vorliegenden Gegebenheiten orientiertes, »objektives« Richtighandeln¹⁾.

Die Ethik stellte hierzu gewöhnlich Normen auf, allgemeine Sätze also, deren Verbindlichkeit sie auch zu begründen suchte. Diese Normen waren zuallermeist, wenn nicht ihrer ausdrücklichen Formulierung so doch ihrer Tendenz nach, negativ gefaßt, Verbotsnormen: »Du sollst nicht . . .« Sie faßte also mehr die Grenzbezirke des Nichtseinsollenden ins Auge, wohingegen das, was als das Normale, Selbstverständliche und Seinsollende galt, gewissermaßen als bekannt vorausgesetzt wurde. Dies läßt sich auch noch von dem »Typ« einer Ethik sagen, der wie die aristotelische Ethik doch mehr das Seinsollende herausstellte, nämlich das tugendhafte Verhalten und Handeln des guten Menschen; denn auch die Tugenden wurden zumindest auch noch von ihrem »Gegenteil« her genauer bestimmt; das eigentlich Positive und das Seinsollen des tugendhaften und somit guten Verhaltens galt als selbstverständlich und bekannt. Dies aber scheint heute weithin nicht mehr der Fall zu sein.

Unproblematisch war es dagegen, solange und wo sich das Leben der Menschen von einem letzten, positiven, alles umgreifenden und tragenden Sinn- und Wahrheitshorizont umgeben wußte, solange und wo man allgemein davon überzeugt war, daß es eine letzte übermenschliche Instanz gab – mochte diese nun Gott, Natur, Schicksal, Idee des Guten oder sonstwie heißen – nach der sich alles richte bzw. zu richten habe. Die bewußt reflektierte oder als selbstverständlich

¹⁾ Vgl. Verf., *Zeit und Existenz*, Kevelaer 1972, bes. S. 111ff.

anerkannte Überzeugung von der Wirklichkeit und Wirksamkeit eines letzten sinngebenden Prinzips allen Seins und damit auch des menschlichen Lebens und Handelns ermöglichte, zumal in geschlossenen Kulturkreisen und Gesellschaften, eine mehr oder weniger umfassende Interpretation des Weltgeschehens im ganzen, eine von allen mehr oder weniger ausdrücklich vertretene und mitgetragene Überzeugung von einem letzten Sinn des Daseins und der Geschehnisse in der Welt; und so war es zumindest kein grundsätzliches Problem, von dieser Voraussetzung her auch zu bestimmen, welche Gestalt menschliches Leben und Handeln annehmen müsse, um diesem Sinn zu entsprechen, um gut zu sein, um als menschenwürdig und lebenswert zu erscheinen. Ethik und Moral partizipierten an einem vorgegebenen, meta-physischen »Sinnhorizont« des Daseins, an einer Weltanschauung, die sie nicht selbst erst geschaffen hatten, und so konnte es auch nicht ihre Aufgabe sein, zunächst einmal auszudenken, wie der »Normalfall« guten menschlichen Lebens aussehen könnte und müßte, sondern vornehmlich ging es ihnen darum, die problematischen »Grenzfälle« und Abweichungen vom Bekannten und »Normalen« zu markieren.

In einer pluralistischen, weithin agnostizistisch eingestellten Welt ist dagegen für eine einheitliche Weltanschauung, die jedem Menschen das Wissen um letzten Sinn und um allgemeingültige Maßstäbe und Richtlinien eines guten Lebens vermitteln würde, kein Platz. Zwar kann man sagen, daß auch unsere Zeit so etwas wie eine »Weltanschauung« hat, nämlich eine allgemein als gültig anerkannte Weise, die Welt zu sehen und zu verstehen. Man spricht ja von der wissenschaftlich-technologischen »Weltanschauung« der Moderne. Aber diese ist doch nicht dasselbe wie frühere Weltanschauungen. Mit ihr ist nicht so sehr eine bestimmte, inhaltlich wertende Auffassung vom Sein und vom Sinn der Welt im ganzen und des menschlichen Daseins und Lebens im einzelnen gemeint. Sondern diese Weltanschauung bringt in erster Linie die Überzeugung des Menschen selber zum Ausdruck, in der Lage zu sein, mit Hilfe des wissenschaftlich-technologischen Denkens und Handelns die Wirklichkeit der Welt einschließlich des Menschen immer mehr aufzuklären und in den Griff zu bekommen, sie immer mehr der Herrschaft der Vernunft zu unter-

werfen und so gleichsam immer mehr zur Vernunft zu bringen^{1a)}; zugleich die Überzeugung, vernünftig und wahr und deshalb für alle verbindlich seien letztlich nur solche Erkenntnisse, Aussagen und »Normen«, die eben der wissenschaftlich-technologischen Vernunft entsprechen. Der Preis dieser Herrschaft der Vernunft ist aber, daß der Mensch, der sich immer mehr der Rationalität, den Erkenntnis- und Handlungsschemata von Wissenschaft und Technik anpassen muß, und auf diese Weise immer mehr zum »animal rationale«, zu einem intelligenten, nach allgemeiner Vernunft handelnden Gattungswesen wird, andererseits immer weniger in der Lage ist, sich selbst und seine Welt anders als nach den Vorstellungen wissenschaftlich-technischer Vernunft zu verstehen und ihr und seinem eigenen Leben eine dementsprechend andere Gestalt zu geben. Er ist immer weniger in der Lage,

^{1a)} Daß diese Einstellung des Menschen zur Welt das Antlitz der Erde verändert hat und vermutlich noch weiter verändern wird, und daß dies eine notwendige und unaufhaltsame, weil sich aus einer gleichsam immanenten Eigendynamik immer weiter vorwärtstreibende Entwicklung darstellt, seitdem dieser Prozeß zu Beginn der Neuzeit, also im 16./17. Jahrhundert, in Gang gesetzt wurde, und sich dann im Laufe des 19. Jahrhunderts das zunächst mehr theoretische Erkenntnisinteresse der noch jungen Naturwissenschaften mit den Interessen der frühkapitalistischen Wirtschaft verband (die allein in der Lage war, die zu einer nun auch praktisch effizienten wissenschaftlichen Forschung notwendigen finanziellen Mittel zu investieren!), kann hier nicht im einzelnen ausgeführt werden. Und keineswegs soll das Gute dieser Entwicklung irgendwie in Frage gestellt werden. Hierzu braucht nur daran erinnert zu werden, daß ohne die Herrschaft der wissenschaftlich-technischen Vernunft die Sicherung des Überlebens und des Miteinanders auskommens von Milliarden Menschen auf dieser Erde gar nicht denkbar wäre. Nur dank der fortschreitenden Rationalisierung des Daseins in der Welt konnte es dahin kommen bzw. wird es immer mehr dahin kommen, daß der Mensch, der ja zunächst einmal leben und überleben will, keine Angst mehr um sein schlichtes, materielles Überlebenkönnen zu haben braucht. Ja auch, daß er immer weniger Sorge haben muß, sein Überlebenkönnen und Überlebendürfen hänge nur vom Zufall der Naturgewalten oder gar von der Willkür und Gnade irgendeiner innerweltlichen Gewalt ab, die sich als Autorität über ihn gebärdet und sich die Macht anmaßt (gewöhnlich nicht ohne ideologische Absicherung!), über sein Leben verfügen zu dürfen. Denn Wissenschaft und Technik tendieren zumindest grundsätzlich dahin, Willkür auszuschalten, die Wirklichkeit zur Vernunft zu bringen, alle Prozesse durchsichtig und kontrollierbar zu machen, Anarchie zu verhindern, unbegründbare Wertungen und Autoritätsansprüche zurückzudrängen. Sie sind ihrem Wesen und ihrer inneren »Logik« nach grundsätzlich demokratisch im Sinne von prinzipieller Gleichgültigkeit (man beachte aber auch den Doppelsinn des Wortes!) aller von ihnen begriffenen und beherrschten Faktoren.

sein Dasein und Leben nicht nur rationell und zweckmäßig einzurichten, sondern es darüber hinaus auch als sinnvoll zu erkennen und als wirklich gut und lebenswert zu erfahren. Er vermag immer weniger, seinem Dasein Aspekte abzugewinnen und Formen zu geben, die nicht einfach nur die Struktur der wissenschaftlich-technischen Weltgestaltung im kleinen widerspiegeln, sondern wirklich Gestalten und Phänomene des Humanen darstellen: Gestalten und Phänomene, in denen sich sein Menschsein und seine Freiheit ihren Ausdruck verschaffen und bezeugen, daß Menschsein mehr ist als ein bloßes Eingebordnetsein und Funktionieren im Sinne des allgemeinen, objektiven Betriebes wissenschaftlich-technischer Weltverwaltung.

