

Franz von Kutschera
Die großen Fragen



Franz von Kutschera

Die großen Fragen

Philosophisch-theologische Gedanken



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2000

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kutschera, Franz / von:
Die großen Fragen : philosophisch-theologische Gedanken / Franz
von Kutschera. – Berlin ; New York : de Gruyter, 2000
ISBN 3-11-016833-2

© Copyright 2000 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 10785 Berlin
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung: +malsy, Bremen

Umschlagmotiv: Joseph S. Martin – ARTOTHEK, Bildnummer 3339, Raffael (Raffaello Santi) 1483–1520, Die Schule von Athen. 1509/1510. Breite unten: 770 cm. Rom, Stanza della Segnatura

Satz: Arthur Collignon GmbH, Berlin

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

Vorwort

Wer sind wir? Woher kommen wir? Was ist unsere Rolle im Universum? Was erwartet uns? Welchen Sinn können wir unserem Leben geben? Was ist der Sinn von Geschichte und Welt? Hat die ganze Wirklichkeit Wert, Ziel und Bedeutung, oder ist sie nur ein sinnloses Getöse?

Das sind, in schlichter Formulierung, die großen Fragen, die Fragen, die Menschen bewegt haben, soweit wir in die Geschichte zurückblicken können, und die sich auch heute jedem stellen, der über sich und sein Leben nachdenkt, der versucht, sein Dasein in dieser Welt zu verstehen und die Chancen, ihm Sinn zu geben – jedem, der sich nicht einfach treiben lassen will, sondern sein Leben verantworten will. Die Fragen sind groß, weil sie die wichtigsten Fragen sind und unsere Orientierung im Leben von der Antwort abhängt, die wir auf sie finden. Sie sind aber auch groß, weil sie an die Grenzen des uns Begreifbaren vorstoßen. Wir sehen uns der Ambivalenz der Wirklichkeit gegenüber: der Größe des Menschen und seinem Elend, seiner Sehnsucht nach Ewigem und seiner Vergänglichkeit, der Schönheit der Natur und der Brutalität des Kampfes ums Dasein, der Erkennbarkeit des Geschehens in der Natur und dem Walten blinden Zufalls. Diese Ambivalenz steht jeder einfachen Antwort entgegen. Die großen Fragen zielen zudem letztlich auf das Ganze der Wirklichkeit, das wir aus unserer lokalen Perspektive nicht überschauen können. Die Wirklichkeit und unser Dasein bleiben uns daher im Grunde rätselhaft und unbegreiflich.

Mit dieser Feststellung können wir es aber nicht bewenden lassen. Wie wir nicht zielstrebig handeln können, ohne uns

jedenfalls ungefähre Vorstellungen über die Umstände zu bilden, von denen der Erfolg unseres Tuns abhängt, so können wir unser Leben nicht sinnvoll gestalten, ohne uns jedenfalls in Grundzügen eine Antwort auf die großen Fragen zu geben, von denen die Chancen unseres Lebens abhängen. Wir müssen uns Antwort geben, ohne über eindeutige Informationen zu verfügen, in einer Situation tiefer Unsicherheit. Jede Antwort ist daher ein Wagnis, aber ohne Wagnis kommen wir nicht weiter. Die Rätsel des Daseins werden wir nicht auflösen. Unsere Einsichten leuchten nur wenige Schritte voraus, aber trotzdem müssen wir ihnen folgen.

Jeder muß seine eigene Antwort auf die großen Fragen finden und dabei von seinen eigenen Anliegen und Erfahrungen ausgehen; jeder muß das Wagnis seines Lebens selbst verantworten. Die Aussagen in diesem Buch bilden meine Antwort. Wie jede andere ist sie nur beschränkt verallgemeinerungsfähig. Vielleicht können meine Überlegungen aber dem einen oder anderen helfen, seine eigene Antwort zu finden, denn manche Erfahrungen und Ziele teilen wir doch, und ich habe in meinem Leben auch viel mehr Gelegenheit gehabt, über diese Dinge nachzudenken, als die meisten anderen. Meine Gedanken können aber nur dem helfen, der sie für sich neu gewinnt. Was Platon von jeder philosophischen Antwort behauptet hat, gilt vor allem bei Orientierungsfragen: Wenn man die Antwort nicht kritisch mit Alternativen vergleicht und sie dabei nicht neu für sich findet, nützt sie einem nichts.

Auf Charakter und Anspruch existentieller Überlegungen komme ich im ersten Abschnitt des 1. Kapitels noch genauer zurück; er ist also gewissermaßen das ausführlichere Vorwort. Den systematischen Ausgangspunkt der Überlegungen bilden dann die großen Fragen, die in den folgenden Abschnitten des 1. Kapitels erläutert werden.

Jede Antwort auf die Grundfragen menschlichen Daseins ist eine weltanschauliche Deutung. Solche Deutungen bilden das

Thema des 2. Kapitels. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen über Charakter und Rechtfertigung von Weltanschauungen werden zuerst immanente Weltanschauungen erörtert, solche also, für die der Horizont unserer Erfahrungen zugleich die Grenze der Wirklichkeit bildet. Ihre Problematik lenkt dann den Blick auf transzendente Weltanschauungen, die eine jenseitige Realität annehmen. Dazu gehören metaphysische und religiöse Konzeptionen; im 2. Kapitel werden jedoch nur deren erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten erörtert.

Meine Antwort auf die großen Fragen ist die des christlichen Glaubens. Daher versuche ich im 3. und 4. Kapitel, dessen zentrale Inhalte zu umreißen. Als zentral wird dabei herausgehoben, was – im Blick auf die Erörterungen des 1. Kapitels – existentiell besonders wichtig ist. Die Schwierigkeit der Darstellung ergibt sich daraus, daß selbst die fundamentalsten Inhalte christlichen Glaubens heute umstritten sind, nicht nur zwischen den Konfessionen, sondern auch in ihnen. Jeder, dem ernsthaft an der christlichen Botschaft liegt, muß sich in dieser Situation selbst um ihre Inhalte bemühen. Dazu sollen die Überlegungen in den Kapiteln 3 und 4 anregen; mehr können sie wiederum nicht leisten. Ich bin kein Theologe, sondern Philosoph und als solcher gewohnt, für meine Aussagen keine andere Legitimation zu beanspruchen als Wahrheit und mich an Leser zu wenden, die diese Legitimation auch kritisch nachprüfen.

Im 5. Kapitel endlich wird erörtert, welche Antworten sich aus der christlichen Botschaft auf die großen Fragen ergeben. Dabei zeigt sich, daß viele Rätsel nach wie vor ungelöst bleiben; wir erhalten keine metaphysischen Auskünfte über Geist und Leib und Zeit und Ewigkeit. Der Glaube ist nicht erkenntnisweiternd, aber er zeigt einen Weg, den wir gehen können, und öffnet unserem Leben einen überwältigend großen Sinnhorizont.

Inhalt

1	Größe und Elend des Menschen	1
1.1	Die Frage nach dem Menschen	1
1.2	Bewußtsein, Weltoffenheit, Vernunft	12
1.3	Freiheit	34
1.4	Individuum und Gemeinschaft	50
1.5	Geist und Körper	60
1.6	Geschichtlichkeit und Vergänglichkeit	70
1.7	Die Frage nach dem Sinn	83
1.8	Auf ungesicherten Wegen	94
2	Deutungen	107
2.1	Weltanschauungen als Paradigmen	107
2.2	Immanente Weltanschauungen	121
2.3	Die Paradoxien der Aufklärung	137
2.4	Die Idee der Metaphysik	152
2.5	Religiöser Glaube	170
2.6	Glaubensgründe	178
3	Der Glaube an Gott	193
3.1	Der personale Gott	193
3.2	Der Gott der Väter	206
3.3	Der Schöpfer	218
4	Heilsgeschichte	227
4.1	Die alttestamentliche Heilsgeschichte	227
4.2	Jesus von Nazaret	242

4.3	Deutungen	266
4.4	Der Glaube an Christus	283
5	Leben aus dem Glauben	293
5.1	Zuwendung zum Nächsten	293
5.2	Glauben an Vernunft	304
5.3	Hoffnung auf Zukunft	311
5.4	Sinn im Leiden	325
	Literatur	339
	Register	342
	Autoren	342
	Stichwörter	345

1 Größe und Elend des Menschen

1.1 Die Frage nach dem Menschen

Ausgangspunkt unserer Überlegungen sind die Bedingungen menschlicher Existenz. Sie wollen wir uns in diesem Kapitel vergegenwärtigen. Zunächst sind aber einige allgemeine Bemerkungen zum Umgang mit diesem Thema am Platz.

