

MAGISTERARBEIT

Titel der Magisterarbeit

„Sapere aude!“

**Doch ohne Willensfreiheit führt kein Weg
aus „selbstverschuldeter Unmündigkeit“**

Verfasserin

Helga Ranzinger

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im Mai 2009

Studienkennzahl laut Studienblatt:
Studienrichtung laut Studienblatt:
Betreuer:

A 296
Philosophie
Univ.-Prof. Dr. Gerhard Gotz

**Immanuel Kant: [sapere aude] „Versuche dich Deiner eigenen Vernunft
zu Deinen wahren absoluten Zwecken zu bedienen.“¹**

Für meine lieben Eltern und unsere Ahnen
im zutiefst katholischen Niederbayern. -
Ihnen allen war Immanuel Kants Versuch zur Beantwortung der Frage
„Was ist Aufklärung“
explizit wahrscheinlich nicht bekannt.
Ihre nicht immer geschickte aber tapfere Suche nach dem Ausgang
aus ihrer durchaus nicht selbst verschuldeten Unmündigkeit
ist für mich beispielgebend.

¹ Claudio La Rocca schreibt in einem Aufsatz „Was Aufklärung sein wird“ (in: *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Herta Nagl-Docekal und Rudolf Langthaler, Hg., Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 9, Akademie-Verlag, Berlin 2004, S. 123.f.), dass Kant auf Seite 2 im neunten Bogen des ersten Convoluts seines Opus postumum, in dem er wiederholt versucht hatte, ein Gesamtkonzept seiner Transzendentalphilosophie festzuhalten, die stärkere Wendung von „habe Mut“ vom Jahr 1784 durch den vorsichtigeren Ausdruck „versuche“ ersetzt habe (zitiert nach La Rocca: Ak XXI 117). La Rocca mutmaßt, dass es an der unterschiedlichen Stimmung eines alten Mannes gelegen haben mag, der nun eher dazu neigte, den Schwächen anderer Menschen teilnehmend entgegenzusehen, und der damit auch implizit das „vermaledeyte [...] Beiwort selbstverschuldet“ abmilderte (wie J. G. Hamann es im „Brief an Christian Jacob Kraus“ in *Was ist Aufklärung? These und Definition* von E. Bahr, Reclam, Stuttgart 1984, S. 18 – 22 genannt hatte). - Auf der dritten Seite des zehnten Bogens taucht der „Wahlspruch“ erneut auf - wiederum in einem zentralen Zusammenhang der Philosophie in ihrem Verhältnis zur Wissenschaft. Kant schreibt da: „Zu allem Wissen (Scientia) dessen sich der vernünftelnde Mensch zu seinem Wohlseyn bedienen kann ist das Selbsterkenntnis (nosce te ipsum) ein Gebot der Vernunft welches Alles enthält: *sapere aude* sey weise: Ein Besitz der wenn man an sich nicht schon in seinem Besitz ist zu ihm auch nicht gelangt.“ (zitiert nach La Rocca: Ak XXI 134). Hier stehe der Wahlspruch der Aufklärung in direkter Beziehung nicht so sehr zum Selbstdenken, sondern zunächst zur Selbsterkenntnis: das delphische bzw. sokratische „gnothi sauton“ komme aber auch an anderer Stelle vor in bezug auf den „höchste[n] Standpunct der menschlichen practischen Vernunft“ (zitiert nach La Rocca: Ak XXI 121. Vgl. ebenda: „Das System des Wissens in so fern es zur Weisheit die Leitung enthält ist die Transc. Philos.“) - Gleichzeitig werde das lateinische Zitat neu - vielleicht wörtlicher - übersetzt: „sey weise“.

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Vorrede	5
Einleitung	8
 1. Die Freiheit des menschlichen Willens	 10
1.1. Wenn die „Idee eines freien menschlichen Willens mit wissenschaftlichen Überlegungen prinzipiell nicht vereinbar“ ² wäre, dann wäre keine Freiheit in der Welt und alles geschähe lediglich nach Gesetzen der Natur	10
1.2. Der gegenwärtige „Streit der Fakultäten“ zwischen Philosophie und Psychotherapie einerseits und den Erfahrungswissenschaften andererseits, ob der menschliche Wille frei ist	15
 2. Naturzustand und Vergesellschaftung des Menschen	 36
2.1. Wie muss der Mensch seine „ungesellige Geselligkeit“ organisieren, um in Freiheit, Sicherheit und Frieden mit seinesgleichen leben zu können?	36
2.1.1. „Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln“: Aufgeklärtes Selbstinteresse im sekundären Naturzustand - Position von Otfried Höffe	37
2.1.2. Thomas Hobbes (1588 – 1679) und sein Leviathan	41
2.1.3. John Locke (1632 – 1704)	44
2.1.4. Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) und sein Einfluss auf Immanuel Kants neue Grundlegung der praktischen Philosophie	47
2.2. Freiheit als „unentrinnbare Möglichkeit“ des Menschen - Position von Karl Jaspers (1883 – 1969)	59
2.3. Wie viel Freiheit ist dem Menschen zuzutrauen - und/aber auch: zuzumuten? - Positionen von Fjodor M. Dostojewskij (1821 – 1881), Johann Gottfried Herder (1744 – 1803) und Immanuel Kant (1724 – 1804)	62
2.4. Worauf kann und soll ein Mensch „sein' Sach“ stellen - Der Wille als höchstes aber unbestimmtes Prinzip bei Max Stirner (1806 – 1856)	65

² W. Prinz, „Der Mensch ist nicht frei“ in: C. Geyer (Hg.) *Hirnforschung und Willensfreiheit: zur Deutung der neuesten Experimente*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, S. 20 - 26

3.	Versuche zur Beantwortung der Frage: „Was ist Aufklärung“	68
3.1.	Moses Mendelssohn (1729 – 1786): Aufklärung, Kultur und Bildung	69
3.2.	Immanuel Kants Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung	71
4.	Die Rezeption von Kants Vernunftbegriff und seiner neuen Ethik	83
4.1.	Die Rezeption durch die Zeitgenossen des „Alleszermalmers“ Kant, der „den Himmel gestürmt hat und die ganze Besatzung über die Klinge springen ließ“	85
4.2.	Vernunftkritik von Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) - in einiger Übereinstimmung mit Sigmund Freud (1856 – 1939), dem Begründer der Psychoanalyse	87
4.3.	„Stahlhartes Gehäuse“ und „eiskalte Hände“ - Max Weber (1864 – 1920)	95
4.4.	Die Vernunft schlägt um (und zurück) - Kritische Theorie: Max Horkheimer (1895 – 1973) und Theodor W. Adorno (1903 – 1969)	97
5.	Implikationen der Aufklärung für Psychotherapie	107
5.1.	Psychotherapie hat ihre Wurzeln in Philosophie	107
5.2.	„Ermächtigung“ - ein neues Paradigma für den Umgang mit Macht	112
5.3.	Paternalismus in Heilberufen	117
5.4.	Carl Ransom Rogers und die „stille Revolution“ seines „tendenziell anarchischen, in seiner unaufdringlichen Art drastisch subversiven und revolutionären“ Personzentrierten Ansatzes	122
	Nachwort	130
	Literaturliste	135
	Anhang	138

Vorrede

Meine zwölfsemestrige Ausbildung zur personenzentrierten Psychotherapeutin (1996 – 2003) hat den Schlummer meines vorphilosophischen Verständnisses noch nicht unterbrochen, aber doch gestört durch die aufkeimende Erkenntnis, dass nahezu sämtliche psychotherapeutischen Methoden bzw. Schulen ihre Wurzeln in Philosophie(n) haben. - Die Anknüpfung in meiner theoretischen Abschlussarbeit am Ende meiner Psychotherapie-Ausbildung an Kants Schrift „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung“³ verdankt sich dem zunächst unsystematischen Hören einzelner Vorlesungen an der Universität Wien. - Otfried Höffe empfiehlt diese kleine Schrift, deren Erscheinen zwischen die erste und die zweite Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* fällt, als Einstieg für Kant: „jenseits komplizierter Fachsprache, schön, erhellend und gut lesbar“.⁴ Da Kants Forderung, selber und selbstständig zu denken, gut zu der psychotherapeutischen Methode passt, der ich mich verpflichtet fühle, benützte ich Kants Aufklärungsschrift nach zunächst oberflächlicher Lektüre (was aber, wie Ludwig Siep anmerkt, mitunter zu produktivem Missverstehen führt⁵ und was in meinem Fall zutraf) in einem zunächst noch verkürzten Verständnis als bloßes Mittel für den Zweck meiner theoretischen Abschlussarbeit.

Das Curriculum des Philosophie-Studiums, zu dem ich mich in der Folge entschloss, ließ viel Freiheit zu: auch für die Wahl einer Reihenfolge der an einem „philosophischen Buffet“ in reicher Vielfalt dargebotenen „Genüsse“ von Lehrveranstaltungen, was mich dazu (ver-)führte, von diesem Angebot in zunächst nicht allzu systematischer und jedenfalls viel zu rascher Folge Gebrauch zu machen, um mir - in analoger Weiterführung der Metapher aus dem Bereich der Kulinarik - Punschkrapfen... Essiggurken... Marzipanröllchen... Heringssalat... einzuverleiben. - Mit dieser geistig weitgehend unverdauten Mischung drehte ich auf einem „Prüfungs-Karussell“ mit hoher Tourenzahl meine Runden, was zwar gut klappte, im Hinblick auf meine Verstehensmöglichkeiten wurde mir jedoch zunehmend klar, dass nicht

³ Helga Ranzinger, „Selbstermächtigung - eine ‚unentrinnbare (?) Möglichkeit‘ zum ‚Ausgang aus selbst verschuldeter (?) Unmündigkeit‘ ...oder: zu sich selbst geschuldeter Befreiung von Unmündigkeit“. Akademie für Beratung und Psychotherapie, Wien 2003. - Die Vermischung von Zitaten Immanuel Kants und Karl Jaspers' im etwas sperrigen Titel meiner Arbeit beinhaltet eine programmatische Frage.

⁴ Otfried Höffe in einem Interview mit Dr. Helmut Kremer am 22. Dezember 2003 in Tübingen über Kants Aktualität als Ethiker und Staatsphilosoph, veröffentlicht in „Zeitzeichen“ II/2004.

⁵ Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, S. 9

nur in psychotherapeutischen Prozessen selten etwas schnell „geht“ (damit kenne ich mich aus), sondern dass auch im weiten Feld der Philosophie Geduld angesagt ist. - In litauischer Sprache heißt „kantus“ „geduldig“, schreibt Karl Vorländer (in *Immanuel Kant – der Mann und das Werk*)... - Mit Kant - und jedenfalls so, wie er von meinen Lehrer/innen an der Wiener Universität verstanden, gelesen und vermittelt wird - leuchtete mir auch ein, dass man „niemals Philosophie, höchstens nur Philosophieren lernen“ könne, da - wie Kant selbst es ausdrückt - historische Kenntnis einer Philosophie nicht das eigene Urteil aus Einsicht bezeuge, sondern man sich „nach fremder Vernunft gebildet“ habe und dass, wer philosophieren wolle, „alle Systeme nur als Geschichte des Gebrauches der Vernunft ansehen und als Objekte zur Übung gebrauchen“ könne.

Diese von Kant so bezeichneten „Übungsobjekte“ (aus mindestens 2.500 Jahren Philosophie) verursachten mir manchmal Schwindelgefühle - vielleicht auch: ein „Schwindelgefühl der Freiheit“⁶, wie Søren Kierkegaard es nennt - glücklicherweise aber ohne die von Kierkegaard beschriebene damit verbundene Angst beim Blick in eine gähnende Tiefe (deren Abgründigkeit ich aber vielleicht nur nicht erkennen kann). - Balletttänzer/innen lernen, zur Vermeidung von Schwindelgefühl und um das Zusammenspiel von Augen, Gehirn und Gleichgewichtsorgan im Ohr nicht zu irritieren, während wiederholter schneller Drehungen bei Pirouetten einen Referenzpunkt im Raum zu fixieren. Mein archimedischer Punkt ist in Analogie dazu vor allem Kants praktische Philosophie. - Vieles, was in der Philosophie vor Kant gedacht und geschrieben wurde, läuft nach meiner Wahrnehmung auf ihn zu, und ebenso vieles, was nach ihm gedacht, gesagt und geschrieben wurde, bezieht sich auf ihn: affirmativ oder in kritischer Abgrenzung. - Kant soll als Kind beim Balancieren auf einem in einem Wassergraben schwimmenden Baumstamm von Schwindelgefühlen erfasst worden sein, als dieser unter seinen Füßen zu rollen begann und weder Stehenbleiben noch Umkehren ihn retten konnte. Der kleine Kant soll jedoch trockenen Fußes das Ufer erreicht haben, nachdem er entlang des Stammes einen festen Punkt am Ende des Grabens ins Auge gefasst hatte und ohne den Blick abzulenken geradewegs auf diesen zulief...⁷

-

Philosophie hilft mir zunehmend, mein Denken klarer zu strukturieren und mein Nachdenken über Gegenstände, die mir beruflich und privat wichtig sind; sie

⁶ Søren Kierkegaard, *Der Begriff Angst*. Uta Eichler (Hg.) Reclam, Ditzingen 1992.

⁷ Friedrich Kaulbach, *Immanuel Kant*, Sammlung Göschen, de Gruyter, Berlin, New York 21982, S. 8.

schult meine Kritikfähigkeit und befördert meine Offenheit für Prozesse, in denen sich dann manches neu und anders ordnet. - Ich erlebe das Verlassen des grundsätzlich offenen „Gefängnisses“ eigener Vorurteile und falschen Wissens als Erweiterung meiner Freiheit im Sinne von Autonomie. Den Verzicht auf die Illusion der Geborgenheit schützender Mauern, die so ein „Gefängnis“ ja auch bedeuten kann, nehme ich in Kauf. Dieser Prozess scheint mir unumkehrbar, und - mit Søren Kierkegaard: „Zu wagen verursacht Angst; nicht zu wagen bedeutet, sich selbst verlieren“.

Einleitung

Meine gegenständliche Arbeit kreist um philosophische Positionen zu dem Thema, wie der Mensch durch Vergesellschaftung in Abhängigkeit von seinesgleichen geraten ist, sowie um Überlegungen, wie er da wieder herauskommen könnte - ermuntert zum Beispiel durch Immanuel Kants Appell in seiner Schrift „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, der sich an Menschen richtet, die bestimmt sind als endliche Vernunftwesen, deren Wille frei ist, unter der Annahme, dass diese Freiheit zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum aber doch nicht gesetzlos, sondern vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen von besonderer Art.⁸

Kant will mit seiner 1784 zwischen erster (1781) und zweiter (1786) Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* veröffentlichten Schrift, in der er Horaz' Leitsatz „sapere aude“ (der 1783 von der Akademie der Wissenschaften in München zum Thema einer Preisfrage gemacht worden war) zum Wahlspruch der Aufklärung erklärte (vgl. auch Fußnote 1 auf Seite 2 der gegenständlichen Arbeit), die Menschen aufrufen, sich ihrer Fähigkeiten im Rahmen der Leistungsmöglichkeiten und Grenzen von Verstand und Vernunft ohne Leitung eines anderen zu bedienen und keinesfalls, wie manchmal - noch immer und immer wieder - behauptet wird, dazu, ihrer Willkür, die ja nicht notwendig der Vernunft folgt, freien Lauf zu lassen. - Kant hat die Möglichkeiten und die Grenzen für die Leistungen von Verstand und Vernunft in seiner *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*) untersucht und aufgezeigt. Absicht und Programm für diese Untersuchung - und eigentlich auch schon für die zwei Kritiken, die noch folgen sollten - hat Kant genau zehn Jahre vor Erscheinen der ersten Auflage der *KrV* in einem Brief vom 7. Juni 1771 an seinen ehemaligen Schüler, den Arzt Marcus Herz, bereits angekündigt⁹.

⁸ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, Band VII. Wilhelm Weischedel (Hg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, S. 81, BA 97, 98

⁹ „Ich bin daher jetzo damit beschäftigt ein Werk welches unter dem Titel: ‚Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft‘ das Verhältnis der vor die Sinnenwelt bestimmten Grundbegriffe und Gesetze zusammt dem Entwurfe dessen was die Natur der Geschmackslehre, Metaphysick u. Moral ausmacht enthalten soll etwas ausführlich auszuarbeiten.“

Behauptungen von Hirnforschern, die aufgrund von Interpretationen ihrer Untersuchungsergebnisse die Freiheit des menschlichen Willens in Frage stellen, laufen dahingegen auf eine Unterbestimmung des Menschen hinaus und reduzieren ihn auf eine Weise, die Kants und seiner Zeitgenossen Versuche zur Beantwortung der Frage, was Aufklärung sei, glattweg überflüssig machen würde. - Es ist daher als erstes zu prüfen, ob die Thesen der Neurophysiologen philosophisch-erkenntnistheoretischer Argumentation standhalten, um zu klären, ob Menschen überhaupt die Bedingungen der Möglichkeit erfüllen, „aufgeklärt“ zu werden.

Nach erfolgter „Rettung“ der Willensfreiheit - falls diese gelingt - will ich philosophische Positionen in den Blick nehmen, die den Weg des Menschen vom Naturzustand in Vergesellschaftung aufzeigen und damit in Abhängigkeit von seinesgleichen und in Unmündigkeit - und Kants und seiner Zeitgenossen Versuche in Anknüpfung daran zur Beantwortung der Frage, was Aufklärung sei, sowie deren Rezeption: beginnend mit einer Auswahl begeisterter und trotzdem nicht unkritischer Stimmen von Denkern, die Kant zeitnah waren, bis hin zu Befürchtungen und zu Kritik aufgrund prognostizierter (und eingetretener) Gefahren des „Umschlagens“ von Vernunft und Aufklärung im 20. Jahrhundert.

In einem weiteren Schritt will ich die Nähe zwischen Psychotherapie und Philosophie seit der Antike sichtbar machen: aus meiner Position als personenzentrierte Psychotherapeutin und damit als Vertreterin eines humanistisch-existenziellen Psychotherapie-Ansatzes, der unter der Annahme einer im Menschen wirksamen Aktualisierungstendenz und in kritischem Gegensatz zu einem paternalistischen Verständnis in Heilberufen die Nicht-Direktivität des/der Psychotherapeut/in betont und fordert, sowie die Selbstermächtigung von Menschen: allgemein und im besonderen auch in ihren Rollen als Patient/innen und Klient/innen. Ich will in diesem Zusammenhang Beschränkungen und Grenzen aufzeigen, die für Menschen gelten, denen es aufgrund ihrer Diagnosen möglicherweise „am Verstand mangelt“ sowie aufgrund ihrer Lebensgeschichten und Traumatisierungen an „Entschließung“ oder an „Mut“, sich aus ihrer dann eben nicht „selbstverschuldeter Unmündigkeit“ zu befreien.

1. Die Freiheit des menschlichen Willens

1.1 Wenn die „Idee eines freien menschlichen Willens mit wissenschaftlichen Überlegungen prinzipiell nicht vereinbar“ wäre¹⁰, dann wäre keine Freiheit in der Welt und alles geschähe lediglich nach Gesetzen der Natur

Immanuel Kant (1724 – 1804) fordert mit seinem Wahlspruch der Aufklärung, „sapere aude“¹¹, die Menschen auf, ihre Freiheit zu „schmecken“. Kant setzt diese Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen voraus; und nur vernünftige Wesen, deren Wille frei ist, können ja von ihrer reinen praktischen Vernunft Gebrauch machen und vor jedem Akt, der es verdient, eine „Handlung“ genannt zu werden, in der unmittelbaren - der „radikalen“ - Differenz (Gerhard Gotz, Wien) einer Bewegung zwischen Spontaneität und Reflexion Zwecke aneinander relativieren, einen dieser Zwecke maximieren und diesen Prozess durch die Setzung ihres Willens beenden. - Vernünftige Wesen können so zum Beispiel eine freie Entscheidung treffen, ob sie sich aus Unmündigkeit befreien wollen oder ob sie sich weiter von ihren Vormündern leiten lassen.

¹⁰ W. Prinz, „Der Mensch ist nicht frei“ in: C. Geyer (Hg.) *Hirnforschung und Willensfreiheit: zur Deutung der neuesten Experimente*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, S. 20 - 26

¹¹ „Wage (es) zu schmecken“ (sapere: schmecken, riechen, merken; aude: wagen, wollen, begierig sein). Der Ausspruch geht zurück auf Horaz, Epistel 1, 2: „Nam cur / quae laedunt oculus, festinas demere: Siquid / est animum, differs curandi tempus in annum? / dimidium facti qui coepit habet: sapere aude, incipe. vivendi qui recete progorat horam, rusticus exspectat, dum defluat amnis; at ille / labitur et labetur in omne volubilis aevum“ - („Wenn etwas dir ins Auge geraten ist, dann beeilst du dich, es zu entfernen. Wenn etwas deine Seele verletzt, warum schiebst du die Kur bis über das Jahr hinaus? Wer begonnen hat, hat schon das halbe Werk. Darum: Wage es, weise zu sein! Wage den Anfang! Wer die Stunde für das richtige Leben aufschiebt, der macht es wie ein Bauer, der wartet bis der Strom abfließt; der aber fließt und fließt und wird in alle Ewigkeit fließen“) - Die Aufforderung „sapere aude“ findet sich auch bei Friedrich Schiller, der in Auseinandersetzung mit Kants Ästhetik und mit dem Verlauf der Französischen Revolution ein eigenes ästhetische Konzept entwickelte, wonach Schönheit eine notwendige Bedingung für Freiheit sein könne. (Schiller hatte Kants „neuer Ethik“ begeistert zugestimmt; er distanzierte sich jedoch von Kants Aussage, dass Schönheit und Geschmack subjektiv seien.) - Claudio La Rocca schreibt in einem Beitrag mit dem Titel „Was Aufklärung sein wird“ zur Diskussion um die Aktualität des Kantischen Konzepts für die Gegenwart in *Recht – Geschichte – Religion*, Hg. Herta Nagl-Docekal und Rudolf Langthaler, Akademie-Verlag, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 9, Berlin 2004, dass nicht erst Kant die von Horaz übernommene Parole zum „Wahlspruch“ der Aufklärung umfunktioniert habe. La Rocca zitiert den Historiker F. Venturi, der (in „Rivista storica italiana“, LXXI, Heft I, 1959, S. 119-128) gezeigt habe, dass dieser Spruch auf der 1736 geprägten Medaille der „Gesellschaft der Alethophilen“ eingraviert gewesen sei, einer Vereinigung mit dem Ziel, die Wolffsche Philosophie zu verteidigen und zu verbreiten.

Neurowissenschaftler behaupten aufgrund angeblich beobachtbarer Prozesse der Entscheidungsbildung im menschlichen Gehirn in vivo, dass der Wille des Menschen *nicht* frei sei. Wenn sie mit diesen Interpretationen ihrer Untersuchungsergebnisse recht behielten, dann hätten Menschen aber überhaupt keine Wahl, ob sie sich die „Oberaufsicht ihrer Vormünder“ als deren „dumm gemachtes Hausvieh“ weiterhin gefallen lassen wollen oder nicht - was dann allerdings für die so ebenfalls als determiniert bestimmten „Vormünder“ gleichermaßen gelten würde wie für deren „Hausvieh“.

Thesis und Antithesis in Kants dritter Antinomie (*Kritik der reinen Vernunft*, Transzendente Dialektik) besagen, dass einerseits die Kausalität nach Gesetzen der Natur nicht die einzige sei, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden könnten; es sei noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig (A 444 | B 472) - und andererseits, dass keine Freiheit sei, sondern alles in der Welt lediglich nach Gesetzen der Natur geschehe (A 445 | B 473).

Hirnforscher wie Benjamin Libet¹², Gerhard Roth, Henrik Walter und Wolf Singer würden mit ihrem Befund und mit ihrer Behauptung, dass der eine Handlung bestimmende Willensakt neuronalen Prozessen *nicht* vorausgehe und die Willensfreiheit des Menschen somit eine Illusion sei, die Antithesis von Kants dritter Antinomie stützen: dass keine Freiheit sei in der Welt und alles lediglich nach Gesetzen der Natur geschehe. - Wenn aber die Prozesse, die bei der Vorbereitung von Willenshandlungen ablaufen, tatsächlich nur Epiphänomene corticaler und subcorticaler Prozesse wären, also Phänomene, die entsprechend der Wortbedeutung Ursachen haben, aber keine Wirkung, dann wäre es nicht nur sinnlos, solcherart als determiniert bestimmte Wesen aufklären zu wollen und sie zu ermuntern, sich aus ihrer Unmündigkeit zu befreien, sondern schlechthin unmöglich, da deren beobachtbares Tun diesem Befund entsprechend ja genau nicht als Handeln gemäß der Bedeutung dem Wortsinn nach zu bezeichnen wäre. -

¹² Benjamin Libet führte bereits in den 1980er Jahren Experimente durch, bei denen Probanden während gleichzeitiger Aufzeichnung ihrer Gehirnaktivitäten aufgetragen wurde, ihr Handgelenk in einem beliebigen Moment zu bewegen. Nach Libets Deutung dieses Experiments zeigte sich dabei, dass die Gehirnaktivität, die zur Bewegung des Handgelenks führte, etwa eine halbe Sekunde vor dem Entschluss der Versuchsperson, die Bewegung auszuführen, einsetzte. - Und eine Forschergruppe um John-Dylan Haynes am Max-Planck-Institut für Kognitions- und Neurowissenschaften in Leipzig führte einen 2008 in der Fachzeitschrift „Nature Neuroscience“ publizierten Versuch durch, bei dem mithilfe der Magnetresonanztomographie (MRT) aufgrund charakteristischer Muster im MRT-Bild von den Beobachtern mit einer über der Zufallsverteilung liegenden Wahrscheinlichkeit bereits einige Sekunden vor der scheinbar bewussten und freien Entscheidung der Probanden deren spätere Entscheidung vorhergesagt werden konnte.

Solcherart naturgegebene und naturgebundene Unmündigkeit könnte dann aber auch nicht als „selbstverschuldet“ bezeichnet werden und alles, was im Geiste der Aufklärung seit mehr als 200 Jahren geleistet und an Argumenten dafür oder dagegen vorgebracht wurde, hätte keine Bedeutung und würde sich erübrigen, sowie auch jede gegenwärtige und künftige Debatte. - Erübrigen würde sich auch meine gegenständliche Arbeit zum Themenkreis um die Aufklärung, und ich müsste mir ein neues Thema suchen, was aber im Lichte der Hirnforschung vielleicht ebenfalls nur eine Illusion wäre, da dieses Thema dann vielleicht eher mich suchen würde...

Wenn der freie Wille zur universalen Form des Menschseins gehört, dann wäre ein Wesen, dessen Wille *nicht* frei ist und dessen Handlungen vollkommen von der Natur bestimmt sind, auch kein Mensch, sondern eher so etwas wie ein Automat. - Ein Automat könnte aber sicherlich kein ausdifferenziertes philosophisches System ersinnen und ausarbeiten, wie wir solche aus der Geschichte der Philosophie kennen, und jedenfalls wäre es ihm unmöglich, überhaupt darüber nachzudenken und die Frage zu formulieren, ob er determiniert sei oder nicht, das heißt, er könnte seine eigene Determiniertheit, sein Automat-Sein, gar nicht feststellen. - Und umgekehrt kann ein Mensch die spekulative Behauptung, er sei unfrei, ja überhaupt nur kraft seiner Freiheit aufstellen! - Eine ausführliche Diskussion zur Frage der Willensfreiheit findet sich unter Punkt 1.2. der gegenständlichen Arbeit. - Zum Beleg der obenstehenden Aussagen: zunächst einige Hinweise auf John Locke, der sich ebenfalls mit der Frage auseinandergesetzt hatte, ob der menschliche Wille frei sei und auf den ich im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zum Weg des Menschen vom Naturzustand zur Vergesellschaftung unter Punkt 2.1.3. ausführlicher eingehen werde.

Lockes *Essay concerning Human Understanding* gilt bis heute als Begründung der neuzeitlichen Erkenntnistheorie.¹³ Locke führt darin aus¹⁴, dass wir insofern frei seien, als es sich mit den Gedanken unseres Geistes so verhalte, wie mit den Bewegungen des Körpers, die wir je nach Entscheidung des Geistes annehmen oder abweisen könnten. Der Mensch sei als frei handelndes Wesen zu betrachten, das mit

¹³ Reinhard Brandt, „John Locke“ in: Otfried Höffe (Hrsg.) *Klassiker der Philosophie*, Beck, München 2008, S. 312: „Im *Essay concerning Human Understanding* begründete Locke die neuzeitliche Erkenntnistheorie und verdrängte den Systembau seiner philosophischen Vorgänger, besonders der Antipoden Hobbes und Descartes. Während diese ihre Theorie als Deutung der Welt im ganzen ansetzten und das Sein in seinem Wesen zu erkennen meinten, um dann konstruktiv ein System alles Seienden zu konzipieren, setzt Locke mit der kritischen Frage ein, wozu überhaupt das menschliche Erkenntnisvermögen befähigt ist.“

¹⁴ Nach Otfried Höffe, „John Locke (1632 – 1704) 124. Ist der Wille frei?“ In: *Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Beck, München (4. Auflage) 2007, S 211 f.

der Kraft des Geistes irgendwelche Bewegungen des Körpers („draußen“) oder einzelner Gedanken („drinnen“) abbrechen oder fortsetzen, anfangen oder unterlassen könne - je nachdem, wie es ihm passend erscheine, das eine dem anderen vorzuziehen. - Überall da, wo das Denken oder das Vermögen, der Weisung des Denkens entsprechend zu handeln oder nicht zu handeln fehle, trete die Notwendigkeit ein. - Handelnde Wesen, die überhaupt kein Denken und keine Willensäußerungen hätten, seien in jedem Fall notwendig handelnde Wesen.

Locke wollte allerdings die lange erörterte und seines Erachtens unvernünftige weil unverständliche Frage, ob der Wille des Menschen frei sei oder nicht, überhaupt aus der Welt schaffen. Er bezeichnet diese Frage (wenn er sich nicht täusche, wie er bescheiden anfügt) in Buch II seines Werks *Versuch über den menschlichen Verstand* (Kapitel 21, Abschnitt 14) als vollkommen falsch gestellt; sie sei ebenso sinnlos wie die, ob der Schlaf des Menschen geschwind und seine Tugend viereckig sei. Die Freiheit lasse sich ebenso wenig auf den Willen anwenden wie die Geschwindigkeit einer Bewegung auf den Schlaf oder die Figur eines Vierecks auf die Tugend. Die Modifikationen der Bewegung hätten nichts mit dem Schlaf zu tun und die der Figur nichts mit der Tugend. - Ebenda führt John Locke „Über die Kraft“ aus, dass die Freiheit eine Kraft sei, die lediglich *h a n d e l n d e n* Wesen zukomme; sie könne nicht ein Attribut oder eine Modifikation des Willens sein, der gleichfalls nur eine Kraft sei. - Jedes wirkende Wesen, das die Kraft habe, über seine eigenen Handlungen nachzudenken und eins von beiden vorzuziehen - ihre Ausführung oder ihre Unterlassung - besitze diese Fähigkeit, die „Wille“ genannt werde. Der Wille sei demnach nichts anderes als eine solche Kraft. Freiheit dagegen sei die Macht, die der Mensch habe, eine bestimmte Handlung zu tun oder zu unterlassen. - Die menschliche Freiheit bestehe offenbar in einer Kraft, etwas zu tun oder nicht zu tun - zu handeln oder das Handeln zu unterlassen - die wir entsprechend unserem Willen einsetzen könnten. Lockes Antwort auf die Frage, ob die Menschen die Freiheit haben, zu wollen oder nicht zu wollen lautet: In den meisten Fällen haben Menschen nicht die Freiheit, den Willensakt zu unterlassen; sie müssten vielmehr einen solchen vollziehen, wodurch die vorgestellte Handlung ausgeführt werde oder unvollzogen bleibe. - Frei sei der Mensch hinsichtlich seines Willens bei der Wahl eines entfernten Gutes als eines zu verfolgenden Ziels, wobei er den Akt der Wahl, der durch die Entscheidung für oder gegen eine vorgestellte Sache bestimmt werde, hinausschieben könne, bis er geprüft habe, ob die Sache als

solche und in ihren Folgen so beschaffen sei, dass sie ihn glücklich mache oder nicht. Wenn der Mensch sie einmal gewählt habe und sie damit Teil seines Glücks geworden sei, so bestimme sein Begehren seinen Willen und treibe ihn bei jeder sich bietenden Gelegenheit an, die Erlangung des Gewählten anzustreben. - Ein Mensch könne so mit Recht einer Bestrafung verfallen, obwohl gewiss sei, dass er bei jeder einzelnen von ihm gewollten Handlung notwendig immer das wolle, was er jeweils für gut halte; das ewige Gesetz und die Natur der Dinge dürfe seiner falsch getroffenen Wahl zuliebe aber nicht geändert werden - auch wenn er irregeführt worden sei, weil er die Freiheit zu prüfen, was wirklich und wahrhaft zu seinem Glück führen könnte, außer acht gelassen oder missbraucht habe und die sich daraus ergebenden Übelstände seiner eigenen Wahl ihm zur Last gelegt werden müssten, da er ja die Kraft gehabt hätte, seine Entscheidung hinauszuschieben.

Locke nimmt also grundsätzlich Willensfreiheit an; seinen sehr ausführlichen Überlegungen zur Kraft des Willens weiter zu folgen, würde jedoch vom Kern meiner Arbeit wegführen; im Zusammenhang mit deren Themenkreis sind erkenntnistheoretische Positionen vor allem im Hinblick auf die Willensfreiheit als Bedingung der Möglichkeit relevant, endliche Vernunftwesen aufzuklären.

Reinhard Brandt¹⁵ bezeichnet den Erfolg von Lockes Werk im 18. Jh. als überwältigend, mit Einflüssen auch dort, wo eine direkte Rezeption nicht stattgefunden habe. Rousseaus und Kants Freiheitsphilosophie in Ethik und Recht sei ohne den Zweiten Traktat über die Regierung nicht denkbar, obwohl es keinen Anhaltspunkt dafür gebe, dass Kant diese Schrift Lockes gelesen habe (vgl. Punkt 2.1.4. der gegenständlichen Arbeit). Die Präsenz Lockes bei Kant sei in der Forschung zwar noch nicht befriedigend geklärt,¹⁶ die Reflexionen und Vorlesungen besonders zur Logik würden aber zeigen, dass Locke ein bei Kant durchgehend präsender Autor gewesen sei.

Ich will im folgenden Argumenten von Gerhard Gotz (Wien) aus philosophisch-erkenntnistheoretischer Perspektive und von Hermann Spielhofer (Wien) aus psychotherapeutischer Sicht nachgehen, die in einiger Übereinstimmung für die

¹⁵ Reinhard Brandt, „John Locke“ in: Otfried Höffe (Hrsg.) *Klassiker der Philosophie*, Beck, München 2008, S. 323 f.

¹⁶ Ebenda: Kants Lehrer Martin Knutzen (1713 – 1751) habe eine von ihm selbst nicht mehr edierte Übersetzung des Lockeschen Spätwerks *Of the Conduct of the Understanding* angefertigt, ein Stück Opposition gegen die Wolffsche Schulmetaphysik, die Locke nur ablehnen konnte. Kant habe die von G. H. Thiele 1741 edierte lateinische Fassung des *Essay* benutzt, die ihrerseits eine korrigierte Neuauflage der ersten lateinischen Übersetzung von E. Burridge (1701, anonym, Nachdruck Leipzig 1709) gewesen sei.

Freiheit des menschlichen Willens sprechen und die mir zu dessen Begründung und Verteidigung bzw. „Rettung“ gegen die Thesen der Erfahrungswissenschaften notwendig und hinreichend erscheinen.

1.2. Der gegenwärtige „Streit der Fakultäten“ zwischen Philosophie und Psychotherapie einerseits und den Erfahrungswissenschaften andererseits zur Frage, ob der menschliche Wille frei ist

Immanuel Kant hat mit seiner Schrift „Der Streit der Fakultäten“ von 1798¹⁷ die Spannungen zwischen der (damals hierarchisch so geordneten) „unteren“ philosophischen Fakultät und den drei „oberen“ - der theologischen, der juristischen und der medizinischen Fakultät - aufgezeigt. Kant reklamiert, dass eigentlich die „untere“ Fakultät Philosophie die „obere“ sein sollte, da nur sie ausschließlich auf dem Boden der Vernunft vorgehe und autonom Forschung betreiben könne, während die als „obere“ bezeichneten Fakultäten im Rahmen ihrer jeweiligen Methode zwar ebenfalls forschten, aber heteronom, da sie, die „Geschäftsleute“ für die öffentliche Praxis ausbildeten, also Geistliche, Justizbeamte und Ärzte, an Vorgaben des Staates gebunden seien.

Die „untere“ Fakultät Philosophie stellte - und stellt - Fragen zu theoretischen Grundlagen, die in den übrigen Fakultäten immer schon vorausgesetzt sind: In der Medizin zum Beispiel geht es auch um philosophisch-anthropologische Fragen (Was ist der Mensch?) - oder die Jurisprudenz, die geltendes Recht vermittelt, muss sich auch damit auseinandersetzen, was Gerechtigkeit ist. - Man könnte die „untere“ Position der Philosophie bei dieser räumlichen Betrachtungsweise auch als Basis und als Grundlage für die übrigen Fakultäten sehen, auf der diese aufrufen.

Im Kampf um die Deutungsmacht von Weltsicht und Welterklärung decken sich die Interessen der Erfahrungswissenschaften mit denen der im kapitalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftssystem eingerichteten Institutionen, deren Prioritätensetzung auf Rationalität, Effizienz und Machbarkeit gerichtet ist. Die Erfahrungswissenschaften bedienen deren Profit- und militärische Interessen - also Herrschaftsinteressen - und erhalten dafür die benötigten nicht unbeträchtlichen

¹⁷ Immanuel Kant, „Der Streit der Fakultäten“ in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe Band XI, Hg. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974

finanziellen Mittel. Bei ihrem Streben nach Macht über Mensch und Natur beschränken die Erfahrungswissenschaften sich allerdings nicht auf die methodische Arbeit an ihren jeweiligen Gegenständen, sondern sie walzen nieder, was ihren Theorien vermeintlich entgegensteht: das kann die naive Dogmatik von Religionen und deren Spielarten sein, aber auch die Philosophie, die in ihrer Eigenschaft als Grund- und Fundierungswissenschaft Voraussetzungsfragen zu Begriffen stellt, mit denen die Einzelwissenschaften arbeiten. - Schon in den 1930er Jahren hatte die Kritische Theorie sich in radikaler Gegenposition zur damals herrschenden Wissenschaft etabliert, deren wissenschaftliches Arbeiten sie als grundsätzlich interessengeleitet begriff und hatte versucht, ideologiekritisch in die gesellschaftliche Auseinandersetzung einzugreifen.

Die von Neurowissenschaftlern aufgestellte und veröffentlichte Behauptung, dass die Freiheit des menschlichen Willens nur eine Illusion sei, beschäftigt nicht nur die Philosophie, die sich mit diesem als einem ihr ureigensten Forschungsgebiete seit Jahrtausenden auseinandersetzt; auch innerhalb der Heilberufe wurden dadurch Diskussionen ausgelöst, die in den Fachpublikationen für Psychiatrie, Psychologie und Psychotherapie ihren Niederschlag finden - mitunter verbunden mit optimistischen Einschätzungen über Möglichkeiten für die Erforschung des Bewusstseins sowie der seelischen Prozesse insgesamt. Besonders die humanistisch-existenziellen Schulen im Rahmen der noch jungen Fachwissenschaft Psychotherapie folgen jedoch aufgrund ihrer Wurzeln in der Philosophie in weiten Teilen den Argumenten, die diese den Thesen der Hirnforscher entgegensetzt. - Psychotherapie steht einerseits zwar ohnehin zum Zeitgeist quer, sie muss aber andererseits so wie jede Einzelwissenschaft ihre Konzepte im Lichte des interdisziplinär verfügbaren Wissens laufend reflektieren und gegebenenfalls modifizieren.

Der Philosoph Gerhard Gotz (Wien)¹⁸ und der Psychologe und Psychotherapiewissenschaftler Hermann Spielhofer (Wien)¹⁹ bemühen sich, aus der Sicht ihrer jeweiligen Fachdisziplin die von den Hirnforschern bedrohte Willensfreiheit des „Rätsels Mensch“ zu retten, bzw. die Schwierigkeiten und Grenzen aufzuzeigen, die sich bei den Versuchen auftun, die menschliche Seele zu „vermessen“. Beide

¹⁸ Gerhard Gotz, Vortrag am 18. März 2006 „Rätsel Mensch“, veröffentlicht in: „Wiener Jahrbuch für Philosophie“ XXXVIII/2006, S. 87 ff.

¹⁹ „Die Vermessung der Seele: Psychotherapie zwischen Phänomenologie und Neurowissenschaften“ in: „Psychotherapie Forum“ 4/2007, Springer Wien, New York

Autoren kritisieren die Interessensausrichtung der Natur- bzw. Erfahrungswissenschaften ausschließlich auf die ökonomische Dimension und auf Brauchbarkeit für ihre Zwecke, wobei, wie Gotz anmerkt, durchaus in Kauf genommen wird, dass maßgebliche Kriterien für Wissenschaftlichkeit wie logische Stimmigkeit und nachvollziehbare Plausibilität außer acht gelassen werden. - Unter dem Druck knapper Mittel bestimmen ökonomisch-politische Zwänge und standespolitische Interessen auch den gegenwärtigen Diskurs um die Gesundheitsversorgung durch Psychotherapie, die so ebenfalls auf Effizienz und Machbarkeit ausgerichtet werden soll, was aber im Hinblick auf das Ziel gelingender Heilungsprozesse genau kontraindiziert sein kann. - Auf ihrem Weg zu einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin löst die Psychotherapie sich zwar europaweit aus ihrer Einbettung in Psychologie und Medizin heraus und besinnt sich auf andere, insbesondere wissenschaftstheoretische, philosophische und kulturwissenschaftliche Quelldisziplinen; es besteht aber auch der Wunsch der noch jungen Fachwissenschaft nach der Übernahme anerkannter wissenschaftlicher Standards und nach Aufnahme in die Scientific Community. Das sei einerseits verständlich, andererseits aber auch problematisch, weil man damit hinter Freud zurückgehe, zitiert Spielhofer Jacques Derrida: das sei so, als könnte man „den guten alten Diskurs der Aufklärung fortsetzen, auf Kant zurückgehen [...] indem man die Autorität des Bewusstseins, des Ich, des reflexiven Cogito eines ‚Ich denke‘ ohne Mühe bzw. Paradoxon wieder herstellt“²⁰.