Diese moderne Weltanschauung dürfte schwerlich geeignet sein, die Voraussetzung und den positiven Hintergrund dafür abzugeben, daß von ihr aus die Frage nach dem Wie eines guten und human gelingenden Lebens zu beantworten wäre. Denn in der »Logik« dieser Weltanschauung spielen solche Kategorien wie Gut und Böse, Sinn oder gar Glück strenggenommen keine Rolle. Hier geht es nur um das Zweckmäßige, um das Richtige und Praktische, um die Durchsetzung höchstmöglicher Rationalität, um das Vernünftige, Beherrschbare und Einsichtige, kurz: um das Allgemeine und Machbare. Ihr »Sinnziel« ist das möglichst reibungslose Funktionieren des Betriebes um des Funktionierens und damit auch um des Überlebens der Menschheit willen. Dies ist gewiß notwendig und auch gut so. Aber ein bloßes Überleben des Menschen ist noch kein gutes, gelingendes oder glückliches Leben, welches auch als um seiner selbst willen lebenswert erfahren werden kann und nicht zu einem dumpfen, naturhaften Leben allein um des Weiterlebens willen regredieren muß.

II. Die Struktur des Lebensvollzuges

In unserem Aufsatz »Zum Problem der Begründung sittlicher Normen« (MThZ 1977, 26–46) haben wir unser Augenmerk auf die Frage gerichtet, ob sich überhaupt so etwas wie ein sittliches Sollen begründen läßt, ohne daß hierzu auf irgendeine meta-physische Instanz zurückgegriffen werden muß; anders ausgedrückt: auf welche

Wirklichkeit Ethik als normative Wissenschaft verweisen kann angesichts des Entschwundenseins eines allgemein anerkannten metaphysischen Sinnhorizontes, der früher jene Lebens- und Handlungsnormen verbindlich machte, deren Verwirklichung dem menschlichen Dasein die Qualität des guten und gelingenden Lebens garantierte²⁾). Die Antwort war: in der Eigendynamik des Lebendigen, die sowohl *seine* Spontaneität und Lebenskraft ist, als auch ihm so *vor*-gegeben ist, daß sie es – letztlich ihm selber unverfügbar – *über*-kommt, liegt der Anspruch und die Verpflichtung zum Leben. »Ich soll leben« wäre somit die erste, allgemeine, nämlich für alle gültige Grundnorm

²⁾ Als unergiebig für die Frage nach dem Wie des guten, human gelingenden Lebens hat sich u. E. der Weg des existenzialistischen Denkens erwiesen. Es wollte, da die moderne Weltanschauung und ihr »Sinnhorizont« ihrer inneren Logik und ihrem Interesse nach für die Frage nach dem eigentlich Menschlichen unzuständig sind, gleichsam am Gegenpol ansetzen: beim individuellen Ich, bei der Existenz als solcher, die dem allgemeinen »Man« kontrastiert wurde. Aber das Bestehen solcher Philosophie auf dem Ich, auf einer irreduziblen Existenz und letzten Freiheit des Menschen, der Glaube, schon und allein von hier aus lasse sich bestimmen, was den Menschen zum Menschen mache, kann den Anschein eines in seinem Ende und seiner Ergebnislosigkeit absehbaren Rückzugsgefehtes vor der Tendenz der wissenschaftlich-technischen Vernunft, alle konkreten Wirklichkeits- und Lebensbereiche aufzuklären, in den Griff zu bekommen und ihrer Herrschaft zu unterstellen, nicht abstreifen. Und was dieser Tendenz in der Tat entgehen mag, das bloße Ich oder die Existenz, die alles konkrete »Material« des Existierens in dieser Welt abgeworfen und dem »Man« überlassen hat, welches darüber verfügen mag (und dieses Verfügungkönnen, dem die Mittel von Wissenschaft und Technik zur Hand sind, reicht bis in die Tiefen des Menschen; man denke nur an die Macht der Psychopharmaka!), ist dann selber nur noch ein leeres Schema, ein konturenloses »Etwas«, ein abstraktes Ich, das mit dem wirklichen Leben und Handeln nichts mehr zu tun hat. Das emphatische Betonen, der Mensch, das Ich, solle vor allem es selber sein und werden, hilft für die Frage, was zu tun sei, wie das Leben in dieser konkreten Welt, im Umgang mit dem »Material« der Welt, die Gestalt des Humanen annehmen und die Erfahrung gelungenen Daseins machen könne, nicht weiter. Darauf aber muß es der Ethik ankommen, will sie sich nicht den Vorwurf der Weltflucht und des Rückzuges in eine leere Innerlichkeit und abstrakte Freiheit zuziehen. Am bloßen Ich, an der bloßen Existenz als solcher, also letztlich an einem Abstraktum läßt sich weder eine Norm des Handelns noch eine Gestalt des Lebens ablesen. Hierzu müßte sich der Blick nicht auf ein leeres, aller »Weltlichkeit entkleidetes«, nur als es selber und um seiner selbst willen existierendes Ich richten, sondern das ganz konkrete lebendige Dasein des Menschen ins Auge fassen. Eine solche »neutrale Phänomenologie« des Daseins (auch in seiner »Man«-haftigkeit!) erschwerte vor allem die im Grunde einseitig negative, von der damaligen Zeitstimmung geprägte Einstellung der frühen Existenzialisten (bes. des frühen Heidegger) zur modernen Lebenswelt.

des menschlichen Daseins. Diese erscheint freilich noch sehr formal und beliebiger Spezifizierung zugänglich. Z. B. könnte sie auch so interpretiert werden, daß schon ein Leben um des puren Überlebens willen dem sittlichen Anspruch des Lebensollens voll gerecht werde. Daher geht es im folgenden um die weitere Frage, ob das Phänomen des Lebens, an dem jene Grundnorm abgelesen wurde, nicht auch (zumindest in allgemeinem Umriß) ein näheres Wie des konkreten Leben- und Handelnsollens an sich ablesen läßt, so daß auch dieses sich als von Anfang an »normiert« erweist. Wenn sich nämlich hier zeigen läßt, daß das Lebendige nicht nur irgendwie weitergeht, sondern nur unter bestimmten Bedingungen gut und besser gelingt, anderenfalls aber krank wird oder gar zugrunde geht, dann hätte die Reflexion auf diese Bedingungen gleichsam einen Vorbegriff für das weitere Leben und Handeln des Menschen ergeben, der in gleicher Weise maßgebend und normativ wäre wie das Lebensollen überhaupt; einen Vorbegriff, der zeigte, wie Leben und Weiterleben nicht nur ein Leben um des bloßen Überlebens willen sein darf, sondern ein Leben sein soll, dem auch die Qualität des guten Gelingens, des geglückten Daseins ohne Angst zukommt, wenn anders dies zumindest *auch* von Anfang an eingezeichnet ist und dieser Anfang eben als ganzer unter der Dynamik des Lebensollens steht.

Am Phänomen des Lebendigen lassen sich nun, außer dem Moment des Dynamischen, des Lebensollens, zwei Dinge ablesen: daß es stets ein *individuelles* Lebendiges ist, das als es selber leben soll und will; und daß dieses Individuelle immer auch ein allgemeines ist, i. d. S. daß es stets eines unter vielen ist und daher auch nach allgemeinen, »naturhaften« Gesetzen leben muß. Das Lebendige ist immer sowohl Existenz (es selber, individuell) als auch Ek-sistenz (allgemein, bedingt). Beide Momente aber werden realisiert im dynamischen Vollzug des Lebensollens und Lebenwollens, welches also gleichsam die faktische Synthese beider Seiten leistet und anders gar nicht gelingen kann.

a) Lebendiges ist immer ein Individuum, ein Dieses-da. Das Lebensollen und Lebenwollen wirkt nicht in einer irgendwie diffusen, gleichsam über oder hinter den Lebenden verschwimmenden Weise, sondern immer nur in konkreten einzelnen. Dies auch dort, wo von

bewußter Individualität, von der Erfahrung des Ich- und Selberseins, durch die der einzelne sich auch von anderen unterschieden erkennen kann, noch nicht oder nicht mehr die Rede sein kann. Die Lebenskraft, das Lebensollen bzw. Lebenwollen ist nicht ein genereller über oder in der Welt wirksamer, meta-physischer Welt- oder Lebenswille – eine solche Annahme hypostasiert nur eine Abstraktion –, sondern ist ein »physisches Phänomen«, welches sich darin verwirklicht und zeigt, daß es Individuen lebendig sein und werden läßt. Deutlich wird dies dann, wenn die Lebenskraft sich die sublimen Höhe des Geistseins und Bewußtseins erwirkt und als Selbstgefühl, Icherlebnis, Selberwollen und Freiheit erfahren wird, vom reflektierenden Wissen in Verfügung und Führung genommen, akzeptiert, aber auch in bestimmten Situationen als »problematisch« empfunden werden kann.

