Winfried Rorarius

Seele Tod Unsterblichkeit

Aus den Ergebnissen
der Gegenwartsanalyse
und der historischen Besinnung
gewinnt Rorarius
ein neues Verständnis
der menschlichen Persönlichkeit,
das die Voraussetzung für die
Bewältigung der Todes- wie der
Unsterblichkeitsproblematik
bildet.

DM 25.-
ÖS 182.-

Mit freundlichen Grüssen

V. Zoroiwus

Bethel Juni 1980

Winfried Rorarius

Seele · Tod · Unsterblichkeit

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Rorarius, Winfried:
Seele, Tod, Unsterblichkeit / Winfried Rorarius.
– Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1979.
ISBN 3-579-04728-0

PNFL 724

Redemptoristen
Generalkurie
der Provinzen
Ostarz, Prosing

1988.4893
(E 2445)

ISBN 3-579-04728-0
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1979
Gesamtherstellung: Clausen & Bosse, Leck
Umschlagentwurf: Franz Wöllzenmüller, Unterhaching
Printed in Germany

Meinen Kindern

Weil ich frei im höchsten Sinne,
Weil ich anfangslos mich fühle,
Darum glaub' ich, daß ich endlos,
Daß ich unzerstörbar bin.
Friedrich Hölderlin, Hyperion

Ohne Unsterblichkeit kann niemand sagen: Ich liebte.
Jean Paul, Selina

Ich meine, wenn es möglich wäre zu wissen,
was nach dem Tode sein wird,
würde keiner von uns den Tod fürchten.
Leo Tolstoi, Krieg und Frieden

Meine Unsterblichkeit ist schon deswegen
notwendig, weil Gott das Feuer der Liebe
nicht ganz auslöschen wollen wird, das in
meinem Herzen für Ihn entbrannt ist.
Fedor M. Dostojewski, Dämonen

Inhalt

Vorwort 13

Einleitung 15

Erster Hauptteil: Das Gegenwartsbewußtsein 25

I. Wissenschaftlicher Objektivismus 25

1. Verhaltenswissenschaft 25

a) Behaviorismus (Environmentalismus) 25
b) Pawlows Reflextheorie 28
c) Lerntheorien 31
d) Verhaltenstherapie 32
e) Gehirnwäsche (Brainwashing) 34

2. Gehirnzentralismus (Cerebrozentrismus) 40

a) Fakten der Gehirn-Seele-Dependenz 40
Psychopathologie 41 – Psychopharmakologie (Biochemie des Gehirns) 41 – Lokalisationsproblem 42 – Bio-elektrische Gehirnprozesse 46
b) Theorien zum Gehirn-Seele-Verhältnis 48
c) »Mechanical brain«? 52

3. Evolutionismus 55

a) Phylogenese des Menschen 56
Zur Evolution im allgemeinen 56 – Phylogenese 60
b) Die Hominisation 64
Die Hominisationsperiode 65 – Morphologische Unterscheidungsmerkmale 66 – Der Spezialisationsgrad 66 – Theorien zur Menschwerdung 67 – Die Zerebralisation 71
c) Die Psycho-Phylogenese 72

II. Die sozial-politischen Ideologien 80

1. Die Ideologie 81

2. Faschismus 86

a) Rassismus 86
b) Moderne Rassenlehre 91

3. Marxismus 93

a) Ökonomismus 93
b) Utopie der klassenlosen Gesellschaft 104

III. Das Alltags-Bewußtsein 112

1. Tod des Fremden 112

2. Der Gesundheitskult und die Medizin 113

3. Der Lebensgenuß 115
Paradigma: Sexualität

4. Der Todesillusionismus 118

IV. Zusammenfassung des ersten Hauptteils 119

Zweiter Hauptteil: Historischer Exkurs 121

I. Die Historizität des Menschen 121

II. Denker des Altertums 122

1. Sokrates' Auffassung von Tod und Unsterblichkeit 123

2. Platons Phaidon 124

3. Der Aristotelische Nus 128

III. Denker der Neuzeit 130

1. Kants Lehre von der Unsterblichkeit 130

2. Der Unsterblichkeitsgedanke im Deutschen Idealismus 145

3. Schopenhauers Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod 153

IV. Neuere Epoche 155

1. Freuds Konzept vom Lebens- und Todestrieb 155

2. Wittgensteins Auffassung von Tod und Unsterblichkeit 160

3. Der Tod als Grenzsituation (K. Jaspers) 163

4. Das Sein zum Tode (M. Heidegger) 165

5. Die Absurdität des Todes (J. P. Sartre) 168

6. Die Vergänglichkeit des Menschen (W. Schulz) 171

Dritter Hauptteil: Todesdialektik 177

Einführung 177

I. Die menschliche Seele (Persönlichkeit) 181

1. Selbst-(Ich)-Bewußtheit 185

2. Sprachlichkeit 188

3. Zeitlichkeit 190

4. Freiheitlichkeit 195

a) Freiheit und Pathik des Willens 199
b) Individuelle Freiheit und Sozialität 203
c) M. Merleau-Pontys »Etre-au-monde« 206
d) Die »Indirekte Selbstvermittlung« von W. Schulz 208

II. Todesdialektik 211

1. Todesforschung (Thanatologie) 212

a) Der eigene Tod 212
Exkurs: Der Selbstmord 214
b) Der Tod des Geliebten 217
c) Die Situation des Sterbens 219
d) Medizinisch-biologische Todesdefinitionen 222
e) »Todesnähe-Erlebnisse« 223
f) Exkursions-Hypothese 227

2. Überlebensforschung 230
a) Die Hoffnung 234
b) Geistererscheinungen (Autophanien) 237
Exkurs: Die Epiphanien Jesu von Nazareth 241
c) Dualismus? 245
d) Mediumismus 251
e) Reinkarnations-Hypothese 266

Schluß 270

Literaturverzeichnis 276

Vorwort

Drei Bemerkungen sollen vorausgeschickt werden, die zum Verständnis der folgenden Untersuchungen beitragen können. Trotz philosophischer Überlegungen sind wir bemüht, uns dabei primär von einer empirischen Intention leiten zu lassen. Es ist unsere Absicht, nicht spekulativ vorzugehen. Vielmehr sollen *empirische Tatbestände*, soweit irgend möglich, zu Wort kommen. Selbstverständlich werden diese zu einer systematischen Zusammenfassung in Form von theoretischen Interpretationen und Konzepten führen. Insgesamt geht es uns, soweit dies heute schon möglich ist, um ein empirisch begründetes, allerdings kritisch gesichtetes Wissen. Wir scheuen uns auch nicht, etwa eine »voreingenommen« eingestellte Wissenschaft zu kritisieren oder auf Wissenschaftsgebiete, wie etwa die Parapsychologie, zurückzugreifen, die in ihrem Wissensanspruch noch nicht unangefochten dastehen, denen gegenüber jedoch in unseren Tagen, auch von wissenschaftlicher Seite aus, eine zunehmende Aufgeschlossenheit entgegengebracht wird – nicht aus einer Beliebigkeit heraus! Sondern weil der Materialismus in allen seinen auch sublimen Facettierungen bis hin zum logischen Positivismus unverkennbar ein immer stärkeres existentielles Ungenügen für die menschliche Seele mit ihren eigentlichen, sie zentral tangierenden Fragen zur Folge hat, stehen die Zeichen für wissenschaftlich-empirische Unternehmungen, die sich dieser Probleme annehmen, günstig, jedenfalls ungleich günstiger als noch vor einigen Dezennien. Dabei halten wir es grundsätzlich für überheblich, ja für vermessen, von vornherein als »Unfug« hinzustellen, was vielfältige Bestätigung erfahren hat oder zumindest als sehr wahrscheinlich angenommen werden kann.

Wir sind im Sinne des Gegenwartsmenschen hinsichtlich der in Rede stehenden Gebiete auf *Wissen* aus, und sei es auch nur präsumtiv. Aufgrund der beachtlichen wissenschaftlichen Entwicklungen können wir uns beim Thema Tod und Unsterblichkeit nicht mehr mit Glaubensaussagen allein zufrieden geben. Trotzdem sind wir der Überzeugung, daß durch unsere Untersuchungen religiöse (christliche!) Anlie-

gen nicht angetastet oder gar in Frage gestellt werden. Es kommt entscheidend auf die Sichtweise an. Wir bewegen uns bei unserer Arbeit, vom religiösen Standpunkt aus gesehen, in »relativen« Fragestellungen, die eine Art Vorfeld darstellen. Dahinter können sich dem tiefer Blickenden Dimensionen eröffnen, die weiterzielen und unter Umständen einen religiösen Gesichtspunkt enthüllen.
Wenn wir uns bei unseren Darlegungen auf ein empirisch begründbares Wissen stützen, so können wir uns mit einer »Vereinnahmung« bloßen Wissens, auch wenn es sich an Fakten hält, im Blick auf unser Vorhaben nicht begnügen. Vielmehr soll es auch der menschlichen Seele *dienen* und sich daran orientieren, inwieweit es der menschlichen Seele zu Hilfe zu kommen vermag. Gerade angesichts der sich ausbreitenden Einsicht in die Sinnlosigkeit unseres Lebens, die vor allem bei unheilbar Kranken aufbricht und als düsterer Hintergrund neben allen erklärbaren Motiven offenkundig zu einer steigenden Zunahme von Selbstmorden führt, ist es nicht zulässig, eine solche Zielrichtung unserer Arbeit auszuklammern, selbst wenn durch sie vielleicht nur ein geringes Stück *Hilfeleistung* zuwege gebracht wird. Wir lassen uns also bei unseren Untersuchungen auch von einer *pragmatischen Grundeinstellung* leiten – ähnlich der von W. James, der in seiner Pragmatismus-Vorlesung einmal sagt, ein Gedanke sei so lange wahr, als der Glaube an ihn für unser Leben nützlich (gut) ist[1].

1. *W. James*: Der Pragmatismus, Hamburg 1977, S. 48.

Einleitung

Vertieft man sich heute in die Problematik von Tod und Unsterblichkeit, gewinnt man – vor allem, wenn man Stellungnahmen von historisch bedeutenden Denkern in die Erörterungen mit einbezieht – den Eindruck, daß beide in einem eigentümlichen reziproken Verhältnis zueinander stehen. Wird der Hauptakzent auf den *Tod des Menschen* oder seine Sterblichkeit gelegt, so tritt fast in gleichem Maße die Unsterblichkeit in den Hintergrund – oft so weit, daß ihr gegenüber das vernichtende Verdikt der Irrealität ausgesprochen wird. Allerdings beobachten wir dabei einen eigentümlichen paradoxen Vorgang. Wenn man auch zugibt, oder besser weil man behauptet, daß der Tod die letzte, unausweichliche Realität darstellt, ist man seltsamerweise bemüht, ihn vor sich zu verdecken oder irgendwie aus dem Leben auszuklammern, also ihn zu »dereieren« (zu entwirklichen) wie die Unsterblichkeit. Steht dagegen umgekehrt die *Unsterblichkeit* im Vordergrund, büßt der Tod an Realität ein, weil er nicht als Endpunkt des Lebens, sondern allenfalls als Durchgangsstufe gewertet wird.
Für die *Gegenwart* ist die erste der oben kurz skizzierten Verhältnisbestimmungen ausschlaggebend. Der Tod wird als Faktizität eingestuft, die endgültig und undurchdringlich ist. Dadurch gewinnt aber der Tod fast schlagartig eine Realitätssteigerung, die für die heutige menschliche Seele von unabsehbaren, kaum zu verkraftenden Folgen ist. Denn wegen ihrer totalen Auslieferung an ihn entbindet der Tod aus sich selbst einen Grad an *Unheimlichkeit* und Schrecklichkeit, die die Seele des Gegenwartsmenschen in Angst und Verzweiflung stürzen lassen müßten. Aber gerade das könnte diese Seele, die *»Seele im technischen Zeitalter«*, nicht verkraften, wenn man sich ihren Träger, den Gegenwartsmenschen, vergegenwärtigt. A. Gehlen hat ihn treffend beschrieben: Dieser ist ein weitgehend versachlichter und unpersönlicher, im Schnittpunkt verschiedener sozialer Koordinaten funktionierender Mensch[2]. Dieser Funktionalismus ist zweifellos Ausdruck einer inner-

2. *A. Gehlen*: Die Seele im technischen Zeitalter, Hamburg 1957, S. 106.

lich geschwächten und verkümmerten Seele, die nicht sie selbst zu sein vermag und daher offenbar eines Außenhaltes bedarf – ganz im Sinne D. Riesman's, der von der modernen Seele als »außengeleiteter« (other directed!) spricht[3]. Wo soll eine solche Seele die Kraft hernehmen, um der Unheimlichkeit und dem Schrecken des Todes begegnen zu können? Weil sie eine solche nicht besitzt, befindet sie sich – sie, die einerseits den Tod als letzte Realität hinstellt und andererseits doch zu kraftlos ist, um sich dieser Tatsache illusionslos zu stellen und sie voll zu bejahen, in einer qualvollen *Widersprüchlichkeit* und tiefen Zerrissenheit. Es ist nur zu begreiflich, daß sie diese auf die Dauer keinesfalls aushalten könnte. Wir werden zu ergründen haben, wie und mit welchen Mitteln es *diese* Seele unternimmt, mit dem Tode und den aus seiner Anerkenntnis als letzte Realität sich ergebenden inneren Auswirkungen fertig zu werden. Nur sei schon an dieser Stelle vermerkt, daß wir die tatsächliche Schwere der die menschliche Seele drückenden Todeslast erahnen können, wenn wir den als »ungeheuer« anzusprechenden, von ihr getätigten Aufwand zur inneren Todesbewältigung berücksichtigen.

Im Gegensatz zum »schweren Todesproblem« scheint sich »die Seele im technischen Zeitalter« im Hinblick auf das *Unsterblichkeitsproblem* ungleich leichter zu tun. Ein diesbezügliches Problem gibt es nach dem über den Tod ausgeführten eigentlich nicht. Läßt sich daher, aus welchen Gründen auch immer, ein Gegenwartsmensch ernsthaft darauf ein, kann er damit rechnen, daß ein derartiges Unterfangen mit einer – symbolisch den nötigen Kommentar liefernden – wegwerfenden Geste abgetan wird. Diese wäre gewissermaßen die Quittung dafür, daß es sich hierbei im harmlosesten Fall um einen verzeihlichen *Anachronismus*, im schlimmsten um *Aberglauben* handelt. Letzteres würde vor allem in dem Falle unnachsichtig behauptet werden, wenn jener Engagierte darauf bestünde, dieses Problem nicht mehr als Reservat religiösen Glaubens anzusehen, sondern es dem Kompetenzbereich wissenschaftlicher Forschung zu unterstellen. »*Wissenschaftliche Untersterblichkeitsforschung*« – welch Aberwitz! In der Tat müßte man in ein »homerisches Gelächter« ausbrechen, wenn nicht bei genauerem Zusehen hinter einer solchen auf den ersten Blick absurden Zumutung letzten Endes doch ein ernsthaftes, dazu zeitgemäßes Anliegen stünde. Denn bestärkt durch Forschungsergebnisse auf vordem verschlossenen Gebieten – man denke beispielsweise an die mühsamen Versuche einer

3. *D. Riesman*: Die einsame Masse, Hamburg 1958, S. 152.

Erhellung des einstigen Dunkels der Natur, der Verworrenheit der Geschichte oder der verborgenen Tiefen der Seele durch wissenschaftliche Bemühungen – stellt der moderne Menschen völlig legitim den Anspruch und die Forderung, auch auf einem solchen problematischen Gebiet wie dem in Rede stehenden, soweit irgend angängig, zu einem gesicherten Wissen in positiver oder negativer Hinsicht zu gelangen und sich eben nicht mit einer bloßen Glaubenseinstellung zufrieden zu geben. Welcher Wissenschaftler unserer Tage dürfte sich – es sei denn, man müßte ihn einer Überheblichkeit zeihen – anmaßen, eine derartig redlich gemeinte Haltung bloßzustellen? Nebenbei gesagt – es wäre ein Leichtes, zahlreiche Beispiele solcher Anmaßung anzuführen, die sich später selbst Lügen strafen mußte.

Aber selbst wenn wir eine *wissenschaftlich aufgeschlossene Haltung* vor allem dem Unsterblichkeitsgedanken gegenüber in der geschilderten Form einnehmen, ergeben sich gerade von hier aus – ganz generell gesagt – keinerlei ermutigenden Ansätze zu einer Prüfung oder Stützung seines Wahrheitsgehaltes. Denn die Wissenschaft glaubt im genauen Gegenzug zu dem Gedanken der Unsterblichkeit unabweislich und unwiderleglich feststellen zu müssen, daß der Tod zur endgültigen Vernichtung und Auflösung der menschlichen Seele führt. Es scheint sich nämlich hier ein gleichsam mit Händen zu greifender, wahrscheinlicher, genauer formuliert ein dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik genügender physikalisch – *entropischer Prozeß* abzuwickeln, den man in seiner Unwiderruflichkeit eigentlich nur zur Kenntnis zu nehmen braucht, um allem Zweifel an ein Fortleben nach dem Tode enthoben zu sein. Sollte indes der menschliche Geist trotzdem auf der »Idee« beharren, in diesem dem Augenschein nach und obendrein physikalisch wahrscheinlichen Destruktionsprozeß doch noch ein Ordnung stiftendes, weil Ordnung irgendwie durchhaltendes – neg-entropisches-Geschehen zu vermuten oder gar anzusetzen, dann bliebe noch unnachsichtiger denn zuvor das Verdikt des Aberglaubens – diesmal vom wissenschaftlichen Forum aus mit sachlicher Berechtigung dekretiert! P. Hofstätter hat eine sehr einleuchtende Kennzeichnung des Aberglaubens in seinem Buch »Sozialpsychologie« gegeben. Er bestimmt ihn als die Leistung einer Intelligenz, die ihrer eigenen Grenzen nicht ansichtig geworden ist. Dies allerdings um den kaum zu überschätzenden Gewinn einer Entlastung in der Ungewißheit des weltlichen Geschehens, sowie einer Befreiung von seiner Unheimlichkeit. Denn nach Hofstätter ist unsere Welt in dem Maße unheimlich, als wir ihr Eigenschaften des Chaos, also der viel wahrscheinlicheren Unord-

nung (Entropie!) einzuräumen haben. Dieses Zugeständnis erhebt aber gerade die Vernunft über die abergläubische Annahme von Schein-Ordnungen und erweckt in ihr die Bereitschaft zur Anerkennung inintelligibler (chaotischer) Ereignisfolgen[4].

Weil also der Tod, gemessen am unwahrscheinlichen Phänomen des Lebens, ein viel wahrscheinlicherer, weil Ordnung zerstörender Prozeß darstellt, müssen wir uns wohl oder übel mit ihm als etwas Endgültigem, Unumkehrbarem – Irreversiblem – abfinden. Ein dem nicht zustimmendes, also auf Unsterblichkeit dringendes Urteil wäre mit den heute maßgeblichen physikalischen Anschauungen unvereinbar, also purer Aberglaube.

Dagegen ließen sich allerdings allerlei Einwände anführen. Beispielsweise wäre ein imposantes Gegenargument, daß *trotz Entropie in der Welt Leben* entstanden ist und sich erhält. Und weiter, daß auf der Erde eine unwahrscheinliche Evolution stattgefunden hat und am Schluß das aller Unwahrscheinlichste erfolgt ist, nämlich die Menschwerdung. Kurz gesagt hat sich Unwahrscheinliches ereignet! Hierbei können wir uns auf L. von Bertalanffy berufen, der erklärt, daß lebendige Systeme trotz ständiger ablaufender irreversibler Prozesse dahin tendieren, einen organisierten Zustand phantastischer Unwahrscheinlichkeit und des Ungleichgewichts zu erhalten[5]. Trotzdem ist zu vermuten, daß dies geschieht, ohne den Entropiesatz in Frage zu stellen. Für die Lebensentwicklung hat dies J. Monod überzeugend nachgewiesen[6]. Paradox könnte man das Ganze auch so formulieren, daß im riesigen Meer der Wahrscheinlichkeiten (entropischer Vorgänge) durch Energieverschiebungen Unwahrscheinlichkeiten buchstäblich passieren, gleichsam *»positive Betriebspannen«* auftreten. Wenn es demnach auf dieser Erde Leben in so reichem Maße und in einer so unvorstellbaren Vielgestaltigkeit gibt – nach Th. Dobzhansky rechnet man mit mindestens zwei Millionen Arten von Leben auf der Erde[7] –, wäre es dann nicht, wenn wir es vorsichtig formulieren wollen, auch ohne Verletzung des Entropiesatzes durchaus denkbar, daß das wahrscheinliche Vorkommnis des Todes von einem unwahrscheinlichen Geschehen überholt werden könnte?

4. *P. Hofstätter*: Sozialpsychologie, Berlin 1973, S. 128ff.
5. *L. v. Bertalanffy*: Aber vom Menschen wissen wir nichts, 1. Aufl., Düsseldorf 1970, S. 109.
6. *J. Monod*: Zufall und Notwendigkeit, München 1971, S. 26ff.
7. *Th. Dobshansky*: Intelligenz, Vererbung und Umwelt, München 1973, S. 114.

Indessen haben wir uns mit solchen Äußerungen vielleicht zu leichtfertig in verführerische Höhen der Spekulation begeben und hier verfangen. Es erscheint angebracht, ja geboten, uns wieder auf den Boden der Tatsachen zurückzuholen. Dabei wollen wir zunächst entgegen allen unseren Bedenken der heutigentags überall vertretenen Meinung hypothetisch zustimmen, daß der Tod das menschliche Leben »ein für allemal« beendet und deshalb der Gedanke der Unsterblichkeit absurder Aberglaube ist. Auf der anderen Seite sollen aber nicht mit einer gleichsam lässigen Geste – die sich aus einer solchen Sicht der Dinge ergebenden, schon kurz angesprochenen Konsequenzen für den Menschen übergangen werden. Denn sie sind letztlich das tiefere Motiv dafür, daß, wie wir sagten, »ungeheure« Anstrengungen unternommen werden, um im gleichen Zuge einer *Unglaubwürdigmachung der Unsterblichkeit dasselbe mit dem Tod* zu bewerkstelligen, was, wie wir sehen werden, auf verschiedenste Weise geschehen kann.

Diesen Gegenwartsuntersuchungen ist der erste Hauptteil unseres Unternehmens gewidmet, den wir in drei Unterabschnitte gliedern. Im ersten Unterabschnitt werden wir unter der eben gekennzeichneten Perspektive die Verhaltensforschung, des näheren gewisse Richtungen der modernen Psychologie, sodann die Hirnphysiologie und schließlich den Evolutionismus befragen. Im Endergebnis wird sich ein Standpunkt herauskristallisieren, den wir als *Objektivismus* charakterisieren wollen. Er wird entsprechende eindeutige Antworten zu den beiden Problemkomplexen bereitstellen.

Im zweiten Unterabschnitt wenden wir uns modernen sozialpolitischen, *kollektivistischen Ideologien* zu, so dem Rassismus und dem marxistischen Ökonomismus, um weitere Aufschlüsse für unsere Fragen zu erhalten. Dabei werden wir auf einen letztlich unfaßlichen, dabei tief bestürzenden Umstand stoßen, daß nämlich Ideologie-besessene Menschen den schon natürlicherweise unheimlich und schrecklich anmutenden Tod in ihre Verfügungsgewalt bringen, um ihn menschlichen Opfern gleichsam als zweiten Todesmodus »überzuschieben«. Auf diese Weise wandelt sich der *Tod zum Mord*, oder, sagen wir es wahrheitsgemäßer: Der Tod wird in grausamer Weise zum Mord pervertiert. Dazu vorerst nur noch die Anmerkung, daß die modernen Ideologien nur die exzessive Variation des uralten Themas ist, andersdenkende Menschen im Namen irgendeines, gerade dominierenden, letztlich dem menschlichen Hirn entsprungenen Konstruktes zugrunde zu richten. Es erscheint uns angezeigt, schon in der Einleitung, gleich-

sam uns auf das Grauenvolle und Entsetzliche vorbereitend, dieses Wenige über die Möglichkeit einer Pervertierung des Todes zu sagen.
Im dritten Unterabschnitt wollen wir gemäß unserer Thematik gewissermaßen uns selbst unmittelbar vornehmen und zu ergründen versuchen, wie das uns am nächsten liegende *Alltagsbewußtsein* damit fertig wird. Hier wird sich zeigen, wie vor allem der voll im Leben stehende und seinen Gefahren und Nöten ausgesetzte Mensch eben vom Leben selbst und seinen Erfordernissen »angehalten« wird, sich gleichsam immer wieder nach dem Leben umzuschauen und sich somit vom Tode abzuwenden, wie auch von Fragen über ihn hinaus.
Alle genannten, vom Gegenwartsmenschen inszenierten Unternehmungen kommen jedenfalls in einem überein, daß *der Tod »das letzte«* von allem und deswegen der Gedanke an eine *Unsterblichkeit indiskutabel* ist. Allenfalls kommt sie in uneigentlicher Weise besonders in den sozialpolitischen Utopien zur Geltung. Auf der anderen Seite rühren sich, obwohl der Tod wie selbstverständlich als das Ende hingestellt wird, in der Tiefe der menschlichen Seele die Todesschrecken und verfolgen sie, so daß sie »alles« in Bewegung setzt, um diesem Grauen zu entgegen. Anders könnte der Mensch eigentlich nicht existieren – sowenig wie ein gehetztes Wild, dem unaufhörlich und schonungslos der Verfolger und Vernichter »auf den Fersen« ist. Wie dieses müßte der Mensch schließlich kapitulieren und sich am Ende geschlagen geben, wenn er eben nicht zahlreiche, ihn *vor dem Tod »rettende Auswege«* besäße – Auswege, die jedoch in Wahrheit nur scheinbare, fingierte und also keine Auswege sind.
In dem historischen *Rückblick* geht es um eine Akzentverschiebung zugunsten der Unsterblichkeit, während der Tod im gleichen Maße an Aktualität einbüßt, weil er angesichts der Unsterblichkeit nur Durchgangscharakter annimmt. In der jüngsten geistesgeschichtlichen Epoche erfolgt allerdings wieder eine Verlagerung zugunsten des Todes, während der Unsterblichkeit nur beiläufig Erwähnung getan wird.
Für uns sind insbesondere die früheren Denker und ihre Zeugnisse Anlaß zu einer tiefergehenden, uns moderne Menschen nachdenklich stimmenden und vielleicht korrigierenden Besinnung. Diese Gestalten haben offenkundig so viel Selbstkritik aufbringen können, daß sie sich nicht in den sichtbaren Kosmos einschlossen und von den erfahrbaren »Positivitäten« gleichsam »erschlagen« ließen. Jedenfalls wird das tiefe Erleben eigener seelischer Wirklichkeit, das vermutlich bis in die Archaik zurückreicht, für den Menschen so beeindruckend und stark gewesen sein, daß er trotz aller intrakosmischen sympathetischen Beziehungen[8] oder entgegen mystischer Partizipierungen[9] (Teilnahme) sich – seine Seele – zu unterscheiden wußte. Denn eine derartige Unterscheidung, mag sie noch so unscharf gewesen sein, ermöglicht allererst Mitgefühl und Teilnahme. Was sollte denn sonst »sympathisieren und partizipieren«? Diese Seele vermochte offenbar mehr zu ahnen als der moderne, positivistisch orientierte Mensch, der lediglich Faktizitäten, einschließlich das Faktum Mensch, betrachtet und »tiefstenfalls« nach ihren logischen Grundlagen, ihrem »Kalkül« sucht. Man hat, so M. Weber, bei diesem Vorhaben von Entzauberung der Welt gesprochen. Später gewann der aus dem theologischen Bereich stammende, von R. Bultmann konzipierte Ausdruck »Entmythologisierung« Bannkraft. Nur mit gebührender Vorsicht sollten diese rationalistischen Versuche dem Menschen gegenüber verwertet werden, weil sie unvermeidlich in einer Sackgasse enden. Nur so viel sei hier angemerkt, daß es sich beim *»entmythologisierten« Menschen* um das armseligste Gebilde handeln dürfte, das man sich vorstellen kann.
Von hier aus können uns unsere Überlegungen noch etwas weiterführen. Wie wenn die angeblich für überholt geltende Anschauung von der Unsterblichkeit, die jene vertreten haben, vielleicht doch einen echten Wahrheitskern besitzt, den wir nur deswegen nicht mehr sehen können, weil wir für derartige Tiefensichten an Sensibilität eingebüßt haben? Wenn wir uns immer nur an den Vordergrund der Dinge gewöhnt haben, der physikalisch durchaus kompliziert sein kann – man denke an die Nuklearvorgänge im Inneren der Atome, an die relativitäts-theoretische Hypothese einer den Kosmos konstituierenden Metrik, an die makromolekular-biologischen Prozesse u. a. –, wird das Auge blind für das Hintergrundgeschehen. Gewöhnung bedeutet bekanntlich Desensibilisierung! Sicher ist vieles an den Vorstellungen der Älteren für uns nicht mehr nachvollziehbar und darum unverständlich. Aber sie brachten ein *»Uranliegen des Menschen«* zur Sprache, wenn auch in ihrer Sprache, an dem wir nicht vorbeigehen dürfen, es sei denn unter Umständen um den Preis einer Selbstverkümmerung des Menschen. Denn es ist aktuell geblieben! W. James weist darauf hin, daß der Einfluß der alten Wahrheiten unbedingt maßgebend und ehrliche Rücksicht auf diesen der erste Grundsatz ist. Die neue Ansicht muß sich sowohl an die alte Wahrheit anlehnen als auch neue Tatsachen in sich begreifen[10].

8. *A. Gehlen*: Urmensch und Spätkultur, Bonn 1956, S. 262.
9. *L. Levy-Brühl*: Die geistige Welt der Primitiven, Darmstadt 1959, S. 351.
10. *W. James*: Der Pragmatismus, a. a. O., S. 39.

Um das hier Gemeinte an einem Beispiel zu erläutern, möchte ich auf die Interpretation von J. G. Fichtes Schrift »Die Bestimmung des Menschen« durch W. Schulz hinweisen[11]. Gewiß ist es legitim, sich den derzeitigen Zeitläuften gemäß zunächst an das zu halten, was gerade für sie wichtig erscheint, und es akzentuiert aus dem Werk hervorzuheben. Wenn man sich aber in Fichtes Werk vertieft, gewinnt man den sicheren Eindruck, daß die den Unsterblichkeitsgedanken betreffenden Passagen für Fichte mindestens ebenso integrale Bedeutung besitzen, wie z. B. die ethischen Erörterungen. Zwar treten sie später aufgrund einer vertieften »Gotteskonzeption« u. a. in seiner Vorlesung »Anweisung zum seligen Leben« zurück, ohne aber von ihm völlig annulliert zu werden. Dabei ist zuzugeben, daß wir die Ansichten Fichtes über die Unsterblichkeit im einzelnen ohne kritische Durchsichtung nicht zu übernehmen vermögen – sowenig, wie wir seine ethischen Gedanken ohne entsprechende zeitgemäße Interpretation auf unsere Zeit übertragen können. Aber sein ursprünglich erscheinendes Anliegen in bezug auf die Unsterblichkeit sollte uns nachdenklich stimmen und uns veranlassen, nicht achtlos an ihm vorbeizugehen.

Im Zusammenhang dieser kritischen Erörterungen stoßen wir auf etwas sehr Bedeutsames am Menschen, nämlich auf seine Konstituierung als geschichtliches Wesen oder seine *Historizität*, die wir im historischen Abschnitt bevorzugt und darum gleich zu Beginn thematisieren wollen. Bei ihr dürfen wir allerdings einen dialektischen Aspekt nicht übersehen. Denn einmal sind wir, was wir sind, zu einem kaum hoch genug anzusetzenden Teil geworden. Das gilt nicht nur im äußeren, morphologischen und physiologischen, sondern auch im inneren, psychologischen und geistigen Sinn. Letzteres wollen wir kurz am Gedanken der Unsterblichkeit explizieren: Soweit verläßliche Spuren und Zeugnisse vorhanden sind, kann gesagt werden, daß schon der Urmensch seit seinem, zunächst vermutlich mehr in einem »dämmrigen« Bewußtsein erfolgenden, allmählichen Aufstieg zur selbstbewußten Persönlichkeit vor etwa 100000 Jahren den für spätes, »modernes« Denken abstrusen Gedanken an ein Fortleben nach dem Tode faßte und an diesem durch die Jahrtausende festgehalten hat. So haben Gräberfunde darauf hingedeutet, daß wahrscheinlich schon der Neandertaler, die erste Spezies homo sapiens, an eine Art Leben nach dem Tode glaubte, mag er sich dieses auch ähnlich seinem eigenen Leben auf der Erde vorgestellt

11. *Vgl. W. Schulz*: Philosophie in der veränderten Welt, Pflullingen 1972, S. 328ff.

haben[12]. Gerade dieser letzte Hinweis zeigt uns den anderen dialektischen Zug der menschlichen Historizität, nämlich den geschichtlichen Wandel und mit ihm die kulturellen Veränderungen, einschließlich der Anschauungen. Dem müssen wir vollauf Rechnung tragen und versuchen, den Unsterblichkeitsgedanken wie das Todesproblem unbeschadet ihrer übergeschichtlichen, oder sagen wir besser, durch die Geschichte sich erhaltenden Bedeutung für unsere Epoche annehmbar und damit glaubwürdig zu formulieren.

Die Durchführung dieser Absicht ist einem dritten Hauptteil vorbehalten, dem wir mit Absicht den Titel *Todesdialektik* gegeben haben, weil wir hoffen, mittels der Dialektik beiden in Rede stehenden Problemen am besten gerecht zu werden. Von vornherein sei aber betont, daß der *dialektische Ansatz* lediglich ein *methodischer* zur Bewältigung der anstehenden Fragen darstellt. Er kann also allenfalls eine relative Vorzugsstellung beanspruchen. Daneben müssen wir anderen ein ähnlich legitimes Recht einräumen. Es erhebt sich natürlich die naheliegende Frage, warum wir uns für die Dialektik entschieden haben. Eine Rechtfertigung dafür meinen wir darin zu erblicken, daß die dialektische Methode recht verstanden eine *humane* ist. Das setzt selbstredend voraus, daß sie sich selbst nicht mißversteht oder gar »ideologisch« pervertieren läßt.

Im alten *Griechenland* handelte es sich bei der Dialektik um die Kunst der *Gesprächsführung*, durch die Wahrheit gefunden werden sollte. Dabei wurde man inne, daß Wahrheit nichts Endgültiges sein konnte; denn sie zeigte sich nur im Gespräch. Verstummte dieses, entzog sich auch die Wahrheit, um erst in einem weiteren wieder angesprochen oder dort wieder aufgenommen zu werden, wo die Gesprächspartner stehengeblieben waren. Damit enthüllte sich die *Wahrheitsfindung* als *unvollendbarer* Prozeß. Kein geringerer als Sokrates hat dieses begriffen, und deshalb vermochte er mit souveräner Ironie die »Wahrheitsbesitzer« als armselige »Nichtswisser«, ja Heuchler zu entlarven.

Auf unsere Thematik übertragen heißt das, daß wir in der Behauptung des Todes als etwas *Endgültigen* eine *Unwahrheit* erblicken. Über die dahinter sich verbergende »Unmenschlichkeit« führt uns der von uns eingeschlagene dialektische Weg hinaus und eröffnet *weitere Horizonte*, die unseres Erachtens menschlicher sind. Und wenn es nur die Ermöglichung von Offenheit überhaupt wäre. Offenheit ist in fast jedem Bezug mit Humanität gleichzusetzen.

12. *Cl. Howell*: Der Mensch der Vorzeit, Hamburg 1975, S. 145.

Den Endteil haben wir in zwei Unterabschnitte aufgeteilt, von denen der zweite sich wiederum in zwei Unterabteilungen gliedert. Im ersten Unterabschnitt versuchen wir eine *Kennzeichnung der menschlichen Seele* oder Persönlichkeit, in der jene dialektische Offenheit sich in verschiedenen Dimensionen ausspricht und auslegt. Dabei wird einsichtig, daß die Persönlichkeit die *Zentralfigur* der Todesdialektik insofern ist, als sie einmal von dieser mittels der ihr nicht verfügbaren, »fremden« *Transzendenzen* des Todes wie der Unsterblichkeit übergriffen wird, andererseits aber diese in einem so *innigen Bezug* zu ihr stehen, daß wir von »ihrem« Tod wie von »ihrer » Unsterblichkeit sprechen können. Wir stehen hier gewissermaßen vor dem *Innenaspekt der Dialektik.*

Von hier aus wenden wir uns dem *Außenaspekt* der Todesdialektik zu. Die Todesdialektik stellt sich einmal vom jetzigen Leben aus dem Tod in seiner ganzen Unheimlichkeit, zum anderen sucht sie im Durchgang durch diesen Abgrund den Gedanken der Unsterblichkeit gleichsam von der anderen Seite her zu entwickeln. Danach wäre der Tod, ohne seine Schrecklichkeit einzubüßen, gewissermaßen von zwei Seiten dialektisch eingekreist – einmal von dem Leben vor ihm, zum anderen von dem Leben nach ihm. Diesen beiden Aspekten entsprechend werden wir die *Todesforschung* (Thanatologie) und die *Überlebensforschung* thematisieren.

Im Schlußabschnitt unserer Arbeit wollen wir der Sinnfrage nachgehen.

Erster Hauptteil: Das Gegenwartsbewußtsein

I. Wissenschaftlicher Objektivismus

1. Verhaltenswissenschaft

a) Behaviorismus (Environmentalismus)

Der Ausdruck Environmentalismus leitet sich vom englischen Verb to environ = umgeben ab. Die Grundtendenz ist dieselbe, wie die der Behavioristen, bei denen ebenfalls die Umgebung dominiert. Sein Begründer war J. B. Watson. Er erwählte das exakte naturwissenschaftliche Denken deswegen zur Richtschnur seiner psychologischen Untersuchungen, weil er feststellen mußte, daß die bis dato praktizierten psychologischen Forschungen letztlich nur zu vagen, nicht aber präzisen Ergebnissen führten. Das hatte zur Folge, daß er sich von der z. B. von W. Wundt und W. James geübten Methode der Selbstbeobachtung oder der Introspektion abwandte und an ihre Stelle die Fremdbeobachtung setzte. Diese Umkehrung der Forschungsperspektive hatte weitreichende Konsequenzen, auf die G. H. Mead in seinem Werk »Geist, Identität und Gesellschaft« hinweist. Nach Mead bestreitet Watson, daß es überhaupt ein Bewußtsein gibt. Daher schiebt er den Begriff »Geist« oder »Bewußtsein« als falsch zur Seite und versucht, alle geistigen Phänomene auf bedingte Reflexe und ähnliche psysiologische Mechanismen zu reduzieren[13].

Das Hauptcharakteristikum des »Watsonismus« ist, daß er die Persönlichkeit lediglich als *»Reaktionsmasse«* im ganzen auffaßt, deren Hauptelemente teils aus von sozialen Einflüssen geformten, festen Gewohnheitssystemen, teils aus von der Wirklichkeit gemäßigten und modifizierten Emotionen gebildet werden. Seele, Persönlichkeit, Innenvorgänge werden von dieser Psychologie als nicht existent gewertet, weil sie – wir betonen es noch einmal – wissenschaftlich nicht exakt und

13. *G. H. Mead*: Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt 1973, S. 48.

daher nicht quantitativ formulierbar sind und damit als diffuse Bezeichnungen gewertet werden müssen. Angesichts dieser Argumentationen erhebt sich allerdings sogleich die Frage, ob der »menschliche Geist« allein aufgrund exakter, quantifizierender Analysen über den Wirklichkeitscharakter eines Phänomens einschließlich sich selbst befinden kann oder ob nicht vielmehr darüber die uns entgegentretende Realität selbst zu entscheiden hat. Wenn auch nach R. Carnap zuzugeben ist, daß das anzustrebende Maximum der Begriffsbildung die Quantifizierbarkeit und damit die Messbarkeit ist[14], so dürfte andererseits deutlich sein, daß jene nur den letzten Schritt in der Wirklichkeitserfassung darstellt, hingegen ihr vorgängig, darum aber nicht weniger realitätsgerecht die Qualifizierung rangiert, die deswegen nicht von vornherein als minderrangig eingestuft werden darf. Dabei ist zu berücksichtigen, daß es vermutlich Realitäten gibt, die sich jeder objektiven Quantifizierbarkeit entziehen. Das trifft aller Wahrscheinlichkeit für die menschliche Innenwelt zu. Aber obwohl sich augenfällig Inneres und Äußeres als unvergleichbare Wirklichkeitsbereiche präsentieren, deren einer nicht auf Kosten des anderen entwertet oder gar annulliert werden darf, sondern die beide in ihren verschiedenen Qualitätscharakteren hinzunehmen sind, besteht dennoch gerade in der behavioristischen Psychologie die starke Tendenz einer Reduzierung des »Inneren« auf äußere Vorgänge.

In Fortführung und Erweiterung Watsons'scher Konzeptionen hat B. F. Skinner in der zuletzt genannten Richtung neue Wege behavioristischer Deutung menschlichen Verhaltens beschritten. In seinem Buch »Jenseits von Freiheit und Würde« zeigt er die Schrittfolge der wissenschaftlichen und technischen Entwicklung auf. Zunächst entledigte sich die Physik der animistischen Vorstellungen einer Personifizierung der äußeren Welt. Gleichzeitig sah sie sich veranlaßt, gleichsam als Ersatz, auf unpersönliche Ursachen zu rekurieren, die es ihr darüber hinaus gestatteten, eine *Technologie* in Gang zu bringen, die uns die äußere Welt in immer weiterem Umfang beherrschen läßt. Etwas Ähnliches trug sich später in der Biologie zu. An dieser Stelle wird man an die Auseinandersetzungen zwischen Mechanismus und Vitalismus erinnert. Um das Geheimnis des Lebens bei dem seinerzeitigen Stand der Dinge einigermaßen verstehen zu können, wurden Lebenskräfte vorausgesetzt, wie es z. B. H. Driesch tat, der bekanntlich die Lebensprinzipien als Entelechien bezeichnete. Aber in der Biologie mußten diese »inneren Prinzipien« fallen gelassen werden. Denn nach allgemein wissenschaftlicher Ansicht besteht Grund zur Annahme, daß auch das Lebensphänomen auf physikalisch-chemische Prozesse, also ebenfalls auf äußere Ursachen zurückgeht. Allerdings muß man einschränkend sagen, daß es bis heute noch nicht gelungen ist, Leben gleichsam in der Retorte oder in vitro zu erzeugen. Wie immer – durch Ausschaltung jener mysteriösen und unzugänglichen Innenkräfte – war, ähnlich wie in der Physik, die Möglichkeit einer biologischen Technologie in greifbare Nähe gerückt – einer Technologie, mittels der man beispielsweise in vielleicht nicht allzu ferner Zukunft in die Mikrostrukturen des Erbgefüges eingreifen und Manipulationen an den Genen, den Erbträgern, vornehmen kann. Damit haben im Zuge wissenschaftlicher Forschung wie die äußere Welt so auch die Lebewesen ihre »Innerlichkeit« eingebüßt.

Als letzter blieb, zunächst unangefochten, der »beseelte« Mensch übrig. Unter Würdigung der überragenden Ergebnisse der Physik und der Biologie bei der »Entzauberung der Welt« hat sich Skinner des Menschen als letzten »Widersachers« zu bemächtigen versucht. Er setzt mit einer Kritik des »inneren Menschen« ein, dessen Funktion seiner Ansicht nach lediglich darin besteht, uns eine Erklärung zu liefern, die jedoch ihrerseits unerklärt bleibt. Denn mit der Statuierung des inneren Menschen endet die Erklärung. Wir behaupten, schreibt Skinner, er sei autonom. Das aber bedeutet für eine Wissenschaft des Verhaltens »übernatürlich«. Wir können aber den Weg, den Physik und Biologie eingeschlagen haben, nachvollziehen, wenn wir uns an die Verbindungen des Verhaltens mit der Umwelt halten, dagegen geistige Zustände, die angeblich vermittelnd wirken, bewußt hintansetzen. Denn diese sind Nebenprodukte und dürfen nicht mit Ursachen verwechselt werden[15]. Danach verlagert sich für Skinner die Determination des Verhaltens vom autonomen Menschen auf die Umwelt. Unkaschiert gesagt heißt dies, daß er abgeschafft wird und mit ihm die angeblich fiktiven Implikationen von Freiheit und Würde. Denn er wird nach Skinner in Wahrheit von seiner Umwelt und nicht von sich selbst kontrolliert. Diese wissenschaftliche Sicht des Menschen bietet in Parallele zur physikalischen und biologischen Technologie erregende Möglichkeiten einer »*Technologie des Verhaltens*«, durch die im Verhalten des Menschen weitreichende Veränderungen herbeigeführt

14. *R. Carnap*: Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft, München 1969, S. 66.

15. *B. F. Skinner*: Jenseits von Freiheit und Würde, Hamburg 1973, S. 14ff.

werden können (S. 10 und 219). Es ist deutlich, daß Skinners Versuch im Grunde dem einer Entinnerlichung, einer Entseelung des Menschen gleichkommt, allerdings nicht in der ausschließlichen Weise wie bei Watson. Er konzediert geistige Zustände, wenngleich nur als zufällige Nebenprodukte. Daher sind sie für ihn eine »quantité négligabl«. Ausschlaggebend und erforschenswert ist die Seite am Menschen, die äußerlich, d. h. durch äußere Ursachen angehbar und manipulierbar ist.

b) Pawlow's Reflextheorie

Ähnlich wie die amerikanischen Behavioristen hat der russische Forscher I. P. Pawlow seine Lehre von den »bedingten Reflexen« zur Erklärung der menschlichen Seele aufgestellt. Aus der Physiologie sind zahlreiche Reflexe bekannt, die, weil angeboren, bei entsprechenden Reizen in jedem Falle, also unbedingt, ablaufen. Pawlow hat nun entdeckt, daß man diese Reflexe mit unspezifischen Reizen so assoziieren kann, daß diese zu Reflex-Auslösern werden. Bekannt geworden sind seine Hunde-Experimente, in deren Verlauf es bei einer genügend langen Kombination von Fütterung und einem zugleich gegebenen Licht- oder Hörsignal schließlich zu einer Magensaftabsonderung bei den Hunden kam, wenn nur das unspezifische Signal gegeben wurde. Pawlow bezeichnete diesen Vorgang als Konditionierung, weil andere Bedingungen gesetzt werden, die den unbedingten Reflex zur Auslösung bringen. Diesen neu entstandenen Verbindungen gab er den Namen *»bedingter Reflex«*.

Wie man seinen eigenen Schriften entnehmen kann, die übrigens in dem Auswahlband »Auseinandersetzung mit der Psychologie« zu einem Teil zusammengefaßt sind[16], sieht er in dem bedingten Reflex den Zentralbegriff der Physiologie der höheren Nerventätigkeit bzw. der Großhirnhemisphären (S. 33). Weiter betont er, daß für ein Tier die Wirklichkeit in den Großhirnhemisphären fast ausnahmslos durch (äußere) Reize und deren Spuren signalisiert wird, auf die sie dann mit unbedingten oder eventuell auch bedingten Reflexen antworten. Dieses *»erste« Signalsystem* der Wirklichkeit haben wir Menschen mit den Tieren gemeinsam. Es ragt aber überdies aus dem Reizarsenal eine besondere Gruppe von akustischen bzw. optischen Signalen hervor, die Sprache, die nach Pawlow *ein zweites*, speziell uns *Menschen eigenes*

16. *I. P. Pawlow*: Auseinandersetzung mit der Psychologie, München 1973.

Signalsystem darstellt. Es ist gewissermaßen das Signal der ersten Signale, auf das aber nur wir Menschen ansprechbar sind und – selbstredend nach Pawlow – »reflektorisch« reagieren können. Aber immerhin hat uns nach Pawlow das Wort zu Menschen gemacht (S. 81). Trotzdem ist für ihn der Mensch auch nur ein System – eine Maschine, die trotz der Einzigartigkeit ihrer Fähigkeit zur höchsten Selbstregulation wie jedes andere System der Natur unumgänglichen und für die ganze Natur einheitlichen Gesetzen unterworfen ist (S. 232).

Zwar hat für Pawlow die Psychologie, die das Subjektive des Menschen behandelt, ihre Existenzberechtigung, weil ja unsere subjektive Welt die erste Realität darstellt, der wir begegnen (S. 31). Ferner müssen nach ihm diese subjektiven Erscheinungen zu den bekannten, von den Physiologen studierten Tatsachen hinzukommen (S. 43). Und schließlich deutet er sogar an, daß er die Psychologie als Erkenntnis der Innenwelt des Menschen nicht ablehnt (S. 275). Aber letztlich ist er der tiefen, »unausrottbaren« Überzeugung, daß auf dem von ihm beschrittenen Weg der Forschung der höheren Nerventätigkeit mit den Mitteln des »bedingten Reflexes« der endgültige Triumph des Geistes über seine letzte und höchste Aufgabe liegt, den *Mechanismus* und die *Gesetze der menschlichen Natur* zu erkennen (S. 21). So ist er der Ansicht, daß die psychischen Erscheinungen im wahrsten Sinne des Wortes mechanisch darstellbar sind, wenn auch vielleicht erst in später Zeit (S. 55). In seiner Auseinandersetzung mit der Gestaltpsychologie gibt er einige diesbezügliche Kostproben. Wir vergegenwärtigen uns kurz seine Auffassung vom Denken. Er geht von dem Grundfaktum der höheren Nerventätigkeit aus, die er in der Assoziation, d. h. in der zeitweiligen Vereinigung von vorher getrennten Zellen sieht (S. 173). Andererseits deutet er das Denken oder den Verstand als aus Assoziationen und Ketten von Assoziationen entstanden (S. 111 und 149). Für ihn liegt nichts näher, als beides, die *Psychologie und die Physiologie* zur *Deckung* zu bringen und das Subjektive rein physiologisch, rein objektiv zu interpretieren (S. 151).

In den Intentionen Pawlow's erscheint also – jedenfalls grundsätzlich – das Denken mechanisierbar, d. h. rückführbar und zugleich ursächlich ableitbar von innergehirnlichen, »assoziativen« Prozessen. Diese Auffassung wird verständlich, wenn wir in Anschlag bringen, daß eines der Grundprinzipien der Pawlow'schen Reflextheorie das *Prinzip des Determinismus* ist (S. 207). Das demonstriert er an dem zunächst unmittelbar entstehenden, schwer zu überwindenden Eindruck einer Willkürlichkeit und Spontaneität eines lebendigen Organismus, einschließ-

lich des Menschen, dem überdies noch Willensfreiheit, ein »Etwas« zugebilligt wird, das sich nicht determinieren läßt. Aber Pawlow's Reflextheorie ist angeblich beweiskräftiger; denn sie determiniert nach seinen Worten immer mehr und mehr die gesamte Tätigkeit des Organismus (S. 208ff.), bis alles, einschließlich die Willensfreiheit, erklärt, reduziert und objektiviert ist. Letztere mit ihrer persönlichen, gesellschaftlichen und staatlichen Verantwortlichkeit deklariert er als lebenswichtig. Aber weit gefehlt, daß diese Lebenswichtigkeit dem Willen selbst entspringt, erscheint sie auch nur als von außen bedingt; denn die gesellschaftlichen und staatlichen Pflichten und Anforderungen sind (äußere) Bedingungen, die meinem System gestellt werden und in ihm eine entsprechende *Reaktion* (!) – das wäre die *Willensfreiheit!* – im Interesse der Erhaltung, der Unversehrtheit und der Vollkommenheit dieses Systems hervorrufen müssen (S. 232ff.). Pawlow's Versuche einer Verschmelzung oder Deckung der Psychischen und Physischen, des Subjektiven und Objektiven zugunsten des letzteren drücken konsequent seine *materialistischen Bestrebungen* aus.

Es soll nicht abgestritten werden, daß Pawlow mit seiner Entdeckung des bedingten Reflexes für die wissenschaftliche Erforschung des lebendigen Organismus etwas Bedeutsames geleistet hat. Aber wie sich herausstellte, stellt er nur eine Seite des Verhaltens dar. Man hat bei der *Pawlow'schen Konditionierung* von der *klassischen Form* gesprochen, deren Charakteristikum in der besonderen Reiz- bzw. Stimulus-Assoziation liegt, die zu einer reflektorischen Verhaltensauslösung führt. Es steht außer Frage, daß vieles in unserem Verhalten im Sinne jener klassischen Konditionierung erfolgt. Zufällige oder gezielte Reize koppeln sich in ungeahnter Menge und in mehrschichtigen Überstufungen (sekundäre, tertiäre Konditionierungen) mit den zahlreichen reflektorisch ablaufenden, angeborenen physiologischen Vorgängen im Organismus und rufen bei entsprechendem Zusammentreffen eine Reaktion – eventuell einen bedingten Reflex – hervor. Unter diesem Aspekt könnte man die *Seele* zu einem Teil als den Ort einer Inventarisierung derartiger, von außen erfolgter bedingter Reflexe ansehen. Würde man aber den Pawlow'schen Standpunkt als allein gültig ansprechen, hätte man es nicht nur beim Tier, sondern auch beim Menschen, wenn auch wegen seiner Sprach- und Sozialkonditionierung in ungleich komplizierter Art, mit rein von außen lancierten, marionettenhaften Mechanismen zu tun.

Was Pawlow in seinem »Reflexionismus« übersehen hat, ist die *Kreativität des Denkens*, seine heuristischen Möglichkeiten, die *Originalität*

der Sprache trotz aller traditionellen Festlegungen und die *Verkennung* des eigentlichen Wesens der *Verantwortung* des menschlichen Willens, die man höchstens um den Preis ihrer Destruktion soziologistisch traktieren kann. Und überdies hat Skinner eine weitere Art der Konditionierung aufgedeckt. Danach vermag die Reaktion oder das Verhalten selbst Anlaß zu seiner Wiederholung zu geben, um sich schließlich zu habitualisieren, d. h. zur Gewohnheit zu werden. Skinner bezeichnet diesen Modus als *«operante oder instrumentale Konditionierung«*. Auch diese dürfte im menschlichen, wie übrigens auch im tierischen Leben eine ähnlich große Rolle spielen wie jener klassische Modus.

Um das Gesagte etwas zu konkretisieren, läßt sich beobachten, daß ein Lebewesen, einschließlich der Mensch, Reize, die lustspendend, damit spannungsvermindernd und so lebensfördernd sind, sucht, dagegen unangenehme, also spannungsverursachende, damit irgendwie schädliche vermeidet. Das Suchen und Vermeiden sind durch entsprechende Reize vermittelte, konditionierte Verhaltensformen. Ähnlich verhält es sich mit dem operanten Konditionierungsmechanismus: Eine erfolgreiche Aktion werden wir zu wiederholen versuchen, nicht dagegen Fehlschläge.

c) *Lerntheorien*

In Amerika hat der Behaviorismus weitere Ergänzungen und Verfeinerungen sowie Abwandlungen erfahren. Aus ihm haben sich *Lerntheorien* entwickelt, auf die wir in diesem Zusammenhang nicht im einzelnen eingehen können. Nur so viel wollen wir anmerken, daß sie sich vielfach an das behavioristische Grundrezept eines »mechanistisch« anmutenden Funktionalismus zwischen Reiz (Stimulus) (S) und Reaktion (Response) (R) eines Organismus anlehnen. Ein eindrückliches Beispiel dafür ist die *Lerntheorie Cl. Hulls*, die wir uns, wenn auch nur sehr fragmentarisch, vor Augen führen wollen. Für Hull besitzen die meisten Kopplungen zwischen Reiz und organismischer Reaktion nicht die einfache Struktur eines Reflexes (S → R). Vielmehr kommen bei ihrem Einspielen bzw. Erlernen mehrere, dabei nur erschlossene oder postulierte, im einzelnen hier nicht zu erörternde Komponenten zum Zuge, die sich in den physiologischen Funktionszusammenhang zwischen Reiz und Reaktion einschieben und daher *«intervenierende Variable«* genannt werden. Die wichtigste ist beim Lernprozeß nach Hull die *Verstärkung* (Reinforcement), so daß Lernen letztlich als

Verstärkung von Reaktionstendenzen angesprochen wird. Konkret besagt dies, daß, wenn eine Kopplung stattgefunden hat, diese einen Verstärkungseffekt entbindet, der zu ihrer Wiederholung und damit zu ihrem Erlernen anregt.
Man könnte geneigt sein, in einer solchen Erweiterung durch jene intervenierenden Variablen eine einschneidende Korrektur oder gar Überwindung des einfachen Konditionierungskonzeptes zu sehen. Aber dem ist nicht so. Denn weit gefehlt, daß die Verstärkung ein echtes »inneres«, freies Seelen-Element darstellen würde, ist sie eher einem physiologisch notwendigen Mechanismus vergleichbar, der letztlich ohne »unser Zutun« abläuft. Poiniert könnte man von einer Selbstverstärkung der Materie (des Gehirns) sprechen[17].
Mit diesen kursorischen, allerdings das Entscheidende herausstellenden Hinweisen auf den Behaviorismus, den Pawlow'schen Reflexionismus und die Lerntheorien wollen wir es bewenden lassen. Es ist deutlich geworden, daß trotz des erweiterten Konditionierungskonzeptes Ursprünglichkeit und *Eigenständigkeit der Seele in Frage gestellt* bleiben, was ja Skinner zu seinem Optimismus einer »außengelenkten« Verhaltenstechnologie veranlaßt. Nicht bestritten werden soll, daß die besprochenen Konditionierungsformen einschließlich der intervenierenden Variablen im menschlichen Leben eine wichtige Funktion übernehmen. Aber sie können nur von untergeordneter Bedeutung sein. Verabsolutiert man sie und deklariert sie zu den einzig möglichen Mitteln, Verhalten hervorzurufen, zu modifizieren und zu lernen, verfällt man einer *mechanistischen Auffassung der Seele*, wenn man dann überhaupt noch legitimerweise von »Seele« sprechen kann und nicht konsequenterweise dieses Wort aus dem Vokabular streichen will. Denn es sind im Grunde physiologische Prozesse, die zwar über das Gehirn ihren Weg nehmen, also einem Zentralismus unterliegen, denen man aber entweder eine psychische Qualität abspricht oder die man, falls doch eine solche bestehen sollte, als nebensächlich vernachlässigt.

d) Verhaltenstherapie

In Fortführung des Gesagten wollen wir noch auf einen weiteren, für den Menschen unbestreibar positiven Aspekt der Verhaltenswissenschaft hinweisen, der zu praktischen Auswirkungen, nämlich zur Konzipierung einer *Verhaltenstherapie*, führte. Es ist klar, daß auf dem Gebiet des durch Konditionierung hervorgerufenen Verhaltens, das wir keineswegs bestreiten, vielmehr in beschränktem Maße auch beim Menschen konzedieren, Störungen oder Dysfunktionalisierungen auf verschiedensten Wegen und in mannigfacher Ausprägung auftreten können. Ebenso einleuchtend ist, daß man in diesen Fällen dementsprechend verhaltenstherapeutisch, also im Sinne einer Um- oder Entkonditionierung, einzugreifen versucht – wiederum je nach Lage des Falles unterschiedlich. Wir müssen es uns versagen, die einzelnen, übrigens auf freiwilliger Basis angewendeten Techniken[18] näher zu betrachten. Summarisch kennzeichnet H. J. Eysenck in seinem Buch »Die Zukunft der Psychologie« die Verhaltenstherapie als eine Reihe von Methoden zur Behandlung neurotischer, unter Umständen psychotischer Zustände – Methoden, die auf Laboratoriumsexperimenten und wohlbegründeten Theorien über Lernen und Konditionierung beruhen[19]. Dem kann man nur zustimmen. Hingegen erscheint anfechtbar Eysenck's These, daß das Bewußtsein aus einer Vielzahl konditionierter, im Laufe unserer Erziehung angeeigneter Reaktionen (!) besteht, während die Seele selbst wegen ihrer Undefinierbarkeit, Unbeweisbarkeit und Unmeßbarkeit fragwürdig ist und allenfalls einen religiösen Begriff darstellt[20].
Unverkennbar gibt es bei Eysenck unbeschadet seiner nicht zu schmälernden verhaltenstherapeutischen Verdienste – vermutlich gerade deswegen – Züge einer Seelenmechanik (Bewußtsein als eine Vielzahl von Reaktionen!), die wir in keinem Fall in dieser Ausschließlichkeit gutheißen können. Denn gerade die These von einer Seelenmechanik ist es im Grunde, die zu für den Menschen unabsehbaren negativen Konsequenzen im Sinne einer gewaltsamen Manipulierung und damit seiner inneren Gefährdung geführt hat, mag man auch guten Glaubens therapeutische Verhaltenstechniken mit freier Zustimmung des Betreffenden einsetzen. Dabei kann – übrigens in seiner Bedeutung kaum abschätzbar – gesagt werden, daß gerade diese zugestandene »Freiwilligkeit« das ganze mechanische Verhaltenskonzept über den Haufen wirft, zumindest in Frage stellt. Bestärkt wird das hier Ausgeführte

17. Vgl. *C. Hull*: Lernen und Verhalten, in: Psychologie des Lernens, hg. von O. W. Haseloff und E. Jorswick, Berlin 1970, S. 70ff.

18. Gegenkonditionierung, Desensitivierung, Reinforcierung, Aversionstherapie u. a.

19. *H. J. Eysenck*: Zukunft der Psychologie, München 1977, S. 153.

20. *H. J. Eysenck*, a. a. O. S. 205 und 215.

durch R. Tausch, der in seiner »Erziehungspsychologie« schreibt, daß Institutionen und äußere gesellschaftliche Bedingungen schwer die Persönlichkeit von Menschen ändern und, wenn doch, dann häufig nur an der Oberfläche[21].

e) Gehirnwäsche (Brain-washing)

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß unter dem Aspekt einer »Seelenmechanik«, die in allen bisher betrachteten Konzeptionen mehr oder weniger offen zutage tritt, ein tief beunruhigender, ja alarmierender negativer Zug moderner Verhaltenstechnologie, zu der selbstredend auch die Verhaltenstherapie zu rechnen ist, erkennbar ist.

Gerechterweise muß allerdings gesagt werden, daß im Laufe der Geschichte – offenbar aufgrund eines, wenn auch nicht expliziten Wissens um derartige Möglichkeiten – immer schon Versuche in dieser Richtung unternommen wurden. Man denke an die *mittelalterliche* Inquisition und die Anfänge des von J. Wesley begründeten *Methodismus*. Aber erst der Neuzeit war es vorbehalten, eine ausgeklügelte, unmenschliche Umformungspraktik vor allem in kommunistischen Ländern, aber auch in anderen Polizeistaaten zu entwickeln, der man den bezeichnenden Namen *»brain-washing«* (Gehirnwäsche) gab. Der englische Psychiater W. Sargant hat in seinem Buch »Der Kampf um die Seele« versucht, das sich hierbei abspielende Geschehen mittels bisher von uns nicht eigens betrachteter Passagen der Pawlow'schen Lehre verständlich zu machen. Dieser stellte sich nämlich die Frage, was erfolgte, wenn das höhere Nervensystem von Tieren, z. B. von seinen Hunden, mit denen er experimentierte, über die Grenzen des normalen Reagierens hinaus belastet würde. Er kam aufgrund von Beobachtungen und Versuchen zu dem Resultat, daß eine, übrigens von ihm als lebensschützende Funktion gewertete, *transmarginale* oder ultramaximale (grenzüberschreitende) *Hemmung* mit unterschiedlichen, hier im einzelnen nicht aufzuzählenden Reaktionsphasen eintreten würde[22].

Ein unvorhersehbares Ereignis, nämlich die 1924 stattfindende Überschwemmung von Leningrad, lieferte Pawlow weitere, in diese Richtung weisende, aufschlußreiche Erkenntnisse, wie, mindestens zeitweilig, alle dem Hirn neuerlich eingeprägten, bedingten Verhaltensformen ausgelöscht werden können. Die Fluten waren in das Hunde-Laboratorium eingedrungen, in dem die Tiere eingeschlossen waren. Bei weiterem Steigen gerieten sie in eine Panik. In letzter Minute konnten sie jedoch gerettet werden. Aber das sie tief »erschütternde« und »erschreckende« Erlebnis hatte bei einigen Hunden zur Folge, daß die vor kurzem eingeprägten, *bedingten Reflexe verschwunden* waren (S. 37).

Sargant ist der Meinung, daß das Nervensystem des Menschen auf extreme Spannungsbelastungen, wie dies bei der »Gehirnwäsche« der Fall ist, in sehr ähnlicher Weise wie das des Hundes reagiert (S. 57). Nur in großen Zügen wollen wir unter Berücksichtigung einschlägiger Literatur, nämlich der Bücher von G. Bull »Vor den Toren der gelben Götter« und von D. van Collie »Der begeisterte Selbstmord« die beim »brain-washing« geübten *Umformungspraktiken* schildern. Unter größten, vor allem langdauernden, den Menschen fast bis an den Rand des physischen und psychischen Ruins führenden Spannungsbelastungen kann er soweit gebracht werden, daß er gleich einem willen- bzw. seelenlosen Wesen nach entsprechender Geständniserzwingung von seinen bisherigen Anschauungen und Verhaltensweisen abläßt und gleichzeitig mit einer neuen Ideologie, z. B. der marxistischen, indoktriniert werden kann. Sowjetische Psychologen behaupten denn auch in Erweiterung der Pawlow'schen Theorie, daß das menschliche Wesen, wenn es der richtigen Formung (Konditionierung) unterworfen wird, in den *idealen, neuen Sowjetmenschen* verwandelt werden kann (S. 188).

Auch Sargant betont, daß wir uns betrügen, wenn wir glauben, daß irgend jemand bei derartigen »höllischen« Torturen bis zum Ende durchhalten könnte (S. 267). Diese Behauptung konnten G. Bull und D. van Collie durch eigene Erfahrungen während ihres dreijährigen Aufenthalts in chinesischen »Umschulungslagern« bestätigen, wobei sie allein dank ihres tiefen christlichen Glaubens vor einer völligen Kapitulation verschont blieben. Einschränkend gibt Sargant aber zu bedenken, daß durch diese Praktiken keineswegs alle Menschen wirklich bekehrt werden können. Manche geben nur zeitweise den Forderungen nach und kämpfen von neuem, wenn ihre geistigen und körperlichen Kräfte zurückkehren. Andere werden durch den Ausbruch des Wahnsinns gerettet. Für die völligen Fehlschläge stehen überdies gewöhnlich Hinrichtungen, Gefängnisse und Irrenhäuser bereit (S. 267). Nach ihm sind am gefährdetsten die ohne festes, dabei emotional

21. *R. Tausch*: Erziehungspsychologie, 8. Aufl., Göttingen 1977. S. 382.
22. *W. Sargant*: Der Kampf um die Seele, 1958, S. 27ff.

verankertes weltanschauliches Fundament dahinlebenden Durchschnittsmenschen.
Es ist deutlich, daß die heute politisch praktizierten Konversionstechniken den konsequenten negativen *Schlußpunkt der Verhaltenstechnologie* darstellen. Jedenfalls lauert im Hintergrund einer derartig mechanistisch orientierten Verhaltenslehre ohne Zweifel diese Gefahr. Das »brain-washing«, wie immer man im einzelnen das Geschehen erklären mag, zeigt erneut eine Seelenauffassung, die alles andere ist als die, die auf Ursprünglichkeit, Heterogenität und damit Inkommensurabilität der Seele somatisch-physiologischen Prozessen gegenüber besteht. Gerade die bei der Gehirnwäsche tatsächlich auftretende Effekte scheinen zwar der ersteren Auffassung rechtzugeben. Aber u. E. trügt dieser Anschein. Gewiß mag während des Infernos der Umschulung die Seele in einen Zustand gebracht werden, der fast ihrer »Auslöschung« gleichkommt. Und es mögen ihr in dieser qualvollen Zeit gewaltsam »Doktrinen« eingepflanzt werden können. Es ist aber sehr die Frage, ob auf die Dauer eine derartige Indoktrination Bestand hat, zumal wenn der Mensch dem Inferno entrinnen kann. Es scheint manches dafür zu sprechen, daß wohl eine gewisse Anzahl, vielleicht sogar die meisten vorher Unentschiedener einer solchen Praktik endgültig zum Opfer fallen. Aber die, die ihrer seelischen Ursprünglichkeit und Eigenheit, mit einem Wort der Autonomie ihrer Persönlichkeit je voll bewußt geworden sind, werden *sich* später wieder darauf besinnen und ihrer Seele spontan und gebührend Raum geben. Mit einem Wort, wir halten wohl eine vorübergehende Unterdrückung von seelischen Eigenimpulsen und Eigeninitiativen für realisierbar. Aber eine totale, andauernde Entseelung und damit eine Dehumanisierung, d. h. eine völlige Destruktion der menschlichen Seele erscheint uns ausgeschlossen. Daß wir diesen Standpunkt selbst dem die menschliche Seele in höchstem Maße gefährdenden, unmenschlichen »brain-washing« gegenüber einnehmen, findet seine einleuchtende, dabei empirisch belegbare Begründung darin, daß wir der Seele, der Persönlichkeit, allgemein gesprochen, in der *Tiefe* ihres Wesens Originalität und Autonomie zubilligen und sie als »kontingenten Innenbereich« gegen exogene Einflüsse abgrenzen, ohne die Bedeutung letzterer für ihre Entwicklung und Gestaltung schmälern zu wollen.
An dieser Stelle erscheint es entgegen einem ausschließlichen Konditionierungsstandpunkt angebracht, uns etwas eingehender mit dem Begriff *Autonomie* zu befassen. Es gibt nämlich schon im biologischen Bereich diesbezügliche Erscheinungen, die im Widerspruch zum Konditionalismus stehen. Einmal gehören dazu die von K. Lorenz bei Tieren entdeckte *Instinktbewegungen* und ferner die von E. von Holst nachgewiesenen *Bewegungsautomatismen*. Im Gegensatz zum bloßen Reflexgeschehen handelt es sich bei beiden, deren Übergänge übrigens nach O. Köhler gleitend sein dürften[23], um echt autonome, dabei artkonstante, ererbte, sowie zentral-nervöse Vorgänge, um Automatismen also, die einer Selbststeuerung unterliegen und im ersteren Fall bei Erniedrigung der Auslösungsschwelle auf Null sich übrigens in einer spontanen Leerlaufaktion »Luft zu schaffen« vermögen.
Von hier aus stellt sich des weiteren die Frage nach einer möglichen »inneren« *Vorprogrammierung des menschlichen Verhaltens* – eine Frage, der insbesondere I. Eibl-Eibesfeld nachgegangen ist. Aufgrund seiner zahlreichen humanethologischen, Völkerschaften untereinander vergleichenden, sowie blind-taube Kinder einbeziehenden Forschungen ist er zu dem Schluß gelangt, daß es den »autonomen Menschen« gibt, der vor allem in seinem sozialen Verhalten mit Vorprogrammierungen ausgerüstet zur Welt kommt[24]. Damit grenzt er sich scharf ab gegen die Ideologie des kulturellen Determinismus im Sinne Skinners u. a. Autonomie bedeutet in diesem Zusammenhang biologisch erbliche Veranlagung, Innensteuerung, die sich natürlich im äußeren Verhalten geltend macht und durch Milieueinflüsse und Lernprozesse modifiziert werden kann.
Davon müssen wir noch jene *das Menschsein* eigentlich und spezifisch kennzeichnende *Autonomie* oder Selbstbeherrschung abgrenzen, die möglicherweise eine angeborene Grundlage hat und somit die Wurzel der menschlichen Freiheit bildet. Indessen muß sie vom Menschen selbst aktualisiert und aktiviert werden. Denn ohne eine solche Selbstaktivierung wäre die Anlage tot (S. 272). Diese menschliche Autonomie im engeren Sinne wird uns an folgenden Sachverhalten noch deutlicher werden.
Am Lernprozeß können zwar dem unvoreingenommenen Betrachter die von außen kommenden, durch andere vermittelten Einwirkungen, insbesondere in der Erziehung und Unterrichtung von Kindern und Jugendlichen aufgehen. Aber weit gefehlt, daß Lernen lediglich einem mechanischen Prozeß gleichkommt, in dessen Verlauf exogenes »Material«, gleich welcher Art, dem Jugendlichen ohne dessen Zutun, also nur passiv eingepflanzt wird, handelt es sich bei ihm um etwas viel

23. *O. Köhler*: Die Aufgabe der Tierpsychologie, Darmstadt 1968, S. 10.
24. *I. Eibl-Eibesfeldt*: Der vorprogrammierte Mensch, 1973, S. 12ff.

Komplizierteres, bei dem die andere, die lernende Seite maßgeblich beteiligt ist – dies vor allem im Falle des Menschen, andernfalls man es lediglich mit Dressurakten zu tun hätte.

Es ist bemerkenswert, daß in diesem Punkt die *kybernetische Interpretation* des Lernvorganges den tatsächlichen Verhältnissen viel näher kommt und ihn adäquater zu beschreiben vermag, als es ein Teil der Verhaltensforscher tut. Im Lernen erblickt man kybernetisch einen nicht-linearen Prozeß der *Selbstverbesserung* vorhandener Programme, bei denen übrigens Rückkopplungen von ausschlaggebender Bedeutung sind[25]. Ferner sei an dieser Stelle auf Ansichten von J. Piaget hingewiesen, für den die wie immer gearteten äußeren Einflüsse nicht gleichsam ungebrochen in das Individuum eingehen, um in ihm mechanisch Reaktionen auszulösen. Vielmehr werden die äußeren Reize einem *Assimilationsvorgang* unterworfen, durch den allererst eine *Aneignung* des äußeren Materials erfolgen kann. Jedenfalls wird deutlich, daß das organisierende Tun des Subjekts eine maßgebliche Rolle spielt[26]. Im übrigen hat K. Pribam in seinem Beitrag »Zur Neuropsychologie der Persönlichkeit« darauf aufmerksam gemacht, daß im Zuge der Durchdringung der Psychologie durch den Behaviorismus während der letzten 50 Jahre viele Forscher zu vergessen scheinen, daß ein Organismus in seinem Repertoire auch über andere, interne oder, wie er sie auch bezeichnet, *nicht-behaviorale Reaktionen*, wie Erwartungen, Absichten, Gedanken und Gefühle verfügt als jene, die unmittelbar im Verhalten beobachtbar sind. Ob diese internen subjektiven Bereiche einer objektiven Untersuchung zugeführt werden können, wie Pribam annimmt, bleibe dahingestellt[27]. Übrigens wird dieser Ansatz in einer späteren mit G. Miller und E. Galanter gemeinsam herausgegebenen Schrift »Strategien des Handelns« als »*subjektiver Behaviorismus* (!)« bezeichnet, der als eine synthetische Theorie zwischen Behaviorismus und Introspektionismus fungieren soll[28].

Mit dem allen wird aber so viel deutlich geworden sein, daß jeder rein

25. *N. Wiener*: Mensch und Menschmaschine, Frankfurt 1966, S. 63, und *M. Minsky*: Künstliche Intelligenz, in: Information, Computer und künstliche Intelligenz, hg. von K. Steinbuch, Frankfurt 1967, S. 208.

26. *J. Piaget und B. Inhelder*: Die Psychologie des Kindes, 2. Aufl., Freiburg 1973, S. 16.

27. *K. Pribam*: Zur Neuropsychologie der Persönlichkeit, in: Kommunikation, hg. von O. W. Haseloff, 2. Aufl., Berlin 1971, S. 43ff.

28. *G. Miller, E. Galanter und K. Pribam*: Strategien des Handelns, 1. Aufl., Stuttgart 1973, S. 205f.

außen orientierten Verhaltenslehre offenbar erhebliche Grenzen gesetzt sind, die in einer sehr tiefgreifenden Auseinandersetzung mit Skinner C. Rogers in seinem Werk »Entwicklung der Persönlichkeit« ebenfalls aufzuzeigen versucht. In dem, was Rogers im einzelnen an heute schon möglichen, ja erstaunlich zu nennenden Resultaten insbesondere der experimentellen Verhaltenswissenschaft aufzählt, eröffnen sich, wie er schreibt und worauf auch wir hinwiesen, einige zutiefst erschreckende Aspekte[29]. Diese finden ihren Niederschlag letztlich darin, daß unser Wissen darüber, wie man Persönlichkeit und Verhalten ändern kann, sich nicht nur konstruktiv, also zum Aufbau des Menschen, sondern auch destruktiv, also zu seiner Zerstörung anwenden läßt (S. 364). Sein Hauptangriff geht indessen gezielt gegen Skinners Ansicht, dergemäß Spontaneität, Freiheit, Verantwortung, Entscheidung keine reale Existenz besitzen sollen und lediglich Illusionen seien. Träfe das zu, würde nach Rogers der Mensch zum Roboter degradiert (S. 378). Insbesondere aufgrund seiner eigenen psychotherapeutischen Erfahrungen kommt er zu einem genau entgegengesetzten Standpunkt, ohne dabei die Bedeutung der Verhaltenswissenschaft für das menschliche Leben verkleinern zu wollen. Im Gegenteil – er fordert ganz nüchtern dazu auf, mit der Erkenntnis zu leben, daß es genauso nutzlos und engstirnig wäre, die Realität der Erfahrung von verantwortungsvoller, persönlicher Entscheidung zu leugnen, wie wenn man die Möglichkeit einer Verhaltenswissenschaft verneinte (S. 388). Aber gerade das erstere hängt ganz von uns selbst ab. Denn wenn wir uns als Individuen und als Gruppen nicht für den Verzicht auf unsere Fähigkeit der subjektiven Wahl entscheiden, werden wir nach seinen Worten immer freie Menschen bleiben und nie einfach Pfandstücke einer selbstherrlichen Verhaltenswissenschaft sein (S. 389).

Uns war es in diesem Abschnitt darum zu tun, moderne, in den Rahmen der Verhaltenswissenschaft einzuordnende psychologische Richtungen zu Worte kommen zu lassen, die eine Innenwelt bzw. eine eigenständige Seele ablehnen und auf diese Weise den Menschen »veräußerlichen«. Im Blick auf unsere Thematik läßt sich daraus sehr einfach folgern, daß bei einer solchen Sicht der Dinge der Tod auch nur ein äußerliches, den Menschen eigentlich nicht sonderlich tangierendes, vielmehr sein Leben zwangsläufig beendendes Geschehen darstellt, weil ihm ja ein innerer, ihn zur Stellungnahme befähigender Bezugspunkt, eben seine Seele, abgesprochen wird. Vollends aber den Gedan-

29. *C. Rogers*: Entwicklung der Persönlichkeit, Stuttgart 1972, S. 367.

ken einer Unsterblichkeit auch nur versuchsweise ins Auge zu fassen, wäre vom Standpunkt einer derartig außenorientierten Psychologie aus der Gipfel aller Absurdität, weil ja der Tod den endgültigen Schlußpunkt des Lebens darstellt. Alles in allem finden von dieser Seite aus die modernen Auffassungen eine Bestätigung, daß der Mensch in seinem Tode zugrunde geht.

2. Gehirnzentralismus (Cerebrozentrismus)

Im folgenden wenden wir uns einem weiteren Fragenkreis zu, bei dem wir zu ähnlichen Resultaten kommen werden, nämlich dem Gehirn-Seele-Problem. In diesem Abschnitt beabsichtigen wir, Fakten und Theorien kennenzulernen, die wir zu einem Teil in unserer früheren Schrift »Persönlichkeit und Wille« diskutierten[30]. Diesmal betrachten wir jedoch das Seele-Gehirn-Verhältnis unter dem für unsere Thematik wichtigen Gesichtspunkt, um auf sich daraus ergebende mögliche Konsequenzen abzuheben.
Heutigentags wird bekanntlich allgemeinwissenschaftlich der Auffassung gehuldigt, daß *die Seele eine Hirnfunktion* darstellt. Dafür wollen wir zwei Autoren anführen. P. Glees vertritt die These, daß unsere Persönlichkeit, unser individuelles Schicksal und Gedächtnis ausschließlich an unser Gehirn gebunden ist, oder noch eindeutiger, daß unser Geistesleben einzig die Organfunktion des Gehirns ist[31]. Ebenso erklärt J. Eccles, daß er glaube, daß ihm sein persönliches Leben durch sein Gehirn gegeben ist, dieses ohne Zweifel von seinem Gehirn abhängt und nach allem, was er weiß, endet, wenn sein Gehirn zu sein aufhört[32]. Auch wir selbst haben in unserer schon genannten Schrift zum Ausdruck gebracht, daß im Leib/Seeleverhältnis dem Gehirn (wie dem Endokrinium) eine ausschlaggebende Rolle zukommt[33].

a) Fakten der Gehirn-Seele-Dependenz

Der sehr enge Funktionszusammenhang zwischen Gehirn und Seele läßt sich auf Grund vieler Fakten belegen, unter denen wir vier, jene

30. *W. Rorarius*: Persönlichkeit und Wille, München 1974, S. 33ff.
31. *P. Glees*: Das menschliche Gehirn, Stuttgart 1968, S. 11.
32. *J. Eccles*: Das Gehirn des Menschen, München 1975, S. 274.
33. *W. Rorarius*, a. a. O., S. 40.

erhärtenden Komplexe aus dem empirischen Bereich herausgreifen wollen.

Psychopathologie. Das Gehirn zeigt bei chronifizierten Substanzveränderungen im Alter oder bei anderen konsumierenden, pathologischen Hirnprozessen gleichlaufend psychische Funktionseinbußen, die in zunehmendem Maße den gesamten Seelenbereich, also mnestische und kognitive Funktionen, den Willens- und Antriebssektor, sowie die emotionale Sphäre betreffen. Psychopathologisch spricht man von hirnorganischer Demenz (=geistigem Abbau) oder von einem hirnorganisch bedingten Psychosyndrom (=organischer Wesensänderung). Auch bei anderen exogenen, d. h. von außen kommenden Einwirkungen, beispielsweise bei Hirnverletzungen, bei Hirnentzündungen sowie bei Vergiftungen können akut tiefgreifende seelische Störungen, wie Bewußtseinsverlust, Verwirrtheit u. a., auftreten, die Folge einer Hirnalteration sind. In diesem Zusammenhang sei noch auf operative, d. h. künstliche Eingriffe am Gehirn, z. B. an die 1935 von Moniz bei schweren seelischen Erkrankungen vorgenommene Leukotomie, erinnert. Bei dieser Hirnoperation werden Verbindungsstränge zwischen Vorderhirn und einem tiefer gelegenen Hirnteil (Thalamus) durchtrennt. Dadurch wird zwar ein Zurücktreten der schweren patho-psychischen Erscheinungen erreicht, aber um den Preis mehr oder weniger schwerwiegender Veränderungen der Persönlichkeit.

Psychopharmakologie (Biochemie des Gehirns). Auch aus diesem Bereich kann man beeindruckende Argumente eines sehr engen Hirn-Seele-Nexus beibringen. Insbesondere sei auf die »medikamentöse« Therapie der sogenannten »endogenen« Psychosen, der seelischen Erkrankungen wie der Schizophrenie und Cyclothymie (der manisch-depressiven Erkrankung) verwiesen. Nach neuesten Forschungen besteht Grund zu der Annahme, daß diese Psychosen wenigstens zu einem Teil auf innergehirnliche, biochemische Störungen im sogenannten Neuro-Transmitter-Metabolismus (Stoffwechsel) zurückgehen[34]. Bei den Neurotransmittern handelt es sich um chemische Überträgersubstanzen, die an den Synapsen, den Berührungsstellen der Nervenendigungen im Gehirn ihre Wirksamkeit entfalten. Näher können wir nicht darauf eingehen. Umgekehrt können diese biochemischen Störungen durch einen, wie man vermutet, regulierenden Einfluß be-

34. *H. S. Bachelard*: Biochemie des Gehirns, Stuttgart 1975, S. 42.

stimmter *Psychopharmaka* beseitigt oder gebessert und auf diesem Wege vielfach eine weitgehende Normalisierung der Seelenfunktion bewirkt werden. Man kann also mittels wohl definierter chemischer Substanzen am Gehirn eingreifen und eine kranke Seele heilen, zumindest bessern[35].

Auch die Wirkungen von *Genuß- und Rauschdrogen*, wie Alkohol, Haschisch, Kokain, Heroin etc., die bei Einnahme zu eigentümlich beglückenden, unter Umständen aber auch ängstlichen Innenerlebnissen führen, entstehen letztlich auf dem Boden einer chemisch verursachten Gehirnaffektion. Bei längerem Konsum und Mißbrauch kommt es des weiteren zu einer *Drogenabhängigkeit* (Sucht). Grundlage dafür ist zunächst eine pharmakologische, d. h. somatische, irgendwie im Gehirn verankerte Abhängigkeit von der Droge, die ihrerseits nach Art eines vergleichsweise kybernetischen positiven Feed-back (Circulus vitiosus) die Psyche mehr und mehr beherrscht, so daß diese schließlich dem Mittel völlig verfällt mit allen sich hieraus ergebenden destruktiven Folgen auf körperlichem wie seelischem Gebiet. Es sei nur an die dabei auftretende ethische Depravierung, d. h. an den zunehmenden Verlust ethischer Hemmungen erinnert, den wir an Süchtigen in fortgeschrittenen Stadien mitunter beobachten können.

Bei den psychopharmakologischen Vorgängen wird dem Beobachter besonders eindrücklich vor Augen geführt, wie man mit materiellen Substanzen die Seele vorübergehend oder dauernd beeinflussen und verändern kann. Dabei steht es außer Frage, daß diese Veränderungen über das Gehirn vonstatten gehen. Dieses stellt gewissermaßen die »Schwelle« zur Seele dar, die in jedem Falle überschritten werden muß, will man von der Leibsphäre aus Zugang zu ihr gewinnen.

Lokalisationsproblem. Als dritten Komplex der innigen Verbindung von Gehirn und Seele wollen wir das *Problem der Lokalisierung* von seelischen Funktionen in Bereichen des Gehirns betrachten. Von vornherein müssen wir allerdings einschränkend sagen, daß von einer strengen Lokalisationslehre – auch Lokalisationismus genannt – nicht mehr die Rede sein kann. Trotzdem läßt sich nach M. Schneider der Begriff Gehirn-*Zentrum*[36], also einer irgendwie lokalisatorischen Einheit im Gehirn, vertreten und definitorisch als Teil des Zentralnervensystems

35. *W. Rorartus*: Einführung in die Psychiatrie, Bielefeld-Bethel 1973, S. 35 ff.
36. *M. Schneider*: Einführung in die Physiologie des Menschen, 16. Aufl., Berlin 1971, S. 414 und 472.

deklarieren, der für das Zustandekommen eines zentral-nervösen Vorgangs von ausschlaggebender Bedeutung ist. So haben sich gewisse größere Hirnabschnitte ausgliedern lassen, die als Substrate für seelische Phänomene fungieren, also ihre materielle Grundlage bilden. Wir begnügen uns mit kursorischen Hinweisen. Im *Hirnstammgebiet*, zu dem wir im engeren Sinne anatomisch das nach oben verlängerte Rükkenmark, die Brücke und das Mittelhirn rechnen, findet sich neben lebenswichtigen Zentren für die Atmungs- und die Kreislaufregulation das *Mündungsgebiet der Hirnnerven* als Sitz lebenswichtiger Reflexe, wie beispielsweise des Husten-, des Nieß-, des Schluck- und Saugreflexes des Säuglings, sowie der Halte- und Stellreflexe u. a. Überdies liegt in diesem Hirnabschnitt ein Nervengeflecht, die sogenannte *Formatio reticularis*, die sich durch das gesamte Stammhirn bis zum noch höher gelegenen Zwischenhirn erstreckt. U. a. übt diese Formation eine Weckwirkung (den sogenannten arousel-Effekt) auf die Großhirnrinde aus und ist dadurch von wesentlicher Bedeutung für die jeweilige allgemeine Bewußtseinshelligkeit. Daneben besitzt sie die spezielle Fähigkeit, die Aufmerksamkeit auf etwas Bestimmtes zu konzentrieren oder diese wandern zu lassen, indem sie gewisse, von den Sinnesorganen herkommende Signale zu unterdrücken, andere dagegen zu bevorzugen vermag.

Im *Zwischenhirn*, der nächst höheren Region, ist für uns von besonderem Interesse die Region des sogenannten *Hypothalamus*, dessen Kerngebieten nicht die Aufgabe der Steuerung einzelner Funktionen, sondern der Zusammenfassung größerer Funktionskomplexe zu einer einheitlichen Leistung obliegt[37]. Hier finden sich Areale, bei deren Reizung man vegetative, sympathische wie parasympathische Effekte erzielen kann, ferner die Zentren für die Ermöglichung eines konstanten inneren Milieus, für die sogenannte *Homöostase*, wie sie W. B. Cannon bezeichnete. Eine bessere, weil sachgemäßere Bezeichnung wäre Homöodynamik, wie sie V. L. Parsegian vorschlägt[38]. Denn es handelt sich nicht um statische, sondern um dynamische Vorgänge. Als Beispiel sei die Thermoregulation zur Aufrechterhaltung der *Homoiothermie* (Gleichwärmigkeit) bei Warmblütern erwähnt. Überdies hat W. R. Hess herausgefunden, daß sich in diesem Hirnabschnitt Felder für das *Triebgeschehen*, die primäre Motivationalität, befinden, so ein Zentrum für Nahrungs- und Flüssigkeitsaufnahme, ein allerdings frag-

37. *M. Schneider*, a. a. O., S. 439.
38. *V. L. Parsegian*: Kybernetik und moderne Welt, Freiburg 1974, S. 85.

liches Zentrum für die Sexualität, ferner Regionen, bei deren Reizung Aggressions- und Fluchtreaktionen ausgelöst werden können[39]. Insgesamt läßt sich sagen, daß im Zwischenhirn die *phylogenetisch* überkommenen, ererbten, allerdings komplexeren Programme für vegetative und homöostatische Regulationen sowie für das Triebgeschehen verankert sind.

Darüber lagert sich gleichsam als innerer Ring oder Streifen das sogenannte *Limbische System* (Limbus = Streifen), das im wesentlichen ältere Großhirngebiete umfaßt (Archicortex) und über zahlreiche rückläufige Verbindungen u. a. zum Zwischen- und Mittelhirn verfügt. Bestimmte Anteile sind für die affektive Färbung des Gesamtverhaltens, also für die *Emotionalität*, verantwortlich.

In der *Großhirnrinde* selbst unterscheiden wir die *primären Projektionsfelder* für die einzelnen Sinnesgebiete, sowie die Motorik und die *sekundären Assoziationsfelder*. Letztere sind es vor allem, die in der aufsteigenden Tierreihe eine zunehmende Entwicklung und vom Affen zum Menschen einen besonders großen Sprung aufweisen. Es handelt sich hierbei um die rezentesten Erwerbungen des Menschen. Immer wieder hat man versucht, höhere geistige Fähigkeiten, u. a. das Gedächtnis, die Lern- und Denkfähigkeit gerade mit diesem Gebiet in Zusammenhang zu bringen. Lokalisationistische Versuche, denen zufolge man in diesen Gebieten detaillierte »Ortungen« kognitiver Funktionen vornahm, waren jedoch zum Scheitern verurteilt. Demgegenüber hat sich eine *Plastizitätslehre* als recht brauchbar erwiesen, dergemäß ohne exakte Lokalisierung diese sogenannten stummen Regionen für sekundäre, ontogenetische Erwerbungen zur Verfügung stehen – selbstredend in Verbindung mit den primären Ringengebieten und den tieferen Hirnregionen.

Zum Schluß wollen wir noch auf das offenbar nur dem Menschen vorbehaltene Phänomen der sogenannten *Hirnlateralisation* oder des Dominanz- bzw. Präponderanzunterschiedes der Großhirnhemisphären, sowie auf die Frage einer möglichen Lokalisierung des Bewußtseins eingehen. Bei der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Menschen ist die *dominante Hemisphäre die linke*, die mit der rechten, wie umgekehrt, über Bahnen des sogenannten Balkens (Corpus callosum), des eigentlichen Verbindungsstückes zwischen den Hirnhälften, miteinander kommunizieren. Man hat etwa 200 Millionen Balkenfasern gezählt. An Personen, die fast ununterbrochen an epileptischen Anfällen litten, hat man eine operative Trennung der Hemisphären durch Schnitt des Balkens vorgenommen. Dadurch erzielte man eine beträchtliche Verminderung der Krampfanfälle, was zu erklären an dieser Stelle zu weit führen würde.

39. *W. R. Hess*: Hypothalamus und Thalamus, 2. Aufl., Stuttgart 1968, S. 66ff.

Für uns ist etwas anderes wichtig: Man hat nämlich an diesen sogenannten Split-Hirn-Patienten (split englisch: Spaltung) weitere interessante Versuche vorgenommen, die zur Klärung des Problems einer möglichen *Bewußtseinslokalisierung* beitrugen. Die Ergebnisse wollen wir nur in gedrängter Übersicht bringen, wobei wir uns insbesondere auf die Ausführungen und Annahmen J. Eccles' beziehen[40]. Es konnte nämlich herausgefunden werden, daß die untergeordnete Hemisphäre, also die rechte, stets eine unbewußte ist, aber normalerweise durch die Kommunikation mit der dominanten auf Grund der von dort herkommenden starken Impulse über den Balken Bewußtsein erlangt. Demgegenüber steht das *bewußte Selbst* nur mit den *in der dominanten Hemisphäre* verankerten, spezifischen sprachlichen und gedanklichen Zonen in Verbindung.

Eccles ist noch einen Schritt weiter gegangen und postulierte eine besondere Zone, die er *Liaison-Zone* nennt und speziell für das bewußte Selbst als zuständig ansieht. Indes kam man noch zu weiteren bemerkenswerten Annahmen. So stellte man die Hypothese auf, daß sich beide Hemisphären in ihren Eigenschaften grundsätzlich komplementär verhalten. Danach erscheint die dominante Hemisphäre analytisch-sequentiell und ist zu verbalen, ideationalen, arithmetischen und anderen computerartigen Operationen befähigt. Demgegenüber verhält sich die untergeordnete Hirnhälfte synthetisch-holistisch, sowie geometrisch, d. h. sie hat »Sinn« für Bilder und Muster. Außerdem gibt es Anhaltspunkte dafür, daß in ihr die Musikalität verankert ist.

Nach allem, was inzwischen durch die Hirnforschung entdeckt wurde, wird man nicht umhin können, einem lokalisatorischen Aspekt relative Berechtigung einzuräumen, übrigens unbeschadet des Zugeständnisses einer weitgehenden Plastizität, insbesondere der rezenten Gehirnabschnitte, in denen man offenbar im Unterschied zu den anzestralen Hirnregionen kaum »Ortungen« vornehmen kann. Diese Plastizität ist übrigens, abgesehen von der Liaisonzone der dominanten Hemisphäre, in der Eccles das bewußte Selbst annimmt, eine weitere, nicht zu gering zu veranschlagende Voraussetzung dafür, daß *das Gehirn* zum *einzig wirklich individuellen Organ des Menschen* gestaltet werden kann, daß

40. *J. Eccles*, a. a. O., S. 263ff.

deswegen auch *nicht auswechselbar* ist wie beispielsweise das Herz[41]. Denn in jenen plastischen Rindenbereichen werden persönliche Erfahrungen und individuelle Lernergebnisse inventarisiert und »engrammiert«.

