

# ROSTOCKER PHÆNOMENOLOGISCHE MANUSKRIPTE



1 / 2008

HERMANN SCHMITZ

**Epochen des menschlichen  
Selbstverständnisses in Europa**



Herausgegeben  
von  
Michael Großheim

**Rostocker Phänomenologische Manuskripte (RPM):**  
Großheim, Michael (Hrsg.):  
RPM 1 / Epochen des menschlichen Selbstverständnisses  
in Europa / von Hermann Schmitz.  
Rostock 2008  
ISBN: 978-3-86009-039-8  
Satz & Layout: Steffen Kammler  
Bezugsmöglichkeit:  
Prof. Dr. Michael Großheim  
Universität Rostock  
Institut für Philosophie  
18051 Rostock

[https://doi.org/10.18453/rosdok\\_id00004988](https://doi.org/10.18453/rosdok_id00004988)

## Zum Geleit

Die «Rostocker Phänomenologischen Manuskripte» sind eine Schriftenreihe, in der in loser Folge Arbeiten aus dem Umkreis des Lehrstuhls für Phänomenologische Philosophie publiziert werden. Diese Texte sollen so etwas wie Werkstattberichte aus der lebendigen phänomenologischen Forschung sein.

Zur Tradition der Phänomenologie um Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre steht die Schriftenreihe in einem Verhältnis kritischer Dankbarkeit. Das Anliegen der älteren Phänomenologie war es, hinter die spekulativen Konstruktionen der traditionellen Philosophie auf die Gegebenheiten der Lebenserfahrung zurückzugehen. Die von Hermann Schmitz begründete Neue Phänomenologie ist eine philosophische Bewegung, die dieses Bemühen auf neuer Ebene fortführt. Ihr Ziel ist es, in empirisch und begrifflich weiter als bisher ausgreifenden Untersuchungen möglichst exakte Beschreibungsmittel zur Verfügung zu stellen, um die unwillkürliche Lebenserfahrung besonnenem Begreifen zugänglich zu machen.

Die Phänomenologie interessiert sich daher für das Phänomen selbst. Sie fragt: Was ist etwas? Wie lässt es sich beschreiben? Sie ist unzuständig für manche Fragen der bloßen Verursachung oder der technischen Verwendbarkeit, die dem heutigen Denken nahe liegen und von der Sache selbst ablenken: Woher kommt etwas, wie lässt es sich hervorrufen, was steckt dahinter, worauf lässt es sich zurückführen? Ebenso wendet sich die Phänomenologie gegen alle Versuche, den Gegenstand zu reduzieren, ausgedrückt in Wendungen wie «das ist doch nur...» oder «das ist doch nichts als...».

Die in den «Rostocker Phänomenologischen Manuskripten» vor gestellte Phänomenologie nimmt alle Phänomene im Sich-Finden

der Menschen ernst, auch diejenigen, die in herkömmlicher Perspektive als «bloß subjektiv» abgewertet und abgedrängt werden. Darin liegt ein problematischer Zug unserer Orientierung in der Welt. Die Phänomenologie bemüht sich demgegenüber um eine Rehabilitierung des Subjektiven, um eine Erforschung der Eigenart auch jener Erfahrungen, zu denen der Mensch sich nicht bloß neutral und vertretbar verhalten kann.

Sobald Menschen über ihr affektives Betroffensein zu sprechen versuchen, bleibt nur das schablonenhafte Stammeln, das vage Gerede oder der Ausweg zu den Dichtern, die alles mit schönen, aber unverbindlichen Worten sagen können. Wer sich Rechenschaft darüber geben möchte, wie ihm zumute ist, erhält von der Naturwissenschaft und der Philosophie wenig Hilfe.

Das hat Konsequenzen im Alltag: Wenn der Patient dem Arzt sagen soll, wie es ihm geht, wird es ihm nur mühsam und unzureichend gelingen, dem Gesprächspartner das mitzuteilen, was ihm wichtig ist. Dieser eigentümliche Mangel in der Sprachfähigkeit der Menschen hat seinen Grund in der Mißachtung der Phänomene menschlichen Erlebens durch die Wissenschaften. Was in der eigenen Lebensführung das Nächste, Vertrauteste ist, wird von der Theorie sträflich ignoriert. Diesen Graben zwischen Betroffensein und Besinnung zu überbrücken, hat sich die Neue Phänomenologie zur Aufgabe gemacht. Es geht ihr darum, den Menschen im Hinblick auf ihr Befinden zu einer konsistenten Sprechweise zu verhelfen, die es ermöglicht, den Zustand des bloß Fühlen-, aber nicht Sagenkönnens zu überwinden.