b) Die andere Seite des Phänomens zeigt, daß das Lebensollen nicht ein monadisches, absolutes, d. h. von allem Nicht-Ich und Nicht-individuellen losgelöstes, isoliertes Ich erwirkt, das wie ein reiner, unberührter und unberührbarer Punkt über allem stünde, sondern daß das Leben sich im »Material« dieser Welt verwirklicht, daß es an die Bedingungen dieses »Materials« (im weitesten Sinne des Wortes) geknüpft ist und bleibt und somit selber immer auch ein allgemeines Phänomen ist. Denn das »Material« des Lebens unterliegt ja allgemeinen Regeln und Gesetzmäßigkeiten, die ihm seine Stabilität garantieren, ihm Halt und Ordnung geben, aber auch seine Grenzen bestimmen. Es ist nicht nur das gleichsam äußerlich bleibende »Medium« des individuellen Lebendigen, sondern gehört zu ihm selber, prägt es bis ins Innerste, macht es zu einem allgemein bedingten, ohne freilich damit sein Selbersein, seine Individualität restlos verschlingen und auslöschen zu müssen. Schon ganz äußerlich zeigt sich das Allgemeine des Lebendigen darin, daß die Individuen stets auch Gattungswesen sind, daß es stets mehrere Individuen gibt, die einander ähnlich sind und deren Leben nach denselben »Gesetzen« verläuft.

c) Menschliches Leben zeichnet sich nun offenbar dadurch aus und unterscheidet sich so von untermenschlichem Leben, daß bei ihm das Netz und der Zusammenhang der allgemeinen Gesetze und Bedingungen, unter denen es überhaupt existieren kann, noch »weitmaschig« genug geknüpft ist, daß das Individuelle, das Selberleben und

Selberwollen zum bewußten Ichsein werden kann und normalerweise auch wird. D. h. das Leben, welches sich im allgemeinen Medium der menschlichen Bedingtheiten und Notwendigkeiten verwirklicht, schafft im Menschen die Synthese und Vermittlung der beiden Momente – und zwar weil und solange sich in diesem Vorgang des Lebens weder das eine noch das andere Moment zur absoluten Dominanz zu bringen sucht³⁾. Umgekehrt: wo dies nicht gelingt (oder nicht mehr), entsteht kein menschliches Leben (mehr). Würden die allgemeinen »materiellen« Gesetzmäßigkeiten alles bestimmen und das Dasein gleichsam vollständig ausprogrammieren, so bliebe das Leben auf der Stufe der ihrer selbst nicht bewußt werdenden Natur. Seine Individualität wäre nur erst (oder nur mehr) eine rein äußerliche, numerische – wie bei einem Tier; so aber könnte menschliches Leben nicht weitergehen, es würde zugrunde gehen – obwohl es doch leben soll. Die Entwicklung seines Individuumseins über die bloß äußerlich-numerische Individualität hinaus zum freien Selbstsein und damit seine Soziabilität und Kommunikationsfähigkeit ist die vom Leben selber geforderte und normalerweise von ihm auch durchgesetzte Möglichkeitsbedingung dafür, daß es überhaupt weitergehen kann. Dementsprechend gilt ein Individuum, in dem sich, gleich aus welchen Gründen nun, nicht die Höhe des individuellen Bewußtseins durchsetzt, daß es mit den anderen in Kommunikation treten kann, als »unnormaler« Krankheitsfall.

Würde umgekehrt sich das individuelle Lebenwollen verabsolutie-

³⁾ Man könnte dies unmittelbar wiedererkennen in dem Satz »Ich will leben« oder »Ich soll leben«, in dem das Subjekt (Ich) das Moment des Individuellen, das »leben« dagegen das Moment des Allgemeinen darstellt, während das »will« bzw. »soll« das Normative, den Auftrag zur Verwirklichung der Synthese von Individuum und Allgemeinem ausdrückt. Noch deutlicher wird das Gemeinte, wenn statt »leben« eingesetzt wird »Mensch sein«, »als Mensch leben«.

Daß das Leben im Vollzug also bereits das leistet und darstellt, was dann als abstraktes, nämlich von ihm abstrahiertes Problem der Logik und Erkenntnistheorie »Universalienproblem« heißt, sei hier nur am Rande bemerkt. Ebenso daß sich im ethisch-praktischen Problem der Anwendung allgemeiner Sätze und Normen auf den konkreten Einzelfall wiederum nur in anderer, gleichsam nachträglicher Weise immer wieder reflektiert, was von Anfang an im Phänomen des Lebensvollzugs vorgegeben ist. (Hierzu vgl. vom Verf., Der verständige Umgang mit der Welt. Differenz und Vermittlung von Theorie und Erfahrung in Erkenntnis und Wissenschaft, Amsterdam 1974). Politisch heißt das Problem: Staat und Einzelinteresse.

ren und unter Mißachtung seiner Angewiesenheit auf allgemeine Ordnungen, Regeln und Gesetzmäßigkeiten des Lebens in dieser Welt nur sich selber wollen, so müßte es ebenfalls zugrunde gehen. Die Mißachtung der notwendigen materiellen Bedingtheiten, das Verstoßen gegen die Gesetze der materiellen Natur, ließe es schon leiblich krank werden. Die Verabsolutierung seines bewußten Ich und freien Selberwollens, dem es nur noch um sein eigenes Ich ginge und das keinen anderen Menschen als gleichwertig und gleichberechtigt ansähe, würde, wenn sich dergleichen überhaupt konsequent durchführen ließe, dieses Ich zur Existenz eines tyrannischen Monstrums verurteilen, das schließlich in seiner absoluten Einsamkeit und Selbstisolierung zumindest geistig sterben müßte.

Ohne krank zu werden, kann sich das Leben dagegen nur entfalten, wenn beide Momente sich im Weiterleben so miteinander vermitteln, daß keine Seite die andere gewaltsam unterdrückt. Solange dies der Fall ist, verwirklicht sich wie selbstverständlich die dem Lebendigen selber immanente Teleologie des Lebensollens, ist somit das Leben gut. Problematisch wird es dagegen, wo das eine oder das andere Moment gewaltsam zu dominieren sucht, weil so jene Teleologie zumindest gestört, wenn nicht verunmöglicht wird. Von einer seinsollenden Dominanz der einen oder der anderen Seite läßt das Phänomen des Lebendigen wenigstens in seinen Anfängen, so wie es sich selber zeigt, nichts erkennen. Wer behaupten würde, das eine Moment sei nur um des anderen willen legitim, das Individuelle etwa sei nur um des Allgemeinen willen (konkreter: die Individuen existierten nur um der Erhaltung der Gattung willen), verzeichnete bereits das Phänomen im Sinne »interessierter Reflexion«. Dasselbe gilt aber auch in umgekehrter Hinsicht. Ebenso überspringt aber auch derjenige die phänomenale Wirklichkeit, der behauptet, Ich und Allgemeines könnten immer nur antagonistisch und unversöhnt und unversöhnbar gegeneinander stehen. Daß das Gegeneinander möglich ist, ist offensichtlich. Auch muß nicht bestritten werden, daß dieser Konfliktsfall neue Wege und Möglichkeiten, neue Perspektiven des Weiterlebens eröffnen kann. Die Perpetuierung oder endgültig einseitige Entscheidung dieses Konflikts aber würde bedeuten, daß das Leben nicht mehr in der in ihm selber ursprünglich vorgezeichneten Weise weitergehen

könnte, die das selbstverständliche, weil zwanglose Gelingen der Vermittlung beider Momente »vorsieht«, welches sich in der mehr oder weniger bewußten Erfahrung niederschlägt, daß das Dasein gut ist, daß man ohne Angst leben kann, daß das Leben lebenswert ist.

d) Gerade indem sich das Leben des einzelnen Menschen weiterentwickelt, gewinnen aber auch die beiden Momente Ich und Allgemeines mehr an Gewicht und Bedeutung. Das Individuumsein drängt zur seiner selbst mehr und mehr bewußten Individualität, sein Selbstbewußtsein und Selberwollen wird stärker. Andererseits erweitert sich der Bereich des Allgemeinen und Notwendigen, der Raum, in dem nun nicht mehr nur, wie zu Anfang, biologische Gesetzmäßigkeiten, sondern auch die sozialen Abhängigkeiten, Zwänge und Regeln gelten, die dem Leben ihre Form aufprägen. Je größer und komplizierter die Umwelt des Menschen wird, je mehr er in Pflicht und Verantwortung genommen wird, desto mehr steht sein Sein und Handeln unter dem Zwang des Zweckmäßigen und Notwendigen, desto mehr gerät das Moment des Ichseins, des individuellen Lebenwollens um seiner selbst willen in den Hintergrund. Selbst wo das Zweckmäßige und Notwendige zur Gewohnheit geworden ist und nicht einmal als Zwang empfunden wird, kann sich, zumal wenn das Ausmaß dieses allgemeinen Müssens einmal begriffen wird, das Gefühl der Unfreiheit, der Leere und Nichtigkeit, der grundsätzlichen Ersetzbarkeit alles Individuellen einschleichen: das Gefühl der Bedeutungslosigkeit des Ichs, das Gefühl, daß sein eigenes Dasein und Wollen eigentlich nur in seiner biologischen Motorik und geistigen Intelligenz gebraucht wird, die dazu dienen, vorgezeichnete Linien nachzuziehen.