Bei diesen Erörterungen muß selbstredend dem Umstand Rechnung getragen werden, daß wir bisher *nur das »Daß«, nicht aber das »Wie« einer Lokalisierung* seelischer Funktionen anzugeben vermögen. M. Schneider verleiht dem Ausdruck, wenn er im Blick auf das Großhirn schreibt, daß eine Darstellung seiner Funktion deshalb größte Schwierigkeiten bereitet, weil wir über seine interessanteste Fähigkeit, die es in weit stärkerem Maße als niedere Gebiete besitzt, nämlich über die Transformation von (bioelektrischen) Erregungen in Gefühle und Wahrnehmungen und von Handlungsentwürfen (Plänen) in Erregungen nichts wissen. Unsere Denkmöglichkeiten sind nach ihm offenbar so eingerichtet, daß das Leib-Seele-Problem sie übersteigt, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil eine ganze Dimension fehlt[42]. Wie immer – nach allem steht außer Frage, daß die Seele und ihre Unterfunktionen an das nervöse Zentralorgan so eng gebunden sind, daß man, wie die genannten Autoren, geneigt ist anzunehmen, daß mit dem Gehirn als materiellem, wenn auch hoch kompliziertem Substrat das Seelische steht und fällt.

Bio-elektrische Vorgänge im Gehirn. Beim vierten und letzten empirischen Komplex befassen wir uns mit den *bio-elektrischen Vorgängen des Gehirns.* Es sind in den letzten Jahren in dieser Hinsicht aufschlußreiche Entdeckungen gemacht worden. Damit betreten wir übrigens das Gebiet der sogenannten *Neuropsychologie*, die es sich speziell zur Aufgabe gemacht hat, diejenigen Hirnprozesse zu untersuchen, die als unmittelbares Substrat des Psychischen, also des Erlebens und Verhaltens angesehen werden. Zunächst ist zu sagen, daß, weil es sich bei den in verschiedenen Formen auftretenden, im Hirnstrombild (Elektrencephalogramm) fixierbaren hirnelektrischen Aktivitäten um *Makroprozesse* handelt, sie keine unmittelbaren Korrelate für spezifische psychische Funktionen darstellen. G. Guttmann betont, daß, während das Hirnstrombild (EEG) für die Neurologie zu einem wichtigen diagnostischen Hilfsmittel wurde, bis in die jüngste Zeit nur wenige, dabei

41. *P. Glees*, a. a. O., S. 11.
42. *M. Schneider*, a. a. O., S. 454.

umstrittene Zusammenhänge des Hirnstrombildes mit psychischen Variablen (Funktionen) gesichert werden konnten[43].

Durch minutiöse Zerlegungstechniken jener unspezifischen Makroprozesse, die man gleichsam als »noise« (Rauschen) auffassen kann, ist es indessen gelungen, spannungsmäßig sehr viel schwächere Potentialschwankungen aufzudecken, die eindeutig als Korrelate des Psychischen angesprochen werden können. Es handelt sich einmal um die *sensorisch evozierten Potentiale.* Im einzelnen hat man herausgefunden, daß der Verlauf jener spezifischen Erregungen für jede Sinnesmodalität typisch ist und jeder Reizqualität und -intensität eine konstante und voraussagbare Veränderung der Potentialkurve entspricht. Sie kennzeichnen also einmal das Sinnesgebiet (z. B. Seh- oder Hörsinn etc.), sodann die Farb- bzw. die Tonunterschiede etc., sowie schließlich ihre Stärke. Noch bedeutsamer erscheint, daß bei einer Diskrepanz zwischen externem Reizgeschehen und dem Erleben, in dem z. B. objektiv gleiche Reize subjektiv als geringfügig verschieden erlebt werden, das evozierte Potential in seiner Verlaufseigentümlichkeit nicht dem äußeren Reiz, sondern gerade dem Erleben adäquat ist (S. 81). Also die Kurve spiegelt eher das subjektive Empfinden als das objektive Reizgeschehen wider. Ebenso hat man Potentiale nachweisen können, die etwa eine Sekunde vor Einsetzen einer Handlung auftreten. Diese hat man als Erregungskorrelate eines völlig freien, spontanen motorischen Verhaltens identifizieren können. Man bezeichnet sie als *»Bereitschaftspotentiale«* oder »motor potential« (S. 162).

Um das hier Ausgeführte noch etwas zu verdeutlichen, läßt sich sagen, daß es möglich ist, lediglich auf Grund der Eigentümlichkeit dieser hirnelektrischen Aktivitätsmuster, d. h. an ihrem besonderen Kurvenverlauf direkt abzulesen, was der Betreffende gerade vornimmt, ohne daß man also zu wissen braucht, ob eine Wahrnehmung gleich welcher Art, etwa optischer, akustischer, haptischer usf., oder ob ein Verhalten erfolgt. Nach allem können, wie Guttmann erklärt, bestimmte Erregungskomponenten als die hirnelektrischen Grundlagen spezifischer Bewußtseinsinhalte angesprochen werden. Damit erfüllen sie nach ihm alle wesentlichen Kriterien des »psychophysischen Prozesses« (S. 86). Das bedeutet, daß wird angesichts dieser hirnelektrischen Erscheinungen in unmittelbarer Nachbarschaft oder sogar schon *auf der Schwelle des Seelischen* stehen, die wir nur noch mit einem kleinen Schritt zu überschreiten brauchen, um seiner nicht nur ansichtig zu werden, son-

43. *G. Guttmann*: Einführung in die Neuropsychologie, Stuttgart 1972, S. 72.

dern mehr noch, um es in den Griff zu bekommen. Wie immer – die Neuropsychologie hat uns noch einmal in letzter Unbezweifelbarkeit und Eindringlichkeit die Abhängigkeit oder sogar die Korrelation des Seelischen, jetzt allerdings mit hirnelektrischen oder bioenergetischen, das heißt mit echten physikalischen Vorgängen vor Augen geführt. Umgekehrt ließe sich folgern, daß, wenn eine Korrelation besteht, die Seele nicht ohne jene bio-energetischen bzw. physikalischen Prozesse zu existieren vermöchte.

Damit beenden wir unsere Übersicht empirischer Fakten, die den engen Konnex zwischen Gehirn und Seele unter Beweis stellen, so daß der Gedanke einer Eigenständigkeit und qualitativen Spezifität, also einer Heterogenität der Seele, mit jedem neuen Faktum immer fragwürdiger geworden ist. In Erkenntnis dieser Sachlage hat sich G. Vollmer in seinem Werk »Evolutionäre Erkenntnistheorie« zur Aufstellung eines erkenntnistheoretischen Grundpostulats, des »*Gehirnfunktionspostulates*« veranlaßt gesehen, das eine Unterstützung bzw. Bestätigung durch die früher angeführten Stellungnahmen von P. Glees und J. Eccles erfährt, nähmlich daß Denken und Bewußtsein Funktionen des Gehirns, also eines natürlichen Organs, sind[44].

b) Theorien zum Gehirn-Seele-Verhältnis

Wir hatten hervorgehoben, daß man bisher eben auf Grund der beschriebenen Fakten nur das »Daß«, nicht aber das »Wie« der Dependenz der Seele vom Gehirn zu erkunden vermag. Dessenungeachtet hat man sich auch um eine Klärung der »*Wie«-Problematik* bemüht und entsprechende Theorien entworfen, auf die wir im folgenden etwas eingehen wollen.

Um mit dem *Materialismus* oder Behaviorismus in ihren radikalen Ausprägungen zu beginnen, so haben beide das Ψ - Φ -*Problem* (Ψ = Psi: Anfangsbuchstabe von Psyche, Φ = Phi: Anfangsbuchstabe von Physis), wie es H. Feigl nennt, entweder überhaupt unterdrückt oder es umgangen. Wir erinnern uns, daß der Behaviorismus und der Pawlowsche Reflexionismus eine Innenwelt, also psychische Funktionen, überhaupt ablehnen oder als nebensächliche, nicht erforschungswürdige Begleiterscheinungen abtun.

Demgegenüber hat sich der *Epiphänomenalismus*, der die Seele als

44. *G. Vollmer*: Evolutionäre Erkenntnistheorie, Stuttgart 1975, S. 31.

Hirnprodukt (Epiphänomen!) anerkennt, wenigstens dem Problem gestellt. Nur verwickelt sich dieser insofern in nicht unerhebliche Widersprüche, als er gewissermaßen zwei Ebenen von Gesetzen ansetzt, einmal die Ebene physikalischer Kausalgesetze, sodann die Ebene psycho-physiologischer Korrespondenzgesetze. Darin liegt aber das Problem, wie man diese heterogenen Ebenen aufeinander abstimmen und in Einklang bringen soll. Wie immer, beim Epiphänomenalismus besitzen selbstredend die physikalischen Kausalgesetze Priorität.

Gegen den Epiphänomenalismus wird das Argument der *Wirksamkeit des Bewußtseins* geltend gemacht, woraus man ein dualistisches Konzept, nämlich das des *Interaktionalismus* entwickelte, den übrigens K. Popper vertritt, der aber im Grunde zu den gleichen Widersprüchen und logischen Unlösbarkeiten führt wie der erstere. Heute hat, wie H. Feigl betont, die Annahme einer Entsprechung oder eines *Isomorphismus* von Bewußtseinszuständen mit typischen, oben geschilderten neurophysiologischen Prozessen die größte Wahrscheinlichkeit für sich. Man spricht hierbei allgemein von *Identitätshypothese*. Feigl gibt aber durchaus zu, daß weiteres empirisches Beweismaterial die Psychophysiologen veranlassen könnte, diese Arbeitshypothese aufzugeben oder zu modifizieren. So verweist er auf die bisher noch wenig geklärten psychosomatischen Phänomene, ferner bemerkenswerterweise auf die, wenn auch noch ausgesprochen problematischen und umstrittenen »Tatsachen« der Parapsychologie. Geradezu vorbildlich ist seine Selbstbescheidung, dergemäß er sich als Empirist in dieser Hinsicht ganz wie ein »offener Geist« verhalten muß[45]. Des näheren stellt sich für Feigl die Identität des Geistigen und des Physischen so dar, daß bestimmte neuro-physiologische Begriffe sich genau auf dieselben Ereignisse beziehen oder sie bezeichnen, die durch bestimmte phänomenologische Begriffe bezeichnet werden (S. 9). Oder anders formuliert: Statt zwei verschiedene Bereiche oder zwei parallele Ereignistypen anzunehmen, wird nur von einer Wirklichkeit ausgegangen, die in zwei verschiedenen Begriffssystemen dargestellt wird – einerseits in dem der Physik, andererseits in dem der phänomenologischen Psychologie (S. 12).

Eine gewisse Abwandlung hat die Identitätstheorie in dem »*Prinzip vom simultanen Isomorphismus*« von Brandt und Kim erfahren, auf das Y. Reenpää in seinem Beitrag: Über das Körper-Seele-Problem in der

45. *H. Feigl*: Leib-Seele, kein Scheinproblem, in: Neue Anthropologie, Bd. 5, hg. von H. G. Gadamer und P. Vogler, Stuttgart 1973, S. 6.

»Neuen Anthropologie« zurückkommt. Nach Reenpää soll dieses Prinzip als eine Gesetzmäßigkeit verstanden werden, nicht im Sinne einer kausalen zwischen dem Phänomenalen und dem Physisch-Körperlichen, sondern als eine Gleichzeitigkeitsgesetzmäßigkeit[46]. Diese letztere Auffassung könnte man als »*Koinzidentalismus*« bezeichnen, wobei allerdings keinesfalls eine mögliche Separierbarkeit beider Bereiche als denkbar angenommen werden dürfte, weil die Simultaneität in *einer* Wirklichkeit begründet ist, die allerdings zwei Aspekte bietet.

Wenn auch die Identitätshypothese heute die größte Zustimmung findet, ist sie keineswegs unwidersprochen geblieben. Es sind kritische Einwände von einigen Autoren vorgebracht worden, mit denen wir uns kurz befassen wollen. Zunächst sei J. Eccles genannt, durch den vermutlich die Dinge weiter in Bewegung gesetzt werden. Er führt aus, daß die empirische Unterstützung des Konzeptes des Liaison-Hirns die Philosophen verdrießen, weil sie im Gegensatz dazu das Gehirn-Geist-Problem *holistisch* betrachten, wie es beispielsweise die Hypothese von der psychoneuralen Identität von H. Feigl vorschlägt. Nach Eccles wird demgegenüber die vorgeschlagene Identifikation, jedenfalls in ihrer gegenwärtigen Form, durch die Entdeckung widerlegt, daß nach Balkentrennung (Komissurotomie) keine der neuralen Ereignisse in der untergeordneten rechten Hemisphäre von der bewußten Person wahrgenommen wird[47]. An dieser Stelle sei noch einmal daran erinnert, daß Eccles in der dominanten Hirnhemispähre eine besondere Liaisonzone postuliert, die mit dem bewußten Selbst in inniger Verbindung steht, und damit die En-bloc-Annahme Feigls einer Identität von Gehirn und Seele überhaupt in Frage stellt.

Auch der Amerikaner S. A. Kripke hat allgemein an den Identitätstheorien Kritik geübt, die W. Stegmüller im 2. Bd. seiner »Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie« bringt. Kripke geht zunächst von der Tatsache aus, daß es psychische Zustände oder Vorgänge gibt, und untersucht, ob die Vertreter der Identitätslehre recht haben können, wenn sie behaupten, daß diese psychischen Phänomene mit physischen Zuständen oder Vorgängen (Gehirnprozessen) identisch sein müssen. Das träfe aber nur zu, wenn es sich bei dieser Identität um eine »notwendige« Wahrheit handeln würde. Solches erscheint jedoch nicht

46. *Y. Reenpää*: Über das Körper-Seele-Problem, in: Neue Anthropologie, hg. von H. G. Gadamer und P. Vogler, Stuttgart 1973, S. 39.
47. *J. Eccles*, a. a. O., S. 268f.

erwiesen, so daß formelhaft ausgedrückt a ohne b, bzw. b ohne a vorkommen könnte. Auf das Gehirn-Seele-Problem übertragen bedeutet dies, daß Gehirnprozesse ohne seelische Erscheinungen wie umgekehrt diese ohne jene auftreten können. Allerdings will Kripke mit seinen kritischen Einwürfen keineswegs die Identitätshypothese falsifizieren. Vielmehr versucht er nur zu zeigen, daß sich die Vertreter dieser Hypothese Probleme aufgeladen haben, deren Lösung kein Kinderspiel ist, und ferner, daß bislang nicht einmal Ansätze zu einer Lösung existieren[48]. Endgültiges vermögen die Theorien, insbesondere auch die identitätstheoretische Hypothese des Isomorphismus nicht auszusagen, was ja auch Feigl betont, wenn er schreibt, daß der Philosoph den Isomorphismus letzten Endes als eine empirisch erweisbare oder widerlegbare Annahme ansehen und daher als logisch ungewiß betrachten muß[49]. Trotz aller Bemühungen um Klärung des sehr diffizilen Gehirn-Seele-Verhältnisses bestehen die von M. Schneider geäußerten Bedenken, die wir früher anführten, zu Recht. Ebenso betont K. Lorenz unmißverständlich, daß die Eigengesetzlichkeiten des Erlebens grundsätzlich nicht aus chemisch-physikalischen Gesetzen und aus der, wenn auch noch so komplexen Struktur der neuro-physiologischen Organisation erklärt werden können. Der *Leib-Seele-Hiatus* ist unüberbrückbar – jedenfalls für den Erkenntnisapparat, mit dem wir ausgerüstet sind[50].

Nach diesen sich bescheidenden und ihrer Grenzen bewußt werdenden Eingeständnisse läßt sich vorsichtig die Frage stellen, ob am Ende nicht doch die *dualistische Auffassung* von Descartes zu Recht besteht, nach der Geist und Körper getrennte – trennbare? – Realitäten sind und deshalb der Geist auch ohne den Körper zu existieren vermöchte. Dabei brauchen wir keineswegs den kartesianischen Substantialismus zugrunde zu legen[51].

48. *S. A. Kripke*, zitiert in: W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 247ff.
49. *H. Feigl*, a. a. O., S. 6.
50. *K. Lorenz*: Die Rückseite des Spiegels, München 1973, S. 227.
51. *R. Descartes*: Betrachtungen über die Grundlagen der Philosophie, 6. Betrachtung.

c) »*Mechanical brain*«?

Zum Schluß dieses Abschnitts müssen wir uns noch der Aufgabe unterziehen, gleichsam in umgekehrter Richtung eine Beweisführung für die physikalische Fundierung der Seele zu versuchen. Wir meinen das kybernetische Problem der Konstruktion eines »*mechanical brain*« mit der Erzeugung einer »*artifiziellen Intelligenz*«. Sollte solches realisierbar sein, wäre die Eigenständigkeit der Seele erneut problematisiert und folgerichtig ihre unauflösbare Verankerung in einem materiell-physikalischen Substrat, nämlich dem Gehirn, so gut wie zur Gewißheit gebracht. K. Steinbuch hat unter dem Eindruck der Computerleistungen in seinem Werk »Automat und Mensch« diese Ansicht vertreten, daß nämlich die Kybernetik den Menschen lehren wird, das *menschliche Gehirn* sei *nicht der einzig mögliche Ort* »*geistigen Geschehens*[52]. Ein Verständnis für diese seine Ansicht gewinnen wir, wenn wir seine *Definition geistiger Funktionen* zugrunde legen, dergemäß diese Aufnahme, Verarbeitung, Speicherung und Abgabe von Informationen sind (S. 2). Danach wäre Geist ein durchsichtiger, informationeller Vorgang, den man daher gemäß dem *Turingschen Theorem* von einem Computer simulieren lassen könnte. Das Theorem besagt des näheren, daß alles, was man in einer Regel oder einem Algorithmus ausdrücken oder präzise formalisieren kann, sich im Prinzip auch mechanisieren läßt[53]. Unter diesen Voraussetzungen wäre die Erzeugung einer maschinellen Intelligenz keine Abwegigkeit. Ja mehr noch! Es wäre dann sogar denkbar, daß in Zukunft noch kompliziertere Automaten mit Lernfähigkeit gebaut würden, die die menschliche Intelligenz bei weitem überflügeln könnten. In ihnen hätten wir die »*Intelligenzverstärker*« vor uns, wie sie R. Ashby beschrieben hat.

Indessen ist Geist in Wirklichkeit ein ungleich umfassenderes und vielschichtigeres Phänomen, als daß man ihn einfach »informationalistisch« interpretieren dürfte. Diese Erkenntnis hat indessen K. Steinbuch nicht abgehalten, einen geradezu sensationell anmutenden Gedanken zu äußern. Er erklärt nämlich, daß es für unsere Überlegungen von unschätzbarem Wert wäre, wenn ein technisches System von der Größe und Komplexität des menschlichen Nervensystems hergestellt würde. Weiter stellt er die Frage, ob dieses *System psychische Erlebnisse, Bewußtsein, Gefühl* usw. haben oder, präziser gesagt, ob es diesbezügliche Fragen glaubwürdig mit »Ja« beantworten würde. Er vermutet, daß ein solcher Versuch innerhalb der nächsten zwei Jahrhunderte gemacht wird[54].

Für uns ist bedeutsam, daß gegen solche Ansichten einige, mit der kybernetischen Materie einschlägig vertraute Forscher erhebliche Bedenken angemeldet haben. So vertritt M. Taube im Gegensatz zu der allgemein vorherrschenden Auffassung den Standpunkt, daß es zwischen *Digital-Computern und lebendigen Organismen radikale und grundlegende Diskontinuitäten* gibt und deswegen die wesentlichen Eigenschaften lebendiger Organismen von Maschinen weder simuliert noch kopiert noch imitiert, geschweige denn übertroffen werden können. Selbstredend trifft auch das Umgekehrte zu, daß die wesentlichen Eigenschaften der Maschinen nicht von lebendigen Organismen nutzbringend kopiert, simuliert oder imitiert werden können[55]. Auch H. Sachsse vertritt die Auffassung, daß K. Steinbuch eine *Grenzüberschreitung* im Sinne des Physikalismus unternimmt[56].

Überhaupt ist das Problem des Bewußtseins in der kybernetischen Diskussion zu einem Streitpunkt geworden. Im Grunde müssen wir uns eingestehen, daß wir nicht wissen, was das Bewußtsein ist. Das bestätigt C. H. Waddington, wenn er ausführt, daß sich das Wesen des Selbstgewahrseins unserem Verständnis völlig entzieht[57]. Oder hören wir O. Ranke, der davon überzeugt ist, daß wir nie die *Tatsache* des Bewußtseins mit naturwissenschaftlichen Methoden erklären können[58].

Sollen aber menschliche Funktionen durch Maschinen ersetzt werden, dann ist selbstverständlich ihre genaue algorithmische Kenntnis Voraussetzung dafür. M. Taube weist jedoch darauf hin, daß wir zwar hinreichende Kenntnisse über die Rolle des Bewußtseins besitzen, sie aber gerade darin besteht, ein erhebliches Maß von Freiheit und Ungewöhnlichkeit in das menschliche Tun hineinzubringen[59]. Wenn das aber der Fall ist, woran man nicht zweifeln kann, rückt das Ganze ins Dunkel und eine Simulierung erscheint bei näherem Zusehen als aussichtsloses Unternehmen. Für Taube verlagert sich deshalb die letztlich

52. *K. Steinbuch*: Automat und Mensch, 3. Aufl., Berlin 1965, S. 387.
53. *M. Taube*: Der Mythos der Denkmaschine, Hamburg 1966, S. 13.

54. *K. Steinbuch*, a. a. O., S. 10.
55. *M. Taube*, a. a. O., S. 83.
56. *H. Sachsse*: Einführung in die Kybernetik, Braunschweig 1971, S. 234ff.
57. *C. H. Waddington*: Die biologischen Grundlagen des Lebens, Braunschweig 1966, S. 100.
58. *O. Ranke*: Physiologie des Zentralnervensystems vom Standpunkt der Regelungslehre, München 1960, S. 95.
59. *M. Taube*, a. a. O., S. 95.

unfruchtbare, weil vermutlich unentscheidbare und oft ideologisch geführte Kontroverse über »Mensch und Maschine« auf die sachliche Ebene der Frage einer *angemessenen Beziehung zwischen beiden.* Danach geht es nicht um eine Nachahmung, sondern um eine Ergänzung und Erweiterung menschlicher Leistungen[60].

Indessen ist die Schar klein, die sich eine solche Selbsbescheidung auferlegen. Dem allgemeinen physikalischen und reduktionistischen Trend der Gegenwart entsprechend, tendiert man eher dazu, eine maschinelle Produzierung »der menschlichen Seele« und ihrer Funktionen für realisierbar zu halten, wenn nicht im Augenblick, so doch – nach K. Steinbuch – in später Zukunft. Gelänge das, stünden wir im Grunde wieder an der Stelle, wo der französische Arzt de Lamettrie 1751 sein Konzept vom *»L'homme maschine«* verkündete.

Der Mensch oder, in unserem Zusammenhang genauer gesagt, sein Gehirn wäre letztlich nur eine Maschine, modern ausgedrückt, ein wenn auch hoch komplizierter und mit anderen Mitteln konstruierter Computer. Seele und Geist wären dann nur ein isomorphes Produkt physikalischer und chemischer Gehirnprozesse.

Wenn diese zum Erliegen kämen, wie im Falle eines Stillstandes der hirnelektrischen Aktivität, würden jene ebenfalls »verlöschen«. Man spricht dabei von Decerebrationssyndrom oder vom *Gehirntod*, der durchschnittlich fünf Minuten nach Blockierung der Sauerstoffzufuhr, aus welchen Gründen auch immer, einzutreten pflegt. Man muß ihn übrigens scharf trennen von einer bloßen *Aufhebung des Bewußtseins* oder der Kommunikationsfähigkeit, die eintreten kann, obwohl die hirnelektrische Aktivität noch erhalten ist. Andererseits ist im Falle des »Gehirntodes« das Bewußtsein, die Besinnung geschwunden. Das also wäre nach gehirnzentralistischer Auffassung *der Tod*, der Gehirntod unter Einschluß des völligen Verlustes der Seele, wenn die elektrische Hirnaktivität aufgehört hätte. Es ist nur zu verständlich, daß in der Sicht eines derartigen *radikalen Cerebrozentrismus* selbstredend nicht einmal in einem flüchtigen Ansatz der Gedanke an die menschliche *Unsterblichkeit* aufkommen könnte. Obwohl weithin diese Meinung vertreten wird, die übrigens M. Taube als Irrlehre hinstellt[61], wollen wir diesen Abschnitt mit einer denkwürdigen Passage aus Eccles' Werk beschließen, die den vorsichtigen, allerdings im Vergleich zu dem zu Beginn dieses Abschnitts gebrachten Zitat etwas abgewandelten Standpunkt eines bedeutenden Gehirnforschers zum Ausdruck bringt:

60. *M. Taube*, a. a. O., S. 69. 61. *M. Taube*, a. a. O., S. 119.

»Wir wissen nicht, wie wir dazu kamen, dieses einmalige Selbst zu sein, das auf eine uns unverständliche Weise in unserem Gehirn verankert ist. Dieses Leben der Person ist etwas, das auf eine Weise, die ich nicht verstehe, auf mich zugekommen ist. Mein Werden ist so geheimnisvoll wie mein Vergehen«[62].

3. Evolutionismus

Es ist uns darum zu tun, wissenschaftliche Einwände aus moderner Zeit gegen die Vorstellung einer möglichen Unsterblichkeit der Seele zu bringen und gleichzeitig die sich daraus ergebende Todesauffassung in Erfahrung zu bringen. Eines der stärksten *Gegenargumente gegen den Unsterblichkeitsgedanken* wird vom *Evolutionismus* ins Feld geführt. Danach genießt der Mensch keineswegs mehr, wie von einem früheren Anthropologismus angenommen wurde, eine absolute Sonderstellung im Bereich des Lebendigen, vor allem in der Tierwelt. Und keinesfalls stellt er einen absoluten Hiatus in der Lebensentwicklung dar. Allenfalls bietet er Besonderheiten, wenn auch beachtliche, wie sie aber auch sonst, vor allem bei höheren Tieren beobachtet werden, gleichwohl in nicht so ausgesprochenem Maße. Wenn man ihm also eine Unsterblichkeit seiner Seele zuerkennen wollte, hätte solches, sofern man irgendeine Art von Seelenleben zumindest höheren Tieren zuerkennen würde, für diese gleicherweise zu gelten, was zunächst ein nicht nachvollziehbarer Gedanke wäre. Also kann man auch dem Menschen deswegen, weil er aus der Tierwelt hervorgegangen oder im Grunde nur ein »animalisches« Wesen ist, hinsichtlich der *Unsterblichkeit nicht eine Ausnahmestellung* zubilligen. Von diesen Überlegungen ausgehend lassen sich dann auch leicht Aussagen über den Tod machen. In der Evolution geht es letztlich um die biologischen Kollektive der Gattungen und Arten. Von hier aus erscheint der *Tod des Individuums gleichgültig.* Hätte er dennoch einen Sinn, müßte man ihn sub spezie der Art, also irgendwie objektiv anvisieren. Später werden wir sehen, was an dieser Stelle nur kurz angedeutet werden soll, wie dieser *objektive Sinn des Todes* in einer der Art dienlichen Zweckmäßigkeit des Sterbens des Einzelwesens besteht.

In diesem Abschnitt thematisieren wir die wesentlichen Aspekte der Evolution des Menschen:

62. *J. Eccles*, a. a. O., S. 274.

a) Phylogenese des Menschen

Zur Evolution im allgemeinen. Zunächst läßt sich allgemein feststellen, daß der *Mensch ein Ergebnis der tierischen Evolution* ist und somit seine Abstammung von tierischen Vorfahren eine gesicherte und allgemein anerkannte Tatsache darstellt. Die Beweise, die man dafür anführen könnte, sind erdrückend. Wir wollen nur einige wenige bringen.

Zuerst verweisen wir auf die *vergleichende Morphologie*, zu der sich später die *vergleichende Verhaltensforschung* gesellte. Beide haben zum Teil erstaunliche Ähnlichkeiten in der Gestalt wie im Verhalten von Tieren aufdecken können, die um so ähnlicher sind, je näher sich Arten stammesgeschichtlich stehen. In diesem Zusammenhang ist beispielsweise auf die Tatsache einer durchgehenden Stufenreihe in der Paläontologie des Pferdes und des Elefanten hinzuweisen[63].

Sodann nennen wir das auch heute noch gültige *biogenetische Grundgesetz von E. Häckel*, demgemäß die individuelle Entwicklung (die Ontogenese) eines jeden höheren Tieres einer verkürzten Stammesentwicklung, gleichsam einer Verkürzung der Phylogenese gleichkommt. Das bedeutet für den Menschen, daß er während seiner Embryonalgenese sämtliche Stufen des Organischen vom Einzeller über primitive Tierstadien bis schließlich zum menschlichen Embryo durchläuft. Aber hier müssen wir einem Mißverständnis vorbeugen, auf das A. Portmann aufmerksam macht. Es ist keineswegs so, daß nach jenem Gesetz der Mensch in den frühen präpartalen Phasen gewissermaßen erst tierhaft wäre und sich erst ganz am Schluß, also kurz vor der Geburt zum menschlichen Embryo wandeln würde. Das ist schon nach genetischen Vorstellungen nicht möglich, weil bekanntlich der genetische Code ganz zu Beginn der Individualentwicklung, der Ontogenese, die Information festlegt, was für ein Lebewesen entstehen, also auch ob sich ein Mensch entwickeln soll. Danach muß man das besonders Menschliche auch auf frühen Stufen anerkennen und in Rechnung stellen, weil eben *»Menschliches« von allem Beginn des Werdens an wirksam* ist[64]. Dieses Menschliche würde dann die zu durchlaufenden Tierstadien über – oder durchformen und die Ontogenese gemäß dem in den Gameten festliegenden, genetischen Plan auf den Menschen hinlenken.

Des weiteren ist überhaupt auf *Gemeinsamkeiten in der Genetik*, z. B.

63. *R. v. Königswald*: Die Geschichte des Menschen, S. 16ff. und 19ff.
64. *A. Portmann*: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, 3. Aufl., Stuttgart 1969, S. 103ff.

auf den genetischen Code, hinzuweisen, denen alle Lebewesen ausnahmslos unterworfen sind. Überdies hat die *Makromolekularbiologie* gezeigt, daß die Kettenmoleküle der Nucleinsäuren und der Proteine in den Zellen aller Organismen übereinstimmende Strukturen aufweisen, wobei noch hervorzuheben ist, daß im Eiweiß aller heutigen Lebewesen nur l-Aminosäuren, d. h. solche mit links sich erstreckenden Seitenketten vorkommen. Alle diese genannten Zusammenhänge und Übereinstimmungen treffen ausnahmslos auch für den Menschen zu, der dadurch eben nur ein Glied, wenn auch *das Endglied*, in der *Evolution des Lebens* darstellt.

Diese hat sich in der Vergangenheit abgespielt und ist damit ein *historischer Prozeß von einmaligem Charakter*, wie alle geschichtlichen Abläufe. Man kann deshalb annehmen, daß, wenn es andere Anfangsbedingungen gegeben hätte, ganz sicherlich die Evolution im ganzen wie im Detail einen anderen Verlauf genommen hätte. Wir wollen damit ausdrücken – und hier stoßen wir auf einen grundlegenden, die Kontinuität der Evolution relativierenden, wenn auch nicht aufhebenden Gedanken, daß nämlich der *Zufall* hierbei *bis hin zur Menschwerdung entscheidend* seine Hand im Spiele hatte. Das, was auf den »Plan« trat, war eben nicht geplant, sondern wurde gleichsam unvorhersehbar aus dem dunklen Grund des Lebens herausgesetzt.

Gerade diese Unvorhersehbarkeit hat K. Lorenz veranlaßt, in seinem schon genannten Werk »Die Rückseite des Spiegels« das übliche Vokabular zur Evolutionsdeutung einer Kritik zu unterziehen, ja den Begriff der Evolution selbst in Frage zu ziehen. Er schlug anstelle dessen den aus dem Mittelalter stammenden Ausdruck *Fulguration* (fulguratio lat. = Blitz, Strahl) vor[65]. An dieser Stelle sei kurz daran erinnert, daß beispielsweise Leibniz in seiner »Monadologie« den Hervorgang der geschaffenen Monaden aus der Urmonade Gott als beständige Ausblitzungen (fulgurations contionuelles) bezeichnete[66]. Für Lorenz trifft dieser Ausdruck den Vorgang des in Existenztretens von etwas vorher nie Dagewesenem ungleich adäquater[67]. Vor allem versucht er damit der reduktionistischen Betrachtungsweise entgegenzutreten, weil sie an der *Fiktion einer »reinen« Kontinuität der Evolution* festhält und glaubt, daß diese nur graduelle Unterschiede erzeuge. Für Lorenz schafft jeder Evolutionsschritt einen wesensmäßigen und nicht

65. *K. Lorenz*: Die Rückseite des Spiegels, a. a. O., S. 48.
66. *G. W. Leibniz*: Monadologie, § 47.
67. *K. Lorenz*, a. a. O., S. 48.

nur graduellen Unterschied (S. 223), so daß es nie gelingen könnte, die Entstehung des höheren lebendigen Wesens aus seinen niederen Vorstufen restlos zu erklären oder auf seine einfachen Vorfahren zu reduzieren (S. 54). Im einzelnen führt Lorenz aus, daß es durch Zusammenschlüsse von präexistenten, vorangelegten Untersystemen zu neuen, vorher nicht dagewesenen Eigenschaften und Leistungen einer organischen Ganzheit kommen kann (S. 223). Solche Innovationen bezeichnet man allgemein als Systemeigenschaften, die gemäß einer gestaltpsychologischen Grundregel nicht durch Summierung oder Addierung von untergeordneten Teilsystemen zustande kommen. Eben bei derartigen *Systemneuigkeiten* spricht K. Lorenz von Fulgurationen, die sich, wie wir noch hören werden, auch im Falle des Menschen ereignet haben.

Bei diesen Gedanken wird man unwillkürlich an Vorgänge im physikalischen Bereich, z. B. an die *unvorhersehbaren Quantensprünge*, gemahnt und zu der Meinung gedrängt, daß, wie dort, auch im biologischen Bereich letztlich die Natur Sprünge vollführt. In der Tat haben wir es bei den *Mutationen*, die letztlich für die Entstehung von neuen Lebensformen, wenn auch in Abhängigkeit von Umwelteinwirkungen, der Selektion, verantwortlich zeichnen, mit sprunghaften Veränderungen im Erbgefüge zu tun. Aber andererseits dürfen wir keinesfalls übersehen, daß das gleichsam im Sprung gewonnene Neue nicht einer jedesmaligen Schöpfung aus dem Nichts gleichkommt. Vielmehr knüpft dieses unabdingbar an Altes, bis dahin Bewährtes, an, baut – vermutlich meist nur in kleinen Schritten – darauf als seinem tragenden Fundament auf und zeigt damit unverkennbar *Verwandtschaft zu vorausgegangenen Lebensgestalten*.

Allerdings ist es ein bemerkenswerter Umstand, daß man die eigentlichen *»unmittelbaren« Übergangsformen* so gut wie nie entdeckt hat. Teilhard de Chardin versuchte, diesem Rätsel dadurch auf die Spur zu kommen, indem er das Gesetz von der *automatischen Unterdrückung der Entwicklungsansätze* aufstellte[68]. Man kann sich vorstellen, daß diese – vermutlich zahlreichen – Übergangsformen zum Überleben zunächst nicht voll geeignete, ja untaugliche und damit nicht gut adaptierte Versuche waren und darum verhältnismäßig jung, dazu ohne Hinterlassenschaft einer genügend zahlreichen Nachkommenschaft starben, bis dann unter ihnen eine Form selektiert wurde, die adaptiert

68. *Teilhard de Chardin*: Der Mensch im Kosmos, Sonderausgabe, München 1965, S. 83.

und »lebensstark« genug war, um dem Lebenskampf gewachsen zu sein.

Wir hatten von der Bedeutung des Zufalls in der *Evolution* gehört. Damit ist weiter angedeutet, daß diese *nicht zielgerichtet* verlaufen sein kann, ihr also keine eventuell durch eine übernatürliche Kraft den Menschen als Zielpunkt anzusteuernde, geheime Orthogenese oder Autogenese zugrunde gelegen hat. Bestätigt wird das vor allem durch die Resultate der Paläontologie. In diesem Zusammenhang muß, wie Th. Dobzhansky hervorhebt, W. G. Simpson genannt werden, der mehr als irgend jemand anderes dafür getan hat, um diese Theorie kritisch zu überprüfen. Aufgrund seiner eigenen Forschungen kam er zu dem genauen Gegenteil, nämlich zu einer völligen Unannehmbarkeit dieser Theorien. Danach erscheint die Evolution eher wie ein *Tasten in der Dunkelheit*, das meist zum Untergang und selten zum Erfolg führte. Demgemäß ist das Aufkommen einer neuen erfolgreichen Organismengruppe aufs ganze gesehen ein relativ seltenes, dabei unwahrscheinliches und zufälliges Vorkommnis[69].

Demgegenüber ist die *»richtungsweisende« Kraft in der Umwelt*, des näheren in der natürlichen Auslese zu suchen. Diese erzeugt durch das, was man *Selektionsdruck* bzw. Selektionsintensität bezeichnet, im Zusammenspiel mit den Mutationen, den Erbänderungen, neue Arten, die aber eben nur dann überleben, wenn sie den natürlichen Auleseverfahren genügen. Danach werden nur die Tüchtigsten bevorzugt – nach der berühmten Formel: survivel of the fittest! Indessen gestaltet sich der Überlebensvorgang, was man inzwischen begriffen hat, doch komplizierter. Es steht außer Frage, daß zwar am Anfang einer Artentstehung das tüchtigste, d. h. anderen überlegene Individuum steht. Aber diese »Fitness« ist kein Selbstzweck, kommt also nicht allein dem Einzelexemplar zugute, sondern wird in ein umfassenderes Geschehen gleichsam eingespannt. Denn sie dient der Erzeugung von mehr Nachkommenschaft, so daß die eigentliche und wirksame Überlebenschance von der *größeren Nachkommenzahl* des Tüchtigsten abhängt. So nur läßt sich mit O. Köhler folgern, daß aus Individuen Rassen wurden, aus Rassen gute Arten, aus Arten Gattungen und so fort bis zu den höchsten, heute bisweilen unverbunden erscheinenden systematischen (biotaxonomischen) Kategorien hinauf[70].

In diesem Zusammenhang wollen wir noch kurz zur *Theorie des Sozial-*

69. *Th. Dobshansky*: Vererbung und Menschenbild, München 1966, S. 170.
70. *O. Köhler*, a. a. O., S. 4.

darwinismus Stellung nehmen. Ihr unterlief insofern ein kapitaler Irrtum, als sie die Chance zum Überleben rein individualistisch interpretierte. Folgerichtig übertrug man diese Auffassung – im Grunde das *»Gesetz des Dschungels«* – auf die soziale menschliche Situation und propagierte sie entsprechend der Devise, daß der menschliche Fortschritt auch nur auf einem rücksichtslosen Wettbewerb und Leistungsstreben des einzelnen basiere. Wie in der Natur würde dadurch eine die Tüchtigsten qualifizierende Auslese vorgenommen. Aber nach den oben skizzierten neueren Erkenntnissen hat diese Theorie ihre Grundlage verloren und stellt vielmehr nach C. H. Waddington einen Irrglauben dar[71].

Hinsichtlich der Evolution müssen wir abschließend noch einen wichtigen Gedanken bringen. Trotz eindeutiger Ermangelung orthogenetischer Tendenzen ist nicht zu bestreiten, daß eine Höherentwicklung, eine *Anamorphose*, stattgefunden hat. Im Blick auf die Augenfälligkeit dieses Sachverhalts sind daher zwei Lebenstendenzen zu unterscheiden: Anpassung an Umweltbedingungen und Evolution von höheren Organisationsformen. L. v. Bertalanffy betont aber, daß erstere keine Erklärung für die zweite historische Tatsache liefern könnte. Daher unterstellt er, was wir nur kurz andeuten wollen, daß die *Evolution* wesentlich mitbestimmt erscheint durch *»innere Faktoren«*, also irgendwie auch innengesteuert wurde[72]. In diesem Punkt trifft er sich übrigens mit neueren Ansichten, denen zufolge die *Mutationen keineswegs nur »Zufallsprodukte«* – Lesefehler im genetischen Code – sind, vielmehr von uns bisher unbekannten Gesetzmäßigkeiten gelenkt werden dürften.

Phylogenese. Wenn wir jetzt in die spezielle Betrachtung der *Phylogenese des Menschen* eintreten, so müssen wir drei grundlegende Sachverhalte ins Auge fassen. Zunächst ist die These aufzustellen, daß der Mensch den Säugetieren (mammalia) und hier wiederum der Unterklasse der Placentalier und keinesfalls einer anderen Wirbeltierklasse, etwa den Reptilien zuzuordnen ist. Denn der Mensch zeigt ganz eindeutig die *Neuerwerbungen im Homöostase-Fortschritt der Säuger*, die den anderen Wirbeltieren fehlen. Etwas vereinfacht lassen sich drei neue Großkomplexe unterscheiden, die den Säugern kaum zu überschätzende Adaptationsvorteile ihren Vorgängern gegenüber brach-

71. *C. H. Waddington*, a. a. O., S. 82.
72. *L. v. Bertalanffy*, a. a. O., S. 144 f. und 149.

ten. Einmal ist es die Fähigkeit zu einer dauernden Aktivität und lebhaften Mobilität, die nur auf Grund der Aufrechterhaltung eines *stabilen, inneren energetischen Milieus*, u. a. einer stets gleichbleibenden Wärmekonstanz trotz erheblicher Temperaturschwankungen in der äußeren Umwelt, also durch Homöothermie ermöglicht wurde. Bekanntlich verlaufen in der Wärme die chemischen Reaktionen schneller. Vor allem wird die Nervenleitungsgeschwindigkeit gesteigert. Dadurch wurden die Säuger umweltunabhängiger und damit *freier*.

Einen weiteren Fortschritt brachte eine neue Art von Kieferfunktion, vor allem eine *neue Dentition* (Bezahnung). Die homodonte (gleichzahnige) Reptilienbezahnung wurde von einer heterodonten Bezahnung der Säugetiere abgelöst. Das bedeutet, daß die einzelnen Zähne in Form und Funktion differieren, und zwar aus Gründen einer gründlichen Zerkleinerung der Nahrung zum Zwecke einer schnelleren, weil unumgänglich notwendigen Energiegewinnung.

Schließlich entwickelten sie eine völlig neue Art des *Fortpflanzungssystems*, das sich nach zwei Richtungen von dem der Reptilien unterscheidet: Einmal das Lebendgebären auf Grund der Ausbildung eines Mutterkuchens (Plazenta) in der Gebärmutter (Uterus), zum anderen die ausgeprägte elterliche, postnatale Fürsorge der Jungen in Gestalt von Ernährung (Säugen), Schutz und Übermittlung von Verhaltensformen.

Erste Vertreter dieser vor ca. 135 Millionen Jahren sich entwickelnden plazentalen Säuger waren kleine, spitzmausgroße Lebewesen, die sich vorwiegend von Insekten ernährten. Daher erhielten sie die Bezeichnung *»primäre Insektenfresser«* (Insektivora). Aber auch vegetabilische Kost nahmen sie zu sich, so Samen, Knospen etc. Aus ihnen sind wahrscheinlich alle anderen plazentalen Säugeordnungen hervorgegangen. Diese anzestralen Insektenfresser haben sich den damals dicht bewachsenen Waldboden erobert, wobei sie ihrer geringen Größe und ihrem dichten Habitat ihr Verstecktsein verdanken. Diesem Verstecktsein, wie besonders ihrer nächtlichen Lebensweise infolge ihres konstanten Aktivitätsniveaus gaben ihnen einen ungeheuren Vorsprung vor ihren Konkurrenten, den Reptilien (Sauriern). Aber nicht alle blieben auf dem Boden, sondern erklommen die Bäume und entwickelten sich u. a. zum *Spitzhörnchen*, der Tupaia-Spitzmaus, von der sich eine noch heute in Asien lebende Art herleitet. Diese »Spitzmaus« dürfte mit den frühesten und primitivsten Primaten eng verwandt sein.

Die obengenannten Neuerungen haben im übrigen erheblich zum *Sinken der Säugermortalitätsrate* beigetragen, dies übrigens trotz des Rückgangs der jährlich befruchteten Eier von einigen Millionen bei Fischen, über Dutzende bei Reptilien, auf nicht mehr als höchstens eins beim höchsten Säugetier, beim Menschen. Dieser hat jene drei Grundverbesserungen noch verfeinert und zum Teil erweitert, allerdings durch kulturelle, also selbst-domestizierende Einflüsse. So ist es beispielsweise nur ihm möglich, in jedem Klima zu leben und nahezu jede Art von Nahrung (Pflanzen- und Fleischkost) zu verwerten, weshalb er zu den »omnivoren« (allesfressenden) Säugetieren zählt. Ferner ist ihm ein wunderbares, wirksames Fortpflanzungssystem zu eigen. Schließlich verfügt er über einen Bestand an übermittelbaren Verhaltensweisen, die alles in den Schatten stellt, was selbst aus dem höheren Tierbereich bekannt ist.

Aber der Mensch ist nicht nur ein plazentales Säugetier, sondern genauer gesagt, ein *Vertreter der Ordnung der Primaten*, der Herrentiere. Aber in diesem Punkt tut sich im Blick auf den Menschen ein gewisser Widerspruch auf. Denn das einzige, gemeinsame Merkmal aller lebenden und ausgestorbenen Primaten war und ist die Anpassung an das Baumleben. Primaten sind in erster Linie als Baumbewohner anzusprechen, also durch Arborealität ausgezeichnet. In den Bäumen sind sie entstanden, hier lebten sie, und hier erfolgte eine gewaltige evolutive Radiation, also ihre Aufspaltung und Verbreitung. Diese arboreale Lebensweise bewirkte zwei grundlegende Neuerungen: Einmal wurden ihre Gliedmaßen an das Baumklettern angepaßt. Es kam zu einer freien, allseitigen Bewegbarkeit der Extremitäten sowie zur Ausbildung einer Greifhand mit einer immer beweglicher werdenden Pentadaktylie (Fünffingrigkeit). Zum anderen erwarben sie – der Not ihres Baumlebens gehorchend – eine stark verbesserte, übrigens erneut Farben wahrnehmende Sehfähigkeit durch Vergrößerung, Zusammenrükken und Verlagerung der Augen nach vorn, was ihnen überdies ein steroskopisches Sehen ermöglichte.

Summarisch wollen wir erwähnen, daß sich aus den Halbaffen (Prosimier) die Affen (Anthropoiden) entwickelten, von denen insbesondere die sogenannten Altwelt- oder Schmalnasenaffen (Katarrhinen), die in den Tropengebieten von Afrika und Asien lebten, für die Menschwerdung von Bedeutung sein sollten. Von diesen zweigten sich später die *Hominoiden-Gruppe* (die menschenähnlichen Primaten) ab, die wir wiederum aufgliedern in die Menschenaffen (Pongiden) und die menschenartigen (Hominiden). Da aber beide vergleichend-anatomisch

und verhaltens-physiologisch sich weit mehr ähneln als Menschenaffe und Affe, muß man annehmen, daß erstere, also Pongiden, wie Hominiden, von einer hominoiden Urform ihren gemeinsamen Ausgang nahmen – einer Urform von sehr ursprünglicher, indifferenter oder genereller, aber arborealer, pronograd orientierter Typik, die übrigens Ch. Darwin »ancient member« nannte. Man vermutet ähnlich wie schon E. Häckel entsprechend seiner *Ur-Gibbon-Hypothese*, daß es sich dabei um ein Vorgibbon-artiges Wesen gehandelt hat. Übrigens ist man in Ägypten auf einen Fund gestoßen, der dem vermuteten Urmenschenaffen nahestand. Im Gedenken an Ernst Häckel hat ihm M. Schlosser den Namen *»Propliopithecus Häckeli«* gegeben. Denn die Pongiden, selbst der uns am nächsten stehende Schimpanse, waren als arboreale Schwinghangler (Brachiatoren) viel zu spezialisiert und an das Baumleben zu sehr angepaßt, als daß sie als Ursprung und unmittelbare Vorfahren für die Hominiden (die Menschenartigen) hätten in Frage kommen können.

Es ist bedeutsam, daß die Trennung der Hominiden, also des »ancient member«, von den Affen, den Anthropoiden, speziell von den Altweltaffen, nach *zwei Neuerwerbungen* erfolgt sein muß. Einmal nach Erlangung eines gleichen *Chromosomensatztyps*. Denn bis auf ein Kernschleifenpaar besteht eine weitgehende gestaltliche, wie zahlenmäßige Gleichheit des Chromosomensatzes (bei den Pongiden 48, bei den Hominiden 46). Daraus kann man entnehmen, daß der gemeinsame Ahne bereits diesen Chromosomensatztypus in seinen Zellkernen besessen haben muß. Hinsichtlich der *menschlichen Chromosomenreduzierung* haben amerikanische Forscher in Anlehnung an bekannte genetische Vorgänge, bei denen manchmal im Zuge mutativer Chromosomenbrüche Verlagerungen und sogar Verluste ganzer Gen-Komplexe auftreten, eine dementsprechende Chromosomen-Reduktions-Hypothese für den Menschen aufgestellt.

Zweitens dürfte die Spaltung von den Affen nach Gewinnung des eigentlichen Dryopithekus-Musters der unteren Molaren (Mahlzähne) erfolgt sein. Dieses Muster besteht in einer Fünfhöckrigkeit und einer Y-artigen Rillenanordnung, die wir nur bei den Hominoiden, nicht aber bei den tierischen Affen finden. Der Dryopithekus selbst ist ein eindeutig an Urmenschenaffen gemahnendes, fossiles Tier, das vor ca. 25 Millionen Jahren, also im Miozän, gelebt hat und von dem Überreste in ganz Europa, Nordindien und China gefunden wurden.

Von jenem »ancient member« aus haben sich dann zwei ökologisch adaptive Trends abgezweigt. Der erste führte mehr und mehr zur

Einnischung in den tropischen Wald *(Pongiden-Trend)*. Bei dem anderen kam es sekundär zur Eroberung der Steppe mit allen sich daraus notwendigerweise ergebenden Neuanpassungen *(Hominiden-Trend)*. Gerade an dieser Stelle stoßen wir wieder auf den erwähnten Widerspruch, daß Primaten ursprünglich arboreale Tiere waren, während der Mensch sich zu einem bodenlebenden, bipeden Wesen entwickelte. B. G. Campbell hebt deshalb hervor, daß der Übergang vom Wald in die offene Landschaft, wie er beim Menschen erfolgte, eher ein rätselhafter Vorgang war. Aber dieser gestaltete uns schließlich zu dem, was wir sind und bildete die Geschichte unserer eigenen Evolution[73]. Nur der Vollständigkeit halber muß jedoch erwähnt werden, daß sich einige Altweltaffen, z. B. die Paviane und die Husarenaffen, ebenfalls auf das offene Land hinaus bewegten, was auch bei ihnen Neuanpassungen gegenüber den arborealen Affen zur Folge hatte. Aber sie blieben, im Gegensatz zum Menschen, bodenlebende »Vierfüßler«. Mit dem Übergang in die offene Landschaft setzt die Hominisationsphase im engeren Sinne ein, deren Zeitraum wir auf etwa 15 bis 20 Millionen Jahre schätzen.

b) Die Hominisation

An dieser Stelle wollen wir uns noch einmal daran erinnern, daß die *evolutiven Wurzeln der Menschwerdung* sowohl hinsichtlich seiner äußeren Gestalt, einschließlich seiner Gehirnentwicklung, wie auch seines psychischen Werdens im *Tierischen* liegen. Dessenungeachtet ist der *Mensch*, wie angedeutet, weit darüber hinaus geschritten. Insgesamt bietet er eine Einzigartigkeit und darum letzte Unvergleichlichkeit mit dem Tier, selbst den ihm zunächst stehenden Menschenaffen. K. Lorenz hat in dem schon erwähnten Werk in einem Kapitel mit der Überschrift »Die Einzigartigkeit des Menschen« geschrieben, daß der zweite große Hiatus, der zwischen den höchsten Tieren und dem Menschen klafft, ebenfalls durch *Fulguration entstanden* ist, die sich vor allem darin bekundet, einen neuen kognitiven Apparat geschaffen zu haben. Er fährt fort, daß es daher keine Übertreibung ist zu sagen, daß *das geistige Leben des Menschen eine neue Art von Leben* sei[74].

73. *B. G. Campbell*: Entwicklung zum Menschen, Stuttgart 1972, S. 86.
74. *K. Lorenz*, a. a. O., S. 223ff.

Die Hominisationsperiode. Die Hominisationsperiode selbst weist verschiedene, zeitlich in etwa abgrenzbare Entwicklungsstadien auf, in denen der Mensch immer mehr an endgültiger Gestalt gewann. Diese Stadien wollen wir nur in großen Zügen schildern. Als erster, allerdings sehr primitiver Hominid trat vor ca. 15 Millionen Jahren der *Ramapithekus* auf. Er war vermutlich schon Steppenjäger und damit sensu stringenti ein »Raubaffe«. Vor ca. 3 Millionen Jahren setzt nach G. Heberer die eigentliche Phase der menschlichen Evolution ein, und zwar mit dem Auftreten des in Afrika (Südafrika und Kenia) lebenden *Australopithekus afrikanus*[75]. Vor etwa 500000 Jahren ist die Hominisation bis zur »Gattung homo« gediehen, die in zwei Arten unterteilt wird. Zunächst ist der *homo erectus* (früher Pithekanthropus) zu nennen, der sehr wahrscheinlich aus Afrika stammt, aber zu Fuß weite Strecken zurücklegte, um in die anderen Erdteile der Alten Welt zu gelangen. In diesen Gebieten hat man reichlich Fossile von ihm gefunden. Die zweite Art war der *homo sapiens*, der sich in zwei Unterarten, und zwar des *Neandertalers* (homo sapiens neandertalensis) und des *CroMagnon* (homo sapiens sapiens) aufgliedert. Der Hauptlebenszeitraum des ersteren datiert etwa von 110000 bis 35000 ante. Bei ihm handelt es sich um den eigentlichen Steinzeitmenschen. Die letzte Unterart unterscheidet sich kaum von dem heute lebenden Menschen. U. a. hat diese Gruppe in einer sehr typenreichen Radiation die Rassenvielfalt der Gegenwart erreicht.

Diese aufgezeigte, bisher allgemein anerkannte menschliche Stammesgeschichte wird vermutlich in absehbarer Zeit eine gewisse Korrektur erfahren durch von Richard Leaky in Ostafrika gemachte Hominidenfunde. Danach dürfte im Pliozän, dem Zeitraum von 12 bis 3 Millionen Jahren vor unserer Zeitrechnung, von einem noch unbekannten urtümlichen Australopithecinen aus die frühe humane Phase der menschlichen Stammesgeschichte nach zwei verschiedenen Richtungen verlaufen sein. Die eine verfolgte die Entwicklung eines gröberen, später offenbar nachkommenslosen Australopithecinen-Formtyps, während die andere, etwa zur gleichen Zeit auftretende zur viel grazileren ostafrikanischen Hominiden-Form (u. a. Schädel 1470!) führte[76]. Überdies erscheint es nicht ausgeschlossen, daß auch die jetzt in der menschlichen Entwicklungslinie angesiedelten, gröberen Typen, wie homo

75. *G. Heberer*: Der Ursprung des Menschen, Stuttgart 1972, S. 56.
76. *H. Meyer*: Die neuen Hominidenfunde in Ostafrika, in: FAZ Nr. 95, 1977, S. 24.

erectus (Pithecanthropus) und der Neandertaler ausgestorbene Seitenzweige darstellen, so daß die eigentliche Entwicklung des Menschen einen gesonderten Verlauf nahm, wofür eben auch jene jüngsten, aus noch früheren Epochen stammenden Funde sprechen.

Morphologische Unterscheidungsmerkmale. Vergegenwärtigt man sich die endgültige menschliche Gestalt, so läßt sich eine große Anzahl von zum Teil tiefgreifenden, anatomischen Unterscheidungsmerkmalen gegenüber den Menschenaffen herausstellen. Aufgrund von Vergleichen ermittelte Keith 312 anatomische Merkmale, die allein dem Menschen vorbehalten sind. Bedeutsam ist vor allem die Vergrößerung des Gehirnschädels, insbesondere der Vorderpartien, mit *orthognather Gesichtsbildung* und steiler »Denkerstirn«. Als weiter entscheidend erweist sich der aufrechte, *bipede Gang*, der, in eins mit der Aufrichtung des Kopfes, ein ungehindertes, dabei binokulares Sehen, sowie eine *Freiwerdung der Arme* und Hände zum Greifen, d. h. zum Gebrauch und zur Herstellung von Werkzeugen ermöglichte. Letztere wurden als Schutz- und Jagdwaffen benutzt und, wie die Vorgeschichte lehrt, immer mehr verfeinert. Nicht zuletzt ist die *Nacktheit* der menschlichen Haut zu erwähnen, deren Erwerbung für seine Menschlichkeit uns so bedeutsam erscheint, daß man ihn nicht, ohne ihn zu entwürdigen, zum »nackten Affen« stempeln darf. Grundlage für diese Erwerbungen war aber die *progressive Cerebralisation* (vgl. S. 71).

Der Spezialisationsgrad. Um den Menschen in seiner Ganzheit mit den Affen, insbesondere den Menschenaffen, zu vergleichen, legen wir einen für die Evolution wichtigen Begriff zugrunde, den des *Spezialisationsgrades.* Bei diesem handelt es sich um das jeweilige Ausmaß, in dem eine Art an eine besondere Umwelt angepaßt ist[77]. Es steht außer Frage, daß die Pongiden im Vergleich zum Menschen ungleich stärker an das Baumleben angepaßt und in dieser wie auch in anderen, selbstredend mit der Arborealität zusammenhängenden Hinsichten viel spezialisierter als der Mensch sind. Demgegenüber hat man umgekehrt feststellen können, daß der *Mensch* so *unspezialisiert* geblieben ist, daß ihn K. Lorenz als »einen Spezialisten auf Nichtspezialisiertsein« charakterisiert[78].

77. *B. G. Campbell*, a. a. O., S. 30.
78. *K. Lorenz*: Über tierisches und menschliches Verhalten, Bd. 2, München 1965, S. 197.

Aber noch etwas Weiteres läßt sich aufgrund einer von dem amerikanischen Paläontologen E. Cope aufgestellten Regel, die er als »law of the unspecialized« bezeichnet, im Blick auf den Menschen folgern. Diese Regel besagt, daß nur relativ unspezialisiert bleibende Tierformen Aussicht hatten, ihre Stammeslinie über längere geologische Epochen hinweg fortzusetzen[79]. Wenn nun der Mensch generalisiert, d. h. unspezialisiert geblieben ist, können wir annehmen, daß er aus einer Stammesreihe hervorging, die sich relativ unspezialisiert gehalten hat. In der Tat trifft das für seine tierischen Ahnen im hohen Maße zu. Man denke noch einmal an den ursprünglichen, dabei indifferenten arborealen Hominoidentyp, das »ancient member«, von dem aus vermutlich sowohl die Entwicklungslinie der Pongiden, wie die der Hominiden ausging. Weiter erinnere man sich an die ersten Säuger, die kleinen Insektenfresser, von denen aus wegen ihrer großen Unspezialisiertheit die gesamte Säugerradiation erfolgte. Dagegen stellten zu ausspezialisierte oder einseitig angepaßte Lebewesen eine Art Sackgasse dar, die sich unter Umständen verhängnisvoll auswirkte – besonders dann, wenn starke Umweltveränderungen eintraten. Ihre Überspezialisiertheit ermöglichte ihnen nicht ein Überleben. Daher betont Campbell, daß Spezialisation tatsächlich die Möglichkeit zur weiteren Evolution beschneidet. Nach ihm läßt sich daher in langer Sicht erkennen, daß hochspezialisierte Gruppen allzu oft zu endgültigem Aussterben verurteilt waren, sobald in der Umwelt der Erde starke Änderungen vor sich gingen. Aus der Perspektive des Überlebens müssen deshalb Arten in ihrem allgemeinen Charakter ziemlich generalisiert bleiben[80].

Theorien zur Menschwerdung. Aber das Gesagte allein erklärt nicht die in der Tierwelt einmalig dastehende Unspezialisiertheit des Menschen. Man hat deshalb zusätzliche Theorien aufgestellt, um die *Sonderstellung des Menschen*, insbesondere im Vergleich zu den Pongiden, verständlich zu machen. Campbell hat einen Prozeß der *Despezialisation* in Erwägung gezogen[81], der auch sonst eine zu weit fortgeschrittene, gefahrvolle Spezialisation unter Umständen rückgängig machen kann. Diese wird auch *Neotenie* oder Pädomorphose genannt, was besagt, daß Lebewesen jugendlich bleiben und noch in einem relativ frühen Alter geschlechtsreif werden. Dadurch wird selbstredend die Chance des

79. *E. Cope*, zitiert bei B. Rensch: Homo sapiens, 3. Aufl., Göttingen 1970, S. 30.
80. *B. G. Campbell*, a. a. O., S. 30.
81. *B. G. Campbell*, a. a. O., S. 31.

Überlebens wegen frühzeitiger Zeugungsfähigkeit erhöht. Dieser Prozeß dürfte auch in der menschlichen Evolution eine gewisse Rolle gespielt haben. Denn eine Anzahl der als typisch menschlich imponierenden Merkmale sind schon in der frühesten Primatenentwicklung vorhanden und haben sich durch Retardation der Wachstumsrate gewisser Körperteile erhalten. Man denke nur daran, wie z. B. in der Kopfbildung selbst ein erwachsener Mensch einem Pongiden-Jungen ungleich ähnlicher ist als einem adulten.

Auf diese Beobachtungen hat Bolk seine *Fötalisationstheorie* des Menschen begründet, auf die vor allem A. Gehlen in seiner Anthropologie zurückgreift. Danach wird der Mensch als ein »fötalisierter Affe« eingestuft. In toto konnte diese Theorie jedoch nicht bestätigt werden, sondern nur in gewissen Beziehungen. Um ein Beispiel zu nennen: Das Gehirn des Menschen ist sehr über den Spezialisationsgrad des Schimpansen hinausgeschritten, also dem ersten Anschein nach nicht fötal geblieben. Dagegen betont aber A. Gehlen, daß das das Affengehirn weit überholende Menschengehirn durch Plastizität, also gerade durch Unspezialisiertheit gekennzeichnet sei[82].

Eine andere theoretische Erklärung hat O. H. Schindewolf mit seiner Hypothese von der *Proterogenese* angeboten. Er unterstreicht in seinem Beitrag »Phylogenie-Hypothese oder Realität?« in der »Neuen Anthropologie« zunächst, daß die rekapitulierende *Palingenese* (vgl. das biogenetische Grundgesetz!) den bei weitem verbreitetsten, ontogenetischen Entwicklungsmodus darstellt. Daneben gibt es aber noch einen anderen Entwicklungsablauf, bei dem umgekehrt neue Gestaltungsmerkmale, die eine neuartige Entfaltungsrichtung einleiten, bereits in frühen Stadien der Morphogenese passager erscheinen, während die späteren Reife- und Altersstadien vorausgegangene, stammesgeschichtliche Zustände abbilden. Hier wird also die Stammesgeschichte nicht von jugendlichen Stadien rekapituliert, sondern umgekehrt von den späteren, die auf frühere Gestaltungen ihrer Stammesreihe zurückfallen. Dieser Vorgang, daß also in frühen Stadien neue Merkmale auftreten, setzt sich dann in der Weise fort, daß in der anschließenden Kette der Ontogenesen die neuen (jugendlichen) Merkmale schrittweise auf die späteren Wachstumsstadien übergreifen, und, indem sie dominierend werden, schließlich die altertümlichen vollständig verdrängen. Die Jugendstadien weisen also nicht in die Vergangenheit wie bei der Palingenese, sondern in die Zukunft. Sie

82. *A. Gehlen*: Der Mensch, 6. Aufl., Bonn 1958, S. 121f.

antizipieren die künftige Stammesentwicklung. Schindewolf spricht hierbei von Proterogenese und wendet diese Hypothese auch auf die Stammesgeschichte des Menschen an[83]. In ihrem Verlauf setzt sich danach die bei den Pongiden in frühinfantilen Schädelstadien zu beobachtende Menschenähnlichkeit bei den Frühhominiden immer stärker durch, so daß das Jugendstadium der einen Entwicklungsstufe als Reifestadium der nächst folgenden Entfaltungsstufe permanent wird und fortschreitend die bisherige Altersprägung ersetzt. Am Ende hat sich beim erwachsenen homo sapiens jenes pongide Jugendstadium progressiv durchgesetzt, während es bei den adulten Pongiden stets zu einer Rückbildung des jugendlichen menschentypischen Komplexes kommt[84].

Schließlich müssen wir uns noch mit der *Selbst-Domestikationshypothese* von K. Lorenz befassen. Dieser geht von der Überlegung aus, daß der plötzliche Übergang von der sehr »stenöken« (menschlichen) Ahnenform zur extremen »euryöken« Lebensweise des Menschen aufgrund der gewöhnlichen Vorgänge des Artenwandels völlig unerklärlich bliebe, wenn man nicht *domestikationsbedingte Entdifferenzierungsvorgänge* in Anschlag brächte[85] – Entdifferenzierungsvorgänge in Gestalt und Verhalten, wie man sie in analoger Form auch bei Haustieren (= domestizierten Tieren) beobachten kann. Darauf wollen wir nicht im einzelnen eingehen, sondern uns nur den menschlichen Domestikationsmerkmalen zuwenden.

Als Folge der Domestikation wertet Lorenz einmal morphologische Erscheinungen der Entspezialisation, die in einer partiellen Neotenie ihren Ausdruck findet, also in einer Entwicklungshemmung, die gewissermaßen eine *dauernde Verjugendlichung des Menschen* bewirkt. Im engsten Zusammenhang damit steht die Beharrlichkeit von Jugendmerkmalen im Verhalten des Menschen, so sein bis ins hohe Alter anhaltendes und nicht, wie selbst bei den Menschenaffen, auf ein relativ eng umschriebenes Jugendstadium eingeschränktes Neugierverhalten, ferner seine aktiv forschende Auseinandersetzung mit der Umwelt, seine *Weltoffenheit* im Sinne Gehlens (S. 198). Vor allem ist es aber die *konstitutive Freiheit des menschlichen Handelns*, die Lorenz als unmit-

83. *O. H. Schindewolf*: Phylogenese – Hypothese oder Realität? in: Neue Anthropologie Bd. 1, hg. von H. G. Gadamer und P. Vogler, Stuttgart 1972, S. 251 und 274.
84. *O. H. Schindewolf*, a. a. O., S. 272ff.
85. *K. Lorenz*, a. a. O., S. 177.

telbare Folge domestikationsbedingter Reduktion des starr instinktiven Verhaltens ansieht (S. 244).
Diese unbezweifelbaren Vorzüge sind aber auf der anderen Seite für den Menschen, wie Lorenz meint, mit *Gefährdungen* verbunden. Die domestikationsbedingten Veränderungen instinktiven Verhaltens sind durchaus zweischneidiger Natur und grenzen hart ans Pathologische (S. 198 u. 244). Als ein beeindruckendes Beispiel des Schwundes der feineren und differenzierteren sozialen Instinkte und Hemmungen, also einer domestikationsbedingten Instinktdissoziation, führt Lorenz die *Hypertrophie der Triebe zur Nahrungsaufnahme und der Begattung* an, wie man sie bei den meisten Haustieren, aber auch beim Menschen beobachten kann (S. 243ff.). In diesem Zusammenhang zitiert er Gehlens Ausspruch vom Menschen als »einem riskierten Wesen« – einem Wesen mit einer konstitutionellen Chance zu verunglücken[86]. Und auch O. Köhler scheut sich nicht, auf das *»furchtbare Risiko der Menschwerdung«* aufmerksam zu machen, daß dort, wo die natürlichen, ererbten Bindungen, z. B. der Fortpflanzungsinstinkte, zerfallen sind, auf der neuen, rein menschlichen Stufe diese Einbußen nur durch den Ersatz der Ethik gemeistert werden können[87].
Die besprochenen Theorien versuchen Erklärungen für die augenfällige Unspezialisiertheit und Unfertigkeit des Menschen zu geben. Über ihren jeweiligen Wahrheitswert brauchen wir uns im einzelnen nicht zu äußern. Zu vermuten ist, daß sie sich gegenseitig ergänzen. Aus allem können wir entnehmen, daß der Mensch, wie es A. Gehlen klar formulierte, ein *Mängelwesen* mit einer ausgesprochenen *Instinktreduktion* ist[88], das er aber die Mängel, Unzulänglichkeiten und Einbußen durch entgegengerichtete Funktionen und damit verbundene Entlastungs-, wie Ersatz-, mit einem Wort *Kulturleistungen* kompensieren muß, will es nicht scheitern. Gerade darin wird das Geheimnis seiner dem Tier gegenüber einmaligen Überlegenheit sichtbar, daß der Mensch seine Adaptation weitgehend selbst zu leisten hat. Diese *»Selbstleistung«* ist ihm aber nur möglich aufgrund seiner organischen Unfertigkeit, seiner unvergleichlichen Plastizität, die sich in allen Bereichen seines Daseins, im Leiblichen, und hier vor allem im zerebralen Gebiet, wie wir noch sehen werden, nicht zuletzt aber auch im Seelisch-Geistigen manifestiert. Nach E. Mayr ist der Mensch ein *offenes Programm*, demgemäß

86. *A. Gehlen*: Der Mensch, a. a. O., S. 33.
87. *O. Köhler*, a. a. O., S. 31.
88. *A. Gehlen*, a. a. O., S. 35 und 130.

von der Natur lediglich ein gewisser vorgegebener Rahmen zur Verfügung gestellt wird, den aber der Mensch selbst ausfüllen muß[89].

Die Zerebralisation. In den vorhergehenden Erörterungen haben wir versucht, im Blick auf die Menschwerdung sowohl den Evolutions-, wie den Sonderstellungsaspekt zu berücksichtigen. Auch hinsichtlich der Zerebralisation müssen wir beide Aspekte im Auge behalten. Zunächst ist festzuhalten, daß die *tierische Hirnentwicklung* eine allmähliche Progression zeigt. Grundsätzlich kann gesagt werden, daß der Mensch die Organisation von *drei besonderen Gehirntypen* geerbt hat, die P. D. Maclean als »reptilisch«, »alt-mammalisch« und »neu-mammalisch« bezeichnet. Der älteste Teil des menschlichen Gehirns ist hauptsächlich reptilisch und bildet die *Basis des Hirnstammes*, einschließlich des Mittelhirns. In diesem Gebiet sind stereotype Verhaltensmuster verankert. Im Gegensatz zu den Säugetieren ist der Kortex (die Hirnrinde) bei den Reptilien noch wenig ausgeprägt. Demgegenüber ist die Entwicklung des »alt-mammalischen« Gehirns bei den Säugern durch ausgeprägte Expansion und Differenzierung eines primitiven Kortex, des *»Limbischen Kortex«*, gekennzeichnet. Besondere Abschnitte dieses Systems werden bei den Primaten bis hin zum Menschen immer größer. Dieses »alt-mammalische« System spielt u. a. bei den emotionalen Vorgängen eine gewichtige Rolle. Schließlich tritt in einer späteren Phase der Evolution eine höher differenzierte Form eines Kortex auf, der *Neokortex*, der für das Gehirn der höheren Säugetiere charakteristisch ist[90]. Erwähnt sei, daß auch H. v. Ditfurth eine Dreiteilung des Hirnaufbaues zugrunde legt[91].
Für die Primaten, vor allem für die Menschenaffen ist entscheidend die Entwicklung des Großhirns. Während diese aber infolge ihrer besonderen arboreal-ökologischen Situation funktionell eine fortgeschrittene Sinnesempfindlichkeit und Motorikkontrolle ausgebildet haben, sieht es so aus, als ob gleichlaufend mit einer weiteren Neo-Kortex-Vergrößerung die *spezifisch menschliche Errungenschaft* in den *speziell ausgebildeten, integrativen Hirnfunktionen* liegt[92]. Dazu war eben die mächtige Entfaltung, insbesondere des Vorderhirns als Hauptteil des

89. *E. Mayr*, zitiert bei K. Lorenz: Die Rückseite des Spiegels, a. a. O., S. 94.
90. *P. D. Maclean*: Der paranoide Zug des Menschen, in: Das neue Menschenbild, hg. von A. Köstler und J. R. Symthies, München 1970, S. 259ff.
91. *H. v. Ditfurth*: Der Geist fiel nicht vom Himmel, Hamburg 1976, S. 252.
92. *B. G. Campbell*, a. a. O., S. 234.

Neo-Kortex erforderlich, das immerhin zwei Drittel des gesamten Hirnvolumens beträgt. Dabei ist erstaunlich, daß sich diese Progression, wenn man die Hirnverhältnisse der Hominiden vergleicht, in einem relativ kurzen Zeitraum von ein bis zwei Millionen Jahren abspielte, bis etwa vor 100000 Jahren mit dem Auftreten des Neandertalers annähernd der endgültige Kulminationspunkt der Zerebralisation erreicht wurde. Denn die Hirnkapazität des Jetztmenschen unterscheidet sich kaum noch von der des Neandertalers (Durchschnittsgewicht ca. 1500 g).

Um aber höhere, integrative Hirnfunktionen zu ermöglichen, durfte der Neo-Kortex keinesfalls mit irgendwelchen festen Programmen besetzt sein. Vielmehr mußte er weitgehende Plastizität besitzen – gleich einer »Leerstelle«, wie es Ditfurth treffend formuliert[93]. Es sind die sogenannten *stummen Hirnregionen*, in denen sich die höheren seelisch-geistigen Funktionen ausbildeten und hier verankerten: so die Lernfähigkeit, das Gedächtnis, die Intelligenz mit dem Vermögen des Gewinnens und »Engrammierens« eigener Erfahrungen und Erkenntnisse.

Abschließend noch ein kritischer Gedanke Campbells, der uns vor der einseitigen Absicht bewahren soll, daß das Gehirn die Seele und den Geist produzieren würde. Er betont, daß das *Gehirn keinesfalls die Evolution des menschlichen Verhaltens* verursachte, weil sich Menschenhirn und Menschenverhalten zusammen als notwendige Korrelate in der Reaktion auf Umweltveränderungen entwickelten[94].

c) *Die Psycho-Phylogenese*

Wenn wir von dem unumstößlichen Sachverhalt ausgehen, daß das Gehirn »irgendwie« Grundlage der seelischen Funktionen darstellt oder, vorsichtiger formuliert, letztere in einer sehr engen Dependenz mit dem nervösen Zentralorgan stehen, und weiter, daß unverkennbar eine *progressive Hirnentwicklung* stattgefunden hat, läßt sich folgern, daß sich mit dieser zerebralen Evolution gleichzeitig auch der seelisch-geistige Bereich entfaltet und mit Größenzunahme und struktureller Komplexität des Gehirns verfeinert hat. Diese Annahme entspricht der übereinstimmenden Auffassung vieler Forscher. So postuliert B. Rensch eine Stammesgeschichte der psychischen Komponenten – der-

93. *H. v. Ditfurth*, a. a. O., S. 235.
94. *B. G. Campbell*, a. a. O., S. 236.

gestalt, daß auch in dieser Beziehung eine allmähliche Entwicklung stattgefunden hat, die Stufe für Stufe schließlich zu den Leistungen des Menschen führte. Er spricht direkt von einer *Psycho-Phylogenese*[95]. Auch bei G. Vollmer[96] und A. Jolli[97] finden wir in dieser Hinsicht einen vollen Konsens.

Es besteht nach allem, was man in der freien Wildbahn oder in Gefangenschaft bei Tieren, vor allem beim *Menschenaffen* beobachten und experimentell mit ihnen durchführen konnte, kein Zweifel, daß es in geistig-seelischer Beziehung nicht nur Entwicklungsansätze, sondern *beachtliche Vorstufen* gibt. Andererseits haben diese durch die evolutive Fortentwicklung und psycho-physische *Eigenart des Menschen* eine unvergleichliche Steigerung und Verfeinerung, aber auch eine teilweise sehr *problematische Umformung* erfahren, wie wir schon vernahmen. Man denke nur an die Triebwelt des Menschen!

So finden wir beispielsweise bei den Säugetieren Lernfähigkeit und Gedächtnis, die vor allem bei den Primaten erstaunlich gut ausgebildet sind. Trotzdem können diese hochentwickelten Tiere einen Vergleich mit dem Menschen nicht bestehen. Denn dieser ist das lernfähigste Wesen. Er lernt sein ganzes Leben, und außerdem besitzt er das umfassendste Gedächtnis sowohl der Zeit wie dem Umfang nach. Was die anderen *kognitiven Funktionen* angeht, können wir bei höheren Tieren von einer Annäherung an menschliche Denkvorgänge in Form averbaler Urteile, sowie von einem gewissen, wenn auch beschränkten Grad von Abstraktion und Generalisation sprechen. So stellt die Gestaltwahrnehmung, die wir höheren Tieren und Affen zubilligen, eine abstraktive Ganzheitsleistung dar und wird daher von K. Lorenz im Anschluß an Brunswick als »ratiomorph« eingestuft[98]. Nicht zuletzt sind beim Schimpansen Akte *einsichtigen Verhaltens* beobachtet worden, die sich in sogenannten »Aha-Erlebnissen« dokumentierten. Nebenbei gesagt werden derartige spontan schöpferischen Akte von I. P. Pawlow bestritten, der bekanntlich Verstand und Denken nur assoziationistisch auslegt.

Daß die *Emotionalität* schon mit Rücksicht auf ihre Verankerung in der entwicklungsgeschichtlich frühen Formation des Limbischen Systems

95. *B. Rensch*, a. a. O., S. 35.
96. *G. Vollmer*, a. a. O., S. 102.
97. *A. Jolly*: Die Entwicklung des Primatenverhaltens, Stuttgart 1975, S. 1.
98. *K. Lorenz*: Gestaltwahrnehmung als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis, Darmstadt 1963, S. 19.

auch für Tiere, insbesondere für die sozial lebenden von fundamentaler Bedeutung ist, bedarf keiner ausdrücklichen Erwähnung. Aber gemessen am fein nuancierten, sehr intensiven, sowie qualitativ reichen Gemütsleben des Menschen dürfte die tierische Emotionalität vergleichsweise wenig differenziert sein. Das wird sofort deutlich, wenn man beispielsweise an den sublimen Kunstgenuß, an die tiefen Regungen in der Freude oder der Liebe, sowie an die schmerzlichen Gemütsbewegungen im Zustande der Trauer beim Menschen erinnert.

Auch zur *Sprache* ist zu sagen, daß wir im *vorsprachlichen Bereich bei Primaten*, die in Verbänden leben, eine Reihe von Kommunikations-, bzw. Verständigungsmöglichkeiten antreffen, die u. a. J. Goodahl-Lawick bei wilden Schimpansen beschrieben hat[99]. Inwieweit künstlich *angezüchtete »Sprachleistungen«* bei Schimpansen aussagekräftig sind, wollen wir an dieser Stelle nicht entscheiden – eingedenk der jetzt vielerorts vertretenen Auffassung, daß ein Affe in der Gefangenschaft sein Verhalten stark ändert und deshalb ein »gefangener Affe kein normaler Affe« ist[100]. Wie auch immer – weil dem Menschenaffen die Entwicklung der motorischen Sprachregion im unteren Stirnhirnbereich ermangelt, können sie nicht sprechen wie der Mensch. Dabei ist noch der Hinweis wichtig, daß Primaten, einschließlich die Menschenaffen, keine dominante Hirnhälfte zeigen, die Sitz der übergeordneten Sprach- wie Handlungs-(Praxie-)Zentren ist. Die *menschliche Sprachfähigkeit* ist nach E. Lenneberg sehr wahrscheinlich ein genetisch bestimmtes Merkmal[101], das darum im Laufe der Hominisation erworben und nach Campbell wahrscheinlich vor ca. 150000 bis 100000 Jahren, also mit Auftreten des frühen Homo sapiens, ausgelesen wurde[102]. Die *Sprache* selbst ist dagegen ein *Kulturgut*. Deswegen liegt sie in den verschiedensten Ausformungen vor. Daran wird aber wieder der »Leerstellencharakter« selbst dieser relativ umschriebenen Sprachzentren deutlich, andernfalls es eben nicht die vielen Sprachen gäbe, und man auch nicht neben seiner Muttersprache andere erlernen könnte.

Nach dem, was über die Lokalisierung des Bewußtseins in der dominanten Hemisphäre gesagt wurde (S. 45) und wir über ein Fehlen einer solchen Hemisphäre auch beim Menschenaffen vernahmen (s. o.), ist

99. *J. Goodahl-Lawick*: Wilde Schimpansen, 1971, S. 238.
100. *S. Eimerl und I. DeVore*: Die Primaten, Hamburg 1976, S. 44.
101. *E. Lenneberg*: Biologische Grundlagen der Sprache, Frankfurt 1972, S. 324.
102. *B. G. Campbell*, a. a. O., S. 322ff.

es problematisch, ob höhere Tiere ein *Bewußtsein* besitzen. Trotzdem erscheint es wahrscheinlich, daß sich auch dieses evolutiv wie jedes andere menschliche Merkmal allmählich entwickelt hat, so daß es nach Thorpe legitim ist, irgendeinen Grad von Bewußtsein mindestens bei warmblütigen Wirbeltieren anzunehmen. Aber wirklich Verläßliches darüber auszumachen, erscheint schwierig, weil es sich beim Bewußtsein um ein »subjektives« Phänomen handelt, das nicht »objektiv« feststellbar, allenfalls aufgrund von Eindrücken oder durch Analogieschlüsse erschlossen werden kann.

Nehmen wir alles zusammen, kann man wohl vieles unserem »nächsten« Verwandten, dem *Schimpansen*, zuschreiben, so daß A. Jolly zu dem Urteil gelangt, daß dieser eine *»extravertierte Parodie« menschlichen Wesens* in beinahe jeder Hinsicht zu sein scheint, in der Sozialstruktur, der opportunistischen Ausbeutung der Umwelt, in geistiger und emotionaler Entwicklung und sogar in vielen Einzelheiten der Kommunikation[103]. Aber dies auch zugegeben – *nur der Mensch* besitzt nach Campbell mehr als ein bloßes (nach außen gerichtetes, nur registrierendes) Bewußtsein. Er besitzt *Selbstverständnis*. Wenn das Tier auch weiß, weiß nur der Mensch, daß er weiß. Dieses Selbstverständnis ist das unterscheidende Geistesmerkmal des Menschen[104].

Wir sagten, daß es durch die besondere Entwicklung und Eigenart des Menschen, die in der Zerebralisation ihren besonderen Niederschlag findet, neben Steigerungen seelisch-geistiger Funktionen teilweise auch zu *problematischen Umformungen* gekommen sei. Dabei verwiesen wir auf das menschliche Triebleben, das, wie wir hörten, nach wie vor unter der Steuerung phylogenetisch älterer Hirnformationen (Limbischer Kortex-Hypothalamus) steht und daher eine erhebliche, zeitweilig sogar eine völlige Autonomie den höheren seelisch-geistigen Funktionen gegenüber besitzt. Wir sagen nicht zuviel – und die Erfahrung lehrt es immer wieder aufs neue –, daß eine harmonische Integration dieser seelischen »Urwelt« mit der späteren geistigen »Welt« offenbar beim Menschen keineswegs gelungen ist. Im Gegenteil – aus dieser Verschiedenheit rühren viele Schwierigkeiten (Konflikte) des Menschen[105].

Wenn wir von dem unbestreitbaren Sachverhalt einer Gehirnevolution und, eng mit dieser verbunden, einer seelisch-geistigen Entwicklung

103. *A. Jolly*, a. a. O., S. 15.
104. *B. G. Campbell*, a. a. O., S. 372.
105. *M. Schneider*, a. a. O., S. 485.

ausgehen, besteht, wie Ditfurth u. a. hervorhebt, kein Grund zu der Annahme, daß die *Evolution unseres Gehirns* auf der von uns heutigen verkörperten Stufe zum Stillstand gekommen ist. Allerdings betont er, daß angesichts der völligen Unvorhersehbarkeit evolutionärer Verläufe Gedanken über ihre mögliche Zukunft müßig seien[106]. Dies auch zugestanden – gerade unter Berücksichtigung der vergangenen Entwicklungsphasen und ihrer seelisch-geistigen Neuerwerbungen, beispielsweise des Umstandes, daß unser Gehirn ein Beweis für die reale Existenz einer von der materiellen Ebene unabhängigen Dimension des Geistes (!) darstellt[107], könnte man einige, durchaus *legitime, spekulative Überlegungen* anstellen. Wir wissen, daß mit den evolutiv erworbenen, dem Menschen jetzt zur Verfügung stehenden psychophysischen Einrichtungen diesem trotzdem nur ein ganz *geringer Ausschnitt aus der Wirklichkeit* erschlossen und zugänglich ist. So besitzt er beispielsweise keinerlei Perzeptionsmöglichkeiten für elektrische oder magnetische Phänomene, so wenig wie für Barometerschwankungen usw. Dieser ihm ursprünglich verborgenen »Wirklichkeiten« konnte er nur auf indirektem Wege, so über technische Apparaturen, habhaft werden. Aber noch etwas weiteres muß erwähnt werden, daß nämlich die Euklidizität der menschlichen Raumanschauung, wie überhaupt Kants »apriorische« Anschauungs- und Denkformen (Kategorien) sehr wahrscheinlich, wie K. Lorenz erklärt, im überindividuellen, stammesgeschichtlichen Sinne, also a posteriori entstanden sind, wie die Formen unserer Organe[108] und also keineswegs apriorische, d. h. absolute Relevanz besitzen. Wenn wir diese Fakten und Annahmen in Rechnung stellen, ist zu vermuten, daß bei Fortentwicklung des menschlichen Gehirns, unbeschadet aller Unvorhersehbarkeit und Zufälligkeit neuer Entwicklungsschritte, sich dem Menschen *neue Wirklichkeitsbereiche* erschließen und unter Umständen andere höhere Dimensionen auftun könnten – Dimensionen, die zu ihrer Erfassung einer anderen Kategorialität seines Denkens und anderer Anschauungsformen bedürften als die, die ihm jetzt zur Verfügung stehen. Darin würden sich *neue*, unvorstellbare *Fähigkeiten des Gehirns* ankündigen, die uns neue, ebenfalls *unvorstellbare Eigenschaften der Welt* offenbaren[109].

106. *H. v. Ditfurth*, a. a. O., S. 271.
107. *H. v. Ditfurth*, a. a. O., S. 318.
108. *K. Lorenz*: Gestaltwahrnehmung, a. a. O., S. 15.
109. *H. v. Ditfurth*, a. a. O., S. 312.

Eine ergänzende Bestätigung könnten diese Mutmaßungen durch eine Hypothese finden, die schon 1961 der bekannte deutsche Hirnanatom H. Spatz aufstellte und auf gewisse anatomische *Eigentümlichkeiten des menschlichen Orbitalhirns* zu begründen versuchte. Bei den meisten Säugetieren finden sich an der Innenseite der Schädelkalotte Eindrükke, die den Windungen des Gehirns entsprechen (sog. impressiones gyrorum). Diese Impressionen fehlen aber beim Menschen über den Hirnhemisphären; nur in der Orbital-, d. h. dem Augendach anliegenden Knochenregion sind sie vorhanden, zudem stark ausgebildet. Spatz meint nun, daß an dieser Stelle durchaus eine Weiterentwicklung im Sinne einer Einebnung der Impressionen wie bei den übrigen Schädelpartien denkbar sei. Wenn man bei diesen Überlegungen noch in Betracht zieht, daß gerade *die Orbitalregion des Neuhirns*, natürlich im Zusammenwirken mit anderen Hirnpartien, z. B. dem Limbischen System, für *die menschliche Persönlichkeit* von *großer Bedeutung* ist (Verletzungen oder Eingriffe können zu Persönlichkeitsalterationen führen!), wäre die Vermutung einer mit der Orbitalhirnentwicklung gleichlaufenden *Zunahme an Menschlichkeit* gar nicht so abwegig. Dies hat denn auch H. Rohracher zu dem Schluß veranlaßt, daß die zerebrale Evolution noch nicht abgeschlossen ist, was nichts anderes besagen will, als daß auch die seelische noch nicht zum Abschluß gekommen ist[110].

Demgegenüber meint allerdings B. Rensch, daß keine Anzeichen dafür vorliegen, daß die Evolution des Menschen etwa die Richtung fortsetzt, die zum Homo sapiens geführt hat, weil keine positive Auslese mehr in dieser Richtung wirkt[111]. In die gleiche Richtung weisen Gedanken von E. Schrödinger. Er schreibt: »Mag immer in grauer Vorzeit der Kampf zwischen kleinen Stammesgruppen einen positiven Auslesefaktor gebildet haben, ich zweifle, ob das jemals in historischen Zeiten noch zutraf, und zweifle nicht, daß das vom heutigen Krieg nicht mehr gilt. Er ist ein wahlloses Morden, ebenso wie unsere fortgeschrittene Heilkunde und Chirurgie auf wahllose Lebenserhaltung abzielt. Krieg und ärztliche Kunst treffen sich dabei, daß sie für die Auslese wertlos sind. All das weist darauf hin«, fährt er fort, »daß *unsere Entwicklung als Art zum Stillstand* gekommen ist und uns wenig Aussicht auf weiteren biologischen Fortschritt verheißt.«[112]

110. *H. Spatz*, zitiert nach H. Rohrarcher: Die Arbeitsweise des Gehirns, München 1967, S. 40 und 149.
111. *B. Rensch*, a. a. O., S. 153.
112. *E. Schrödinger*: Geist und Materie, 3. Aufl., Braunschweig 1965, S. 13.

Man wird zwischen beiden Richtungen keine Entscheidung treffen können, weil es sich um Vermutungen handelt, von denen jede gewisse einleuchtende Argumente anführen kann.

Fassen wir die Ergebnisse unserer evolutionistischen Betrachtungen zusammen, so müssen wir einesteils zugeben, daß sich zwar Seele und Geist parallel mit der Zerebralisation allmählich aus tierischen Ansätzen entwickelt haben, daß aber andernteils nach K. Lorenz gegen Ende des Tertiärs, also vor ca. drei Millionen Jahren, »urplötzlich ein völlig anders geartetes System auf den Plan trat und mit ihm *eine neue Art Leben, nämlich das geistige Leben*, seinen Anfang nahm.«[113]

Aber weit gefehlt, daß dieses neue, geistige Leben, in eins mit seiner allerdings nur mutmaßlichen, dazu noch kontroversen Höherstufung. Anlaß zu *Unsterblichkeitsspekulationen* für uns sein könnte, wie es offenbar beim Urmenschen der Fall war, werden wir vielmehr wie mit Fußangeln am Evolutionsgedanken festgehalten, in dem der Hervorgang des Menschen aus der Animalität vorrangiges Thema ist – ein Thema, dem derartig weltüberfliegende Gedanken fremd, ja abstrus vorkommen müssen. Sie scheiden daher für diesbezügliche Überlegungen von vornherein aus. Dagegen gewinnt die *Todesfrage an Aktualität*, wie wir eingangs dieses Abschnitts kurz betonten. Aus evolutionistischer Sicht wird er nämlich als außerordentlich zweckmäßig hingestellt. Das gilt selbstredend auch für den Menschen. Denn so argumentiert man: Wenn ein lebendiges Individuum »unsterblich« wäre oder über Gebühr lange am Leben bleiben würde, hätte es nicht zu einer *Evolution der vielfältigen Arten*, insbesondere nicht zu einer *Diversifizierung der Individuen* selbst mit der Möglichkeit von *Höchststeigerungen* kommen können. Das individuelle Sterben ist daher, biogenetisch gesehen, eine überaus zweckvolle Einrichtung der Natur und daher geradezu ein unbedingtes Erfordernis, von dem sich der Mensch nicht auszuschließen vermag. Biologisch-evolutionistisch kann ihm daher keine Ausnahmestellung in dieser Beziehung eingeräumt werden. So scheint es auf den ersten Blick. Aber diese *objektivistisch gedeutete Todeszweckmäßigkeit*, die biologisch zweifellos eine gewisse Berechtigung hat, kann den Menschen im Tiefsten nicht überzeugen. Denn der Tod bedeutet für ihn nicht ein fernliegendes, neutrales, objektives Faktum, sondern ein ihn in seiner Subjektivität unmittelbar und zentral berührendes Geschehen. Der Tod stellt seine ureigenste, *nicht übertragbare Angelegenheit* dar, die ihn gerade wegen ihrer Unheimlichkeit nicht aus

113. *K. Lorenz*: Die Rückseite des Spiegels, a. a. O., S. 228f.

dem Auge läßt, mag der Mensch sich durch Palliativmaßnahmen noch so sehr um seine »Entledigung« bemühen. Nach allem können wir festhalten, daß der Mensch im Unterschied zum Tier besonders dem Tode gegenüber eine Sonderstellung einnimmt.

Wir hatten darauf aufmerksam gemacht (S. 19), daß sich hinter den von uns behandelten wissenschaftlichen Unternehmungen allmählich immer augenfälliger ein *objektivistisches Argument* herausstellen würde, das folgerichtig auch dem Menschen und seinen von uns thematisierten Problemen gegenüber zu Buche schlagen würde. G. Vollmer drückt dies in seinem schon genannten Buch »Evolutionäre Erkenntnistheorie« sehr klar aus: Die Wissenschaft leistet eine Objektivierung unseres Weltbildes, wobei sich zwei Trends durchsetzen, einmal allgemein eine *»Entanthropomorphisierung« dieses Weltbildes* und zum anderen spezieller – durch die evolutionäre Erkenntnistheorie inauguriert – die *Verdrängung des Menschen aus seiner zentralen Stellung*[114]. Näher besehen hat dieser Objektivismus für den Menschen unabsehbare Konsequenzen. Denn auch er selbst wird unaufhaltsam, ja zwangsläufig in den Entanthropomorphisierungsprozeß mit hereingenommen. Das würde die paradoxe Situation ergeben, daß *der Mensch* sich selbst zu *entanthropomorphisieren*, d. h. seiner Menschengestaltigkeit zu entledigen versucht, um am Ende nur noch ein Konvolut objektiv feststellbarer Prozesse darzustellen. Dabei wollen wir gern zugestehen, daß er in der Welt seine zentrale Position einbüßt. Denn an dieser Zentralität ist Entscheidendes nicht gelegen, weil sie lediglich durch Vergleiche mit anderem, also durch äußerliche Umstände und Maßstäbe gewonnen wird. Aber ihn durch den Objektivismus, welcher Art auch immer, zu »entmenschlichen«, ist der hohe Preis, der bezahlt werden muß. Was hat ein Objektivist gerade den zentralen menschlichen Anliegen gegenüber, wie wir sie herauszustellen versuchen, für Antworten bereit? Im Grunde nur eine, daß diese *Anliegen* Selbsttäuschungen, Irrtümer, verbale Scheinprobleme u. a. sind. Wir aber meinen im Gegensatz dazu, daß umgekehrt der Objektivismus, mag er Gültigkeit und Aussagekraft in vielen Bereichen besitzen, dem Innersten des Menschen gegenüber wie ein untaugliches, ja unlauteres Scheinmanöver erscheint, um das *quälende Fragen* und die damit verbundene Ruhelosigkeit und Einsamkeit, die unübersehbar in den Grundfragen seines Seins aufbrechen, zum Schweigen zu bringen.

