



WINFRIED RORARIUS

WAS
MACHT
UNS
EINZIG-
ARTIG?

ZUR SONDERSTELLUNG
DES MENSCHEN



Winfried Rorarius

Was macht uns einzigartig?

Winfried Rorarius

Was macht uns einzigartig?

Zur Sonderstellung des Menschen

Einbandgestaltung: Peter Lohse, Büttelborn.

Einbandabbildung: Pacioli, Proportionsstudie menschlicher Kopf.

© akg-images.

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2006 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Redaktion: Axel Walter, Tautenburg
Satz: Setzerei Gutowski, Weiterstadt
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-darmstadt.de

ISBN-13: 978-3-534-19123-9

ISBN-10: 3-534-19123-4

Meinen Kindern und Enkelkindern zugeeignet

Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist?
Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst?
Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich
selbst verhält ... und, indem es sich
zu sich selbst verhält, zu einem Anderen
verhält ...

Sören Kierkegaard

Daß der Mensch in seiner Vorstellung
das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich
über alle anderen auf Erden lebenden
Wesen. Dadurch ist er eine Person und,
vermöge der Einheit des Bewußtseins,
bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen,
eine und dieselbe Person.

Immanuel Kant

(Der Mensch) – Ein Zufall nur? Vielleicht auch mehr – Und was
Ist Zufall anders als der rohe Stein,
Der Leben annimmt unter Bildners Hand?
Den Zufall gibt die Vorsehung – zum Zwecke
Muß ihn der Mensch gestalten –

Friedrich Schiller

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
Erster Teil: Verstehen	17
Philosophiegeschichtlicher Exkurs	17
1. Hermeneutik des menschlichen „Geistes“	37
Zur Geschichte der Hermeneutik	37
Hermeneutische Grundlegung	41
Menschlicher „Geist“ und Zeitlichkeit (Geschichtlichkeit)	43
Inkarnation des menschlichen „Geistes“ und sein Verhältnis zur „Fremdexistenz“	48
Pervertierbarkeit des Menschen	51
Menschliches Gewissen, Ethik und Strafjustiz	54
Menschliches Todesbewusstsein	58
Menschlicher „Geist“ als Persönlichkeit	65
Zweiter Teil: Erklären	67
2. Physikalische Argumentation	69
Neuere physikalische Theorien	69
Anthropisches Prinzip	76
Physikalische „Geist“-Konzepte	77
Exkurs: KI-Technologie (Kognitivismus)	90
3. Biologische Argumentation	93
Geschichte der Biologie und ihre Theorien	95
Biologische Spezialgebiete	108
Biologische Hominisation (Menschwerdung)	124
Exkurs: Bio-Technologie	133
4. Neurologische Argumentation	135
Nervöses Zentralorgan (Gehirn)	137
Zerebraler Zentralismus und neuropsychologischer Internalismus	140
Neurologische Theorien	143
Das Verhältnis zwischen Gehirn, Seele und „Geist“	163
5. Linguistische Argumentation	166
Naturgeschichte (Phylogenese) der Sprache	166
Kulturgeschichte der Sprache und der Schrift	169

Sprach-Human-Ontogenese	170
Aufbau der Sprache	172
Menschliches Gespräch	174
Verhältnis von „Geist“ und Sprache	178
6. Psychologische Argumentation	184
Reflexpsychologie und Behaviorismus	188
Neobehaviorismus	191
Tiefenpsychologie	194
Parapsychologie	212
Informationspsychologie	218
Bewusstseinspsychologie	226
Exkurs: Psycho-Techniken	237
7. Soziologische Argumentation	240
Erfahrungsbereich der (humanen) Soziologie	241
Soziologische Methodologie	243
Menschliche Sozialität	247
Soziologische Theorien	252
8. Historiologische Argumentation	258
Die temporale Eigenart des menschlichen „Geistes“ und der menschlichen Seele	259
Der Mensch als geschichtliches Wesen	260
„Historiologische“ Konzeptionen	261
Dritter Teil: Werten	273
9. Semantik der Begriffe Wert, Bedeutung, Sinn	274
10. Menschliche Sinngebungen (Wertsetzungen)	276
Sinngemeinschaften und Sinnerlebnis	277
Suche nach dem Sinngehalt	279
11. Sinnwidrigkeiten	281
12. „Positivität des Negativen“	282
Philosophische Unsterblichkeitskonzepte	283
Religiöser Glaube an das Weiterleben nach dem Tod	285
Empirische Überlebensforschung	292
Empirische Methode	292
Schluss	311

Vorwort

Den Titel der vorliegenden Arbeit habe ich mit einem Fragezeichen versehen, um einem Trend unserer Tage Genüge zu tun. Dieser besteht kurz gesagt darin, dass durch Argumentationen von vorwiegend (natur-)wissenschaftlicher Seite der Sonderstatus des Menschen nicht nur in Zweifel gezogen, sondern sogar geleugnet wird. Was sich jedoch bei diesen Unternehmungen wie selbstverständlich und fraglos ausnimmt, erweist sich bei näherem Hinsehen als höchst fragwürdig. Denn diese Infragestellung wird von einem gleichsam bei sich anfragenden Menschen vorgenommen, der sich zwar bei seinen Erklärungs- und Manipulierungsversuchen gegen sich selbst wendet und bemüht ist, sich selbst den Boden unter den Füßen wegzuziehen, dabei jedoch geflissentlich übersieht, dass immer noch *er* es ist, der die Infragestellung und Abwertung vornimmt.

Unwiderleglich wird deutlich, dass der Mensch bei seinem Vorhaben einer Deklassierung und Abqualifizierung sich nicht entziehen kann. Denn alles wie immer geartete menschliche Verhalten schließt notwendigerweise *den* mit ein, der es vollführt. Meint er also, man könne dem Menschen – sich selbst! – epistemologisch oder technologisch „zu Leibe rücken“, verfängt er sich in einer *absurden Reduktion*. Das bedeutet, dass derjenige, der einer Erklärung oder Manipulierung unterworfen und damit „aufs Spiel gesetzt“ werden soll, auch bei diesem Geschäft unangetastet bleibt, sich also voraussetzt, gerade als vernünftig Argumentierender. Bei diesen „Enteignungs“-Versuchen bleibt der Mensch das unangefochtene Apriori, worin sich nicht zuletzt seine Sonderstellung bekundet.

Dadurch, dass er auf sich zurückgeworfen ist, wird ein neuerliches, nun sich selbst angehendes Fragen veranlasst: Wer bin ich? Was bedeutet das – mein Menschsein? Ein Sein, das sich zu sich selbst und zu anderem (Mitmensch und Natur) verhalten kann? Diese bei sich selbst ansetzenden Fragen versuche ich in einer „Hermeneutik“ anzugehen, in der das menschliche Selbstbewusstsein, das ich in Anlehnung an die Tradition auch als „Geist“ anspreche, ausgelegt wird.

Ist aber mit der Einsicht, dass ein Mensch sich niemals „aus der Hand geben“ kann, sondern stets nahtlos auf sich „geheftet“ bleibt, alles gesagt? Sind damit, dass er immer auf sich selbst verwiesen und sich überantwortet ist, alle Fragen abgegolten und beantwortet? Wenn der Mensch in sich hineinhört und „sich befragt“, erfährt er, dass dieses Selbstbewusstsein, sein „Geist“, nicht einer eigenmächtigen Setzung entstammt. Angesichts dieser *negativen* Selbsterfahrung werfen sich erneut weiter greifende Fragen auf. Wenn ich mich nicht selbst gesetzt habe und zudem alle sonstigen Versuche, andere Geist-Ursachen zu entdecken, nicht weiterhelfen, wem verdanke ich dann mein Menschsein, meine „Geistigkeit“? All diesen Fragen, die den Menschen trotz seiner unleugbaren Sonder- und Ausnahmestellung in einem Inkognito erscheinen lassen, wird in dieser Schrift nachgegangen.

Einleitung

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) wirft in einer zwei Jahre vor seinem Tod verfassten Schrift mit dem Titel *Prinzipien der Natur und der Gnade*, die er dem Prinzen Eugen widmete, im Zusammenhang einer Erörterung des Grundsatzes vom zureichenden Grund (principium sufficientis rationis) die Frage auf, die er als die erste Frage wertet: „Warum gibt es überhaupt Etwas und nicht Nichts?“ Gemäß dem genannten Grundsatz gibt er darauf zunächst die allgemeine Antwort, dass nichts ohne Grund geschieht.

Im Anschluss fragt Leibniz konkret nach dem zureichenden Grund des Alls und kommt zu einer bemerkenswerten Antwort, dass nämlich jener Grund nicht in der Folge der kontingenten Dinge, sondern in einer außerhalb dieser Reihe liegenden und wirkenden Macht gesucht werden muss – einer Macht, die selbst keines anderen Grundes bedarf. Im Gegensatz zu den zufälligen Dingen erscheint sie daher als ein notwendiges, über den Grund der Eigenexistenz selbst verfügendes Seiendes, das als ens causa sui anzusprechen ist. Dieses Seiende nennt Leibniz Gott – und vertritt damit einen philosophischen Theismus (G. W. Leibniz, *Prinzipien der Natur und der Gnade*, GW, Bd. I, Darmstadt, 1965, 427). Dabei ist nicht zu übersehen, dass es diesem Denker in erster Linie um die Beantwortung der ersten Teilfrage, nämlich der Warum-Frage zu tun ist, in der es um das Weshalb und Woher der Dinge geht.

Sieht man indes genauer hin, ergeben sich noch andere Teilfragen. So ist der Frage nach dem Warum keineswegs damit Genüge getan, dass allein nach den Gründen bzw. den Ursachen der Dinge und Ereignisse gefahndet wird. In diesem Zusammenhang kann das lateinische Fragewort „cur“ weiterhelfen, mit dem man nach dem Warum und Weshalb, differenzierter aber auch nach dem Wozu fragt. Wenn man also die Frage nach dem Warum stellt, genügt es nicht, den forschenden Blick nur auf das Weshalb, d. h. nach rückwärts in die Vergangenheit zu lenken und nach den Ursachen zu suchen. Vielmehr muss dem Wozu die gleiche Aufmerksamkeit geschenkt werden. Man hat sich also ebenso in die Zukunft zu orientieren und nach Sinn und Wert der Dinge Ausschau zu halten.

