

2. Zur Aktualität des Humanitätsgedankens

Das Zusammenleben von Menschen in einer modernen Gemeinschaft ist nur dann gewährleistet, wenn der Einzelne bestimmte Normen und Werte akzeptiert, den anderen in seiner Würde begreift und sich selbst seinem Wesen entsprechend als Persönlichkeit entfaltet. Nun kann die Einhaltung von gemeinschaftliches Leben erhaltenden Regeln einerseits durch staatliche Instanzen durchgesetzt werden, d.h. Gebote und Verbote reglementieren das Denken und Handeln des Menschen, um die Funktionalität der Gesellschaft zu stützen und zu erhalten. In diesem Falle ist das Befolgen der Anordnungen nicht in jedem Falle auf Überzeugung zurückzuführen, sondern vielmehr aus der Motivation heraus, sich angepaßt zu verhalten, um Sanktionen zu entgehen. Andererseits ist jedoch in Erwägung zu ziehen, ob nicht der Mensch selbst aus innerer Überzeugung heraus ein Verhalten entwickeln kann, das seinem wirklichen Wesen entsprechend, die Gemeinschaft als sinnvolles Ganzes erfährt, dessen Teil er selbst ist. Es ist mithin zu bedenken, welche Qualität eine solche Haltung besitzt und auf welche Weise der Mensch zu einer solchen Einsicht gelangen kann, die ihn vom Sinn eines humanen Zusammenlebens überzeugt. Die folgenden Überlegungen erörtern daher zunächst die ersten Ansätze der Reflexion über Humanismus und Humanität, um anschließend einige wesentliche Positionen der Neuzeit in den Blick zu rücken, die Humanität auf dem Hintergrund des gegenwärtigen gesellschaftlichen Lebens diskutieren. Ohne den im dritten Teil zu be-

handelnden speziellen Fragen vorgreifen zu wollen, wird dabei zumindest ansatzweise ein Humanitätsbegriff hervorscheinen, der die ontologische Erfahrung zum Fundament hat, eine Erfahrung, die im platonischen Sinne in erster Linie auf die geistigen und sozialetischen Eigenschaften des Menschen wirken kann und von daher richtungweisend für ein sinnvoll gestaltetes und dem Wesen des Menschen entsprechendes Leben zu betrachten ist. Dieser Humanismusbegriff - so wird sich weiter unten noch zeigen - ist aufgrund seiner philosophischen Natur auf den Menschen selbst bezogen und stellt an ihn einen speziellen Anspruch, insofern Humanität in ihrer Vielfalt (in der Sprache, der Ich-Du-Beziehung, dem alltäglichen Verhalten bis hin zu Kunst und Kultur) sowohl als individueller Ausdruck als auch als überindividuelle und allgemeingültige Haltung auftritt. Die Auseinandersetzung mit verschiedenen Ansätzen hat daher zum Ziel, die These von einer geliebten bzw. zu lebenden Humanität (vgl. den dritten Teil) vorbereitend zu begründen.

I

Der Begriff Humanismus¹ wurde 1808 von Niethammer als Bezeichnung für die ältere humanistische Pädagogik geprägt und bezog sich auf alle diejenigen Aspekte, die zur Entfaltung einer höheren Natur des Menschen - zu seiner Persönlichkeitsformung -

¹ E.R.Curtius bezeichnet den Humanismus 1932 als Wesensmerkmal des Europäismus, insofern er im Geiste ganz verschiedener Epochen zum Ausdruck komme. Dennoch sei der Humanismus auch etwas durchaus Eigenständiges, weil er zwar in geschichtliche Ereignisse eingehe, sich aber nicht in ihnen erschöpfe. Daraus folgt, daß man humanistische Vorstellungen nicht an eine bestimmte geschichtliche Erscheinung binden kann, sondern nur die je aktuelle Dimension eines „ewigen Humanismus“ zu Gestalt bringen sollte. Vgl. Humanismus als Initiative. In: Humanismus. Hg. von H.Oppermann. Darmstadt 1970, S. 166-189, hier S. 167f.

erforderlich sind. Über die Kriterien jedoch ist in der Folgezeit eine heftige Diskussion entstanden, insofern Einseitigkeit oder zu hohe Ansprüche (z.B. Vollkommenheit) an ein auf Humanität gegründetes Leben Widerspruch hervorriefen. Und die Frage, ob denn die humanistische Idee mit den geistigen, sozialen und vor allem wirtschaftlichen Intentionen überhaupt noch vereinbar sei, dürfte insbesondere die Kritiker der Gegenwart beschäftigen. Dabei sei indes der Einwand erlaubt, daß auch bei völliger Bedürfnisbefriedigung (einem der 'hohen' Ziele unserer Zeit) nicht nur die Sinnfindung des menschlichen Daseins ungelöst bleibt, sondern grundsätzlich alle Sinn- und Wertfragen, die unbeantwortet bleiben. Diese Fragen aber sind - wie E.R.Curtius betont - „mit dem Sein und Wesen des Menschen“ gegeben.² So ist es völlig abwegig, die humanistische Idee dem Zeitgeist unterzuordnen, d.h. Zugeständnisse an eine zwecksetzende Moral oder an Normen zu machen, die aufgrund des Wandels der Gesellschaft und ihrer Lebensformen entstanden sind, wenn damit das Prinzip der humanistischen Idee selbst „kompromittiert“ wird. Eine Wiederbelebung humanistischer Gedanken könne daher nur „aus stärkster Verdichtung und schöpferischer Intensität des *Lebens* kommen“.³ Geistigkeit und Sinnlichkeit sind mithin die wesentlichen Momente einer geistigen Erneuerung, die Curtius als Grundvoraussetzung einer „Umlenkung“ im platonischen Sinne annimmt und zugleich als Wesenskonstituens des Menschen begreift.

Immerhin kann man vorläufig festhalten, daß mit Humanität eine geistige Haltung benannt ist, die in Anlehnung an die Griechen und Römer das geistige Streben der Neuzeit nach Humanität stark beeinflusste und verschiedene Akzentuierungen hervorbrachte.⁴ Gleichwohl ist daran zu erinnern, daß über die Würde des Men-

² A.a.O., S. 171.

³ A.a.O., S. 176.

⁴ Vgl. HWPh, Sp. 1217-1232, hier Sp. 1217.

schen als angestammtes Gut erhebliche Auffassungsdifferenzen bestanden (vgl. u.a. Pascal oder Montaigne), insofern es dabei immer auch um Freiheit und Selbstbestimmung ging. Überhaupt scheint es aus heutiger Sicht fraglich, ob die zentralen Begriffe der traditionellen Ethik zur Bewältigung der gegenwärtigen Probleme noch zureichend sind und ob weltanschauliche Fragen die heutige Auseinandersetzung um eines der Grundprobleme der Menschheit - der Menschenwürde - nicht zusätzlich belasten.

Ging es in der Renaissance noch darum, die als unübertrefflich betrachtete antike Kultur nachzuahmen, um zugleich ein ideales Menschenbild entwerfen zu können, so hält zwar auch der Neu-Humanismus des späten 18. Jahrhunderts an der Vorliebe für das klassische Altertum fest, verbindet seine philosophischen Überlegungen jedoch mit anthropologischen Grundsätzen. Vor allem dem Toleranzprinzip der Aufklärung kommt nun ein besonderes Gewicht zu, das ein völlig neues Menschenbild entstehen läßt und beispielsweise bei W. von Humboldt, Fr. Schlegel, Goethe, Schiller und Hölderlin seine Vollendung erreicht. Der Tenor dieser Entwicklung liegt in der Entfaltung der Individualität, welche, von allen hindernden Bindungen befreit, sich in harmonischer Idealität realisieren und zu einem erfüllten Selbstverständnis des Subjekts führen soll. Gleichwohl verharrt die so verstandene Individualität nicht in bloßer Subjektivität: ihr Ziel ist eine als höchste Bestimmung ihrer selbst *begriffene Objektivität*, ein Aufgehen im Ideal der Menschheit.

Humanismus und Kulturkritik sind vor allem in der Neuzeit eng miteinander verbunden, insofern die Tatsachen der Gegenwart am Beispiel der Antike gemessen werden und die Notwendigkeit einer Wiederbelebung antiker Normen und Werte dem geistigen Verfall

entgegengestellt werden.⁵ So konnte Werner Jaeger bereits 1925 von einer „schwindelerregenden Bildungsinflation“ sprechen, die die Frage aufwerfe, ob wir noch daran denken können, „Humanität und Bildung in die gegebene Welt hineinzupflanzen“.⁶ Dabei wird das Gegenwärtige nicht nur auf seine Herkunft hin überprüft, sondern zugleich auch auf Möglichkeiten seiner Veränderung. Der von Jaeger negativ besetzte Begriff der „Amerikanisierung“ veranlaßt ihn nicht zuletzt zu der Schlußfolgerung, daß „der Prozentsatz der Bevölkerung, der an dem angestammten geistigen Besitzstand unserer Nation wirklich inneren Anteil hat, ... im Zeichen der fabrikmäßigen Massenproduktion der Popularwissenschaft und der Einführung von Kino, Rundfunk und Taschenmikroskop“ von Jahr zu Jahr abnehme. Daraus folge, daß die humane Kultur in ihrem Wesen dem Menschen immer fremder werde und er dieser sogar teilweise feindselig gegenüberstehe. Die „Alltagsnöte“ bestimmten nunmehr das Leben „einer geistesmüden Periode“. Und: „In einer solchen Zeit scheint kein Platz zu sein für das, was Goethe ‘ruhige Bildung’ nennt.“⁷ Das Zweckhafte beherrscht nach Jaeger mithin das gesellschaftliche, aber auch das individuelle Leben, und der Einzelne verstehe sich immer mehr als „nützliches Glied dieses Zivilisationsmechanismus“. Dabei vernichte das zum Übermaß gesteigerte „Zivilisationswissen“ jedoch die „geistige Individualität und freie geistige Entfaltung“, ja es führe sogar zu „rationalistischer Entleerung und Abplattung des Lebens, zu brutalen Reaktionen der vergewaltigten Natur, zur ungesunden Hypertrophie des Erwerbs- und Vergnügungssinnes, zur Auf-

⁵ Zum Begriff der Norm hat es in der Philosophie und vor allem der Rechtsphilosophie recht unterschiedliche Auffassungen gegeben, so daß eine einheitliche Deutung nicht erfolgen konnte (vgl. auch HWPh 6: Basel 1984, Sp. 906-920).

⁶ W. Jaeger: Antike und Humanismus. In: Humanismus. Hg. von H. Oppermann. Darmstadt 1970, S. 18-32, hier S. 18.