Blicken wir noch einmal auf den *Tod*. Soweit sich aus dem Verhalten

114. *G. Vollmer*, a. a. O., S. 166f. und 189.

der nicht-hominiden Primaten schließen läßt, schreibt DeVore, kennen sie offensichtlich nicht die Bedeutung des Todes. Primatenmütter tragen wohl einige Tage tote Kinder mit sich herum und verhalten sich zunächst so, als ob sie noch lebten[115]. Aber ein echtes, persönliches Todesbewußtsein ist ihnen nicht wie dem Menschen zu eigen. Deswegen kann man ein solches in einer objektivierenden Primatologie ausklammern. Wie verhält es sich aber beim Menschen? Verführe man ebenso, würde er eine seiner *integralen Bestimmungen* verlieren, die wir in der Möglichkeit des *Todesbewußtseins* erblicken[116]. Und wenn wir uns unter dieser Perspektive noch einmal den *Unsterblichkeitsgedanken* vergegenwärtigen, wird deutlich, daß der Objektivismus ihm vollends mit Verständnislosigkeit begegnet. Die postulierte Objektivität bemüht sich ja, alle Subjektivität zunichte zu machen und damit auch den Gedanken einer Unsterblichkeit der menschlichen Subjektivität für blanken Unsinn zu erklären. Aber wer solches tut, ist ein *Objektivismus*, der das Augenmaß gegenüber sich selbst verloren hat. Die Legitimität seiner Methodik hat er zugunsten eines *dogmatisierenden Standpunktes* abgeschrieben. Auf diese Weise hat er sich der geistig fruchtbaren und weiterführenden Möglichkeit begeben, sich selbst in Frage zu stellen, und ist *undialektisch* geworden. Denn das Resultat seiner Intentionen ist immer dasselbe – Objektivität! M. Eigen gibt dem in seiner Vorrede zu J. Monod's Werk »Zufall und Notwendigkeit« nachhaltigen Ausdruck, wenn er schreibt, daß ihm bei dem Gedanken einer Dogmatisierung des Objektivitätspostulats schaudert, weil sie über die Forderung nach ständiger geistiger Auseinandersetzung hinausgeht[117].

II. Die sozial-politischen Ideologien

Wir wechseln jetzt in den sozial-politischen Bereich, um in Erfahrung zu bringen, ob und wie man sich hier zu den immer gegenwärtigen, wenngleich nicht stets vergegenwärtigten Grundfragen nach Tod und Unsterblichkeit stellt und diese zu beantworten sucht. Daß diese Fragestellung durchaus sachbegründet ist, dafür legen die Ideologien ein

115. *S. Eimerl und I. DeVore*, a. a. O., S. 78, und *J. Goodahl-Lawick*, a. a. O., S.180.

116. *Th. Dobshansky*: Intelligenz, Vererbung und Umwelt, a. a. O., S. 117.

117. *M. Eigen*: Vorrede zu J. Monods Zufall und Notwendigkeit, S. XV.

beredtes Zeugnis ab. Bevor wir uns jedoch konkret auf einige historische Gebilde dieser Art einlassen – gedacht ist an den Faschismus und den Marxismus –, erscheint es nützlich, uns ein wenig in die *Eigenart der Ideologien* überhaupt zu vertiefen, wozu sich übrigens die beiden genannten vorzüglich eignen, weil sie in ihrer Exzessivität geradezu Paradebeispiele mit einschlägigem ideologischem Inventar sind, an denen man am besten ablesen kann, was eine Ideologie ist. Es wird dann auch besser begreiflich, daß sie sehr Aufschlußreiches zu unseren Fragen zu sagen haben und zu ihrer Bewältigung »beste Angebote« in der »Hinterhand« bereithalten.

1. Die Ideologie

Die Ideologien sind *historisch-politische Gebilde*, die auf keine allzu lange Geschichte zurückblicken. Wenn wir von ihnen als exzessiven Variationen eines uralten Themas sprachen, nämlich den Andersdenkenden auszuschalten, so konnte der Eindruck entstehen, als ob es Ideologien immer schon gegeben hat. Faßt man den Begriff sehr weit, könnte man an dieser Auffassung keinen allzu großen Anstoß nehmen. Aber im engeren und präziseren Sinne sind sie jüngeren Datums und kamen etwa mit Einsetzen eines allgemeinen politischen Bewußtseins auf, das in zunehmendem Maße den einzelnen zu einer *selbständigen politischen Urteilsbildung* befähigte. Dieses setzte etwa im vorigen Jahrhundert ein.

Das Entscheidende in der Ideologiebildung scheint der *Rekurs auf politisch relevante Fakten* zu sein, gewissermaßen als Gegenschlag gegen metaphysische Positionen – Fakten oder Realitäten, die für den Menschen oder gewisse Menschengruppen von maßgeblicher Bedeutung waren und sind. Untersucht man die Ideologie genauer, so kann man in der Tat auf derartige Bestandstücke treffen. Immer ist es ein *Zentralwert*, der Maßstab und *Richtschnur für Denken und Handeln* des ihn bejahenden oder sich ihm unterwerfenden Individuums darstellt. Dabei genießen die Werte den großen Vorzug, sich nicht in lebensfernen und daseinsfremden, metaphysischen Konstruktionen zu bewegen, sondern auf *Realitäten* beziehen und basieren zu können. Darin ist ihr *Wahrheitsanspruch* und zugleich ihre zunächst durchaus legitime *Bemühung der Wissenschaft* begründet, die gleichsam dem ganzen Unternehmen eine offiziöse, dabei unanfechtbare Weihe geben soll.

Allerdings läßt sich sehr schnell das *Manko aller Ideologien* erfassen,

daß nämlich die »*Zentralfakten* oder – Werte«, so realitätsgerecht und lebensbedeutsam sie auch sein mögen, stets nur *Partikularitäten* darstellen, die unmöglich das Ganze der Wahrheit repräsentieren können. Aber das ficht bedenklicherweise die Ideologen nicht an, dennoch auf Allgemeingültigkeit und Allgemeinverbindlichkeit ihrer Ansicht zu bestehen. Daraus resultieren ein *Totalitätsanspruch* und eine Verabsolutierungstendenz, die jede Art von *Selbstkritik* unterbindet, aber durchaus einem *Bedürfnis* des politisch eingestellten Menschen entgegenkommt, für den bekanntlich die überkommenen, tragenden politisch-sozialen Fundamente fragwürdig, daher brüchig geworden sind und der sich nach einem mindestens ebenbürtigen, wenn nicht besseren Ersatz umschauen muß, auf den er sich stützen kann. Nach H. Zeltner erfüllen die Ideologien nichtsdestoweniger ein echtes Desiderat, indem sie den einzelnen in die Totalität des sekundären Systems integrieren[118].

Im modernen politischen Jargon spricht man von *Monopolisierung des Grundwertes*, die wieder mehreres zur Folge hat: Einmal drückt sich darin eine *theoretische Simplifizierung* der Verhältnisse aus. Denn vom monopolistischen Zentralwert aus wird »alles« traktiert, bis zur Groteske. Man denke etwa an das in der Nazizeit von dem Physiker und Nobelpreisträger (!) Ph. Lenard herausgebrachte Lehrbuch »Deutsche Physik«. Oder man vergegenwärtige sich die geradezu makromane Auffassung von A. Rosenberg in seinem »Der Mythus des 20. Jahrhunderts«, das »die Wissenschaft ein Ergebnis der germanischen Schöpferkräfte sei«[119]. Oder es sei an die kapitalen Irrtümer des in der Stalin-Ära lebenden russischen Vererbungswissenschaftlers T. D. Lysenko erinnert. Dessen Auffassung kommentiert S. I. Hayakawa dahingehend, daß seine (Lysenkos) Vererbungstheorie nur deswegen wahr sei, weil sie das Gütezeichen des Zentralkommitees der kommunistischen Partei trage[120].

Des weiteren kommt es unter Verkennung der partikularen Wahrheit des Zentralwertes zum Umschlag und zur Verkehrung in pseudowissenschaftliche Unwahrheit. Um aber auf keinen Fall Eingeständnisse und Zugeständnisse machen zu müssen, weitet sich notwendigerweise die Ideologie in praxi zur *geistigen Unterdrückung*, ja schließlich zum

118. *H. Zeltner*: Ideologie und Wahrheit, Stuttgart 1966, S. 48.
119. *A. Rosenberg*: Der Mythus des 20. Jahrhunderts, München 1973, S. 120.
120. *S. I. Hayakawa*: Vom Umgang mit sich und dem anderen, Darmstadt 1969, S. 209f.

Terrorismus aus. Weil diese Konsequenzen indes mehr oder wenig bewußte Implikate sind, lebt die Ideologie von vornherein vom Konflikt, vom *Antagonismus*, von der Kontroverse, durch die übrigens zu ihrer eigenen Durchschlagskraft und Penetranz in massiver Weise »*Irrationalismen*« in Gang gebracht und unterhalten werden, vor allem *Haß* dem Andersdenkenden und -eingestellten gegenüber – ein Haß, der schließlich die *Liquidierung* der Reaktionäre fordert.

An diesem zuletzt Ausgeführten wird eine die Ideologie besonders *charakteristische Tendenz* erkennbar, ihr unverhohlen *politisches und gesellschaftliches Engagement*. Marx selbst hat dem, gleichsam stellvertretend für alle Ideologen, in seinen bekannten »Thesen über Feuerbach« Ausdruck verliehen: Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*[121].

Die *Ideologie* stellt also *nicht nur* eine mit totalitären Ansprüchen abgesegnete Theorie zur Verfügung, sondern – und das ist das eigentlich gravierende – bezieht die Praxis, einen *politisch-gesellschaftlichen Aktivismus* als für sich konstitutiv mit ein. In diesen, Theorie und Praxis in sich involvierenden, *universalen Entwurf*, durch den der Mensch gleichsam total gestellt und eingekreist wird, liegt für den Naiven die enorme verführerische Wirksamkeit der Ideologie, für den kritisch *Blickenden indes die ungeheure Anmaßung der menschlichen Persönlichkeit* gegenüber. Denn diese Anmaßung kommt unübersehbar dort zum Vorschein, wo es darum geht, nicht nur ihre Gedanken zu kontrollieren – wer vermöchte das schon! –, sondern ihr konkretes, praktisches Verhalten als »verräterisches« Indiz ihres Innern. Von diesem Universalanspruch her ist es deshalb auch nicht verwunderlich, daß Ideologien, was für unsere Thematik so bedeutsam ist, über *Tod, Zukunft und »Unsterblichkeit«* des Menschen *befinden*. Für alles haben sie Antworten parat.

Es erscheint zwecks tieferen Eindringens in das Wesen bzw. Unwesen der Ideologie an dieser Stelle angebracht, uns auf ihr *Verhältnis zur Sprache* einzulassen. Die Sprachlichkeit ist eine besondere Auszeichnung des Menschen. Aber so überragend und unvergleichlich sie zur Kennzeichnung des Menschseins auch sein mag, können sich aus ihr, wie die Ideologie zur Genüge zeigt, gewisse Gefahren ergeben. Die Sprache stellt, gemessen an der Wirklichkeit, eine eigene, *abstraktive Welt* dar – abstraktiv, weil durch sie eine Distanzierung von der Realität, zugleich aber dadurch Kommunikation und Verständigung mit dem

121. *K. Marx*, Werke Bd. II, Darmstadt 1971, S. 4.

Mitmenschen hinsichtlich realer Vorgänge stattfinden kann. Denn durch die Sprache ist es uns möglich, uns gleichsam über die konkrete Situation zu stellen und dem anderen davon Mitteilung zu machen.
Die erste Gefahr besteht darin, daß man sich, anstatt sich auch verbal an der Wirklichkeit zu orientieren, bloß an Worten genug sein läßt, wobei der Gefahrengrad mit Zunahme der Abstraktheit eines Wortes wächst. Gerade solches sehen wir im Falle formulierter Ideologien, deren Vokabular sich mehr und mehr von der Wirklichkeit entfernt, um schließlich nur noch oder im wesentlichen um sich selbst und ihre Formulierungen zu kreisen. Diesen ideologischen Vorgang könnte man als *abstraktiven Verbalismus* bezeichnen. S. I. Hayakawa spricht treffend von Wortfetischismus[122].
Hier tut sich eine zweite Gefahr auf. Entgegen den Abbildtheoretikern, die in der Sprache lediglich ein photokopisches Konterfei der Wirklichkeit erblicken, besitzt sie eine ungleich wirksamere Funktion, nämlich der Vermittlung zwischen uns und der Natur – wie der Mitwelt. Die von ihr geleistete, schon erwähnte Abstrahierung macht dies deutlich. Ist sie aber bloß ein Mittel zur Wirklichkeitserfassung, vermag sie umgekehrt auf letztere einzuwirken – unter Umständen so stark, daß es, fast zwangsläufig – zu einer Verwechslung von Sprache und Wirklichkeit kommt, woraus dann wiederum Gewaltsamkeiten der Wirklichkeit gegenüber resultieren können – dergestalt, daß die *Realität* gleichsam *verbalistisch* verformt wird. Auch diese zweite Gefahr läßt sich bei den Ideologien beobachten. Sprache, ihre Sprache wird von ihnen zu einem unlauteren Instrument degradiert, um wirklichkeitsfern, genau gesagt, um unter Mißachtung der Wirklichkeit – emanzipatorisch! – in sich auf sich allein zu bestehen und bestenfalls die Wirklichkeit, allem voran die menschliche, nach ihrem Gutdünken zu formieren oder wahrheitsgemäßer diese in ihr verbales System zu zwingen und damit zu deformieren. Jetzt wird noch verständlicher, daß Ideologien für alles Antworten bereitstellen.
Indessen – diese »Alleswisserei« ist perfidiert und korrumpiert. Denn die Kriterien der Ideologie sind – ans Tageslicht gezogen – Unwahrheit, Intoleranz, Inhumanität, Terrorismus, wohingegen sie im Zwielicht der Geschichte ihre Lügengespinste weben, diese aber durch eine rabbulistische Dialektik noch zu rechtfertigen versuchen, wie all ihr grausiges Tun. An einem Beispiel, das M. Lange bringt, läßt sich diese Art Dialektik eindrücklich demonstrieren: Im kommunistischen Staat

122. *S. I. Hayakawa*, a. a. O., S. 33.

braucht der einzelne nur seine individuellen Interessen den gesellschaftlichen unterzuordnen, dann ist er frei. Aber diese Interessen sind identisch mit dem unkontrollierten Wollen der obersten Gremien der Partei – in der Regel eine kleine Minderheit eingeschworener Funktionäre. Daher erweist sich die Freiheitsidee des Kommunismus als eine Rationalisation der Staatssklaverei[123].
Die *Wurzeln* dieser *malignen Entwicklung* liegen darin, daß man sich zu Anfang aus bestimmten gravierenden Anlaß heraus der Humanität verschrieb, aber im nachhinein diese doch nur als *vorgeschoben* und *geheuchelt* erscheint. Denn immer wieder steht man vor der Frage, wie es zu jenen unfaßlichen, grausamen und unmenschlichen Auswüchsen kommen konnte, gerade wenn man die vordem vorhandenen Schrecklichkeiten in Anschlag bringt, die ja zugunsten einer wahren, allen zugute kommenden Menschlichkeit überwunden werden sollten. Es bleibt nur der Schluß, daß hier letztlich Haß und Rache die tieferen Motive waren und es noch sind – dies übrigens nach wie vor im Namen der Humanität, obwohl mittlerweile das ideologische Fiasko offenkundig wurde. Diesen Vorgang kann man sehr gut an Marx studieren. Ausgehend von der seine Ideologie charakterisierenden These, daß die Klasse als die herrschende materielle Macht der Gesellschaft zugleich ihre herrschende geistige Macht ist, bemühte er sich, die zeitgenössischen Ideen, den seinerzeitigen *kulturellen Überbau*, also Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst durch den ideologischen Kniff einer *materialistisch*-ökonomistischen *Reduktion* zu »entlarven« und »herunterzuwerten« – lediglich als besondere Weisen der Produktion (sprich bürgerlicher Machtmittel)[124], ganz abgesehen von der törichten Simplifizierung dieser ungleich komplizierteren Verhältnisse. Heute sehen wir das ganze Ausmaß und die für die Menschheit tiefe *Tragik des Ideologie-Desasters* nicht zuletzt im marxistischen Bereich. Die ursprünglichen Befreiungskräfte sind in Fesseln der Menschheit umgeschlagen[125].
So bestürzend das alles ist, etwas ist wenigstens geblieben, gewissermaßen hochgespült aus dem Ideologien-Sumpf oder vielmehr niemals darin untergegangen, was es ausdrücklich zu betonen gilt, nämlich die Erkenntnis der *Ideologiehaftigkeit alles Denkens* oder der Aufweis der

123. *M. Lange*: Marxismus, Leninismus, Stalinismus, Stuttgart 1955, S. 149.
124. *K. Marx*: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Werke Bd. I, Darmstadt 1962, S. 594.
125. *H. Zeltner*, a. a. O., S. 36.

sozialen Gebundenheit aller Denkformen, wie es H. Freyer formuliert[126]. Dabei interpretieren wir Freyer wohl nicht unrichtig, wenn wir seinen Worten nicht eine Ausschließlichkeit vindizieren. Denn so gewiß das Denken, wie alle übrigen Kulturgebilde eine bestimmte Fundierung in ökonomischen und sozialen Gegebenheiten zeigen und im weiteren Sinne einer gewissen ideologischen Gebundenheit nicht entraten können, so wenig sind sie damit erschöpft und »erledigt«. Vielmehr haben sie noch viele andere Wurzeln – ganz abgesehen davon, daß sie einer eigenen Radikalität (Wurzelhaftigkeit) nicht entbehren.

2. Faschismus

Dieser ist historisch vor allem in zwei Varianten hervorgetreten, im italienischen Faschismus und im deutschen Nationalsozialismus. Ergänzend sei aber darauf hingewiesen, daß er sich auch anderenorts, z. B. im spanischen »Frankismus« etablierte. Auch heute hat er Ableger. Wir beschränken uns im wesentlichen auf die *Untersuchung des Nationalsozialismus*, und zwar aus zwei Gründen: Einmal vermag man an ihm besonders eindringlich den *ideologischen Zug des Rassismus* aufzuzeigen, der bedauerlicherweise trotz moderner, wissenschaftlich abgesicherter Rassenlehre in der Gegenwart immer noch seine finstere, rückständige Wirksamkeit entfaltet. Zum anderen ist er gerade für *unsere Thematik instruktiv*.

a) Rassismus

Der Nationalsozialismus begriff sich politisch als Anwalt des deutschen Volkes, biologisch einer besonderen, dieses Volk begründenden *Rasse*, der *arischen*, die wegen ihrer angeblichen *erbmäßigen Hochwertigkeit* als »auserwählt« bewertet wurde[127]. Um eine Kostprobe und zugleich eine Bestätigung der Absurdität dieser anmaßenden Rassenlehre zu geben, sei eine weitere Passage aus A. Rosenbergs Mythus des 20.

126. *H. Freyer*: Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, 2. Aufl., Darmstadt 1964, S. 113.
127. *K. Popper*: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2, 4. Aufl., München 1975, S. 80.

Jahrhunderts angeführt. Er schreibt, daß nichts an der *einen* großen Tatsache zu ändern vermag, daß der »Sinn der Weltgeschichte«, von Norden ausstrahlend, über die ganze Erde gegangen ist, getragen von einer blauäugig-blonden Rasse ...[128] Nochmals sei an dieser Stelle kurz vermerkt, daß eine derartige *Qualifizierung einem puren Willkürakt* entsprach, der sich wissenschaftlich keineswegs auf gesicherte Sachverhalte berufen konnte, daher nachträglich als *ideologisch inaugurierte Maßnahme* eingestuft werden muß.

Indessen war der biologische Aspekt nur ein, wenn auch wirksames Mittel, das zu politischen Machenschaften eingesetzt wurde. Aus dieser *Verbindung von Rassenbiologie und Politik* erwuchs ein rassistisch unterlegtes, exklusives Herrschaftsgebilde nach Art eines sozial-politischen Kollektivismus. Das *rassische Kollektiv* besitzt in einer solchen Sicht der Dinge unbedingten Vorrang. Dieses wird als Grundlage der besonderen psycho-physischen Rasseneigenart, wie der daraus hervorgehenden Kulturleistungen deklariert. Aus diesem Grunde ist der einzelne nur so viel wert, wie er sich dazu rechnen kann, und besitzt eigentlich nur so viel »echte« Realität, wie er vollwertiges Mitglied des Rassenkollektivs ist. Als solches, also nur kraft seiner besonderen Rassenzugehörigkeit, erlangt er Würde und kann ihr zufolge Rechte beanspruchen. Umgekehrt haben seine Leistungen dieser auserwählten Population zu dienen, nicht weil dies in sein eigenes, freies Ermessen gestellt wäre, sondern weil, wie gesagt, Funktionen und Leistungen der Rassenanlage selbst entwachsen und daher gleichsam zu ihr zurückstreben im Sinne einer Selbsterweiterung und Selbststeigerung. Es ist einsichtig, daß damit der einzelne *keineswegs* in seiner *Individualspezifität* als dieser singuläre Mensch zur Geltung kommt, sondern, wenn überhaupt, nur als Exponent oder besser als *Exemplar* der *besonderen Rasse*. H. Zeltner hat das hier angesprochene treffend beschrieben: Jeder individuellen geistigen Spontaneität ist gewissermaßen ein Filter vorgeschaltet, welches nur das im Sinne des Ganzen (des Rasse-Kollektivs!) Erlaubte durchläßt[129]. Des näheren bedeutet dies – genuin ideologisch –, daß das *biologische Kollektiv* von seinen eigenen Vertretern zum *»Maß aller Dinge«* erhoben wird – einem Maß, an dem Wert, Existenzberechtigung und Leistung des einzelnen abgeschätzt wird. Dadurch erscheint aber bei genauerem Hinsehen der einzelne Mensch als *Rassenzugehöriger* oder vielmehr gerade deswegen *letztlich bedeu-*

128. *A. Rosenberg*, a. a. O., S. 28.
129. *H. Zeltner*, a. a. O., S. 132.

tungslos, als etwas Zufälliges, das austauschbar und ersetzbar ist. Denn er wird umgriffen vom allererst wertverleihenden und realitätsstiftenden Rassekollektiv. So sehr sich also ein Vertreter der hochwertigen Rasse etwas darauf zugute tut, sich mit unverhohlenem Stolz darauf beruft und seine vermeintliche Hochwertigkeit zur Schau trägt, so gibt er sich, genau besehen, nur einer Selbstverblendung und *Selbsttäuschung* hin. Er selbst ist nämlich im Grunde gar nicht »gefragt«! Was gefragt ist, ist die bloße Zugehörigkeit zum biologischen Kollektiv. Schon am vollwertigen Rassen-Repräsentanten wird die *menschenentwürdigende Konzeption des Rassismus* oder des Rassenkultes offenkundig, sofern man im Gegensatz dazu letzten Wert und Größe des Menschen in seiner einmaligen, einzigartigen Persönlichkeit erblickt, an der gemessen *das Biologische* nur *verfügbares Material* der Selbstwerdung darstellt.

Noch deutlicher, aber zugleich noch trostloser können dem tiefer Blickenden diese Zusammenhänge im *Verhältnis* zu *anderen Rassen* und ihren Vertretern aufgehen, die ja in jedem Falle mehr oder weniger minderwertiger Qualität sind. Ihre Validität wird, wiederum völlig willkürlich, gleichsam auf einer »*Rassenskala*« eingetragen. Auf dieser postiert sich an die oberste Stelle als Vergleichsoptimum selbstherrlich die »hochwertige« Rasse, während auf den unteren Rängen als Ausdruck absinkender Wertigkeit ebenso beliebig jene anderen, »dekadenten« Rassen rangieren.

Indes hat es mit dieser theoretischen Abwertung nicht sein Bewenden. Wie jede Ideologie praktische Auswirkungen zeitigt, so auch der Rassismus. Zwangsläufig werden dem als rassisch minderwertig Eingestuften schon im *alltäglichen Leben Beinträchtigungen*, Hintenansetzungen, Zurücksetzungen, Verunglimpfungen in unabsehbarem Ausmaß zuteil werden – für etwas, für das er eigentlich gar nicht verantwortlich gemacht werden kann, weil Rassenbestimmtheit eine natürliche, dazu noch unerhebliche Gegebenheit darstellt. Gerade an diesem Punkt zeigt sich besonders klar die ideologische Anmaßung.

Aber nicht genug damit, wenn die »auserwählte«, wertvolle Rasse einziges Richtmaß des Wertens und Handelns ist, liegt es nicht nur im Bereich des Möglichen, sondern entspricht einer Art im *Rassenwahn* begründeten und von ihm legitimierten *Zwanges*, daß man zur *extra-*, wie *intrarassischen Ausmerzung*, spricht Säuberung von Mitgliedern dekadenter Rassen bzw. eigener minderwertiger Rassenangehöriger oder solcher »Subjekte« schreitet, die sich außerhalb der Rassen-(Volks)gemeinschaft stellen und deshalb als »Volksschädlinge« liquidiert werden *müssen*. Auf Einzelheiten dieser vor allem vom Nationalsozialismus millionenfach durchgeführten grauenhaften Exekutionen werden wir nicht eingehen, weil sie genugsam bekannt geworden sind. Dazu aber noch ein typisch rassistischer Kommentar von A. Rosenberg. Er schreibt, die alte nordische Rassenseele begreift, daß (rassisch) Fremdes unbeirrbar ausgesondert, wenn nötig niedergekämpft werden muß[130]. Trotzdem gibt es auch heute noch in den verschiedenen Bereichen der Welt zwischen den Großrassen, aber auch innerhalb der Rassen selbst aufgrund ihrer unterschiedlichen Unterrassen Rassenkämpfe, *Rassendezimierungen, ja Rassenausrottungen*, weil man der, wenn auch durch nichts mehr begründbaren Anschauung huldigt, daß die eigene Rasse höherwertig ist und deshalb die anderen zu weichen haben, und sei es durch gewaltsamen Mord. Dies ist die eine Form, ideologisch über den Tod zu befinden.

Bevor wir zu einer abschließenden Würdigung dieses nur als Grausamkeit zu kennzeichnenden Verhaltens kommen, müssen wir uns näher mit der rassistischen Ideologie im Blick auf unsere Thematik befassen, wie sie in besonders ausgeprägter Form der Nazismus vertrat und anpries. Denn der *natürliche Tod* und, eng mit ihm verbunden, der Gedanke an *Unsterblichkeit* erhielten von hier aus ihren besonderen, wenn auch *rassistisch bestimmten Stellenwert*. Sie mußten ihn erhalten eingedenk der keine Grenzen kennenden Anspruchshaftigkeit jeder, also auch dieser Ideologie. Ihr gemäß rangiert, wie gesagt, das biologische Kollektiv als überlegener, unanfechtbarer Wert, von dem aus alles gewertet wird. Aus einer derartigen Perspektive kann es nicht ausbleiben, daß man notwendigerweise zu einer Auffassung gelangt, dergemäß der *Tod des einzelnen Individuums als unwesentlicher* »*Vorgang*« im Rahmen des Ganzen eingestuft wird. Nicht um dessen Sein oder Nichtsein ist es letzterdings zu tun, sondern um Bestand und Fortbestand der Rasse. Allein das Bewußtsein, Angehöriger der »auserwählten« Rasse zu sein, soll und kann genügen, um dadurch den *Tod als vergleichsweise kleines Übel* bei weitem aufzuwiegen. Es gehört zur Existenz der Rasse, daß ihre einzelnen Exemplare zur gegebenen Zeit abtreten müssen. Das ist ein biologisches Gesetz, dem sich der einzelne Mensch fügen muß. Aber es ist evident, daß auf diesem Wege *der persönliche Bezug* des je einzelnen Menschen *zum Tode paralysiert* wird. Jedenfalls versucht man, ihm seinen persönlichen Schrecken zu nehmen, zumindest zu mildern, indem man ihn in einen größeren

130. *A. Rosenberg*, a. a. O., S. 118.

Rahmen stellt, d. h. eine Art *Generalisierung* vornimmt. Denn einmal stirbt man nicht allein, sondern befindet sich als Rassenangehöriger in einer »Schicksalsgemeinschaft«, deren Bewußtsein den einzelnen in der Todesstunde angeblich tragen soll; zum anderen kann man sich in einem weiteren biologischen Sinne hinsichtlich des eigenen Todes dahingehend beruhigen, daß das *Sterben ein allgemeines*, auch für die untermenschliche Natur zutreffendes Gesetz ist.

Eine weitere »Todes-*Entschärfung*« wird dadurch erreicht – damit stoßen wir auf das *Unsterblichkeitsproblem*, wie es der Nationalsozialismus deutete –, daß man der Meinung Vorschub leistet, der einzelne als *Rasse-Repräsentant* könne eigentlich *gar nicht zugrunde gehen*, weil seine Erbmasse zu einem erheblichen Teil auf seine Nachkommenschaft übergehen und in dieser weiter bestehen wird. Bei Tage besehen ist dies aber nur ein sehr schwacher Trost und überdies eine reine Illusion, denn von einem solchen »Weiterleben« besitzt man nicht einmal die leiseste Spur einer Empfindung, auf die ja alles ankommt. Im Gegenteil – es hält sich im Zuge des Vererbungsprozesses die *eigene identische Besonderheit*, die zudem nur eine »Halbheit« darstellt, gar nicht als solche durch, sondern wird in der Kombinierung mit dem Erbgut des anderen *aufgelöst*. Immerhin haben wir es hierbei mit einem für nicht weit und gründlich Denkende geschickten *Ablenkungs-Surrogat* zu tun, das dem unausgesprochenen Bedürfnis des einzelnen nach »Unsterblichkeit« in etwa entgegenkommt und es wenigstens streckenweise beschwichtigt.

Aus all dem wird deutlich, daß die Ideologie des Rassismus sich anmaßt, über Tod und Unsterblichkeit zu befinden. *Der Tod* wird zur *Uneigentlichkeit* herabgesetzt – dadurch, daß man auf den eigentlich Überlebenden, den einzelnen übergreifenden und ihn erhöhenden Wert – die Rasse – abhebt. Damit ist auch seiner *Unsterblichkeit* Genüge getan. Wenn aber *der Tod* des einzelnen gemäß dieser Ideologie als *zufälliges, unbedeutendes Ereignis* im Rahmen der ungleich wichtigeren und darum allein erforderlichen Erhaltung der »wertvollen« Rasse deklariert wird, ist der *Schritt zur Ausmerzung von Rassenschädlingen* gleich welcher Art, also zum *Rassenmord*, nur ein sehr kleiner. Ideologien besitzen ihr Maß und Ziel in sich selbst. Es macht ihnen nichts aus, gleichsam mit einer Handbewegung unermeßliches Leid hervorzurufen – ein Leid, das sie gar nicht tangieren kann, weil es sich von ihnen aus gesehen in der Ferne abspielt und somit ihnen fremd ist.

b) *Moderne Rassenlehre*

Durch die moderne Rassenlehre wissen wir heute, daß die Ideologie des nationalsozialistischen Rassismus, wie jede andere diesbezügliche Variante jeder sachlichen Grundlage entbehrt und, wenn man einem Rassismus das Wort redet, dies einer unentschuldbaren Verblendung gleichkommt. Daher erscheint es angebracht, daß wir uns mit den Ergebnissen der modernen Rassenlehre kurz bekanntmachen.

Alle Arten des Rassismus haben dem Traum nachgehangen, *reine Populationen* (Rassen) aufzufinden oder herzustellen. Diese Unternehmungen sind jedoch kläglich gescheitert. Nach den neuesten genetischen und anthropologischen Forschungen ist ein solcher Traum eher einem *Wahn* vergleichbar. Die Menschheit – *die Art homo sapiens* – besteht keineswegs aus reinen Linien, weil sie eine *Fortpflanzungsgemeinschaft* und dazu eine seit Urzeiten in sich kreuzende Population darstellt, die auf einem gemeinsamen Genpool (Erbmasse) basiert. Alle Menschen sind daher miteinander verwandt oder, wie man es eindrücklich formuliert hat, genetisch »*Brüder unter der Haut*«.

Andererseits gilt aber ebenso unanfechtbar, daß schon mit Rücksicht auf die geographische Verbreitung der Menschheit diese *keine panmiktische Population* darstellt, in der die Chance einer allseitigen und jederzeitigen geschlechtlichen Paarung der Individuen untereinander gegeben ist. Aus diesem Grunde haben sich *geographisch untergeordnete Populationen* ausgebildet, innerhalb deren selbstredend Heiratsgelegenheiten häufiger vorhanden sind als zwischen diesen. Derartige Subpopulationen sind als *Rassen* anzusprechen. Stets handelt es sich aber nur um *Artuntergliederungen*, die gewisse erbbedingte Merkmale aufweisen, die jedoch bei ihnen nur stärker ausgeprägt sind oder besonders hervorstechen, ohne daß sie mit artspezifischen Merkmalen verwechselt werden dürfen. Oder anders formuliert: Wir haben es bei diesen Merkmalen in erster Linie mit quantitativen Variabilitäten, nicht aber mit grundlegenden qualitativen, also artspezifischen Akzentuierungen zu tun. Als Beispiel sei nur an die Hautfarbe erinnert: Es gibt, wie bei den Afrikanern, auch bei den Europäern hell- und dunkelhäutige Personen. Die Differenz zwischen den menschlichen Rassen ist also letztlich unerheblich. Th. Dobshansky hat eine ebenso einfache, wie instruktive Definition aufgestellt[131], nach der *Arten genetisch ge-*

131. *Th. Dobshansky*, a. a. O., S. 84.

schlossene, daher untereinander nicht fortpflanzungsfähige Systeme, *Rassen hingegen genetisch offene* darstellen.
Natürlich hat man auch Überlegungen darüber angestellt, wie es genetisch überhaupt zu *Rassenbildungen* gekommen ist. Einmal dürfte im Laufe der Zeit während des Zusammenlebens von Gruppen eine zufällige Auswahl von Genhäufigkeiten und dadurch eine rassische Verschiedenheit eingetreten sein. Bei diesem Vorgang spricht man von *zufälliger genetischer Drift*. Zum anderen wird auch die *Selektion* ihre Hand mit im Spiele gehabt haben, indem diese eine unterschiedliche Anpassung der Population an besondere Umwelten bewirkte oder zumindest begünstigte. Bei diesem Anpassungsprozeß dürften besondere im Genpool vorhandene Gene bevorzugt worden sein, die in einer anderen Umgebung bei anderen Rassen im Hintergrund blieben. Wahrscheinlich werden bei der Rassenbildung beide Komponenten, nämlich zufällige genetische Drift und Selektion zusammengewirkt haben.
Schließlich müssen wir noch *kulturelle Einflüsse* in Rechnung stellen. Denn nach Th. Dobshansky sind Gene und Kultur nicht unabhängig voneinander, sondern interdependent[132]. Daraus läßt sich folgern, daß menschliche Rassen neben biologischen auch kulturellen Einflüssen unterliegen, die möglicherweise um so effektiver sind, je radikaler und einschneidender sich die menschliche Umwelt in Form kultureller und technologischer Innovationen verändert. In seinem schon früher genannten Buch »Vererbung und Menschenbild« schreibt Dobshansky sehr klar, daß sich *genetische* und *kulturelle Anpassungen* gegenseitig *verstärken*, und zwar durch eine Rückkopplungsbeziehung, so daß menschliche Gene die Entwicklung der Kultur und die Entwicklung der Kultur genetische Wandlungen anregen, die dann weitere Entwicklungen der Kultur erleichtern[133].
Aber wie immer es sich im einzelnen damit verhalten mag, gegen jeden Rassismus wollen wir festhalten, daß *menschliche Rassen keine diskreten, typologischen Entitäten* sind. Vielmehr erscheinen die Rassengrenzen fließend und sind unscharf, verschwommen. Das Entscheidende aber ist, daß qualitative Differenzen in menschlichen Populationen überhaupt nicht auftreten. Nach allem gibt es wohl Rassenunterschiede; diese sind aber von völlig untergeordneter, unwesentlicher Bedeutung, so daß sich keine Rasse anmaßen darf, sich für höherwertig als

132. *Th. Dobshansky*, a. a. O., S. 108.
133. *Th. Dobshansky*, Vererbung und Menschenbild, a. a. O., S. 166.

eine andere einzuschätzen und darauf noch einen Dominanzanspruch zu begründen. In diesem Falle hätten wir es mit einer die Tatsachen entstellenden, rassistischen Ideologie zu tun, aus der, wie die Erfahrung gelehrt hat, große Gefahren für den Menschen erwachsen können – Gefahren, die dazu führen, mörderische Verbrechen am Menschen anderer Rassen zu verüben.

3. Marxismus

a) Ökonomismus

Den marxistischen *Ökonomismus* hat Marx gleichsam als *heuristisches Prinzip* für das Verstehen der menschlichen Geschichte, insbesondere der neueren herausgestellt. H. Freyer kennzeichnet diesen Standpunkt als die Lehre von der »in letzter Instanz« alle Schichten der Kultur bestimmenden Wirksamkeit der ökonomischen Faktoren[134]. Marx hat in Konsequenz dieser Ansicht denn auch nicht mit einer Hegel ironisierenden Kritik zurückgehalten, indem er erklärte, daß »die Geschichte nicht auf dem Kopf geht«, wobei er allerdings mit dieser, die Dinge sehr vereinfachenden Formel übersah, daß, wie M. Merleau-Ponty, gleicherweise Marx ironisierend, hervorhob, nicht minder wahr ist, daß die Geschichte nicht mit den Füßen denkt[135].
Der Ökonomismus weist formal gesehen, Ähnlichkeiten mit der rassistischen Ideologie auf. Da es uns in erster Linie um unsere Grundthematik Tod und Unsterblichkeit angehende Aufschlüsse zu tun ist, beschränken wir uns auf die Herausstellung von zwei zentralen Komplexen, wobei wir uns bewußt sind, damit die Marx'schen Auffassungen etwas zu vereinfachen, ohne allerdings am Kernstück des Marxismus vorbeizugehen.
Einmal stellt er ebenfalls eine ideologische Variante eines exklusiven Kollektivismus dar, dessen Fundament der Ökonomismus darstellt. Denn im Mittelpunkt steht wiederum ein »auserwähltes« Kollektiv – diesmal die ökonomische *Klasse des Proletariats*. Sodann geht es um *zukünftige Perspektiven* – dergestalt, daß durch eine Diktatur dieses Proletariats eine Weltrevolution und Weltherrschaft angestrebt wird, um schließlich eine *klassenlose Gesellschaft* zu installieren. Deren In-

134. *H. Freyer*, a. a. O., S. 108.
135. *M. Merleau-Ponty*: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966, S. 16.

tendierung ist notwendig, weil nach Marx infolge des unterschiedlich gestreuten und verteilten Privateigentums eine *Entfremdung des Menschen* heraufbeschworen wurde, die rückgängig und ein für allemal unmöglich gemacht werden soll – durch *Abschaffung des Privateigentums*. H. Zeltner formuliert es in seiner Schrift »Eigentum und Freiheit« so, daß wahre Menschlichkeit und Freiheit (nach Marx) nur zu erreichen sind durch eine Revolution, welche das Privateigentum generell abschafft[136]. Nicht eigens zu betonen brauchen wir, daß dieser im »Weltmaßstab« sich abspielende, gigantische Prozeß nach marxistischer Ansicht als ein notwendiges, dabei dialektisches Geschehen ablaufen wird, in dem die Menschheit letztlich als Vollstrecker von inneren, geschichtlichen Gesetzmäßigkeiten fungiert.

Es steht historisch außer Frage, daß die ökonomischen Entwicklungen, insbesondere in den letzten zwei Jahrhunderten mit der Industrialisierung und Urbanisierung in der Tat zu einer unermeßlichen Verarmung und *Verelendung weiter Teile der Bevölkerung*, vor allem in den zivilisierten (!) Ländern geführt und so geradezu den Boden für die Entstehung eines »vierten Standes«, eben des Proletariats, bereitet haben. Eigentliche *Ursache der Proletarisierung* und damit einer Entfremdung vom Anspruch menschlicher Würde, eben auch auf ökonomischem Gebiet, war die *Expropriation des arbeitenden Menschen* durch eine besitzende Schicht, die »Bourgeoisie«, die sich trotz und entgegen ihres Wohlstandes und Wohllebens in eben dem Maße dem eigentlichen Menschentum entfremdete, in dem sie einmal auf Kosten jener anderen Menschen, eben der arbeitenden, weithin in ärmlichsten Verhältnissen dahinvegetierenden Schicht, und zum anderen von den von diesen, nicht von ihnen selbst produzierten, materiellen Erzeugnissen lebte. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Marx in seiner Zeit in der Einschätzung dieser inhumanen ökonomischen Verhältnisse Durchsicht und Weitsicht bewies. Es mußte daher in jedem Falle und mit allem Nachdruck auf eine *Veränderung dieser katastrophalen Lage* jener »deklassierten« Menschen gedrängt werden, um für sie menschenwürdige Zustände, auch und gerade in ökonomischer Hinsicht herbeizuführen, wie sie die besitzende Schicht für sich als selbstverständlich beanspruchte.

Daß indes ein derartiger, vor allem auf Dauer abgestellter, wirksamer Wandel der Dinge einen langwierigen, dabei *kontinuierlichen Prozeß* bedeuten würde, dürfte jedem mit geschichtlichen Vorgängen Vertrau-

136. *H. Zeltner*: Eigentum und Freiheit, Zürich 1970, S. 51.

ten einsichtig sein. Revolutionäre Umbrüche haben meist das Gegenteil von dem bewirkt, was man eigentlich beabsichtigte, nämlich unermeßliches Leid, Entbehrung und Tod gerade derjenigen, für die die Revolution »gemacht« wurde. Auch Kant erkannte, daß durch eine Revolution vielleicht ein Abfall von persönlichem Despotismus, gewinnsüchtiger und herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals eine wahre Reform der Denkungsart zustande kommt, weil neue Vorurteile wie die alten zum Leitbande dienen werden[137].

Ferner haben die Entwicklungen in den westlichen Industrienationen und Demokratien zur Genüge bewiesen, daß eine Hebung des Lebensstandards und die Herbeiführung menschenwürdiger Verhältnisse in einem stetigen, damit für alle effektiveren, wenn auch bisher keineswegs abgeschlossenen Prozeß möglich ist – übrigens ein Faktum, das die Marx'schen Prognosen Lügen straft.

Aber Marx dachte anders, vor allem aber seine Epigonen, so daß letztlich eine Korrumpierung der legitimen Ansprüche der proletarischen Klasse bewirkt wurde, und zwar durch den offenbar unausbleiblichen Vorgang einer *Ideologisierung seiner Anschauungen*. Denn es geht ja nicht mehr konkret um die erforderliche, wie dringliche Rehabilitierung des »Armenstandes«. Wahrheitsgemäß müßte man es so formulieren: Unter dem Deckmantel dieser zunächst *ernst gemeinten*, dann mehr *vorgeschobenen Bestrebungen* wird jene ökonomische Klasse, das Proletariat, theoretisch in den Rang einer absolut bevorzugten Schicht bzw. eines »auserwählten Volkes«, gleich der »hochwertigen« Rasse, erhoben, während im gleichen Zuge die besitzende, kapitalistische Klasse der Bourgeoisie zu einer minderwertigen herabgestuft und damit die Menschheit ideologisch in zwei Teile gespalten wird, von denen dem einen eine volle Existenzberechtigung zuerkannt, dem anderen dagegen eine solche schlechthin aberkannt wird.

Das bisher Ausgeführte wollen wir, wenn auch nur in großen Zügen, mit Marx' eigenen Worten zu belegen versuchen, indem wir erneut auf seine »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« zurückgreifen. Marx geht von der Feststellung aus, daß der Mensch ein Naturwesen – obzwar ein menschliches –, darum ein *Gattungswesen* ist, das sich durch die bewußte Lebenstätigkeit von der tierischen unterscheidet (S. 566 ff.).

Mit der Besonderheit und Auszeichnung des Menschen, nämlich seinem Bewußtsein, hat sich Marx nur am Rande befaßt. Immerhin hat er

137. *I. Kant*: Was ist Aufklärung? Werke Bd. VI, S. 55.

diese begriffen, insofern sie für ihn in seiner »Ungegenständlichkeit« liegt. Aber damit vermag er nichts Rechtes anzufangen; denn er deklariert ein ungegenständliches Wesen als ein *Unwesen*. Im Detail ausgeführt, wäre ihm zufolge ein solches das *einzige Wesen*, es existierte ferner kein Wesen außer ihm und schließlich existierte es einsam und allein – alles Kriterien, die in gewissem Sinne für die menschliche Selbstbewußtheit zutreffen. Abschließend kommt Marx zu der Feststellung, daß ein *ungegenständliches Wesen* ein unwirkliches, unsinnliches, nur gedachtes, d. h. nur eingebildetes Wesen, dagegen der Mensch ein gegenständliches, sinnliches Wesen ist (S. 651). Deswegen erblickt Marx in der Bewußtheit lediglich ein »objektives« Gattungsmerkmal des Menschen. Schon hier fällt der die menschliche Individualität und Persönlichkeit ignorierende Standpunkt Marx' auf, der im weiteren Verlauf noch deutlicher hervortreten wird.

Diese besondere Gattungsausstattung des Menschen ermöglicht ihm weiter, eine freie, produktive Lebenstätigkeit zu entfalten – zuerst jedoch, wie Marx meint, in einem negativen Sinne. Genau an dieser Stelle kommt sein Konzept von der Entstehung des *Privateigentums* zu stehen, das er als Grund und Ausgangspunkt für den eigentlichen und grundlegenden Entfremdungsvorgang des Menschen als Gattungswesen hinstellt. Er begründet dies damit, daß der Gegenstand der produktiven Lebenstätigkeit, der Arbeit, zunächst die Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen ist. Dann aber kommt es – man weiß eigentlich nicht warum, vielmehr wird es nur von Marx behauptet – zu einer Verkehrung der Verhältnisse, in dem das *Gattungsleben* mit seiner Produktion zum Mittel des individuellen Lebens oder das Wesen (nämlich das menschliche Gattungswesen) zu einem Mittel für seine *Existenz* wird (S. 567).

Es kann nicht schwerfallen herauszufinden, wen Marx mit jener individuellen Existenz meint. Denn in jenem Arbeitsprozeß geschieht nicht nur eine Entfremdung des eigenen menschlichen Leibes, nicht nur der Natur außer ihm, nicht nur seines geistigen Wesens, sondern vor allem die des Menschen vom Menschen (S. 569). Dieser vom Menschen als Gattungswesen entfremdete Mensch ist ein *fremdes Wesen* (S. 570), das sich außerhalb des Gattungsprozesses bzw. der Produktion und Arbeit gestellt hat.

Damit läßt sich die Entfremdung nach zweierlei Hinsicht kennzeichnen, wobei es überdies zur Entstehung von zwei einander entfremdeten, weil nicht mehr im Wesen der menschlichen Gattung integrierten Menschenklassen kommt. Einmal schlägt sich die Entfremdung darin

zu Buche, daß die Arbeit oder Produktion dem arbeitenden Menschen, dem Arbeiter, äußerlich wird, nicht zu seinem Wesen gehört, ferner dieser jene Arbeit nicht freiwillig, sondern gezwungen tut, diese also Zwangsarbeit ist (S. 564). Als notwendige Konsequenz dieser entäußerten Arbeit entsteht nach Marx dann aber unaufhaltsam das Privateigentum (S. 571), dessen vollendete objektive Gestalt das industrielle, durch Akkumulation und Arbeitsteilung exploierte (erbeutete) Kapital (S. 589), einschließlich das Geld als das entäußerte Vermögen der Menschheit (S. 634), darstellt. Zum anderen entstehen im Gefolge und nach Abschluß dieses ökonomistischen Entfremdungsprozesses nur mehr zwei Klassen der Bevölkerung, die Arbeiterklasse und die Klasse der Kapitalisten (S. 553), wobei erstere für Marx absoluten Vorrang besitzt. Es sind zwei Klassen, die einander entfremdet sind, weil sie nicht mehr einheitlich im Wesen der menschlichen Gattung (!) integriert sind.

Nebenbei gesagt, haben wir es vom logischen Standpunkt aus hierbei mit einer jener vereinfachenden Klassifizierungen zu tun, bei der sich Wertschätzungen einschleichen und zu einer Deklassierung der einen »Klasse« führen, hinter der sich eine Entweder-Oder-Haltung verbirgt, die der fließenden, infiniten Realität – selbstredend auch im politisch-sozialen Raum – Gewalt antut. A. Korzybski bezeichnet eine solche Einstellung als zweiwertige Orientierung[138] – eine Einstellung, die sich im Abendland schon oft verhängnisvoll ausgewirkt hat.

Wir halten fest, daß Marx von einem so gut wie ausschließlichen kollektivistischen Denken bestimmt ist, das einmal in der Interpretation des Menschen als ein Gattungswesen, zum anderen aber auch später in der zweifachen Klassenaufteilung der Menschheit seinen Ausdruck findet.

Bevor wir auf das Todesproblem in der Sicht der ökonomistischen Ideologie eingehen, wollen wir auf zwei grundlegende und folgenschwere *Irrtümer Marx'* aufmerksam machen. Einmal ist *Ökonomismus* nur eine Seite des menschlichen Lebens. Wir können sogar zugeben, daß er das unser vitales Dasein tragende Fundament darstellt, was zweifellos von jenen in der ungefährdeten Fülle der Wohlhabenheit Lebenden immer wieder übersehen und deshalb nicht als notwendige Voraussetzung eines menschenwürdigen Lebens für jeden anerkannt wird. Aber auf ihn allein die Geschichte und Wirklichkeit der Mensch-

138. *A. Korzybski*, zitiert nach S. I. Hayakawa: Semantik, 2. Aufl., Darmstadt 1967, S. 314.

heit zu begründen, sie überhaupt nur in dieser Weise zu deuten, kommt notwendigerweise einer ideologischen Vereinseitigung eines durchaus richtigen Gesichtspunkts im Leben des Menschen gleich. Damit unterliegt man aber einer Verfälschung menschlicher Wirklichkeit. M. Merleau-Ponty hat dies klar gesehen, wenn er erklärt, daß es nicht eine einzige – ökonomische – Bedeutung der Geschichte gibt, weil das, was wir tun, stets einen mehrfachen Sinn hat. Umgekehrt impliziert dies selbstredend, daß jedes Kulturphänomen auch eine ökonomische Bedeutung hat. Aus diesen Erkenntnissen folgert Merleau-Ponty, daß die Geschichte ebensowenig je grundsätzlich die Ökonomie zu übersteigen vermag, wie sie sich je auf diese reduzieren läßt [139]. In der Umwandlung einer richtigen und konkreten Einschätzung zeitbedingter, schwerer ökonomischer Mißstände in der Lage vieler Menschen zu einem davon letztlich abstrahierenden, im übrigen durch die Verhältnisse widerlegten, trotzdem kompromißlos vertretenen ökonomistischen Standpunkt liegt der eine fundamentale Irrtum Marx' und seiner Epigonen.

Zum anderen ist Marx der Überzeugung, die Tendenz des Menschen zur Erlangung von *Privateigentum habe seine Natur verdorben*, die in dieser Einseitigkeit nicht nur übertrieben, sondern absurd erscheint. Unwiderlegbarer Beweis dafür war für ihn, daß in der Tat ein Teil der Menschheit auf Akkumulierung von Besitz und Kapital offenbar unvermeidlich aus ist, und zwar, wie wir hörten, auf Kosten anderer Bevölkerungsteile. Wenn es also kein Privateigentum mehr gäbe und alle Menschen in seinen Genuß kämen, wäre das Übel an der Wurzel gepackt. Feindseligkeit und Zwietracht würden aufhören und der Friede einkehren.

An diesen Gedankengängen läßt sich, weil sie zu stark simplifizieren, nachhaltig Kritik üben. Denn der *Besitztrieb* ist offenbar ein dem Menschen von *Urbeginn an bestimmender*, sein Überleben mit garantierender *Faktor*, den man auch in der Ontogenese beobachten kann. Wenn man auf die *Entwicklung der kindlichen Seele* acht hat, kann man *sehr früh* ein spontan sich äußerndes »*Possessiv-Verhalten*« feststellen, das übrigens eine sehr wichtige Vorstufe und *Ausdruck der Ichfindung* darstellt. Das vom Kind ausgesprochene »meins« ist die verbale Signierung dafür. Das Privateigentum als solches kann daher den Menschen gar nicht verdorben haben, weil das Streben danach einer höchst sinnvollen, primär konstitutiven Anlage seiner Ichwerdung entspricht.

Auch S. Freud hat an der besagten kommunistischen Deutung scharfe

139. *M. Merleau-Ponty*, a. a. O., S. 206.

Kritik geübt, und zwar unter Hinweis auf die Rolle der *Aggressivität im menschlichen Leben*. Diese ist auf *keinen Fall durch das Eigentum* geschaffen worden. Vielmehr herrschte sie fast uneingeschränkt (schon) in Urzeiten, als das Eigentum noch sehr armselig war. Außerdem zeigt sie sich, gleichsam als Kehrseite des infantilen Besitzstrebens, bereits in der Kinderstube [140], in der der *Besitz – sekundär aggressiv* – erobert oder verteidigt wird.

Marx machte also wegen Vereinseitigung und Überziehung des ökonomistischen Standpunktes gleichsam die Rechnung ohne den Wirt, indem er den Menschen primär konstituierende Strebungen, die wir übrigens unverkennbar auch im Tierreich beobachten, außer acht ließ und sich so zu niemals realisierbaren, phantastischen Konstrukten und Utopismen verleiten ließ. Solange es Menschen gibt, wird es ein Streben nach Besitz oder besser nach *Privateigentum* geben, weil dieses zwar in seiner negativ-dialektischen Seite immer ein »Nicht-dem-anderen-Gehören«, unter Umständen Wegnehmen von diesem besagt, aber zugleich *positiv-dialektisch Persönlichkeitsgewinn* und *Persönlichkeitserweiterung* mit dem kaum hoch genug zu veranschlagenden, konstitutiven Gesichtspunkt des im »Eigenen« begründeten Außenhalts der Persönlichkeit. Eigentum in ursprünglicher Sinngebung bedeutet eben *nicht bloß zufälliger, «gestohlener« Besitz*, sondern *im Äußeren sich* verwirklichendes, sich erweiterndes – *anreicherndes! – Selbstbewußtsein*. Deswegen ist auch *gleiche Besitzverteilung ein Widerspruch* in sich selbst, weil das Selbst jedes einzelnen verschieden ist und daher die Auswahl materieller Güter in jedem Falle ungleich ausfallen wird. Andererseits ist eine bloße raffende und daher sinnlose Kapitalanhäufung der *menschlichen Persönlichkeit abträglich*, unter Umständen so sehr, daß sie innerlich verkümmert. Jesus hatte nur zu Recht, wenn er warnte, daß der Gewinn der ganzen Welt dem Menschen nichts hülfe, wenn er dabei Schaden an seiner Seele nähme (Matthäus 16, 26). Worum es geht, ist ein einigermaßen ausgewogener, den Fähigkeiten und dem Einsatz des einzelnen *angemessener Eigentumsstand*, demgemäß es nicht mehr proletarische »Habenichtse« und kapitalistische »Überreiche« geben darf. Darum besteht in letzter Konsequenz die Ansicht P. Sartres zu Recht, daß den Menschen und die Gesellschaft in ihrer Wahrheit betrachten heißt, sie mit den Augen der Benachteiligten zu betrachten. Ähnlich äußert sich M. Merleau-Ponty in seinem Werk

140. *S. Freud*: Das Unbehagen in der Kultur, Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt 1974, S. 241ff.

»Das Abenteuer der Dialektik«: Eine Geschichte, in der das Proletariat nichts ist, ist keine menschliche Geschichte.[141]

Es erscheint nicht schwierig, von einer einseitigen ökonomischen Sicht der Dinge aus das *Todesproblem* anzugehen. Weil einmal ganz beherrschend im Vordergrund materielle Belange für den Menschen stehen, zum anderen, wie es M. Lange ausdrückt, ökonomische Bedingungen für die Formung und den Wandel der Geschichte und der Kultur von ausschlaggebender, konstitutiver Bedeutung sind[142], müssen mögliche andere Anliegen zur völligen Irrelevanz herabsinken und werden sogar desavouiert. So kann es nicht ausbleiben, vielmehr erscheint geradezu selbstverständlich, daß das Todesproblem ausgeklammert wird, weil man ausschließlich »rückwärts«, auf ökonomische Belange und Bedingungen, orientiert ist. Sollte der Gedanke an den Tod irgendwann einmal auftauchen, würde man sich im gleichen Atemzug davon abkehren, nicht weil solches in das Belieben des Menschen gestellt wäre, sondern weil der ökonomische Ansatz es schlechthin und unabdingbar – ideologisch! – so fordert.

Infolge der Ideologisierung erfolgt über diese allgemeinen ökonomischen Gedanken zum Todesproblem hinaus noch eine erhebliche Zuspitzung und Verschärfung des Problems mit unabsehbaren Konsequenzen, ähnlich wie wir sie schon bei der rassistischen Ideologie beobachten konnten. Ist man dem »auserwählten« Kollektiv, in diesem Falle der proletarischen Klasse, zugehörig, bietet dieser Umstand weitere Absicherungen gegen ein aufkommendes Todesbewußtsein. Die keineswegs partielle, sondern totale, nämlich Denken und Handeln gleichermaßen vereinnahmende Integrierung des einzelnen im Kollektiv garantiert einen nicht in Frage zu stellenden, letztwirksamen *Schutz gegen Gedanken des Sterbens*. Sollten solche auftreten, werden sie abgefangen und sofort paralysiert durch den immer gegenwärtigen Rückhalt am und im Kollektiv, das ja den höchsten, den einzelnen durchherrschenden Wert überhaupt darstellt. Mag der einzelne zugrunde gehen, die Klasse muß *überleben*. Letzteres – das Überleben des Kollektivs – ist das einzig Vordringliche, und zwar weil sich nur an dieses und nicht am einzelnen die entscheidenden Zukunftserwartungen knüpfen. Dazu zwei Passagen von Marx aus den ökonomisch-philosophischen Manuskripten: Die Klasse (der Arbeiter!) muß immer einen Teil ihrer selbst opfern, um nicht ganz zugrunde zu gehen (S. 513). Oder globaler: Der *Tod* scheint als ein harter Sieg der Gattung über das bestimmte Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen, aber das bestimmte Individuum ist nur (!) *ein bestimmtes Gattungswesen*, als solches sterblich (S. 598). Damit ist für Marx das ganze Todesproblem erledigt.

141. *M. Merleau-Ponty*: Das Abenteuer der Dialektik, Frankfurt 1968, S. 176, 276.

142. *M. Lange*, a. a. O., S. 44.

Schließlich wird durch die ideologisch fundierte Exklusivität der proletarischen Klasse nicht nur eine »Negativierung« des Todes des einzelnen erreicht, sondern es kommt, ähnlich wie im Falle des Rassismus, zu einer tiefgreifenden Veränderung der Auffassung und Wertung des Todes demjenigen Menschen gegenüber, der nicht zur »auserwählten« Klasse, sondern zu jener anderen, letztrangigen, »deklassierten« Schicht der Bourgoisie gehört. Was sich hier anbahnt, ist eine Art Rollentausch, durch den unnachsichtig und mit allen verfügbaren Mitteln eingeholt werden soll, was vordem nur der einen Klasse zuteil war. Das bedeutet nicht, daß mit friedlichen, wenn auch wirksamen Methoden versucht wird, zu einer allen Beteiligten, also trotz allem auch der Bourgeoisie, zugute kommenden, gerechteren Verteilung der materiellen Güter zu kommen. Gegen die Ergreifung solcher »weichen«, weil in jedem noch den Menschen anerkennenden Maßnahmen hat die marxistische Ideologie von vornherein einen wirksamen Riegel vorgeschoben. Denn es geht nicht *nur um Auserwählung, sondern* – exzessiver – um *Diktatur*, d. h. um schrankenlose Herrschaft des Proletariats, dem zwecks Durchsetzung jener gekennzeichneten Vorhaben durch Terror die Revolution vorgeschrieben wird, um die kapitalistische Bourgeoisie, aber auch sonstige Gegener der Ideologie zu liquidieren. Kein Zweifel – der Marxismus hat jene Revolution und jene Diktatur grundsätzlich vorgesehen, weil er sich als eine ökonomistische *Ideologie* versteht. Ja, er muß derartiges einplanen, um sich als *reine*, weil *kompromißlose Theorie* darzubieten und damit vor sich selbst bestehen zu können. Die genannten Konsequenzen sind nur der notwendige Ausdruck einer sich genugsamen Doktrin. Es sind *ideologische Selbstrechtfertigungen!* Auch dazu zwei Zitate von Marx. Das erste wieder aus den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten, die zweite aus dem Manifest der kommunistischen Partei. 1. Um das wirkliche Privateigentum aufzuheben, dazu gehört eine *wirkliche* kommunistische Aktion (S. 618). 2. Durch eine offene Revolution, durch den gewaltsamen Sturz der Bourgeoisie soll das Proletariat seine Herrschaft begründen.[143]

143. *K. Marx und F. Engels*: Manifest der kommunistischen Partei, Werke Bd. II, Darmstadt 1971, S. 831.

Unter diesen Aspekten wandelt sich der *Tod* zur *gewaltsamen Tötung, zum Mord*, aber eben nicht aus zufälliger, spielerischer Willkür, sondern, um es noch einmal unüberhörbar zu sagen, aufgrund ideologischer Legitimierung.

A. Solschenizyn deutet das unmißverständlich in seinem »Offenen Brief an die sowjetische Führung« an: Die Doktrin ist es, die dessen bedarf, daß Andersdenkende hinter Gitter kommen. Denn eine falsche Ideologie kann auf Widerspruch, auf Proteste nicht anders reagieren, als mit Waffen und Gittern[144]. Was an menschlichem Leid durch einen ideologisch konsequenten und mit Brutalität ohnegleichen vorangetriebenen Terrorismus in dem ersten Land, in dem sich die marxistische Doktrin etablierte, geschehen ist und noch geschieht, hat A. Solschenizyn in seinem Werk »Der Archipel Gulag« beschrieben. Aus diesem Werk wollen wir noch ein das Gesagte bestätigendes Zitat bringen, welches die alles menschliche Verstehen übersteigende, grausame *Versklavungs-* und *Tötungsmaschinerie der marxistischen Bolschewisten* kennzeichnet. Er schreibt: »In der Blütezeit des brillanten 20. Jahrhunderts wurde in einer Gesellschaft, die nach sozialistischen Grundsätzen geplant war (jenes) vollzogen, nicht von einem einzelnen Bösewicht, nicht an einem einzelnen verborgenen Ort, sondern von Zehntausenden darauf gedrillter Menschenbestien an wehrlosen Millionen von Opfern«[145]. Das geschah und geschieht in Rußland im Verlauf von nunmehr 60 Jahren nach jener Oktoberrevolution und der Übernahme der Herrschaftsgewalt, der Diktatur durch das dortige Proletariat, und zwar alles im Namen der marxistischen Ideologie.

Die Frage ist, ob sich in der Folgezeit nach dem ersten Revolutions-Inferno, gleichsam als experimentelle und tastende Vorstufe vor dem letzten Ziel einer *klassenlosen Gesellschaft* wenigstens *Ansätze* in Richtung einer *privateigentumsfreien, »humanen« Gesellschaft* abgezeichnet haben. Diese Frage ist, aufs ganze gesehen, mit einem »Nein« zu beantworten. Denn die *Realitäten* sind letztlich doch stärker als Ideologien, selbst wenn sie mit Inquisition, Gewalt und Terror arbeiten. S. Scarr-Salapatek hat auf das Paradox hingewiesen, das, je umfassender die *umweltliche Gleichheit* ist, desto größer – eben wegen einer unterschiedlichen erblichen Begabung – auch die *erblichen Unterschiede* zwischen den Ebenen der Gesellschaftsstruktur sind. Die *egalitäre Thesе* führt in einer Weise zu *ihrer Antithese*, wie es sich K. Marx niemals vorgestellt hat[146]. Dieses entspricht offensichtlich anthropologischen Gesetzmäßigkeiten, denen auch Dobshansky Erwähnung tut. Denn trotz Anstrebens vollständiger Gleichheit der Chancen und einer weitgehenden sozialen Mobilität bleibt der Tatbestand bestehen, daß sich die Menschen in ihrer Fähigkeit, sich ihnen bietende Chancen zu nutzen, wesentlich unterscheiden. Diese Fähigkeit ist nachweislich zu einem unverhältnismäßig wesentlichen Teil genetisch bedingt und keineswegs umweltlich determiniert. Dieses wiederum hat zur Folge, daß, wo immer die *Abschaffung von Klassenprivilegien* und die Chancengleichheit angestrebt wird – vorab in den sozialistischen Ländern –, das Ergebnis die *Bildung von genetisch fixierten Klassen-Eliten* zu sein scheint[147]. Und letztere haben aufgrund *sozial-egoistischer Prätentionen* verständlicherweise die »unsoziale« Neigung, die gleichen Segnungen, in deren Genuß und Besitz sie sich gebracht haben, ihren Kindern zuteil werden zu lassen, also genau wie der »verteufelte« Bourgeois! Man braucht nur an das *»sozialistische« Staatsfunktionärstum* zu erinnern, um sich die Richtigkeit des hier Gesagten bestätigen zu lassen. Aber weit gefehlt, daß man aufgrund jener unleugbaren Sachverhalte die Verkehrtheit der marxistischen Ideologie in diesem Bezug erkannt und zugegeben hätte, wird sie ganz im Gegenteil von den unbelehrbaren »fanatischen« Verfechtern in einer derartigen Ausschließlichkeit traktiert, daß die Länder, wo immer sie herrscht, mehr *Zwangseinrichtungen* gleichen. In ihrem Namen werden Menschen, die aus angestammtem menschlichem Recht und Anspruch auf Eigenheit und Autonomie heraus andere Ansichten vertreten, nach wie vor bespitzelt, verfolgt, eingesperrt, gefoltert, ausgewiesen und zugrunde gerichtet, »legitim ermordet«. Solschenizyn schreibt, daß man nur mit der *Habgier* der einen und der *Blindheit* der anderen und dem *Bedürfnis* der dritten zu *glauben*, jenen *Zynismus* des 20. Jahrhunderts erklären kann: Wie eine derartig belastete Lehre nach solchen Mißerfolgen noch im Westen (und nicht nur hier!) so viele Anhänger hat[148]!

144. *A. Solschenizyn*: Offener Brief an die sowjetische Führung, Darmstadt 1974, S. 47.

145. *A. Solschenizyn*: Der Archipel Gulag, 1. Aufl., Bern 1974, S. 99.

146. *S. Scarr-Salapatek*, zitiert nach Th. Dobshansky: Intelligenz, Vererbung und Umwelt, a. a. O., S. 51.

147. *Th. Dobshansky*, a. a. O., S. 50f.

148. *A. Solschenizyn*: Offener Brief, a. a. O., S. 43.

b) *Die Utopie der klassenlosen Gesellschaft*

Der zweite Komplex des marxistischen Ökonomismus, nämlich des die Geschichte abschließenden, chiliastisch imponierenden Zustandes einer *klassenlosen Gesellschaft*, die *Marx prophezeite*, ist zweifelsfrei für den Unsterblichkeitsgedanken relevant.
Für unsere Fragestellung ist im Blick auf diese futuristischen Vorstellungen zunächst etwas anderes von Bedeutung, daß nämlich durch sie beim Menschen, der schon durch die beschriebenen Maßnahmen vom Todesproblem abgelenkt und auf das Leben umorientiert wird, falls er nicht dem Verdikt eines Klassenfeindes anheimfällt und unter Umständen liquidiert wird, wiederum das *persönliche Anliegen eines Fragens über den Tod hinaus unterdrückt* werden soll. Sodann soll die Utopie einer Idealgesellschaft, in der es keinen politischen und wirtschaftlichen Zwang mehr gibt, weil einmal durch Mitbestimmung und freie Mitarbeit aller der Staat als Lenkungsinstanz überflüssig geworden ist und zum anderen durch Abschaffung des Privateigentums allen ihre Bedürfnisse in gleichem Maße erfüllt werden können – es soll dieses paradiesische, phantastische Zukunftsbild als *Ersatz für die postmortale Zukünftigkeit* gedacht werden. Es steht außer Frage, daß dadurch der den einzelnen umtreibende, ihn nicht zur Ruhe kommen lassende, stets im Hintergrund gleichsam auf der Lauer liegende Gedanke, ob mit dem Tode sein endgültiges Ende besiegelt sei oder ob es doch »irgendwie« weitergehe, aufgefangen und gezielt »kanalisiert« wird – und sei es nur mit vagen Versprechungen, deren Fragwürdigkeit mit einem Blick der bisherigen Entwicklung entnommen werden kann. Denn in keinem der marxistisch-kommunistischen Länder haben sich bislang auch nur entfernt diesbezügliche, hoffnungsvolle Ansätze gezeigt. Im Gegenteil! Deswegen werden die in diesen Ländern darauf wartenden, nach dem *kommunistischen Paradies* Ausschau haltenden Menschen mit einem Zynismus ohnegleichen auf ein *»ewiges Übermorgen«* vertröstet, das nicht sie selbst, aber auf jeden Fall (!) eine der späteren, nachfolgenden Generationen erleben wird, wobei es die inzwischen eingetretenen Tatsachen ganz anders lehren, nämlich, daß den Menschen nicht ein Paradies erwartet, sondern eine Hölle, in der der Mensch noch mehr entfremdet sein wird – nicht mehr einzigartige Persönlichkeit, sondern »entseelter« Funktionär in einem Zwangsstaat. Und wie beim Rassisten wird ihnen diese Enttäuschung dadurch erleichtert und vielleicht überhaupt erträglich gemacht, daß man ihnen zu verstehen gibt, daß allein ihre Zugehörigkeit zum »auserwählten Kollektiv« allen ihren

Ansprüchen, auch den unausgesprochenen auf Unsterblichkeit vollauf Genüge tut. Denn dieses ist das auch und gerade die Zeit des einzelnen übergreifende Ganze, das darum absolute Priorität besitzt. Im übrigen nehmen sie durch ihr *gegenwärtiges Engagement* für jenen zukünftigen Endzustand schon jetzt irgendwie daran teil. So wird die Brücke von der Gegenwart zur Zukunft von der Ideologie mittels ihrer das Geheimnis der Zukunft entschleiernden und ihr Dunkel aufreißenden Prophezeiungen hergestellt. Es bedarf daher keiner Bekümmerung und keines Fragens mehr nach dem persönlichen Ergehen im Tode und nach ihm. Der Blick des sterblichen Einzelnen ist geweitet – dadurch, daß er ideologisch erleuchtet und zugleich »kollektiviert« wird.
Auch an dieser Stelle werden wir erneut einschlägige Passagen aus den ökonomisch-philosophischen Manuskripten von Marx bringen, die unverkennbar Hinweise auf die klassenlose Gesellschaft geben. Mit der Privateigentumsbildung und der Entstehung jener zwei Klassen hat es nicht sein Bewenden. Vielmehr erfolgt dann, wenn der Entfremdungsprozeß auf seinem Kulminationspunkt angelangt ist, nach Marx notwendigerweise der Umschlag, und eine gegenläufige Entwicklung setzt ein, wobei, wie Marx betont, die *Aufhebung der Selbstentfremdung* denselben Weg wie die Selbstentfremdung macht (S. 590).
Die Phasen dieser Restituierung können wir im einzelnen nicht darlegen. Lediglich an drei Punkten wollen wir das für den zukünftigen Fortgang Wesentliche aufzeigen. Es ist begreiflich, daß es Marx, wie wir schon vernahmen, darum geht, die Wurzel alles Übels anzugreifen, das gleichbedeutend mit der *Beseitigung des Privateigentums* ist. Des näheren wird dies durch den *Kommunismus* geleistet, der den positiven Ausdruck des aufgehobenen Privateigentums darstellt (S. 590).
Als zweites – eng damit zusammenhängend – vollzieht sich eine Rückgängigmachung der durch die Selbstentfremdung bewirkten Klassenaufspaltung und zugleich eine *Wandlung* der menschlichen Konstitution, allerdings ohne Einbuße ihres generellen Aspektes, also ohne Verlust ihres Gattungscharakters – nur gleichsam auf einer höheren Ebene. Die Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. *menschlichen Menschen* ist das Resultat (S. 593). Als Gattungsbewußtsein bestätigt der Mensch sein reelles Gesellschaftswesen. Gerade Marx will ja vermeiden, die »Gesellschaft« wieder nur als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Vielmehr *ist* dieses das *gesellschaftliche Wesen* oder der Mensch *individuelles Gemeinwesen*. Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind also nicht *verschieden* (S. 597). Im Zuge der Aufhebung des die menschliche

Selbstentfremdung und die Selbstaufspaltung verursachenden ökonomistischen Übels, des Privateigentums, wird notwendigerweise ein einheitlicher Menschentyp, nämlich der *Mensch als gesellschaftliches*, d. h. ein höheres Gattungswesen erzeugt.

Das dritte, was es bei Marx zu bedenken gilt, ist eine Vorstellung, bei der er sich an Hegel anlehnt, aber nicht dessen nur theoretische Perspektive anerkennt, nämlich, daß die Arbeit den Selbsterzeugungsakt des Menschen (S. 658) oder die Selbsterzeugung des Menschen einen Prozeß (S. 645) darstellt. Zweifellos sieht auch Marx die *Menschwerdung* als eine Art *Selbstschöpfung*, wenn auch paradoxerweise in notwendigen Phasen verlaufend, dabei im Gegensatz zu Hegel als einen *wirklichen zukünftigen Prozeß* an.

Das wird noch klarer, wenn wir uns in diesem Zusammenhang, wenigstens kurz, mit der *Religionsauffassung* Marx' befassen. Im Anschluß an Feuerbach deutet er die Religion als eine andere Form und Daseinsweise der Entfremdung des menschlichen Wesens (S. 639). Daher erscheint ihm der (religiöse) Begriff Schöpfung suspekt. Demgegenüber gilt für Marx ein Wesen erst als selbständiges, sobald es sein *Dasein* sich selbst verdankt (S. 605). So ist die *ganze* sogenannte *Weltgeschichte* für den sozialistischen Menschen nichts anderes als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit und damit der anschauliche, unwiderstehliche Beweis von seiner *Geburt durch sich selbst*, von seinem Entstehungsprozeß. Damit wird Gott völlig überflüssig, was denn auch durch den Atheismus unmißverständlich deklariert wird, der durch die *Negation des Gottes* das *Dasein des Menschen* setzt (S. 607). Und so kommt Marx zu dem abschließenden Ergebnis, daß, weit gefehlt Atheismus und Kommunismus wären Flucht oder ein Verlieren der von den Menschen erzeugten gegenständlichen Welt, sie vielmehr erst das wirkliche Werden, die wirklich für den Menschen gewordene Verwirklichung seines Wesens und seines Wesens als eines wirklichen sind. Das nennt Marx *positiven Humanismus* (S. 658). Es ist ein Humanismus, der zwar schon wirksam ist, aber seine Vollendung in der Heraufführung einer angeblich jene Klassen überflüssig machenden, uniformierenden Gesellschaft erfährt, für die jedoch die proletarische Klasse eindeutig zum Vorbild dient und deren Fundamente vom Blut der bourgoisen Klasse getränkt wurde. Auf diese Weise dürfte sich diese Selbstschöpfung verwirklichen. Es ist einsichtig, daß in einer solchen ökonomistisch-kollektivistischen, d. h. völlig immanenten und unpersönlichen Sicht der Dinge kein Platz ist für ein bekümmertes Fragen nach dem eigenen Tod und nach dem, was ihm folgt.

Noch von einer anderen Seite ist die Marx'sche Utopie einer klassenlosen Gesellschaft einer Kritik zu unterziehen. In diesem Zusammenhang verweisen wir auf K. Poppers Buch »Das Elend des Historizismus«. Schon im Vorwort weist Popper darauf hin, daß die Idee *einer utopischen, sozialen Planung großen Stils* – wir sagten im Weltmaßstab – *ein Irrlicht* ist, das uns in einen Sumpf lockt. Die Hybris, die uns versuchen läßt, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, verführt uns dazu, unsere gute Erde in eine Hölle zu verwandeln – eine Hölle, wie sie nur Menschen für ihre Mitmenschen verwirklichen können. Wenn wir die Welt nicht wieder ins Unglück stürzen wollen, müssen wir unsere *Träume der Selbstbeglückung aufgeben*. Dennoch können und sollen wir Weltverbesserer bleiben – aber *bescheidene Weltverbesserer*[149]. Historizisten, unter die besonders Marx zu zählen ist, gehen von der Annahme aus, daß es in der Geschichte entdeckbare Gesetzmäßigkeiten gibt, aufgrund deren man Voraussagen über den ferneren Verlauf der Geschichte machen könnte. Aber in dieser Annahme steckt nach Popper ein Kardinalfehler. Es gibt *keine* (historischen) »*Entwicklungsgesetze*« und damit entfallen auch unbedingte Prophezeiungen (S. 101). Der Ablauf der geschichtlichen Entwicklung wird niemals von theoretischen Konstruktionen bestimmt, so vortrefflich sie auch sein mögen. Vielmehr wird das geschichtliche Endresultat sich von der rationalen Konstruktion immer sehr unterscheiden (S. 38). Popper bezweifelt andererseits nicht, daß es gewisse *Trends* gibt (S. 101). Aber diese haben lediglich eine gewisse *regulative Funktion*, denen zur gegebenen Zeit, d. h. wenn die geschichtlichen Verhältnisse es verlangen, andere das Feld räumen müssen. Allenfalls kann es also eine *kurzfristige*, dabei nicht einmal gesicherte *Futurologie* geben, weil die Geschichte letztlich unberechenbar ist. Darin liegt ihr Risiko, andererseits ihre Originalität! Von hier aus wird uns Poppers treffliche Charaktersierung des »Elends des Historizismus« verständlich, das er letztlich in seiner *Phantasielosigkeit* sieht (S. 102). In der Tat – überblickt man gewissermaßen in einem Zuge den *Historizismus Marx'scher Prägung*, wird uns eine *Einfallslosigkeit* nicht entgehen, die ihren Niederschlag in der monotonen polit-ökonomistischen Terminologie und Begriffsbildung findet. Denn alles, selbst die höchsten *Kulturwerte*, wie Kunst, Moral, Religion, Philosophie, werden nicht als *Kreationen eigener Art* mit einem ihnen eigentümlichen Realismus gewertet, sondern, *ökonomistisch simplifizierend, als bloßer Überbau* interpretiert. Und auch die *Zukunft*

149. *K. Popper*: Das Elend des Historismus, 3. Aufl., Tübingen 1971, S. VIII.

wird nur unter materialistisch-ökonomistischem Aspekt anvisiert. Es ist übrigens erstaunlich, zugleich aber bedenklich, wie gewisse *westliche Intellektuelle*, indem sie in den marxistischen Monotonismus einstimmen, damit ihre eigene, *geistige Unproduktivität* demonstrieren. Wie im Falle *nazistischer* Ideologie ein beredter Hinweis darauf, daß Intellektualität allein, selbst von hohen Graden, nicht für Inopportunismus, Gediegenheit und Kreativität bürgt.

Für uns ist diese Kritik am Historizismus mit seinen ausufernden, irrealen Zukunftsprophezeiungen ein nicht zu überhörender Appell, näher *bei uns die Zukunft* zu suchen, vor allem im Todesbewußtsein und in den Fragen über den eigenen Tod hinaus. Ihre Stelle vermögen keine noch so großartigen, globalen Zukunftsvisionen auszufüllen und sie aus dem Felde zu schlagen. Denn bei näherem Zusehen entpuppen sie sich als Surrogate, die nur von der konkreten Zukunftsproblematik des je einzelnen Menschen, eben von seinem Tode und seinem möglichen postmortalem Schicksal ablenken sollen. Dabei übersehen wir keineswegs das *Erfordernis eines zukunftsbezogenen Handelns*, gleichsam als Vorderseite des Lebens, um zu einer »Weltverbesserung« im Sinne Poppers beizutragen. Seinem *Interventionismus*, vor allem in ökonomischer Hinsicht, ist voll zuzustimmen[150]. Auf der anderen Seite bleibt unabweisbar die *persönliche Zukunftsbezogenheit*, in der es um die Problematik von Tod und Unsterblichkeit geht. Darin eröffnet sich eine Dialektik, der sich der Mensch als unvertretbar einzelner zu stellen hat. Die Unentrinnbarkeit seines ihn »todsicher« ereilenden Todesschicksals ist nur für das fühlbarste und aufrüttelndste Zeichen dafür.

Es war vom *politischen Mord*, vom pervertierten, weil gewaltsamen Tod die Rede (S. 102), auf den wir noch einmal zurückkommen müssen. Wie ernst er genommen werden muß, können wir den ersten Worten Poppers in dem vorletzt genannten Werk entnehmen. Denn dieses ist dem Andenken an die Opfer *nationalistischer und kommunistischer* Formen des *Irrglaubens* verfaßt worden[151]. Es ist ein Irrglaube, hinter dem sich ein Zwangsdenken verbirgt, das an einer *Ideologie*, von der wir zwei Abarten erörterten, ausgerichtet ist und aus ihr sich unaufhörlich nährt – ein Zwangsdenken, das in unbeschreiblicher *Selbstanmaßung* und Überheblichkeit die Legitimation für sein Denken und Tun aus Halbwahrheiten und *Unwahrheiten* zieht – ein Zwangsdenken, das

150. *K. Popper*: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2, München 1975, S. 154 und 229.

151. *K. Popper*: Das Elend des Historismus, a. a. O., S. V.

in makromaner Dünkelhaftigkeit die Wirklichkeit, vornehmlich des Menschen, in Ketten zu legen und in einem *Zermürbungsprozeß* zu destruieren versucht, – ein Zwangsdenken, das bei erfolgloser Durchsetzung vor brutalem Mord nicht zurückschreckt. Was macht es schon einer Ideologie, gleich welcher Observanz auch immer, daß in ihrem Namen der ohnedies schon von der Unheimlichkeit und Unentrinnbarkeit des eigenen Todes verfolgte und gequälte Mensch – welch Aberwitz! – zusätzlich in den Schrecken und Abgrund eines meist durch *Folter prolongierten, gewaltsamen Todes* hinabgestoßen wird. Unausmeßbar und unermeßlich ist, was an Leid Menschen zugefügt wurde und wird. Katakomben von Blut und Tränen sind geflossen, nur weil es Ideologien so vorschrieben und ihre willfährigen Schergen es demgemäß ausführten. Die Ideologie! A. Solschenizyn kennzeichnet sie mit nicht zu überbietenden Worten: »Sie ist es, die der bösen Tat die gesuchte Rechtfertigung und dem Bösewicht die nötige, zähe Härte gibt. Jene gesellschaftliche Theorie, die ihm hilft, seine Taten vor sich und vor anderen reinzuwaschen, nicht Vorwürfe zu hören, nicht Verwünschungen, sondern Huldigungen und Lob. So stärkten sich die Inquisitoren am Christentum, die Eroberer an der Erhöhung der Heimat, die Kolonisatoren an der Zivilisation, die Nationalsozialisten an der Rasse, die Jakobiner, die früheren und die späteren, an der Gleichheit, der Brüderlichkeit und am Glück der künftigen Generationen. Dank der Ideologie war es aber dem 20. Jahrhundert beschieden, millionenfache Untat zu erleiden[152].«

Wir haben festgestellt, daß im ideologischen *Doktrinarismus* durch Aufrechnung in Kollektive und Reduzierung auf diese der Mensch seiner Einzelheit verlorengeht. Er ist allenfalls gleichgültiges Partikel, das im Kollektiv eine auswechselbare Stellung einnimmt und allein darin seinen Wert – Unwert! – findet, sei es in der Rasse, sei es in der Klasse oder in was auch immer. Es ist immer das gleiche: Der Mensch ist in einer solchen Sicht der Dinge beliebig ersetzbar, weil er selbst bedeutungslos ist oder nur soviel Bedeutung hat, wie er im Kollektiv »reibungslos« funktioniert. Nur zu verständlich ist, daß die *zentralen persönlichen Anliegen* des Menschen – u. a. sein Tod und eventuell Fragen darüber hinaus – in einem solchen kollektivistischen Menschenverständnis untergehen oder zumindest wirkungsvoll entschärft werden. Da das Persönliche keine Rolle spielt, sondern das ideologisch fundierte Kollektiv absoluten Vorrang besitzt, versucht man, durch ein

152. *A. Solschenizyn*: Der Archipel Gulag, a. a. O., S. 172.

gesteigertes, ja *gewaltsam gezüchtetes Kollektivbewußtsein* jene Fragen zu unterdrücken, abzuwürgen oder sie unter der Perspektive des umgreifenden und dominierenden Kollektivs zu beantworten. Wenn man stirbt, geschieht solches nur um des Ganzen willen. Dieses überlebt, muß den einzelnen überleben und ist deshalb allein maßgeblich und »zukunftsträchtig«.

Es handelt sich aber nur um *Partial-Kollektive*, die für sich »Auserwählungs-Dignität« beanspruchen. Diese führt zu Wertungen und Einteilungen und unabsehbaren, dabei folgenschweren Konsequenzen. Auf der einen Seite stehen die »Auserwählten«, auf der anderen jene, die, aus welchen Gründen auch immer, nicht erwählt sind und darum ausgestoßen – früher sagte man verdammt – werden müssen. Darüber befindet allein das Kollektiv mit seiner Erwählungsideologie. Es legitimiert sich daher auch selbst dazu, dem *Tode* ebenfalls *eine neue Qualität* zu geben – dem Tode des Ausgestoßenen. Es ist *Mord*, der sich ideologisch rechtfertigen läßt. Der natürliche Todesmodus wird aufgehoben, indessen verfügt man über einen anderen, für das Kollektiv wirksameren, künstlichen, eben über den Mord. Dieser »Modus« wird gewissermaßen dem ohnedies am Todesrätsel leidenden Menschen brutal übergeschoben. Dabei hat man »ideologische Lust« an diesem grausamen Spiel, weil man auf Menschlichkeit und Mitleid dank ideologischer Exklusivität verzichten kann. Denn es entspricht ideologischer Notwendigkeit, daß solches geschieht. Es hat zu geschehen, weil es ideologisch vorgesehen ist. Während die disqualifizierten und deklassierten Volksschädlinge und Klassenfeinde in einem Meer von Blut und Tränen mählich versinken und in der unsagbaren Tiefe selbsteinsamer Hoffnungslosigkeit vergehen, schauen jene Auserwählten in eine hoffnungsvolle Zukunft, darin gleichsam ihrer Unsterblichkeit ansichtig und teilhaftig werdend. Fortleben in der Nachkommenschaft oder Erwartung einer klassenlosen Gesellschaft – das sind die *Unsterblichkeitssurrogate*, die dem persönlichen Fragen über den Tod hinaus, scheinbar nachhaltig, die bedrängende Spitze abbrechen.

Aber das *Selbst des Menschen*, seine Persönlichkeit, seine individuelle Seele *triumphieren*, wie über die wissenschaftstheoretischen, objektivistischen Versuche einer Entsubjektivierung, einer Versachlichung des Personalen, einer Reduzierung der Seele auf Unseelisches und Animalisches, so über die gleichschaltenden sozialpolitisch-kollektivistischen Ideologien. Nicht die Objektivität oder die Ideologie dominieren letztlich, sondern die einzelne menschliche Seele, die diesen ihren Stellenwert relativ zu sich zumißt – dabei wohlgemerkt einen durchaus *akzeptablen*, solange ihre *Relativität* nicht unterschlagen wird. Erinnern wir uns an das von H. Freyer über die *soziale Fundierung des Denkens* Gesagte (S. 86). Das hier Angesprochene können wir überdies sehr klar mit Gedanken M. Merleau-Ponty's verdeutlichen. Nach ihnen ist unser Bezug zur Welt überhaupt, aber auch unser Bezug zum Sozialen tiefer als jede ausdrückliche Wahrnehmung und jedes objektive Urteil. Weil das Soziale je immer schon da ist, ehe wir es erkennen, weil Intersubjektivität zur menschlichen Existenz von vornherein gehört, systematisieren oder explizieren individualistische oder soziologistische Philosophien nur eine gewisse Wahrnehmung der primordialen Koexistenz[153]. Aber übersehen wir es auf gar keinen Fall – auch im vorobjektiven, phänomenologischen Verständnis ist *die Sozialwelt nur eine Dimension der Existenz*, wie die Naturwelt (S. 414). Keine besitzt einen Vorrang oder besser, sie haben ihren besonderen, daseinskonstitutiven Rang, in den sie aber erst durch den existierenden, ihnen allererst diesen Rang verleihenden Menschen erhoben werden. Daher sind nach Merleau-Ponty beispielsweise Nation und *Klasse nicht Fatalitäten*, die sich von außen die Individuen unterwerfen, sondern Weisen der Koexistenz, die sie fördern und somit übersteigen, die aber gleichwohl nur existieren, sofern ich sie fasse und erlebe (S. 416). Damit ist nach ihm *in das Zentrum der Subjektivität* selbst *Unpersönliches* eingeführt (S. 407). Aber dieses vermag nicht jene Subjektivität zu usurpieren, es sei denn um den Preis ihres Verlustes, für den sie aber auch noch post festum verantwortlich bleibt. Die *menschliche Existenz* existiert nach Merleau-Ponty in dialektischer *Zweideutigkeit*, die er als Ambiguität bezeichnet (S. 449). Nur so vermag sie sich vor ihrem Untergang in einem undialektischen, massiven Objektivismus und ideologischen Kollektivismus zu bewahren.

Von hier aus gewinnen nun auch die *Todes-* und *Unsterblichkeitsproblematik* ihre einzig adäquate, wie legitime Dimensionierung. Sie müssen mit der *Subjektivität* in Beziehung gesetzt, in den Persönlichkeitsbereich einbezogen werden, um sie zu wirklich tiefen, menschlichen Problemen werden zu lassen, ohne doch damit ihren, diese *Subjektivität auch transzendierenden Aspekt* in einer falschen Humanisierung aufzugeben. Beides zustandezubringen, vermag eine »Todesdialektik« (S. 211).

153. *M. Merleau-Ponty*: Phänomenologie der Wahrnehmung, a. a. O., S. 431 f.

III. Das Alltagsbewußtsein

Was das *Alltagsbewußtsein des Gegenwartsmenschen* betrifft, so müssen wir davon ausgehen, daß das durchschnittliche Gegenwartsbewußtsein so gut wie keine sakral-religiösen Bedürfnisse und Anliegen mehr hat. Der Mensch und sein Denken sind *»entmetaphysiziert«*. Das bedeutet, daß der Mensch in der *Säkularität heimisch* geworden ist. In ihr hat er sich angesiedelt und eingerichtet. Sein Horizont umfaßt daher primär nur noch die »Lebenswelt« (im Sinne Husserls). In ihr hat er sein Tun und Treiben, sein Sorgen und Planen. Das Leben mit seinen Aufgaben und Erfordernissen wie Belastungen, damit verbunden seinen Kümmernissen und Traurigkeiten, seinen Freuden und Begierden bestimmen ihn. Es ist nur zu verständlich, daß bei einer solchen Schwergewichtigkeit und *Vorrangigkeit des Lebens* im allgemeinen kaum Gedanken vom Sterben aufkommen – geschweige denn vom Überleben des Todes. Wenn allenfalls Todesgedanken auftauchen, dann nur selten und höchst flüchtig; denn das Leben fordert seinen Tribut. Es läßt dafür – für ein Bedenken des Todes im Sinne der Aufforderung früherer Generationen eines »memento mori« – keine Zeit. Es verschenkt oder verschwendet sie nicht an »Nutzloses« – Nutzloses vom Leben aus gesehen.
Allerdings gibt es drei Ausnahmesituationen, in denen sich das Alltagsbewußtsein (wenn auch nur vorübergehend) anders verhält.

1. Der Tod des Fremden

Fürs erste wollen wir uns auf die mehr »allgemeine«, alltägliche Situation des Gegenwartsmenschen beschränken. Hat er vom *Tode eines ihm näher oder weiter stehenden Fremden* Nachricht erhalten, wird er zunächst betroffen reagieren und dieser *Betroffenheit mit den geläufigen Emotionen und Worten* Ausdruck verleihen. Vielleicht begleitet er den Verstorbenen noch zum Grabe und gibt ihm damit das *»letzte Geleit«*. Das alles vollzieht sich nach Art eines Rituals, an dem andere Lebende ebenso teilnehmen. Vermutlich ist das Auffangen des Todes des anderen in einem solchen *»rite de passage«* eine kaum zu überschätzende Hilfe, um mit dem Tod des anderen und damit indirekt auch mit dem eigenen leichter fertig zu werden. Durch das *gemeinsam vollzogene Ritual* bekommt man Abstand zum Todesgeschehen. Die aufkommende Angst wird gedämpft und beschwichtigt. Gerade weil man den

Ritualisierungsakt vornehmen und an ihm teilhaben kann, wird einem mehr oder weniger bewußt, daß man solches ja nur dank eigener Lebendigkeit tun kann. Das Ritual sichert ab und gewährt Schutz vor und ermöglicht *Abwehr gegen den Tod*. Aber immerhin – wir deuteten es an – durch den fremden Tod wird ungeachtet des neutralisierenden Ritus das eigene Todesbewußtsein, wenn auch nur für Augenblicke, angerührt. Befindet sich jedoch der Fremde erst einmal unter der Erde, beruhigt sich im gleichen Maße die vom Tode bedrohte Seele. Fast könnte man sagen, daß mit der Grabesstille auch in der *eigenen Seele* wieder die *»Todesstille«* einzieht. Es muß vergessen werden, was an Unheimlichem geschah, was unvermutet in das gewohnte und vertraute Leben einbrach, weil ja dieses weitergeht, weil es den Lebenden um seines Weiterlebens willen an seine Aufgaben unnachsichtig gemahnen muß.