Gotz leitet seine philosophisch-erkenntnistheoretische Beforschung des „Rätsels Mensch“ im Hinblick auf die Frage, ob dessen Wille frei sei oder ob dies entsprechend den von Neurophysiologen präsentierten und interpretierten Untersuchungsergebnissen nur eine Illusion sei, zunächst etwas überraschend mit einer Kapitelüberschrift von Thomas Manns Roman *Der Erwählte* ein (der die von viel Inzest und von angeblichen Wundern begleitete fiktive Lebensgeschichte eines Papstes aus dem Mittelalter, Gregorius, zum Inhalt hat). „Wer läutet?“ wird in der Überschrift des ersten Kapitels von Manns Roman gefragt, in dem es um ein Glockenwunder geht, das wiederum ein Gnadenwunder im Zusammenhang mit Papst Gregorius verkünden soll. - Es bleibt ungeklärt, wer die Glocken läutet; Menschen sind es aber nicht. Mann bringt den Geist der Erzählung ins Spiel, der die Ereignisse vorträgt und kommentiert. Dieser Geist ist aber nicht als gespenstisches,

²⁰ Zitiert nach H. Spielhofer: Jacques Derrida, *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, S. 8 f.

körperloses Wesen konzipiert, sondern als der Geist einer Person aus Fleisch und Blut... - Damit wird klar, dass Gotz am Beispiel von Manns dichterisch-handwerklichem Verfahren das stufenweise Aufsteigen der Reflexion und damit die Arbeit des „prinzipiell unbeschränkt lernfähigen Geistes“ (zitiert nach Gotz: H. D. Klein, Wien) aufzeigen will, der sowohl Inhalte weiß, wie auch sich selbst, und der dies immer weiterführend problematisieren kann. - Im Zusammenhang mit Gotz' Erläuterung, dass geistige Arbeit gerade in der Reflexion von Gedanken auf Gedanken bestehe, wodurch wieder neue Gedanken geschaffen würden, die abermals überprüft und so weiterentwickelt würden... - ad infinitum, was auch immer Inhalt oder Thema sei -, ahnen wir bereits, dass die Frage „wer läutet“ im Zusammenhang mit der Untersuchung der Willensfreiheit überleiten wird zur Frage: „wer (oder was) denkt“? - Bei ihrem Ziel, auf einer Meta-Ebene sich selbst als das oberste Wissende und Denkende zu erfassen, greife die prinzipiell selbstreflexive geistige Reflexion stets zu kurz. Das Denken werde auf diese Weise zwar immer allgemeiner und immer umfassender - sich selbst einholen könne es aber nie. Dieses sich selbst wissende, als Selbstreflexion sich uneinholbar vorausgesetzte Geistige ist in Lebewesen angesiedelt, die ihre je konkrete Wirklichkeit haben und ihren je eigenen individuellen Körper. Sie teilen die Gemeinsamkeit ihrer Struktur mit anderen, ebenso selbstreflexiven Lebewesen ihrer Gattung, mit denen sie sich durch Sprache austauschen. - Körperliches und Geistiges ist so auf unbegreifliche und unerklärliche Weise in jedem menschlichen Individuum miteinander verbunden, und gleichzeitig begrenzt es sich gegenseitig in diesem. - Gotz weist auf die vielfältigen, bis heute nicht ausgeloteten Dimensionen der Inschrift am Apollo-Tempel zu Delphi hin: „Erkenne dich selbst“, heißt es da, und der Mensch, der sich in seiner Geschichte schon früh zum Rätsel geworden ist, konnte dieses bis heute weder auf empirischem Wege noch denkend lösen und so der Aufforderung des Γνῶθι σαυτόν entsprechen.

Gotz kritisiert, dass die Erfahrungswissenschaften das Zustandekommen objektiver Erkenntnis ausschließlich durch das Zusammenwirken von Wahrnehmung und Denken mit Bezug auf die Wirklichkeit erklären; was hingegen lediglich denkbar, aber weder direkt noch indirekt wahrnehmbar sei, werde als unwirklich in den Bereich des subjektiv Geglaubten, des Eingebildeten und des willkürlich Erdachten verwiesen, und lediglich Logik und Mathematik genössen als Hilfsmittel der Erfahrungswissenschaften eine gewisse Sonderstellung. Erfahrungswissenschaft

versuche überdies, die durch Wahrnehmung und Denken hervorgebrachte Erkenntnis von Einzelpersonen zu verallgemeinern und zu objektiver Erkenntnis zu vereinen, mit dem Anspruch, dass diese den Kriterien von Allgemeingültigkeit und Nachvollziehbarkeit und Überprüfbarkeit durch andere Personen standhalten solle. Ohne dieses Gebot wäre Erfahrung eine nur durch ideologische (religiöse oder metaphysische) Illusionen sowie durch persönliche Schwächen oder Vorlieben verzerrte bloße Meinung; sie von ihren Trugbildern, ihren „Idolen“, zu befreien, habe schon der Empirist Francis Bacon zu Beginn der Neuzeit programmatisch gefordert.

Gravierende Zweifel an der Induktion als Weg zu objektiver Erkenntnis der Wirklichkeit hätten auch Wissenschaftstheoretiker wie Karl. R. Popper, I. Lakatos, P. K. Feyerabend und T. S. Kuhn angemeldet. - Bei Popper ist die Auseinandersetzung mit dem Induktionsprinzip ein wichtiger Teil seiner Erkenntnistheorie. Dass wir auf diesem Weg niemals sicheres Wissen erlangen können, erläuterte Popper mit seinem oft zitierten Beispiel, dass die Beobachtung noch so vieler weißer Schwäne nicht ausschließen könne, dass es auch schwarze Schwäne gebe; dass die Farbe des Gefieders von Schwänen ausschließlich weiß sei, sei eine Hypothese, die eben nur bis zur Entdeckung des ersten schwarzen Schwans halte.

Als eine weitere Schwäche der Erfahrungswissenschaften kritisiert Gotz deren Abhängigkeit von der Wahrnehmung, woran auch die Anwendung technischer Hilfsmittel wenig ändere. Außerdem gebe es bei der Auswahl aus dem Beobachtbaren in der Wahrnehmung selbst keine Rechtfertigung für die Setzung von Prioritäten, und auch die Übereinstimmung der Daten vieler Personen sichere nicht Auswahlkriterien für Wesentliches und Unwesentliches und als wahr und den Objekten selbst entsprechend. Ausgangsbasis für erfahrungswissenschaftliche Erkenntnisse seien somit nicht neutrale Fakten, sondern wissenschaftlich nicht ausgewiesene Interpretationen.

Erfahrungswissenschaft suche ihre Vorannahmen durch Experimente in beliebiger Wiederholung wissenschaftlich zu erhärten, mit dem Ziel, die von ihr aufgestellten Hypothesen als der Wirklichkeit entsprechend zu verifizieren. - Außer acht gelassen werde dabei, dass die in der Theorie zur Erklärung des Beobachteten erdachten Gründe selbst aber nicht beobachtet, überprüft oder gar verifiziert werden können und daher auch nicht die entsprechenden Theorien. - Aus unseren Beobachtungen kennen wir die Veränderungen des Aggregatzustands von Wasser,

das (je nach Salzgehalt) bei ungefähr 0° C friert und (im Zusammenhang mit dem Luftdruck je nach Höhe) bei ungefähr 100° C kocht; in unserem Alltagsbewusstsein vergessen wir, dass wir diese Zusammenhänge in das Geschehen nur hineininterpretieren.

In der Hirnforschung kommen zu den in Physik, Chemie und in weiten Teilen der Biologie relevanten Verhältnissen äußerlich beobachtbarer materieller Gegenstände und deren ausschließlich kausalen Zusammenhängen aber noch Fragen nach der Zweckmäßigkeit von organischen Elementen und deren Zusammenwirken hinzu. Das menschliche Gehirn bzw. das Zentralnervensystem (ZNS) gilt dabei als unmittelbare physische Grundlage für das menschliche Bewusstsein, und aufgrund von Beobachtungen der Beeinträchtigung gewisser Fähigkeiten und Funktionen des Bewusstseins bei Einschränkungen oder Schädigungen des ZNS wird ein enger Zusammenhang zwischen Physischem und Psychischem angenommen. - Wenn die Hirnforschung nun versuche, Kausalketten sowohl innerhalb des ZNS wie auch zwischen diesem und Bewusstseinszuständen und Bewusstseinsaktivitäten herzustellen und dabei das Kausalprinzip, in dem es, wie ausgeführt, lediglich um die Bestimmung von Ursache und Wirkung geht, noch durch Teleologie ergänze, lasse sie außer acht, dass ihre Befunde ja immer nur neurophysiologische Prozesse erfassen und nie das Bewusstsein selbst in seiner subjektiven Erlebnisqualität. Es kann weder der Zusammenhang zwischen den beobachtbaren Vorgängen in Gehirn bzw. Rückenmark und den subjektiv erlebten Bewusstseinszuständen beobachtet, abgebildet und gemessen werden, noch die Bestimmung des ZNS als hervorbringende Ursache des Bewusstseins. - Auskunft über die im Bewusstsein subjektiv ablaufenden Prozesse, die es den Hirnforschern ermöglichen, Hypothesen über das Verhältnis zwischen dem körperlichen Geschehen und dem Bewusstsein aufzustellen, könnten die Forscher nur aufgrund der Reaktionen und Berichte von Versuchspersonen erhalten, die sie aber gar nicht adäquat verstehen und wissenschaftlich verarbeiten könnten, wenn sie nicht selbst ein eigenes, subjektiv sich wissendes Bewusstsein hätten.

Herta Nagl (Wien) hatte in ihrer Vorlesung „Leben“ im WS 2008/09 (im Rahmen ihrer Vorlesungsreihe „Grundbegriffe der Kulturwissenschaften“) kritisiert, dass die neurologische Wissenschaft mit ihrer Behauptung, dass der menschliche Wille nicht frei sei, eine These vertrete, die mit ihrer Methode gar nicht gedeckt sei. Nagl zitierte Otfried Höffe, der das Gehirn als eine notwendige Bedingung der

Möglichkeit bezeichnet, Gedanken zu produzieren. - Gedanken seien aber kein Gegenstand empirischer Wissenschaft.²¹ - Nagl machte das auch anhand von Leibniz' Mühlengleichnis in dessen *Monadologie*²² anschaulich: Wenn wir uns analog dazu das Gehirn wie eine Mühle vorstellten und dessen Einzelteile prüften, würden wir darin keine Gedanken vorfinden. Was an und in einem lebenden Menschen empirisch untersucht werden könne, wenn dieser denke... spreche... sage nicht alles darüber aus, was sich über einen denkenden, sprechenden Menschen aussagen lasse. Die Ergebnisse entsprächen einer methodischen Abstraktion, aus der sich eben nicht ableiten lasse, dass der denkende Mensch nichts anderes sei als ein biologischer Zusammenhang. - Der Mensch denke *mit* seinem Gehirn, nicht aber denke das Gehirn anstatt des Menschen, so Höffe²³. Hirnforscher, die im Rahmen ihrer Forschungsprogramme herauszufinden versuchten, was sich in denkenden Menschen beobachten lasse, müssten dazu im voraus wissen, was überhaupt ein Gedanke sei, um einen solchen im denkenden Menschen feststellen zu können. Außer der neurologischen komme auch noch die semantische Ebene ins Spiel, da die Inhalte der nicht empirisch verfügbaren Gedanken einer Versuchsperson mittels Verständigung zu erfragen seien. Zu einer gelingenden Kommunikation bedürfe es aber einer gemeinsamen Sprache zwischen Versuchsleiter und Versuchsperson (vgl. Gotz, S. 19 der vorliegenden Arbeit), und auch die Dimension der Moral komme mit herein: der Versuchsleiter müsse einschätzen, ob eine Versuchsperson die Wahrheit sage. Die Hirnforschung könne ihre Leistungen aber nur erbringen, wenn sie auf der Basis ihrer Wissenschaft abstrahiere und von all diesen Voraussetzungen absehe. - Einen denkenden, sprechenden Menschen ausschließlich auf diese Weise zu beschreiben, sei eine naturalistische Unterbestimmung.

Mit den bildgebenden Verfahren in der Hirnforschung würden lediglich die mehr oder weniger genauen Lokalisationen von erhöhter neuronaler Aktivität im Zusammenhang mit der Aufnahme und der Verarbeitung von Reizen sowie von weit

²¹ Zitiert nach H. Nagl: Otfried Höffe, *Lebenskunst und Moral oder: Macht Tugend glücklich?* Beck, München 2007, S. 246 – 261.

²² Im § 17 seiner *Monadologie* erläutert Leibniz, dass wir das Geistige der *res cogitans* nicht in der *res extensa* auffinden - dass also materielle Vorgänge nicht das Bewusstsein erklären würden: Man müsse notwendig zugestehen, dass die Perzeption und das, was von ihr abhängt, aus mechanischen Gründen, das heiße aus Figuren und Bewegungen, nicht erklärbar sei. Wenn man sich etwa eine Maschine denke, die denken, empfinden und perzipieren könne, und sie sich derart proportional vergrößert vorstelle, dass man in sie wie in eine Mühle eintreten könne, werde man bei der Besichtigung ihres Inneren nichts weiter als einzelne Teile finden, die einander stoßen, niemals aber etwas, woraus eine Perzeption zu erklären wäre.

²³ Zitiert nach H. Nagl: Otfried Höffe, *Lebenskunst und Moral oder: Macht Tugend glücklich?* Beck, München 2007, S. 246 – 261

über dem allgemeinen Level liegenden kognitiven oder motorischen Aktivitäten gemessen, kritisiert auch Spielhofer, obwohl man bei komplexeren Aktivitäten des Gehirns, wie sie dem psychischen Geschehen zugrunde lägen, davon ausgehen müsse, dass größere Bereiche des Gehirns zum Einsatz kämen und nicht nur abgegrenzte Areale, die es gerade einmal schafften, am Monitor eines Magnetresonanztomographen (MRT) aufzuleuchten. Die Interpretation der so festgestellten Muster lasse aber keine unmittelbare Zuordnung von bestimmten Aktivitätsmustern im Gehirn zu bestimmten mentalen Prozessen finden: kein Satz, keine Äußerung lasse sich direkt vom Gehirn ableiten. Wenn Deutungen „über bloße Bildfibern hinausgehen“ sollten²⁴, dann sei ein theoretischer Ansatz notwendig. Um die neuronalen Muster mit dem psychischen Geschehen in Übereinstimmung zu bringen, müssten Strukturmodelle für beides gefunden werden; die grobe Lokalisation allein genüge nicht, da das „Wo“ nichts über das „Wie“ aussage. Spielhofer bezweifelt die Möglichkeit, Modelle für Einstellungen, Motive oder Empfindungen zu erstellen, die sich an psychologischen Gegebenheiten orientieren, und er hält es ebenso für unwahrscheinlich, das komplexe Geflecht von genetischer Ausstattung, milieubedingten Einflüssen und lebensgeschichtlichen Erfahrungen anhand der neurophysiologischen Vorgänge nachzuvollziehen. „Nach allen neurowissenschaftlichen Erkenntnissen, über die wir bis heute verfügen“, zitiert Spielhofer Schockenhoff²⁵, „sind auf der Ebene der neuronalen Netzverknüpfungen keine satzartigen Gebilde auszumachen, die mit den Gehalten unterschiedlicher Überzeugungen auch nur annäherungsweise korrespondieren“.

Unter der Annahme, dass jeder Gedanke in einem räumlichen Muster spezifisch in der Hirnaktivität kodiert ist, und dass es ganz bestimmte Areale für die Speicherung von optischen oder akustischen Eindrücken sowie von Erinnerungen und von Plänen gibt, will jedoch der Neurowissenschaftler John Dylan Haynes vom Bernstein Center for Computational Neuro-Science an der Charité in Berlin versuchen, mithilfe der funktionellen MRT auch komplexere Gedanken zu ermitteln, die aufgrund einzelner aktivierter und abgebildeter Gehirnregionen erkannt werden sollen. Bei Versuchen, Mustererkennungsprogramme entsprechend zu trainieren,

²⁴ Zitiert nach H. Spielhofer: R. Olivier, „Wonach sollen wir suchen? Hirnforscher fragen nach ihrer Frage.“ In: C. Geyer (Hg.) *Hirnforschung und Willensfreiheit: zur Deutung der neuesten Experimente*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, S. 153

²⁵ Zitiert nach H. Spielhofer: E. Schockenhoff, „Wir Phantomwesen. Über zerebrale Kategorienfehler“, in: C. Geyer (Hg.) *Hirnforschung und Willensfreiheit: zur Deutung der neuesten Experimente*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, S. 169

besteht derzeit allerdings noch die Schwierigkeit, dem Computer beizubringen, wie die Gehirnaktivität typischerweise aussieht, wenn jemand einen bestimmten Gedanken hat. Der Umstand, dass ein Mensch beliebig viele Gedanken haben kann, ist eine der größten Hürden auf dem Weg zu universellen „Gedankenlesemaschinen“, was im Hinblick auf die Möglichkeit, Gedanken auf einer endlosen Stufenleiter ad infinitum zu produzieren und reflektieren zu können, nicht verwundert (vgl. Gotz, S. 17 der vorliegenden Arbeit). Bei visuellen Vorstellungen soll es derzeit aber bereits möglich sein herauszufinden, an welches von vielen tausenden Bildern eine Person gerade denkt, wenn bekannt ist, wie dieses spezielle Gehirn auf zwanzig oder dreißig Bilder reagiert. Haynes erklärt das aufgrund des Ausnützens von Ähnlichkeiten und durch mathematische „Tricks“. Für Erinnerungen oder komplexe Pläne würden gute mathematische Modelle aber noch fehlen.

Wir wüssten nicht, argumentiert Spielhofer aus psychotherapeutischer Sicht durchaus philosophisch, wie ein Gehirn jenseits unseres Bewusstseins als „Ding an sich“ beschaffen sei und funktioniere, und selbst die ausgefeiltesten Apparate und Computer ermöglichten uns nicht, unsere Wahrnehmungsmodalitäten und Vernunftkategorien zu transzendieren. Indem das Bewusstsein als Produkt deterministisch ablaufender neuronaler Ereignisse betrachtet werde, werde es aber als Erkenntnisgrundlage in Frage gestellt: das Gehirn könne sich ja nicht selbst beobachten und sich gegenüber Stellung nehmen. - Wir gerieten dadurch in einen epistemologischen Zirkel, da das zu Erklärende, das explanandum (in unserem Fall also das Gehirn), eins sei mit dem explanans, dem Erklärenden. Wenn durch metaphorische Darstellungen oder leichtfertige Formulierungen suggeriert werde, dass das Gehirn wahrnehme, erkenne, denke und entscheide, werde ihm gleichsam Subjektcharakter zugesprochen. Einem physischen Organ Aspekte der Persönlichkeit zuzuordnen, stelle jedoch einen Kategorienfehler dar. Erregungsprozesse oder neuronale Strukturen auch noch so komplexer Systeme könnten weder Gefühle der Scham oder Freude empfinden, noch Argumente gegeneinander abwägen und Entscheidungen treffen. Das könne eben nur ein denkendes, wahrnehmendes und sich selbst reflektierendes Subjekt.²⁶

Auch Otfried Höffe nimmt den Kategorienfehler aufs Korn und bezeichnet es als „intellektuellen Betrug“, wenn ontologisch nicht zwischen Gehirn und Geist

²⁶ Zitiert nach H. Spielhofer: G. Roth, „Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise?“ In: C. Geyer (Hg.) *Hirnforschung und Willensfreiheit: zur Deutung der neuesten Experimente*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, S. 66 – 85

differenziert werde, was aber nötig sei, da die allein entscheidenden Handlungsgründe der Kategorie „Geist“ angehörten, die messbaren neuronalen Zustände aber der Kategorie „Gehirn“.²⁷ - Es sei eine naturalistische Unterbestimmung, ein Biologismus, wenn der denkende Mensch ausschließlich in der Weise beschrieben werde, dass alles Denken ein Prozess im Gehirn sei. Gehirn sei eine notwendige Bedingung der Möglichkeiten für diesen Prozess (vgl. S. 20 der vorliegenden Arbeit). Der Mensch denke *mit* seinem Gehirn, nicht aber denke das Gehirn statt des Menschen. Der Mensch benötige ein Gehirn, um handeln zu können, es sei aber nicht dieses Zentralorgan, das anstelle des Menschen denke. - „Wer läutet“, war die Frage zum Glockenwunder, mit der Gotz seine erkenntnistheoretischen Überlegungen einleitete und die in Manns Roman ungeklärt blieb. - Analog dazu erhebt sich im Zusammenhang mit den Überlegungen der Erfahrungswissenschaften die Frage: Wer (oder was) denkt?

Spielhofer ist überzeugt, dass phänomenologische Darstellungen und Begründungen von Intentionalität und Bedeutungszuschreibungen menschliche Handlungen besser beschreiben und verständlich machen können als reduktionistische Interpretationsmodelle.²⁸ Er zitiert den Neurowissenschaftler W. Prinz, der einräumt: „Die Biologen können erklären, wie die Chemie und die Physik des Gehirns funktionieren, aber niemand weiß bisher, wie es zur Ich-Erfahrung kommt und wie das Gehirn überhaupt Bedeutung hervorbringt.“²⁹ - Spielhofer weist darauf hin, dass auch Sigmund Freud sich gezwungen gesehen habe, den Versuch einer naturwissenschaftlich begründeten Psychologie aufzugeben, da ihn seine psychoanalytischen Erkenntnisse „in eine andere Welt mit anderen Phänomenen und anderen Gesetzen“ geführt hätten.³⁰

Im Gegensatz zu den Behauptungen einiger Hirnforscher, dass biologische Prozesse unser Verhalten determinieren, gehen Psychotherapie - aber auch Pädagogik und Rechtssprechung, sowie wir in unserem Alltagsverständnis - ja grundsätzlich davon aus, dass wir zu freier Willensentscheidung fähig sind und damit für unsere Handlungen verantwortlich. - Spielhofer differenziert ähnlich wie Gotz,

²⁷ Otfried Höffe, *Lebenskunst und Moral oder: Macht Tugend glücklich?*, Beck, München 2007.

²⁸ Zitiert nach H. Spielhofer: E. Schockenhoff, „Wir Phantomwesen. Über zerebrale Kategorienfehler“, in: C. Geyer (Hg.) *Hirnforschung und Willensfreiheit: zur Deutung der neuesten Experimente*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, S. 168

²⁹ Zitiert nach H. Spielhofer: W. Prinz, „Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch.“ In: C. Geyer (Hg.) *Hirnforschung und Willensfreiheit: zur Deutung der neuesten Experimente*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, S. 26

³⁰ Zitiert nach H. Spielhofer: S. Freud, „Die Frage der Laienanalyse“ in: S. Freud, *Werke aus den Jahren 1925 – 1931, Gesammelte Werke*, Bd. 14, S. Fischer, Frankfurt am Main 1948, S. 207-296

dass es in den Naturwissenschaften um Ereignisse gehe, zwischen denen Kausalbeziehungen angenommen würden, bei denen die Möglichkeit einer freien Willensentscheidung somit ausgeschlossen sei (vgl. S. 19 der vorliegenden Arbeit). Demgegenüber sei aber in dem Begriff „Handlung“ bereits eine Willensentscheidung impliziert. Handlungen könnten aufgrund von verschiedenen Motiven ausgeführt oder unterlassen werden, und die Bedeutung einer Handlung könnten wir erst im Rahmen des Kontexts erfassen, in dem sie sich vollzieht. Als Beispiel führt Spielhofer Sokrates an und die ihm angebotene Möglichkeit der Flucht, um sich seinem Todesurteil zu entziehen. Dass Sokrates diese Möglichkeit nicht nützte, könne man zwar auch dadurch erklären, dass die motorischen Zentren in seinem Gehirn keine entsprechenden Impulse an die Muskeln gesendet hätten, als Handlung könnten wir sie aber nur verstehen, wenn wir die Vorgeschichte in Betracht zögen: etwa, dass er sich dem Gerichtsverfahren und dem Urteil gestellt habe, um der Jugend von Athen ein Beispiel zu geben. - Der Sinn und die Bedeutung einer Handlung könne aufgrund der gemessenen und aufgezeichneten Elektroenzephalogramme ebenso wenig erfasst werden wie der Eindruck, den zum Beispiel ein Gemälde von Chagall auf den Beobachter mache, nicht anhand der chemischen Analyse der Farben festgestellt werden könne.

Als Gegenargument werde hier meist das Experiment von B. Libet angeführt, wonach Hirnpotenziale bereits vor Bewusstwerdung der Entscheidung für eine Handlung aufträten, womit - so die Schlussfolgerung - die Entscheidung längst vor jeder Bewusstwerdung vorprogrammiert sei; „Wir tun nicht, was wir wollen, sondern wir wollen, was wir tun“ lautet das entsprechende Kredo von Libet.³¹ - Der Verhaltensbiologe N. Birbaumer hält dagegen³²: „Die in den Medien besonders beliebten Hirnforscher haben allerdings nicht über langsame Hirnpotentiale gearbeitet, sonst wüssten sie, dass diese hirnelektrischen Erregungsveränderungen lokale präparatorische Erregungsveränderungen großer Nervenzellverbände repräsentieren, welche für eine Vielzahl von bewussten und nichtbewussten Vorgängen eine mobilisierende Wirkung auf die neuronalen Verarbeitungsvorgänge ausüben. Weder freier noch unfreier Wille“, so das Resümee von Birbaumer, „lässt

³¹ Zitiert nach H. Spielhofer: B. Libet, „Unconscious cerebral initiative and the role of conscious in voluntary action“, *Behavioral Brain Sciences* 1985/8: p. 529 – 586; und B. Libet, C. A. Gleason D. K. Pearl, „Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential)“, *Brain* 1983/106, p. 623 - 642

³² Zitiert nach H. Spielhofer: N. Birbaumer, „Hirnforscher als Psychoanalytiker“ in: C. Geyer (Hg.) *Hirnforschung und Willensfreiheit: zur Deutung der neuesten Experimente*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, S. 27 - 29

sich beobachten, da wir kein neuronales Korrelat von Freiheit kennen“. - Freiheit sei vielmehr ein soziales, kulturelles und politisches Konstrukt, das sich nicht auf neuronale Prozesse zurückführen lasse.

Auch in den Konzepten der Psychotherapie gibt es nicht die absolute Freiheit oder Unabhängigkeit von Zwängen und Anforderungen: Menschen sind eingebunden in gesellschaftlich vorgegebene Rollenbilder, die insbesondere die Geschlechterrollen festlegen, und sie sind geprägt durch Bedürfnisstrukturen und Tribschicksale, sowie durch Sprache und die damit vorgegebenen Interpretationsmuster und Wirklichkeitskonstrukte. Auch unsere Wünsche, Phantasien und Motivationen sind durch Körperbedürfnisse und durch physiologische Prozesse mitbestimmt; wir sind ihnen aber nicht ausgeliefert - wir können zu ihnen Stellung beziehen. - Das Subjekt konstituiert sich ja gerade in der Auseinandersetzung mit diesen Möglichkeiten und Bedingungen und den darauf entwickelten Lebensentwürfen. - Das bedeute, wie J. Habermas³³ mit Bezugnahme auf Martin Seel betone: „bestimmt zu sein ist ein konstitutiver Rückhalt der Selbstbestimmung“. - Spielhofer verweist auf Freud, der aufgezeigt habe, dass unser Bewusstsein bei der Darstellung und Begründung von Subjektivität eine unzuverlässige Auskunftswerte sei. Aber bereits zuvor habe Friedrich Nietzsche darauf hingewiesen, dass „all unser sogenanntes Bewusstsein ein mehr oder weniger phantastischer Kommentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text ist“. Nietzsche habe diesen im Anschluss an Schopenhauer als „Wille“ bezeichnet. - Unser Selbstbewusstsein sei verfälscht durch uneingestandene oder unbewusste Wünsche, Bedürfnisse, Triebe, sowie durch unsere sozialisierten Rollenbilder und Normen. - „Obwohl wir unmittelbar damit vertraut sind“, schreibt der Philosoph M. Frank³⁴, „zählen Phänomene wie Person, Subjekt oder Selbst zu den theoretisch unaufgeklärtesten der Philosophiegeschichte“.

Freud habe unbewussten Konflikten und Phantasien eine zentrale Rolle bei der Konstituierung des Subjekts zugeschrieben. Für unser Bewusstsein sind diese aber naturgemäß nicht erkennbar. Dass die Symptome der Hysteriker nicht auf reale sondern auf phantasierte Traumata zurückzuführen waren, und dass es nicht möglich gewesen sei, zwischen Realität und Phantasie zu unterscheiden, sei für Freud als

³³ Zitiert nach H. Spielhofer: J. Habermas, „Um uns als Selbsttäuscher zu entlarven bedarf es mehr“ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15. November 2004, Nr. 267, S. 35 - 36

³⁴ Zitiert nach H. Spielhofer: M. Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, S. 20

engagiertem Vertreter der Aufklärung und naturwissenschaftlich orientiertem Denker eine schmerzliche Erfahrung gewesen. In den „Vorlesungen“ gestand er den Phantasien schließlich ebenfalls „eine Art von Realität“ zu, die für die Neurosen keine geringere Bedeutung haben als die realen Ereignisse; sie besitzen psychische Realität im Gegensatz zur materiellen, „und wir lernen allmählich verstehen, dass in der Welt der Neurosen die psychische Realität die maßgebende ist“.³⁵ Diese Abkehr von der naturalistischen Annahme realer Traumata als Ursache von psychischen Störungen wird als Beginn der Psychoanalyse und damit der wissenschaftlichen Psychotherapie gesehen. Freud hatte die Entstehung von Neurosen in der Folge nicht mehr im Sinne eines Naturprozesses verstanden und damit eine Wende in seiner Theoriebildung eingeleitet; er wandte sich tendenziell einer hermeneutischen Interpretation der Neurosen zu, auch wenn er die Idee einer naturwissenschaftlich kausalen Erklärung nie ganz aufgegeben hatte.

Inzwischen werde „psychische Realität“ als prozesshaftes Geschehen betrachtet und nicht länger als statische unbewusste Phantasien oder Wünsche. Unbewusste Erfahrungen und die in der Außenwelt gemachten Erfahrungen beeinflussten sich gegenseitig: es gebe keine unbewussten Phantasien, die nicht von der Außenwelt beeinflusst seien, und es gebe keine Wahrnehmung der Außenwelt, die nicht von unbewussten Phantasien geprägt werde (vgl. S. 18 der vorliegenden Arbeit: Gotz' Kritik an der Wahrnehmung als Schwachpunkt der Erfahrungswissenschaften). - Das Ich etablierte sich allmählich durch die Errichtung von Selbst- und Objektrepräsentanzen, deren projektiv-identifikatorische Vermischungstendenz im Rahmen einer günstigen Entwicklung zugunsten einer Konsolidierung der Abgrenzung zwischen Selbst und den Objekten abnehmen sollte. Für die Ausbildung eines Selbstbildes und die Fähigkeit zur Selbstreflexion sei vor allem die Unterscheidung von „Ich“ und „Nicht-Ich“ wesentlich. In der Psychotherapie gehe es um die Unterscheidung zwischen äußerer Realität und innerer psychischer Erfahrung und darum, die gegenseitige Beeinflussung von Phantasie und Erfahrung in der inneren Realität zu erkennen. Daher „ist Realitätsprüfung als kritische Sichtung der äußeren Realität nur über Veränderung der psychischen Realität möglich. Nur über eine Veränderung des subjektiven Erlebens werde erkennbar, welches

³⁵ Zitiert nach H. Spielhofer: S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Gesammelte Werke, Band 11, S. Fischer, Frankfurt am Main 1940

Amalgam von unbewusster Phantasie und äußerer Realität sich in ihm darstellte.“³⁶ Wenn man den Subjektbegriff als die jeweilige lebensgeschichtlich entwickelte psychische Struktur bestimme, die, wie der Psychoanalytiker T. O. Ogden schreibe³⁷, aus dem dialektischen Zusammenspiel von Bewusstem und Unbewusstem hervorgehe, so bedeute eine Enthistorisierung immer auch eine Entsubjektivierung. Das historische Verständnis der psychischen Realität stehe für das emanzipatorische Moment der Psychotherapie, da sie durch die Stärkung des Realitätsbewusstseins aufgrund der Einsicht in das Verhältnis von unbewussten Phantasien und realer Erfahrung auch die Möglichkeit erweitere, auf die realen Verhältnisse Einfluss zu nehmen.

Die unterschiedlichen Ebenen könnten nicht einfach aufeinander bezogen werden, betont Spielhofer; auch W. Prinz räume die Notwendigkeit ein, die Inkompatibilität von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und (alltags)psychologischen Annahmen auszuhalten.³⁸

Die Aufhebung des Dualismus der unterschiedlichen Erklärungsmodelle zugunsten einer reduktionistisch deterministischen Perspektive und der damit verbundenen Naturalisierung des menschlichen Geistes und der Kultur stelle nicht nur unser Selbstverständnis als selbstbewusst handelnde Subjekte in Frage, sondern hebe auch den für unsere Kultur wesentlichen Diskurs komplementär verschränkter Erklärungsmodelle zugunsten einer dogmatisch agierenden Leitdisziplin auf. - Spielhofer zitiert erneut Habermas³⁹: „Dass wir hinter den Dualismus der Wissensperspektiven ‚nicht zurückgehen‘ können, heiße zunächst, dass die korrespondierenden Sprachspiele und Erklärungsmuster nicht aufeinander reduziert werden könnten. Gedanken, die wir im mentalistischen Vokabular ausdrücken könnten, ließen sich nicht ohne semantischen Rest in ein empirisches, auf Dinge und Ereignisse zugeschnittenes Vokabular übersetzen.“ - Kategorien wie Wunsch, Phantasie, Empfindung seien mit naturwissenschaftlichen Verfahren nicht einzuholen

³⁶ Zitiert nach H. Spielhofer: P. Achilles, „Psychische Realität und Subjektbegriff“ in *Psyche*, 2004/58, S 487 - 515

³⁷ Zitiert nach H. Spielhofer: T. H. Ogden, „The dialectically constituted/decentered subject of psychoanalysis. I. The Freudian subject“, *International Journal of Psychoanalysis*, 1992/73, p. 517 - 526

³⁸ Zitiert nach H. Spielhofer: W. Prinz, „Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch.“ In: C. Geyer (Hg.) *Hirnforschung und Willensfreiheit: zur Deutung der neuesten Experimente*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, S. 20 - 26

³⁹ Zitiert nach H. Spielhofer: J. Habermas, „Um uns als Selbsttäuscher zu entlarven bedarf es mehr“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15. November 2004, S. 35 - 36

und begründbar. Dazu bedürfe es eines phänomenologisch hermeneutischen Erkenntnisverfahrens.

Auch Gotz übt Kritik an der „reduktionistischen Wende im allgemeinen Menschenbild“. Als Folge der zunehmenden Bedeutung der Naturwissenschaften in den letzten hundert Jahren sei die Rede von einer neuen „Bewusstseinskultur“⁴⁰; „’Seele’ solle so endgültig zu einem leeren Begriff“ werden⁴¹, und überholt sein würden auch bald Worte wie „Selbst“, „subjektiv“ oder „Verantwortlichkeit“⁴².

Gotz zeigt noch ein weiteres Dilemma auf, in das die Erfahrungswissenschaften aufgrund ihrer Argumentation geraten: Wenn das, was wirklich sei, prinzipiell erfahrungswissenschaftlich erkennbar sein müsse und umgekehrt nicht wirklich sein könne, was erfahrungswissenschaftlich nicht erkennbar sei, dann dürfe es jenes subjektiv-individuelle Bewusstsein ja gar nicht geben, das als notwendiger Leitfaden eine unverzichtbare Bedingung der Hirnforschung sei. - Wenn sie das aber weder gelten lassen könne, noch es ignorieren, so bleibe der Hirnforschung nach ihrer eigenen Auffassung nur der Ausweg, durch ihre empirisch objektivierbare Forschungstätigkeit immer eindeutiger den illusionären Charakter des Bewusstseins zu beweisen und damit konsequent das Vorurteil zu bestätigen, mit dem Erfahrungswissenschaft an alles Nicht-Empirische herangehe: dass allein den äußerlich beobachtbaren körperlichen Prozessen Wirklichkeit zukomme und dass bewusste Erlebnisse nur als deren entstellter, täuschender Nachhall zu bewerten seien.

Gotz prüft erkenntnistheoretisch, ob und wie es sein könne, dass aus Wirklichem Unwirkliches entstehe: Hat auch das Unwirkliche eine Art von Wirklichkeit? - welche? - die der Täuschung? - die der Illusion? - oder die der Subjektivität des Bewusstseins insgesamt? - Gibt es vielleicht zwei Wirklichkeiten? - eine wirkliche und eine unwirkliche? - Was könne die gemeinsame Wirklichkeit beider sein? - Wenn das Bewusstsein zur Vermeidung seiner Widersprüchlichkeit als nicht wirklich eingestuft werde, dann wäre das zwar unzweideutig, es bliebe aber nur das Körperliche übrig. Eine solche radikale Reduktion des Bewusstseins auf das ZNS würde aber nicht nur die illusionären, sondern überhaupt alle Bewusstseinsinhalte beseitigen - und zudem das Bewusstsein selbst! - Es gäbe

⁴⁰ Zitiert nach G. Gotz: Th. Metzinger, „Der Begriff einer ‚Bewusstseinskultur‘“ in: G. Kaiser (Hg.), Jahrbuch 2002/2003 des Wissenschaftszentrums Nordrhein-Westfalen.

⁴¹ Ebenda.

⁴² Ebenda.

dann nicht nur keine Täuschung, sondern auch keine Wahrheit - und auch kein wissenschaftliches Wissen des ZNS! - Es gäbe dann nur völlig ungewusstes Sein, von dem gar nicht gesagt werden könne, was es sei. Dem würden dann allerdings auch die von der Erfahrungswissenschaft präsentierten empirischen Gegenstände und Ereignisse zum Opfer fallen, die ja hypothetische Konstrukte gerade aufgrund des Zusammenspiels und der Zusammenarbeit von Wahrnehmung und Denken in unserem Bewusstsein seien. - Ohne unser Bewusstsein, in dem wir Erfahrungsgegenstände wahrnehmen und über sie reflektieren, könnten wir diese weder bestimmen, noch sie unterscheiden, und selbst wenn wir ihre Existenz als unabhängig von unserem Bewusstsein behaupteten, dann *dächten* wir sie ja noch als unabhängig und so, wie wir sie durch unsere bisherige Erfahrung in Erinnerung hätten. Wenn wir die Unwirklichkeit - die Nicht-Wirklichkeit - des Bewusstseins ernst nähmen, dann gäbe es nicht nur keine Hirnforschung, sondern auch keine Erfahrungswissenschaft - ja: es gäbe überhaupt keine menschliche Kultur! - Die Erfahrungswissenschaft, die mit ihrer ureigensten Methode ihre eigenen geistigen Bedingungen nicht adäquat reflektieren könne, verfehle so prinzipiell das Wesen des Geistigen.

Zudem resultiere daraus das Dogma der Hirnforschung, dass zwar die Wirklichkeit des Körpers den Schein des Bewusstseins hervorbringen könne, dass es diesem unwirklichen Bewusstsein aber unmöglich sei, auf den Körper Einfluss auszuüben und speziell: Handlungen zu entscheiden und zu realisieren. - Damit werde die Hirnforschung geradezu gezwungen, jegliche Art von Freiheit des Willens zu leugnen.

Auch Spielhofers Kritik geht dahin, dass die Hirnforschung mit der Hoffnung, aufgrund ihrer Erkenntnisse nun endlich auch den letzten weißen Fleck auf der Karte der exakten Naturwissenschaften objektiv zu erforschen, auch das Feld der Psychologie besetze - und auch gleich noch das der Philosophie, und zwar durch Eliminierung des Leib-Seele-Problems: „Wenn wir wissenschaftlich denken, ist die dualistische Position unhaltbar“ zitiert Spielhofer W. Prinz.⁴³ Und ebenda: „Die Wissenschaft liebt Monismus und Determinismus“. Dabei würden aus dem relativ kleinen Ausschnitt, den die Hirnforschung experimentell erfasse, fundamentale Aussagen über das Wesen und die Natur des Menschen abgeleitet. Das psychische

⁴³ Zitiert nach H. Spielhofer: W. Prinz, „Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch.“ In: C. Geyer (Hg.) *Hirnforschung und Willensfreiheit: zur Deutung der neuesten Experimente*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, S. 23

Geschehen werde gleichsam als Nebeneffekt neurologischer Prozesse betrachtet - als „Epiphänomen“, das selbst nichts bewirke. - Wenn aber dem Psychischen keinerlei Auswirkungen auf den Körper zugestanden würden, dann dürfte es demzufolge streng genommen auch keine psychosomatische Medizin geben.

Entsprechend unserem Alltagsbewusstsein und vielleicht aufgrund unserer Prägung durch die metaphysische Tradition glauben wir, unsere Handlungen nach mehr oder weniger ausführlichen Überlegungen aus den uns sinnvoll erscheinenden Handlungsgründen selbst zu entscheiden und zu realisieren. - Wenn aber aus Untersuchungen von Benjamin Libet und anderen von 1983 (wiederholt und verbessert von P. Haggard und M. Eimer 1999) angeblich eindeutig hervorgehe, dass das unbewusste neurophysiologische Bereitschaftspotenzial zu einer Handlung bereits ein bis zwei Sekunden vor unserem bewusst erlebten Handlungsentschluss fertig vorliege und aktiv werde, mit der daraus folgenden Konsequenz, dass Entscheidungen, die wir bewusst getroffen zu haben glaubten, bereits vorweg in unserem ZNS gefallen seien, dann werde unser Bewusstsein als illusionäres Begleitgeschehen körperlicher Vorgänge bestimmt, die unser Handeln leiten und das uns eine Willensfreiheit vorgaukle, die wir nie gehabt haben.

Entsprechend den Ergebnissen des deutschen Neurophysiologen G. Roth (Information Philosophie, 5/2004, 14 f.) würden, wie Gotz zusammenfasst, die unbewussten subcorticalen Zentren des ZNS in unserem Bewusstsein lediglich bloße Absichten und wirkungslose Wünsche zu deren Verwirklichung hervorrufen, während sie selbst die Handlungsplanung und die Handlungssteuerung übernehmen, wobei sie die Handlungssituation aufgrund im Gedächtnis gespeicherter früherer erfolgreicher Handlungen samt deren räumlich-zeitlichem Kontext und den wesentlichen Details bewerteten. Im Bewusstsein tauchten dabei zwar entsprechend positive oder negative Gefühle auf, die Entscheidung für eine Handlung werde aber ausschließlich den unbewussten Zentren zugeschrieben, die auch die entsprechenden Muskeln in Bewegung setzten, was uns - im nachhinein von uns fälschlich beurteilt - als Willensakt erscheine.