Michael Großheim  
Rostock, im September 2008

# **EPOCHEN DES MENSCHLICHEN SELBSTVERSTÄNDNISSES IN EUROPA**

HERMANN SCHMITZ, KIEL

Wenn man einen chinesischen Arzt der alten Schule nach seinem Weltverständnis und seinem Selbstverständnis fragt, wird er die Antworten auf beide Fragen aus derselben Rüstkammer seines Denkens nehmen, z.B. von Yang und Yin oder etwas dergleichen sprechen. Wenn man dieselben Fragen einem durchschnittlichen modernen Europäer vorlegt, wird dieser sein Weltverständnis zwischen Atomen und Galaxien, sein Selbstverständnis dagegen zwischen Körper und Seele ausspannen. Den Körper kann man zwar auf Atome zurückführen, aber die Seele passt in die Vorgaben des Weltverständnisses nicht hinein, und deshalb bemühen sich materialistische Gehirnforscher und Philosophen, sie durch das Gehirn zu ersetzen, ohne mit diesem Vorschlag die gewöhnliche Denk- und Ausdrucksweise nachhaltig zu erschüttern. Diese Anomalie, dass Welt- und Selbstverständnis nicht zusammenpassen, hat geschichtliche Ursachen; um ihnen auf die Spur zu kommen, muss ich zu Homer zurückgehen.

In der «Ilias» werden Menschen vorgeführt, die nicht wesentlich anderes als wir erleben, aber mit anderer Organisation des Erlebens und anderem Selbstverständnis. Seit Demokrit und Platon verstehen die Menschen ihr Erleben als zentriert: Jeder hat eine private Innenwelt, seine Seele, in der sein gesamtes Erleben enthalten ist

und er als Vernunft und freier Wille Regie über die unwillkürlichen Regungen führen kann. In der Ilias steht der Mensch dagegen ohne solche Hausmacht im Konzert halbautonomer Regungsherde. Wir kennen etwas Ähnliches noch in Gestalt des Gewissens, das mit eigener Stimme spricht und eigenmächtig beißt (durch „Gewissensbisse“), obwohl es unser höchstpersönliches Gewissen ist. Anders als das Gewissen sind die homerischen Regungsherde leiblich lokalisiert. Sie sind teils Impulsgeber, teils Regelungs- und Kontrollinstanzen. Man kann sich ihr Zusammenwirken ungefähr an dem modernen technisch-physiologischen Modell neuronaler Netze, die zwar kohärent, aber ohne zentrale Regie arbeiten, ver-deutlichen. Außer unzentriert ist das Erleben der Ilias-Menschen auch unabgeschlossen, im Gegensatz zu der späteren Vorstellung abgeschlossener seelischer Innenwelten, und daher der Besessenheit durch Götter und Affekte ausgeliefert: Poseidon tötet „unter“ Idomenus wie unter einer Maske, Ares taucht in Hektor ein wie Zorn in Achilleus, und Zeus stößt mit gewaltiger Hand, das Volk ringsum aufregend, von hinten den Hektor. Solche Besessenheit durch ergreifende Mächte setzt sich in die frühe nachhomerische Lyrik fort, obwohl Dichter wie Ibykos und Sappho sich auch mit „ich aber“ gegen die ergreifende Macht absetzen, und noch bis zu dem Tragiker Aischylos im 5. vorchristlichen Jahrhundert. Ibykos berichtet, Eros habe ihn mit schmelzenden Augen unter dunklen Lidern angeblickt. Damit vergleiche man den Schluss von Platons Liebeselegie an Dion mit dem Anruf: „O Dion, der du mein Gemüt durch Eros zur Raserei gebracht hast!“ Eros blickt hier nicht mehr selbst aus dem Geliebten, sondern ist nur noch das Mittelglied

zwischen diesem und der inzwischen konsolidierten seelischen Innenwelt des Liebenden.

Die Unabgeschlossenheit des Erlebens und der Mangel an einem Regie führenden Zentrum setzen die homerischen Figuren, Menschen wie Götter, schwer beherrschbaren Wallungen aus, die unsteten Wechsel des Verhaltens hervorrufen. Es ist verständlich, dass sich der Mensch dagegen in die Hand bekommen will. Dieser Prozess setzt in der «Odyssee» ein, die einen Odysseus vorführt, der sich vom Typ der Ilias-Helden gründlich unterscheidet. Er schilt seinen Bauch, der ihn zum Essen treibt, da er lieber über seine Trennung von der Heimat trauern würde. Er bändigt sein im Zorn aufbegehrendes Herz, einen halbautonomen Regungsherd, wie der Herr den Hund, indem er ihm besänftigend zuredet. Den Göttern tritt er als kalkulablen Mit- und Gegenspielern gegenüber. An die Stelle der Besessenheit tritt die zauberische Mechanik, dass ihn Athene je nach Bedarf bald kleiner, bald größer macht. Er kann nicht nur wie die Figuren der Ilias sein leiblich Inneres als Resonanz- und Impulsgeber spüren und ausdrücken, sondern sich anders als diese in der Vorstellung von außen sehen und daher seinen Gesichtsausdruck so beherrschen, dass man ihm seine Gefühle nicht anmerkt. Sogar spielerisch können Odyssee-Figuren mit diesen umgehen, indem sie mit Genuss Schmerzen erdulden und sich am eigenen Jammer weiden, während ähnliche Wendungen in der «Ilias» nur die naive Wonne des Sichausweinens meinen. Die personale Emanzipation von den unwillkürlichen Regungen hat also in der «Odyssee» Spielraum gewonnen.