Aber auch damit ist die Problematik noch nicht erschöpfend behandelt. Denn es fragt sich, was das „Es gibt“ eigentlich meint. Zweifellos wird damit das Problem der „Existenz“, des Seins, der Seinsweisen angeschnitten. Ferner ist zu fragen, was das „Etwas“ bedeutet. Mit ihm zielt Leibniz auf das Wesen der Dinge und den Reichtum der Arten ab, die im All beobachtet werden können und in ihm zusammengefasst sind. Schließlich muss man sich der Frage stellen, was mit dem „Nichts“ gemeint ist. Indessen ist mit der Aufgliederung der Grundfrage in die Teil- oder Unterfragen noch immer nicht das Ende der Problemstellung erreicht. Denn es ist deutlich geworden, dass die Grundfrage und

die „Detailfragen“ sich nicht von selbst ergeben, also nicht einfach „in der Luft liegen“, sondern stets von einem konkreten Menschen, wie hier von Leibniz, aufgeworfen werden.

Dass es sich so verhält, hat nach Leibniz Friedrich Wilhelm Schelling (1775–1854) thematisiert. Diese Einsicht hat sich ihm in einer geradezu schmerzlichen Erfahrung aufgedrängt. So schreibt er in der Einleitung seiner *Philosophie der Offenbarung*, dass im Grunde alles umsonst geschieht, in allem Tun, in aller Mühe und Arbeit des Menschen selbst nichts als Eitelkeit liegt. Alles ist eitel, weil es hinfällig ist, eines „wahrhaften Zweckes ermangelt“. Nicht nur, dass der Mensch durch sein Tun die Welt nicht begreiflich macht, er selbst ist das Unbegreiflichste, was Schelling zu der Ansicht von der Unseligkeit alles menschlichen Seins bringt und ihn – verzweiflungsvoll – fragen lässt: „Warum ist überhaupt Etwas? Warum ist nicht Nichts?“ (F. W. J. Schelling, Einleitung in die *Philosophie der Offenbarung*, GW, 6. Erg.-Bd, München, 1954, 7).

In der Tat, allein der Mensch wirft diese Frage auf, und nur er vermag es, weil er jenes „Etwas“ ist, das sich zu allem, einschließlich zu sich selbst verhält. Allerdings handelt es sich bei diesen Verhältnissen eher um „gebrochene Bezüge“, was jedoch den Menschen überhaupt erst zu einem fragenden Wesen macht. Schon daran lässt sich ein erstes Anzeichen seiner Sonderstellung erkennen. Denn kein anderes „Etwas“ ist offenbar imstande zu fragen, schon gar nicht, jene Grundfrage zu stellen.

Diese Situation schließt indes noch weitere gravierende Konsequenzen in sich, die zunächst kaum zu vermuten sind. Wenn allein der Mensch jene Grundfrage auf den Weg bringt, erscheint es nicht nur nahe liegend, sondern sogar geboten, diese Frage zuallererst an ihn, den Fragenden selbst zu richten, und zwar in einer auf ihn zugeschnittenen Form: Warum gibt es den Menschen? Oder ganz konkret: Warum gibt es mich? Wenn man aber den Menschen einer solchen Befragung unterzieht, versteht es sich von selbst, die ermittelten Teil- oder Unterfragen ebenso auf ihn anzuwenden, also nach seinem Weshalb und Woher, wie nach seinem Wozu und Wohin zu forschen, nach seiner Seinsweise und dem in ihm vorgestellten „Etwas“, d. h. seiner Wesenheit, und, nicht zu vergessen, nach seiner Beziehung zum „Nichts“ Ausschau zu halten.

Von diesen aufgeschlüsselten Teilfragen lassen sich die Erkundungen leiten. Zuallererst geht es um den Fragenden selbst, d. h. darum, was ihn befähigt, Fragen zu stellen. Näher besehen geht es um sein Selbstverständnis, das ich schrittweise zu explizieren versuche, um die – formelhaft ausgedrückt – „selbstbewusste Personalität des Menschen“. Wofür ich allerdings das einfachere Wort „Geist“ oder den Ausdruck „selbstbewusste Geistigkeit“ verwende, auch um damit den Anschluss an die Tradition zu wahren, für die diese Bezeichnungen Inbegriffe des Menschseins sind.

Bei dieser den Menschen angehenden Darstellung bemühe ich ausdrücklich nicht das übliche, vor allem wissenschaftlich ausgeübte Verfahren, Faktizitäten objektivierend und generalisierend anzugehen und zu ergründen, wodurch diese lediglich als beliebige Fälle eingestuft und unter allgemeine Gesetzmäßigkeiten so subsumiert werden, dass sie ihre individuelle Eigenart einbüßen bzw. diese nicht gewürdigt wird. Diese objektive Metho-

de lässt sich auch auf den Menschen anwenden, wie es in einer wissenschaftlichen Anthropologie geschieht, die normale oder abnorme und krankhafte Züge und Merkmale aufzeigt und zu einem objektiven, wissenschaftlichen Menschenbild zusammenfasst.

Aber dieser gegenständlich verfahrenende Erfahrungsmodus erweist sich hinsichtlich des eigentlichen und ursprünglichen Menschseins als unzureichend und muss scheitern, gerade weil das nur dem einzelnen Menschen erfahrbare und verfügbare Selbstverständnis nicht in einem allgemeingültigen „Schema“ erfasst werden kann. Dies schließt ein, dass Aussagen wie die über das ursprüngliche Menschsein, d. h. seine Kennzeichnung als selbstbewusste Personalität bzw. „Geistigkeit“, als indirekte Hinweise zu werten sind, darüber hinaus aber auch als Appelle, sie auf sich zu beziehen und für sich existenziell „durchzuspielen“. Ihr Wahrheitswert liegt also nicht in einer generellen Verbindlichkeit, sondern im konkreten Bezug auf den Einzelnen.

Noch einem anderen Missverständnis muss entgegengetreten werden. Im Zuge der Selbstdarstellung wendet sich der Mensch, metaphorisch gesprochen, „nach innen“ und bewegt sich gleichsam auf sich selbst zu. Bei dieser „Introversion“ spricht man auch von Innenschau oder Innenwahrnehmung, kurz von Introspektion. In diese Richtung weist auch der von dem englischen Biologen Conrad Hal Waddington gebrauchte Ausdruck „Self-Awareness“ (Selbstgewahrsein) (C. H. Waddington, *The Nature of Life*, dt., Braunschweig, 1966, 100 f.). In ähnlicher Weise bezeichnet Edmund Husserl (1859–1938) das sich auf sich richtende Bewusstsein als „inneres Gewahrwerden“ (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, 1. Teil, Halle a. d. S., 1928, 346). In diesen Bezeichnungen lässt sich allerdings eine gewisse Tendenz zu einer objektivierenden wie verdinglichenden Darstellung unseres eigentlichen Seins nicht verkennen. Davon macht recht besehen auch der von Wilhelm Dilthey (1833–1911) vorgeschlagene Ausdruck „Innewerden“ keine Ausnahme. Auch in ihn spielen, ähnlich wie bei den verwandten Ausdrücken Inneres, Innerlichkeit und Innigkeit, räumliche und darum veräußerlichende Beziehungen mit hinein. Deshalb stellt das Wort Innewerden allenfalls einen metaphorischen Notbehelf dar. Zwar besitzt die Introspektion in der psychologischen Forschung ihr Recht, wo bekanntlich die einzelnen psychischen Fähigkeiten samt ihrer charakterlichen Einheit quasi-objektivierend herausgestellt werden. Nochmals soll jedoch betont werden, dass hinsichtlich des „zentralsten“ Bereiches des Menschseins ein derartig vergegenständlichender und fixierender Zugriff, wie ihn die Anthropologie oder die Psychologie intendieren, untersagt ist, weil in jener „Sphäre“ sich „alles“ in aktualisierender, operationaler Eigenregie ereignet. Und dieser gegenüber stehen die wissenschaftlichen Forschungsmethoden auf verlorenem Posten.

Bei den vorgeschlagenen Korrekturen oder Richtigstellungen kann möglicherweise der Eindruck entstehen, als ob die Untersuchung sich im Bereich metaphysischer Spekulation bewegte. Das beabsichtigt sie jedoch nicht. Ganz im Gegenteil orientiere ich mich an empirischen Phänomenen, die allerdings, wie betont, allein im Selbstvollzug und im eigenen Erleben „erscheinen“. Nur wenn wir sie „existieren“, d. h. operational vollführen, erfahren wir sie und gehen sie uns auf. Nur im existenziellen Vollzug lassen sie sich ver-

stehen. Daran wird zunächst deutlich, dass beim eigentlichen Menschsein Existenz und Wesensart nicht trennbar, sondern vielmehr eins sind. Für diesen Erfahrungsmodus wähle ich den Terminus *Hermeneutik*. Dieses Wort leitet sich vom griechischen „hermeneuein“ her und bedeutet u. a. auslegen, deuten. Die Hermeneutik zielt auf das menschliche Selbstverständnis, auf die selbstbewusste „Geistigkeit“ des Menschen.

Die Hermeneutik thematisiere ich im ersten Teil meiner Arbeit, den ich deshalb mit „Verstehen“ betitele. Beginnen werde ich mit einem kurzen philosophiegeschichtlichen Exkurs, und das aus zwei Gründen. Zum einen wird meine philosophische Sichtweise getragen von meines Erachtens bleibenden, wiewohl einen Spielraum lassenden Einsichten früherer Denker, insbesondere auf existenzphilosophischem Gebiet. Zum anderen sollte das, was da „entdeckt“ wurde und durch den alles „einstampfenden“, objektivierenden wie materialistischen Trend, vor allem in der westlichen Moderne, in überaus verhängnisvoller Weise unterzugehen droht, um des Menschen willen als unverlierbares Erbe wach und hoch gehalten werden.