Aus erkenntnistheoretischer Perspektive bedeute das, dass unsere unbewussten Zentren aufgrund von detaillierten Erfahrungen den Erfolg oder Misserfolg von Handlungen beurteilten und die wesentlichen Daten in der Erinnerung aufbewahrten, um wiederum neue Handlungen zu bewerten und zu planen. Diese unbewussten Zentren würden schließlich auch noch über den wirklichen Vollzug

einer Handlung entscheiden. Dazu müsste die Hirnforschung allerdings derart hoch entwickelt sein, dass die Forscher im ZNS Bewusstseinsinhalte wie Urteile, Erinnerungen, Planungen oder Entscheidungen direkt wahrnehmen könnten (vgl. S. 21 f. der vorliegenden Arbeit). - Dann müssten sie dem Bewusstsein und seinen Tätigkeiten aber auch die volle Wirklichkeit zugestehen. Das geschehe aber nicht; und da das Bewusstsein als illusionäres Epiphänomen abgetan werde, würden sie es wohl auch nicht im ZNS bei der Arbeit beobachtet haben, sondern es aus der eigenen subjektiven Selbstbeobachtung hineinprojiziert haben. - Jenes planende und entscheidende ZNS, das angeblich das Bewusstsein als wirkungslose Begleiterscheinung erst hervorbringe, erweise sich so selbst als Interpretation der Hirnforschung und somit als Konstrukt oder Produkt des Bewusstseins.

Damit sei aber der Spieß umgedreht: Während die Hirnforschung alles Geistige auf empirische Gegenständlichkeit reduzieren wolle, würden nun alle Erfahrungsgegenstände als Geschöpfe des Geistes erscheinen, und das gehe auch nicht: Alles Geistige brauche, um selbst etwas Bestimmtes zu sein, einen Körper, alles Denken eine Wahrnehmung, alle Reflexion sinnlich-emotionale Unmittelbarkeit. - Diese letztere sei ein ganz Anderes des Geistes, das aber genau nicht dem entspreche, was die Erfahrungswissenschaften oder auch der Idealismus daraus machen wollten. - Sinnes- und Gefühlsqualitäten, die wir ausschließlich in der Individualität unseres eigenen Körpers erleben könnten, entzögen sich einer Aufhebung in die Allgemeinheit der Reflexion auch dann, wenn wir sie in Begriffe fassten und darüber kommunizierten. Das individuelle Erleben von Farben, Geräuschen, Lust, Schmerz oder Freude sei nicht intersubjektiv vergleichbar.

Die Gesamtheit einer Person als ein Ganzes von Körper und Geist, von Unmittelbarkeit und Reflexion, manifestiere sich in praktischer Hinsicht erst, sobald Handlungsmöglichkeiten aufträten, und umgekehrt eröffneten Handlungsmöglichkeiten sich erst und überhaupt nur aus dem Zusammenspiel von Unmittelbarkeit und Reflexion. Alles, was sich unreflektiert im menschlichen Körper abspiele, wie auch alles, was sich *in* einem und *durch* einen unreflektierten Körper abspiele, könne nicht als Handlung im eigentlichen Sinn bezeichnet werden (vgl. Spielhofer, S. 24 der vorliegenden Arbeit). Das reflexive Individuum sei das einzige Handlungssubjekt. Im Körper gehe vieles vor, was sich der bewussten Reflexion entziehe. Antriebe, die sich für die Reflexion deutlich genug bemerkbar machten, integriere diese als Handlungsmöglichkeiten. Die Wahl einer einzelnen Handlung aus

vielen Möglichkeiten erfolge im Hinblick auf übergeordnete Zwecke und Ziele, die wir aneinander relativierten, was schließlich einen höchsten, unrelativierbaren Handlungsgrund voraussetze, und das seien unweigerlich wir selbst als Handlungssubjekte.

In der rätselhaften Spannung von Körper und Geist, Unmittelbarkeit und Reflexion, Einzelheit und Allgemeinheit, kenne die eine, die egoistische Seite, als höchsten Zweck allein die unmittelbare Lust, zu der ihr alles andere nur als Mittel dienen solle, während die andere, die ideologische Seite, verlange, dass wir uns selbst ohne Rücksicht auf die eigene unmittelbare Lust oder Unlust zum Mittel für dogmatisch fixierte allgemeine Werte machen sollten. Beide Ansprüche berufen sich auf wesentliche Aspekte von uns selbst, zwischen denen die Reflexion ergebnislos hin- und herschwanken würde, wenn wir *nur* aus diesem Gegensatz von Unmittelbarkeit und Reflexion bestünden und diesen Prozess nicht irgendwann beendeten. Dies geschehe durch unseren Willen als einer Instanz in uns, die Unmittelbarkeit und Reflexion in sich umfasst und praktisch entscheidet. Der Wille bestimme sowohl, was für die eigene Person der höchste Zweck sein solle wie auch die Mittel zu dessen Erreichung.

Der Wille präge unser eigenes Sein und unseren Charakter und bilde unsere psychologische Person, in der sich Unmittelbarkeit und Reflexion durchdringen. Das schlage sich immer auch körperlich nieder, und zwar bereits im Reflexions- und Motivationsprozess und nicht erst und nur im Handeln.

Was die Hirnforschung als unbewusstes, neurophysiologisches Bereitschaftspotenzial bezeichne, das durch rein materielle Prozesse unser Handeln hervorrufe, sei in Wahrheit nur ein Aspekt der Selbstbestimmtheit eines Willens, der Unmittelbarkeit und Reflexion im eigenen, individuell einmaligen Körper zusammenführe und der in jeder Entscheidung mitwirke. - Und falls, wie die Hirnforschung behaupte, der spontanen Anstoß zu einer Handlung tatsächlich ein bis zwei Sekunden vor unserer bewussten Zustimmung erfolge, so liege die Verantwortung dafür jedenfalls nicht bei einem von der Reflexion und dem Willen als unabhängig gedachten Organismus, sondern in unserer durch die eigene willentlich-geistige Tätigkeit modifizierten Unmittelbarkeit. Der Wille übersteige Reflexion und Unmittelbarkeit, beziehe beide aufeinander und bestimme sich dadurch selbst auch als physische Individualität. Im neurophysiologischen Bereitschaftspotenzial wirke der Wille so auf sich selbst zurück. - Der Wille sei gegenüber allen bewussten

Inhalten frei, sie als Wert anzuerkennen oder auch nicht, betont Gotz. Das gelte auch für seine eigenen Setzungen und für seine eigene Selbstbestimmtheit; auch frühere Entscheidungen könnten problematisiert, vom Willen neu entschieden und so verändert werden.

Libet selbst räume dem Willen ja eine Vetofunktion gegenüber dem Bereitschaftspotential ein⁴⁴, und er habe ja tatsächlich die Schlüsse relativiert, die er von den Ergebnissen seiner Untersuchungen ableitet⁴⁵:

„Wessen wir sicher sind, das ist die Fähigkeit des bewussten Willens, den Willensprozess zu blockieren oder zu unterdrücken und das Erscheinen einer motorischen Handlung zu verhindern. Mit anderen Worten, der bewusste freie Wille könnte das Ergebnis eines unbewusst eingeleiteten Prozesses steuern. Ob er zusätzlich auch eine Rolle bei der Ermöglichung dessen spielt, dass eine nicht unterdrückte Handlung zur Vollendung fortschreitet, ist gegenwärtig experimentell nicht nachgewiesen. [...]“ und: “Bei einer Frage, die für unser Selbstverständnis von so grundlegender Bedeutung ist, sollte die Behauptung der illusorischen Natur von Willensfreiheit auf recht direkte Belege gegründet werden. Theorien sollen Beobachtungen erklären und nicht beiseite schieben oder sie verzerren, es sei denn, es gibt starke Gründe dafür. Solche Gründe gibt es aber nicht; und die Deterministen schlagen auch keinen möglichen Entwurf eines Experiments vor, um die Theorie zu prüfen. Die ausgearbeiteten Vorschläge, dass Willensfreiheit eine Illusion ist, [...] gehören zu dieser Kategorie. [...] Es ist töricht, auf der Grundlage einer unbewiesenen Theorie des Determinismus unser Selbstverständnis aufzugeben, dass wir eine gewisse Handlungsfreiheit haben und keine vorherbestimmten Roboter sind. Meine Schlussfolgerung zur Willensfreiheit, die wirklich frei im Sinne der Nicht-Determiniertheit ist, besteht dann darin, dass die Existenz eines freien Willens zumindest eine genauso gute, wenn nicht bessere wissenschaftliche Option ist als ihre Leugnung durch die deterministische Theorie. Die spekulative Natur von sowohl deterministischen als auch indeterministischen Theorien vorausgesetzt, warum sollen wir nicht die Sichtweise annehmen, dass wir einen freien Willen haben (bis wirklich widersprechende Belege auftauchen, wenn es überhaupt jemals dazu kommen sollte)? Eine solche Sichtweise würde uns zumindest gestatten, auf eine Weise vorzugehen, die unser eigenes tiefes Gefühl akzeptiert und sich ihm anpasst, nämlich dass wir einen freien Willen haben. Wir bräuchten uns nicht als Maschinen zu verstehen, die auf eine Weise handeln, die völlig von den bekannten physikalischen Gesetzen beherrscht wird. [...]

Aufgrund der Bestimmung des Willens, dass er alle Reflexionen übersteige und damit selbst keinen inhaltlich bestimmten Grund oder Maßstab für seine Entscheidungen habe, eröffnet sich für Gotz die Frage, ob der Wille maßlose Willkür sei, oder ob er sein Maß in sich selbst finden könne. Er dürfe so der Willkür doch nur als Grenze ihrer selbst erscheinen und nicht in positiver Weise zugänglich sein. Wir könnten ihn dann lediglich an seinen Auswirkungen erkennen, über ihn als deren Grund aber allein negative Aussagen machen und so seine Unfassbarkeit dekretieren. - Das führe zur nächste Frage, ob und wie aus dem Willen als einer so

⁴⁴ Gotz verweist auf Dieter Sturma, „Ausdruck von Freiheit, Neurowissenschaften und die menschliche Lebensform“. In: derselbe (Hg.) *Philosophie und Neurowissenschaften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, S. 211.

⁴⁵ Benjamin Libet „Wie das Gehirn Bewusstsein produziert – Haben wir einen freien Willen?“ in: *Mind Time*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 2005, S. 179 – 199.

unbestimmten Kraft ein gezieltes, sinnvolles, wohlbegründetes Handeln resultieren sollte - oder ob wir durch unseren eigenen Willen einem blinden, unerforschlichen Geschick ausgeliefert seien, mit dem Ergebnis, dass seine Freiheit unsere Unfreiheit wäre. - Obwohl Gotz feststellt, dass es so nicht sein könne, lässt er hier die Antwort offen.

Gotz weist auf die tiefe Kluft zwischen den Positionen von Hirnforschung und Philosophie hin: Während die Neurowissenschaftler behaupteten, dass der Körper allein plane und Handlungen entscheide, bei denen das Bewusstsein angeblich nicht mitwirke und sich erst im Nachhinein ein völlig unzutreffendes Bild vom Geschehen mache, und während die Hirnforschung alles Individuelle ins Generelle auflösen wolle, ohne den Schritt ins Universelle des Geistes auch nur in Erwägung zu ziehen, wolle die Philosophie die Rätselhaftigkeit des Menschen noch vertiefen und ihn als Vereinigung des größtmöglichen Gegensatzes, nämlich von unmittelbarer Individualität und reflexiver Universalität, entdecken.

Spielhofer bezeichnet die Ergebnisse der Hirnforschung für die Psychotherapie als eher dürftig. Die Feststellung der Plastizität des Gehirns als angeblich neue Erkenntnis bestätige nur, was in der Entwicklungspsychologie oder auch in der Psychotherapie längst bekannt sei: dass es sich beim Menschen um ein lernfähiges Wesen handle, bei dem Lern- und Veränderungsprozesse lebenslang weitergingen. Es bleibe zu hoffen, dass sich die Psychotherapie auch in Zukunft stark mache, ihre Position als emanzipatorische und aufklärerische Instanz in der wissenschaftlichen Community zu halten und sich nicht einebnen lasse in eine einseitige reduktionistische Einheitswissenschaft.

2. Naturzustand und Vergesellschaftung des Menschen

2.1. Wie muss der Mensch seine „ungesellige Geselligkeit“ organisieren, um in Freiheit, in Sicherheit und in Frieden mit seinesgleichen leben zu können?

Ich betrachte es aufgrund der Ausführungen unter Punkt 1.2. der vorliegenden Arbeit fürs erste als geklärt, dass der mit Willensfreiheit ausgestattete Mensch in der Lage ist, Kants Aufforderung zu folgen, sich aus „selbstverschuldeter Unmündigkeit“ zu befreien und das Wagnis unternehmen kann, diese Freiheit zu „schmecken“ und will in chronologischer Reihenfolge einige philosophische Positionen zum Naturzustand des Menschen in den Blick nehmen, der ja, wie Rousseau im 1. Kapitel des ersten Buchs seiner Abhandlung *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts* schreibt, frei geboren wurde, jedoch im Prozess der Vergesellschaftung mit seinesgleichen in die missliche Lage geraten ist, überall in Ketten zu liegen⁴⁶.

Thomas Hobbes hielt unter der Annahme, dass gesetztes Recht nur dann gesellschaftliche Ordnung schaffen kann, wenn es auch die Macht hat, die Menschen zu seiner Einhaltung zu zwingen, einen Vertrag für gerechtfertigt, wonach den Individuen unter der absoluten Herrschaft eines Einzelnen - des von ihm nach dem biblischen Monster so genannten „Leviathan“ - eine gewisse eingeschränkte Freiheit zugesichert wird, wobei der Akt der Freiheit aber genau genommen lediglich im Abschluss eines Unterwerfungsvertrags besteht.

Bei Jean-Jacques Rousseau und John Locke ist die Vergesellschaftung des Menschen an demokratische Prinzipien gebunden, und Kant betont in Anlehnung an die liberalen Ideen der englischen und der französischen Aufklärung die Freiheit nicht nur *durch* den Staat sondern auch *im* Staat und *vor dem* Staat. Das Funktionieren des Staats darf auch gemäß Kant nicht behindert werden, aber es darf immerhin „öffentlich“ rasoniert werden wenn nur „privat“ gehorcht werde. (Kant verwendet die Begriffe „öffentlich“ und „privat“ in einem unserem heutigen Gebrauch genau entgegengesetzten Sinn - vgl. Punkt 3.2. der vorliegenden Arbeit, S. 69.)

⁴⁶ Jean-Jacques Rousseau, Politische Schriften, Band 1, UTB 667, Paderborn, 1977, S. 61

Im Zusammenhang mit der Rede vom Naturzustand des Menschen taucht auch die Frage auf, ob dieser als „gut“ oder „böse“ zu bestimmen ist, die ich aber im Rahmen meiner vorliegenden Arbeit nicht vertiefen will. Ich begnüge mich mit einem Hinweis auf Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV), wonach „die alleinigen Objekte einer praktische Vernunft die vom G u t e n und B ö s e n“ sind und das Gute wie das Böse „jederzeit eine Beziehung auf den Willen [hat], sofern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objekte zu machen.“⁴⁷

Dass die Autonomie des menschlichen Willens Menschen befähigt, sich zu inneren und äußeren Zwängen handelnd zu verhalten, scheint mir auch und gerade im Zusammenhang mit der uns täglich vor Augen geführten Tatsache wichtig, dass Menschen auch in unserem heutigen 21. Jahrhundert „in Ketten liegen“ und viele von ihnen sich noch längst nicht aus ihrer „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ befreien konnten, obwohl Kants Aufruf dazu nun schon exakt 225 Jahre zurückliegt: durchaus mit Nachhall, aber doch zu wenig gehört und/oder mangels „Mut und Entschlossenheit“ und vieler sonstiger Gründe nicht befolgt. - Otfried Höffe (Tübingen) schreibt: „Eine Menschheit [...], die sich ihres natürlichen Hanges zum Bösen bewusst ist, rechnet mit der Möglichkeit, dass der Hang zum Ausbruch kommt und trifft dagegen Vorkehrungen“⁴⁸. (Allerdings missfällt es Höffe, dass die Frage nach dem Bösen, weil vermeintlich zu stark religiös konnotiert, gemieden werde.)

2.1.1. „Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln“:

Aufgeklärtes Selbstinteresse im „sekundären Naturzustand“ - Position von Otfried Höffe

Otfried Höffe sieht in diesem Kant-Zitat (aus der Schrift „Zum ewigen Frieden“), dessen ersten Teil - *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln* - er auch als Titel seiner Philosophischen Versuche zur Rechts- und Staatsethik nimmt⁴⁹, klar und pointiert die zentrale Aufgabe der Rechts- und Staatslegitimierung zusammengefasst. Jemanden, der das Motivationsprinzip „Klugheit“ verabsolutiert habe und sich im Zusammenleben mit anderen von nichts als von diesem leiten

⁴⁷ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe Band VII, Wilhelm Weischedel (Hg), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, 1. Teil, 1. Buch, 2. Hauptstück, S. 175.f.

⁴⁸ Otfried Höffe, *Lebenskunst und Moral oder: Macht Tugend glücklich?*, Beck, München, 2007.

⁴⁹ Otfried Höffe, *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, Stuttgart 1988, S. 58 f.

lasse, könne man einen „Teufel, der Verstand hat“ nennen, der kooperiere, wo er sich Vorteile verspräche, der sich aber, wenn dies nicht der Fall sei, mit Unehrlichkeit und Betrug bedenkenlos und skrupellos über die Interessen anderer hinwegsetze. - Höffe bezeichnet solche „Teufel, die Verstand haben“ als konsequente und radikale Egoisten. Zum Einwand, der kommen könne, dass Menschen doch auch von Altruismus, von sozialer Empathie und von Rücksichtnahme geleitet seien, meint Höffe, dass der radikale Egoismus eine methodische Annahme sei, die als normative Prämisse keine anthropologische, sondern eine legitimatorische Bedeutung habe; und die legitimatorische Frage sei, ob unter bestimmten Bedingungen eine Regelung der Koexistenz besser sei als keine Regelung. - Zur Frage, wie ein Zusammenleben von Menschen zu denken und zu legitimieren sei in einem Gefüge, das Staat heiße: mit politischer Gerechtigkeit und unter Vermeidung von Asymmetrien, Ungerechtigkeiten und härtester Benachteiligung (wobei „Volk“ „eine Mehrzahl von Exemplaren einer Gattung“ sei, heiße diese nun homo sapiens oder auch diabolus) meint Höffe, dass es um Anthropologie plus Ethik gehe; und was „legitimieren“ heiße, führe in ethische Überlegungen. Dass Menschen auf einem Territorium zusammenlebten, sei der anthropologische Aspekt; wie dieses Zusammenleben geregelt werden solle, eine Frage der Ethik. - Höffe schlägt vor, den sozialen Zwang als normatives, pragmatisches und moralisches Kriterium legitim gelten zu lassen, wenn sein Bestehen für die Betroffenen - und zwar für jeden Einzelnen der Betroffenen (!) - vorteilhafter sei als sein Nichtbestehen (ebenda S. 59 f.). Eine solche Regelung habe die Qualität des Moralischen und des Gerechten, da der soziale Zwang nicht nur einige und auch nicht die meisten sondern jeden besser stellen und für jeden vorteilhaft sein solle. Wenn er nicht für *jeden* vorteilhaft sei, läge für einige - für die Minderheit - Gewalt vor. Für jeden vorteilhaft heiße auch, dass jeder einzelne Mensch nur auf seinen eigenen Vorteil zu achten brauche und keineswegs die Interessen anderer mit berücksichtigen müsse. Eine Zwangsbefugnis, die für jeden vorteilhaft sei, vereinige Gerechtigkeit und Selbstinteresse: „Wegen der Orientierung am Vorteil braucht es für die Anerkennung der Zwangsbefugnis nur das aufgeklärte Selbstinteresse; trotzdem ist das, was anerkannt wird, gerecht; denn gefordert ist ein Vorteil für jeden.“ (ebenda S. 60)

Zur Frage, ob unter bestimmten Bedingungen eine Regelung der Koexistenz besser sei als keine Regelung, verweist Höffe auf die Tradition politischer Theorie, die vom Naturzustand spreche, und zwar vom „primären Naturzustand“, in dem die

Menschen unbegrenzt rauben, beleidigen und töten durften. Die Kehrseite dieses unbegrenzten Dürfens sei allerdings das Ausgesetztsein auch der Willkür der jeweils anderen gewesen. Wo jeder rauben, beleidigen oder töten dürfe, könne jeder dies auch am eigenen Leib durch die anderen erfahren. Der allseitige Verzicht zu töten werde mit dem Recht auf Leib und Leben belohnt. Im wechselseitigen Freiheitsverzicht werde jedem etwas von Seiten der anderen gegeben; es finde ein Tausch statt (ebenda S. 63). Die gegenseitige Freiheitseinschränkung sei so im Grunde eine Freiheitssicherung; der Freiheitsverzicht werde mit einem Freiheitsrecht belohnt. Diese Koexistenz auf der Basis von wechselseitigem Freiheitsverzicht nennt Höffe „sekundären Naturzustand“.

Danach laute nun die Legitimationsfrage, so Höffe, was der Mensch lieber wolle: den primären oder den sekundären Naturzustand. - Haben die Menschen Interesse an diesem wechselseitigen Tausch? Interessiere sich wirklich jeder dafür? - Wenn man für die Freiheitsverzichte Vorteile anführen könne, dann finde jeder Mensch Interesse daran. Vorteile, die in der *conditio humana* gründeten, seien so elementar, dass kein Mensch ernsthaft auf sie verzichten könne; zum Beispiel Schutz von Leib und Leben als elementares Interesse und als Voraussetzung, um überhaupt handeln zu können.

Rousseaus Argument im *Contrat social* (II, 4) laute: „Die Pflichten, die uns an den Gesellschaftskörper binden sind nur wegen ihrer Gegenseitigkeit verpflichtend, und, weil man bei ihrer Erfüllung nicht für andere arbeiten kann, ohne auch für sich zu arbeiten“. Dieses Argument nenne, so Höffe (1) die ethische Bedingung der Menschenrechtslegitimation, den allseitigen Vorteil; und (2) enthalte es eine deskriptive Bedingung, wonach gewisse Interessen sich nur durch Wechselseitigkeit erreichen ließen. - Rousseaus Argument reiche aber dennoch nicht aus, da man sich immer noch fragen könne, warum jeder verpflichtet sein solle, sich auf den gegenseitigen Nutzen einzulassen. Das Motiv für den Tausch sei Klugheit, aber nicht Schuldigkeit. Um diesem Einwand zu begegnen, bedürfe es einer anthropologischen Legitimationsbedingung. Der Vorteil müsse elementar und für jeden Menschen unverzichtbar sein. - Höffe betont in diesem Zusammenhang den singulären Charakter der Freiheitsrechte: Handlungsfreiheit im sozialen Kontext sei überhaupt nur mit dem Recht auf Leib und Leben möglich, da der Mensch zum Handeln sein Leben und seinen Leib brauche und als Sprachwesen darüber hinaus die Meinungsfreiheit. - Das Recht auf Leib und Leben und auf Meinungsfreiheit

bezeichnet Höffe als den Kern der Menschenrechte. - „Weil die entsprechenden Freiheitsverzichte für jeden vorteilhaft sind, bleiben sie Gebote der Klugheit und verlangen nicht darüber hinaus eine personale Moralität“ (S. 69).

Höffe bedenkt auch die Schwächeren, die Kinder und alte und kranke Menschen: in diesem Fall gebe es keine Gegenleistung, da kein Tausch stattfinde, sondern es sich um ein Geschenk handle. Diese Menschen zu berücksichtigen sei eine Leistung der Solidarität und nicht der Gerechtigkeit. Wenn man aber die Zeitperspektive mit bedenke, ließen sich auch diese Personen in die Legitimationsfigur eines allseits vorteilhaften Freiheitstauschs aufnehmen (S. 70).

Da diese Freiheitsverzichte - also die Menschenrechte - für jeden vorteilhaft seien, müssten ihnen alle zustimmen, und es bedürfte eigentlich gar keines Zwangs. - Da es noch die Möglichkeit des einseitigen Freiheitsverzichts unter Menschen gebe, sei es eben nicht so. Wenn die einen ihre Freiheit einseitig einschränkten und zum Beispiel auf ihre Tötungsfähigkeit verzichteten, dann genössen die, die auf ihre Tötungsfähigkeit nicht verzichteten einen Vorteil. („Schwarzfahren“ im Bereich des öffentlichen Verkehrs ist ein allerdings vergleichsweise harmloses Beispiel parasitären Ausnutzens allseits vorteilhafter Unternehmen.) - Niemand, der von seinem Vorteil her handle, stimme aber einem einseitigen Verzicht zu. Dies funktioniere nur durch Vortäuschen des Freiheitsverzichts: also durch Betrug. Wer aber für sich selbst Rechte in Anspruch nehme, die er bei anderen nicht anerkenne, setze diese der Gefahr aus, von ihresgleichen getötet, beraubt und beleidigt zu werden. Das werde zu einem Dilemma für alle: Wenn keiner ehrlich sei, lasse sich niemand auf den wechselseitigen Freiheitsverzicht ein, und alle Beteiligten befänden sich wieder im Naturzustand, der jedoch für jeden schlechter sei als die wechselseitig gleiche Anerkennung der natürlichen Rechte. - Wenn nur einer ehrlich sei, sei das töricht; und wenn alle unehrlich seien, schaue es auch schlecht aus.

Um zu einem gemeinsamen Interesse auf einer zweiten Stufe zu gelangen, schlägt Höffe als nächsten Schritt zur Lösung des Gerechtigkeitsdilemmas vor, dass Unehrlichkeit sich nicht lohnen dürfe: „Damit die allseits vorteilhaften Freiheitsverzichte nicht parasitär ausgenutzt und in Erwartung solchen Ausnutzens allseits missachtet werden, ist jene gemeinsame oder öffentliche Durchsetzungsmacht nötig, die [...] das ‚Schwert der Gerechtigkeit‘ heißen kann“ (S. 75). - Zur Verwirklichung der Gerechtigkeit gehöre der Zwangscharakter von Rechtsbestimmungen: Durchsetzungszwang und Strafwang. Durch die Verbindung

der Gerechtigkeitsprinzipien mit Durchsetzungsmacht und ihrer Institutionalisierung werde die natürliche Existenzform der Gerechtigkeit überwunden und der Naturzustand endgültig aufgehoben. An die Stelle der natürlichen Rechtsgesellschaft trete - so Höffe - eine Rechtsordnung mit Staatscharakter. Die Unehrllichkeit aus Klugheitskalkül zu überwinden sei für alle Seiten vorteilhaft. Somit treffe für die öffentliche Zwangsbefugnis bzw. für den Rechts- und Staatscharakter dasselbe zu wie für die wechselseitigen Freiheitsverzicht: Gerechtigkeit und Selbstinteresse fallen zusammen. - Höffe nennt dies „politische Gerechtigkeit“.

2.1.2. Thomas Hobbes und sein Leviathan (1588 – 1679)

Thomas Hobbes hatte dem Menschen nicht allzu viel Freiheit zugetraut. Wohl unter dem Eindruck der Kriege, die während seines langen Lebens in Europa wüteten (der dreißigjährige Krieg in Deutschland, 1618 – 1648 und der englische Bürgerkrieg, 1642 – 1648) war seine Furcht vor den Folgen von Krieg und Bürgerkrieg groß und könnte so mit ein Motiv für seine Theorie vom absolutistischen Staat als notwendiges Mittel zur Sicherung des Friedens gewesen sein⁵⁰. - Aufgrund seiner Erfahrungen befürchtete er, dass sich aus der menschlichen Freiheit der Kampf aller gegen alle entwickeln würde: zum Schaden aller und somit jedes Einzelnen. Davor sollte sie der Leviathan bewahren, als höchste irdische Macht, die sich durch ein Regiment von Furcht und Schrecken alle anderen Mächte unterwirft.

Aber auch die Tendenz zu neuzeitlicher, mathematisch ausgerichteter Naturwissenschaft (vor allem aufgrund einer Platon-Renaissance nach dem Fall von Byzanz 1453, in dessen Folge viele Gelehrte in den Westen hinüberwechselten und mit ihnen ihr Wissen) beeinflusste Hobbes, so wie zum Beispiel auch Francis Bacon (1561 – 1626), Galileo Galilei (1564 – 1642), René Descartes (1596 – 1650) und Isaac Newton (1642 – 1727). - Hobbes betrachtete aufgrund dieser Tendenz zu mathematisch ausgerichteter Naturwissenschaft auch Rechts- und Staatstheorie so, als wäre alles - und damit auch die Menschen - in einen großen Mechanismus eingebaut. Diesen „Mechanismus“ zerlegte er analytisch zunächst gewissermaßen in seine Einzelelemente, um diese in der Folge wieder zu einem Ganzen

⁵⁰ Seine Mutter habe ihn 1588 voller Schrecken über den Angriff der spanischen Armada vorzeitig zur Welt gebracht, berichtet Hobbes in seiner Autobiographie und: „Zwillinge brachte meine Mutter zur Welt, mich und die Furcht.“

zusammensetzen: zu einem Staat. Das funktionierte allerdings nur als Denkmodell, da es in der wirklichen Erfahrung nicht die nötige Erkenntnisgewissheit gibt, sondern nur ungefähre Einschätzungen aufgrund der Bekanntheit des Zusammenwirkens von Ursache und Wirkung.

Der Naturzustand des Menschen ist für Hobbes so etwas wie ein rechtsfreier Raum, in dem noch nicht eigentlich zwischen „gut“ oder „böse“ unterschieden wird. Gemäß Hobbes' Menschenbild sind die Menschen ihrer Natur nach wesentlich gleichartige Einzelpersonen, getrieben durch Selbsterhaltung und durch das Streben nach Genuss. Der Einzelmensch ist im Naturzustand zu allen Handlungen berechtigt, die seiner Selbsterhaltung oder seiner Bedürfnisbefriedigung dienen - Gewaltanwendung eingeschlossen. Aufgrund der von Hobbes hypothetisch angenommenen Kräftegleichheit hat jedoch jeder die gleichen Chancen, im Krieg aller gegen alle zu bestehen; Vorteile und Nachteile können einander aufwiegen, und der Vorteil körperlicher Stärke kann zum Beispiel durch Schläue, List oder Hinterhältigkeit ausgeglichen werden. - In diesem rechtsfreien Naturzustand muss jedoch jeder ständig um seine Sicherheit bangen, was wiederum die Bereitschaft motiviert, sich vor Angriffen zu schützen, die jederzeit erfolgen können - notfalls auch durch das vorsorgliche Ausschalten eines möglichen Angreifers. Allseitige Furcht und allseitiges Misstrauen gehen so einher mit einer ständigen Verteidigungsbereitschaft, die alle Kräfte des Einzelmenschen bindet. - Er kann seine unbeschränkte Freiheit weder entfalten noch genießen. Sein natürliches Recht auf alles, das er braucht oder begehrt mündet so in einen unerträglichen Zustand des Kriegs aller gegen alle. Dieser Zustand lässt weder Selbsterhaltung noch Glücksstreben zu. - Die Vernunft rät zwar, das eigene Recht auf Willkür so weit einzuschränken, wie es auch die anderen tun - oder wenigstens tun sollten; wer aber seine Waffen ablegt, läuft Gefahr, von denen niedergemacht zu werden, die das vielleicht gerade eben nicht tun. Hobbes erschien es fast wie ein Wunder, dass unter diesen Verhältnissen überhaupt jemand eines natürlichen Todes starb. - Seine Forderung war, dass alle gleichzeitig auf ihr „right of every man to every thing“⁵¹ verzichten und untereinander einen Vertrag schließen müssten, mit dem sie dieses Recht einer einzigen Person übertragen, der sie sich damit gleichzeitig unterwerfen;

⁵¹ Im 14. Kapitel des *Leviathan* ist sogar davon die Rede, dass „every man has a Right to every thing, even to one anothers body“

Hobbes benannte diese Macht nach dem biblischen Monster „Leviathan“⁵², die in der Folge „draußen“ und „darüber“ steht und Schutz gewährleisten soll, aber zulässt, dass egoistische Ziele in den von ihr gesetzten Grenzen weiter verfolgt werden dürfen.

Der „Leviathan“ herrscht nach Hobbes als staatlicher Gesetzgeber wie ein orientalischer Herrscher, der allein und durch Willkür bestimmt, was gut und böse ist, was wahr ist und was falsch und was Glaube ist und was Aberglaube. Er ist der Urheber all dieser Unterscheidungen. Die Rollen, die Menschen in einem solchermaßen mathematisch konstruierten Staatswesen einnehmen, können zwar durchaus wechseln. Es ist eine Marktwirtschaft, in der egoistische Interessen aufeinander treffen und in der es vor allem um das universale Tauschmittel Geld geht. - Alle wollen alles, naturgemäß lässt sich aber nicht realisieren, dass auch alle alles bekommen. - Eine solche Marktwirtschaft muss, um nicht auseinander zu brechen, von einer Macht eingeschränkt werden, die außerhalb steht und die diese im eigenen Territorium fördert: um sich zu ihrem eigenen Nutzen ihr Wirken nach eigenem Ermessen durch das Abschöpfen von Steuern und durch das Erzielen möglichst positiver Außenbilanzen abgelden zu lassen. (Im 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, dem Zeitalter des Merkantilismus, lieferten die Kolonien Rohstoffe und waren gleichzeitig Absatzmärkte für die Erzeugnisse des jeweils eigenen Landes.)

Hobbes reduziert die Antriebskräfte des Menschen ausschließlich auf den Egoismus, der in der Situation des erzwungenen Zusammenlebens nur von außen eingeschränkt werden kann, und er spricht dem Menschen die Fähigkeit ab, über seine eigene Person hinaus allgemeine Motive für sein Handeln zu entwickeln. Hobbes lässt dabei den Willen außer acht als das entscheidende Prinzip, das zum universalen Mensch-Sein gehört und das über dem Egoismus anzusetzen ist - und

⁵² Der Name des biblischen Meeresungeheuers ist eine Anspielung auf Englands Anspruch auf Vorherrschaft gegenüber den Seemächten Spanien und Niederlande. „Non est potestas super terram quae comparetur ei“ heißt es im Buch Hiob (Kapitel 41) über den Leviathan: „Auf Erden ist ihm niemand zu gleichen; er ist gemacht, ohne Furcht zu sein. Er verachtet alles, was hoch ist; er ist ein König über alle Stolz.“ - Das Titelbild zu Hobbes 1651 publiziertem Werk *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill* (*Leviathan, oder der Stoff, die Form und die Macht eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*) zeigt den Leviathan als einen Riesen, der aus einer Hügellandschaft aufragt; sein Oberkörper und seine Arme bestehen aus vielen Körpern der Bürger und Bürgerinnen, die zu seinem gekrönten Haupt aufblicken - als Sinnbild seines politischen Körpers. Er hält in seiner rechten Hand ein Schwert und in der linken einen Bischofstab; unterhalb des Schwertes sind weltliche Symbole der Macht dargestellt (eine Burg, eine Krone, eine Kanone, Lanzen und Gewehre sowie die Szene einer Feldschlacht); unterhalb des Bischofstabs geistliche Symbole (eine Kirche, eine Mitra, ein Bannstrahl, ein logischer Syllogismus und die Szene einer Disputation).

auch über den von Religionen und Ideologien behaupten Gewissheiten, deren Wahrheitsgehalt angeblich nicht hinterfragt werden darf.

Der von Hobbes geforderte Unterwerfungsvertrag ist zwar ein Schritt in Richtung eines allgemeinen Gesetzes der Vernunft; um einen solchen zu vereinbaren, muss auch der menschliche Wille bereits wirken: frei und als ein allgemeiner Wille, der über das gegenseitige Misstrauen hinausgeht und der alle Einzelnen einigt. Sobald jedoch der „Leviathan“ installiert ist, würde sich der freie Wille durch genau diesen Akt wieder außer Kraft setzen.

2.1.3. John Locke (1632 – 1704)

Locke hat den Menschen als reales Subjekt im Blick und betont dessen Selbstständigkeit. Sein Naturzustand ist für ihn, so wie für Hobbes, ein Zustand vollkommener Freiheit, aber bei Locke mit der übergeordneten Pflicht, neben der eigenen Selbsterhaltung auch die der Mitmenschen zu fördern. - Kant hatte Locke als den ersten kritischen Philosophen bezeichnet. (Lockes erkenntnistheoretisches Hauptwerk *Essay Concerning Human Understanding* gilt als Grundlagenwerk der Aufklärung in Erkenntnisfragen.) - Die Pflicht, auch die Erhaltung der Mitmenschen zu fördern, begründet Locke mit Hinweis auf Gottes Schöpfung in der Gleichheit aller Menschen und dem daraus folgenden natürlichen Recht auf Leben, auf Gesundheit, auf Freiheit und auf Eigentum. Für Locke folgt aus diesem vorstaatlichen Naturzustand im Gegensatz zu Hobbes aber ein mehr oder weniger friedliches Zusammenleben. Es besteht ein Anspruch auf Unversehrtheit und auf Freiheit des Einzelmenschen, der allerdings nicht gewährleistet werden kann. In diesem gesellschaftlich bereits geordneten Rechtszustand, aber eben ohne Rechtssicherheit, ist jeder Einzelne gleichzeitig berechtigt und/aber auch verpflichtet, über dessen Einhaltung zu wachen und diesen wiederherzustellen, wenn er verletzt wurde. Aus der Gleichberechtigung aller Menschen ohne Über- und Unterordnung folgert Locke - anders als Hobbes - nicht den „Krieg aller gegen alle“, sondern ein allgemeines Gesetz: eine naturgesetzliche Verpflichtung der gegenseitigen Achtung, die Leben, Besitz und Freiheit sichern soll. Der Egoismus ruht so auf einer Gemeinschaftlichkeit auf. Die Natur ist das ursprünglich gemeinsame Eigentum aller, das aber nur durch Arbeit angeeignet und erworben werden kann. - Locke schränkt

ein, dass jeder nur für seinen eigenen Gebrauch angemessen so viel erwerben soll, dass auch alle anderen ihr Leben fristen und ihre Bedürfnisse befriedigen können, und es sollen auch nicht Güter angehäuft werden, die ohnehin verderben würden, ehe sie verbraucht werden können.

Lockes trügerische Idylle ist allerdings in einer noch nicht dicht besiedelten Welt angesiedelt, in der die Menschen wenig miteinander zu tun haben und in räumlicher Distanz zueinander ohne größere Konflikte leben. - Sobald es auf der Welt enger wird, ist davon auszugehen, dass Übertretungen zunehmen. Wer so handelt, schließt sich aus der Gemeinschaft vernünftiger Menschen aus - nach Lockes Verständnis ein Verbrechen, das bis hin zur Todesstrafe geahndet werden soll. - Die den Betroffenen zugedachten Rollen, in eigener Sache gleichermaßen als Interpreten, Richter und Vollstrecker von Urteilen tätig zu werden, widersprechen allerdings dem Prinzip der Unparteilichkeit, und es ist abzusehen, dass eine so versuchte Wiederherstellung von Gerechtigkeit eher zu immer mehr Unrecht führt und in weiterer Folge erst recht zu einem „Krieg aller gegen alle“ und dass der von Locke beschriebene und dem Sinn des menschlichen Daseins entsprechende Zustand eines möglichst friedlichen und genussvollen Lebens aller in Freiheit nicht eintreten wird.

Gerhard Gotz (Wien) wies in seiner Vorlesung „Recht und Gerechtigkeit“ (WS 2007/08) darauf hin, dass durch die Einführung der Geldwirtschaft zur Zeit Lockes die Situation noch verschärft wurde, was Locke aber nicht zugestanden habe; er habe lediglich konstatiert, dass man Geld im Gegensatz zu verderblichen Gütern unbeschränkt sammeln und horten könne - womit Lockes „Verderbnis-Klausel“ weg falle, wonach jeder sich nur so viel aneignen darf, wie er zur Befriedigung seiner Bedürfnisse benötigt. - Unter der Annahme, dass Tüchtigkeit und Arbeitsleistung ungleich verteilt sind, sah Locke die eigentliche Quelle von Reichtum in der Arbeitsleistung; Erwerb ist nach seiner Auffassung zu 99% an Arbeit gebunden und nur zu 1% an das Material⁵³. Locke behauptete, dass in einer Geld- und Marktwirtschaft Reichtum insgesamt wachse. In der dabei entstehenden Ungleichheit sah Locke unter der Annahme, dass auch Arme dann jedenfalls mehr besäßen als Könige in einer geldlosen Naturalwirtschaft, nur eine Art von Kollateralschaden.

⁵³ Einer, der Güter „aufsammelt“, entzieht gemäß Locke anderen dadurch nicht die Quelle des Reichtums, den diese durch ihre Arbeit ja ebenfalls erwerben können und verstößt so nicht gegen die gebotene Rücksichtnahme.

Bedrohliche Konflikte aufgrund des parteiischen Eintritts jeder Person für ihr Recht ließen sich durch den Zusammenschluss in einem Gesellschaftsvertrag schlichten oder vermeiden. Das bedeutet bei Locke aber nicht die Unterwerfung unter eine äußere Macht wie bei Hobbes, sondern die praktische Realisierung der von Locke bereits für den naturrechtlichen Zustand postulierten Verpflichtung der gegenseitigen Achtung von Leben, Besitz und Freiheit durch allgemeine Gesetze, deren Einhaltung in einem Ganzen der Gesellschaft durch die Einrichtung der Staatsgewalt, geteilt in Legislative und in Exekutive, gesichert werden soll.⁵⁴

So wie Hobbes hatte auch Locke den Egoismus als Antriebskraft bezeichnet, er gesteht den Menschen jedoch auch zu, ihr Erwerbsstreben gesellschaftlich abgesichert selbst organisieren zu können. Das Recht werde ihnen auf diese Weise nicht von außen aufgezwungen, sondern sie sollten es durch ihren eigenen Willen konstituieren, indem aus ihrer Mitte gewählte Vertreter daran mitwirkten. - Im Gegensatz zur Auffassung von Hobbes erweist sich der Egoismus bei Locke, wenn dieser sich im Rahmen einer adäquaten Rechtsordnung unter der Verantwortung des Staats entfaltet, als durchaus gesellschaftsfähig, ohne dass es dabei eines höheren moralischen Maßstabs bedarf. Locke nimmt an, dass in einer solchen neuzeitlichen Gesellschaft, in der Recht und Gerechtigkeit übereinstimmen, jedem entsprechend der Entfaltung seiner ökonomischen Tüchtigkeit das ihm Zukommende zufließen würde. - Es ist ein Handeln aus reinem Selbstinteresse, das an den Satz in Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* denken lässt, wo es im ersten Zusatz zu den Definitivartikeln heißt, „Das Problem der Staatseinrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für eine Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben), auflösbar [...]“⁵⁵. - Den Staat braucht also selbst ein Volk von Teufeln: wenn sie nur Verstand haben (vgl. Punkt 2.1.1. der vorliegenden Arbeit).