⁷ A.a.O., S. 18f.

hebung der geistigen Selbständigkeit von Staat und Kultur“.⁸ Dieser scharfsinnigen und kritischen Analyse der Gesellschaft des beginnenden 20. Jahrhunderts fügt Jaeger aber noch einen bemerkenswerten Gedanken hinzu: die Tatsache nämlich, daß die Verzweiflung an „der intellektualistischen Einöde“ den Menschen nun in eine entgegengesetzte Richtung dränge: auf die Seite einer „transzendenten Religiosität“, „die mit der entgeistigten und mechanischen Kultur auch jeden Glauben an einen eigenen Sinn des geistigen Lebens wegwirft“ und letztlich Zivilisations- und Weltflucht begründe. Jaeger hält dem entgegen: „Humanist sein heißt den Selbstwert geistigen Seins, innerer Form des Menschen empfinden und bejahen, wie wir den Wert eines Kunstwerks empfinden und bejahen.“⁹

Die bereits im 19. Jahrhundert einsetzende heftige Humanismus-Kritik wendete sich vor allem gegen die Vorstellung einer faktisch harmonischen Entfaltung des Menschseins und der Autarkie der Individualität, gegen die Überhöhung des Ich und grundsätzlich gegen den elitären Charakter humanistischen Gedankengutes, dem scheinbar jede sozio-politische Reflexion fehlte. Man kann also durchaus von Ideologiekritik sprechen, obgleich die im 20. Jahrhundert zu beobachtende Humanismus-Kritik selbst nicht ideologiefrei zu argumentieren scheint. Vor allem die Marxsche Humanismus-Kritik nimmt die sozio-ökonomischen bzw. politischen Verhältnisse zum Anlaß, um eine radikale Umkehr gesellschaftlicher Zustände zu fordern, die unter dem Gesichtspunkt humaner und gerechterer Bedingungen für den Menschen steht. Daß im folgenden Theorie und praktische Umsetzung der Marxschen Gedanken zu einem fatalen Widerspruch führten, muß nicht eigens erläutert werden. Immerhin kommt Marx das Verdienst zu, zu-

⁸ A.a.O., S. 19.

⁹ A.a.O., S. 19f.

mindest die Möglichkeiten einer Veränderung inhumaner Zustände vor Augen geführt und die Rechte und Freiheiten bislang unterprivilegierter Schichten bewußtgemacht zu haben. Doch Marx ging es primär um politische Emanzipation, d.h. um die Eingliederung des Einzelnen in ein von ihm konstruiertes politisches System, während er dem Individuum als selbständigem Ich wenig, wenn nicht gar keinen Entfaltungsspielraum ließ. Die Reduktion des Menschen auf sein scheinbar eigentliches „Lebensbedürfnis Arbeit“ instrumentalisiert mithin das Selbst des Menschen unter dem Aspekt Zweck und Nutzen, wobei die wesentlichen menschlichen Bewußtseinslagen - die des inneren Lebens - vernachlässigt werden.

Den Marxschen Gedanken des in erster Linie tätigen, arbeitenden Menschen nehmen die an ihn anschließenden Denker (z. B. Marcuse) auf, um den Begriff 'Arbeit' zugleich als eigentliches Medium der freien Verwirklichung des Menschen gegenüber Entfremdung und Verdinglichung darzustellen. Es geht auch hier wieder um die Vorstellung eines revolutionären Umbruchs, um das Zerschlagen des herrschenden Systems, um den Abbau von Hierarchie auf der Basis ökonomischen Fortschritts, von dem Freiheit erwartet wird. Eine wirkliche Humanisierung der Lebenswelt ließ sich jedoch auch nicht durch das Zerschlagen „kapitalistischer Systeme“ erreichen, insofern technischer Fortschritt und individuelle Entfaltung dem entgegenwirkten. So verharrt auch die Kritische Theorie M. Horkheimers und Th.W. Adornos als Utopie im theoretischen Raum, gleichwohl auch im folgenden bemüht, Systemveränderung und Bewußtseinsveränderung zu propagieren.

II

Nach dem Desaster des zweiten Weltkriegs entstand in der westlichen Welt eine heftige Diskussion um die Neubesinnung des Humanismus.¹⁰ Vor allem Heidegger nimmt in seinem 'Humanismusbrief' Stellung zu dieser Thematik und will in Überwindung aller bisherigen - und seiner Auffassung nach - metaphysisch begründeten - Formen des Humanismus das Augenmerk zunächst auf die in der Metaphysik vernachlässigte Frage nach der Beziehung zwischen Sein und Mensch lenken, wobei die metaphysische Auslegung eines als selbstverständlich angenommenen allgemeinsten Wesen des Menschen ausgehe. Und so heißt es: „Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik, oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen“. Und Heidegger fährt fort, daß das Eigentümliche der Metaphysik darin bestehe, daß sie grundsätzlich humanistisch sei.¹¹

Daß Heidegger einen 'wirklichen' Humanismus nicht ablehnt, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß er nach einer neuen Form bzw. nach einer überzeugenden Grundlegung humanistischer Vorstellungen sucht. Er steht gleichwohl den Grundbedingungen humanistischen Denkens kritisch gegenüber, insofern die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zum Sein, aber auch die Frage nach der Wahrheit des Seins ungeklärt sei, von dem her erst wirkliche Humanität zu erwarten ist. Karl Albert liefert zu dieser Pro-

¹⁰ Vor allem der in Frankreich auftretende 'Kritische Humanismus' Sartres, Camus', Merleau-Pontys und Lévi-Strauss' bemüht sich, den bisherigen Humanismus zu überwinden und eine neue, der gesellschaftlichen Situation entsprechende Konzeption vorzulegen. Vgl. u.a. J.-P. Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*. Paris 1946; A. Camus: *L'homme révolté*. In: *Essais*. Paris 1965.

¹¹ M. Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*. Bern 1947, S. 63f.

blematik einige wesentliche Überlegungen, denen im folgenden einmal nachgegangen werden soll.

In dem Abschnitt „Heidegger und der Humanismus“¹² hebt Albert ein ganz wesentliches Moment der Heideggerschen Humanismuskritik hervor, wenn er betont, daß Heidegger allein im Ausgang von einer philosophischen Betrachtung des Wesens des Menschen und seinem Bezug zum Sein Humanismus begründet sehen will. So habe Heidegger hervorgehoben, daß der Mensch seinem Wesen entsprechend *menschlich* werden müsse, d.h. die Frage nach dem Wesen des Menschen und nach der Art und Weise von Menschlichkeit müsse allen anderen Überlegungen vorangestellt werden. ‘Inhuman’ kennzeichne dann jedes Verhalten, welches außerhalb des menschlichen Wesens auftrete.

Nun ist - wie Albert erläutert - der Begriff ‘Menschlichkeit’ geschichtlich (aber auch in unterschiedlichen Kulturen) durchaus nicht einheitlich verstanden worden.¹³ Heidegger versucht nun, das menschliche Wesen von seinem Seinsbezug her zu interpretieren (den er allerdings nicht im Sinne der ontologischen Erfahrung begreift, wie er auch den Begriff der Erfahrung nur selten benutzt). Nicht unwesentlich ist die Bemerkung Alberts, Heidegger habe den Begriff des Humanismus in der Einzelausgabe des Humanismusbriefts nicht von den Griechen hergeleitet, sondern seine Entstehung bei den Römern angesiedelt (humanitas sei die Übersetzung des griechischen Wortes παιδεία). In der 1947 erschienenen Schrift sei der Begriff des Humanismus dagegen auf Platon zurückgeführt worden. Aus dieser unterschiedlichen Deutung

¹² In: K. Albert: Philosophische Pädagogik. Eine historische und kritische Einführung. Sankt Augustin 1984 (jetzt in: Philosophische Studien Bd. V. Sankt Augustin 1990, S. 1-155, hier S. 126-132).

¹³ Bereits M. Scheler hat kritisch auf die in verschiedenen Zeiten und Kulturen auftretenden unterschiedlichen Vorstellungen normierender Werte hingewiesen, dabei aber das „unmittelbare Gefühl für Werte“ hingewiesen (Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik, ⁵1966, S. 222f.).

ergeben sich nun aber wichtige Konsequenzen hinsichtlich der Konnotation des Begriffs Humanismus (wie sich später noch zeigen wird). Heidegger kommt dort zu folgendem Schluß: „Der Beginn der Metaphysik im Denken Platons ist zugleich der Beginn des ‘Humanismus’. Dieses Wort sei hier wesentlich und deshalb in der weitesten Bedeutung gedacht. Hiernach meint ‘Humanismus’ den mit dem Beginn, mit der Entfaltung und mit dem Ende der Metaphysik zusammengeschlossenen Vorgang, daß der Mensch nach je verschiedenen Hinsichten, jedesmal aber wissentlich in die Mitte des Seienden rückt, ohne deshalb schon das höchste Seiende zu sein“¹⁴.

Heidegger meint also, daß im Sein selbst der Grund jeder humanistischen Haltung des Menschen (als Seiendem) liege, aber daß er sich bewußt („wissentlich“) sei, im Seienden zu stehen, in dem er sich seinem Wesen entsprechend als Teil des Seins zu verhalten habe. In der dem Sein gegenüberstehenden Alltagswelt, die vor allem den zwecksetzenden und ichbezogenen Handlungen Raum gibt, ist Humanismus zunächst nicht vorhanden, vor allem auch deshalb, weil er möglicherweise bestimmte Handlungsstrategien verhindert oder gänzlich ausschließt, wenn es darum geht, eigene Zielvorstellungen durchzusetzen. Hier ist der Mensch seinem Wesen entfremdet, er ist eingebunden in die alltäglichen Quisquilien und die Erfahrung, im Sein zu stehen, tritt in den Hintergrund.

Heidegger wirft der Metaphysik nun vor, sie habe nie die Frage gestellt, „in welcher Weise das Wesen des Menschen zur Wahrheit des Seins gehört“. Sie habe stattdessen den Menschen immer „von der animalitas her“ gedacht, nicht aber „zu seiner humanitas hin“¹⁵, die, wenn man den Gedanken weiter verfolgt, im Sein selbst angelegt sein muß.

¹⁴ Platons Lehre von der Wahrheit, S. 42.

¹⁵ Über den Humanismus, S. 13.

Der Mensch ist aber, wie Albert betont, erst dann Mensch und der *humanitas* fähig, wenn er sich dem Sein öffnet, welches sein wahres Wesen fundiert.¹⁶ Heidegger dagegen will den Bezug des Menschen zum Sein und die „Unverborgenheit“ (als Evidenz der Wahrheit des Seins) geschichtlich und auf der sprachlichen Ebene ansiedeln.¹⁷ Das heißt, von einer jedem Menschen möglichen (inneren) Erfahrung, in der das Sein offenbar wird, sieht er ab. Voraussichtlich liegt in dieser Unterscheidung auch die Ursache seiner Metaphysikkritik, insofern Heidegger vom Menschen erwartet, daß er mit Hilfe der Sprache „die Offenbarkeit des Seins, hüten, bewahren, festhalten solle... Der Vorgang dieses sprachlichen Festhaltens ist zugleich die Geschichte des Seins“.¹⁸ Das Sein festhalten können, bedeutet jedoch, es in seinem Innersten erfahren zu haben, und nur dann kann es - wenn auch nur annähernd - in sprachlicher Form als Erfahrenes zum Ausdruck gebracht werden. Die Seinserfahrung muß daher Ausgangspunkt und Grundbedingung jeder sprachlichen Betrachtung oder Erläuterung der Tatsache des Seins sein. „Seinsverlassenheit“ oder „Seinsvergessenheit“,¹⁹ die Heidegger als Kriterien des neuzeitlichen Menschen bezeichnet, sind von daher Resultate eines Weltverhaltens, das vornehmlich auf diskursiv-rationalem Weltverhalten basiert, d.h. auf der Einstellung, daß die Welt (und auch das Sein) nicht nur allein sprachlich erklärbar sei, sondern daß diese Bewußtseinshaltung die innere Erfahrung überflüssig mache. Aber ist das Sein und seine Bestimmung - wie Heideggers Platon-Deutung

¹⁶ K. Albert: Heidegger und der Humanismus, S. 128.