Während bei Aischylos die Passivität des leiblichen Ergriffenseins von Mächten des Gefühls das Erleben beherrscht und wuch-

tig, fast schwülstig ausgeführt wird, tritt bei seinem Nachfolger Sophokles die Selbstständigkeit und Distanzfähigkeit in den Vordergrund, mit ihr die Seele, die sich zur verschließbaren Innenwelt konsolidiert, wie die fragmentarisch überlieferte Wendung „das verschlossene Tor der Seele öffnen“ zeigt, und sich dem Körper so gegenüberstellt, dass Sophokles einem anderen Fragment nach sagen kann: „Ist auch der Körper Sklave, bleibt der Geist doch frei.“ Allerdings ist diese Seele noch nicht bloßer Besitz, sondern auch Partner der Person, der wie ein homerischer Regungsherd zu ihr sprechen kann. Der Mensch des Sophokles kann seine Gefühle manipulieren, z.B. seinen Zorn anhalten, sich in Trauer hineinstiegen, das Ergötzende und das Bekümmern wachsen lassen. Er kann auch außer sich geraten; das ist eine neue, auch gleichzeitig bei Herodot vorkommende Wendung, die anzeigt, dass er in einer Innenwelt wohnt, mit der er sogar identifiziert wird.

Zwei gegensätzliche Typen menschlichen Selbstverständnisses treten sich bei den Griechen der archaischen und frühklassischen Zeit gegenüber: der Mensch im Bann leiblich ergreifender Mächte und der Mensch als Person, der sich gegen die ergreifende Macht behaupten und die Gefühle manipulieren kann. Bezeichnend ist dafür die Einstellung zur Sexualität: Der frühe Lyriker Mimnermos (7. Jahrhundert v. Chr.) möchte sterben, wenn ihm die goldene Aphrodite mit heimlicher Liebschaft, schmeichelnden Gaben und Paarung nicht mehr am Herzen liegt. Die Lysistrate des Aristophanes (spätes 5. Jahrhundert v. Chr.) kontert das Bedenken, die Männer würden den zwecks Beendigung des peloponnesischen Krieges von ihr vorgeschlagenen Sexualstreik mit Gewalt brechen, mit den Worten: „Da ist keine Lust drin.“ Aus dem schimmernden

Glanz der Erotik, in dem wie unter einer Sonne der Mensch leben möchte, ist private Lust geworden, nach deren Erwartung der Mann sein Sexualverhalten kalkuliert. Bis ins 5. Jahrhundert hinein hatten die Griechen gar kein Wort für gewonnene Lust und brauchten auch keins, weil an der Stelle des privaten Seelenzustandes das atmosphärisch Ergreifende stand. Danach wird die Lust eine Zeit lang selbst zur ergreifenden Macht, die von den Dichtern der mittleren Komödie (nach Aristophanes) und von Philosophen wie Platon und Antisthenes beargwöhnt oder abgelehnt wird. Aristipp soll damals auf Vorwürfe wegen seines Umgangs mit einer Dirne erwidert haben: „Ich habe, aber werde nicht gehabt.“ Diese Einstellung zum Ergreifenden ist seither typisch. Die Ergriffenheit wird abgelehnt; Aristipp will einen kühlen Kopf und die Lage in der Hand behalten, ohne an der Lust Abstriche zu machen.

Die Durchsetzung der personalen Emanzipation gegenüber den unwillkürlichen Regungen gehört im griechischen menschlichen Selbstverständnis um 400 zusammen mit einem umfassenden Paradigmenwechsel, der auch das Weltverständnis betrifft. Die alten Denker vor Demokrit orientierten ihre Weltanschauung an vielsagenden Eindrücken, die an leiblich gespürten polaren Kräftepaaren abgelesen wurden: das Straffe und Schlaffe (Anaximenes), das Flinke und schwerfällig Sperrige (Parmenides), das vielfältig unruhige Weibliche und beharrend gerade Männliche nach den Pythagoreern, Liebe und Streit nach Empedokles, das ewig lebendige Feuer Heraklits als gegensätzliche Fügung wie bei Bogen und Leier. Dieser archaische Dynamismus wird seit Demokrit abgelöst von der Gegenüberstellung formloser Kinetik und stabiler unsinnlicher Invarianten, zunächst der Atome, die Demokrit „Ideen“ nannte,