Lockes Konstruktion unterscheidet sich von der Hobbes' durch die Voraussetzung gesellschaftlicher Allgemeinheit, deren organisierte Form bessere Überlebenschancen bietet und in der Herrschende und Beherrschte in nicht so schroffem Gegensatz zueinander stehen. - Der Egoismus der Einzelnen beherrscht

⁵⁴ Gotz nahm den Vergleich zwischen antiker und neuzeitlicher Rechts- und Staatsauffassung in den Blick zur Frage eines allgemeinen Maßes für die Rechtfertigung des Zwangs, den Menschen über Menschen ausüben, um Recht zur Durchsetzung gesellschaftlicher Ordnung Macht zu verleihen, da Recht nur dann gesellschaftliche Ordnung schaffen könne, wenn es nicht nur freiwillig respektiert werde, sondern auch die Macht habe, Menschen zu seiner Einhaltung äußerlich zu zwingen - womit wirkliches Recht zugleich Zwangsrecht sei.

⁵⁵ Immanuel Kant, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe Band XI, Wilhelm Weischedel (Hg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, S. 224

bei Locke in gewisser Weise sich selbst, indem diese ihn aufgrund ihres Wissens um seine allgemeine Geltung mit dem Ziel des eigenen Vorteils auch bei sich selbst beschränken. Im Rahmen des gesellschaftlich organisierten Egoismus wird durchaus auch „Krieg aller gegen alle“ geführt, dies aber auf eine geregelte Weise.

Locke bezieht in seine Überlegungen mit ein, dass die politischen Organe die ihnen zuerkannte Macht missbrauchen und so einen Konflikt zwischen Staatsmacht und Beherrschten hervorrufen können; dessen Ausgang liegt für Locke in der Hand Gottes. - Wenn die Beherrschten rebellieren, können allerdings auch die Herrschenden ihre Macht nicht genießen. Für entscheidend hält Locke das richtige Maß an Unterdrückung, unter der Annahme, dass Menschen sich viel gefallen ließen, wenn man es damit nur nicht zu sehr übertreibe.

2.1.4. Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) und sein Einfluss auf Immanuel Kants neue Grundlegung der praktischen Philosophie

Rousseau ging von einem ähnlichen Naturzustand aus wie vor ihm Thomas Hobbes und John Locke, er kritisierte jedoch die Position von Hobbes, den Menschen lediglich auf seinen Egoismus zu reduzieren. Rousseau beschreibt die ursprüngliche Lebensweise des wilden Menschen als die eines Einzelgängers, der durch die unberührten Wälder streifte und sich von wild wachsenden Früchten und von der Jagd ernährte. In diesem paradiesisch anmutenden Zustand in einer allerdings noch dünn besiedelten Welt, in der der Mensch nur sporadische Kontakte zu Artgenossen gehabt habe, sei sein Gefühlsleben schlicht gewesen; er war bestimmt durch den Selbsterhaltungstrieb; aufgrund der Fähigkeit, Mitleid mit anderen zu empfinden, sei der wilde Mensch für seine Artgenossen auch keine Bedrohung gewesen. - Dass er misstrauisch oder gar heimtückisch gewesen sei, wie Hobbes behauptet hatte, bestreitet Rousseau. - Bevölkerungswachstum habe aber schließlich zur Verknappung der von der Natur bereitgestellten Nahrungsmittel geführt. Es bildeten sich naturwüchsige Gemeinschaften, deren Bedürfnisbefriedigung fortan durch Arbeitsteilung sichergestellt worden sei. Die Abgrenzung von Besitz, insbesondere von Ländereien, habe den Naturzustand beendet, der Unterschied von Arm und Reich sei begründet worden, und in der Folge habe sich die schon mit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung einhergehende Abhängigkeit der Menschen

untereinander verschärft. Egoistische Verhaltensweisen wie Besitzstreben führten zu Konkurrenz und zu Rivalität. - Rousseau kritisiert die Vergesellschaftung des Menschen: „[...]Man bewundere die menschliche Gesellschaft, soviel man will, es wird deshalb nicht weniger wahr sein, dass sie die Menschen notwendiger Weise dazu bringt, sich in dem Maße zu hassen, in dem ihre Interessen sich kreuzen, außerdem sich wechselseitig scheinbare Dienste zu erweisen und in Wirklichkeit sich alle vorstellbaren Übel zuzufügen.“ (Zweiter Diskurs, Anmerkung IX).

Übereinstimmung herrscht zwischen Hobbes und Rousseau, dass alles gut gewesen war, wie es hervorgegangen sei aus den Händen des Urhebers aller Dinge, dass aber alles entarte unter den Händen des Menschen. Die Ursache dafür schreibt Rousseau nicht der menschlichen Natur zu, sondern dem Einfluss der Gesellschaft. - Als gute gesellschaftliche Einrichtung gelte eine, die den Menschen der Natur am meisten entfremde. Sklaverei, Druck und Zwang nähmen dem Menschen das Gefühl, eine Einheit zu sein. Der bürgerliche Mensch sei eine „Eins im Bruche“. Im Gegensatz dazu sei der natürliche Mensch „alles in sich selbst“ - eine ungebrochene Einheit, die nur Beziehung zu sich und zu ihresgleichen habe. Wenn es so sei, dass der Mensch ein gemeinschaftsfähiges Wesen sei, ein *zoon politikon*, als den schon Aristoteles ihn bezeichnet habe, dann müsse ja eigentlich friedvolle Harmonie herrschen, argumentiert Rousseau. Dies sei aber nicht der Fall; der Mensch sei ein von Natur aus ungeselliges Wesen, das nur außerhalb der Gesellschaft „gut“ sei. (Kant wird später in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* von „ungeselliger Geselligkeit“ sprechen.) - Im Naturzustand sei der einzige Trieb des Menschen die „*amour de soi*“ - die Selbstliebe; sie gebiete ihm, für sein eigenes Wohl zu sorgen - mit dem geringst möglichen Schaden für andere. Der Naturmensch kenne „*pitié*“, das Mitleid, als ein Gattungsgefühl, wie es auch bei Tieren zu beobachten sei. Das sei noch kein „Gutsein“ aufgrund bewussten Mitleids und einer moralischen Reflexion, die Rousseau jedoch für widernatürlich hält. Rousseau kritisierte es aber, die Menschen ausschließlich auf ihren Egoismus zu reduzieren, wie dies bei Hobbes der Fall ist.

Mit den Bestrebungen des Menschen, die Natur zu beherrschen, womit zwingend verbunden ist, sich mit anderen seiner Gattung zusammenzutun, tritt für Rousseau das Böse in die Welt; damit entstehen Gesellschaft und Kultur: Die Einbildungskraft wecke das Individuum aus seinem urwüchsig-narzisstischen Urzustand und befähige es, sich in andere Wesen hineinzusetzen. Durch

Vergleich der Individuen untereinander schlage aber die naturgemäße Selbstliebe - die „amour de soi“ - um in die naturwidrige Eigenliebe oder Selbstsucht - in die „amour propre“. Konkurrenzdenken setze ein. Jeder Mensch wolle den ersten Rang einnehmen, und er wünsche, dass auch die Nebenmenschen ihn sich selbst vorziehen sollten, was aber natürlich nicht funktioniere, da diese ebenso von ihrer Eigenliebe angetrieben seien. So komme es dazu, dass die Menschen ihre wahren Absichten verbergen und ihr Eigeninteresse als Allgemeininteresse ausgeben. - Erst im Gesellschaftszustand erwacht gemäß Rousseau auch das bewusste Mitleid und die nach seiner Meinung widernatürliche moralische Reflexion. Rousseau glaubte an eine „angeborene Liebe zum Guten“. In seinem Erziehungsroman *Émile* ist von einer entsprechenden vorbewussten, gewissermaßen urweltlichen Grundfähigkeit die Rede; Rousseau verwendet auch den Begriff des „christlichen Gewissens“. Er stellt aber keine allgemeinen ethischen Regeln auf, sondern hält das Interesse des Einzelnen für ein ausreichendes Motiv, entsprechend seiner urwüchsigen Selbstliebe instinktgesteuert „gut“ zu handeln.

Entgegen häufig vorgebrachter Kritik - allen voran: Voltaire - hatte Rousseau nicht eine Rückkehr in den Naturzustand gefordert; ebenso wie Kant, der den Begriff der „Natur des Menschen“ als Wegweiser genommen hatte⁵⁶, wollte Rousseau, dass der Mensch durch kulturelle Entartungen hindurch eine höhere Natürlichkeit erreichen solle. Es ging Rousseau um die Entwicklung eines Entwurfs für gerechter geregelte Formen des Zusammenlebens von Menschen als dies in seiner Gegenwart der Fall war und vor allem darum, dass Menschen die Dinge selbst handelnd verändern sollten.

Herta Nagl (Wien) wies in ihrer Vorlesung zum Begriff „Zukunft“ im SoSe 2005 (im Rahmen ihrer Vorlesungsreihe „Grundbegriffe der Kulturwissenschaften“) darauf hin, dass Rousseau immer auf einer doppelten Ebene argumentiere. Es sei ihm einerseits um kritische Auseinandersetzung mit bereits vorliegenden sozialphilosophischen und rechtsphilosophischen Schriften mit Bezügen zu Pufendorf, Grotius und Hobbes gegangen; zum anderen hätten Rousseaus Schriften aber den Charakter politischer Pamphlete, wobei „Pamphlet“ in diesem

⁵⁶ Kant war nach seinen eigenen Worten von Rousseau angestoßen - aber, wie Gerhard Gotz (Wien) im Rahmen seiner Untersuchungen der vier Phasen von Kants vorkritischer Zeit aufzeigt (vgl. S. 53 ff. der vorliegenden Arbeit), fand ein gewaltiger Umbruch in Kants Denken bereits vor der gründlichen Auseinandersetzung mit Rousseau statt, welche letztere in den Zeitraum zwischen Oktober 1763 („Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“) und Februar 1764 („Versuch über die Krankheiten des Kopfes“) fällt und zu einem Wandel in Kants Grundlegung der Ethik führte, mit der Bestimmung der Freiheit als unerkennbarem Gegenstand des moralischen Gefühls.

Zusammenhang nicht negativ wertend gemeint sei, sondern nur der Unterscheidung zu akademischen, rein im Theoretischen bleibenden Texten diene. - Rousseaus Schriften seien als Appell und als Handlungsanleitung zur aktiven Gestaltung einer gerechteren Gesellschaft zu verstehen und als Aufruf an seine Zeitgenossen, Missstände und soziale Asymmetrien abzubauen und die Ordnung menschlichen Zusammenlebens handelnd neu zu gestalten. Das sei eine Wende in der europäischen Denkgeschichte etwa um die Mitte des 18. Jahrhunderts gewesen.

Rousseaus Schriften ließen sich so auch als kontinuierliches Weiterarbeiten an einem geschichtsphilosophischen Thema lesen.⁵⁷ - Wenn Rousseau das erste Kapitel seines *Gesellschaftsvertrags* (*Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*) mit dem Satz beginnt „Der Mensch wird frei geboren, aber überall liegt er in Ketten“, so ist seine These, dass angefangen von den Griechen der Antike bis zu seiner Zeit gesellschaftliche Verhältnisse bestanden hatten, die durch das Grundübel der Unfreiheit charakterisiert waren. Rousseau nimmt dies kritisch aufs Korn und vermittelt, dass man die Gegenwart nur verstehen könne, wenn man Überlegungen zu ihrer Genese anstelle und dazu, wie die katastrophalen Zustände aufgrund von sozialen Asymmetrien entstanden seien. In seiner Schrift *Diskurs über die Ungleichheit unter den Menschen* betont Rousseau die Radikalität der Unfreiheit, in der letztlich alle unfrei seien - auch die Herrschenden - denn gerade sie seien auch von den durch sie Unterdrückten abhängig. (Auch Hegel wird sich später auf Rousseau beziehen, wenn er behauptet, dass der Herr nicht eigentlich frei sei, weil er immer auch die Unterworfenen, die Sklaven, brauche.)

Als Vertreter der These, dass die ganze Menschengattung wie das Vieh in Herden aufgeteilt sei, deren jede ihren Führer habe, der sie bis zum späteren Verzehr beschütze, führt Rousseau im zweiten Kapitel des *Gesellschaftsvertrags* unter „Frühen gesellschaftlichen Vereinbarungen“ Grotius an und Hobbes, sowie die Ansicht des Kaisers Caligula, die Philon in einer Metapher darstellte: So wie der Hirt höherer Natur sei als seine Herde, seien auch die Menschenhirten in ihrer Rolle als Führer von höherer Natur als die von ihnen geführten Völker, mit der Folgerung, dass die Könige entweder Götter seien oder die Völker Tiere. - Rousseau gibt Aristoteles recht, der schon vor ihnen allen behauptet hatte, dass die Menschen von Natur aus nicht gleich seien, sondern dass die einen für die Sklaverei geboren seien und die anderen für die Herrschaft. - Aristoteles habe aber die Wirkung mit der Ursache

⁵⁷ Der Terminus „Geschichtsphilosophie“ fand sich erstmals 1764 bei Voltaire - bei dessen Rezension zu Humes Werk über die Geschichte Englands *Complete History of England*

verwechselt: Es sei gewiss, dass jeder Mensch, der *in* der Sklaverei geboren werde, *für* die Sklaverei geboren werde. - Die Sklaven verlören in ihren Ketten alles, selbst den Wunsch, sie abzuschütteln. Sie liebten ihre Knechtschaft, so wie die Gefährten des Odysseus ihre Verwandlung in Säue geliebt hätten. - Es gebe also von Natur aus Sklaven, weil es - gegen die Natur! - Sklaven gegeben *habe*. - Gewalt habe die ersten Sklaven geschaffen; ihre Feigheit habe diesen Zustand verewigt.

Nagl hob das Fundamentale an der Fragestellung Rousseaus hervor, wie es überhaupt zur Ausbildung von Asymmetrien zwischen Menschen gekommen sei und bezeichnet Rousseaus Geschichtsschreibung als hypothetisch, da der Versuch zur Beantwortung dieser Frage sich ja genau nicht auf empirische Geschichtsschreibung stützen könne. Rousseau habe die Vorgeschichte zu den Missständen seiner Gegenwart unter dem Schlüsselbegriff „alienation“ zusammengefasst - als einen „fortschreitenden Prozess der Entfremdung“. Aus einer ursprünglichen Unabhängigkeit der Menschen voneinander, die sich selbst versorgen konnten, sei eine durch drei Phasen sich verschärfende Abhängigkeit entstanden, bis hin zu Rousseaus Gegenwart: einer Phase der Herren und Knechte, gekennzeichnet durch Willkürherrschaft und Willkürgewalt eines Feudalsystems als höchstem Grad an Ungleichheit. Diese Unrechtsstrukturen aufzulösen habe Rousseau als Aufgabe für seine Gegenwart gesehen. - Wenn dies durch Revolutionen geschehe, sei damit aber noch keine neue Ordnung eingerichtet und die Frage nicht gelöst, welche alternativen Ordnungsmuster an die Stelle der absolutistischen Regierungen treten sollten. - Es gehe um Annäherung an die legitime Einrichtung, also um einen Reform- und Entwicklungsprozess, wobei der Begriff der „Annäherung“ impliziere, dass man sich diese Veränderung schrittweise vorzustellen habe. (Auch Kant hat ja nicht so sehr auf Revolutionen als eher auf Reformen gesetzt.)

Menschen finden sich immer in einer schon bestehenden Ordnung der menschlichen Gesellschaft vor, in einer bestimmten Gesellschaftsschicht und in bestimmten Traditionen. - Die Herrschaftsordnung und die Gesetzeslage, in die sie jeweils hineingeboren werden, können Menschen sich zunächst nicht aussuchen. - Dass diese Ordnungsmuster jedoch nicht naturgegeben sind, ist eine Grundüberlegung, die sich mit dem Begriff „Geschichtsphilosophie“ verbindet. Worin hineingestellt wir uns vorfinden, ist nicht „immer Dagewesenes“. Es sind geschichtlich gewordene, von Menschen gemachte, von Menschen entwickelte Ordnungen, die daher auch von Menschen verändert werden können. Unter diesem Gesichtspunkt

müssen zunächst die Asymmetrien und Ungerechtigkeiten der jeweils gegenwärtigen Ordnung kritisch analysiert werden, und in der Folge ist zu prüfen, wie veränderte Ordnungsmuster aussehen und wie eine Veränderung herbeigeführt werden könnte.

Im *Émile* formuliert Rousseau einen Grundaufriß von Gedanken eines neuen Staats⁵⁸:

„Es gibt zwei Arten von Abhängigkeiten: die Abhängigkeit von Dingen, die natürlich ist, und die Abhängigkeit von den Menschen, die der Gesellschaft entspringt. Die Abhängigkeit von den Dingen steht außerhalb der Moral, schadet der Freiheit nicht und erzeugt keine Laster. Die Abhängigkeit vom Menschen ist aber ordnungswidrig. Sie erzeugt alle Laster. [...] Das einzige Mittel gegen dieses Übel wäre, den Menschen durch das Gesetz abzulösen und die öffentliche Meinung mit einer wirklichen Macht auszurüsten, die größer ist als die Macht eines jeden Einzelnen.“

Gegen die Abhängigkeit von den „Dingen“ - also von Naturgesetzen, wie zum Beispiel die Schwerkraft, können Menschen sich nicht wehren; sie ist „natürlich“ - eine Gegebenheit, mit der wir leben müssen, und es gibt keinen Grund, uns dagegen zu entrüsten. Die Asymmetrien zwischen Menschen hingegen sind nicht von der Natur vorgegeben, sondern von Menschen gemacht. - Die Abhängigkeit von Naturgesetzen stehe außerhalb der Moral, so Rousseau. Sie schade der Freiheit nicht, und sie erzeuge keine Laster. Der Ursprung der Laster sei die Abhängigkeit der Menschen voneinander (vgl. Position Kants, S. 54 f. der vorliegenden Arbeit).

Rousseaus Handlungsentwurf richtet sich gegen die Übel in der Gesellschaft; der Mensch solle durch das Gesetz abgelöst und die öffentliche Meinung mit einer wirklichen Macht ausgestattet werden, die größer ist als die Macht eines jeden Einzelnen. - Regelungen, die zwischen Menschen Gültigkeit haben sollen, dürfen nicht von *einem* Menschen ausgehen - nicht von *einem* Einzelwillen - und die Gesetzgebung darf nicht in den Händen von *einem* Herrscher liegen, der die Funktion des Gesetzgebers innehat. - Der Kern von Rousseaus Gesellschaftsvertrag ist die gegenseitige moralische Verpflichtung zu einem Allgemeinwillen. - Rousseau führt das Volk ein als Souverän und als Gesetzgeber anstelle eines einzelnen absolutistischen Herrschers, wobei mit „Volk“ bei Rousseau nicht das Volk im völkischen Sinn gemeint ist, sondern der Begriff definiert ist durch die Gemeinsamkeit jener, die beschließen, ihr Gemeinwesen auf der Basis eines Vertrags zwischen Gleichen zu begründen und zu regeln. - Im Anschluss an Locke (und gegen einen Unterwerfungsvertrag gerichtet, wie Hobbes ihn vorsieht) postuliert Rousseau, dass der Mensch auf seine Freiheit als das „kostbarste göttliche

⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, UTB 115, Paderborn 1977, S. 63

Geschenk“ gar nicht verzichten könne - auch nicht per Vertrag - da genau diese Freiheit ja auch die Voraussetzung sei, um einen solchen Vertrag überhaupt zu schließen.

Rousseaus Überlegungen hatten nach Kants eigenen Worten sein praktisches Erkenntnisinteresse am Menschen geweckt - neben David Hume, der Kant, ebenfalls nach dessen eigenen Aussagen, „den dogmatischen Schlummer unterbrochen“ hat⁵⁹: Unterbrochen - aber nicht beendet, wie Gerhard Gotz (Wien) präzisiert, der in seinen Untersuchungen zu Kants vorkritischer Zeit⁶⁰ darauf hinweist, dass Kants abrupter Wechsel vom Rationalismus zum Empirismus und sein Bruch mit der „dogmatischen“ Metaphysik von 1763 zwar von Hume mit angestoßen war; das dürfe aber nicht als bloße Funktion von Humes Einfluss aufgefasst werden - was bei der Eigenständigkeit von Kants Denken jedoch ohnehin selbstverständlich sein sollte.

Rousseau sei für Kant ein „zweiter Newton“ geworden, der ihm den Weg zur Erkenntnis der unverstellten Menschennatur gewiesen habe, schreibt Manfred Geier in seiner Kant-Biographie⁶¹; Kant habe Rousseaus „ungemeinen Scharfsinn“ bewundert, den, „edlen Schwung des Genius“ und die „gefühlvolle Seele“: Eigenschaften, wie sie in so hohem Maße vereint, vielleicht noch nie auf der Welt ein Schriftsteller besessen habe. Am meisten aber habe Kant der Inhalt von Rousseaus Schriften als das neue Evangelium von der Notwendigkeit einer Wiederherstellung der echten, unverfälschten Menschennatur begeistert.

Karl Vorländer⁶² schwärmt, dass Kant in Würdigung von Rousseau Sätze niedergeschrieben habe, die niemand dem strengen Kritiker der menschlichen Vernunft so leicht zutrauen würde, wie den, den man aber auch dem sozialistischen Idealisten Saint-Simon zuschreibe: „Ohne Enthusiasmus ist niemals etwas Großes in der Welt ausgerichtet worden“; oder einen anderen Satz, den man eher von einem radikalen Empiriker erwarten würde: „Philosophie ist wirklich nichts anderes als

⁵⁹ Gerhard Gotz, Wien, in „Kants ‚großes Licht‘ des Jahres 69“ in Gerhart, Volker (Hrsg.). *Kant und die Berliner Aufklärung*, Akten des IX. Internationalen Kant Kongresses, Band II: Sektionen I-V, W. de Gruyter, Berlin New York, 2001, S. 19 - 26: „[...] Kants Brief an Garve vom 21. 9. 1798 [...] Kant betont dort, es sei die Antinomie der reinen Vernunft gewesen, die ihn aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufgeweckt und zur Kritik der Vernunft selbst hingetrieben hätte [...] Daran knüpft sich sofort die Frage, in welche Zeit nun ‚die Erinnerung des David Hume‘ fällt, von der Kant in der Vorrede zu den *Prolegomena* gesteht, sie hätte ihm vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrochen.“ - Antwort auf diese Frage: ebenda, S. 22, 23, 24.

⁶⁰ Gerhard Gotz, *Letztbegründung und systematische Einheit: Kants Denken bis 1772*, Passagen Verlag, Wien 1993, S. 120 f.

⁶¹ Manfred Geier, *Kants Welt*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2006, S. 228 f.

⁶² Karl Vorländer, *Immanuel Kant Der Mann und das Werk*. Marix, Wiesbaden 2004, S. 148

praktische Menschenkenntnis“. - Vor allem die Paradoxa Rousseaus hätten Kant geholfen, in die verborgenen Winkel der menschlichen Seele zu schauen, und die unlösbar scheinenden Widersprüche zwischen menschlicher Natur und zivilisierter Gesellschaft - also zwischen dem natürlichen Menschen und den hinter Masken verborgenen Zeitgenossen - hätten auch ihn affiziert. Dass es aber nicht erst Rousseaus bedurft habe, um Kant für anthropologisch-moralische Probleme zu interessieren und dass solches Interesse in seinen Schriften und Vorlesungen latent vorhanden gewesen sei, erwähnt Vorländer in seiner Kant-Biographie nur kurz.

Dass es einen gewaltigen Umbruch in Kants Denken bereits vor der gründlichen Auseinandersetzung mit Rousseau gegeben hatte, zeigt Gotz in der oben erwähnten Untersuchung der vier Phasen von Kants vorkritischer Zeit⁶³ sehr präzise auf, wobei er fast ausschließlich Kant selbst zu Wort kommen und ihn „seine eigene Sache betreiben“ lässt, wie er im Vorwort schreibt. - Nach diesem Umbruch habe Kants intensive Auseinandersetzung mit Rousseau im Zeitraum zwischen Oktober 1763 („Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“) und Februar 1764 („Versuch über die Krankheiten des Kopfes“) zu einem Wandel in seiner Grundlegung der Ethik geführt, mit der Bestimmung der Freiheit als unerkennbarem Gegenstand des moralischen Gefühls⁶⁴. - Das intensive Studium der Schriften Rousseaus habe bei Kant auch zur Distanzierung von seiner früheren Überbewertung der Wissenschaft, speziell seiner eigenen philosophischen Forschung, geführt und zu der Beurteilung, dass die Wissenschaft nur dann glaubwürdig für die Rechte der Menschheit eintreten könne, wenn sie ihre eigene Ungerechtigkeit überwinde, Menschen nach intellektueller Bildung und kultureller Kapazität zu beurteilen:

„Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß diese Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen.“⁶⁵

⁶³ Gerhard Gotz, *Letztbegründung und systematische Einheit: Kants Denken bis 1772*, Passagen Verlag, Wien 1993

⁶⁴ Ebenda, S. 107 ff.: Gotz führt aus und belegt, dass Kants Abwendung von der rationalistischen Metaphysik einschließlich seiner eigenen dogmatischen Position der zweiten Phase (ca. 1758 – 1763) durch neue Einsichten auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie erfolgt sei, vor allem durch den Begriff der „negativen Größen“ (Realentgegensetzung von Kräften statt logischer Widersprüchlichkeit) und durch Humes Analyse der Kausalität.

⁶⁵ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 123, aus I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1764/65), neu herausgegeben und kommentiert von Marie Rischmüller, Hamburg 1991, 44, 10 - 16

Die Moralität könne nicht auf Gelehrsamkeit oder philosophischer Erkenntnis beruhen, da „zwischen dem erhabensten Menschlichen Geist und dem niedrigsten Mann kein wahrer Unterschied an Vorzügen als in Absicht auf Moralität“ sei.⁶⁶ - Kant habe mit der durch Rousseau angeregten neuen Grundlegung der praktischen Philosophie die Konsequenz aus der kritischen Selbstbeschränkung der Metaphysik gezogen, wie in den Reflexionen von 1763/64 dokumentiert sei. Weil die Vernunft ihre Vorrangstellung bei der Begründung der Ethik verloren habe, laute die zentrale Fragestellung jetzt: „Wie die Freyheit im eigentlichen Verstande (die moralische nicht die metaphysische) das oberste principium aller tugend sey und auch aller Glückseeligkeit“.⁶⁷

Das moralische Gefühl habe, wie Gotz weiter ausführt⁶⁸, für Kant jenen Zugang zur begründenden Dimension des Daseins eröffnet, das der theoretischen Philosophie verloren gegangen sei. Sein wirkliches Wesen, seine eigentliche Natur, sei dem Menschen in seiner praktischen Verantwortlichkeit unmittelbar erlebbar; und dieser letzte Halt eines tätigen Lebens müsse selbst gut sein. Bei der Erforschung der Natur des Menschen halte Kant - wie auch in der Metaphysik - an der in der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ (1762) entworfenen analytischen Methode fest. - Ausgangspunkt dabei sei für Kant die konkrete Vielfalt der Umstände, in denen Menschen handeln.⁶⁹

Korrechter als bei Rousseau, der einen inhaltlich bestimmten Begriff des menschlichen Naturzustands „synthetisch“ voraussetze und von ihm her auch solche kulturellen Errungenschaften abwerte, die der Natur des Menschen nicht ausdrücklich widersprächen, finde sich - sobald die konkrete menschliche Natur einmal verallgemeinert und wesentlich als Freiheit erfasst sei - auf Kants analytischem Weg ein Maß zur Beurteilung sowohl des Individuums als auch der Gesellschaft und eine Orientierung für deren weitere Aufgaben. - Nach Kant gebe

⁶⁶ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 124, aus I. Kant, „Praktische Philosophie Herder“ (Vorlesungsmitschrift J. G. Herders aus dem Sommersemester 1764)

⁶⁷ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 130, aus I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1764/65), neu herausgegeben und kommentiert von Marie Rischmüller, Hamburg 1991, 31, 10 - 12

⁶⁸ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 132 ff.

⁶⁹ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 132 f., aus I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 50, 1 - 4: dass „bey den Anfangsgründen der Sittlichen Welt das verschiedene moralische Gefühl des Menschen nach verschiedenheit des geschlechts des alters der Erziehung u. Regirung der Racen u. Climates anzumerken“ sei; und: in solcher Betrachtung würden wir noch auf die „natürliche Unbestimmtheit in der Art und proportion seiner Vermögen und Neigungen und seine zu allerley Gestalten fähige Natur“ stoßen, um dann erst in einem nächsten Schritt die „allgemeine Bestimmung des Menschen“ herauszuarbeiten. (Ebenda, 14, 5 f.)

es „zwey Probersteine des Unterschiedes des Natürlichen vom Unnatürlichen 1. Ob es demjenigen was man nicht verändern kann angemessen sey 2. Ob es allen Menschen könne gemein seyn oder nur wenigen mit Unterdrückung der übrigen“.⁷⁰ - Von hier aus schließe Kant sich der vehementen Kulturkritik Rousseaus an, mit der wie mit einem Paukenschlag auch gleich seine erste Veröffentlichung nach der intensiven Rousseau-Lektüre, die Schrift über die Krankheiten des Kopfes beginne.

Gotz fasst - belegt durch Originalzitate - Kants Kritik zusammen⁷¹: dass im Gegensatz zum bürgerlich verbildeten Menschen der „Mensch der Natur“ in seiner „Gnugsamkeit“ sich auf die natürlich notwendigen Begierden beschränke und in seiner „Einfalt“ auf die dafür erforderlichen Erkenntnisse und Fertigkeiten. Dadurch begrenze er seine „Abhängigkeit von den Sachen“ und erhalte sich einen höheren Grad von Freiheit, aber auch von Glück. Die unveränderlichen Naturtriebe des Menschen seien zuerst einmal die nach Selbsterhaltung und Arterhaltung. Was diese an Entbehrlich-Gekünsteltem übersteige, gehöre zur „Üppigkeit“. Vieles, was sich die Kultur als Verdienst anrechne, werde aus dieser Sicht relativiert. Der natürliche Mensch bedürfe keiner gewaltsamen Überwindung seiner Neigungen, worin Tugend bestehe, weil er keine überflüssigen Bedürfnisse habe; er bedürfe keiner Wissenschaft, die, wenn sie sinnvoll betrieben werde, den Menschen zu seiner wesentlichen Bestimmung hinführe, weil er von dieser noch gar nicht abgekommen sei.⁷²

Die Aktivität zur Befriedigung der unveränderlichen Bedürfnisse des Menschen bedeute aber keine Reduktion auf einen tierisch-unmittelbaren Status, sondern geschehe immer schon aus bewusstem eigenen Willen als dem allgemeinen Prinzip der verschiedenen einzelnen Handlungen. - Den bewussten eigenen Willen (zunächst also noch: nur „Willkühr“) bezieht Kant auf den je eigenen Leib und auf „...die gantze belebte oder unbelebte Welt die nicht eigene Willkühr hat [...] sofern ich sie zwingen u. sie nach meiner Willkühr bewegen kann.“⁷³ Kant kann das verallgemeinern, da es die spezifische „Natur des Menschen“ betrifft⁷⁴. - „Freiheit ist

⁷⁰ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 132 f., aus I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 35, 1 - 4

⁷¹ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 134 f.

⁷² Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 134, aus I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 45 f; 7, 8 - 11

⁷³ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 134, aus I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 66, 11 - 14

⁷⁴ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 134 f., aus I. Kant, „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765 - 1766“, II 311, 35 / A 13: „Das gilt nicht nur für mich, sondern für alle, die Meinesgleichen sind, denn es betrifft die spezifische ‚Natur des Menschen‘“.

auch Trieb; weil ein jeder seinen eigenen Willen befolgen will“⁷⁵. Damit rücke die Freiheit der Menschen in ihrem gegenseitigen Verhältnis ins Blickfeld, worauf sich der zweite oben angegebene „Probierstein“ Kants beziehe.⁷⁶ Wenn Kant die Unterdrückung von Menschen durch Menschen als der menschlichen Natur widersprechend und daher als moralisch verwerflich bezeichnet⁷⁷, dann klingt das ja ganz nach Rousseau. - Freiheit als gegenseitiges Verhältnis der Menschen müsse sich darin ausdrücken, dass jede Person die andere in ihren natürlichen Bedürfnissen anerkenne, ihr die „Ehre“ gebe, sie als ihresgleichen zu achten.⁷⁸

Ein solches Verhältnis seien die Menschen einander aus ihrer gesellschaftlichen Natur heraus schuldig. „Dasjenige was durch den allgemeinen Willen nothwendig ist ist eine Schuldigkeit“⁷⁹, ganz unabhängig von besonderem Wohlwollen gegenüber bestimmten Personen. - Die ausführliche Zitation Gotz' aus Kants „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ belegt ein Maß für die „Schuldigkeit“ der Menschen untereinander im Hinblick auf „gemeinschaftlichen Eigennutz in aequilibrio“ und auf gegenseitige Respektierung von Eigentum, sowie auch für die „in der Gerechtigkeit gleiche“ Schuldigkeit, die Übel anderer zu lindern, und für die Bestimmung unseres Urteils über Unrecht und Recht durch unser unmittelbares Zusammengehörigkeitsgefühl (hingegen kein Maß für die Liebespflicht⁸⁰). Kant bezeichnet das Recht als Inbegriff

⁷⁵ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 135, aus I. Kant, „Praktische Philosophie Herder“ (Vorlesungsmitschrift J. G. Herders aus dem Sommersemester 1764), 62, 35 f.

⁷⁶ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 135, aus I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 88, 3 - 7: „Der Mensch hat seine eigenen Neigungen u. vermöge seiner Willkühr einen Wink der Natur seine Handlungen diesen zu Folge zu richten. Es kann nun nichts entsetzlicher seyn als daß die Handlung eines Menschen unter dem Willen eines anderen stehen soll. Daher kann kein Abscheu natürlich seyn als den ein Mensch gegen die Knechtschaft hat.“

⁷⁷ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 135, aus I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 66, 3 - 6; vgl. ebenda, 92 - 94): „Ein Wille der eines andern seinem unterworfen ist ist unvollkommen u. widersprechend denn der Mensch hat spontaneität, ist er dem Willen eines Menschen unterworfen (wenn er gleich selbst schon wählen kan) so ist er häßlich u. verächtlich“.

⁷⁸ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 135, aus I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 163, 6 - 10; vgl. I. Kant, „Praktische Philosophie Herder“ (Vorlesungsmitschrift J. G. Herders aus dem Sommersemester 1764): „Die Bedürfnisse im Natürlichen Zustande an sachen sie sich zu verschaffen bedürfen nicht der Ehre (weil ein jeder sie sich selbst verschaffen kann) aber um sie u. sich selbst zu erhalten erfordern sie daß andre eine meinung der Gleichheit von uns haben damit unsere Freyheit nicht leide da wir unsre Bedürfnisse suchen können nach belieben.“

⁷⁹ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 135, aus I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 145, 24 f.

⁸⁰ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 135, aus I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 157, 8 - 12: „Die Schuldigkeit (natürliche gegen Menschen) hat ein bestimmt maaß die Liebespflicht keines. Jene besteht darin, daß nichts mehr geschieht als was ich selbst einen andren habe wollen lassen und daß ich ihm nur das seinige gebe folglich alles nach einer solchen Handlung gleich ist (Die sympathie ist davon ausgenommen.)“

der Verpflichtungen des Geschuldeten und die Gesinnung für die aus Gründen des Rechts zu bestimmenden Handlungen als Gerechtigkeit⁸¹. Diese Gesinnung sei die „wahre Liebe [...] die Liebe der Natur, die Fundamentalliebe“⁸². Sie orientiere sich am eigenen Wohlbefinden und am natürlichen Gleichheitsgefühl; sie ergehe sich nicht in Wünschen und Mitleid, wie die eingebildete Menschenliebe in der bürgerlichen Gesellschaft, sondern werde ohne übertriebene Teilnahme prompt tätig, besonders wo sie Gefahr oder Schaden für andere verhindern könne.⁸³ Der natürliche Mensch komme ohne Mitleid mit anderen seiner Schuldigkeit nach.⁸⁴

Kant hatte die in seiner Zeit herrschende Ungleichheit und Ungerechtigkeit scharf kritisiert. Aus Gotz' Zusammenfassung, belegt mit Originalzitaten vor allem aus Kants Schrift „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ geht sehr klar hervor, dass es Kant ebenso wie Rousseau nicht darum gegangen war, wieder zurück zur „rohen“ Natur zu gelangen, sondern es sollte voran zur „weisen Einfalt“⁸⁵ gehen, zu einem Gleichgewicht zwischen den „graden Empfindungen“⁸⁶ des Naturzustandes mit seinem groben „Geschmak an der bloßen Tugend“⁸⁷ und seiner „Fühllosigkeit“⁸⁸ einerseits und der durch unnatürliche Begierden und Vergnügen gefährdeten Empfindsamkeit des kultivierten Menschen andererseits. Diese Balance nennt Kant die „empfindende“ oder „gefühlvolle Seele in Ruhe“⁸⁹. Es sei das Wunder der menschlichen Natur, dass sie zu einer solch prekären Synthese fähig sei:

„Der Mensch in seiner Vollkommenheit ist nicht im Stande der Gnugsamkeit auch nicht im Stande der Uppigkeit sondern in der Rückkehr aus diesem Stande in jenen. Wunderliche Beschaffenheit der Menschlichen Natur. Dieser vollkommenste Stand ruhet auf einer

⁸¹ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 136, aus I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 178, 9 f.: „Während das Recht der Inbegriff der Verpflichtungen des Geschuldeten ist, ist die Gesinnung aus Gründen des Rechts zu bestimmenden Handlungen die Gerechtigkeit“.

⁸² Zitiert nach G. Gotz, ebenda, aus I. Kant, „Praktische Philosophie Herder“ (Vorlesungsmitschrift J. G. Herders aus dem Sommersemester 1764), 65, 26 - 28

⁸³ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 136; Gotz verweist auf I. Kant, „Praktische Philosophie Herder“ (Vorlesungsmitschrift J. G. Herders aus dem Sommersemester 1764), 64 f.

⁸⁴ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 136; Gotz verweist auf I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 9f., 40 und 140 f.

⁸⁵ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 136, aus I. Kant, Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbenjahre von 1765 – 1766, II 311 f / A 13

⁸⁶ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 136, aus I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 151, 15

⁸⁷ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 136, aus I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 52, 3; vgl. Zeile 15f

⁸⁸ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 136, aus I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 149, 6f

⁸⁹ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 137, aus I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 154, 16 u. 7, 16

Haaresspitze der Stand der einfältigen ursprünglichen Natur dauert nicht lange der Stand der wiederhergestellten Natur ist dauerhafter aber niemals so unschuldig.“⁹⁰

2.2. Freiheit als „unentrinnbare Möglichkeit“ des Menschen - Position von Karl Jaspers (1883 – 1969)

Ich will an dieser Stelle - von der angekündigten chronologischen Vorgangsweise abweichend - die Position von Karl Jaspers einschieben, der mit seiner Überzeugung, dass der Mensch nur durch Freiheit zur „Selbsterhellung“ gelangen könne, nahe bei Kant ist. - Jaspers hatte sich vor allem für die seelischen Antriebe interessiert, die Weltanschauungen begründen. Seine *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) gilt als Übergang von Psychologie zur Philosophie und als erstes Werk der modernen Existenzphilosophie⁹¹.

Die Ansprüche der Aufklärung (um Kritik vorwegzunehmen, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit erst unter Punkt 4 geplant ist) differenziert Jaspers als zweideutig: Sie könne die wahre oder die falsche Aufklärung sein, und so sei auch der Kampf gegen die Aufklärung zweideutig. Jaspers sieht die Forderungen der Aufklärung gegen Blindheit des fraglosen Für-wahr-haltens gerichtet, gegen Handlungen, die - wie magische Handlungen - nicht bewirken könnten, was sie meinten, da sie auf nachweislich falschen Voraussetzungen beruhten; gegen das

⁹⁰ Zitiert nach G. Gotz, ebenda, S. 137, aus I. Kant, „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 153, 16 - 22

⁹¹ Karl Jaspers, *Die großen Philosophen*, Piper, München, 1957: Im Zusammenhang mit seiner Idee der „Achsenzeit“ und Überlegungen zum Ursprung der Philosophie aus mindestens drei Quellen: Indien, China und Griechenland, reihte Jaspers Philosophen in einer Differenzierung zwischen „maßgebenden Menschen“: Sokrates, Buddha, Konfuzius und Jesus; „fortzeugenden Gründern des Philosophierens“: Plato, Augustin und Kant; und „aus dem Ursprung denkenden Metaphysikern“: Anaximander, Heraklit, Parmenides, Plotin, Anselm, Spinoza, Laotse und Nagarjuna. Es fehlen Aristoteles, Thomas und Leibniz, die nach Jaspers' Ansicht nicht ins Innerste der Philosophie führten und somit keine Verwandlung des Selbstbewusstseins bewirkten.

Im Tempel der Philosophen in Tokio hängt seit über hundert Jahren ein Bild mit dem Titel „Die vier Weltweisen“, auf dem Buddha, Konfuzius, Sokrates - und Kant (!) - abgebildet sind als Begründer philosophischer Schulen, von denen die drei Erstgenannten einigermaßen verschiedene Wege suchten, die zum „Erwachen“ von Menschen führen sollen - zu „Erleuchtung“ - und zu Aufklärung. - Buddha erreichte aus eigener Kraft die Reinheit und Vollkommenheit seines Geistes und somit die Entfaltung aller seiner Potenziale. („Buddha“ bedeutet im Sanskrit „der Erwachte“; jemand, dem dieser Name zuteil wird, ist aus der Nacht des Irrtums zum Lichte der Erkenntnis erwacht.) Der Begründer des Buddhismus, Siddharta Gautama, lebte (nicht sicher datiert) von 563 – 483 v. Chr. (gemäß Buddhismusforschung aber möglicherweise auch 100 Jahre später) im heutigen Nepal. - Im Mittelpunkt von Konfuzius' Denken steht der „Edle“ = ein moralisch einwandfreier Mensch. In der Lehre von Konfuzius sind „Harmonie“ und „Ordnung“ zentrale Werte. Diese Ordnung soll durch die Achtung vor anderen Menschen (und durch Ahnenverehrung) erreicht werden. Der Begründer der konfuzianischen Schule lebte von 551 – 479 v. Chr. in der heutigen chinesischen Provinz Shandong. Seine Texte wurden von Jesuiten ins Lateinische übersetzt.