¹⁷ Der späte Heidegger korrigiert allerdings seine Vorstellungen zur Frage nach der Wahrheit folgendermaßen: „Die Frage nach der *aletheia*, nach der Unverborgenheit als solcher, ist nicht die Frage nach der Wahrheit. Darum war es nicht sachgemäß und irreführend, die *aletheia* im Sinne der *Lichtung* Wahrheit zu nennen“ (M. Heidegger: Zur Sache des Denkens. Tübingen 1969, S. 77).

¹⁸ K. Albert: Heidegger und der Humanismus, S. 130.

¹⁹ Über den Humanismus, S. 26.

vermuten läßt - tatsächlich „in Korrelation zum Logos“ gesetzt und prägt es sich „in der nachkommenden Geschichte der Philosophie“ darin aus, „daß das ‘Sein’ Korrelat des Logos, der ratio, Vernunft wird“²⁰ Heißt nicht „vorgängiges Verstehen des Seins“ - wie Heidegger sagt - zunächst inneres Erfahren des Seins?

III

Der neuzeitliche ‘kritische Humanismus’, vor allem französischer Provenienz, stellt die Frage nach dem Zustand der Humanität immer im Zusammenhang mit Fragen der Ethik. An die Stelle einer ‘humanistischen’ Ethik, die ethisches Verhalten an die Natur des Menschen bindet, um zugleich deren normierende Funktion für menschliches Handeln anzunehmen, tritt nun eine subjektorientierte Auffassung ethischen Handelns, die Selbstverantwortung und Freiheit der moralischen Entscheidung ins Auge faßt, ein Anspruch freilich, der eine hohe, und in der Regel kaum zu realisierende Erwartung an den Menschen stellt. Sartre fordert denn auch, daß seine Auffassung von Humanismus verlange, daß der Mensch nicht egozentrisch seine Ziele verfolge, sondern vielmehr sich selbst zu einem höheren Menschsein hin überschreite („l’homme n’est pas enfermé en lui-même mais présent toujours dans un univers humain“²¹). Der Prozeß der Humanisierung des Menschen

²⁰ M. Heidegger: Sein und Zeit. GS 27, S. 317. Heidegger geht im folgenden auf Hegels Logik ein und das darin ausgeführte Selbstwissen der Vernunft als totale Erkenntnis des Seins. Dabei geht Heidegger der Frage nach, mit welchen Mitteln das Sein gesucht werden könne. Daß ‘Seinsverständnis’ nur ‘logisches Erfassen’ (319) sei, bestreitet Heidegger nun auch mit der Bemerkung, daß „Seinsverständnis ein Urfaktum des Daseins“ sei und das Sein des Seienden müsse „vorgängig“ verstanden werden (326).

²¹ J.-P. Sartre: L’existentialisme est un humanisme. Paris 1946, S. 93.

wird von Sartre mithin der freien sittlichen Entscheidung des Subjekts überantwortet. Gleichwohl ist durch die Definition des Subjekts als 'ontologisch' bestimmtes der Seinsgrund und die Seinsgewißheit als Fundament des Humanismus bezeichnet. Freilich bleibt offen, ob die freiheitliche Entscheidung des Subjekts, sich human zu verhalten, aus einer Art ontologischer Erfahrung herührt oder ob diese Entscheidung einem rationalen Akt entspringt (immerhin vertritt Sartre die Auffassung, die Nichtwahrnehmung seiner ontologischen Konstitution mache den Menschen unmoralisch).

IV

Die von ihren Begründern Nietzsche, Dilthey und Bergson ausgehende Lebensphilosophie (der auch Heidegger in vielerlei Weise - auch wenn er dies bestreitet - nahestand) hat aufgrund ihrer kulturkritischen Sicht immer auch ihr Augenmerk auf die Humanität in der Lebenswelt gelenkt. Vor allem bei Nietzsche, dessen kulturkritisches Denken zu vielerlei kontroversen Diskussionen (und Mißverständnissen) geführt hat, ist Humanität ein sein gesamtes Denken durchziehendes Moment. Nun ist Humanität bei Nietzsche immer verbunden mit einem höheren Leben, mit der menschlichen Bewußtseinshaltung, den *Sinn* des Seins im faktischen Leben zu realisieren. Und so kann Zarathustra auch sagen: „Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren“.²² Den Sinn seines Sein hat aber derjenige erkannt, „dessen Seele sich verschwendet, der nicht Dank haben will und nicht zurückgibt: denn er schenkt immer und

²² Kritische Studienausgabe (KSA). Hg. von G.Colli/M.Montinari. Berlin/New York 1967-88, hier KSA 4, S. 23.

will sich nicht bewahren“.²³ Zu geben, sich geradezu zu verausgaben („seine Seele zu verschwenden“), um anders als der Durchschnittsmensch dem Leben selbst zu dienen, ist also Ausdruck des Erkennens des Lebenssinns. Eine solche Haltung scheint Nietzsche jedoch nur im ‘Übermenschen’ angelegt zu sehen, denn dieser allein ist es, der von sich selbst abstrahieren kann und im Interesse eines höheren Zieles (der Menschwerdung der Menschheit) sein eigenes unbedeutendes Ich nicht zum Maßstab aller Dinge erhebt. Diese Bewußtseinshaltung ist nicht dem tradierten „Du sollst“ verpflichtet, sondern vielmehr dem „Ich will“, was nichts anderes bedeutet, als daß der Mensch aufgrund eines „heiligen Ja-sagens“ Werte setzt und sich dafür einsetzt, diese auch zu verwirklichen²⁴, denn „eine schenkende Tugend ist die höchste Tugend“.²⁵ Tugend, Menschlichkeit, Humanität kann Nietzsche zufolge nicht „Krampf unter einer Peitsche“ heißen, sondern nur Ausdruck eines reflektierenden Selbst, dem Humanität bzw. Tugend immanent ist: „Daß *euer* Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist“.²⁶

Nietzsche geht es folglich darum, humanes, tugendhaftes Verhalten als Ausdruck eines Weltverhaltens zu sehen, das nicht aus äußeren Zwängen heraus entsteht. Das Erkennen des Lebenssinnes und die daraus resultierende bewußte und sinntragende Einstellung zum Leben, zum Menschen und zur Natur sind dagegen für Nietzsche einziges Motiv eines für die Menschwerdung eintretenden Subjekts.

In diesem Zusammenhang taucht nun bei Nietzsche ein Gedanke auf, der zu der Vermutung veranlaßt, daß es ihm keineswegs an Humanität gelegen sei. Wie es sich jedoch mit vielen seiner Über-

²³ A.a.O., S. 17.

²⁴ A.a.O., S. 31.

²⁵ A.a.O., S. 97.

²⁶ A.a.O., S. 121, 123.

legungen verhält, muß man seinen Gedanken erst einmal auf den Grund gehen und sie vor allem immer in Beziehung setzen zu seiner Vorstellung eines dem wahren menschlichen Wesen zutiefst entsprechenden geistigen Lebens. Es geht hier um Nietzsches Äußerung zur Gleichheit bzw. Ungleichheit der Menschen, welche neben anderen Bemerkungen immer wieder zu heftigen und polemischen Angriffen auf seine als undemokratisch und elitär aufgefaßten Erkenntnisse führten (vgl. u.a. Lukács).

Im Zarathustra heißt es, die „Prediger der Gleichheit“ verschleierten mit ihrer Forderung nach Gleichheit der Menschen nur ihre Machtgelüste und ihre „heimlichsten Tyrannen-Gelüste verummten sich also in Tugend-Worte!“²⁷ Man müsse denen also mißtrauen, „die viel von ihrer Gerechtigkeit reden“, denn hinter ihren Reden stehe nichts anderes als der Trieb zur Macht: dem Volk Gleichheit vorzugaukeln, um es zu befrieden, heiße aber nicht, Gleichheit zu verwirklichen. Mit diesen Predigern der Gleichheit will Zarathustra nicht verwechselt werden, im Gegenteil: er unterstreicht, daß die Menschen gerade nicht gleich seien, und daß aus dieser Diskrepanz die Kraft entstehe, Veränderungen, ja Kampf um ein höheres Leben herbeizuführen. Das Leben müsse sich mithin „immer wieder selbst überwinden“, und Kampf als Streben nach dem Höheren sei im Leben selbst angelegt. Wir sehen also, daß Nietzsche in den Antipoden ‘Gleichheit’ und ‘Ungleichheit’ eine Urkraft hervortreten sieht, die dem Werdeprozeß des Lebens entsprechend, Steigerung hervorbringt. Das bedeutet jedoch nicht, daß Nietzsche den Zustand der Ungleichheit damit glorifiziert und sie als gerechte Tatsache des Lebens begreift. Ihm geht es vielmehr darum, daß der Mensch „aus sich selbst“ heraus, kämpfend und strebend ein höheres Ziel zu erreichen sucht. Die Höherentwicklung des Lebens wird folglich getra-

²⁷ A.a.O., S. 129.

gen von diesem Kampf um ein dem Wesen des Menschen entsprechendes geistiges Leben. Liegt nicht auch Demokratie in dem Gedanken, daß der Mensch selbst aus sich heraus ein Höherstrebender sei? Freilich ist mit dieser Überlegung noch nicht geklärt, wie das Selbst des Menschen beschaffen sein muß, um im Höherstreben den Sinn seines Lebens zu erkennen.

Nietzsche schildert sehr überzeugt und überzeugend, daß nur wenige Menschen aus sich selbst heraus auf die Ebene des Übermenschen gelangen können, die dann indes, dem Erkennenden im Platonischen Höhlengleichnis entsprechend, ihre Erfahrungen mitteilen können, um den Mitmenschen eine andere, tiefere Wahrheit zu offenbaren. So verläßt auch Zarathustra den von ihm aufgesuchten Ort der Einsamkeit und der Erkenntnis, um diese den Menschen weiterzugeben. Er verzichtet jedoch mit seiner Rückkehr auf die ständige Anwesenheit der Sonne (des Lichts der Erkenntnis), indem er „der Unterwelt“ (der Alltagswelt der Menschen) das Licht bringt.²⁸ Er weiß um diesen Verzicht, der ihm „Untergang“ bedeutet, weil er wieder unter den unwissenden Menschen zu leben gedenkt. Er wird ihnen, den Unwissenden, deren Unzulänglichkeit er verachtet (denn: „der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll“²⁹), Weisheit schenken. Aber er ist sich bewußt, daß nicht nur der Verzicht für ihn selbst leidvoll sein wird, sondern auch, daß die Menschen ihm vielleicht nicht zuhören und den Kampf der Überwindung ihres belanglosen Lebens möglicherweise nicht bestehen werden.