2. Der Gesundheitskult und die Medizin

Je weiter das *Leben im Alter fortschreitet*, desto häufiger drängen sich *Gedanken an das Sterben* auf. Jetzt, wo die Lebenskurve sich unwiderruflich abwärts neigt, wird man wie von selbst angehalten, mehr mit dem Tode zu rechnen. Dieses »mehr« zeitigt allerdings eine eigenartige Wirkung. Gerade weil es auf den Tod deutlicher hinweist, sucht der Mensch diesem »mehr« zu entgehen und *verflüchtigt* so wiederum das *aufkommende Todesbewußtsein*. In eben dem Maße, in dem sich mit Älter- und Altwerden der Tod immer unabweisbarer an den Lebensbereich »herandrängt«, wobei dieses *»Herandrängen«* meist im Gehabe der *Unauffälligkeit* und »schuldlosen« Unbefangenheit geschieht, gleichsam dem Menschen nur einen sanften Stoß versetzend, dadurch aber gerade seine Unheimlichkeit demonstrierend, versucht man ihn abzuweisen. Noch hat einen ja das Leben, wenn es sich auch beschwerlicher und mühsamer gestaltet.
Und überdies steht dem Menschen gerade jetzt im zunehmenden Alter ein Mittel zur Verfügung, das sich als unschätzbares Antidot und wirksame Prophylaxe gegen aufkommende Todesgedanken einsetzen und verwenden läßt, das *Kreisen um die Gesundheit* und das unablässige Bemühen um ihre Erhaltung. Dadurch gelingt es abermals, den sich bemerkbar machenden Tod in den Hintergrund zu drängen, ja ihn aus dem Umkreis des Bewußtseins zu verdrängen. Denn je mehr man von der Sorge um seine Gesundheit in Bann geschlagen wird, desto augen-

fälliger wird der Tod an Aktualität verlieren. Unterstützt wird dieser den *Tod verdrängende Gesundheitskult* durch die von der Menschheit selbst geschaffenen und mit immer größerer Intensität betriebenen und ausgeweiteten *medizinischen Einrichtungen*. Denn darüber dürfte kein Zweifel bestehen, daß diese letztlich eingesetzt wurden und werden, um den Tod hinauszuschieben mit der erklärten Absicht, auf diese Weise wenigstens das Leben zu verlängern. Wenn sonach der älter werdende Mensch sich seine Gesundheit über die Maßen angelegen sein läßt, hat er guten Grund dazu. Denn die Heilkunde hat mittlerweile beträchtliche, vormals kaum geahnte Erfolge aufzuweisen. Man denke nur an die *durchschnittliche Lebensverlängerung* und an das dadurch fast unglaublich erscheinende *Hinausschieben des Todeszeitpunktes* um fast das Doppelte an Jahren. Belief sich, grob geschätzt, das Lebensalter des Urhominiden auf ca. 25–30 Jahre, ist dieses in der westlichen, hygienisch fortgeschrittenen Zivilisation unserer Tage um mehr als das Zweifache ausgedehnt worden und beträgt rund 70 Jahre. Solcher Fortschritt gibt allgemein Anlaß zur Hoffnung auf die Chance einer größeren Lebenswerwartung. Damit verschwindet der Tod fast zwangläufig aus dem »Weichbild« des Menschen – objektiv natürlich nur für eine gewisse Zeitspanne. Aber man hat, kaum daß der fremde, unheimliche Gast am Lebenshorizont auftauchte, wieder Ruhe vor ihm, kann unbescholtener und freier leben. Die durch medizinische Maßnahmen gewährleistete und in Aussicht gestellte Gesundheit erscheint wie ein Tor, das man verschließen kann, um gewissermaßen dem ungebetenen Eindring Paroli zu bieten und ihn, wenigstens für eine Zeitlang, draußen stehen zu lassen.

Wir hoben hervor, daß mit dem *Alter das Leben beschwerlicher* wird. Spezielle und vordringliche Aufgabe der Medizin ist daher, sich dieser Beschwerlichkeit besonders anzunehmen. Das gilt besonders für diesen Zeitabschnitt. Aber es geht um mehr, nämlich überhaupt um eine *Erträglichmachung des Lebens* und solchermaßen um *Beseitigung von Schmerz und Krankheit*, also dem Leben abträglichen Einflüssen. Dabei dürfen wir keinesfalls übersehen, daß dergleichen negative Maßnahmen einzig der Gesundheit und damit indirekt dem Ziel dienen, die Lebensspanne auszudehnen, um auf diese Weise den Tod an die »ferne« Peripherie, an den außer Sichtweite liegenden Rand des Lebens zu schieben. Kein beunruhigendes Fragen stört dann den Menschen mehr! Er hat *wirkkräftige Vorsorge* betrieben und in seiner Gesundheit Vorbeugungsmaßnahmen ergriffen, um des Todes ledig zu sein, ganz zu schweigen von den über den Tod hinausweisenden Frageimpulsen.

Denn hat der Tod an Aktualität verloren, wie es bei einem gesteigerten Gesundheitskult der Fall ist, entfallen damit Fragen, die ihn über- bzw. hinterfragen könnten. Es fehlt dafür einfach ein plausibler Beweggrund.

3. Der Lebensgenuß (Paradigma: Die Sexualität)

Indessen die *bloße Gesundheit*, so wichtig sie auch sein mag und so wenig wir ohne sie ein Leben führen können, ist für das Alltagsbewußtsein unserer Tage *nicht das einzige Mittel*, um sich dem Todesgedanken zu entziehen. Beugt man mit hygienischen, d. h. krankheitsbekämpfenden, also negativen Unternehmungen dem Tode vor und stellt sich ihm gleichsam »immunisiert« entgegen, so schlägt ein weiterer, nun direkt ins Leben hineinführender Weg zu Buche des Lebens selbst und läßt den Tod vergessen. Das gesunde Leben bietet nämlich die Möglichkeit, es selbst in seinen Regungen und *Trieben positiv ausleben* zu lassen. Das Leben stellt sich keineswegs lediglich als ein nüchtern zu besorgendes, nur seinen Voraussetzungen, nämlich der Gesundheit obliegendes Gebilde dar. Vielmehr erwächst ihm selbst eine Tendenz, gleichsam über diese »Nullposition« hinaus zu gehen. Das geschieht im *Lebensgenuß* mit all seinen sinnlichen oder sublimen Facettierungen. Dabei scheint es eine Art Gesetz zu sein, daß in dem einmal einsetzenden Genuß eine Tendenz liegt, ihn zu intensivieren und auszudehnen. In diesem Zusammenhang brauchen wir gar nicht auf die pathologischen Entwicklungen der Sucht, der Drogenabhängigkeit, einzugehen, um uns diese *Genuß-Gesetzmäßigkeit* bestätigen zu lassen.

Statt dessen wollen wir einen Blick auf die *sexuelle Situation des Alltagsmenschen* werfen, die sich als Paradigma des Genußphänomens besonders eignet. Zunächst erscheint es zweckmäßig, etwas auf ihre eigenartigen evolutiven Umformungen beim Menschen einzugehen. Zweifellos hat die Sexualität infolge der allseitigen Plastizität der menschlichen Existenz, also auch seiner Seele, an sicherer Instinktlenkung eingebüßt. S. Freud selbst hat auf diese *konstitutionelle Ungeformtheit* der Sexualität aufmerksam gemacht[154], derzufolge es auch zu Anomalien (Perversionen) auf diesem Gebiet kommen kann. Diese sexuelle »Ungebundenheit« ist vor allem daran ersichtlich, daß das *Phänomen des Östrus*,

154. *S. Freud*: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Studienausgabe Bd. V, Frankfurt 1972, S. 97.

also einer terminierten Brunstphase, wie sie sich bei den Menschenaffen, auch beim Schimpansen beobachten läßt[155], beim Menschen, abgesehen von der organischen Periodizität, dem Menstruationszyklus, in *Verlust* geraten ist. Bei ihm gibt es nicht mehr derartige, zeitlich eng begrenzte Episoden des Sexualverlangens. Vielmehr ist er durch eine so gut wie permanente *sexuelle Appetenz* bestimmt – abgesehen natürlich von den kleinen Zyklen der Erholungsphasen. Dieses Phänomen hat I. Eibl-Eibesfeldt als *Hypersexualisierung* angesprochen[156], derzufolge beim Menschen eine Begattung so gut wie jederzeit durch gegenseitige Zuneigung und Reizung erfolgen kann.
Und noch ein Phänomen ist nur dem Menschen vorbehalten, die *Fähigkeit der Frau zum Orgasmus*, wodurch sie unter den weiblichen Primaten einzig dasteht[157].
Außerdem hat sich ein wesentlicher Wandel in der *Kopulationsstellung* ergeben, und zwar von der Rücken- auf die *Vorderseite*. Man bezeichnet diese Position als ventrale oder epigame. Damit eng verbunden kam es zu einer regionalen *Ausdehnung der epigamischen Merkmale* vom Genitalabschnitt über die gesamte Vorderseite, also über Leib- und Brustregion, insbesondere bei der Frau, bis zur Gesichtsregion. Wir brauchen in diesem Zusammenhang nur auf die große *Bedeutung des Kusses* im Rahmen sexuellen Geschehens hinzuweisen. Insgesamt haben die physischen, wie die psychischen Umformungen beim Menschen die Voraussetzungen für einen in der Tierwelt nirgendwo anzutreffenden, einzigartigen, dabei *hoch frequentierbaren sexuellen Genuß* geschaffen, wobei der Mensch diesen noch in nicht unbeträchtlichem Umfang durch manipulative Maßnahmen, also durch eine »*Liebestechnik*«, weiter zu steigern vermag, die man begreiflicherweise in der höheren Tierwelt ebenfalls vergeblich suchen dürfte.
Allerdings soll hervorgehoben werden, daß sich die *menschliche Sexualität keineswegs in jenem »Genußaspekt«* erschöpft. Sie ist, um es kurz anzudeuten, eine wesentliche Grundlage für weitere, sublime menschliche Wirkungen, die wir als *Liebe* kennzeichnen. So trägt der Hypersexualismus zum Zusammenhalt eines Paares bei und stellt dadurch sowohl allgemein einen *Faktor der Individualisierung*, wie speziell einen solchen der Sexualbeziehungen dar[158]. Auf diese Weise wird die

155. *J. Goodahl-Lawick*, a. a. O., S. 151.
156. *I. Eibl-Eibesfeldt*: Liebe und Haß, München 1970, S. 181.
157. *B. Kurtén*: Nicht von den Affen, Berlin 1970, S. 105.
158. *B. G. Campbell*, a. a. O., S. 267.

Sexualität personalisiert, aber umgekehrt trägt sie trotz ihrer apersonalen Triebhaftigkeit speziell beim Menschen von sich aus – aufgrund ihrer eigenen Struktur und Dynamik – dazu bei.
Ist die sexuale Appetenz einmal aufgebrochen, »entzündet«, drängt sie mit Ungestüm nicht nur nach die Spannung ausgleichender Befriedigung, sondern nach frequentieller, wie extensiver und intensiver *Lustpotenzierung* oder ekstatischem Rausch. Genuß intendiert also mehr als bloßen Genuß, vielmehr gleichsam »Übergenuß«. Man kann sich fragen, warum solches sich gerade beim Menschen findet. Wir hörten schon, daß K. Lorenz in dieser Hinsicht Selbstdomestikationseffekte annimmt. Mag das auch bis zu einem gewissen Grade zutreffen, man kann im menschlichen Genußerleben noch andere Aspekte vermuten. Ist vielleicht dieser eigentümlich exzessiv wirkende Vorgang so zu deuten, daß sich das Leben auf einen »unerreichbaren« Kulminationspunkt emporzuschwingen versucht, um so *dem Tode zu entfliehen*? In der *höchsten Genußsteigerung*, im Rausch oder in der Ekstase, ist man subjektiv von allen das Leben beeinträchtigenden, destruktiven und ruinösen Einwirkungen, also auch vom Tode, befreit. Man ist ihnen entronnen. In dieser »Höhe« ist alles Dunkel verschwunden, selbst das unergründliche, unheimliche Dunkel des Todes. Daher sucht man immer wieder diese Höhen zu erreichen und auf ihnen möglichst lange zu verweilen. Recht besehen ist sogar die Erwartung auf die immer wieder realisierbare Lustgewinnung, das immerwährende »Hinfiebern« auf den Genuß das wirksamste Antidot gegen das aufkommende Todesbewußtsein. Dieses wird verdrängt, weil man sich im selben Augenblick seines Auftretens ganz spontan die freudige, beschwingende Aussicht auf den Genuß davor schiebt. Kennzeichnend sind im übrigen die dazu antreibenden und das Suchen danach beschreibenden Floskeln, die man gerade in der Alltagssituation vielfach vernehmen kann: Man muß dem Leben die schönen Seiten abgewinnen! Man muß das Leben genießen, solange man kann! Man lebt ja nur einmal! Genieße das Leben, denn morgen bist du tot! Es scheint einer *Urerfahrung* zu entsprechen, die dem Menschen offenbar in eindringlichster Form durch den Lebensgenuß zuteil wird, daß dieser zwar für Augenblicke zu jener großen Selbsttäuschung führt, dem Tod entfliehen zu können, daß aber andererseits der Tod – gleichsam in unmittelbarer Nähe sprungbereit – lauert, um den Menschen von der »unerreichbaren« Höhe in den Abgrund zu stoßen – in jenen Abgrund, der der Tod selbst ist. Dieser läßt sich in keinem Fall und durch keine noch so intensivierten, »unangreifbaren« Lebensäußerungen daran hindern, sich als der

zu erweisen, der er ist – als *der Vernichter des Lebens*. So wenig der Mensch ihm letztlich wirksam vorbeugen kann, so aussichtslos ist der Versuch, ihm im Genuß zu entfliehen. Wie von einer ehernen Zange ist das menschliche Leben vom Tode eingezwängt.

4. Der Todesillusionismus

Das, was das Alltagsbewußtsein an vielen, wenn auch letztlich vergeblichen Bemühungen dem Tod gegenüber in Szene setzt, wollen wir als »*Todesillusionismus*« bezeichnen. Es meint, es könne sich durch seine zahlreichen Arrangements des Todes erwehren, in irgendeiner Weise seiner Herr und schließlich ihn »los« werden. Aber solches ist, näher besehen, eine Illusion. Der Tod kann mit Leichtigkeit und Souveränität dem allen begegnen und es mit Virtuosität gleichsam parieren. Jedem menschlichen Versuch, ihn aus dem Felde zu schlagen, zahlt er mit »gleicher«, wenngleich genau entgegengesetzter Münze heim.
Wenn andererseits der Mensch es sich einfallen ließe, ihm aus dem Wege zu gehen, sich ihm nicht zu stellen, zu entfliehen und Verstecke zu suchen, wäre auch dieses ein Beginnen mit völlig untauglichen Mitteln. Denn der Tod bleibt dem Menschen unablässig auf der Spur und macht mit »nachtwandlerischem Spürsinn« seine Verstecke ausfindig. Diese entbehren deswegen des erhofften Schutzes, weil der *Tod unabdingbar zum Menschen* gehört, oder formulieren wir es richtiger, weil er der unablässige *Verfolger des Menschen* ist, mit dem es überall und zu jeder Zeit, also an jedem Ort und in jedem Augenblick zu urplötzlichen Begegnungen kommen kann.
M. Heidegger hat in seinem Werk »Sein und Zeit« das Verhältnis des alltäglichen Daseins zum Tode in ähnlicher Weise charakterisiert: Die Weise, in dem das alltägliche Dasein sich bekundet, ist nach Heidegger das »Man« – genau in dem Sinne, in dem *man* etwas erlebt, tut, plant usw. Dieses so verstandene »Man«, eben das menschliche Alltagsbewußtsein, steigert die Versuchung, das eigenste Sein zum Tode sich zu verdecken. Es besorgt eine ständige Beruhigung über den Tod, und schließlich entfremdet die Ausbildung einer »überlegenen« Gleichgültigkeit den Menschen seinem eigenen Tode. M. Heidegger faßt dieses alles in dem Satz zusammen, daß das alltägliche Sein zum Tode als Verfallendes eine ständige Flucht vor ihm ist. Aber gerade diese Flucht *vor* dem Tode bezeugt, wie M. Heidegger betont, daß auch das alltägliche Dasein als Sein zum Tode bestimmt werden muß, auch

dann, wenn es sich nicht ausdrücklich in einem »Denken an den Tod« bewegt[159].
Zum Schluß bleibt uns noch die Frage, wie es sich bei einem derartigen, das Alltagsbewußtsein bestimmenden Todesillusionismus mit einem möglichen Fragen über den Tod hinaus verhält. Die Antwort ist schnell und erschöpfend gegeben. In letzter Konsequenz wird, wenn auch unausdrücklich und oft bis zur Unkenntlichkeit verdeckt oder vielmehr gerade deswegen, der *Tod als letzte Realität des Lebens* hingestellt. Er präsentiert sich, obzwar nur in seltenen Augenblicken der Besonnenheit und der nüchternen Besinnung, dem alltäglichen Bewußtsein als unwiderrufliches Ende, über das hinaus es »nichts« mehr gibt, allenfalls nur noch ein abgründiges Schweigen. Redete man von *Unsterblichkeit* oder stellte man diesbezügliche Fragen, würde die Replik nur ein *verständnisloses Kopfschütteln* oder ein verlegenes Lächeln sein – eine Replik, die durch ihre begleitenden, stummen Äußerungen umgekehrt an der geistigen Intaktheit und Zurechnungsfähigkeit des fragenden Gegenüber begründete Zweifel hegen und sich gerade angesichts dieser Fragestellung nach Abwurf und Entledigung aller selbst konstruierten Scheinsicherungen zu dem letztverbindlichen Satz durchringen müßte, daß der Tod das Letzte vom Menschen »ist«.

IV. Zusammenfassung des ersten Hauptteils

Wenn wir uns nach dem bisher zurückgelegten Weg noch einmal *die Resultate gleichsam im Überschlag* vor Augen führen, die der moderne Zeitgeist in seinen verschiedenen Gestaltungen der Problematik des Todes und der Unsterblichkeit gegenüber zeitigt, so hat sich vollauf bestätigt, was wir gleich zu Anfang unserer Ausführungen feststellten. Sowohl für den modernen wissenschaftlichen Objektivismus, wie für die sozial-politischen Ideologien und schließlich für das Alltagsbewußtsein des Gegenwartsmenschen ist der *Tod letzte Realität* im Leben des Menschen, während der *Unsterblichkeitsgedanke als absurd*, weil jeder realen Grundlage entbehrend, beurteilt wird oder allenfalls in *sozialpolitischen, futuristischen Scheinofferten* zum Zuge kommt. Aber anstatt mit der Todesrealität ernst zu machen, geschieht das Widersinnige, daß man ihn bagatellisiert, an die Peripherie des Lebens schiebt, ja zu negieren sucht, um nur ja nicht mit ihm in Berührung zu kommen.

159. *M. Heidegger*: Sein und Zeit, 4. Aufl., Halle 1935, S. 253f.

Weil er seiner Wesensart nach ein *nicht zu unterschätzender Stör- und Hemmungsfaktor* für das Leben darstellt, klammert man ihn aus. Nur an einer Stelle wird ihm in geradezu *schändlicher Weise Raum* gewährt – dort, wo man als Bekenner und Exekutor einer sozial-politischen Ideologie sich eine direkte Verfügung über ihn anmaßt. Als *Mord*, also in *»künstlicher Perversität«* wird der Tod anerkannt, bejaht, nicht aber in seiner natürlichen Schicksalshaftigkeit.
Aber nach allem ist deutlich geworden, daß der *allgemeine Zeitgeist*, in welcher Form auch immer er sich präsentiert, in seinen Interpretationsversuchen und lancierten Abwehrmaßnahmen das *Todesphänomen* und in eins damit das *Problem der Unsterblichkeit verfälscht.* Denn es geht ja nicht um den Tod im allgemeinen, sondern um den Tod des einzelnen, um *meinen Tod*, und nicht um irgendwelche beliebig anzustellenden Gedanken hinsichtlich der Unsterblichkeit, sondern aus der unausweichlichen Todesbetroffenheit zunächst und allem zuvor um ein *Fragen durch den Tod hindurch* und über ihn hinaus, das sich ganz von selbst – ungerufen – einstellt, dem sich der einzelne, wenn er es ernstlich bedenkt, auf gar keinen Fall entziehen kann und darf. Noch einmal soll aber unterstrichen werden, daß unbeschadet der Jemeinigkeit des Todes und des ureigensten und urpersönlichen Aspekts der Unsterblichkeit ihre *Transzendenzen* nicht übergangen werden dürfen (siehe S. 210ff.).

Zweiter Hauptteil: Historischer Exkurs

I. Die Historizität des Menschen

Ein zweiter historischer Teil erscheint um so dringlicher, als die Ausbeute in *unserer Epoche* bezüglich der Todes- und Unsterblichkeitsthematik, vor allem was die letztere betrifft, äußerst *dürftig* erscheint. Deshalb wenden wir uns an die *Vergangenheit* und versuchen, herausragende Denker zu befragen, um ihre Stellungnahmen dazu in Erfahrung zu bringen, die möglicherweise weittragender, aufgeschlossener hinsichtlich unserer Thematik sind als der Zeitgeist, der sich offenbar wegen selbst angelegter, einengender Fesseln zu derartigen Schritten außerstande sieht.
Die historische Besinnung geschieht nicht nur aus dem besagten Grunde einer Ärmlichkeit und Dürftigkeit unserer Zeit im Blick auf die aufgeworfenen Probleme, also gewissermaßen zum Zwecke einer bestätigenden Anreicherung unseres Anliegens. Derartiges wäre zu billig und ein zu willkürliches Unterfangen. Der Rückgang zu den »Vätern« hat tiefere Bedeutung. Wir als Gegenwartsmenschen sind nämlich ihre Nachfahren – nicht so sehr in biologischem, vielmehr in geistigem Sinne. Wir zehren von dem, was sie schufen, wir leben und wurzeln in von ihnen ausgehenden Überlieferungen, ob sie der Modernität gelegen sind oder nicht. Wir brauchen nur an die größte, kostbarste Gabe denken, die sie uns »über-ließen«, an die Sprache – übrigens unbeschadet dessen, daß sie weiteren, geschichtlichen Wandlungen und modernen Einflüssen unterliegt. Aber was wären wir Spätlinge ohne die Sprache unserer Ahnen! Diese kurzen Hinweise sollen uns nur daran erinnern, daß die *Historizität*, die Geschichtlichkeit, ein *Grundzug des Menschseins* darstellt oder, wie es W. Schulz formuliert, daß es notwendig erscheint, die Dimension der Geschichte als für den Menschen wesentlich herauszuarbeiten[160]. Wir jedenfalls möchten uns von der Vergangenheit belehren lassen, weil ihre vornehmsten Vertreter *Men-*

160. *W. Schulz*, a. a. O., S. 9.

schen waren, die sich, wie es den Anschein hat, offenbar ernsthafter als unsere Zeit um jene »letzten Fragen« gekümmert haben. Es käme einer beispiellosen Überheblichkeit und Anmaßung gleich, wollte der moderne Zeitgeist ein solches Ringen als nutzlose, zeitvergeudende Spielerei abtun.
Diese Rückbesinnung besagt keinesfalls, daß wir die *Vorstellungen* und Deutungen, die unsere Vorfahren besaßen bzw. anstellten, in ihrer Konkretheit akzeptieren und übernehmen müßten. Diese entbehrten, weil *geschichtlich, zeitbedingt*, genauso wie unsere Vorstellungen und Interpretationen nicht eines zeitabhängigen Charakters. Aber die Grundthemen, zu denen wir Tod und Unsterblichkeit zählen, sind einander ähnlich, weil sie ur-menschliche, den Menschen als solchen betreffende, darum zu allen Zeiten geltende Anliegen darstellen.
Bei unserem historischen Gang werden wir schließlich erneut auf die eingangs *herausgestellte Akzentverschiebung* stoßen, nämlich daß, je mehr wir uns modernen historischen Gestalten nähern, der *Todesgedanke* ungleich stärker in den *Vordergrund* rückt, allerdings ohne verdeckt zu werden, während bei den älteren Denkern das Umgekehrte der Fall ist. Bei ihnen besitzt die Unsterblichkeit Vorrang, während der Tod zurücktritt und in seiner Unheimlichkeit gemildert erscheint.

II. Denker des Altertums

Es erscheint nicht all zu verwunderlich, daß, nachdem aller Wahrscheinlichkeit nach aufgrund in diese Richtung weisender Funde schon der prähistorische Mensch (siehe S. 22) wie auch in der Frühzeit der historische Mensch allgemein Vorstellungen von einem Fortleben nach dem Tode gehabt haben, später *Denker* des Altertums den Unsterblichkeitsgedanken aufgriffen, weil sie auf diese Weise das Geheimnis der menschlichen Seele wenigstens etwas zu ergründen hoffen konnten. Wie sollte sonst das Menschsein im kosmischen Geschehen seine Auszeichnung finden, wenn es nicht eine todesüberwindende Kraft in sich trüge? Wie anders hätte man dem Rätsel seines Daseins auf die Spur kommen können, wo er doch im Aufbau des Kosmos unbeschadet seiner Beziehungen zur untermenschlichen Natur fraglos eine qualitativ höhere Stufe darstellt? Sollte es wirklich so absurd oder gar vermessen sein, ihm wegen dieser seiner Sonderstellung Unsterblichkeit zuzubilligen?

1. Sokrates' Auffassung von Tod und Unsterblichkeit

Bekanntlich gibt es *keine schriftlichen Hinterlassenschaften* von Sokrates. Wir sind also angehalten, uns hinsichtlich seiner Einstellung zu Tod und Unsterblichkeit nach *Überlieferungen* über ihn umzuschauen, die übrigens im wesentlichen auf Platon und Xenophon zurückgehen. In *Platons Apologie* bringt Sokrates wegen des »Schweigens« der ihn sonst in prekären Situationen warnenden Stimme seines »Daimonions« zum Ausdruck, daß man mit der *Deutung des Todes als eines Unglücks unmöglich* recht haben könne. Von dieser positiven Todesansicht aus folgert er dann *alternativ*, daß das Totsein entweder eine Art Nichtsein oder ein Übergang in ein anderes Leben sei. Was das erste angeht, wenn also das *Totsein einem Schlaf ohne Traum und Wiedererwachen* gleichkäme, wäre es nach ihm schon im Vergleich mit einer einzigen traumlosen Nacht ein wunderbarer Gewinn. Die ganze Ewigkeit schiene dann wie eine einzige solche Nacht. Wenn aber der *Tod eine Art Auswanderung* und Übersiedlung von hier an einen anderen Ort wäre, verhieße dieses schon mit Rücksicht auf Begegnungen und Gespräche mit den dort weilenden Verstorbenen überschwengliches Glück[161].
In der Apologie bleibt Sokrates bei dieser *Alternativ-Betrachtung* des Totseins stehen, ohne sich auf eine festzulegen. Deswegen hat man folgern wollen, daß er die persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode mehr gewünscht und gehofft als fest geglaubt hat. Nach einem Kenner des Schrifttums der Antike, nämlich E. von Lasaulx, widersprechen dem aber unzweideutige Zeugnisse. Denn nicht erst Cicero berichtet, daß Sokrates beständig gelehrt habe, des Menschen Seele sei unsterblich und kehre nach dem Tode des Leibes in den Himmel zurück, und zwar am schnellsten die Seele des Guten und Gerechten. Ähnlich eindeutige Äußerungen von Sokrates ließen sich unschwer auch sonst bei Platon und Xenophon beibringen. Aus Raumgründen wollen wir uns nicht auf Einzelheiten einlassen – genug, daß *Sokrates von der Überzeugung der Unsterblichkeit der Seele* durchdrungen war. Dieser verleiht er im »Axiochus« vollends unwiderleglich Ausdruck[162]: »Der Mensch ist eine Seele, ein unsterbliches Wesen in einer sterblichen Behausung, in einem Wanderzelt eingeschlossen, so daß, von diesem Leib zu scheiden, nur die Vertauschung eines Übels gegen ein Gut ist. Denn das weiß ich unerschütterlich gewiß, daß jede Seele

161. *Platon*: Apologie ST 40–41, Werke Bd. 2, Darmstadt 1973.
162. *E. v. Lasaulx*: Des Sokrates Leben, Lehre und Tod, Stuttgart 1958, S. 23 ff.

unsterblich ist.« Abgesehen von diesem allgemeinen Unsterblichkeitsglauben gründet sich für Sokrates selbst die Hoffnung auf ein besseres Leben nach dem Tode, worauf Ch. Schrempf in seinem Sokrates-Buch hinweist, vor allem auf die *Gewißheit über die volle Erfüllung* der ihm von dem Gotte aufgetragenen *Mission*, nicht aber wie bei Platon auf spekulative Gedanken über die Natur der Seele[163].

2. Platons Phaidon

Platon befaßt sich im »Phaidon« angesichts des Todes seines von ihm hochgeschätzten Lehrers, nämlich Sokrates, mit Tod und Unsterblichkeit. Für Platon gab es offenbar keinen würdigeren und erhabeneren Anlaß dazu, als das überwältigend zu nennende Sterben jenes großen, einmaligen Menschen – dieses Atopos –, der bekanntlich von dem athenischen Gericht 399 v. Chr. aus letztlich vorgeschobenen Gründen zum Tode verurteilt und durch Schierlingsgift hingerichtet wurde.

Tod bedeutet für Platon zunächst nichts anderes, aber auch nichts Geringeres, als die *Scheidung der Seele vom Körper*, damit diese rein und für sich sein könne (64 St). Nur in diesem, vom Körperlichen befreiten Zustand vermag *die Seele die Dinge* in ihrem An-sich-sein, in *ihrer Idee* zu erschauen. Denn allein durch unser innerstes Selbst (δι' ἡμῶν αὐτῶν) können wir alles, was an sich völlig klar und rein ist, also in seiner Wahrheit erkennen (67 St). Unter dem Eindruck dieser Möglichkeit ist daher nach Platon schon im irdischen Leben der *Philosoph* mehr als andere Menschen bemüht, seine Seele so viel wie möglich von der *Gemeinschaft mit dem Körper zu lösen*. Denn die Seele denkt am besten, wenn nichts Körperliches sie stört. Von hier aus wird verständlich, daß für Platon die echten Philosophen gern sterben möchten, weil für sie der Tod aus dem besagten Grund weniger schrecklich ist, wohingegen alle anderen den Tod unter die großen Übel rechnen (68 St). Aber weit gefehlt, daß im Blick auf diese so entscheidenden Einsichten Platon für eine Selbsttötung, was ja naheliegend wäre, plädieren würde, fordert er nur, aber doch sehr nachdrücklich dazu auf, sich während des Lebens vom *Körperlichen reinzuhalten*, bis der Gott den Menschen völlig erlösen wird. Befreiung und Lösung der Seele vom Körper im Tode bedeuten für Platon *Erlösung* – allerdings nur *für den, der schon in diesem Leben recht*, d. h. nicht dem Scheinhaften, Vergänglichen, sondern dem Wesenhaften und Unvergänglichen, mit einem Wort *der höchsten Idee des Guten gemäß* gelebt hat. Davon also, ob und inwieweit ein Mensch »Gutes« getan hat, hängt das nachtodliche Schicksal des Menschen ab. Denn Platon läßt Sokrates sagen, daß den Toten zwar irgendein Sein beschieden ist, aber – ganz im Sinne des alten Volksglaubens – den *Guten ein viel besseres als den Bösen* (68 St).

Es ist ein alter, gleichwohl auch für den modernen, metaphysiklos gewordenen Menschen noch immer bedeutungsvoller, zumindesten nachdenklich stimmender Glaube, daß dem Menschen entsprechend seines hiesigen Lebenswandels eine *ausgleichende Vergeltung »drüben«* zuteil wird, wie ja – wenigstens *tendenziell* – schon *hier in der Rechtsprechung* verfahren wird, ohne allerdings im Vergeltungsaspekt die Idee des Rechts überhaupt erschöpfen zu wollen.

Bestrafung besitzt zwar zunächst *Sühnecharakter*. Wenn eine Person in einer Gesellschaft etwas Inkriminierendes verübt hat, muß sie dafür »zahlen«, damit Sühne leisten. Aber eine Straftat ist, wie jede andere Handlung etwas *Vielschichtiges*, der eine *humane Rechtsprechung* Rechnung tragen muß. So sind die charakterliche Anlage und Motive des Deliquenten, sowie situative Umstände, die als begünstigende Faktoren in das Tatgeschehen mit hineinspielen, bei der Rechtsfindung zu berücksichtigen. Schließlich darf man bei der Strafverhängung nicht die *pädagogische Seite* übersehen, die einmal zur *Abschreckung* für andere, zum anderen zur *Gesinnungsläuterung* und Verhaltensänderung des Kriminellen dienen soll. Vergegenwärtigt man sich allerdings das *übliche Verfahren der Justifikation*, so muß man feststellen, daß es im Endeffekt allenfalls dazu imstande ist, einen gewissen *legalen, äußerlich geordneten Zustand in einer Gesellschaft* aufrecht zu erhalten. Demgegenüber können selbstredend die feineren, *delikateren Vergehen* im engen, intimen Zusammenleben, sowie die *Gesinnungsdelikte*, die von jedem einzelnen in der unzugänglichen Tiefe der eigenen Seele begangen werden, nicht aufgegriffen und »verfolgt« werden. Ein alter Volksglaube weiß nach Platon indessen mehr, daß und wie einst – nämlich drüben – auch *hinsichtlich dieser »Dunkelfälle«* verfahren wird und demnach ein jeder für sein von anderen unbemerktes Tun und Unterlassen zur Rechenschaft gezogen und einer *entsprechenden Vergeltung* zuteil werden wird, aus der selbstredend – wie hier – *Besserungswirkungen* ausgelöst werden sollen.

Für den Fortgang der Untersuchung im Dialog erscheint *eine Bemerkung von Platon* gerade für uns heute Lebende und wissenschaftlich

163. *Ch. Schrempf*: Sokrates, Stuttgart 1927, S. 90.

»Tätige« von großer Wichtigkeit. Er führt aus, daß die volle Gewißheit in dem jetzigen Leben über die Unsterblichkeit zu gewinnen entweder unmöglich oder eine sehr schwere Sache sei. Andererseits wäre es nach ihm *feige* und unmännlich, das, was darüber gesagt wird, *nicht auf jede Weise* zu *prüfen.* Auch sollte man nicht eher ruhen, bis man die Betrachtung völlig »erschöpft« hat (58 St). Das wäre ein *faires Verhalten,* insbesondere auch der Wissenschaft, die sich aber zum Nachteil der in Rede stehenden Thematik nicht an die sonst üblichen Spielregeln wissenschaftlicher Forschung hält, nämlich alle in dieser Beziehung vielleicht irgendeinen realen Kern aufweisenden Phänomene »sine ira et studio« aufzugreifen und auf ihren Sachgehalt hin zu überprüfen. Infolge ihrer sträflich zu nennenden Ignoranz und Gleichgültigkeit ebnet sie damit nur Scharlatanen und Betrügern, wie auch engstirnigen, dogmatisierenden Fanatikern den Weg, anstatt mit – allerdings kritischer – Aufgeschlossenheit und Unvoreingenommenheit an diese Aufgabe heranzugehen, wie es Platon fordert.

In diese Richtung weisen u. a. seine *Beweisführungen,* die den Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele entkräften sollen. Ohne sie an dieser Stelle detailliert vortragen zu wollen, sei nur soviel bemerkt, daß *die erste* auf den *Nachweis des Fortbestehens* der Seele, also ihrer Postexistenz zielt (70 St). Dazu greift Platon auf den Gegensatz wie den wechselweisen Übergang von Werden und Vergehen zurück, die sich an vielen Vorgängen der Natur beobachten lassen. Dies gilt gleicherweise für das Tote und Lebende, die ebenfalls entgegen ihrer Gegensätzlichkeit wechselseitig auseinander hervorgehen, so daß folgerichtig der »gestorbenen« Seele nach dieser Dialektik eine Weiterexistenz zuerkannt wird. Aber die bloße Postexistenz genügt offenbar für eine »volle« Unsterblichkeit keineswegs, so daß sich die *Frage nach der Präexistenz* der Seele stellt, der der *zweite Beweis* gilt. Unsterblichkeit bedeutet also für Platon nicht nur ein Fortleben der Seele nach dem Tode, ihre postmortale Existenz, sondern ebenso ihr Sein vor der Geburt, ihre Präexistenz. Diese zu beweisen, erscheint Platon nicht so schwierig wie das erstere. Den Beweis dafür liefert seine *Lehre von der Wiedererinnerung* (der Anamnesis). Für Platon ist zunächst das Lernen nichts anderes als Wiedergewinnen eines uns schon zugehörigen Wissens (75 St). Daß wir beispielsweise lernen, etwas als schön und gut anzusprechen, liegt daran, daß wir zu einem solchen Urteil der betreffenden Ideen nicht nur als äußerer Richtschnur vage bedürfen, sondern ihrer im vorhinein teilhaftig geworden sein müssen. Das kann aber unmöglich in diesem Leben geschehen sein; vielmehr war *unsere Seele*

vor unserer Geburt auf das engste mit *dem Sein »der Wesenheiten«,* der Ideen verbunden.

Schließlich konzipiert Platon gleichsam in Zusammenfassung der ersten zwei *einen dritten Beweis,* in dem er sich noch eingehender, vor allem grundsätzlicher dem *»ewigen« Fortleben der Seele* widmet. Er tut dies, indem er auf die vom Tode unberührbare Eigenheit der Seele – auf *ihre »eigene« Idee* – eingeht. Dabei wird insofern an den ersten Beweis angeknüpft, als auch diesmal die Kontradiktorik von Leben (Seele) und Tod, wenn auch unter Weglassung dynamischer Gedanken und eines möglichen Überganges, in den Vordergrund gerückt wird. Denn die Seele wird als Prinzip des Lebens statuiert, das seinem Gegenteil, nämlich dem Tod, niemals Zutritt zu ihr gestattet. Was aber den Tod nie an sich heranläßt, wird unsterblich genannt. Hinzu kommt noch ein das Ganze weiter festigender und bewährender Gedanke. Es liegt im *Wesen der Idee* als solcher, insofern sie sich von anderem abgrenzt, daß sie *unzerstörbar* erscheint. Denn sie ist als Grundform immer sie selbst und nichts anderes. Das trifft ebenso für das »Unsterbliche« zu. Auch dieses ist in seinem Wesen, seiner Idee unzerstörbar. Aus der Unzerstörbarkeit der Seele als Idee folgt demnach nach Platon ihre Unsterblichkeit. Und so kann nach ihm die Seele unmöglich untergehen, wenn der Tod an sie herantritt (105 Stff.).

Gerade an diesen letzten Gedankengängen Platons wird etwas Wesentliches deutlich, worauf H. G. Gadamer hinweist, daß nämlich der tiefe Sinn der Dialogführung nicht die Unsterblichkeit, sondern was *Seele in ihrem eigentlichen Sein,* das heißt, nicht in ihrem möglichen Tot- oder Unsterblichsein, sondern in ihrem wachen Selbstverständnis und Seinsverständnis ausmacht[164].

Um die Eigenständigkeit und Eigentlichkeit der Seele vollends herauszustellen, tut Platon ein letztes, indem er der zu seiner Zeit ziemlich verbreiteten Ansicht entgegentritt, dergemäß die *Seele* nur die *Harmonie des Leibes* sei (91 St) und deshalb diesen nicht überdauern könne, sobald er sterbe. Nach Platon lehrt die Erfahrung jedoch das Gegenteil. Denn die Seele ist Führer, Zuchtmeister und Widerstreiter des Leibes und damit etwas viel zu Göttliches, als daß der Vergleich mit einer Harmonie auf sie zutreffen könnte (94 St).

Der Ausklang des Dialogs knüpft wieder an den Anfang an. Wenn anders die Seele unsterblich ist, bedarf sie *im Leben sorgsamer Pflege.*

164. *H. G. Gadamer:* Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons »Phaidon« in »Wirklichkeit und Reflexion«, Pfullingen 1973, S. 153.

Denn sie kann nichts anderes mitnehmen als ihre Bildung und sittliche Zucht. Daher folgt nach dem Tode die sittsame und vernünftige Seele willig und fühlt sich in ihrer neuen Umgebung nicht fremd. Überdies wird sie nicht nur körperlos durch eine künftige Zeit fortleben, sondern in *weit herrlichere Wohnstätten* gelangen (114 St). Aber die leidenschaftlich an dem Leib hängende Seele drängt sich lange Zeit um die Grabstätte dieses Leibes und in der Welt des Sichtbaren umher (108 St).

Die im wesentlichen spekulativen Gedankengänge Platons können wir modernen Menschen nicht im einzelnen mehr nachvollziehen und bejahen. Denn wir sind angehalten, einen *Erfahrungsstandpunkt* einzunehmen, was allerdings keineswegs gleichbedeutend ist mit »objektivistischer Einstellung«. Hinsichtlich Platons Auffassung wäre es jedoch unstatthaft, alles in Bausch und Bogen abzulehnen. Vielmehr hat es den Anschein, als ob manche seiner Ausführungen ihre Bestätigung durch moderne Jenseitserfahrungen und -forschungen erhalten würden (siehe S. 230).

Vor allem ist eins für uns hoch bedeutsam, nämlich die *Ansicht Platons von der Eigenständigkeit der menschlichen Seele* vom Leiblichen. Wenn Platon zum Schluß betont, daß es das wahre Ich dieses Sokrates gewesen ist, das vor seinem Tode mit den Freunden gesprochen hat, wird das Gesagte ebenfalls deutlich unterstrichen (115 St). Unbeschadet heutiger vorherrschender, wissenschaftlicher Identifikationshypothesen hinsichtlich des Seele-Gehirn-Verhältnisses handelt es sich, wie wir gehört haben, nur um mögliche, »hypothetische« Annahmen, die keinesfalls die Identität beweisen. Die *freie menschliche Persönlichkeit* übergreift den somatischen Bereich und erweist damit ihre Unabhängigkeit, wenn diese auch während des Lebens nur relativ sein kann. Auch die Wissenschaft kann nach Gadamer nicht die Frage verstummen lassen und den Versuch, auf sie eine Antwort zu finden, nicht ruhen lassen, der nur durch unser Menschsein aufgegeben ist, d. h. durch unser Hinausdenken über das Sinnlich-Nächste[165].

3. Der Aristotelische Nus

Für Aristoteles stellt sich ebenfalls zwar nicht das Todesproblem, jedoch das Unsterblichkeitsproblem, obwohl gerade letzteres von seinem

165. *H. G. Gadamer*, a. a. O., S. 160.

ursprünglichen Denkansatz her fast inkonsequent erscheint. In seiner Abhandlung »Über die Seele« hebt er auf einen *Teil der Seele* ab, den er den *Geist* bzw. im Anschluß an Anaxagoras den Nus nennt. Diesen kennzeichnet Aristoteles im einzelnen als abgetrennt vom Körper (χωριστός), ferner als leidensunfähig (ἀπαθής) und unvermischt, da er dem Wesen nach Betätigung, also *aktiver Geist* ist. Weil aber nach Aristoteles das Wirkende immer ehrwürdiger als das Leidende ist, wird dem ersteren, also dem tätigen Geist, eine besondere Qualifizierung und Auszeichnung zuteil, wonach im *Gegensatz zur Sterblichkeit des leidenden Geistes* (νοῦς παθητικός) *jener* dagegen *unsterblich* und ewig ist[166]. H. Siebeck kommentiert in seinem Aristoteles-Buch das Gesagte folgendermaßen: Der aktive Geist, obwohl selbst ein »Teil der Seele«, soll doch als vom Organismus »getrennt« gefaßt werden, d. h. als etwas, was zu den von unten sich entwickelnden Seelenkräften von oben her noch hinzukommt, und zwar, wie Aristoteles ausdrücklich sagt, »von außen« (θύραθεν): Er ist das im Organismus enthaltene, aber nicht durch ihn bedingte Überirdische und Göttliche. Sein Wesen ist unentstanden und unvergänglich. Er überdauert daher, und zwar er allein unter den seelischen Funktionen, die Auflösung des Leibes, weil er sein Dasein nicht diesem verdankt[167].

Gewissermaßen in Fortsetzung dessen, was Platon zur Charakterisierung der Seele sagt, nämlich daß sie, vorsichtig formuliert, über so etwas wie eine Selbstform verfügt, sei an dieser Stelle eine interessante Deutung des Aristotelischen Nus seitens Schellings eingefügt, die er in der »Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie« bringt. Schelling stellt zunächst fest, daß, wo Aristoteles nur die Natur des Nus ausdrücken will, er bloß das Wort »absonderlich« (χωριστός) gebraucht. Soweit ist seiner eigenen Erklärung zufolge der Nus nur das, was, vom Materiellen abgesondert, für sich, sein *kann*. Aber Aristoteles spricht auch vom wirklich abgeschiedenen Nus (χωρισθεῖς), und da, sagt er, sei der Geist nur, was *Er ist*, oder, wie sich Schelling ausdrückt, was rein *Er selbst* ist. Von hier ausgehend besteht Schelling im Gegensatz zu zeitgenössischen Auffassungen, die im Nus qua Vernunft nicht etwas Persönliches, sondern das absolut Unpersönliche im Menschen sehen, auf ersterem und führt als einschlägigen Beleg dafür eine Stelle aus der Nikomachischen Ethik an, aus der wir nur gekürzt das für unsere Überlegungen Wichtige bringen. Danach soll man *sich*

166. *Aristoteles*: De Anima, Buch III, Kap. 5.
167. *H. Siebeck*: Aristoteles, 4. Aufl., Stuttgart 1922, S. 87f.

und sein Tun nach Aristoteles soweit möglich *verunsterblichen* (ἀποθανατίθειν). Dieses als *sein eigenes Leben* wird dem Menschen *das Leben nach dem Geist* sein, wenn anders dieser Teil am meisten *jeglicher* Mensch ist[167a]. Schelling kommt zu dem Resultat, daß Aristoteles das, was er den Nus nennt, weit entfernt das Allgemeine und Unpersönlichste zu sein, vielmehr *das Persönlichste von allem*, das eigentliche Selbst des Menschen ist, welches unvergänglich ist[168].
Diese letzten Ausführungen sollten dem in dieser Arbeit verfolgten Ziel dienen, auf den Tod bzw. die Unsterblichkeit als Ereignissen hinzuweisen, deren Wirklichkeit nur dann adäquat begriffen werden kann, wenn sie als *ureigenste, persönliche Schicksale* der menschlichen Persönlichkeit verstanden werden. Aber es ist ebenso deutlich, was das Wort Schicksal bekundet, daß sie die menschliche Persönlichkeit transzendieren, um doch wieder auf sie als ihre Schicksale zurückzukommen.

III. Denker der Neuzeit

1. Kants Lehre von der Unsterblichkeit

Wir machen jetzt einen großen Sprung über 2000 Jahre hinweg und wenden uns I. Kant zu, der sich zwar *nicht ausgesprochen mit dem Ereignis des Todes*, dafür aber sehr *eingehend mit dem Problem der Unsterblichkeit* beschäftigte. In einer Anmerkung in der »Kritik der reinen Vernunft« führt er aus, daß die Metaphysik zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen hat: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit – dergestalt, daß der zweite Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten als einen notwendigen Schlußsatz führen soll[169]. Wenn wir vernehmen, daß Kant in »Träume eines Geistersehers« einmal von sich selbst bekennt, das Schicksal zu haben, in die Metaphysik verliebt zu sein[170] und ferner darauf hinweist, daß wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt hat, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende sei (S. 127),

167a. *Aristoteles*: Nikonachische Ethik, Buch X, Kap. 7.
168. *F. W. J. Schelling*: Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Ges. Werke Bd. 5, S. 660ff.
169. *I. Kant*: Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe B, S. 395.
170. *I. Kant*: Träume eines Geistersehers, Ausgabe A, S. 115.

werden wir seine ernsthaften Bemühungen um Klärung gerade der Frage nach der Unsterblichkeit verstehen. Aber er hat es sich bekanntlich nicht leicht gemacht. Denn vor Beantwortung der letzten, vom Menschen gestellten, die Unsterblichkeit mit betreffenden *Grundfrage: Was darf ich hoffen?* mußten zwei andere ebenso wichtige Grundfragen, nämlich: *Was kann ich wissen?* und *Was soll ich tun?* ihre Klärung finden[170a]. Gerade im Blick auf das Unsterblichkeitsproblem müssen wir bei diesen Fragen und ihren ermittelten Ergebnissen einsetzen. Nicht verhehlen wollen wir, daß diese von *Kant* durchgeführten *Untersuchungen* für den philosophisch nicht einschlägig Versierten schwierig sind. Trotzdem haben wir uns bemüht, so weit das ohne Entstellung der Kantschen Positionen überhaupt möglich ist, diese in vereinfachter Form wiederzugeben.
Zunächst befassen wir uns im Rahmen der ersten Grundfrage mit dem *»Paralogismus der reinen Vernunft«*, den Kant als ersten Teil der *transzendenten Dialektik* in der »Kritik der reinen Vernunft« abhandelt – dies vor allem deswegen, weil Kant in diesem Teil das *Thema der Seele*, einschließlich ihrer Unsterblichkeit, in spekulativer theoretischer Absicht erörtert. Zuvor müssen wir jedoch einige *Begriffsklärungen* vornehmen. Wir beginnen mit dem Begriff *Dialektik*, unter dem Kant eine »Logik des Scheins« im Gegensatz zu einer »Logik der Wahrheit« versteht – dergestalt, daß die Vernunft im ersteren Fall vermeint, durch bloßen *Gebrauch der Denkkategorien echte Erweiterungen* unseres Wissens ins übersinnliche Gebiet hinein zu erzielen, d. h. des näheren, wie Kant sagt, synthetische Urteile a priori in jenem Bereich zustande zu bringen, was Kant aufgrund seiner kritischen Untersuchungen füglich verneint. *Kategorien* sind zwar *Verstandesformen*, besitzen aber ihren allein berechtigten und konstitutiven Wert darin, daß sie sich auf Anschauungen (Raum und Zeit) beziehen. Sie sind also *»nützlich« nur im Erfahrungsbereich.* Werden sie dagegen auf das »Übersinnliche«, also auf das Gebiet ausgedehnt, das Kant als *»Intelligible Welt«* oder den Bereich des »Ding an sich« (des Noumenalen), bezeichnet, dann »überfliegt« man den einzigen, uns wahrheitsvermittelnden Bereich, nämlich die Erfahrung und gelangt lediglich zu Schein-, bzw. eben nur »dialektischen« Ergebnissen. Deutlich ist, daß Kants Begriff der Dialektik sich grundlegend von dem unsrigen unterscheidet.
Der Begriff *»transzendental«* befaßt nach Kant alle jene theoretischen

170a. *I. Kant*: Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe B, S. 883.

Voraussetzungen in sich, die Erfahrung allererst ermöglichen, also die apriorischen Denk- und Anschauungsformen, die in uns »angelegt« sind und die wir aktualisieren müssen, wenn uns Erfahrungen zuteil werden sollen. Bei jeder empirischen Erkenntnis treten sie als die vorgegebenen, dabei notwendigen Bedingungen in Funktion. Bewegen wir uns jedoch außerhalb der Erfahrung, erliegen wir einem irrealen Transzendentalismus.

Auch zum Begriff der *Vernunft*, wie sie von Kant verstanden wird, müssen wir einige Anmerkungen vorausschicken. Den *Verstand* definiert er als ein Vermögen, das vermittels Regeln (Kategorien) Einheit der Erscheinungen, die Kant auch phaenomena nennt, herstellt. Die Kategorien selbst zentrieren wiederum in der Einheit der *transzendentalen Apperzeption, des logischen Ich*, das den *Zusammenhang der Erfahrung* allererst ermöglicht. Demgegenüber kennzeichnet er die *Vernunft* als das *Vermögen der Prinzipien*, denen gemäß die Verstandesregeln zur Einheit gebracht werden. Danach ist klar, daß sich die Vernunft niemals direkt auf Erfahrungen oder Gegenstände der Erfahrung, also Erscheinungen bezieht (S. 359). Wenn die Vernunft zu Ergebnissen gelangen will, ist sie genötigt, ein indirektes Verfahren anzuwenden, nämlich das *Schlußverfahren*. So bestimmt denn Kant die Vernunft auch als das Vermögen der Schlüsse (Syllogismen), von denen es zwei Formen, nämlich die in aufsteigender (die Prosyllogismen) und in absteigender Richtung (die Episyllogismen) gibt. Bei dieser von ihr geübten logischen Methode, zu den Prinzipien vorzustoßen, bezweckt die Vernunft nichts anderes, als *über die bedingten Erkenntnisse des Verstandes* hinaus *das Unbedingte* zu finden, wodurch die Einheit jener Verstandeserkenntnisse vollendet wird (S. 364). Kant bezeichnet diese erschlossenen, das Unbedingte repräsentierenden *Vernunftbegriffe als »transzendentale Ideen«*, ähnlich wie er die *reinen Verstandesbegriffe Kategorien* nennt.

In Parallelität zum Entwurf seiner Kategorientafel, deren Vollständigkeit er von den logischen, vom Verstand gefällten Urteilsformen herleitet, hat er Ähnliches im Blick auf die Vernunftbegriffe unternommen, um sich ebenfalls ihrer Komplettheit zu versichern. Kant rekruiert zu diesem Zweck auf die logischen Schlußverfahren, deren es nach formal-logischen Gesichtspunkten drei gibt. Danach kann es nach Kant auch nur drei Arten von dialektischen Schlüssen geben, die je besondere Beziehungen auf ein Unbedingtes implizieren. Hinsichtlich unserer Untersuchungen interessiert lediglich die erste, nämlich die *unbedingte Beziehung auf das Subjekt.*

Unvermeidlich geraten wir jedoch in einen »dialektischen« Vernunftschluß hinsichtlich des Subjekts, wenn wir von der »transzendentalen Apperzeption«, die ja, wie gesagt, nur die formale Bedingung einer einheitlichen Erfahrung darstellt, auf die absolute Unbedingtheit dieses Subjekts schließen, wie von der Vernunft selbst gemäß ihrer inneren Tendenz gefordert wird. In diesem Falle verfielen wir nach Kant einer *Seelen-Metaphysik*, die ein *»absolutes Subjekt«* statuieren würde. Daß wir es tatsächlich tun, darin bekundet sich das Verhängnis der besagten Vernunftdialektik, der Logik des Scheins, die uns unvermeidlich zu einem Fehlschluß treibt, der hinsichtlich des Subjekts von Kant als transzendentaler *Paralogismus* bezeichnet wird. Es ist in der Tat ein Verhängnis, dem sich die Vernunft nicht zu entziehen vermag, weil sie ihren Intentionen nach stets auf das Unbedingte, das Absolute gerichtet ist. Andererseits ist es aber nach Kant möglich, diese Dialektik zu durchschauen, um uns vor Fehlschritten zu schützen.

Schließlich müssen wir über das eben Angedeutete hinaus noch etwas zum Begriff des *Paralogismus* sagen. Logisch handelt es sich dabei um einen *formal falschen Vernunftsschluß*. Nach Heimsoeth wird auch beim *»transzendentalen Paralogismus«* mit seinem Anspruch, Sein und Seinsweise der Seele aus reiner Vernunft zu erschließen, indem sie auf ein vermeintlich »Übersinnliches« ausgreift und unsere Erkenntnis über mögliche Erfahrungen hinaus angeblich erweitert, »der Form nach« falsch geschlossen[171]. Kant unterstreicht aber nochmals, daß dies insofern einen Grund hat, als »ganz von selbst«, zwangsläufig bei der *Ergründung des Subjekts der Weg eines vernunfthaft-metaphysischen Begreifens* eingeschlagen wird.

Dabei ist der Ausgangspunkt das bewußte *»Ich denke«*. Wenn ich das »denkende Ich« nur empirisch anvisiere, ist es ein *Gegenstand des inneren Sinnes*, der Zeit, den Kant auch als *Seele* bezeichnet. Deren Untersuchung obliegt einer *empirischen Psychologie*, die selbstredend auch alle anderen inneren Vermögen oder Grundkräfte, also nicht nur das Denkvermögen, sondern das Begehrungsvermögen, die Gefühle der Lust und Unlust usw., berücksichtigen müßte. Wenn ich indessen von der Seele nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung aus dem Begriff »Ich« geschlossen werden kann, befinde ich mich, wie Kant sagt, im Gebiete der sogenannten *rationalen Seelenlehre*. Diese unternimmt es, dem Ich transzendentale Prädikate, und zwar am Leitfaden der Kategorien, zuzulegen. Um diese stichwort-

171. *H. Heimsoeth*: Transzendentale Dialektik, 1. Teil, Berlin 1966, S. 79.

artig aufzuzählen, wird der Seele Substantialität, Immaterialität, Inkorruptilität (Unangreifbarkeit) zuerkannt. Des weiteren kann bei ihr, insofern die Seele Identität aufweist, von Personalität gesprochen werden. Alle diese Bestimmungen faßt Kant unter dem Begriff der *Spiritualität der Seele* zusammen. Von hier aus hat er sich auch mit dem *Seele-Leib-Zusammenhang* befaßt. Wenn die Seele eine Gemeinschaft oder ein Commercium (lat. Umgang, Gemeinschaft) mit dem Körper eingeht, was übrigens mehr bedeutet als nur eine Verbindung, stellt die Seele das Prinzip des Lebens in der Materie, damit den Grund der Animalität dar. Wenn letztere, wie beim Menschen, durch die Spiritualität eingeschränkt wird, gewinnt sie *Immortalität* (Unsterblichkeit).
In diesen transzendentalen, von aller Erfahrung unabhängigen Prädikationen liegen nun vier besondere, hier im einzelnen nicht zu besprechende Paralogismen, d. h. *psychologische Scheinbeweise*, verborgen, die Themen der *rationalen Psychologie* sind. Diese hält sich fälschlicherweise für eine *Wissenschaft der reinen Vernunft von der Natur unseres denkenden Wesens* (S. 403). Demgegenüber betont aber Kant, daß das *»Ich«* (die transzendentale Apperzeption) eine an Inhalt gänzlich leere Vorstellung, eben ein bloßes Bewußtsein ist, das lediglich *alle Begriffe*, einschließlich die *transzendentalen, begleitet.* Deswegen spricht er bei ihm auch vom »Vehikel« aller Begriffe überhaupt (S. 500). Indessen ist das Entscheidende in der hier nur kursorisch dargestellten *Auflösung des Paralogismus*, daß durch das Denken allein, wie es die rationale Psychologie tätigt, schlechterdings *kein empirischer Gegenstand* statuiert werden kann, weil dazu und damit zu seiner Erkenntnis die Anschauung des Gegenstandes unabdingbar gehört.
Im *Blick auf die Seele*, oder besser das Ich, ergeben sich allerdings *gewisse Schwierigkeiten.* Zur Erfahrung des Innern steht zwar der innere Sinn, nach Kant die Anschauungsform der Zeit, zur Verfügung. Mittels der Zeit kann uns die Erfahrung unserer Seele zuteil werden. Aber *diese in der Zeit erfahrbare Seele* setzt schon das den Anschauungsformen, also auch der Zeit, und den Kategorien *zugrunde liegende transzendentale Ich* (die transzendentale Apperzeption) *voraus.* Dieses kann also nicht seinerseits wieder »erfahren« werden wollen, weil es sich dann erneut voraussetzen müßte. Oder in den Worten Kants ausgedrückt: Das Subjekt der Kategorien kann dadurch, daß diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objekte der Kategorien einen Begriff bekommen; denn, um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtsein zu Grunde legen, welches doch erklärt werden soll (S. 323). Wollte man dennoch einen solchen Versuch unternehmen,

hieße dies, wie Kant betont, sich in einem beständigen Zirkel herumdrehen (S. 404).
Dabei bestreitet Kant nicht, daß *das ursprüngliche Ich »etwas Reales«* ist. Ich bin mir ja dessen bewußt! Aber dieses Reale ist nicht als Erscheinung gegeben, weil es seinerseits Bedingung für das Erkennen von Erscheinungen, für Einheit und Kontext der Erfahrung ist. Auf der anderen Seite darf man sich *keinesfalls* zu dem Gedanken verleiten lassen, daß *dieses Reale* ein *Unbedingtes* oder ein Absolutum, also eine »Sache an sich selbst« ist. Denn dann wäre es Noumenon im positiven Sinne, also ein Etwas, welches wir im reinen Denken zugleich anschauen können. Derartiges wäre aber nur einem intuitiven oder, wie Kant auch sagt, einem »intellectus archetypus«, nicht aber einem diskursiven Verstande wie dem unserigen möglich.
Die Seelenbeweise (Paralogismen) zielen auf eine von allen sinnlich-empirischen Bedingungen, einschließlich unserem Körper, unabhängige, davon abgesonderte und *fortdauernde Existenz der Seele* als reinen Denkwesens oder reiner »Intelligenz«. Darin treffen wir auf eine *»Idee«*, eben auf den Vernunftgedanken eines Unbedingten, das wir aber durch keine wirkliche Erkenntnis erreichen können, weil diese immer an die transzendalen Bedingungen der Denk- und Anschauungsformen gebunden ist. Das *»ich denke«* des reinen Selbstbewußtseins ist darum, um es noch einmal von einer anderen Seite zu charakterisieren, ein *transzendentales Formprinzip*, das bar ist aller inhaltlichen Bestimmungen und über das daher keinerlei Aussagen gemacht werden können. So läßt sich nach Heimsoeth abschließend sagen, daß das »Substantiale« in mir, d. h. der Seinsgrund, wovon wir, als dem »Realen« in unserer Spontaneität, im Denkvollzug jederzeit Kenntnis haben können, für uns unerfahrbar ist[172]. Das wiederum hat zur Folge, daß wir nach *Kant aufhören* müssen, *die »notwendige« Dauer unserer Existenz aus der bloßen theoretisch-spekulativen Erkenntnis* unserer selbst einsehen zu wollen (S. 426). Mag ich auch noch so viel darüber denken und spekulieren, eine Erkenntnis des transzendentalen Subjekts bzw. der transzendentalen Apperzeption ist uns abgeschnitten, weil wir als endliche, mit einem diskursiven Verstand ausgestattete Wesen an Erkenntnisbedingungen gebunden sind, die ihrerseits das transzendentale Subjekt stets voraussetzen. Wenn wir noch einmal auf die erste Kantsche Grundfrage: *Was kann ich wissen?* zurückkommen, müssen wir nüchtern zugeben, daß nach *Kant die Ausbeute* auf theoretisch-spekulati-

172. *H. Heimsoeth*, a. a. O., S. 192.

vem Gebiet bezüglich unserer Seele und speziell ihrer Unsterblichkeit im besten Falle (!) *gleich Null* ist.
Damit steht Kant aber keineswegs am Ende; denn es eröffnet sich für ihn als Ersatz für das Versagen oder den »Reinfall« der reinen Vernunft mit der zweiten Grundfrage: *Was soll ich tun?* ein *hoffnungsvoller Ausweg* im Blick auf das *Unsterblichkeitsproblem.* Zunächst erwägt er hypothetisch, daß, wenn es möglich wäre, uns völlig a priori in Ansehung unseres eigenen Daseins als gesetzgebend, d. h. *unsere Existenz als selbstbestimmend* vorauszusetzen, sich dann eine Spontaneität entdecken würde, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauungen zu bedürfen (S. 430). Ein solches gesetzgebendes Vermögen findet Kant *in der praktischen Vernunft,* die das moralische Gesetz in uns aufdeckt. Durch dieses sind wir berechtigt, *unsere eigene Existenz über die Grenzen der Erfahrung* und des Lebens hinaus zu erweitern (S. 425). Kant hebt dabei hervor, daß dieses moralische Gesetz in uns *ein unerklärliches Faktum* ist[173]. Aber weil es in uns selbst beschlossen liegt und uns uns selbst bestimmen läßt, impliziert es *unsere Autonomie.* Durch sie werden wir zum Handeln veranlaßt, woraus eine Kausalität resultiert, die nicht anders als *Freiheit* gedeutet werden kann (S. 82). An dieser Stelle werden wir des *positiven Begriffes der Freiheit* insofern ansichtig, als dieser auf die in uns liegende, gesetzgebende Instanz, nämlich das moralische Gesetz, bezogen wird. Auf der anderen Seite besitzt Freiheit im praktischen Verstande auch einen *negativen Aspekt.* Dieser besagt Unabhängigkeit des Willens von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Dabei weist Kant darauf hin, daß es *zwei Formen sinnlicher Bestimmbarkeit* gibt: Affizierung und tierische Nötigung (Nezessitierung), welch letztere Kant als arbitrium brutum bezeichnet. *Vom menschlichen Willen* sagt er, daß er zwar ein *arbitrium sensitivum,* nicht aber brutum, sondern *liberum* ist, weil Sinnlichkeit seine Handlung nicht notwendig macht[174]. Weil das die Freiheit erweisende moralische Gesetz dirigierend wie fordernd den Menschen bestimmt, wirken positive und negative Freiheit im konkreten Handeln zusammen.
Wir hatten gesagt, daß die Freiheit eine Kausalität darstellt. Nach dem oben Ausgeführten dürften wir eine Kategorie eigentlich nur für den Erfahrungsgebrauch verwenden. Weil sie aber zunächst vor dem »usus empiricus« eine bloße Denkform darstellt, sind wir nach Kant durchaus

173. *I. Kant:* Kritik der praktischen Vernunft, Ausgabe A, S. 74.
174. *I. Kant:* Kritik der reinen Vernunft, a. a. O., S. 562.

berechtigt, diese *Kategorie der Kausalität zur Verständlichmachung* des praktischen Vernunftsbegriffs oder *der praktischen Idee der Freiheit zur Hilfe* zu nehmen. So sagt er, daß der Begriff eines Wesens mit freiem Willen den einer causa noumenon (gedachte Ursache) impliziert[175].
An dieser Stelle müssen wir eigens betonen, daß für Kant das in der praktischen Vernunft entdeckte *moralische Gesetz wie für die Ethik, auch für die Religion* den *Angelpunkt* darstellt. So kann nur von ihm aus bestimmt werden, was gut und böse ist. Gut ist das, was gemäß dem moralischen Gesetz getan wird, böse dagegen das Gegenteil. Das *Gute und Böse* sind für Kant die *objektiven Gegenstände* der reinen praktischen Vernunft. Dann kommt er auf die *Triebfedern* zu sprechen. Darunter versteht Kant subjektive Bestimmungsgründe des menschlichen Willens, die, wenn sie moralische Qualitäten besitzen sollen, nur dem unmittelbaren Verhältnis von moralischem Gesetz und Willen entspringen können (S. 127). Kant kennt aber nur *eine solche Triebfeder* und nennt sie *Achtung für das Gesetz,* die aber, genau besehen, nicht eine Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern die Sittlichkeit selbst ist, nur eben subjektiv als Triebfeder betrachtet (S. 134). Aus all dem wird deutlich, daß, weil sich gleichsam alles im »Innern« abspielt und klärt, das Entscheidende *die Gesinnung* eines Menschen ist und nicht der sichtbare Effekt des vom inneren Gesetz Gebotenen. Denn letzteres liefe auf eine bloße, äußere Legalität hinaus. In einer derartigen, in der Gesinnung zentrierten Einstellung erblickt Kant den letzten Wert und damit die wirkliche Moralität einer Handlung.
Es ist einsichtig, daß das moralische Gesetz sich an den Willen des Menschen als »oberes« Begehrungsvermögen, wie es Kant auch bezeichnet, richtet und sich zugleich als für ihn verbindlich erklärt. Den Willen in dieser höchsten Ausformung setzt er mit der reinen praktischen Vernunft gleich. An dieser Stelle kann uns noch klarer die *Autonomie des Menschen* aufgehen. Pointiert könnte man formulieren, daß mittels des Gesetzes die reine praktische Vernunft qua Wille auf sich als Willen geht. Weiter aber wird deutlich, daß ein solcher Wille, der mit seinem, ihm selbst letztlich entsprungenen Gesetz konform geht und völlig mit ihm übereinstimmt, ein *schlechthin guter Wille* ist. Kant unterstreicht ausdrücklich, daß der Wille nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, sondern allein durch das Wollen – gemäß dem Gesetze –, d. h. an sich gut ist[176].

175. *I. Kant:* Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O., S. 97.
176. *I. Kant:* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ausgabe A, S. 3.

Die völlige Angemessenheit an das moralische Gesetz bezeichnet Kant auch als *Heiligkeit.* Darin erblickt er eine moralische Vollkommenheit, deren allerdings ein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt zu keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig ist. Da aber das *moralische Gesetz,* das Kant bekanntlich auch als kategorischen Imperativ formuliert, trotz der menschlichen Unzulänglichkeit stets *in Geltung bleibt,* wird es für den Menschen zu einer unablässigen, aufrüttelnden Forderung, jene Heiligkeit in *einem ins Unendliche gehenden Prozeß* zu erreichen. Das wiederum bedeutet, daß dieser Prozeß nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit, d. h. durch *Unsterblichkeit der Seele,* möglich ist[177]. Diese Argumentation könnte man durchaus im Sinne Kants als *moralischen Unsterblichkeitsbeweis* ansprechen. Für uns ist vorläufig so viel erkennbar, daß im Sinne der zweiten Grundfrage: *Was soll ich tun? das moralische Tun Voraussetzung für die Unsterblichkeit* ist. Da wir wegen unserer Abhängigkeit von sinnlichen Antrieben moralisch rückständig sind, bedarf es offenbar einer über das irdische Leben hinausgehenden »Gelegenheit«, Versäumtes nachzuholen und sich moralisch bis zur Heiligkeit zu vervollkommnen. Das ist realisierbar aber nur kraft einer uns zuteil werdenden Unsterblichkeit.

Indessen erscheint *diese rein moralisch inaugurierte, »rigoristische« Begründung der Unsterblichkeit* mit Rücksicht auf den wirklichen Menschen mit seinem Streben nach Glück *nicht voll befriedigend,* was auch Kant klar gesehen hat. Denn im Rahmen einer Analyse des Begriffes des Höchsten ist für Kant *das Gute* zwar das oberste Gut (supremum), aber *nicht das vollendete Gut* (consummation respektive perfektissimum). Auf letzteres, nämlich das vollendete Gut, zielt nun die dritte Grundfrage: *Was darf ich hoffen? Die Hoffnung* geht zunächst, allgemein gesagt, *auf Glückseligkeit* (Eudaimonia). Darunter versteht Kant den Zustand eines vernünftigen Wesens, dem es im ganzen seiner Existenz nach (eigenem) Wunsch und Willen geht (S. 224). Glückseligkeit ist sonach der Inbegriff der subjektiven Bestimmungsgründe des Menschen (S. 46). Dabei ist in diesem Zusammenhang nicht so wichtig, daß *dieser Begriff* nach Kant *ein individuell außerordentlich schwankender* ist[177a]. Die Tendenz zur Erringung von Glückseligkeit ist darin begründet, daß der Mensch als zur Sinnenwelt gehöriger Teil *ein bedürftiges Wesen* ist. Insofern hat die Vernunft einen besonderen Auftrag, sich dieser Bedürftigkeit anzunehmen, indem sie praktische Maximen im Blick auf die Glückseligkeit dieses und womöglich auch eines zukünftigen Lebens aufstellt[178]. Im spezielleren Sinn geht *die Hoffnung* auf letzteres, also *auf ein zukünftiges Leben.* Aber dieses Ziel wird nicht ohne Einschränkung vorgestellt. Denn Kant unterwirft diese Hoffnung einer Bedingung, die aber keineswegs von ihm willkürlich gesetzt, sondern auf den persönlichen Wert des Menschen überhaupt begründet wird, auf den Wert, den er sich aber nur allein zu geben vermag[179]. Es dürfte evident sein, daß es sich bei dieser wertgebenden Bedingung und Voraussetzung nur um die *Sittlichkeit des Menschen* handeln kann. Sie ist die alleinige Bedingung zur *Erlangung der Glückseligkeit.* Beide müssen also zusammen gesehen werden – dergestalt, daß die Glückseligkeit in genauer Proportion zur Sittlichkeit (als dem Wert der Person und ihrer Würdigkeit, glücklich zu sein) zu stehen kommt. Darin besteht, grundsätzlich gesagt, *das ganze und vollendete höchste Gut*[180]. Indessen sind beide, Glückseligkeit wie Sittlichkeit, zwei gänzlich verschiedene Dimensionen, die sich keineswegs »von sich aus« aufeinander abstimmen und aus sich selbst miteinander attachieren können, schon gar nicht während des irdischen Daseins des Menschen, wie es ja schon die Erfahrung lehrt. Daher müssen sie von anderer, höherer Seite, nämlich von Gott, und in einem künftigen Leben zu einer *angemessenen Synthese* gebracht werden – einer Synthese, bei der jedem Menschen das an Glück zugeteilt wird, was er »verdient«. Um diese Synthese überhaupt zu ermöglichen, ist also *Unsterblichkeit erforderlich.* Mit dem zuletzt Gesagten stoßen wir auf den Inhalt des Kantischen *Postulates der Unsterblichkeit,* das, wie er betont, notwendigerweise der reinen praktischen Vernunft erwächst. Denn es ist nach ihm a priori (moralisch) notwendig, durch Freiheit des Willens jenes höchste vollendete Gut hervorzubringen (S. 203). Indessen bedarf dieses neben der Freiheit zu seiner Verwirklichung weiterer, notwendiger Postulate, nämlich der von Gott und Unsterblichkeit.

Bei allem dürfen wir aber eines nicht übersehen, worauf Kant ständig und mit aller Entschiedenheit aufmerksam macht, daß *den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit* wohl *Realität* zukommt, aber immer nur in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes, keineswegs aber in spekulativer Hinsicht (S. 249). Dabei betont er – so in der

177. *I. Kant:* Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O., S. 220.
177a. *I. Kant:* Kritik der Urteilskraft, Ausgabe B, S. 388f.

178. *I. Kant:* Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O., S. 108.
179. *I. Kant:* Kritik der Urteilskraft, a. a. O., S. 471.
180. *I. Kant:* Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O., S. 198ff.

Kritik der teleologischen Urteilskraft – den besonderen Vorzug und die *Priorität der Idee der Freiheit.* Denn unter den genannten Vernunftideen findet sich nur *die Freiheit unter den Tatsachen (!)*[181]. Außerdem ist die *Freiheit der einzige Begriff des Übersinnlichen,* welcher seine *objektive Realität* (vermittels der Kausalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur durch ihre in derselben mögliche Wirkung beweist. Damit haben wir zugleich in uns ein Prinzip, welches uns die Idee des Übersinnlichen in uns, dadurch aber auch außer uns, wenngleich nur in praktischer Hinsicht, erkennen läßt. Was demnach die theoretische Vernunft und die spekulative Philosophie nicht zu leisten vermögen, das gelingt der praktischen Vernunft. Sie kann *durch* ihren *Freiheitsbegriff* die Vernunft über diejenigen Grenzen hinaus erweitern, innerhalb deren jeder theoretische Naturbegriff ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müßte (S. 467).

Um die *letzte Grundfrage,* die *nach der Hoffnung auf Unsterblichkeit,* zu beantworten, haben wir einen weiten Weg – praktisch durch die gesamte Philosophie Kants – zurückgelegt, um sein Anliegen soweit irgend angängig zu verstehen. Was unseren Leitgedanken, die Unsterblichkeit, betrifft, hat Kant aufgrund seiner Kritik *ein diesbezügliches »Erkennen« für ausgeschlossen* gehalten. Wollte man dennoch darauf bestehen, also spekulative »Erkenntnisse« darüber zustandebringen – etwa, indem man die Vernunftideen ähnlich wie Platon hypostasierte, geriete man in einen *Mystizismus* hinein. Darunter versteht Kant, daß man wirkliche und doch nicht sinnliche Anschauung hinsichtlich der Vernunftideen behauptet und damit ins »Überschwengliche« gerät. Gleichwohl gibt Kant freimütig zu, daß im Gegensatz zum »ethischen Empirismus«, der die Ethik empirisch zu begründen sucht, der Mystizismus sich wenigstens mit der Reinigkeit und der Erhabenheit des moralischen Gesetzes zusammen vertrage[182]. Unbeschadet dessen akzeptiert er ihn natürlich keineswegs. Trotzdem bleibt für den Menschen noch die Möglichkeit, eben *praktische Postulate* aufzustellen, *die Verheißungen der Hoffnung auf ein künftiges Leben* beinhalten – jedoch nicht, ohne bestimmte Bedingungen zu erfüllen. Denn diese Verheißungen müssen allem zuvor auf der *Würde des Menschen,* d. h. seiner freien Sittlichkeit, basieren. Nur von hier aus werden uns, wie Kant ausführt, Aussichten ins Reich des Übersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt (S. 266).

181. *I.Kant*: Kritik der Urteilskraft, a. a. O., S. 457.
182. *I. Kant*: Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O., S. 126.

Indessen – Kant hat noch *einen anderen Standpunkt* eingenommen, der mit seinem Kritizismus nicht ohne weiteres in Einklang gebracht werden kann. Dabei erscheint es schwierig zu entscheiden, ob er die folgenden Gedanken in der vor- oder nachkritischen Zeit geäußert hat. Es handelt sich um die 1821 von Ludwig Poelitz herausgegebenen »Vorlesungen Kants über Metaphysik«, innerhalb deren für unsere Thematik der Abschnitt über die rationale Psychologie von unschätzbarem Wert ist. An diesen Vorlesungen wird jedenfalls deutlich, daß Kant offenbar nicht der Verführung widerstehen konnte, *das Denken* – wohlgemerkt nicht das Erkennen – *in den übersinnlichen Bereich – hypothetisch* – auszudehnen. Denn gleich zu Beginn des Abschnitts über die rationale Psychologie sagt er, daß wir zwar bis an die Grenzen der Erfahrung sowohl a parte ante, als post kommen können, aber nicht bis über die Grenzen der Erfahrung[183].

Auch hier beschränken wir uns auf das, was Kant über das bisher Gesagte hinaus in diesen Vorlesungen bezüglich Tod und Unsterblichkeit geäußert hat. Grundlegend ist seine Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Sinn, die wir empirisch an uns selbst vornehmen können. Denn menschliche Seelen besitzen beides (S. 223). Da das Ich Objekt des inneren Sinnes ist, muß es immateriell sein. Insbesondere unter dieser Perspektive ist es möglich, uns *immaterielle Wesen vorzustellen* oder besser, problematisch zu denken (S. 222) – Wesen, die mit Bewußtsein ihrer selbst begabt, d. h. mit einem inneren Sinn ausgestattet sind. Diese »denkbaren« Wesen nennt Kant *Geister,* wozu natürlich auch die *»leibfreie« Seele* zu rechnen ist. An dieser Stelle betont er aber nochmals, daß uns darüber die Erfahrung unmöglich belehren kann (S. 223).

Wir hatten schon von dem Commercium, von der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper gehört (S. 134). Nebenbei gesagt, spricht Kant immer dann von Seele, wenn er das Verhältnis zum Körper im Blick hat. Ohne uns ausführlich mit dem *lokalisatorischen Aspekt* zu befassen, sei nur so viel gesagt, daß, weil die Seele sich nur durch den inneren Sinn anschaut, sie sich für Kant nicht in einem Ort anschauen und sich auch nicht eines Ortes – im Leib – bewußt sein kann (S. 227). Wichtiger ist der *temporale Aspekt,* d. h. wie sich das Verhältnis der Seele zum Körper der Zeit nach gestaltet. In diesem Zusammenhang kommt Kant auch auf den *Tod* zu sprechen, der, wie schon gesagt, gegenüber seinen Bemühungen um die Unsterblichkeit so gut wie völlig im Hintergrund

183. *I. Kant*: Vorlesungen über die Metaphysik (1821), Darmstadt 1975, S. 199.

steht. Kant erblickt in der Geburt den Anfang, im Tod das Ende und im Leben die Dauer der Leib-Seele-Gemeinschaft. Nun sagt er aber, daß jener Anfang nicht den Anfang des Lebens der Seele, sondern des Menschen, jenes Ende nicht das Ende des Lebens der Seele, sondern des Menschen sei. Damit will er ausdrücken, daß *Leben und Tod nur Zustände der Seele* darstellen, die er in diesem Zusammenhang als einfache Substanz denkt. Wenn aber von Zuständen geredet wird, setzen diese selbstredend *ein Dasein der Seele voraus* (S. 231).

Kant ist nun einesteils der Meinung, daß zwischen dem Zustand der Seele vor der Geburt und dem nach der Geburt eine große Übereinstimmung besteht. Andernteils besteht insofern ein Unterschied, als zwar die *Seele vor der Geburt* in einem rein geistigen Leben war und alle Fähigkeiten und Vermögen schon besaß, daß diese sich aber erst durch den Körper entwickelt haben und die Seele selbst sich dadurch auf ihre künftige Fortdauer hat vorbereiten müssen. Die entscheidende Differenz zwischen beiden sieht er vor allem darin, daß *der Zustand der Seele vor der Geburt ohne Bewußtsein der Welt und ihrer selbst* war, während sich *dieses nach dem Tode anders* verhält. Mit dem allen hat sich Kant gleichsam in einer »Denkesoterik« jedenfalls für die *Möglichkeit einer Prä- und Postextistenz der Seele* ausgesprochen (S. 231ff.).

Schließlich erwägt Kant im Zuge von *vier Beweisführungen*, auf deren nähere Betrachtung wir aus Raumgründen verzichten müssen, den *Zustand der Seele nach dem Tod*, also ihre postmortale Unsterblichkeit. Zunächst bedeutet der Tod unbeschadet der positiven Auswirkungen des Lebens auf die Entwicklung und die Vervollkommnung der Seele *eine Befreiung* von im Leben auftauchenden Hindernissen eines vollständigen Lebens (S. 237). Weiter meint er, daß sich auch während unseres jetzigen Lebens *Kräfte* in der Seele, und zwar auf allen höheren Ebenen, erkennen lassen, die einesteils einen »unnützen« Luxus, jedenfalls im jetzigen Leben, darstellen, andernteils aber nicht voll entwickelt werden können. Daher läßt sich vermuten, daß die Seele für eine künftige Welt, in der sie alle diese, jetzt nur »luxurierenden« oder unentwickelten Kräfte sinnvoll anwenden bzw. weiter ausbauen kann (S. 248).

Hinsichtlich der Beschaffenheit des *Zustandes der Seele jenseits der Grenze des Lebens* läßt sich nach Kant *nichts mit Zuverlässigkeit* ausmachen. Nur eines erscheint für sie als Persönlichkeit unumgänglich, daß sie sich *als einer Person zugleich ihrer Identität bewußt* ist. Ob sie unter Wahrung dieser Grundvoraussetzung dann entweder einen anderen Körper oder einen verklärten Leib annimmt oder ein ganz rein geistiges

(körperloses) Leben führt, scheinen für Kant zweitrangige Fragen zu sein (S. 252f.).

Wir hatten gesehen, daß für Kant hinsichtlich der Seele lokalisatorische Fragestellungen eigentlich nicht zulässig sind. Trotzdem hat er die Frage nach dem *Bestimmungsort der Seele nach dem Tode* aufgegriffen – offenbar deswegen, weil dies einer allgemeinen Redensart entspricht. Aber auch für die postmortale Seele ist ein *Lokalisationismus* wegen ihrer Spiritualität und Immaterialität *unsinnig*. Sie kann nämlich aufgrund ihrer Struktur nach dem Tod keinen bestimmten Ort einnehmen. Deshalb scheint es für Kant sachangemessener, statt von einer Ortsbestimmung der Seele nach dem Tode, etwa ihrer Einkehr in die Geisterwelt, von einer *Transformation* der sinnlichen in eine *geistige Anschauung* zu sprechen. Danach wird die Seele nach dem Tode die Welt nicht mehr so anschauen, wie sie erscheint, also wie sie diese hier »erfährt«, sondern wie sie ist (S. 255). Aber wenn auch diese verschiedenen Anschauungscharaktere angenommen werden, ist es nach Kant nicht möglich, beide schon jetzt zugleich auszuüben, wie es Swedenborg meint und solches für sich beansprucht. Denn da wir in dieser Welt noch eine sinnliche Anschauung haben, vermögen wir *nicht gleichzeitig eine geistige Anschauung* zu verwirklichen (S. 259). Demgegenüber bewertet Kant andere *Gedanken Swedenborgs* im Gegensatz zu seiner Schrift mit dem Swedenborg zweifellos ironisierenden Titel »Träume eines Geistersehers« als *»sehr erhaben«* – so, daß die Geisterwelt ein besonderes, reales Universum ausmacht und den mundus intelligibilis darstellt, in dem alle geistigen Naturen miteinander in Verbindung stehen (S. 257). Gleichwohl läßt Kant keinen Zweifel darüber aufkommen, daß diese Vorstellung von jener anderen Welt nicht demonstriert werden kann, daß sie aber ungeachtet dessen eine *notwendige Hypothese der Vernunft* sei (S. 257). Wie immer es sich im einzelnen damit verhalten mag, aufs ganze gesehen sollen wir uns nach Kant *nicht viel um die künftige Welt kümmern*, weil dies nicht unserer Bestimmung gemäß ist. Diese besteht vielmehr darin, sich *derselben würdig* zu erweisen. Daher hat uns, wie Kant meint, die Vorsehung die künftige Welt verschlossen und nur eine kleine, aber hinreichende *Hoffnung* übriggelassen (S. 260f.).

Kants Gedanken zur Unsterblichkeit beschließen wir mit einigen Sätzen aus der eben zitierten, gegen Swedenborg gerichteten Schrift »Träume eines Geistersehers«[184]. In ihr gesteht er selbst, sehr geneigt

184. *I. Kant*: Werke Bd. I.

zu sein, das *Dasein immaterieller Naturen* in der Welt zu behaupten und seine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen (S. 934). Von diesen Wesen meint er, daß sie vielleicht in einer immateriellen Welt, dem besagten mundus intelligibilis, zusammengefaßt und hier, wie auch Swedenborg meint, in einer durchgängigen, dabei überräumlichen und überzeitlichen Verbindung miteinander stehen (S. 977). Wäre das der Fall, dann würde auch *die menschliche Seele*, unbeschadet des Einwohnens in einem materiellen Leib, in dem gegenwärtigen Leben *zugleich mit zwei Welten verknüpft* sein (S. 940) und schon in diesem Leben in einer unauflöslich verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehen, in die sie wechselweise wirke und von denen sie Eindrücke empfange, deren sie sich aber deswegen nicht bewußt sei, weil einmal der Mensch zu tief in den »mundus sensibilis« eingelassen, zum anderen die anderen, höheren geistigen Wesen ausschließlich in Vorgängen des »mundus intelligibilis« befangen seien (S. 941).
Indessen – auch hier erklärt er unmißverständlich und mit allem Nachdruck, daß, wenn man über die hypothetische Denkbarkeit hinaus *eine anschauende Kenntnis* jener anderen Welt allhier erlangen wollte, man etwas von demjenigen *Verstande einbüßen* müßte, welchen man für die gegenwärtige nötig hat (S. 951). Jedenfalls kommt Kant zu dem Resultat, das auch für alle seine sonstigen Untersuchungen in dieser Richtung das maßgebliche Korrektiv ist, daß es eine *Pneumatologie des Menschen so wenig* geben kann, wie *eine Wissenschaft von Geistern* überhaupt. Kant hält eine solche aus den schon bekannten Gründen der Vorrangigkeit des Sittlichen nicht für erforderlich. Denn es erscheint für den Menschen ausreichend, vor allem zuträglicher, die *Erwartung der jenseitigen und künftigen Welt* auf die Empfindungen einer wohl gearteten, d. h. *sittlichen Seele, zu begründen*, als umgekehrt, ihr Wohlverhalten von der Hoffnung auf eine andere Welt abhängig zu machen (S. 989).
Damit schwenkt Kant wieder auf seine alte, an der Moralität des Menschen sich ausrichtenden Orientierung ein. Diese kommt auch, ja gerade bei seinen gewagtesten und weitestreichenden Denkversuchen und bei seiner Besinnung auf die Unsterblichkeit voll zum Zuge. Wenn auch der ethische Gesichtspunkt stets Vorrang hat, so hielt Kant keineswegs mögliche, andere Entwicklungen für ausgeschlossen. So schreibt er, wir müssen also warten, bis wir vielleicht in der künftigen Welt durch neue Erfahrungen und neue Begriffe von den uns noch verborgenen Kräften in unserem denkenden Selbst belehrt werden. Dabei erinnert er an die »mysteriöse« Gravitation, von der man sich

niemals einigen ferneren Begriff wird machen können. Wie immer – er will nur den Erfahrungen das Recht der Entscheidungen einräumen. Allerdings ist er in der Annahme der Regellosigkeit der »herumgehenden« Geistererzählungen inkonsequent gewesen, die sie deshalb zu einem Fundament zu irgendeinem Gesetz der Erfahrung untauglich macht (S. 987). Darin haben ihn später A. Schopenhauer, wie überhaupt die übereinstimmenden empirischen Sachverhalte korrigieren müssen.

2. Der Unsterblichkeitsgedanke im Deutschen Idealismus

Auch die deutschen Idealisten haben sich mit dem Thema Unsterblichkeit befaßt. Im Vergleich zu Kant sind sie aber *weit über dessen Ansichten* hinaus geschritten, und zwar aufgrund einer *umstürzenden Kritik an Kants Konzept* vom *»Ding an sich«*, das, wie wir gehört haben, gleichbedeutend ist mit den Begriffen des Noumenon oder des Intelligiblen.
F. W. J. Schelling, mit dem wir beginnen wollen, setzt in seiner Auseinandersetzung bei Kants Auffassung ein, daß das »Ding an sich« den intelligiblen Grund unserer Vorstellung bildet. Das Merkwürdige ist nun nach Schelling, daß *Kant dem Noumenon kein unmittelbares Verhältnis zur Intelligenz*, zum Nus, also zum eigentlichen erkennenden Vermögen, sondern nur zu unserem materiellen Sinnen einräumt. Daraus resultieren aber weitere tiefgreifende, offenbar von Kant nicht klar gesehene Probleme. Wenn der intelligible Grund den Stoff zu unseren Vorstellungen hergibt, aber erst im Subjekt das Gepräge des Verstandes annimmt, also seine Formung erhält, so stellt sich für Schelling die *Frage, wie er überhaupt an das Subjekt* kommt und auf dieses wirkt, ferner wie sich dieser »Stoff« so willig der *Verstandesform fügt* und schließlich woher *dem Subjekt diese Macht* über den »an sich seienden« Stoff zufließt[185]. Aus all dem folgt für Schelling, daß das Intelligible einer der unveräußerlichen Faktoren oder Voraussetzungen unserer Erkenntnis sein muß, andernfalls eine solche überhaupt ausgeschlossen wäre. Wie es sich damit für Schelling im einzelnen verhält, wollen wir hier nicht untersuchen, sondern nur grundsätzlich festhalten, daß für ihn das Kantische *»Ding an sich« ein zu unbestimmter*, ja nichtiger Begriff ist, als daß er hätte bestehen können (S. 160).

185. *F. W. J. Schelling*: Zur Geschichte der neueren Philosophie, Ges. Werke Bd. 5, S. 148.

Zu einem ähnlich *vernichtenden Verdikt* dem »Ding an sich« gegenüber kommt G. W. F. Hegel, den wir hier in Ergänzung Schellingscher Gedankengänge kurz zu Wort kommen lassen wollen. Entgegen der Ansicht Kants, daß es beim Erkenntnisakt noch etwas gibt, das nicht durch das denkende Selbstbewußtsein gesetzt und bestimmt ist, nämlich das dem Denken fremde und äußerliche »Ding an sich«, läßt sich nach Hegel leicht einsehen, daß *dieses Abstraktum selbst nur ein Produkt des Denkens*, und zwar des nur abstrahierenden Denkens ist[186]. So ähnlich heißt es in der »Enzyklopädie«: »Das Ding an sich drückt den Gegenstand aus, insofern er von allem, was er für das Bewußtsein ist, abstrahiert wird ... Aber dieses Caput mortuum selbst ist nur ein Produkt des Denkens, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ichs, das diese leere Identität seiner Selbst sich zum Gegenstand macht«[187].

Infolge dieser *Annullierung des Kantischen »Dings an sich«* durch die Idealisten haben sich völlig *neue Erkenntnisperspektiven* auch hinsichtlich der Unsterblichkeit ergeben. So stellt Schelling an die *Philosophie* die Forderung, uns die metaphysische Welt, die *übersinnliche Region*, wohin Gott, Seele, Freiheit, Unsterblichkeit gehören, aufzuschließen[188]. Diese Forderung kann durch Beseitigung des Dinges an sich oder vielmehr, weil das Denken es aus seiner Extramundaneität zurück- und einholt in den Bereich möglicher Erkennbarkeit, erfüllt werden. Fragt man des näheren, wie man das »Ding an sich« interpretieren soll, gibt Schelling die Antwort: *Freiheit* ist der *positive Begriff des An-sich* überhaupt[189]. Das bedeutet auf der einen Seite, daß das *intelligible Wesen*, vorzüglich des Menschen, *außer allem Kausalzusammenhang*, wie außer oder *über aller Zeit* zu stehen kommt. Auf der anderen Seite heißt das, daß das intelligible Wesen als absolute Einheit *allem anderen vorausgeht*. Das gilt auch für *die freie Handlung*, die unmittelbar aus dem Intelligiblen des Menschen folgt. Damit wird sie aber notwendig *eine bestimmte Handlung*. Das wiederum besagt, daß das intelligible Wesen des Menschen, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß dieses nur seiner eigenen, inneren Natur

186. *G. E. F. Hegel*: Wissenschaft und Logik, 1. Teil, Ges. Werke Bd. 3, Leipzig 1932, S. 45.

187. *G. W. F. Hegel*: Enzyklopädie, Ges. Werke Bd. 5, Leipzig 1930, § 44, S. 69ff.

188. *F. W. J. Schelling*: Zur Geschichte der neueren Philosophie, a. a. O., S. 155.

189. *F. W. J. Schelling*: Wesen der menschlichen Freiheit, Ges. Werke Bd. 4, S. 244.

gemäß tun kann. Denn *frei* ist nach Schelling, was nur *den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt* und von nichts anderem weder in, noch außer ihm bestimmt wird (S. 276).

In diesem Zusammenhang kommt Schelling zu seinem tiefsten Gedanken, demgemäß sich *Freiheit und Notwendigkeit*, Tat und Wesen *zu einer Einheit* zusammenschließen. Er hebt nämlich hervor, daß jene innere Notwendigkeit oder Natur selber die Freiheit, mithin *das Wesen des Menschen im wesentlichen seine eigene Tat* ist. Indessen gehört *diese Tat*, wodurch das Wesen und das Leben in der Zeit, einschließlich der Art und Beschaffenheit der Korporisation des Menschen, bestimmt werden, selbst nicht der Zeit, sondern *der Ewigkeit* an. Darum ist sie als eine durch die Zeit hindurchgehende, also als eine ewige Tat zu verstehen. Durch diese reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung. Damit wird aber für Schelling der *Gedanke an ein Leben vor diesem unabweisbar*, nur daß es nicht der Zeit nach vorangehend gedacht werden kann, weil das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist (S. 274ff.).

In der »Philosophie der Mythologie«, wie auch der »Philosophie der Offenbarung« hat sich der *späte Schelling ausführlicher mit Tod und Unsterblichkeit* befaßt. Er geht von der allgemeinen Redensart aus, daß man dem Sterbenden sagt, er verlasse diese Welt und gehe in eine andere über. Wenn man aber diesen Worten zufolge eine Fortdauer annimmt, müsse zuerst erklärt werden, wer *Subjekt dieser Fortdauer* ist. Darüber kann es aber für Schelling keinen Zweifel geben. Denn das einzig von der Materie Unabhängige und sie Übertreffende ist im Menschen *der Geist*. Dieser ist seiner Natur nach unverderblich und unzerstörbar. Denn weil der Mensch im obigen Sinne seine eigene Tat ist, könnte nur er sich selbst aufheben, wie er sich selbst nur zu setzen vermag. Daher ist er selbst mit seinem *Geist das einzig* und *letztlich Unbezwingbare in der Natur*[189a]. Dem *entlassenen Geist* steht ein verschiedenes Los bevor. Er wird entweder selig oder nicht selig (S. 651). Unerläßlich aber für die Annahme eines anderen Lebens, in dem wir nach diesem fortdauern sollen, ist für Schelling die Überzeugung, daß *die Welt*, in der wir uns gegenwärtig befinden, *nicht die Welt* (an sich), sondern nur eine Form und Gestalt derselben ist (S. 659).