Verbot des einschränkungslosen Fragens und Forschens und gegen überkommene Vorurteile. - Es sei der Anspruch des Menschen, dass ihm einleuchtend werden solle, was er meine, wolle und tue⁹².

Jaspers' anthropologisches Menschenbild geht von einer vierstufigen Seinsweise und Verwirklichungsdimension des Menschen aus: 1. als biologisches Dasein mit rücksichtslosem Daseinswillen, aber auch als Erfahrungsraum; 2. als Bewusstsein („Ich-Sein“) als Medium des objektiven Denkens im kantischen Sinn; 3. als Geist zur Teilhabe an ganzheitlichen und sinnstiftenden Ideen, der den Zusammenhang in der Zerstreutheit des Wissbaren und Erfahrbaren herstellt; und 4. als Existenz auf einer nicht mehr fassbaren Ebene des eigentlichen Selbstseins und als Möglichkeit wahren Menschseins.

Ich habe im Durchgang durch die Positionen von Hobbes, Locke und Rousseau die Frage ausgeklammert, ob der Mensch in seinem Naturzustand „gut“ oder „böse“ sei und lediglich auf Kant hingewiesen, der das Gute wie das Böse als „die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft“ bezeichnet, die „jederzeit eine Beziehung auf den Willen [haben], sofern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objekte zu machen.“ (*KpV*, 1. Teil, 1. Buch, 2. Hauptstück). - Wenn nun in den Blick rückt, wie der Mensch von seiner Freiheit Gebrauch machen soll, will ich Jaspers in drei Stufen unterteilte Unterscheidung zwischen Gut und Böse in einem von ihm als moralisch bezeichneten Verhältnis in den Blick nehmen⁹³: Auf einer ersten Stufe gilt Jaspers die unmittelbare und uneingeschränkte Hingabe an Neigungen und sinnliche Antriebe als „böse“, das heißt, wenn das Leben des Menschen im Bedingten bleibt und „...nur abläuft wie das Leben der Tiere: wohlgeraten oder missraten, in der Unruhe des Anderswerdens, und nicht entschieden.“ - „Gut“ hingegen ist für Jaspers auf dieser ersten Stufe der Unterscheidung „...das Leben, das zwar nicht jenes Glück des Daseins verwirft, aber es unter die Bedingung des moralisch Gültigen stellt [...] verstanden als allgemeines Gesetz des moralisch richtigen Handelns. Diese Geltung ist das Unbedingte.“

Auf einer zweiten Stufe geht es in einem von Jaspers als ethisch bezeichneten Verhältnis von Gut und Böse um die Wahrhaftigkeit der Motive. Da gilt gegenüber der bloßen Schwäche entsprechend der ersten Stufe, die einfach nur den Neigungen nachgibt, erst eine Verkehrung als das eigentlich Böse; „...Verkehrung, wie Kant sie

⁹² Karl Jaspers, „Glaube und Aufklärung“ in: *Die Unabhängigkeit des philosophierenden Menschen*, dtv, München 1980, S. 76 f., entnommen aus: *Was ist Philosophie*, Piper, München 1976.

⁹³ Karl Jaspers, „Gut und Böse“ in: *Einführung in die Philosophie*, Piper, München, 1971, S. 47 f.

verstand [...], dass das Unbedingte der moralischen Forderung zwar gewollt, im Gehorsam gegen das Gesetz des Guten jedoch nur so weit befolgt wird, als es unter der Bedingung einer ungestörten Befriedigung der sinnlichen Glücksbedürfnisse möglich ist.“ - Jaspers spricht von „Scheingüte“ und vom „Luxus glücklicher Verhältnisse“, in denen sich ein Mensch das Gutsein leisten kann, während er im Fall des Konflikts zwischen moralischer Forderung und seinem Daseinsinteresse uneingestandenerweise vielleicht doch zu jeder Schandtat bereit ist. - „Gut“ ist im Gegensatz dazu das Sich-herausholen aus der Verkehrung der Bedingungsverhältnisse aufgrund der Unterwerfung des Unbedingten unter die Bedingungen des Daseinsglücks.

Auf der dritten Stufe eines „metaphysischen Verhältnisses des Wesens der Motive“, in dem die Liebe gegen den Hass steht⁹⁴, gilt Jaspers der „Wille zum Bösen“ als böse, „...das heißt der Wille zur Zerstörung als solcher, der Antrieb zum Quälen, zur Grausamkeit, zur Vernichtung, der nihilistische Wille zum Verderben von allem, was ist und was Wert hat. „Gut“ ist dagegen das Unbedingte, das die Liebe und damit der Wille zur Wirklichkeit ist.“

Wichtige Quellen der Philosophie von Karl Jaspers waren außer den in Fußnote 91 genannten Philosophen auch Kierkegaard und Nietzsche - vor allem aber und immer wieder Kant, bei dem er zwar das Fehlen der Dimension des „Zwischenmenschlichen“ kritisierte - insbesondere der Liebe; Jaspers wertschätzte Kant jedoch für seine klare, illusionslose Sicht in einer von ihm (Jaspers) so bezeichneten sinnlosen Wirklichkeit, in der die Naturwissenschaften keine Hilfe bei der Selbstvergewisserung böten, die der Mensch als Grundlage seiner Handlungsentscheidungen brauche. In einer Einführung in die Philosophie⁹⁵ stellte Jaspers Überlegungen an, was der Mensch sei, und ob der Mensch überhaupt erschöpfend beschrieben werden könne in dem, was von ihm wissbar sei - oder ob er darüber hinaus etwas sei: nämlich Freiheit, die sich jeder gegenständlichen Erkenntnis entziehe, ihm aber doch als unentrinnbare Möglichkeit gegenwärtig sei.

⁹⁴ Karl Jaspers a.a.O.: „Liebe drängt zum Sein, Hass zum Nichtsein. Liebe wächst aus dem Bezug auf Transzendenz, Hass sinkt zum selbstischen Punkt in der Loslösung von Transzendenz. Liebe wirkt als stilles Bauen in der Welt, Hass als laute, das Sein im Dasein auslöschende und das Dasein selbst vernichtende Katastrophe.“

⁹⁵ Karl Jaspers, *Die Unabhängigkeit des philosophierenden Menschen*, „Der Mensch“, dtv, München, 1980, 54 f.

2.3. Wie viel Freiheit ist dem Menschen zuzutrauen - und/aber auch: zuzumuten? - Positionen von Fjodor M. Dostojewskij (1821 – 1881), Johann Gottfried Herder (1744 – 1803) und Immanuel Kant (1724 – 1804)

In Fjodor Michailowitsch Dostojewskijs Roman *Die Brüder Karamasow* findet sich ein Dialog zwischen dem überzeugten Atheisten Iwan Karamasow und dessen tief religiösem Bruder Aljoscha über die Leiden in der Welt als Preis für die ewige Harmonie. Dostojewskij lässt die fiktive Figur eines Großinquisitors im Sevilla des 16. Jahrhunderts auftreten, der den ebenfalls fiktiv wiederkehrenden Jesus Christus anklagt, einen fundamentalen Fehler gemacht zu haben, als er den Verführungen des Teufels in der Wüste widerstand. Die Freiheit sei eine zu schreckliche Last für die Menschen, argumentiert der Großinquisitor; sie fürchteten sie, aber sie beugten sich lieber einer Macht, die ihnen die Verantwortung abnehme. - Wenn Jesus auf den Handel mit dem Teufel eingegangen wäre, würden die Menschen zwar unfrei aber glücklich geworden sein, denn sie bräuchten das Wunder, das Geheimnis und die Autorität.⁹⁶

Im Gegensatz dazu ermuntert uns Kant - zeitlich vor Dostojewskij - mit Nachdruck, diese von Dostojewskij so bezeichnete „schreckliche Last der Freiheit“ auf uns zu nehmen, weil die Natur, die uns längst von fremder Leitung freigesprochen habe, wolle, dass wir alles, was über die mechanische Anordnung eines tierischen Daseins gehe, aus uns selbst durch die eigene Vernunft hervorbringen. Im sechsten Satz seiner den Geschichtsschriften zugeordneten *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) beklagt Kant zwar, dass „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, nichts Gerades gezimmert werden kann“⁹⁷; er führt jedoch den Gedanken in dieser Schrift

⁹⁶ Paul Watzlawick (1921 – 2007) sieht in *Wie wirklich ist die Wirklichkeit – Wahn Täuschung Verstehen*, München 1976, S. 86, als Implikationen dieser fiktiven Geschichte aus Dostojewskijs Roman, dass sowohl Jesus wie auch der Großinquisitor sich dem Wohl der Menschheit verschrieben hätte, es trenne sie jedoch eine unüberbrückbare Kluft: die Paradoxie des Helfens und das mit ihr untrennbar verbundene Problem der Macht. Die Anklage des Großinquisitors hatte gelautet, dass Jesus spontanen Gehorsam gewünscht und damit eine Paradoxie geschaffen hatte, deren Lösung dem Menschen unmöglich sei. Für den Kardinal bestehe die wahre Erlösung des Menschen darin, ihm die schreckliche Last der Freiheit abzunehmen - ihn unfrei aber glücklich zu machen. Für Jesus hingegen sei das Ziel die Freiheit, nicht das Glück. Es sei grundverschieden, ob wir die Welt im Sinne Jesu oder des Großinquisitors sehen. Wem aber beide Anschauungen zugänglich seien, der verliere den sicheren Boden vermeintlicher Wirklichkeit unter den Füßen und verfange sich in einem Universum, in dem alles wahr sei - auch das Gegenteil!

⁹⁷ Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Werkausgabe Band XI, Wilhelm Weischedel (Hg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, S. 41

noch weiter - mit Bezugnahme auf ein Manifest von Johann Gottfried Herder von 1774 mit dem Titel „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“. Herders Geschichts- und Weltbildbild unterschied sich von dem der Aufklärung; er teilte nicht deren teleologisches Geschichtsdenken und deren Vernunft- und Fortschrittsoptimismus. Herder sah im „Weiterrücken“ nicht einen linearen Fortschritt, sondern eine Auseinandersetzung des Menschen mit Kräften, die seinem Einfluss entzogen sind und denen er sich in der Folge von jeweils neuen Umständen und Gegebenheiten lediglich anpasst.

Kant führt in den neun Sätzen seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“⁹⁸ sehr klar aus, dass (1.) alle Naturanlagen eines Geschöpfes bestimmt seien, sich vollständig und zweckmäßig auszuwickeln, dass (2.) diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, sich nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln sollten und dass (3.) die Natur gewollt habe, dass der Mensch „...alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst frei von Instinkt, durch die eigene Vernunft, verschafft hat.“

Als „das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt“, bezeichnet Kant (5.) die „Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“, und - (6.) - dieses Problem als „zugleich das schwerste, und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird“ - denn: „der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat.“ Obwohl der Mensch als vernünftiges Geschöpf sich einerseits ein Gesetz wünsche, das der Freiheit Schranken setze, so missbrauche er andererseits seine Freiheit, weil seine „selbstsüchtige tierische Neigung“ ihn dazu verleite, wo er dürfe, sich selbst auszunehmen. (Kants „wo er dürfe“ könnte man auch ersetzen und präzisieren: wo immer er könne und wo immer es ihm möglich ist, ohne Widerstand oder Strafe zu gewärtigen.) Der Mensch müsse sich also ein „Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen“; das könne eine einzelne Person sein oder eine „Gesellschaft vieler dazu auserlesener Personen“. Wichtig sei,

⁹⁸ Immanuel Kant, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe Band XI, Wilhelm Weischedel (Hg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977

dass dieses Oberhaupt „gerecht für sich selbst und doch ein Mensch“ sei. - Eine vollkommene Auflösung hält Kant allerdings für unmöglich; es folgt der schon zitierte Satz: „Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“ und/aber - praxisnah und nachvollziehbar: „Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt.“

Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung sei vom Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig (7.) und könne ohne dieses nicht aufgelöst werden; und (8.): Man könne die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich-vollkommene und, zu diesem Zwecke, auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in dem diese alle ihre Anlagen völlig entwickeln könne. - Kant hält (9.) einen philosophischen Versuch für möglich und „selbst für diese Naturabsicht beförderlich“, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten: unter der Annahme, dass die Natur selbst im Spiele der menschlichen Freiheit nicht ohne Plan und Endabsicht verfare.

Im Gegensatz zur Position Herders sieht Kant in der Gattungsgeschichte eine eindeutig fortschrittliche Tendenz, der eine Naturabsicht zugrunde liegt. - Wir seien zwar zu kurzsichtig, den „geheimen Mechanism ihrer Veranstaltung zu durchschauen“, es könne aber ein Leitfaden sein, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen wenigstens im Großen als ein System darzustellen. Kant entdeckt bei der Verfolgung des Laufs der Staatengeschichte der Völker einen regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung „in unserem Weltteile (der wahrscheinlicher Weise allen anderen dereinst Gesetze geben wird)“ und führt Beispiele an: die griechische Geschichte und deren Einfluss auf „Bildung und Missbildung des Staatskörpers des römischen Volks“, das den griechischen Staat verschlang und den römischen Einfluss auf die „Barbaren“, die wiederum Rom zerstörten. - Bürgerliche Verfassungen und deren Gesetze und Staatsverhältnisse dienten durch das Gute, das sie enthielten, eine Zeitlang dazu, Völker (und mit ihnen auch Künste und Wissenschaften) „emporzuheben und zu verherrlichen, durch das Fehlerhafte aber, das ihnen anhing, seien sie wieder gestürzt worden. Übrig

geblieben sei jedoch immer ein Keim der Aufklärung, „der, durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende noch höhere Stufe der Verbesserung vorbereitete“⁹⁹.

2.4. Worauf kann und soll ein Mensch „sein’ Sach’“ stellen - Der Wille als höchstes aber unbestimmtes Prinzip bei Max Stirner (1806 – 1856)

Auch Max Stirner¹⁰⁰ hat die Menschen ermutigt, sich das Selbst-denken nicht verbieten zu lassen. Und während Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* untersucht, worauf ein Mensch „sein Sach’“ stellen *kann* und in der *Kritik der praktischen Vernunft*, worauf er „sein Sach’“ stellen *soll*, hat Stirner aufgelistet, worauf ein Mensch „sein Sach’“ *nicht* stellen soll. Im Titel der Einleitung zu seiner Schrift *Der Einzige und sein Eigentum*¹⁰¹ zitiert Stirner mit seiner programmatischen Antwort auf die Frage, worauf ein Mensch „sein’ Sach’“ stellen soll, gewissermaßen trotzig eine Zeile aus einem Liedtext Goethes: „Ich hab’ Mein Sach’ auf Nichts gestellt“; Goethe zählt unter dem ebenfalls programmatischen Titel „Vanitas! Vanitatum vanitas!“ einiges auf, worauf Menschen üblicherweise und oftmals „ihr Sach’“ stellten (und bis heute stellen).¹⁰²

Stirner unternimmt mit seiner Schrift den Versuch, allen Religionen, Ideologien, Sinnbestimmungen und Wertvorstellungen eine radikale Absage zu erteilen, und er stellt den Menschen als Einzelnen, als Subjekt und als Ich in den Mittelpunkt. Dieser ist aber stark überfordert von dem, was alles seine Sache sein soll: „die gute Sache, die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit..., ferner die Sache Meines Volkes, Meines Fürsten, Meines Vaterlandes; endlich gar die Sache des Geistes - und

⁹⁹ Kant spricht an dieser Stelle von „Revolution“, in seiner Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* (1783) setzt er aber doch eher auf Reformen - im Zusammenhang mit der Feststellung, dass zur Aufklärung nichts erforderlich sei als die Freiheit, von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Den Revolutionen schreibt er da nur die Wirkung eines „Abfalls von persönlichem Despotism und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung“ zu und warnt gleichzeitig, dass wahre Reform der Denkungsart durch Revolutionen niemals zustande komme, sondern dass „neue Vorurteile [...], eben sowohl als die alten, zum Leitbände des gedankenlosen großen Haufens dienen“ würden.

¹⁰⁰ Max Stirner ist ein Pseudonym (aufgrund des äußeren Merkmals seiner hohen Stirn) für Johann Caspar Schmidt.

¹⁰¹ Erschienen im Oktober 1845 (im Deutschland des Vormärz)

¹⁰² Bei Goethe sind das Geld und Gut, Weiber, Reis’ und Fahrt, Ruhm und Ehr’ und Kampf und Krieg - nichts führt zu etwas Gutem, und im letzten Vers heißt es dann: „Nun hab’ ich mein Sach auf nichts gestellt, Juche! Und mein gehört die ganze Welt; Juche!“

tausend andere ‚Sachen‘... - Nur *Meine* Sache soll niemals Meine Sache sein; und: ‚Pfui über den Egoisten, der nur an sich denkt!‘ - Genau dieser Egoist ist es aber, der Stirner interessiert, als einzige Grundlage dessen, was bisher auf andere Kategorien projiziert wurde: „Fort denn mit jeder Sache, die nicht ganz und gar Meine Sache ist! - Wenn diese Sache wenigstens die „gute Sache“ sei: „Was gut, was böse! [...] Ich bin weder gut noch böse. Beides hat für mich keinen Sinn.“ - Auch das wird ja von außen an den Einzelnen herangetragen. - Aber auch nicht „das Wahre, Gute, Rechte, Freie“ - also nicht einmal die Freiheit, sondern einzig und allein das Eigene interessiert Stirners Einzigen: Er ist ein Einzelfall. Seine Sache ist keine allgemeine Sache sondern einzig - so wie er eben einzig ist.

Wenn Stirner unterscheidet, dass das Göttliche Gottes Sache ist und das Menschliche Sache des Menschen, dann ist er damit, so wie ich ihn lese und verstehe, ja gar nicht so weit entfernt von Kant und dessen Untersuchungen der Leistungsmöglichkeiten und Grenzen des menschlichen Verstandes und der menschlichen Vernunft, wonach - wenn wir nicht „überschwänglich“ werden wollen - zum Beispiel Gott eben nicht erkannt werden kann. Gott - und was allenfalls dessen Sache ist - konnte ja auch Kant nur postulieren.

Auch die Idee der Menschheit ist für Stirner ein Abstraktum, und er übt Kritik an allen Institutionen: Ein Mensch habe nur sich und sein Leben und alles, wofür er sein Leben einsetzen solle: für Gott - für den Staat - für Gerechtigkeit... - hindere ihn daran, sich als „Eigner seiner selbst“ zu realisieren.

Nach Stirners Darstellung ändern sich während dreier Lebensphasen die jeweils obersten Werte des Menschen: In der Kindheit ist das die leibliche Existenz; in der Jugend entdecken Menschen ihre eigene Geistigkeit und setzen diese als obersten Wert, während der Leib hinfort verachtet wird; und in der Phase des Erwachsenseins sind Menschen eine Einheit von Kindheit und Jugend, also von Leiblichkeit und Geistigkeit mit dem individuellen Willen als höchstem Prinzip, den Stirner als „Egoismus“ bezeichnet. Auch die einzelnen Epochen der Menschheitsgeschichte ordnet Stirner den menschlichen Lebensaltern zu: Dabei entspricht bei Stirner die Antike der Kindheit, die Zeit ab dem Auftreten des Christentums bis in Stirners Gegenwart der Jugend, an die das Erwachsenen-Zeitalter anschließen soll.

Der Terminus „Egoismus“ ist für Stirner gleichbedeutend mit dem individuellen Willen als höchstem Wert, als erhabenes und damit völlig unbestimmtes Prinzip, das

zum Gesamtnutzen der eigenen Person eingesetzt werden soll. Stirner fordert auf, nicht zu denken und Handlungen spontan vom Willen bestimmen zu lassen. - Stirners „Einzig“ kommt so nach seinem Durchgang durch die verschiedenen Ideologien, denen er sich widersetzt, zu dem Schluss: „...Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das *Meinige*, und sie ist keine allgemeine, sondern ist - *einzig*, wie Ich einzig bin. - Mir geht nichts über Mich!“ - Stirner bestimmt damit die subjektive Aufwertung der eigenen Person als höchsten Zweck. - Das darf gelten als ein zunächst trotziger Standpunkt, den ein Mensch im Lauf seiner Persönlichkeitsentwicklung und im Gewährwerden seiner Entfremdung einnehmen kann und als so etwas wie ein Fundament. Da er aber nicht das einzige Wesen seiner Art in dieser Welt ist, kommt er nicht darum herum, sich in der von Kant so bezeichneten „ungeselliger Geselligkeit“ mit seinesgleichen zu arrangieren und zu organisieren.

Während bei Stirner der Wille eines Subjekts, eines Ich, dessen Kraft an keinen Inhalt gebunden ist, alle Zielsetzungen übersteigt, vollzieht sich bei Kant Selbstbestimmung nicht im Wollen sondern im *Sollen*¹⁰³.

¹⁰³ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VII, Wilhelm Weischedel (Hg.): „Wir sollen so unbedingt auf das Sollen hören, als ob es ein Gott geböte. Dieser ‚Gott der Sittlichkeit‘ ist ein Gott, den wir zur Not selbst ‚erfinden‘ müssen.“ und: „Es klingt zwar bedenklich, ist aber keineswegs verwerflich zu sagen: dass jeder Mensch sich einen Gott mache...“

3. Versuche zur Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung?“

In Ländern wie Frankreich, England und Amerika stand die Aufklärung in hohem Ansehen, während es im Gegensatz dazu in Deutschland um diesen Themenkreis von Anfang an eine Kontroverse gab. Das reaktionäre Bürgertum sah in der demokratisch-revolutionären Aufklärung eine Bedrohung und bemühte sich, sie herabzusetzen. - Nietzsche zum Beispiel führte einerseits zwar selbst Kritikpunkte gegen die Aufklärung an (siehe Punkt 4. 2. der gegenständlichen Arbeit); andererseits jedoch schrieb er in *Morgenröte* (1881) von der „Feindschaft der Deutschen gegen die Aufklärung“. - Die frühe Aufklärung wurde abwertend auch als Popularphilosophie bezeichnet.

Die Frage „Was ist Aufklärung?“ tauchte in dieser Formulierung erstmals versteckt in der Fußnote eines gegen die Zivilehe gerichteten Artikels des Berliner Predigers Johann Friedrich Zöllner (1753 – 1804) auf¹⁰⁴, mit dem dieser 1783 in der Dezember-Nummer der „Berlinischen Monatsschrift“¹⁰⁵ unter dem Titel „Ist es ratsam, das Ehebündnis ferner durch die Religion zu sanzionieren?“ auf die Veröffentlichung eines anonymen Autors im September 1783 in dieser Zeitschrift antwortete. Zöllner verteidigte die kirchliche Eheschließung und polemisierte gegen die Verwirrung, die er unter dem Namen der Aufklärung in den Köpfen und Herzen der Menschen angerichtet sah. Er fügte dem Begriff „Aufklärung“ eine Fußnote hinzu mit der Frage: „Was ist Aufklärung? Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, als was ist Wahrheit, sollte doch wohl beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfinge! Und doch habe ich sie nirgends beantwortet gefunden!“ - Moses Mendelssohn und Immanuel Kant unternahmen in der Folge Versuche, die von Zöllner vielleicht nur

¹⁰⁴ *Was ist Aufklärung? These und Definitionen*. Ehrhard Bahr (Hg.), Reclam, Stuttgart 1996, S. 3

¹⁰⁵ Die „Berlinische Monatsschrift“ war eine der bedeutendsten Zeitschriften der deutschen Aufklärung, herausgegeben von dem Berliner Bibliothekar Johann Erich Biester und dem Gymnasialdirektor Friedrich Gedike. Das Ideal der Herausgeber war „Eifer für die Wahrheit“ und „Liebe zur Verbreitung nützlicher Aufklärung und zur Verbannung verderblicher Irrtümer“; ihr Ziel: „höchste Mannigfaltigkeit [zu erreichen], insoweit das mit angenehmer Belehrung und nützlicher Unterhaltung bestehen kann“. Von Gegnern der Aufklärung wurde die Zeitschrift mit der „Berliner Aufklärungsclique“ oder „Aufklärungsbande“ gleichgesetzt. Zu ihren Mitarbeitern gehörten Kant (mit fünfzehn Beiträgen), Mendelssohn, Benjamin Franklin, Wilhelm von Humboldt, Thomas Jefferson, Graf Mirabeau, um nur einige zu nennen; Goethe und Schiller waren durch je einen Beitrag vertreten. Die Veröffentlichung von Beiträgen jüdischer Autoren - außer Moses Mendelssohn waren das zum Beispiel auch David Friedländer, Markus Herz, Salomon Maimon und Moses Wessely - trug der „Berlinischen Monatsschrift“ auch die Bezeichnung „Berliner Aufklärungssynagoge“ ein.

rhetorisch, möglicherweise aber auch polemisch gestellte Frage ernsthaft zu beantworten.

3.1. Moses Mendelssohn (1729 – 1786): Aufklärung, Kultur und Bildung

Moses Mendelssohn war ein Vertreter der jüdischen Aufklärung und ein Vorläufer der kritischen Positionen, wie Kant und Lessing sie vertraten. Er untersuchte Zöllners Ausführungen, nachdem diese in der September-Nummer 1783 der „Berlinischen Monatsschrift“ veröffentlicht worden waren, in einem Aufsatz: „Über die Frage: was heißt aufklären?“¹⁰⁶, und er differenzierte dabei zunächst zwischen der Bedeutung der Worte „Aufklärung“, „Kultur“ und „Bildung“, die „vor der Hand bloß zur Büchersprache gehörten“ und die – wie Mendelssohn meinte – der „gemeine Haufe“ kaum verstehe. Mendelssohn bezeichnet diese Begriffe als Modifikationen des geselligen Lebens und als Wirkungen des Fleißes und der Bemühungen der Menschen, ihren geselligen Zustand zu verbessern. „Bildung“ ist bei Mendelssohn ein Oberbegriff, der sich in die beiden Unterbegriffe „Kultur“ und „Aufklärung“ aufteilen lässt; er ordnet die Kultur „dem Praktischen“ zu. „Aufklärung scheint sich mehr auf das Theoretische zu beziehen: auf vernünftige Erkenntnis (objektiv) und Fertigkeit (subjektiv) zum vernünftigen Nachdenken über Dinge des menschlichen Lebens nach Maßgebung ihrer Wichtigkeit und ihres Einflusses in die Bestimmung des Menschen“ (die Mendelssohn als Maß und Ziel aller Bestrebungen und Bemühungen setzte). – Aufklärung erlange Sprache durch die Wissenschaften und Kultur durch gesellschaftlichen Umgang, Poesie und Beredsamkeit. Zur Kultur verhalte sie sich wie Theorie zur Praxis; wie Erkenntnis zur Sittlichkeit; wie Kritik zur Virtuosität. (Mendelssohn führt Beispiele mit Bewertungen an, wonach die Nürnberger mehr Kultur haben, die Berliner aber mehr Aufklärung; ebenso haben die Franzosen mehr Kultur, die Engländer hingegen mehr Aufklärung; und die „Sineser“ wiederum viel Kultur und wenig Aufklärung.) Die Sprache eines Volkes bezeichnete Mendelssohn als beste Anzeige seiner Bildung, der Kultur und der Aufklärung – der Ausdehnung sowohl als der Stärke nach. Die Griechen hätten beides gehabt: Kultur *und* Aufklärung; sie seien eine gebildete Nation gewesen, so wie ihre Sprache eine gebildete Sprache sei.

¹⁰⁶ „Über die Frage: was heißt aufklären?“ Moses Mendelssohn, in: *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Ehrhard Bahr (Hg.), Reclam, Stuttgart 1996, S. 3 ff.

Mendelssohns voneinander unterschiedene Bestimmung des Menschen als Mensch und als Bürger entspricht in etwa Kants Differenzierung zwischen „öffentlich“ und „privat“. In Ansehung der Kultur fiel das zusammen, da alle praktischen Vollkommenheiten nur in der Beziehung auf das gesellschaftliche Leben einen Wert hätten und einzig und allein der Bestimmung des Menschen als Mitglied der Gesellschaft entsprechen müssten. - Auch nach Kants Ansicht kann der Mensch sich ja nur als Gattungswesen vervollkommen. - Mendelssohn folgert, dass der Mensch als Mensch keiner Kultur bedürfe, wohl aber der Aufklärung; und er differenziert weiter: zwischen der Aufklärung des Menschen als Bürger, die sich nach Stand und Beruf modifiziere - und der Aufklärung, die den Menschen als Mensch interessiere: allgemein und ohne Unterschied der Stände.

Mendelssohn differenziert weiter, dass Menschaufklärung mit Bürgeraufklärung in Streit kommen könne: Kollisionen könne es geben zwischen „1) wesentlichen oder 2) zufälligen Bestimmungen des Menschen mit 3) wesentlichen oder 4) mit außerwesentlichen zufälligen Bestimmungen des Bürgers“. Ohne die wesentlichen Bestimmungen sinke der Mensch zum Vieh herab und ohne die außerwesentlichen sei er „kein so gutes, herrliches Geschöpf“. - Ohne die wesentlichen Bestimmungen des Menschen als Bürger höre die Staatsverfassung auf zu sein; ohne die außerwesentlichen bleibe sie in einigen Nebenverhältnissen nicht mehr dieselbe. - Ein Staat müsse unglücklich sein, wenn er sich gestehen müsse, dass in ihm die wesentliche Bestimmung des Menschen mit der wesentlichen des Bürgers nicht harmoniere und auch darüber, wenn die Aufklärung, die der Menschheit unentbehrlich sei, sich nicht über alle Stände des Reichs ausbreiten könne. Für den Fall aber, dass dadurch die Verfassung in Gefahr sei, zugrunde zu gehen, empfiehlt Mendelssohn der Philosophie, „die Hand auf den Mund [zu] legen“; die Notwendigkeit möge da „Gesetze vorschreiben oder vielmehr: die Fesseln schmieden, die der Menschheit anzulegen sind, um sie niederzubeugen und beständig unter Druck zu halten!“

Wenn aber die außerwesentlichen Bestimmungen des Menschen mit den wesentlichen oder außerwesentlichen des Bürgers in Streit kämen, dann müssten für die Ausnahmen und für die Entscheidung der Kollisionsfälle Regeln festgesetzt werden. Und wenn unglücklicherweise die wesentlichen Bestimmungen des Menschen mit seinen außerwesentlichen Bestimmungen selbst in Gegenstreit gelangten und man „gewisse nützliche und den Menschen zierende Wahrheit nicht

verbreiten dürfe, ohne die ihm nun einmal beiwohnenden Grundsätze der Religion und Sittlichkeit niederzureißen“, dann müsse der „tugendhafte Aufklärer“ behutsam vorgehen und „eher das Vorurteil dulden, als die mit ihm so fest verschlungene Wahrheit zugleich mit zu vertreiben.“ Mendelssohn relativiert jedoch, dass diese Maxime gleichzeitig auch die Schutzwehr von Heuchelei sei mit der Folge von Barbarei und Aberglauben; sooft man das Verbrechen greifen wolle, rette es sich „ins Heiligtum“. - Mendelssohn räumt ein, dass es schwer sei, die richtige Grenzlinie zwischen Gebrauch und Missbrauch zu finden, unmöglich aber sei es nicht.

Der Herausgeber des Reclam-Bandes *Was ist Aufklärung? – Thesen und Definitionen* (Stuttgart 1996), Ehrhard Bahr, merkt in seinem Nachwort an, Rolf Denker habe in *Grenzen liberaler Aufklärung* darauf hingewiesen, dass Mendelssohn die „Dialektik der Aufklärung“ bereits lange vor Theodor W. Adorno und Max Horkheimer erkannt habe, als er einen hebräischen Schriftsteller zitierte (den Mendelssohn aber nicht nennt): „Je edler ein Ding in seiner Vollkommenheit, desto grässlicher in seiner Verwesung“. Mendelssohn setzt Aufklärung und Kultur in Analogie zu Beispielen von verfaultem Holz, das so scheußlich nicht sei wie eine verwesene Blume, die wiederum nicht so ekelhaft sei wie ein verfaultes Tier und dieses wiederum nicht so grässlich wie der Mensch in seiner Verwesung. Sie seien, je edler in ihrer Blüte, desto abscheulicher in ihrer Verwesung und Verderbtheit. Missbrauch der Aufklärung schwäche das moralische Gefühl und führe zu Hartsinn, Egoismus, Irrreligion und Anarchie; und Missbrauch der Kultur erzeuge Üppigkeit, Gleisnerei, Weichlichkeit, Aberglauben und Sklaverei. Wenn Aufklärung und Kultur aber in gleichem Maß voranschritten, seien sie einander „die besten Verwahrungsmittel wider die Korruption“.

3.2. Immanuel Kants Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung

„Selbstdenken heißt den obersten Probestein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung. Dazu gehört nun eben so viel nicht, als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in Kenntnisse setzen; da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnisvermögens ist, und öfter der, so an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt ist.“¹⁰⁷

¹⁰⁷ Immanuel Kant, „Was heißt: Sich im Denken orientieren“ (1786), in: Werkausgabe Band V, *Schriften zur Metaphysik und Logik 1*, Wilhelm Weischedel (Hg.) Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, S. 283

Otfried Höffe (Tübingen), der die Philosophie Immanuel Kants als intellektuellen Höhepunkt bezeichnet und ihr eine Umgestaltung der europäischen Aufklärung zuschreibt, bewertet Kants Verständnis der Aufklärungsideen als von einer naiven Aufklärung ebenso weit entfernt wie von einer gegenaufklärerischen Attitüde, nach der alles Bestehende gut und schön sei.¹⁰⁸ Die durch Selbstdenken in Gang kommende Aufhebung von Irrtümern und Vorurteilen, die allmähliche Loslösung von Einzelinteressen und die schrittweise Freisetzung der „allgemeinen Menschenvernunft“ sei ein gemeinsamer Grundgedanke der Zeit, der bei Kant zur Kritik aller dogmatischen Philosophie und zur Entdeckung des letzten Grundes der Vernunft führe. Zugleich nehme Kant aber einen ungetrübten Optimismus, der schon durch Rousseaus *Ersten Diskurs* (1750), aber auch durch das „sinnlose“ Erdbeben von Lissabon (1755) erschüttert worden sei, aus Grundsätzen zurück. Kant stoße nicht nur zu den Ursprüngen, sondern auch zu den Schranken reiner Vernunft vor – der theoretischen ebenso wie der praktischen.

Gerhard Gotz (Wien) ortet die Einstellung bereits des jungen Kant in dessen frühen Schriften als „im besten Sinne aufklärerisch“¹⁰⁹: Schon in seiner Schrift von 1746, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen* würden ähnliche Töne anklingen: „Nunmehr kann man es kühnlich wagen das Ansehen der *Newtons* und *Leibnize* für nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegen setzen sollte, und keinen andern Überredungen als dem Zuge des Verstandes zu gehorchen.“ (zitiert nach G. Gotz: I. Kant, Akademie-Ausgabe, I, 7 / A V f). Die Ablehnung aller Autorität sei nicht Überheblichkeit einer Einzelperson, sondern Voraussetzung aller argumentierenden, sich als Wissenschaft verstehenden Philosophie, dass individuelles Denken imstande sei, das Allgemeine und Notwendige zu erfassen, weil es an der einen, allen denkenden Personen gemeinsamen Vernunft teilhabe. Das sei der feste Boden, von dem aus und auf den hin der Absprung in das Selbstdenken gewagt werden könne. Umgekehrt sei „ein gewisses edles Vertrauen in seine eigenen Kräfte“ (zitiert nach G. Gotz: ebenda, I, 10 / A IX) erst dann vorhanden und berechtigt, wenn sich das Selbstdenken durch erfolgreiche Arbeit an gewichtigen

¹⁰⁸ Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, Beck, München 2007, S. 11 f.

¹⁰⁹ Gerhard Gotz, *Letztbegründung und systematische Einheit. Kants Denken bis 1772*. Passagen Verlag, Wien 1993, S. 21 f.

Problemstellungen schon bewährt habe. - Gotz wertet das Selbstvertrauen des jungen Kant als einen Hinweis auf bereits erzielte Ergebnisse, die zwar in dieser Schrift nur angedeutet seien, deren spätere ausführliche Darstellung aber schon damals beschlossene Sache gewesen sei: „Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern ihn fortzusetzen.“ (Ebenda)

Kants Aufklärungsschrift vom 30. September 1784 war in der Dezember-Nummer 1784 der „Berlinischen Monatsschrift“ erschienen und bezog sich ebenso wie Mendelssohns Aufsatz auf die in der September-Nummer 1783 der „Berlinischen Monatsschrift“ von Zöllner gestellte Frage (vgl. S. 68 der vorliegenden Arbeit). Einer Anmerkung am Ende von Kants Schrift war zu entnehmen, dass ihm Mendelssohns Aufsatz beim Schreiben und vor der Veröffentlichung seiner Schrift zu diesem Thema nicht bekannt gewesen war.¹¹⁰

Bei seinem Versuch der „Beantwortung der Frage: „Was ist Aufklärung?“ nennt Kant zunächst die Gründe, warum ein so großer Teil der Menschen, obwohl und nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung freigesprochen habe, gerne zeitlebens unmündig bleibe und auch, warum es so leicht werde, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Kant lässt „Mangel des Verstandes“ gelten, nicht aber Bequemlichkeit, Faulheit und Feigheit.¹¹¹

Die von Kant genannten Gründe, die Menschen hindern, sich selbst zu ermächtigen, haben zwar einerseits bis in unser heutiges Jahr 2009 durchaus noch immer Gültigkeit, andererseits müssen aber „Seelsorger“ und „Ärzte“, die - wie Kant es ausdrückt - „das verdrießliche Geschäft des Denkens gegen Bezahlung übernehmen“, durchaus professionell sorgfältig und differenziert prüfen, ob und unter welchen Umständen sie aufgrund deren psychischer Befindlichkeit Menschen ermutigen dürfen, sich auf Veränderung einzulassen oder ob das manchmal eben nicht oder vielleicht auch nur zu diesem Zeitpunkt noch nicht aber später vielleicht doch möglich sein könnte.

¹¹⁰ „In den Büschingschen wöchentlichen Nachrichten vom 13. Sept. [1784] lese ich heute den 30sten ebendess. die Anzeige der Berlinischen Monatsschrift von diesem Monat, worin des Herrn Mendelssohn Beantwortung ebenderselben Frage angeführt wird. Mir ist sie noch nicht zu Händen gekommen; sonst würde sie die gegenwärtige zurückgehalten haben, die jetzt nur zum Versuche dastehen mag, wiefern der Zufall Einstimmigkeit der Gedanken zuwege bringen könnte.“

¹¹¹ Ich kann nicht umhin, bei Kants Kritik am Mangel der Entschließung und des Muts auch an eine Äußerung des bayerischen Komikers, Kabarettisten und Autors Karl Valentin (1882 – 1948) zu denken, die das Dilemma beschreibt, in das Menschen bei ihren Versuchen, sich aus Unmündigkeit zu befreien, geraten können - wodurch immer diese „verschuldet“ ist: „Mögen hätten wir schon wollen, aber dürfen haben wir uns nicht getraut“.

Die von Kant als „Vormünder“ Bezeichneten, die die „Oberaufsicht über ihr zuerst von ihnen dumm gemachtes Hausvieh gütigst auf sich genommen“ haben, stellen ja eine Instanz dar im sozialen Umfeld von Menschen, in dem sich deren Identität konstituiert hat. Menschen sind mit ihrem Eintreten in die Welt ihren „Vormündern“ ja zunächst ausgeliefert, und später von ihnen sich zu emanzipieren, verlangt wohl mehr als nur Opfer an Bequemlichkeit und Faulheit. - Kant wägt ja auch gegeneinander ab, dass einerseits die Gefahr, sich aus dem „Gängelwagen, in den die Menschen eingesperrt sind, zu befreien, zwar eben so groß nicht ist“, dass aber andererseits das Fallen beim Versuch, endlich gehen zu lernen, schüchtern mache und abschrecke, und dass es für jeden einzelnen Menschen schwer sei, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten, die er ja vielleicht sogar lieb gewonnen habe.

Kant bedenkt praxisnah und psychologisch genau die Schwierigkeiten der Aufklärung für den Einzelnen, die er an den Anfang stellt - vor der Aufklärung der Gesamtöffentlichkeit, die folgen soll. Dass die Einzelnen ihre Entwicklung zu Vernunftwesen allein und für sich selbst leisten könnten, hält Kant - wie vor ihm Rousseau (und lange vor beiden Aristoteles) - jedoch nicht für möglich. Auch nach Kants Auffassung entwickelt das Vernunftwesen sich im Verlauf des Prozesses der Menschheitsgeschichte in der Gattung: Ein „Publikum“ würde sich selbst aufklären, und dies sei sogar unausbleiblich, wenn man ihm nur die Freiheit lasse.

Zunächst überantwortet Kant „die Erziehung des Menschengeschlechts“ aber doch „dem Gelehrten“ - und meint damit den Philosophen, der die Fähigkeit entwickelt hat, unabhängig von seiner Sinnlichkeit die für die Allgemeinheit wesentlichen Fragen und Antworten zu erkennen. Dem Einzelnen würden auf diese Weise Regeln und Gebote auferlegt, die der „Gelehrte“ aufgrund seiner Vernunftkenntnis als allgemeinverbindlich setze. - Kant geht aber davon aus, dass der Einzelne ebenso denken würde, wenn er imstande wäre, seinen Verstand und seine Vernunft entsprechend zu gebrauchen.

Kant setzt auf eine Wirkung, wie sie durch den Multiplikatoreffekt beschrieben wird, wenn er hofft, dass sich unter den eingesetzten Vormündern des „großen Haufens“ welche finden, die, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den „Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werts und des Berufs jedes Menschen, selbst zu denken, um sich verbreiten werden“.

Kant hatte sich für die amerikanische Unabhängigkeitserklärung begeistert und schon vor der Französischen Revolution seine Zustimmung zu deren Ideen bekundet - auch zu einer Zeit, als das nicht mehr opportun war und mit der Gefahr verbunden, „unter dem Namen eines Jakobiners ins schwarze Register zu kommen“¹¹². - Kant setzte (jedenfalls in seiner Aufklärungsschrift) mehr auf Reform als auf Revolution; er argumentierte, dass Revolution zwar von „gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung“ befreien möge, es komme dadurch aber „niemals eine wahre Reform der Denkungsart zu Stande“.