Nietzsche vertritt die Auffassung, daß aus der Erkenntnis der Differenz von Gleichheit und Ungleichheit ein in seinem Sinne fruchtbarer, aber durchaus auch leidvoller Kampf entstehe, der ein

²⁸ A.a.O., S. 11.

²⁹ A.a.O., S. 14.

Platon ähnliches Ziel anstrebe: das Geistige im Leben, denn: „Geist ist das Leben“.³⁰

Gleichheit und Ungleichheit sind auch Themen, die den Lebensphilosophen Theodor Lessing in besonderem Maße beschäftigen, wenn er sich als engagierter Sozialphilosoph auch dem Thema der Humanität widmet. Wenn er nun exemplarisch für die Überlegungen lebensphilosophischer Denker im folgenden behandelt wird, so deshalb, weil er wie kein anderer schon aufgrund seiner Biographie ein besonders scharf ausgeprägtes Bewußtsein für Gerechtigkeit bzw. humanes Leben entwickelte.

Theodor Lessing ist nicht vielen bekannt, und seine zahlreichen Werke haben bisher nicht den Anklang gefunden, den der engagierte Sozialphilosoph sich voraussichtlich gewünscht hat. Und das ist insofern erstaunlich, als Lessing zu denjenigen Philosophen gehört, deren Gedanken sich dem praktischen Leben zuwenden, die also nicht mit Gedankenkonstrukten in einem elitären Raum lebensferne Weisheiten und Prinzipien verkünden. Lessings Denken ist eng am aktiven Leben orientiert, es bezieht sich auf Ereignisse und Gegebenheiten, die ihn zunächst ganz persönlich berühren, aufwühlen, erregen und mithin nach aktiver Reaktion verlangen. Ganz besonders kommt ihm dabei sein sicheres Gespür für Gerechtigkeit, für Werte und humane soziale Verhältnisse zugute, ein Gespür, das er selbst auf seine jüdische Abkunft zurückführt, auf seine Außenseiterrolle in der Gesellschaft und die Probleme, die diese für ihn mit sich bringen.³¹ Die Welt erschien Lessing - wie Rainer Marwedel in seiner Biographie Lessings betont - immer schon abweisend, aber er habe in schwierigen Situationen lange Zeit selbsterfleischende Äußerungen über seine ihm problematisch erscheinende Existenz getan und die Schuld an äü-

³⁰ A.a.O., S. 134.

³¹ Vgl. R. Marwedel: Theodor Lessing. 1872-1933. Darmstadt/Neuwied 1987. Vgl. auch meine Rezension in PhLA 42 (1989), S. 38-41.

berer Zuständen immer bei sich selbst gesucht habe. Erst die spätere philosophisch-psychologische Selbsterkundung hat diese Einstellung zu sich selbst revidiert und Lessing konnte sogar eine Abhandlung über den „jüdischen Selbsthaß“ schreiben.³² Tenor dieser Schrift ist die Aufforderung an seine jüdischen Mitbürger, sich selbst lieben zu lernen, um *andere* lieben und human handeln zu können - und dies trotz der Außenseiterrolle der jüdischen Gesellschaft. Nietzsche folgend, wendet sich auch Lessing gegen die leblose Abstraktion des Intellekts und einer bloß rationalen Moral. Das Ursprüngliche des Lebens bildet dagegen den Ausgangspunkt seines auf Humanität gerichteten Denkens. Damit wendet sich Lessing paradoxerweise gegen sein eigenes, das jüdische Volk, dem er - wie auch Nietzsche und sein Freund Klages - das Festhalten an dem „lebensfeindlichen Geist“ (Intellekt) vorwirft.

Auf diese Weise gewissermaßen kulturell ‘entwurzelt’, wird Lessing die tatsächliche Diskrepanz zwischen seiner jüdischen Existenz und seinem Streben nach einem humanen Ideal immer deutlicher. Sein unruhiger Geist sucht ständig nach Sinnstiftung und Ordnung und er gelangt zu der Erkenntnis, daß es - um mit dem Sinnlosen leben zu können - von dem Gelingen abhängt, „sich von den Extremwerten der lebensweltlichen Polaritäten zu distanzieren und jede Zersplitterung immer wieder in neue Synthesen aufzubauen“.³³

Die vielfältigen geistigen Strömungen der Zeit: Lebensphilosophie, Jugendbewegung, Reformpädagogik greift Lessing sofort auf, verarbeitet sie - meist in satirischer Form - und äußert sich zu vielerlei Problemen: mit der „Erziehung zum Schweigen“ zu pädagogischen, ferner zur Ästhetik, zur Frauenfrage, zur Politik usw.

³² Der jüdische Selbsthaß. München 1984.

³³ Marwedel: Theodor Lessing, S. 56.

Durch seine heftigen und kritikfreudigen Publikationen wurden indes seine vielfältigen Kontakte - etwa zu Klages, Max Scheler, Thomas Mann, Simmel, Harden oder seinem Lehrer Husserl - getrübt und Freundschaften zerbrachen.

Mit seinen *Studien zur Wertaxiomatik*³⁴ nimmt er Stellung zu ethischen Fragen und veröffentlicht in den folgenden Jahren eine Vielzahl von Schriften. 1925 jedoch beginnt eine antisemitische Kampagne gegen Lessing, die durch sein aggressives Porträt Hindenburgs (das man als Schmähschrift versteht) ausgelöst wird. Nationalistische Korpsstudenten, Professoren, Vereine und Verbände und der Magistrat der Stadt Hannover beteiligen sich an der Kampagne und Lessing verzichtet unter diesem Druck schließlich auf die Fortsetzung seiner Lehrtätigkeit. 1933 geht er ins Exil nach Marienbad - in der Hoffnung, dort vor Nachstellungen und Drohungen sicher zu sein. Von sudetendeutschen Nationalsozialisten wird Lessing im gleichen Jahr ermordet. Zuvor wurde sogar ein Kopfgeld für seine Ergreifung ausgesetzt.

Bemerkenswert ist, daß Lessing sich nie von äußerem Druck hat einschüchtern lassen. Schon zu Anfang seiner Hochschultätigkeit präsentierte er sein auf heftige Kritik stoßendes philosophisch-politisches Programm: die „Philosophie als Tat“. Hier zeichnet er eine Philosophie nach, die als praktische, aktionistisch verstandene Disziplin gesellschaftstheoretisch und praktisch wirksam werden soll. Vor allem der Glaube an *Werte* charakterisiert seine Thesen und stärkt ihn in der Auffassung, sich gegen alle totalisierenden Ansprüche wenden zu müssen. Während sich die meisten seiner Kollegen in den Dienst der Kriegspropaganda stellten - etwa Max Scheler mit seinem - wie Lessing sich ausdrückt - „bluttriefenden,

³⁴ Studien zur Wertaxiomatik. Untersuchungen über Reine Ethik und Reines Recht. Leipzig ²1914. Vgl. zum Wertproblem auch H. Schnädelbach: Philosophie in Deutschland. 1831-1933. Frankfurt a.M. 1983, bes. S. 198ff.

widrigen Buch“ (Genius des Krieges), verurteilt Lessing mit aller Schärfe jede Form von Opportunismus.

Lessings Philosophie ist aktivistisch, sie fordert Verantwortung und praktisch zu vermittelndes philosophisches Denken, das - vernunftgesteuert und realitätsnah - den Menschen zu einem humanen Leben anleitet. Seine Zentralthese beruht auf seinem festen Glauben an Werte, die Sehnsucht nach einem festen Halt und einem in der Wirklichkeit aufgrund göttlicher Ordnung real gegebenen Ideal.³⁵ *Sinngebung* ist mithin derjenige Terminus, der Lessings Programm wie ein roter Faden durchzieht. Die ethische Dimension dieses Programms versucht Lessing von daher zu entfalten. Seine intensive Auseinandersetzung mit der Wertpsychologie (Meinong, Lotze, Ehrenfels u.a.), aber auch mit der Ethik Kants zeigt, daß er in deren Auffassung vielerlei Ungereimtheiten vorzufinden scheint, nicht zuletzt auch Dogmatismus und bloßen Rationalismus. Was Lessing nun unter ‘Wert’ versteht, erläutert er in seinen *Studien zur Wertaxiomatik* recht eindringlich: es gibt „vernünftigerweise gültige Normen des Wertwillens..., d.h. Etwas, was Jedes als wertvoll akzeptieren muß, wenn es eben ‘vernünftig’ wertet“, dann eben ist der Boden für eine „reine Werttheorie“ gegeben.³⁶ Lessing setzt also Vernunft voraus, eine aus dem *Lebensprinzip* stammende Vernunft, die ideale und objektive Normen begründet. Denn nur mit Hilfe der Vernunft und mit Prinzipien der Logik könne die Gültigkeit oder Ungültigkeit von Werten beurteilt werden. In Anlehnung an Augustinus und Spinoza beschreibt Lessing die sittliche Vollkommenheit als „Vorhandensein aller nur möglichen Willensimpulse“. Da Gott nämlich als Inbegriff aller

³⁵ Damit unterscheidet sich Lessings Berufung auf die Verantwortung u.a. von Sartres Humanismus der Verantwortung und auch von Lévinas’ Auffassung, welche letzterer auf eine vorgängige Verpflichtung rekurriert. Vgl. auch B.H.F.Taureck: Emmanuel Lévinas zur Einführung. Hamburg 1997.

³⁶ *Studien zur Wertaxiomatik*, S. 23.

nur möglichen Attribute gelte, so komme Spinoza folgerichtig zu der Gleichsetzung: „je größer die Summe der dem Bewußtsein zugänglichen Willenszwecke, um so größer die psychische Realität. Je mehr Realität, um so mehr Aktivität. Je mehr Aktivität, um so mehr Freiheit“.³⁷ Interessant ist - und wahrscheinlich auch angreifbar - , daß Lessing die höchste sittliche Vollkommenheit nicht als wertsetzendes Prinzip und als qualitative Bestimmtheit auffaßt. Es geht ihm um eine „Rangordnung“ aller sittlichen Willensimpulse oder anders formuliert: um das Bestmögliche, das ein Mensch jeweils erreichen kann. Man könnte ihm also Relativierung der Werte vorwerfen, doch Lessing würde entgegen, daß der kantische „Pflichtmensch“ nicht als sittliche Persönlichkeit zu bezeichnen sei, sondern derjenige, dessen Vernunft zu sittlichem Tun, aus eigenem Antrieb, aus Überzeugung führt, wobei die eigenen Fähigkeiten auch Grenzen setzen.

In seinen Idealen, Wertvorstellungen und wohl auch in seiner Beziehung zur Religion hat Lessing - wie wir sehen - nie das Abstrakte, Weltferne oder Transzendente gesucht. Die Verbindung zum Leben als Ausdruck einer göttlichen Ordnung bestimmte vielmehr sein Denken.