In seiner »Philosophie der Offenbarung« geht er des näheren der Frage nach, was mit dem Menschen im Tode vorgeht. Die Vorstellung, daß

189a. *F. W. J. Schelling*: Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Bd. 5, S. 650.

Seele und Leib im Tode getrennt werden, ist nach Schelling schon dem *natürlichen Gefühl zuwider*. Nur schwerlich vermag man zu denken, daß der Mensch nur einem Teile nach und nicht der *ganze Mensch*, nicht der Mensch seinem »Esse« nach, *fortdauern* werde. Daher würde es jeder natürlichen Empfindung angemessener sein zu sagen, daß es eine *andere Art des Seins* ist, in welcher der Mensch während des gegenwärtigen Lebens erscheint, wiederum eine andere, in welcher er dort fortdauert. Der *Tod des Menschen* ist nicht eine Scheidung als vielmehr *eine Essentifikation* (Verwesentlichung), wobei nur Zufälliges untergeht, sich aber *das Wesen dessen bewahrt, was der Mensch eigentlich* ist. Denn kein Mensch erscheint in seinem Leben ganz als der, der er ist. *Nach dem Tode* ist er jedoch bloß noch *Er selbst*. Dieses Essentifizierte, in dem auch das Physische aufgehoben wird, muß ein *höchst wirkliches Wesen*, ja der wahren Schätzung nach bei weitem wirklicher sein als der gegenwärtige Leib[190]. Entscheidend ist für Schelling, daß, wenn dem gegenwärtigen Leben des Menschen ein anderes folgt, dieses mit jenem zwar hinsichtlich des identischen Selbstbewußtseins dasselbe, hinsichtlich seiner anderen Bestimmungen aber ein wirklich anderes, ja entgegengesetztes ist (S. 601). Das heißt, daß sich das *Selbstbewußtsein durch den Tod* und über ihn hinaus ungebrochen durchhalten wird.

Schließlich wollen wir noch auf einen Hinweis Schellings eingehen, den nach seinen Worten schon die alte Metaphysik, so Platon und auch Kant gesehen haben, daß es nämlich nicht bloß darauf ankomme, ob die Seele nach dem Tode fortdauern werde. *Nicht* also nur *das bloße Nicht-Sterben, sondern die Unsterblichkeit* der Seele, d. h. daß sie vermöge ihrer Natur und also *notwendig fortdauere*, müsse bewiesen werden. Das läßt sich aber nach Schelling nur dadurch erreichen, daß *der Tod selbst als etwas Zufälliges* erwiesen wird (S. 608). Durch die vorausgegangenen Überlegungen bezüglich des Formwandels der Welt ist für ihn die Todeszufälligkeit zur Genüge dargetan worden.

Abschließend zum Idealismus noch einige Gedanken aus dem Werk »Die Bestimmung des Menschen« von J. G. Fichte[191] unter dem Blickpunkt unserer Thematik. Fichte hat richtig erkannt, daß, wäre es die ganze Absicht unseres Daseins, einen *irdischen Zustand unseres Geschlechts* hervorzubringen, es lediglich eines *unfehlbaren Mechanismus*

190. *F. W. J. Schelling*: Philosophie der Offenbarung, 2. Teil, Ges. Werke Bd. 6, S. 598ff.

191. Ausgabe 1800 (A), hg. von Kehrbach.

bedürfte, der unser äußeres Handeln bestimmte (S. 119). Freiheit wäre dann nicht bloß vergebens, sondern zweckwidrig. Dagegen sträubt er sich jedoch auf das entschiedendste und *insistiert auf der Freiheit*, und zwar deswegen, weil ein *Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen*, eben ein Mechanismus, wie er in der Sinnenwelt gültig ist, einfach *nicht die ganze Bestimmung des Menschen* zu erschöpfen vermag (S. 120). Demgegenüber muß der Mensch noch einen *über dieses Leben hinausliegenden Zweck* haben (S. 124). Dieser geht ihm auf, sobald er erkennt, daß er *Glied zweier Ordnungen* ist, einer rein geistigen, in der er durch den bloßen reinen Willen herrscht, und einer sinnlichen, in der er durch seine Tat wirkt. *Der Wille* ist für Fichte das lebendige Prinzip der Vernunft, ist *Vernunft selbst*, sofern sie rein und unabhängig aufgefaßt wird (S. 126). Dadurch ist aber der Mensch *unsterblich*, unvergänglich, ewig, d. h. sobald er den Entschluß faßt, dem Vernunftgesetz, also jener ersten Ordnung zu gehorchen. Weit gefehlt aber, daß *die übersinnliche Welt* eine zukünftige ist, erscheint sie als eine *schon jetzt gegenwärtige* (S. 127).

Deswegen kann nach Fichte *der Tod auch kein Übel* sein, wie es der natürliche Mensch meint. Um dies besonders eindrücklich hervorzuheben, schildert er das Todesgeschehen in persönlicher Rede: Ich werde überhaupt nicht für mich sterben, sondern nur für andere, für die Zurückbleibenden, aus deren Verbindung ich gerissen werde. Für mich selbst ist *die Todesstunde die Stunde der Geburt zu einem neuen, herrlicheren Leben* (S. 152f.). An anderer Stelle formuliert er dies allgemeiner: »Das, was der Sterbliche *Tod* nennt, ist die sichtbare *Erscheinung einer zweiten Belebung*, die Erscheinung des Todes gleichsam der Leiter, an welchem mein geistiges Auge zu dem neuen Leben meiner selbst und einer Natur für mich selbst hinübergleitet« (S. 155). Aber noch etwas gilt es nach Fichte zu bedenken, daß nämlich »*dieses Leben* in seinem Verhältnis zu seinem künftigen sich wie ein *Mittel zum Zweck* darstellt, an dem ich selbstredend mit meinem Willen maßgeblich beteiligt bin. Nur der gute Wille kann es sein, ja er muß es sein, durch den wir für ein anderes Leben und für das erst *dort uns aufzustellende, nächste Ziel* desselben arbeiten« (S. 124). Nach allem ist aber einsichtig, daß *der Mensch*, wie Fichte unmißverständlich erklärt, *nicht ein Erzeugnis der Sinnenwelt* ist und der Endzweck seines Daseins in derselben nicht erreicht werden kann. Seine Bestimmung geht über Zeit und Raum und alles Sinnliche hinaus (S. 145).

In Ergänzung dazu sei noch kurz auf Fichtes spätere Vorlesung »Die Anweisung zum seligen Leben« eingegangen, in der zwar der Unsterb-

lichkeitsgedanke in den Hintergrund tritt, aber keineswegs ausgelassen wird. Seligkeit findet nach Fichte der Mensch allein in Gott. Solches vermag er schon hier und jetzt. Dazu braucht es eigentlich nicht eines anderen Lebens. Aber wenn er *im zweiten Leben* zu *dem der Mensch allerdings gelangen* soll, sein Glück wiederum von den Umgebungen (und nicht allein von Gott) abhängig machen wird, wird er sich ebenso schlecht befinden wie hier [192].

Es ist deutlich, daß, was insbesondere *die Unsterblichkeit* angeht, der *Idealismus* gegenüber den negativen Resultaten Kants in theoretisch-spekulativer Hinsicht und ferner gegenüber ihrer bloßen Postulierung im praktischen Bereich ungleich mehr gebracht hat, nämlich die *Gewißheit eines Fortlebens*. Für Kant bedeutet zwar die Postulierung der Unsterblichkeit keine Skepsis. Sein zentrales Anliegen ist aber allem zuvor *die Würde des Menschen*, die er in der Sittlichkeit erblickt. Diese Würde muß zunächst garantiert sein, bevor man sich zu weiteren Schritten (Unsterblichkeitspostulat) entschließt. Was den *Tod* angeht, so spielt er offensichtlich bei Kant eine völlig *untergeordnete Rolle*. Die Unsterblichkeitspostulierung ist in praktischer Hinsicht so überzeugend und beweiskräftig, daß er *für Kant seine Schrecklichkeit eingebüßt* hat, zumindest in dem Grade, wie es *bei den Idealisten* der Fall ist. Für sie erscheint er als Durchgangsstudium und zufälliges Ereignis, so daß er kaum Bedeutung hat. Das trifft bei beiden Anschauungen selbstredend *nur für den sittlich lebenden Menschen* zu. Für den, der Böses auf sich geladen hat, liegen die Dinge ungleich ungünstiger. Ein solcher muß den Tod fürchten, weil eine entsprechende *Vergeltung* im nachtodlichen Sein auf ihn wartet. Aber hier muß man vorsichtig argumentieren. Denn es gilt nicht ein exklusives Entweder–Oder zu traktieren. Vielmehr kommen quantifizierende, besser Proportionalmaßstäbe bei beiden Richtungen zur Geltung. Man redet keineswegs einer globalen Einteilung in Gute und Böse (»Schafe und Böcke«) das Wort, sondern spricht wahrheitsgemäßer nur von relativ Guten und relativ Bösen.

Diese Erörterungen beinhalten aber noch eine weitere Folgerung, die besonders in der »Psychologie-Vorlesung« von Kant sehr deutlich ausgesprochen wird. Es geht um *die Art und Weise der Vergeltung nach dem Tode*. Kant stellt sie zwar in genaue Proportionalität zum hier geführten Leben. Da er aber wegen der Spiritualität der Seele lokalisatorische Bestimmungen ablehnt und anstelle dessen Anschauungstransformationen einführt, läßt sich der Proportionalitätsgedanke nur so durchführen, daß der *sittlich Gute eine vollkommenere Anschauung* der intelligiblen Welt besitzt als der sittlich weniger Fortgeschrittene. Modellartig könnte man eine »Anschauungsskala« konstruieren, auf der jeder Stelle eine bestimmte Anschauungsgüte bzw. ein perzeptorischer Vollkommenheitsgrad der intelligiblen Welt korrespondieren würde.

192. *J. G. Fichte*: Die Anweisung zum seligen Leben, hg. von F. Medikus, 1. Ausgabe 1806, S. 134.

Dessenungeachtet ließen sich diese »spirituell« interpretierten Verhältnisse legitim mit räumlichen Metaphern beschreiben, ohne daß man sie wörtlich bzw. direkt zu nehmen braucht. Danach würde jedem *spirituellen »Anschauungsgrad« eine Region entsprechen*, die man als Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen, bzw. der Geister ansehen könnte. Je bösartiger eine Seele wäre, in einer um so tieferen, dunkleren, darum unseligeren Stätte müßte sie verweilen, um dem allgültigen *Prinzip der gerechten Vergeltung* Genüge zu leisten. Natürlich würde es sich, und zwar in jedem Falle, dabei nur um ein *vorübergehendes Durchgangsstadium* handeln. Denn Vergeltung, Bestrafung und Sühne stellen schon in menschlicher Perspektive nichts Endgültiges dar, sondern beinhalten, wie wir bei der irdischen Rechtsprechung sahen, den durchaus beabsichtigten Effekt, den Betreffenden zur *Sinnesänderung und zur sittlichen Besserung* anzuspornen. Ähnliches muß »drüben« gelten, so daß ein Böser auf einer Stufenleiter höher steigen und sich sittlich vervollkommnen kann. Platon und Fichte äußern solche Gedanken. Ebenso sprach Jesus von Nazareth davon, daß in seines Vaters Hause viele Wohnungen seien (Johannes 14,2).

Nach allem können wir festhalten, daß der *Tod* angesichts jener *Proportionalitätsvorstellungen* zwar *für den sittlich Guten an Schrecklichkeit einbüßt*, im gleichen Maße aber *für den sittlich Bösen an Schrecklichkeit zunimmt*. Wenn wir uns selbst prüfen und uns in der Erfahrung bei anderen umsehen, können wir wegen der durchgehenden sittlichen Rückständigkeit, kurz wegen des Bösen in jedem Menschen, eine Schreckensperspektive des Todes für jeden Menschen wohl nicht in Abrede stellen, die aber nur dann in Geltung ist, wenn wir mit einem Fortleben rechnen. Diese Schreckensperspektive des Todes entspricht also anderen Faktoren als den heutigentags dafür maßgeblichen, die sich in der Endgültigkeit und letzten Undurchdringlichkeit des Todes präsentieren.

Wir gehen wohl kaum fehl in der Annahme, daß auch Shakespeare darum gewußt und dem, wenn auch verdeckt, in seinem »Hamlet« dichterisch Ausdruck verliehen hat:

»Sterben – Schlafen ... vielleicht auch träumen! Ja, da liegt's!
Was in dem Schlaf für Träume kommen mögen,
Wenn wir die irdische Verstrickung lösten,
Das zwingt uns, still zu stehn ...
Wenn er sich selbst in Ruhstand setzen könnte
Mit einer Nadel bloß? Wer trüge Lasten
Und stöhnt' und schwitzte unter Lebensmüh'?
Nur daß die Furcht vor etwas nach dem Tod,
Das unentdeckte Land, von des Bezirk
Kein Wanderer wiederkehrt, den Willen irrt,
Daß wir die Übel, die wir haben, lieber
Ertragen als zu Unbekannten fliehn« (Hamlet, 3. Akt, 1. Szene).
Wenn Shakespeare auch nicht ausdrücklich sittliches Verhalten und Todesfurcht, d. h. Furcht vor dem, was uns nach dem Tode erwartet, in Zusammenhang bringt, sondern das große Unbekannte jenseits der Todesschwelle in den Vordergrund rückt, so muß doch ein Motiv für die Furcht vor dem Unbekannten gegeben sein. Denn daß das Unbekannte als solches so furchterregend sein sollte, vermag man schwerlich einzusehen. Im Gegenteil, es könnte unsere Neugierde geradezu beflügeln nachzuforschen, wie es drüben »aussieht«. Die Scheu vor einer Erkundung und einem Gang nach drüben scheint offenbar für Shakespeare ein untrügliches Zeichen dafür zu sein, daß menschliches Versagen, vor allem menschliche Schuld davor zurückhalten. Wie auch immer – diese selbstredend nur existentiell erfahrbare *»Schreckensahnung« hinsichtlich einer nachtodlichen, ausgleichenden Vergeltung* und Sühne könnte auf der anderen Seite für den Lebenden, trotz seiner moralischen Unzulänglichkeit und ungeachtet seines immer währenden ethischen Scheiterns, geradezu *Anlaß zu einem ständigen Bemühen um sittliche Erneuerung* und Vervollkommnung sein. Mit Bedacht sagen wir Anlaß, nicht Grund oder Ursache! Durch Kant haben wir erfahren, daß *Sittlichkeit korrumpiert* würde, wenn *Jenseits-Angst*, nicht weniger *Jenseits-Hoffnung* eigentliche Beweggründe zum moralischen Handeln darstellten. Das Gute hat seinen Wert in sich selbst, wie das Böse seinen Unwert. Aber aufgrund des sittlich qualifizierten Handelns eröffnen sich weiterreichende *Perspektiven*, die dieses Leben und seine hier praktizierende Moralität sprengen, ja überholen.
Wenn auch die bisher zu Wort gekommenen Denker der Vergangenheit wegen ihrer fast ausschließlichen Unsterblichkeitsorientierung den Tod lediglich als Durchgangsstadium oder passageren Zustand bewerten und deshalb seine Schrecklichkeit und Unheimlichkeit spürbar

milderten, so haben sie doch durch die *ethischen Folgewirkungen* des irdischen Lebens *indirekt* auf *ihn als schreckenerregenden Einschnitt* hingewiesen. Das schon einmal an anderer Stelle erwähnte »memento mori« würde auch nach ihnen für jeden einzelnen Menschen ausnahmslos sein ungeschmälertes Gewicht behalten.
Trotzdem – der *Unsterblichkeitsgedanke bleibt die große, unerschütterliche Selbstverständlichkeit* ihres Denkens, jedoch nicht in unverbindlicher, allgemeiner Form, sondern *in persönlicher Bezogenheit.*

3. Schopenhauers Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod

Schopenhauer geht in seiner Schrift »Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod« von der unmittelbaren, zu allen Zeiten und bei jedem Menschen bestehenden, intuitiven Erkenntnis aus, daß durch den Tod des Menschen nur eine Erscheinung in der Zeit (Zeit als Form aller Erscheinungen) ihr Ende findet, ohne daß dadurch das »Ding an sich« angefochten wird. Weil jeder fühlt, daß er etwas anderes ist als ein von einem anderen einst aus nichts geschaffenes Wesen, entsteht ihm daraus die Zuversicht, daß *der Tod* wohl seinem Leben, jedoch *nicht seinem Dasein ein Ende* bereiten kann[193].
Schopenhauer versucht dann durch eine formale Analyse des Zeitbegriffs diese unbestimmte Auffassung zu präzisieren. Er erklärt, daß die (zeitliche) Gegenwart zwei Hälften hat: Eine objektive und eine subjektive. Die objektive allein hat die Anschauung der Zeit zur Form und rollt daher unaufhaltsam fort; die subjektive steht fest und ist daher immer dieselbe, oder anders ausgedrückt, jeder trägt den unbeweglichen Mittelpunkt der ganzen unendlichen Zeit in sich selbst, oder noch anders gesagt, mit *unserem Bewußtsein* stehen wir stets im *Zentrum der Zeit.* Daraus folgt, daß, wer auf solche, wiederum intuitive Weise inne wird, daß die Gegenwart ihre Quelle in uns hat, nicht an der Unzerstörbarkeit seines eigenen Wesens zweifeln kann (S. 289).
Wenn Schopenhauer auch ausführt, daß das Bewußtsein im Zentrum der Zeit steht, bedeutet das indessen keinesfalls für ihn eine unlösbare Identität mit diesem. Ganz im Gegenteil! Das *Bewußtsein* selbst *geht im Tode unter*, weil es auf dem Intellekt und dieser wiederum auf einem

193. *A. Schopenhauer:* Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod, Werke Bd. 6, S. 287.

physiologischen Prozeß beruht, der eine Funktion des Gehirns darstellt. Der Intellekt ist danach etwas Sekundäres, und zwar im Gegensatz zum Willen, der bekanntlich für Schopenhauer allein das Primäre und überall Ursprüngliche ist (S. 290ff.). Daher kann das individuelle Bewußtsein dem Willen nicht unmittelbar anhängen, eben weil es eine Eigenschaft des Intellekts ist. Wenn wir sterben, werden wir nach Schopenhauer in unseren ursprünglichen, »selbsteigenen« Zustand zurückversetzt, in den Zustand des An-sich-Seins. Aber noch einmal unterstreicht er, daß eben damit der Verlust des zerebral bedingten, bloß erscheinungsmäßigen und erscheinungsfähigen Bewußtseins einhergeht.

Ob dies bedeutet, daß damit alle Bewußtheit aufhört, untersucht Schopenhauer dann im weiteren Verlauf seiner Abhandlung. Es sei nur kurz angedeutet, daß wir uns einen nicht bewußtlosen Zustand nur als einen erkennenden mit dem Zerfallen oder Auseinandertreten in Subjekt und Objekt vorstellen können. Wenn wir sterben, werden wir zwar ohne Zweifel den erkennenden Intellekt einbüßen, das heißt aber keineswegs, daß wir in einen schlechthin bewußtlosen Zustand versetzt werden. Vielmehr wird dieser postmortale Zustand ein über jene Form erhabener sein, wo der Gegensatz von Subjekt und Objekt wegfällt (S. 292).

Wie beeindruckend auch diese postmortalen Perspektiven sein mögen, Schopenhauer gesteht zu, daß der *Tod* für uns ein Negativum ist und bleibt, nämlich wegen des Aufhörens des Lebens, speziell des individuellen Bewußtseins. Allein er erkennt ihm auch eine *positive Seite* zu, die uns jedoch verdeckt bleibt, weil unser Intellekt durchaus unfähig ist, sie zu fassen. Daher erkennen wir wohl, was wir durch den Tod verlieren, nicht aber, was wir durch ihn gewinnen. So unternimmt er eine Bilanzierung, in der Verlust und Gewinn gegenübergestellt werden: Wenn wir unser innerstes Wesen erkennen könnten, dann würden wir es lächerlich finden, die Unvergänglichkeit des Individuums zu verlangen, weil zu *ewiger Fortdauer kein Individuum geeignet* ist. Vielmehr liegt dem individuellen Dasein ein anderes zugrunde, dessen Äußerung es ist. Wenn man also stirbt, sollte man seine Individualität abwerfen wie ein altes Kleid und sich über das neue, bessere Dasein freuen. Die Individualität ist, so gesehen, *keine Vollkommenheit*, sondern eine Beschränkung. Daher ist für Schopenhauer, sie loszuwerden, kein Verlust, vielmehr Gewinn (S. 300). Dieser Gewinn liegt aber in dem Rückgang und Eingang in den an-sich-seienden, *unzerstörbaren Willen*. Da wir an dieser Unzerstörbarkeit mit unserem Wesen *partizipieren*, bleiben oder besser sind wir in unserem *Wesen unsterblich* – aber um den Preis des Verlustes des letztlich wesenlosen, individuellen Bewußtseins. Schopenhauer faßt dies alles noch einmal in klaren Worten zusammen: »Was so ungestüm das Dasein verlangt, ist bloß *mittelbar* das Individuum! Unmittelbar und eigentlich ist es *der Wille zum Leben* überhaupt, welcher in allem ein und derselbe ist« (S. 300).

Die Abhängigkeit Schopenhauers von Kant ist trotz seines *metaphysischen Voluntarismus* offenkundig. Aber im Blick auf das Wesen des Menschen zeigen sich bedeutende Unterschiede. Für Kant liegt das Geheimnis des Menschen in der Moralität, durch die ihm dieses Wesen, sein »An-sich-sein« in seiner inneren Freiheit vermittelt wird. Für Kant wird das Problem der Unsterblichkeit gerade deswegen zu einem immensen persönlichen, was ja auch am »moralischen Proportionalitätstheorem« ersichtlich wurde. Von der individuellen, moralischen Beschaffenheit hängt im Rahmen der Unsterblichkeit Zuteilung und Ausmaß der Glückseligkeit ab. Ebenso ist der persönliche Aspekt bei den Idealisten nicht zu übersehen. Demgegenüber ist für Schopenhauer das »An-sich-sein« ein Allgemeines, der in aller Wirklichkeit gleiche Wille, der nach dem Tode die Individualität überwindet und überdauert. Wir übertreiben nicht, wenn wir sagen, daß dem modernen, entanthropomorphisierenden Denken diese Ansicht, wenn überhaupt eine von den besprochenen Denkern, passabler erscheint, weil ja schon das Todesgeschehen als natürliches anonym verstanden wird. Aber trotz der unterschiedlichen Interpretationen bleibt das *Problem der Unsterblichkeit das eigentlich beherrschende Thema* der genannten Denker.

Das ändert sich grundlegend bei Denkern aus der allerjüngsten Vergangenheit. Zu Beginn des historischen Teils wurde erwähnt, daß der Tod in der Moderne ungleich an Vorrang gewinnt, während der Unsterblichkeitsgedanke nur sehr peripherisch abgehandelt wird. Um so ausführlicher widmen sich diese Denker dem Todesproblem, ohne es zu bagatellisieren oder gar auszuschalten – darin übrigens ihre Redlichkeit beweisend!

IV. Neuere Epoche

1. Freuds Konzept vom Lebens- und Todestrieb

In seinem späteren Werk »Jenseits des Lustprinzips« vertritt S. Freud erstmalig einen stringenteren triebpsychologischen *Dualismus*, indem

er nicht mehr auf den Gegensatz von Ich – und Sexualtrieb abhebt, sondern von Lebens- und Todestrieben – übrigens im Gegensatz zur monistischen Libido-Theorie C. G. Jungs – spricht[194]. In einer noch späteren Schrift »Das Unbehagen in der Kultur« hat Freud die genannten Triebe und ihre gegenseitigen Beziehungen einer eingehenden Analyse unterzogen. Für ihn sind es die beiden, im unbewußten Es beheimateten Grundtriebe, die, wie er eigens betont, vielleicht niemals voneinander isoliert auftreten, sondern sich in verschiedenen, sehr wechselnden Mengungsverhältnissen miteinander vermischen[195] und dadurch die Vielfalt der Lebenserscheinungen bedingen[196]. Den *Lebenstrieb* bezeichnet er auch als *Eros*. Diesen Eros läßt die Spekulation nach Freud vom Anfang des Lebens an wirken und als »Lebenstrieb« in Gegensatz zum Todestrieb treten, sobald die Belebung des Anorganischen erfolgt ist[197]. *Fundamentale Tendenz des Eros* oder Lebenstriebes ist es, die lebende Substanz zu erhalten und zu *größeren Einheiten* zusammenzuschließen. Deshalb ordnet Freud dem Lebenstrieb die *Sexualität* zu, weil sie zur Vereinigung der Sexualpartner drängt. Am Anfang stehen sonach einzelne Individuen, später folgen die Familie, Stämme, Völker, Nationen, bis schließlich die Menschheit entsteht. Für die »Kraftäußerungen« der Eros verwendet Freud spezifisch den Ausdruck »*Libido*«.

Dagegen steht als mindestens gleich starker Widerpart der *Todes-* bzw. *Destruktionstrieb*, dessen Grundtendenz darin besteht, *diese Einheiten aufzulösen* und in den uranfänglichen, anorganischen Zustand zurückzuführen[198]. Ein Abkömmlich, ja der Hauptvertreter des Todestriebes ist nach Freud der *Aggressionstrieb* (S. 249). Für die Energie des Todestriebes hat Freud keine besondere Bezeichnung zur Verfügung[199].

Gemäß unserer Thematik wollen wir uns etwas eingehender mit dem *Todestrieb* befassen – vor allem auch deswegen, weil er nach Freud gerade im menschlichen Leben eine wichtige Rolle spielt. Das darf aber

194. *S. Freud*: Jenseits des Lustprinzips, Studienausgabe Bd. 3, Frankfurt 1975, S. 262.
195. *S. Freud*: Das Unbehagen in der Kultur, Studienausgabe Bd. 9, Frankfurt 1974, S. 247.
196. *S. Freud*: Abriß der Psychoanalyse, Frankfurt 1960, S. 11.
197. *S. Freud*: Jenseits des Lustprinzips, a. a. O., S. 269, Anm. 1.
198. *S. Freud*: Das Unbehagen in der Kultur, a. a. O., S. 246.
199. *S. Freud*: Abriß der Psychoanalyse, a. a. O., S. 12.

keinesfalls so verstanden werden, als ob er nicht auch in allen außermenschlichen Lebensbereichen von maßgeblicher Bedeutung wäre. Aber beim Menschen erfährt er *sowohl in der Einzelentwicklung, wie auch im umfassenden Kulturprozeß eine besondere Ausgestaltung*[200].

Was erstere angeht, so ist klar, daß, wenn die Aggressionsneigung beim Menschen eine ursprüngliche, selbständige Triebanlage darstellt, an der der spätere Freud nicht zweifelt (S. 249), diese sich vermöge ihrer Eigenart als Trieb zu entäußern sucht, und zwar von frühester Kindheit an. Aber es ist sofort einsichtig, daß eine solche frei flottierende, dabei zerstörerisch und auflösend wirkende Aggressivität in einer kulturellen Gemeinschaft, z. B. in einer Familie, auf Widerstand stoßen würde – einfach deswegen, weil es um ihren Bestand geht. So wird *der Trieb nolens volens in eine andere, ja genau entgegengesetzte Richtung umorientiert*, was nichts anderes bedeuten kann, als daß er nach »innen« abgeschoben wird. Freud schreibt: »Die Aggression wird introjiziert, verinnerlicht, eigentlich aber dorthin zurückgeschickt, woher sie gekommen ist, also gegen das eigene Ich gewendet. Dort wird sie von einem Anteil des Ichs übernommen, das sich als Über-Ich dem übrigen (Ich) entgegenstellt und nun als ›*Gewissen*‹ gegen das Ich dieselbe strenge Aggressionsbereitschaft ausübt, die das Ich gerne an anderen, fremden Individuen befriedigt hätte« (S. 250).

Dieses *Über-Ich* unterscheidet Freud neben dem Es und Ich als dritte Instanz in der menschlichen Seele. Es entwickelt sich während der infantilen Sozialisierungsphase und ist die Stelle, in der die Inventarisierung der internalisierten, sittlichen und moralischen Verbote und Gebote, also der von den Eltern vermittelten sozialen Normen und über sie des ganzen überkommenen, kulturellen Erbes erfolgt[201]. Was so anfänglich in der Kindheit äußere Autorität war, wird später im Über-Ich konservierte, verinnerlichte Autorität, in das sich die nach innen gedrängte Aggressivität gleichsam einlagert. Diese erlangt dann als Gewissen noch eine höhere Strenge und Unnachsichtigkeit dadurch, daß es sich nicht nur gegen die in Taten, sondern schon in Gedanken aufkommende Bosheit wendet. Das eigentlich Entscheidende und für die Kulturentwicklung von kaum zu überschätzender Bedeutung an diesem Prozeß ist jedoch die *Neutralisierung dieser Aggressivität durch Verinnerlichung*. Freud führt aus, daß die Kultur die gefährliche Aggressionslust des Individuums bewältigt, indem sie es schwächt, ent-

200. *S. Freud*: Das Unbehagen in der Kultur, a. a. O., S. 264.
201. *S. Freud*: Abriß der Psychoanalyse, a. a. O., S. 9.

waffnet und durch eine Instanz (durch das Gewissen im Über-Ich) überwachen läßt[202].

Es besteht also nach Freud ein sehr inniger Zusammenhang zwischen »innerer« Individualentwicklung und dem *Kulturprozeß*. Auf letzteren wollen wir ebenfalls einen Blick werfen, um abzuschätzen, wie Freud die kulturellen Auswirkungen jener beiden großen, elementaren Triebe, insbesondere des Todestriebes beurteilt. Er stellt die These auf, daß uns die Kulturentwicklung den Kampf zwischen Eros und Tod, Lebenstrieb und Destruktionstrieb zeigt, wie er sich an der Menschenart vollzieht (S. 249). Dabei betont er, daß in Analogie zum Individuum *auch die Gemeinschaft ein Über-Ich* ausbildet, unter dessen Einfluß die Kulturentwicklung vonstatten geht. Dieses Kultur-Über-Ich wird, wie wir ausführten, vom *Individual-Über-Ich* durch Verinnerlichung übernommen. Dabei hat jedes Kultur-Über-Ich auf große Führerpersönlichkeiten zurückgehende Ideale ausgebildet und erhebt Forderungen, die in der *Ethik* zusammengefaßt werden. Diese hat letztlich nur dem einen Zweck zu dienen, das größte Hindernis der Kultur, nämlich die konstitutionelle Neigung des Menschen zur Aggression untereinander, wegzuräumen.

Gegen gewisse ethische Forderungen des Kultur-Über-Ichs meldet Freud allerdings erhebliche Bedenken an, daß es sich nicht genug um die Begrenztheit des Menschen kümmert und teilweise *unerfüllbare Gebote* erläßt, zu denen Freud beispielsweise das *christliche Liebesgebot* rechnet, das nicht nur die Liebe zum Nächsten fordert, sondern sogar die Liebe zum Feind mit einschließt, wobei es nicht fragt, ob die Befolgung dem Menschen möglich ist (S. 238ff.).

Ähnliche Vorwürfe ließen sich nach Freud auch gegen das Individual-Über-Ich erheben, weil dieses in der Strenge seiner Gebote und Verbote ebenfalls zuwenig auf das Glück des Ichs achtet, in dem das Über-Ich die Triebstärke des Es und die Schwierigkeiten der realen Umwelt nicht genügend in Anschlag bringt (S. 268).

Hier gibt Freud übrigens zu bedenken, ob durch die durch den Triebverzicht erzwungene Kulturentwicklung, die die Menschen lange Perioden unter ihren Einfluß bringt, nicht *pathologische* oder zumindesten quasipathologische *Prozesse*, analog den individuell-neurotischen Entwicklungen bei Triebunterdrückung, entstehen können, ja unter Umständen schon entstanden sind. Vorsichtig deutet er auf *»Gemeinschaftsneurosen«* hin, ohne allerdings Abschließendes und Bindendes

202. *S. Freud*: Das Unbehagen in der Kultur, a. a. O., S. 250.

darüber auszusagen. Wie immer es damit im einzelnen bestellt sein mag, für Freud scheint jedenfalls die *Schicksalsfrage der Menschenart* zu sein, ob es ihr gelingt, der Störung des Zuammenlebens durch den menschlichen Aggressionstrieb und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden. Er hegt die Erwartung, daß die andere der beiden »himmlischen« Mächte, der ewige Eros, sich anstrengen wird, sich im Kampf mit seinem ebenso unsterblichen Gegner zu behaupten (S. 267ff.).

Für Freud präsentiert sich das *Todesproblem* entsprechend seiner wissenschaftlichen Optierung, vor allem in seinen theoretischen Entwürfen, als ein *objektivistisch* anzuvisierendes. Der Todestrieb wie auch der Lebenstrieb sind psychologisch erschlossene, dabei überindividuelle Mächte, die in besonderen, allgemein-kulturellen, wie auch individuellen Wirkungen ihren Niederschlag finden. Danach könnte man Freuds theoretischen Standpunkt als *Triebpsychologismus* deklarieren, der damit zu einer *Entwertung des Bewußtseins* bzw. der autonomen Subjektivität führt. Infolge der Unterdrückung der durch den Todes- bzw. Aggressionstrieb verfolgten, von den Sozietäten und den Kulturen aber nicht gutzuheißenden Tendenzen – mit einem Wort infolge Triebverzichtes – müssen der einzelne wie die Menschheit leiden, weil ihrem *Glücksstreben, dem einzigen Daseinszweck des Menschen*, Abbruch getan wird[203]. Daran kann aber kaum etwas geändert werden, weil der Todestrieb eine Elementarmacht ist, mit der man sich letztlich wohl oder übel abfinden muß. Deswegen läßt sich *der Tod des Menschen* in dieser Sicht der Dinge konsequenterweise auch nur als ein *unabänderliches, »natürliches« Schicksal* deuten, weil der Mensch dem alles zerstörenden Todestrieb ausgeliefert ist und dieser selbstredend der »Menschenart« gegenüber keine Ausnahme zulassen würde. In seiner schon zitierten Schrift »Die Zukunft einer Illusion« spricht Freud einmal von dem *»schmerzlichen Rätsel des Todes«* (S. 150). Keine *Illusionen*, auch nicht die *eines Lebens nach dem Tode*, können an dieser Schmerzlichkeit und Rätselhaftigkeit des Todes etwas ändern. Denn auch der *Tätigkeit der Spiritisten*, auf die Freud ausdrücklich hinweist, gelingt es leider (!) nicht zu widerlegen, daß die Erscheinungen und Äußerungen ihrer Geister nicht lediglich Produktionen ihrer eigenen Seelentätigkeit sind (S. 161). Im Gegenteil – Freuds ganzes Bemühen zielt darauf, diese und andere Illusionen zu entlarven, um sich nüchtern, nur auf die Wissenschaft gestützt, mit der harten Realität auseinanderzusetzen und solchermaßen für eine *»Erziehung zur Realität«* zu plädieren (S. 182).

203. *S. Freud*: Die Zukunft einer Illusion, Studienausgabe Bd. 9, S. 208.

Indessen – Freud spricht vom *»ewigen Eros«*, dem er, wie seinem Gegner, *Unsterblichkeit* zuerkennt! Könnte es deshalb nicht sein, daß das, was er für die menschliche Geschichte erhofft, nämlich den Sieg des Eros über seinen unsterblichen Gegner, auch für das Einzelleben Geltung behält und sich der unsterbliche Eros über den Tod des einzelnen hinaus behauptet – in einem in diesem Eros begründeten unsterblichen Leben? Wie immer man zu Freuds theoretischen Konzeptionen stehen mag – für den Menschen ist es entgegen der Macht des Todestriebes beruhigend zu wissen, daß er vom *»ewigen« Eros getragen* wird. Vielleicht bleibt dieser trotz Freuds tiefer Skepsis Sieger auch über den Tod des einzelnen.

Trotzdem wollen wir unsere Interpretationen Freudscher Gedanken nicht über Gebühr überziehen. Vielmehr möchten wir sie lediglich als Denkanstöße oder -möglichkeiten werten. Freud selbst dürfte mit Rücksicht auf seine dezidiert naturwissenschaftliche Einstellung bei der Überwindung des Todes durch das Leben, wie sie in den letzten Zeilen seiner Schrift »Das Unbehagen in der Kultur« anklingt, keinesfalls an ein *persönliches Überleben* gedacht haben, so wenig wie er bei der Betrachtung des Todes den persönlichen Aspekt genügend zu würdigen wußte.

2. Wittgensteins Auffassung von Tod und Unsterblichkeit

L. Wittgenstein hat zum Problem des Todes und auch expressis verbis zu dem der Unsterblichkeit Ausführungen gemacht. Nach den einschlägigen Stellen klammert er den Tod aus, zumindest deklariert er ihn als unerheblich, und von der Unsterblichkeit sagt er, daß sie, wenn es sie gäbe, kein Rätsel, das sich mit unserem jetzigen Leben stellt, lösen würde.

In seinem »Traktat« geht Wittgenstein hinsichtlich des Todesproblems von einem besonderen Ewigkeitsverständnis aus, das übrigens sehr an das Schopenhauers anklingt. Wenn man darunter nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitigkeit versteht, dann *lebt der ewig, der in der Gegenwart* lebt[204]. In seinen »Tagebüchern« unterstreicht er diesen Gedanken noch, indem er ausführt, daß es für das Leben der Gegenwart keinen Tod gibt[205]. Für ein solches Leben ist der Tod insbesondere deswegen kein Ereignis, weil er nicht erlebt werden kann. Erleben ist aber immer gegenwartsbezogen. Mag ich auch um den Tod wissen, weil ich wissend offenbar in die Zukunft vorzugreifen vermag, dennoch bleibt es dabei, daß das Erleben ein präsentischer Vorgang ist.

Das Erleben selbst bietet grundsätzlich oder besser idealtypisch zwei Artungen oder Modi, nämlich glücklich oder unglücklich zu sein. Nun sagt Wittgenstein, daß nur, *wer in der Gegenwart*, nicht aber in der Zeit lebt, *glücklich* ist und daß, wer glücklich ist, keine Furcht zu haben braucht, auch nicht vor dem Tode. Denn Furcht wäre ja Unglücklichsein. Trotzdem bestreitet Wittgenstein nicht, daß es *Furcht vor dem Tode* gibt. Diese ist aber nach seinen Worten »das beste Zeichen eines falschen, d. h. schlechten Lebens« (S. 167). Es ist einsichtig, daß auch hier nicht der Tod es ist, der letztlich die Furcht auslöst, sondern die Furcht ist vielmehr Folge – Zeichen – eines *»schlechten« Lebens*. Dieses *bewirkt Todesfurcht*. Damit kommt aber eine andere Kategorie ins Spiel, die des *Ethischen*, die offenbar *Todesahnungen* oder Todeserfahrungen hervorzurufen vermag. Das Ethische scheint damit Gegenwart und Erleben zu übergreifen und den Folgen des Lebens nachspüren und so sich aus der bloßen Gegenwart in die Zeit begeben zu können, in der man im Gegensatz zum Gegenwartsbewußtsein eines glücklichen bzw. unglücklichen Erlebens jetzt des Todes ansichtig wird – allerdings offenkundig nur dergestalt, daß das Ethische das unglückliche Erleben, die Furcht gleichsam als »sensorischen Rezeptor« zur Todeserfahrung benötigt und beansprucht. Aber noch einmal – entscheidend ist dies nicht. *Der Tod* bleibt auch bei Wittgenstein *eine Randerscheinung*, die nur gelegentlich des Ethischen einmal, dabei spärlich anklingt, um als rückwirkendes Mittel auf das Leben, aber nur auf das »schlechte«, aufmerksam zu machen.

Die Passage über die *Unsterblichkeit* aus dem »Traktat« wollen wir zunächst im Zusammenhang bringen: Die zeitliche Unsterblichkeit der Seele des Menschen, d. h. also ihr ewiges Fortleben nach dem Tode, ist nicht nur auf keine Weise verbürgt, sondern vor allem leistet diese Annahme gar nicht das, was man immer mit ihr erreichen wollte. Wird denn dadurch ein Rätsel gelöst, daß ich ewig fortlebe? Ist denn dieses ewige Leben dann nicht ebenso rätselhaft wie das gegenwärtige? Die Lösung des Rätsels in Raum und Zeit liegt außerhalb von Raum und

204. *L. Wittgenstein*: Tractatus Logico-philosophicus, in Schriften 1, Frankfurt 1963, S. 81.

205. *L. Wittgenstein*: Tagebücher, in: Schriften 1, a. a. O., S. 167.

Zeit[206]. Wittgenstein hebt zunächst hervor, daß das *ewige Fortleben* der Seele des Menschen nach dem Tode *auf keine Weise verbürgt* sei. Allerdings verweilt er nur kurz bei dieser Feststellung, um sich dann der fundamentaleren Frage zuzuwenden, ob durch eine solche Annahme auch nur ein Rätsel des Lebens gelöst würde. Er kommt zu dem Resultat, daß das *ewige Leben ebenso rätselhaft wie das gegenwärtige* sein würde. In der Tat wird nicht dadurch, daß sich das Leben über die irdische Zeitspanne in ein »ewiges Fortleben« fortsetzt, die rätselhafte Sinnfrage des Menschseins völlig gelöst. Denn unabweislich erhebt sich dann erneut die gleiche Frage, was denn das Fortleben nach dem Tode selbst für einen Sinn habe. Wittgenstein schneidet dieses Fragen kurzerhand mit dem lapidaren Satz ab, daß die Lösung des Lebens in Raum und Zeit, wozu selbstredend ebenfalls das *Weiterleben* zu rechnen ist, außerhalb von Raum und Zeit liege.

So überzeugend diese Argumentation auch auf den ersten Blick sein mag, so unbestreitbar könnten durch ein Weiterleben zumindest *partikulare Sinnlösungen* angeboten werden, beispielsweise was das Verhältnis von Menschen untereinander angeht. Wenn wir davon ausgehen, daß Liebe und Freundschaft des Lebens »höchste« Güter sind – und zwar in dem tiefen Schellingschen Verständnis, dem er in seiner »Freiheitsschrift« Ausdruck verleiht, demgemäß das *Geheimnis der Liebe* ist, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist und nicht sein kann ohne das andere[207], würde sich die Sachlage doch anders darstellen. Denken wir in diesem Zusammenhang nur an den *Tod eines geliebten Menschen*, auf dessen Problematik wir erst im Schlußteil eingehen werden, denken wir an das damit verbundene Zerbrechen einer innigen, dem Einzelleben Sinn und Wert verleihenden Liebesgemeinschaft, an die dadurch aufbrechende tiefe, qualvolle Traurigkeit und Verzweiflung dessen, der zurückbleibt, dann verstehen wir, was Platon im »Phaidon« schreibt, daß nach dem Tode irdischer Lieblinge oder Frauen oder Söhne viele aus freiem Entschluß die Wanderung nach dem Hades angetreten haben, von der Hoffnung geleitet, dort die schmerzlich Vermißten zu sehen und mit ihnen zusammen zu sein (Platon, Phaidon 68 St). Danach würde durch die *Unsterblichkeit* doch teilweise *die Sinnfrage*, die das gemeinschaftliche menschliche Leben in sich einbezieht, weil es ja einen integralen Sinnaspekt von ihm darstellt, *beantwortet* werden. Damit wäre – wir wiederholen es

206. *L. Wittgenstein*: Traktat, a. a. O., S. 81.
207. *F. W. J. Schelling*: Wesen der menschlichen Freiheit, a. a. O., S. 300.

noch einmal – *nicht das Rätsel des Lebens in toto gelöst*, aber doch das zum Leben irgendwie gehörende Rätsel des Todes – jedenfalls insofern, als er nicht das absolute Ende und damit die unwiderrufliche Trennung von geliebten Menschen, sondern nur Durchgangsstadium zu einem »höheren gemeinsamen Leben« darstellte. Was für ein unbeschreibliches Glück, was für ein tiefer, verläßlicher Sinn könnte darin liegen, wenn *Liebe nicht eine vergängliche Farce*, nicht eine flüchtige emotionelle Aufwallung mit einigen ethischen Einschlüssen bedeutete! Sollte es wirklich zutreffen, daß Liebe, so hoch man sie vielleicht auch für das hiesige Leben in Gemeinsamkeit ansetzen mag, doch im letzten Grunde etwas »Sinnloses« ist – nichtig, vergänglich, wie ein Hauch, ein letztes Umsonst? Oder sollte man sich nicht vielmehr an J. Pauls tiefsinniges Wort aus seiner »Selina« erinnern, das wir gleich einem flammenden Fanal an den Anfang setzten?

3. Der Tod als Grenzsituation (K. Jaspers)

Zugang zu K. Jaspers' Todes- und Unsterblichkeitsauffassung gewinnen wir am besten, wenn wir von der von ihm getroffenen Grundunterscheidung zwischen Dasein und Existenz des Menschen ausgehen. *Dasein* ist für ihn das bloße, gelebte Leben, das besonderen biologischen, physiologischen, psychologischen und soziologischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen ist. Demgegenüber handelt es sich bei der *Existenz* um jene nur indirekt beschreibbare Wirklichkeit des Menschen, deren Vorzug vor dem Dasein darin besteht, sich in Freiheit zu ergreifen, selbst zu sein und das Dasein als geschichtliche Wirkstätte der Existenz zu übernehmen, sich also darin zu verwirklichen.

Vom Dasein aus gesehen erscheint der *Tod als ein objektives, undurchsichtiges* Faktum, für Existenz jedoch als eine *Grenzsituation*. Das bedeutet, daß für den frei existierenden, sich seiner selbst bewußten Menschen der Tod seiner »massiven« Faktizität enthoben und gleichsam zum Rückstoß wird, der den Menschen gerade durch das Todesbewußtsein auf sich selbst verweist. Im Bewußtsein des im Tode unausweichlichen Unterganges des Daseins, in dem darin erfahrenen letzten Scheitern des bloß daseienden Menschen kann der *Appell* vom Dasein als möglicher zur *wirklichen Existenz in Grenzsituationen* ausgehen[208]. Denn wie von der Existenz aus gesehen alle Daseinsepisoden »un-

208. *K. Jaspers*: Philosophie, Bd. 2, Berlin 1932, S. 207.

wahr«, weil existentiell undurchsichtige Erscheinungen darstellen, gilt das gleiche für den daseinsnotwendigen Tod. Er gewinnt erst dann existentielle Relevanz, damit Durchsichtigkeit und Wahrheit, wenn er zur Erfahrung einer Grenzsituation wird – einer *Grenzsituation*, in der beides, *Ausgeliefertsein wie existentielle Überlegenheit*, in der freien Übernahme des Unabänderlichen (des Todes) als eindrücklichsten Zeichens des Scheiterns von allem zum Zuge kommt. Freiheit vermag nicht im Dasein aufzugehen und im Tode unterzugehen, es sei denn, sie würde sich aufgeben. Vor dem Tod stehend, nicht vor ihm kapitulierend, vielmehr ihn als Grenzsituation durchdringend, erfährt sich die Existenz, allein auf sich zurückgeworfen, als *frei über dem Dasein und dem Tod stehend*, andererseits jedoch tief in beides eingelassen und bedrängt von all dem Schmerz und der Verzweiflung, aber auch der Freude und Hoffnung des Lebens.

Von diesem Existenzverständnis Jaspers' her ist nur allzu begreiflich, daß er von der *konstitutiven Notwendigkeit der Grenzsituation des Todes* für die Gewinnung der Existenz her den *Unsterblichkeitsgedanken ablehnt*, weil dieser den Sinn des Todes als Grenze verdecken würde. Indem das Dasein durch die Vorstellung des absoluten Endes seine Sinnlosigkeit und in der bloßen Vergänglichkeit die Gleichgültigkeit von allem erfährt, wird durch eine Sinnverschiebung ein Vergessen (des Todes als unabdingbarer Grenzsituation) ermöglicht, und zwar in der Vorstellung einer sinnlichen, zeitlichen Unsterblichkeit mit dem Gewinn einer anderen Daseinsform und der Wanderung der Seele durch Daseinsformen hindurch, von denen die gegenwärtige nur eine ist – einer Unsterblichkeit, für die zwar Beweise gegeben werden, die aber, wie Jaspers betont, fehlerhaft und hoffnungslos sind. Demgegenüber ließe sich durch die empirische Gebundenheit des Lebens und der Seele an leibliche Organe und durch die bei Gehirnerkrankungen auftretende Möglichkeit eines Sterbens der Seele trotz leiblichen Lebens gerade die Sterblichkeit der Seele beweisen. Daß es eine *Unsterblichkeit* gibt, ist für Jaspers nach allem *sehr unwahrscheinlich* (S. 224 f.). Gerade vom Existenzverständnis und dem Akt der Existenzgewinnung her muß auf dem Tod als Grenzsituation insistiert werden, wobei wir nur kurz erwähnen wollen, daß für Jaspers diese in zwei Modifikationen auftritt – *im Tod des Nächsten und in meinem eigenen Tod* (S. 221).

Darüber hinaus weist Jaspers auf eine letzte, dunkle Möglichkeit des Menschen hin, die er als *»den existentiellen Tod«* bezeichnet (S. 226). Tod kann in seiner existentiellen Übernahme durchaus den Aspekt der Geborgenheit und der Vollendung entbinden (S. 228). Aber solches ist

keineswegs etwas Selbstverständliches oder gar Notwendiges. Vielmehr bieten sich jene Möglichkeiten nur der Existenz an, die sie in Freiheit ergreifen und sich aneignen kann. Gerade deshalb gibt es auch jene *andere Möglichkeit*, eben den existentiellen Tod, der die Aussicht auf den biologischen Tod zur völligen Verzweiflung sich steigern und ausarten läßt. In ihr hat sich die Existenz in ihrer sich über alles Dasein, einschließlich den Tod, emporschwingenden Souveränität und Freiheit verloren.

Zum Schluß wollen wir das, was Jaspers in dem Gedanken der Grenzsituation des Todes intendiert, noch einmal mit seinen eigenen Worten zusammenfassen: »Der Tod ist nur als ein Faktum eine immer gleiche Tatsache; in der Grenzsituation hört er nicht auf zu sein, aber er ist in seiner Gestalt wandelbar, er ist so, wie ich jeweils als Existenz bin. Er ist nicht endgültig, was er ist, sondern aufgenommen in die Geschichtlichkeit meiner sich erscheinenden Existenz« (S. 229).

Bei Jaspers bleibt der Tod gerade in seiner Interpretation als Grenzsituation letztlich *etwas Fremdes*, weil nur Daseinsmäßiges. Aber dieses kann Anstoß werden, *Appellfunktion* gewinnen *für die Existenz* zur Besinnung auf ihre Freiheit auch und gerade dem Tod gegenüber und auf diese Weise den Tod durchdringen, ja überwinden, weil Existenz durch ihn zu sich zu finden vermag.

4. Das Sein zum Tode (M. Heidegger)

Von Heidegger wird der Versuch unternommen, den *Tod in das Menschsein*, für das er terminologisch den Ausdruck Dasein verwendet, zu integrieren. dieser Daseinsbegriff ist streng vom Jaspersschen zu unterscheiden. Unter Dasein versteht Heidegger des näheren die formale Struktur des menschlichen Seins, die sich in die sogenannten Existentiale explizieren läßt. Diesem so verstandenen Dasein wird der Tod als konstitutiv-strukturelles Moment zugeordnet, und zwar aus einem *systematischen Grund*, dem der Möglichkeit einer *Ganzheit menschlichen Daseins*. Im einzelnen weist Heidegger darauf hin, daß im Wesen der Grundverfassung des Daseins eine *ständige Unabgeschlossenheit* liegt. Denn im Dasein, sofern es sich als solches versteht, steht immer noch etwas aus. Für Heidegger ist diese Unganzheit ein *»Ausstand an Seinkönnen«*, an Daseinsmöglichkeiten[209]. Wenn ihm solche

209. *M. Heidegger*: Sein und Zeit, a. a. O., S. 236.

zur Behebung des Seinsausstandes aber nicht mehr gegeben sind. fällt das Dasein der Vernichtung seines Seins anheim. Unter Berücksichtigung des Ganzheitsgedankens können wir das Gesagte, wenn auch in paradoxer Form, so formulieren, daß um den »Preis« der Vernichtung des Daseins durch seinen Tod diesem seine Ganzheit zuteil wird.

Wie läßt sich aber nach Heidegger der die Ganzheit des Daseins komplettierende Tod in ursprünglicher Form erfahren? Heidegger hat die Möglichkeit dazu zunächst durch den Gedanken einer *Vertretbarkeit* des einen Daseins durch ein anderes auch im Tod diskutiert. Aber eine solche Vertretungsmöglichkeit scheitert nach ihm völlig, weil es ja um die *jeweilige Ganzheit des einzelnen Daseins* geht, die nur diesem im eigenen Tode zuteil werden kann. Das kommentiert Heidegger mit den Worten, daß keiner dem anderen sein Sterben abzunehmen vermag. Daher muß jedes Dasein jeweilig selbst das Sterben auf sich nehmen (S. 240).

Hier stellt sich die Frage, auf welche Weise der Tod – wenn das Sterben unübertragbar ist, man ihn also nicht durch das fremde erfahren kann, und ferner am Ende des Lebens (irgendwann einmal) die Ganzheit des Daseins erreicht wird –, gegenwärtige Aktualität und somit für das existierende Dasein konstitutive Bedeutung gewinnen soll. Diesem Einwand begegnet Heidegger mit dem Hinweis, daß das Dasein, so lange es ist, sein Noch-nicht und zugleich immer sein Ende ist, d s eben durch das konstitutive »Noch-nicht« in das Dasein eingeholt wird oder besser von Anfang an in dieses hereinsteht. Daher kennzeichnet Heidegger das mit dem Tod gemeinte Enden nicht als ein Zu-Ende-sein des Daseins, das irgendwann einmal eintreten wird, sondern sachangemessener als ein »Sein zum Ende«, das das Dasein übernehmen muß, sobald es ist (S. 244ff.). Der Tod gewinnt damit für das Dasein konstitutiven-ontologischen, Heidegger würde sagen, *existentialen Charakter.*

Anläßlich der Betrachtung der ontologischen Relevanz des Todes hat Heidegger auch einige Gedanken zum *Problem der Unsterblichkeit* geäußert. Er erklärt, daß die ontologische Analyse des »Seins zum Ende« einmal keiner »existentiellen« Stellungnahme zum Tode vorgreift, weil es sich zunächst um Überlegungen hinsichtlich der Struktur des Daseins handelt, zum anderen daß sie keine ontische Entscheidung darüber fällt, ob »nach dem Tode« noch ein anderes, höheres oder niedrigeres Sein möglich ist, ob also *das Dasein fortlebt* oder gar, sich »überdauernd«, unsterblich ist. Die Beantwortung dieser Fragen ist nach Heidegger nicht ohne weiteres möglich, weil *zuvor die Problematik des menschlichen Todes* erhellt sein muß. Erst wenn das erreicht worden ist, kann methodisch sicher *gefragt* werden, was nach dem Tode sei, wenn also dieser in seinem vollen ontologischen Wesen begriffen ist (S. 147ff.). Heidegger verhehlt jedoch nicht, *seine Analyse des Todes als rein »diesseitig«* zu verstehen, insofern er ihn daraufhin interpretiert, wie er als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins in dieses hereinsteht.

Im weiteren Verlauf seiner Todeserörterung versucht er eine nähere *inhaltliche Kennzeichnung des Todes.* Wenn das Dasein ontologisch als ein »Sein zum Ende« angesprochen wird, folgt daraus zugleich, daß das Dasein als Sein-können, dem sonst stets Seinsmöglichkeiten offenstehen, die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen vermag. Damit ist der Tod die Möglichkeit einer schlechthinnigen *Daseinsunmöglichkeit.* Er ist für das Dasein die Beendigung und Auslöschung aller seiner Möglichkeiten. Unter Würdigung der vorhin angestellten Erörterungen enthüllt sich so der Tod als die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit (S. 250).

Indessen erschöpfen diese Kriterien insgesamt nicht die *Eigenheiten des menschlichen Todes.* Eine weitere »Auszeichnung« liegt für den Menschen in seinem *Gewiß-sein.* Jeder Mensch weiß im Grunde, daß er einmal sterben muß, daß es, wie Heidegger sagt, jeden Augenblick möglich ist, ohne daß man allerdings den genauen Zeitpunkt seines Eintretens anzugeben vermöchte. Diese Erfahrung führt zu einer weiteren Bestimmung des Todes. Mit der Gewißheit des Todes geht die *Unbestimmtheit seines »Wann«* zusammen (S. 258).

Bringt der Mensch alle diese ausgearbeiteten Charakteristika seines Todes voll in Anschlag, erfährt das Dasein sein *»eigentliches« Sein zum Tode,* wie es Heidegger nennt, das im Gegensatz dazu, wie wir an anderer Stelle schon sahen, vom Alltagsbewußtsein verdeckt und so zur Uneigentlichkeit deriviert wird. Um aber auf keinen Fall dem zu verfallen und sich damit sein eigentliches, wahres Sein zu verschleiern, ja seiner Eigentlichkeit verlustig zu gehen, fordert Heidegger zu einem Verhalten dem Tode gegenüber auf, das in seinem Vollzuge jene den Tod unverdeckt und unverwechselbar bestimmenden Kriterien aufgreift und voll zum Einsatz bringt. Er faßt dieses Verhalten terminologisch zunächst allgemein als »Vorlaufen in die Möglichkeit« (S. 262), gibt ihm dann aber die stringente Auszeichnung, sich dem Tode ganz zu attachieren. Damit erschließt das Vorlaufen der Existenz als ihre äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz (S. 264).

Aber noch auf etwas weiteres Bedeutsames muß hier aufmerksam gemacht werden. Es könnte nämlich der Anschein erweckt werden, als ob dieses Vorlaufen mit den damit verbundenen Konsequenzen für das Dasein ein leicht fallender, es nicht sonderlich erschütternder Akt wäre. Daß dem ganz und gar nicht so ist, zeigt Heidegger an dem im Modus der Eigentlichkeit sich vollziehenden Vorlaufen in die »Möglichkeit« des Todes: Das Dasein öffnet sich für eine seinem »Da« selbst entspringende und *ständige Bedrohung*. Aber mehr noch! Aus dieser Bedrohung erwächst die *Angst*, welche das Dasein angesichts des Todes seine völlige Vereinzelung und das Nichts der Unmöglichkeit seiner Existenz innewerden läßt. Heidegger schreibt, daß das Sein zum Tode wesenhaft Angst ist (S. 265ff.).
Wir haben eingangs (S. 165) hervorgehoben, daß *durch den Tod die Ganzheit* des menschlichen Daseins ermöglicht wird. Nach dem zurückgelegten Weg geht es, wie deutlich geworden sein dürfte, nicht mehr nur formal – konstitutiv um Ganzheit. Sondern durch den Gedanken der durch das »Sein zum Tode« vermittelten Eigentlichkeit erfährt das »Ganze« eine modifizierte Gewichtung und Umlagerung. Denn jetzt erst taucht, wie Heidegger erklärt, die Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins auf, in das allerdings weitere, hier nicht mehr zu bedenkende integrale Bestimmungen eingehen (S. 266).

5. Die Absurdität des Todes (J. P. Sartre)

J. P. Sartre hat sich in seinem Werk »Das Sein und das Nichts« eingehend mit der *Todesproblematik* auseinandergesetzt. Er beginnt mit der Gegenüberstellung einer realistischen Auffassung des Todes mit einer idealistischen. Nach ersterer erscheint der Tod als unmittelbare *Berührung mit dem Nicht-Menschlichen*, während letztere den Tod wieder *in Besitz zu bekommen* unternimmt. Die Folge davon ist, daß es dann keine »andere Seite« des Lebens mehr gibt und der Tod zu einem menschlichen Phänomen wird[210]. In diese Richtung ordnet Sartre *Heidegger* ein, der einer derartigen *Humanisierung des Todes* seine philosophische Gestalt gegeben hat. Um es kurz zu wiederholen, ist nach Heidegger der *Tod die eigene Möglichkeit des Daseins* und muß demnach als »Sein zum Tode« bestimmt werden.
Sartre meint allerdings auch, daß der Tod uns etwas über uns selbst

210. *J. P. Sartre*: Das Sein und das Nichts, 1962, S. 671.

enthüllt. Denn auch der Begriff des »Unmenschlichen« ist ein Menschenbegriff. Hier ansetzend hebt er aber im Gegensatz zu Heidegger auf den *Absurdheitscharakter des Todes* ab (S. 672ff.). Der Tod ist nicht eine Möglichkeit, Anwesenheit in der Welt nicht mehr zu realisieren, sondern eine jederzeit mögliche Nichtung meiner Möglichkeiten, die außerhalb meiner Möglichkeiten liegt. Sartre versucht dies durch einen Rekurs auf die menschliche Subjektivität näher zu begründen. Er sagt, daß der Tod nur dann *mein Tod* werden könnte, wenn ich mich unter die Perspektive der Subjektivität stelle. Denn nur diese könnte aus meinem Tod ein unersetzbares Subjektives machen. Aber eben das bestreitet er. Es ist also nicht der Tod, der, wie Heidegger meint, meinem Für-sich die unersetzbare Selbstheit verleiht. Ganz im Gegenteil – der Tod kann, *weil er Tod ist*, nicht als *mein* Tod gekennzeichnet werden (S. 674).
Um den Absurditäts- bzw. *Sinnlosigkeitscharakter des Todes* noch überzeugender zu verdeutlichen, erörtert Sartre ihn auf dem Hintergrund der *Sinnfrage*. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß nur aus der freien Subjektivität selbst ein Sinn kommen kann. Da aber der Tod nicht auf dem Untergrunde unserer Freiheit erscheint, dergemäß er allein einen Sinn erhalten kann, muß er im Gegenteil *dem Leben jede Bedeutung nehmen* (S. 679). Damit gehört er auf keinen Fall zum Leben.
Das zeigt Sartre noch auf eine andere Weise: Er hebt hervor, daß das Für-sich (die menschliche Realität) das Seiende ist, dem es in seinem Sein um das Sein geht oder, anders ausgedrückt, das immer ein »Hernach« verlangt. Weil es sich aber mit dem Für-sich stets so verhält, daß es nämlich in erwarteten und dann realisierbaren Möglichkeiten auf *sich* zugeht und sich so begegnet, hat der Tod hier keinen Platz (S. 680ff.). Denn er unterbindet ja jedes, für das Für-sich konstitutive Hernach! Oder anders gesagt, weil die Freiheit niemals auf diese Grenze trifft – sie trifft in ihren Entwürfen nur immer auf sich selbst –, ist der Tod durchaus *kein Hindernis für meine Entwürfe*. Er ist *bloß Schicksal, anderswo* als diese Entwürfe. Wie der Tod von meinen Entwürfen nicht erreicht wird, weil er unrealisierbar ist, entrinne ich selbst dem Tode in meinem Entwurf. Ich bin daher nicht frei um des Sterbens willen, sondern *ein freier Sterblicher* (S. 689). Dies besagt aber eben nicht, daß ich in Freiheit oder als Freier den Tod übernehmen könnte. Vielmehr bin ich *frei und zugleich* in das *ausweglose Schicksal der Sterblichkeit* gebannt.
Noch unter einem anderen Aspekt versucht Sartre Klarheit in die

Todesproblematik zu bringen, indem er dazu auffordert, die gewöhnlich in eins gesetzten Vorstellungen von *Tod und Endlichkeit* radikal auseinanderzuhalten. Denn Sartre besteht darauf, den *Tod* als ein kontingentes, zur *Faktizität* gehörendes Ereignis zu werten, dagegen in der *Endlichkeit eine ontologische Struktur* der menschlichen Subjektivität zu erblicken, die eindeutiger Ausdruck der *Determinierung ihrer Freiheit* ist. Gerade der Freiheitsakt bedeutet Übernahme und Erschaffung von Endlichkeit. Denn es sind Entscheidungen von einmaligem-endlichem-Charakter zu treffen. Das impliziert nach seinen Worten sogar, daß, wenn die *menschliche Subjektivität unsterblich* oder ein zeitlich unendliches, unbeschränktes Wesen wäre, ihr Leben nicht weniger *endlich bliebe*, weil sie sich kraft ihrer Freiheit zu einem einmaligen Wesen bestimmen würde. Der Tod hat aber, wie Sartre ausführt, damit nichts zu schaffen. Er tritt »inzwischen« ein. Die menschliche Realität entdeckt, indem sie sich ihre eigene Endlichkeit enthüllt, deswegen noch nicht ihre Sterblichkeit (S. 687ff.).
Demgegenüber geschieht im Falle des Todes etwas grundlegend anderes, ja Überraschendes, auf das man zunächst gar nicht gefaßt ist und das wir wegen der Wichtigkeit noch kurz andeuten wollen. Sartre sagt, daß der Tod als Nichtung einer Nichtung, welch letztere das Für-sich-Sein meint, weil es sich dem An-sich-Sein gegenüber als dessen Nichtung erweist, die Setzung *meines Seins als An-sich-Sein* zur Folge habe. Das hier Gemeinte läßt sich auch einfacher formulieren: Das Ich (Für-sich) ist stets die Negation des Nicht-ich (An-sich der Gegenstände). Im Tod mit Vergehen des Ich werde ich ein an-sich-seiendes »Etwas«. Diesen Wandlungsprozeß können wir auch so kommentieren, daß durch den Tod die lebendige Subjektivität zum toten Objekt, zur »*Leiche*«, in der Terminologie Sartres zum An-sich-Sein wird. Durch das Faktum des Todes kommt es daher zu einer *Entfremdung unseres eigenen Leibes*, die Konsequenzen für die anderen nach sich zieht. Denn Totsein heißt nach Sartre, den zurückbleibenden Lebenden eine *Beute* sein (S. 684). Konkretisiert man diesen Gedanken und denkt etwa an die Einsargung, an das Begräbnis, an die Vereinnahmung des Erbes, an die Grabpflege usw., wird das Gesagte vollauf bestätigt.
Faßt man alles zusammen, so kommt Sartre gegen Heidegger zu dem Schluß, daß der Tod, weit entfernt, meine eigene Möglichkeit zu sein, ein kontingentes, schicksalhaftes Ereignis darstellt, das als solches sich mir grundsätzlich entzieht und daher von Anfang an zu meiner unverfügbaren Geworfenheit (Faktizität) gehört (S. 687). Jedenfalls ist nach Sartre der Tod in keiner Weise eine ontologische Struktur meines

Seins, wenigstens nicht insoweit dieses »für sich« ist. Weil aber mein Ich ihm gegenüber machtlos, darum ihm völlig *ausgeliefert* ist, erscheint er ihm als *Absurdität* und Sinnwidrigkeit. Der Tod ist etwas *Fremdes*: Von hier aus wird der Gedanke Sartres verständlich, daß *nur der andere* in seinem Sein *sterblich* ist, weil nur er durch den Tod Objekt, »Leiche« werden kann, wohingegen im Für-sich-Sein für den Tod kein Platz ist (S. 688). Daraus folgt aber, daß wir ihn oder besser den Gedanken an ihn meiden müssen, weil seine Sinnlosigkeit uns in *unseren Lebensentwürfen* stören, ja lähmen müßte.

6. Die Vergänglichkeit des Menschen (W. Schulz)

Mit der Betrachtung der Gedanken über Tod und Unsterblichkeit von W. Schulz beschließen wir die Reihe der modernen Denker. Wir legen ihr seinen Beitrag »Zum Problem des Todes« (in der Festschrift für W. Weischedel zum 70. Geburtstag: »Denken im Schatten des Nihilismus«) zugrunde[211]. Zunächst einmal zwei von ihm getroffene, grundlegende Feststellungen, daß das *Zeitalter der Metaphysik*, in der die Vorstellung der Unsterblichkeit des Menschen als eines Geistwesen vorherrschend war (S. 317), *der Vergangenheit* angehört (S. 323), zum anderen, daß sich im Gegenzug dazu *heute* weithin die *Konzeption des Todes als eines natürlichen Vorganges* des Ablebens durchgesetzt hat (S. 316). Schulz ist kritisch genug, um nicht in der verharmlosenden Statuierung der »Natürlichkeit« des Todes das »problematische« Bemühen des Menschen zu entdecken, die Todesangst zu verschleiern, zumindest abzumildern. Denn eben durch die »Einordnung« des Menschen in den Naturprozeß sucht man dieser Angst zu begegnen mit dem Ziel, sie aufzuheben (S. 323), was allerdings, wie die Erfahrung lehrt, ein vergebliches Unterfangen darstellt.
Aber wie auch immer – für Schulz ist zunächst der biologisch orientierte Ansatz vom natürlichen Tod die Grundlage eines angemessenen Redens über den Tod. Von diesem Ansatz her erweist sich selbstredend die *Lehre von der Unsterblichkeit als nicht haltbar* (S. 324). Der Tod ist das endgültige Ende des Lebens. Wie wir bestätigt Schulz, daß in der Gegenwart, bis auf wenige Ausnahmen, die Vorstellung vom Tod als dem biologischen Ende eines Lebewesens kaum bezweifelt wird. Damit

211. *W. Schulz:* Zum Problem des Todes, in: Denken im Schatten des Nihilismus, Darmstadt 1975, S. 317.

hat sich, wie er betont, die *wissenschaftliche Weltsicht* gegen die Metaphysik durchgesetzt (S. 324) – eine Sicht der Dinge, der wir in unserem ersten Teil vollauf Rechnung trugen.
Dabei verdient der Schulzsche Hinweis eigens der Erwähnung, daß diese auch von ihm vertretene These der Anerkenntnis des totalen Todes *keineswegs eine Reduzierung des Geistes auf die Materie* bedeutet. Vielmehr besteht er auf »Eigenwertigkeit und Gültigkeit von Denkinhalten und Denkvollzügen«, auf »*Wesensunabhängigkeit der geistigen Person* und ihrer Akte vom *organischen Leben*«, ohne damit aussagen zu wollen, daß die Person ohne Körper selbständig existieren könnte (S. 324). Denn auch seiner Meinung nach vermag der Mensch nur mittels des Gehirns als Geist dazusein. Unternimmt man aber den Versuch, den Geist als existierendes Etwas vom Körper abzutrennen und als Substanz für sich zu setzen, erliegt man auch nach ihm einem *Paralogismus* (S. 325). Schulz betont denn auch, daß schon am Anfang der von Platon konzipierten, metaphysischen Unsterblichkeitslehre ein derartiger logischer Fehlschluß stand, den aufgedeckt zu haben, Kants Verdienst ist (siehe auch S. 133).
Um in der Bewältigung der Todesproblematik weiterzukommen, versucht Schulz an die *vormetaphyische Epoche* in Griechenland und dem alten Israel anzuknüpfen. Das Resümee, in dem unsere Zeit mit jenen vormetaphysischen Vorstellungen übereinkommt, ist formelhaft ausgedrückt: Wir wissen, *der Tote ist nicht mehr.* Gleichwohl ist es auch uns noch schwer, das absolute Nichtsein des Todes zu erfassen (S. 326). Diese Belastung können wir aber nach Schulz auffangen und damit offensichtlich zu mitigieren versuchen, indem wir auf »*das Fortleben* des Toten *in der Erinnerung*« abheben. Seinen Worten zufolge ist ein solches Gedenken für den modernen Menschen die einzige Möglichkeit, in der er die Idee des Fortlebens realisiert (S. 326). Bei genauerem Zusehen wird uns indes schlagartig die Kümmerlichkeit und vor allem Flüchtigkeit eines »derartigen Fortlebens« klar, wenn wir bedenken, wie schnell allgemein Tote vergessen werden oder sie bestenfalls als blasse, kaum beeindruckende »Vorstellungsschemen« an der Peripherie des Bewußtseins ab und an auftauchen – vielleicht mit Ausnahme »geliebter« Toten, obwohl auch ihnen gegenüber nach mehr oder weniger langer Zeit eine »Innenabkühlung« eintritt. Zudem ist die Erinnerung an die lebenden Erinnernden gebunden. Sind diese nicht mehr, wird der Tote vergessen und ist dann »endgültig tot«, wie auch Schulz hervorhebt (S. 327). Allerdings gibt es hier gewisse Ausnahmen, nämlich die über viele Generationen zumeist in monumentaler Form

oder in Werken erfolgende Erinnerung an »Geistesheroen« oder andere überragende, geschichtliche Gestalten.
Es sei mir gestattet, in diesem Zusammenhang ein persönliches Erlebnis zu berichten. Als ich 1937 das *Hölderlingrab* auf dem alten Tübinger Friedhof aufsuchte, fand ich es inmitten anderer Gräber unbekannter Toten. Auf seinem Grabstein ist – das sei nebenbei bemerkt – der erste Teil der letzten Strophe aus seiner Schicksalshymne eingemeißelt:

»Im heiligsten der Stürme falle
Zusammen meine Kerkerwand,
Und herrlicher und freier walle
Mein Geist ins unbekannte Land ...«

Als ich Jahrzehnte später wieder dieselbe Stelle betrat, waren die unmittelbar angrenzenden Gräber der unbekannten Toten eingeebnet. Das Hölderlingrab ist jetzt von einem größeren freien Platz umgeben, unter dem – nunmehr völlig unkenntlich und vollends verschollen – jene Unbekannten ruhen. Hölderlin lebt aber im Grabmonument sowie in seinen »unsterblichen« Werken und damit in länger währender Erinnerung der späten Nachfahren fort.
Der Grundgedanke, auf den Schulz in seinen die vormetaphysische Ära in die gegenwärtige Epoche einbeziehenden Überlegungen hinzielt, ist die *Vergänglichkeit,* womit er bewußt die *Dimension der Allgemeinheit* zu erreichen versucht, da sie alle Menschen, ja alles Lebendige in sich begreift (S. 327). Durch sie ergibt sich einmal der Hinweis auf eine *unbezweifelbare Faktizität des Todes* – dergestalt, daß gerade deswegen letztlich über ihn als ein faktum brutum nicht sehr viel zu sagen ist. Zum anderen wird in ihr die *Aufhebung der Besonderheit, der Individualität* ermöglicht, was im Grunde schon die Aussage des natürlichen Todes impliziert. Denn darin bekundet sich die Tendenz zur Entindividualisierung, zur Entpersonalisierung und zur Egalisierung des Menschen (S. 328). Es ist deutlich, daß hier der *wissenschaftliche Objektivismus* die Oberhand zu gewinnen trachtet, um mittels seiner generalisierenden Aussagen alle *individualistischen Interpretationsversuche,* wie die von Schulz kurz gestreiften existentialistischen, aus dem Felde zu schlagen. Diese Akzentverschiebung von der speziellen zur *generellen Todesperspektive* bietet für Schulz zugleich die Möglichkeit, den Tod des anderen Menschen, der bei gewissen Existentialisten (nebenbei gesagt trifft es eigentlich nur für Heidegger zu!) zu kurz kommt oder zum Nachteil einer sachhaltigen Todesanalyse ausgeklammert wird, in die Todesbetrachtung mit einzubeziehen. Umgekehrt verwahrt sich Schulz

allerdings gegen eine *soziologische Einseitigkeit*, dergemäß man unter Absehung des eigenen Todes nur noch den des anderen, also den *Tod nur als soziales Phänomen* thematisiert. Er weist vielmehr darauf hin, daß dieser moderne Ansatz zugleich mit der Nichtbeachtung des eigenen Todes die Tatsache unterschlägt, daß der Mensch ein Selbstverhältnis ist und als solches sich vor dem Tode fürchtet (S. 331).
Dagegen fordert Schulz zu einer *dialektischen Behandlung des Todesphänomens* auf, weil letztlich mein Tod, also der eines Individuums, und der allgemeine Tod, der dem Menschengeschlecht zukommt, nicht ohne einander zu denken sind. Denn der Mensch ist er selbst und zugleich das Geschlecht, wie es S. Kierkegaard ausgedrückt hat, den Schulz an dieser Stelle zitiert.
Und noch etwas Weiteres erscheint für die Todesdialektik konstitutiv – nämlich, daß die Beobachtung des Todes, genauer des *Sterbens des anderen* sicher *die einzig reale Erfahrung des Todes* ist (S. 332), während ich selbst ja nur weiß, daß ich sterben werde, oder gegebenenfalls mein eigenes Sterben durchlebe, ohne jedoch präzise Angaben über meinen tatsächlichen Tod machen zu können. Im Tode der anderen wird gleichsam im Rückstoß die allgemeine, auch für mich verbindliche Bestimmung der Sterblichkeit und Vergänglichkeit allererst faßbar und konkret. Dabei ist Schulz der Meinung, daß aus der *Hinblicknahme auf den Tod des anderen* eine das *eigene Sterben mildernde* und lindernde Solidarität erwächst. Wörtlich heißt es: Der Tod wird ein wenig erträglicher im dialektischen Wegblicken von uns selbst, d. h. im Hinblick auf das allgemeine Los des Sterbens (S. 333).
Schulz bietet nach seinen eigenen Worten mit dieser Dialektik *keine Lösung des Todesproblemes*, nicht einmal ein Rezept gegen die Todesfurcht. Wohl aber deutet sich für ihn die Möglichkeit an, gerade aus einer *resignierenden Ergebung in die Unabwendbarkeit* des Todes die beiden heute wirksamen, speziellen Tendenzen, den Kampf gegen den *gewaltsamen Tod* und die *Hilfe den Sterbenden gegenüber*, in ihrer Positivität aufzunehmen. Und noch etwas Weiteres läßt sich in dieser für den einzelnen bedrückenden Situation tun. Unbeschadet des Gedankens der allgemeinen, also auch ihn einbeziehenden Vergänglichkeit braucht er nicht gebannt auf sein eigenes, bevorstehendes Ende zu starren, sondern vermag – wenn sicher auch nur in geringerem Maße – über seinen Tod hinaus zu denken im Blick auf die allen gemeinsame Aufgabe, auch angesichts des Todes das innerweltliche Leid zu mindern (S. 333).
Schulz läßt sich ebenfalls den modernen Denkern zuordnen, die ihr

Augenmerk ausdrücklich dem Todesphänomen zuwenden – nun keineswegs, um es zu beschönigen oder gar zu übergehen. Dies wird schon daran deutlich, daß auf den Tod in seiner massiven, d. h. letztlich *undurchsichtigen Faktizität* abgehoben wird, mit der man sich abzufinden hat und die man letztlich auch nicht befragen oder gar hinterfragen kann. Der Tod wandelt sich so zu etwas Fremdem, Unheimlichem. Was lediglich »faktisch« bleibt und als solches in das Leben hereinsteht, ohne sinnvoll befragt werden zu können, erscheint fremd. Dieser *Verfremdung des Todes* wird weiter Vorschub geleistet durch seine Deklarierung als etwas Natürlichen. Denn dadurch wird der Tod ja aus dem Horizont der menschlichen Individualität und Personalität ent-fernt und als apersonales, bloß »natürliches« Ereignis verstanden. Schulz verwendet dazu den Ausdruck der Vergänglichkeit. Dergleichen Vergängliches gibt es bekanntlich überall in der Welt, und auch der Mensch genießt keine Ausnahmestellung. Durch Einführung des Begriffes der allem Natürlich-Lebendigen eigenen Vergänglichkeit gewinnt Schulz Anschluß an die wissenschaftliche Weltsicht. Denn dem wissenschaftlichen Bemühen geht es darum, zu allgemeinen, d. h. objektiven Aussagen und Gesetzmäßigkeiten, zumindesten zu Regelhaftigkeiten vorzustoßen. Der Tod, verstanden als generell natürliche Vergänglichkeit, rückt in der Tat in unmittelbare Nähe des wissenschaftlichen Blickfeldes.
Allerdings müssen wir hierbei etwas sehr Wichtiges berücksichtigen: *Wissenschaft greift Faktisches*, Natürliches auf, um es zu *befragen* und zu erforschen, nicht aber um sich mit seiner bloßen Faktizität genug sein oder diese auf sich beruhen zu lassen. Bei allem ehrlichen Ringen um den *Tod* vermißt man bei Schulz gerade diesen wichtigen Aspekt, dessen Vernachlässigung nicht dadurch entschuldbar wird, daß man hinsichtlich des Todes in dieser Beziehung wegen seiner zunächst offenkundigen, undurchsichtigen Massivität und Faktizität eine *Ausnahme* macht. Das hieße, wissenschaftliches Fragen abschneiden. Auch der Tod bleibt ungeachtet seiner zunächst imponierenden Undurchdringlichkeit und Dunkelheit ein *fragwürdiges Phänomen*, mit dem sich der Mensch unablässig befaßt hat und weiter abgeben wird. Schulz gibt denn auch zu, keine Lösung des Todesproblems anzubieten. Dagegen verweist er, gleichsam als besseren Ersatz für seinen fragmentarischen Versuch, auf die drängenden Aufgaben der Zeit, die geeignet sind, uns ein wenig vom Tode und der Todesangst abzulenken.
Daß der Gedanke der *Unsterblichkeit für Schulz undiskutabel* ist, läßt sich unschwer aus seiner Auffassung folgern, daß die Metaphysik wohl

ein für alle Mal der Vergangenheit angehört. Allenfalls vermag der Tote in der *Erinnerung* fortzuleben, bis auch der Erinnernde selbst von der Lebensbühne abgetreten ist. Es ist eine »*Unsterblichkeit*«, die mit wenigen Ausnahmen sehr blaß und zudem im Grunde *eine uneigentliche* ist, weil nicht der Tote selbst »weiter lebt«, sondern lediglich der von seiner Existenz abgezogene und von den Nachfahren übernommene Gedanke oder das Bild seiner Persönlichkeit. Denn Erinnerung bedeutet Verinnerlichung von Äußerem, seine Aneignung und Vereinnahmung mit der Möglichkeit einer Wiedervergegenwärtigung dessen, was verinnerlicht wurde, in unserem Falle die Persönlichkeit des Toten oder vielmehr *sein Bild*.

Schulz ist typisch für das Denken der Gegenwart, was seine Einstellung zu Tod und Unsterblichkeit angeht. Außerdem berührt er sehr stark wissenschaftliche Intentionen, wie wir sie im ersten Teil darzulegen versuchten. Der wissenschaftliche Objektivismus mit seiner Tendenz einer Entanthropomorphisierung selbst solcher den Menschen in seinem tiefsten Inneren tangierenden Anliegen wie des Todes und der Frage nach einem möglichen Überleben, bildet die »Ausgangsbasis eines Redens über den Tod« (S. 324). Sein Verdienst liegt darin, daß er auf der anderen Seite auf die, gleichwohl nicht substantialistisch zu verstehende Wesensunabhängigkeit der geistigen Person abhebt und an den Menschen als ein Ichhaftes, sich zu sich selbst verhaltendes Wesen erinnert. Es ist die den Objektivismus störende Subjektivität, die dieser gemäß seiner Intention auszuschließen versucht, ohne es allerdings zu können. Denn der *Objektivismus* ist selbst ein *dialektisches Phänomen*, weil er durch die menschliche Subjektivität wesentlich mit konstituiert wird.

Der historische, bis in die Gegenwart führende Exkurs hat uns vollauf bestätigt, daß mit dem Eintritt in die letzte Epoche abendländischer Geistesgeschichte eine auffällige Akzentverschiebung zugunsten des Todes erfolgt. Im gleichen Maße büßt aber der Gedanke an die Unsterblichkeit an Aktualität und Überzeugungskraft ein. Im Grunde ist für das moderne Denken ein derartiger Gedanke eine Absurdität. Die menschliche Persönlichkeit ist, selbst wenn man ihr eine »regionale« Sonderstellung einräumt, letztlich etwas Natürliches und daher, wie alles Natürliche in der Welt, der Vergänglichkeit unterworfen. Ihr ist ein unwiderrufliches, unaufhebbares Ende gesetzt. Nach dieser Ansicht geht sie zugrunde und löst sich in nichts auf – selbst, wenn sie Erinnerungsspuren hinterläßt. Aber auch diese verwischen sich mit der Zeit bis zur Unkenntlichkeit, so daß schließlich nichts mehr übrigbleibt.

Dritter Haupttell: Todesdialektik

Einführung

Aus dem Resultat des ersten Teils unserer Erörterungen ergibt sich, daß das *Gegenwartsbewußtsein* in gewissen Facettierungen bemüht ist, den *Tod aus seinem Gesichtsfeld* zu verdrängen. Aber gerade dieser Verdrängungsversuch macht auf der anderen Seite deutlich, daß es die *Unheimlichkeit des Todes*, die Angst vor ihm ist, die diesen *Verdrängungsversuch inszeniert*. Ja, es hat den Anschein, worauf E. Kübler-Ross hinweist, daß, je tiefer wir in die Naturwissenschaft eindringen, wir um so mehr die Realität des Todes fürchten und verleugnen[211a]. Weiter wurde ersichtlich, daß *unsere Epoche infolge ihrer Binnenorientierung und Selbstfaszination* mit dem Gedanken der *Unsterblichkeit nichts* mehr anzufangen weiß und ihn sogar als abstrus abtut. Nur die sozial-politischen Ideologien verfahren in Kenntnis der tieferen Bedürfnislage der menschlichen Seele geschickter und stellen Unsterblichkeitsofferten verschiedener »Couleurs« zur Verfügung.

Demgegenüber hat uns der geschichtliche Exkurs, den wir im zweiten Teil vornahmen und der uns bis an die Schwelle der Gegenwart führte, zunächst darüber belehrt, daß in früherer Zeit der Unsterblichkeitsgedanke als völlig selbstverständlich erschien – so selbstverständlich, daß man darüber am Tode vorbeiging, ihn allenfalls als Durchgangsstadium auffaßte. Allerdings in einem Bezug, nämlich dem einer dem hiesigen Verhalten entsprechenden »jenseitigen« Vergeltung wurde er ernst genommen und entbehrte nicht einer Schreckensseite. Aber im allgemeinen erschien er nicht als unheimliches Ereignis. Das ändert sich mit dem Eintritt in die letzte geistesgeschichtliche Epoche. Während jedoch die Wissenschaft, die sozial-politischen Ideologien und das Alltagsbewußtsein den Tod auszuklammern versuchen, haben im Gegensatz dazu *Denker der jüngsten Vergangenheit den Tod klar thematisiert.*

211a. *E. Kübler-Ross*: Interviews mit Sterbenden, 10. Aufl., Stuttgart 1977, S. 14.

Andererseits lehnen sie den Unsterblichkeitsgedanken zumeist ab oder tun ihm nur am Rande Erwähnung.
Es ist unsere *erklärte Absicht, uns dem Tod zu stellen,* ihm nicht auszuweichen oder ihn zu verharmlosen. Er gehört *unwiderruflich zum menschlichen Leben* – jedoch keineswegs etwa im Sinne eines schwermütig klingenden Schlußakkords oder einer romantisierenden, das Leben zum Abschluß verklärenden, tragischen Apotheose, sondern als widerwärtigster, im höchsten Maße ärgerniserregender *Widersinn und Widerspruch.* Denn der Tod ist Widerpart, der *»Todfeind« des Lebens,* gerade die störendste Dissonanz zu ihm. Wenn wir diese Erkenntnis tief in uns verankern und sie immer wieder aktualisieren, kann uns in dialektischer Umkehrung Größe und *Herrlichkeit des Lebens* viel klarer aufgehen. Denn der Tod bildet gleichsam die dunkle Folie, auf der sich das Leben in seiner »Lichtheit« abzuheben vermag. Nur so vermögen wir, es in seiner eigentlichen Wirklichkeit und seinem ganzen Reichtum voll zu würdigen, ohne uns wiederum darin völlig verlieren und irreführenden Illusionen ausliefern zu brauchen – so, als ob es nur das Leben gebe. Denn *der Tod* führt trotz und entgegen aller Lebensfaszination zu einer die Verhältnisse richtig stellenden *Ernüchterung. Die Todesdialektik* muß zunächst so verstanden werden, daß in ihr *zumal Größe und Herrlichkeit des Lebens und Größe und Furchtbarkeit des Todes* gesehen werden. Nur in dieser Kontrastierung erfahren wir, was Leben bedeutet, nur so den Tod in seiner dunklen Kontrapunktik. Beide bedingen sich gegenseitig – ohne jedoch den in ihnen gesetzten Gegensatz zu verkleinern oder gar aufzuheben.
Aber dieses eigenartige Verhältnis von Leben und Tod, wie wir es während unseres Daseins erleben, ist nur die eine Seite, gleichsam die Vorderseite der Todesdialektik. Begnügten wir uns damit, gerieten wir unversehens in eine *undialektische Einseitigkeit* – dergestalt, daß wir schließlich doch zugeben müßten, daß der Tod das Letzte wäre – »absolut« das Letzte. In diesem Falle würden wir gleichsam einem »Mortalismus« verfallen. Ganz abgesehen davon, daß aber keiner mit absoluter Bestimmtheit anzugeben vermag, ob der Tod sub spezie hominis tatsächlich das Letzte ist (das wäre genau gesehen eine unbewiesene Behauptung), werden wir gerade durch unseren dialektischen Ansatz über eine in sich schwingende, *sich verabsolutierende Binnendialektik hinausgehoben.* Wie das Leben dialektisch ist und seinen Widerspruch, den Tod, in sich »enthält«, um uns auf keinen Fall in ihm – dem Leben – zu verfangen, so müssen wir umgekehrt den *Tod* als in sich widerspruchsvoll einstufen und können in ihm *ein Leben* vermuten,

dies deswegen, weil anderenfalls der Tod zu etwas Letztrangigem würde, ein Leben, das für uns infolge eines vorwiegend an dieses Leben gewöhnten und dadurch desensibilisierten, »abgestumpften Sehens« vorerst nur selten erfahrbar ist. Dialektisch gesehen entbirgt sich demnach hinter dem sich unvermeidlich aufdrängenden und gängigen »Mortalismus« gleichsam als Rückseite der Todesdialektik ein »Immortalismus«. Aber auch dieser bedeutet keineswegs den Abschluß des dialektischen Prozesses; denn er wird eingeholt und überholt von jener ersten Stufe, in dem es zu einer erneuten Umkehrung kommt. Diesen letzten Gedanken werden wir zur gegebenen Zeit aufgreifen, wobei wir uns durchaus bewußt sind, daß er für den modernen westlichen Menschen noch schwerer zu verkraften ist als der dialektisch aktualisierte und ein-geholte Gedanke der Unsterblichkeit.
Im folgenden müssen wir uns etwas ausführlicher mit dem Begriff *»Dialektik«* befassen, den wir zur Beschreibung und Klärung des Verhältnisses von Leben und Tod sowie von Tod und Leben einführten und auf den wir schon in der Einleitung kurz eingegangen waren. Die Dialektik ist zunächst ein Mittel des Verstandes, widersprüchliche Verhältnisse zu beschreiben und evtl. verständlicher zu gestalten. In der Tat gibt es Phänomene, die trotz einer sich ausschließenden *Widersprüchlichkeit* dennoch so eng aufeinander bezogen sind, daß ihre Trennung zu einer Verkürzung und Vereinseitigung führen würde. Damit wäre aber auch ihr tieferes, weiterführendes Verständnis abgeschnitten. So gesehen besitzt sie lediglich eine *methodische Funktion.* Ähnlich benutzen wir beispielsweise die *kausale Methode* zur Erfassung von realen Vorgängen, indem wir diese als Wirkungen von ihnen zugrundeliegenden Ursachen deuten. Oder wir verwenden den Begriff der *Koinzidenz methodologisch,* um das bemerkenswerte Zusammentreffen von mehreren Faktoren aufzuzeigen, das offenbar bei einer Anzahl von Vorgängen von gewisser Bedeutung ist. So hat beispielsweise der bedeutende Arzt V. v. Weizsäcker eine Koinzidentalität u. a. auch bei der Entstehung von Erkrankungen mit überzeugenden Gründen erwogen. »Denn«, so führt er aus, »weder die äußeren Noxen (Bakterien), noch auch die innerorganismische Konstitution oder Disposition je für sich allein erklären *die Pathogenese.* Vielmehr ist zu sagen, daß die Einwirkung des äußeren Faktors eine Bereitschaft des Inneren voraussetzt.«[212] Bei werdender Erkrankung verbirgt sich hier genau das Problem: Ist die Virulenz des Bakteriums oder die ge-

212. *V. v. Weizsäcker:* Studien zur Pathogenese, 2. Aufl., Wiesbaden 1946, S. 3.

schwächte Disposition des Organismus das Maßgebliche? Das vermag letztlich keiner zu entscheiden. Es ist, wie v. Weizsäcker betont, jenes rätselhafte, beiderseitige Entgegenkommen, für welches keine Ursache feststellbar ist[213]. Es ist gleichsam ein geheimnisvolles Abgestimmtsein, das man methodisch nur als Koinzidenz bezeichnen kann.

Wenn wir den Begriff *Dialektik als Methode* zur Erkenntnis von Realitäten einsetzen, können wir von *Ideal-Dialektik* sprechen. Es ist indessen bemerkenswert, daß sich die Wirklichkeit dieser Methode ihrerseits, jedenfalls in zahlreichen Fällen, gleichsam anpaßt und einfügt. Verdeutlichen wir uns dies noch einmal an der kausalen Methode. Weil sich die Wirklichkeit auch dieser weithin, ja fast unbegrenzt anbequemt und auf diese Weise jene begreiflicher erscheinen läßt, folgert man, daß sie selbst – die Wirklichkeit – kausal strukturiert sei. Das verführt den menschlichen Verstand dazu, eine Extrapolierung vorzunehmen und schließlich vom Kausalismus oder *Determinismus der Welt* zu sprechen, obwohl, kritisch gesehen, eine derartige Verabsolutierung unzulässig ist. Mittlerweile mußte man dann ja auch einsehen und sich eingestehen, u. a. durch die Forschungen der theoretischen Physik, daß die Behauptung eines durchgängigen Determinismus falsch ist. Ähnlich Verhängnisvolles hat sich auch hinsichtlich des methodischen Gebrauchs der Dialektik ereignet. Man denke nur an den dialektischen Idealismus von Hegel oder an den marxistischen, dialektischen Materialismus. Man vermeinte, die Dialektik in der Wirklichkeit selbst anzutreffen, und verwandelte kurzerhand die Ideal-Dialektik als lediglich subjektives, methodisches Erkennungsmittel in eine *Real-Dialektik*. Wie gesagt, liegt der Grund dafür in der Wirklichkeit selbst, die sich in mancherlei Hinsicht dialektisch »verhält«. Indes wollen wir nicht in diesen Fehler verfallen und Denken mit der Wirklichkeit verwechseln, sondern uns darüber im klaren sein, daß der Versuch, das Verhältnis von Leben und Tod dialektisch anzugehen, methodisch ein möglicher, und, wie sich zeigen wird, ein fruchtbarer ist. Es kann also keinen Anspruch auf *Allgemeingültigkeit* erheben. Dessenungeachtet vermeinen wir, auf diesem Wege etwas mehr Licht, insbesondere in das Dunkel des Todes zu bringen und so die Hoffnung zu hegen, der Wahrheit in dieser Beziehung etwas näherzukommen. Wir verwenden also die Dialektik zur sachangemesseneren Ergründung von für den Menschen bedeutungsvollen Vorgängen und versprechen uns dadurch, wie betont, ein humaneres Vorgehen. So erweist sich die Dialektik als

213. *V. v. Weizsäcker*: Pathosophie, Göttingen 1956, S. 250.

heuristisches Prinzip. K. Popper führt in seinem Buch »Objektive Erkenntnis« aus, daß aller Erkenntnisfortschritt in der Verbesserung des vorhandenen Wissens besteht – in der Hoffnung, der Wirklichkeit näherzukommen[214]. Das besagt, daß *Maßstab die Realität*, in unserem Falle die menschliche, ist, der wir uns mit unterschiedlichen Denkmitteln zu nähern trachten. Erkenntnis ist so immer relativ zur Realität und auf keinen Fall mit ihr gleichzusetzen.