»Die größte Sache der Welt ist zu verstehen, was man selbst ist«, sagt Montaigne. Es ist die wichtigste Sache der Welt, denn unser Verständnis unserer selbst und der Bedingungen und Perspektiven unserer Existenz bestimmt die Ziele, die wir uns in unserem Leben vernünftigerweise setzen können und unsere Haltung zum Leben. Soweit wir in die Geschichte zurückblicken können, hat sich der Mensch daher um ein tieferes Verständnis seiner selbst bemüht und zu erkennen versucht, woher er kommt, wohin er geht und was seine Stellung im Universum ist.

Die Frage »Was ist der Mensch?« umschreibt die Thematik der Anthropologie. Die philosophische Anthropologie ist am Ende der zwanziger Jahre als Reaktion auf die biologische Anthropologie entstanden – die Gründungsschriften waren Max Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927) und Helmut Plessners *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928). Während die biologische Anthropologie den Menschen als Produkt biologischer Evolution in der Kontinuität mit dem Tierreich betrachtet, und dabei naturgemäß eine Tendenz entwickelt, Unterschiede einzuebnen, hat die philosophische Anthropologie ge-

rade das herausgestellt, worin der Mensch sich vom Tier unterscheidet. Sie weist z. B. auf seine Weltoffenheit im Gegensatz zur Umweltgebundenheit der Tiere hin, auf seine Intelligenz, mit der er seine biologischen Mängel kompensiert, oder auf die Tatsache, daß sein Verhalten weit stärker durch kulturelle Traditionen und Institutionen geprägt ist als durch ererbte Instinkte. Die entscheidende Differenz ist aber schon mit der Frage selbst gegeben: Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das nach seiner eigenen Natur fragt, das sich selbst zum Problem wird. Er allein ist sich seiner selbst bewußt. Er sieht sich nicht nur Dingen der Außenwelt gegenüber, sondern kann auf seine eigenen Empfindungen, Gedanken und Handlungen reflektieren. Unser Selbstbewußtsein ist nicht nur notwendige Bedingung für die Frage nach uns selbst, mit ihm stellt sich diese Frage vielmehr unmittelbar, denn wenn wir für uns selbst zum Thema werden, so auch unsere Stellung in der Welt. Kraft unseres Selbstbewußtseins begreifen wir uns einerseits als Subjekt, das die Welt erfährt und handelnd in ihre Abläufe eingreift, ihr also gegenübersteht, andererseits bleiben wir aber doch Teil der Welt. Die philosophische Anthropologie betont gegenüber der biologischen zurecht, daß jedes brauchbare Menschenbild diesem Doppelaspekt Rechnung tragen muß.

Der Mensch ist jedoch nicht bloß Thema einer einzigen philosophischen Teildisziplin, sondern der gesamten Philosophie. Um ihn geht es in der Philosophie von Sprache und Logik, in Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, in Ethik und der Philosophie von Recht, Staat, Geschichte und Kunst. Daher ist das Projekt einer Anthropologie als philosophischer Teildisziplin verfehlt. Die Frage nach dem Menschen stellt sich darüber hinaus nicht nur in der Philosophie und den Wissenschaften, sondern sie steht auch im Zentrum der Religionen, der Dichtung und der bildenden Kunst. Auch wenn man die Frage philosophisch angeht, tut man gut daran, über den Rand der Philosophie hinaus zu blicken, denn sie ist eben kein spezifisch philosophi-

ches Problem, insbesondere kein bloß akademisches, sondern ein eminent praktisches, ja existentielles Problem.

Auf die Frage nach dem Wesen des Menschen gibt es keine einfache Antwort. Der Mensch war sich selbst vielmehr immer ein Rätsel. Das zeigt schon die Vielfalt heterogener Antworten, die Religion, Philosophie und Wissenschaft gegeben haben, das breite Spektrum der Menschenbilder und der Deutungen menschlichen Daseins. Der Mensch erfährt sich als zutiefst ambivalent. Das drückt sich z. B. darin aus, daß er in vielen Mythen als Doppelwesen erscheint. Nach einem orphischen Mythos ist er aus der Asche der von Zeus durch einen Blitz verbrannten Titanen entstanden, die Dionysos zerrissen und verschlungen hatten, ist also aus Göttlichem und Irdischem gemischt. Auch andere Religionen sehen den Menschen als halb Gott, halb Tier oder als Zwischenwesen zwischen Gott und Tier. So wurde er auch oft in der Philosophie aufgefaßt.¹ Nach *Genesis* 2,7 ist der Mensch aus Lehm gebildet, aber Gott hat ihm seinen Lebensodem eingehaucht. Von dualistischen Konzeptionen wird die Ambivalenz im Wesen des Menschen durch die Verschiedenartigkeit von Geistigem und Materiellem erklärt. Für die Orphik ist das göttliche Element die Seele, das irdische der Körper. Der Körper wird als Gefängnis oder Grab der Seele bezeichnet, und da sie den Kern der Person darstellt, heißt das: Unsere irdische Existenz entspricht nicht der eigentlichen, der geistigen Natur des Menschen; in ihr kann sich sein Wesen nicht frei entfalten. Der Mensch ist durch Schuld – nach anderen Deutungen: durch eine kosmische Panne – in diese Gefangenschaft geraten.² Hesiod erzählt in den *Werken und Tagen* von einem Goldenen Zeitalter, einem paradisischen Urzustand, in dem die Menschen frei von Leid und Not waren und in Gemeinschaft mit den Göttern lebten; durch Überhebung und Schuld sei menschliches Leben

1 Vgl. z. B. Heraklit, Frg. 82 und 83; Cicero, *De legibus*, I 25 und 59; Plotin, *Enneaden* III,2.8 (9–12).

2 Vgl. auch Platons Aussagen im *Phaidon*, 82 d–83 c und *Staat*, 611 c–d.

dann zu seinem gegenwärtigen Zustand heruntergekommen. Die *Genesis* erklärt unser leidvolles Dasein mit dem Sündenfall der ersten Menschen. Pascal spricht von der Größe und dem Elend des Menschen und sagt: »Die Größe des Menschen ist so sichtbar, daß sie sich sogar aus seinem Elend ableiten läßt, denn was für die Tiere Natur ist, das nennen wir Menschen Elend; da also heute seine Natur jener der Tiere gleich ist, erkennen wir daraus, daß er von einer besseren Natur gefallen ist, die ihm einst zu eigen war. Denn wer hält sich für unglücklich, wenn er nicht König ist, es sei denn ein entthronter König?« (409). Pascal sagt auch: »Die Größe des Menschen besteht darin, daß er sein Elend erkennt. Ein Baum erkennt sein Elend nicht.« (397)³

Auch heute haben wir kein einheitliches Menschenbild. Wie Max Scheler sagt⁴, wird unser Selbstverständnis durch drei miteinander unverbundene Konzeptionen bestimmt: Durch die Vorstellung vom Menschen als Ebenbild Gottes aus der jüdisch-christlichen Tradition, durch die antike Bestimmung des Menschen als Vernunftwesen, und durch die biologische Sicht des Menschen als Produkt der natürlichen Evolution. Auch für uns steht der Mensch also zwischen Gott und Tier. Inzwischen hat zwar die naturwissenschaftliche Auffassung die beiden anderen in den Hintergrund gedrängt, unser Selbstverständnis im praktischen Leben widerspricht ihr aber weithin: Theoretisch gehen wir von einer kausalen Bestimmung unseres Verhaltens durch Erbanlagen und Umwelteinflüsse aus, in der Praxis sehen wir unsere Handlungen und Entscheidungen jedoch als frei an. Wir reden von Schuld und Verantwortung, während uns das im Fall unserer nächsten Verwandten, der Schimpansen, mit denen wir 99% unserer Gene teilen, absurd erschiene. Wir reden von einer Würde des Menschen, obwohl es dafür keinerlei biologische Anhaltspunkte gibt.

3 *Pensées*, zitiert nach Paragraphen in der Zählung nach L. Brunschvicg: Pascal, *Pensées et opuscules*, Paris 201933.