Der Bereich des Allgemeinen und Notwendigen, in dem das Individuelle als solches keine wesentliche Rolle spielt, ist gewiß mit Recht sehr groß. Spielt sich aber das Leben des Menschen überhaupt nur noch unter der Dominanz des Allgemeinen ab, so führt dies zumindest für diejenigen zur Frustration und Angst, zum Bewußtsein eines Ungleichgewichtes, denen ihr Individuumsein ebenso wichtig ist wie ihr allgemeines Menschsein und Überlebenwollen. Die Dominanz des Allgemeinen ruft den Protest des Individuellen hervor, das sich hier verloren fühlt. Wie aber eine Welt aussehen könnte, in der beide Seiten in jeder Hinsicht miteinander vermittelt und versöhnt wären, vermag

niemand zu sagen – eine Welt, in der das Dasein und Leben als ganzes und ständig gut und gelingend erschiene, bleibt irrealer Utopie. Möglich und um der Wiederherstellung eines gewissen Gleichgewichtes willen notwendig erscheint dagegen, jener Dimension, in der das Allgemeine und Notwendige dominiert, die auch realisierbare andere zur Seite zu stellen, in der der Mensch, der doch weithin dem Bann des Allgemeinen unentrinnbar unterworfen ist, dennoch die Erfahrung machen kann, daß es auch Zeiten und Augenblicke des guten, zwanglosen Gelingens des Lebens gibt; Bereiche, in denen sein Ichsein wirklich als es selber ins Spiel kommen kann, in denen er seine Freiheit und Individualität einsetzen und wiederfinden kann und nicht Angst zu haben braucht, auch hier nur an langer Leine geführt zu werden, auch hier der restlosen Verplanung und »Verwertung« seines Lebens und Wollens nicht entgehen zu können; Bereiche, in denen der allgemeine Zweckmäßigkeitsszusammenhang überwunden ist, ohne daß dafür nun Willkür und Anarchie herrschen müßten, die letztlich nicht einmal ein bloßes Weiterleben ermöglichen würden; in denen also Vernunft und allgemeine Rationalität nicht einfach negiert wären, sondern aufgehoben und bewahrt wären in einem neuen Lebensvollzug, der über das Allgemeine und Notwendige, welches dem bloßen Überleben dient, hinausgeht. Es müßte, verglichen mit der Welt, in der das Allgemeine und Notwendige dominiert, eine »Welt« des »Überflüssigen« und »Luxuriösen« sein, die aber vom ethischen Gesichtspunkt her gesehen gerade nicht überflüssig wäre, weil es darum ginge, wenigstens hier das zu realisieren, was als gut gelingendes Leben schon im Anfang vorgezeichnet ist: zwanglose Vermittlung des Ichs und des Allgemeinen.

Was mit einer solchen »Welt« gemeint ist, sollen im folgenden einige Beispiele (natürlich sind noch andere, gewichtigere denkbar) verdeutlichen – Beispiele, die vielleicht banal und selbstverständlich erscheinen, die aber, auf den Begriff gebracht, (d. h.: nicht nur in ihrer phänomenalen Erscheinung beschrieben, sondern in ihrer inneren, phänomenologischen Struktur erkannt) in einem neuen Licht und so auch in ihrer Bedeutsamkeit für ein Gelingen des Lebens erhellen können. Denn was das gute Leben sei, läßt sich nicht erst von den großen Horizonten und den außergewöhnlichen Erfahrungen her be-

stimmen; es läßt sich schon am Leben selber ablesen, wo die kleinen und gewöhnlich unbeachteten Dinge die Struktur eines seinsollenden Ganzen offenbaren, das wir freilich immer nur stückweise zu verwirklichen vermögen.

III. Konkrete Erfahrungen des Gelingens

1. Das Mahl

Es gibt fast immer zwei Möglichkeiten und zwei dementsprechende Einstellungen; und je nach der Einstellung sieht dann auch schon äußerlich die eine Möglichkeit zumeist anders aus als die andere: man ißt, weil man Hunger hat – oder man speist, man nimmt eine Mahlzeit zu sich. Das erstere tut auch schon ein schmatzendes Tier, das letztere hebt den Vorgang der Nahrungsaufnahme auf die Ebene eines humanen Geschehens.

Die Notwendigkeit, den Hunger zu stillen, macht den Menschen zunächst durchaus zum Sklaven des Allgemeinen und Zweckmäßigen. Diese Sklaverei kann grausam genug werden und den Menschen bis zum brüllenden, hungrigen Tier werden lassen, der für ein Stück Brot alles tut. Es dominiert der Zwang des Allgemeinen. Wer dieses allgemeine Bedürfnis befriedigt und dementsprechend zweckmäßig handelt, steht durchaus unter seinem Zwang, und er kann allenfalls froh sein, wenn er genug hat, seinen vitalen Bedürfnissen Rechnung tragen zu können.

Zum Vollzug menschlicher Freiheit und damit zu einem humanen Ereignis, welches auch als an sich sinnvoll und schön erfahren werden kann, wird das Essen erst, wenn dieser allgemeine Zwang aufgehoben ist. Aufheben bedeutet nicht einfach negieren und aus der Welt schaffen. Das Essen als solches bleibt notwendig; und ebenso notwendig bleibt es, auch beim Speisen die Regeln der Zweckmäßigkeit zu beachten. Keineswegs ist es so, daß im Mahl das sinnliche Bedürfnis nach Nahrung einfach versteckt und unterdrückt würde. Dann geriete das Mahl zu einem abstrakten Schein. Im Gegenteil wird durch das Mahl die Notwendigkeit des Essenmüssens offensichtlicher gemacht und ausdrücklich anerkannt. Aber dieses Notwendige ist hier nicht mehr das

allein Maßgebende, sondern ist in einer Form aufgehoben, in der sich auch die menschliche Freiheit einfinden kann, so daß das Essenmüssen gleichsam eine neue Qualität erhält. Dies zeigt sich etwa darin, daß die Speisenden beim Mahl keine Angst um das Notwendige zu haben brauchen. Gewährleistet werden kann dies aber nur dadurch, daß das Mahl vom Überfluß lebt. Das Mahl setzt quantitativ gesehen den Überfluß voraus, und es selber bringt diesen Überfluß zum Ausdruck.

Wenn gesagt wird, daß das Mahl den Überfluß zum Ausdruck bringt, so kann dies zunächst einmal ganz einfach so verstanden werden, daß das Mahl oder gar das Festmahl den Speisenden etwas Besseres bietet, daß die Küche etwas Besonderes zubereitet. Darin zeigt sich ganz konkret, daß man mehr hat, als unbedingt zur Fristung des Daseins notwendig ist, daß man essen kann, ohne Angst haben zu müssen, zu wenig zu bekommen, und ohne sogleich an das Morgen, wenn der Hunger wiederkehren wird, denken zu müssen.

Daß das Mahl darin besteht, daß das Ich sich hier zwanglos und ohne Angst mit dem Allgemeinen seines Essenmüssens vermittelt und dieses Allgemeine nicht einfach negiert, sondern anerkannt wird, ohne daß das Ich dabei als es selber unterdrückt würde, zeigt sich an den beiden Gegenbildern des Mahles, bei denen entweder das Allgemeine dominiert oder aber das Ich sich absolut zu setzen versucht. Das Allgemeine dominiert, wenn es nur um die Stillung des Hungers geht und alles Weitere dabei als Zeitverschwendung und unnützer Aufwand erscheint. Das Ich versucht sich dagegen absolut zu setzen, wenn der Mensch zum Prasser und Schlemmer wird. Der Prasser und Schlemmer versucht, wenn er nicht wieder schon nur unter dem Zwang seiner nun raffinierteren Triebe und damit wieder eines Allgemeinen steht, durch sein Übermaß an Essen gleichsam zu beweisen, daß er über dem Notwendigen und Zweckmäßigen des Essenmüssens steht. Durch das Übermaß soll überspielt werden, daß Essen nun einmal notwendig ist. Dem Prasser und Schlemmer geht es nicht um ein Mahl, welches mehr ist als bloß quantitativ gesteigerte Nahrungsaufnahme, sondern um das eigene Ich, welches glaubt, das Mehr- und Besseressen könnte den Zwang des Allgemeinen am wirksamsten überwinden. Aber dieser Versuch bleibt gewaltsam, rächt sich zumeist auch, inso-

fern gegen die Regeln und Notwendigkeiten des zweckmäßigen Essens verstoßen wird; und im Ergebnis steht das Ich des Prassers dem Essenmüssen gegenüber unfreier da als zuvor.