Wie wir in der Einleitung darlegten, betrachten wir das eben über die Dialektik Ausgeführte als ihren *Außenaspekt*, dem gewissermaßen ein *Innenaspekt* korrespondiert. Diesen näher zu untersuchen, wird unsere nächste Aufgabe sein. Damit kommen wir zur *Thematisierung der menschlichen Seele* bzw. Persönlichkeit.

I. Die menschliche Seele (Persönlichkeit)

Es sind zunächst drei besondere Sachverhalte, die uns veranlassen, bevor wir in unseren Todeserörterungen fortfahren, uns näher mit der menschlichen Seele oder Persönlichkeit zu befassen. Einmal sprachen wir allgemein von Leben und Tod. Aber bei näherem Zusehen ist selbstredend *der Mensch* gemeint, um den es in der Todesdialektik geht. Daher müssen wir ihm unser besonderes Augenmerk zuwenden und versuchen, ihn in seinen wichtigsten Zügen und Merkmalen zu beschreiben. Dabei wollen wir uns auch in Hinsicht auf ihn von der *Erfahrung* leiten lassen und nicht eine Art abstrakter Wesensschau vornehmen, um nicht einem »konstruktiven Essentialismus« zum Opfer zu fallen.

Für uns ist selbstverständlich, daß wir uns im Gegensatz zum Behaviorismus nicht nur auf äußere, sondern auch und vor allem auf innere, *»introspektive« Erfahrungen* stützen werden. Denn wir sind der Auffassung, daß uns die *entscheidenden menschlichen Kriterien* nur durch die introspektive Methode zugänglich sind. Unterlassen wir das, stehen wir in Gefahr, die Menschlichkeit – die Seele des Menschen – zu verlieren. Das behavioristische Argument, daß die durch Innenschau (Intuition oder Introspektion) gewonnenen Erkenntnisse zu vage, zu ungenau, nicht objektivierbar und daher nicht quantifizierbar bzw. meßbar sind, halten wir nicht für stichhaltig. Wenn es nur und einzig darum ginge, hätte man von vornherein auf die Erforschung von vielen

214. *K. Popper*: Objektive Erkenntnis, Hamburg 1973, S. 86.

Realitäten verzichten müssen und müßte es noch. Denn einmal stehen die quantitativen Begriffe so gut wie immer *am Ende* eines Forschungsweges. Zuvor müssen wir in jedem Fall erst einmal intuitiv (!) differenzieren und damit qualifizieren, ehe wir an die Quantifizierung oder statistische Ermittlung herangehen. Zudem besteht Grund zur Annahme, daß mit großer Wahrscheinlichkeit *nicht alles* in der Welt *quantifizierbar* ist.

Denken wir, um ein *Beispiel aus der Linguistik* zu bringen, nur an den *semantischen Aspekt der Sprache.* Zwar ist es möglich, den abstrakten und wahrscheinlichen Informationsgehalt eines Buchstabens oder eines Wortes innerhalb einer natürlichen Sprache zu »messen«. Bekanntlich tut man das, indem man das informationelle Einheitsmaß, das Bit, zur Anwendung bringt. Der betreffende Buchstabe oder das Wort werden in den binären Kode übertragen, und dann zählt man die dazu erforderlichen Zweierschritte (binary digit!). Damit hätte man zunächst die *abstrakte Informationsmenge* ermittelt. Man ist dann noch einen Schritt – gewissermaßen in Richtung einer Konkretisierung – weitergegangen, indem man die wahrscheinliche *Häufigkeit* jener linguistischen Diskreta bestimmte. Dadurch verminderte sich natürlich der Informationsgehalt bei häufiger vorkommenden im Gegensatz zu den selten gebrauchten, deren Informationsgehalt stieg. Aufs Ganze gesehen reduzierte sich aber die durchschnittliche Informationsmenge bei Buchstaben und Wörtern. Aber mit dieser Quantifizierung ist keineswegs die Bedeutungsfülle, der *semantische Gehalt* erfaßt – einfach deswegen nicht, weil die Bedeutung, z. B. eines Wortes, ein unendliches Kontinuum darstellt. Das besagt, daß es ständig und stetig, d. h. je nach sprachlichem Kontext, seine Bedeutung – oft nur in minimalen Nuancen – ändert. Das heißt aber weiter, daß die Bedeutung das diskrete Wort transzendiert, was M. Taube mit den Worten kommentiert, daß in gewisser Hinsicht Bedeutungsgehalte nicht gesondert und trennbare Wesenseinheiten wie die Wörter sind, woraus dann wieder die *Unbegrenztheit der Bedeutung* folgt[215]. Wie sollen wir eine solche quantitativ messend erfassen wollen? Dies käme einer Sysiphusarbeit, also einem vergeblichen Bemühen, und zwar prinzipiell, gleich, die kein Mensch zu leisten imstande wäre. K. Popper hat das hier Angesprochene paradox, daher um so eindrücklicher apostrophiert: Die Präzision einer Sprache hängt gerade davon ab, daß sie sich sorgfältig bemüht, ihre Begriffe nicht mit der Aufgabe zu belasten, präzise zu sein[216]. Deshalb hat man sogenannte *Objektsprachen* entworfen, deren Charakteristikum in ihrer Eindeutigkeit liegt und die man wegen ihrer damit gegebenen Quantifizierbarkeit »computerisieren« kann.

215. *M. Taube*, a. a. O., S. 110ff.

Wir halten fest, daß es vermutlich zahlreiche Phänomene in den verschiedensten Wirklichkeitsbereichen gibt, die vorerst, wahrscheinlich *niemals, als meßbare Quantitäten* behandelt werden können. Vielleicht besteht darin für die wesentlichsten menschlichen Kriterien die Auszeichnung, daß sie einer derartigen, äußerlichen Meßbarkeit entraten.

Wir hatten gesagt, daß das Zentralthema der Todesdialektik der Mensch sei. Umgekehrt war uns deutlich geworden, daß die Dialektik unbeschadet ihrer, wenn auch nur partikularen, wirklichkeitserfassenden Anwendbarkeit zunächst ein methodisches Hilfsmittel des menschlichen Verstandes, also der menschlichen Subjektivität ist. Aber dieses wollen wir nach dem Gesagten nicht nur allgemein einsetzen, sondern verfolgen damit eine spezielle Absicht. Und hier treffen wir auf den *Innenaspekt der Dialektik,* der besagt, daß menschliche Subjektivität oder Persönlichkeit sie – das wäre der zweite Sachverhalt – zum Zwecke der *Selbsterhellung* aufgreift. Dies läßt sich auch so formulieren, daß sie mittels der Dialektik reflektiert, um über sich selbst größere Klarheit zu gewinnen. Diesen Zusammenhang müssen wir uns noch einmal vor Augen führen, selbst wenn wir schon Angesprochenes wiederholen. *Leben, Tod und Unsterblichkeit* sind *Vorgänge dritter Person.* Wir verfügen nicht souverän über das Leben; der Tod ist ein uns ereilendes Schicksal, und eine mögliche Unsterblichkeit erscheint als eine nicht von uns begründete, andere, vielleicht höhere Daseinsweise. Mit einem Wort – sie alle entziehen sich unserer Kompetenz und sind, wie wir es formulierten, *Transzendenzen,* gleichwohl wir an ihnen unabdingbar partizipieren, so daß wir mit gutem Grund von »unserem Leben«, von »unserem Tod«, von »unserer Unsterblichkeit« sprechen. Damit sind sie in Richtung auf uns gleichsam eingeholt, ohne daß wir diese Einholung voll zu leisten vermöchten. Denn kaum daß wir daran gehen, kaum daß wir dieses »unser« ausgesprochen haben, erstehen sie vor uns erneut in ihrer *Fremdheit* und *Unverfügbarkeit* und verweisen uns in die Schranken. Danach läßt sich sagen, daß auch angesichts unserer besonderen Thematik die »Selbsterhellung« die menschliche Seele als »dia-

216. *K. Popper*: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2, 4. Aufl., München 1975, S. 28.

lektischer« Natur oder als ein Wesen erscheint, das durch Ambiguität (Zweideutigkeit) ausgezeichnet ist.
Schließlich muß noch eines dritten Umstandes gedacht werden, der eng mit den beiden vorher erwähnten zusammenhängt. Wir erhoffen uns nämlich von einer Erhellung der menschlichen Seele weiterführende und tiefer dringende *Aufschlüsse* für unsere späteren, vor allem das *Unsterblichkeitsproblem* angehenden Erörterungen.
Zunächst sind noch einige *terminologische Klarstellungen* vorzunehmen, damit wir auch sprachlich einen Konsens erreichen. *Synonym* gebrauchen wir *menschliche Seele, menschliche Persönlichkeit* (Personalität) und *menschliche Subjektivität.* Zugegebenermaßen bestehen zwischen ihnen gewisse Unterschiede. So wird bei der Nennung des Wortes *Seele* unmittelbar ihr Gegensatz, nämlich der Körper oder der Leib, assoziiert, während mit dem Ausdruck *Persönlichkeit* (Personalität), ohne den man übrigens auch in der modernen Psychologie nicht auskommt, das *spezifisch Menschliche,* seine *Einzigartigkeit,* seine Einmaligkeit, seine Verantwortlichkeit u. a. angesprochen wird. Diese ist einmal besonders herauszustellen entgegen allen sozial-kollektivistischen Bestrebungen oder politischen Uniformitätstendenzen, ohne daß wir damit die *soziale Dimension* als wichtiges Element im Aufbau der Persönlichkeit übersehen wollen, wovon noch zu reden sein wird[217].
Zum anderen verwendet man ihn gelegentlich auch *bei höheren Tieren.* Dabei geht man einmal von der Tatsache aus, daß es unter den Tierarten keine Exemplare gibt, die sich völlig gleichen. Dessenungeachtet überwiegt bei den meisten die Artspezifität. Etwas komplizierter gestalten sich die Verhältnisse bei den Menschenaffen, insbesondere bei Schimpansen. Bei diesen wird offenbar eine noch höhere, die Artspezifität überformende Individualisierung erreicht. Ferner kommt es bei domestizierten Tieren, die eng mit dem Menschen zusammenleben, ebenfalls zur Ausprägung einer stärkeren »Eigennote«. Man hat daher den Ausdruck »*Tierpersönlichkeit*« gebraucht. Uns erscheint aber eine derartige »Tierpersonalisierung« deswegen unangebracht, ja abwegig, weil Tieren offensichtlich die in dem Wort Persönlichkeit inbegriffenen Grundeigentümlichkeiten des Menschen fehlen. Wir behalten deshalb das Wort dem Menschen vor und sprechen bei Tieren, wie wir es schon taten, besser von Individualitäten, womit ihrer über das Artspezifische hinausgehenden Individualspezifität vollauf Genüge getan wird.
Das Wort *Subjektivität* weist insofern in eine etwas andere Richtung, als

217. Vgl. ferner *W. Rorarius*: Persönlichkeit und Wille, a. a. O., S. 19ff.

es das Pendant zur Objektivität darstellt. Auch diese könnte man den Tieren zuschreiben, wie es beispielsweise V. v. Weizsäcker in seinem Werk »Der Gestaltkreis« tut, in dem er ganz allgemein von Einführung des Subjekts in die Biologie spricht[218]. Aber die menschliche Subjektivität besitzt als Spezifikum Reflexivität und kann sich daher bewußt der Objektivität gegenüber stellen. Kraft ihrer Reflexivität vermag sie sich überdies auf sich selbst zu richten, sich selbst bewußt zu sein und ihre Subjektivität zu ergründen, was introspektiv geschieht. Bei allem müssen wir uns klar darüber sein, daß es so etwas wie Objektivität nur aufgrund der Voraussetzung der Subjektivität gibt. Mit der Einführung der Subjektivität ist auf jeden Fall einem den Menschen völlig entanthropomorphisierenden Objektivismus Paroli geboten, wie mit dem Ausdruck Persönlichkeit einem den Menschen nivellierenden Kollektivismus und Theromorphismus und mit dem Wort Seele einem schrankenlosen Materialismus. Alle drei Bezeichnungen können wir in dem Wort *Humanität* zusammenfassen, die gleichsam die gemeinsame Klammer darstellt. Aber sie wurde schon mit dem Attribut »menschlich« angesprochen. Wir werten sie als Horizont bzw. Implikat und brauchen sie deswegen nicht eigens zu nennen.
Als *einzigartige Grundeigentümlichkeiten* des Menschen, die auch und besonders für die Todes- und Unsterblichkeitsproblematik von entscheidendem Gewicht sind, nennen wir in einer vorwegnehmenden, gerafften Übersicht vier, vorwiegend introspektiv, dabei empirisch aufweisbare Merkmale: Selbstbewußtheit, Sprachlichkeit, Zeitlichkeit und Freiheitlichkeit.

1. Selbst-(Ich-)bewußtheit

Bei unseren abschließenden evolutionistischen Betrachtungen hatten wir im Anschluß an Campbell das *Selbstverständnis,* wie er es bezeichnete, als das Kriterium des Menschseins hervorgehoben. Auch Kant hat den unvergleichlichen Wesenszug des Menschen darin erblickt, wie man seiner Anthropologie entnehmen kann, daß er in seiner *Vorstellung das Ich* haben kann, welches ihn unendlich über alle anderen auf Erden lebenden Wesen erhebt. Dadurch ist er eine Person und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, ein von Sachen, dergleichen

218. *V. v. Weizsäcker*: Der Gestaltkreis, Stuttgart 1947, S. V.

die vernunftlosen Tiere sind, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen[219].

Der bekannte englische Biologe C. H. Waddington hat von *Selbst-Gewahrsein* (self-awareness) gesprochen, einem Phänomen, bei dem man nach seinen Worten sich unmöglich vorstellen kann, daß dafür irgendeine Erklärung in Begriffen von beobachtbaren Phänomenen je gegeben werden könnte. Wie weit ins Detail wir auch die elektrischen Phänomene beschreiben würden, die in unseren Hirnzellen vor sich gehen, diese Beschreibung könnte doch nie zur Folge haben, daß ein Akt des Selbst-Gewahrseins aufträte. Er führt dann weiter aus, daß einige Denker aufgrund der unzweifelhaften Existenz des Selbst-Gewahrseins geschlossen haben, daß diejenige seiner Formen, die wir aus der Erfahrung kennen, sich aus einfacheren Formen entwickelt haben muß, die bei nicht-menschlichen »Dingen« vorkommt[220]. In diesem Zusammenhang können wir noch einmal auf K. Popper verweisen, der zunächst darauf aufmerksam macht, daß es gute Gründe für die Annahme von psychischen oder Bewußtseinszuständen gibt, bei denen das Ich-Bewußtsein sehr schwach ist oder fehlt, wie z. B. im Traum. Von hier aus erscheint nach ihm die Annahme vernünftig, daß das Ichbewußtsein *eine späte Entwicklung* ist[221]. Waddington selbst verweist auf das Verhalten mancher Tiere, z. B. eines sich zum Schlafen legenden oder aufwachenden Hundes oder einer Katze, denen wir eine gewisse (!) Form von Selbst-Gewahrsein zuschreiben. Aber obwohl wir solches konzedieren können und obwohl Logik und Evolutionstheorie eine Entwicklung des Selbst-Gewahrseins fordern, stehen wir nach ihm bei *diesem Phänomen einem Mysterium* gegenüber, weil es sich nach dem Gesagten völlig unserem Verständnis entzieht. So kommt er zu dem Resultat, daß die Grundtatsache unserer Existenz im wesentlichen ein Rätsel bleibt[222].

Immerhin können wir *Tieren*, insbesondere den höchsten, wenn auch nicht Selbstbewußtsein, so doch *Bewußtsein* zubilligen – dies aufgrund ihres Schlaf- und Wachverhaltens, ferner gewisser Gehirnstrukturen. So findet man im Gehirn der höheren Tiere, wie beim Menschen, die für die Wachheit bzw. Bewußtheit wichtige »Formatio reticularis« im Hirnstammgebiet. Aber auch das Neugierverhalten der Tiere läßt daran denken.

219. *I. Kant*, Werke Bd. VI, S. 407. 220. *C. H. Waddington*, a. a. O., S. 102.
221. *K. Popper*: Objektive Erkenntnis, a. a. O., S. 279.
222. *C. H. Waddington*, a. a. O., S. 104.

Dabei müssen wir uns allerdings im klaren sein, daß wir lediglich von beobachtbaren Vorgängen und Strukturen aus auf die tierische *Bewußtheit* schließen. Direkt – *objektiv* – können wir sie *nicht feststellen*, wie übrigens auch nicht die Selbstbewußtheit beim anderen Menschen, welche wir aufgrund bestimmter Verhaltensweisen letztlich auch nur zu folgern vermögen. Wie immer – das Tier »weiß«, der Mensch allein weiß, daß er weiß. Er allein besitzt offenbar Selbsterfahrung. Wir können es auch so formulieren, daß das Tier im Wachzustand bewußt Umwelt- und natürlich Innenvorgänge (z. B. Schmerz) aufnehmen, registrieren und darauf reagieren kann, allerdings nicht nach dem die Dinge vereinfachenden, zudem entstellenden Reflexschema: Stimulus – Response. Vielmehr vermag es durch Inneninstanzen sein Verhalten zu steuern, wobei angeborene bzw. instinktive, wie auch vornehmlich bei höheren Tieren in zunehmendem Maße erworbene Verhaltensprogramme als Regulationsmechanismen fungieren. Aber all das spielt sich offenbar beim *Tier* direkt und unmittelbar, zudem situationsgebunden ab, jedenfalls ohne Einschaltung der kritisch reflektierenden Instanz des Bewußtseins selbst, also nicht in der Form, daß sich das Bewußtsein auf den Bewußtseinsinhalt und damit auf sich selbst lenken könnte. Das vermag allein das menschliche *Selbst-* bzw. *Ichbewußtsein*, das, um als *Beispiel die Wahrnehmung* anzuführen, sich auf den wahrgenommenen Inhalt, zugleich aber auf sich selbst, auf den subjektiven Akt der Wahrnehmung richten kann. Es ließe sich hierbei im Unterschied zur einfachen Reflexivität des Tieres von einer doppelten Reflexivität sprechen, die wir selbst übrigens relativ selten vornehmen. Im Alltagsleben verhalten wir uns zumeist nur »bewußt« und sind bloß auf die andrängenden Aufgaben orientiert. Nur gelegentlich blitzt gleichsam das Selbstbewußtsein auf, das uns von unserer Tätigkeit Abstand nehmen und ausdrücklich innewerden läßt, was wir gerade vorhaben, und zwar in bezug auf uns selbst. Daran wird deutlich, daß, wie es E. Schrödinger ausdrückt, Bewußtsein und Zwiespalt mit sich selbst unzertrennlich verbunden sind[223]. *Im menschlichen Selbstbewußtsein* klafft *ein Hiatus*, eine Distanz, die es dem Menschen ermöglicht, innezuhalten – oft nur für Augenblicke, um sich ausdrücklich – bewußt – auf das vorliegende Geschehen und zugleich auf sich selbst zu richten. Dieser, die menschliche Subjektivität ausmachende Eigenbezug oder besser diese Rückbezüglichkeit zeigt an, daß wir nicht nur leben, sondern erleben.

223. *E. Schrödinger*: Geist und Materie, 3. Aufl., Braunschweig 1965, S. 8.

Von hier aus ließe sich übrigens eine *Kritik am Begriff »Verhalten«* vornehmen, wenn man darunter lediglich einen unmittelbaren Bezug, d. h. unter Ausschaltung unser selbst verstünde, wie es die Behavioristen und die Reflexologen tun. Wenn ich mich verhalte, nehme ich Stellung zu etwas, richte ich mich auf etwas, aber doch so, daß ich es bin, der es tut. Wie betont, versichern wir uns nur relativ selten unser selbst. Aber das menschliche Verhalten ist so strukturiert, daß das Selbst potentiell im Hintergrund steht und darum jederzeit aus seiner »Reserve« herauszutreten, sich zu aktualisieren vermag. Demnach ist das Verhalten auch ein Erleben, oder genauer gesagt, ein *Erlebensmodus*. Damit ist zugleich angedeutet, daß wir in unserer Seele eine Reihe solcher Erlebensmöglichkeiten besitzen, die wir aber aus Raumgründen hier nicht im einzelnen besprechen können. Wir beabsichtigen später, lediglich auf das Wollen einzugehen. Den Abschluß dieses Abschnitts soll ein Gedanke von K. Popper bilden, der gleichzeitig zur Überleitung zum nächsten Abschnitt dienen kann. Er meint, daß Tiere zwar Gefühle, Empfindungen, Gedächtnis und damit Bewußtsein haben können, aber nicht das volle Selbstbewußtsein, das eines der Ergebnisse der menschlichen Sprache und der Entwicklung der spezifisch menschlichen Welt, der geistigen Welt ist, die Popper als »Welt 3« bezeichnet[224].

2. Sprachlichkeit

Wie hinsichtlich des Selbstbewußtseins waren wir bereits einmal kurz auf die Sprache zu sprechen gekommen (S. 74). Es wird viel darüber diskutiert, ob es *Tiersprachen* gibt. Faßt man diesen Begriff weit, so könnte man das bejahen. Gerade die sozial lebenden Tiere, aber auch da, wo es aufeinander angewiesene Geschlechtspartner gibt, stehen Verständigungsmöglichkeiten zur Verfügung. Denken wir an dieser Stelle noch einmal an die Schimpansen, die im non-verbalen Bereich reichliche Kommunikationsmöglichkeiten besitzen. Aber Sprachlichkeit im menschlichen Sinne geht ihnen ab, weil sie u. a. kein Selbstbewußtsein entwickelten. Auch der große Sprachforscher N. Chomsky betont, daß die *menschliche Sprache ein einzigartiges Phänomen* darstellt, das keine signifikante Analogie in der Tierwelt besitzt[225].

224. *K. Popper*: Objektive Erkenntnis, a. a. O., S. 89.
225. *N. Chomsky*: Sprache und Geist. Frankfurt 1972, S. 112.

Nach allem hat es den Anschein, als ob die Sprache den sich im Selbstbewußtsein auftuenden Hiatus in Besitz genommen und ihrerseits das offenbar ursprünglich unbestimmte Phänomen des Selbstbewußtseins rückwirkend artikuliert und profiliert hätte, einschließlich die vom Selbstbewußtsein hervorgebrachte und verwaltete geistige Welt. Dies läßt sich empirisch auch dadurch belegen, daß gerade in den Augenblicken, in denen wir uns auf uns selbst besinnen, sich die Sprache unvermittelt einstellt und gleichsam das Schweigen bricht, um Klarheit und Konturen in unsere »Verhältnisse« zu bringen. Vielfach entgeht uns dieses Geschehen, weil die inneren Monologe still, in Unauffälligkeit, vonstatten gehen. Aber daß *ein inneres Sprechen* stattfindet, unterliegt keinem Zweifel. Der russische Sprachforscher L. Wygotski hat seine eigentümlichen Strukturen zu klären versucht. Er sprach übrigens von Endophasie[226].

Die Sprache hat eine kaum überschätzbare *Mittelsfunktion*, die sich der Mensch im Verlauf seiner Menschwerdung erschuf und zwischen sich, dem anderen und der Welt einschaltete. Deswegen kennzeichnet A. Gehlen die Sprache als eine *»Zwischenwelt«*, die zwischen dem Bewußtsein und der Welt liegt, beide zugleich verbindend und trennend[227]. Sprache vermittelt in eminenter Weise uns zu uns selbst, und zwar dadurch, daß wir durch sie mit der Mit- und Umwelt verbunden sind. Wie unerläßlich sie auch bei unseren Erörterungen über Tod und Unsterblichkeit ist, dürfte aus den bisherigen Ausführungen deutlich geworden sein. Wir sagten, daß sie Klarheit und Profilierung in unsere »Verhältnisse« bringt, zu denen selbstredend auch unsere inneren Belange gehören.

Vergegenwärtigen wir uns nur einmal unsere »bloßen« Gedanken über ein Thema. Diese sind oft nur andeutend, daher vage, zudem flüchtig, wie jeder sich überzeugen kann. Erst wenn sie gleichsam festgehalten, und das bedeutet ausgesprochen, in die Lautsprache exponiert oder, wie wir noch treffender sagen, formuliert, d. h. in Form gebracht werden, erhalten sie ihre Prägnanz und werden verstanden – nicht nur von uns selbst, sondern auch vom angesprochenen und hörenden anderen Menschen. Ihre höchste Brillanz gewinnen sie jedoch, wenn sie in die *Schriftsprache* übertragen werden, was indessen das schwierigste am ganzen Sprachvorgang ist. Auch darüber hat Wygotski Aufschlußrei-

226. *L. S. Wygotski*: Denken und Sprechen, 1964. S. 311 ff.
227. *A. Gehlen*: Der Mensch, Bonn 1958, S. 267.

ches gesagt[228]. Dabei vergessen wir nicht, was oben gesagt wurde, daß selbst in dieser höchsten Form der Artikulierung das Wort – jedenfalls einer natürlichen Sprache – gleichsam plastisches Material bleibt, um durch dieses die stets nuancierenden Denotationen zum Ausdruck zu bringen.

Aber viel entscheidender ist am menschlichen Sprachvorgang etwas anderes. Bekanntlich weist die Sprache *bestimmte Funktionsaspekte* auf, die wir teilweise mit solchen bei den »Tiersprachen« in Analogie setzen können – so den interjektiven, den imperativen, vielleicht noch den indikativen, wenn auch nur bis zu einem gewissen Grade. Nur eine Funktion scheint nach allem, was wir wissen, dem Menschen vorbehalten – nach K. Popper die *argumentative*[229] oder nach F. Kainz die *interrogative*[230]. Beide Sprachbestimmungen können wir in etwa gleichsetzen; denn wenn ich argumentiere, befinde ich mich in der Verfassung des Fragens und versuche, z. B. hinsichtlich einer Theorie, deren Fragwürdigkeit aufzudecken. Dieser Frageaspekt der Sprache ist das Menschlichste an ihr. Alles, was uns an *Wissen* überliefert wurde und was uns gegenwärtig davon übermittelt wird, ist allem zuvor *Erfragtes* gewesen. Erst muß »etwas« durch eine Befragung gegangen sein, ehe es gesicherter Wissensbesitz werden kann. Den interrogativen Aspekt der Sprache müssen wir im Auge behalten, wenn wir uns gerade im Hinblick auf unsere Grundthematik »Tod und Unsterblichkeit« der nächsten einzigartigen Eigentümlichkeit des Menschen zuwenden – seiner Zeitlichkeit.

3. Zeitlichkeit

W. Schulz spricht in seinem Aufsatz »Zum Problem des Todes« einmal davon, daß Leben Präsensbewußtsein sei[231]. Das beinhaltet, daß *Leben*, sofern es um sich weiß, *seiner Gegenwärtigkeit bewußt* ist. Da aber dieses Um-sich-Wissen nur dem Menschen vorbehalten ist, weiß nur er um sich als Gegenwärtigen. Damit kommt *beim Menschen die Dimension der Zeit* ins Spiel – jedoch nicht so, daß das Präsenzbewußtsein gleich einem ausdehnungslosen Punkt auf einem nivellierten Zeitkontinuum entlang liefe, wobei das Vorher und das Nachher gleichgültig wären, sondern so, daß jenes horizonthaft von letzteren umschlossen wird. Das Selbstbewußtsein vermag seiner Präsenz ja nur inne zu werden, wenn es um sein Perfektum und Futurum weiß. Das erstere ist ihm möglich kraft der *Erinnerung*, die ihn zurückschauen läßt in seine Vergangenheit, in die es, ohne es übrigens selbst zu wissen, weil durch andere mitgeteilt, als Anfang seines eigenen Lebens seine *Geburt* setzt. Überdies vermag es seine Vergangenheit noch weiter zurückzuverfolgen. Das kann uns an Folgendem deutlich werden: Wir sagten, daß sich in dem im Selbstbewußtsein des Menschen aufbrechenden Hiatus die Sprache angesiedelt hätte. Sprache ist aber etwas Überliefertes, das wir zwar übernehmen und aneignen, kurz lernen müssen, das aber dabei nicht seinen *traditionellen Charakter* einbüßt. In ihrem aktuellen Gebrauch geht darum Vergangenheit mit ein. Wir begegnen hier der *Historizität* oder der Geschichtlichkeit des Menschen, die eine ihrer nachhaltigsten Spuren in der Sprache hinterlassen hat, aber natürlich umfassender ist.

Indessen hat sein Vergangenheitsbewußtsein damit nicht sein Bewenden. Leben, menschliches Leben, ist, wie wir sahen, selbst Niederschlag, Ausklang einer langen *biologischen Entwicklung*. In seiner äußeren Gestalt wie in seinen physiologischen, aber auch seelischen Funktionen, trägt das Selbst des Menschen Gewordensein und damit Vergangenheit mit sich in die Gegenwart. Das Gegenwartsbewußtsein basiert unabdingbar auf diesen Vorgegebenheiten, ohne allerdings das »zwangsläufige« Ergebnis dieses evolutionären Prozesses zu sein. Das hatten wir ja in Abrede gestellt! Aber wie auch immer – die Thematisierung der Evolution ist nur möglich auf dem Grunde des *Zeitbewußtseins*. Keinem Tier ist es zu eigen. Ein Schimpanse weiß nichts von seiner Vergangenheit, weil er auch kein Gegenwartsbewußtsein besitzt. Er lebt gegenwärtig, ohne um seine Gegenwart zu wissen.

Das menschliche Zeitbewußtsein weist aber, wie wir vernahmen, noch eine weitere Dimension auf – *die Zukünftigkeit*. Paradoxerweise kann eine nähere Analyse der Vergangenheit uns darüber belehren, was Zukünftigkeit ist. Alles Gewordene enthält den unabweislichen Hinweis darauf, daß es früher einmal nicht war. Es ist entstanden, hervorgegangen aus dem unergründlichen und unerschöpflichen Schoß zukünftiger (!) Möglichkeiten, d. h. es war einst zukünftig – noch nicht. Daher ist es ein *Irrtum des Kausalismus* zu meinen, das Gewordene sei nur als Wirkung von vorhergehenden Ursachen zu verstehen. Wenn Ursachen Wirkungen zeitigen, ist dies doch nur möglich, wenn ein

228. *L. S. Wygotski*, a. a. O., S. 337.
229. *K. Popper*: Objektive Erkenntnis, a. a. O., S. 137.
230. *F. Kainz*: Die »Sprache« der Tiere, Stuttgart 1963, S. 185.
231. *W. Schulz*, a. a. O., S. 331.

offener, zukünftiger »Raum« zur Verfügung steht, in den hinein sie – die Ursachen – zu wirken vermögen. Wirkungen sind immer etwas Zukünftiges, oder besser sie enthalten unbeschadet ihrer Vergangenheitsbezogenheit, nämlich ihres Bezugs auf vorhergehende Ursachen, selbst wenn die Wirkungen eingetreten sind, das wenn auch nun nicht mehr so offenkundig zu Tage liegende Indiz ihrer einstigen Zukünftigkeit. Dieses verlieren sie nicht, sondern nehmen es mit sich. Deshalb wirken sie nicht nur in die Gegenwart, sondern über sie hinaus in die Zukunft.

Blicken wir unter dem Aspekt der Zukünftigkeit auf die Evolution: Tierspezies entstanden, aber sie blieben trotz ihrer weitgehenden biologischen Geschlossenheit und Spezialisiertheit so offen, daß aus ihnen andere Tierarten hervorgehen konnten, bis dann der Mensch auf den Plan trat. Seine Auszeichnung liegt darin, daß er bio-psychologisch schlechthin durch *Offenheit* gekennzeichnet ist, die wir, was aus dem vorliegenden Zusammenhang ersichtlich wird, nicht einseitig, wie es Scheler getan hat, *als Welt-Offenheit* im Sinne einer Umwelt-Unabhängigkeit verstehen dürfen[232]. Vielmehr muß dabei der *Zeitaspekt* Berücksichtigung finden. Von hier aus läßt sich sagen, daß sich zwar auch die Tiere eine gewisse Zukünftigkeit bewahrten, die den evolutionären Prozeß im ganzen ermöglichten. Allein *der Mensch* ist das *zukünftige Lebewesen* geblieben, und zwar zufolge seiner biologischen Plastizität, die Grundlage einmal für seine sozial-kulturelle Historizität, zum anderen für seine perennierende Zukünftigkeit darstellt, die sich keineswegs trennen lassen. Denn die zeitliche Offenheit begreift, wenn auch in einem anderen Modus, die *Befragbarkeit der Vergangenheit* ebenso in sich wie das fragende Auslangen in die Zukunft, so daß wir insgesamt *Offenheit mit Zeitbewußtsein* überhaupt gleichsetzen können.

Das Präsenzbewußtsein darf also nicht isoliert, sondern muß eingebettet gesehen werden – in einem Vergangenheits-, wie Zukunftsbewußtsein, oder vielmehr jenes ist bei näherem Zusehen umgreifendes Zeitbewußtsein – *Bewußtsein der menschlichen Zeitlichkeit.* Das Selbstbewußtsein des Menschen ist, so gesehen, zeitübergreifend, weil es die *temporalen Differentiale* – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – einheitlich zu einem *Zeitintegral* zusammenschließt. Recht verstanden könnte man das Selbstbewußtsein sogar als »überzeitlich« ansprechen; denn es vermag seine eigene Zeitlichkeit zu überspannen, ohne sich jedoch davon lösen zu können.

232. *M. Scheler*: Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1949, S. 41.

Es wurde gesagt, daß in der Tiefe des Selbstbewußtseins die Sprache Platz gegriffen und jenes zu sich selbst vermittelt habe. Weiter hatten wir als höchste Funktion der Sprache die in ihr fundierte Möglichkeit zum Fragen herausgestellt. Dieses Fragen artikuliert sich konkret in den dem Selbstbewußtsein integral zukommenden, zeitlichen Dimensionen. Aus sich als Gegenwartsbewußtsein stellt es kraft seiner Sprachlichkeit die Frage nach seinem Was, nach sich selbst, und unter Einschluß der Fragen nach seinem Woher und Wohin holt es nach der alles umfassenden Sinnfrage aus.

Die Thematisierung seiner Vergangenheit erwächst im Fragen nach dem *Woher.* Dieses beschränkt sich jedoch nicht auf seinen Lebens-Horizont, der bis zur Geburt und allenfalls seiner Konzeption im Mutterleib reicht. Es drängt und dringt weiter. Es stellt sich ihm – welch verwegener Versuch! – die *Frage nach früheren Existenzen* – das prekäre *Thema der Reinkarnation,* das gerade in unseren Tagen auch für den westlichen Menschen Aktualität gewinnt, während es für viele Millionen fernöstlicher Menschen weithin etwas Selbstverständliches ist. Aber nicht genug damit, das Fragen greift weiter und sucht nach der Herkunft und dem *Ursprung der Menschheit* als Art und Gattung, sowie des Lebens und des Kosmos.

Aber ebenso stellt das sprechende Selbstbewußtsein die *Frage nach dem Wohin.* Das Zukunftsbewußtsein gelangt mit seinem Fragen zunächst an das Ende, den *Tod des Menschen.* Nicht, daß es von sich aus darum wissen könnte – so wenig, wie von seiner Geburt, wenn also das Selbstbewußtsein isoliert, auf sich allein gestellt wäre. Vom Tode überhaupt erfährt es, wie wir sehen werden, durch Berichte von anderen oder durch unmittelbare Erfahrung des Todes von anderen. Aber die Indirektheiten vermitteln und verdichten sich gleichsam zur selbstbezüglichen Direktheit. Fortan ist das Selbstbewußtsein *Todesbewußtsein.* Es bleibt unabweislich mit seinem Tod konfrontiert. In unserer positivistisch eingestellten Epoche hat es für den einzelnen damit sein Bewenden – sein Bewenden mit der Schrecken erregenden Erkenntnis, daß mit dem Tode »alles aus« sei. Zwar versucht der Mensch, sich klarzumachen, daß er als Lebewesen wie die anderen zugrunde gehen muß, um sich das Schreckensvolle am Tode wenigstens etwas zu mildern. Wir hörten ja von der *Notwendigkeit des Einzelsterbens.* Aber der einzelne mit seinem zeitübergreifenden, sich selbst transzendierenden Selbstbewußtsein vermag unbeschadet dessen, daß er bereit ist, das Einzelsterben als biologische Notwendigkeit anzuerkennen, letztlich ganz und gar nicht die Endgültigkeit seines Todes einzusehen. Im

gleichen Maße, wie ihm die Einsicht dafür abgeht, nimmt darum die Unheimlichkeit des Todes zu. Aber in dem Ausmaß solches geschieht, versucht der Mensch unserer Tage dieser dadurch Herr zu werden, daß er allerlei Maßnahmen und Prozeduren einleitet, gleichsam *in vielerlei Gewandungen »Todesbeschwörungen«* vornimmt, von denen die Rede war. Eine besonders wirksame und daher lauthals angepriesene scheint der *ideologische Futurismus*. Der einzelne wird gleichsam über sich und seinen Tod in die Zukunft irgendeiner, ihn *umgreifenden Gruppe* gleichsam hinausgeworfen, um dadurch sein Sehnen nach Fortleben zu beschwichtigen. Oder er erfährt, daß er immerhin in der *»Erinnerung« anderer*, wenn auch nur für eine Zeitlang – inexistent – weiterlebt. So ist wenigstens einem nicht zu abrupten Ableben, und zwar in subliminaler, wenn auch entfremdeter Form vorgebeugt.

Aber recht besehen sind damit die Möglichkeiten einer Todesbewältigung keineswegs erschöpft. Das durch die Zeitlichkeit konstituierte Selbstbewußtsein kann vermöge seiner Sprachlichkeit *fragen*, sich über- und hinterfragen und somit auch *seinen eigenen Tod*. Er ist nur scheinbar ein »faktum brutum«. Denn wird er in den Frageprozeß hereingenommen, büßt er an Undurchsichtigkeit ein. Allein dadurch, daß ich den Tod befrage, bewege ich mich mit einem ersten – hoffnungsvollen – Schritt in die Richtung einer Erhellung. Wie die Materie durch ihre intensive Befragung – durch ihre Erforschung – an Massivität und im gleichen Zuge der »stupide« Materialismus zunehmend an Bedeutung verloren, so könnte Ähnliches mit dem Tod und einem vor ihm kapitulierenden »Mortalismus« geschehen. Ist es daher so absurd, im Zuge einer Todesbefragung hinter ihm den Gedanken der Unsterblichkeit zu vermuten? Denn eine solche Befragung reicht weiter, ist noch stärker zukunftsbezogen als das Fragen nach dem Tod, weil es durch den Tod hindurch und über ihn hinaus trägt. Wer wollte es dem Fragenden verargen oder ihm das legitime Recht absprechen, weiter in die Zukunft auszugreifen, wie er es hinsichtlich seiner Vergangenheit in umgekehrtem Sinne tut? Aus dem Gesagten können wir folgern, daß *die Theorie von der Endgültigkeit des Todes unwahr* ist; denn sie behauptet, und zwar aufgrund des bekanntlich sich oft irrenden Augenscheins, daher in unzulässiger Weise mehr als sie zu leisten imstande ist. Allenfalls könnte man vorsichtig formulieren, daß, soweit unsere bisherige Erfahrung reicht, diese für jene Annahme spricht. Im letzteren Falle ist eine Relativierung jener Theorie offenkundig, und man ist bereit, sich unter Umständen korrigieren zu lassen, falls es notwendig werden sollte. Im ersteren Falle wird aber etwas apodiktisch behauptet

– zugegebenermaßen verzeihlicherweise, weil aller Augenschein dazu verleitet, aber um den Preis eines dann unverzeihlichen, weil unkritischen Dogmatismus!

Diesen Absatz wollen wir mit einer Stelle aus dem schon genannten Werk von Th. Dobzhansky »Intelligenz, Vererbung und Umwelt« beschließen, die das lapidar wiedergibt, was in diesem Abschnitt zur Sprache kam, nämlich die Zeitlichkeit des Menschen: »Was den Planeten Erde so wichtig macht, ist die Tatsache, daß sich der Funke des Selbstbewußtseins, des Todesbewußtseins und des Evolutionsbewußtseins hier auf Erden entzündet hat und nirgendwo sonst.«[233]

4. Freiheitlichkeit

Erneut setzen wir bei der Selbstbewußtheit ein. Es wurde uns deutlich, daß sich inmitten ihrer Konstitution ein Zwiespalt (E. Schrödinger) oder Hiatus auftut, der es dem Menschen ermöglicht, und zwar kraft seiner Sprachlichkeit, sich zu sich selbst und zu anderem zu verhalten. Tiefer gesehen liegt darin aber *Freiheitlichkeit* verborgen, der wir innewerden, wenn wir auf die *Dynamik des Verhaltens* zu uns selbst und zu anderem achthaben und nicht statisch von Selbstdistanz, sondern von *Selbst-Distanzierung* sprechen. Daran wird zunächst deutlich, daß wir die *Freiheitlichkeit nicht objektiv* erfassen, so wenig wie die Selbstbewußtheit, allenfalls indirekt darauf hinweisen können. Dieser werden wir nur intuitiv – im Selbsterleben – »ansichtig«, der *Freiheitlichkeit nur im Vollzuge*. Das hat W. Schulz sehr klar gesehen, wenn er schreibt, Freiheit ... sei nicht objektiv zu demonstrieren, sondern nur im Selbstvollzug zu begreifen und zu ergreifen[234].

Die Selbstdistanzierung können wir nach verschiedenen Richtungen hin vornehmen; wir können uns selbst, unsere Leiblichkeit, unsere Umwelt und unsere Mitwelt, die wir später gesondert behandeln wollen, anvisieren. Aber um gleich einem Mißverständnis vorzubeugen, nicht die Selbst-Distanzierung in ihrem materialen Bezug fördert Freiheitlichkeit zutage, sondern diese ist der *verborgene Impuls* zu einem solchen Akt. Das wird uns einsichtig, wenn wir uns die einzelnen Selbst-Distanzierungsmodi vergegenwärtigen. Zuerst können wir uns auf uns selbst, auf unsere Seele und ihre einzelnen Funktionen richten.

233. *Th. Dobshansky*, a. a. O., S. 117.
234. *W. Schulz*: Philosophie in der veränderten Welt, a. a. O., S. 702.

Diesen Vorgang bezeichnen wir als *Introspektion* – gleich als ob wir uns selbst objektiv anvisieren könnten. Verdeutlichen wir uns das am Beispiel einer uns sehr »naheliegenden«, inneren Funktion, der *Emotionalität*, dem Gefühl oder Gemüt. Einen Gefühlszustand erleben wir zwar unmittelbar, aber wegen der darin eingeschlossenen, dem Selbstbewußtsein inhärierenden Distanz können wir uns seiner vergewissern, ihn beachten und, auf uns selbst gerichtet, beobachten. Im Grunde ist die *Psychologie* nichts anderes als das systematisierte Unternehmen, das derartige »Selbstbezüge« oder »Er-Lebensweisen« untersucht. Indessen – wenn wir genauer hinsehen, ist das nichts Sich-von-selbst-Verstehendes, wie die Psychologen vielfach meinen. Vielmehr gründet ihre Möglichkeit in der Freiheitlichkeit, die in der Selbstdistanzierung hervortritt und sich in ihr aktualisiert. Es ist aber ebenso einsichtig, daß wir der Freiheitlichkeit nicht so inne werden wie eines seelischen Aktes, weil dieser jene immer schon voraussetzt. Indem ich einen seelischen Vorgang intendiere, ist in diesem schon *vorgängig Freiheitlichkeit* »am Zuge«, ist in diesen eingegangen oder vielmehr ermöglicht ihn, bringt ihn in Gang. Kraft der in der Selbst-Distanzierung impliziten Freiheitlichkeit haben wir weiter die Fähigkeit, *unsere Leiblichkeit »anzugehen«*. Indessen reicht ihr Wirkhorizont viel weiter, wie uns inzwischen deutlich wurde. Denn die menschliche *Welt- und Zeitoffenheit*, einschließlich des Fragens nach Tod und Unsterblichkeit, ist nur denkbar auf dem Grunde jener Selbst-Distanzierung und damit der Freiheitlichkeit. Das bedeutet des näheren, daß hier die *Wurzeln aller Wissenschaft* verborgen liegen.

Aber was wir schon einmal andeuteten, an dieser Stelle sei es nochmals, jedoch explizit und unmißverständlich gesagt: der *wissenschaftliche Objektivismus* geht *in die Irre* und verstellt sich seine eigentliche Konstituierung, wenn er die menschliche Subjektivität nicht in Anschlag bringt und die in ihr verborgene Freiheitlichkeit nicht voll würdigt. Daß er immer wieder diesen *»Verstellungen«* verfällt, liegt daran, daß er seinen methodischen Ansatz objektivistischer Einstellung universell deutet und meint, ihm alles unterwerfen zu können, dabei aber den Grundirrtum übersieht, daß *der Ursprung* seiner *eigenen Methodik* sich dieser entzieht, sie seiner also niemals habhaft werden kann, weil er in seiner Aktual-Dynamik ihr immer »vorausliegt«. Freiheit ist nicht objektivierbar, wie umgekehrt wissenschaftlicher Objektivismus nicht ohne Freiheitlichkeit möglich ist!

Ein weiteres, sehr wesentliches »Argument« für die Freiheitlichkeit vermittelt uns *die Sprachlichkeit*. Durch sie besitzen wir, wieder dynamisch verstanden, die Chance, uns der uns einzwängenden, festhaltenden Situation zu entheben, um sie nun wirklich distanziert einzuschätzen und zu übersehen. A. Gehlen spricht von *Situationsentbundenheit*, die uns Menschen die Sprache ermöglicht[235]. Worte sind, wie wir vernahmen, in gewissem Sinne Abstraktionen, mittels denen wir uns bis zu einem gewissen, oft weitreichenden Grade aus der Situation herauslösen und über sie zu stellen vermögen. Dieses im Wort ermöglichte Darüberstehen ist erneut Ausdruck der in der Tiefe agierenden Freiheitlichkeit. Wenn wir oben sagten, daß die Wurzeln aller Wissenschaft in der dem Menschen allein vorbehaltenen, freiheitlichen Selbst-Distanzierung, gleichsam der ersten Stufe ihres Werdens, liegen, so erfolgt in ihrer *Versprachlichung* oder verbalen Artikulierung ein noch größerer Schritt freiheitlichen Verhaltens. Durch die Sprache ist der Mensch noch souveräner, noch unabhängiger geworden.

Aber damit stehen wir nicht am Ende seines freiheitlichen Wirkens. Denn kraft der Freiheitlichkeit hat er die Möglichkeit, gleichsam seinen Gang aus der Welt umzukehren in einen *erneuten Hineingang in die Welt*. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Emotionalität. In der Freiheitlichkeit der Selbst-Distanzierung war es uns möglich, sie in einem Akt der Selbstzuwendung zu beobachten, sie in ihrer besonderen seelischen Qualität anderen Funktionen gegenüber zu differenzieren. Mittels der Sprachlichkeit war es uns dann möglich, sie näher zu beschreiben, zu artikulieren und ihr damit schärfere Konturen zu verleihen. Aber des weiteren wird uns die Erfahrung zuteil, daß wir umgekehrt auf sie einwirken, sie »steuern« können – etwa dergestalt, daß, wenn ich mich in einer traurigen Verfassung vorfinde, ich indirekte Abhilfen in Form eines Gespräches mit einem anderen, körperliche Betätigung, Hören von Musik und dergl. einzuschalten vermag, um mich umzustimmen. Ferner kann ich verhindern, daß mein Gefühl, beispielsweise eine Mißstimmung, sich in einen Affekt hineinsteigert und »entlädt«. Obwohl, wie die Erfahrung lehrt, die Emotionalität schwerer zu beeinflussen ist, erscheint es nicht ausgeschlossen.

Oder wenden wir uns nochmals unserer *Situationsgebundenheit* zu. Immer befinden wir uns in einer solchen. Aber wenn wir sie »verbalisieren«, gewinnen wir Oberhand. Von diesem höheren Standort aus können wir, weil wir größere Übersicht haben, dann – das wäre der weitere Schritt – besser auf sie eingehen, in sie eingreifen und schließlich *beherrschen*. Hierbei bedarf es einer besonderen, nur dem Menschen

235. *A. Gehlen*: Der Mensch, a. a. O., S. 272.

vorbehaltenen Fähigkeit, nämlich des *Willens*, der, wie wir noch sehen werden, in einem so innigen Bezug mit der Freiheit steht, daß wir *Freiheitlichkeit* mit ihm in gewissem Sinne *gleichsetzen* können. Aber durch seinen gleichsam durch die Freiheitlichkeit lancierten Einsatz komplizieren sich die Zusammenhänge erheblich, wenn es auch in der *Alltagssituation* nicht so scheinen mag. In ihr greifen gleichsam nahtlos jene »Elemente«: Selbst-Distanzierung, Verbalisierung und Beherrschbarkeit der Situation durch den Willen ineinander – vor allem in unerheblichen Lebenslagen oder in zu Routine gewordenem Verhalten.

Aber daneben stellen sich, aus der Situation sich ergebende, gewichtigere Aufgaben, die es zu meistern gilt, in denen unsere Freiheitlichkeit ausgesprochen gefordert wird. Dazu ist erforderlich, *Pläne* zu entwerfen, Ziele anzuvisieren, diese zur Disposition zu stellen, um eine Wahl zu treffen und ihre Durchführung zu veranlassen. Zeitlich gesehen besitzen sie den Charakter zukünftiger Gestaltung. Hier wird deutlich, daß das Freiheitsbewußtsein unabdingbar mit dem Zukunftsbewußtsein verbunden ist, also die Zeitlichkeit mit in jenes eingeht.

Wir hoben hervor, daß die seelische Funktion, die Pläne (Strategien) in die Tat umsetzt, zur Handlung werden läßt, *der Wille* ist. Es ist bekannt, daß er in der *gegenwärtigen Psychologie kaum noch eine Rolle* spielt. Das unterstreichen G. Miller, E. Galanter und K. Pribram in ihrem Buch »Strategien des Handelns«, indem sie darauf hinweisen, daß heute der Wille aus der psychologischen Theorie verschwunden zu sein scheint, nachdem er in dem breiten Sachgebiet *»Motivation«* anonym aufgenommen wurde[236]. Auf der anderen Seite kommen diese Forscher offenbar nicht ohne ihn aus, was die folgende Stelle deutlich macht, die zudem auf den innigen *Zusammenhang zwischen Wollen, Bewußtsein und Sprache* abhebt: »Unser Konzept geht davon aus, daß bewußtes Wollen, inneres Sprechen und normales, waches Bewußtsein untereinander in enger Beziehung stehen. Es scheint nicht unwahrscheinlich, daß das Bewußtsein in einem bestimmten Sinne nichts anderes als die Fähigkeit ist, seine eigenen Pläne zu machen, und daß der Wille die Fähigkeit ist, diese auszuführen. Wenn dem so ist, muß die Sprache, die unsere Planungsfähigkeit vergrößert, das Bewußtsein unser selbst und unserer Welt enorm erweitern, weit über das hinaus, was z. B. ein Schimpanse erreicht.«[237] Aber Näheres zum Willen, wobei wir

236. *G. Miller, E. Galanter und K. Pribram*: Strategie des Handelns, a. a. O., S. 21.
237. *G. Miller*, E. Galanter und K. Pribram, a. a. O., S. 109.

auf unsere frühere Arbeit »Persönlichkeit und Wille« verweisen, in der wir im letzten Abschnitt das Problem des menschlichen Willens thematisierten. In diesem Zusammenhang sei auf die beiden dort erörterten und sich einer unvoreingenommenen Erfahrung darbietenden *Bestimmungen des Willens* hingewiesen, nämlich auf seine Freiheitlichkeit und seine Bedingtheit[238].

a) Freiheit und Pathik des Willens

S. Luria erklärt in seinem Werk »Leben – das unvollendete Experiment«, daß der Mensch dank seinem Bewußtsein weiß, daß er Entscheidungen treffen kann. Weiter führt er aus, daß die Biologie zwar keine Antwort auf die zentrale Frage der Philosophie geben kann, ob ein bewußtes Verhalten auch ein freies Verhalten ist oder ob das Bewußtsein der Wahlmöglichkeit zugleich die Freiheit der Wahl zwischen vorhandenen Alternativen impliziert. Aber auf der anderen Seite ist in der *Biologie nichts* bekannt, was mit der *Idee des freien Willens unvereinbar* wäre[239].

Wie die Bedeutung und die tatsächliche Wirksamkeit des Willens noch unter einem anderen Gesichtspunkt, nämlich dem *leistungsphysiologischen* gesehen werden kann, sei folgendes erwähnt: Bei der Ausschöpfung der einer maximalen Leistung korrespondierenden, maximalen Leistungsfähigkeit spielt der Wille und die Motivation eine Rolle. Bei Höchstleistungen, beispielsweise von Leistungssportlern, kann man annehmen, daß von ihnen der optimale *Leistungswille* eingesetzt wird. Um diesen näher zu bestimmen, hat man seinen Wirkungsgrad in bezug auf eine Leistung in etwa zu ermitteln versucht. Dabei legt man zunächst die Leistung zugrunde, deren man *ohne Willensanstrengung* fähig ist. Sie wird *»automatisierte«* Leistung genannt und mit ca. 40 % der fiktiven Höchstleistung angesetzt. Als nächstes wird der Arbeitsantrieb, den ein Mensch normalerweise aufzubringen bereit ist und den man als die »physiologische Leistungsbreite« bezeichnet, ins Auge gefaßt. Sie schwankt etwa um 50 % jener Höchstleistung. Aber nun ist es dem Menschen möglich, *willkürlich noch höhere Einsatzreserven* zu mobilisieren, wordurch man es zu einer Leistungssteigerung bis zu 80 % zu bringen vermag. An diesem physiologischen Vorgang wird

238. *W. Rorarius*: Persönlichkeit und Wille, a. a. O., S. 67ff.
239. *S. Luria*: Leben – das unvollendete Experiment, München 1974, S. 198ff.

deutlich, was durch den Willenseinsatz erreichbar ist. Aber hierbei darf man *nicht Wille und Motivation in einen Topf* werfen oder das post hoc mit dem propter hoc verwechseln. Zwar ist der Wille immer motiviert, in unserem Fall durch die angestrebte Höchstleistung. Aber dieses Motiv bestimmt nicht gleichsam zwangsmäßig den Willen, sondern umgekehrt, er verleiht dem Motiv seine »Bewegkraft«, ihn, nämlich den Willen, zu bestimmen. Das ist ein freier, dabei rückbezüglicher Akt!

Ergänzend sei noch darauf hingewiesen, daß die *restlichen Leistungsreserven* von nahezu 20 % dem Willen entzogen sind. Nur durch Affekte, z. B. in Lebensgefahr oder in psychotischen Erregungszuständen, können sie über eine Adrenalinausschüttung freigesetzt werden. Sie sind »autonom« geschützt[240]. An dieser Stelle sehen wir andererseits die *Grenzen des Willens – seine Bedingtheit.*

Sehr gründlich hat sich C. H. Waddington mit der alten Streitfrage des freien Willens auseinandergesetzt. Zunächst geht er davon aus, daß es jedem eine vertraute Erfahrung ist, daß wir frei sind, das eine oder andere zu tun, ganz wie wir wollen. Aber es ergibt sich insofern eine Schwierigkeit, als unser Wille offensichtlich mit einer *materiellen Struktur in unserem Hirn* verknüpft ist, in dem sich die Ereignisse, die in materiellen Strukturen vor sich gehen, nach gewissen Gesetzen der Verursachung abwickeln. Die sogenannte *stochastische Funktionstheorie*, dergemäß man mit einer Unbestimmtheit im Einzelfall, also mit einem gewissen Spielraum im Gehirnmechanismus rechnen kann, in den der freie Wille eingreifen könnte, lehnt Waddington ab, weil jener durch das – statistischen Gesetzen folgende – *Wirken des Zufalls* ausgefüllt würde. Die Erfahrung eines freien Willens lehrt es indes anders und hat nichts mit dem Rollen von Würfeln in unseren Köpfen, also nichts mit Zufall zu tun, und zwar deshalb nicht, weil wir ein bestimmtes Resultat gegenüber einem anderen auswählen können und *die Auswahl nicht dem Zufall* überlassen[241]. Von Wichtigkeit erscheint ein weiterer, unsere bisherige Ansicht bestätigender Gedanke Waddingtons, nämlich, daß die Erfahrungen, denen wir den Namen »freier Wille« geben, als wesentlichen Bestandteil zusätzlich dazu ein Phänomen des oben schon erwähnten Selbst-Gewahrseins enthalten müssen. Deutlicher wird das hier Angesprochene durch die umgekehrte Formulierung, dergemäß unser einziger Beweis dafür, daß *solche Freiheit* existiert,

240. *J. Stegemann*: Leistungsphysiologie, Stuttgart 1971, S. 196ff.
241. *C. H. Waddington*, a. a. O., S. 96ff.

unsere bewußte Erfahrung der Ausführung von Willensakten ist[242]. Also Freiheit ist in jedem Falle mit Selbstbewußtheit attachiert, was insofern leicht begreiflich ist, wenn wir diese nicht als passive Reflexivität werten, sondern in ihr aufgrund des »Selbstes« Aktivität voraussetzen können.

Zur weiteren Klärung des Phänomens des freien Willens wollen wir näher auf das Gegensatzpaar »*Determinismus und Zufall*« eingehen, und zwar im Anschluß an K. Poppers Gedankengänge, wie sie in seinem schon zitierten Werk »Objektive Erkenntnis« niedergelegt sind. Er geht aus von der Feststellung, daß die 1751 konzipierte Lehre von de Lamettrie, daß *der Mensch eine Maschine* sei, heute vielleicht mehr Anhänger unter Physikern, Biologen und Philosophen denn je hat, besonders in Form der These, daß *der Mensch eine informationsverarbeitende Maschine* sei. Dabei verweist er auf A. M. Turing, der behauptet, Menschen und Rechenmaschinen seien anhand ihrer beobachtbaren (verhaltensmäßigen) Leistungen grundsätzlich nicht unterscheidbar. Popper rechnet sich von vornherein nicht zu den Deterministen, sondern bezeichnet sich als physikalischen Indeterministen, und zwar aus folgenden Gründen: Er folgert, daß, wenn der *Determinismus* zutreffend sei, dann *die ganze Welt ein Automat* sei. Gilt aber die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation und damit der *Indeterminismus*, dann spielt *der reine Zufall* in unserer physikalischen Welt eine große Rolle. Hier stellt er aber wie Waddington die wichtige Frage, ob der Zufall befriedigender als der Determinismus ist. Wie Waddington verneint er das, aber er kommt zu subtileren Erklärungen. Er erblickt die die Freiheit erklärende Lösung darin, daß sie nicht einfach als Zufall, sondern als das Ergebnis eines komplexen *Zusammenwirkens zwischen etwas sehr Zufallsähnlichem* und so etwas wie einer einschränkenden oder *auswählenden Steuerung*, wie einem Ziel oder Maßstab, gesehen wird[243]. Letztere können wir mit den obengenannten amerikanischen Autoren G. Miller u. a. als Strategien (Pläne) bezeichnen.

Wir selbst hatten von einer *Teleologie des Willens* gesprochen[244]. Aber was intendiert Popper mit dem Ausdruck »etwas sehr Zufallsähnlichem«, das wir in der Freiheit antreffen? Zufall können wir allgemein definieren als Vorgang, dessen Nichtsein möglich ist, also der auch hätte unterbleiben können. In der Tat hat der *Entscheidungsakt*, durch den ich mich – zwischen mehreren Möglichkeiten wählend – schließlich

242. *C. H. Waddington*, a. a. O., S. 100ff.
243. *K. Popper*, a. a. O., S. 257.
244. *W. Rorarius*: Persönlichkeit und Wille, a. a. O., S. 77.

für einen Plan, ein Ziel, ein Motiv u. a. entscheide, *etwas Zufälliges* an sich: Ich könnte mich auch anders entschieden haben! Gerade an diesem Zufallsmoment wird die Freiheit des Willens erkenntlich, aber durch *die Wahl des Motivs* ihrer *Zufälligkeit enthoben*. Entscheidung bedeutet bewußte, zielgerechte Festlegung. Dadurch hat sich der Zufallscharakter des Wählenkönnens verflüchtigt, während er vorher durchaus vorhanden war. Gerade dies darf man jedoch nicht unterschlagen – so, als ob ein Motiv den Willen gleichsam nahtlos und zwangsläufig (coacte) zu bestimmen vermöchte. Hierbei verfiele man einem *psychologischen Determinismus*, dem man allerdings heute psychologischerseits weithin huldigt und demgemäß das »störende« Phänomen Wille, vor allem freier Wille, einfach eliminiert. Dieser Tatbestand läßt sich eindrücklich an Ansichten von F. L. Ruch und P. G. Zimbardo in ihrem »Lehrbuch der Psychologie« illustrieren. Sie schreiben, daß die Wörter, die sie gebrauchen, um innere Zustände hinter dem beobachteten Verhalten zu benennen, wie Entschluß, Absicht, Zielstrebigkeit, Wollen u. a., alle (!) kausale Determiniertheit implizieren[245]. Vielmehr erhebt der Wille, darin das Zufallsmoment seiner Freiheit bekundend, eine Strategie in den Rang eines Motivs, von dem er sich dann bestimmen, »steuern« läßt. M. Merleau-Ponty drückt das sehr klar aus, wenn er erklärt, daß das vermeintliche Motiv keinerlei Einfluß auf meinen Entschluß nimmt, vielmehr all sein Gewicht meinem Entschluß selber entleiht[246]. Oder noch eindeutiger: Die Motivierung bedrängt nicht die Freiheit[246a] Das bedeutet nach allem, daß wir einen *Dezionismus* nicht in Abrede stellen können, allerdings keinen unbedingten, wie das folgende zeigt.

Zur Betrachtung des anderen Bestimmungsstückes des Willens, nämlich seiner *Bedingtheit*, leiten wir über, indem wir nochmals K. Popper zu Wort kommen lassen. Er schreibt, daß wir zwar in erheblichem Maße frei sind, doch es immer Bedingungen gibt – physikalische oder andere, die unseren Möglichkeiten Grenzen setzen[247]. Im Blick auf die Bedingtheit des Willens hatten wir von *Pathik des Willens* gesprochen[248], die wir im Blick auf die Endlichkeit des Menschen nicht unterschlagen dürfen. Diese bekundet sich einmal in den Willen ein-

245. *F. L. Ruch und P. G. Zimbardo*: Lehrbuch der Psychologie, a. a. O., S. 262.
246. *M. Merleau-Ponty*, a. a. O., S. 494.
246a. *M. Merleau-Ponty*, a. a. O., S. 507.
247. *K. Popper*, a. a. O., S. 279.
248. *W. Rorarius*, a. a. O., S. 83.

grenzenden Außenbezügen (Leib- und Weltverhaftung, Eingefügtsein in Sozietäten), zum anderen in den Willen beeinflussenden Innenbezügen (emotionale und Triebdependenzen, Bestimmbarkeit durch unbewußte Vorgänge u. a.). Wir müssen also neben der Außenwelt eine *Innenwelt in Anschlag* bringen, die, um schon an dieser Stelle darauf hinzuweisen, gerade für unsere spezielle Thematik von großer Bedeutung ist. Bevor wir jedoch darauf eingehen, wollen wir uns, wie kurz angedeutet, noch mit einem *konkreten Thema* befassen, bei dem vor allem die *Außendialektik* zwischen *Freiheit* und *Pathik* des Verhaltens zum Zuge kommt, nämlich *individuelle Freiheit und Sozialität*.

b) Individuelle Freiheit und Sozialität

Die Thematisierung erscheint um so notwendiger, weil wir bisher die Freiheitlichkeit der menschlichen Persönlichkeit mehr unter allgemeinen theoretischen Aspekten betrachteten, was natürlich nicht bedeutet, daß die genannte Problematik nicht implizite mit angesprochen wurde. Darüber hinaus erfordert die frühere Auseinandersetzung mit dem wie immer sich verstehenden, ideologisch fundierten, sozial-politischen Kollektivismus eine akzentuierte Einlassung unter der Perspektive der Freiheit des einzelnen.

Es entspricht einer bahnbrechenden Erkenntnis der Sozialpsychologie, daß *individuelle Stellungnahmen* (Verhalten und Erleben) keineswegs, wie es scheinen möchte, isoliert vollzogen werden, sondern sich zu einem nicht unbeträchtlichen, meist allerdings nicht genau abgrenzbaren Maß als *Kovariationen im Rahmen einer mitmenschlichen Umgebung* verwirklichen. Kovariation bedeutet Verhalten in Abhängigkeit von sozialen Einflüssen, ähnlich wie es beispielsweise entwicklungspsychologische Kovariationen gibt, in die also Entwicklungsfaktoren gestaltend eingreifen. Von diesem nicht bestreitbaren Sachverhalt aus hat man sich allerdings bemüßigt gefühlt, alles Verhalten sozial-psychologisch zu deuten, was indessen den Widerspruch der Gegenseite hervorrief, die derartiges rundweg ableugnete und dem gegenüber für einen schrankenlosen Individualismus plädierte. Inzwischen ist für den sachlich Eingestellten einfach aufgrund empirischer Sachverhalte eine Schlichtung des Streites dahingehend erfolgt, daß beides – *individuelle Freiheit und Sozialität* – komplementär zueinander stehen, so daß keines auf Kosten des anderen vernachlässigt oder gar unterschlagen werden darf.

Zur Begründung dieser Ansicht wollen wir zuerst auf Gedanken von G. Mead zurückgreifen. Er vertritt einen *Sozialbehaviorismus*, den er den Behaviorismus Watsons gegenüberstellt, weil dieser in allzu vereinfachender Form das individuelle Moment der Handlung von der gesellschaftlichen Handlung abstrahiert. Aber beide müssen nach G. Mead berücksichtigt werden. Zur Kennzeichnung dieser Verhältnisse hat Mead dafür das Gegensatzpaar »me« und »I« eingeführt[249]. Unter dem »me« versteht er die zeitliche und logisch vor dem bewußten Individuum stehende, gesellschaftliche Struktur (S. 182), die in der Sprache, aber auch in den sozialen Rollennormen, Rechten, Pflichten, Werten usw. zum Zuge kommt. In ihnen gewinne ich meine *Identität*, weil ich mich darin mit einer sozialen Funktion oder Form identifiziere. Mead drückt das auch so aus, daß ich dabei die Haltung des *»verallgemeinerten Anderen«* übernehme – des Anderen, der Inbegriff eines überkommenen, wenn auch geschichtlich durchaus wandlungsfähigen, organisierten Sozialgefüges von Konventionen und Gewohnheiten ist, in das jeder von uns integriert wird (S. 196). In ihm gewinnen wir unsere soziale Kontinuität und Stabilität, eben unsere Identität, unser »me«. Der andere, aber gleichermaßen wir selbst wissen dann, woran wir sind – der andere mit uns und umgekehrt wir mit dem anderen. Hier stoßen wir auf das sichere Fundament, das uns im sozialen Leben trägt, das wir aber in einem langen Lernprozeß (Sozialisation!) mit aufbauen (S. 222).

Davon hebt Mead das »I« ab, das keineswegs ein beliebiges, unwichtiges Anhängsel der Gesellschaft darstellt, wie es bei seiner starken Betonung des Sozialen scheinen könnte. Ganz im Gegenteil – dieses »I« ist das *Prinzip der Aktion* und des Impulses, es liefert das *Gefühl der Freiheit* und der Initiative[250], ja es besteht unter Umständen auf Freiheit von Konventionen und Gesetzen (S. 243). Im übrigen haftet ihm ein Zug der Unberechenbarkeit an, so daß man nach Mead das »I« nie völlig im Griff hat (S. 248). Bedeutsam ist, daß Mead entgegen aller Einseitigkeit unter Einschluß beider Dimensionen, nämlich der Individualität und Sozialität, einen *umfassenden Begriff der Persönlichkeit* konzipiert, der einmal bestimmte, allen gemeinsame Rechte, Pflichten und Werte für den einzelnen einschließt, in denen sich der »verallgemeinerte Andere« akzentuiert. Aber über die gesellschaftliche Ausstattung hinaus gibt es noch das, was den einzelnen von jedem anderen

249. *G. Mead*, a. a. O., S. 216.
250. *G. Mead*, a. a. O., S. 221.

Menschen unterscheidet. Mead erblickt darin übrigens den wertvollsten Teil des Individuums (S. 373). Abschließend läßt sich sagen, daß zwischen Individualität und Gesellschaft ein Verhältnis der konstitutiven Ergänzung besteht – dergestalt, das ersteres die Gesellschaft genau so formt, wie umgekehrt die Gesellschaft das Individuum formt (S. 28).

In ähnlicher Weise hat H. P. Hofstätter auch für *Gruppenverhältnisse* das *Freiheitsprinzip* als *»kardinale Funktionsbedingung«* herausgestellt – übrigens nicht als bloßes Theorem, sondern anhand einschlägiger, gruppendynamischer Vorgänge[251]. Aber ebenso, führt er aus, verdient in der Dialektik unserer Existenz die Gegenthese Beachtung, daß *kein Individuum ohne den Kontakt* (die Kommunikation!) *mit anderen* seine Eigenart entwickeln kann (S. 186). Auch hier wird die individuelle Freiheit in ihrem konstitutiven Bezug zur Gruppe wie umgekehrt gewürdigt. Andernfalls würde man die tatsächlichen Verhältnisse entstellend verzeichnen – mit dem Ergebnis, ihnen Gewalt anzutun.

Indessen haben die von Mead und Hofstätter überzeugend dargelegten und zum Teil empirisch begründeten Ergebnisse, wenn wir einmal von den ideologisch inaugurierten, kollektivistischen Bestrebungen absehen, eine gleichsam geschichtlich unterschwellige Entwertung im Sinne eines allgemeinen, modernen Konformismus erfahren, wie D. Riesman in seinem Buch »Die einsame Masse« (S. 16) in detaillierten Untersuchungen nachgewiesen hat. Diese gipfeln in der Charakterisierung des Gegenwartsmenschen als eines vorwiegend *außengeleiteter Lenkung* unterworfenen Individuums. Riesman spricht von *»other directed«*, was den in Rede stehenden Sachverhalt richtiger beschreibt. Am Ende wird er zu dem, was er spielt (Rollen!), und seine Maske ist vielleicht die unentrinnbare Realität seines Lebensstiles (S. 239). Andererseits macht Riesman auf ein offenbar trotz Außenlenkung nicht unterdrückbares Anliegen dieses Menschentyps aufmerksam, das er als das Höchste hinstellt, was dieser Menschentyp gelegentlich erstrebt, die Autonomie (S. 252). Aber weit gefehlt, daß dies hieße, sich völlig willkürlich – wie Anomale – zu verhalten, sind autonom gerade solche, die fähig sind, sich entsprechend den Verhaltensnormen ihrer Gesellschaft zu benehmen und damit zwischen Konformität und Nachkonformität frei entscheiden zu können (S. 254). Indessen ist Konzeption wie Gewinnung der Autonomie keineswegs für alle Zeiten etwas von selbst sich Verstehendes. Vielmehr weist D. Riesman darauf hin, daß die mensch-

251. *H. P. Hofstätter*: Gruppendynamik, Hamburg 1973, S. 173.

liche Freiheit in jeder Generation neu gewonnen werden muß (S. 277) – aus dem einfachen Grunde, weil die Menschen im einzelnen wie im ganzen verschieden geschaffen sind. Auf der anderen Seite würden sie jedoch ihre soziale Freiheit und ihre individuelle Autonomie verlieren, wenn sie versuchen sollten, einander gleich zu werden (S. 320). Aber ebenso richtig ist die Beobachtung – damit kommt das soziale Moment konstitutiv zur Geltung, daß zur Erreichung jener Autonomie der außen-geleitete Mensch *Freunde* bedarf (S. 290).
Mit diesen kurzen Hinweisen wollen wir es bewenden lassen. Es schien uns, gleichsam aus aktuellem Anlaß, notwendig, auch im sozialen Bereich *die Bedingtheit individueller Freiheit* (des Willens) aufzuzeigen, jedoch – das sei ebenso unmißverständlich betont – keinesfalls um den Preis eines Abstriches oder um die Preisgabe eines Jotas von ihr.

c) M. Merleau-Pontys »Etre-au-monde«

Merleau-Ponty bestimmt das Sein des Menschen grundsätzlich als ein *»Etre-au-monde«*, als ein Sein zur Welt, dessen Vehikel und Angelpunkt *der Leib* ist[252]. Deswegen gibt es für ihn keinen inneren Menschen: Der Mensch ist zur Welt – ein Subjekt, zugeeignet der Welt (S. 7). Um diese *Mundaneität der menschlichen Existenz* noch klarer zu kommentieren, um ihrer inhärierenden Weltbezogenheit voll Rechnung zu tragen, wählt er die Bezeichnung *Transzendenz*. Es gibt keine »immanente Sphäre«, keinen Bereich, in dem mein Bewußtsein gänzlich bei sich selbst wäre. Es ist die Natur der Akte des Ichs, sich selbst zu übersteigen. Eine Intimität des Bewußtseins gibt es nicht. Bewußtsein ist durch und durch Transzendenz, und zwar nicht erlittene Transzendenz, sondern aktives Transzendieren (S. 429). An diesem Punkt eröffnet sich der Ausblick auf die Freiheit des Menschen. Aber weit gefehlt, daß diese durch Unbedingtheit, weltüberfliegende Souveränität oder freischwebende Sublimiertheit zu kennzeichnen wäre, bleibt sie unabdingbar in das leibbedingte Zur-Welt-Sein eingelassen. Merleau-Ponty drückt das so aus, daß es Freiheit nicht ohne (vorgegebenes) Feld gibt (S. 499) oder daß Entschlüsse nicht ex nihilo entstehen (S. 507). Indessen – trotz dieser »unveräußerlichen« Leib- und Weltgebundenheit gibt es unleugbar Freiheit: Immer ist der Leib etwas anderes, als was er ist, immer ist er zugleich auch Freiheit (S. 234). M. betont, daß

252. *M. Merleau-Ponty*: Phänomenologie der Wahrnehmung, a. a. O., S. 106.

mir die Freiheit nur abgehen kann, wenn ich meine natürliche und soziale Situation zu übersteigen suche, mich weigernd, diese mir zuvor anzueignen, durch sie hindurch den Zugang zur Natur- und Menschenwelt zu finden ... Aber wiederum: Freiheit wäre nicht, schlüge sie nicht in der Welt Wurzeln (S. 517). Aus all dem folgert M. im Anschluß an Husserl, daß es nur *»bedingte Freiheit«* gibt (S. 515). Dies läßt sich noch mit einem anderen Zitat belegen: Das anonyme Wesen unseres Leibes ist unauflöslich in eins Freiheit und Knechtschaft (S. 110). In diesem »In eins« tritt uns jener dialektische Wesenszug der menschlichen Existenz entgegen, den M. mit dem Wort *Ambiguität* (Zweideutigkeit) zu treffen versucht, ohne damit allerdings abschätzen oder gar festlegen zu wollen, wieviel für die Freiheit und wieviel für die Unfreiheit zu Buche schlägt. Derartige »exakte« Skalierungsversuche sind von jener Konstitution her nicht nur abwegig, sondern unmöglich. Und so scheut sich M. nicht, zuzugeben, daß in der menschlichen Existenz ein *Unbestimmtheitsprinzip* herrscht (S. 202), das eben präzise Abmessungen (Quantifizierungen!) in dieser Existenzdynamik aussichtslos wie übrigens, wie die Geschichte in geradezu tragischem Ausmaß gelehrt hat, gefährlich erscheinen läßt. Der oft hemmungslose Kampf zwischen Determinismus und Indeterminismus zeigt zur Genüge, wie man diese Unbestimmtheit immer wieder gewaltsam zugunsten einseitiger Positionen aufgegeben hat und auch gegenwärtig aufzugeben gewillt ist[253]. Es ist vielmehr so, wie K. Popper eindringlich erklärt, daß der Indeterminist ein gewisses (!) Ausmaß an Abhängigkeit von Erb- und Umwelteinflüssen, insbesondere von soziologischen Einflüssen zugibt. Andererseits muß der Determinist mit uns darin übereinstimmen, daß unsere Ansichten und Handlungen durch Vererbung, Erziehung und soziale Einflüsse nicht zur Gänze bestimmt sind[254].
Es schien uns zweckmäßig, auf das Zentralstück Merleau-Pontyscher Philosophie hinzuweisen, weil es sich die Vertreter des Determinismus, übrigens aller Schattierungen, nicht weniger die des Indeterminismus zu leicht machen, wenn sie unumstößlich, damit engstirnig, auf ihrer Einstellung beharren; denn die *Erfahrung* lehrt es anders: Es gibt Freiheit, wie man umgekehrt ihre Bedingtheit nicht leugnen kann. Indessen läßt die Dialektik Merleau-Pontys eine *Unzulänglichkeit* nicht übersehen, die wir in ihrer *einseitigen Exzentrik* oder Außenorientie-

253. *W. Rorarius*: Das Sprachverständnis von M. Merleau-Ponty, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 72. Jg. 1975, Heft 1, S. 69ff.
254. *K. Popper*: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, a. a. O., S. 256ff.

rung erblicken möchten. Denn sein Existenzbegriff ist genau zu kennzeichnen als Ek-sistenz, als ein im Leib fundiertes, deswegen auf die Natur- bzw. Menschenwelt aus-stehendes, also von sich weg gerichtetes Sein. Von dieser »Leibphilosophie« ist eine gleichsam »leibabwendige« Innenorientierung nicht zu erwarten, die die Möglichkeit einer »Insistenz« ins Auge zu fassen vermöchte.

d) Die »Indirekte Selbstvermittlung« von W. Schulz

Auch der zweite Philosoph, W. Schulz, den wir uns an dieser Stelle nochmals vergegenwärtigen wollen, vertritt einen ähnlichen Standpunkt. Auf seinem Programm, das er in seinem großen Werk »Philosophie in der veränderten Welt« unterbreitet, steht eine *reale Überwindung der Philosophie der Subjektivität* (S. 328). Diese Überwindung vollzieht sich, indem die Wirklichkeit als (dialektischer) Geschehenszusammenhang verstanden wird, in dem Objekt und Subjekt miteinander verflochten sind in der Weise gegenseitiger Bedingung: Das Subjekt wird ebenso vom Objekt bestimmt, wie es dieses bestimmt (S. 841). Letzteres, also die Bestimmung des Objekts, geschieht in der durch das Subjekt praktizierten Kultivierung und Technisierung der Welt; sie ist aber auch Thema, das Schulz im letzten Abschnitt seinen Werkes »Verantwortung« abhandelt, durch die der Mensch, einschließlich seine Mitwelt, sozial vernünftig gestaltet werden soll. Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß dieses Verhältnis von Schulz aktiv – dynamisch aufgefaßt wird. So ist der Einsatz des *Selbstes als Bedingung jeder Ethik* erfordert (S. 706), oder noch akzentuierter: Ethik gründet im Selbsteinsatz aus Freiheit (S. 631).
Indessen gilt unabdingbar auch das Umgekehrte: Wenn der Mensch wirklich zu sich selbst kommen will, so darf er sich nach Schulz gerade nicht in einer unmittelbaren Weise mit sich selbst zu vermitteln suchen. Wenn er dies tut, verfällt er einer in sich kreisenden, übrigens in vielfältigen Gestalten auftretenden Reflexion ... Demgegenüber muß man sich vielmehr über und durch etwas anderes (Umwelt und besonders Mitwelt) vermitteln lassen, als man selbst ist. Das nennt Schulz *»indirekte Selbstvermittlung«* (S. 328). Damit ist angedeutet, daß, wie wir schon sahen, die von Schulz bejahte Freiheit keineswegs rein dezionistisch (S. 658), sondern als *endliche Freiheit* verstanden werden muß (S. 710). Weiter veranlaßt aber diese Einsicht, sich von der anthropologischen »Binneproblematik« abzuwenden. Gerade wenn man von sich

weglebt, d. h. sich konkret für die Gestaltung der Weltaufgaben einsetzt, wächst nach Schulz die Chance, daß man selbst frei wird. Doch dialektisch ist unaufhebbar, daß Handeln auf die Welt hin ebenso von einer Selbstklärung abhängt. Aber wiederum – diese Selbstklärung geschieht nicht in Einsamkeit, sondern in der Dimension des Miteinander. Die anderen sind an dieser Selbstklärung aktiv oder passtiv immer und wesenhaft beteiligt (S. 398). Unbeschadet dessen bleibt die Aufgabe, durch die Gestaltung der großen Ordnung den *Raum der privaten Freiheit* zu schaffen, obschon das Zeitalter der Persönlichkeitskultur nach Schulz dahin ist. Die Erstellung und Bewahrung dieses Raumes der individuellen Freiheit ist darum eines der wesentlichen Ziele, die heute angestrebt werden (S. 651).
Wie bei Merleau-Ponty sehen wir bei W. Schulz eine überwiegende *Außendialektik*, die auch in der Erstellung einer Privat- oder Intimsphäre wirksam bleibt. Beide Denker verstehen den Menschen aus der Perspektive seiner natürlichen, sowie sozialen Bedingungen und Verflechtungen. Unverkennbar wird hier einem *Extensionalismus* das Wort geredet. Bemerkenswert, ja höchst verdienstlich ist dabei ihr starkes Engagement, um keinen Preis die Freiheit des Menschen in Abrede zu stellen. Das veranlaßt sie, die beiden Grundprobleme: Freiheit und Notwendigkeit, Dezisionismus und Determiniertheit in einer dialektischen Betrachtungsweise zu bewältigen.
Nur kurz wollen wir hervorheben, daß sie in gewissem Sinne darin F. W. J. Schelling folgen, der in seiner »Freiheitsabhandlung« zum Ausdruck bringt, daß alle *Existenz eine unpersönliche Bedingung* fordert, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Doch bleibt er nicht bei dieser Forderung stehen, sondern versucht, tiefer zu blicken. Denn daß der Mensch diese Bedingung nicht in seine Gewalt bekommt und sich seine Persönlichkeit und *Selbstheit nie zum vollkommenen Aktus* erheben kann, darin bekundet sich nach Schelling die allem *endlichen Leben unklebende Traurigkeit*, der Schleier der Schwermut und die Tiefe unzerstörlicher Melancholie alles Lebens[255]. Wie immer – bei den beiden, vorher genannten Denkern dominiert der *Außenbezug*, wie wir meinen, zu unrecht, zu einseitig – eine Vorleistung und ein *Zugeständnis* an *unsere Epoche*! Demgegenüber beharren wir unbeschadet der notwendigen Außenbedingungen, denen wir als Weltwesen unterworfen sind, auf einer Innenwelt und damit auf einer *Innendialektik*, die sich im *Gegensatzpaar* (Selbst)*Bewußtsein-Unbewußtes* bekundet. Die-

255. *F. W. J. Schelling*: Werke, Bd. IV, S. 399.

se wird uns gerade im Blick auf unsere Thematik einer »Todesdialektik« weiterhelfen können, wie wir sehen werden.
Der Vorbereitung zu diesem Unternehmen diente die Erörterung der Grundmerkmale der menschlichen Seele, der Persönlichkeit. Fassen wir kurz zusammen: Die menschliche Persönlichkeit ist ausgezeichnet durch Selbstbewußtsein, mit der sehr eng die Sprachlichkeit insofern verbunden ist, als durch sie, vor allem über ihre interrogative Funktion, die Selbstbewußtheit an Konsistenz und Profilierung gewinnt. Ein weiteres Konstitutivum ist ihre Zeitlichkeit, die es dem Menschen, wiederum mittels seiner Sprachlichkeit, ermöglicht, nach seiner Vergangenheit bzw. Zukunft, konkret nach seinem Ursprung und Ende zu fragen. Für unsere Thematik ist wichtig, daß in der durch die Zeitlichkeit konstituierten Selbstbewußtheit das menschliche Todesbewußtsein begründet ist. Aber dank seiner Sprachlichkeit braucht es der Mensch grundsätzlich nicht mit dem Tode bewenden zu lassen, obwohl es das moderne Denken weithin tut. Denn der *Tod* kann in einen *Frageprozeß* hereingenommen werden, er kann befragt und überfragt werden. Am Horizont dieses Fragens taucht der *Gedanke der Unsterblichkeit* auf, der den Menschen nach in diese Richtung weisenden, erfahrbaren Sachverhalten Ausschau halten und suchen läßt. An dieser Stelle wollen wir gleichsam vorausgreifend noch einmal andeuten, daß gerade im Blick auf die Frage nach der Unsterblichkeit die Innendialektik zum Zuge kommt.
Es ist evident, daß für den Menschen *keine Notwendigkeit einer »Todesbefragung«* besteht, so wenig wie der Annahme eines Fortlebens, wie uns das Gegenwartsbewußtsein erkennen ließ. Genau an dieser Stelle werden wir der Freiheitlichkeit der menschlichen Persönlichkeit inne. Wir haben die Möglichkeit, nach Tod und Unsterblichkeit zu fragen und können versuchen, über sie in bezug auf uns selbst Klarheit zu gewinnen. Wiederum dürfen wir nicht die in ihnen zutage tretenden »Übermenschlichkeiten«, ihre Transzendenzen übersehen. Es sind für den Menschen Bedingungen, denen er nicht Herr zu werden vermag, genausowenig wie der innerweltlichen. Bezüglich der letzteren Bedingungen ist zu sagen, daß es eines ist, sie als solche anzuerkennen, ein anderes, die menschliche Seele darin ausschließlich aufgehen und damit »untergehen« zu lassen. Indessen – auch dieses ist in das Ermessen des Menschen gestellt. Er hat dazu fraglos die Möglichkeit, wie uns im ersten Teil deutlich wurde. Aber noch einmal – es bleibt ihm auch die Chance, Tod und Unsterblichkeit in ihrer Dialektik – wie in ihrem *Außen-*, so in ihrem *Innenaspekt* – ausdrücklich zu thematisieren.

II. Todesdialektik

Wenn wir das Sterben der *untermenschlichen Kreatur* mit dem des Menschen vergleichen, wird uns die ganze, allein ihm aufgebürdete Schwere der Todesproblematik deutlich. Wohl stirbt auch das Tier. Vielleicht empfindet es – wenn es krank oder alt wird – gewisse, darauf deutende prämortale Prozesse, so daß es sich, wie das bei vielen Tieren der Fall ist, irgendwohin an einen einsamen Platz zurückzieht, »verkriecht«, um dort sein Ende »zu erwarten«. Wenn wir den im Innern des Tieres sich abspielenden, vermutlich von ihm irgendwie verspürten Vorgang beschreiben wollten, könnte man vielleicht von »instinktiven Vorboten« sprechen. Aber wir müssen uns im klaren sein, daß wir uns hierbei in kaum verifizierbaren Annahmen bewegen. Wie immer – im Leben selbst weiß das Tier ausdrücklich nicht um seinen Tod, weil es nicht die Möglichkeit zur Selbstreflexion und die mit ihr integral zusammenhängenden Grundmerkmale des Menschseins besitzt. Allein der Mensch weiß um seinen Tod, wie er um seine Existenz weiß. Gerade aber im Wissen um beides – um Leben und Tod – erfährt er einen unversöhnlichen, schwer zu bewältigenden *Widerspruch*. Man muß sich einmal in diesen Widerspruch vertiefen, um sich das ganze Ausmaß der Tragik für den Menschen klarzumachen. Er lebt, zudem voll ichbewußt. Sein Leben ist ein Leben mit Bewußtsein, d. h. wenn er lebt, ist er sich dessen bewußt. Leben und Bewußtsein sind eine unlösbare Union eingegangen. Und so vermag er gar nicht anders, als wenn er sich bewußt ist, an das Leben zu denken. Dann aber muß er sich durch das Auftauchen des Todesgedankens dieses sein Existenzbewußtsein »gewaltsam« in Frage stellen lassen und sich widerstrebend eingestehen, daß es sich mit seinem Leben keinesfalls so verhält, wie er bislang vermeinte. Denn am Horizont steht nicht hie und da, sondern, genau besehen, ständig – gleich einer dunklen, unheilvollen Wolke – der das Leben bedrohende und es erschütternde Tod. Weil dieser aber ein nicht beherrschbarer, sich dazu dem Leben unaufhörlich aufdrängender Gegensatz darstellt, wirkt er unheimlich. Wie soll er damit fertigwerden? Wir haben gehört, wie frühere Epochen mit diesem Grauen fertig wurden, während sich unsere Zeit augenscheinlich ungleich schwerer tut. Sie versucht, sich am Todesproblem »vorbeizustehlen«. Aber wenn es *ans Sterben geht*, an das unausweichliche Sterben, helfen jene Machenschaften der Moderne überhaupt nicht. Sie werden als *»unmenschliche Täuschungsmanöver«* entlarvt.

1. Todesforschung (Thantalogie)

Ein vielsagendes Indiz dafür scheint zu sein, daß sich entgegen der allgemeinen Tendenz zur Tabuisierung und Ausklammerung des Todes in den letzten Jahren eine empirisch orientierte, wissenschaftliche Forschungsrichtung – die *Todesforschung* (Thanatologie) – etablierte. Dabei ist es durchaus legitim und vertretbar, daß man in ihrem Umkreis alle mit der Todesproblematik zusammenhängenden Fragen, Erlebnisse, Beobachtungen, Untersuchungen, Hypothesen und Theorien hineinstellt. Stets wollen wir uns aber unseren dialektischen Ansatz, vor allem jetzt besonders seinen Innenaspekt gegenwärtig halten. Thanatologie ist zwar vorrangig auf das Todesgeschehen gerichtet, aber die Dialektik bezieht das Leben als hochgewichtiges Vorfeld des Todes mit ein, zugleich weist sie über den Tod hinaus. Dabei geschieht dies – das wäre der dialektische Innenaspekt – im Hinblick auf die menschliche Seele.

a) Der eigene Tod

Überdenken wir das ganze Ausmaß des modernen Desasters, so haben wir, um in der Todesproblematik ein Stück weiterzukommen, zunächst nur die Möglichkeit, daß wir uns dem Tod *illusionslos konfrontieren*, ihn nicht durch irgendwelche zweifelhaften Verdeckungsmanöver bagatellisieren und so uns etwas vormachen. Eine solche Selbsttäuschung zahlt sich nicht aus. Im Gegenteil, wird sie *aufgedeckt*, was nur eine Frage der Zeit ist – des geeigneten Augenblicks, der mit Sicherheit in jedes Menschen Leben eintreten wird, ist die *Innenerschütterung um so tiefgreifender* und nachhaltiger, je mehr man sich vorher der Selbsttäuschung auslieferte. E. Kübler-Ross sagt es von ihren Kranken – gleichsam stellvertretend für die Gesunden –, daß der Zeitpunkt kam, in dem sie die Maske fallen lassen mußten[256]. Wir müssen uns schon während des gesunden Lebens bemühen, uns dem Tode nüchtern zu stellen, um ihm dann, wenn er sich ankündigt, also *auf dem Sterbelager wirksamer begegnen* zu können.

Es entspricht einer Grunderfahrung, daß, je *häufiger und intensiver* man sich mit einem »Sachverhalt« befaßt, ihn *befragt* (!) und zu durchdringen versucht, man um so *leichter* damit *fertig* wird. Das ist durchaus

256. *E. Kübler-Ross*, a. a. O., S. 218.

plausibel, wenn man bedenkt, daß dadurch ja seine Fremdheit und Undurchsichtigkeit abnimmt, er also vertrauter wird. Es hat den Anschein, als ob dies eines der wesentlichen Anliegen von E. Kübler-Ross bei ihren Interviews ist. Sie selbst schreibt, daß es sicher gut wäre, wenn man allgemein mehr über Tod und Sterben als untrennbar mit dem Leben verbundene Faktoren sprechen würde[257]. Die *Unheimlichkeit des Todes*, die aus seinem Gegensatz zum Leben erwächst, kann zweifellos *gemildert* werden, wenn wir ihn bedenken und befragen, mit einem Wort »*besprechen*«.

Dieses Wort wird bekanntlich immer noch zur Charakterisierung magisch anmutender Heilpraktiken verwendet. Man denke an die »Besprechung« von Warzen, die selbst von hoch qualifizierten Medizinern mit Erfolg praktiziert und gelehrt wird. Der Einsatz der Sprache zeitigt mit dem klärenden Vorgang zugleich, ja gerade deswegen, einen therapeutischen Effekt – ein hochbedeutsamer Umstand, den sich S. Freud in seinem psychoanalytischen Unternehmen zunutze machte und zeitgenössische Therapeuten in der sogenannten »Gesprächstherapie« aufgreifen, wo es um Verbalisierung von Konflikten und affektiven Spannungen mit dem Resultat ihrer Linderung oder sogar Beseitigung geht.

Noch ein zweites soll durch die offene und *unkaschierte Todesbetrachtung* erreicht werden, was schon anklang. Infolge der irreführenden, verhüllenden Todesinterpretationen und der daraus erwachsenden Anonymisierung, die zudem durch die immer stärker werdende, unpersönliche Technisierung der Heilkunde noch an Intensität erfährt, wird dem *Tode* die gerade für den Menschen so entscheidende, weil seine Existenz zentral bestimmende, *persönliche Seite* genommen. Der Mensch ist eine einmalige Persönlichkeit, an der selbst die generell verfahrende Wissenschaft nicht vorbeigehen kann. Diesem persönlichen Aspekt des Todes sollte schon im gesunden Lebensabschnitt Rechnung getragen werden, was jedoch keinesfalls bedeutet, ihn seiner *Fremdheit*, seiner Transzendenz zu entheben, vielleicht mit dem Ansinnen, ihn in unsere Verfügbarkeit zu bringen. Ein solcher Gedanke ist absurd. *Persönliche Perspektive des Todes* heißt, daß der Mensch – er ganz persönlich – ihm nicht zu entgehen vermag. Dieser persönliche Bezug muß in den Blick gehoben werden. Wenn dem Menschen öfter und stärker der Tod in dieser Weise als das einschneidenste, persönliche Schicksal zu Bewußtsein gebracht würde, könnte er in *überwin-*

257. *E. Kübler-Ross*, a. a. O., S. 123.

dender Freiheit und dann evtl. in wirklichem Frieden seinen letzten Gang antreten.