4 Vgl. die Einleitung zu Scheler (1927).

Die anthropologische Frage nach dem Wesen des Menschen ist freilich selbst problematisch – aus zwei Gründen. Auf den ersten hat schon Pascal hingewiesen. Er sagt: »Die Natur des Menschen läßt sich auf zwei Weisen betrachten: Einmal nach seinem Wesensziel, und ... dann nach der Menge.« (415) Im ersten Sinn ist das Wesen des Menschen ein Ideal; es beschreibt, was er sein kann und sein soll. Im zweiten Sinn beschreibt das Wesen den tatsächlichen Zustand aller oder der meisten Menschen. Vernunft etwa zeichnet nur in einem recht elementaren Sinn alle Menschen aus, in einem anspruchsvolleren Sinn hingegen ist Vernünftigkeit eine durchaus ideale Bestimmung. Entsprechendes gilt für andere Spezies oder Arten von Dingen, sofern für sie eine Funktion, ein Wert, ein Standard oder eine Norm erklärt ist. Ein Messer ist z. B. etwas, was sich gut zum Schneiden eignet, da es aber viele stumpfe Messer gibt, ist das eine ideale oder normative Bestimmung, keine deskriptive. Pascal betont nun, daß sich über das Wesen des Menschen ganz verschiedenes aussagen läßt, je nachdem, ob man es im idealen oder im deskriptiven Sinn versteht. In der Anthropologie muß man sich also entscheiden, was man tun will: Will man beschreiben, was allen Menschen tatsächlich gemeinsam ist, oder will man sagen, welche Möglichkeiten des Menschseins es gibt, was Menschsein bedeutet, wenn man es von seinen Gipfeln her sieht.

Es gibt noch einen zweiten Grund, warum die Frage nach dem Wesen des Menschen problematisch ist. »Der Mensch«, sagt Arnold Gehlen, »ist von Natur ein Kulturwesen«. Das heißt: Er ist ganz entscheidend das, was er im Verlauf der kulturellen Entwicklung aus sich gemacht hat. In deren Verlauf ist die biologische Natur des Menschen (des homo sapiens) praktisch konstant geblieben, wir unterscheiden uns heute aber in unserem Denken, Handeln, Empfinden und Leben so weitgehend von den Menschen der Steinzeit, daß die biologische Natur offenbar nur einen kleinen Teil dessen festlegt, was für unser Leben wichtig ist. Die kulturelle Evolution ist nicht einfach die Fortsetzung

der biologischen, denn in ihr spielt Selbstbestimmung eine wichtige Rolle. Ist der Mensch ein Kulturwesen, so hat er nicht, wie andere Spezies, eine fest umrissene Natur, die alle für sein Leben und Verhalten wesentlichen Determinanten enthält. Er hat eine biologische Grundausstattung, aber in deren Rahmen wandeln sich seine Erkenntnisfähigkeiten, die Formen seines Verhaltens, sein Verhältnis zur Umwelt, sein gesellschaftliches Leben, und feste Bahnen und Schranken seiner künftigen Entfaltung lassen sich nicht angeben. Vor 300 Jahren konnte man die Entwicklung von Wissenschaft und Technik, von Verkehr und Kommunikation nicht voraussagen, die unser heutiges Leben ganz entscheidend prägen. Ebenso wenig können wir sagen, wie sich die Menschheit in den nächsten 300 Jahren entwickeln wird. Im Verlauf der kulturellen Evolution beeinflussen wir sogar die biologische. Die Technik der Genmanipulation steht zwar heute erst am Anfang, aber sie entwickelt sich schnell und wird – trotz der Verbote in einigen Ländern – auf Dauer vor dem Menschen nicht haltmachen. Indirekte Eingriffe in die Evolution der eigenen Species gibt es zudem schon lange: Steigerungen der Überlebensfähigkeit durch technische Hilfsmittel und durch soziale Fürsorge für Kranke, Alte und Behinderte, die für sich allein nicht überleben könnten. Hinzu kommen Veränderungen der Umwelt. Damit werden gewissermaßen die Selektionsbedingungen umgekehrt: Die Umwelt wählt nicht jene Individuen aus, die ihr angepaßt sind, sondern die Umwelt überlebt, die dem Menschen angepaßt ist; der Mensch gestaltet seine Umwelt so, wie ihm das für seine Entfaltung nützlich erscheint. Die Frage ist also nicht nur: »Was ist der Mensch?«, sondern: »Was können wir und was wollen wir sein?«

Die Idee freier Selbstbestimmung ist in der Renaissance von Giovanni Pico della Mirandola in einer Rede gefeiert worden, die später unter dem Titel *Über die Würde des Menschen* (1486) erschienen ist. Der Schöpfer spricht dort zu Adam: »Keinen bestimmten Sitz, keine eigentümliche Gestalt, kein besonderes

Erbe haben wir dir, Adam, verliehen, damit du hast und besitzt, was immer du als Wohnung, als Gestalt, als Wesensausstattung dir wünschst. Alle anderen Wesen in der Schöpfung haben wir bestimmten Gesetzen unterworfen. Du allein bist nirgends beengt und kannst dir nehmen und erwählen zu sein, was du nach deinem Willen zu sein beschließt. ... Nicht himmlisch, nicht irdisch, nicht sterblich und auch nicht unsterblich haben wir dich erschaffen. Denn du selbst sollst, nach deinem Willen und zu deiner Ehre, dein eigener Werkmeister und Bildner sein und dich aus dem Stoff formen, der dir zusagt. So steht es dir frei, auf die unterste Stufe der Tierwelt herabzusinken, doch kannst du dich auch erheben zu den höchsten Sphären der Gottheit.«

Faßt man all das, worauf das Bemühen um Selbstverständnis abzielt, in der Frage »Was ist der Mensch?« zusammen, darf man sie also nicht so verstehen, als ginge es um ein konstantes Wesen des Menschen. Sie zielt weniger auf Erkenntnis eines Gegebenen ab, als auf eine Entscheidung für die Zukunft; weniger darauf, was wir sind, als auf das, was wir sein und wie wir leben wollen. Sie ist daher vor allem eine existentielle Frage, in der es um die Orientierung des eigenen Lebens geht, und als solche wollen wir sie im folgenden erörtern.

Existentielle Reflexionen sind primär eine Sache des einzelnen. Ihr Resultat sind nicht Aussagen, die Anspruch auf Zustimmung durch jedermann erheben wollen oder auch können. Es handelt sich nicht darum, welche Haltung zum Leben sich nach objektiven Kriterien allgemein empfiehlt, sondern welche Haltung für mich im Blick auf meine Erfahrungen und Einsichten und angesichts meiner konkreten Situation und meiner tiefsten Anliegen richtig und verantwortbar ist. Es gibt keine existentiellen Fragen, die sich jedem Menschen immer stellen, sondern sie stellen sich einer bestimmten Person in einer bestimmten Lage. Daher adressiert man seine existentiellen Überlegungen primär an sich selbst. Natürlich bestehen Gemeinsamkeiten im Erleben, in der

Lebenssituation, in den Anliegen, so daß Antworten, die der eine auf seine existentiellen Fragen findet, auch für andere hilfreich sein können. Die Antworten lassen sich aber jedenfalls nur beschränkt verallgemeinern.

Ein Beispiel: In der letzten Strophe von *Hyperions Schicksalslied* beschreibt Hölderlin das Los des Menschen:

*Doch uns ist gegeben
Auf keiner Stätte zu ruhen,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe zu Klippe geworfen,
Jahrlang ins Ungewisse hinab.*

Die Strophe drückt persönliche Lebenserfahrungen Hölderlins aus, enthält aber keineswegs nur eine idiosynkratische Sicht menschlichen Schicksals. Diese Sicht hat sich vielmehr vielen Menschen aus unterschiedlichen Zeiten und Kulturen aufgedrängt. Sie hebt zwar nur einen Aspekt menschlichen Lebens heraus, aber einen durchaus realen. Man kann den Wahrheitsgehalt des Bildes von den stürzenden Wassern anerkennen, selbst wenn man menschliches Leben insgesamt in freundlicheren Farben sieht. Dichterische Aussagen treten ja auch nicht mit dem Anspruch auf »So und nicht anders ist es!«; sie fällen keine generellen Urteile, sondern präsentieren Aspekte der Wirklichkeit für unser Erleben.⁵ Das tut das Bild Hölderlins aber weit eindrucksvoller als begriffliche Bestimmungen es könnten.

Das führt zu einer zweiten Beschränkung existentieller Aussagen: der Schwierigkeit, anderen den Gehalt bedeutsamer Erfahrungen, ihre Farbe und ihre Kraft, zu vermitteln. Der sachlich beschreibende Ausdruck bleibt hier oft völlig ungenügend.