dann der platonischen und aristotelischen Ideen, in der Neuzeit der Naturgesetze. Die Anwendung der Invarianten auf das in Bewegung befindliche sinnliche Geschehen wird gern als Formung eines Stoffes verstanden nach dem Vorbild handwerklichen Schaffens wie beim Demiurgen des platonischen Timaios; dieser Gegensatz von Form und Stoff scheint schon in den wenigen überlieferten Fragmenten Demokrits auf und wird bei Platon und Aristoteles dominant. Als weiterer, für das menschliche Selbstverständnis entscheidender Schritt ergibt sich seit Demokrit die Aufteilung des Menschen in Körper und Seele, wobei der Körper als dienender Stoff für Launen oder disziplinierende Strenge der Seele verstanden wird. Diese wird zur abgeschlossenen, alles Erleben eines Individuums in sich aufnehmenden privaten Innenwelt; ich nenne das „Psychologismus“. Die Person als Vernunft und freier Wille erhält damit ein Haus, in dem sie Herr sein kann, das sie allerdings nicht mehr verlassen kann, so dass sie, wie Demokrit gesteht, für die Außenwelt auf das Zeugnis der Sinne angewiesen ist, ohne es vor Ort kontrollieren zu können. Dem Psychologismus folgt der Reduktionismus, indem die nach Abzug der seelischen Innenwelten verbleibende empirische Außenwelt bis auf wenige für Experiment und Statistik optimale Merkmalsorten (die primären oder unspezifischen Sinnesqualitäten) ausgeräumt wird und der Verlust durch hinzugedachte Träger dieser Qualitäten (Atome, Substanzen) wettgemacht wird. Der Abfall der Abschleifung wird teilweise in den Innenwelten abgelegt (spezifische Sinnesqualitäten), größtenteils aber einfach übersehen, um dann doch in entstellter, umgedeuteter Form dort zu landen. Das nenne ich „Introjektion“. Dieses neue Paradigma, das die Welt in Außenwelt und Innenwel-

ten zerlegt und dadurch die anfangs erwähnte Brechung zwischen Weltverständnis und Selbstverständnis herbeiführt, die von mir so genannte psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische Vergegenständlichung, hat die europäische Intellektualkultur seit Demokrit und Platon überwiegend bestimmt.

Die psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische Vergegenständlichung hat der unwillkürlichen Lebenserfahrung große Opfer abgefordert. Der spürbare Leib mit seiner eigentümlichen Dynamik und Räumlichkeit, die ich eingehend studiert habe, verschwand zwischen Körper und Seele, mit ihm die leibliche Kommunikation im Kanal des vitalen Antriebs, der z.B. im Blickwechsel und motorischen Verhalten gemeinsam ist und alle Kontakte vermittelt. Es verschwanden die Gefühle als Atmosphären, die in leiblich-affektivem Betroffensein gespürt und danach in Preisgabe und Widerstand personal verarbeitet werden, und die Situationen mit binnendiffuser Bedeutsamkeit aus Sachverhalten, Programmen und Problemen; sie wurden ersetzt durch Projektionen von Bedeutungen über Sinnesdaten. Die flächenlosen Räume des Wetters, des Schalls, der Stille, der Gebärde usw. kamen aus dem Blick und die Halbdinge wie die Stimme, der Wind, die reißende Schwere, der Schmerz als eindringender Widersacher schon gar nicht in ihn. Für diese Verluste erkauft sich die psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische Vergegenständlichung ein ungeheures Potential der Selbst- und Weltbemächtigung. Zur Selbstbemächtigung lädt der Psychologismus ein, weil er jedem Menschen ein Haus bereitstellt, in dem dieser Herr über seine unwillkürlichen Regungen werden kann. Zur Weltbemächtigung bietet sich der Reduktionismus an, weil die in der Außenwelt belassenen Merkmalsorten

die Statistik und das Experiment, die Hauptwaffen der modernen Naturwissenschaft und der in ihrem Gefolge ausgreifenden Maschinentechnik, durch intermomentane und intersubjektive Identifizierbarkeit, Messbarkeit und selektive Variierbarkeit bestens begünstigen; noch heute bilden diese Sorten den gesamten Datenvorrat der Physik, woran die Voraussagen im Experiment geprüft werden. Die Introjektion sorgt dafür, dass Phänomene, die der Rekonstruktion auf dieser Basis Widerstand leisten, auf Ablageplätze ausgelagert werden, wo ihre genaue Sichtung warten kann.

Dieses Potential der psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Vergegenständlichung wurde im heidnischen Altertum nur für kultivierte Selbstbemächtigung im Dienst eines Gentleman-Ideals (mit Prototypen wie Marc Aurel) eingesetzt und in dieser Richtung unter dem Einfluss der vom Christentum durch Höllenangst geschürten Alarmstimmung gewaltig verschärft. Für Konzeption und Betrieb systematischer Weltbemächtigung fehlten den alten Heiden weniger die intellektuellen als die sozialen Voraussetzungen. Die dünne kulturtragende Schicht der Aristokraten war zu stolz, um sich wie gemeine Handwerker an das Geschäft einer Formung des sinnlichen Stoffes zu machen, statt sich den in der Welt erscheinenden göttlichen Mächten in selbstbewusster Unterordnung zu vergleichen und von Sklaven bedienen zu lassen. Es bedurfte einer langen Erziehung durch das Christentum auf dem Boden des weströmischen Reiches, um das Potential der demokritischen Vergegenständlichung für Weltbemächtigung aus der Latenz zu befreien. Diese Erziehung bestand in der Bindung des affektiven Betroffenseins an das Thema der Macht des allmächtigen Gottes, zunächst in passiver Haltung, die aber bald aktive Züge