Die Hermeneutik selbst gehe ich in mehreren (später genauer bezeichneten) Schritten an. Zu Beginn werden einige maßgebende Denker der hermeneutischen Sichtweise zu Wort kommen. Als Resümee meiner hermeneutischen Grundlegung wird sich ein empiristischer, operationalistischer Personalismus herauskristallisieren. Was das bedeutet, werde ich später noch zu erklären haben.

Im zweiten Teil, unter der Überschrift „Erklären“, stelle ich mich der Warum-Frage, und zwar in der ersten von mir oben angegebenen Version, die nach dem Weshalb und dem Woher des Menschen fragt. Hierbei geht es um den Versuch einer Exposition von möglichen Ursachen, die für die Entstehung des Menschen verantwortlich gemacht werden können. Zugleich blicke ich in die Vergangenheit und versuche, der Herkunft des Menschen in paläontologischer Hinsicht auf die Spur zu kommen. Vom Phänomen des „Geistes“ aus gesehen könnte man dabei gleichsam von der Bereitstellung eines passenden, wiewohl zweigestaltigen „Lebensgefäßes“ oder „Gehäuses“ sprechen, das gewisse Stadien durchläuft, nachdem schon vorher für die Tierseele(n) „Behausungen“ erstellt wurden – Überlegungen, die einschließen, dass sich der „Geist“ das „Lebensgefäß“ selbst aussucht und übernimmt.

In diesem der Erklärung gewidmeten Teil zeigt sich ein weit gefächertes Forschungsfeld, das sich grob in sieben Sektionen aufgliedern lässt, die für die Erklärung des menschlichen „Geistes“ jeweils Beweisstücke oder Argumente anbieten. Im Einzelnen führe ich Argumentationen aus der Physik, der Biologie, der Neurologie (Hirnphysiologie), der Linguistik, der Psychologie, der Soziologie und der Geschichte an. Aber, so kann man fragen, begeben sich damit nicht in einen offenkundigen Widerspruch zu meiner früheren, kritischen Position gegenüber dem objektiven, wissenschaftlichen Vorgehen? Was könnte eine solche Auseinandersetzung also legitimieren?

Den maßgeblichen Legitimationsgrund stellt die die menschliche Personalität betreffende, negative Selbsterfahrung dar, wonach der „Geist“ sich nicht selbst verdankt. An diesem Umstand orientieren sich meine Erklärungsversuche. Des Weiteren ist empi-

risch offenkundig, dass der menschliche „Geist“ nicht irgendwo in einem „Wolkenkuckucksheim“, sondern in dieser Welt existiert und zudem einer psychophysischen Organisation einverleibt ist, mit der er, wie ebenfalls die Erfahrung untrüglich zeigt, symbiotisch verbunden ist. Was liegt dann jedoch näher, als sich nüchtern und unkaschiert auf diese Weltverhaftung einzustellen und sie durch intensive Forschungen auf allen dafür in Frage kommenden Gebieten zu klären, sich – kurz gesagt – mit den uns auch prägenden, weltlichen Gegebenheiten auseinander zu setzen?

Schließlich sind diese Nachforschungen deswegen erforderlich, um sich der Originalität des „Geistes“ bewusst zu sein. Letztlich bleibt es dabei: Die Welt mit all ihren Ingredienzien ist lediglich das Betätigungs- und Bewährungsfeld des „Geistes“! Aber so wenig sich der „Geist“ trotz seiner Andersartigkeit in einen „weltenrücktten Schmollwinkel“ zurückziehen und sich mit einer „Privatsphäre“ begnügen darf, so sehr haben sich umgekehrt die Wissenschaftler in ihren anthropologischen Forschungen um eine gewisse Zurückhaltung zu bemühen. So dürfen sie beispielsweise nicht die fragwürdige Behauptung in die Welt setzen, der menschliche „Geist“ stelle sich, wenn auch vorläufig noch hypothetisch, so doch demnächst eindeutig, als innerweltliches, dazu noch technologisch manipulierbares Phänomen heraus.

Dass ich solche Annahmen in Zweifel ziehe, hat damit zu tun, dass sich hinter diesen sich selbst überschätzenden Behauptungen eine, schon im Vorwort angesprochene, *absurde Reduktion* verbirgt, die zu wenig und oft gar nicht erkannt wird. Es wird versucht zu erklären, was vorausgesetzt ist, also den Akt der Erklärung überhaupt erst ermöglicht. Alle wissenschaftlichen Unternehmungen werden zumeist unauffällig, aber doch beständig und stets aktuell, vom menschlichen „Geist“ begleitet. In dem Falle aber, da man seiner habhaft zu werden versucht, entzieht er sich und taucht gleichsam als „lachender Dritter“ wieder auf. Dies wird von Hans-Georg Gadamer bestätigt, der zeigt, dass selbst in der von der Physik angestrebten, alles Seiende einbeziehenden Weltgleichung der Physiker zwar als Rechner, nicht aber als Berechneter vorausgesetzt würde (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, 428). Somit kann der Versuch einer wie immer gearteten, doch stets zu spät kommenden oder nachträglichen Erklärung des „Geistes“ nicht gelingen, zumal sein Wesen in einem „Status nascendi“ liegt und sich deswegen jedem fixierenden Zugriff entzieht.

Im dritten Teil, der die Überschrift „Werten“ trägt, lasse ich mich von der anderen Version der Warum-Frage, dem Wozu und dem Wohin leiten. Dabei besinne ich mich auf Wert und Sinn des „Geistes“ und versuche zugleich einen Blick in seine Zukunft zu werfen. Wie schon skizziert, verwirklicht, „inkarniert“ sich der menschliche Geist in der Welt – nicht auf einen Schlag, sondern in mehreren Schritten, durch die er Sinnerfüllungen zu erreichen versucht. Diese liegen im kollektiven und individuellen Bereich und sind von „partieller“ Natur, weswegen der Mensch stets nach einem wie auch immer gearteten Sinngehalt fahndet. Aber auch ein solches Unterfangen gelingt nicht, weil sich Sinnwidrigkeiten einstellen, teilweise verkräftbare zwar, daneben aber auch schwer wiegende, wie das Wissen um das menschliche Todesschicksal, das den Menschen am Wert

und Sinn seines Lebens zweifeln lässt – gemäß der Frage: Leben wir nur, um zu sterben? Angesichts dessen kommt unweigerlich der andere Teil der Leibniz'schen Grundfrage ins Blickfeld und damit das „Nichts“, das allen Sinn zunichte macht.

Damit aber kann sich der Mensch nicht abfinden. Im Gegenteil! Wie die Geschichte lehrt, haben allen voran ihre großen Vertreter alle nur erdenklichen Anstrengungen unternommen, um dem Tode Paroli zu bieten und Belege für ein Weiterleben ausfindig zu machen. Dabei hat es den Anschein, als ob gerade die vom Tode herrührenden, dunkelsten wie leidvollsten, von der Nichtigkeit und Sinnlosigkeit des Daseins zeugenden Erfahrungen den Menschen angetrieben haben, nach einem den Tod überwindenden, sinnstiftenden Fortleben zu suchen. Welche Wege er dabei beschritten hat, werde ich versuchen darzustellen. Ein besonderes Augenmerk gilt in diesem Zusammenhang der empirischen Überlebensforschung.

An dieser Stelle beschließe ich dann die Untersuchung zur „Sonderstellung des Menschen“ – jedoch nicht ohne nochmals hervorzuheben, dass damit das „Inkognito“ des menschlichen „Geistes“, seine Rätselhaftigkeit in dieser Welt keineswegs durchleuchtet wurde. Dies lässt sich, wie schon eingangs angedeutet, aufgrund seiner negativen Selbsterfahrung belegen, die ich aber erst am Schluss meiner Arbeit kurz thematisieren werde, weil sich damit eine neue Problematik verbindet, die Religion nämlich, die ein tieferes, in dieser Schrift jedoch nicht zu leistendes Eindringen erfordern würde.

Schließlich füge ich noch zwei Bemerkungen an: Zum einen weise ich darauf hin, dass die Hauptteile der Arbeit darum mit Tätigkeitswörtern (Bezeichnungen von Verhaltensweisen) betitelt sind, um anzudeuten, dass ich in Bezug auf die menschliche Geistigkeit eine operationalistische Position vertrete, mithin also für eine Auffassung der modernen Wissenschaftsphilosophie plädiere, die als Grundlage der wissenschaftlichen Forschung die Tatsachen des menschlichen Handelns ansieht. Zum anderen steht es dem Leser frei, den philosophiegeschichtlichen Exkurs zu überspringen, obwohl ich nicht verhehlen will, dass ich in der Darstellung der Ansichten großer Denker der Vergangenheit bezüglich des Menschseins eine aufschlussreiche wie fesselnde, wenn auch kritische „Synopsis“ zu unterbreiten versuche, die zum Weiterfragen und -suchen anregen soll.

Erster Teil: Verstehen

Es ist deutlich geworden, dass es erforderlich ist, sofern der Mensch die von Leibniz aufgeworfene Grundfrage stellt, warum es Etwas und nicht Nichts gibt, sich zuvor auf den zu besinnen, der diese Frage auf den „Weg bringt“, auf den Fragenden selbst. Eine solche Besinnung auf sich selbst bedeutet, ein Verständnis über sich zu gewinnen, durch das wir einen Einblick in unser „zentrales“, eigentliches Menschsein erhalten. Diese Art des Verstehens lässt sich auch als Selbsterhellung ansprechen, insofern gleichsam Licht in das im Verborgenen liegende Menschsein, in sein „Inkognito“ gebracht wird. Letztlich geht es um den Sinn des Menschseins, der erhellt, verstanden und ausgelegt werden soll. Dabei kann der Sinn nicht anders als antizipatorisch und auch nur andeutungsweise in den Blick kommen. Es handelt sich ja um das *Selbst*-Verständnis des Menschen, das im Voraus „angepeilt“ werden soll, um auf seiner Spur zu bleiben, und das ich erst in einem zweiten Schritt näher explizieren werde.