Wie kaum ein anderer Intellektueller seiner Zeit besaß Lessing einen besonderen Spürsinn für die gesellschaftlichen Entwicklungen und Veränderungen. Er konnte diese Tendenzen vielleicht umso scharfsichtiger erkennen und formulieren, als er durch seine anfangs durchlebte Begeisterung, ein jüdischer Deutscher zu sein, solche Tendenzen viel schneller zu begreifen vermochte als seine politisch naiven und sozial indifferenten Kollegen. So hielt er sich fern von jeder Art Nationalismus wie auch von der Verherrlichung der jüdischen Kultur und Lebensform. Seine Erfahrungen seit frühester Jugend hatten ihn dafür aufmerksam gemacht, daß es

³⁷ Studien zur Wertaxiologie, S. 47f.

eine Beziehung zwischen der Not der Juden und dem Leidensweg anderer Minderheiten oder sozial oder ethnisch Benachteiligter geben mußte. Seine sozialphilosophische These vom Zusammenhang zwischen Not und Bewußtsein, zwischen dem Schmerz und dem Willen zur radikalen Veränderung ergab sich wie von selbst aus seiner eigenen Lebenserfahrung und der Beobachtung sozialpolitischer Tatsachen.

In der jüdischen Religion hat Lessing - wie ich schon erwähnte - keine Unterstützung gefunden. Der von ihm beobachtete Selbsthaß der Juden gründet seiner Auffassung nach sogar in der jüdischen Religion, derzufolge ein Jude aufgrund seines weltlichen Lebens immer vor Gott schuldig ist. Kein Entrinnen gebe es folglich aus diesem Selbsthaß. Lessing versucht diesem Dilemma mit einem Ausweg zu entgehen: er unterscheidet zwischen jüdischer Volks- und Kulturtradition und dem Judentum und behauptet, die jüdische religiöse Volkstradition sei ihrem Wesen nach heidnisch und dabei verweist er auf die asiatische Herkunft der Juden und ihrer Fremdheit dem christlichen Europa gegenüber. Die Herrschaft des „Geistes“ (des Intellekts also) sei aber ausschließlich ein Werk des Christentums, wie er dies übrigens bei Nietzsche auch betont sieht. Lessing stellt von daher die Frage nach der religiösen, metaphysischen Dimension des Zionismus, nach seinen mystischen Voraussetzungen. Er tendiert dazu, die Einheit von Mensch und Welt dem sogenannten Heidentum zuzuschreiben, eine Einheit, die er sowohl im Christentum als auch im Judentum vermißt. Echtes religiöses Erleben glaubt er nicht in Religionen vorzufinden, in denen diese Einheit bereits im Leben zerstört zu sein scheint. Vielleicht ist es deshalb nicht verwunderlich, daß Lessing sich intensiv mit dem Buddhismus und Hinduismus auseinandersetzte, in deren frühen Formen er jene „kosmische Einheit“ ausgedrückt sah. Vor allem in zwei Büchern äußert er sich hierzu: In der Abhandlung: *Europa und Asien. Untergang der Erde am Geist* (1916) und in *Die ver-*

fluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist (1921). Lessing versucht, dem in Europa vertretenen Primat des lebensfernen Geistes, der bloßen Rationalität, ein nahezu mystisches Bewußtsein entgegenzusetzen, das zur Einheit mit der Weltseele gelangen könne. Dabei beeindruckt Lessing vor allem auch die Verehrung des „urheiligen Lebens“, aus der eine „demut-tiefe Hingabe“ resultiere: es gebe keinerlei logische Rangfolge noch eine sittliche Wertleiter, sondern nur die tiefe Erfahrung des „Unermeßlich-Schöpferischen“ eines umfassenden Ganzen. So sei das vedische Karma die „lebensgläubige Bejahung“ des Seins und Daseins als Erkenntnis der „wesensnotwendigen Verknüpftheit aller Wirklichkeiten mit den Werken aller. Es ist das eine Einsicht in die hinter aller menschlichen Ursachenkette in Zeit und und Raum obwaltende Zusammengehörigkeit einer jeden Lebenszelle mit jeder anderen Zelle des Sternenorganismus“.³⁸ Die westliche Welt hingegen werte und setze dieses Unermeßlich-Schöpferische etwa mit dem Menschlich-Sinnvollen gleich.³⁹

Zweierlei wirft Lessing dem westlichen Denken insbesondere vor: 1. den „Hominismus“, also eine „menschliche Eigenbezüglichkeit“ und 2. den Evolutionismus, den er als „zielstrebig tat-gewillten Fortschrittswahn“, aber auch als „Entheiligen, Versachlichen und Profanisieren“ bezeichnet.⁴⁰ Dieser „Menschenselbstherrlichkeit“ und der Diktatur des Verstandes setzt Lessing nun das aus den indischen Upanischaden stammende Wort 'tat tvam asi' (das bist du) entgegen, welches „Ausdruck eines Wissens um die Gleichheit und gleiche Gültigkeit alles Lebens im Unbedingten“ sei.⁴¹ Aus dieser Erkenntnis aber entstehe eine Beziehung zum Ganzen, zur Natur und den Menschen, und es entfalte sich

³⁸ Europa und Asien. Untergang der Erde am Geist. Leipzig ⁵1929, S. 133f.

³⁹ A.a.O., S. 130.

⁴⁰ Europa und Asien, S. 106ff., 266.

⁴¹ A.a.O., S. 53.

Verantwortung bzw. 'ahimsa' (das Sanskrit-Wort, das Lessing hier verwendet): d.h. Unverletzlichkeit des Lebens jeder Kreatur.⁴² Eine ursprüngliche, göttliche Einheit glaubt Lessing im indischen Denken zu finden, die auch dieses Sanskrit-Wort ausdrückt: 'brahmo smi' (d.i. brahma asmi). Ich bin dies alles, Teil des Göttlichen.

Dieser von Lessing immer wieder hervorgehobene Konflikt zwischen Rationalität und ursprünglicher, ja religiöser Empfindung ist für ihn Ursache vielfältiger Probleme der Lebenswelt, aber auch der ganz individuellen Haltung zur Welt, die entweder Humanität vertritt oder bekämpft. So fordert er sogar Humor, der bei ihm die Qualität einer philosophischen Gelassenheit annimmt, um in allem „Kleinen, Dummen, Gemeinen, Törichten dieser Welt... das Große, Weise, Ungemeine und Göttliche *erblicken* zu lehren“.⁴³

In dem Essay mit dem Titel „In Harmonie mit dem Kosmos“ geht Lessing genauer auf die unterschiedliche Sicht auf die Welt ein. Ein Dialog zwischen einer jungen Frau und einem skeptischen Philosophen, die gemeinsam durch einen Wald wandern, läßt Lessings philosophische Vorstellung eines humanen Lebens durchscheinen.

Während die junge Frau angesichts der Natur euphorisch vom Wunder der Schöpfung spricht und darin Harmonie und Ewigkeit zu erkennen glaubt, wendet der Philosoph kritisch ein, daß diese Natur entsprechend der menschlichen Gesellschaft ebenfalls nur triebbestimmt und der Selbsterhaltung verpflichtet sei. Jeder Baum, jedes Tier kämpfe gegen den anderen, um Licht, Luft und Nahrung zu erlangen. Jeder verdränge und umklammere und meuchele auf Tod und Leben. Auf den Einwand, daß sich dennoch in diesem Geschehen das Geheimnis des Werdens und die göttliche

⁴²A.a.O., S. 62.

⁴³Worüber ich mich immer wieder ärgere. In: Ich warf eine Flaschenpost ins Eismeer der Geschichte. Hg. von R. Marwedel. Frankfurt ²1989, S. 154.

Schöpfung ausdrücke, erklärt der Philosoph, daß in all dem eine Urdissonanz vorliege: ein jedes lebe auf Kosten des anderen: selbst die eigenen Zähne, sollen sie gesund bleiben, nähmen den Knochen den Kalk.

Das Gespräch spinnt sich weiter fort, die junge Frau - teils verunsichert, teils ihrem Glauben verhaftet - beharrt schließlich doch auf ihrer affirmativen Weltanschauung. Der Philosoph gibt zu, daß ihm eine solche fehle - er seufzt indes bei diesem Bekenntnis.

Lessing hat mit diesem Essay eine Metapher für die gegensätzlichen Auffassungen einer Sicht auf die Welt vorgebracht. Die eine - die der jungen Frau - ist durchdrungen von einer religiösen Kraft, die die Dinge der Welt auf die Schöpfung zurückführt und darin alle Erklärungen und allen Sinn der Existenz sieht. Sie erhält zugleich auch eine besondere Kraft aus ihrer Überzeugung, aus ihrem Glauben an ein ewiges göttliches Gesetz, um allen Widerwärtigkeiten des Lebens zu begegnen und sie auszuhalten. Die andere - zuhöchst rationale Auffassung, die der Philosoph hier vertritt - seziert die Verhältnisse der Welt und leidet an ihr, da er die Ursprünge, Zusammenhänge und den Sinn des ganzen nicht verstehen kann und will. Er resigniert vor den Widersprüchen und sieht sich hineingeworfen in ein unausweichliches Schicksal, das immer nur Überleben und Kampf fordert.

Für Lessing selbst ist keine der beiden Auffassungen zutreffend. Er ist nicht so blind und passiv wie die junge Frau, deren Glaube an die göttliche Harmonie des Kosmos sie vom Leben in aller seiner Vielfalt distanziert. Sie verschließt ja bewußt ihre Augen vor den zerstörerischen Kräften der Natur und des Lebens, ja sie fürchtet sich vor ihnen und flüchtet in gewisser Weise vor der Realität. Und auch ist Lessing nicht derart skeptisch wie der rational argumentierende Philosoph, der den Glauben an das Gute, an den Sinn der Schöpfung verloren hat. In Lessing verbinden sich beide Auffassungen zu einer aktiven Kraft: er sieht und sucht das

Gute angesichts des Bösen in dieser Welt. Er vertraut einem Ewigen und übernimmt Verantwortung, er setzt sich ein, um in der Welt Humanität einzuklagen, die das Göttliche intendiert. *Philosophie als Tat* ist daher jene Formel, die Lessings Konzept trägt und legitimiert. Philosophieren versteht Lessing als Aufforderung und Verpflichtung, den Menschen wach zu machen und die kosmische Harmonie zu erkennen und entsprechend zu leben. Seine Absicht liegt also in der Suche und der Darstellung einer sinnstiftenden Instanz, einer durchaus göttlichen Macht, die dieses Leben trägt und gestaltet. Nur aus dieser Überzeugung heraus kann Lessing so vehement, so engagiert denken und handeln. Denn die Ungerechtigkeiten der Welt sind für ihn menschlicher Natur, - *ihnen* tritt er entgegen.

Lessing ist durchdrungen von einem starken Glauben an Werte, nach einem auch in der Wirklichkeit real gegebenen Ideal. Daraus entspringt folgerichtig sein Bedürfnis nach Sinngebung: es ist ein Verlangen nach der zur Ruhe gekommenen Erkenntnis eines harmonischen Ganzen.