Prassen und Schlemmen ist ebenso ein Zerrbild des Mahles, wie es die bloße Einnahme von Kraftpillen wäre. Das »Überflüssige« und »Luxuriöse« des Mahles dagegen hält sich gleichsam in der Mitte zwischen den Extremen. Das Zweckmäßige und Notwendige wird weder einfach zu vergessen, noch durch bloß quantitative Steigerung aufzuheben versucht. Durch seine Form als Mahl ermöglicht es vielmehr, daß das Ich sich zwanglos mit dem Notwendigen versöhnen kann, ohne zur Willkür und Unvernunft greifen zu müssen.

Das Mahl ist daher auch, insbesondere als Festmahl, eine urmenschliche Weise des Umganges mit der Welt, in der der Mensch sich gut aufgehoben fühlen kann, weil sich hier Freiheit und Notwendigkeit gleichsam gegenseitig bestätigen. Als aufhebendbewahrende Form der zwanglosen Vermittlung des Ichs und seiner vitalen Bedürfnisse stellt es auch keine Flucht in eine abstrakte, scheinhafte Freiheit dar, sondern steht als ein Phänomen human gelebter Freiheit mitten im konkreten Leben. Schließlich verweigert sich dieses Phänomen auch einer rein wissenschaftlich-technologischen Betrachtungsweise, für das letztlich alles nur im Hinblick auf ein anderes begreifbar und nichts in sich selber verständlich und legitim ist. Denn wer ein Festessen nur als Konjunkturspritze für den Markt und die Lebensmittelproduktion begreift, hat zwar möglicherweise einen zutreffenden Aspekt begriffen, aber er hat genau das noch nicht begriffen, was das Mahl erst zum Mahl macht. Dem bloßen Zweckmäßigkeitsdenken muß entgegen, daß die Teilnahme an einem Mahl als solchem mehr ist als ein bloß zweckmäßiger Vorgang (wie etwa ein Arbeitessen, bei dem das Interesse an den Besprechungen den eigentlichen Mahlcharakter leicht überfremden kann), daß vielmehr die Teilnahme an einem Mahl als in sich sinnvoll und gut erfahren wird. Das versteht weder, wer nur den Lebensmittelmarkt oder nur das allgemeine Interesse an ausreichender Nahrungsmittelzufuhr im Auge hat, noch wer glaubt, damit schon dem Ganzen des Daseins einen umfassend gültigen Sinn gegeben zu haben, wie vielleicht der Schlemmer und Prasser meint.

Natürlich gehören zu einem Mahl noch weitere Momente hinzu,

wie etwa dies, daß man zu mehreren ist, daß man das Gespräch dabei pflegen kann. Hier ging es nur darum zu zeigen, wie das Mahl eine Weise des Essens ist, in der zwanglose Vermittlung von Ich und Allgemeinem gelingt, und zwar genau dank des »Überflüssigen« und des »Luxuriösen«; welches aber das Vernünftige und Zweckmäßige nicht einfach hinter sich läßt, sondern in einer neuen Form aufhebt, deren Humanität eigentlich auch selbstverständlich sein sollte.

2. Umgangsformen

Was sich am Phänomen des Mahles zeigen ließ, daß sich der Mensch dort gut aufgehoben erfahren kann, wo sich sein Ich und das allgemein Notwendige und Zweckmäßige zwanglos miteinander vermitteln, dies gilt wohl auch hinsichtlich der sogenannten Formen des Umganges überhaupt. Auch sie sind in gewisser Weise ein Luxus, etwas mehr als nur Zweckmäßiges, und doch wiederum nicht etwas einfach Willkürliches und Absurdes. Sie zu pflegen, dient der Erfahrung, daß der Mensch mehr ist als ein bloß zweckmäßig funktionierendes »animal rationale«, daß es Weisen des Umganges mit der Welt und dem Menschen gibt, in die er sich einlassen kann, ohne Angst haben zu müssen, sein Ich würde sogleich wieder in Beschlag genommen. Wie solche Formen konkret aussehen könnten, kann natürlich nicht einfach abstrakt entschieden werden. Formen wandeln sich, weil und indem sich die Verhältnisse wandeln. Und dennoch gibt es gleichsam ein Grundgerüst oder eine Grundstruktur, aus der der Sinn von Formen überhaupt erhellt: daß in ihnen gleichsam ein Medium, ein eigener Bereich geschaffen wird, in dem der individuelle Mensch dem anderen seiner Welt begegnen, mit ihm übereinkommen kann, ohne sich restlos entblößen zu müssen, aber auch ohne selber nur als eine anonyme Größe dazustehen. Die Form schafft einen Raum, in dem beide Seiten in ihrem jeweiligen Ich und in ihrem jeweiligen Allgemeinen respektiert sind und miteinander auskommen können, ohne durch unmittelbar verfügenden Zugriff bedroht zu sein. Indem Umgangsformen über das unmittelbar Notwendige und Zweckmäßige hinausgehen, eröffnen und konstituieren sie einen Raum der Freiheit –, wenn sie eben als solche Formen akzeptiert und bejaht werden; d. h. also, wenn

sie nicht um der bloßen Form willen, also um einen Theaters willen gepflegt werden und damit zum rein äußerlichen Schein werden; und wenn sie auch nicht schon wieder so abgeschliffen und damit formlos geworden sind, daß sie gar nichts »Besonderes« mehr darstellen, daß sie selber schon nur noch eine Weise des Zweckmäßigen sind.

Gehen wir von den gegenteiligen Extremen der Formlosigkeiten aus! Als unsinniges Theater erschiene es, in einem Rahmen, der ganz auf zweckmäßiges Funktionieren angelegt ist und dessen bedarf, eigene Formen und Riten einbringen zu wollen, um so gleichsam der Maschine noch ein menschliches Gesicht zu geben. Einem Knopfdruck eine eigene Form und Gestalt zu geben, würde ebenso lächerlich wirken, wie wenn man eine Waschmaschine in Form eines griechischen Tempels herstellen wollte. Dergleichen wäre nicht ein Überbieten und Aufheben des Notwendigen und Zweckmäßigen, sondern es wäre schlicht unzweckmäßig. In diesem Bereich ist das Bestehen auf dem Zweckmäßigen und Notwendigen und das Kosten und Aufwand sparende Absehen von allem Überflüssigen völlig legitim. Hier geht es um größtmögliche Rationalität und Effektivität. Das »Design« hat sich nach den Erfordernissen der Funktionalität zu richten.

Anders aber steht es mit dem Fehlen oder Abschaffen von Formen dort, wo es um das Miteinander der Menschen geht. Hier erscheint das Fehlen von Formen und die Propagierung einer größeren, angeblich ungezwungeneren Unmittelbarkeit und die häufige Mißachtung früher selbstverständlicher Höflichkeits- und Umgangsformen keineswegs immer als ein Fortschritt des Humanen sondern viel eher als ein Rückschritt zur Barbarei und nicht zuletzt als ein Reflex jenes Bereiches, in dem mit Recht das Moment des unmittelbar Notwendigen und Zweckmäßigen dominiert. Selbst wenn man die Demonstration von bewußter Formlosigkeit als einen Protest gegen solche Formen versteht, die selber nur noch das leere Zerrbild von dem sind, was Formen eigentlich sein sollten, die also nur noch scheinhaftes Theater darstellen, und die keineswegs mehr die Funktion erfüllen, daß in ihnen der Mensch einen Freiraum findet, in dem er geschützt er selber sein kann, so ist doch die weit verbreitete Formlosigkeit letztlich ein Zeichen eben der Brutalität und Unmittelbarkeit bloßer Natur und ihres reinen Zweckmäßigkeitsdenkens, für das es nichts Überflüssiges

und damit auch keinen Bereich geben kann, in dem der Mensch sich zwanglos mit dem anderen Allgemeinen vermitteln kann.