Da ich es mit einem nicht leicht zu bewerkstellenden Vorhaben zu tun habe, erscheint es mir ratsam, gleich zu Anfang einen verlässlichen „Kompass“ zur Hand zu haben. Diesem gemäß präsentiert sich der Mensch in seinem ursprünglichen und eigentlichen Sein als selbstbewusste, operationale Persönlichkeit oder in der Sprache der Tradition – im Gegensatz zu der auch zumindest den höheren Tieren zukommenden Psyche (Seele) – als „Geist“ bzw. selbstbewusste „Geistigkeit“.

Dabei muss noch etwas Wichtiges bedacht werden: dass nämlich die Ausleuchtung oder Auslegung des Menschseins gewisser Hilfsmittel oder Medien bedarf, unter denen an erster Stelle die Ratio (Vernunft) und die Sprache zu nennen sind. Aber derart taxiert rücken sie in die zweite Reihe und dürfen wegen ihres instrumentellen „Zuschnitts“ nicht über den menschlichen „Geist“ die Oberhand gewinnen. Denn nochmals sei betont – dieser präsentiert sich in einer eigenen, originären Seinsweise und geht nicht in Rationalität oder Sprachlichkeit auf, wie ich noch zeigen werde.

Philosophiegeschichtlicher Exkurs

Ich habe bereits gesagt, dass wir uns bei der Interpretation des menschlichen „Geistes“ primär auf unsere eigenen Erfahrungen und Konzepte stützen, weil es anders keinen verlässlichen Zugang zu ihm gibt. Indes muss eingeräumt werden, dass Erfahrungen insbesondere, wenn sie von einem Einzelnen gemacht werden, wegen ihres subjektiven „Anstrichs“ u. U. Irrungen nicht ausschließen. Deswegen erscheint es ratsam, sich zur Absicherung, aber auch zur Klärung der eigenen Auffassung zum einen nach Gewährs-

leuten umzuschauen, die ähnliche Erfahrungen gemacht und dementsprechende Entwürfe entwickelt haben. Zum anderen sollen auch Gegner zu Wort kommen, die sich gleichsam stellvertretend für die abgelehnten Positionen einsetzen – dies auch deswegen, weil sich eigene Konzeptionen in einer Kontrastierung zu konträren überzeugender darstellen lassen. Aber abgesehen von diesen mir zugute kommenden „Hilfsmaßnahmen“ möchte ich gerade in unserer weithin materialistischen Epoche auf das uns von jenen erstgenannten Philosophen überlassene, unschätzbare Erbe aufmerksam machen, das nicht verloren gehen darf.

Vermutlich wird es überraschen, dass ich in meinem philosophiegeschichtlichen Überblick mit Ansichten des römischen Politikers und Philosophen Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) beginne. Aber dieser hat in einer kleinen Schrift mit dem Titel *Cato maior de senectute* (dt. *Über das Alter*, Stuttgart, 1998) bemerkenswerte Gedanken entwickelt. Insbesondere der dem Tod geltende, vierte Abschnitt hat mein Interesse geweckt. Darin präsentiert er den menschlichen „Animus“ (ein lateinisches Wort, das nicht nur mit Seele, sondern auch mit „Geist“ zu übersetzen ist) als eine immer bewegliche Wirklichkeit, die keinen vom Menschen feststellbaren Anfang hat, und für die es, weil sie sich selbst bewegt und niemals verlässt (100), auch kein Ende der Bewegung geben wird. Den Animus haben, wie er meint, die unsterblichen Götter in einen menschlichen Körper eingepflanzt. Als vom Himmel stammend ist er vom höchsten Wohnsitz vertrieben worden und gleichsam auf die Erde herabgesunken, auf einen der göttlichen Natur und Ewigkeit entgegengesetzten Ort, wo die Menschen, im „Gehäuse“ ihrer Körper eingeschlossen, eine notwendige Aufgabe zu erfüllen und ein schweres Werk zu leisten haben (98). Diese Unterkunft ist den Menschen daher nur zum vorübergehenden Verweilen verliehen. Deshalb wird der Tag nach Cicero herrlich sein, an dem sich der Animus zu der göttlichen Versammlung und Gemeinschaft der anderen „Geister“ (animorum) aufmachen kann (106).

Aus meiner Sicht ist der von Cicero vertretene, polytheistische Glaube heutzutage nicht mehr vertretbar, wie ich später im Endteil meiner Arbeit im Zusammenhang mit der religiösen Problematik zeigen werde. Ebenso wenig kann ich seiner Aufforderung nach einer dezidierten Todesverachtung bzw. Todesignorierung im Alter beipflichten, weil, wie ich behaupte, ein zwar mit Entsetzen gepaartes und deswegen nicht loslassendes Todesbewusstsein die Menschen doch in die entgegengesetzte Richtung weisen soll: nämlich nach einem „Überleben“ Ausschau zu halten.

Im Fortgang der Übersicht mache ich nun einen weiten Satz bis zur Schwelle der Neuzeit, wo man bezüglich der menschlichen Willensfreiheit zwei sich erheblich befehdenden Geistern begegnen kann: Erasmus von Rotterdam (1467–1536) und Martin Luther (1483–1546). Erasmus legte seine Auffassung in dem 1524 verfassten Gespräch (Diatribe) *Vom freien Willen* nieder (Göttingen, 1940), in dem er sich gegen die besonders von Luther vertretene Ansicht vom unfreien Willen des Menschen wandte.

Erasmus beginnt damit, Beweisstellen für die Willensfreiheit aus dem *Alten Testament* aufzuführen (24 ff. u. 33 ff.). Im Anschluss benennt er solche aus dem *Neuen Testament*

(39 ff.). Für ihn steht außer Zweifel, dass auch der religiöse Glaube ein Phänomen ist, für das der freie Wille des Menschen die Grundlage bildet (40). Dagegen stellen für ihn biblische „Gegendarstellungen“ keine grundsätzliche Widerlegung dar (51), zumal ohne die Freiheit kein Raum für Verdienst und Schuld sowie für Lohn und Strafe gegeben wäre (58). So kommt Erasmus zu dem Resultat, dass Gott und unser Wille in uns zusammenwirken (68), oder anders formuliert, dass der Mensch alles vermag, wenn Gottes Gnade ihm hilft, so dass die Werke des Menschen gut sein können (74). Erasmus lehnt also Luthers Position ab, da sie „den freien Willen erdrosselt und beseitigt“, und plädiert für diejenige Auffassung, die einiges dem freien Willen, doch das meiste der Gnade zuschreibt (87).

Gegen Erasmus' Diatribe verfasste Luther ein Jahr später (1525) seine Schrift *De servo arbitrio* (M. Luther, *Ausgewählte Werke*, Ergänzungsreihe, 1. Bd., München, 1940). In ihr geht es ihm kurz gesagt um die göttliche All- und Alleinwirksamkeit dem Menschen gegenüber. Diese Sichtweise veranlasste ihn, den „freien Willen als lauter Menschenfund und Lüge“ (6) bzw. „als ein bloßes Wort und nichts“ anzusprechen und dagegen alles, was geschieht, also auch die Sünde und das Böse, als aus göttlicher Vorsehung kommend zu betrachten (105).

Zur Klärung dieses schwierigen Problems stellt Luther unterschiedliche Gottesvorstellungen einander gegenüber: So unterscheidet er den Deus revelatus, den gepredigten Gott, vom Deus absconditus, dem verborgenen Gott. Diese Unterscheidung ist die „zwischen dem Wort Gottes und Gott selbst“ (108). Der Mensch muss „das Wort anschauen“, die unerforschlichen Willen Gottes aber darf er „nicht erforschen (...) sich darum kümmern oder berühren, sondern nur fürchten und anbeten“ (109). Für Luther ist der Mensch ein in jeder Hinsicht vom allmächtigen und allwissenden Gott gemachtes wie dirigiertes Wesen, was diesem im Glauben bewusst werden soll. Aus seiner Sicht widerspricht die Diatribe ihre eigenen Worte, wenn sie sagt, „daß der freie Wille ohne Gnade nichts Gutes zu wollen vermöge“ (110).

David Hume (1711–1776) hat die sich aus der „Geist“-Problematik ergebenden Schwierigkeiten dadurch zu lösen versucht, dass er – getragen von einer skeptischen Grundeinstellung – eine Ich-(Geist-)Instanz bzw. eine Ich-Substanz leugnete und einen (psychologischen) Determinismus favorisierte. Die Vorstellung einer persönlichen Identität (einem Selbst oder Ich oder Geist oder einer Seele) lehnte er ab. Dazu schreibt er: „Es gibt gewiß in der Philosophie keine abstrusere Frage als die nach der persönlichen Identität oder der Natur des Faktors, der die Einheit der Persönlichkeit konstituiert“ (D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1. Buch, dt., Hamburg, 1989, 253).

Zum Verständnis dieser Ansicht ist davon auszugehen, dass für Hume alle Bewusstseinsinhalte, die er als Perzeptionen deklariert, auf (Sinnes-)Eindrücke (Impressionen) oder Vorstellungen (Gedanken, Ideen) zurückgehen, wobei es keine geistigen Vorgänge gibt, ohne dass es Eindrücke der Sinneswahrnehmungen gibt oder gab. Seiner Ansicht nach ist „das, was wir Geist nennen, nichts (...) als ein Haufen oder eine Ansammlung verschiedener Perzeptionen, die durch verschiedene Relationen untereinander verbunden sind; und fälschlicherweise wird angenommen, dem Geist komme vollkommene

Einfachheit und Identität zu“ (207). Für den Skeptiker Hume ist ausschlaggebend, dass sich die Perzeptionen von sich aus in vollkommener Klarheit darbieten und sich allein deswegen ein Rückgriff auf einen substanziellen Träger verbietet (327 u. 305). Er führt weiter aus, dass, selbst wenn man zur weiteren Klärung das Wort Tätigkeit (action) einführt, auch dieses keine adäquate Bezeichnung für eine mögliche Abhängigkeitsbeziehung zwischen Perzeption und Träger lieferte. Denn da wir vom Letzteren keine Vorstellung besitzen, lässt sich niemals sagen, in welchem Sinne Perzeptionen Tätigkeiten jener Substanz sein sollten (318f.).