In seinen ersten Vorlesungen präsentiert Lessing sein philosophisch-politisches Programm, in dem er deutlich ausdrückt, daß Philosophie nicht „Katheders-Philosophie“ sein dürfe, sondern daß sie verpflichtet sei, aktiv und verantwortlich in den gesellschaftlichen Prozeß einzugreifen. Seine Vorstellung von Philosophie ist mithin aktivistisch, praxisorientiert. Das bloße Lehrbuchwissen lehnt er kategorisch ab. Philosophie müsse verlebendigt und gesellschaftstheoretisch wirksam werden. Grundgedanken der Linkshegelianer, aber auch Fichtes stehen hier Pate.

Man verstand sein Konzept - wie ist es anders zu erwarten - natürlich als Aufruf zum gesellschaftlichen Umbruch. Doch Lessing geht es zunächst um eine eher subjektorientierte Philosophie, die den Einzelnen im Blick hat und die Veränderung seines Bewußtseins. Eine ethische Dimension durchzieht die Abhandlung,

die immer von den unbezweifelbaren Tatbeständen der Wirklichkeit ausgeht: Not, Schmerz und Leiden, welche Lessing als Prinzip und Ausgangspunkt jeder Infragestellung der menschlichen Gesellschaft betrachtet.

Die „Philosophie als Tat“ - ich gehe hier auf Lessings philosophisches Antrittskolleg an der Hochschule Hannover 1907 ein - erweist sich zunächst als metaphysikkritisches Konzept.⁴⁴ Doch Lessing geht es nicht um eine Abkehr der Philosophie von aller Metaphysik; er glaubt vielmehr eine Form der Philosophie zu vertreten, die er als höchste Form der Metaphysik charakterisiert: er nennt sie Aktivismus.⁴⁵ Hierzu heißt es: „So nenne ich eine Geistesrichtung, die im tätigen Auswerten des Lebens, in seiner praktischen und unmittelbaren Gestaltung die eigentliche Aufgabe der Philosophie sieht“.⁴⁶

Lessing beschreibt in diesem Stadium des philosophischen Denkens eine hoch entwickelte Form von Rationalität, die Sinn und Wert zum Grund hat. In diesem Stadium sind jene „Vorformen“ überwunden, die im Mythos, der spekulativen Metaphysik und auch in der Religion zum Ausdruck kommen. Denn - so erläutert Lessing - „immer mehr wird man verlernen, erkenntniskritische Fragen durch leidige Einmischung des Existenzialproblems zu zerstören“.⁴⁷ Lessings Absicht ist es daher, die wirklichen Probleme des Lebens bzw. des wissenschaftlichen Gegenstandes zu analysieren, nicht aber die Begleitumstände: so müsse z. B. die Wissenschaft von Gott ihren Gegenstand voraussetzen, nicht aber fragen, ob er wohl sei.⁴⁸ Denn die Frage nach der Existenz Gottes sei „Psychologie der Religion“ und mithin der Beginn des Untergangs

⁴⁴ Th. Lessing: Philosophie als Tat. Göttingen 1914.

⁴⁵ A.a.O., S. 3.

⁴⁶ A.a.O.

⁴⁷ A.a.O., S. 6.

⁴⁸ A.a.O., S. 6f.

der Religion. Von daher seien völlig falsch gestellte Fragen die Ursache für den Verzicht auf die Klärung von solchen Problemen, die die „Bessergestaltung dieses Erdenlebens“ erfordere.⁴⁹

Allen jenen Denkformen, die sich vom Leben und den ihm immanenten Problemen entfernen, fehlt nach Lessing die notwendige Wendung zur Ethik. Diese Entwicklung zur Ethik aber sei nichts als Notwendigkeit und die Entwicklung des Geistes führe zwingend vom *Glauben* zur *Tat*, zur aktiven und bewußt reflektierten Handlung. Der Mensch müsse deshalb verlernen, „Vorurteile wie: Sinn, Vernunft, Logik, Entwicklung *außer* sich, in der empirischen Wirklichkeit zu sehn“.⁵⁰ Nicht abstrakte Normen sind es, die nach Lessing eine ethische Dimension des Lebens legitimieren, sondern solche, die aus dem Glauben an Werte die *freiwillige* *Tat* begründen.

Lessing beläßt es nicht bei dieser Feststellung und Forderung, denn um ihm folgen und zustimmen zu können, erwartet man nun eine stringente Definition dessen, was er unter Glauben und Werten überhaupt versteht, die ja keineswegs aus religiöser Überzeugung zu stammen scheinen. Dem Positivismus und Pragmatismus ist Lessings Denken allerdings nicht zuzurechnen: er wendet sich ausdrücklich gegen diese beiden philosophischen Richtungen, obwohl sie ihre Akzente deutlich auf die Momente *Wille* und *Tat* legen. Beide hält er für dogmatisch, insofern man ja keineswegs wisse, ob ein Phänomen des Bewußtseins mehr oder weniger positiv sei als eine vermeintliche Wirklichkeit jenseits von Bewußtsein; oder eine gedachte Körperwelt positiver als eine Welt der Ideale.⁵¹ Lessing betrachtet seinen philosophischen Aktivismus als *Gegensatz* zu den beiden genannten Denkformen, die erkenntnistheoretischen Grundprinzipien folgen. Der Aktivismus dagegen

⁴⁹ A.a.O., S. 7.

⁵⁰ A.a.O., S. 11.

⁵¹ A.a.O., S. 12.

sei keine Erkenntnistheorie, sondern „das Streben, alle philosophische Gedankenarbeit, wissend an den Wert, an die Idee zu binden und in einem einheitlichen Sammelpunkt zu vereinen, nicht aber sich etwa auf die Aktualitäten der sogenannten realen Welt zu beschränken“.⁵² Ausdrücklich will Lessing weder die Metaphysik noch die Religion bekämpfen, sondern beide unter dem Aspekt des aktiven Handelns aufnehmen und vollenden: er will ihre Verantwortung und ihre ethische Dimension inbezug auf die menschliche Existenz herausfordern. Hier liegt offensichtlich das religiöse Moment seiner Philosophie. Doch Religion ist für Lessing nicht nur Glaube, „sondern zum Glauben muß die wertzeugende Kraft, das Zielsetzen, das zeugende Leben kommen. Ja, ich könnte sagen: alles Leben ist Religion“.⁵³ Das Numinose eines unbegreiflichen, übernatürlichen Göttlichen spielt für ihn insofern nur eine untergeordnete Rolle.

Dies erklärt auch, daß Lessing Wertesetzen und Wollen nicht in die Inhalte und Gegenstände der Erkenntnis transponieren will (wie seiner Auffassung nach im Positivismus und Pragmatismus), sondern sie vielmehr in einem übergeordneten Ganzen der Philosophie aufsucht und begründet. Er spricht von „immanenten“ Gesetzen dieses Ganzen, die aber einer menschlichen Beurteilung, einer „Wertschätzung“ bedürfen. Dies ist die Frage nach der Bedeutung und Geltung eines solchen Ganzen. Und obwohl Lessing nun den Willensakt, diese zunächst rein menschliche Bewußtseinsqualität als Kriterium und Maßstab des Erfahrens anführt, ist diese Qualität genuin religiös zu verstehen. Nicht das Verhältnis von Handlung und Nutzen (wie im Pragmatismus) bestimmt diese Bewußtseinsqualität, sondern nach Lessing einzig, daß die *Tat* und das praktische Ziel Lebenshaltung und Lebensbestimmung krönen und

⁵²A.a.O., S. 13.

⁵³A.a.O., S. 121.

Höherentwicklung des menschlichen Geistes anstreben - wie dies die Lebensphilosophie, zu der Lessing zu rechnen ist, ja fordert.

Die Lebensphilosophie ist bekanntlich eine von Nietzsche, Dilthey und Bergson entwickelte philosophische Tendenz, deren gedankliches Zentrum das Leben selbst ist.⁵⁴ Die Höherentwicklung des menschlichen Bewußtseins gilt diesen Philosophen vor allem als Ziel ihrer Konzepte, und auch Lessing verfolgt - wie man sieht - grundsätzlich dieses Ziel, allerdings mit der besonderen Akzentuierung, die aus philosophischer Erkenntnis folgende Tat dezidiert hervorzuheben. Unter den Begriffen 'Leben' oder 'Sein', die von den Lebensphilosophen verwendet werden, ist im übrigen durchaus auch ein göttliches Prinzip zu verstehen, wenn man die Kriterien und Implikate dieser Begriffe einmal näher untersucht. Sie erweisen sich dann nämlich als synonyme Bezeichnungen für ein übergeordnetes, nicht hintergebares und alle Existenz begründendes Phänomen, aus dem sich alle Normen und Werte ableiten lassen. Von daher kann Lessing es auch als Grundforderung der Ethik bezeichnen, daß es Aufgabe des philosophisch Reflektierenden sei, das Bestmögliche und Erreichbare anzustreben. Er hält es geradezu für ein Unrecht an dem Großen und Guten, das uns durch das Sein (oder ein göttliches Prinzip) gegeben ist, wenn wir nicht versuchten, die höchste Form von Leben in uns zu verwirklichen. Die Philosophie aber kann - wie Lessing betont - „den fortzeugenden Inhalt“, den „heiligenden Sinn“ des Lebens entdecken und darstellen.⁵⁵

Aus dem Leiden heraus, aus dem Empfinden der inhumanen Zustände dieser Welt kann Philosophie, aber auch die Kunst zur

⁵⁴ Vgl. auch mein Buch: *Das Prinzip Leben. Lebensphilosophie und Ästhetische Erziehung*. Frankfurt 1993; ferner K. Albert: *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*. Freiburg/München 1995.

⁵⁵ A.a.O., S. 18f.

Veränderung beitragen. An der Beziehung zum gelebten Leben erst mißt sich die Bedeutung, die beide haben können. Auch hier wendet Lessing sich vehement gegen die Verwissenschaftlichung aller Disziplinen, die von den „Kathedern herab“ Weltanschauungen verkünden. Ganz im Sinne der Lebensphilosophie wird von Lessing der Einzelne gefordert, der sich auch in der strengen Wissenschaft nicht hinter den Interessen seines Fachs verstecken kann. Für den wahren Philosophen gebe es indes kein Ding der Welt, „von dem aus sich nicht in die Tiefen des Gesamtlebens hinabblicken ließe und das nicht für ihn zum Transparent letzter Lebenswahrheit würde, sobald sein Auge darauf fällt“.⁵⁶

In der Philosophie Lessings zeigt sich kein Anspruch, bloß theoretische Leistungen und wissenschaftlichen Fortschritt zu erbringen. Zwar sind Erkenntnistheorie oder wissenschaftstheoretische Betrachtungen nicht abzulehnen, sie leisten aber nicht das, was er von Philosophie erwartet. Und er beruft sich nicht zuletzt auf Fichte und Nietzsche, indem er deren Abneigung gegen das menschen- und lebensferne Philosophieren hervorhebt. Sie hätten gewußt, daß man Philosophie wie auch Religion nur *erleben* könne, um die lebendigen Kräfte des Glaubens, der Überzeugung, zu nutzen. So sind die Inhalte der von Philosophen behandelten Probleme nach Lessing Ausdruck ihrer Gesamtpersönlichkeit und geben Aufschluß über ihr Leben, den Charakter, ihre Beziehung zu anderen Menschen usf. Sie sind insofern Konkretisierung einer Weltanschauung. Bei Lessing selbst zeigt sich dies ganz deutlich in seinen Abhandlungen über die Stellung der Frau in der Gesellschaft oder in seinen Erörterungen über soziale Probleme. Er verleiht in durchaus kämpferischer Weise seiner Auffassung Nachdruck, daß gesellschaftliche Benachteiligungen aus rassistischen, geschlechtsspezifischen oder anderen Gründen nicht nur dem Ver-

⁵⁶A.a.O., S. 20.

nunfts- und Humanitätsprinzip widersprechen, sondern daß sie aus fehlgeleiteten wissenschaftlichen und biologistisch fundierten Analysen resultieren, die ganz spezifische Machtinteressen zum Inhalt haben. Lessings Weltanschauung dagegen ist auf Humanität gerichtet; seine Themen drücken dies konsequent aus.