annahm, z.B. durch militärische Gewaltanwendung als Kreuzfahrer im Dienst dieses Gottes. Das vom Christentum eingeschliffene Selbstverständnis des Menschen als Knecht Gottes, auch mit Handarbeit als Benediktiner oder Zisterzienser in seinem Dienst, hatte den Stolz, sich nicht die Hände an der Materie schmutzig zu machen, aus dem Selbstverständnis der Intellektuellen vertrieben. Der Weg zur Inangriffnahme technischer Weltbemächtigung war also geebnet. Die zugehörige Einstellung, sich die Weltdinge unterwerfen zu wollen, war zudem durch die überaus einflussreiche Lehre des Kirchenvaters Augustinus vorbereitet. Das wird besonders deutlich an seiner aggressiven Einstellung zum Geschlechtsleben. Das Beschämende daran liegt für ihn darin, dass die Geschlechtsenteile sich der Herrschaft des Willens entziehen, indem sie sich bewegen, wenn man nicht will, und nicht bewegen, wenn man will. Im Paradies wäre so etwas nach seiner Meinung unmöglich gewesen. Augustinus, der die geschlechtliche Begierde so verabscheut, dass er sie zum Überträger der Erbsünde im Zeugungsakt macht, ist sogar bereit, dem noch nicht gefallenen Adam solche Wollust bei der Zeugung zu gönnen, falls nur damals das Geschlechtsteil auf den Wink des Willens hin prompt in Aktion getreten wäre. Die Niederlage gegen den Körper, wenn das nicht geschieht, ist für ihn einen ärgere Demütigung der Seele und Vernunft als deren Niederlage gegen die Leidenschaften. Neu ist daran die technizistische Einstellung zum Körper als einer Maschine, die reibungslos zu funktionieren hat. Körperfeindschaft ist schon platonisch, aber nicht dieses Motiv. Nach Platon im «Timaios» ist das Geschlechtsteil ein eigenmächtiges Tier mit wütenden Begierden, aber ein Versagen der Funktion wirft er ihm nicht vor. Die entsprechende Einstellung

überträgt Augustinus auf alle Weltdinge. Nur Gott ist zu lieben; diese ganze Welt mit allem, was es darin an Sinnenden gibt, ist zu verachten, aber für die Notdurft dieses Lebens zu benützen. Aber auch die Liebe zu Gott ist nicht selbstlos, sondern geleitet durch das Streben, Gott zu genießen, d. h. in seiner Gegenwart glücklich zu werden. Für Augustinus versteht es sich von selbst, dass die Guten deswegen gut sind, weil sie ein glückliches Leben suchen. Nur deswegen glaubt der Christ, nur deswegen will er gut sein. Dieses Glück ist Privatsache. „Durch das Glück eines anderen Menschen wird keiner glücklich.“ Durch Säkularisierung dieses eudämonistischen Individualismus, der sich bei Augustinus merkwürdig mit der kollektivistischen Uniformierung der Gläubigen in der Kirche (und sogar der Seligen im Himmel wie auch der Übrigen als einer Masse des Verderbens) verbindet, entsteht das moderne Bündnis der Aufklärung, die den transzendentierenden Überschwang abarbeitet, mit dem Privatkapitalismus und der Technik, besiegt durch das in der Verfassung der Vereinigten Staaten jedem Bürger verbrieftete Recht auf die Jagd nach Glück.

Dieses von Augustinus suggerierte menschliche Selbstverständnis steht in krassem Gegensatz zum urchristlichen etwa in den Paulusbriefen, in den johanneischen Schriften und in Apokryphen wie «Der Hirt» des Hermas. Paulus springt hinter die psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische Vergegenständlichung zurück; seine Mentalität steht näher bei Aischylos und Empedokles als bei Platon. Er kennt keine abgeschlossene seelische Innenwelt des Menschen; vielmehr wirken wie in der Ilias besitzergrifende Mächte in sein Erleben hinein: die Sünden, die Leidenschaften, das Fleisch, der heilige Geist. Was auf diese Weise von ihnen besessen wird, ist

nicht die Seele, sondern der Leib, das Soma, das der Alternative unterliegt, entweder vom Fleisch oder vom Geist, dem Pneuma, besessen zu werden. Der Name „Fleisch“ bei Paulus darf nicht als Zeichen der Körperfeindschaft missverstanden werden; vielmehr stehen sich Fleisch und Geist gemäß der Aufzählung ihrer Werke im Galaterbrief etwa so gegenüber, wie Streit und Liebe bei Empedokles, der von der Liebe sagt, dass sie den Gliedern der Sterblichen eingepflanzt sei als das, wodurch sie Eintrachtswerke vollbringen, also wie auch Paulus die Besessenheit als leibliche versteht. Diese Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen geht sicherlich auf den jüdischen Hintergrund des Paulus zurück, der die Schwelle zur demokritisch-platonischen Modernität noch nicht überschritten hat. Die Unabgeschlossenheit und Leiblichkeit des Erlebens macht es auch möglich, dass die Leiber der Gläubigen für Paulus zu einem großen mystischen Leib Christi verschmelzen. An die Stelle solcher Verschmelzung tritt in den johanneischen Schriften die Wechseldurchdringung oder reziproke Immanenz, dass z.B., indem die Gläubigen einander lieben, sie in Gott sind und Gott als Liebe in ihnen ist. Dieses Motiv der wechselseitigen Durchdringung verbindet die johanneischen Schriften mit dem etwas späteren heidnischen antiken Neuplatonismus bei Plotin und Proklos, der mit dem Urchristentum auch gemeinsam hat, dass er die psychologisch-reduktionistisch-introjektionistische Vergegenständlichung unterläuft. Die Einheitsform des Geistes ist für die Neuplatoniker die innige Vieleinigkeit, dass alles in einander ist, wie nach Proklos das Sein des Geliebten im Liebhaber und des Liebhabers im Geliebten; Plotin schreibt zwei Abhandlungen über das Thema, dass das Seiende (d. h. der Geist), eines und dasselbe sei-