Was Humes deterministische Optionen, vor allem seine Leugnung der menschlichen Willensfreiheit betrifft, so hängt sie eng mit seiner Verwerfung einer eigenen Ich-Instanz im Menschen zusammen. Denn wo ein Selbstsein bzw. eine Selbsttätigkeit in Abrede gestellt wird, kann es auch keine Anerkennung der (Willens-)Freiheit geben. Da aber seiner Meinung nach nichts ohne Ursache existiert, vermag sich auch der Wille nicht „ursachelos“ in Szene zu setzen. So folgert er, dass die (menschlichen) Willenshandlungen denselben Gesetzen der Notwendigkeit unterliegen wie alle materiellen Vorgänge. Er sieht eine fortlaufende Kette notwendiger Ursachen, die von der ersten Ursache aller Dinge (nämlich Gott) herabreicht bis zu den Willensregungen eines jeden menschlichen Geschöpfes (D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, dt., Hamburg, 1993, 113 u. 117).

Als Komponenten dieser kausalen Kette des menschlichen Verhaltens benennt Hume die Erziehung, den durch die Macht der Gewohnheit geformten, wenn auch unbeständigen Charakter sowie andere äußere Umstände, die zusammengenommen die notwendigen Beweggründe darstellen. Wie sehr wir uns auch eine innere Freiheitsempfindung einbilden mögen, „ein Zuschauer kann gewöhnlich unsere Handlungen aus unseren Beweggründen und Charakterzügen ableiten; und selbst wo er das nicht kann, schließt er im allgemeinen, er würde es können, wäre er vollständig vertraut mit jedem Umstand unserer Lage und Gemütsart, wie den geheimsten Quellen unserer Seelenverfassung“ (112). Kurz gesagt: Es gibt für Hume nirgendwo in der Welt Zufall, Unbestimmtheit oder Freiheit (102ff.).

Gegenüber diesen Ansichten Humes wartet der englische Psychiater J. R. Smythies mit bemerkenswerten Er widerungen auf. Zunächst ironisiert Smythies Hume, indem er in dessen misslungenem Versuch, ein Ich „aufzuspüren“, gerade eine Möglichkeit zu seiner Entdeckung sieht. Denn es ist ja unverwechselbar Humes Ich selbst, das die Suche danach unternimmt. „Wer denn sonst?“, fragt Smythies. Er fasst in seiner Konzeption alle Perzeptionen zusammen und ordnet sie einem „zentralen Ich“ zu, das sich zudem seiner Existenz bewusst ist – allerdings in einer Weise, die sich, wie Smythies meint, kaum beschreiben, aber erleben lässt. Er hebt verschiedene Charakteristika des Ich(-Bewusstseins) zusammenfassend hervor: seine einheitsstiftende Kontinuität, seine Reflexivität (Bewusstheit), seine Eigenheit (Selbstheit) und seine Realität (Existenzialität). (J. R. Smythies, *Aspekte des Bewußtseins*, in: „Das neue Menschenbild“, hrsg. von A. Koestler und J. R. Smythies, dt., Wien, 1970, 230 ff.)

Was Humes Behauptung anbelangt, das menschliche Verhalten sei durch auf äußeren und inneren Faktoren basierende Beweggründe (Motive) vorherbestimmt (determiniert) und darum könne von einer Willensfreiheit keine Rede sein, so erscheint sie mir sehr kurzsichtig. Denn beim Menschen sind die Motive seines Handelns keineswegs primäre, „automatische Taktgeber“, sondern sind häufig in einer Art „Motiv-Mix“ gegeben, aus dem dann eine Auswahl getroffen werden muss, bevor eines seine „Motiv-Kraft“ entwickeln kann. Ohne eine über eine Wahl vermittelte Einwilligung des Menschen können Motive ihre Wirksamkeit nicht entfalten. Weder stellen sie, wie man oft fälschlicherweise annimmt, eine spontane „vis a tergo“ (Kraft von hinten), noch eine direkte „vis a fronte“ (Kraft von vorn) dar, sondern sie geben allenfalls die ungefähre Richtung eines möglichen Handelns an, die aber wiederum vom Menschen kraft einer von ihm frei getroffenen Entscheidung genau bestimmt und operational eingeschlagen wird. Nur aufgrund dieser seiner Freiheit trägt er die Verantwortung bzw. kann diese ihm zugeschrieben und auch zugleich aufgebürdet werden – Zusammenhänge, die für die menschliche Ethik und die Justiz (Rechtsprechung) von grundlegender Relevanz sind.

Für Immanuel Kant (1724–1804), dem ich mich nun zuwenden will, war das Problem der menschlichen Freiheit, das für ihn die Frage nach dem Menschsein maßgeblich leitet, ein zentrales Anliegen seiner denkerischen Bemühungen. Ich beziehe mich in meinen Ausführungen besonders auf seine *Logik*, die *Kritik der reinen Vernunft* und die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (I. Kant, *Logik*, GW, Bd. III, abgek. L, *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. II, abgek. KrV und *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Bd. IV, abgek. MS, Darmstadt, 1959 u. 1956).

Das Problem der Freiheit und damit die Frage des Menschseins können nach Kant indes erst in Angriff genommen werden, wenn drei elementare Grundfragen des Lebens erörtert und beantwortet sind, die er in seiner *Logik* (L, 446ff.) und der *Kritik der reinen Vernunft* (RV, 833) formuliert:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?

Die erste Frage behandelt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*. In dieser Kritik geht es um die menschliche Rationalität selbst, die vor allem sich auf Erfahrung stützendem Wissen und Erkennen der primäre Bezugspunkt ist. Aus ihr sind die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis abzuleiten, sie öffnet den Horizont für das, was wir überhaupt wissen können, und begrenzt ihn zugleich.

Für die zweite Frage ist nach Kant die Moral zuständig, die den Menschen seine innere Freiheit und seine sittliche Verantwortung bewusst werden lässt. Aber auch Moralität und Sittlichkeit finden ihre Grundlage in der menschlichen Rationalität, wie er in der *Kritik der praktischen Vernunft* aufzeigt. Überdies spricht er die Moralität bzw. den sittlichen Willen direkt als praktische Vernunft an (MS, 41).

Auch bezüglich der dritten Frage wird die menschliche Rationalität zum entscheidenden Bezugspunkt, wie man Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen*

Vernunft entnehmen kann. Was nach Kant das eigentliche Menschsein ausmacht, das viert er in der vierten, zusammenfassenden Grundfrage: Was ist der Mensch? an, die er in seiner Anthropologie (die Wissenschaft vom Menschen!) behandelt. Der Mensch ist ein reflektierendes Wesen, das seine Endlichkeit und Begrenztheit mitreflektiert, wenn es sich fragt, was es wissen, tun und hoffen darf. Es ist die menschliche Vernunft (Rationalität), die dem Menschen eine Art „vernünftige Erhabenheit“ vermittelt. Diese Vernunft bildet den Angelpunkt in Kants Philosophie und Menschenverständnis: „Der wahre Philosoph muß als Selbstdenker einen freien und selbsteigenen, keinen sklavisch nachahmenden Gebrauch von seiner Vernunft machen“ (L, 449). Selbstdenker? Ein solcher ist der Mensch als Vernunftwesen, das alle seine Lebensnotwendigkeiten, insbesondere Wissenschaft, Ethik, Religion wie sein Selbstverständnis kraft seiner Vernunft erkundet und „reguliert“.

In der *Kritik der reinen Vernunft* geht Kant von der Frage aus, wie Erfahrung und Erkenntnis möglich sind, und thematisiert sowohl die Potenzen des Denkens als auch dessen Grenzen, die durch Verstand und Vernunft festgelegt sind. Denn die Vernunft ist es, die die Erfahrung formt und überhaupt erst ermöglicht, und zwar mittels transzendental-apriorischer „Formalien“ – durch die Anschauungsformen Raum und Zeit sowie die Verstandesformen, die sogenannten Kategorien: Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Diese werden zusammen mit den Anschauungsformen wiederum in der transzendentalen Apperzeption, dem „logischen Ich“, in einer Synthesis zusammengefasst (KrV, B 134 ff.). Durch diese Vernunft-Operationen wird der Erfahrung bzw. der Erkenntnis, wie gesagt, lediglich die Form gegeben, weswegen sich Kants Standpunkt als „formaler Idealismus“ ansprechen lässt (KrV, B 520).

Dieser Formalismus schließt noch etwas Wichtiges ein, das zu berücksichtigen ist. Nach Kant begegnet man in der Erfahrung lediglich Erscheinungen, die er mit dem Wort „Phänomena“ kennzeichnet (KrV, B 306 ff.). Aber der Begriff „Erscheinungen“ beinhaltet zugleich, dass „etwas“ erscheint, dem, in Kant'schen Worten, sein unzugängliches „An-sich-Sein“ zugrunde liegt. Daher spricht er auch von intelligiblen oder Verstandeswesen, die er als „Noumena“ bezeichnet. Weil diese aber den Erscheinungen lediglich „hinzugedacht“ werden, ohne dadurch irgendeinen Erkenntnis-Zuwachs zu verbürgen, stellt der Begriff „Noumenon“ bloß einen Grenzbegriff dar, der sich deswegen nur zu einem negativen Gebrauch eignet (KrV, B 249 ff. u. B 309 ff.). Kant unterstreicht dies, wenn er das transzendente Objekt, welches den äußeren Erscheinungen (der Natur) wie der inneren Anschauung (der Seele) zugrunde liegt, weder als Materie noch als ein denkendes Wesen an sich bezeichnet, sondern als einen unbekannten Grund der Erscheinungen (KrV, B 382 u. B 277 ff.).