Natürlich sind Formen, rein für sich betrachtet, etwas Allgemeines, möglicherweise etwas Oberflächliches oder gar Lügenhaftes. Entscheidend ist, was in die äußere Form eingebracht wird. Deshalb aber nur noch auf dieses Entscheidende, auf das jeweilige Ich des Menschen und sein Wollen abzustellen, jegliche Form als überflüssig abzutun, hieße genau, kleine Bereiche des möglichen zwanglosen Gelingens der Vermittlung von Ich und Allgemeinem, Mensch und Welt, Individuum und Gesellschaft abzuschaffen zugunsten angeblich größerer Offenheit und Ehrlichkeit. In Wirklichkeit ließe sich dergleichen gar nicht konsequent durchführen. Sogleich etablieren sich andere »Formen«; und auch an ihnen läßt sich sehr schnell nicht mehr ablesen, was eigentlich hinter ihnen steht. Immer nur auf das Eigentliche und Wesentliche abstellen zu wollen, wäre letztlich dasselbe, wie wenn jemand, der sich keine Modellkleidung leisten kann, seine individuelle Persönlichkeit aber auch nicht in allgemeiner Konfektionskleidung verstecken möchte, nun nackt durch die Straßen ginge, um ganz ehrlich er selber zu sein und dies auch jedem zu zeigen. Wer nur auf dem Eigentlichen und Wesentlichen, also auf dem Ich als solchem besteht, verkennt, daß dieses sich konkret immer nur im Uneigentlichen und im an sich gewiß »Unwesentlichen« äußerer Form zeigen kann. In der individuellen oder dann kollektiven Nacktheit erschiene nicht das jeweils Eigentliche und Wesentliche der Menschen, sondern auch nur wieder allgemein Bekanntes, das erst noch Form gewinnen müßte, wenn humanes Dasein, nämlich Leben ohne Angst vor dem unmittelbaren Zugriff des allgemeinen anderen, möglich sein soll. Eine Welt ohne bewußt gepflegte Formen des Umganges würde letztlich zu einer uni-formen Welt, in der nur noch das Zweckmäßige allein Geltung hat. Wie in einer solchen Welt das Essen zur bloßen Nahrungsaufnahme würde, so würde auch, um ein anderes Beispiel zu nennen, das Grüßen zu einem bloßen Signalzeichen des Erkannthabens – entsprechend dem Aufleuchten einer Lampe am Schaltpult, die anzeigt, daß irgendwo jemand einen Apparat bedient.

Das Grüßen als Form enthält das Moment des Zweckmäßigen in sich: man hat sich erkannt oder möchte sich kennenlernen. Aber über

das Zweckmäßige hinaus geschieht noch mehr, und zwar eben dadurch, daß hier zunächst ein überflüssiger Ritus stattfindet: die Grüßenden kommen zueinander, ohne Angst haben zu müssen, sogleich übereinander herzufallen. Gleich, was nach dem Gruß kommt, zunächst ist dieses Kleine gewährleistet, daß sie für die Dauer des Grüßens sowohl mit dem anderen zu tun haben, als auch um ihr eigenes Ich nicht fürchten müssen.

Erst die über das nur Zweckmäßige und Notwendige hinausgehenden Formen bezeugen und ermöglichen konkret gelebte Freiheit des Menschen, der seinen Umgang mit der Welt nicht nur dem Diktat des Allgemeinen und des Müssens unterstellen will, sondern auch im Allgemeinen sein Besonderes wiederfinden und bewahrt sehen will. Nicht bestritten ist damit, daß auch Formen, wenn sie nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinn verstanden werden, zum Zwang und Diktat werden können, so daß sie das Lebenwollen des Ichs eher unterdrücken als ihm Ausdruck geben können. Wo sie aber in ihrem eigentlichen Sinn erkannt und deshalb gepflegt werden, geben sie dem Umgang des Menschen mit der Welt die Gestalt des Humanen. Nicht nur dem Umgang mit anderen Menschen, sondern dann auch weiter dem Umgang mit den Dingen seiner Umwelt, die darauf warten, über das nur Zweckmäßige hinaus von ihm Formung und Gestaltung zu erfahren, um so etwas von der Freiheit seines Ichs widerzuspiegeln.

3. Spielen

Die Pflege sogenannter gesellschaftlicher Umgangsformen ergibt, wenn diese bewußt als solche realisiert werden und somit weder in ihrer äußeren Allgemeinheit verabsolutiert noch als überflüssiger Schein zugunsten angeblich größerer Offenheit und Unmittelbarkeit abgetan werden, einen über dem nur Notwendigen und Zweckmäßigen stehenden Freiheitsraum. Sie sind gewissermaßen ein Luxus und dokumentieren, daß der Mensch mehr ist als ein bloßes Naturwesen, das nur dem Notwendigen verpflichtet ist. Sie erst geben dem Umgang der Menschen miteinander die Erscheinung des Humanen. Noch deutlicher kommt zum Ausdruck, daß dieser Umgang der Menschen miteinander nicht immer und überall unter dem Zwang des Notwen-

digen und Zweckmäßigen stehen muß, sondern sich auch so vollziehen kann, daß er das Ich und das Allgemeine zwanglos vermitteln kann, im Phänomen des Spiels.

Es gibt viele Möglichkeiten des Spielens. Seit aber eine riesige Vergnügungs- und Freizeitindustrie bereit steht, den Menschen mehr und mehr zu einem vornehmlich passiven Empfänger von zeitvertreibenden Vorführungen zu machen, bei denen er sich nur von anderen etwas vorspielen läßt, ohne daß er selber mehr hinzuzutun bräuchte als sein Geklatsche und Gelächter, muß das Spielen in seiner Bedeutsamkeit erst wieder neu entdeckt werden. Das bloße Zuschauen, wenn andere spielen oder nur so tun, als ob sie spielten, in Wirklichkeit aber lediglich eine Schau abziehen, kann als solches das Spielen nicht ersetzen. Es läßt den Zuschauenden selber draußen, verlangt ihm nichts ab und kann ihm daher auch nicht das Erlebnis und die Erfahrung geben, wirklich dabeigewesen zu sein. Er ist nur distanzierter Konsument oder überlegener Beobachter, hat als solcher gut reden, bleibt als er selber zur Passivität verurteilt und unfrei. Seine einzige Freiheit ist die, auf den Knopf zu drücken oder zu gehen, wenn er des Zusehens überdrüssig geworden ist. Natürlich kann er sich in die Rolle des Mitspielenden hineinzusetzen suchen. Aber es bleibt doch ein einseitiges Tun-als-ob. Das Zuschauen, wie andere spielen, ist die bequeme Art, sich in Spannung zu versetzen, ohne sich doch wirklich einzusetzen und einspannen zu lassen in das Spielgeschehen. Es ist eher ein sinnlicher Nervenkitzel, der das Ich des Menschen ebenso aus dem Spiele läßt, wie es auf seine Weise der notwendige und zweckmäßig organisierte Arbeitsprozeß im Betrieb tun muß: so wie dort das Können zum aktiven Tun eingespannt wird, so werden hier Sinne und Phantasie zur Abwechslung und Erholung zur passiven Entgegennahme von Reizen aufgefördert. Nicht als ob das Selberspielen nun wieder Arbeiten sein sollte! Nicht als ob Spielen nicht erholbar sein dürfte! Aber was das Spielen als solches auszeichnet und von der Arbeit unterscheidet, und weshalb es wieder mehr gepflegt werden sollte als der bloße Freizeitrummel, der nur der Regeneration der Arbeitskraft der Massen dient, der somit der notwendigen Arbeit zugeordnet bleibt und für die allermeisten nur das simple »Abschalten« und Nichtstun verschleiert, ist, daß im Spielen etwas an sich Zweck-

freies, Überflüssiges wirklich getan wird; erst darin können sich das Ich und das Allgemeine zwanglos miteinander vermitteln und, wenn dies gelingt, die Erfahrung der Freude und des Schönen machen.

Spielen ist ein zweckfreies, überflüssiges Tun in dem Sinne, daß das Spiel als solches sogleich verfremdet wird und seinen Spielcharakter verliert, wenn es anderen Zwecken unter- und zugeordnet wird. Wird das Um-seiner-selbst-willen und damit das »Selbstverständliche« des Spielens nicht mehr gewahrt – das Maß der Verfremdung des Spielcharakters kann durchaus variieren; und es kann sein, daß den Spielenden selber gar nicht bewußt ist, wie sie zu anderen Zwecken eingespannt werden, oder daß sie in der Lage sind, von dieser Verfremdung abzusehen und ihr zum Trotz das Spiel nur betreiben um des Spielens willen –, so wird genau das Moment des Freien und Spielerischen an ihm zerstört und die Erfahrung der Freude bleibt aus. Schon dann besteht diese Gefahr, wenn das Spielen, das ja gewiß eine Weise ist, die freie Zeit aktiv zu gestalten, nur noch oder vornehmlich dazu benutzt wird, diese irgendwie auszufüllen und »totzuschlagen«; die bloße Angst vor der sonst leeren Freizeit läßt schwerlich das Spiel in seinem Eigenen ganz zur Geltung kommen, zum bloßen Ausfüllen leerer Zeit ist es zu anspruchsvoll und nutzlos zugleich.