Immer wieder betont Kant, dass das einzige Erfordernis der Aufklärung die Freiheit sei. - Otfried Höffe bezeichnet Kant als *den* hervorragenden Theoretiker einer Politik der Freiheit im 18. Jh. neben dem Franzosen Montesquieu (1689 – 1755) und dem Schotten Adam Smith (1723 – 1790)¹¹³.

Von seiner Vernunft in allen Stücken *öffentlichen* Gebrauch zu machen - darin sieht Kant die harmloseste Variante der Freiheit; er benennt dies als „das Unschädlichste von allem, was Freiheit heißen mag“. Kant fordert das Recht der freien Meinungsäußerung in Rede und Schrift. - Er spricht von „Gelehrten“, denen diese zukomme, und so scheint diese Freiheit zunächst auf den akademischen Bereich beschränkt zu sein.

Bei der Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Gebrauch der Vernunft verwendet Kant die Begriffe „öffentlich“ und „privat“ genau umgekehrt, wie das unserem heutigen Sprachgebrauch entspricht: „Öffentlich und uneingeschränkt“ sei der Gebrauch der Vernunft, den jemand „als Gelehrter vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht“ und „privat“ sei deren Gebrauch, den jemand auf seinem „bürgerlichen Posten“ oder in seinem Amt machen dürfe.¹¹⁴ - Allerdings: im Gemeininteresse müsse gehorcht werden, betont Kant und bringt Beispiele: Ein Offizier dürfe über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit eines ihm von einem „Oberen“ erteilten Befehls nicht laut vernünfteln; in dieser (von Kant als „privat“ bezeichneten) Funktion müsse er gehorchen. Als „Gelehrter“ jedoch könne er jedoch Anmerkungen über die Fehler im Kriegsdienst machen: „öffentlich“ und diese

¹¹² Vorländer, *Immanuel Kant – Der Mann und das Werk*, Marix, Wiesbaden 2004

¹¹³ Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, Beck, München 1983 (7. überarbeitete Auflage 2007)

¹¹⁴ Rousseau hatte zwischen „homme“ und „citoyen“ unterschieden, und Herbert Marcuse hatte in seinen „Studien über Autorität“ [1936] auf den Gegensatz von „Person“ und „Amt“ hingewiesen, der sich bis auf Luther zurückführen lasse.

„seinem Publikum“ zur Beurteilung vorlegen¹¹⁵. - „Öffentlich“ rasonieren darf einer also, aber die ihm in seiner „privaten“ Funktion anvertrauten Geschäfte = das Allgemeine, dürfen nicht darunter leiden. - Als weitere Beispiele, für die das gelten soll, führt Kant Geistliche an und Lehrer, die einerseits in ihrem Amt - als Geschäftsträger der Kirche - verpflichtet seien, „ihren Katechismusschülern und ihrer Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der sie dienen, ihren Vortrag zu tun“; im öffentlichen Gebrauch ihrer Vernunft hingegen, „als Gelehrte“, genössen sie uneingeschränkte Freiheit, sich der eigenen Vernunft zu bedienen und diese zu verbreiten. Es sei eine Ungereimtheit und liefe auf Verewigung hinaus, folgert Kant, wenn die Vormünder des Volkes in geistlichen Dingen selbst wieder unmündig sein sollten.¹¹⁶

Eine unaufhörliche Obervormundschaft durch eine Gesellschaft von Geistlichen „über ihre Glieder und vermittelt ihrer über das Volk“ hielt Kant aber sowieso für unmöglich und einen Kontrakt mit dem Ziel, auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten, für schlechterdings null und nichtig - auch wenn er durch die oberste Gewalt bestätigt sei! - Und: Es könne sich nicht ein Zeitalter verbünden, das folgende davon abzuhalten, seine Erkenntnisse zu erweitern und seine Irrtümer zu bereinigen. Das sei ein Verbrechen gegen die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten bestehe. - Der „Probierstein“ dafür, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden könne, ist für Kant, ob ein Volk sich selbst ein solches Gesetz auferlegen könne.¹¹⁷ Öffentliche Kritik an einer bestehenden Ordnung - in Erwartung einer besseren - müsse jedem Bürger, vornehmlich aber Geistlichen, erlaubt sein: „in der Qualität von Gelehrten“, durch Schriften, und bis Einsicht über

¹¹⁵ In der Ableitung von lateinisch *privare* = berauben kann das zu Zeiten Kants bedeuten, dass einer in seinem Amt der Möglichkeiten beraubt ist, sich zu äußern, die ihm außerhalb seines Amts (als „Gelehrter“) in öffentlicher Funktion durchaus zur Verfügung stehen.

¹¹⁶ Ich sehe Kants diesbezügliche Ausführungen durch die in den Institutionen der katholischen Kirche ungebrochen bis heute herrschende Gerontokratie bestätigt!

¹¹⁷ Die Ordnung der Triebfedern, die eine Regierung zu ihrem Zweck, auf das Volk Einfluss zu nehmen, „nach der Vernunft (das heißt objektiv)“ benutzen könne (A 12, 13) benannte Kant später im ersten Abschnitt seiner Schrift „Der Streit der Fakultäten“ in einer Reihenfolge: „...zuerst eines jeden ewiges Wohl, dann das bürgerliche als Glied der Gesellschaft und schließlich das Leibeswohl (lange leben und gesund sein)...“. Auf das ewige Wohl ihrer Untertanen könne die Regierung durch öffentliche Lehren „auf das Innerste von deren Gedanken und auf die verschlossensten Willensmeinungen“ Einfluss nehmen; dafür sei die theologische Fakultät zuständig; ihr äußerliches Verhalten würden die Juristen „unter dem Zügel öffentlicher Gesetze“ halten und für „die Existenz eines starken und zahlreichen Volks“ würde die medizinische Fakultät sorgen. Nach dem Naturinstinkt allerdings würde für den Menschen der Arzt der wichtigste Mann sein, weil der ihm „sein Leben friste“; darauf der „Rechtserfahrene“, der ihm das zufällige Seine zu erhalten verspreche und erst zuletzt, wenn es zum Sterben komme, der Geistliche.

Fehler der bestehenden Einrichtungen einträte, und wenn durch die Vereinigung von Stimmen (wenngleich nicht aller) ein entsprechender Vorschlag vor den Thron gebracht werden könne. Je nach Einsicht und Einigung sollten dabei von Gemeinde zu Gemeinde auch unterschiedliche Religionseinrichtungen nebeneinander bestehen können. - Um Religion vor allem geht es ja in dieser Schrift. - Kant betont wiederholt, dass es schlechterdings unerlaubt sei, sich auch nur binnen der Lebensdauer eines Menschen auf eine beharrliche, von niemandem öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfassung zu einigen, weil damit ein Zeitraum für den Fortgang gleichsam vernichtet und fruchtlos gemacht würde, was auch den Nachkommen zum Nachteil gereiche. Ein Mensch könne zwar für seine Person die Aufklärung aufschieben in dem, was ihm zu wissen obliege, und auch da nur auf einige Zeit; würde er aber darauf verzichten - sei es für seine Person, mehr aber noch für seine Nachkommenschaft - dann hieße das, „die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten“.

Was also nicht einmal ein Volk über sich selbst beschließen dürfe, das dürfe noch weniger ein Monarch über das Volk beschließen, dessen gesetzgebendes Ansehen ja gerade darauf beruhe, dass er den gesamten Volkswillen in dem seinen vereinige. - Reformen sollten durch die öffentliche wissenschaftliche Diskussion entwickelt und vorangetrieben werden, und ein aufgeklärter Monarch sollte von ihnen zur Einsicht gebracht werden und die Änderung bestehender Verhältnisse veranlassen. Wenn dieser seine Aufgabe aber nur darin sähe, dass alle wahre oder vermeinte Verbesserung zusammen mit der bürgerlichen Ordnung bestehe, so könnten das seine Untertanen auch ohne ihn bewerkstelligen. - Was sie für ihr Seelenheil zu tun für nötig befänden, gehe ihn nichts an, er müsse aber verhindern, dass sie einander gewalttätig dabei behinderten, an dessen Bestimmung und Beförderung nach all ihrem Vermögen zu arbeiten. In entsprechende Auseinandersetzungen seiner Untertanen solle der Monarch sich jedoch nicht einmischen: nicht durch Regierungsaufsicht und auch nicht aus eigener höchster Einsicht, weil - was ihm dann zum Vorwurf gemacht werden könnte - „der Kaiser nicht über den Grammatikern steht“ („Caesar non est supra grammaticos“). Schon gar nicht solle er seine oberste Gewalt aber dazu erniedrigen, den geistlichen Despotismus einiger Tyrannen in seinem Staat gegen seine Untertanen zu unterstützen.

Kant ist realistisch und hoffnungsvoll zugleich: Man lebe zwar nicht in einem „aufgeklärten Zeitalter“, sehr wohl aber in einem „Zeitalter der Aufklärung“. Es fehle noch viel daran, dass die Menschen sich schon jetzt ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen sicher und gut bedienen, aber es gäbe deutliche Anzeigen, dass ihnen jetzt wenigstens das Feld dazu geöffnet sei und dass die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung und für den Ausgang aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit allmählich weniger würden. - Kant setzt das Zeitalter der Aufklärung gleich mit dem Jahrhundert Friedrichs,¹¹⁸ und er lobt in den höchsten Tönen den Monarchen, der es für seine Pflicht halte, den Menschen in Religionsdingen nichts vorzuschreiben, und ganz besonders dafür, dass er dabei den „hochmütigen Namen der Toleranz“ ablehne. Kein Monarch sei ihm darin vorangegangen.¹¹⁹ Friedrich sei selbst aufgeklärt und verdiene von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige gepriesen zu werden, der - wenigstens von Seiten der Regierung - zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündigkeit entschlage und es jedem frei lasse, sich in Gewissensangelegenheiten der eigenen Vernunft zu bedienen.¹²⁰

¹¹⁸ Friedrich II. „Der Große“, ein Repräsentant des aufgeklärten Absolutismus, 1712 – 1786, war (wohl auch aus wirtschaftlichen Interessen) offen gegenüber Einwanderern und religiösen Minderheiten (Hugenotten, Katholiken - gegenüber Juden allerdings setzte er die diskriminierende Politik seiner Vorgänger fort). Aus einem Brief, 1740: „Alle Religionen seindt gleich und guht, wan nuhr die Leute, so sie profesieren“ (öffentlich bekennen) „erliche Leute seindt, und wen Türken und Heiden kähmen und wolten das Land pöbpelieren“ (bevölkern), „so wollen wir sie Mosqueen und Kirchen bauen lassen“. Friedrich II. betrieb die Entwicklung des Rechtssystems und sah sich in der Rolle und bezeichnete sich selbst als „ersten Diener des Staates“. Als erster absoluter Monarch Europas führte er zumindest eingeschränkte Pressefreiheit ein. Friedrich II. wünschte die Abschaffung der Leibeigenschaft, was aber zunächst am Widerstand des preußischen Landadels scheiterte; er setzte sie schrittweise in den königlichen Krondomänen durch. Mit seiner großen Justizreform von 1779/80 ging die Befreiung der niederen Stände von der Willkür des Adels einher. - Friedrich II. war aber nicht unumstritten. Sein Zeitgenosse Gotthold Ephraim Lessing (1729 – 1781) wiederum nannte Preußen „das sklavisches Land Europas.“

¹¹⁹ Der historischen Gerechtigkeit halber soll an dieser Stelle als ein weiterer Vertreter des aufgeklärten Absolutismus in Europa Joseph II. genannt werden und dessen rasch durchgezogene Reformen (Toleranzedikt gegenüber Nicht-Katholischen - Schließung von Klöstern - Umschichtung von Geldern zugunsten von Wohlfahrtseinrichtungen, die zuvor kirchlichen Institutionen zugeflossen waren) und den auch zum Beispiel Johann Gottfried Herder neben Friedrich II. entsprechend würdigt. - Joseph II. hatte sogar die Idee der Einführung einer „Staatskirche“ verfolgt, die zwar nicht verwirklicht wurde, Papst Pius VI. jedoch so sehr in Sorge um ein mögliches Ende des Papsttums versetzte, wenn dieses nicht länger durch die Habsburger unterstützt würde wie während vieler Jahrhunderte, dass er in einer Zeit, in der Päpste für gewöhnlich nicht reisten, den sehr ungewöhnlichen Schritt setzte, Josef II. in Wien aufzusuchen. Der Papst konnte zwar „den Josephinismus“ und die Reformen nicht aufhalten, es gab jedoch maßvolle Gespräche zwischen Kaiser und Papst, und ein Bruch konnte vermieden werden. (Der „Josephinismus“ wurde 1855 durch ein Konkordat zwischen Kaiser Franz Joseph und dem Vatikan beendet.)

¹²⁰ In *Immanuel Kant – Der Mann und das Werk* beurteilt Karl Vorländer Friedrich II. als einen Monarchen, dem diese Dinge höchst gleichgültig waren und der jeden nach seiner Fassung selig werden ließ, solange er politisch unbedingten Gehorsam fand - also ungefähr entsprechend Kants Satz: „Räsonniert soviel Ihr wollt und worüber Ihr wollt; nur gehorcht!“

Kant gesteht es „verehrungswürdigen Geistlichen“ zu, unbeschadet ihrer Amtspflicht ihre „vom angenommenen Symbol hier und da abweichenden Urteile und Einsichten in der Qualität der Gelehrten frei und öffentlich der Welt zur Prüfung dar[zu]legen“ - und mehr noch als diesen gesteht er es jedem anderen zu, der durch keine Amtspflicht eingeschränkt sei.

Immer wieder betont Kant, dass das Hauptgewicht für die selbst verschuldete Unmündigkeit von Menschen, aus der ihren Ausgang zu nehmen er sie auffordert, „auf Religionssachen“ liege, und er bezeichnet diese Art von Unmündigkeit als die schädlichste und entehrendste. - Aufgrund der Verbindung zwischen Moral und Religion ist Religion als solche zur Begründung von Moral für Kant nicht erforderlich. Aufgrund des Auseinanderfallens von Tugend und Glückseligkeit und der theoretisch nicht erweisbaren Gewissheit, dass Moralität nicht sinnlos sein kann, ist eine Annahme (ein Postulat) des Daseins Gottes notwendig. Unsere reine praktische Vernunft kann bis zur Religion vordringen - bis zum Kern jeglicher Religion; Kant hat den Begriff der „reinen moralischen Religion“ geprägt. - In der Vorrede zur ersten Auflage seiner Religionsschrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793)¹²¹ heißt es:

„Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfnis an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nicht anders abgeholfen werden kann; weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgibt. - Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug“.

Bezüglich der Künste und der Wissenschaften hätten „unsere Beherrscher“ gar kein Interesse, ihre Untertanen zu bevormunden, urteilt Kant in seiner Aufklärungsschrift. - Künste und Wissenschaften waren zu Kants Zeit aber auch noch nicht, wie in späteren Jahrhunderten, der Zensur unterworfen. So waren Lessings Theaterstücke zensurfrei, während seine theoretischen Schriften der Zensur unterlagen, und Lessing setzte daher seine theologische Auseinandersetzung mit dem Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze in seinem Drama „Nathan der Weise“ fort.

¹²¹ Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VIII, Wilhelm Weischedel (Hg.) Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, S. 649

Kant betont, dass keine Gefahr für einen Monarchen bestehe, der die Aufklärung begünstige und der seinen Untertanen erlaube, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen - und auch nicht für dessen Gesetzgebung, wenn die Untertanen ihre kritischen Gedanken über deren Verbesserung der Welt öffentlich vorlegten. Außerdem habe ein Monarch, der - selbst aufgeklärt - zugleich ein wohl diszipliniertes zahlreiches Heer zur Verfügung habe¹²², nichts für die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung zu befürchten, und er könne daher sagen, was im Gegensatz dazu ein Freistaat nicht wagen dürfte: „Räsonniert, so viel ihr wollt und worüber ihr wollt; nur gehorcht!“ - Kant differenziert an dieser Stelle erneut zwischen „öffentlichem“ und „privatem“ Gebrauch der Vernunft, wonach einer „öffentlich“, als „Gelehrter vor seinem Publikum“, räsonieren darf - jedoch bei gleichzeitigem „privatem“ Gehorsam in seinem Amt (vgl. S. 75 der vorliegenden Arbeit).

Für mein Verständnis ergeben sich daraus Widersprüche zu der von Kant in seinen Schriften implizit immer wieder geforderten Wahrhaftigkeit und jedenfalls Spannungen und innere Konflikte für eine in ihrem Amt - also „privat“ - gehorchende Person, wenn deren „öffentlich“ und „als Gelehrter“ veröffentlichte Erkenntnisse mit diesen Inhalten nicht übereinstimmen - obwohl mit der Antizipation, dass eben diese von ihr öffentlich vorgetragenen Gedanken Wirkung entfalten, die irgendwann zu einer Änderung und Verbesserung dessen führen könnte, was sie in ihrem Amt exekutieren muss, bis diese Wirkung möglicherweise eintritt. - In äußerster Konsequenz müsste eine/r, der/die durch innere oder/aber auch durch äußere Konsequenzen in einen solchen Konflikt zwischen „privat“ und „öffentlich“ gerät, wohl auch erwägen, sein Amt zurückzulegen. - Was den inneren Konflikt betrifft, ist der Wahrhaftigkeit vielleicht schon Genüge getan, wenn eine Person für sich selbst klar reflektiert zwischen dem „privaten“ Gehorsam in ihrem Amt und ihrer „öffentlichen“ Äußerung trennen; für den Fall eines äußeren Konflikts ist dabei mitzudenken, dass es zur Zeit Kants Leibstrafen und auch die Todesstrafe gab.

Kant, der einerseits sehr genau um die Natur des Menschen mit ihren möglichen Stärken und Schwächen Bescheid wusste und sich entsprechend äußerte (sich aber schließlich nicht um alles kümmern konnte), thematisiert nicht die Probleme, die den von ihm als Beispiele angeführten Offizieren, Geistlichen,

¹²² In seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“ bezeichnete Kant stehende Heere allerdings als permanente Bedrohung für andere Staaten.

Lehrern... sowohl aufgrund ihrer inneren Reflexion wie auch in ihrem sozialen Umfeld daraus erwachsen mochten, wenn sie Unterschiedliches und Abweichendes äußerten: also einerseits „privat“ und damit der Wortbedeutung nach eingeschränkt („beraubt“) aufgrund der Glaubenssätze und Dogmen, die in den Institutionen galten, in deren Diensten sie standen; und andererseits im „öffentlichen“ Gebrauch ihrer Vernunft als „Gelehrte“. - Mit seiner Religionsschrift von 1793, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, geriet Kant ja selbst in die Spannung einer solchen Problematik¹²³.

Kant beschreibt die Paradoxie, die darin liege, dass ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit für die Freiheit des Geistes eines Volks einerseits vorteilhaft zu sein scheine, ihr aber andererseits dadurch gleichzeitig unübersteigbare Schranken setze; ein Grad weniger von dieser Freiheit des Geistes schaffe hingegen den Raum, sich nach all seinen Vermögen auszubreiten. Es sei ein dialektischer Prozess, wonach der Keim, den die Natur unter dieser „harten Hülle“ auswickle und für den sie „am zärtlichsten“ Sorge: der Hang und Beruf zum *f r e i e n D e n k e n*¹²⁴ würde allmählich auf die Sinnesart des Volks zurückwirken, wodurch dieses nach und nach der Freiheit *z u h a n d e l n*¹²⁵ fähiger werden, und das würde sich endlich sogar auf die Grundsätze von Regierungen auswirken, die Menschen in weiterer Folge nicht länger als Maschinen sondern ihrer Würde gemäß behandeln würden.

Als Kant in seiner Aufklärungsschrift anschaulich und eindringlich die Vorzüge der Ausbreitung des Geistes der Freiheit beschrieb samt dessen befruchtenden und

¹²³ Nach dem Tod Friedrichs „des Großen“ 1786 und der Regierungsübernahme durch seinen Neffen, Friedrich Wilhelm II., hatte die Zensur zugenommen, und nach der Veröffentlichung der Religionsschrift 1793 und 1794 (1792 war zunächst nur deren erstes Stück in der „Berlinischen Monatsschrift“ erschienen), erhielt Kant per Kabinettsorder das Verbot, weiter in diesem Sinne zu publizieren. Karl Vorländer beschreibt in *Immanuel Kant Der Mann und das Werk* ausführlich die Wirkung von Kants Religionsschrift. In der königlichen Kabinettsorder vom 1. Oktober 1794 wurde Kant vorgeworfen, dass er seine Philosophie zu „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums“ missbrauche und dadurch gegen seine Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen die landesväterlichen Absichten handle. Kant wurde aufgefordert, sich zur Vermeidung „unserer höchsten Ungnade“ künftig nichts dergleichen mehr zu Schulden kommen zu lassen; bei fortgesetzter Renitenz habe er unangenehme Verfügungen zu gewärtigen. - In seiner Antwort auf die königliche Kabinettsorder ging Kant ausführlich auf alle Hauptpunkte der Anklage ein, veröffentlichte diese aber im Wortlaut zusammen mit der Kabinettsorder erst 1798 in der Vorrede zu seiner Schrift *Der Streit der Fakultäten*. So lange Friedrich Wilhelm II. regierte, beugte Kant sich den Forderungen der Zensur, nach dessen Tod nahm er aber seine Position wieder auf: Konsequentes moralisches Handeln sei nicht möglich ohne den Glauben an Freiheit, an Unsterblichkeit und an Gott. Daher sei die Moral das Ursprüngliche, und die Religion erkläre die moralischen Pflichten als göttliche Gebote; die Religion folge also dem bereits vorhandenen Moralgesetz. Um die eigentlichen Pflichten zu finden, müsse man das Richtige aus den verschiedenen Religionslehren herausfiltern. Rituelle kirchliche Praktiken kritisierte Kant als Pfaffentum.

¹²⁴ in Kants Text ebenfalls gesperrt gedruckt

¹²⁵ in Kants Text ebenfalls gesperrt gedruckt

dialektischen Wechselwirkungen zwischen Individuum und Gemeinschaft - selbst da, wo dieser Geist mit einer sich selbst missverstehenden Regierung zu ringen habe - konnte er noch nicht ahnen, wie sehr sich nach dem Tod Friedrich des Großen (1786) unter der Regentschaft von dessen Neffen und Nachfolger Friedrich Wilhelm II. vieles ändern würde (Zensuredikt und Religionsedikt von 1788) - mit entsprechenden Konsequenzen auch für ihn persönlich, 1794, nach Veröffentlichung seiner Religionsschrift (vgl. Fußnote 115 auf S. 81).

Kants Moralphilosophie gilt bis heute als Grundlage moralischer Selbstgesetzgebung, und die Autonomie aller Einzelnen gehört zu den idealtypischen, bisher jedoch nirgendwo auf der Welt vollkommen umgesetzten Leitideen der Moderne. Im modernen Staat sollten die Gesetze, denen Menschen unterstellt sind, ihnen nicht weiterhin wie in den Feudalkonzeptionen heteronom übergestülpt werden; Normen müssen fortan argumentativ und einleuchtend begründet werden. Entsprechend dem liberalistischen Grundgedanken sollen Gesetze, die alle Einzelnen sich geben, Menschen auch nur soweit einschränken, als es unbedingt notwendig ist. Die Einschränkung der Willkürfreiheit und Entscheidungsfreiheit soll alle Einzelnen in gleicher Weise betreffen, so dass alle den gleichen Freiraum zur Entscheidung haben.

4. Die Rezeption von Kants Vernunftbegriff und seiner neuen Ethik

Vernunftkritik hatte eingesetzt, sobald der philosophische Vernunftbegriff der Moderne selbst artikuliert war. Die Gegenbewegung zur Aufklärung wurde von den Aufklärern mit dem Begriff „Schwärmerei“¹²⁶ bezeichnet, die wiederum eine Vorwegnahme der Gegnerschaft der Romantik¹²⁷ war. In seiner Schrift „Was heißt: sich im Denken orientieren“ (1786) definierte Kant „Schwärmerei“ als die „angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zuoberst gesetzgebenden Vernunft“¹²⁸.

Karl Vorländer bezeichnet in *Immanuel Kant – Der Mann und das Werk* die Wirkung der ethischen Schriften Kants als weit unmittelbarer und offensichtlicher als die des theoretischen Hauptwerks. Kants ethisches Interesse sei von Anfang an nicht minder groß gewesen als sein theoretisches¹²⁹; er habe seine Ethik auch nicht nur

¹²⁶ Vertreter der Schwärmerei waren Johann Georg Hamann (1730 – 1788), Friedrich Heinrich Jacobi (1743 – 1819), Johann Georg Schlosser (1739 – 1799) und Friedrich Leopold Graf zu Stolbert (1750 – 1819)

¹²⁷ Novalis (Georg Friedrich Philipp von Hardenberg; 1772 - 1801) schrieb eine „Apologie der Schwärmerei“ (1788) und in einem Aufsatz „Die Christenheit oder Europa (1799): „Das Licht war wegen [...] seiner Frechheit ihr Liebling geworden. Sie freuten sich [...] und [...] benannten [...] nach ihm ihr großes Geschäft Aufklärung“.

¹²⁸ Immanuel Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik 1*, Werkausgabe Band V, Wilhelm Weischedel (Hg.) Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977

¹²⁹ Vorländer führt aus, dass Kant bereits Mitte der 60er Jahre „Metaphysische Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit“ entworfen, diese aber wieder verworfen habe. Für das Wintersemester 1770/71 habe er neue Untersuchungen über die „reine moralische Weltweisheit“, in der „keine empirischen Prinzipien anzutreffen sind“, geplant (an Lambert, 2. September 1770). Um 1772 sollten sie einen Teil des beabsichtigten Hauptwerks bilden. Ende 1773 habe Kant sich gerade über diesen Teil so klar gefühlt, dass er sich darauf freute, ihn zuerst herauszugeben. Das sei dann zwar wieder hinter seiner theoretischen Arbeit zurückgetreten, aber alsbald nach dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* habe er wieder an schon so lange geplanten Metaphysik der Sitten gearbeitet. Eine von A. Warda in Scheffners Nachlass gefundene Vorarbeit zu den Prologemenen habe gezeigt, dass um diese Zeit, also um 1782, die Grundsätze von Kants Kritischer Ethik bereits feststanden. - (Vgl. auch: Gerhard Gotz, *Letztbegründung und systematische Einheit. Kants Denken bis 1772*, Passagen Verlag, Wien 1993, worin der Autor vier Phasen und sieben Systementwürfe Kants zwischen ca. 1746 und 1772 zusammenschaut.) - Die Vollendung sei jedoch noch einmal durch die Abfassung der Prologomena zurückgedrängt worden. Anfang 1784 habe ihn einige Monate lang der Gedanke beschäftigt, seine ethische Schrift in eine Polemik gegen Garves Abhandlungen zu Ciceros *De officiis* oder gegen letztere selbst zu kleiden. Kant - kein Freund von Gelehrten-Polemik - sei jedoch bald zu dem Plan einer Sonderschrift zurückgekehrt. Nach einer Verzögerung durch die Druckerei sei dann

gelehrt sondern gelebt, und der angebliche „Rigorist“ oder Pedant sei in allen großen Dingen ein weitherziger Mensch gewesen, der sich für die großen Gegenstände der Menschheit begeistert habe: für Politik und Religion, für Sittlichkeit und Erziehung und (bedingt) auch für Recht und Kunst. Vorländer schwärmt geradezu von der aus der Tiefe des Herzens des scharfsinnigsten deutschen Denkers dringenden und darum phrasenlosen Begeisterung für die freie sittliche Selbstbestimmung und von Kants glühendem Eifer für die Veredelung und Wohlfahrt der Menschheit und von der Erhebung über die Dumpfheit des damaligen privaten und mehr noch des öffentlichen Lebens.¹³⁰

Vorländer betont, dass Kants neue Ethik ebenso wie die Neubegründung der theoretischen Philosophie den Grundzügen seiner Persönlichkeit entsprungen sei: tiefstem Klarheits- und Wahrheitsbedürfnis, „männlicher Selbständigkeit“, unerbittlicher Folgerichtigkeit - diesmal angewandt auf die Welt des Wollens und des Handelns und ebenfalls mit einem Grund, der auf sich selbst ruhe und unerschütterlich sei. Der Einfluss Rousseaus habe Kant in der Auffassung von der ursprünglichen Würde der Menschennatur bestärkt, aber sein Innerstes habe einen festeren Grund als den des bloßen Gefühls erstrebt, und er habe nicht geruht, bis er seine sittlichen Anschauungen unter einen bestimmten Grundsatz gebracht habe, der ihm eine feste Regel und die Folgerichtigkeit eines in sich widerspruchsfreien Handelns gewährleistet habe. Die Geburtsstunde dieser neuen Erkenntnis, die „Gründung“ seines Charakters“, sei Kant für ewig unvergesslich geblieben.¹³¹

Seit von „Aufklärung“ die Rede ist, ist eine der Dimensionen von Vernunft die der praktischen Vernunft, verbunden mit dem Begriff von Autonomie, deren Normen nicht länger durch Tradition oder Religion gerechtfertigt sind, sondern durch Recht und Moral begründet werden müssen. Im nicht-philosophischen Diskurs kann mit

endlich Ostern 1785 die von allen Seiten mit Spannung erwartete *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* erschienen. - Umgekehrt wie bei der theoretischen Philosophie sei hier die kleinere und populärere Schrift der größeren systematischen vorangegangen. - Diese erschien drei Jahre später als *Kritik der praktischen Vernunft*. Der dritte Teil war der 1797 veröffentlichte zweite Teil der *Metaphysik der Sitten*, die *Tugendlehre* - die Anwendung von Kants ethischen Grundsätzen auf das menschliche Einzelleben - die jedoch ihrem Stoff nach schon in den Vorlesungen Kants im vorhergehenden Jahrzehnt vorgetragen worden sei.

¹³⁰ Vorländer gebraucht die Bezeichnungen „privat“ und „öffentlich“ entsprechend unserem heutigen allgemeinen Sprachgebrauch - also genau umgekehrt zu Kants Verwendung in seiner Aufklärungsschrift („privat“ im Amt und „öffentlich“ als Gelehrter vor Publikum).

¹³¹ Vorländer zitiert aus Kants spätester Schrift, der *Anthropologie* (Hg. V. K. Vorländer, S. 238), worin Kant von „einer Art Wiedergeburt“ spricht, von einer „gewissen Feierlichkeit der Angelobung“, die man dabei „sich selbst tut“ und diesen „unvergesslichen“ Anfang einer „neuen Epoche“ des Lebens einer „Explosion“ vergleicht, die dem „schwankenden Zustande des Instinkts“, dessen man „überdrüssig“ geworden sei, mit einmal ein Ende mache.

Vernunft aber auch so etwas wie instrumentelle Vernunft oder technische Rationalität gemeint sein, die umschlagen und sich gegen die Menschen richten kann.

4.1. Die Rezeption der neuen Ethik durch die Zeitgenossen des „Alleszermalmers“¹³² Kant, der „den Himmel gestürmt hat und die ganze Besatzung über die Klinge springen ließ“¹³³

Unter Kants Zeitgenossen hatte es durchaus nicht nur Ablehnung seines Vernunftbegriffs und seiner neuen Ethik gegeben, sondern auch begeisterte Zustimmung¹³⁴: So schrieb der Ökonom und Jurist Gottlieb Hufeland am 11. Oktober 1785 an Kant, dass der Nutzen seiner moralischen Schriften unsäglich sein werde, da schon die Grundlegung das Verdienst habe, „die ganze Sittlichkeit zuerst fest gegründet zu haben und alle, so wohlthätig für unser Geschlecht, von der Spekulation ab zur Tätigkeit zu rufen.“ - Ein junger Mediziner, Johann Benjamin Erhard aus Nürnberg, äußerte sich in einem Schreiben an Kant vom 12. Mai 1786 besonders enthusiastisch: „Ihre Metaphysik der Sitten vereinigte mich ganz mit Ihnen, ein Wonnegefühl strömt mir durch alle Glieder, so oft ich mich der Stunde erinnere, da ich sie zum erstenmal las.“

Karl Leonhard Reinhold nannte die *Kritik der praktischen Vernunft* in einem Schreiben an Kant vom 19. Januar 1788 „eine Sonne“ gegen sein eigenes „schwaches Lämpchen“; er wolle das ihm übersandte Exemplar seinem noch zu erwartenden Sohn als unveräußerliches Kleinod hinterlassen. Seine Seele hänge an dem Manne, der die Eintracht zwischen Kopf und Herzen in ihm gestiftet, dem er die Ruhe, die seligste Beschäftigung und die süßeste Freude seines Lebens danke, mit einer Liebe, „die so rein und so unauslöschlich ist als das Licht der Erkenntnis, das er in ihr aufgesteckt hat“.

¹³² Moses Mendelssohn soll in seinen Vorlesungen vom „alles zermalmenden Kant“ gesprochen haben. Kant hat ja aber durchaus nicht „alles zermalmt“, sondern - wenn überhaupt - nur das alte Verständnis von Metaphysik und die entsprechenden philosophischen Schulen.

¹³³ So hat das Heinrich Heine ausgedrückt: „Kant hat den Himmel gestürmt - er hat die ganze Besatzung über die Klinge springen lassen“.

¹³⁴ Karl Vorländer, *Immanuel Kant – Der Mann und das Werk*, Wiesbaden 2004. S. 307 ff.

Jean Paul (1763 – 1825) empfahl in einem Brief an einen Freund (1788) Kants *Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten* und dessen *Kritik der praktischen Vernunft* mit dem Bemerkten, dass Kant kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal sei.

Friedrich Schiller (1759 – 1805) schrieb nach mehrjährigen Kant-Studien am 18. Februar 1793 an seinen Freund Gottfried Körner: „Es ist gewiss von einem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden als dieses Kantsche, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme Dich aus Dir selbst: So wie das in der theoretischen Philosophie: Die Natur steht unter dem Verstandesgesetze. Diese große Idee der Selbstbestimmung strahlt uns aus gewissen Erscheinungen der Natur zurück, und diese nennen wir Schönheit!“ - Um diese vor allem ging es Schiller. - So begeistert er Kants „neuer Ethik“ zustimmte, so sehr distanzierte er sich jedoch von Kants Aussage, dass Schönheit und Geschmack subjektiv seien. In *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) kritisierte Schiller die gelebte Diskrepanz von Natur (Befriedigung der Triebe) und Vernunft als Kulturerrungenschaft weniger herrschender Menschen, die die eigene und die Natur anderer Menschen unterwürfen. - Vernunft als Errungenschaft der Aufklärung habe sich von den Täuschungen der Sinne befreit, und die Philosophie als Erkenntniswissenschaft im Zeitalter der Aufklärung weise den Weg zur Natur zurück. „Sapere aude“ sei der Weg, der gegangen werden müsse (8. Brief); dem ästhetischen Menschen werde es automatisch zum Bedürfnis werden, moralisch zu handeln (23. Brief).

Annemarie Gethmann-Siefert schreibt im Kapitel „Kunst als Aufklärung“ ihrer *Einführung in Hegels Ästhetik*, dass Schillers *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*¹³⁵ Diskussionen über die Frage ausgelöst hätten, wie sich die Gedanken der Aufklärung geschichtlich realisieren ließen und ob durch die in der Kunst mögliche individuelle Erziehung zu Freiheit und Vernunftgebrauch eine geschichtliche Verwirklichung von Vernunft und Freiheit, wie Schiller sie eigentlich anstrebte, überhaupt erreicht werden könne. Hegel habe in seiner Forderung einer „Mythologie der Vernunft“ eine Bestimmung der Kunst und der Religion mit Kants Intention verknüpft, durch die Philosophie eine Aufklärung zu freiem, mündigem Vernunftgebrauch zu erreichen und damit einen Rahmen für die geschichtliche Revolution und für die Veränderung der Verhältnisse im Sinne der menschlichen

¹³⁵ Annemarie Gethmann-Siefert, *Einführung in Hegels Ästhetik*, „Kunst als Aufklärung“. München 2005, S. 52 ff.

Selbstverwirklichung abgesteckt. Diese Diskussion habe zunächst in Briefen zwischen Hegel, Schelling und Hölderlin stattgefunden. Hegel habe sie in seinem *Systemprogramm*¹³⁶ wiederholt, in dem er sein philosophisches Arbeitsprogramm skizzierte: Da die ganze Metaphysik künftig in die Moral falle, wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein Beispiel gegeben, nichts erschöpft habe, so werde diese Ethik nichts anderes als ein vollständiges System aller Ideen sein oder, was dasselbe sei, aller praktischen Postulate¹³⁷. Philosophie solle eine reflexive Durchdringung der bestehenden Verhältnisse des Staates und von Wissenschaft und Religion sein und zugleich den Entwurf einer alternativen Zukunft entwickeln. Durch den philosophisch reflektierten Entwurf einer der Vernunft und der Freiheit gemäßen besseren Welt werde das Systemprogramm vollendet. Der wesentliche Gedanke sei der, dass diese bessere Welt sich um des Menschen willen in geschichtliche Realität umsetzen lassen müsse, nicht bloß in einer fiktiven ästhetischen Welt (wie bei Schiller). Das Ideal, das Hegel zunächst als das „Ästhetisch“- und „Mythologisch“-Machen der Vernunftidee definiert hatte, sollte die Realisation von Vernunft und Freiheit auf eine Weise leisten, dass die menschliche geschichtliche Situation verändert werde.

4.2. Vernunftkritik von Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) - in einiger Übereinstimmung mit Sigmund Freud (1856 – 1939), dem Begründer der Psychoanalyse

¹³⁶ Ebenda, dieselbe: Es war und ist umstritten, ob die Urheberschaft eines Manuskripts Hegels über das „älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“, das 1913 auf einer Auktion auftauchte und von der Königlichen Bibliothek zu Berlin erworben wurde, Hegel, Schelling oder Hölderlin zuzuschreiben ist. Der Text war 1917 von Franz Rosenzweig erstmals publiziert worden; er schrieb die Verfasserschaft aus inhaltlichen Gründen Schelling zu. Otto Pöggeler als Leiter des Hegel-Archivs Bochum wiederum trat 1962 für die Verfasserschaft Hegels ein.

¹³⁷ Hegels erste Idee war „die Vorstellung von mir selbst als einem absolut freien Wesen“; mit diesem trete zugleich eine ganze Welt aus dem Nichts hervor - die einzig wahre und gedenkbare Schöpfung aus dem Nichts“. - Hegel kündigte an, dass er hierauf auf die Felder der Physik herabsteigen werde und der langsamen, an Experimenten mühsam schreitenden Physik wieder einmal Flügel geben wolle; die Frage sei, wie eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein müsse. Hegel wollte von der Natur auf das Menschenwerk kommen und mit der Idee der Menschheit voran zeigen, dass es keine Idee vom Staat gebe, weil der Staat etwas Mechanisches sei, und von der Maschine gebe es keine Idee. Nur was Gegenstand der Freiheit sei, heiße Idee. Wir müssten über den Staat hinaus, denn jeder Staat müsse freie Menschen wie mechanisches Räderwerk behandeln, und das sollte er nicht; daher sollte er aufhören. Und die Idee der Schönheit - das Wort im höheren platonischen Sinne genommen - sollte alle vereinigen.

„Vernunft ist Herrschaftswissen - und sie reißt Gemüt und Verstand auseinander“ urteilte Friedrich Nietzsche in seiner Schrift *Jenseits von Gut und Böse*¹³⁸. Der Philosoph, „der mit dem Hammer philosophiert“, wie er auch bezeichnet wurde, forderte gewissermaßen die Aufklärung der Vernunft über sich selbst. Seine Vernunftkritik übte Einfluss aus auf Denkrichtungen wie die Phänomenologie¹³⁹ und auf die Kritische Theorie¹⁴⁰. - Aber auch schon Sigmund Freud hatte an Nietzsche angeknüpft.

Nietzsche kritisiert also zum einen, dass Vernunft notwendig immer mit einem Herrschaftsanspruch sowohl über die äußere Natur wie auch über die innere Natur des Menschen verbunden sei. - „Schon in jedem Erkennenwollen ist ein Tropfen Grausamkeit“, schreibt er 1886 in *Jenseits von Gut und Böse*¹⁴¹. Die „Grausamkeit“ besteht für ihn in der Vereinnahmung des Gegenstands, der erkannt werden soll. - Zum anderen kritisiert Nietzsche die Trennung und das Auseinanderreißen von Gemüt und Verstand: „Trennt man Gemüt und Verstand unnatürlich voneinander, so verkümmert jeder abgetrennte Teil“ (ebenda). Nietzsche verweist auf die geistig-leibliche Einheit des Menschen, in der Ursprung und Verankerung hat, was zur Vernunft kultiviert wurde, und er sprach von der „großen Vernunft des Leibes“. In *Also sprach Zarathustra* heißt es in dem Kapitel über die Verächter des Leibes: „Die Verächter des Leibes sind also jene, die einen abgelösten Vernunftbegriff vertreten.“ - Es geht Nietzsche darum, dass der Mensch zunächst und vor allem leiblich da sei, und dass er ohne diesen Organismus seines Leibs mit seiner Triebstruktur und mit seinen Gefühlsdimensionen die Vernunft gar nicht entwickeln und ausbilden könne. Wenn der Mensch unter das Diktat des Verstandes gestellt werde, dann führe diese

¹³⁸ In: Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke*, S.857 f., Gondrom, Bindlach 2005

¹³⁹ Edmund Husserl (1859 – 1938) ging mit seiner Kritik zurück bis zur cartesischen Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, die er als Weichenstellung für das gesamte Denken und Handeln der Moderne bezeichnet, mit dem Effekt eines Auseinanderreißen, das aufgrund von Isolation zu Defiziten auf beiden Seiten führe. Husserl setzte dem die „Arbeit an den Phänomenen“ durch subjektive Erfahrung und mit kommunikativen Aspekten entgegen. Er bezeichnete die uns „wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, je erfahrene und erfahrbare Welt“ als eine Form von verborgener Vernunft oder „vergessenes Sinnfundament der Naturwissenschaft“.

Martin Heidegger (1889 – 1976) entwickelte in Anknüpfung an seinen Lehrer Husserl seine Fundamentalontologie. Die Kritik an der Selbstentfremdung des Menschen unter den modernen Lebensverhältnissen ist ein Hauptmotiv seines 1927 erschienenen Werks *Sein und Zeit*. Heidegger spricht da von „Seinsvergessenheit“, und seine These ist, dass das vom Menschen geschaffene Seiende das eigentliche, ursprüngliche Sein verstelle, das „entborgen“ werden müsse.