In der auch die menschliche Seele mit einschließenden Erscheinungs-Welt waltet nach Kant durchgängig die Kategorie der Kausalität, demzufolge ist die Welt der Erscheinungen eine determinierte Welt (KrV, B 226 f.). Da aber der Mensch auch Teil der intelligiblen Welt ist, ist eine Ich-Freiheit möglich. Konkret bekundet sie sich im menschlichen Willen bzw. im von ihm initiierten, praktischen Handeln. Gegenüber der

ubiquitären Naturgesetzlichkeit bedeutet dies: Eigengesetzlichkeit, Autonomie. Diese darf aber nicht im Sinne von Willkür gedeutet werden, sondern meint eine allgemein verbindliche, dem moralischen Gesetz unterstehende Freiheit. Diese erwächst nach Kant aus dem kategorischen Imperativ – das ist das Gesetz in uns. Danach soll der Mensch so handeln, dass die *Maxime* (das subjektive Prinzip) seines Handelns zu einem allgemeinen Gesetz (Gebot) werde könne, oder spezieller: Er solle so handeln, dass er die Menschheit in seiner Person wie in der Person eines Anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauche (MS, 51 u. 61). In der sich als Pflichtbewusstsein erweisenden Autonomie bzw. in der über den Naturnotwendigkeiten stehenden Moralität und Sittlichkeit erblickt Kant die Würde des Menschen (MS, 68f.).

Mit diesen wenigen Hinweisen auf Kants Verständnis des Menschseins, dem er neben einer Ich-Bewusstheit vor allem Vernünftigkeit nicht nur in theoretischer, sondern auch in praktischer, ja religiöser Hinsicht attestiert, begnüge ich mich, jedoch nicht ohne noch einige Einwände zu formulieren. Aus Kants transzendental-apriorischer Sicht ist die Erfahrung, wie hervorgehoben, als zweitrangig einzustufen. Denn sie wird vorgängig und souverän von der menschlichen Vernunft und ihren Regeln bestimmt. Was wiederum einem Determinismus gleichkommt – dem der Vernunft. Für Kant ist auch keineswegs das Ich, resp. das Selbstbewusstsein, in der Erfahrung verankert. Vielmehr ist es von ihm rein intellektuell gefasst und gehört überhaupt zum Denken – eben in Gestalt der transzendentalen Apperzeption (KrV, 355f.). Einer derartigen rationalistischen Ich-Auslegung kann ich jedoch meine Zustimmung nicht geben. Überdies besteht ein erhebliches Manko der kantischen Philosophie darin, dass er der menschlichen Sprache und der damit verbundenen menschlichen Sozialität wenig Beachtung schenkt, Letzterer allenfalls eine aus dem rationalen Sittengesetz erwachsende, nachgeordnete Wichtigkeit zuerkennt (MS, 61).

An dieser Stelle wende ich mich dem Philosophen Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) zu. Im Zentrum seines spekulativ-metaphysischen und subjektiv-idealistischen Denkens steht das menschliche Ich. Bei meinen Betrachtungen beziehe ich mich nicht auf sein umfassendes wie schwer verständliches Hauptwerk, die *Wissenschaftslehre*, sondern auf die populäre philosophische Schrift *Die Bestimmung des Menschen* (Hamburg, 2000, abgek. BM) sowie auf das spätere Werk *Anweisung zum seligen Leben* (Hamburg, 1954, abgek. SL). Vorweg muss ich darauf hinweisen, dass er in diesen Werken den von ihm anfänglich vertretenen, rein subjektiven, sehr „Ich-lastigen“ Idealismus religiös zu fundieren versucht.

Um ein besseres Verständnis für Fichtes Denkwandlung, die sich in beiden Werken zeigt, zu erhalten, führe ich einige biographische Daten an. Seit 1794 hatte er im Thüringen'schen Jena einen Lehrstuhl für Philosophie inne, wurde aber wegen seiner „gottfernen“ Anschauungen angefeindet, woraus sich ein „Atheismus-Streit“ entspann, der letztlich zu seiner Kündigung führte. Daraufhin verließ Fichte Jena und wechselte nach Berlin, wo er sich eine liberalere Einstellung gegenüber seinem Denken erhoffte – ein Wunsch, der sich erfüllen sollte. 1800 verfasste er dort ungestört die *Wissenschaftslehre*,

1806 die *Die Bestimmung des Menschen*, in denen er seine innere Wandlung und Vertiefung ins Religiöse noch klarer zum Ausdruck bringt.

Im ersten, mit „Zweifel“ überschriebenen Abschnitt der *Bestimmung des Menschen* wird von Fichte zunächst alles äußere und innere Gegebene als zwangsläufige Wirkung einer universalen, wenn auch gegliederten Naturkraft betrachtet: So unterscheidet er eine Bildungskraft der Pflanzen, eine Bewegungskraft der Tiere und eine Denkkraft des Menschen. Auf diese Weise, d. h. durch Zurückführung auf einen darin wirkenden, blinden Naturmechanismus, wird alles erklärt (BM, 16f.). Auch der Mensch denkt bzw. handelt nicht aus eigenem Antrieb, sondern die besondere Natur(-Kraft) in ihm bestimmt ihn (BM, 26). Aber dagegen wehrt sich der von Zweifeln befallene Mensch, der selbstständig sein und die in ihm tätige Naturkraft unter die Macht seines eigenen, freien Willens und der darin verankerten geistigen Gesetze bringen will (BM, 28f.).

Im Zuge dieser Selbstbesinnung und Auseinandersetzung entwickelt der Mensch die Einsicht, die im zweiten Abschnitt, mit dem Titel „Wissen“, von Fichte bedacht wird, dass nämlich die äußere Naturwelt – das sogenannte Nicht-Ich – im Grunde eine Eigenschöpfung des menschlichen Ich sei. Dazu führt Fichte an, dass die angeblich äußeren Eindrücke auf subjektiven Sinnesempfindungen und -wahrnehmungen beruhen: also keine Fremd-Affizierungen, sondern vielmehr Selbst-Affizierungen darstellen (BM, 40 u. 49). Gegenstände sind demnach nicht mehr als Vorstellungen der Gegenstände. Die Materie insgesamt samt ihren Eigenschaften ist selbst nur Wirkung und Äußerung jener inneren Kraft, in der Konsequenz des fichteschen Denkens also etwas Ideelles (BM, 75).

Um zu begreifen, was mit einer alles tragenden (Seins-)Kraft gemeint ist, braucht man sich nach Fichte nur am eigenen Selbstbewusstsein zu orientieren, in dem Subjekt und Objekt, Bewusstheit und Sein eine Einheit bilden (BM, 62f.). Zugleich kann an diesem Selbstverhältnis die Entstehung der Raum-Anschauung aufgezeigt werden, weil man sich darin wie im Selbstbewusstsein gegenüberzutreten und aus der Distanz anzuschauen vermag. Damit entpuppt sich der Raum ebenfalls als ein subjektives Gebilde, mehr noch ist er für Fichte das reinste Bild des menschlichen Wissens (BM, 67f.). Am Ende seiner subjektivistischen Dekuvrierung der Naturwelt kommt er zu der alles umfassenden Ansicht, dass wir bei dem, was wir Betrachtung und Erkenntnis der Dinge nennen, immer und ewig nur uns selbst betrachten und erkennen – mit einem Wort, dass es absolut nichts als Bestimmungen eines Bewusstseins als bloßen Bewusstseins gibt (BM, 79).

Aber mit dieser die Naturrealität und -objektivität aufhebenden, Subjekt-lastigen Sichtweise hat es für Fichte nicht sein Bewenden. Vielmehr greift er weiter, indem er jenes anschauende und denkende geistige Wesen, das er selbst ist, nur als ein Produkt des eigenen Denkens, d. h. als bloß Erdachtes entlarvt (BM, 80). Unter der Überschrift „Glaube“ legt Fichte im dritten Abschnitt, worin er seine eigene Wandlung ankündigt, dar, dass im Menschen ein Trieb, besser ein Wille (Voluntarität) zur absoluten, unabhängigen Selbsttätigkeit wirkt. Diesen erfährt er als einen auf das sittlich Gute hin wirkenden und mit einer echten Sinnggebung sowie einer Um- und Neuorientierung ver-

bundenen Willen (BM, 88 u. 93). In dem vor allem durch die nachhaltig aufrüttelnde Stimme des Gewissens vermittelten und unbedingten Gehorsam fordernden moralischen Gebot wird dem Menschen deutlich, dass seine letzte Bestimmung im sittlichen Handeln liegt (BM, 97 ff.).

Diese Orientierung und Tätigkeit eröffnet dem „Auge des menschlichen Geistes“, so Fichte, vor allem die Aussicht auf eine andere und bessere Welt. Diese kündigt sich konkret in der Bestimmung des Menschengeschlechtes an, sich zu einigen, nicht zuletzt vermittelt durch die Idee eines wahren (Einheits-)Staates (BM, 107 u. 111 ff.), in dem ein jeder immer bereit ist, „seine Kraft an die Kraft des andern anzuschließen, und sie der des andern unterzuordnen“ (BM, 117). Dies ist nach Fichte der Zweck unseres irdischen Lebens, den die (praktische) Vernunft aufstellt, „und für dessen unfehlbare Erreichung sie bürgt“ (BM, 117).

Weil der gute Wille ein integraler Bestandteil einer höheren Ordnung ist, ist der Mensch zugleich Mitbürger eines Reiches der Freiheit und somit Angehöriger der überirdischen Welt (BM, 122 ff.). Aber mehr noch, wie Fichte in seiner *Anweisung zum seligen Leben* ausführlicher darlegt, ist es ein unendlicher, göttlicher Wille, der kraft des Gesetzes der praktischen Vernunft herrscht – ein göttlicher Wille, der in des Menschen Wille eingeht. Daher sind Gott und Mensch nicht zwei getrennte Wesen (BM, 139 u. 144), wodurch ein seliges Leben nicht erst jenseits des Todes, sondern schon jetzt in der Vereinigung mit dem ewigen, göttlichen Willen erreicht werden kann (BM, 156).