end, als Ganzes überall zugleich ist, und spricht von gegenseitiger Umgreifung der Teilgeister durch den Gesamtgeist und umgekehrt. Aus dieser innigen Gemeinschaft geht durch bloße Erschlaffung der Spannkraft des Ineinanderseins die Sinnenwelt hervor, indem sich die Vieleinigkeit in die bloße Vielheit der Körperwelt zerstreut, aber auch so, dass diese durch die von den Seelen bewahrte Spur der Vieleinigkeit zusammengehalten wird. Für Plotin gibt es also im Gegensatz zu Platon keinen Psychologismus abgeschlossener Innenwelten und keinen Reduktionismus, daher auch keine Introjektion; demgemäß erklärt er die optische Wahrnehmung nicht durch Transport physischer Signale wie des Lichts, sondern durch Sympathie.

Die wichtigste Erziehungsleistung des spätantiken und mittelalterlichen Christentums auf dem Boden des weströmischen Reiches bestand sicherlich in der thematischen Kanalisierung des affektiven Betroffenseins durch Bindung an das Thema Macht. Macht war schon immer ein wichtiges Thema des affektiven Betroffenseins, aber neben vielen anderen, wie Ehre und Anerkennung, Wohlstand und Familie, Liebe und Lust, Alter, Krankheit und Tod. Durch das Christentum wurden alle diese Themen gebündelt zu der Sorge um Glück oder Unglück in diesem und vor allem in dem kommenden ewigen Leben, und diese Alternative hing einzig ab von Gnade oder Ungnade (Gunst oder Ungunst) des allmächtigen Gottes. Dieser hatte als auf Erden erschienener Christus seinem irdischen Stellvertreter die Schlüssel des Himmelreiches übergeben (eigentlich nur dem Petrus, der sie aber an die Bischöfe von Rom weiterreichte). Diese Stellvertreter Gottes waren zugleich als weltliche Fürsten Politiker; deswegen und aus anderen Gründen wurde ihre Heils-

verwaltung zu vielen weltlichen und allzu menschlichen Zwecken eingesetzt, an denen sich auch die als Agenten von Heilszwecken tätigen Gläubigen, z.B. die Kreuzfahrer, reichlich beteiligten. Dadurch verlor die von Gott verliehene Macht den transzendenten Nimbus und wurde den Menschen auf gleicher Augenhöhe erreichbar. Warum sollten sie sie nicht in die eigenen Hände nehmen? Dieser Zustand war um 1300 erreicht. Damals befanden sich in Avignon, im Herrschaftsbereich Philipps des Schönen, des Königs von Frankreich, des ersten mittelalterlichen Monarchen, der den transzendenten Nimbus des Papsttums nicht mehr ernst nahm, am Hofe des Papstes, der sich, eingeschüchtert durch die Kaltschnäuzigkeit des Königs, dorthin geflüchtet hatte, als Angeklagte zwei Männer, die die Wende markieren: Meister Eckhart und Wilhelm von Ockham. Wilhelm, der zu Unrecht als Nominalist bezeichnet wird, war ein radikaler Singularist, nach dessen Lehre alles an oder vielmehr von sich (a se) und absolut ist, sogar das Akzidens, also alles gleichermaßen gültig, gleichgültig im Wortsinn. Eine entsprechende Gleichgültigkeit tut Eckhart dem christlichen Liebesgebot an: Wer Gott wahrhaft liebt, liebt alles Beliebige gleichermaßen, im selben Grad, wie er sich selbst und Gott liebt. Diese Liebe ist ein anderer Name für die Gerechtigkeit als völlige Ausgeglichenheit, das Höchste für Eckhart an Stelle eines persönlichen Gottes; als Funktionär der Gerechtigkeit darf der Gerechte mit völliger Selbstsicherheit alles, auch brennen wie das Feuer. Die allgemeine Menschenliebe mit rigoroser Ablehnung aller Privilegien gewachsener menschlicher Nähe als Postulat teilt Eckhart mit Augustinus, aber während solche Liebe für diesen ein Mittel zur Uniformierung im Verband der Kirche ist, bleibt sie bei Eckhart streng an den Ein-

zernen adressiert, ohne Rücksicht auf einen Verband. Er entdeckt: Was ich bin, gehört keinem als mir allein. Jeder ist für Eckhart ein Seiendes von sich, ein ens a se, wie jede Sache für Wilhelm von Ockham. Beide Männer geben dem Gestaltungswillen des Menschen freie Bahn. Eckhart bekennt: „Wahrlich, mit dem Willen vermag ich alles.“ Wilhelm bestimmt das technische Machen, das seit Aristoteles als Ausführung von dem Künstler eingegebenen Leitbildern gegolten hatte, als bloße Umlagerung von Sachen im Raum und öffnet damit dem Erfindergeist totale Bastelfreiheit.