⁵ Zur Unterscheidung verschiedener Darstellungsformen und ihrer spezifischen Leistungen vgl. Kutschera (1988), 1.1.

Wirkungsvoller ist es, wie bei Hölderlin, durch Bilder und Metaphern das eigene Erleben der Wirklichkeit für andere erlebnismäßig nachvollziehbar werden zu lassen. In der Philosophie kann man das Erleben wie das Erlebte nur in abstrakten Wendungen beschreiben, und dabei ist es oft schwer, nicht ins gehaltlos Allgemeine abzugleiten. Ein existenzphilosophischer Text erfordert daher vom Leser ein besonders hohes Maß an entgegenkommendem Verständnis. Er muß seine eigenen Erfahrungen einbringen und zusehen, wie weit er damit die Aussagen mit Leben erfüllen kann – ebenso wie er im Blick auf ihre beschränkte Generalisierbarkeit immer prüfen muß, wie weit er sie sich zu eigen machen kann. Die Schwierigkeit liegt nicht nur in den Wörtern. Die Wirklichkeit, die wir begreifen wollen, ist derart groß, daß alle Vorstellungen, die wir uns von ihr machen, und alles, was wir über sie sagen, letztlich hoffnungslos inadäquat ist. Dabei geht es nicht so sehr um die riesigen äußeren Dimensionen und die überwältigende Vielfalt der Erscheinungen als um ihre Bedeutungstiefe. In einem Moment offenen Auges und Sinns kann in einer einzigen kleinen Blume der Glanz der Welt oder das Wunder des Lebens aufscheinen; in einer einzigen Szene des Abschieds kann menschliches Schicksal deutlich werden und der Schatten der Vergänglichkeit. Kein Wort kann das dann wiedergeben und kein Begriff es festhalten. Der Versuch, die großen Dinge ins Wort zu fassen, gerät leicht zur Phrase. Trotz aller Bemühungen ist sicher auch mir manche Formulierung mißraten und ich bin der Versuchung erlegen, große Worte zu machen, wo es um große Inhalte geht. Ich hoffe aber, daß das, was ich sagen will, trotzdem verständlich ist.

Am Eingang zum Apollon-Heiligtum in Delphi stand der Spruch *Gnothi s'auton*: »Erkenne dich selbst!« Sich selbst zu erkennen galt seit der Antike immer als eine der wichtigsten religiös-moralischen Forderungen. In Delphi hatte sie einen spezifisch religiösen Sinn. Man sollte sich des Unterschiedes zwischen

Mensch und Gott bewußt sein, die höhere Macht und das höhere Recht der Götter anerkennen, ihre Weisungen befolgen, das Schicksal aus ihren Händen annehmen, und sich ihnen gegenüber nicht überheben. Mit der Zeit verschwand diese religiöse Bedeutung und der Imperativ erhielt einen philosophischen Sinn. Schon Sokrates verstand ihn nicht nur als Aufforderung, sich der eigenen Grenzen bewußt zu werden, insbesondere des eigenen Nichtwissens, sondern auch als Aufruf, sich klar zu machen, worin der eigentliche Kern der Person besteht, das wahre Ich, und worauf es daher im Leben in erster Linie ankommt. Für ihn ging es so auch darum, sich den eigenen Wert und die eigenen Möglichkeiten zu vergegenwärtigen, nicht nur die Grenzen.

Unser Alltagsbewußtsein erreicht der delphische Spruch heute kaum mehr. Die Forderung, sich selbst zu erkennen, nimmt sich reichlich merkwürdig aus. Rätsel geben uns weit eher unsere Mitmenschen auf, die Entwicklung der Märkte oder die Erklärung dunkler Materie im Weltraum. An uns selbst, scheint es, ist uns kaum etwas verborgen. Wir wissen für praktische Zwecke hinreichend genau, woher wir kommen, wohin wir gehen, und was unsere Stellung in Familie und Firma ist. Da klingt es dann doch reichlich exaltiert, wenn Pascal sagt: »Ich weiß nicht, wer mich in die Welt gesetzt hat, noch was die Welt ist, noch was ich selber bin; ich bin in einer furchtbaren Unwissenheit über alle Dinge; ich weiß nicht, was mein Leben ist, was meine Sinne sind, was meine Seele ist, ja selbst jener Teil von mir, der das denkt, was ich sage, der über alles und über sich selbst nachdenkt und sich nicht besser erkennt als das Übrige. Ich sehe diese furchtbaren Räume des Weltalls, die mich umschließen, und ich finde mich an einem Winkel dieser unermesslichen Ausdehnung gebunden, ohne zu wissen, warum ich grade an diesen Ort gestellt bin und nicht an einen anderen, noch warum mir die kleine Zeitspanne, die mir zum Leben gegeben ist, gerade an diesem und nicht an einem anderen Punkt der

ganzen Ewigkeit zugeordnet ist: der Ewigkeit, die mir vorausgegangen ist, und jener, die mir folgt. Ich sehe auf allen Seiten nur Unendlichkeiten, die mich umschließen wie ein Atom und wie einen Schatten, der nur einen Augenblick dauert und nicht wiederkehrt. Alles, was ich weiß, ist, daß ich bald sterben muß, aber was ich am allerwenigsten kenne, ist dieser Tod selbst, dem ich nicht entgehen kann. Wie ich nicht weiß, woher ich komme, so weiß ich auch nicht, wohin ich gehe; und ich weiß nur, daß ich beim Verlassen dieser Welt für immer entweder in das Nichts oder in die Hände eines erzürnten Gottes falle, ohne zu wissen, welche von diesen beiden Bedingungen für ewig mein Los sein muß. Das ist mein Zustand: voll Schwachheit und Ungewißheit.« (194)

Robuste Alltagsgemüter, die von den Pascalschen Abgründen des Unwissens nicht beunruhigt werden, sind nicht die Adressaten existentieller Reflexionen wie der folgenden. Ich werde auch nicht versuchen, irgend jemandem zu demonstrieren, daß er sich auf existentielle Reflexionen einlassen sollte. Ich wende mich allein an jene, die dem eingangs zitierten Wort von Montaigne zustimmen und schon auf der Suche nach einem tieferen Selbstverständnis sind und daher auch bereit, sich ernsthaft auf die folgenden Überlegungen einzulassen.

Sich ernsthaft einzulassen ist im Falle existentieller Reflexionen keine bloß intellektuelle Forderung. Im existentiellen Denken geht es um Orientierung für das eigene Leben, um praktische Entscheidungen, und wenn der Leser sich nicht auch seinerseits engagiert, wenn er sich nicht sagt: »Hier geht es um deine eigene Sache« und die Darlegungen für ihn allenfalls akademisches Interesse haben, oder wenn die Probleme, die erörtert werden, eben nicht seine Probleme sind, kommt er nicht wirklich in die Überlegungen hinein. Ähnlich ist es schon in der praktischen Philosophie: Ein Denken ohne Folgen für das eigene Tun, eine Erörterung von bloß sachlichen Problemen, bei denen die Antwort zu nichts verpflichtet, verfehlt hier den Sinn der

Fragestellung. Wenn man der Frage nachgeht, was wir in Situationen der und der Art tun sollen, und findet, daß eine bestimmte unbequeme Alternative die moralisch richtige ist, so kann man, falls man sich selbst in einer solchen Situation befindet, nicht sagen: »Aber warum, schließlich, sollte ich moralisch sein?« Wie moralische Einsicht zum Handeln verpflichtet, so auch existentielle. In beiden Fällen geht es nicht nur darum zu erkennen, was ist, sondern darum, das als richtig Erkannte zu tun. In beiden Fällen gibt es – ich komme im nächsten Abschnitt noch ausführlicher darauf zurück – so etwas wie eine praktische Effektivität der Einsichten: Die Erkenntnis dessen, was richtig ist, erweist sich im moralischen wie existentiellen Fall als Kraft, die unser Handeln bestimmen kann – sonst könnten wir uns das Nachdenken von vornherein sparen. Existentielles Denken muß immer mit der Bereitschaft zusammengehen, sich in seinem Leben von Einsicht, von Vernunft leiten lassen.