¹⁴⁰ Die Kritische Theorie hatte sich schon in der Zeit zwischen dem erstem und dem zweitem Weltkrieg entwickelt. Auf das Hauptwerk zweier ihrer wichtigsten Vertreter der so genannten Frankfurter Schule, die *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer (1895 – 1973) und Theodor W. Adorno (1903 – 1969), werde ich unter Punkt 4.4. der vorliegenden Arbeit Bezug nehmen.

¹⁴¹ Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Gondrom, Bindlach 2005, S. 857 f.

Abtrennung zur Vernichtung der eigentlichen schöpferischen Potenz des Menschen
 - der Möglichkeiten von Phantasie, Kunst und Religion im Schöpferischen der Mythen.

Sigmund Freud hatte Nietzsche bewundert. In seiner *Selbstdarstellung* schreibt Freud, dass dessen Ahnungen und Einsichten sich oft in der erstaunlichsten Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse deckten.¹⁴² - Beide bezogen sich häufig auf Figuren aus der griechischen Antike wie Apoll, Dionysos oder Ödipus...

Freuds Theorie ist interessant im Hinblick auf Überlegungen, wie dem Menschen im Prozess seiner Vergesellschaftung seine Freiheit abhanden gekommen ist und er in Unmündigkeit und in Abhängigkeit von seinesgleichen geriet
 - auch im Anschluss an Charles Darwin (1809 – 1882) und dessen Werk über die Entstehung der Arten (1871) - wonach in einer historisch nicht fassbaren Zeit eine „Urhorde“ den Ausgangspunkt für alle menschliche Gesellschaft gebildet haben soll.
 - In *Totem und Tabu* (1913) führt Freud aus, dass in grauer Vorzeit Urmenschen in kleinen Gruppen zusammenlebten, beherrscht von einem starken Männchen, „ein[em] Übermensch[en], den Nietzsche erst von der Zukunft erwartete“ (Freud bezog sich dabei direkt auf Nietzsche). Dieser Ur-Übermensch hatte - nach Freuds These, um seinen Status nicht zu gefährden - alle männlichen Nachkommen vertrieben, bis er irgendwann vom jungen männlichen Nachwuchs abgelöst wurde. (Das hat einen Nachklang in vielen Märchen, in denen jeweils der jüngste Sohn die Aufgabe bewältigt, an der seine älteren Brüder gescheitert waren...) Gemäß Freud taten sich die aus der Urhorde vom Vater vertriebenen Söhne in einer Art sozialer Organisation zusammen und töteten ihrem Triebwunsch entsprechend gemeinschaftlich den Vater. Für ein weiteres soziales Zusammenleben sei aber in der Folge der Verzicht auf jede unmittelbare Triebbefriedigung nötig gewesen und auf den Anspruch, sich nach Belieben mit den weiblichen Mitgliedern zu paaren;

¹⁴² Sigmund Freud, *Selbstdarstellung*. Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse, Hg. Ilse Brubrich-Simitis, Frankfurt 1974, S 37. - Auch die meisten Psychoanalytiker der ersten Stunde (um nur einige zu nennen: Viktor Tausk, Fritz Wittels, Theodor Reik, Eduard Hitschmann) waren von Nietzsche inspiriert. Alfred Adler nannte Nietzsche „eine der ragenden Säulen unserer Kunst“; für C. G. Jung war die Lektüre von Nietzsches Schriften die Vorbereitung, mit der er zur „modernen Psychologie“ gelangte. - Der Schriftsteller Gottfried Benn war überhaupt der Ansicht, dass die ganze Psychoanalyse Nietzsches Tat gewesen sei. - Karl Jaspers allerdings stellte Nietzsches Denken über die Tiefenpsychologie, und über die Psychoanalyse urteilte er, dass sie „mitschuldig an der geistigen Niveausenkung sei und dass sie in der Psychopathologie „die unmittelbare Auswirkung des eigentlich Großen“ (für Jaspers: Kierkegaard und Nietzsche) verhindere.

künftig war es auch tabuisiert, jedem Tötungswunsch Folge zu leisten. - Die Kultur ist so entsprechend Freud im Wesentlichen auf Triebverzicht begründet, der den Kindern bereits in frühester Jugend anezogen wird. Triebansprüche werden durch Verbote, durch physische Maßregelung und durch psychischen Liebesentzug unterdrückt und bei konformem Verhalten durch Lustgewinn über das Lob kanalisiert. Später bildet die Psyche ihre eigene entsprechende Instanz aus, und die Rolle des Erziehenden wird durch das eigene Über-Ich und durch die Gesellschaft wahrgenommen. - Triebe werden umso mehr eingeschränkt, je mehr eine Gesellschaft sich differenziert.

Die Grundlagen insbesondere der jüdisch-christlichen Religion sind Triebverzicht und ein strenger Vatergott, der jede Übertretung bestraft. In „Der Mann Moses und die monotheistischen Religionen“ schreibt Freud:

„Die Religion entwickelte sich im Laufe der Jahrhunderte immer mehr zu einer Religion der Triebverzicht. Nicht dass sie sexuelle Abstinenz fordern würde, sie begnügt sich mit einer Einengung der sexuellen Freiheit. Gott wird der Sexualität völlig entrückt und zum Ideal der ethischen Vollkommenheit erhoben. Ethik ist aber Triebeinschränkung, und die Propheten werden nicht müde zu mahnen, dass Gott nichts anderes von seinem Volke verlange, als gerechte und tugendhafte Lebensführung, also Enthaltung von allen Triebbefriedigungen, die auch noch von unserer heutigen Moral als lasterhaft verurteilt werden.“¹⁴³

Dieselbe narzisstische Befriedigung des Einzelnen, ethischen Anforderungen gerecht zu werden, spielt sich auch im gesellschaftlichen Bereich ab:

„Religiöse Vorstellungen [...], die sich als Lehrsätze ausgeben, sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit. Das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche. Der erschreckende Eindruck der kindlichen Hilflosigkeit hat das Bedürfnis nach Schutz erweckt - nach Schutz durch Liebe - dem der Vater abgeholfen hat. Die Erkenntnis von der Fortdauer dieser Hilflosigkeit durch das ganze Leben hat das Festhalten an der Existenz eines - aber nun mächtigeren - Vaters verursacht. Durch das gütige Walten der göttlichen Vorsehung wird die Angst vor den Gefahren des Lebens beschwichtigt, die Einsetzung einer sittlichen Weltordnung versichert die Erfüllung der Gerechtigkeitsforderung, die innerhalb der menschlichen Kultur sooft unerfüllt geblieben ist, die Verlängerung der irdischen Existenz durch ein zukünftiges Leben stellt den örtlichen und zeitlichen Rahmen bei, in dem sich diese Wunscherfüllungen vollziehen sollen [...] es bedeutet eine großartige Erleichterung für die Einzelpsyche, wenn die nie ganz überwundenen Konflikte der Kindheit aus dem Vaterkomplex ihr abgenommen und einer von allen angenommenen Lösung zugeführt wird.“¹⁴⁴

¹⁴³ Sigmund Freud, „Der Mann Moses und die monotheistischen Religionen“ in: Studienausgabe, Band IX, *Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion*. Fischer, Frankfurt 2000, Seite 564

¹⁴⁴ Ebenda „Die Zukunft einer Illusion“ (VI), S. 164

Nietzsche und Freud stimmen überein in der Einordnung von Religion als Illusion und von Ethik und Moral als Triebverzicht. Nietzsche schreibt in *Jenseits von Gut und Böse* (5. Hauptstück, 199)¹⁴⁵:

„Insofern es zu allen Zeiten, so lange es Menschen gibt, auch Menschenheerden gegeben hat (Geschlechts-Verbände, Gemeinden, Stämme, Völker, Staaten, Kirchen) und immer sehr viel Gehorchende im Verhältnis zu der kleinen Zahl Befehlender, - in Anbetracht also, dass Gehorsam bisher am besten und längsten unter Menschen geübt und gezüchtet worden ist, darf man billig voraussetzen, dass durchschnittlich jetzt einem jeden das Bedürfnis darnach angeboren ist, als eine Art formalen Gewissens, welches gebietet: ‚du sollst irgend Etwas unbedingt thun, irgend Etwas unbedingt lassen‘, kurz, ‚du sollst‘. Dies Bedürfnis sucht sich zu sättigen und seine Form mit einem Inhalte zu füllen; es greift dabei, gemäß seiner Stärke, Ungeduld und Spannung, wenig wählerisch, als ein grober Appetit, zu und nimmt an, was ihm nur von irgend welchen Befehlenden - Eltern, Lehrern, Gesetzen, Standesvorurtheilen, öffentlichen Meinungen - in's Ohr gerufen wird [...] Der Herdenmensch in Europa [giebt sich heute ...] das Ansehn, als sei er die einzige erlaubte Art Mensch und verherrlicht seine Eigenschaften, vermöge deren er zahm, verträglich und der Herde nützlich ist, als die eigentlich menschlichen Tugenden...“

Sowohl Nietzsche wie auch Freud stellen die Entwicklung von Ethik und Moral als einen evolutionären Vorgang dar, dessen Irrtümer sich gewissermaßen parallel zur Menschheitsgeschichte entwickelten. Nach Nietzsches Überzeugung gibt es über dem Erhöhten das noch Höhere - das „Über-Tier“:

„Die Bestie in uns will belogen werden; damit wir von ihr nicht zerrissen werden. Ohne die Irrtümer, welche in den Annahmen der Moral liegen, wäre der Mensch Tier geblieben. So aber hat er sich als etwas Höheres genommen, und sich strengere Gesetze auferlegt.“¹⁴⁶

In seiner 1921 erschienenen Schrift „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ stellte Freud mit Bezugnahme auf die acht Jahre früher erstmals in „Totem und Tabu“ erwähnte Urhorde klar:

„Wir dürfen uns sagen, die ausgiebigen affektiven Bindungen, die wir in der Masse erkennen, reichen aus, um einen ihrer Charaktere zu erklären, den Mangel an Selbständigkeit und Initiative beim Einzelnen, die Gleichartigkeit seiner Reaktion mit der aller Anderen, sein Herabsinken zum Massenindividuum sozusagen.“

Und:

„Viele Gleiche, die sich miteinander identifizieren können, und ein einziger ihnen allen Überlegener, das ist die Situation, die wir in der lebensgefährlichen Situation der Masse verwirklicht finden. Getrauen wir uns also die Aussage, [...] der Mensch sei [...] ein Hordentier, ein Einzelwesen einer von einem Oberhaupt angeführten Horde.“¹⁴⁷

¹⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke, Jenseits von Gut und Böse*, 5. Hauptstück, S. 857 f., Gondrom, Bindlach 2005

¹⁴⁶ Ebenda *Menschliches, Allzumenschliches*, 2. Hauptteil, 199., S. 185 f.

¹⁴⁷ Sigmund Freud, „Massenpsychologie und Ich-Analyse“, IX „Der Herdentrieb“ in: Studienausgabe, Band IX, *Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion*. Fischer, Frankfurt 2000, S. 113

Bei Friedrich Nietzsche heißt es: „Einst wart ihr Affen, und jetzt noch ist der Mensch mehr Affe, als irgendein Affe, lehrt uns entsprechend Zarathustra“¹⁴⁸.

Nietzsche und Freud kommen bei der Analyse von Moral, Ethik und der Horde Mensch zu ähnlichen Folgerungen; ihre Schlüsse sind jedoch verschieden. Nietzsche bezeichnet seine „kleine Schrift“ *Götzen-Dämmerung* (1888) in deren Vorwort als „große Kriegserklärung“ und beschwört die „Umwertung aller Werte“. Mit seinem von ihm so bezeichneten „bösen Blick“ und mit seinem „bösen Ohr“ ortet er „mehr Götzen als Realitäten in der Welt“. Er will „Fragen mit dem Hammer stellen“, und er will an die „ewigen Götzen mit dem Hammer wie mit einer Stimmgabel rühren“, um vielleicht als Antwort „...jenen berühmten hohlen Ton [zu] hören, der von geblähten Eingeweiden redet...“ - „Die allgemeinste Formel, die jeder Religion und Moral zu Grunde liegt, heisst: Thue das und das, lass das und das - so wirst du glücklich! Im andern Falle ... Jede Moral, jede Religion ist dieser Imperativ, - ich nenne ihn die grosse Erbsünde der Vernunft, die unsterbliche Unvernunft“.¹⁴⁹

Wenn Zarathustra im Wald einen Einsiedler trifft, der ihn auffordert, im Wald zu bleiben und wie er ein Leben zu führen wie ein Bär unter Bären... wie ein Vogel unter Vögeln... (*Also sprach Zarathustra*, Abschnitt 2), dann verkörpert dieser für Nietzsche das vormoderne Leben: es ist das gleiche und ebenso häufig missverstandene Ideal, wie es sich auch bei Rousseau findet. - Auf die Frage Zarathustras, was er im Walde mache, antwortet der Einsiedler, dass er Lieder mache und sie singe, und da lache, weine und brumme er; also lobe er Gott. - „Als Zarathustra aber allein war, sprach er also zu seinem Herzen: sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch nicht davon gehört, dass Gott tot ist.“

Der Prozess der Säkularisierung, in dem Menschen ihr Zusammenleben auf eine Weise organisieren, als spiele Gott keine Rolle mehr, ist für Nietzsche ein Charakteristikum der Moderne. - Im *Zarathustra* heißt es weiter: „Einst war der Frevel an Gott der größte Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch die Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu achten, als den Sinn der Erde!“ - Wenn also Gott tot

¹⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Vorrede, Reclam, Stuttgart 2008

¹⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke, Götzen-Dämmerung*, Vorrede und „Die vier großen Irrtümer“, S. 1051 f., Gondrom, Bindlach 2005

ist, dann gibt es auch die Sünde nicht mehr, und die Spannung Gott – Mensch, Sünde – Erlösung geht verloren.

Auch Freud hatte der Religion zugunsten der Wissenschaft den Kampf angesagt, er warnte aber gleichzeitig:

„Die religiösen Lehren sind kein Gegenstand, über den man klügeln kann wie über einen beliebigen anderen. Unsere Kultur ist auf ihnen aufgebaut, die Erhaltung der menschlichen Gesellschaft hat zur Voraussetzung, dass die Menschen in ihrer Überzahl an die Wahrheit dieser Lehren glauben. Wenn man sie lehrt, dass es keinen allmächtigen und allgerechten Gott gibt, keine göttliche Weltordnung und kein künftiges Leben, so werden sie sich aller Verpflichtung zur Befolgung der Kulturvorschriften ledig fühlen. Jeder wird ungehemmt, angstfrei, seine Macht zu bestätigen suchen, das Chaos wird wieder beginnen, das wir in vieltausendjähriger Kulturarbeit gebannt haben. Selbst wenn man es wüsste und beweisen könnte, dass die Religion nicht im Besitz der Wahrheit ist, müsste man sich so benehmen, wie es die Philosophie des Als ob verlangt. Im Interesse der Erhaltung aller!“¹⁵⁰

Ein Kritikpunkt Nietzsches, auf den Herta Nagl (Wien) in ihrer Vorlesung „Die Moderne“ (SoSe 2007, im Rahmen ihrer Vorlesungsreihe „Grundbegriffe der Kulturwissenschaften“) aufmerksam machte, sind die unter dem Aspekt der technischen Rationalität sehr bescheiden gewordenen Glücksvorstellungen des Menschen der Moderne, dessen Leben infolge der technisch-instrumentellen Rationalität sehr bequem geworden sei. - Nietzsche spricht im Zusammenhang mit Seele, Glück, Vernunft, Tugend, Gerechtigkeit und Moral von Armut und von Schmutz und vom „erbärmlichen Behagen“ des Menschen der Moderne - und von seinem Geiz! - Nicht seine Sünde schreie zum Himmel, sondern seine Genügsamkeit und sein Geiz, selbst in seiner Sünde¹⁵¹. - Nietzsches Haupteinwand richte sich dabei nicht gegen die Anwendung technischer Erfindungen, die unser Leben erleichtern, sondern gegen die Verselbstständigung technischer Rationalität in allen Lebensbereichen. - Es gehe ihm nicht um die Rückkehr in den Wald und zu den Bären, aber er will aufmerksam machen, dass der Preis für Aufklärung und Moderne hoch sei und mit Verlusten verbunden. - Kant habe in seinen nachgelassenen Aphorismen von der „felicitas publica“ gesprochen, von einem glücklich geregelten Staatsleben, das allen Einzelnen die Möglichkeit zur Mitbestimmung bietet. - Dieser hohe Anspruch eines gemeinsamen Glücks für alle in einem nicht mehr feudalistisch sondern paritätisch organisierten Gemeinwesen sei zusammengeschrumpft zum kleinen armseligen Glück der Einzelnen, denen dieses Glück letztlich zum Ekel werde - zum Ekel des alltäglichen kleinen Genusses: „Das

¹⁵⁰ Sigmund Freud, „Die Zukunft einer Illusion“, VII, in: *Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion*. Studienausgabe, Band IX, Fischer, Frankfurt am Main 2000, S. 168 f.

¹⁵¹ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Vorrede, S. 11 f.

Glück ist nun Armut und Schmutz, ein erbärmliches Behagen, aber mein Glück sollte doch das Dasein selber rechtfertigen.“

Nietzsche frage, was in einer so behaglich gewordenen Konsumgesellschaft aus der Forderung der Aufklärung geworden sei im Sinne von Kants Schrift „Was ist Aufklärung“, wonach Menschen von ihrer Vernunftfähigkeit eigenständig Gebrauch machen sollen: „Die Stunde, wo ihr sagt: was liegt an meiner Vernunft. Begehrt sie nach Wissen wie der Löwe nach seiner Nahrung? Sie ist Armut und Schmutz und erbärmliches Behagen.“¹⁵² - An die Stelle von Wissenshunger ist im Zuge dieses erbärmlichen Behagens das Bedürfnis nach Konsum und Unterhaltung getreten.

Im eigentlichen Kern der Aufklärung gehe es vor allem ja auch um Gerechtigkeit. Nietzsche habe das brennende Interesse an Gerechtigkeit vermisst mit dem Legitimationsbedarf moralischer und rechtlicher Grundprinzipien auf der Basis vernünftiger Argumentation. - Gerechtigkeit in diesem Sinn habe weder in Nietzsches Gegenwart geherrscht, noch treffe das auf unsere heutige Gegenwart zu, in der es zwar in einigen Teilen der Welt einer größere Anzahl Menschen besser gehe als je zuvor in der Geschichte der Menschheit, aber die verstärkte Tendenz, dass sich immer mehr materieller Reichtum auf immer weniger Menschen konzentriere, führe (nicht nur, aber besonders) in vielen außereuropäischen Ländern zur Zunahme von ungerechten Verhältnissen und von Armut, statt dass sich dies zum Besseren wenden würde. - Nietzsche schrieb:

„Die Stunde, wo ihr sagt: Was liegt an meiner Gerechtigkeit! Ich sehe nicht, dass ich Glut und Kohle wäre. Aber der Gerechte ist Glut und Kohle! Die Stunde, wo ihr sagt: Was liegt an meinem Mitleiden! Ist nicht Mitleid das Kreuz, an das der genagelt wird, der die Menschen liebt? Aber mein Mitleiden ist keine Kreuzigung. Spracht ihr schon so? Schreit ihr schon so? Ach dass ich euch schon so schreien gehört hätte. Nicht eure Sünde - eure Genügsamkeit schreit gen Himmel, euer Geiz selbst in eurer Sünde schreit gen Himmel.“¹⁵³

Nietzsche habe auch die Moralität aufs Korn genommen und den Geiz. - Wenn Kant in seiner Moralphilosophie argumentiere, dass sich die Grundprinzipien der Moralität aus der menschlichen Vernunft ableiten lassen, ohne dass dies einer religiösen Fundierung bedürfe, da diese Grundprinzipien in der menschlichen Vernunft fundiert seien und jedenfalls unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, dann lasse sich das auch für Bestimmungen über Menschenrechte behaupten, die im Wesentlichen auf der moralischen Grundbestimmung beruhten, dass allen einzelnen Menschen die gleiche Würde

¹⁵² Ebenda

¹⁵³ Ebenda

zukommt. - Vernunftbedingte Moralität müsste so eigentlich das Mitgefühl von Menschen mit ihresgleichen als leidenden Anderen auf den Plan rufen. Das sei aber wahrnehmbar bis heute nicht der Fall, und schon Nietzsche habe es vermisst und beklagt, dass wir selbst mit dem Mitfühlen geizig sind (siehe Zitat auf Seite 87), und er benenne den Geiz („...selbst in der Sünde...“) als das eigentlich charakteristische Böse der modernen Lebenswelt: Menschen schauen weg und wenden sich ab in Situationen, die ihr Mitgefühl herausfordern sollten und auch ihr entsprechendes Handeln (gemäß Kant: ihr „Wohltun“).

4.3. „Stahlhartes Gehäuse“ und „eiskalte Hände“ - Max Weber (1864 – 1920)

Das Anliegen des Sozialwissenschaftlers (und auch als Ökonomie-Historiker bezeichneten) Max Weber war es, die Problemstellungen seiner gegenwärtigen Lebenswelt kritisch zu analysieren. Er stand zwar nicht in der Tradition des Marxismus, er teilt jedoch einen Grundgedanken mit Karl Marx, wenn er kritisiert, dass technische Rationalität alle Lebensbereiche durchziehe und die Menschen mehr und mehr in den Griff der „eiskalten Hände“ eines Systems geraten und von ihm beherrscht und abhängig geworden seien - abhängig von genau dem, was ihnen eigentlich dienen sollte. Es sei ein „stahlhartes Gehäuse“, in dem Menschen sich aufgrund der Umsetzungen instrumenteller Vernunft in allen Lebensbereichen befinden: Ein gesteigerter Leistungsdruck hat mit der Steigerung der Bedürfnisse von Menschen zu tun, die diese zunächst gar nicht bei sich wahrnehmen, die ihnen jedoch suggeriert werden und künstlich gesteigert, um eine Steigerung auch ihrer Kaufinteressen zu bewirken. (Bei Karl Marx war im *Kapital* vom „Fetischcharakter der Ware“ die Rede gewesen.) Dadurch ebenfalls gesteigert wird der Leistungsdruck auf die Menschen, was ebenfalls Auswirkung auf alle Lebenssphären hat.

Weber prägte drei Fachtermini, die drei verschiedene Denkbereiche und Denkgemeinschaften mit jeweils eigenen Kategorien der Beurteilung voneinander separieren, die Jürgen Habermas später als bereits bei Kant in seinen drei Kritiken angelegt bezeichnete: Unter dem Begriff „Wertrationalität“ (auch: „evaluative Rationalität“) werden Prinzipien von Moral und Recht in Staat und Gesellschaft untersucht (bei Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*). Bei „Zweckrationalität“ geht es um theoretische Rationalität, die sich mit Fragestellungen zum Beispiel der

empirischen Wissenschaften befasst (Kant: *Kritik der reinen Vernunft*); und Kants *Kritik der Urteilskraft* entspricht dem, was Weber als „ästhetisch-expressive Rationalität“ bezeichnet (Weber spricht auch von einer Sphäre der menschlichen Rationalität). Beim letztgenannten Begriff geht es nicht um Rationalität im engeren Sinn und auch nicht um Normenbeurteilung oder um empirische Forschung; die Rezeption von Kunst zum Beispiel aktiviert auch eine bestimmte Form des Nachdenkens. - Weber wies darauf hin, dass für modern denkende Menschen jede dieser drei Dimensionen in so komplexe Fragestellungen führe, dass es zu ihrer Beantwortung einer Expertenschaft bedürfte und dass sich so in diesem Zusammenhang drei Expertenkulturen entwickelt hatten. - Genau diesen Punkt hatte Habermas später nochmals aufgegriffen, um zu zeigen, dass dies im Gegensatz zu Kants eigentlicher Grundidee der Aufklärung stehe, wonach alle einzelnen Menschen ihr Leben gerade nicht von Experten sondern von Vernunft geleitet in den Griff bekommen sollten.

Weber hatte bei seinen Fragen nach den Mechanismen von Aufklärung und Moderne vor allem die Prozesse der Industrialisierung und die modernen kapitalistischen Wirtschaftsformen im Zusammenhang mit dem Geist des Protestantismus analysiert¹⁵⁴. Webers Interesse galt dem Reichtum, der sich in der zweiten Hälfte des 19. Jh. akkumuliert hatte wie nie zuvor. Für ihn war auffallend, dass die größten und reichsten Industrieunternehmen in der so genannten Neuen Welt von Calvinisten gegründet worden waren und nicht von Katholiken (und auch nicht von Lutheranern). Weber schrieb den Erfolg der calvinistischen Erwählungslehre zu, die zwar für den Protestantismus überhaupt charakteristisch ist, jedoch von Calvin theologisch-theoretisch auf die Spitze getrieben worden war: Es ist die Idee der Gnadenlehre, dass Gott als frei gedacht wird, wen unter den Menschen er erwählt und wen nicht. Das führte unter den einzelnen Gläubigen zu der drängenden Frage, woran sie erkennen könnten, ob sie zum Kreis der „Erwählten“ gehören, denen Gottes Gnade zuteil wird und weiter zu dem Gedanken, dass das möglicherweise am ökonomischen Erfolg ihrer Arbeit abzulesen sei. Die großen amerikanischen Firmengründer führten ein puritanisches Leben; es ging ihnen nicht um den Genuss des Reichtums. Ihre Vorstellung war, dass nur größtmögliche Anstrengung und möglichst harte Arbeit bewirken könne, dass Gott ein gnädiges Auge auf sie werfe. Webers These, die der bis heute gängigen Kritik an Aufklärung

¹⁵⁴ Max Weber, in *Gesammelte Schriften*, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (Erstveröffentlichung 1905)

und der Zuschreibung der Übel der Moderne aufgrund der Abkehr vom Christentum und von Religion überhaupt entgegensteht, ist, dass die charakteristischen Bedingungen der Moderne nicht - wie häufig angenommen - einer Abkehr vom Christentum entstammen, sondern dass sie gerade der konsequenten Umsetzung einer bestimmten Lesart und Deutung des Christentums entspringen¹⁵⁵.

4.4. Die Vernunft schlägt um (und zurück) - Kritische Theorie:

Max Horkheimer (1895 – 1973) und Theodor W. Adorno (1903 – 1969)

Nietzsche hatte in seiner Schrift *Jenseits von Gut und Böse* die Vernunft als Herrschaftswissen bezeichnet. - Das bedeutet das Vorhandensein auch eines Herrschaftsgefälles zwischen einer Instanz, die herrscht und eine Instanz, die beherrscht wird. - Wie Herta Nagl in ihrer Vorlesung „Begriff der Vernunft“ (im WS 2003/04, im Rahmen ihrer Vorlesungsreihe „Grundbegriffe der Kulturwissenschaften“) ausführte, untersucht zeitgenössische Vernunftkritik vor allem die Verlustgeschichte auf der Seite des Beherrschten; das gilt sowohl für die Beherrschung der äußeren Natur, wie auch für die Beherrschung der inneren Natur des Menschen.

Bei der Beherrschung der äußeren Natur werde zunehmend die naturwissenschaftlich abstrahierte Natur als das Ganze genommen, die auf diese

¹⁵⁵ Auch Hegel hatte in seiner Geschichtsphilosophie die These vertreten, dass nicht eine Abkehr vom Christentum, sondern die Umsetzung einer spezifischen Lesart des Christentums die Grundlage für die Herausbildung von Aufklärung und Moderne gewesen sei. - Bei ihm läuft es darauf hinaus, dass eine bestimmte, auf die Spitze getriebene Deutung des Christentums auch das Problem der Vereinzelung der Einzelnen nach sich gezogen hat; Im Verfolgen ihres jeweils besonderen Wohls zerbricht die Bindung zwischen den einzelnen Menschen und sie werden - von Hegel so bezeichnet - zu „Atomen“. - Nach Hegels Interpretation beginnt mit dem Buch Genesis der hebräischen Bibel ein Verständnis des Verhältnisses des Menschen mit Gott, der ihn auszeichnet, indem er in ein Gespräch mit ihm eintritt; das ist Ausdruck dafür, dass der Mensch unendliche Würde hat. Gott nimmt die Menschen als Einzelne ernst. Mit dem Essen vom Baum der Erkenntnis werden sie zu selbstständig Denkenden und Erkennenden. Sie sind nicht länger wie die Tiere in eine instinktmäßige Orientierung eingebunden; sie fallen aus dieser Eingebundenheit in die Natur heraus und treten in theoretische Distanz zu ihr. - Sie werden in die Position der Freiheit versetzt und haben als selbstständig Denkende die Kompetenz der Freiheit des Handelns. - Damit hängt auch die Vorstellung der Gott-Ebenbildlichkeit zusammen. - Jeder einzelne Mensch ist so frei und unabhängig, sich auch gegen das göttliche Gesetz aufzulehnen. - Diese Ausdeutung des Buches Genesis wird für Hegel zum Grundsatz seiner Geschichtsphilosophie, wonach die gesamte Weltgeschichte als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit zu sehen ist und wo in einem Lern- und Erfahrungsprozess Menschen an Grenzen stoßen, die jeweils Grenzen ihrer Freiheit sind. - So lasse sich ein System von Sklaven und Leibeigenen auch nicht auf Dauer aufrechterhalten; die Menschen, die sich dagegen auflehnen, haben zwar nicht die Macht, jeweils sofortige Veränderungen herbeizuführen, die Geschichte zeige aber entsprechende Fortschritte.

Weise mit der Natur *vor* diesem naturwissenschaftlichen Zugang verwechselt werde.

- Entlang einer Einteilung in fünf für die Moderne charakteristische Gesichtspunkten¹⁵⁶ nach Charles Taylor¹⁵⁷, einem emeritierten kanadischen Philosophen der sich mit der Vielfalt der Kulturen in Kanada beschäftigt hatte, fasst Nagl im Hinblick auf die modernen Naturwissenschaften zusammen, dass diese bei der Berechnung und der Exaktifizierung der Gesetzmäßigkeiten der Natur zwar ungeheure Leistungen erbracht und viele Möglichkeiten eröffnet hätten; die auf die Kategorie der Kausalität reduzierte Natur erfasse aber dann eben nicht mehr *die* Natur - vor unserem denkenden Zugang - sondern sei eine Abstraktion, ein bestimmter berechnender Zusammenhang, der sich in die zu berechnende Methode einfügen lasse. - Es sei einer der Kerngedanken von Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung*, dass die Folgewirkung einer solchen Ausblendung die tatsächliche Vernichtung des Ausgeblendeten sei. - Erste Ansätze für eine Kritik, dass sich das Modell des Mechanismus auf lebende Gegenstände nur begrenzt anwenden lasse, habe es schon im 19. Jahrhundert mit dem Beginn der biologischen Wissenschaften gegeben.

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno sind zwei der wichtigsten Repräsentanten der so genannten Frankfurter Schule. Sie veröffentlichten ihr Hauptwerk, eine Sammlung philosophischer Fragmente unter dem Titel *Dialektik der Aufklärung* im deutschen Sprachraum erstmals 1947. Es gilt bis heute als *die* Aufklärungskritik. Das Thema verband die beiden Autoren, die ihre Hauptkritikpunkte an Aufklärung und Moderne gegen Ende der Schreckensherrschaft des Nationalsozialismus in ihrem kalifornischen Exil niederschrieben. Mit Blick auf die Folgen von Stalinismus und Faschismus formulierten sie die bittere Erkenntnis, dass die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in einer neuen Art der Barbarei zu versinken drohe. Sie rekonstruierten die Aufklärungs- und Emanzipationsgeschichte der Menschheit, die offensichtlich nicht zu einem Mehr an Freiheit und an „allgemeinem Glück“ geführt habe, sondern dass an deren

¹⁵⁶ 1. Negative Kennzeichnung der Moderne durch Horizontverlust. Traditionsverlust. Die Abkehr von fraglos akzeptierten Traditionen. 2. Bezug auf Vernunft in doppelter Weise. 2.1. praktische Vernunft: Legitimierung von Normen in Recht und Moral. 2.2. Vernunft als Rationalität: Erklärungsmodell der modernen Naturwissenschaft. 3. Idee der freien individuellen Entfaltung. 4. Forderung nach möglichst weitgehender Vermeidung von menschlichem Leiden. 5. Individuelle Sinnsuche.

¹⁵⁷ Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main 1994 und Charles Taylor, „Die Unvollkommenheit der Moderne“ in: Axel Honneth (Hg.) *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt am Main 1994.

bisherigem Ende in einer aufgeklärten Welt ganz im Gegenteil das „triumphale Unheil“ strahle - die totale Herrschaft über den Menschen selbst.

Unter dem Begriff „Dialektik“ im Titel ihrer Schrift verstehen die Autoren ein Umschlagen ins Gegenteil und in diesem Zusammenhang, dass am Ende diejenigen die Unterdrückten sein werden, die diese Herrschaft beanspruchen. Beim Anspruch, die Natur zu beherrschen, schlägt diese dialektische Bewegung zurück in Form von Naturkatastrophen (Beispiele dafür sind Hiroshima, Seveso und Tschernobyl). - Auch die Erfahrung mit dem politischen Totalitarismus, verbunden mit dem von Max Weber geprägten Begriff der „Zweckrationalität“, habe ja gezeigt, dass dieser Begriff gerade nicht deckungsgleich ist mit dem Vernunftbegriff der Aufklärung, da Menschen sich nicht unbegrenzt und jedenfalls nicht über lange Zeit in totalitärer Weise unterdrücken lassen. Sie stimmen einer solchen Unterdrückung auf Dauer nicht zu, und Versuche, ein Gemeinwesen am Modell einer Maschine zu ordnen, schlagen ins Gegenteil um und beschwören politische Auseinandersetzungen mit katastrophalen Folgen herauf. Die Verselbstständigung der „Zweckrationalität“ ist so gesehen eine Fehlentwicklung.

Horkheimer und Adorno orten die Wurzeln für das rückläufige Moment des dialektischen Umschlagens der Aufklärung in einer herrschaftlichen, instrumentellen, ausschließlich auf Berechenbarkeit und Ausnutzung gerichteten Vernunft, die in der Form auf den Menschen selbst zurückschlägt, dass sie sowohl sein Verhältnis zu sich selbst entfremdet wie das zu seinen Mitmenschen in Form von Repression und Gewaltherrschaft. So wird, was als Fortschritt gedacht ist, stetiger Rückschritt. - In einem viel zitierten Satz der Vorrede zur *Dialektik der Aufklärung* heißt es:

„Wir hegen keinen Zweifel - und darin liegt unsere *petitio principii* -, dass die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist. Jedoch glauben wir, genauso deutlich erkannt zu haben, dass der Begriff eben dieses Denkens, nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet. Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal.“¹⁵⁸

Und am Beginn des Kapitels „Begriff der Aufklärung“, in dem die Autoren die Frage erörtern, wie die Rationalitätsgläubigkeit in Form „instrumenteller Vernunft“ auf die Subjekte des Denkens zurückwirkt, steht zu lesen:

¹⁵⁸ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Fischer, Frankfurt am Main 2005, S. 3.

„Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils. Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen.“¹⁵⁹

„Das mythische Grauen der Aufklärung gilt dem Mythos“, heißt es einige Seiten weiter - und: der Mythos gehe in die Aufklärung über und die Natur in bloße Objektivität. Die Menschen bezahlten jedoch die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie Macht ausübten.

Die *Odyssee* sei in ihrer ältesten Schicht an den Mythos gebunden, aber indem der homerische Geist sich der Mythen bemächtige, sie „organisiere“, trete er in Widerspruch zu ihnen. Der Held der Abenteuer erweise sich als Urbild des bürgerlichen Individuums. Diese Einsicht in das bürgerlich aufklärerische Element Homers sei von der spätromantisch-deutschen Interpretation der Antike, die Nietzsches frühen Schriften folge, unterstrichen worden. - Nietzsche habe wie wenige seit Hegel die Dialektik der Aufklärung erkannt, und er habe ihr zwiespältiges Verhältnis zur Herrschaft formuliert¹⁶⁰. Andererseits sei - zitieren die Autoren weiter Nietzsche - die Aufklärung seit je ein Mittel der „...großen Regierungskünstler (Konfuzius in China, das Imperium Romanum, Napoleon, das Papsttum, zur Zeit, wo es der Macht und nicht nur der Welt sich zugekehrt hatte...). Die Selbsttäuschung der Menge über diesen Punkt, z. B. in aller Demokratie, ist äußerst wertvoll: die Verkleinerung und Regierbarkeit der Menschen wird als ‚Fortschritt‘ erstrebt!“¹⁶¹ - Dabei trete der Doppelcharakter der Aufklärung als historisches Grundmotiv hervor, urteilen Horkheimer / Adorno. Und: Nietzsches Verhältnis zur Aufklärung sei zwiespältig: während er in der Aufklärung sowohl die universale Bewegung des souveränen Geistes erblickt habe, als deren Vollender er sich empfand, wie auch die lebensfeindliche „nihilistische“ Macht; bei seinen vorfaschistischen Nachfahren sei das zweite Moment allein übrig geblieben und zur Ideologie pervertiert.

„Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische zweckgerichtete männliche Charakter des modernen Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt. Die Anstrengung das Ich zusammenzuhalten,

¹⁵⁹ Ebenda S. 9.

¹⁶⁰ Zitiert nach Horkheimer / Adorno: Nietzsche, Nachlass, Werke, Band XIV, S. 206.: „Man soll die Aufklärung ins Volk treiben, dass die Priester alle mit schlechtem Gewissen Priester werden , ebenso muss man es mit dem Staate machen. Das ist die Aufgabe der Aufklärung, den Fürsten und Staatsmännern ihr ganzes Gebaren zur absichtlichen Lüge zu machen...“

¹⁶¹ Zitiert nach Horkheimer / Adorno: Ebenda, Band XV, S. 235.

haftet dem Ich auf allen Stufen an, und stets war die Lockung, es zu verlieren, mit der blinden Entschlossenheit zu seiner Erhaltung gepaart.“¹⁶²

Als paradigmatisches Beispiel für die Zurichtung des Subjekts führen die Autoren im „Exkurs I, Odysseus oder Mythos und Aufklärung“¹⁶³ die Episode des Odysseus mit den Sirenen an. - Odysseus wird als einer beschrieben, der immerzu sich bezwingt und darüber das Leben versäumt, das er rettet und bloß noch als Irrfahrt erinnert. Horkheimer und Adorno interpretieren Odysseus' „herrschaftliche Entsagung“ als Kampf mit dem Mythos - stellvertretend für eine Gesellschaft, die der Entsagung (des „Opfers“) und der Herrschaft nicht mehr bedürfe, sondern die ihrer selbst mächtig werde. - Die Sirenen in Homers Epos sind Mischwesen aus Mensch und Vogel (oder Fisch), die mit ihrem betörenden Gesang Vorbeifahrende in ihren Bann und damit unausweichlich in deren Verderben ziehen und die wie viele andere mythische Figuren als Symbole vorweltlicher Mächte dazu bestimmt sind, in ständiger Wiederholung das immer gleiche zu tun. Wenn ihnen das misslingt, ist das ihr Ende - aus psychoanalytischer Perspektive könnte man auch sagen: ihre Erlösung. - Homer gibt keine Auskunft darüber, was aus den Sirenen geworden ist, nachdem Odysseus sie überlistet hatte. Horkheimer und Adorno mutmaßen, dass es ihre letzte Stunde gewesen sein müsste, analog zur Sphinx, die stürzte, als Ödipus ihr Rätsel löste, da das Recht der mythischen Figuren als das des Stärkeren bloß von der Unerfüllbarkeit ihrer Satzung lebe. Wenn dieser aber Genüge geschehe, dann sei es um die Mythen bis zur fernsten Nachfolge geschehen. - Am Beispiel einiger mythischer Figuren und Erscheinungen erläutern die Autoren Zusammenhänge nach dem Schema des Mythos, wonach jedes Moment des Kreislaufs das vorangehende abgelte und damit helfe, einen Schuldzusammenhang als Gesetz zu installieren. Odysseus trete dem entgegen. Das Selbst repräsentiere rationale Allgemeinheit wider die Unausweichlichkeit des Schicksals. Es finde aber Allgemeines und Unausweichliches ineinander verschränkt vor, daher nehme seine Rationalität notwendig beschränkende Form an. - Odysseus könnte die Sirenen nicht hören, ohne ihnen zu verfallen. - Beim Versuch, ihnen zu trotzen, müsste er ihnen verfallen und damit dem Mythos, dem er sich stelle. Odysseus hätte zwar auch den Kurs des Schiffes ändern können, er belässt es jedoch auf seinem vorbestimmten fatalen Kurs, wissend, dass er, so sehr er sich auch bewusst von der

¹⁶² Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Fischer, Frankfurt am Main 2005, S. 41 f.

¹⁶³ Ebenda, S. 50 f.

Natur distanziert, ihr als Hörender verfallen bleibt. Odysseus wählt also eine List, die die Autoren als den rational gewordenen Trotz bezeichnen: Er erkennt zwar die archaische Macht des Liedes an, lässt sich aber - technisch aufgeklärt - von seinen rudernden Gefährten, deren Ohren aufgrund des Ratschlags der Zauberin Kirke mit Wachs verschlossen wurden, an den Mastbaum fesseln. - Odysseus will zu den Sirenen wie irgendein anderer, nur hat er eben dagegen Vorkehrungen getroffen. Seine rudernden Gefährten wiederum können aufgrund ihrer mit Wachs verschlossenen Ohren weder den betörenden Gesang der Sirenen hören, noch die Schreie und das Flehen ihres Befehlshabers, ihn von seinen Fesseln zu befreien.

Horkheimer und Adorno hatten zu zeigen versucht, dass die Geschichte der europäischen Entwicklung im Zeichen des Logos im Vernunftmenschen der Moderne gewissermaßen kulminiert. Was sich in der Menschheitsgeschichte von Epoche zu Epoche verfolgen lässt, wiederholt sich in der Moderne in der Sozialisation jedes einzelnen Individuums. Der moderne, männlich gedachte Vernunftmensch musste lernen, sein Leben vernünftig zu organisieren, was gleichzeitig bedeutete, dass er vieles unterdrücken muss. - Nicht nur die äußere Natur muss beherrscht werden, sondern auch die innere Natur, mit der Vorstellung einer Beherrschung des Gefühls, wie es Menschen im Grunde genommen aber gar nicht möglich ist und wobei die Gefühlsebene als das „Andere der Vernunft“ ausgelagert und weiblich konnotiert wird.