Durch Eckhart und Wilhelm liegt der Durchbruch des Menschen zum Anschlag auf freihändige Weltbemächtigung schon um 1300 zum Greifen nah. Der Sache nach ist von Wilhelm zu Hobbes nur ein kleiner Schritt. Tatsächlich braucht es dazu drei Jahrhunderte. Das liegt zum großen Teil daran, dass in der Abenddämmerung des christlichen Jahrtausends zwischen Konstantin dem Großen und Philipp dem Schönen (312–1303) ein archaisches Denken, das hinter die psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische Vergegenständlichung zurückgeht, wieder zum Zuge kommt. Das Denken im späten 15. und im 16. Jahrhundert steht weitgehend im Zeichen der sogenannten natürlichen Magie, als ein Denken in vielsagenden Eindrücken wie vor Demokrit, in der Astrologie oder bei den Chinesen mit Yang und Yin, und der Signaturenlehre, die aus der Physiognomie das Wesen und die Kraft einer Sache zu erraten vorgibt; dazu kommt das neuplatonische Erbe der aus der Vieleinigkeit abgeleiteten Sympathie, des Mitschwingens von allem mit einander. Ein besonders bezeichnender Vertreter dieser Denkart ist Paracelsus. Die richtungweisende Gesinnung der Weltbemächtigung ist in dieser Zeit der großen Eroberungen imperial, nicht technisch, wenn

sie sich auch technischer Erfindungen wie des Kompasses und des Schießpulvers bedient. Erst ab 1600 stellt sich das philosophische Denken auf das Ideal der technischen Weltbemächtigung mit den Mitteln der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft um; das ist die Botschaft der Galilei, Bacon, Hobbes, Descartes und Leibniz.

Meister Eckharts Verkündung hat noch eine weitere Fernwirkung, vielleicht vermittelt durch die niederrheinische *devotio moderna* im späten Mittelalter. Die Ablösung Gottes durch die Gerechtigkeit, in deren Dienst der Gerechte alles darf, kündigt ein Ende der Selbstverständlichkeit an, dass der Gehorsam des Menschen einem Gesetzgeber, Gott oder einem irdischen Befehlshaber, zu gelten hat. Der flämische Cartesianer Arnold Geulincx (1624–1664) beendet mit seiner «Ethik» diese Selbstverständlichkeit durch das Verbot, Gott zu gehorchen, da dies vermessen und unsinnig wäre, weil ohnehin geschehe, was Gott will; statt dessen soll man dem Gesetz Gottes, der *ratio*, gehorchen, insbesondere der obersten Forderung, sich selbst nichts herauszunehmen: „*Ubi nihil vales, ibi nihil velis.*“ („Wo du nichts vermagst, sollst du auch nichts wollen.“) Diesem neuen Ansatz folgt Kant, wenn er die moralische Pflicht auf ein von der bloßen Vernunft erlassenes und nur metaphorisch oder symbolisch an Gott gebundenes Sittengesetz gründet. Das Weiterdenken an diesem Ansatz führt zu einer sehr modernen Funktionärsethik, die die Verantwortung des Menschen nur noch auf die immanente, eventuell ideologisch gefärbte, Rationalität geschlossener Systeme technischer und sozialer Organisation bezieht, sogenannter Apparate, für die es keinen bestimmbaren Urheber oder Gesetzgeber zu geben braucht. Ernst Jünger hat sich in seinem

Buch «Der Arbeiter» zum Sprecher einer solchen Funktionärsethik gemacht, deren Keim bei Eckhart zu finden ist.

Seit 1600 ist das menschliche Selbstverständnis in Europa mit dem Zug der technischen Weltbemächtigung abgefahren. Ihm steht aber noch eine wichtige Neuerung bevor, die ihren Ursprung im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts in Deutschland hat. Das naturwissenschaftliche und singularistische Denken hat alles Erfahrbare objektiviert und vereinzelt, projiziert auf eine Ebene registrierbarer Elemente und Aggregate. David Hume findet demgemäß, wenn er in sich selbst schaut, als sich selbst nichts als ein Bündel von Perzeptionen, egal, ob es sich um Licht, Liebe oder Kälte handelt. Keiner kann an so etwas ablesen, dass es sich gerade um ihn selber handelt. Es musste einmal jemand kommen, der sich fragte: Wo bleibe eigentlich ich? Dieser Mann war Johann Gottlieb Fichte. Fichte ist der Erste, der sich Fragen stellt wie diese: „Ich schreibe, ich habe also eine Vorstellung von meinem Schreiben, es schreiben aber auch andere neben mir. Woher weiß ich nun, dass mein Schreiben nicht das Schreiben eines andern ist?“ „Wie ist die Vorstellung meines Schmerzes, und des Schmerzes eines andern verschieden?“ Der Sache nach sind diese Fragen der Keim zur Entdeckung, dass keiner objektiven Tatsache – d. h. keiner solchen, die jeder aussagen kann, wenn er nur genug weiß und gut genug sprechen kann – zu entnehmen ist, dass es sich bei etwas um mich selber handelt. Man könnte davon zur Entdeckung für mich subjektiver Tatsachen übergehen, d. h. solcher, die höchstens ich im eigenen Namen aussagen kann, und Fichte ist nahe daran, wenn er unter dem ersten Eindruck seiner in den Herbst 1793 fallenden Entdeckung übertreibend notiert: „Alles ist subjektiv, und es gibt gar