1.2 Bewußtsein, Weltoffenheit, Vernunft

Wir wollen uns im folgenden einige Grundphänomene wie Bewußtsein, Vernunft, Freiheit, Endlichkeit und Vergänglichkeit vergegenwärtigen und uns an ihnen einerseits die Größe und die Chancen menschlichen Lebens vor Augen stellen, andererseits aber auch seine Grenzen. Das sind zwar auch Themen der philosophischen Anthropologie, hier geht es uns aber nicht nur um eine theoretische Wesensbestimmung des Menschen, sondern um das, was Karl Jaspers als *Existenzerhellung* bezeichnet hat, um die existentiell relevanten Aspekte dessen, was sich vom Menschen sagen läßt. Die Schwierigkeit dabei besteht darin, daß diese Phänomene uns so vertraut sind und so allgemeine Züge menschlichen Daseins darstellen, daß es uns schwer fällt, ihre Bedeutung zu erkennen.

Wir beginnen mit dem Bewußtsein. Bewußtsein ist immer Bewußtsein eines Subjekts, und vielfach ist es Bewußtsein von etwas, einem Objekt oder einem Sachverhalt, also intentio-

nal. Nur Subjekten ist etwas bewußt. Zum Subjekt gehört sicher mehr, als daß ihm etwas bewußt ist, Bewußtsein ist aber jedenfalls ein wesentliches und exklusives Merkmal von Subjekten. Dasjenige, was einem Subjekt bewußt ist, sind einerseits eigene Akte und Inhalte eigenen Wahrnehmens, Denkens, Wollens und Wünschens, eigene Empfindungen und Gefühle, also Eigenpsychisches, andererseits Tatsachen der Außenwelt wie z. B., daß New York an der Ostküste der USA liegt, daß es gerade regnet, oder auch Fremdpsychisches, wie z. B. die gedrückte Stimmung von Hans, sowie abstrakte Sachverhalte wie der, daß $2+2=4$ ist. Bewußtsein ist freilich nicht immer Bewußtsein von etwas; es ist nicht immer intentional. Schmerz-, Wärme- oder Helligkeitsempfindungen etwa sind nicht Empfindungen von etwas. Sie haben insbesondere keinen propositionalen Inhalt, sind also keine Formen des Bewußtseins vom Bestehen eines Sachverhalts. Demjenigen, der eine Empfindung hat, ist sie aber bewußt, denn es gibt keine unbewußten Empfindungen – Schmerzen, die ich nicht empfinde, sind nicht meine Schmerzen. Man kann Grade des Bewußtseins unterscheiden. Deutlich bewußt ist uns nur das, worauf wir unsere Aufmerksamkeit konzentrieren; was wir bemerken. Während ich z. B. das, was mein Begleiter mir erzählt, sehr bewußt erfasse, berühren die Umweltgeräusche nur den Rand meines Bewußtseins; ich bemerke sie vielleicht zunächst gar nicht und werde mir ihrer erst später bewußt.

Wir wollen hier keine Theorie des Bewußtseins entwickeln, sondern uns vor allem die Bedeutung des Phänomens vor Augen stellen: Nur im Bewußtsein ist uns überhaupt etwas gegeben, zunächst einmal die äußere Welt. Unser einziger Zugang zu unserer Umwelt ist sinnliche Wahrnehmung, und die gibt es nicht ohne Bewußtsein. Nur kraft des Bewußtseins seiner eigenen psychischen Akte, Zustände und Vorgänge ist das Subjekt sich zweitens selbst gegenwärtig; in seinen Gefühlen und Aktivitäten erlebt es sich selbst. Bewußtsein ist nicht nur nach außen gerichtet, sondern auch nach innen. Es umfaßt das Selbstbewußt-

sein; wir sind uns unserer selbst inne als des konstanten Bezugspunkts unseres Erlebens und als des konstanten Ausgangspunkts all unserer Handlungen. Wir erleben und verstehen uns selbst in einer bestimmten Weise, die ganz verschieden sein kann von der Weise, wie andere uns erfahren. Mit dem Bewußtsein entsteht eine Innenwelt, und während die Außenwelt eine gemeinsame Welt ist, hat jedes Subjekt seine eigene Innenwelt, die für andere nur indirekt zugänglich ist. Deutlicher als selbst die eigene Innenwelt ist uns allerdings meistens die äußere Wirklichkeit präsent, die Natur wie andere Personen.

Philosophie beginnt nach Aristoteles damit, daß man über etwas staunt. Oft beginnt sie mit dem Staunen über Selbstverständliches, z. B. eben über das Phänomen des Bewußtseins. Im Bereich der Physik, der fundamentalen Naturwissenschaft, hat es keine Parallele. Zu den physikalischen Sachverhalten, daß physische Dinge bestimmte Eigenschaften haben oder in bestimmten Beziehungen zueinander stehen, kommen mit dem Auftreten von Subjekten ganz neue Sachverhalte hinzu, daß nämlich solche physikalischen Sachverhalte diesem und jenem Subjekt bewußt sind oder nicht, daß es glaubt, vermutet oder es in dem und dem Grade für wahrscheinlich hält, daß dieser und jener physikalische Sachverhalt besteht. Die Realität erhält damit neue Dimensionen. Mit dem Auftreten von Subjekten erhält die Wirklichkeit gewissermaßen neue Freiheitsgrade. Kraft ihres Bewußtseins, in dem ihnen etwas anderes, Äußeres oder Inneres, präsent sein kann, unterscheiden sich Subjekte fundamental von den Objekten der Physik. Bewußtsein ist ein aus anderem unableitbares und unerklärbares Phänomen. Es ist nicht definierbar und auch schwer zu erläutern – wir könnten es trivialerweise niemandem begreiflich machen, der es nicht hat. Da Bewußtsein für uns als Subjekte konstitutiv ist, können wir nicht auflisten, welchen Gewinn wir daraus ziehen – ohne Bewußtsein würden wir als Subjekte ja gar nicht existieren. Trotzdem kann man von dem Wert reden, den Bewußtsein für uns hat: Es ist die Helligkeit der

Wirklichkeit für uns, die Bedingung, daß es für uns eine Welt und uns selbst gibt. Seine Bedeutung wird uns häufig erst angesichts von Bewußtseinstrübungen deutlich, wie sie sich z. B. unter der Einwirkung von Krankheiten oder Medikamenten einstellen. Auch Steigerungen des Bewußtseins können uns aber das Phänomen und seinen Wert verdeutlichen, also Zustände besonderer geistiger Klarheit, intensiven Erlebens von Natur oder Kunst, oder des Evidentwerdens von Zusammenhängen, seien sie historischer, psychologischer oder mathematischer Art.

Bewußtsein ist eng mit Sprache verbunden.⁶ Das gilt insbesondere für intentionales Bewußtsein, denn über propositionale Inhalte verfügen wir erst mit einer Sprache. Das heißt aber: Gegenständliches Bewußtsein im vollen Sinn können wir nur Lebewesen zuschreiben, die über eine Sprache verfügen, praktisch also nur uns Menschen. Da für uns ferner Bewußtsein vor allem intentionales Bewußtsein ist, ist Bewußtsein, wie wir es kennen, eine spezifisch menschliche Sache. Wir schreiben zwar z. B. auch Hunden Freude, Angst, Zuneigung, Wünsche und Absichten zu, bei der Übertragung von Vokabeln, die für menschliches Erleben erklärt sind, auf Tiere sollte man aber doch sehr vorsichtig sein – wir haben eben letztlich keine Ahnung, wie etwa ein Hund die Welt erlebt und wie es ist, ein Hund zu sein. Unser seelisches Leben jedenfalls ist insgesamt sehr stark durch unser Denken und unsere Sprache geprägt.