Wie angedeutet hebt Fichte gleich zu Beginn der anderen Schrift hervor, dass das Leben Seligkeit und Liebe ist, was er mit einem tiefsinnigen Gedanken belegt. Danach verwandelt die Liebe das tote (kompakte) Sein in ein „zweimaliges Sein“, d. h. in ein Ich oder Selbst, das sich zugleich anschaut und „von sich weiß“. Die Liebe vereinigt wiederum innigst dieses geteilte Selbst in einer Einheit, in der die Zweierheit nicht aufgehoben ist, sondern fortbesteht – so ist das Leben, sagt Fichte. Für ihn sind Leben, Liebe (Zufriedenheit mit und Freude an sich selbst) und Seligkeit eins (SL, 11 f.). So wie sich dieses „Wechselspiel“ von Spaltung und Vereinigung im Selbstbewusstsein ereignet und sich in der Zweigeschlechtlichkeit und dem Vereinigungsdrang zwischen männlichen und weiblichen Wesen verstärkt, erreicht es seinen Höhe- und Endpunkt im Leben und der Liebe durch die Wirkung des göttlichen Wesen (SL, 15).

Wie aber Selbstfindung und zwischenmenschliche Bindung und Vereinigung nicht mit einem Schlag erfolgen, sondern Zeit und Durchhaltevermögen erfordern, so lässt sich die Vereinigung mit dem Göttlichen ebenfalls nur in mehreren Reflexionsstufen erreichen, die Fichte auch als Entwicklungsstufen des inneren geistigen Lebens wertet. Die letzte Stufe dieser Entwicklung deklariert er als die der Wissenschaft und darum als die höchste Stufe, weil sie die Einsicht vermittelt, dass alles Mannigfaltige, alle Dinge in der Welt in dem „Einen“ gegründet und auf dasselbe zurückzuführen seien. Diese zu erreichen, bedarf es einer geistigen Anstrengung, weswegen für ihn wahre Religiosität nicht in bloßer Andachtsversenkung besteht, sondern notwendig tätig sein muss – aufgrund des innigen Bewusstseins, dass Gott in uns lebt und tätig ist (SL, 83 f.). Umgekehrt folgt

daraus, dass Gott will, dass der Mensch nur in ihm Frieden und Ruhe finden und bis zu dieser Einkehr bis zur Vernichtung seiner selbst geplagt werden soll (SL, 159).

An dieser Stelle beende ich den kleinen Überblick über die späte Philosophie Fichtes, der ich jedoch noch einige Einwendungen anfügen will. Bei kritischer Abwägung der Sachlage ist mir schwer verständlich und nachvollziehbar, wie man es bei solchen „selbstgemachten“, überfliegenden Mutmaßungen metaphysischer Spekulation bewenden lassen kann. Sich allein auf die eigene Subjektivität (Rationalität und Voluntarität) zu stützen, ohne sich der jedenfalls einigermaßen Halt gebenden Erfahrung zu versichern, erscheint mir nicht bloß gewagt, sondern geradezu halsbrecherisch.

Hinzu kommt, dass sein Idealismus wie auch seine spätere Religionsphilosophie von einem Rationalismus beherrscht ist, der letztlich ausschließlich der Vernunft die Oberhand belässt. Denn es besteht kein Zweifel, dass das menschliche Ich(-Bewusstsein) völlig unter ihrer Ägide steht und auch das vom Ich gesetzte Nicht-Ich substanzieller Abkömmling der Vernunft ist.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) vertritt im Gegensatz zu Kants praktischem und Fichtes subjektivem einen eher objektiven Idealismus, dem zufolge das objektiv Wirkliche als Idee oder Geist aufzufassen und auch die Materie als eine Erscheinungsform des Geistes zu betrachten ist. Hegel hat ein dreiteiliges System entworfen, bestehend aus: (1) der Logik, der „Darstellung Gottes in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Wesens“ (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1. Teil, Leipzig, 1932, 31), (2) der Naturphilosophie, die Gottes „Spuren“ in der materiellen Welt thematisiert, und (3) der Philosophie des Geistes, die die Rückkehr Gottes aus der Natur, seiner Schöpfung, zu sich selbst beschreibt. Diese Rückkehr vollzieht sich nach Hegel im menschlichen Geist, im reinen Denken als Vollendung der Selbstwerdung des Absoluten.

Die gesamte Weltgeschichte wird als Prozess der Selbstbewusstwerdung des Weltgeistes, des göttlichen Logos, gedeutet und damit zugleich als „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“. Am Anfang war die Entfremdung des göttlichen Denkens in die Natur, am Anfang war, mit anderen Worten, ein ungeheurer Widerspruch. Die Entwicklung vollzieht sich nach Hegel dialektisch: Sie ist die aus einem Widerspruch resultierende Bewegung, die nach „vernünftigen“ Gesetzen verläuft. Diese Bewegung ist die allem zugrunde liegende geistige Wirklichkeit, an der auch der Mensch vermittelt über sein spekulatives Denken absoluten Anteil hat. Mit seiner Dialektik entwickelt Hegel eine diesen Überlegungen angemessene Wissenschaft. Die Dialektik ist für ihn „die wissenschaftliche Anwendung der in der Natur des Denkens liegenden Gesetzmäßigkeit und zugleich diese Gesetzmäßigkeit selbst“ (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, GW, Bd. V, 474ff.).

Das Prinzip der „Aufhebung“ ist zentral für die Bewegung, die das Denken und die Welt gleichermaßen vorantreibt. Diesem zufolge wird etwas Gesetztes (These) in der Antithese „aufgehoben“, d. h. negiert. Indem es erneut negiert wird (die Negation der Negation), gewinnt es eine neue, höhere Position, von der aus dann abermals ein dialektischer Prozess einsetzt. Aus dieser doppelten Negation ergibt sich die Synthese, die die

These auf höherem Niveau – im Vergleich zum Anfangspunkt der dialektischen Entwicklung – in sich bewahrt oder aufhebt. Aufhebung meint also sowohl negieren als auch erheben und bewahren.

Der Mensch soll nach Hegel seine wesensmäßige Identität mit dem Absoluten erkennen, darin besteht für ihn die Möglichkeit, zur Freiheit zu gelangen. Staat und Recht fasst Hegel als Institutionen des objektiven Geistes, mit denen sich der Mensch identifizieren soll. In seiner Philosophie gibt Hegel dem Allgemeinen den Vorzug gegenüber dem Einzelnen: Nicht der Mensch in seiner Singularität ist in diesem logischen „Geschäft“ gefragt und gefordert, sondern er als Fall einer allgemeinen, nämlich der allen Menschen gleichermaßen zukommenden Vernünftigkeit. Schließlich ist, nach einem Diktum Hegels, nur was vernünftig ist auch wirklich und nur was wirklich auch vernünftig.

Dritter im Bunde der Nachfolger Kants ist der Philosoph Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854). Bei der Betrachtung seiner Philosophie beziehe ich mich hauptsächlich auf seine Schrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Düsseldorf, 1950, abgek. F).

Zunächst gehe ich mit Schelling davon aus, dass es erforderlich ist zu zeigen, „das alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Tätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe“ (F, 20) und keineswegs nur umgekehrt, wie es im zum System gebildeten Idealismus der Fall ist. Was des Näheren die Freiheit angeht, so gibt der bloße Idealismus einerseits nur den allgemeinsten, andererseits nur den formellen Begriff von ihr, während „der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen sei“ (F, 22).

Um diesem auf die Spur zu kommen, holt Schelling spekulativ sehr weit aus, indem er auf Gott, der für ihn der Inbegriff des ganzen Seins ist, und dessen zwei Prinzipien abhebt. Eines kennzeichnet er als Gottes Existenz (Selbstheit), das andere als dessen „Grund“, den Schelling auch als „Natur in Gott“, ein von seiner Existenz zwar untrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen, anspricht. Kurz gesagt: Gott hat den „Grund“ seiner Existenz, seines Selbstseins, in sich selbst (F, 26). Jedoch hat er seinen Grund in dem, „was in Gott nicht Er selbst ist“. Auch Gott geht das Dunkle voran, „die Klarheit bricht erst aus der Nacht seines Wesens hervor“.

Aus diesem „Grund“ geht ebenso der Mensch hervor, der aber Gottes Existenz gegenüber eine relativ unabhängige Position gewinnt. Denn in ihm erscheint diejenige Einheit, die in Gott unauflösbar ist, zertrennlich: Vermöge seiner Freiheit trägt der Mensch die Potenz zum Guten und Bösen gleichermaßen in sich (F, 32 u. 41). Schelling zufolge bewegt sich alles Leben in einer Polarität: Das erste Prinzip ist die Selbstheit im Sinne der bloßen Selbsterhaltung, „ist der Eigenwille der Kreatur“. Dieser ist selbstverschlossen und zerstörerisch gegen das Ganze (F, 37).

Ist man in der schellingschen Gedankenwelt bis zu dieser Stelle vorgedrungen, stellt sich die Frage, wie dem im Menschen aufkommenden oder ihn überkommenden Bösen vorgebeugt oder es gegebenenfalls überwunden werden könne. Hier kommt das andere

Grundprinzip zur Geltung: das Verbindende, das Expansive. Wo dieses sich vergeistigt, spricht Schelling von Liebe. Offenbar vermag am wirksamsten ein von Liebe erfüllter Mensch dem Bösen Einhalt zu gebieten (F, 70). In fast hymnischen Worten preist er den Geist der Liebe, dieses „verzehrende Feuer“ als den Inbegriff des Guten.

In Schellings Spätphilosophie herrscht ein nüchterner, ja ernüchterter Ton. Schelling beklagt den Zustand einer verkehrten Welt, die einer Epiphanie, einer Offenbarung bedarf. Offenbar überfordert die Freiheit den Menschen. „Die Thaten und Wirkungen dieser Freiheit im Großen bieten ein so trostloses Schauspiel dar, daß ich an einem Zwecke und demnach an einem wahren Grunde der Welt vollends verzweifle (...) Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht Nichts?“ (aus der Einleitung der *Philosophie der Offenbarung*, GW, 6. Erg.-Bd., München, 1954, 7).