nichts Objektives.“ Aber er kommt nicht davon los, alle Tatsachen für objektiv zu halten, und zieht daher das nicht zu ihnen passende Ich von allen Tatsachen zurück, indem er es in eine reine Tathandlung einmauert, d. h. eine Tat, die sich selber tut und weiter nichts. Da aber faktisch niemand in so leerer Abgeschlossenheit des bloßen Sichselbertuns existiert, muss Fichte sein reines Ich an ein Kompromiss zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Unabhängigkeit und Abhängigkeit preisgeben. Er bezeichnet dieses Kompromiss als das Schweben der Einbildungskraft zwischen Unvereinbaren. Seine klügsten zeitgenössischen Interpreten, die Frühromantiker Friedrich Schlegel und Novalis, haben diesen Ansatz geschichtsmächtig weitergeführt. Novalis macht daraus das Schweben als das Ichsein selber, Friedrich Schlegel die romantische Ironie als die Wendigkeit, sich, im Spielraum zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit schwebend, von allem abwenden und eben deshalb auch allem zuwenden zu können, bis hin zum „steten Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung“. Hegel, sonst ein Gegner der romantischen Ironie, hat für diese eine schlagende Formulierung, die er sich zu eigen macht, gefunden: „Jeder wird zunächst in sich finden, von allem, was es sei, abstrahieren zu können und ebenso sich selbst bestimmen, jeden Inhalt durch sich in sich setzen zu können.“ Ironie als rhetorische Figur ist die Darstellung von etwas durch sein Gegenteil, ein Springen, das die romantische Ironie als beliebigen Ab- und Zusprung im Schweben zwischen Bindung (Endlichkeit) und Befreiung (Unendlichkeit) zu einer Lebensform macht.

Friedrich Schlegel hat mit der romantischen Ironie das ironistische Zeitalter eingeläutet, das bis heute dauert und dessen Ende

noch nicht abzusehen ist. Eine im 19. Jahrhundert profilierte Gestalt dieser Schwebehaltung ist der Dandy als Verkörperung einer Randstellung neben aller Objektivierung, ein Mensch, der sich hinter seinen Masken nicht fassen lässt und im Abstand erstarrt, sich aus dieser Starre durch gelegentliche Provokationen lösend, die durch bloß momentane Bindung seine Ungebundenheit erweisen. Das verdünnte und vulgarisierte Erbe dieses inszenierten Abstandes ist das Ideal der heutigen Jugend, „cool“ zu sein. Die Kehrseite solcher ironischen Wendigkeit ist die Angst als Höhenschwindel, von der Kierkegaard sagt, dass die „Freiheit nun niederschaut in ihre eigene Möglichkeit und sodann die Endlichkeit packt, sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zusammen.“ Dieser Umschlag ironischer Wendigkeit in Angst zeigt, wie gefährlich die von ihm selbst nur halb verstandene und bald preisgegebene Entdeckung Fichtes ist. Sie hat die Philosophie in zwei Lager gespalten. Die Existenzphilosophen halten die Stellung dessen, was jeder für sich „ich“ nennt, am Rande oder jenseits aller objektiven Tatsachen fest und nehmen dafür paradoxe Formulierungen in Kauf; die Positivisten opfern das, was die Existenzphilosophen hochhalten, an die objektiven Tatsachen, die sie allein gelten lassen, wie schon Lichtenberg, mit Fichtes Entdeckung gleichzeitig, gegen Descartes aufschrieb: „Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt, es blitzt. Zu sagen cogito, ist schon zu viel, wenn man es mit ich denke übersetzt.“ Außer der Angst, die die Existenzphilosophen zum Wahrzeichen der Randstellung des mit „ich“ Gemeinten erkoren haben, birgt die romantische Ironie als Geist des ironistischen Zeitalters eine weitere Gefahr, die mit dem Fortschritt der Technik überhand nimmt. Diesem Fortschritt hatten dessen vorironische

Träger und Vorkämpfer wie die puritanisch-kapitalistischen Yankees, denen Max Weber innerweltliche Askese bescheinigte, die disziplinierte Konsequenz ihres Wollens entgegenzusetzen, um zu verhüten, dass er sie in Beliebigkeit fortriss. Die Erziehung zur Wendigkeit entkräftet dieses konsequente Wollen und überlässt den Einzelnen ungeschützt der Souveränität, die ihm der moderne technische und soziale Betrieb beschert, aus unübersehbar vielen fertig abgepackten Angeboten nach Belieben wählen zu können. Damit verstrickt er sich in den programmierten Hintergrund der Angebote und wird aus einem Herren, der sich bedienen lässt, zum Diener der immanenten Rationalität geschlossener Systeme, die niemand zu verantworten hat, im Geiste der Funktionärsethik nach Eckhart, Geulincx und Ernst Jünger.