Bewußtsein ist also die Bedingung, daß es für uns etwas gibt – uns selbst ebenso wie die Außenwelt. Es ist die fundamentalste Bedingung für unser Erkennen, ja unser Subjektsein. Die *Weltoffenheit* des Menschen, von der die Anthropologie redet, setzt Bewußtsein voraus, geht aber darüber hinaus. Weltoffenheit heißt erstens, daß das Fenster unserer Sinne und unseres Verstandes, durch das wir die äußere Welt sehen, so groß ist, daß wir weit

6 Vgl. dazu Kutschera (1998), Kap. 3.

mehr erkennen als für uns aufgrund unserer vitalen Bedürfnisse von Interesse ist, mehr als Beutetiere und Feinde, Hindernisse, Zugänge oder Verstecke. Nach Jakob von Uexküll haben Tiere artspezifische Umwelten, die sich jeweils auf das für sie biologisch Relevante beschränken. Weltoffenheit heißt, daß unsere Welt keine solche Umwelt ist. Wir gehen sogar meistens davon aus, daß wir prinzipiell die ganze Wirklichkeit erkennen können. Aristoteles sagt: »Alles, was existiert, ist entweder wahrnehmbar oder denkbar«. ⁷ Die Grenzen unserer Wahrnehmung und unseres Denkens sind für uns naturgemäß die Grenzen jener Wirklichkeit, die uns zugänglich ist, die wir begreifen und über die wir sinnvoll reden können. Trotzdem ist die Annahme, es gebe auch jenseits dieses unseres Erkenntnishorizonts etwas, sinnvoll und nicht zu widerlegen. Daher ist die aristotelische These keineswegs selbstverständlich. Sie ist vielmehr Ausdruck eines starken Erkenntnisvertrauens, dessen Berechtigung zunächst einmal durch nichts garantiert wird.

Weltoffenheit besagt zweitens, daß unser Interesse an der Wirklichkeit sich nicht nur auf den kleinen Ausschnitt dessen beschränkt, was für uns biologisch wichtig ist. Nun gibt es zweifellos für jeden von uns zahllose Dinge, für die er sich persönlich nicht interessiert. Für ein umfassendes Interesse würden schon unsere individuellen geistigen Kapazitäten nicht ausreichen. Es gibt Menschen mit sehr weit gespannten Interessen, prinzipiell schrankenlos ist aber nicht das Interesse einzelner, sondern nur das der Menschen in einem kollektiven Sinn. Es gibt wenig, wofür sich die Wissenschaften nicht interessieren. So uninteressiert der einzelne sein mag, *der Mensch* ist von einer grenzenlosen Neugier. Wenn wir uns an den Unterschied zwischen Zustand und Ideal erinnern, können wir aber auch von der Weltoffenheit des einzelnen als einer prinzipiellen Interessiertheit für alles Wirkliche reden.

7 *De anima*, III.8.

Dieses Konzept der Weltoffenheit ist noch in einem Punkt zu ergänzen: Wir interessieren uns – keineswegs immer, aber wiederum idealiter – für das Wirkliche um seiner selbst willen. Der Normalfall ist das freilich nicht, für keinen von uns. Normalerweise verfolgen wir vielmehr bestimmte Ziele, suchen dies zu erreichen und jenes zu vermeiden, und interessieren uns für die Dinge oder Ereignisse, die uns dabei begegnen, nur soweit, als ihre Existenz für das relevant ist, was wir gerade vorhaben. Es gibt aber jedenfalls auch viele Fälle, in denen wir uns für die Sache selbst interessieren, ganz unabhängig von praktischen Zwecken. Dieses Interesse hat Aristoteles als *theoretisch* bezeichnet – für ihn ist eine theoretische Betrachtung also eine zweckfreie, nur auf die Sache selbst abzielende Betrachtung, unabhängig davon, ob sie Wertaspekte einschließt oder nicht. Im theoretischen Interesse, dem Interesse an Erkenntnis, sah Aristoteles das Spezifische des Menschen, und das höchste menschliche Glück war für ihn *theoria*, die Schau des Wahren und Guten. Hinter dieser Konzeption steht eine grundsätzlich positive Sicht der Realität: Die Wirklichkeit ist, zumindest in ihren Grundstrukturen, gut, ja sie ist ein derart reicher Komplex sinnvoller Teile und Beziehungen, daß sie für den Betrachter eine unerschöpfliche Quelle reinsten Freude ist. Am Anfang der Aristotelischen *Metaphysik* steht der Satz: »Alle Menschen streben von Natur aus nach Erkenntnis«. Aristoteles betont, daß uns nicht nur an Informationen gelegen ist, die wir für ein erfolgreiches Handeln benötigen, sondern daß Erkenntnis für uns um ihrer selbst willen wertvoll ist. Tatsächlich spielt ja z. B. auch die praktische Verwendbarkeit der Resultate bei philosophischen und wissenschaftlichen Erkenntnisbemühungen vielfach eine ganz untergeordnete Rolle, und die Intensität dieser Bemühungen, das außerordentliche Maß an Zeit und Anspannung, das viele Wissenschaftler in ihre Arbeit investieren und das auch Aristoteles selbst investiert hat, gibt dem Satz aus der *Metaphysik* sein Gewicht.

Es ist wiederum wichtig, das Phänomen der Weltoffenheit wirklich zu sehen, es vom Staub des vermeintlich Vertrauten zu

befreien. Vergegenwärtigen wir uns daher für einen Augenblick die ungeheuren Dimensionen unseres heutigen wissenschaftlichen Weltbilds in Raum und Zeit. Heute ist nicht nur die gesamte Erdoberfläche erforscht, sondern weitgehend auch der Meeresboden bis in größte Tiefen und die Atmosphäre bis in die höchsten Höhen. Fotografische Aufnahmen aus Raumschiffen und -stationen zeigen uns das Bild unserer Erde im Weltraum, und verändern damit unser Bewußtsein: Die Erde, der Ort unseres Lebens, steht für uns nun auch ganz anschaulich nicht mehr im Mittelpunkt der Welt. Menschen waren auf dem Mond, Sonden liefern uns immer genauere Informationen über andere Planeten, immer größere Teleskope erschließen uns unsere eigene Galaxie und lassen uns unzählige andere Sternsysteme sehen. Wir empfangen Signale von Galaxien, die uns Kunde von ihrem Entstehen vor über 10 Milliarden Jahren geben, und wir machen uns immer genauere Vorstellungen vom Kosmos in seinen ungeheuren, sich jeder Anschauung entziehenden Dimensionen. Andererseits ist die Wissenschaft auch ins unsichtbar und unvorstellbar Kleine vorgedrungen. Sie hat Mikroorganismen im Mikroskop sichtbar gemacht und die Struktur von Zellen. Wir haben genaue Vorstellungen vom Aufbau von Molekülen und Atomen und experimentieren mit Elementarteilchen, die sich in ihren Eigenschaften und ihrem Verhalten wiederum jeder Anschauung entziehen. Wir gewinnen auch ein immer genaueres Bild der zeitlichen Entwicklung der menschlichen Geschichte und des Entstehens und Vergehens zahlreicher Kulturen, dem Werden der menschlichen Art, der biologischen Evolution, angefangen von den einfachsten Organismen vor über 3 Milliarden Jahren. Wir haben Theorien über die Erdgeschichte, die Entstehung unseres Planetensystems, von Sternen und Sternsystemen, von Elementen, ja es gibt recht detaillierte Theorien über das, was in der ersten 10^{40} -tel Sekunde nach dem Urknall passiert ist. Wenn man sich all das vor Augen hält, gewinnt man eine Vorstellung davon, was Weltoffenheit bedeutet, wie weit sich

unsere Welt von der Umwelt von Tieren unterscheidet, und wie wenig unser Erkenntnisinteresse noch mit vitalen Bedürfnissen zu tun hat.

Die älteste Wesensbestimmung des Menschen ist die eines vernunftbegabten Lebewesens. *Vernunft* ist zunächst einmal ein Komplex von Fähigkeiten des Wahrnehmens, Denkens, Sprechens, Urteilens, Schließens, Verstehens, usf. Ich will nicht versuchen, das genauer aufzulisten. Wir alle haben ein intuitives Verständnis des Gemeinten, das wir hier zugrunde legen können. Ich will vielmehr von der Formel ausgehen: *Vernunft ist Fähigkeit und Bereitschaft, sich am objektiv Richtigen zu orientieren*. Das objektiv Richtige soll dabei nicht nur das Wahre umfassen, sondern auch das objektiv Gute und Schöne. Als Fähigkeit, sich am objektiv Richtigen zu orientieren, ist Vernunft erstens die Kraft, es zu erkennen. Sie ist zweitens auch die Möglichkeit, dem Erkannten zu folgen, die Freiheit, sich für das zu entscheiden, was man als richtig erkannt hat. Als Bereitschaft, sich am objektiv Richtigen zu orientieren, gehört zur Vernunft drittens Weltoffenheit als Interesse am Wahren, Guten und Schönen, jenseits bloß persönlicher Neigungen und Bedürfnisse. Das Wort »Interesse« ist hier allerdings etwas blaß, denn von »Interessen« reden wir heute auch dann, wenn sie völlig unverbindlich bleiben; man »interessiert« sich z. B. für ein soziales Projekt, ohne bereit zu sein, etwas dafür zu tun. Wenn wir hier vom Interesse am Guten reden, ist mehr gemeint: Anteilnahme und Engagement. »Vernunft« in dem herausgehobenen Sinn, indem wir das Wort hier verwenden, meint mehr als Intelligenz und breit gefächerte Neugier. Zur Vernunft gehört Freude am Wahren, Schönen und Guten, und ein Bewußtsein der Verantwortung dafür.