Denn auch das Spiel hat ja seinen Ernst. Wird es nicht ernst genommen, machen die Spielenden nicht wirklich mit, so wird es zum lächerlichen Theater: man tut, als ob man spielte, und doch ist man nicht wirklich dabei, nicht »interessiert«. Andererseits darf es allerdings auch wieder nicht zu ernst genommen werden. Die Spieler müssen, soll es nicht gleichsam blutiger Ernst werden, in der Lage sein, nicht erst nach Beendigung des Spieles, sondern auch während des Spieles selber dessen Geschehen zu distanzieren; sie müssen gerade das Überflüssige und gleichsam Luxuriöse des Spielens erkennen, welches als solches einen eigenen, neuen Bereich darstellt, in dem es möglich ist, Ernst zu machen, ohne deshalb wirklich Angst haben zu müssen; einen Bereich, in dem auch das Gewinnen oder Verlieren oder auch nur das Mitmachen mit einem »spielerischen, freien Ernst« etwas anderes ist als sonst im Leben. So dürfte Gegnerschaft im Spiel nicht zur Feindschaft im Leben werden; und Freundschaft im Leben schließt nicht Gegnerschaft im Spiel aus. Noch schöner wäre es, wenn Gegner-

schaft im Leben nicht ausschließen würde, daß man sich wenigstens im Spiel zwanglos und ohne Angst begegnen könnte.

Auch das Spiel hat sein Allgemeines, seine Vernunft: innerhalb des Spieles gibt es Regeln, das Material des Spieles, mit dem die Spielenden zweckmäßig umgehen müssen. Spielen ist ja kein willkürliches und unvernünftiges Sichaustoben. So käme kein wirkliches Spiel zustande. Aber abgesehen von den im Spiel selber geltenden und selbstverständlichen Regeln geht es um nichts Weiteres als um eben die Gestaltung des Spieles und seines Ablaufes selber. Und daher können auch die Beteiligten ihr jeweiliges Individuelles, ihr Interesse am Spielen, Mitmachen und auch am Gewinnen einbringen und ganz bei der Sache des Spieles sein, ohne Angst haben zu müssen, ihr Eigenes, ihr Ich könnte dabei auf der Strecke bleiben, ihre Freiheit könnte hier vernichtet werden.

Wann aber kann, zumindest nachträglich, gesagt werden: ein Spiel hat Freude gemacht? Dann, wenn und weil die beiden Momente des Allgemeinen der Regeln und Notwendigkeiten des Spieles einerseits und des Individuellen des Interesses der Spieler und nicht zuletzt auch der sich im Spielgeschehen zeigenden Zufälle andererseits zwanglos im Ablauf des Spielgeschehens miteinander vermittelt wurden. Das Spiel macht gerade dann keine Freude, wenn eines dieser beteiligten Momente zu dominieren sucht, wenn es sich unbedingt über die anderen Momente erhebt. Dies wäre z. B. dann der Fall, wenn die allgemeinen Regeln des »Spieles« derart wären, daß das Wollen und Können der Spieler selber eigentlich gar keine Rolle spielte, alles nur vom Material und seinem Zufall abhinge, wie bei einem Glücksspiel. Aber auch dann, wenn ein überlegenes Können des einen Mitspielers den anderen gar keine Chance ließe, wirklich »mitzumachen«. Oder auch schon, wenn bei einem Mitspieler sein individuelles Interesse am Gewinnen so groß wäre, daß er die »Gleichberechtigung« der anderen Momente praktisch nicht gelten ließe, wenn er also sein eigenes Wollen gleichsam verabsolutierte, »unbedingt« nur gewinnen wollte und nicht zugäbe, daß sich im Spielen das legitime Interesse am Gewinnen mit den anderen Interessen, Zufällen und »Notwendigkeiten« des Spieles erst vermitteln und auch diese anerkennen muß. Auch dann schließlich, wenn Mitspieler das Spiel gar nicht ernst nähmen,

also ihr Ich nicht mit einbringen, sondern lediglich mitmachen würden, damit nur der andere oder die anderen ihr Vergnügen haben. Gelingenenes Spiel und zwanglose Vermittlung von Ich und Allgemeinem ergeben sich dagegen, wenn die Beteiligten sich vom Spielgeschehen so in Anspruch nehmen lassen, wie es der Ernst des Spieles verlangt, und wenn sie auch die Möglichkeit haben und wahrnehmen, aktiv den Spielfortgang mitzugestalten. Gemessen daran erscheint auch in solchen Spielen, in denen nur das Ich mit seinem Können und Wollen allein entscheidet, eher ein Spiegelbild des alltäglichen Konkurrenzkampfes und Arbeitens in der Welt (bezeichnend ist ja z. B. der Begriff des »Leistungs«-sports!), wie aber auch umgekehrt Spiele, in denen der Zufall alles entscheidet, eher zum Abbild eines Chaos der Willkür geraten, in dem der Mensch nicht als Mensch leben kann. In der Mitte zwischen beiden Extremen und auf der höheren Ebene des an sich Überflüssigen und Freien stellt das Spielgeschehen einen Bereich dar, in dem sich die Momente zwanglos versöhnen können. Hier lassen sich das Selberwollen und seine Freiheit einerseits und das zweckmäßige, rationale Handelnmüssen andererseits ohne Angst verwirklichen. Und nur so macht Spielen Freude und schenkt für eine Zeitlang die Erfahrung, daß das Dasein und Leben des Menschen gut gelingen kann.

Damit stellt das Spiel in einem kleinen Rahmen das dar, was im großen Rahmen heute und wohl immer als bloßer Wunschtraum und als utopischer Schein gelten muß: Leben der ganzen Menschheit, das ohne Angst und zwanglos mit der Welt und ihren Notwendigkeiten, aber auch mit ihren Zufällen, deren erster schon die jeweilige individuelle Existenz der einzelnen als solcher ist, versöhnt wäre. Denn das Leben im ganzen ist gewiß nicht nur ein großes Spiel und pure Freude, so daß es sowohl als ganzes als auch in allen Momenten als lebenswert und sinnvoll erscheinen müßte. Spielend wird wohl auch kein wirkliches Problem gelöst und aus der Welt geschafft. Dennoch mögen für die Dauer des selbstvergessenen Spieles die Beteiligten ihre sonstigen Sorgen und Ängste vergessen und sich hier gut aufgehoben fühlen können⁴).

⁴) Vgl. J. Huizinga, *Homo ludens*, dtsh. ⁴1956, 34: Spiel »ist eine freiwillige Handlung oder Beschäftigung, die innerhalb gewisser festgesetzter Grenzen von

4. Schenken

Überfluß und Luxus ermöglichen es, daß sich das Dasein und Leben des Menschen über die Ebene des nur Notwendigen und Zweckmäßigen erhebt und die Erfahrung machen kann: es gibt Bereiche, in denen er sich ohne Angst bewegen kann, in denen auch das Um-seiner-selbst-willen des Lebenwollens über das bloße Lebenmüssen um des puren Überlebens willen hinaus konkret Gestalt finden und sich bestätigt sehen kann; daß es auch in dem Um-seiner-selbst-willen als lebenswert und gelingend erscheinen kann. Als eine solche konkrete Möglichkeit, das, was im Phänomen des Lebendigen selber ursprünglich angelegt ist, auch im bewußten Handeln zu verwirklichen, stellt sich das Schenken dar. Und auch hier läßt sich zeigen, wie erst und gerade das freie und absichtslose Zusammenspiel der Momente, die zwanglos gelingende Vermittlung von Ich und Allgemeinem, Selberwollen und zweckmäßigem Handeln, im Schenken Freude macht. Da es auch hier, wie bei jedem Phänomen des menschlichen Lebens, viele Modifikationen und Variationen gibt, muß es wiederum genügen, gleichsam die ideale Struktur des Phänomens in seinem Gelingen herauszustellen und gegen seine Verfremdung abzusetzen; wobei wiederum deutlich wird, wie dieses in seinem Gelingen so selbstverständlich erscheinende Phänomen doch davon abhängt, daß in seiner komplexen Struktur alle Momente realisiert werden.