Gegen die Prädomination der idealistischen Spekulation, besonders in der Anwendung auf das Menschsein, hat sich der Philosoph und Theologe Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768–1834) gewandt, wie sich insbesondere seiner *Dialektik* entnehmen lässt (F. D. Schleiermacher, *Dialektik*, Darmstadt, 1976). Er maß dem Gefühl im Menschen auf allen Gebieten eine zentrale Rolle zu. Besonders bemerkenswert ist, dass er das menschliche Selbstbewusstsein mit der Emotionalität auf eine Stufe stellt. Weil der Mensch stets in der Einheit des Geistes und des Leibes existiere, könne es ein „Sein des Geistigen an und für sich“ (also isoliert!) nicht geben (387). Offensichtlich aus diesem Grunde greift er in der Interpretation des menschlichen „Geistes“ auf die ich-nahe, eng mit dem Organischen verbundene, seelische Funktion, eben auf die Emotionalität zurück.

Prägend für Schleiermachers Philosophie ist seine Vorstellung einer Einheit von Realem und Idealem, in die er auch den Menschen hineinstellt. Diese Einheit ist allerdings nur in Gott absolut, in der Welt ist sie nur relativ, d. h. in der Form des Gegensatzes, verwirklicht. Jedoch kann sich der Mensch mit dem Idealen und Ewigen vereinigen: im Gefühl nämlich. Sich mit dem Ewigen eins zu fühlen, so Schleiermacher, ist Religion. Diese basiert auf einem Gefühl, wie er sagt, „schlechthinniger Abhängigkeit“ von Gott.

Auch Sören Kierkegaard (1813–1855) hat sein Werk in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Idealismus, vornehmlich schellingscher und hegelscher Prägung, entwickelt. Woran er massiv Anstoß nimmt, ist die als reine Theorie des absoluten Geistes aufgefasste Philosophie Hegels. Kierkegaard gilt als Begründer der Existenzphilosophie. Für ihn ist der Mensch kein „beliebiger“ Fall, kein auswechselbares Exemplar eines generellen „logischen Musters“, sondern ein im steten Werden begriffenes Wesen. „Alles Werden geschieht durch Freiheit, nicht aus Notwendigkeit; nichts werdendes wird aus einem Grunde, aber alles aus einer Ursache. Jegliche Ursache entspringt letztlich in einer freiwirkenden Ursache“ (S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, Hamburg, 1991). Demzufolge sind die Motive des menschlichen Handelns dessen Ursache, sie bedingen es, ohne dass notwendigerweise so gehandelt werden müsste. Jedoch: Eine letzte Ursache allen menschlichen Handelns gibt es nicht, es ist ohne tieferen Grund, also Freiheit. Die

Frage der Entscheidung ist untrennbar an das Individuum gebunden. Zwar kann es, wie Kierkegaard sagt, ein „logisches System“ geben, nicht aber ein „System des Daseins“. Der Mensch ist wesentlich ein Einzelner, der sich in seinem geistigen Sein selbst zu verwirklichen hat – er ist Dasein, Existenz. Kierkegaard bestimmt den Menschen als „Geist“, den „Geist“ als das Selbst und dieses als „Selbstverhältnis“, als „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“. Allerdings ist das Selbst nicht das Verhältnis, präzisiert er, „sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“ (*Krankheit zum Tode*, Stuttgart, 1997, 8). Insofern das Selbst als Verhältnis immer schon eine Differenz voraussetzt, kann es sich nicht in der Weise verwirklichen, wie es einem simplen „Selbstverwirklichungskonzept“ vorschwebt. In diesem schwierigen Verhältnis liegt auch die Möglichkeit einer Krise des Selbst begründet, die sich in der Verzweiflung zeigt. Diese wird von Kierkegaard in all ihren Facetten ausführlich thematisiert. Beim menschlichen Selbstsein handelt es sich jedoch keineswegs um eine Erscheinung der Egozentrik. Trotz seiner sich selbst überantworteten Existenz weist er über sich hinaus – zu Anderen, in letzter Konsequenz zu Gott.

Kierkegaard entwickelte seine vielgestaltige, unterschiedliche Positionen durchdenkende Philosophie, die er unter verschiedenen Pseudonymen veröffentlichte, auch als Auseinandersetzung mit dem Christentum, das dem „Einzelnen eine ewige Seligkeit schenken“ will. Es will, wie er weiter sagt, „daß das Subjekt sich unendlich um sich selbst bekümmere. Wonach es fragt, ist die Subjektivität, erst in dieser ist die Wahrheit des Christentums“ (S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I*, Gütersloh, 1979). Aber nicht nur in diesem Zusammenhang, sondern generell sind für Kierkegaard „Subjektivität“ und „Innerlichkeit“ die Inbegriffe der Wahrheit. Das hat sehr weit reichende Konsequenzen, wie ein abschließendes Zitat verdeutlicht: „Bei der bloß subjektiven Bestimmung der Wahrheit sind Verrücktheit und Wahrheit zuletzt nicht mehr zu trennen, weil sie beide die Innerlichkeit besitzen können“ (ebd., 184).

Martin Heidegger (1889–1976) verfolgt in seinem 1927 veröffentlichten Werk *Sein und Zeit* (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle/S., 1935, abgek. SuZ) ein tiefes philosophisches Anliegen. Denn er stellt darin die Frage nach dem Sein schlechthin – nach dem, was „Sein“ im Grunde meint, nach dem Sinn von Sein. Um diese Frage vorzubereiten, entwickelt er die sogenannte Fundamentalontologie, eine „Ontologie des menschlichen Daseins“, auf die ich vorrangig mein Augenmerk richte.

Heideggers Philosophieren ist gegen den Vernunft-Universalismus idealistischer Prägung gerichtet: Für ihn ist der Mensch, ähnlich wie in der Existenzlehre Kierkegaards, Dasein, Existenz. Das menschliche Dasein hat im Unterschied zum übrigen Seienden ein Verhältnis zu sich, zu seinem eigenen Sein: „Ich bemerke, dass ich bin.“ Und: Das „Dasein weiß um seinen Tod“ (M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, 1989). Erst im Denken des Todes öffnet sich der Zugang zur Unverfügbarkeit des Daseins und öffnet sich der ganze menschliche Horizont der Sorge und der Zeit.

Leben, sagt Heidegger, ist in erster Linie „Sorgen und zwar in der Neigung des Es-sich-leicht-Machens, der Flucht“. Heidegger sieht in der „Sorge“ die Grundbestimmung

des menschlichen Daseins, die er durch zahlreiche Sorge-Modi wie versorgen, vorsorgen, besorgen, umsorgen, Fürsorge, Nachsorge etc. konkretisiert (SuZ, 191 ff.). Sorgend sind wir in der Welt, leben wir in den offenen und unverfügbaren Zeithorizont hinein. Die Sorge als Grundstruktur des Lebens bezeichnet Heidegger als „Existenzial“. In der Analyse des Daseins von *Sein und Zeit* arbeitet er verschiedene andere „Existenziale“ neben der Sorge heraus: In-Sein, Befindlichkeit, Verstehen, Verfallen, Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit etc. Zwar ist die Sorge die ontologisch ursprüngliche Gestalt unseres Lebens, aber mit ihrer „Tendenz zum Leichtnehmen und Leichtmachen“ (SuZ, 127) bringt sie den Menschen um sein unvertretbares, individuelles Seinkönnen, sein „eigentliches Seinkönnen“, letztlich um das, was Heidegger mit dem Begriff Eigentlichkeit anvisiert.

Für Heidegger zeigt sich das Menschsein in der „Stimmung“. Die Stimmung ist eine Befindlichkeit, mithin also ein Existenzial. Gegen den Rationalismus und dessen Denkanstrengungen wendet er ein, dass „die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens (...) viel zu kurz tragen (...) gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein (...) gebracht wird“, wobei das Dasein die Tendenz hat, „dem in der Stimmung erschlossenen Sein auszuweichen“ (SuZ, 134). Nun sind es aber die Stimmungen, in denen das „Sein als Last offenbar“ wird, die Heidegger vor allem interessieren: neben der „Langeweile“ und dem „Überdruß“ besonders die „Grundbefindlichkeit der Angst“ (später wird auch der „Jubel“ als Stimmung der Seinserfahrung eine bedeutende Rolle spielen). In dem Moment der Angst vollzieht sich ein „Entdecken von ‘Welt’ und Erschließen von Dasein (...) als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunklungen, als Zerbrechen der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt“ (SuZ, 129). Aber dieser Augenblick der Sinnverlassenheit ist es, der dem Menschen das „Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens“ ermöglicht. Eigentlichkeit ist für Heidegger, so könnte man sagen, die Verabschiedung falscher Sicherheiten und Geborgenheiten und damit gleichbedeutend mit gesteigerter Intensität und gesteigertem Daseinsgefühl.

Später wird Heidegger sagen, dass die Angst das „Nichts“ offenbare: „Die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleisen bringt“ (M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M., 1986). Ohne dieses ursprüngliche Sich-Offenbaren des „Nichts“ und „Hinaussein über das Seiende“, ohne diesen augenblickshaften Durchgang durch die Angst, kann es nach Heidegger „kein Selbstsein und keine Freiheit“ (ebd., 37) geben.

Der zweite Existenzphilosoph, den ich vorstellen möchte und der in der Kierkegaard'schen Nachfolge steht, ist Karl Jaspers (1883–1969). Seine Konzeptionen legte Jaspers in einem 1932 edierten, dreibändigen Werk mit dem Titel *Philosophie* nieder (K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. I, II, III, Berlin, 1932, abgek. PI, PII, PIII). Terminologisch unterscheidet er darin Dasein (objektives Sein), Existenz (subjektives Sein) und Transzendenz (Ansich-sein).

Im Unterschied zu Heidegger versteht Jaspers unter Dasein die empirische und wissbare Realität, die der menschlichen Erkenntnis zugänglich ist. Diese Wissbarkeit basiert,