Formeln wie unsere für Vernunft sind meist wenig informativ und für viele Zwecke zu vage. Unsere Formel lenkt aber jedenfalls den Blick aufs Wesentliche, auf das Phänomen, das im Zentrum der folgenden Überlegungen steht. Kraft unserer

Weltoffenheit, der Offenheit und Empfänglichkeit für alles Wirkliche, erschließt sich uns die Fülle der objektiven Wert- und Sinngestalten, denn Großes, Gutes und Schönes finden wir eben meist nicht im eigenen Innern, sondern in der Welt, die uns umgibt. Das Wunder der Vernunft ist, daß wir Anteil nehmen können an dieser größeren Wirklichkeit, daß wir unsere zunächst auf uns selbst und unseren eigenen Nutzen zentrierten Interessen erweitern, so daß uns am Dasein und Schicksal anderer Menschen gelegen ist – nicht nur der uns Nahestehenden –, dann aber auch an großen geschichtlichen Vorgängen – selbst wenn wir in ihrem Windschatten leben – und am Reichtum der Gestalten und Entwicklungen in der Natur. Die Stoiker haben das als *Oikeiosis* bezeichnet, und dieses Ideal der Ablösung partikulärer Eigeninteressen durch eine universelle Anteilnahme an der gesamten Wirklichkeit in all ihren Erscheinungen war das Zentrum ihrer Anthropologie und Ethik. *Oikeiosis* ist Vertrautwerden und Sichanfreunden. Das stoische Ideal meint also ein sich Befreunden mit der ganzen Welt, bei der das Eigene zunehmend nur mehr als der kleine Teil gilt, der es im Ganzen tatsächlich ist.

Der Begriff der Vernunft als Fähigkeit und Bereitschaft, so über die Selbstbezogenheit hinauszugehen, entspricht dem Vernunftverständnis der großen antiken und mittelalterlichen Philosophie. Seit dem Beginn der neuzeitlichen Philosophie hat sich der Vernunftbegriff jedoch verengt, und das was man heute meist als »Vernunft« oder »Rationalität« bezeichnet, ist vom einstigen Ideal weit entfernt. Charakteristisch für den modernen Begriff des Vernünftigen ist sein prozeduraler Charakter. Rational ist, was gewissen etablierten Regeln des Denkens entspricht. Rationale Argumente sind z. B. jene, die den Normen deduktiven oder induktiven Schließens genügen, rationale empirische Urteile sind jene, die nach den Methoden der einschlägigen wissenschaftlichen Disziplinen gewonnen wurden. Diese Bestimmung des Regelhaften geht auf das methodologische Programm

der neuzeitlichen Philosophie zurück. Francis Bacon und Rene Descartes haben versucht, die Wissenschaften auf eine neue Grundlage zu stellen und ihren Fortschritt gewissermaßen durch eine Dressur der Vernunft zu sichern: Dann, aber auch nur dann, wenn man sich auf den von ihnen vorgezeichneten Wegen hält, sollte ein kontinuierlicher, sicherer Fortschritt der Erkenntnis möglich werden. Descartes *Regulae ad directionem ingenii* sind freilich recht nebulös und daher in konkreten Fällen wenig hilfreich, manchmal sogar eher hinderlich. Die neuzeitliche Wissenschaft hat ihre Leistungen erbracht, ohne sich um solche Regeln viel zu kümmern, insbesondere ohne sich dadurch Beschränkungen auferlegen zu lassen. Vernunft läßt sich aber auch prinzipiell nicht auf Regeln bringen. Erstens ist, wie schon Kant gesehen hat, auch die richtige Anwendung einer Regel auf den Einzelfall eine Sache der Vernunft, und die kann offenbar nicht wiederum allgemein geregelt werden. Zweitens ist Vernunft kreativ, und Kreativität ist gerade das, was sich nicht auf Regeln bringen läßt. Die Wirklichkeit bildet sich weder nach kausalen noch nach logischen Gesetzen in unser Bewußtsein ab. Selbst wenn bei einfachen Beobachtungen wenig an Deutung in Spiel sein mag, so determinieren sie unsere Ansichten über die Welt doch nicht nach irgendwelchen Kriterien der Rationalität, z. B. nach Prinzipien induktiven Schließens. Das hat insbesondere Karl Popper immer wieder betont. Für ihn sind Theorien kreative Entwürfe, und systematische Beobachtungen sind erst aufgrund von Theorien möglich. Nach Popper sehen wir die Welt, zumindest wissenschaftlich, nur im Lichte von Theorien, und ohne Theorien sehen wir gar nichts. Am Anfang unserer theoretischen Auseinandersetzung mit der Welt steht also nicht die Anwendung von Denkregeln, sondern die Kreativität der Vernunft.

Zur Vernunft gehört ferner die Fähigkeit zu sehen, zu hören, wahrzunehmen, was ist. Es gibt Kriterien der Rationalität für Argumente, aber kaum für Wahrnehmungen. Ein rationaler Maßstab dafür, ob wir von einem gegebenen Eindruck »So

scheint es« zum Urteil »So ist es!« übergehen sollen, ist lediglich die Verträglichkeit dieses Urteils mit unseren vorgängigen Annahmen, mit unseren Vor-Urteilen, wenn wir diesen Ausdruck einmal wörtlich verstehen. Wollten wir uns aber immer nur nach denen richten, so könnten wir nie wirklich Neues lernen, nie die Falschheit alter Ansichten erkennen. Vernunft ist auch *Perzeptivität*, die Fähigkeit, etwas auch unabhängig von unseren Vorurteilen oder gegen sie als wahr zu akzeptieren; zu sehen, daß etwas so oder so ist. Das deutsche Wort »Vernunft« kommt von »vernehmen«. Vernunft ist vor allem auch die Fähigkeit, etwas zu vernehmen, sich etwas sagen zu lassen. 1 Kön 3,9 erzählt, wie Salomon Gott um Weisheit für sein Königsamt bat; er erbat sich ein »hörendes Herz«. Das ist ein großartiger Ausdruck für das, was ich hier unter Perzeptivität verstehe, der insbesondere auch die Empfänglichkeit für das Richtige und Wertvolle einschließt. Ohne Perzeptivität, ohne die Fähigkeit, Neues zu sehen und Wirkliches anzuerkennen, kämen die regelgeleiteten Rationationen des Verstandes gar nicht in Gang.

Am gravierendsten ist jedoch die neuzeitliche Einschränkung des Vernunftbegriffes in dem Punkt, daß der Vernunft die Zuständigkeit für die Bestimmung von Zielen und Präferenzen genommen wird. Das hängt damit zusammen, daß sich heute der Wertsubjektivismus weithin durchgesetzt hat.⁸ Danach gibt es keine objektiven Werttatsachen, kein objektives Gut oder Schlecht, Schön oder Häßlich. Die Wirklichkeit an sich ist wertneutral, positiven oder negativen Wert hat sie nur für ein Subjekt im Licht von dessen Interessen. Bekannt ist Humes Diktum, der Wert der Dinge werde ihnen von uns verliehen, indem wir sie »vergolden oder einschwärzen mit den Farben, die unserer inneren Einstellung entnommen sind«.⁹ Sind Werte immer subjektiv, so gibt es kein Erkennen von und kein Orientieren an objektiv

8 Vgl. dazu Kutschera (1999), Kap. 4–7.

9 Hume, *Enquiries Concerning the Principle of Morals*, Anhang I, Sect. 246.

Gutem und Schönerem. Vernunft als Sinn fürs Objektive hat es dann nur mit wertneutralen Fakten zu tun, so daß ihre Funktion für unser Handeln sich auf die intelligente Wahl der Mittel und Wege bezieht, mit bzw. auf denen wir unsere Ziele am besten erreichen. Hume sagt: »Reason is, and ought only to be, the slave of our passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.«¹⁰