Daß der Mensch schon zum Überlebenkönnen sowohl nehmen als auch immer wieder geben und loslassen muß, ist offensichtlich. Dieses Notwendige und Zweckmäßige wird im Schenken zu mehr. Als freiwilliges und spontanes Geben wird Schenken zum Ausdruck dafür, daß das Selberlebenwollen nicht nur sich selber meint und nur notgedrungenenerweise auch die anderen anerkennen muß, daß es vielmehr seiner selbst sicher und reich genug ist, um von sich selber noch mitteilen zu können. Im Schenken wird die notwendige Angewiesen-

Raum und Zeit nach freiwillig angenommenen, aber unbedingt bindenden Regeln verrichtet wird, ihr Ziel in sich selber hat und begleitet wird von einem Gefühl der Spannung und Freude und einem Bewußtsein des *Anderssein* als das *gewöhnliche Leben*«. S. auch H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1957; E. Fink, *Oase des Glücks*, Freiburg 1957; ders., *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960; R. Caillois, *Die Spiele und die Menschen*, Stuttgart 1960.

heit auf andere nicht mehr nur widerwillig hingenommen, sondern akzeptiert und bewußt überboten. Der spontan und freiwillig Gebende bezeugt, daß er keine Angst um sich selber hat, daß er den anderen nicht nur bestechen und durch sein Geschenk verpflichten will oder muß, um selber leben zu können. Es bezeugt, daß das Lebenwollen um seiner selbst willen nicht einfach nur Egoismus und Selbstbehauptung des bloßen Ichs sein muß.

Was für das Geben gilt, läßt sich in gleicher Weise auch auf das Annehmen anwenden. Der Bestochene oder Verpflichtete fühlt sich nicht beschenkt, sondern unfrei gemacht; er wird gebraucht. Aber nicht er selber in seinem Ich ist gemeint, sondern etwas Allgemeines von ihm: seine Beziehungen, sein Können, sein Einfluß. Ebenso wenig ist schon die Erfahrung des Beschenktwerdens gegeben, wenn nur seine notwendigen Bedürfnisse befriedigt werden sollen, denen der Gebende sich vielleicht verpflichtet fühlt. Geht es nur darum und nicht um die Person des Nehmenden, so kann das Geben bzw. das Annehmenmüssen und das Angewiesensein auf einen Gebenden durchaus zur Beschämung des Angewiesenen werden. Ein Geschenk als solches annehmen zu können, setzt daher auch die Freiheit des Beschenkten voraus, nicht annehmen zu müssen, keine Angst um sein eigenes Ich zu haben, das hier vereinnahmt oder einfach aus dem Spiel gelassen werden könnte; setzt also voraus, daß die Ebene des natürlichen und notwendigen Hinnehmenmüssens und Angewiesenseins auf andere überwunden ist.

Das heißt nicht, daß diese Ebene des Notwendigen und Zweckmäßigen im Schenken einfach zurückgelassen werden müßte; daß also Schenken einfach unzweckmäßig und unvernünftig sein müsse. Das Moment des Notwendigen und Zweckmäßigen wird im Schenken in Freiheit und so auf höherer, humaner Ebene »wiederholt« und so aufgehoben; und nur so läßt es die Erfahrung des Schönen und Sinnvollen aufkommen und als selbstverständlich erscheinen. Würde etwa dagegen jemand sich ruinieren, nur um einem anderen Freude zu machen, so müßte er sich normalerweise schon selber Zwang antun; aber selbst wenn man annehmen wollte, er würde dies nicht als Zwang empfinden und sich gerne für den anderen ruinieren – was zumindest insofern unvernünftig bliebe, als er doch selber weiterleben will –,

so würde andererseits der Beschenkte durch diese Unvernunft des anderen, wenn er sie als solche erkennt, nicht beglückt werden. Er könnte sich nicht darüber freuen, daß der andere sich für ihn ruiniert. Würde er allerdings mitmachen und den Ruin des anderen in Kauf nehmen, so würde er nicht ein Geschenk empfangen, sondern bewußt den anderen, dessen Zuneigung zu ihm das Geschenk ja ausdrücken soll, zerstören. D. h. in einem solchen Vorgang würde durch die Unvernunft des Gebenden einerseits und den Egoismus des Nehmenden andererseits gerade das nicht stattfinden können, was erst das Phänomen des Schenkens als sinnvoll und beglückend auszeichnen kann: die zwanglose Vermittlung aller beteiligten Momente.

Wird umgekehrt nur »geschenkt«, was ohnehin notwendig ist, so kann zumindest das Freie und das Nichtnotwendige, sei es von seiten des Gebenden oder sei es von seiten des Nehmenden, eher verdeckt erscheinen und bezweifelt werden. Gewiß kann auch beides ineinander übergehen. Wer vermöchte scharf die Grenze zu bestimmen zwischen Freiheit und Notwendigkeit! Aber gerade deshalb wäre es gut, das Schenken eigens zu pflegen, nämlich um der darin möglichen Erfahrung willen, daß das freiwillige Geben und das ebenso freie Empfangen des Überflüssigen, was nicht bedeutet des schlechthin Unzweckmäßigen und Widersinnigen!, etwas Schönes und Wertvolles ist. Darin erweist sich, daß es Möglichkeiten gibt, das allgemein Notwendige und Zweckmäßige zu überbieten und ihm die Gestalt menschlicher Freiheit zu geben, in der das Leben selber sich als gut und lebenswert erfahren kann.

5. *Schlußüberlegungen*

Möglicherweise wird man diesen Ausführungen den Vorwurf machen, hier werde lediglich der Rückzug in die Idylle propagiert; der Rückzug vor der rauhen Wirklichkeit könne aber kaum als »Gelingen des Lebens«, als »gutes Leben« ausgezeichnet werden. Aber dieser Vorwurf trifft nicht. Es geht nicht um Rückzug – das wäre praktisch gar nicht durchführbar – sondern darum, Erfahrungen auf den Begriff zu bringen, in denen sich die Struktur des gelingensollenden

Lebens wiederfinden läßt. Daß die hier bedachten Erfahrungen die sittlich gravierendsten seien, soll damit nicht behauptet werden. Aber wer beweist, daß von sittlicher Relevanz immer nur das Außergewöhnliche, das Schwierige oder gar das Unerfreuliche sei?! Und wer beweist, daß sich die Reflexion auf Möglichkeiten des humanen Daseins immer sogleich um großartige, das Ganze von Welt und Geschichte, Gegenwart und Zukunft umspannende Entwürfe bemühen müsse, die dann entweder utopisch sind (wie etwa bei H. Marcuse) oder aber nur wieder reflektieren, was ohnehin zweckmäßig und notwendig ist, wenn der Mensch bzw. die Menschheit überhaupt überleben will, jedoch zur Frage, was denn einem solchen Überleben die Qualität des Humanen geben solle, wenig ergiebig sind.

Und wenn Philosophie sich bislang mit Recht so verstand, daß sie den »Sinn« von Vorgegebenem zu begreifen und zu erhellen habe (was Kritik nicht ausschloß), daß sie solchen »Sinn« also, den sie »staunend«-reflektierend aufzudecken und bewußt zu machen suchte, voraussetzen müsse, nicht aber selber »produzieren« könne, und wenn sie zudem wohl auch stets annahm, mit dieser Reflexion etwas für die Praxis des Lebens Relevantes zu leisten, dann liegt es in einer Zeit, in der ein alles umfassender, letzter »Sinn-« und »Lebenshorizont« nicht mehr einfach als allgemein bekannt und als von allen zumindest grundsätzlich anerkannt vorausgesetzt und so reflektiert werden kann, für den Philosophierenden doch nahe (wenn er nicht, wie es die Wissenschaftstheorie tut, lediglich den neuen, wissenschaftlich-technologisch hergestellten »Sinnhorizont« und seine innere Logik reflektieren will), zunächst einmal solche praktisch bedeutsamen Erfahrungen auf den Begriff zu bringen, in denen auch heute noch das Dasein zumindest »zeitweise« als lebenswert, beglückend und damit als sinn-erfüllt erscheint. Mag damit die Frage nach einem letzten, endgültigen, alles umfassenden, auch das uns fragwürdig Bleibende klärenden Sinn des Daseins noch nicht gestellt, geschweige denn schon beantwortet sein, so ist es immerhin denkbar, daß auch diese meta-physische Frage an solchen in ihrer Begrenztheit und »Vor-läufigkeit« reflektierten Erfahrungen neu aufbrechen und an ihnen Orientierung und Halt gewinnen könnte. Zu antworten hätte dann eine Theologie, die weiß, was sie – über den »Logos« der Phänomene selber hinaus – glaubt.