Schon in *früher Kindheit* – etwa ab drei Jahren – d. h. mit fortschreitender Sprachentwicklung – kann man für gewöhnlich eine offenbar von Gesprächen der Erwachsenen aufgefangene Kenntnisnahme des Todes beobachten. Mitunter gewinnt man den Eindruck, daß dem Kinde dabei eine erste, wenn auch flüchtige Ahnung der Unheimlichkeit des Geschehens überkommt, so wenn es etwa sagt, daß, wenn die Mutter stirbt, es auch mit sterben möchte. Es will nicht allein bleiben oder zurückgelassen werden. Mit zunehmendem Alter wird in ihm das Todesbewußtsein immer stärker entwickelt, und zwar vermittels der Sprache durch die es betreuenden Personen oder allgemein vom »Hörensagen« – so wenn es vom Tod eines Fremden hört. Man kann danach nicht abstreiten, daß der »*Tod*« *zunächst ein soziales* bzw. *gesellschaftliches Phänomen* darstellt, das sich erst allmählich, dann aber sich intensivierend dem Selbstbewußtsein des heranwachsenden Menschen mitteilt. Der *Tod* wird dadurch *seiner Unbestimmtheit* und Allgemeinheit *enthoben*, bleibt nicht ein gleichgültiges Außenphänomen. *Durch die Versprachlichung* des Phänomens gelingt es, dieses in die *Eigenperspektive* zu stellen. Das vom anderen gesprochene und vom Kinde gehörte, sowie in seinem Bedeutungsgehalt übernommene und im eigenen Innern *inventarisierte Wort* »*Tod*« gewinnt personalen Bezugscharakter und vermittelt so Eigenbezüglichkeit und *Unvertretbarkeit des Todes*. Fortan bleibt der Tod in einem ursprünglichen Verstehen mit dem *Aspekt der Jemeinigkeit* ausgestattet, an dem wir entgegen den Irreführungen durch jene beschriebenen, anonymen Todesdeutungen festhalten wollen. Aber wiederum besagt das *nicht*, daß der *Tod ein integrales Strukturmoment* unserer Person wird. Er bleibt der ewig *Fremde*, darin aber bezogen auf uns.

Exkurs: Der Selbstmord

Das wird paradoxerweise am *Selbstmord* deutlich, mit dem wir uns in diesem Abschnitt kurz befassen wollen, zumal er in den letzten Jahrzehnten an steigender Aktualität gewonnen hat. Die Selbstmordhandlung ist, wie es E. Stengel, der bedeutende englische Forscher auf diesem Gebiet ausdrückt, ein *spezifisch menschliches Problem*[258]. Nicht

258. *E. Stengel*: Selbstmord und Selbstmordversuch, Frankfurt 1969, S. 2.

verwunderlich ist daher, daß man sie zu allen Zeiten und in allen menschlichen Gesellschaften, gleich welcher Form beobachtet hat. Damit steht außer Frage, daß dieses *selbstzerstörerische Geschehen* den *Bedingungen der Humanität* erwächst – ihrer Selbstbewußtheit, dem Todesbewußtsein und ihrer Freiheitlichkeit, wie wir sie im einzelnen geschildert haben. Nach den neuesten Forschungen müssen wir zwischen *tödlich* und *nicht tödlich verlaufenden* Selbstmordhandlungen unterscheiden, von denen letztere etwa 8–15mal so häufig vorkommen wir die ersteren. Auch hat man erkannt, daß die Selbstmordhandlung ein *komplexes, vielschichtiges Problem* darstellt[259]. So kann man dieses Problem unter *generellen*, des näheren statistischen, soziologischen und motivations-analytisch-typologischen Gesichtspunkten angehen. Darüber hinaus hat man die Frage gestellt, ob nicht an der Wurzel des Selbstmords ein *Grundmotiv* steht. Dabei bot sich einmal der *Todestrieb* im Sinne S. Freuds an, der nur im Falle eines Selbstmordes eine Inversion in der Weise einer Autoaggressivität erfahren würde. Die neuere Forschung tendiert in diese Richtung. Zum anderen ließe sich als tieferer suizidaler Beweggrund an den *Fluchttrieb* denken, der nach K. Lorenz zu den großen lebenserhaltenden Konstanten zählt[260] – nur daß er im Falle des Menschen wegen dessen nur relativer Triebgebundenheit sich unter Umständen vom Leben abwenden, also eine ähnliche Pervertierung erfahren könnte wie die Aggressivität.

Wie immer – trotz der »Tiefe« der allgemeinen Einsichten hat man erkannt, daß man dem Einzelfall dadurch keineswegs voll gerecht zu werden vermag. Daher ist es notwendig, diesen überdies einer *individuell orientierten und situativen Kasuistik* zu unterziehen. Denn auch im Blick auf den Selbstmord gilt, daß jeder »Fall« – unbeschadet der allgemeinen Aspekte – letztlich anders gelagert, weil einmalig ist. Weiter erhebt sich die Frage, ob man selbst mit diesen zuletzt diskutierten, spezifizierenden, dabei aber immer noch objektivierend vorgehenden Einzeldarstellungen das Ganze der Tat erschöpfend zu erfassen vermag. Genau an dieser Stelle werden wir mit der oben angesprochenen *Freiheitlichkeit* konfrontiert. Wenn sie zu den Bedingungen der Humanität gehört und die Selbstmordhandlung eine letztlich nur dem Menschen vorbehaltene Möglichkeit darstellt, dürfte sie auch hier zum Zuge kommen, ohne daß wir sie direkt – objektiv – aufzuzeigen ver-

259. *W. Feuerlein*: Neuere Ergebnisse der Selbstmordforschung, in: Hirnforschung und Psychiatrie, hg. von O. W. Haseloff, Berlin 1971, S. 76.
260. *K. Lorenz*: Das sogenannte Böse, 2. Aufl., Wien 1963, S. 133.

möchten. Allenfalls läßt sich, wie wir sahen, indirekt auf sie hinweisen. Die Annahme, daß Freiheitlichkeit in diesem tragischen Geschehen mit im Spiele ist, ist übrigens selbst bei den »objektiv« am eindeutigsten zu erhellenden Suiziden, nämlich denen der Psychotiker, nicht außer Geltung gesetzt.

Schließlich eröffnet sich in unserer Zeit gerade im Hinblick auf die im Steigen begriffene Selbstmordziffer als düsterer Hintergrund die »ganze« *Sinnlosigkeit* des Lebens, die, gleichsam jene vorgenannten Gründe nur vorschiebend und die menschliche Freiheitlichkeit für sich in Anspruch nehmend, vielleicht der allerletzte Anstoß zu jenem dunklen Tun darstellt.

Was die *konkrete Ausführung* angeht, müssen wir nach E. Ringel vor der Ausführung ein *präsuizidales Syndron* in Rechnung stellen, das nach drei Richtungen hin zu kennzeichnen ist: emotionale Einengung mit Wendung gegen sich selbst bei gleichzeitiger Dereierungs(Entwirklichungs-)Tendenz[261]. Es ist, als ob es im Zustand einer tiefen Verzweiflung zu einem Realitätsschwund käme, den man auf die Dauer nicht verkraften kann. Da der betreffende als Mensch ebenso zur Wirklichkeit gehört, wird er wie selbstverständlich in diesen *Entwirklichungsprozeß* hineingerissen. Es bedarf dann offenbar nur eines kleinen Anstoßes seitens des Menschen, um die »ausgezehrte« Selbstwirklichkeit vollends dem Untergang anheimzugeben.

Wir sagten, daß das eigentümliche Kennzeichen des Todes seine Fremdheit, seine *unverfügbare Transzendenz* sei, zu der der einzelne Mensch allerdings einen sehr persönlichen Bezug habe. Denn er ist es ja, der sterben muß. Es hat den Anschein, als ob in der Selbstmordhandlung diese Todestranszendenz aufgehoben würde und der Mensch sie dadurch in seine Verfügbarkeit bringen könnte. Er ist es ja, der den Tod an sich ausführt. Indessen verhält es sich in Wahrheit doch anders: Indem der Mensch sich den Tod beibringt, liefert er sich ihm aus und wird gerade von der Unheimlichkeit und Abgründigkeit seiner Transzendenz verschlungen, die vom »Lebensmüden« nur nicht mehr »gesehen« wird, weil sich die Verzweiflung zwischen ihn und den Tod gedrängt hat. Aber die, die zurückbleiben, erfahren sie wie wohl nie zuvor. So gesehen stellt der Selbstmord letztlich keine Lösung, keinen Ausweg im menschlichen Sinne dar. Im Gegenteil! Zeigt der Tod schon

261. *E. Ringel*: Neuere Untersuchungen zum Selbstmordproblem, Wien 1961, S. 3f.

der menschlichen Seele seine Schrecklichkeit, so diese noch unverhüllter im Selbstmord.

b) Der Tod des Geliebten

Daß der Tod der Tieffremde ist, kann uns in letzter Schärfe aufgehen, wenn in nächster Nähe ein *geliebter Mensch von uns gerissen* wird. Gerade dadurch werden wir – unvertretbar – auf das tiefste getroffen, so daß wir dem Tod gegenüber zugleich unserer völligen Ohnmacht inne werden. An keiner Stelle erfahren wir unser *Ausgeliefertsein* an ihn in so bestürzender Weise, obwohl der *eigene Tod* – zunächst jedenfalls – in den Hintergrund tritt, ja verblaßt. Das hat u. a. G. Marcel mit klaren Worten in einem Vortrag über »Tod und Unsterblichkeit« ausgesprochen: »Ich empfinde angesichts des Abgrundes, der durch das Verschwinden eines geliebten Wesens geöffnet wird, eine ganz andere und wahrscheinlich tiefere Bestürzung als vor meinem eigenen Sterbenmüssen.«[262] Das ist eine allgemeine Aussage, die nur der in ihrer ganzen Schwere zu ermessen vermag, der sich in einer solchen *schmerzlichen Situation existentiell* befunden hat. Es ist, als ob erst dadurch die ganze Fremdheit und Unheimlichkeit des Todes und durch sie die Tragik des Menschseins ans Licht käme.

Es ist eine legitime Frage, wie es angesichts des Todes eines Nahestehenden zu einer oft so *unermeßlichen Traurigkeit und Verzweiflung* kommen kann. Der Grund liegt wohl in erster Linie in den während des Lebens »geheimnisvoll« ausgebildeten, personalen Beziehungen von Freundschaft und Liebe. Im Grunde handelt es sich hierbei um einen *rätselhaften Vorgang*, daß es zu derartigen, auf Gegenseitigkeit beruhenden, tiefen Bindungen kommen kann. Dabei ist darauf hinzuweisen, daß sie keinesfalls durch trieb-psychologische Abläufe erklärt werden können. So deutet bekanntlich S. Freud die Liebe als (selbstredend) sexuell-triebgehemmte Regung[263]. Von hier aus ließe sich auch die Freundschaft zwischen Männern und Frauen als triebgehemmte oder sublimierte »Homosexualität« deuten. Uns scheint eine derartige Interpretation dem, was Liebe und Freundschaft darstellt, nicht gerecht zu werden.

262. *G. Marcel*: Tod und Unsterblichkeit, in: Schriftenreihe »Glaube, Wissen, Bildung«, Freiburg 1962, S. 6.
263. *S. Freud*: Das Unbehagen in der Kultur, Studienausgabe Bd. 9, S. 231.

Allgemein spricht man von *Identifizierungen*, die sich einstellen, wenn Liebesverhältnisse, eheliche Partnerschaften oder Freundschaften sich mit der Zeit vertiefen und zu innigen, buchstäblich unlösbaren Gemeinschaften ausbilden, so daß jeder der Partner *zu einem integrierenden, lebensnotwendigen »Bestandteil«* des anderen wird. Stirbt der eine, kommt es zu jenen »namenlosen«, den ganzen Organismus in Mitleidenschaft ziehenden, also nicht nur die Seele, sondern auch den Leib nachhaltigst treffenden Zusammenbrüchen bei den Zurückbleibenden. Als Regel läßt sich aufstellen, daß, je länger, intensiver und harmonischer solche Lebenspartnerschaften geführt wurden, um so tiefer die »Abstürze« sein werden[264]. Sie können so tief sein, daß der *Zurückbleibende* aus Verzweiflung über den erlittenen Verlust ebenfalls *den letzten Gang antritt*, sei es, daß der noch Lebende die eingetretene Einsamkeit nicht mehr zu verkraften vermag und bald eines *»natürlichen Todes«* stirbt, was besonders bei älteren Menschen zu beobachten ist, sei es, daß er durch *eigene Hand seinem Leben ein Ende* bereitet. Bleibt aber der andere am Leben, hallt bei *manchem* das *dunkle Todesdröhnen* gleich einem Beben im Untergrunde des Lebens noch lange Zeit, nicht selten den verbleibenden Rest des Lebens nach. Es ist augenscheinlich, daß es kaum eine Lebenssituation gibt, wo die Unheimlichkeit und Furchtbarkeit des Todes so unmittelbar und unausweichlich erlebt und durchlitten werden wie in einem solchen Augenblick. Aber ebenso begreiflich erscheint, daß – eben vermittelt durch den *Tod des geliebten Menschen* – sich *»unser Tod« klarer in unseren Bewußtseinshorizont* hebt, an Aktualität und Bedeutsamkeit gewinnt, meist allerdings später, wenn die tiefe Betroffenheit einer ruhigeren, gelasseneren Verfassung Platz machte. Dann erinnert uns die durch den Tod erfolgte, geradezu brutale Zerreißung der Liebesbande an das unerklärliche, dunkle Geschehen und hält es fortan in unserer Seele wach – dergestalt, daß wir selbst uns von ihm umgriffen wissen und von jetzt an unablässiger, dabei unter Umständen gefaßter an *unser Sterben gemahnt* werden. Durch dieses uns im tiefsten Inneren treffende Geschehen des Todes des Geliebten erfolgt also ein *Rückstoß auf uns selbst*, so daß wir einmal darin die Schrecklichkeit noch ungeschützter erfahren müssen, zum anderen unserer Unvertretbarkeit in diesem dunklen Geschehen zutiefst innewerden. Ist es doch der von uns Geliebte, den in bestimmter Weise nur wir verlieren. Wurde er auch von anderen geliebt, von den

264. *W. Rorarius*: Sich stellen, in: Wir wissen, daß wir sterben müssen, hg. von H. Nitschke, Gütersloh 1975, S. 68.

Kindern, Eltern, Geschwistern und anderen Freunden, so doch von uns in einzigartiger, unvergleichlicher Gestalt.
Die Unvertretbarkeit kommt aber ferner darin zum Ausdruck, daß der Tod des anderen unser bis dahin mehr vages *Todesbewußtsein* gleichsam *verdichtet* und uns mit unserem Tode unausweichlich konfrontiert. Eine Anonymisierung erscheint damit ausgeschlossen. Gerade dies kann das *Ergebnis des Todes des Geliebten* sein, daß wir uns *der Unvertretbarkeit* angesichts des Todes nie mehr entschlagen können. Nicht nur kann er fortan gleichsam auf unserer, nun nicht mehr zu verdeckenden Spur bleiben. Auch umgekehrt ist es uns möglich, ihn zu *verfolgen*, um ihn zu stellen – jetzt freier (!) und souveräner geworden. Aber so braucht es nicht zu sein. Denn trotz einer solchen gereiften Einstellung besteht nach wie vor die, wenn auch schwerer aufkommende Gefahr, daß, sobald uns das Leben mit seinen Aufgaben und vor allem seinen »schönen« Seiten wieder wie vordem gefangen genommen hat, der Todesgedanke allmählich wieder an die Peripherie des Lebens rückt, damit verblaßt und sich erneut in einer diffusen Anonymität auflöst. Dann zeichnet sich erneut die Tendenz ab, sich diesem fremden, unheimlichen »Etwas« zu entziehen und es zu verbergen. Aber gerade dem sollte man *vorbeugen*, um ihm, wie gesagt, angesichts des eigenen, zu irgendeinem, aber bestimmten Zeitpunkt auf uns zukommenden Sterbens gefaßt und mutig begegnen zu können, andernfalls der Tod uns unvermutet und unvorbereitet anträfe, was dann unter Umständen zu inneren, *unabsehbaren Katastrophen* führen könnte.

c) *Die Situation des Sterbens*

Wenn wir etwas näher die *letzte Lebenssituation* betrachten, in der es um unser Sterben geht, so ist heutigentags die Lage ungleich ausweglos er und grausamer, weil, wie E. Kübler-Ross es richtig beobachtet hat, das *Sterben einsam, mechanisiert und unpersönlich* geworden ist[265]. Sie hat aufgrund ihrer *Sterbensforschungen*, insbesondere bei *unheilbaren*, letztlich dem Tode ausgelieferten *Kranken fünf*, allerdings sich nicht streng voneinander abgrenzende, sondern auch nebeneinander bestehende Phasen ermittelt (S. 41ff. und 21), die das ganze Elend des heutigen Menschen in dieser Beziehung aufzeigen – des Menschen, der dem Tode vorher ausgewichen und sich ihm nicht gestellt hat. Wir

265. *E. Kübler-Ross*, a. a. O., S. 14.

werden nur eine kurze Übersicht bringen, wobei wir eigene kleine Ergänzungen hinzufügen. In der ersten Phase versucht der Patient, die *»tödliche« Krankheit* von sich *abzuleugnen*, was aber offenbar nicht leicht zu bewerkstelligen ist. Dieser Zustand gleicht nämlich eher einem gequälten »Nichtwahrhabenwollen«. Bei zunehmender Erkenntnis der aussichtslosen Lage schließt sich die *Phase des Zornes*, des Grolls, der Verbitterung an, in der die unlösbare Frage nach dem »Warum gerade ich?« gestellt wird – mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen einer Empörung gegen das Schicksal, einer »Verfluchung« des eigenen Lebens und einer Verurteilung der Medizin wegen ihres »totalen Versagens« gerade in einer solchen Situation, in der der Mensch wachen Sinnes, oft unter großen Qualen, allmählich zugrunde gehen muß und doch am dringlichsten wirksame Hilfe benötigt, die aber keiner zu geben vermag. In der dritten Phase versucht der Sterbenskranke das Unvermeidliche durch eine Art Handel, u. a. um *Lebensverlängerung*, hinauszuschieben. Aber sehr bald erfährt er durch Prozesse im eigenen Organismus, durch das Verhalten der Umgebung und durch die Art der ergriffenen, bzw. nicht ergriffenen medizinischen Maßnahmen die nicht mehr zu leugnende *Ausweglosigkeit seiner Lage*. Dann überkommt ihn eine *Traurigkeit* – es ist die Phase der Depression –, in der er sich auf den endgültigen Abschied von der Welt und zugleich auf den bevorstehenden Verlust aller lieben Menschen und liebgewordenen Dinge vorbereitet. E. Kübler-Ross stellt die von uns im vorigen Abschnitt geschilderte Situation dieser gegenüber: Jeder von uns empfindet unendlichen Schmerz beim Verlust eines einzigen geliebten Wesens, der Todkranke aber ist im Begriff, alle und alles zu verlieren, was er geliebt hat (S. 82). Der Todkranke versinkt dann in eine *tiefe Verlassenheit* – allein den furchterregenden und angsteinflößenden Todesahnungen ausgesetzt. Die Vereinsamung steigert sich offenbar bis zu einem Maximum und wird mit dem Gefühl einer *abgrundtiefen Verzweiflung* beantwortet und begleitet. Aber dies Stadium ist ebenfalls nur ein Durchgang, denn der Kranke erreicht allmählich einen Punkt, in dem er sein »Schicksal« nicht mehr niedergeschlagen oder zornig hinnimmt. Es ist die Phase *der Zustimmung* oder der Einwilligung. Ist sie erreicht, dann erscheint das Sterben nicht mehr so entsetzlich, wie man allgemein meint. Trotzdem stellt es E. Kübler-Ross als eine ungeheuer schwere Aufgabe hin, diese Phase zu erreichen, die dann zur *allmählichen Auflösung* überleitet, in der keine wechselseitige Kommunikation mehr möglich ist (S. 105). Aber gerade in dieser letzten Phase wird deutlich, daß die *Bereitschaft zur Bejahung*

des Todes und die dadurch erzielte Milderung des Sterbens – mit Ausnahme von älteren, auf ein erfülltes, zumindest engagiertes Leben zurückschauenden Kranken – wenn überhaupt, offensichtlich *heute nur mit Unterstützung* durch andere, also durch Gesprächsvermittlung zustandekommt, wenn also die »weniger Glücklichen« genügend Zeit zur Vorbereitung auf den Tod fanden (S. 105). Ohne diese wäre, was man unschwer an den vorausgehenden Phasen ablesen kann, das Sterben heute »entsetzlich«, weil man eben keineswegs auf das Sterben »eingestimmt« ist, da man den Tod verabscheute. Daraus ergibt sich die unabweisbare Forderung, daß wir uns rechtzeitig und *immer wieder dem Tod stellen*, uns damit befassen, um so seiner in gewissem Sinne gewachsen und damit vorbereitet zu sein, wenn uns die »Todesstunde« schlägt.

Bei allem kommt aber noch ein weiteres, die heutige Sterbenssituation sehr belastendes Moment hinzu, das unverkennbar durch die modernistische Todesentwertung mitbedingt ist. Gerade im *Endstadium* empfinden nach E. Kübler-Ross viele Sterbende *ihre Existenz als hoffnungslos, nutzlos, sinnlos* (S. 215). Der Tod wird letztlich als etwas Sinnloses eingestuft, und zwar vom Leben aus gesehen, das ja aufgrund seiner Eigenart von sich aus todesfeindlich ist. Da es aber letztlich dem Untergang geweiht ist, partizipiert es selbst an der Sinnlosigkeit des Todes. Die sich in der Endgültigkeit des Todes dokumentierende Sinnlosigkeit läßt gleicherweise das menschliche Leben sinnlos erscheinen. Wo aber die *Sinnlosigkeit* waltet, breitet sich in eben dem Maße die *Hoffnungslosigkeit* aus. Denn die *Sinnfrage führt stets weiter*, sie übergreift das, nach dessen Sinn gefragt wird. Sie begreift dabei auch den zeitlichen Aspekt des Befragten in sich – die Fragen nach dem Woher? und Wohin?, wie wir schon andeuteten. Wird aber das *Fragen nach dem Wohin? abgeschnitten*, was ja insofern gemeinhin geschieht, als der Tod als endgültiges Ende angesetzt wird, *erlischt die Hoffnung*, deren vornehmliche Funktion es ist, auf die Zukunft gerichtet zu sein. Es ist daher nur zu begreiflich, daß gerade im Endstadium des Sterbenden unserer Tage auch die Hoffnungslosigkeit sich ausbreitet und seine Seele vollends in Dunkelheit hüllt. E. Kübler-Ross schreibt, daß in jeder Phase fast immer die Hoffnung vorhanden ist; gibt aber der Kranke keine Hoffnung mehr zu erkennen, ist das meistens ein Zeichen dafür, daß der Tod unmittelbar bevorsteht (S. 120f.) – jener schreckliche Tod, der das schlechthinnige Ende darstellt. Indessen – um noch ein letztes Mal die Forscherin zu zitieren: *Die menschliche Natur kann nicht die Endgültigkeit des Todes* akzeptieren, ohne die *Tür zur Hoff-*

nung einen Spalt breit offen zu lassen (S. 102). An dieser Stelle brechen wir die wichtigen, die Sinnfrage und das Problem der Hoffnung angesichts des Todes angehenden Gedankengänge ab, um sie zur gegebenen Zeit wieder aufzunehmen (S. 234).

d) Medizinisch-biologische Todesdefinitionen

Was aber *der Tod selbst* bedeutet oder ist, stellt sich uns als *ein neues Problem*. Bisher blickten wir gleichsam immer noch aus der Ferne auf den Tod als zukünftiges, unbestimmt bevorstehendes oder unmittelbar bedrohliches Ereignis oder als Geschehen an einem anderen, Fremden oder Geliebten. Jetzt begeben wir uns gewissermaßen unmittelbar auf die *Todesschwelle* und versuchen, ihn selbst zu befragen. Zu diesem Zweck wollen wir uns zunächst medizinisch-biologische *Bestimmungen des Todes* vor Augen führen. Aus dieser Sicht ergeben sich *mehrere Todesdefinitionen*. Früher war es üblich, daß man, beispielsweise der Arzt, dann vom Tode sprach, wenn es zu einem *Herz-Atemstillstand* kam und er diesen feststellte. Dabei kann übrigens mitunter oft lange vorher das Bewußtsein erloschen sein, während jene für das Leben eines Organismus wichtigen Funktionen das Bewußtsein um einen erheblichen, zeitlichen Umfang zu überdauern vermögen. Bemerkenswert ist, daß die Zentren dieser vital bedeutsamen Funktionen (siehe S. 273) in tiefer gelegenen Hirnformationen verankert und im Vergleich zu den höheren, vor allem psychischen Funktionen, nicht so störanfällig sind, zumal sie im Gehirn »Mehrfachsicherungen« besitzen. Also Bewußtseinsverlust für sich ist keinesfalls mit Tod gleichzusetzen.
In jüngerer Zeit versuchte man mit dem Aufkommen der hirnelektrischen Untersuchungen die Bestimmung des Zeitpunkts des Todes von gewissen Veränderungen der Hirnfunktion abhängig zu machen. Man spricht vom »*Gehirntod*« (siehe S. 54), wenn das Gehirn seine bio-elektrische Aktivität einstellt, es also nicht mehr zur Produktion von Potentialen kommt, was sich im Hirnstrombild (Elektroenzephalogramm) im Auftreten einer iso-elektrischen (wellenlosen) Linie anzeigt. Diesen Komplex bezeichnet man als »*Dezerebrationssyndrom*« (siehe S. 54). Wir wissen, daß das Gehirn außerordentlich stark auf Sauerstoffzufuhr angewiesen ist. Etwa 20 % der Gesamtsauerstoffmenge, die der Organismus aufnimmt, beansprucht es für sich. Umgekehrt reagiert es sehr empfindlich auf Sauerstoffmangel (Anoxie). Im Durchschnitt stellt es seinen »Betrieb« etwa *fünf Minuten nach Sauerstoffblockierung* ein.

Auch hier gibt es gelegentlich Ausnahmen – dergestalt, daß das Gehirn trotz elektroenzephalographisch erwiesenen Funktionsstillstandes nach einem allerdings in engen Grenzen schwankenden Zeitraum wieder »aktiv« wird. Daran wird deutlich, daß offenbar die hirnelektrische Aktivität allein nicht Maßstab für die Bestimmung des Gehirntodes sein kann, sondern daß noch andere Faktoren, wahrscheinlich der *Hirnmetabolismus*, also bio-chemische Stoffwechselvorgänge, dabei eine Rolle spielen dürften.
Heute ist es üblich, den an den älteren Usus anschließenden Ausdruck »*klinischer Tod*« zu verwenden, der sich ausgesprochen am Herz-Atemstillstand orientiert und maßgeblich ist zur Ergreifung von *Reanimationsmaßnahmen*. Klinisch tot ist also eine Person, bei der jene vitalen Funktionen ausgesetzt haben, was selbst redend auch nur über einen engen Zeitraum möglich ist, innerhalb dessen die hier im einzelnen nicht zu besprechenden Reanimationsmaßnahmen eingeleitet werden müssen. Führen sie zum Erfolg, bedeutet dies, daß ein »klinisch Toter« wieder zum Leben erweckt wurde, was wiederum nicht gleichbedeutend mit Wiederkehr des Bewußtseins zu sein braucht. Bekanntlich vermag ein Mensch ohne Bewußtsein noch lange zu leben, wenn er entsprechend »reanimiert« wird. In diesem Fall würde man besser von bewußtlosem Vegetieren sprechen. Von diesen Überlegungen ausgehend, müßte man noch eine *Unterscheidung* treffen *zwischen solchen »klinisch Toten«, die ins Leben zurückgeholt werden* können, und solchen, bei denen *diese Bemühungen umsonst* sind, die also im Tode bleiben. Bei letzterem könnte man vom eigentlichen, »*endgültigen*« *Tod* sprechen.

e) »Todesnähe-Erlebnisse«

Die folgenden Berichte, in denen von über den Tod hinausgehenden, also *Todes–Jenseits–Erfahrungen* die Rede ist, können wir nicht mehr streng zur Thanatologie rechnen. Sie werden zwar geschildert von »klinisch Toten«, die aber reanimiert wurden. Dabei ist zunächst die Feststellung wichtig, daß es heute *viel häufiger* als früher gelingt, »*klinisch Tote*« *zu reanimieren*, einfach deshalb, weil uns ungleich effektivere Wiederbelebungsmittel in der Klinik, speziell auf den dafür eingerichteten Intensiv-Stationen, und eigens dafür ausgebildete Fachärzte, die Anästhesisten, zur Verfügung stehen. Es ist das Bedeutsame, daß in der kurzen Zeit des »Todes« ein Teil der Betreffenden außergewöhn-

liche *Todesnähe-Erlebnisse* haben, wie sie der amerikanische Psychiater R. Moody in seinem Werk »Leben nach dem Tode« bezeichnet[266]. Auch E. Kübler-Ross scheint, wie ihrem Vorwort zu dem Buch von Moody zu entnehmen ist, aufgrund ihrer eigenen Forschungen in dieser Beziehung deckungsgleiche Bestätigungen erhalten zu haben[267].

Es sei allerdings darauf hingewiesen, daß von solchen ungewöhnlichen Erlebnissen auch schon in früherer Zeit, wenngleich viel seltener und nicht in der Detailliertheit berichtet wurde.

Als erstes sei auf eine schon im letzten Krieg von H. Jantz und K. Beringer veröffentlichte Arbeit aufmerksam gemacht[267a]. Es handelt sich um eine nicht unbeträchtliche Gruppe, die selbst nach der *Kopfverletzung nicht bewußtlos* wurden und in überraschender Einheitlichkeit *Schwebesensationen* hatten. Während sie für andere starr, gelähmt, entrückt wirkten, spielte sich bei ihnen subjektiv das Schwebeerlebnis in einem Zustand veränderten, *hochgradig eingeengten Bewußtseins* mit erhaltener Möglichkeit der Erinnerung an diese Verfassung (sie konnten ja hinterher Auskunft darüber geben!) und einer überwiegend gehobenen, glücklichen Stimmung ab. Bei einigen traten unmittelbar nach der Verletzung *Akoasmen* (Brummen, Lärmen, Klingeln etc.) auf. Bei anderen scheint die *große Stille* und das von aller *Erdenschwere befreite Schweben* wie ein positives Wertempfinden erlebt worden zu sein. Dieser Ausnahmezustand konnte übrigens durch leichte Reize zum Abklingen gebracht werden, wohingegen paradoxerweise der Kampfeslärm sie nicht »aufzuwecken« vermochte. Der Ort der Verletzung mit Schwebesyndrom lag übrigens einheitlich im *Bereich der hinteren Schädelhälfte*, wobei die Seitenlokalisation belanglos war. Auf Hypothesen zur Deutung dieser Erscheinungen wollen wir verzichten. Nur eins erscheint erwähnenswert, daß damals die diesbezügliche Ausbeute im Schrifttum praktisch Null war[268].

Schon vorher, vor ca. 50 Jahren, weist H. Driesch auf Berichte hin, denen zufolge Patienten *in tiefer Narkose* zum Zwecke einer Operation gelegentlich den gesamten *operativen Prozeß »von außen« gesehen*, ihn jedenfalls hinterher in Einzelheiten von einem ganz bestimmten Gesichtspunkt aus beschrieben, gleichzeitig auch hellseherisch richtige Angaben über Vorgänge außerhalb des Operationszimmers gemacht haben. Es zeugt übrigens für die Zurückhaltung, gleichzeitig aber für die weiter ausholende Programmatik von H. Driesch, daß er eine Bestätigung dieser Berichte durch neue Fälle für notwendig hielt[269]. Auch andere Forscher wie C. G. Jung, J. B. Delacour sowie G. Tyrrell haben diesbezügliche bemerkenswerte Beispiele gebracht[270]. Man prägte übrigens für diese, wieder zu sich gekommenen Menschen seinerzeit den Ausdruck »Scheintote«.

Das Frappierende an all diesen Berichten aus der Gegenwart wie aus der Vergangenheit ist ihre *Übereinstimmung*, jedenfalls *in den entscheidenden Details*, so daß man legitimerweise von *Regelmäßigkeiten*, ja von dahinter zu vermutenden, wissenschaftlich *einschlägigen Gesetzmäßigkeiten* sprechen könnte. Es ist ja Aufgabe auch einer jeden Humanwissenschaft, wie es die *Todesforschung* sein will, unbeschadet der letzten Eigenartigkeit und damit Unvergleichlichkeit jeder menschlichen Persönlichkeit (Individuum est ineffabile!) Gleichheiten oder Ähnlichkeiten, d. h. *Ordnungen und Typiken* ausfindig zu machen, um so eventuell auf generelle, theoretische Gesetzmäßigkeiten zu kommen, die dann ihrerseits zum tieferen Verständnis der Subjektivität beitragen können. K. Popper rechnet in seiner ausgesprochen pluralistischen oder genauer gesagt trialistischen Weltkonzeption solche theoretischen Gesetzmäßigkeiten zur »dritten Welt« – der Welt des objektiven Geistes. Für ihn steht es aber außer Frage, daß das *menschliche Bewußtsein* und das Ich, die er die »zweite Welt« nennt, sich *nicht ohne diese »dritte Welt«* verstehen lassen. Aber umgekehrt ist es eine Hauptfunktion der »zweiten Welt«, die Gegenstände der dritten zu erfassen, was übrigens nur über die Sprache möglich ist[271].

R. Moody hat in Zusammenfassung aller Mitteilungen, die von annähernd 150 Patienten (Reanimierten, schwer Unfallverletzten, Sterbenden) stammen, gleichsam ein abstraktives Konzentrat oder besser eine *ideal-typische Konstruktion mit den wesentlichsten Aspekten* dieser Erlebnisse erstellt, die er später im einzelnen abhandelt[272]. Allerdings

266. *R. Moody*: Leben nach dem Tode, Hamburg 1977, S. 22.
267. *R. Moody*: Leben nach dem Tode, Vorwort von E. Kübler-Ross, a. a. O., S. 10.
267a. *H. Jantz und K. Beringer*: Das Syndrom des Schwebeerlebnisses unmittelbar nach Kopfverletzungen, in: Zeitschrift »Der Nervenarzt«, 17. Jg., Heft 7/8, 1944, S. 197–206.
268. *H. Jantz und K. Beringer*, a. a. O., S. 205.

269. *H. Driesch*: Parapsychologie, 3. Aufl., München 1975, S. 115.
270. *C. G. Jung*: Natur und Psyche, Zürich 1952, S. 92ff. – *J. B. Delacour*: Aus dem Jenseits zurück, Düsseldorf 1973. – *G. Tyrrell*: Mensch und Welt in der Parapsychologie, Bremen 1972, S. 221ff.
271. *K. Popper*: Objektive Erkenntnisse, a. a. O., S. 168 und 175.
272. *R. Moody*, a. a. O., S. 27ff.

muß gleich zu Beginn einschränkend gesagt werden, daß, weil diese Erlebnisse aus unserer gemeinschaftlichen Erfahrungswelt herausfallen, *ihre sprachliche Wiedergabe schwierig* erscheint, was die Betreffenden insofern einhellig bestätigen, als sie ihre Erlebnisse als unsagbar, damit als »unbeschreiblich« hinstellen (S. 32). Auf der anderen Seite *behält der »Tote« sein Bewußtsein* und vermag so überhaupt »Erlebnisse« zu haben. Dieser Sachverhalt ist von kaum zu überschätzender Relevanz, wird dadurch doch zum Ausdruck gebracht, daß die *Bewußtseinskontinuität durch und über den Tod hinaus gewahrt* bleibt – möglicherweise ohne unbedingt an ein materielles Organ gebunden zu sein.

Für unser Vorhaben genügt es, einige besonders hervorstechende Seiten dieser Erlebnisse zu bedenken. Einmal ist es das *Heraustreten des »Toten« aus seinem toten Körper*, die von R. Moody als »Ausleibigkeit« bezeichnet wird (S. 41), die so jählings erfolgt, daß der Sterbende einige »Zeit« braucht, um sich in seiner neuen Lage zurechtzufinden. In diesem Zustand vermag er jedoch alles zu beobachten, was mit und um ihn geschieht. Das zweite bemerkenswerte ist, daß sich die Mehrzahl nach Loslösung von ihrem physischen Körper *in einem anderen*, übrigens *durchaus gestalteten Körper* wiedergefunden hat. R. Moody spricht von *spirituellem Leib* (S. 49), der für die Lebenden unsichtbar, überhaupt in jeder Beziehung nicht wahrnehmbar ist, so daß die Kommunikation mit diesem abreißt, während umgekehrt der spirituelle Leib über Sinnesfähigkeiten, sogar in gesteigertem Maße, verfügt. Zudem ist ihr körperloser Zustand durch Schwere-, *Raum- und Zeitlosigkeit* gekennzeichnet. So bietet beispielsweise die stoffliche Welt bei der Fortbewegung der »Toten« keinerlei Hindernisse. Die Zeitlosigkeit kommt u. a. in der blitzschnellen, augenblickshaften Überschau des Lebenspanoramas zum Ausdruck. Als drittes ist zu nennen die nach einer kurzen Weile tiefer Einsamkeit erfolgende *Begegnung mit anderen spirituellen Wesen*, darunter bereits verstorbenen Verwandten und Freunden, die offenbar den bevorstehenden Übergang zu erleichtern versuchen (S. 61ff.); ferner als wohl das Eindrücklichste das *Auftauchen eines geheimnisvollen Lichtwesens* mit unverkennbar persönlichem Gepräge (S. 66). In seiner Gegenwart kommt es zu einer Art *ethischer Befragung*, wobei jedoch nicht entsprechend den alten Vorstellungen eine Verurteilung des »Toten« erfolgt. Vielmehr steht im Vordergrund eine *gemeinsam vorangetriebene Entwicklung* auf das Endziel der Selbstverwirklichung (S. 105).

In diesem Zusammenhang verdient der Erwähnung, daß J. Paul in

seinem letzten Roman »*Selina*« (oder »Über die Unsterblichkeit der Seele«) in dichterischer Divinatorik die gleiche Ansicht vertritt, daß nämlich *weder künftige Belohnung, noch Bestrafung unter den Unsterblichkeitsbeweis* gehören[273].

All dieses Erleben wird getragen, wie R. Moody nach Aussagen seiner Klienten ausführt, von *überwältigenden Gefühlen der Freude, der Liebe und des Friedens* (S. 28). Die sich aus diesen Todesnähe-Erlebnissen ergebenden *Folgen für das weitere Leben der Zurückgekehrten* liegen auf der Hand – vor allem deswegen, was ausdrücklich hervorgehoben wird, weil ihre Realität und Bedeutsamkeit, ja mehr noch das Weiterleben nach dem Tode nicht im mindesten *bezweifelt* wird (S. 92 und 104). Das erste ist, daß der *Todesgedanke seine Schrecklichkeit verliert*, die Betreffenden also keine Angst mehr davor haben (S. 101ff.). Weiter sind ihnen Impulse durch ihr »jenseitiges Erleben« zuteil geworden, wie die Liebe zum anderen Menschen immer mehr zu vertiefen und überdies sich mehr Wissen anzueignen, weil sie erfuhren, daß die Entwicklung ihrer Seele, besonders der *geistigen Fähigkeiten der Liebe und des Wissens* auf der *»anderen« Seite* im Sinne einer Selbstverwirklichung, wie wir hörten, weitergeht (S. 100 und 105).

Soviel zu den Todesnähe-Erlebnissen. Selbstredend werden sie nur für den relevant sein, der selbst in der einen oder anderen Weise ähnliche Erlebnisse hatte oder sich trotz und entgegen der bedrückenden, nihilistischen Situation des modernen Menschen, die, wie ebenfalls R. Moody schreibt, darin zum Ausdruck kommt, daß der Geist der Gegenwart ganz allgemein entschieden gegen jegliche Diskussion auch nur der Möglichkeit eines Weiterlebens nach dem biologischen Tode eingestellt ist (S. 137), ein Stück Aufgeschlossenheit dafür bewahrt hat und sich nicht die Hoffnung durch jene armseligen, modernistischen Tendenzen verkümmern oder gar abwürgen ließ.

f) Exkursions-Hypothese

Eine der bedeutendsten und wohl auch folgenschwersten Erfahrungen, die in den beschriebenen Todesnähe-Erlebnissen den Betreffenden zuteil werden, ist das *Phänomen der »Ausleibigkeit«*. Sollte eine solche Möglichkeit tatsächlich bestehen, würde das besagen, daß *Leib und Seele* entgegen der Ansicht der Identitätstheoretiker zumindest keine

273. *J. Paul*, Werke Bd. 6, München 1975, S. 1197ff.

notwendige, *allenfalls eine vorübergehende Einheit* miteinander bilden, worauf ja schon Kripke aufmerksam machte. Man müßte eine Trennbarkeit und damit *einen Dualismus annehmen*, wie ihn Descartes vertrat – wenn auch nicht in substantialistischer Form. Darauf werden wir noch näher eingehen müssen.

Die Möglichkeit einer *Exteriorisierung* bedeutet weiter, daß *die Seele sich vom Körper ablösen und von ihm zu entfernen* vermag. Auf dieser Annahme basiert die schon in früheren Jahrzehnten von Forschern vertretene Exkursionshypothese. Heute spricht man von *Out-of-the-body-Hypothese*. So hat beispielsweise der bekannte französische Psychiater P. Janet Versuche mit einem Trance-Medium angestellt, die er durch Abruf gleichsam auf eine »*Seelenreise*« schickte, wobei das Entscheidende und zugleich Beweiskräftige dies war, daß, wie bei jeder anderen, von einem unternommenen Reise, nur ganz Bestimmtes paranormal erfaßt wurde. Man spricht dabei auch von *wanderndem Hellsehen* oder »travelling Clairvoyance«[274]. Im übrigen könnte man natürlich auch das Hellsehen überhaupt, also die Wahrnehmung von außerhalb der Sichtweite liegenden, sich ereignenden Vorgängen mit einer solchen Seelenexkursion erklären.

Im Rahmen dieser Hypothese gehören möglicherweise auch Berichte über *Doppelgängerphänomene*, bei denen man von *Heautoskopie* (Sichselbsterblicken) spricht, derzufolge sich Personen als Double gesehen haben wollen. Man kennt ähnliche Vorgänge auch aus dem *psychopathologischen Bereich* und bezeichnet sie als *Selbsthalluzinationen*, bei denen es offenbar zu ähnlichen Erlebnissen kommen kann, wie bei der Dekorporisierung der Sterbenden – etwa so, als ob das Bewußtsein aus sich selbst herauszugehen scheint oder die Kranken keine Körper haben[275]. Ob es sich in jedem Fall um patho-psychische Erscheinungen handelt, erscheint sehr unwahrscheinlich, weil *Heautoskopien von völlig normalen*, also seelisch gesunden Personen *beschrieben* wurden. Aber in dieser Beziehung ist vieles ungeklärt, so daß wir uns mit diesen spärlichen Hinweisen begnügen müssen.

Noch einen weiteren Gedanken wollen wir an dieser Stelle bringen. Sollten Exteriorisierungen möglich sein, könnte man vielleicht Versuche unternehmen, diese künstlich, unter Umständen unter *Zuhilfenahme von Drogen*, herbeizuführen, um den Menschen in eine Art »*vorübergehenden Todesschlaf*« zu versetzen. Daß dies keine völlig abstrusen Vorstellungen sind, dafür zeugen die aus der Religionsgeschichte bekannten Initiations- bzw. *Einweihungspraktiken*.

Wie immer – bei den bisher betrachteten Exkursionen handelt es sich im wesentlichen um *intravitale Vorgänge*, zu denen man gleicherweise die »Ausleibung« im Todesnähe-Erlebnis zählen muß. Allerdings gibt es auch hier fließende Übergänge zu den Auto- bzw. Epiphanien oder Geistererscheinungen, auf die wir noch zurückkommen werden. Immerhin dürfte – gesetzt, die *Exkursionshypothese* würde sich als richtig erweisen – eine Ablösbarkeit der Seele und damit *eine dualistische Auffassung sachentsprechender sein als die Identitätstheorie*.

Mit diesen letzten, in den Grenzgebieten des Todes sich bewegenden Erörterungen wollen wir das Kapitel über die »*Todes*forschung« beenden; denn im Hinblick auf die Exteriorisierungen und die Todesnähe-Erlebnisse, sowie schon vorher angesichts der Sinnfrage und vor allem bei der Nennung der Hoffnung hat sich eine *weiterführende Dialektik* angekündigt. Aber vergessen wir unter diesen neuen Perspektiven keinesfalls kurzschlüssig, daß das menschliche Leben, wie alles Lebendige, in sich den *Widerspruch des Todes* enthält bzw. aus sich heraus setzt, demgemäß der Tod einmal über das Leben hereinbrechen, es überwältigen und zunichte machen wird. Und vergessen wir keinesfalls diesen *unseren Tod*; denn in ihm verbirgt sich *jene andere Dialektik*, die wir eben nur erfahren können, wenn wir uns dem Tode bewußt stellen. Verschleierungstaktiken oder Ablenkungsmanöver ihm gegenüber führen gerade tiefer in ein auswegloses Dunkel, zu einer sich selbst aufgebenden Kapitulation und schließlich in eine grauenhafte Hoffnungs- und Sinnlosigkeit hinein. Demgegenüber muß man auf einer Einstellung beharren, die zwar den Tod vom Leben aus als Ende und Abschluß nüchtern und ohne Umschweife einschätzt, aber *keineswegs einer undialektischen Endgültigkeit* das Wort redet. *Das Ende*, jedes Ende, ist – *dialektisch gesehen – Neubeginn*. Wir sagen nicht zuviel, wenn wir entgegen modernistischen Anschauungen, gleich welcher Observanz auch immer, darauf hinweisen, daß *an dieser Stelle eine Ursehnsucht des Menschen* sich regt und vielleicht gerade in unserer stupiden, materialistischen Epoche wieder stärker zum Vorschein zu kommen versucht – eine Ursehnsucht, die weder der Scharfsinn der Wissenschaft, noch die Utopie einer sozial-politischen Ideologie, noch die »Borniertheit« des Alltagsbewußtseins unterdrücken können.

274. *H. Behrendt*: Parapsychologie, Stuttgart 1972, S. 101.

275. Vgl. *M. Merleau-Ponty*: Die Phänomenologie der Wahrnehmung, a. a. O., S. 241 ff.

2. Überlebensforschung

Wir treten jetzt in den *problematischsten Teil unserer Arbeit* ein. Dies soll ausdrücklich vermerkt werden, damit nicht im Fortgang unserer Ausführungen unter Umständen der falsche Eindruck entsteht, als ob wir es hier mit voll gesicherten, darum unwiderleglichen Tatsachen zu tun hätten. Was die Fortlebensforschung, die wir als einen besonderen Zweig der Parapsychologie ansehen können, angeht, befindet sich in dieser Beziehung so gut wie alles im Fluß, gleichsam im status nascendi. Indessen – trotz aller gebotenen Zurückhaltung, die man sich auf einem solchen, zugegebenermaßen schwierigen, unzugänglichen und mit den uns geläufigen Kategorien und Sprachmitteln schwer faßbaren Gebiet auferlegen muß, gibt es eine *Anzahl verheißungsvoller Ansätze*, die man aufgreifen und *auf ihren Wahrheitsgehalt überprüfen* müßte. Denn es würde der Wissenschaft schlecht anstehen – der Wissenschaft, die vorgibt, die Wahrheit suchen zu wollen, wenn sie jene Ansätze einfach ignorierte oder rundweg als Unsinn abqualifizierte. In diesem Falle könnte man sie mit vollem Recht mit A. Schopenhauer eines »*Skeptizismus der Ignoranz*« bezichtigen[276]. Einen solchen vorurteilsbelasteten Standpunkt könnte man auf sich beruhen lassen und ihm gleichsam mit derselben Münze heimzahlen, also ihn ebenfalls einfach ignorieren und der Kurzsichtigkeit, ja Borniertheit zeihen, wenn es nicht um den Menschen zentral angehende Anliegen ginge, die der eingehenden Erforschung nicht nur wert sind, vielmehr eine solche unabweislich erfordern.

Noch einem weiteren Argument gegen die Überlebensforschung muß entgegengetreten werden, das unverkennbar als Vorwurf gegen die persönliche Unsterblichkeit ins Feld geführt wird – das Argument des »*Überlebensegoismus*«.

Sehr instruktiv ist in dieser Beziehung E. Fromm. In seinem Buch »Haben oder Sein« weist er zunächst auf den biologisch bedingten Wunsch zu leben hin, aus dem der weitere nach Unsterblichkeit hervorgeht. Aber nicht genug damit. Nach Fromm geben wir uns sogar der Illusion hin, daß wir unsterblich sind[277]. Für ihn verbirgt sich dahinter das Phänomen der Angst vor dem Sterben, jedoch nicht in Gestalt einer Angst, nicht weiterzuleben, sondern einer Angst davor *zu verlieren, was ich habe, meinen Körper, mein Ego, meine Besitztümer und meine*

276. *A. Schopenhauer*, Werke Bd. 5, S. 243.
277. *E. Fromm*: Haben oder Sein, Stuttgart 1976, S. 84.

Identität, der Angst, in den Abgrund der Nichtidentität zu blicken, »verloren« zu gehen. Fromm kommt zu dem Schluß, daß in dem Maße, in dem wir im Habensmodus leben, wir das Sterben fürchten müssen.

Sein Rezept dagegen ist auf den ersten Blick einfach; denn es gibt nach ihm nur einen Weg, diese Angst wirklich zu überwinden: *sich nicht an das Leben zu klammern*, es nicht als einen Besitz zu betrachten. Oder anders ausgedrückt: Je mehr man sich des Verlangens nach Besitz in allen seinen Formen und besonders seiner Ichbezogenheit entledigt, um so geringer ist die Angst vor dem Sterben, da man nichts zu verlieren hat. Deswegen fordert er zu dem Bemühen auf, *immer mehr vom Habens- in den Seinszustand überzugehen* (S. 125ff.). Aber an dieser Stelle bricht ein tiefer Widerspruch in Fromms Gedankengängen auf, ist doch die Egoität, die Selbstheit, mit einem Wort die Selbstbewußtheit, wie wir sahen, in eminenter Weise eine Seinsbestimmung des Menschen! Soll er sich dieser entäußern, käme solches einem Selbstverlust gleich. Gerade der Selbstheit, oder in der Terminologie Fromms, speziell dem menschlichen Sein entwächst die Frage nach seinem Sinn und in ihrem Gefolge die nach Tod und Unsterblichkeit. Von hier aus erscheint es deshalb kurzsichtig, diese tiefen, existentiellen (!) Fragen, die nachweislich, solange es den Menschen auf dieser Erde gibt, von ihm aus seiner »tragischen«, weil todgezeichneten Seinsverfassung heraus gestellt werden, in der Weise abzuqualifizieren, wie es Fromm tut – als lediglich egoistische Ausgeburt des menschlichen Habensmodus.

Dabei erscheint uns auch seine Interpretation des Habens unzulänglich. Wie alles im menschlichen Leben kann eine ursprünglich sinnvoll angelegte und wertvolle Seite sich pervertieren, in diesem Falle das Haben zur Habsucht, zur Selbstsucht. Aber selbst wenn wir in dieser Hinsicht eine unverkennbare Anfälligkeit gerade des Menschen in Anschlag bringen, gibt es eine humane Habensweise, die sich am »Notwendigen« genügen läßt, die sorgsam und bescheiden mit dem umgeht, das dem Menschen zuteil wurde. Unzählige *unbekannte Frauen und Männer*, nicht nur die von Fromm zitierten »Großen« haben das bewiesen, wobei noch nachzutragen ist, daß u. a. Jesus, den er erwähnt, bekanntlich an ein Fortleben nach dem Tode glaubte. Warum soll der unbestreitbare Sachverhalt, daß ich Leben habe, oder besser, daß ich es als »*mein*« Leben auffasse, nur egoistischen Motiven entspringen? Zweifellos haben wir uns das Leben nicht selbst gegeben und dürfen daher nicht willkürlich mit ihm verfahren, obwohl solches der Mensch kraft seiner »Selbstheit« kann. Human gesprochen läßt sich demgegenüber sagen, daß es uns zu *Lehen* gegeben wurde, womit wir aus-

drücken wollen, daß wir es in der Tat, wenn auch nur in einem gewissen Sinn »haben«, besitzen, es unser Eigentum nennen, mit dem wir indessen, wie gesagt, wie mit einer kostbaren, unverdienten Gabe behutsam umgehen müssen. Nur dadurch gewinnt es an Wert, an einzigartigem, ja einmaligem Wert, der darum den Tod sinnwidrig erscheinen und den Gedanken an die Unsterblichkeit spontan aufkommen läßt. Welch ungeheuerliche Unterstellung und Verdächtigung, das eigentliche Motiv solchen Fragens in der menschlichen Habsucht oder im niedrigen Egoismus zu erblicken! Im Gegenteil! Uns stellen sich Fromms Deutungen als »kluge« Versuchsvariante einer Beschwichtigung der letztlich niemals bezwingbaren Todesfurcht und Todesunheimlichkeit dar – einer Beschwichtigung, die im gleichen Zuge eine Diskreditierung des Fragens über den Tod hinaus intendiert.

Wenn wir uns überdies unser hiesiges Leben biologisch unvoreingenommen vergegenwärtigen, werden wir ein erkleckliches Maß an Egoismus aufdecken können, nämlich den in uns gelegten Selbsterhaltungstrieb, der das Einzelindividuum antreibt, selbst zu überleben. So wenig man diese natürliche Tendenz zum Überleben dem Menschen zum Vorwurf machen kann, so wenig seine Sehnsucht nach einer persönlichen Unsterblichkeit, die zudem in tieferen, existentiellen Seinsbestimmungen (!) ihre Begründung erfährt.

Bevor wir in der Diskussion fortfahren, seien einige Hinweise gegeben, die in beeindruckender, dabei vorbildlicher Weise von einer wissenschaftlichen Unvoreingenommenheit, oder sagen wir besser, Offenheit und *Aufgeschlossenheit der Angloamerikaner der Parapsychologie gegenüber* zeugen. Im Kontrast dazu steht die jedenfalls hinsichtlich unserer Thematik noch weithin vertretene, *dogmatisch anmutende Voreingenommenheit deutschen Wissenschaftsgebarens*. An erster Stelle wollen wir noch einmal des bedeutenden amerikanischen Philosophen H. Feigl gedenken, der freimütig zugibt, daß weiteres empirisches Material, wozu er u. a. auch die freilich noch problematischen und umstrittenen parapsychologischen Erscheinungen zählt, die Psychophysiologen veranlassen könnte, die *Identitäts-Hypothese* hinsichtlich des Leib-Seele-Verhältnisses *aufzugeben*.

Ferner sei auf das schon erwähnte, neue amerikanische *Lehrbuch für Psychologie* von F. L. Ruch und P. G. Zimbardo hingewiesen, die, wenn auch äußerst kritisch, die außersinnliche Wahrnehmung (ESP) immerhin zur Sprache bringen und bemerken, daß diese noch auf ihre Faktizität untersucht wird. Weiter erwähnen sie J. B. Rhine, einen der Führenden auf diesem umstrittenen Gebiet, der, wie andere, die vom

Auftreten außersinnlicher Wahrnehmungen überzeugt sind, auch die Möglichkeit des persönlichen Fortlebens nach dem Tode untersucht – geschrieben in einem Lehrbuch der Psychologie! Schließlich geben sie zu bedenken, daß der Widerstand, den die meisten Psychologen gegen die außersinnliche Wahrnehmung zeigen, nicht daher rühre, daß sie psychische Phänomene nicht ernst nehmen. Ganz im Gegenteil! Sie erkennen nur, welch revolutionäre Implikationen die Möglichkeit einer »Übertragung ohne Überträger« haben würde. Wenn wir sie als wahr akzeptieren würden, hätte das u. a. schwerwiegende Folgen für die gesamte Wissenschaft[278]. Daß man sich nicht leichthin zur Anerkennung jener Phänomene entschließt, liegt natürlich im *Ockham'schen Gesetz der Parsimonie* begründet. Aber trotz dieser legitimen Vorbehalte kommt hier eine wissenschaftliche Fairneß und vor allem Überlegenheit zum Tragen, die nachahmenswert ist und den deutschen Wissenschaftsdogmatikern zu denken geben sollte.

Schließlich verdient noch der Hinweis der Erwähnung, daß die amerikanische parapsychologische Assoziation (P. A.) nach ihrem vierten Anlauf 1969 der größten dortigen, wissenschaftlichen Organisation (AAAS) angeschlossen wurde, was nach einem Kommentar von J. G. Pratt einen weiteren Schritt zur *Aufnahme der Parapsychologie in die wissenschaftliche Gemeinschaft* bedeutete[279].

Vor nunmehr etwa 50 Jahren tat der deutsche Philosoph H. Driesch den programmatischen Ausspruch, daß *die Frage des Überlebens der Person das Hauptproblem aller Wissenschaft* bleibt[280]. Wir werden zu untersuchen haben, ob und inwieweit man diesem Programm Folge leistete und damit dieses Hauptproblem einer Lösung näherbrachte.

Da auch dieser Abschnitt unter dem Titel »Todesdialektik« steht, erscheint es angebracht, noch einmal kurz auf den *Begriff der Dialektik*, und zwar speziell *in bezug auf das Überleben des Todes*, einzugehen. Wir wiederholen, daß der Begriff Dialektik uns lediglich als methodisches Hilfsmittel dient, um den eigenartigen widersprüchlichen Zusammenhang zwischen Leben und Tod und – jetzt weiterweisend – zwischen Tod und Leben faßlicher zu machen. Dabei erscheint wichtig, daß wir durch sie der Unabschließbarkeit, der *»Nicht-Verendgültigung« eines Geschehens* besser Rechnung tragen können. Denn darum

278. *R. L. Ruch und B. Zimbardo*: Lehrbuch der Psychologie, a. a. O., S. 251 ff. und 256.
279. *J. G. Pratt*: Psi-Forschung heute, Freiburg 1976, S. 178.
280. *H. Driesch*, a. a. O., S. 132.

ist es uns zu tun, daß, so wie das Leben den Tod dialektisch in sich birgt, das Leben also nicht als etwas Letztrangiges bewertet werden darf, wir gleicherweise *vom Tod aus dialektisch* folgern dürfen, daß er nichts Endgültiges darstellt, wir damit in *ihm ein neues, anderes Leben* vermuten können.

Allerdings müssen wir vor einem Mißverständnis warnen, daß wir mit dieser Argumentation ein »logisches Salto mortale« vornehmen – dergestalt, daß wir rein logisch aus dem Tod ein Leben zu deduzieren suchen. Vielmehr verhält es sich gerade umgekehrt. Wir greifen auf die Dialektik zurück, wie wir schon früher betonten, weil *die Erfahrung selbst* noch immer, ganz allgemein, *Verabsolutierungen als falsch* herausstellte und im besonderen, weil gewisse, noch zu betrachtende *empirische Phänomene* zumindest in die *Richtung einer Todesüberwindung* und damit einer *postmortalen Existenz* weisen. Wir betreiben also *keinen logischen Mystizismus!* Richtschnur muß die Erfahrung bleiben, allerdings eine Erfahrung, die wir logisch zu bewältigen versuchen, andernfalls wir sie nicht einmal ansatzweise zu begreifen vermöchten.

In dem Gesagten ist aber, wie wir ebenfalls schon einmal hervorhoben, weiter eingeschlossen, daß selbst *dieser dialektische Verstehensentwurf nur eine Denkmöglichkeit* darstellt. Wir reden also auch *keinem logizistischen*, bzw. *dialektischen Dogmatismus* das Wort! Vielmehr versuchen wir grundsätzlich, wie in bezug auf die Erfahrung, auch logisch einen *relativistischen Standort* zu beziehen.

Wenn wir also in die Überlebensforschung die Dialektik einbeziehen, soll dies soviel – und nicht mehr – besagen, als daß wir *den Tod nicht als* Definitives werten und darüber hinaus in seiner uns zunächst unzugänglichen Tiefe ein Leben annehmen, das uns zu der *Hypothese* (!) legitimiert, *von einem Fortleben der menschlichen Seele* zu sprechen.

a) Die Hoffnung

Zur näheren Ergründung dieser Hypothese richten wir unseren Blick erneut, diesmal ganz gezielt auf die *Hoffnung*, die *im Geschehen des Sterbens eine maßgebliche Rolle* spielt (S. 221) – so sehr, daß gerade sie uns veranlaßte, den Tod von ihr aus dialektisch anzugehen. Um aber klarer herauszustellen, was in unserem Fall Hoffnung intendiert, erscheint eine Gegenüberstellung zu dem Begriff, wie ihn E. Bloch versteht und in seinem voluminösen Werk »Das Prinzip Hoffnung« expliziert, zweckmäßig und Gewinn bringend. Auch für Bloch werden zunächst die »Hoffnungsbilder« gegen den Tod aufgeboten und »versammelt« – gegen ihn, diesen härtesten Gegenschlag zur Utopie. Gerade deshalb ist er für Bloch ihr unvergeßbarer Erwecker[281]. Aber der Tod entschwindet bald dem Blick, weil »Wesentlicheres«, »Zukunftsträchtigeres« ansteht. Dieses wird von Bloch anvisiert durch einen Begriff des Wissens, der nicht mehr wesentlich auf Gewordenheit, sondern – der Hoffnung entsprechend – auf die Tendenz des Heraufkommenden bezogen wird. Diese Tendenz steht von nun an für Bloch beherrschend im Vordergrund. Nebenbei soll nach ihm der Marxismus jenen Begriff, wie auch er erstmalig Zukunft in den theoretisch-praktischen Griff gebracht haben (S. 160), was sich allerdings füglich bestreiten läßt, wenn man an den Pragmatismus und den späteren Operationalismus denkt. Des näheren drückt sich in jener Tendenz das aus, was Bloch die utopische Funktion nennt – eine Funktion, die die einzige transzendierende geblieben ist und die einzige, die wert ist zu bleiben: eine transzendierende jedoch ohne Transzendenz (S. 166). All das bleibt aber nicht im Vagen, sondern erhält schärfere Konturen. So soll der unerledigte Traum (s. u.) oder die nur vom Bourgeois diskreditierte »docta spes« methodisches Organ für das Neue, für die Utopie werden (S. 180). Der Inhalt oder das Ziel dieses Traumes, dieser »docta spes«, ist nach Bloch das Reich der Freiheit als politisches summum bonum, das der bewußt hergestellten Geschichte keineswegs fremd ist (S. 199), also durchaus realisierbar ist. Anders ausgedrückt besagt dies die Naturalisierung des Menschen sowie die Humanisierung der Natur, was einer Abschaffung der Entfremdung in Mensch und Natur gleichkäme (S. 277). Damit soll der Gegensatz zwischen Mensch und Natur aufgehoben werden, was nach Bloch nur ein »Materialismus nach vorwärts« leisten kann – ein Materialismus ohne einen schlecht entzauberten Himmel, der auf die Erde geführt werden müßte (S. 310). Nach allem bleibt für Bloch die hoffnungsbestimmte Intentions-Invariante eine mit dem Menschen total vermittelte Welt (S. 364), in der der Traum von geschützter menschlicher Würde auf die Dauer nicht den dringenderen, wo nicht zentraleren Traum vom menschlichen Glück zu ersetzen vermag (S. 637).

Blochs Hoffnungsbegriff erscheint bei näherem Zusehen flach optimistisch, und zwar deshalb, weil er nur flüchtig vom Tode Kenntnis nimmt, dann aber sich sogleich von ihm abwendet, um sich dem »ei-

281. *E. Bloch*: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, S. 15.

gentlichen« Anliegen der Hoffnung, der er die gelehrte Bezeichnung »docta spes« verleiht, zuzuwenden. Inhalt dieser Hoffnung ist denn auch ganz und gar nicht das weitere, konkrete Geschick des mit seinem Tode in tiefer Einsamkeit und Verlassenheit ringenden Einzelmenschen, sondern der großräumige, prophetische Entwurf einer künftigen, glückbringenden Menschheits- und Weltgestaltung – eine Utopie, in der, recht bedacht, der sterbliche Mensch übergangen wird, weil er mit seinem größten »Unglück« – seinem Tode – sich allein überlassen bleibt. Was soll irdisches Glück bedeuten, wenn man den hinter ihm stehenden Abgrund, die »Realitäts-Invariante« (!) übersieht, ja verdeckt? Solches Glück erscheint wie eine Illusion, weil sie die Wirklichkeit verkürzt und damit entstellt wiedergibt. Daher ist Blochs Hoffnungsprinzip für den sterblichen einzelnen ein irreales Surrogat, das ihn, wenn es an sein Sterben geht, im Stich läßt.

Was aber besagt dann Hoffnung im konkreten, damit eigentlichen Sinn? Hoffnung im Sterben kann *nicht* allein bedeuten, daß das *»sterbende Leben« noch ein wenig verlängert* wird; vielmehr ist sie in einem viel umfassenderen Sinn *zukunftsweisend.* Sie »denkt« und *zielt über den Tod hinaus.* In dem Augenblick, in dem im Angesicht des Todes die ganze Hoffnungslosigkeit des heutigen Menschen zutage tritt, vermag sie sich trotzdem zu regen – zumal dann, wenn der Sterbende auf sie hin direkt angesprochen wird. Dann erscheint sie wie ein *das Dunkel des Todes erhellendes* und ihn durchdringendes *Licht.* Ja mehr noch! In und mit der *Hoffnung* könnte sich der *Sterbende über den Abgrund des Todes* schwingen und damit die größere Sprung- und Spannkraft der Hoffnung beweisen. Welche Vorstellungen man sich auch immer über das Hoffnungsgeschehen in der Sterbesituation macht, man darf sie *keinesfalls* nur als eine gelegentlich auftretende, positive *Gefühlsanwandlung,* sondern muß sie tiefer als einen *möglichen Grundzug der menschlichen Existenz* verstehen. Das hat M. Heidegger klar gesehen. Er erklärt in »Sein und Zeit«, daß entscheidend für die Struktur des Phänomens der Hoffnung nicht so sehr der zukünftige Charakter dessen ist, worauf sich die Hoffnung bezieht, als vielmehr der existentielle Sinn des Hoffens selbst. Der Stimmungscharakter liegt hier primär im Hoffen als einem Für-sich-Erhoffen. Der Hoffende nimmt sich gleichsam mit in die Hoffnung hinein und bringt sich dem Erhofften entgegen[282].

Hoffnung ist eine *latente Möglichkeit* – stets gleichsam sprungbereit,

282. *M. Heidegger,* a. a. O., S. 345.

sich einzustellen und zu aktualisieren – vor allem dann, wenn die Hoffnungslosigkeit in der menschlichen Seele ein Maximum erreicht hat wie in der Zeit des Sterbens, wenn sie sich also unwiderruflich und hoffnungslos auf ihr Abscheiden hin bewegt. Dann vermag sie den Menschen *aus der tiefen Ausweglosigkeit herauszureißen* und ihn einem helleren Leben zuzutragen. In der Hoffnung kündigt sich dieses neue Leben schon an. Indessen steht sie trotz ihres den Menschen mitnehmenden Auslangens über den Tod hinaus immer *noch diesseits der Todesschwelle.*

b) Geistererscheinungen (Autophanien)

Gleichwohl also die Hoffnung, die sich unter Umständen trotz allem in der Sterbestunde einstellen kann, noch diesseits der Todesschwelle steht, vermag sie sich kraft ihrer dialektischen Struktur, wie wir sahen, von der Gegenwart oder einem unmittelbar eintretenden Ereignis zu entfernen, indem sie *den Hoffenden mit fortträgt.* Eine nicht zu gering zu schätzende Berechtigung dieser Deutung der Hoffnung fanden wir schon in Erfahrungen, Vorgängen und Phänomenen, die wir in den letzten Kapiteln des der Todesforschung gewidmeten Abschnitts beschrieben haben. Als Ergebnis wollen wir noch einmal festhalten, daß sich offenbar *die Seele oder die Persönlichkeit vom Leibe, einschließlich dem Gehirn, zu trennen* und zu lösen vermag, ferner, daß sie eine Art *»sublimer« Materialität* (spirituelle Leiblichkeit?) besitzt, wobei wir diesen Ausdruck allenfalls analogisch gebrauchen, und schließlich, daß die abstrakt-physikalische *Raum- und Zeitvorstellung,* wie sie für uns Geltung haben, *außer Kurs gesetzt* scheinen. Demgegenüber dürfte *die existentiale Zeitlichkeit* offenbar *nach wie vor bestehen.* Denn diese ist, wie das Selbstbewußtsein, ein integrierendes Strukturelement der Seele, das sie offenbar in jenes andere Leben mitnimmt, was ja die Weiterentwicklung der Seele und eine höhere Selbstwerdung deutlich machen.

Wenn wir uns im folgenden den viel beschriebenen *»Geistererscheinungen«* zuwenden, so bewegen wir uns offensichtlich in einem Grenzgebiet zwischen Leben, Tod und Überleben, wo also die Übergänge fließend sind – dies deswegen, weil derartige Phänomene *teils bei Lebenden, teils bei Sterbenden,* also gerade noch Lebenden, vor allem aber *bei Verstorbenen beobachtet* wurden. Bei letzteren sprechen wir von Epiphanien. In diesem Zusammenhang müssen wir noch auf zwei

weitere Bezeichnungen kurz eingehen, nämlich *Autophanie und Heterophanie*, die E. Mattiesen zur begrifflichen Klärung vorgeschlagen hat. Die erstere soll soviel besagen, daß es spontane, »irgendwie« von den betreffenden Personen selbst ausgehende Erscheinungen sind, also *Selbsterscheinungen*, während unter *Heterophanien* solche zu verstehen sind, die von *fremden Personen produziert* werden, beispielsweise optische Halluzinationen. In unserem Zusammenhang interessieren nur die Autophanien[283].

Schopenhauer macht in seiner Schrift »Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt« (siehe S. 239 dieses Buches) auf den wichtigen Umstand einer *vollkommenen Ähnlichkeit* in dem ganz eigentümlichen Hergang und der Beschaffenheit der angeblichen Erscheinungen aufmerksam, so weit auseinander auch die Zeiten und Länder liegen mögen, aus denen die Berichte stammen[284]. Zu dem gleichen Resultat kommt W. F. Otto in seinem Buch »Die Manen«, das den Untertitel trägt »Von den Urformen des Totenglaubens«, ein Buch, das übrigens der Philosoph W. Schulz in seinem Todesaufsatz als bedeutend bewertet, ohne sich jedoch auf die von Otto selbst gezogenen Konsequenzen einzulassen. Nach Schulz gelten uns modernen Menschen die von W. F. Otto dargelegten mythischen Vorstellungen der Vorzeit als »bloße Bilder«[285].

Otto selbst weist, wie gesagt in vollem Konsens mit A. Schopenhauer, darauf hin, daß wir in den Berichten über *die den Tod des Menschen wie immer überdauernden »Erscheinungen«* auf eine der *auffallendsten welthistorischen Übereinstimmungen* treffen. Einesteils ist der Glaube an das Fortleben des Menschen in gespenstiger Form trotz aller Religion und Philosophie auch heute nicht überwunden. Anderenteils ist sich in diesem einen Glauben die Menschheit durch alle Stufen der Kultur und alle Zeiten der Weltgeschichte hindurch ganz gleich geblieben, so große Wandlungen auch der religiöse und philosophische Seelen- und Unsterblichkeitsglaube durchgemacht hat[286]. Otto hat in dieser Hinsicht ausgedehnte Untersuchungen bei den Griechen, den Römern und den Hebräern, unter Berücksichtigung der Primitiven, vorgenommen. Nach den vielfältig beigebrachten Zeugnissen jener alten Völker geht

283. Vgl. *E. Mathiesen*: Das persönliche Überleben des Todes, Bd. 1, 2. Aufl., Berlin 1968, S. XXV.

284. *A. Schopenhauer*, Werke Bd. 5, a. a. O., S. 314.

285. *W. Schulz*: Zum Problem des Todes, a. a. O., S. 326.

286. *F. W. Otto*: Die Manen, Darmstadt 1958, S. 82.

der Totengeist oder Schatten, d. h. der Verstorbene selbst, nach dem Tode als Gespenst um, oder er weilt unter seinesgleichen im Totenreich. Dabei ist der *Totengeist streng individuell* (S. 81). Aber auch in unserer Zeit leben nach Otto viele, die glaubwürdig versichern, den Geist eines Verstorbenen gesehen zu haben. Es erscheint daher kurzsichtig, diese Vorgänge einfach zu leugnen, wie es die Wissenschaft zu tun pflegt (S. 106). Auch mag sie lächeln über die Theorie, daß dem menschlichen Körper im Augenblick der Erstarrung das bewegende Etwas entfliegt und, da es doch Leben mitteilte, den Tod überdauert (S. 100). Indessen darf, seinen Worten zufolge, die Tatsache nicht einfach ignoriert werden, daß die wesentlichen Züge dieser »Erscheinungen« mit dem uns rätselhaften, uralten und weltweiten Totenglauben völlig konform gehen. In diesem Zusammenhang scheut er sich übrigens nicht, das große Verdienst der (englischen) Society of Psychological Research hervorzuheben, die diesen Phänomenen ihre Aufmerksamkeit zugewandt hat. Dabei hebt er insbesondere F. W. Myers, einen der maßgeblichen Begründer dieser englischen Gesellschaft hervor, der sich eingehend mit der besagten Thematik befaßte (S. 106ff.). Otto selbst kommt zu dem für das wissenschaftlich-psychologische Denken, das jene Phänomene allenfalls als »animistische«, d. h. eigenartige Erzeugnisse der Seele selbst verstanden wissen will, geradezu entgegengesetzten Ergebnis, daß *keinesfalls Träume oder der Toten-* bzw. *Gespensterglaube* selbst *diese Erscheinungen hervorrufen.* Sondern wir dürfen viel eher glauben, daß umgekehrt Träume bzw. der Glaube selbst auf sie zurückzuführen seien (S. 96 und 108). Jedenfalls vermag nach seinen Worten keine Hypothese den Totenglauben unserem rationalen Denken begreiflich zu machen. Vielmehr müssen wir ihn zurückführen auf einen uns heutigen oder wenigstens unserer wissenschaftlichen Betrachtungsweise fremd gewordenen Eindruck und Vorstellungsprozeß, die zu ergründen allerdings der Psychologie vorbehalten bleiben (S. 114).

Es bleibt noch die mehr als historische Reminiszenz zu wertende Aufgabe, uns kurz mit Schopenhauers Einstellung zum »Gespensterglauben« zu befassen, die im übrigen der modernen Einschätzung sehr entgegenkommt. Zunächst betont er, daß die in dem superklugen verflossenen Jahrhundert (gemeint ist das 18. Jahrhundert!) geächteten Gespenster inzwischen rehabilitiert sind[287]. Weiter behauptet er, daß der Gespensterglaube dem Menschen angeboren sei, weil er sich, wie

287. *A. Schopenhauer*, Werke Bd. 5, a. a. O., S. 241.

wir schon hörten, zu allen Zeiten und in allen Ländern findet (S. 284). Ausgehend von dem Umstand, daß ein Anschauungsvermögen sich auf Zukünftiges und noch gar nicht Vorhandenes erstrecken kann (Schopenhauer hat hierbei zweifellos die von ihm »fatidik« genannten Träume [Zukunftsträume] im Blick), läßt sich seinen Worten zufolge vermuten, daß es analog möglich wäre, auch das einst Dagewesene, nicht mehr Vorhandene als gegenwärtig wahrzunehmen (S. 290). Was dieses zuwege bringt, ist nach Schopenhauer eine Funktion des, wie er es nennt, »Traumorgans«, das für gewöhnlich im Schlaf aktiv ist, aber ausnahmeweise auch einmal bei wachem Gehirn zur Ausübung gelangen und eben das Vergangene, namentlich die Gestalten ehemals lebender Personen, vor das im Wachen aufgehende Traumorgan bringen kann (S. 300). Schopenhauer bezeichnet diesen Vorgang als Deuteroskopie oder »retrospektive second sight« (rückblickendes zweites Gesicht) (S. 299 und 302).

Nach dem Ausgeführten versteht es sich für ihn von selbst, daß man einem erscheinenden Gespenst nicht die unmittelbare Realität eines gegenwärtigen Objekts beilegen kann, wiewohl ihm mittelbar doch eine Realität zugrunde liegt. Denn es ist zwar ein bloßes Bild, aber doch dessen, der einmal war, entstehend im Traumorgan eines hierzu disponierten Menschen, aus Anlaß irgendeines Überbleibsels, irgendeiner zurückgelassenen Spur (S. 304). Jedenfalls ist für ihn eine Geistererscheinung zunächst und unmittelbar nichts weiter, als eine (traumartige) Vision im Gehirn des Geistersehers (S. 328f.). Auf die diese Deutung speziell fundierenden, philosophisch-metaphysischen Konzeptionen Schopenhauers, bei denen im Mittelpunkt der Wille als das von Kant nur unbestimmt gelassene »Ding an sich« steht, wollen wir verzichten. Genug, daß sich ein so scharfsinniger Denker wie Schopenhauer mit den ubiquitär vorkommenden Geistererscheinungen eingehend befaßte, wenngleich, was ihre Realität betrifft, letztlich mit einem negativen Resultat, das durchaus moderner, wissenschaftlicher Auffassung entgegenkommt, auf der anderen Seite aber mit W. F. Ottos Interpretationen nicht konform geht. Aber wie immer – für uns sollte die die besagten Phänomene ernsthaft würdigende Untersuchung Schopenhauers im Gegensatz zu Kants negativer Einstellung Anstoß sein, uns ebenfalls, dabei wissenschaftlich fundiert, mit diesen »Geisterphänomenen« zu beschäftigen und sie tiefer auf ihren Realitätsgehalt zu überprüfen.

Exkurs: Die Epiphanien Jesu von Nazareth

Um uns nicht allzu sehr in abstrakten Allgemeinheiten zu ergehen, wollen wir ein konkretes Beispiel bringen, und zwar greifen wir hierzu auf einen historischen Fall, nämlich die *Epiphanien Jesu* nach seinem Kreuzestod zurück. Wir sind uns voll bewußt, daß wir uns, nicht zuletzt mit Rücksicht auf die Grenzen unserer Kompetenz in dieser Problematik, auf ein heikles und schwieriges Gebiet begeben. Trotzdem lohnt ein Versuch, den ein Laie zwecks eigener Klärung der Zusammenhänge wagen darf.

Durch die neutestamentliche Forschung wissen wir, daß alle Schriften des Neuen Testaments sogenannten kerygmatischen, d. h. Verkündigungs-Charakter besitzen, was selbstredend auch bezüglich der Erscheinungsberichte gilt. Denn durch sie verdeutlichte sich besonders, wie der Verkündiger des kommenden Gottesreiches, nämlich Jesus von Nazareth, zum Verkündigten wurde [288]. Mag dieses auch in erster Linie zutreffen, so ist andererseits nicht zu bestreiten, daß die Autoren des Neuen Testaments an *historischen Fakten* nicht völlig gleichgültig vorbeigehen. Vielmehr greifen sie solche durchaus auf, um ihnen, allerdings im Rahmen des Kerygmas, ihre entsprechende Rolle und ihr Gewicht zu verleihen. Es ist also unter diesem Blickwinkel möglich, unbeschadet ihres vorrangig kerygmatischen Stellenwertes durchzustoßen zum historischen Kern, wie wir es im Falle der Erscheinungsgeschichten zweifellos tun können.

An den Anfang wollen wir Ausführungen von M. Dibelius in seinem Buch »Jesus« stellen. Dort schreibt er, daß die neutestamentlichen Berichte auch zeigen, daß mindestens im Augenblick der Entscheidung, als Jesus gefangen und hingerichtet wurde, die Jünger keine Gewißheit hegten, daß er nicht im Tode bleiben würde. Denn sie flohen und gaben Jesu Sache verloren, wie man dem Markus- und Lukasevangelium entnehmen kann. Aber Dibelius fährt fort, daß etwas eingetreten sein muß, was binnen kurzem nicht nur einen völligen Umschlag ihrer Stimmung hervorrief, sondern sie auch zu neuer Aktivität und zur Gründung der Gemeinde befähigte. Dieses »Etwas« ist der historische Kern des Osterglaubens. Dibelius weist nun darauf hin, daß die Jünger, einzeln und zusammen, ferner weitere Anhänger u. a. in Visionen den von ihnen geschiedenen Meister lebend... geschaut hätten [289].

288. *G. Bornkamm*: Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, S. 172.
289. *M. Dibelius*: Jesus, Berlin 1947, S. 127f.

Der Frage, was sich hinter diesen »Visionen« historisch verbergen könnte, ist W. Marxsen nachgegangen. Er kommt zu einem Kernbestand an Traditionen, deren Formulierung mindestens aus den 40er Jahren stammen[290]. Auf diese hat Paulus bei der Abfassung des 1. Korintherbriefes etwa Anfang der fünfziger Jahre zurückgegriffen. Wenn man sich 1. Kor. 15,5–7 vergegenwärtigt, läßt sich unmittelbar erkennen, daß am Anfang der Tradition die bloße Behauptung eines Sehens des Gekreuzigten – das »ophthe« – ohne Beiwerk und Ausschmückung steht. Die Übersetzung dieses griechischen Wortes kann im Griechischen passivisch, aber auch deponentiell vorgenommen werden, d. h. entweder: er wurde gesehen, oder: er erschien bzw. er ließ sich sehen, oder er zeigte sich. Im ersteren Falle ginge die Aktivität von den Zeugen aus (sie sehen), im anderen Falle von Jesus (er erschien)[291]. Im letzteren Fall hätten wir es mit einer »Autophanie« zu tun. Ob es sich tatsächlich um derartiges gehandelt hat, was einer objektiven Visionshypothese gleichkäme, läßt sich nach den Berichten nicht mehr entscheiden, gleichwohl sie gegenüber der subjektiven Visionshypothese (subjektiv halluzinatorische Erlebnisse) eine ungleich größere Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen dürfte – eben deswegen, weil von mehreren, offenbar unabhängigen Erscheinungen berichtet wird.

Es ist nun weiter von größter Wichtigkeit, daß die uns geläufige Auferstehungsvorstellung selbst an keiner Stelle des Neuen Testaments in den Blick kommt. Darin ist die gesamte Tradition einheitlich: Nirgendwo wird behauptet oder dargestellt, daß irgend jemand Zeuge der Auferstehung Jesu gewesen sei. Immer handelt es sich um Begegnungen mit Jesus nach seinem Tode, die natürlich voraussetzen, daß zwischen der Kreuzigung Jesu und diesen Begegnungen etwas passiert sein muß, was aber im dunkeln bleibt[292]. Offenbar haben wir es bei dem Auferstehungsgedanken hinsichtlich der Epiphanien Jesu mit einer Deutung, einer Interpretation zu tun, die bekanntlich zeitgeschichtliche Wurzeln hat. So haben die Pharisäer und zu Lebzeiten wohl auch Jesus selbst der Vorstellung einer erwarteten Totenauferweckung am Ende der Zeiten angehangen. Nach allem ist also die Auferstehung

290. *W. Marxsen*: Das Neue Testament als Buch der Kirche, Gütersloh 1946, S. 101.
291. *W. Marxsen*: Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem, 7. Aufl., Gütersloh 1969, S. 16.
292. *W. Marxsen*: Die Auferstehung Jesu von Nazareth, Gütersloh 1968, S. 69.

nach Marxsen ein Interpretament, eine nachträgliche Erklärung für die Möglichkeit des Sehens – eine Erklärung, die aber als solche keine absolute Authentizität für sich beanspruchen kann[293]. Hätten sich beispielsweise die Erscheinungen, die sich im Sehen bekunden, in Griechenland ereignet, wäre damit nur der dort herrschende »Unsterblichkeitsglaube« bestätigt worden. Damit ist natürlich auch die Verbindlichkeit für uns in Frage gestellt, dem H. Braun in seinem Jesus-Buch Rechnung trägt. Auch er erklärt in Übereinstimmung mit Marxsen, daß der Glaube an die Auferstehung eine altchristliche Ausdrucksform ist, die wir aber heute nicht als für uns verbindlich empfinden können[294].

Es bleibt uns noch die Aufgabe, wenigstens kurz auf den Einwand R. Bultmanns einzugehen, demgemäß eine historische Rückfrage hinter das Kerygma verboten sei. Bultmanns Hauptargument ist, daß durch die Historisierung ein falsches Glaubensverständnis entsteht. Denn man beruft sich auf historische Fakten, denen gegenüber der Forschende eine ganz bestimmte, nämlich wissenschaftlich objektivistische und neutralistische Einstellung einnimmt. Aber in solcher Form kann kein Verhältnis zu Gott und Jesus als dem Gottessohn bestehen, die ja keine Fakten, sondern unobjektivierbare Subjektivitäten darstellen. Im Grunde kann man nicht objektiv über sie etwas aussagen, sondern höchstens von ihnen etwas erfahren, was allein das Kerygma, die aktuelle Verkündigung ermöglicht und gewährleistet. Nichts anderes will darum der zunächst anstößige Satz Bultmanns besagen, daß Jesus in das Kerygma auferstanden sei. Der Glaube gründet sich also nicht auf innerweltliche, gegenständliche Daten, sondern ist eine Relation, die eine existenziale« Interpretation der im Neuen Testament vorfindlichen, objektiven Daten erfordert, und zwar im Sinne eines neuen Existenzverständnisses, wie es im Urchristentum herrschte[295].

An dieser Stelle kommt ein weiteres konstitutives Moment für den Glauben ins Spiel, das allerdings im oben Gesagten schon impliziert ist. Dieses neue Existenzverständnis beinhaltet nämlich Aufforderungs-, ja Entscheidungscharakter dem gegenüber, der ihm – dem Menschen – begegnet, nämlich Jesus. Dabei spricht Bultmann von eschatologischer Unausweichlichkeit, weil es für den Menschen in der Begegnung mit Jesus um das »Letzte« geht. Gerade deswegen läßt sich keine neutralisierende, historische Haltung den neutestamentlichen Ereignissen ge-

293. *W. Marxsen*, a. a. O., S. 19f.
294. *H. Braun*: Jesus, 1. Aufl., Stuttgart 1969, S. 154.
295. *R. Bultmann*: Das Urchristentum, Zürich 1949, S. 8.

genüber vertreten, weil sie in diesem Falle am Entscheidenden vorübergehen würde. In seiner »Theologie des Neuen Testaments« hat dies Bultmann unmißverständlich verdeutlicht. Christus ist im Kerygma nicht so präsent, wie eine große geschichtliche Person in ihrem Werk und ihren geschichtlichen Wirkungen präsent ist. Nicht um eine geistesgeschichtliche Wirkung, die sich innerhalb der Geschichte vollzieht, handelt es sich, sondern darum, daß eine geschichtliche Person und ihr Schicksal zum Range des eschatologischen Ereignisses erhoben ist. Das Wort, das dieses verkündigt, gehört selbst mit zu diesem Ereignis und trifft (!) – anders als sonst historische Überlieferung – den Hörer als persönliche Anrede[296].

Es ist unverkennbar, daß Bultmann den Akzent auf das Glaubensgeschehen legt, das den historischen Aspekt hinter sich läßt, oder besser ihn in sich bis zu seiner »Aufhebung« integriert – ganz im Sinne der primären Absicht der neutestamentlichen Schriften. Wenn indessen trotzdem nach historischen Sachverhalten durch das Kerygma hindurch gefragt und gesucht wird, erscheint ein solches Unterfangen durchaus legitim. Denn dadurch wird das Glaubensanliegen, wie es Bultmann versteht, letztlich nicht tangiert. Historisches Fragen stellt eben auch eine grundlegende Möglichkeit des Menschen dar, die keineswegs dem Neuen Testament gegenüber mit einem Verbot belegt werden darf. Denn es verfolgt ganz andere Intentionen als der Glaube, der, wie es Bultmann deutlich macht, aus anderen Dimensionen lebt.

Unter Würdigung dieser Vorbehalte kommen wir abschließend noch zu einem Gedanken, den wir im Rahmen unserer Gesamtthematik, wenn auch mit aller gebotenen Zurückhaltung, zur Diskussion stellen möchten. Nehmen wir an, die Epiphanien Jesu weisen auf seine nachtodliche Existenz hin, könnten wir dann nicht doch legitim von seiner Unsterblichkeit sprechen – einer Unsterblichkeit, die allerdings unter all dem zu rangieren hätte, was für den Glauben von letzter – eschatologischer – Relevanz ist? Hätten wir Heutigen nicht ein gewisses Recht, den Erscheinungen diese Auslegung zu geben, wenn wir nur dessen eingedenk blieben, daß damit für den Glaubenden das allerwenigste über das Geschehen mit und um Jesu gesagt wäre?

296. *R. Bultmann*: Theologie des Neuen Testaments, 1953, S. 300f.

c) *Dualismus?*

Schon kurz war die Rede davon, daß, wenn die *Exkursionsvorgänge* tatsächlich auf Wahrheit beruhen sollten, was bislang allenfalls nur vermutet werden kann, man entgegen einem identitäts-theoretischen Zerebrozentrismus doch *für einen Dualismus plädieren* müßte. Anders ließen sich die vorgenannten Phänomene nicht begreiflich machen. So hat denn auch R. Moody die Hypothese aufgestellt, daß der Tod zu einer Trennung des Geistes vom Körper führt und ersterer an der Schwelle des Todes in andere Seinssphären hinüberwechselt. Das setzt wiederum ein Geschehen voraus, durch welches die Seele und der Geist im Augenblick des Sterbens freigesetzt wird[297]. Über den unmittelbaren Vorgang des Aus- und Übertritts ist nach den Berichten der zurückgekehrten »Toten« nichts bekannt geworden.

Was den Dualismus angeht, so gibt es neben den heute wohl dominierenden Identitätstheoretikern durchaus *dualistisch orientierte Denker*, wie beispielsweise K. Popper, worauf wir schon einmal kurz hinwiesen. Für die vorliegende Problematik erscheint seine Auffassung besonders bedenkenswert und aufschlußreich, weshalb wir sie etwas eingehender betrachten wollen. Er vertritt einen den Descartesschen Standpunkt modifizierenden Dualismus. Zunächst hebt er ganz im Gegensatz zu den monistischen Behavioristen darauf ab, daß es eine subjektive Bewußtseinswelt der persönlichen Erfahrung, Willensakte, Gefühle, Erwartungen – »seine zweite Welt« gibt[298], und weiter, daß es eine gewisse Rückkopplung und damit Wechselwirkung zwischen der psychischen Tätigkeit und den anderen Funktionen des Organismus gibt, eine Wechselwirkung, die er, wenn auch nur präsumtiv, als die einzig befriedigende Lösung des Descartischen Leib-Seele-Problems ansieht. Im Gegensatz aber zu Descartes lehnt er eine *Wechselwirkung von zwei* Substanzen ab, dagegen plädiert er für zwei Arten *in Wechselwirkung stehender* Zustände oder *Ereignisse*, so physikalisch-chemischer und psychischer (S. 278ff.). Poppers Ansicht ist also als *Interaktionalismus* anzusprechen, wie wir früher hervorgehoben haben.

Zu seiner Verteidigung greift er noch auf einen bemerkenswerten Sachverhalt zurück. Nach seinen Worten gibt es Philosophen, die man »radikale *Behavioristen*« oder »Reduktionisten« nennt, die Gründe a priori, wie etwa das »Ockhamsche Rasiermesser« dafür zu besitzen

297. *R. Moody*, a. a. O., S. 155.
298. *M. Popper*: Objektive Erkenntnis, a. a. O., S. 175 und 257.

glauben, daß sich die Introspektion psychischer Zustände und Ereignisse, sowie Berichte über psychische Zustände und Ereignisse einfach auf physikalische Zustände beziehen lassen. Aber wie er es für durchaus wahrscheinlich hält, daß schon eine Reduktion des Lebens unmöglich, hingegen dieses eher als emergente Eigenschaft der physikalischen Körper denkbar ist, gilt ähnliches auch und besonders für das Auftreten des Bewußtseins. Deshalb fordert Popper gerade im Gegensatz zu den Reduktionisten dazu auf, daß man in jedem Fall allem zuvor die Argumente für die Emergenz genau ausarbeitet, und zwar jedenfalls, bevor man eine Reduktion versucht (S. 320ff.). Bis zu einem gewissen Grade erhalten wir für die Moodysche dualistische Hypothese von hier aus eine Unterstützung. Denn das emergente *Phänomen des Bewußtseins* könnte per definitionem ungeachtet seines allerdings bisher nicht erhellten Hervorganges aus physikalischen Voraussetzungen und unbeschadet seiner Abhängigkeit von ihnen *Eigenständigkeit* und damit doch »Unabhängigkeit« besitzen, worin sich ja seine Emergenz bekunden würde.

Eine weitere Bestätigung könnte die dualistische Anschauung durch den inzwischen erbrachten Nachweis des offensichtlich nicht-physikalischen Charakters der para-psychischen Phänomene, insbesondere der ihnen hypothetisch zugrunde gelegten *Psi-Funktion*, eines, wie Rhine sagt, spirituellen Faktors in der Persönlichkeit, erfahren, der eigenen Prinzipien unterworfen ist[299]. Das bedeutet, daß der monistisch eingestellte Physikalismus, respektive der Reduktionismus durch die Ergebnisse der Parapsychologie in Frage gezogen werden müßte.

Dabei ist eigens zu betonen, daß hier ein anderer Seelenbereich, oder besser, eine tiefere Seelenschicht als das (Selbst)Bewußtsein in Anspruch genommen wird, nämlich *das Unbewußte*, in dem offenbar *die Psi-Funktion beheimatet* ist. Wir werden noch darauf zurückkommen. Dies alles zugegeben, betont jedoch Rhine einschränkend, daß die Wissenschaft noch nicht genug über die Beziehung zwischen Psyche und Gehirn weiß, um sagen zu können, ob der Dualismus in irgendeiner Hinsicht mehr ist als eine relative Unterscheidung. Vielmehr führt gerade die Wechselwirkung zwischen psychischen und physikalischen Systemen den logisch Denkenden eher zu der *Annahme einer grundlegenden Einheit*, die dann weiter nahelegt, daß die Phänomene der Parapsychologie und der Physik beide demselben allumfassenden Universum angehören. Indessen bedeutet ein solcher »*Unitarismus*«, was

299. *J. B. Rhine und J. G. Pratt*: Parapsychologie, Bern 1962, S. 16 und 123.

man nicht übersehen darf, gerade das Erfordernis, daß eben noch ein weiterer Bereich der Wirklichkeit – die Psi-Wirklichkeit – aufgedeckt und erforscht werden muß[300].

Soviel können wir Poppers und Rhines Ansichten entnehmen, daß sie nicht einem substantialistischen, sondern allenfalls *funktionalistischen Dualismus* das Wort reden. Dieser wird wiederum begünstigt durch den *Antisubstantialismus der modernen theoretischen Physik*, wonach die Elementarteilchen energetischer, damit dynamischer oder prozessualer Natur sind. E. Schrödinger sprach von Wellenpaketen oder von *Materiewellen*. Diese empirisch begründeten Feststellungen haben denn auch zur Erschütterung, ja *Infragestellung* unserer angeblich *apriorischen Kategorialität*, im vorliegenden Falle der Kategorie der Substantialität, geführt. Wir hatten zwar vernommen, daß sich die »ausleibige« Seele nach Loslösung von ihrem physikalischen Körper in einer »*spirituellen Leiblichkeit*« wiederfindet. Das hier auftauchende Problem wiederholt sich bei den Geistererscheinungen. In Anknüpfung und Fortführung des eben Ausgeführten drängt sich folgender Gedanke auf: Da schon unser Leib unter Zugrundelegung des physikalischen Energetismus nichts streng Materielles darstellt, sondern aus gleichsam verdichteten, energetischen Prozessen besteht, zu deren Wahrnehmung wir übrigens sensorisch nicht spezifiziert sind, ließe sich von hier aus mit allem Vorbehalt *die Hypothese* aufstellen, daß auch jener *spirituelle*, »*nachtodliche*« Leib, *wie der* »*Geisterleib*«, aus *einer unbekannten*, uns für gewöhnlich nicht perzipierbaren *Energieform* gebildet ist. Warum sollte es nicht andere, bislang unbekannte Energieformen geben, wenn wir daran denken, daß uns einmal der weitaus größte Teil der Energien sowohl qualitativ wie quantitativ nicht direkt, sondern nur über besonders technische Apparaturen zugänglich ist, also über die Reichweite der Sinnesorgane hinausgeht, zum anderen und vor allem die Menschheit viele *Energieformen* erst in jüngerer Vergangenheit *entdeckt* hat? Erinnert sei nur an die Elektrizität, die Röntgenstrahlen, die Kernenergie u. a.! Ferner wollen wir nicht vergessen, daß die *Tiefenpsychologen*, vor allem S. Freud und C. G. Jung für die »Psychodynamik« eine *psychische Energie*, Libido, postulierten.