In dieser Aussage Humes steckt mehr als die Behauptung der Unzuständigkeit der Vernunft für die Wahl unserer Ziele. Sie besagt auch, daß die Triebfedern unseres Handelns allein unsere Leidenschaften sind, gegen die Vernunft nichts ausrichten kann. Ein ganz anderes Bild der Vernunft begegnet uns bei Platon. Für ihn ist sie nicht nur zuständig für die Wahl der Ziele unseres Handelns, sondern hat die Kraft, das als richtig Erkannte auch gegen unsere Antriebe, Wünsche und Empfindungen durchzusetzen. Sie ist Herr im Hause. Im *Protagoras* (352 b-c) läßt er Sokrates sagen: »Die meisten denken von der Erkenntnis ungefähr so, daß sie nichts Starkes, nichts Leitendes und Herrschendes ist. Sie achten sie auch gar nicht als solches, sondern meinen, daß, wenn auch Erkenntnis im Menschen ist, sie ihn doch oft nicht beherrscht, sondern irgend etwas anderes, bald Zorn, bald Lust, bald Unlust, manchmal Liebe, oft auch Furcht. So denken sie offenbar von der Erkenntnis wie von einem Sklaven, daß sie sich von allem anderen herumzerren läßt. Glaubst nun auch du so etwas von ihr, oder vielmehr, sie sei etwas Schönes, das den Menschen regiere, und wenn einer Gutes und Schlechtes erkannt habe, werde er von nichts anderem mehr gezwungen werden, irgend etwas anderes zu tun, als was seine Erkenntnis ihm befiehlt, und Einsicht sei fähig, dem Menschen durchzuhelfen?«

Bewußtsein, Weltoffenheit und Vernunft zeichnen uns als Menschen aus. Für die weiteren Überlegungen ist es wichtig einzuse-

¹⁰ Hume, *A Treatise of Human Nature*, Buch 2, III.3.

hen, daß sie aus unserer physischen Natur nicht ableitbar oder erklärbar sind – davon war oben schon kurz die Rede. Das ist nun ein höchst kontroverser Punkt, widerspricht doch diese Behauptung der herrschenden Weltanschauung, der – jedenfalls unter Philosophen und Humanwissenschaftlern – quasi offiziellen Doktrin von Materialismus und Naturalismus. Deswegen erfordert die Behauptung eine ausführliche Begründung. Die habe ich aber schon an anderen Orten gegeben, und darauf muß ich hier verweisen.¹¹ Kurz gesagt ist Bewußtsein deswegen physikalisch nicht erklärbar, weil die Physik nur die Inhalte, nicht aber die Subjekte von Beobachtungen beschreibt. Die kann man nicht als Teile der untersuchten Systeme betrachten, weil die Anzahl der möglichen epistemischen Einstellungen zu den Sachverhalten einer bestimmten Menge – hier also zu den physikalischen Sachverhalten – immer wesentlich größer ist als die Zahl dieser Sachverhalte selbst. Es gibt ferner keine vollständige physikalische Theorie des Denkens, weil es überhaupt keine vollständige Theorie des Denkens geben kann. Eine solche Theorie müßte ja auch unser Verständnis der Sprache beschreiben, in der die Theorie formuliert ist. Eine Sprache, die für die Beschreibung einer anderen Sprache, deren Regeln und Bedeutungen, geeignet ist, muß jedoch aus logischen Gründen immer reicher sein als diese. Die zahlreichen angeblichen physikalischen oder biologischen Erklärungen von Bewußtsein, Denken und Erkennen, die man in der Literatur findet, beruhen einfach darauf, daß man die Wörter »Bewußtsein« oder »Erkennen« so umdeutet, daß die dann damit bezeichneten Phänomene in den Zuständigkeitsbereich der Physik bzw. Biologie fallen. »Erkenntnis« wird z. B. umgedeutet in »Angepaßtsein«, so daß etwa der Pferdehuf, der

II Zur Kritik am Materialismus vgl. Kutschera (1993), Kap. I; (1994 a); (1998), 6.2. Zum Wertrealismus vgl. (1994 b); (1998), 7.3; (1999), Kap. 5 und 6.

der Steppe angepaßt ist, diese »erkennt«. Erkenntnis, das steht dann fest, ist ein Produkt der natürlichen Evolution.¹²

Unsere Weltoffenheit ist biologisch ebenfalls nicht erklärbar. Weltoffenheit heißt ja nicht nur, daß die Umwelt des Menschen im Sinne Uexkülls besonders groß ist – das ließe sich evolutionär sicher irgendwie plausibel machen. Weltoffenheit setzt vielmehr erstens voraus, daß sich der Mensch einen energetisch außerordentlich aufwendigen kognitiven »Apparat« leistet, der für seine biologischen Bedürfnisse viel zu groß ist, und das ist evolutionstheoretisch kaum zu erklären. Zweitens heißt Weltoffenheit, daß wir an unzähligen Dingen Interesse nehmen, die uns biologisch gesehen gar nichts angehen, die insbesondere unseren Reproduktionserfolg nicht steigern. Daß uns irgendetwas bewegen sollte, unsere eigenen vitalen Bedürfnisse der Sorge für andere Menschen unterzuordnen, von denen wir keine Vorteile zu erwarten haben, oder dem Streben nach zweckfreier Erkenntnis, muß bei einer rein biologischen Sicht des Menschen völlig unverständlich bleiben.

Damit ist auch schon das wesentliche zur Vernunft gesagt. Biologisch gesehen bleibt das Phänomen der *Oikeiosis* unbegreiflich: Das Hinausgehen über sich selbst und die eigenen Belange, das kognitive wie praktische Anteilnehmen an Personen und Dingen, die für unser eigenes Leben, unser Überleben und Wohlergehen, unsere Sicherheit und unser Fortkommen völlig gleichgültig sind, die Sorge für andere, von denen wir selbst keine Vorteile zu erwarten haben, der Einsatz für Gemeinschaftsprojekte, die erst nach unserem Tod Frucht tragen werden, die interesselose Freude am Schönen – kurz all das, was den Menschen im eigentlichen Sinn ausmacht und was wir hier pauschal »geistig« nennen wollen. Naturwissenschaftlich unerklärt bleibt schon, wie Bewußtsein, Denken und Sprache entsteht, vor allem aber, wie ein Wesen entstehen konnte, das über

12 Vgl. K. Lorenz (1973), Kap.I.

den Sinn seiner eigenen Existenz nachdenkt, für das Gut und Schlecht nicht einfach mit Nützlich und Schädlich zusammenfallen, sondern dem das Nützliche erst nach dem Guten kommt, und das sogar den Wert und Sinn des eigenen Lebens an objektiven Maßstäben mißt.

Das Rätsel, das der Mensch sich immer war, kommt nur dem in den Blick, der erstens überhaupt sieht, was ein Mensch im vollen Sinn des Wortes ist, der also insbesondere sieht, was das ist: Bewußtsein, Weltoffenheit, Vernunft. Zweitens muß er sich darüber klar sein, daß all das sich nicht mit dem ABC der Physik und Biologie erklären läßt, daß Menschsein nicht nur ein bißchen mehr ist von dem, was wir auch bei Ratten und Affen beobachten können. Das Rätsel entsteht vielmehr gerade durch die Diskrepanz zwischen unserer biologischen und unserer geistigen Natur.

Vernunft ist ein erstes Beispiel für Größe und Elend des Menschen. Bewußtsein öffnet uns den Zugang zu einer größeren Wirklichkeit, an der wir kraft unserer Weltoffenheit auch Anteil nehmen. Wir freuen uns an den Formen und Farben der Dinge in ihrer unerschöpflichen Vielfalt, über Pflanzen und Tiere, Landschaften, das Spiel der Wolken oder der Wellen, den Wechsel von Licht und Schatten, den Wandel der Jahreszeiten – den Glanz der Welt in der Fülle ihrer Erscheinungen. Der Wert des Naturerlebens liegt dabei nicht nur in den Dingen, sondern auch in der Weise, wie wir sie sinnlich erfahren, im Spüren von Wärme, Wasser oder Wind, im Schauen und Hören selbst und dem Einklang mit der Natur, den wir dabei fühlen. Im Bewußtsein erschließt sich uns ferner die seelisch-geistige Innenwelt, die Tiefe und der Reichtum der Gefühle und Strebungen. Wir freuen uns über Einsichten, auch wo sie keine praktische Bedeutung haben, über Intelligenz, Phantasie und Kreativität, die Fähigkeit, uns sprachlich auszudrücken und flüchtigen Gefühlen oder Gedanken in sprachlicher Formulierung Gestalt und Dauer