Daß die so verstandene *Philosophie als Tat* eine moralisch-ethische Bedeutung besitzt, ja daß sie ein neues Weltsystem zu formulieren sucht, hat jedoch zur Zeit Lessings und auch heute nur wenig Resonanz hervorgebracht. Man hat ihn vor allem als politischen Akteur und eloquenten Schriftsteller verstanden, seine philosophischen Hintergründe aber aus vielerlei Gründen sträflich vernachlässigt. Doch auch hinter seinen politischen Äußerungen verbirgt sich die Überzeugung eines *Sinnes* des Lebens, und nur die „bloße Menschenwillkür“⁵⁷ zerstört seiner Auffassung nach ursprüngliche Lebenszusammenhänge. Im Wissen um dieses Unabwendbare müsse der Mensch nun nach Erlösung zur Freiheit streben (d.h. es post festum logifizieren, ebd.). Er müsse ferner innerhalb des Gesamtsystems sein sittliches Wollen und Können auf die beste der Handlungsmöglichkeiten richten, also über die Einsicht verfügen, daß jede Tat das Höchste von ihm fordert.⁵⁸ Diese Einsicht liegt - wie Lessing meint - in unserem „eingeborenen Selbst“, dem wir zu folgen haben.⁵⁹

In den „Fragmenten einer Ethik“ erläutert Lessing, was er unter dieser Wendung versteht.⁶⁰ Ein sittliches Motiv bzw. sittliches Wollen kann nicht aus *Normen* abgeleitet werden, die eine Handlung *fordern*, denn dies führe zu Heuchelei und Unredlichkeit. Lessing vertritt den Standpunkt, daß nur ein sensibles Bewußtsein auf Unrecht und Notstände reagieren und mithin ein ethisches Ver-

⁵⁷ A.a.O., S. 41.

⁵⁸ A.a.O., S. 60f.

⁵⁹ A.a.O., S. 62.

⁶⁰ A.a.O., S. 86ff.

halten entfalten kann. Er rekurriert also auf einen *inneren*, dem Menschen gegebenen Affekt, auf ein sicheres Gespür, das Wahrheit und Unwahrheit erkennt. Realistisch genug, weiß Lessing jedoch, daß dieses Empfinden aus vielerlei Motiven heraus verdrängt oder verschüttet ist. So können Moral und Ethik aus Machtinteressen abgeleitet und rein egozentrischen Zwecken untergeordnet werden.

Lessings Maxime ist radikal: er will wachrütteln, provozieren, und dementsprechend schreibt er unter Bezug auf Lord Byron: „Ich habe die Welt verwundet... Ich will alle Brücken abbrechen, auf denen eine Flucht noch möglich ist. Ich will das radikale ‘Erkenne Dich selbst’... Sie (die Menschen, E.J.) sollen nichts mehr behalten von Wahrheit, Ethik, Religion, um ganz auf sich selbst zurückgeworfen, alles aus sich schöpfen zu lernen.... ich will sie zwingen zur Philosophie als Tat“.⁶¹

V

Eine Erörterung über Humanität kann sich aus heutiger Sicht einem besonders diffizilen und zwiespältigen Problem nicht entziehen: dem Problem der Menschenwürde im Zeitalter der Biopolitik bzw. Bioforschung.⁶² Während andere inhumane Zustände in der Welt teils aus politischen, teils aus wirtschaftlichen Interessen heraus toleriert werden (man denke nur an die menschenverachtenden fundamentalistischen Diktaturen oder an die sechsundzwanzig Millionen Sklaven nicht nur in unterentwickelten Ländern), so sorgt die genetische Revolution mit ihren Allmachtsvi-

⁶¹ Ebd., S. 90f.

⁶² Auf die technologische Entwicklung hinsichtlich der elektronischen Forschung und ihrer inzwischen beängstigenden Erfolge (vgl. nur „Cyberwar“ oder elektronische Überwachung) ist bereits wird weiter oben eingegangen worden.

sionen immerhin für erhebliche Proteste. Das ethische Dilemma der Gentechnik wird vor allem in der Möglichkeit gesehen, den manipulierten Menschen hervorzubringen, d.h. den Menschen nach Maß als Designerware in letzter Konsequenz der Erbgutanalysen.⁶³ So bewirkt auch das Klonen einen fundamentalen Wandel in der Bestimmung des Menschen, welches bereits ein durchaus realistisches Albtraumszenario ist. Der Mensch ist dann gelungenes Produkt der Technik, und es scheint fraglich zu werden, ob man im anderen in Zukunft noch den Menschen in seinem Selbst wahrnimmt.⁶⁴

Die inzwischen recht überhitzte Diskussion zu diesem Thema läßt sich vorläufig auf zwei gegensätzliche Positionen zurückführen, deren eine die Bioforschung zum Wohle des Menschen befürwortet, während die andere aus verschiedenen Motiven heraus, auch mit dem Hinweis auf mögliche biologische Selektion grundsätzlich einen Eingriff z.B. in das Erbgut strikt ablehnt (weil die Menschenwürde der Wissenschaft unüberschreitbare Grenzen setze).⁶⁵ Natürlich und mit Recht wird Kritik auch deshalb heftig

⁶³ Hier bereitet vor allem die Computertechnologie mit Hilfe der künstlichen Intelligenz den Weg zur Postgenombiologie, wobei zugleich eine neue Naturwissenschaft entsteht. Auch hier wird der Mensch bei den meisten Experimenten überflüssig werden.

⁶⁴ Vgl. dazu die Abhandlung von M. Beck, der auf die vernachlässigten philosophischen Hintergründe der Biopolitik verweist und dabei der Biomedizin zum Vorwurf macht, ontologische und anthropologische Fragestellungen nicht zur Kenntnis zu nehmen (Hippokrates am Scheideweg. Medizin zwischen naturwissenschaftlichem Materialismus und ethischer Verantwortung. Paderborn 2001).

⁶⁵ Im Kern geht es in den kontroversen Diskussionen primär um die Frage, wann der Mensch ein Mensch sei. Der Biologe und Präsident der Max-Planck-Gesellschaft, Hubert Markl, vertrat in seiner im Juni 2001 gehaltenen Rede die Auffassung, daß das, woraus sich etwas Neues entwickle, nicht mit dem Neuen identisch sei. Dies gelte auch für den Menschen, der nicht zum reinen Biowesen degradiert werden dürfe: jede geborene menschliche Person sei etwas einmalig Neues, das sich aus einer befruchteten menschlichen Eizelle entwickelt habe. Aber deshalb sei die Eizelle noch lange kein Mensch, jeden-

geäußert, weil die Erinnerung an die Forschung während des Nationalsozialismus und seine verbrecherischen erbbiologischen Experimente nicht verdrängt werden kann und darf und Exzesse dieser Art in jeder Forschung am Menschen immer wieder und überall auf der Welt befürchtet werden müssen.

Es soll im folgenden weder für die eine noch die andere Position Partei ergriffen werden, vor allem auch deshalb, weil die Forschung noch nicht den Stand erreicht hat, um tatsächlich auch ein Urteil über Schaden und Nutzen, Sinn und Unsinn der Anwendung zu erlauben. Vielmehr soll ein kurzer Beitrag zu den jeweiligen Stellungnahmen erfolgen, der Fragen aufwirft, die in erster Linie an die Philosophie gerichtet sind.

Wolfgang Schadewaldt war schon 1957 im Blick auf die technologische Entwicklung der Ansicht, daß die Technik das Gesicht unserer Zeit auf das entscheidendste bestimme und sie daher eines der aktuellsten Gegenstände der Geisteswissenschaften sei.⁶⁶ Zwar bringe die Technik unerhörte reale Lebenssteigerung mit sich, zugleich aber auch Ängste, die „dieses wunderbare Instrument der Weltbewältigung“ aufgrund kaum mehr kalkulierbarer Entwicklungen hervorruft. Diese Bedrohung könne jedoch nur dann einigermaßen eingeschränkt werden, „wenn mit der technischen Entwicklung eine *moralische Entwicklung* gleichen Schritt halte“.⁶⁷ Schadewaldt betont nun auch, daß eine erste Frage der Geisteswissenschaften die Frage nach dem „menschlichen Ort“ der Technik zu sein habe, d.h. nach dem Ort, den die Technik im Gesamt der menschlichen Erscheinungen einnimmt, und in dem das Tun in dem umfassenden Ganzen steht. Die Aufgabe der Technik bedeute von

falls nicht im naturwissenschaftlichen Sinne, sondern höchstens als kulturbezogener Zuschreibungsbegriff.

⁶⁶ W. Schadewaldt: Die Anforderungen der Technik an die Geisteswissenschaften. In: Humanismus. Hg. von H. Oppermann. Darmstadt 1970, S. 468-492, hier S. 468.

⁶⁷ A.a.O., S. 469.

altersher, „Ausstattung des Lebens und der Welt“, um einen spezifisch menschlichen Lebensraum und ein menschenwürdiges Dasein zu ermöglichen.⁶⁸ Nur so befreie die Technik den Menschen zu sich selbst und bereichere sein Leben.

Nun ist indes die Befreiung des Menschen durch die Technik fragwürdig geworden, obwohl sie Versprechungen aller Art bereithält: in Zukunft sei es möglich, den Tod zu überwinden oder zumindest das Leben auf bisher nie gekannte Jahre zu verlängern, die Geißeln der Menschheit wie Aids, Krebs oder Erbkrankheiten zu verhindern usw. Daß die Beherrschung der Natur vor allem im Blick auf das menschliche Leben allerdings teuer erkaufte werden muß, machen die kontroversen Stellungnahmen recht deutlich.⁶⁹ Jeder Eingriff in das „Naturgegebenen“ bringt nämlich sogleich diejenigen auf den Plan, die vor allem dann die Menschenwürde infragegestellt sehen, wenn die Forschung den Menschen als Objekt, als Gegenstand ihrer Untersuchungen betrachtet, auch wenn dies scheinbar zum Wohle des Menschen geschehen soll. Der künstliche Mensch werde zum Ersatzteillager, und vor allem die Profite solcher Forschungen sei der Grund ihrer Arbeit. Man fürchtet, daß der Mensch nicht nur Mitspieler der Evolution geworden ist, wie es in einigen Kommentaren heißt, sondern daß er sich zu ihrem alleinigen Herrscher und Beherrscher gemacht hat. Diese Befürchtungen sind nicht von der Hand zu weisen, und die Frage, ob Humanität dann überhaupt noch eine Bedeutung besitzen wird, dürfte sicherlich negativ beantwortet werden. Es geht nämlich wie bei allem technologischen Fortschritt um Perfektion, und wie die Geschichte beweist, steht Humanität dabei in der Regel an der letzten Stelle der Überlegungen. Auf diesem Hintergrund und im Blick auf die historische Vergangenheit erfordert der Umgang

⁶⁸ A.a.O., S. 471.