Hinsichtlich der Herkunft des »*spirituellen Leibes*« wäre in Erwägung zu ziehen, ob er nicht vielleicht schon zu Lebzeiten – uns nur verborgen – »*in uns anwesend*« wäre oder ob er nicht durch eine uns unbekannte

300. *J. B. Rhine*, a. a. O., S. 15.

energetische Transformation aus dem »materiellen Leib« entstehen könnte. Aber wie immer – Energie ist nicht statisch, sondern Dynamik, besitzt Ereignischarakter und ist damit funktioneller Natur.

An dieser Stelle scheint es angebracht, uns noch einmal, wie wir beabsichtigten, mit dem *Problem des Paralogismus* zu befassen – dies um so dringlicher, als er bekanntlich bislang das logische Instrument war, mittels dem man kurzerhand derartige Unternehmen wie das unserige ad absurdum führen zu können wähnte. Ganz abgesehen von Kants diesbezüglichen Untersuchungen betont auch W. Schulz, daß man sogleich in einen Paralogismus hinein geriete, wenn man den Geist vom Körper abtrennte und als Substanz deklarieren wollte. Des näheren besteht der Paralogismus darin, wie wir vernahmen, daß man über die Natur des Geistes (respektive der Seele) zu spekulieren anfängt, und zwar unabhängig von der Erfahrung. Was sich uns dann darbieten würde, wäre ein ideelles Konstrukt, dem alle Realität abgehen würde. Wir verweisen dazu noch einmal auf Kants Erörterungen und deren Kommentierungen von H. Heimsoeth.

In diesem Zusammenhang sind für uns zwei Überlegungen von Wichtigkeit: Einmal sind wir von vornherein bemüht, uns hinsichtlich der Überlebensforschung von der Erfahrung leiten zu lassen und nicht leichtfertig einer irrealen, transzendental-logischen Spekulation hinzugeben. Gerade dadurch entgehen wir der Gefahr paralogischer Fehlschlüsse. Die Erfahrung – und nur sie – soll uns belehren. Ihr räumen wir vorbehaltlos die Priorität ein, selbst wenn wir im nachhinein versuchen, das dargebotene Erfahrungsmaterial systematisch zu ordnen und darüber Theorien zu erstellen. Wenn die Erfahrung, auf welchen Wegen (Methoden!) wir auch immer ihrer teilhaftig werden, uns den Beweis liefern oder zumindesten die Wahrscheinlichkeit nahelegen sollte, daß die menschliche Seele, unter Umständen als sublimaler Energiemodus, »irgendwie« vom Leib trennbar wäre (anima separata!) und leibfrei den Tod zu überdauern vermöchte, dann hätte die Vernunft ihre Vorrangstellung aufzugeben und müßte ihrerseits bereit und willens sein, sich mit den empirischen Gegebenheiten zu arrangieren und, soweit wie möglich, ihnen einigermaßen gerecht werdende Theorien aufzustellen, die aber immer wieder einer Korrektur durch die Erfahrung unterzogen werden müßte.

Die zweite Überlegung erscheint vielleicht noch bedeutsamer. Aufgrund unserer Erörterungen sind wir zu einem Dualismus zwischen Leib (Gehirn) und Seele gekommen – allerdings einem Dualismus nicht substantialistischer, sondern funktionalistischer Art. In diesem

Zusammenhang kam uns die Infragestellung des Kantschen Apriorismus und eine damit verbundene Auflösung des scheinbar allgültigen Kategoriensystems zustatten. Relativierung, ja Ausschaltung von Raum und Zeit, sowie Verungültigung insbesondere der Kategorien der Kausalität und Substantialität in der theoretischen Physik und in der Parapsychologie zeigen, um es noch einmal zu unterstreichen, die Vorläufigkeit der Kantschen Argumentation. Jedenfalls kann sie keinen absoluten Geltungsanspruch erheben. Angesichts der neuen Erfahrungen versagen offenkundig die »alten Kategorien«, und auch die uns geläufige Sprache reicht zu ihrer Beschreibung nicht aus. Daher bedarf es zur Bewältigung dieser Probleme in logischer wie verbaler Hinsicht neuer Anläufe und Anstrengungen.

Die folgenden Erörterungen dienen ganz speziell der *Frage des persönlichen Überlebens* des Todes. An den Anfang stellen wir ein selbstkritisches Eingeständnis R. Moodys. Trotz seiner in vieler Hinsicht positiven Ergebnisse bezüglich der besagten Fragestellung unterstreicht er, daß er nicht im Wahn befangen sei, er hätte »bewiesen«, daß es ein Leben nach dem Tode gibt[301]. Damit wird deutlich, daß es offenbar außerordentlich schwierig ist, einen solchen Beweis anzutreten. Ungeachtet dessen wollen wir nach *weiteren Erfahrungsmöglichkeiten* Ausschau halten, die uns in der Frage des persönlichen Überlebens vielleicht weiterführen können. Wie wir sehen werden, wird es zunächst nicht um Selbsterlebnisse, wie bei den Todesnähe-Erlebnissen gehen, die ein Mensch mit sich selbst macht, sondern um angebliche *Erfahrungen mit anderen, »Verstorbenen«*. Die »Autophanien« wiesen schon in diese Richtung.

Da es uns um eine kritische Bestandsaufnahme und vor allem um eine vorläufige, keinesfalls um irgendeine definitive, also jederzeit in Frage zu stellende Theorienbildung zu tun ist, sind wir tunlichst bemüht, präjudizierende Bezeichnungen zu vermeiden. Das betrifft die Geister- oder *spiritistische* Hypothese. Denn unter ihrem Namen sind weltanschaulich-religiöse Bewegungen entstanden und sie bestehen noch. Ebenso können wir keineswegs den *Standpunkt des sogenannten »Animismus«* gutheißen, sofern er sich exklusiv gebärdet. Denn dieser verfährt im Grunde genauso dogmatisch und voreingenommen, wenn er »rundweg« alles, auf ein Überleben hinweisendes *Erfahrungsmaterial als »psychogenetisch«*, also als in der Seele beursprungt (anima: lat. Seele!) erklärt und dazu – übrigens unter Verstoß gegen den altbewähr-

301. *R. Moody*, a. a. O., S. 181.

ten Grundsatz: simplex sigillum veritatis – vielfach umständliche, äußerst gekünstelte und dazu noch unglaublichere *explanative Thesen aufstellt* (S. 261). Man gewinnt den Eindruck, daß er es sich trotz seiner komplizierten Hypothesen zu leicht macht und vermutlich aus einem Opportunismus heraus seine Stellung zu behaupten versucht, um im Blick auf seine sowieso schon wissenschaftlich suspekte Stellung, nämlich als parapsychologische Theorie, sich nur ja nicht eine noch größere Blöße zu geben und damit ein noch größeres Ärgernis zu erregen, wenn er sich also dazu hergeben würde, in Richtung des Überlebens weisende oder solches nur andeutende Vorgänge als denkbar zuzugeben. Ein in dieser Hinsicht instruktives Beispiel ist C. G. Jung, mit dem wir uns wenigstens kurz befassen wollen.

In seinem Werk »Über psychische Energetik und das Wesen der Träume« spricht er es ganz offen aus, daß der allgemein verbreitete Geisterglaube ein direkter Ausdruck der Komplexstruktur des Unbewußten ist, wobei er Komplexe als lebendige Einheiten der unbewußten Psyche deklariert[302]. In einem Vortrag, den Jung unter dem Titel »Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens« 1919 vor der Britischen Society für Psychical Research in London gehalten hat, geht er noch ausführlicher auf die oben vertretene Annahme ein. Zunächst zählt er drei Quellen auf, welche für die primitive Seele dem Geisterglauben eine sozusagen tatsächliche Grundlage verschaffen: den Traum, die Geistervision und die krankhaften Störungen des Seelenlebens (S. 287). Nach Jung verhält es sich so, daß im Wachen unsere Psyche dem bewußten Willen untersteht, wohingegen sie am Schlaf während des Träumens fremde und unverständliche Inhalte erzeugt, die wie aus einer anderen Welt in unser Bewußtsein unter Umständen hineinragen können. Auch bei der Vision spielt sich ähnliches, nur im wachen Zustand, ab und gleiches gilt, wenn sich die Seele in einer krankhaften Verfassung befindet. Also immer dann, wenn die Kontrolle des Wachbewußtseins schwindet oder verlorengeht, steigen aus der unbewußten Seelentiefe fremdartig anmutende Gehalte empor, die, da sie keine direkte Verbindung mit dem Ich haben, projiziert (vergegenständlicht) und teilweise personifiziert erscheinen. Genauso verhalten sich die »autonomen Komplexe«. Für Jung drängt sich unter Würdigung aller dieser seelischen Mechanismen vom psychologischen Standpunkt aus geradezu die Ansicht auf, daß es sich bei den Geistern um unbewußte,

302. *C. G. Jung*: Über psychische Energetik und das Wesen der Träume, Zürich 1948, S. 136f.

autonome, dabei projizierte Komplexe handelt (S. 293). Wegen ihrer Fremdartigkeit, Übermächtigkeit und starken Wirksamkeit »lokalisiert« er sie im unpersönlichen oder kollektiven Unbewußten (S. 299 und 304). Nach allem sind Geister nichts anderes als Produktionen des kollektiven Unbewußten.

Wie für Jung eine »Psychogenese« der Geister sich geradezu als auf der Hand liegend anbietet, weil es außerordentlich schwierig ist, Beweise für ihre unabhängige Existenz zu finden, schlägt er den gleichen Weg hinsichtlich der gewöhnlichen, spiritistischen Kommunikationen ein, von denen er ebenfalls meint, daß sie meist nichts anderes als sehr alltägliche Manifestationen allerdings nicht des kollektiven, sondern des persönlichen Unbewußten sind (S. 307). Letzteres unterscheidet bekanntlich Jung vom kollektiven Unbewußten.

In einer später angefügten Schlußanmerkung hat er aber selbst Kritik an diesem von ihm eingeschlagenen Verfahren geübt und daran gezweifelt, ob eine ausschließliche psychologische Methodik und Betrachtung der in Frage stehenden Phänomene gerecht werden kann (S. 310).

In der Tat gibt es auf dem weiteren parapsychologischen Gebiete gewisse, psychologisch keinesfalls ohne weiteres auflösbare Vorgänge, die die »spiritistische Deutung« (neutraler die Überlebenstheorie) bei allem Widerstreben als die ungekünstelte nahelegen, wie es W. James einmal formulierte[303]. Grundlage zu einer solchen Annahme sind zum überwiegenden Teil der experimentelle Mediumismus bzw. Untersuchungen der Medialität, in jüngster Zeit auch die Reinkarnationsforschung, bei der wieder Selbst-Erlebnisse überwiegen.

d) *Mediumismus*

Während J. B. Rhine noch vor einigen Jahrzehnten – es war die Ära der ausgedehnten parapsychologischen Laboratoriumsforschung – darauf hinwies, daß die Erforschung der Medialität in Beziehung zum Überleben fraglos in den Hintergrund getreten sei[304], scheint man sich, wie J. G. Pratt hervorhebt, *in letzter Zeit* wieder mehr *mit Fragen der Medialität* zu beschäftigen, und zwar in unverkennbarem Zusammenhang mit dem Problem des Überlebens. Gleichwohl gibt Pratt als wohl

303. Zitiert in *H. Driesch*: Parapsychologie, a. a. O., S. 130.
304. *J. B. Rhine*: Zum Problem der spiritistischen Hypothese, in: Parapsychologie, hg. von H. Bender, Darmstadt 1966, S. 565.

einer der kompetentesten parapsychologischen Sachkenner zu, daß die *Erforschung* der Medialität immer noch in den Kinderschuhen steckt, weil sich gezeigt hat, daß die mit diesen Untersuchungen seit je her verbundenen Schwierigkeiten noch größer geworden sind. Die Gründe dafür sind, daß die wissenschaftliche Parapsychologie sich jahrzehntelang nicht mehr um die Erforschung der Medien gekümmert hat, deswegen erst wieder der Kontakt mit begabten Medien hergestellt und ihr Vertrauen sowie ihre Mitarbeit gewonnen werden müssen[305].

Bei unserer Betrachtung beabsichtigen wir so vorzugehen, daß wir uns zunächst mit dem Komplex der Medialität überhaupt befassen, sodann auf eine Gruppe, auch älterer Autoren eingehen, die positiv zu wertende Argumente dazu beisteuern, um dann abschließend kritische Stellungnahmen zu Gehör zu bringen.

Wir hatten davon gesprochen, daß wir einen *Extensionalismus* zur Beschreibung und Ergründung der menschlichen Persönlichkeit nicht für ausreichend halten. Selbstredend besteht dieser in einer Weise voll zu Recht, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß wir, wie betont, *unzweifelhaft »Weltwesen«* sind, die gleich anderen Lebewesen in ihrer natürlichen, wie sozialen Umwelt ums äußere Überleben kämpfen müssen. Daß dazu auch die *menschliche Seele mit eingespannt* ist, bedarf keines ausdrücklichen Hinweises. Nur eine Verabsolutierung dieser, heute weithin vorherrschenden und gängigen extensionalen Sichtweise erscheint uns nicht legitim, vielmehr kurzsichtig. Es ist daher wohltuend, daß ein moderner, kritischer Denker, wie K. Popper, *nicht in den Chor der »Überlebensdogmatiker«* (überleben im biologischen Sinne!) einstimmt, vielmehr zu bedenken gibt, daß andere Ziele, z. B. künstlerische oder religiöse, vielleicht von Anfang an selbständige, nichts mit dem Ziel des Überlebens zu tun habende Abweichungen sind, die zum *Überfluß des Lebens* gehören und jedenfalls für ihre Vertreter und Verfechter wichtiger erscheinen als das Überleben[306].

Wir bestehen auf einer *Innenwelt*, die eine *eigene, dazu beeindruckende Dialektik*, nämlich im Verhältnis von (Selbst-)Bewußtsein und Unbewußtem, besitzt. In dieser Beziehung vertreten wir einen *Intensionalismus*. Überdies meinen wir, daß ebenso, wie die Außenphänomene, *die Innenphänomene* sich mit Entwicklung und Hilfe der Sprache ausgebildet, vertieft und verfeinert haben. Was hätten wir beispielsweise für Vorstellungen vom Unbewußten, ohne die Sprache eines F. Nietzsche und der Tiefenpsychologen, von S. Freud angefangen! Es ist mittlerweile möglich geworden, durch *die Sprache* bis zu einem gewissen Grade *in diese »Innenwelt«* einzudringen und die ersten Schritte in Richtung ihrer Erhellung zu tun.

305. *J. G. Pratt*, a. a. O., S. 49ff. 306. *K. Popper*, a. a. O., S. 280.

Noch ein Wort zum *Begriff der »Innenwelt«*: Bei genauerem Hinsehen treffen wir in ihm auch nur wieder auf einen extensionalen Begriff. »Innen« ist eine räumliche, darum äußere Bestimmung, wie wir unter »Welt« ebenfalls das Insgesamt äußerer Gegenstände und Beziehungen verstehen. Daß wir kaum andere Bezeichnungen zur Verfügung haben, liegt an der sattsam bekannten Tatsache, daß *die Sprache* aus begreiflichen Gründen *zunächst extensional orientiert* war und noch weithin ist, um erst allmählich gleichsam eine *»intensionale Kehrtwendung«* vorzunehmen. Dieses tat sie zunächst notgedrungen mittels der zur Verfügung stehenden, extensionalen Ausdrücke, die wir daher lediglich als Metaphern oder Analogien gebrauchen dürfen. Die Seele, respektive die menschliche Persönlichkeit, sitzt nicht irgendwo im Leib oder im Gehirn, gleichwohl sie zu ihnen in sehr inniger, obzwar immer noch rätselhafter Beziehung und Abhängigkeit steht, und die räumlichen Bezeichnungen, die man zu ihrer näheren Beschreibung verwendet, besitzen daher allenfalls metaphorischen Charakter.

Es gibt *mehrere derartige räumliche Seelen-Modelle* oder -Metaphern: So hat man sich, insbesondere die Tiefenpsychologie, die Seele in ihrem Aufbau gleich einer geschichteten bzw. *hierarchisch gestuften Pyramide* vorgestellt. Die höchste, dabei kleinste Spitzenregion wird vom *Selbstbewußtsein* (der Apperzeption) eingenommen oder stellt sie dar. Es ist bemerkenswert, daß die »Enge des Bewußtseins« übrigens schon der älteren Psychologie bekannt war. Inzwischen konnte sie übrigens informationspsychologisch erwiesen werden. Von den ungefähr in der Größenordnung von einer Milliarde pro Sekunde uns treffenden Informationen werden nur etwa 10 bis 16 apperzipiert und ca. 10 Sekunden im Bewußtsein gehalten. Man spricht hierbei von *Gegenwartsdauer*. Unter dieser »Schicht« des Selbstbewußtseins hat man sich *das Unbewußte* zu denken, das selbst wiederum in *das persönliche Unbewußte* und *das kollektive Unbewußte*, wie es C. G. Jung nannte, eingeteilt wird. S. Freud unterschied noch im persönlichen unbewußten Bereich das *Vorbewußte*, das durch Bewußtseinsfähigkeit ausgezeichnet ist, also jederzeit ins Bewußtsein zu treten, »memoriert« zu werden vermag. Sehen wir uns *dieses Unbewußte* näher an, so läßt sich, in Abwandlung von Freuds trichotomischen, ganz offensichtlich das räumliche Schichtenmodell verwendendem Schema: »Über-Ich-Ich-Es«, *die Innenwelt des persönlich Unbewußten*, bei gleichzeitiger Würdigung ethologischer

und lernpsychologischer Resultate, etwa so charakterisieren: Zu unterst gelagert sind die ererbten, aus der organismischen Konstitution stammenden, mit physiologischen Prozessen einhergehenden *Triebe*, die bei den Tieren im Instinktgeschehen integriert, beim *Menschen* dagegen ziemlich *frei flottierende Strebungen* sind und somit eher Instinktresiduen darstellen. Darüber postiert sich das umfassende *Inventar der* erworbenen und erlernten, *kulturbedingten »Programme«*, die durch Internalisierung zum eigenen Besitz geworden sind. Hier treffen wir auf das *Freudsche Über-Ich*, das also ebenfalls im Unbewußten verankert ist, wie Freud selbst zugibt[307]. Im einzelnen rechnen wir dazu die vorwiegend *durch die kindliche Sozialisation* übernommenen *ethischen Normen*, weiter die *durch die Enkulturation* im Innern integrierten *Werte* und schließlich die aus dem Innern wirkenden, uns zumeist *unbewußt lenkenden Ideale*, die durch Identifikation mit uns überlegenen Gestalten unser Eigentum – Interieurs! – geworden sind.

Unter dieser Schicht, die unbeschadet aller ihrer un- bzw. überpersönlichen Züge und Inhalte als »persönliches« Unbewußtes anzusprechen ist, denkt man sich nach C. G. Jung die noch *ausgedehntere Formation des kollektiven Unbewußten* mit seinen Wirkkräften, denen Jung die Bezeichnung *Archetypen* – patterns of behavior – gab. Ein näheres Eingehen auf diese Theorie müssen wir uns aus Raumgründen versagen.

Überdies griff man *zur Verständlichmachung der Seelenverhältnisse* und ihrer Dynamik auf ein Modell zurück, das ebenfalls geometrische Bestimmungen aufweist, aber den Vorzug besitzt, auch in anderen Wissenschaftsbereichen, so in der theoretischen Physik, zur Veranschaulichung unanschaulicher Vorgänge benutzt zu werden: *das Feldmodell*. Nebenbei gesagt, kann man das Pyramidenmodell aus der »Vogelperspektive« gleichfalls als Feldmodell betrachten. So läßt sich, im Mittelpunkt stehend, das Ich-Bewußtsein vorstellen, um das sich gleichsam in konzentrischen Kreisen das Unbewußte konfiguriert.

Wir hatten gesagt, daß die *Innenwelt* mit ihrer besonderen Dialektik: (Selbst-)Bewußtsein – Unbewußtes *durch die Sprache überhaupt erst artikuliert und verfeinert* wird. Dabei sind wir uns selbstredend im klaren darüber, daß es sich hierbei nicht um einen abgeschlossenen, sondern stetig und ständig *fortschreitenden, dynamischen wie produktiven Prozeß* handelt. Es ist kein Geringerer als der bedeutende Sprachforscher B. L. Whorf gewesen, der diesen engen Zusammenhang zwi-

307. *S. Freud*: Das Ich und das Es, Studienausgabe Bd. III, 1975, S. 315.

schen Sprache und Wirklichkeit gesehen und für die äußere beschrieben hat, und zwar unter der Perspektive des Feldcharakters der Sprache. Zunächst führt er aus, daß der wichtigste Aspekt der Welt der eines Gebietes von unvorstellbar mannigfaltigen, strukturierten Zusammenhängen ist, die eine erkennbare Affinität zu der reichen und systematischen Ordnung der Sprache haben, wobei er Mathematik und Musik, letztere als ausschließlich aus Strukturen bestehende Quasi-Sprache, mit einbezieht[308]. Wie nun die Sprache einerseits aus gesonderten Wortbildungen und Gliederungen besteht und andererseits aus systematisch geordneten Strukturschemata, die als Hintergrundsphänomene weniger offenkundig, dafür aber unübertretbarer und universeller sind, so könnte die physische Welt ein Aggregat quasigesonderter Entitäten sein, die aber nicht isoliert, sondern nur als Erscheinungen in und aus einem Feld kausaler Zusammenhänge zu verstehen sind[309].

In ähnlicher Weise ließen sich derartige Vorstellungen auch auf die Innenwelt übertragen. Der *Feldcharakter der Sprache* kommt dem *Feldmodell der Innenwelt* ja geradezu entgegen. Aber wir dürfen bei der Nutzbarmachung der Sprache zur Erhellung der Innenvorgänge nicht übersehen, daß dieses ungleich schwerer ist, da, wie gesagt, die Sprache zuerst für die Bewältigung der äußeren Welt konzipiert wurde und die Spuren davon in sehr vielen Worten nicht zu übersehen sind. Solches zeigt eben auch das Feldmodell der Seele. In diesem Zusammenhang wollen wir zwei Autoren zu Wort kommen lassen, die dieses Modell für die Seele aufgreifen, dabei aber schon Weiterungen ins Auge fassen. H. Driesch spricht ausdrücklich vom *überpersönlichen Seelenfeld*, das leib-verhaftete und leib-freie Seelen umspannt[310]. Und nach G. Tyrrell müssen wir auf das Vorurteil von der »Binnenhaftigkeit« des Psychischen verzichten und annehmen, daß etwas existiert, das man unter dem Bilde eines *unraumhaften, unbewußten Seelenfeldes* verständlich machen kann[311].

Noch etwas Weiteres gilt es zu bedenken. Wir sagten, daß die Psi-Funktion im Unbewußten beheimatet ist. Wenn wir uns – zusammengefaßt – die *parapsychologischen Phänomene* und Leistungen vergegenwärtigen, die wir nicht im einzelnen an dieser Stelle erörtern wollen, und ihr *gemeinschaftliches Charakteristikum* herausstellen, wird uns der die

308. *B. L. Whorf*: Sprache, Denken, Wirklichkeit, Hamburg 1963, S. 48 und 63.
309. *B. L. Whorf*, a. a. O., S. 72.
310. *H. Driesch*, a. a. O., S. 122.
311. *G. Tyrrell*, a. a. O., S. 83.

Psi-Funktion entscheidend kennzeichnende Grundzug deutlich, nämlich, daß wir mittels ihrer Raum und Zeit, wie den energetischen Weltkonnex überwindende *Fernwirkungen* erzielen können. Blicken wir noch einmal auf unsere »Seelenmodelle« zurück, so müssen wir nach allem die *Psi-Funktion in außerordentliche Tiefen des Unbewußten* höchstwahrscheinlich in den *Bereich des kollektiven Unbewußten* oder hinsichtlich des Seelenfeldes weit außen an der Peripherie ansiedeln, wo einmal der personale Aspekt außer Geltung gesetzt ist und zum anderen die unser Bewußtsein bestimmende Kategorialität aufgehoben zu sein scheint. Von hier aus ist es nicht nur denkbar, sondern wahrscheinlich, daß im *kollektiven Bereich ein dauernder*, unterschwelliger *Konnex der Einzelseelen* miteinander besteht, die wir uns in ihrem persönlichen Unbewußten in eins mit ihrem Selbstbewußtsein im Bilde von sich in gewisser Weise gegenseitig abgrenzenden Wellen auf einem Meer vorstellen können. Oder vom Feldmodell aus gesehen, könnte man die Psi-Effekte darauf zurückführen, daß die Seelenfelder in den äußeren Bezirken ineinandergreifen und miteinander kommunizieren, so daß ein ständiger, gegenseitiger Konfluxus erfolgt. Wenn schon M. Merleau-Ponty das »Etre-au-monde« des Menschen näher mit dem Begriff *Transzendenz* zu kommentieren versucht, so können wir diese mit ungleich höherer Berechtigung der *Psi-Funktion vorbehalten* und zubilligen[312]. Kraft dieser Psi-Transzendenz vermögen wir in unmittelbare, telepathische Verbindung mit anderen Menschen zu treten, hellseherische, über einsehbare Distanzen hinausgehende Fähigkeiten zu entwickeln, ferner von der Gegenwart aus präkognitiv in die Zukunft vorauszueilen oder retrokognitiv in die Vergangenheit zurückzugehen und schließlich den energetischen Wirkungszusammenhang psychokinetisch zu umgehen und damit den physikalischen Kausalismus außer Kurs zu setzen. Diese Resultate sind für unser alltägliches, auch unser gewohntes wissenschaftliches Denken, das ja einer besonderes apriorischen Kategorialität verhaftet ist, so umstürzend, daß, gesetzt jene Phänomene bewahrheiteten sich, was für einen Teil inzwischen geschehen ist, man *die Physik*, wie P. Jordan schreibt, *als Erklärungsgrundlage aufzugeben* hat[313].

Bevor wir in den der Medialität gewidmeten Betrachtungen fortfahren,

312. *W. Rorarius*: Parapsychologie – im Dienste der Religion? in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie, Jg. 18, Nr. 1, Freiburg 1976, S. 24.

313. *P. Jordan*: Verdrängung und Komplementarität, Hamburg 1947, S. 67.

wollen wir noch einmal kurz auf das Problem des *Apriorismus* der den menschlichen Verstand bestimmenden Kategorialität eingehen. Sowohl durch die Erkenntnisse der theoretischen Physik wie der Evolutionsforschung können wir sagen, daß der Kantsche Apriorismus überholt ist. Durch Einstein wurde die Relativität von Raum und Zeit und ihre Abhängigkeit von der Masseverteilung erwiesen. Ferner wurde durch ihn gemäß seiner Formel $E = m c^2$, wie durch die Wellenmechanik E. Schrödingers der *materielle Substanzbegriff hinfällig* und damit auch die Kategorie der Substantialität schwer angeschlagen, wie wir schon vernahmen. Dann ist durch die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation *die Kategorie der Kausalität* grundsätzlich *in Frage gestellt* worden, mag sie auch im »mediokosmischen« Bereich noch eine Rolle spielen. Schließlich hat K. Lorenz unter evolutionistischem Gesichtspunkt (siehe S. 76) es als wahrscheinlich hingestellt, daß sich *unsere Anschauungs- und Denkformen als ökonomisch zweckvolle* Gebilde allmählich stammesgeschichtlich entwickelten, um dem »Kampf ums Dasein« besser gewachsen zu sein und so eine größere Chance zum Überleben zu bekommen[314]. Wenn überhaupt, läßt sich allenfalls von einem *psycho-phylogenetischen Apriorismus* sprechen. Aber bei näherem Zusehen ist schon bei Kant ein derartig relativistisch einzuschätzender Apriorismus – ihm natürlich nicht einsichtig – angelegt, und zwar gerade im Hinblick auf seine *Ding-an-sich*-Hypothese. Darauf macht E. Schrödinger aufmerksam, wenn er schreibt, daß das Große (an Kant) der Gedanke war, daß dieses eine Ding – Geist oder Welt – sehr wohl *anderer Erscheinungsformen fähig* sein kann, die wir nicht zu erfassen vermögen und die die Begriffe Raum und Zeit nicht enthalten[315]. Schließlich hält es W. James nicht für abwegig, vielmehr für möglich, daß Kategorien, die wir uns gar nicht vorstellen können, sich zur Bearbeitung unserer Erfahrung als ebenso brauchbar erweisen würden, wie die, die wir jetzt anwenden[316].

Wir wissen heute, daß die weitaus größte Menge der spontanen *parapsychologischen Phänomene* dann eintritt, wenn wir uns in einem mehr dem Unbewußten angenäherten Zustand, nach P. Janet in der Verfassung eines »abaissement du niveau mentale« befinden, also dann, wenn unser Bewußtsein gesenkt, verändert oder sogar geschwunden ist. In-

314. *K. Lorenz*: Gestaltwahrnehmung als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis, a. a. O., S. 12ff.

315. *E. Schrödinger*, a. a. O., S. 58.

316. *W. James*, a. a. O., S. 107.

dessen lassen sich solche Zustände auch künstlich und gezielt, also in jedem Falle unter Einsatz unseres Selbstbewußtseins und unseres Willens herbeiführen. Man könnte ihre Leistung darin erblicken, daß sie aktiv eine Passivierung, also *eine Art Selbstumschaltung* bewirken. Es sei nur kurz an die Fremd*hypnose* und die Selbsthypnose erinnert, durch die Personen in eine *Trance-Verfassung* gebracht werden. Diejenigen Personen, die solches selbst vermögen, nennt man auch *Medien*. Diesen Titel wollen wir ganz neutral, ohne irgendwelche weltanschauliche Wertung gebrauchen. Das Merkwürdige und zugleich Bedeutsame ist, daß im *mediumistischen Trance-Zustand* es zu einer *Ichspaltung*, ja zu einem *Identitätsverlust* kommt. Nicht das Medium als solches scheint mehr der Akteur zu sein, sondern in ihm anwesende, bekannte oder fremde, zudem unter anderem Namen laufende, verstorbene Gestalten, mit denen oder über die man *mit anderen Verstorbenen* angeblich direkt *in Kontakt* zu treten vermag. Bei ersteren spricht man von *Kommunikatoren*, bei letzteren von *Kontrollgeistern*, die die Vermittlung zwischen Verstorbenen und Lebenden übernehmen. Solche *»jenseitigen« Einwirkungen* und Mitteilungen kann man sich auf *telepathischem Wege* denken, auf dem eine unmittelbare Verbindung zwischen Medium und Verstorbenen erfolgt. Meist geschieht es aber in Form von sogenannten *Automatismen*, die R. Tischner »Steigrohre des Unterbewußtseins« nannte[317]. Es gibt *mehrere Formen solcher Automatismen*, u. a. automatisches Sprechen, Schreiben, ferner Malen, Erzeugen von Klopflauten oder Bewegungen von Gegenständen. Eine besondere Art des automatischen Schreibens liegt bei den sogenannten *»Kreuzkorrespondenzen«* vor. Bei ihnen handelt es sich um von verschiedenen lebenden Personen – Automatisten – verfaßte Niederschriften, die nicht für sich allein, sondern erst zusammengefaßt – gleich einem Wort-Puzzle – einen Sinn ergeben. Gerade die Aufgliederung und Verteilung eines bestimmten Themas unter eine Anzahl von Automatisten würde es zumindest nahelegen, daß hinter diesem Vorgang unabhängige »Geister« stünden. G. Tyrrell vertritt dabei die Auffassung, daß die Kreuzkorrespondenzen für die zukünftige Überlebensforschung von großer Bedeutung sind[318]. Um Mißverständnissen vorzubeugen, weist E. Mattiesen darauf hin, daß das herkömmliche Wort »automatisch« nicht dazu verführen darf, diese Produktionen maschinenmäßig – mechanisch – zu deuten. Sie sind nicht weniger sinnvoll,

317. *R. Tischner*: Ergebnisse okkulter Forschung, Darmstadt 1976, S. 42ff.
318. *G. Tyrrell*, a. a. O., S. 162ff.

lebendig und personenhaft als jedes andere bewußt-persönliche Tun; nur treten sie dem Wachbewußtsein wie Leistungen eines fremden, zweiten Ich entgegen und sind überdies dem wachen Willen größtenteils entzogen[319].

Im Fortgang unserer Betrachtungen müssen wir zunächst auf *zwei wichtige Probleme* eingehen, einmal, wie man sich des näheren die *Möglichkeit einer Kontaktierung* zwischen Verstorbenen und Lebenden vorstellen kann – ungeachtet dessen, daß die Medien allgemein die Mittelspersonen darstellen, zum anderen, ob es beweiskräftige, zum wenigsten *präsumtive Indizien* dafür gibt, daß es sich bei den bekundenden Gestalten wirklich um Dahingeschiedene, einst Lebende, jetzt aber Fortlebende handelt. Es geht also um den *Identitätsnachweis*.

Bezüglich der ersten Frage greifen wir noch einmal auf die Skizzierung des Seelenfeldes von H. Driesch zurück, wo er von einer Umspannung leibbehafteter und leibfreier Seelen durch dieses spricht. Diese Konzeption ließe sich so begründen, daß in jener überräumlichen wie überpersönlichen Sphäre des Unbewußten, in und aus der die Psi-Funktion ihre Wirkungen entfaltet, die Kommunikation zwischen »hüben und drüben« erfolgen würde. Wie wir Lebende an ihr partizipieren, so auch die »Hinübergegangenen«. Das *Unbewußte* wäre danach *das eigentliche »Medium«*, durch das sowohl die Bekundungen wie die Rezeptionen ihren Weg nehmen müßten. Dann wäre auch erklärlich, warum ein Trance-Zustand erforderlich ist, um solche Begegnungen zu ermöglichen. Der Lebende muß, wenn es dazu kommen soll, von seinem Tagesbewußtsein, das für die sichtbare Welt geschaffen ist, Abstand nehmen, um sich auf tiefere bzw. *höhere Bewußtseinsebenen* zu begeben – wie man will, denn »räumliche« Abmessungen haben hier ihren Sinn verloren. Genau diesen Vorgang beschreibt A. Ford, eine der bekannten medialen Persönlichkeiten aus neuester Zeit in seinem kurz vor seinem Tode 1971 herausgegebenen Buch »Bericht vom Leben nach dem Tode«: Ich stellte mich auf die Welt der Toten ein und die irdische Welt entschwand aus meinem Bewußtsein. In diesem Trance-Zustand empfing ich Botschaften, d. h. ich übermittelte anwesenden Personen Nachrichten von verstorbenen Verwandten und Freunden oder auch von historischen Persönlichkeiten[320].

Die zweite Frage, die nach dem *Identitätsnachweis*, erweist sich grundsätzlich gesehen als *weit schwieriger*. Bei näherem Zusehen handelt es

319. *E. Mattiesen*: Das persönliche Überleben des Todes, a. a. O., S. XXV.
320. *A. Ford*: Bericht vom Leben nach dem Tode, 3. Aufl., Bern 1973, S. 26.

sich um die *Fundamentalfrage der Überlebensforschung* überhaupt. Denn den dafür angeführten Argumenten kann mit, wenn auch höchst verklausulierten und konstruierten, animistischen Gegenargumenten begegnet und sie entkräftet werden, so daß, trotz unserer Reserve dem Animismus gegenüber, hinsichtlich dieser Überlebensbeweise nach wie vor Skepsis geboten erscheint. Zwei ganz bestimmte *Eigentümlichkeiten* zeichnen nach H. Driesch die vermittelten, *von Abgeschiedenen durchgegebenen Kundgaben* aus: Sie sind einmal *selektiv-limitiert*, auswählend und beschränkt, zum anderen *personifiziert*. In der Tat ist der dargebotene Inhalt auf das beschränkt, was gerade dieser bestimmte Verstorbene zu Lebzeiten erlebte, tat und an aktuellem wie latentem Wissen besaß. Bezüglich des letzteren ist ausdrücklich hervorzuheben, daß *eine Alleinwisserschaft* des Abgeschiedenen bewiesen werden konnte, und zwar u. a. aufgrund der sogenannten *book-Tests*. Hinzu kommt, daß in vielen gesicherten Fällen das Medium den Verstorbenen nicht gekannt hat. Sodann gehen die Mitteilungen des Mediums oft weit über seinen eigenen Bildungsgrad hinaus, entsprechen aber dem des angeblichen »Geistes«. Und schließlich geben sie oft das sehr Spezifische der Ausdrucksformen des Verstorbenen, so Redewendungen, Sprecheigenarten, Scherznamen u. a. wieder[321]. E. Mattiesen hat dies alles auf einen »beweiskräftigen Nenner« gebracht, wenn er auf *ein personenhaftes »Aktivitätszentrum«* im medialen Kundgebungsdrama abhebt[322].

Indessen reicht selbst dieses reichhaltige Material, so überzeugend es auch für die Identität der dahingegangenen Persönlichkeit sein mag, für einen tragfähigen, *unanfechtbaren Beweis keineswegs* aus. Um das unmißverständlich zu unterstreichen und um keinesfalls in den Verdacht vorschneller, dabei leichtfertiger Folgerungen zu geraten, sei an dieser Stelle der Zurückhaltung von J. B. Rhine gedacht. In dem schon angeführten Aufsatz »Zum Problem der spiritistischen Hypothese« führt er aus, daß bisher keine qualifizierte, wissenschaftliche Gruppe von den »Beweisen« des Überlebens befriedigt sei. Seinen Worten zufolge könnte ein Grund für diesen Mißerfolg in dem Mangel an Methoden gesehen werden, die es ermöglichen, mediale Aussagen objektiv zu bewerten. Einen weiteren Grund erblickt er grundsätzlich in der Vagheit und *Unbestimmtheit des Wortes »Geist«*, die gerade in der Überlebensforschung fehl am Platze sind. Denn, solange wir nicht wissen, ob

321. *H. Driesch*, a. a. O., S. 130.
322. *E. Mattiesen*, a. a. O., S. 407.

es eine unterscheidbare, spirituelle Komponente im lebendigen Individuum gibt, welchen Stellenwert sie vielleicht in der Persönlichkeit hat, wie unabhängig und möglicherweise trennbar eine solche Komponente in der totalen Persönlichkeitsstruktur ist und welches ihre Eigenschaften sind, können wir nicht erwarten, ein entscheidendes Experiment zu entwickeln, um die Hypothese zu prüfen, ob ein solcher spiritueller Teil der Persönlichkeit den Verfall des Körpers überleben kann[323].

Trotzdem gibt er zu, daß der *Nachweis von Psi* selbst in gewissem Sinne den Stand der Hypothese eines geistigen Überlebens verbessert hat[324]. Daher sieht er es auch als *legitime Forscheraufgabe* an, auf der *Grundlage von Experimenten Beweise für das postmortale Schicksal* der Persönlichkeit zu gewinnen[325]. Mit diesen Ausführungen trifft er sich genau an dem Punkt mit H. Driesch (S. 233), der vor ca. 50 Jahren dieses als das Hauptproblem aller Wissenschaft deklarierte. Ohne Frage gibt es vielversprechende und verheißungsvolle Ansätze in dieser Richtung, die auch für W. Tenhaeff, wie man seinem Werk »Kontakte mit dem Jenseits?« entnehmen kann, die Aufgabe des Parapsychologen beinhalten herauszufinden, ob es tatsächlich spiritistische, also paranormale Phänomene gibt, die mit Hilfe der Geisterhypothese erklärt werden müssen[326]. Ja, er meint sogar, daß immerhin ein gewisser Rest zurückbleibt, den man beim heutigen Stand der Forschung nicht länger animistisch erklären kann (S. 202). Wie immer – es handelt sich aber letztlich nur um mögliche Ansätze!

Hingegen meinen die *Animisten*, es sich in dieser Beziehung *leichter* zu tun. Bei näherem Zusehen unterliegen sie jedoch *mindestens ebenso großen Schwierigkeiten* wie die Überlebenstheoretiker, um ihre Thesen griffig und widerspruchsfrei zu vertreten. Denn um all die vielen, detaillierten Informationen von einem Verstorbenen in Erfahrung zu bringen, bedürfte es buchstäblich einer »Supertelepathie« seitens des Mediums. Mit Recht kommentiert G. Tyrrell diese Annahme mit einer ebenso schlagfertigen wie einleuchtenden Gegenfrage, wie ein Lebewesen, das mit solchen (exzeptionellen) Kräften ausgestattet wäre, überhaupt sterblich sein könnte[327].

Es konnte nicht ausbleiben, daß man neben den intensiven Bemühun-

323. *J. B. Rhine*: Zum Problem der spiritistischen Hypothese, a. a. O., S. 565ff.
324. *J. B. Rhine* und J. G. Pratt: Parapsychologie, a. a. O., S. 125.
325. *J. B. Rhine*: Zum Problem der spiritistischen Hypothese, a. a. O., S. 570.
326. *W. H. C. Tenhaeff*: Kontakte mit dem Jenseits?, Berlin 1971, S. 49.
327. *G. Tyrrell*, a. a. O., S. 228.

gen um Erbringung eines Identitätsnachweises bezüglich eines Abgeschiedenen *Erkundigungen nach Aufbau und Geschehen in der »jenseitigen« Welt einzuholen* versuchte. Daß es sich hierbei keineswegs um unbegründete oder gar lächerlich anmutende Phantastereien handelt, dürfte dem Tieferdenkenden bei Würdigung der schon eingehend diskutierten Relativität und Vorläufigkeit der uns bestimmenden Kategorialität deutlich sein. Von Wissenschaftstheoretikern, z. B. G. Vollmer, aber auch von Naturwissenschaftlern wie Einstein, K. Lorenz u. a., wird heute ein *hypothetischer Realismus* vertreten, der besagt, daß wir zwar unseren Hypothesen und Theorien eine *objektive Wirklichkeit* zugrunde legen, auf die wir aber mit unseren theoretischen Operationen und Konstruktionen allenfalls *approximativ* zugehen, sie also nicht erreichen können.

Dieser *Annäherungsprozeß* erfolgt indes *keineswegs kontinuierlich und kummulativ*, wie Th. Kuhn wissenschaftsgeschichtlich eindrücklich nachgewiesen hat, sondern in immer wieder erfolgenden, geradezu *revolutionsähnlichen Umbrüchen*. Th. Kuhn schreibt, daß, weil es sich beim Wechsel eines Paradigmas, worunter er die jeweils geltende Wissenschaftstheorie versteht, um einen Übergang zwischen unvereinbaren Dingen handelt, er nicht Schritt um Schritt vor sich gehen, sondern immer, wie der Gestaltwandel, auf einmal geschehen kann[328]. Dabei ist nach ihm bemerkenswert, daß diese Umbrüche fast immer von einer sehr jungen oder auf dem entsprechenden Gebiet sehr neuen Forschergeneration erzwungen werden, die die mit dem zeitbeherrschenden Paradigma nun ganz und gar nicht mehr in Einklang zu bringenden, empirischen Anomalien aufgreifen und einen neuen, umfassenderen, evtl. das alte Paradigma mit integrierenden Entwurf konzipieren[329].

Von hier aus wäre es durchaus denkbar, daß *die mit dem zeitgenössischen Paradigma nicht in Einklang* zu bringenden, *parapsychologischen Anomalien*, die, trotz Aufgeschlossenheit einer relativ großen Anzahl von Wissenschaftlern, letztlich immer noch mit großer Reserve zur Kenntnis genommen werden – ganz zu schweigen von den ewig gestrigen, aversiven »Starrköpfen« –, zu einem *tieferen Welt- und Menschenverständnis* beitragen könnten. Selbstredend muß der menschliche Geist gerade auf diesem dunklen, abseitigen Gebiet, das mit einer nicht unerheblichen Hypothek schwer zu bewältigender Probleme behaftet

328. *Th. Kuhn*: Die Struktur der wissenschaftlichen Revolution, 1. Aufl., Frankfurt 1973, S. 199.

329. *Th. Kuhn*, a. a. O., S. 125.

und gerade infolge der es entweder unkritisch bejahenden oder engstirnig ablehnenden Voreingenommenheiten und Vorurteile fast, »unerträglich« belastet ist, besonders behutsam und kritisch vorgehen. Daran lassen es aber, wie wir sahen, die auf diesem Gebiet ernsthaft forschenden Wissenschaftler nicht fehlen. Aber wenn man diese nüchterne, dabei sachbezogene und vorsichtig abwägende Einstellung in Anschlag bringt, könnte vielleicht eines Tages ein grundlegender und *revolutionär anmutender Wandel* der Ansichten sich vollziehen. Erforderlich ist allerdings, daß sich *die Wissenschaft* aufmacht und *anstrengt, in diese obskure Landschaft* unseres Lebens *Licht* zu bringen, genauso wie sie einmal angefangen und keine Mühe gescheut hat, was seltsamerweise – übrigens bei den stärksten Gegnern in einem leicht durchschaubaren Verdrängungsprozeß – immer wieder vergessen wird, die »dunkle« Natur, die »verworrene« menschliche Geschichte und die »verborgenen« Tiefen der menschlichen Seele wissenschaftlich-methodisch zu erhellen, worauf wir schon einmal hinwiesen. Bekanntlich zögerte man lange und ließ sich auch von wissenschaftlicher Seite zu teilweise rüden Verunglimpfungen ihren Verfechtern gegenüber hinreißen, ehe man sich zur Anerkennung des »Unbewußten der Seele« bequemte.

Wenn aber jene uns gegenwärtig noch weitgehend verschlossenen *»höheren Bereiche«*, in die sich die *abgeschiedenen Seelen* nach dem Tode begeben und darin aufhalten, wissenschaftlich erforschbar sein sollen, müssen wir eine Korrektur an der bisher üblichen Weltansicht vornehmen – dergestalt, daß wir *keinesfalls einer prinzipiellen Dichotomie* in »Diesseits und Jenseits« das Wort reden. Was vor allem von religiöser Seite in dieser Hinsicht statuiert und behauptet wird, läßt sich bei genauerem Zusehen nicht aufrechterhalten. Man könnte sich zwar auf die schon in unserer sichtbaren, raumzeitlichen Welt vorhandenen, *verschiedenen Realitätsstufen* oder Wirklichkeitsebenen berufen, denen von der Subjektseite her insofern jeweils entsprechende Bewußtseinsformen entsprechen, als, sobald ich mich auf die »Materie« einlasse, ich mich in einem anderen Bewußtseinszustand befinde wie im Fall der Anvisierung des Lebensphänomens oder der Seele. Auf der anderen Seite postulieren wir eine *durchgängige Kontinuität*, gleichwohl wir hinsichtlich der Übergänge und der damit verbundenen Problematik bis heute noch weitgehend im Dunklen tappen. Wie immer – gerade aus der Perspektive des hierarchischen Aufbaues der Immanenz lassen sich widerspruchsfrei *sublimere, überräumliche und überzeitliche* mit unserer Innenwelt entsprechend korrespondierende und kontinuierende

Ebenen annehmen, die darum als *ein weiteres Stück der Innendialektik* genauso, wenn auch zugegebenermaßen viel mühsamer, wissenschaftlich erforschbar sein müßten – viel mühsamer vor allem auch deshalb, weil uns die diese Verhältnisse klärende, aufschließende und artikulierende Sprache vorerst nur in unzureichendem Maße zur Verfügung steht. Es ist einsichtig, daß wir es hier, wie in anderen Fällen, nicht zuletzt mit *linguistischen Problemen* zu tun haben. Trotzdem ist B. L. Whorf aufgrund metalinguistischer (also immer noch mit der Sprache zusammenhängender) Erwägungen der fast prophetisch anmutenden Ansicht, daß die Wissenschaften vor der Entdeckung einer rein gedanklichen, somit unräumlichen Welt höherer Dimensionen stehen – einer unbekannten Welt, zu der sich die physikalische nur wie eine Oberfläche oder Haut verhält und in der wir doch sind, zu der wir gehören und die sich in der Sprache vorankündigt[330]. An dieser Stelle sehen wir die Innendialektik wieder voll zum Zuge kommen. Ebenso hat G. Tyrrell in dieser Hinsicht Bedeutendes zur begrifflichen und verbalen Klärung beigetragen. Er schreibt: Nehmen wir einmal an, daß wir mit dem Tode nicht den »Bereich des Natürlichen« verlassen, oder besser gesagt, daß keine starre Linie das »Natürliche« vom »Übersinnlichen« trennt, dann verschwindet die wechselseitige Ausschließlichkeit der beiden Formen zukünftiger Existenz (nämlich der religiösen und parapsychologischen). Jedenfalls erscheint die Vorstellung, daß uns der Tod nicht in eine religiöse Sphäre entläßt, ganz einfach, wenn man begriffen hat, daß die Natur nicht dort endet, wo sie aufhört, sichtbar zu sein. Diese Gedanken gemahnen übrigens auffallend an Rhine's Konzept von einem allumfassenden Universum. Tyrrell fährt fort: Nach allem, was wir wissen, kann natürlich ein *extraterrestrisches Leben vielerlei Formen* annehmen und auf vielen, verschiedenen Stufen existieren[331]. Nur kurz wollen wir anmerken, daß über diese »Stufen« gewisse Beschreibungen vorliegen, die aber im Grunde für unser an die Außenwelt gewohntes Denken und für die diese artikulierende Sprache nach allgemeiner Übereinstimmung zu unbestimmt sind, es daher noch zu früh und daher untunlich erscheint, sich näher darauf einzulassen.

Das gleiche gilt für das *»postmortale Geschehen«* – also für die Ereignisse, die den Verschiedenen »drüben« erwarten. R. Moody, auch A. Ford u. a., haben übrigens in einem beachtlichen Konsens Einzelheiten darüber publiziert. Insbesondere erscheint ein Vorgang höchst bedeutsam, den wir trotz der gebotenen Zurückhaltung kurz skizzieren wollen – vor allem deshalb, weil er Analogien mit dem irdischen Geschehen zuläßt, wobei wir übrigens an dieser Stelle erneut auf die Todesdialektik stoßen. Denn *durch den Tod* erfolgt offenbar eine Art Wiedergeburt – vergleichbar der irdischen Geburt eines Menschen, wenn er also in diese Welt tritt. Ganz abgesehen von allen beiherlaufenden, biologischen Vorgängen besitzt letztere darin ihre Auszeichnung, daß sich im Regelfall um das neugeborene Kind ihm zugetane Menschen scharen, es versorgen und ihm im Gefühl der Freude gleichsam ein Willkommen auf dieser Erde entbieten – ein Willkommen zunächst in der kleinen Gemeinschaft der Familie, aber auch, durch sie vermittelt, in einem weiteren Sinne in der großen, sichtbaren Welt. Ähnliches scheint sich »drüben« zu ereignen. Die anfängliche, auf die Fremdheit der neuen Situation zurückgehende Verwirrtheit, das Einsamkeits- und Verlassenheitsgefühl machen, wie wir hörten, bald einer Vertrautheit Platz – dann nämlich, wenn *der »Tote«* seinen vor ihm *dahingegangenen Lieben* und Freunden *begegnet.* Sie stellen sich ungerufen ein, um ihn den tiefgreifenden Wechsel zu erleichtern und bei seiner Neusituierung behilflich zu sein. Dabei ist der Umstand von außerordentlicher Bedeutung, daß man offenbar die, die einem nahestanden und geliebt haben, als solche in ihrer Identität unmittelbar wiederzuerkennen vermag. Wie schon bei den medialen Kontaktnahmen der Identitätsnachweis des Verstorbenen eine zentrale Rolle spielt, so selbstredend während seines nachtodlichen Daseins. Insbesondere scheint hier die Liebe, die ja selbst während des irdischen Daseins einen Identifikationsprozeß in Gang brachte und intensivierte, diejenige Fähigkeit zu sein, die den anderen unverwechselbar als solchen wiedererkennen läßt. Damit beweist sie ihre Kraft, die über den Tod hinausgeht und ihn überdauert. Daran wird aber erneut ersichtlich, wie die *Liebe das Zentralstück menschlichen Lebens* überhaupt ist. Ihre Verwirklichung vermittelt uns über das Du des anderen zu uns selbst, wie auch das umgekehrte unverbrüchlich gilt. Aber weit gefehlt, daß es sich hierbei um einen lediglich bewußten Vorgang handelt, vollzieht sich das *Wesentliche in den Tiefen der Seelen.* Und so werden wir abermals angesichts des Liebesgeschehens Zeuge jener *Innendialektik*, der aber nur der inne wird, der wirklich »geliebt« hat und doch den Geliebten vorzeitig davonziehen lassen mußte. Erst in diesem Augenblick erfahren wir, was bislang im Alltagsleben in den unbewußten Tiefen der Seele verborgen lag – das schimmernde Gold, das der »in uns anwesende« Geliebte war – jenes Gold, das unser Leben wertvoll gestaltete, ihm

330. *B. L. Whorf*, a. a. O., S. 48.
331. *G. Tyrrell*, a. a. O., S. 304.

Glanz und Lauterkeit verlieh und ihm Sicherheit schenkte. Die darin sich ausdrückende *Identifikation mit dem Geliebten* ist der den *Tod überspannende Bogen*, der offenbar den anderen uns im nachtodlichen Sein finden und umgekehrt uns den anderen wiedererkennen läßt. Dieses ebenso wunderbare wie geheimnisvolle Begegnungsereignis sollte nur eben angedeutet werden. Werden wir seiner einmal teilhaftig, wofür nach dem Gesagten manches, wenn auch erst in vagen Umrissen spricht, dann ist auch *die Hoffnung*, von der eingangs dieses Abschnitts die Rede war, nicht umsonst gewesen, was sie kraft ihres Wesens eigentlich auch nicht sein kann. Wie sie uns *über den Tod hinwegträgt* – nicht aus oberflächlichen, eigensüchtigen Wünschen, sondern aus tief existentiellen Gründen, nämlich als selbstseiende Wesen mit den anderen vereinigt zu sein, so gewiß hat sie diese anderen, noch weiter vorgreifend oder vielmehr zurückgreifend, erfaßt, um sie ebenfalls als sie selbst uns wieder begegnen zu lassen.

e) Reinkarnationshypothese

Im Zusammenhang unserer Untersuchungen bezüglich der Überlebensforschung wenden wir uns noch einem weiteren Problem zu, das wir allerdings nur kursorisch abhandeln wollen, da es, wissenschaftlich gesehen, bisher *wenig erschlossenes Neuland* – aber immerhin doch Neuland! – darstellt und wir uns hierbei auf noch schwankenderem Boden als bei den zuvor behandelten Themen befinden. Gemeint ist das *Reinkarnationsproblem*. Um einen günstigen Einstieg zu gewinnen, wollen wir Ausführungen des auf diesem Gebiet wohl bedeutendsten Forschers, des Amerikaners Prof. Jan Stevenson, an den Anfang stellen. Er meint, daß wir als Ergebnis derartiger Forschungen vielleicht *überzeugendere Hinweise auf das menschliche Überleben* des Todes als aus allen anderen Beobachtungen erhalten, und zwar aus folgendem Grunde: Bei den mediumistischen Kommunikationen werden wir mit dem Problem konfrontiert zu beweisen, daß ein Verstorbener weiterlebt. Bei der Analyse der Wiedergeburtserinnerung besteht das Problem darin zu beurteilen, ob ein heute Lebender schon einmal gestorben war. Ein solcher Nachweis könnte sich als einfacher herausstellen und daher wirksamer zur Frage des Fortlebens beitragen[332]. In der Tat wäre es sicherer, von einem Lebenden über ein »jenseitiges« Leben

332. *J. Stevenson*, zitiert bei J. G. Pratt, a. a. O., S. 160.

Auskünfte zu erhalten, weil er selbst, falls solches überhaupt zuträfe, dann stichhaltige und vor allem nachprüfbare Beweise liefern könnte.

Im einzelnen sind in der Forschung zwei Wege beschritten worden, einmal die in Hypnose vorgenommene Technik der »Altersrückversetzung«, zum anderen die Kasuistik spontaner Fälle, vor allem von Kindern, die, sobald sie sprechen gelernt haben, von einem früheren Leben erzählen. Um bei letzterem zu beginnen, so ist Stevenson solchen Fällen nachgegangen und hat nahezu 600 registriert[333]. In dem Werk selbst hat er eine Auswahl von 20 Fällen vorgelegt, die aus verschiedenen Ländern stammen. Er konnte ermitteln, daß das Gefühl der Identität bei diesen Fällen, die eine Wiedergeburt nahelegen, gewöhnlich viele Jahre (durchschnittlich sieben Jahre) lang andauerte (S. 366). Im übrigen entsprechen sie verschiedenartigen Evidenztypen: Unter anderem geht es um den Genauigkeitsgrad der Übereinstimmung des Verhaltens des Kindes mit Leben und Persönlichkeit des Menschen, den es zu verkörpern vorgibt, z. B. Vorlieben, Gefühlsreaktion, weiter um den Nachweis besonderer Fertigkeiten oder Spezialkenntnisse, die der Verstorbene besaß, schließlich um bestimmte Muttermale, die eine Ähnlichkeit mit solchen am Körper des Verstorbenen aufweisen.

Daß die Häufigkeit von Reinkarnationsfällen irgendwie mit kulturspezifischen Unterschieden zusammenhängt, ist offenkundig. Allerdings hat man dafür keine befriedigende Erklärung geben können. Immerhin wäre denkbar, daß in Gebieten des Reinkarnationsglaubens Kinder, die ja in ihm von früh an unterwiesen werden, dafür von Anfang an eine größere Aufgeschlossenheit zeigen, also gewissermaßen dafür disponierter und daher bereiter sind, davon zu berichten, als Kinder, denen ein solcher Gedanke aufgrund der allgemeinen Glaubenseinstellung als fremd, ja häretisch hingestellt wird.

Stevenson hat aus Gründen der Infragestellung seiner eigenen Theorie in minutiöser Form mehrere Gegentheorien ventiliert, was wir nur allgemein andeuten wollen, ohne des näheren uns darauf einzulassen.

Trotzdem sieht er sich von endgültigen Schlußfolgerungen noch weit entfernt. Immerhin hat bei vorsichtiger Abwägung seiner Ergebnisse die Reinkarnations-Hypothese an Wahrscheinlichkeit, sogar in einigen Fällen Beweiskräftigkeit gewonnen (S. 17). Die Bedeutung seiner Forschungsarbeiten läßt sich vor allem darin erblicken, daß er der Wissen-

333. *J. Stevenson*: Reinkarnation, Freiburg 1976, S. 17.

schaft ein Gebiet zugänglich gemacht hat, das vorher nur ein Reservat von Religionen war, insbesondere fernöstlicher Herkunft, oder dem Aberglauben zugerechnet wurde. Man kann mit G. Pratt sagen, daß es sich hierbei um ein legitimes, wissenschaftliches Problem handelt[334].
Was die andere Methode angeht, so erhalten die Versuchspersonen in *Hypnose* den Auftrag, sich in immer *frühere Phasen ihres Lebens* zurückzuversetzen. Grundsätzlich erscheint dies insbesondere nach dem psychotherapeutischen Vorgehen, vor allem der Psychoanalyse, nichts Ungewöhnliches. So hat S. Freud beispielsweise zu Beginn seiner Tätigkeit auch mit der Hypnose gearbeitet, später diese aber fallen lassen, weil er andere, effektivere Techniken entwickelte und einsetzte, mittels deren er besser in den unbewußten Bereich eindringen konnte, so die Technik des freien Einfalles, Untersuchungen alltäglicher Fehlleistungen, die Traumanalyse u. a. Auf diesen neuen Wegen versuchte er, ebenfalls eine *Aufhellung* der einer Verdrängung anheimgefallenen Vorgänge und *Ereignisse aus der frühesten Kindheit*, ja bis in das Embryonalstadium zu erreichen. Ziehen wir, abgesehen von diesen intravitalen, persönlichen Reminiszenzen, das kollektive Unbewußte mit der in ihr wirkenden, zeitüberwindenden *Psi-Funktion* in Erwägung, dürfte es nicht sonderlich schwerfallen anzunehmen, daß man sich über sein hiesiges Leben hinaus in präexistente Zustände versetzen kann. Dabei erinnern wir nochmals daran, daß die Hypnose von Fremden, dem sog. Hypnotiseur, eingeleitet wird. Das geschieht, indem man dem Betreffenden zunächst Einschlafsuggestionen übermittelt, durch die er in einen hypnotischen Schlaf fällt. Dieser unterscheidet sich vom normalen Schlaf insofern erheblich, als bei jenem ein *Rapport mit dem Hypnotiseur* jedoch ohne Wissen des Hypnotisierten erhalten bleibt. Dadurch ist es möglich, weitere Suggestionen in die Seele des anderen einzubringen, die sie ohne Widerspruch annimmt und unter Umständen realisiert. Ferner kann man von ihr umgekehrt *bei Befragungen Auskünfte* erlangen. Einige mit Hypnose arbeitende Psychotherapeuten und Psychologen sind im einzelnen so vorgegangen, daß sie die Hypnotisierten veranlaßten, gleichsam den *Lebenshorizont zu überschreiten* in jene unbewußten und unbekannten Tiefen der Seele, wo sie ihres früheren Lebens ansichtig zu werden vermochten.
Stevenson gibt allerdings freimütig zu, daß sich die Ergebnisse dieser aufsehenerregenden Experimente als nicht überzeugend und im ganzen enttäuschend erwiesen haben, und zwar im Hinblick auf die

334. *J. G. Pratt*, a. a. O., S. 161.

Schwierigkeit, den Zugang der Versuchsperson zu der in der »früheren Persönlichkeit« verkörperten Information zu kontrollieren. Weiter ist die verstärkte Suggestibilität in der Hypnose ein erschwerender Faktor – dergestalt, daß Auskünfte des Hypnotisierten eher Ausdruck von Erwartungen und Phantasien des Hypnotiseurs darstellen. Und schließlich muß man mit größten Schwierigkeiten beim Ausschließen normaler Informationsquellen für den Inhalt des »früheren Lebens« rechnen. Nichtsdestoweniger enthalten nach Stevenson einige der unter Hypnose entwickelten Fälle Material und Verhaltenszüge, die wir wohl nur durch eine paranormale Hypothese erklären können (S. 18). Er selbst beabsichtigt, in Zukunft weitere und besser kontrollierte Experimente mit Hypnose zu machen, und zwar mit Kindern als Versuchspersonen (S. 29).
Aufs ganze gesehen ist die objektiv verläßliche Ausbeute vorerst noch recht dürftig, so daß man von einer Bewahrheitung eines präexistenten Daseins der menschlichen Seele noch sehr weit entfernt ist. Aber jeder seriöse, kritisch bewußte Forscher würde das nicht bestreiten. Ungeachtet dessen handelt es sich wie bei den anderen Methoden der Überlebensforschung nicht nur um sachorientierte, sondern um letztlich hoch interessante Ansätze, die Anlaß und *Ansporn zu einer weiteren wissenschaftlichen Erforschung* sein sollten.
Nicht unerwähnt wollen wir lassen, daß die Idee der *Reinkarnation für das christliche Menschenbild* eine *Herausforderung* darstellt, wie G. Adler in seinem Werk: Wiedergeboren nach dem Tode? ausdrücklich hervorhebt[335]. Wir meinen jedoch, daß bei der Entscheidung dieser Frage die *Erfahrung* und nicht ein dogmatisches Vor-urteil *das letzte Wort* sprechen wird. Gesetzt, jene würde den Beweis einer Reinkarnation erbringen, müßte sich das christliche Denken damit arrangieren – wie es dies schon in vielen anderen Fällen tat. Von vornherein ein Veto dagegen einzulegen und damit eine sachliche Erforschung zu erschweren, ja suspekt erscheinen zu lassen, erscheint untunlich. Im übrigen sind wir der Ansicht, daß das *eigentliche* und tiefste *Anliegen des christlichen Glaubens* davon in *keiner Weise* berührt werden würde.

335. *G. Adler*: Wiedergeboren nach dem Tode?, 1. Aufl., Frankfurt 1977, S. 171.

Schluß

Wenn wir nach unserem langen Weg noch einmal zurückblicken und uns im Überschlag die wichtigsten Ergebnisse vor Augen führen, so hatten wir herausgefunden, daß das *Gegenwartsbewußtsein*, dem unser Interesse im ersten Teil galt, zwar mit dem *Tod als* unausweichlichem und *endgültigem Ende* rechnet. Aber gerade wegen dieser angeblich durch nichts in Frage zu stellenden Endgültigkeit nahm seine *Unheimlichkeit* und Schrecklichkeit zu. Um ihnen zu entgehen und um den Tod vergessen zu machen, hat der moderne Mensch *enorme Anstrengungen* unternommen. So versucht ein wissenschaftlicher, *undialektischer Objektivismus* den Menschen selbst zum Objekt zu »degradieren«. Dadurch soll erreicht werden, daß dem Tod als »natürlichem«, biologischem Geschehen keine besondere personal einschlägige Rolle mehr zuzukommen braucht. Der Tod ist ja objektiviert und liegt so anscheinend als »uninteressant indexiert« weitab vom Menschen. Weiter vernahmen wir, daß von Unsterblichkeit zu sprechen für naturalistisch wie objektivistisch orientierte Ohren einer Absurdität gleichkommt. Die *Ideologien des sozial-politischen Kollektivismus* hingegen beschönigen den Tod, indem sie eine Gruppe u. a. Rasse, Klasse und anderes mehr als vorrangig und maßgeblich in den Vordergrund rücken – eine Gruppe, der der einzelne sein Leben hinzugeben hat. Damit wird der einzelne in seinem Eigenanspruch und seiner Eigenbedeutung diskreditiert. Auf diese Weise meint der Kollektivismus, den Tod als unerheblich, weder beachtens-, noch beklagenswert einstufen zu können. Da die Gruppe ungleich wichtiger und stärker ist, kann von Fortleben, wenn überhaupt, nur im Blick auf die Gruppe gesprochen werden. Sie muß bleiben. Darin liegen die einzigen »Unsterblichkeitshoffnungen« des einzelnen. Das *Alltagsbewußtsein* läßt den Tod in einer oberflächlichen »Lebensborniertheit« und »Stupidität« verschwinden. Leben und immer wieder Leben – selbstredend in Gesundheit und in der Verfassung ungeschmälerter Genußfähigkeit, das ist im Grunde das einzig Wichtige für den Menschen, für das alles aufgebracht wird und dem alles in Form eines ausgedehnten Gesundheitskultes zu dienen hat. Der Gesundheit und dem Lebensgenuß muß man sich hingeben, dann bekommt man, wie im Rausch, wenigstens für Augenblicke »Unsterblichkeitsanwandlungen«.

Weil dem Tode, von dem Unsterblichkeitsgedanken ganz zu schweigen, so gut wie alle Relevanz für das spezifisch menschliche Leben genommen ist, sahen wir uns in einem zweiten Teil veranlaßt, einen *Blick in die Geschichte* zu werfen, um vielleicht Klärungen und Unterstützungen in der Bewältigung der vorliegenden Problematik zu erhalten. Es könnte scheinen, als ob darin eine Beliebigkeit läge. Daß dem beileibe nicht so ist, wird sofort evident, wenn man begriffen hat, daß das Grundthema der menschlichen Geschichte nur dies eine ist: Tua res agitur! Dieses wiederum findet seinen unverwechselbaren und nicht zu übersehenden Niederschlag in der *konstitutiven Historizität* des Menschen selbst. Wir erkannten, daß der prä-, wie frühhistorische Mensch nicht am Fortleben seiner Seele zweifelte. *Unsterblichkeit* verstand sich in dieser Frühepoche – nicht nur in herausragenden Gestalten – ganz von selbst. Weit gefehlt, daß die *späteren Unsterblichkeitsbeweise* als Argumente für das Überleben fungieren sollten, stellten sie lediglich eine *nachträgliche Bestätigung*, eine Art rationale Absicherung und Abstützung von eigentlich gar nicht Fragwürdigem, weil Selbstverständlichem dar. Auf der anderen Seite überging man vielfach den *Tod* oder verharmloste ihn als *bloßes Durchgangsstadium* mit einer ethisch orientierten Ausnahme – der einer Würdigung des nachtodlichen Vergeltungsaspektes. In der jüngsten geistesgeschichtlichen Epoche vollzog sich dagegen eine *Akzentverschiebung zugunsten des Todes*. Im Gegensatz zum üblichen Zeitgeist rückte er bei einigen großen Denkern in den Mittelpunkt des Interesses, allerdings unter gleichzeitiger Vernachlässigung oder dezidierter *Ablehnung des Unsterblichkeitsproblems*.

Im dritten und letzten Teil vertieften wir uns zunächst in die *menschliche Seele* oder Persönlichkeit, weil nur sie allein überhaupt befähigt ist, sich dem Todes- und Unsterblichkeitsproblem zu stellen. Ihre Grundzüge, die wir im einzelnen herauszuarbeiten versuchten, wie *Selbstbewußtheit, Sprachlichkeit, Zeitlichkeit* und *Freiheitlichkeit* und die ihre *Einheit* in der *Humanität* finden, präsentieren sich uns als unabdingbare Voraussetzungen für die Klärung und Bewältigung dieser zentralen Anliegen. Diese führten wir in Form der *Konzeption einer Todesdialektik* durch, bei der wir an die Zentralisierung des Todes bei jenen Denkern aus jüngster Epoche anknüpften.

Wenn wir auf den logischen Begriff *Dialektik* zurückgriffen, so hatte

dies den Grund, daß wir damit den widersprüchlich erscheinenden Realitäten des Todes wie des Lebens gegenüber besser gerecht zu werden vermeinten. Dialektik wird von uns *methodologisch, damit in ihrer Relativität* verstanden. Wir intendieren keinesfalls eine Realdialektik. Damit ist klar zum Ausdruck gebracht, daß die dialektische Betrachtungsweise auch hinsichtlich unserer Grundthematik nur eine sein kann, neben der es andere gleich-, vielleicht höherwertige gibt. Daß wir uns zur Abklärung der in Rede stehenden Phänomene für sie aussprachen, ist bei allen einleuchtenden, vor allem humanen Begründungen im Grunde eine »Geschmackssache«, hinter der sich ein *Dezisionismus* verbirgt, demgemäß ihr Einsatz in unser freies Ermessen gestellt war.

Wenn wir auch leben und das Leben lieben und genießen, dürfen wir keinesfalls den dem Leben selbst erwachsenden, großen *Widerspruch bagatellisieren* oder gar ausklammern. Vielmehr haben wir uns ihm *illusionslos* zu stellen, nicht aus theoretischem Interesse (dieses Motiv mag in unseren Untersuchungen mit hineinspielen!), sondern weil, initiiert durch neuere, systematische thanatologische Forschungen, die *Konfrontation* des Menschen mit seinem Tode *erforderlich* ist. Andernfalls würde er in eine völlig unvorbereitete, darum ihn verzweifeln machende Situation hineingeraten, der er nicht zu entgehen vermag, sobald es an das eigene Sterben geht, und die sich infolge jener beschwichtigenden und kaschierenden Unterlassungen noch grauenhafter gestaltet.

Aber wie auch sonst im menschlichen Leben, dürfen wir uns auch und gerade dem Tod gegenüber *nicht* in einer Einseitigkeit verfangen und den *Tod als Absolutum* setzen. Wenn jemand behauptet, und zwar lediglich aufgrund des Augenscheins, der ja bekanntlich sehr trügerisch sein kann, daß mit dem Tode »endgültig« alles aus sei, so ist diese Aussage *schlechthin eine Anmaßung*. Bei genügender Selbstkritik müßte der Betreffende sich eingestehen, daß er im Grunde mit seiner Behauptung zu weit gegangen ist und daher bereit sein müßte, sie zu revidieren. Allenfalls könnte er unter Berücksichtigung der gängigen Argumente seinen Standpunkt so formulieren, daß er gegenwärtig mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zutrifft. Indessen erschüttert die dialektische Methode derartige Verabsolutierungen und relativiert einseitige Festlegungen. Damit ist unmißverständlich angedeutet, daß, so wie das Leben aus sich »seinen« Widerspruch entbindet, wir auch den Tod als dialektisches Phänomen ansprechen können – dergestalt, daß wir in ihm – zwar verborgen – ein ihn aufhebendes Leben vermuten

dürfen. Die Todesdialektik zeigt, so durchgeführt, *einen Außenaspekt*, wie wir sagten. Dieser bekundet sich im Todes- und Lebensgeschehen selbst. Darin verbirgt sich indessen für die menschliche Seele *ein Innenaspekt*, der ihr einmal die Unverfügbarkeit, damit die *Transzendenz* von Tod und Leben, zugleich aber das *Paradox des persönlichen Bezuges* zu ihnen zur Erfahrung bringt.

Als Angelpunkt zwischen beiden Positionen, der Todes- und der Überlebensforschung, deklarierten wir die *Hoffnung* – jenen Grundzug in der menschlichen Persönlichkeit, der sie über den Tod »hinaus trägt«. Diesem Impulse folgend, sahen wir uns nach entsprechenden Erfahrungen um, die, wenigstens präsumtiv, in die *Richtung eines möglichen Überlebens* weisen könnten. Im Verlaufe unserer – immer kritisch orientierten – Untersuchungen wurde uns jedoch klar, daß *bisher empirisch keine befriedigenden*, »schlagenden« *Beweise für das persönliche Fortleben* nach dem Tode *erbracht* werden konnten. Nichtsdestoweniger – und das muß ebenso unmißverständlich betont werden – gibt es *hoffnungsvolle, dahin zielende Ansätze*. Es bleibt *Aufgabe der Wissenschaft*, vor der sie sich nicht scheuen darf, will sie ihrem Auftrag und Anspruch voll gerecht werden, *diesen Ansätzen weiter nachzugehen* und sie intensiver zu erforschen – mit dem ganz nüchtern anzuvisierenden Resultat entweder ihrer Verifizierung oder Falsifizierung.

Es bleibt uns ein letztes zu bedenken übrig. Wir hatten vernommen, daß im Endstadium von einem sich allein überlassenen Sterbenden heute weithin seine *Existenz als sinnlos* erfahren wird, weil der Tod als die totale und endgültige Auslöschung alles Lebens und Bewußtseins hingestellt wird. Auch wir mußten uns angesichts einer schonungslosen Todeskonfrontierung dieser Sinnlosigkeit stellen. M. Heidegger hat einmal Sinn als etwas angedeutet, worin Verständlichkeit von etwas sich hält. Weiter hat er erklärt, daß nur das menschliche Dasein Sinn haben kann und somit dieser ein Existential für jenes bedeutet[336]. Da jedoch der *Tod die völlige Beendigung des menschlichen Daseins* darstellt, *entfällt damit auch seine Sinngebung*. Denn worin soll sich dann noch Verständlichkeit – Sinnhaftigkeit – halten, wenn doch das Ende menschlichen Daseins auch das Ende jeglichen Sinnes in sich begreift? Das Todesgeschehen entbehrt jeglichen Sinnes, weil wir es als unser schlechthinniges Ende nicht mehr erhellen können, es dann überhaupt nichts mehr Erhellbares gibt! Dabei übergreift aber zugleich – gleichsam rückläufig – *die Sinnlosigkeit das menschliche Dasein*. Diese Sinn-

336. *M. Heidegger*: Sein und Zeit, a. a. O., S. 151.

losigkeit ist aber gleichbedeutend mit seiner letzten Nichtigkeit und ihre Formulierung nur der *Standpunkt des Nihilismus*. Manche Dichter und Denker haben diesem Unfaßlichen in schwermütigen Worten Ausdruck verliehen. Denken wir an Worte Hölderlins aus seinem Hyperion:

»O ihr Armen, die ihr das fühlt,
die ihr auch nicht sprechen mögt von menschlicher Bestimmung,
die ihr auch so durch und durch ergriffen seid von nichts,
das über uns waltet, so gründlich einseht,
daß wir geboren werden für nichts,
daß wir lieben ein Nichts, glauben an nichts,
uns abarbeiten für nichts,
um mählich überzugehen in nichts ...
Wenn ich hinsehe ins Leben, was ist das letzte von allem?
Nichts.«

Oder vergegenwärtigen wir uns die Schlußsätze aus dem Werke von J. Monod »Zufall und Notwendigkeit«:

»Der Mensch weiß endlich, daß er in der teilnahmslosen Unendlichkeit des Universums allein ist, aus dem er zufällig hervortrat[337].«

Allein *gegen diesen Nihilismus*, gegen diese Sinnlosigkeit *wehrt sich der Mensch* mit allen ihm verfügbaren Kräften, und in der Tiefe seiner Selbsteinsamkeit ringt er sich allen Überredungen und angeblich unanfechtbaren Schlußfolgerungen zum Trotz zu der Erkenntnis durch: So kann es nicht sein! Denn der Mensch vermag zu sprechen, vor allem zu *fragen*. Nichts gibt es in seiner Existenz, das nicht befragbar wäre. Wir können, wie wir hörten, nach unserem Woher? und Wohin? fragen. *Auch der Tod* kann entgegen allem Augenschein in ein Fragen hineingenommen werden. In diesem Augenblick beginnt es, in seinem Dunkel heller zu werden. Aus seiner Tiefe bricht sich unwiderstehlich und unangreifbar *Sinn* die Bahn und *durchbricht das »Nichts«*, weil er, der Sinn, vom Sein getragen ist und durch das Nichts hindurch gehalten wird. Denn wo *Sein* ist, da ist *Sinn*, verstehbarer Sinn. Sein aber, das verstanden werden kann, ist Sprache, wie H. G. Gadamer in seinem Werk »Wahrheit und Methode« schreibt[338]. Umgekehrt gilt aber, daß, solange wir sprechen und verstehen – und es ist nicht abzusehen, wann dieses jemals zu Ende kommen sollte, wir des Seins ansichtig werden, gleichgültig ob im Leben oder im Tode. Denn durch das Wort geschieht

337. *J. Monod*, a. a. O., S. 219.
338. *H. G. Gadamer*: Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S. 450.

eine Umwandlung der gesamten Wirklichkeit, wie es J. Stenzel in seiner »Philosophie der Sprache« großartig ausdrückt: Wie der sinnlich wahrnehmbare Klang, der bewegte Leib wird alles Wirkliche, die Welt mit ihren Gestalten selbst Träger eines Sinnes, sie selbst Ausdruck, ihr Sein wird nach der Seinsart der Sprache aufgefaßt, sie wird aber eine Sprache anderer Art[339]. Auch der *Tod ist Sprache* und entbehrt deshalb nicht der *Tiefe des Seins*, das in der *Unsterblichkeit* in ihn und durch ihn als sein Sinn hereinbricht.

Es gibt eine Stelle im menschlichen *Leben*, wo in besonders eindringlicher Weise jene andere, auch im Tod sich bekundende Sprache vernehmbar wird – in der *Musik*. B. L. Whorf bezeichnet sie als »Quasi-Sprache«[340], bei der zwar Strukturen überwiegen, sich aber für die hörende Seele bedeutungsvolle Tiefen enthüllen können – im leisen, wie im mächtigen Tönen. V. v. Weizsäcker hat dies in seiner »Pathosophie« mit unvergleichlichen Worten ausgedrückt, daß im Decrescendo und Diminuendo der Musik allein die Ahnung der Fortsetzung des Lebens nach dem Tod blüht[341]. Aber auch in den großen symphonischen Schöpfungen eines Bruckner mit ihren mächtigen Choralmotiven oder in der großartigen »Auferstehungssymphonie« eines Mahler kündet sich eine Wirklichkeit an, die »wirklicher« ist als der »nichtende« Tod. Im fünften Satz können wir es hören: »Unsterblich Leben wird, der dich rief, dir geben ...«

339. *J. Stenzel*, Philosophie der Sprache, Darmstadt 1964, S. 36.
340. *B. L. Whorf*, a. a. O., S. 63.
341. *V. v. Weizsäcker*: Pathosophie, a. a. O., S. 148.

Literaturverzeichnis

Adler, G.: Wiedergeboren nach dem Tode? 1. Aufl., Frankfurt 1977.
Aristoteles: Werke, Bd. 6, Nikomachische Ethik, und Bd. 13, De anima, Darmstadt 1956 bzw. 1959.
Bachelard, H. S.: Biochemie des Gehirns, Stuttgart 1975.
Bender, H.: Parapsychologie, Darmstadt 1966.
Berendt, H. C.: Parapsychologie, Stuttgart, 1972.
Bertalanffy, L. v.: Aber vom Menschen wissen wir nichts (Robots, Men and Mind) 1. Aufl., Düsseldorf 1970.
Bloch, E.: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959.
Bornkamm, G.: Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956.
Braun, H.: Jesus, 1. Aufl., Stuttgart 1969.
Bull, G.: Vor den Toren der gelben Götter, Wuppertal 1961.
Bultmann, R.: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1949.
– Urchristentum, Zürich 1949
Campbell, B. G.: Entwicklung zum Menschen, Stuttgart 1972.
Carnap, R.: Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft, München 1969.
Chomsky, N.: Sprache und Geist, Frankfurt 1972.
van Collie, D.: Der begeisterte Selbstmord, 8. Aufl., Donauwörth.
Cope, E.: zitiert bei B. Rensch: Homo sapiens, 3. Aufl., Göttingen 1970.
Delacour, J. B.: Aus dem Jenseits zurück, Düsseldorf 1973.
Descartes, R.: Meditationen über die Grundlage der Philosophie, Hamburg 1959.
Dibelius, M.: Jesus, Berlin 1947.
von Ditfurth, H.: Der Geist fiel nicht vom Himmel, Hamburg 1976.
Dobshansky, Th.: Vererbung und Menschenbild, München 1966.
– Intelligenz, Vererbung und Umwelt, München 1973.
Driesch, H.: Parapsychologie, 3. Aufl., München 1975.
Eccles, J.: Das Gehirn des Menschen, München 1975.
Eibl-Eibesfeldt, I.: Liebe und Haß, München 1970.
– Der vorprogrammierte Mensch, Wien 1973.
Eigen, H.: Vorrede zu *J. Monod*; Zufall und Notwendigkeit, München 1971.
Eimerl, S. und I. DeVore: Die Primaten, Hamburg 1976.
Eysenck, H. J.: Die Zukunft der Psychologie, München 1977.
Feigl, H.: Leib-Seele, kein Scheinproblem, in: Neue Anthropologie, Bd. 5, hg. von H. G. Gadamer und P. Vogler, Stuttgart 1973.
Feuerlein, W.: Neuere Ergebnisse der Selbstmordforschung, in: Hirnforschung und Psychiatrie, hg. von O. W. Haseloff, Berlin 1971.

Fichte, I. G.: Die Bestimmung des Menschen, hg. von K. Kehrbach, Ausgabe A, 1800.
– Die Anweisung zum seligen Leben, hg. von F. Medikus, 1. Ausgabe, 1806.
Ford, A.: Bericht über das Leben nach dem Tode, 3. Aufl., Bern 1973.
Freud, S.: Studienausgabe, hg. von A. Mitscherlich, Frankfurt 1974.
– Abriß der Psychoanalyse, Frankfurt 1960.
Freyer, H.: Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, 2. Aufl., Darmstadt 1964.
Fromm, E.: Haben oder Sein, Stuttgart 1976.
Gadamer, H. G.: Wahrheit und Methode, Tübingen 1960.
– Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons »Phaidon«, in: Wirklichkeit und Reflexion, Pfullingen 1973.
Gehlen, A.: Urmensch und Spätkultur, Bonn 1956.
– Die Seele im technischen Zeitalter, Hamburg 1957.
– Der Mensch, 6. Aufl., Bonn 1958.
Glees, P.: Das menschliche Gehirn, Stuttgart 1968.
Goodahl-Lawick, J.: Wilde Schimpansen, Hamburg 1971.
Guttmann, G.: Einführung in die Neuropsychologie, Stuttgart 1972.
Haseloff, O. W. und E. Jorswieck: Psychologie des Lernens, Berlin 1970.
Hayakawa, S. I.: Semantik, Darmstadt 1967.
– Vom Umgang mit sich und anderen, Darmstadt 1969.
Heberer, G.: Der Ursprung des Menschen, Stuttgart 1972.
Heidegger, M.: Sein und Zeit, 4. Aufl., Halle 1935.
Hegel, G. W. F.: Werke, hg. von G. Lasson, Leipzig 1932.
Heimsoeth, H.: Transzendentale Dialektik, 1. Teil, Berlin 1966.
Hess, W. R.: Hypothalamus und Thalamus, 2. Aufl., Stuttgart 1968.
Hofstätter, H. P.: Sozialpsychologie, Berlin, 1973.
– Gruppendynamik, Hamburg 1973.
Hölderlin, F.: Werke, hg. von F. Beissner, Stuttgart 1944.
Howell, Cl.: Der Mensch der Vorzeit, Hamburg 1975.
Hull, Cl., zitiert in: Psychologie des Lernens, von O. W. Haseloff und E. Jorswiek, Berlin 1970.
James, W.: Der Pragmatismus, Hamburg 1977.
Jantz, H. und K. Beringer: Das Syndrom des Schwebeerlebnisses unmittelbar nach Kopfverletzungen, In: Nervenarzt, 17. Jahrgang, Heft 7/9, 1944, S. 197–206.
Jaspers, K.: Philosophie, Bd. 2, Berlin 1932.
Jesus, Matthäus- und Johannesevangelium, Neues Testament.
Jolly, A.: Die Entwicklung des Primatenverhaltens, Stuttgart 1975.
Jordan, P.: Verdrängung und Komplementarität, Hamburg 1947.
Jung, C. G.: Natur und Psyche, Zürich 1952.
– Über psychische Energetik und das Wesen der Träume, Zürich 1948.
Kainz, F.: Die »Sprache« der Tiere, Stuttgart 1961.
Kant, I.: Werke, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1960.
– Vorlesungen über Metaphysik, Darmstadt 1975.
Königswald, G. H. R. von: Die Geschichte des Menschen, 2. Aufl., Berlin 1968.

Köhler, O.: Die Aufgabe der Tierpsychologie, Darmstadt 1968.
Kripke, S. A., zitiert in *W. Stegmüller*: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart 1975, S. 247f.
Kübler-Ross, E.: Interviews mit Sterbenden, 10. Aufl., Stuttgart 1977.
Kuhn, Th.: Die Struktur der wissenschaftlichen Revolution, 1. Aufl., Frankfurt 1973.
Kurtén, B.: Nicht von den Affen, Berlin 1970.
Lange, M.: Marxismus, Leninismus, Stalinismus, Stuttgart 1958.
Lasaulx, E. von: Des Sokrates Leben, Lehre und Tod, Stuttgart 1958.
Leibniz, G. E. W.: Monadologie, Stuttgart 1970 (RUB).
Lenneberg, E.: Biologische Grundlagen der Sprache, Frankfurt 1972.
Levy-Brühl, L.: Die geistige Welt der Primitiven, Darmstadt 1959.
Lorenz, K.: Gestaltwahrnehmung als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis, Darmstadt 1963.
– Über tierisches und menschliches Verhalten, Bd. II, München 1965.
– Die Rückseite des Spiegels, München 1973.
– Das sogenannte »Böse«, 2. Aufl., Wien 1963.
Mclean, P. D.: Der paranoide Zug des Menschen, in: Das neue Menschenbild, hg. von A. Koestler und J. R. Smythies, München 1970.
Luria, S.: Leben – das unvollendete Experiment, München 1974.
Marcel, G.: Tod und Unsterblichkeit, Freiburg 1962.
Marx, K.: Werke, hg. von H. J. Lieber, Darmstadt 1962.
Marxsen, W.: Das Neue Testament als Buch der Kirche, Gütersloh 1966.
– Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem, 7. Aufl., Gütersloh 1969.
– Die Auferstehung Jesu von Nazareth, Gütersloh 1968.
Matthiesen, E.: Das persönliche Überleben des Todes, 2. Aufl., Bd. I–III, Berlin 1968.
Mayr, E., zitiert bei *K. Lorenz*, in: Die Rückseite des Spiegels, München 1973.
Mead, G. H.: Geist, Identität, Gesellschaft, Frankfurt 1973.
Merleau-Ponty, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966.
– Das Abenteuer der Dialektik, Frankfurt 1968.
Meyer, H.: Die neuen Hominidenfunde aus Ostafrika, in: FAZ Nr. 195, 1977, S. 24.
Miller, G., E. Golanter und K. Pribram: Strategien des Handelns, 1. Aufl., Stuttgart 1973.
Minsky, R.: Künstliche Intelligenz, in: Information, Computer und künstliche Intelligenz, hg. von K. Steinbuch, Frankfurt 1967.
Monod, J.: Zufall und Notwendigkeit, München 1971.
Moody, R.: Leben nach dem Tode, Hamburg 1977.
Otto, W. F.: Die Manen, Darmstadt 1958.
Parsegian, V. L.: Kybernetik und moderne Welt, Freiburg 1974.
Paul, J.: *Selina*, Werke, Bd. VI, München 1975.
Pawlow, I. P.: Auseinandersetzung mit der Psychologie, München 1974.

Piaget, J. und B. Inhelder: Die Psychologie des Kindes, 2. Aufl., Freiburg 1973.
Platon: Werke, Bd. 2, Apologie, Darmstadt 1973.
– Bd. 3, Phaidon, Darmstadt 1974.
Popper, K.: Das Elend des Historizismus, 3. Aufl., Tübingen 1971.
– Objektive Erkenntnis, Hamburg 1973.
– Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 4. Aufl., München 1975.
Portmann, A.: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, 3. Aufl., Stuttgart 1969.
Pratt, J. G.: PSI-Forschung heute, Freiburg 1976.
Pribram, K.: Zur Neuropsychologie der Persönlichkeit, in: Kommunikation, hg. von O. W. Haseloff, 2. Aufl., Berlin 1971.
Ranke, O.: Physiologie des zentralen Nervensystems vom Standpunkt der Regelungslehre, München 1960.
Reenspää, Y.: Über das Körper-Seele-Problem, in: Neue Anthropologie, Bd. 5, hg. von H. G. Gadamer und P. Vogler, Stuttgart 1973.
Rensch, B.: Homo sapiens, 3. Aufl., Göttingen 1970.
Rhine, J. B. und J. G. Pratt: Parapsychologie, Bern 1962.
Rhine, J. B.: Zum Problem der spiritistischen Hypothese, in: Parapsychologie, hg. von H. Bender, Darmstadt 1966.
Riesman, D.: Die einsame Masse, Hamburg 1958.
Ringel, E.: Neuere Untersuchungen zum Selbstmord, Wien 1951.
Rogers, C.: Entwicklung der Persönlichkeit, Stuttgart 1973.
Rohracher, H.: Die Arbeitsweise des Gehirns, München 1967.
Rorarius, W.: Einführung in die Psychiatrie, Bielefeld-Bethel 1973.
– Persönlichkeit und Wille, München 1974.
– Das Sprachverständnis von M. Merleau-Ponty, ZThK, 72. Jahrg. Tübingen 1975, Heft 1.
– »Sich stellen«, in: Wir wissen, daß wir sterben müssen, hg. von H. Nitschke, Gütersloh 1975.
– Parapsychologie – im Dienste der Religion? Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie, Jahrg. 18, Freiburg 1976, Heft 1.
Rosenberg, A.: Der Mythus des 20. Jahrhunderts, München 1933.
Ruch, R. L. und P. G. Zimbardo: Lehrbuch der Psychologie, Heidelberg 1974.
Sachsse, H.: Einführung in die Kybernetik, Braunschweig 1971.
Sargant, W.: Der Kampf um die Seele, München 1962.
Sartre, J. P.: Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962.
Scarr-Salapatek, S., zitiert in *Th. Dobzhansky*: Intelligenz, Vererbung und Umwelt, München 1973, S. 51.
Scheler, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1949.
Schelling, F. W. J.: Werke, hg. von M. Schröter, München 1927.
Schindewolf, O. H.: Phylogenese-Hypothese oder Wirklichkeit, in: Neue Anthropologie, Bd. 1, hg. von H. G. Gadamer und P. Vogler, Stuttgart 1972.
Schneider, M.: Einführung in die Physiologie des Menschen, 16. Aufl., Berlin 1971.

Schopenhauer, A.: Werke Bd. 5 und 6, Parerga und Paralipomena, hg. von A. Hübscher, Wiesbaden 1972.
Schrempf, Chr.: Sokrates, Stuttgart 1927.
Schrödinger, E.: Geist und Materie, 3. Aufl., Braunschweig 1965.
Schulz, W.: Die Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972.
– Zum Problem des Todes, in: Denken im Schatten des Nihilismus, Darmstadt 1975.
Siebeck, H.: Aristoteles, Stuttgart 1922.
Skinner, B. F.: Jenseits von Freiheit und Würde, Hamburg 1973.
Solschenizyn, A.: Der Archipel Gulag, 1. Aufl., Bern 1974.
– Offener Brief an die sowjetische Führung, Darmstadt 1974.
Spatz, H., zitiert bei *H. Rohracher*: Die Arbeitsweise des Gehirns, München 1967, S. 40.
Stegemann, J.: Leistungsphysiologie, Stuttgart 1971.
Steinbuch, K.: Automat und Mensch, 3. Aufl., Berlin 1965.
Stengel, E.: Selbstmord und Selbstmordversuch, Frankfurt 1969.
Stenzel, J.: Philosophie der Sprache, Darmstadt 1964.
Stevenson, J.: Reinkarnation, Freiburg 1976.
Taube, M.: Der Mythos der Denkmaschine, Hamburg 1966.
Tausch, R. und A.-M. Tausch: Erziehungspsychologie, 8. Aufl., Göttingen 1977.
Teilhard de Chardin, P.: Der Mensch im Kosmos, München 1965.
Tenhaeff, W. H. C.: Kontakte mit dem Jenseits?, Berlin 1971.
Tischner, R.: Ergebnisse okkulter Forschung, Darmstadt 1976.
Tyrrell, G.: Mensch und Welt in der Parapsychologie, Bremen 1972.
Vollmer, G.: Evolutionäre Erkenntnistheorie, Stuttgart 1975.
Waddington, C. H.: Die biologischen Grundlagen des Lebens, Braunschweig 1966.
Weizsäcker, V. v.: Studien zur Pathogenese, 2. Aufl., Wiesbaden 1946.
– Der Gestaltkreis, 3. Aufl., Stuttgart 1947.
– Pathosophie, Göttingen 1956.
Wiener, N.: Mensch und Menschmaschine, Frankfurt 1966.
Wittgenstein, L.: Schriften, Frankfurt 1963 und 1964.
Wygotski, L. S.: Denken und Sprechen, Berlin 1964.
Zeltner, H.: Ideologie und Wahrheit, Stuttgart 1966.
– Eigentum und Freiheit, Zürich 1970.

Gütersloher Verlagshaus
Gerd Mohn

Dr. med. Winfried Rorarius,
geboren 1915.
Seit 1954 leitender Arzt
an einer Nervenklinik,
seit 1955
Lehrauftrag für Psychiatrie
an der
Kirchlichen Hochschule
in Bethel/Bielefeld.