⁶⁹ Im Blick auf die Menschenwürde befaßt sich auch G. Pöltner mit dem sittlichen Handeln in der Medizin (Grundkurs Medizin-Ethik. Wien 2002).

mit neuen Technologien ein erhöhtes Maß an Sensibilität und Verantwortung, will die Wissenschaft sich nicht einer moralischen Entgrenzung schuldig machen. Denn eines muß als erstes Prinzip aller wissenschaftlichen Forschung gelten: die Freiheit der Wissenschaft findet ihre Grenzen in der unantastbaren Würde des Menschen (sowie in seinen unveräußerlichen Rechten) und der Natur.

Aber was ist eigentlich das Grundlegende in der Diskussion um die „Schaffung des neuen Menschen“, dem man Freiheit von allen naturgegebenen Übeln verspricht? Thema ist die Problematik der Forschung an embryonalen Stammzellen,⁷⁰ die der weltbekannte Stammzellenexperte James A. Thomson schon seit geraumer Zeit am renommierten Institut in Wisconsin betreibt und die auch in der übrigen Welt auf großes Interesse in der Wissenschaft stößt. Was zuvor experimentell am Tier versucht wurde, soll nun auch am Menschen geschehen: aus sehr frühen Embryonen (d.h. aus überzähligen aus der künstlichen Befruchtung) Stammzellen zu entnehmen, und sie zu kultivieren. Die Forscher betonen zwar, daß die Zellkulturen einmal aus einem Embryo isolierter Stammzellen (pluripotente Zellen) nicht mehr in der Lage seien, erneut ganze Embryonen hervorzubringen, aber man könne Ersatzgewebe züchten beispielsweise für Patienten mit multipler Sklerose oder Parkinson. Das bedeute, daß nicht totipotente Zellen, aus denen ein neuer Organismus entstehen könne, verwendet werden, sondern nur solche, aus denen spezielle Gewebetypen entstehen können.

Diese knappen Hinweise lassen schon ahnen, daß die Forschung die Verteidigung ihrer Arbeit darauf aufbaut, daß ihr „Material“

⁷⁰ Als ethisch unproblematisch werden dagegen alle Alternativen bezeichnet: z.B. Stammzellen aus dem Körper Erwachsener (adulte, gewebespezifische Stammzellen), dem Nabelschnurblut Neugeborener oder dem Gewebe abgetriebener Föten. Einige Neurowissenschaftler behaupten jedoch, daß diese nicht ausreichend verfügbar seien. Auch das therapeutische Klonen wird inzwischen erprobt, stößt aber ebenso auf Widerstand, weil aus einem „Zwillingsembryo“ des Patienten Stammzellen gewonnen werden.

nicht aus lebensfähigen Embryonen gewonnen werde und daß es nicht möglich sei, einen neuen Menschen daraus zu schaffen (was jedoch aufgrund verschiedener, aber interessanterweise nicht weitergeführter Versuche bezweifelt werden kann).

Politische Unterstützung scheinen diese Forschungsabsichten allemal zu erhalten, verspricht man sich doch in Konkurrenz zu amerikanischen Spitzenforschern treten zu können, welche durch die atemberaubende Entwicklung der Forschung mit höchsten Profiten gekrönt wird. Vergessen werden dabei Fragen nach den Schwerpunkten der Forschung (vor allem der Biogenetik und Medizin), die sich bekanntlich zu den *Lebenswissenschaften* zählen, d.h. dem Leben dienen und nützen wollen. Das bedeutet, daß es sich immer um *wertende* Entscheidungen handelt, die über Durchführung oder Ablehnung eines Projekts bestimmen.⁷¹ Diese Entscheidungen setzen aber ein bestimmtes Bild vom Menschen voraus und zugleich auch allgemeingültige Erkenntnisse und einen Konsens hinsichtlich seiner Stellung im Kosmos. Nur ein solcher Konsens könnte sich als Grundlage bewähren, um Grenzüberschreitungen zu verhindern, Humanität zu bewahren und tatsächlich auch zu leben. Dabei wird immer die Frage nach der Zweckmäßigkeit des Lebens auftauchen, eine Frage, die schon die Richtung vieler Argumente kennzeichnet und die nicht zuletzt Ausdruck des alles instrumentalisierende Zeitgeistes ist: der ethischen Kapitulation.

Diese Frage zielt darüber hinaus aber noch auf einen anderen Aspekt, zu dem Robert Spaemann vor kurzer Zeit einiges Wesent-

⁷¹ So wird beispielsweise auch über die Zulassung der Präimplantationsdiagnostik (PID) diskutiert, die man insofern als Selektionsverfahren versteht, als der für die künstliche Befruchtung zu verwendende Embryo zunächst auf Erbschäden untersucht wird, bevor er eingepflanzt werden kann. Ähnlich kritische Stellungnahmen beziehen sich auf die Euthanasie, die im Zusammenhang mit der etwa in den Niederlanden praktizierten Sterbehilfe erörtert wird.

liche ausgeführt hat.⁷² Obwohl nicht ausdrücklich erwähnt, nimmt er in seinem Aufsatz „Einzelhandlungen“ zur Debatte um die Bio-Ethik Stellung, wobei es ihm um die ethische Dimension von Einzelhandlungen und ihrer Beurteilung im Kontinuum von Handlungssequenzen überhaupt und ihrer Folgen geht. Zentral ist der Gedanke, wann bei einer Handlung von Verantwortung und ethischer Qualität gesprochen werden kann. Ist jede Einzelhandlung kraft ihrer möglichen Nachwirkung schon zur Rechenschaft zu ziehen oder darf die Beurteilung erst auf dem Hintergrund des angestrebten Zieles erfolgen? Spaemann verweist darauf, daß sowohl die Teile (verstanden als Einzelhandlungen) dem Ganzen dienen als auch das Ganze wesentlich für die Teile sei. Gleichwohl gebe es „einen Vorrang des Ganzen vor den Teilen“.⁷³ Dem stellt er jedoch entgegen, daß die Person allerdings immer „als Ganze in ihren einzelnen Handlungen präsent ist“,⁷⁴ und alle Einzelhandlungen daher ohne Blick auf das angestrebte und möglicherweise sogar moralisch vertretbare Ziel zu bewerten seien. Das bedeutet, daß die Handlung sittlich verwerflich sein kann, auch wenn das Handlungsmotiv sittlich qualifiziert ist, vor allem, weil der Handelnde als „Ursache für alles, was aus dieser Handlung folgt“ auftritt. Dieser bisher noch nicht eindeutigen Stellungnahme zur gegenwärtigen Ethik-Debatte folgt nun aber eine dezidierte Aussage, in der Spaemann ein größeres Gewicht auf die Handlung legt, die trotz eines ethischen Motivs qualitativ unmoralisch sein kann. Beziehen wir diese Überlegungen einmal auf das zuvor Gesagte, so ist hier ein Standpunkt vertreten, der die Zielsetzung bioethischer Forschung zwar für ethisch unanfechtbar hält, nicht aber die Mittel, mit denen sie betrieben wird, insofern Humanität einerseits als

⁷² R. Spaemann: Einzelhandlungen. In: ZphF Bd. 54, Heft 4 (2000), S. 514-531.

⁷³ A.a.O., S. 515.

⁷⁴ A.a.O., S. 516.

Grund der für viele ihrer Gegner anzulehnenden Versuche angeführt wird. Andererseits wird von eben diesen Gegnern Humanität ins Spiel gebracht, wenn es um die Schutzbedürftigkeit und Würde des Embryos als beginnendes Leben geht.⁷⁵

Daß der Mensch seine eigene und die Würde des anderen entdeckt, ist ein Prozeß, der nicht auf einen durch Normen reduzierten Humanismus entstehen kann. Auch religiöse und andere Gesichtspunkte⁷⁶ sind nicht maßgebend für die Erkenntnis, daß der Mensch Teil eines Ganzen ist, dem er seine Existenz verdankt und das ihm zugleich die Verantwortung auferlegt, Respekt vor dem Leben und der Natur zu entwickeln. Dies ist zunächst eine reine, und vor allem ohne Zweck aus der inneren Erfahrung hervorgehende Erkenntnis, die als reflektierte Denken und Handeln bestimmt. Betrachtet man unter diesem Aspekt die „Sonderstellung des Menschen im Kosmos“⁷⁷, so verbindet sich mit dieser Bezeichnung nicht nur die ihm gegebene Würde als absoluter Wert, sondern zugleich auch die diesem Privileg immanente Eigenverantwortung. Vor allem die Globalisierung stellt die Menschheit vor die Aufgabe, trotz kultureller Unterschiede *ein* Gemeinsames zu suchen, das allgemeingültig und als Grundlage der Tatsache zu betrachten ist, daß die Würde des Menschen nicht unterschieden werden kann. Auf diesem Hintergrund gewinnt auch der in unserer Zeit überbordende Liberalismus mit seinem Postulat uneinge-

⁷⁵ Im Kern geht es also um den Status des Embryos, bei dessen Definition kein Konsens zu erzielen sein wird. Die Forschung beharrt daher auf der Autonomie der Wissenschaft, verweist auf andere Ambivalenzen in diesem Bereich und ihre Pflicht und Verantwortung, im medizinisch-therapeutischen Terrain zum Wohle des Menschen zu wirken.

⁷⁶ Etwa die sich auf die Vernunft des Menschen beziehende Vorstellung der Menschenwürde, wie sie Cicero beschreibt, bindet moralische Tugenden nur an rationale Fähigkeiten (*De officiis* I). Vgl. u.a. uch Fichte, der von einer selbstgesetzgebenden Vernunft spricht (*GA I/1*, S. 241).

⁷⁷ Die der Mensch nach Kant allerdings nur als moralisches Subjekt beanspruchen kann (*KdU*, § 83f.).

schränkter Freiheit eine neue Bedeutung. Freiheit unter dem Gesichtspunkt eines humanen Lebens meint zwar Unversehrtheit des Lebens und Selbstentfaltung in Freiheit, die aber dann an ihre Grenzen stößt, wenn sie die Freiheit anderer tangiert. Dies läßt sich bis hinein in die alltägliche Welt hinein verfolgen, wenn Humanität zumindest in der westlichen Welt in Bezug auf die Unversehrtheit des Menschen zwar in der Gesetzgebung verankert ist, die Menschenwürde aber im Blick auf geistig-seelische Unversehrtheit außer Acht gelassen wird. Humanität wird von daher auch wieder an sinnvolle Tugenden gebunden sein müssen, von denen im folgenden die Rede sein soll.