Zur Differenzierung zwischen den Geschlechtern, die dem Mann die Vernunft zuordnet und der Frau das Gefühl schreibt Herta Nagl-Docekal (Wien)¹⁶⁴, dass entsprechend den für die westliche Kultur kennzeichnenden idealtypischen Bildern dem Mann abstraktes Denken, objektives Urteilen, ein distanziertes Verhalten und eine Orientierung an allgemeinen Prinzipien zugeordnet wird, während die Frau nach diesen Vorstellungen das „Andere der Vernunft“ sei, auf die die Gefühlsebene ausgelagert werde. Als typisch weiblich gelten Subjektivität, spontane Reaktionen und eine Orientierung am konkreten Einzelnen. Die Vernunftfähigkeit von Frauen werde in Zweifel gezogen; gängige Scherze über „weibliche Logik“ signalisierten diese Sichtweise. Zum anderen trage die Entfaltung ihrer Rationalität Frauen den Vorwurf ein, „unweiblich“ zu sein, was in pejorativen Termini wie „Intelligenzbestie“ ihren Niederschlag finde. - Eine entsprechenden Entwicklung habe in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts eingesetzt, als Reflexionen über die Differenz

¹⁶⁴ In: Herta Nagl-Docekal, *Feministische Philosophie*, Ergebnisse, Probleme Perspektiven. Fischer, Frankfurt am Main, 2001², Kapitel 3, „Vernunft – ein männlich konnotierter Begriff“, S. 124 f.

der Geschlechter zu einem üblichen Bestandteil von politischen Theorien und von Schriften zur Rechtsphilosophie wurden. Mit dem Ziel der wechselseitigen Ergänzung sollte jedes der beiden Geschlechter einen eigenen Stil ausbilden. Dabei sei vom Mann eine Kultivierung des Vernunftgebrauchs sowohl im Bereich theoretischer Erkenntnis als auch in Moral, Politik und Recht erwartet worden, der Frau hingegen seien Ambitionen dieser Art verwehrt gewesen. Das komplementäre Gegenstück zur These von der Vernunftorientierung des Mannes sei der sentimentale Weiblichkeitsentwurf des Bürgertums gewesen¹⁶⁵.

Auch bei Kant seien die Kategorien des Schönen und Erhabenen explizit und ausführlich mit einer Unterscheidung differenter Geschlechtscharaktere verknüpft gewesen¹⁶⁶. In seinen „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“¹⁶⁷ unterscheide Kant zwei Formen des moralischen Verhaltens - den „erhabenen“ Typus einer Orientierung an Grundsätzen, sowie den „schönen Typus einer von Gefühl geleiteten Moralität“ -, um diese schließlich den beiden Geschlechtern zuzuordnen: „Die Tugend des Frauenzimmers ist eine schöne Tugend. Die des männlichen Geschlechts soll eine edele Tugend sein.“¹⁶⁸ Erläuternd hatte Kant aber schon einige Seiten vor dieser pointierten Formulierung ausgeführt, dass hierdurch nicht verstanden werden solle, dass es dem „Frauenzimmer“ edler Eigenschaften ermangle oder das männliche Geschlecht der Schönheiten gänzlich entbehren müsse; man erwarte vielmehr, dass jedes Geschlecht beides vereinbare, jedoch so, dass von einem „Frauenzimmer“ alle anderen Vorzüge sich nur dazu vereinigen sollten, um den Charakter des Schönen zu erhöhen, welches der eigentliche Beziehungspunkt sei, und unter den männlichen Eigenschaften dagegen solle das Erhabene als das Kennzeichen seiner Art deutlich hervorstechen. Alle

¹⁶⁵ Ebenda S. 171: So schreibe etwa Rousseau im *Émile oder über die Erziehung*, (Paderborn 1971, S. 447 f.): „Mir wäre ein einfaches und grobschlächtig erzogenes Mädchen hundertmal lieber als ein Blaustrumpf und Schöngeist, der in meinem Haus einen literarischen Gerichtshof einrichtet und sich zur Präsidentin macht. Ein Schöngeist ist eine Geißel für ihren Mann, ihre Kinder, ihre Freunde, ihre Diener, für alle Welt. Von der Höhe ihres Genies aus verachtet sie alle ihre fraulichen Pflichten [...] Draußen wirkt sie stets lächerlich und wird zu Recht kritisiert, denn die Kritik kann nicht ausbleiben. Sobald man seinen Stand verlässt und einen annehmen möchte, für den man nicht geschaffen ist [...] Selbst wenn sie wirklich Talente hätte, so würden sie sie durch ihre Überheblichkeit herabwürdigen. Ihre Würde besteht darin, unbekannt zu bleiben; ihr Ruhm liegt in der Achtung ihres Gatten; ihre Freuden bestehen im Glück ihrer Familie [...] Wenn es nur vernünftige Männer gäbe, so bliebe jedes gelehrte Mädchen ihr Leben lang alte Jungfer.“

¹⁶⁶ Ebenda, Kapitel 2 „Die Kunst und das Weibliche, 4. Feministische Ästhetik“, S. 110 f.

¹⁶⁷ Zitiert nach Nagl-Docekal: Vgl. Immanuel Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. Von Wilhelm Weischedel, Bd. 1, Darmstadt 1969, S. 825 – 886.

¹⁶⁸ Ebenda, S. 854.

Erziehung und Unterweisung müsse dieses Ziel vor Augen haben.¹⁶⁹ - Es stehe außer Zweifel, dass Kant in Ausführungen wie diesen, die er unter dem unmittelbaren Einfluss seiner Lektüre von Rousseaus *Émile* schrieb, den bürgerlichen Geschlechterentwurf vor Augen gehabt habe.

Wenn die ästhetischen Begriffe des Schönen und Erhabenen für die patriarchalen Geschlechterverhältnisse von so zentraler Relevanz seien, dann liege der Schluss nahe, diese Begriffe unter der Perspektive einer feministischen Ästhetik zurückzuweisen, vermerkt Nagl. - Bei näherer Betrachtung erweise sich diese Schlussfolgerung aber als nicht zwingend. Es sei zu bedenken, dass Kant die Unterscheidung „schön/erhaben“ zunächst ja unabhängig von der Frage der Geschlechtscharaktere eingeführt habe. Sein zentrales Anliegen sei aufzuzeigen, dass unsere Gefühlsaktionen „nicht so sehr auf der Beschaffenheit der äußeren Dinge, die sie erregen“, beruhen, sondern dass sie auf „das jedem Menschen eigene Gefühl, dadurch mit Lust oder Unlust gerührt zu werden“ zurückzuführen seien¹⁷⁰.

In Kants Schriften fänden sich abfällige Bemerkungen über Frauen mit intellektuellen Interessen, die denjenigen Rousseaus sehr ähnlich seien und Ausführungen, wonach Frauen nicht in der Lage seien, sich in ihrem Handeln vom Sittengesetz, und das heiße, von der praktischen Vernunft, leiten zu lassen: „Ich glaube schwerlich, dass das schöne Geschlecht der Grundsätze fähig sei... Man fordere ja nicht Aufopferung und großmütigen Selbstzwang. Ein Mann muss es seiner Frauen niemals sagen, wenn er einen Teil seines Vermögens um einen Freund in Gefahr setzt.“¹⁷¹ - Diese Art der Maskulinisierung von Vernunft, zumal sie sich in heute verbreiteten Denkklišees und Normvorstellungen fortsetze, bilde das eigentliche Skandalon für feministische Vernunftkritik¹⁷². Die aus dem feministischen Blickwinkel zu formulierende Kritik habe aber nicht dem Urteilsvermögen - in theoretischer wie in praktischer Hinsicht - im allgemeinen zu gelten, sondern dessen maskuliner Konnotation im besonderen. Nagl merkt an, dass auch bei Lektüre der Klassiker in dieser Hinsicht scharfsichtig vorzugehen sei. Auch Überlegungen, wie

¹⁶⁹ Ebenda, S. 850.

¹⁷⁰ Zitiert nach H. Nagl-Docekal: Immanuel Kant, „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, Bd. 1 Darmstadt 1960, S. 825.

¹⁷¹ Zitiert nach H. Nagl-Docekal: ebenda, S. 852. - Kants Äußerungen über die Frau seien allerdings nicht einheitlich; dies zeige in besonders eingehender Weise: Ursula Pia Jauch, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*, Wien 1988 u. ö.

¹⁷² Einen Überblick über die Maskulinisierung der Vernunft in der Geschichte der europäischen Philosophie vermittele Genevieve Lloyd, *Das Patriarchat der Vernunft – „männlich“ und „weiblich“ in der westlichen Philosophie*, Bielefeld 1985

Rousseau und Kant sie anstellten, seien nicht davon ausgegangen, dass die Frauen mit einem Mangel an Vernunftfähigkeit¹⁷³ behaftet seien; die Pointe dieser zwei Autoren sei vielmehr gewesen, dass es für die Frauen angesichts ihrer gesellschaftlichen Rolle nicht schicklich¹⁷⁴ sei, diese Fähigkeiten zu kultivieren.

In ihrer Vorlesung „Begriff der Vernunft“ (WS 2003/04, im Rahmen der Vorlesungsreihe „Grundbegriffe der Kulturwissenschaften“) thematisierte Nagl die Sich-selbst-Stilisierung zum Vernunftmenschen bezogen auch auf das Verhältnis Europa – Außer-Europa. Auch in diesem Zusammenhang seien Menschen als ein „Anderes der Vernunft“ bezeichnet worden, wovon sich eo ipso ein Herrschaftsanspruch abgeleitet habe. Die Vernunft, die sich am Modell der Naturwissenschaften als ein Herrschaftswissen verstehe, sei mit diesem Herrschaftsanspruch aufgetreten, wo immer sie auf ein „Anderes der Vernunft“ traf.

- So wie bis weit ins zwanzigste Jahrhundert die Frau mit dem Unterzeichnen des Ehevertrags ihr Recht auf Selbstbestimmung aufgab und es ein klares Herrschaftsverhältnis des Mannes über die Frau gegeben habe, sei analog dazu der Herrschaftsanspruch der Europäer über die als Frauen und Kinder wahrgenommenen außereuropäischen Völker erhoben worden, in einem Verständnis, dass auch dieses „Andere der Vernunft“ beherrscht werden müsse, so wie das Gefühl im eigenen Selbst des modernen Menschen.

Eine von Adornos Forderungen war, dass die Unterdrückung der sinnlichen Partikularität ein Ende finden müsse. Er habe (entlang Max Webers Einteilung) im Bereich der ästhetisch-expressiven Dimension der Rationalität und komplementär zu Wertrationalität und Zweckrationalität den Anknüpfungspunkt für die Befreiung des modernen Menschen gesehen. In seiner Schrift *Ästhetische Theorie*¹⁷⁵ spricht Adorno von „opferloser Subjektivität“ als einer Idealvorstellung, die sich gegen die Einordnung und Unterordnung in moderne Strukturen von Wertrationalität und Zweckrationalität richte, die den Individuen vieles an Opfern abverlangten. Einzelne würden nicht als Individuen gesehen, als besondere Einzelne, sondern sie seien als StaatsbürgerInnen eingegliedert in bestimmte Rechtssysteme und in bestimmte Berufs- und Organisationsstrukturen. - Als Ausgleich für den Druck, der in den

¹⁷³ Zitiert nach Nagl-Docekal: „Das schöne Geschlecht hat ebenso wohl Verstand als das männliche“ hält Kant fest. Vgl. Kant, „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, S. 851.

¹⁷⁴ Zitiert nach Nagl-Docekal: „Tiefes Nachsinnen und lange fortgesetzte Betrachtung“, so formuliert dies Kant, „schicken sich nicht wohl“ für die Frauen. Ebd., S. 852.

¹⁷⁵ Theodor W. Adorno, Hg. Gretel Adorno, Rolf Tiedemann, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main 1970

Bereichen Wertrationalität und Zweckrationalität herrsche, gebe es - auch mit dem Ziel, danach wieder gut zu „funktionieren“ - zwar Möglichkeiten für Menschen, sich bei Spiel, Sport zu rekreieren, dabei gehe aber das gesellschaftskritische Moment der Aufklärung verloren. (Schon Nietzsche hatte ja das „erbärmliche Behagen“ in einer Konsumgesellschaft beklagt - siehe Punkt 4. 2. der vorliegenden Arbeit.) Adornos Forderung nach einer befreiten Sinnlichkeit und nach einer eigenständigen Entfaltung aller Individuen birgt in sich aber auch wieder die Gefahr einer Abspaltung und einer Dichotomisierung von Vernunft und Sinnlichkeit aller Einzelnen, die zuvor traditionell unterdrückt worden war.

Adornos kritischer Befund, dass mit den Leistungsanforderungen an den Menschen der Moderne auch charakteristische psychische Erkrankungen zusammenhängen - vor allem mit Problemen, wenn diese Leistungen nicht erbracht werden können, ist das Scharnier, das überleitet zum nächsten Punkt meiner Arbeit: zu den Botschaften, die Kants Appell, sich aus Unmündigkeit zu befreien, sowohl für die in Heilberufen wirkenden „Vormünder“ beinhaltet wie für deren Patient/innen - gewissermaßen als deren von wem immer „zuerst dumm gemachtes Hausvieh“.

5. Implikationen der Aufklärung für Psychotherapie

5.1. Psychotherapie hat ihre Wurzeln in Philosophie

In den Menschenbildern und in den Methoden nahezu aller Psychotherapie-Ansätze ist die Wirkgeschichte von mindestens 2.500 Jahren abendländischer Philosophie auffindbar. In der lebenspraktischen Orientierung der antiken Philosophie und in deren Suche nach angemessener Lebensführung und einem gesamthaft glückenden Leben und auch in der Suche nach Erlösung oder nach metaphysischem Heil liegen die Wurzeln für die meisten Psychotherapie-Schulen bzw. -Methoden. Bereits Philosophen der griechischen Antike haben Philosophie oft auch therapeutisch verstanden. Einem damals weit verbreiteten Sprachgebrauch folgend, nannte der jüdisch-hellenistische Philosoph Philon aus Alexandria (*45/50 n. Chr.) die Philosophen „Therapeuten“, mit der Begründung, die auf verschiedene Bedeutungskomponenten des Wortes „therapeuein“ zurückgreift¹⁷⁶. Sokrates wird der Ausspruch zugeschrieben, dass ein Philosoph, der seinen Namen verdiene, nichts anderes betreibe als *therapeia tes psyches* - die Pflege der Seele. Sokrates' Mutter war Hebamme, und er hat Philosophie auch als *Mäeutik* bezeichnet - als „Hebammenkunst“, deren Ziel in der griechischen Antike die Hinführung zum guten und wahren Leben war.

1991 trat in Österreich das Psychotherapiegesetz¹⁷⁷ in kraft, in dessen Artikel I unter Berufsumschreibung zu finden ist, dass die Beschränkung von Psychotherapie auf Krankheitsbehandlung eine Einschränkung darstellen würde, weil der altgriechische Begriff der „Therapie der Psyche“ soviel besage, wie „das Leben, die Seele, den Verstand, das Gemüt sorgfältig auszubilden“. Entsprechend dem Psychotherapiegesetz wurden inzwischen zweiundzwanzig wissenschaftlich eigenständige Psychotherapie-Schulen bzw. -Methoden anerkannt; sie lassen sich

¹⁷⁶ Karl Augustinus Wucherer-Huldenfeld (Wien) führt im Skriptum zu seiner Vorlesung an der Sigmund-Freud-Universität Wien „Stellung der Psychotherapie im abendländischen Denken“ (WS 2004/05) aus, dass das semantische Sprachfeld von „therapeuein“ Dienen mit großer Aufmerksamkeit bedeute - auch a) Achtungsbezeugung, Verehrung eines Größeren, besonders Verehrung der Götter und des Göttlichen; b) Dienstleistung, Fürsorge, später eingeeengt auf Pflege, Wartung, Betreuung von Kindern, Alten und Kranken; dann nochmals eingeeengt auf fürsorgenden Dienst der Ärzte: Kranke pflegen, ärztlich behandeln, heilen, Gesundmachen (auch der Seele) und Heilverfahren und Verfahrenstechnik.

¹⁷⁷ *Psychologengesetz Psychotherapiegesetz*, Michael Kierein, Alfred Pritz, Gernot Sonneck, Orac, Wien 1991, S. 119

in einer Grobeinteilung in analytische, lerntheoretische, humanistisch-existenzielle und systemische Ansätze bzw. Schulen mit entsprechend unterschiedlichen Menschenbildern einordnen. - Unter der Annahme, dass Menschen in einem ständigen Veränderungsprozess stehen, dass sie die Fähigkeit haben, sich konstruktiv zu entwickeln und sich in einem psychischen Wachstumsprozess durch Beziehungen zur Mitwelt zu entfalten, kommt dem Menschenbild bei den humanistisch-existenziellen Schulen ein besonders hoher Stellenwert zu. Das Wertesystem in diesem Menschenbild ist nicht starr; es sind flexible, in direktem Selbstbezug stehende Werte, die trotz der Flexibilität aufgrund des Bezugs zum gesunden Organismus deutliche erkennbare Übereinstimmungen aufweisen. Gemeinsame Wertestrukturen fördern die Entwicklung des Individuums in seiner Gemeinschaft¹⁷⁸.

Der Psychotherapiewissenschaftler und habilitierte Theologe Peter F. Schmid, ein Schüler von Carl R. Rogers, fasst in einem Befund zum State of the Art (siehe auch Punkt 5.2. und 5.4. der gegenständlichen Arbeit)¹⁷⁹ die fünf zentralen Grundbegriffe der personenzentrierten Metapsychologie („Person“, „Aktualisierungsprozess“, „Begegnung“, „Gruppe“ und „Dialog“) zusammen. Schmid erinnert dabei zunächst an die etymologische Bedeutung des Begriffs „Person“, die entweder auf das etruskische Phersu zurückzuführen sei (Name eines Dämons, der eine Maske trägt) oder auf das griechische Προσωπον (Prosopon) mit der Bedeutung „Gesicht“ und in der übertragenen Bedeutung „Maske des Schauspielers“. - Bei beiden finde sich eine Doppelbedeutung: was der Darsteller oder Abgebildete selbst sei, erkenne man am Gesicht und wer er nach außen hin sei, in der Beziehung zu anderen, an der Maske, die ursprünglich nicht dem Verbergen gedient habe, sondern dem Sichtbarmachen des Dargestellten. Der lateinische, zunächst nur alltagssprachliche (Rollen-) Begriff „persona“ sei im Zuge trinitätstheologischer Diskussionen in die Philosophie übernommen und schließlich über Jahrhunderte durch zwei einander entgegen gesetzte Auffassungen für das Verständnis des Menschen als Person nachhaltig bedeutsam geworden.

¹⁷⁸ Der Begründer des „Person-/Klientenzentrierten Ansatzes“, Carl R. Rogers (siehe Punkt 5.4. der vorliegenden Arbeit), sah in den Entwicklungsrichtungen und Lebenseinstellungen von Individuen auch eine gesellschaftliche Implikation für Nationen, für kirchliche Gruppen, für Gewerkschaften, industrielle Organisationen, Universitäten etc. - Rogers war der Ansicht, dass die Erfahrungen von Menschen, die sich in solchen Gruppenformationen offen und durchschaubar darstellen, den Erfahrungen von Klienten ähnlich seien, und dass Völker und Organisationen ebenso wie Individuen erfahren könnten, was sie im Tiefsten sind.

¹⁷⁹ „Personenzentrierter Ansatz – eine (zu) stille Revolution?“ in: „Gesprächspsychotherapie und Personenzentrierte Beratung“, 39. Jahrgang, Köln 3/2008.

Der substanzielle Personbegriff (von Boëthius über Thomas von Aquin und Kant bis zur Existenzphilosophie, etwa Kierkegaard) betone dabei die Selbstständigkeit: Person sei Substanz (von sub-stare = von unten zu stehen kommen, von selbst zu Stande kommen), und damit sei ihre Einzigartigkeit, ihre Freiheit und Würde, ihre Einheit und ihre Selbstbestimmung sowie ihre Verantwortlichkeit bezeichnet. Person sei dementsprechend jemand deshalb, weil er aus sich selbst heraus sei, was er sei.

Der relationale Personbegriff (von Augustinus über die Phänomenologie bis zur Dialogischen Philosophie, etwa Buber, bis zu den Menschenrechten bzw. der Charta der Grundrechte der EU) betone hingegen die Beziehungsangewiesenheit: Person sei Eksistenz (von ek-sistere = von außen aufgestellt sein); damit sei ihr Eingebundensein in Beziehungen, in Partnerschaft und Wechselseitigkeit, ihr Dialog-Sein und ihre Verbindung zur Welt benannt. - Person sei danach jemand deshalb, weil er von anderen her sei, was er sei.

Auf diese Weise stünden „aus sich sein“ bzw. „für sich sein“ einerseits und „von anderen her sein, aus und in Beziehung sein“ bzw. „für andere sein“ andererseits einander gegenüber. Für das Menschenverständnis des Personzentrierten Ansatzes sei beides gleich bedeutsam und in einzigartiger Weise in dialektischer Spannung miteinander verbunden: Selbstständigkeit, Selbstbestimmung, Autonomie *und* Beziehungsangewiesenheit, Solidarität und Engagement. Persönlichkeitsentwicklung werde so als Prozess des Selbstständigwerdens wie als Prozess des Beziehung-Gestaltens verstanden. Für die Psychopathologie sei sowohl die Inkongruenz zwischen Selbst und Erfahrung wie auch jene zwischen der Person und den anderen relevant. Die Therapietheorie verstehe dementsprechend Psychotherapie als Persönlichkeitsentwicklung und als personale Begegnung.

Auch im Hinblick auf die Bedeutung der Aktualisierungstendenz - ein Potenzial, über das jeder Mensch „in sich“ verfüge, das aber der Beziehung bedürfe, um wirksam zu werden - finde sich die Verschränkung von substantialem und relationalem Verständnis. Mit der Vorstellung der Aktualisierung von Potenzial, der Verwirklichung von Möglichkeiten, stehen wir auch hier auf dem Boden der abendländischen Philosophie: Es gehe um eine „zielgerichtete Tendenz zur Ganzheit, zur Verwirklichung vorhandener Anlagen“, die der Energieia-Dynamis-Lehre des Aristoteles bzw. der Akt-Potenz-Lehre des Thomas von Aquin entspreche.

Deren Fragestellung war, wie aus etwas etwas anderes werden könne, wie also Veränderung geschehe. Vor derselben Frage - wie Persönlichkeitsentwicklung möglich sei - stünden auch Klient und Psychotherapeut. Für die Philosophie stehe hinter dieser Fragestellung die Überlegung, dass nicht nur der Wirklichkeit (dem, was ist), sondern auch der Möglichkeit (dem, was noch werden könne) Sein zukomme. - Für die Psychotherapie übersetzt: Das Mögliche ist ebenso eine Dimension des Personseins, wie das bereits Verwirklichte. - Therapeutisch relevant sei nicht nur, was bereits „sichtbar vorhanden“ sei, sondern ebenso das Potenzial, das den Keim zur Verwirklichung in sich trage: als Möglichkeit, als Vermögen, als Kraft. Diese substantiale Seite der Motivationstheorie sei aber nur die eine Hälfte. - Aristoteles habe die Frage, wie Veränderung geschehe, damit beantwortet, dass es dazu einer Wirkursache (causa efficiens) bedürfe, eines Anstoßes von außen. Damit sei das dialektische Verständnis des Aktualisierungsprozesses angesprochen. Die Aktualisierungstendenz selbst sei ein soziales Konstrukt, das ohne „den Anderen“ wirkungslos und damit bedeutungslos wäre.

Die Aktualisierung des Potenzials geschieht also aus den eigenen Ressourcen *und* durch Beziehung - jedoch nicht durch jede Art von Beziehung. Der Begründer des Personzentrierten Ansatzes, Carl R. Rogers bezieht sich bei seinem Verständnis von „Therapie als Beziehung oder Begegnung (therapy as relationship or encounter)“ genau auf die von den personalistischen Philosophen so genannte „Begegnung“ - auf jene Beziehung, in der einer als Person einem anderen als Person gegenübertritt. Mit Begegnung seien nicht einzelne, außergewöhnliche oder intensive Momente gemeint; es gehe dabei um ein grundlegendes Beziehungsverständnis; es bedeute, sich als Person betreffen zu lassen. - „Be-gege(e)n-ung“ sei durch das „gegenüber“ charakterisiert, durch en-counter, durch das „Contra“. Begegnung bedeute Betroffenwerden vom Wesen des Gegenüberstehenden; ein staunendes Zusammentreffen mit der Wirklichkeit des Anderen¹⁸⁰. Die Person entstehe durch den Widerstand in der Begegnung mit dem Anderen¹⁸¹. Psychotherapeutische Begegnung bedeute ebenso Miteinander-Sein wie Einander-Gegenüber-Sein¹⁸². Das heiße also, dem Selbst (als personenzentrierter terminus technicus) Widerstand zu

¹⁸⁰ Zitiert nach P. F. Schmid: R. Guardini, *Die Begegnung: Ein Beitrag zur Struktur des Daseins*, Hochland 1955, S. 224 – 234.

¹⁸¹ Zitiert nach P. F. Schmid: P. Tillich, *Systematische Theologie*. Bd. I, De Gruyter, Berlin 1956

¹⁸² Zitiert nach P. F. Schmid: Schmid & Mearns in: *Personzentrierte Gruppenpsychotherapie in der Praxis: Ein Handbuch*, Bd. II: *Die Kunst der Begegnung*, Junfermann, Paderborn 1996.

bieten; der Psychotherapeut sei auch der Andere, das Gegenüber des Klienten und nicht nur dessen Alter-Ego.

Es gehe dabei um eine Haltung des Offenseins für Unerwartetes, des Staunens. Anders als in der üblichen Form des Erkenntnisgewinns, wo Unbekanntes in Bekanntes eingeordnet werde, sei der Weg des Erkennens hier radikal anders: Das Fremde, das Andere werde als wirklich Anderes in seinem Anderssein ernst genommen und eingeordnet, was die traditionelle Art, mit Diagnosen zu arbeiten, infrage stelle. Sonst bliebe alles letztlich „Egologie“, wie Emmanuel Levinas das ausdrückt, also Rede vom Ich und vom Selben; im Gegensatz dazu handle es sich hier um eine Epistemologie der Alterität, um eine Erkenntnistheorie, die das Anderssein des Anderen bedenke. Levinas: „Einem Menschen begegnen heißt, von einem Rätsel wach gehalten werden.“¹⁸³

Zur treffenden Charakterisierung des Begegnungsprozesses zitiert Schmid Buber¹⁸⁴: Begegnung geschehe, „wo alle Mittel zerfallen sind“, also un-Mittel-bar, ohne Mittel, ohne Rezepte und vorbereitete Techniken, ohne Methoden oder „Handwerkszeug“. Die Haltung, die Begegnung möglich mache sei vielmehr die Präsenz, die Gegenwärtigkeit. - Präsenz (vom Lateinischen *prae* + *esse*) heiße, „ganz da sein“ und bezeichne die *eine* personzentrierte Grundhaltung, die Rogers in ihren drei Dimensionen als Authentizität (Echtheit), nicht an Bedingungen gebundene Wertschätzung (Akzeptanz) und umfassende Einfühlung (Empathie) herausgearbeitet habe.

In der Personzentrierten Psychotherapie werde nicht etwas Neues auf etwas Bekanntes zurückgeführt (und allenfalls ein kleiner Unterschied festgehalten), sondern der Prozess des Verstehens an-erkenne den anderen als einen wirklich Anderen, nicht als einen, bei dem man nur erkennen müsse, wo in dem bekannten Spektrum er einzuordnen wäre. - Dem Anderen kann ich nur gerecht werden, wenn ich ihn mich ansprechen lasse. Der Andere ist dabei Subjekt. (Ein ähnlicher Vorgang geschieht, wenn - etwa in einem Museum - ein Bild mich „anspricht“: als Subjekt, das etwas in mir auslöst.) - Die Bewegung des Erkenntnisvorgangs gehe hier nicht vom Ich zum Du („was kann ich als Psychotherapeut beim Klienten sehen, erkennen“), sondern umgekehrt vom Anderen zu mir („was gibt mit der Andere zu

¹⁸³ Zitiert nach P. F. Schmid: Emmanuel Levinas, *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Alber, Freiburg 1983.

¹⁸⁴ Martin Buber, „Ich und Du“. In: *Dialogisches Leben*, Zürich 1923; zitiert nach L. Schneider, Heidelberg, 8. Auflage 1974

erkennen, was zeigt er mir, was offenbart er, was will er verstanden haben?“). In der Psychotherapie gehe es um die Annahme, um die Anerkennung der Person des Klienten durch die Person des Therapeuten. - Personzentrierte Psychotherapie sei damit im Sinne Husserls die „gelehrte Kunst des Nicht-Wissens“, die sich vom Klienten zeigen lasse, worum es gehe und sich von ihm führen lasse. Begegnung setze prinzipielle Absichtslosigkeit voraus. Das meine auch die Rede von der Nicht-Direktivität, die eigentlich eine „facilitative responsiveness“, eine förderliche Haltung des existenziellen Offensein bedeute.¹⁸⁵

5.2. „Ermächtigung“ - Ein neues Paradigma für den Umgang mit Macht

Die mit den heute gebräuchlichen Begriffen „Selbstermächtigung“ und „Empowerment“ verbundene Bedeutung entspricht durchaus Immanuel Kants Forderung und Aufforderung, dass Menschen sich ermutigen sollen, den Ausgang aus ihrer „selbst verschuldeten Unmündigkeit“ zu nehmen.

Der Psychologe und personzentrierte Psychotherapeut Peter F. Frenzel (Wien) führte im Rahmen eines Seminars der Akademie für Beratung und Psychotherapie im Hinblick auf Implikationen für Managementwissenschaft und Gemeindepsychologie (Community psychology) aus, dass der Begriff „Empowerment“ im Englischen bereits seit 1654 gebräuchlich sei im Sinne von ermächtigen, bevollmächtigen, autorisieren und seit 1681 im Sinne von ermächtigen oder besetzen bzw. überwältigen. Im Deutschen ist „Ermächtigung“ erst ab dem frühen 19. Jahrhundert gebräuchlich im Sinne von ermächtigen oder besetzen bzw. überwältigen. - Problematisch wurde der deutsche Begriff „Ermächtigung“ mit dem berüchtigten Ermächtigungsgesetz vom 24. März 1933“. ¹⁸⁶

Trotz Renaissance und Humanismus und trotz Aufklärungsphilosophie im 18. Jahrhundert und gewaltiger Revolutionen in Europa und in Amerika ist das Ziel noch nicht erreicht, dass Menschen von einem passiven Element einer höheren Ordnung

¹⁸⁵ Peter F. Schmid, *Facilitative responsiveness: Non-directiveness from an anthropological, epistemological and ethical perspective*. In: B. Levitt (Hg.) *Embracing non-directivity* (S. 74-94). PCCS Books, Ross-on-Wye 2005.

¹⁸⁶ „Gesetz zur Behebung der Not von Volk und Reich“: Gesetze konnten von der Reichsregierung außerhalb des in der Verfassung vorgesehenen Verfahrens und von der Verfassung abweichend befristet auf vier Jahre erlassen werden.

zu selbstbewussten und selbstbestimmten Individuen geworden sind¹⁸⁷, und bis heute, im 21. Jahrhundert, herrschen aufgrund traditionell angemessener Herrschaftsverhältnisse noch immer Ungerechtigkeit und Gewalt, die Menschen über Menschen ausüben - in einigen Teilen der Welt sogar zunehmend. - Wenn es aber doch diese Freiheit gibt, sich selbst zu ermächtigen - vielleicht sogar als „unentrinnbare Möglichkeit“, wie Karl Jaspers das ausdrückte im Zusammenhang mit seinen Überlegungen, was der Mensch darüber hinaus sei, was von ihm wissbar ist: warum sind dann die Menschen - so feige - so träge - so fügsam, wofür es, wie der Kabarettist Georg Kreisler in einem seiner Lieder anklingen lässt, doch gar keinen Grund gebe?¹⁸⁸ - Andererseits haben Menschen aufgrund ihrer Lebenserfahrungen manchmal aber natürlich durchaus Gründe, von der Möglichkeit, sich aus ihrer wodurch immer verschuldeten Unmündigkeit zu befreien, eher sparsam Gebrauch zu machen.

In seinem Handbuch *Personzentrierte Gruppenpsychotherapie in der Praxis*¹⁸⁹ (aus dem ich mir die Überschrift für das gegenständliche Kapitel meiner Arbeit „geborgt“ habe) stellt der Psychotherapiewissenschaftler Peter F. Schmid (Wien) 18 Thesen zur Macht aus personenzentrierter Sicht auf. Schmid beforscht den Begriff „Macht“, der ebenso wie verwandte Termini in unterschiedlichen Kontexten verschieden gebraucht wird, zunächst etymologisch: Macht habe mit Vermögen zu tun, mit Möglichkeit, mit Fähigkeit und Können, mit Kraft und Stärke und mit „Potenz“, und zwar in der ursprünglichen Bedeutung in einem wertneutralen Sinn (die Griechen der Antike hatten alles Sein als Macht definiert). Schmid verweist auf Entsprechungen im Lateinischen, im Griechischen, im Sanskrit und auf Ableitungen im Deutschen, im Englischen und im Französischen... - und er grenzt Macht gegenüber „Gewalt“ ab; zwar entstehe und erhalte Macht sich oft durch Gewalt, die Verbindung sei aber nicht konstitutiv.

Der amerikanische Psychologe Rollo May (1909 – 1994) betone, dass Gewalt nicht aus einem Überfluss an Macht komme, sondern im Gegenteil aus

¹⁸⁷ In Österreich wurde die Leibeigenschaft 1781 aufgehoben; in den Vereinigten Staaten von Amerika beseitigte 1865 nach dem Ende des Bürgerkriegs ein Zusatz zur Verfassung die Sklaverei; in Russland wurde die Leibeigenschaft nach halbherzigen Verordnungen (1803 und 1842), die wenig bewirkten, durch ein Manifest erst 1861 aufgehoben (und selbst da waren die Bauern in der Folge noch an Umverteilungsgenossenschaften gebunden und mussten an die früheren Besitzer übersteigende Ablösesummen leisten!).

¹⁸⁸ Text dieses Liedes von Georg Kreisler: sieh Nachwort, S. 130 der gegenständlichen Arbeit.

¹⁸⁹ *Personzentrierte Gruppentherapie in der Praxis. Ein Handbuch. Die Kunst der Begegnung. Mit einem Betrag von Carl R. Rogers*, Junfermann, Paderborn 1996, S. 451 f.

Machtlosigkeit¹⁹⁰. Im Zusammenhang mit „Selbstermächtigung“ betone May, dass Befreiung von Fremdbestimmung nur durch sich selbst verdankende Selbstbestimmung möglich sei und dass „...Macht befriedigenderweise nicht gegeben werden kann, da sie der Empfangende weiterhin dem Gebenden schuldet. Sie muss genommen und behauptet werden, sonst wird sie niemals als Macht erlebt...“.¹⁹¹

Im humanistischen Kontext werde unterschieden zwischen traditioneller autoritärer Machtausübung, die auf Beherrschung ziele und einem kooperativen Verständnis von Macht, das auf Zusammenarbeit und Partnerschaft ausgerichtet sei.

- Verkürzt werde mit „Macht“ oft Negatives assoziiert, und häufig werde Macht auch mit Herrschaft gleichgesetzt. Das sei aus personenzentrierter Sicht eine Verleugnung der Realität - mit fatalen Konsequenzen: Autoritäre Machtausübung sei an einen statischen Begriff von Autonomie (als Getrenntheit von anderen) geknüpft und führe zu einem Bedürfnis nach Machtausübung *über* andere - im Gegensatz zu einem dynamischen Autonomiebegriff, der mit wechselseitiger Bezogenheit und der Verbundenheit mit anderen zu tun habe und in dem Platz für Empathie sei¹⁹².

Eine von Schmid's Thesen, die ich hier nur verkürzt wiedergebe und soweit sie in einem Zusammenhang mit dem Themenkreis meiner Arbeit stehen, lautet, dass Macht auf der Grundlage einer personenzentrierten Anthropologie grundsätzlich der Erweiterung von Handlungsspielräumen im Hinblick auf Freiheit, Kreativität, Sicherheit und Frieden dienen solle. Im zwischenmenschlichen Bereich solle Macht daher auch der Macht anderer dienen: Macht sollte „ermächtigen“ - „empower each other“. - Macht, die solcherart „ermächte“, sei konstruktiv für das Zusammenleben, da sie die Selbstbestimmung der Einzelnen fördere.

Aus dem Vorangegangenen ergibt sich, dass Macht, wo immer möglich, geteilt werden solle, um der Ausübung von Macht Grenzen zu setzen; Macht, die die Selbstbestimmung der Einzelnen fördere, sei konstruktiv für das Zusammenleben: in Beziehungen, in sozialen Strukturen; von der Zweierbeziehung (Partnerschaft) bis hin zu gesellschaftlichen Gebilden auf staatlicher und internationaler Ebene. Diese Aufteilung, die Missbrauch vorbeuge, könne funktionell sein (Aufgabenteilung), zeitlich (periodischer Wechsel) und die Form von kollektiver Machtausübung (Team)

¹⁹⁰ Zitiert nach P. F. Schmid: Rollo May, *Love and will*, Norton, New York, 1959; deutsch: *Liebe und Wille*. Köln 1988, S. 19.

¹⁹¹ Peter F. Schmid, *Personenzentrierte Gruppenpsychotherapie in der Praxis*, 21. Kapitel „Ermächtigung“ ein neues Paradigma für den Umgang mit Macht“. Junfermann, Paderborn 1996, S. 468.

¹⁹² Schmid verweist auf Peggy Natiello, die beiden Formen ausführlich beschrieb in: „The person-centered approach, collaborative power, and cultural transformation“ in „Person-Centered Review“, Newsbury Park, Kalifornien 1990, 5,3, 268 – 286.

haben. Schmid betont die Wichtigkeit des Teilens von Macht mit Abhängigen: sowohl um Missbrauch zu verhindern, wie auch, um bei diesen Lernprozesse zu (selbst)verantwortlicher Machtausübung zu fördern.

Macht sei höchst anfällig für Missbrauch, und erfahrungsgemäß sei Machtmissbrauch fast unvermeidlich. Jeder nicht offene, nicht deklarierte Gebrauch von Macht im zwischenmenschlichen Bereich sei Missbrauch - also Herrschaft. Macht solle daher kongruent und damit so bewusst und deklariert wie möglich ausgeübt werden. Macht über andere und damit jede Einflussnahme auf die Einstellung und das Verhalten anderer - angefangen von der Macht der Eltern bis hin zu staatlich ausgeübter Macht und von der Macht einer anerkannten Autorität bis hin zur Macht des körperlich Stärkeren - sei somit eine (wenngleich oft asymmetrische) wechselseitige Angelegenheit. Macht bedürfe der Kontrolle, und das wirksamste - mächtigste - Korrektiv zu missbräuchlicher Machtausübung (Herrschaft) sei die personale Begegnung („Ich-Du-Beziehung“, „Wir“).

Der Personzentrierte Ansatz sei ein „Machtansatz“ von Grund auf mit einem radikal herrschaftskritischen Kern, der von den Möglichkeiten, dem Vermögen, der Potenz des Menschen ausgehe, also von der „Macht des Könnens“.¹⁹³ - Jeder Mensch sei ein mit Macht ausgestattetes „machtbegabtes“ Wesen. Legitim sei Macht von Menschen über Menschen immer nur temporär und funktional, also begrenzt, und, wo immer möglich, im gegenseitigen Einverständnis. - Der radikal herrschaftskritische Kern in diesem machtvollen Verständnis jeder Person liege darin, als jede prinzipiell einseitige Macht von Menschen über Menschen als der Natur des Menschen widersprechend angesehen werde (vgl. Position von Jean-Jacques Rousseau, S. 50 der gegenständlichen Arbeit). - Carl R. Rogers: „Es geht nicht darum, dass dieser Ansatz der Person Macht verleiht; er nimmt sie ihr jedoch niemals weg.“¹⁹⁴

Eine Ablehnung der Auseinandersetzung mit Macht, vor allem mit der eigenen Macht, würde die Möglichkeiten des Ansatzes verkennen - besonders sein herrschaftskritisches Potenzial und die Gefahr der unreflektierten und damit schwerer durchschaubaren Herrschaftsausübung, da unreflektierte Herrschaftsausübung ebenfalls Machtmissbrauch bedeute.

¹⁹³ Zitiert nach Peter F. Schmid: Helmuth Plessner „Zur Anthropologie des Schauspielers“ in: Plessner, H., *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1948, S. 205 – 219.

¹⁹⁴ Zitiert nach Peter F. Schmid: Carl R. Rogers / Rachel L. Rosenberg, *A pessoa como centro*. Sao Paulo 1977; deutsch: *Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit*. Klett, Stuttgart 1980.

Schmid betont die weitreichenden politischen Implikationen des personenzentrierten Verständnisses von Macht, die, aufbauend auf der personenzentrierten Sicht des Menschen als Konsequenz einen Paradigmenwechsel im Umgang mit Macht hätten. - Carl Rogers verbinde mit seiner Behauptung, dass das Persönlichste auch das Allgemeinste sei, ein entsprechendes kulturphilosophisches Selbstverständnis mit einem radikalen politischen Anspruch, den Rogers selbst als „unaufdringlich subversiv“ bezeichnet hatte; dabei gehe es um ein radikales Demokratieverständnis (siehe auch Punkt 5.4. der gegenständlichen Arbeit). - Schon allein die Prämisse von der Vertrauenswürdigkeit des Organismus habe enorme politische Implikationen. Schulsystem, Industrie, Streitkräfte und viele andere Aspekte der Gesellschaft beruhten auf der Annahme, dass man aufgrund der Beschaffenheit der menschlichen Natur dem Individuum nicht trauen könne und dass es von Klügeren oder Höhergestellten gelenkt, belehrt, bestraft, belohnt und beherrscht werden müsse. - Es würden zwar immer wieder Lippenbekenntnisse zu einer demokratischen Grundauffassung abgelegt, wonach sich alle Macht in den Händen des Volkes befinde, aber diese Grundsätze würden mehr durch ihre Übertretung als durch ihre Einhaltung zur Kenntnis genommen. Schon allein die Darstellung der Grundprämisse des personenzentrierten Ansatzes komme einer herausfordernden politischen Absichtserklärung gleich, und je weitgehender der personenzentrierte Ansatz in der Praxis verwirklicht werde, desto mehr würden durch ihn hierarchische Modelle und hierarchische Methoden von Organisationen in Frage gestellt. Gerade die Wirksamkeit des personenzentrierten Ansatzes stelle für die Standesvertreter und Administratoren eine Bedrohung dar.

Das aus dem griechischen ἀναρχος (= „herrschaftslos“) gebildete Wort bedeute ein Freisein von Fremdbestimmung. In diesem Sinne sei der personenzentrierte Ansatz ein tendenziell anarchischer Ansatz. Die im 19. Jahrhundert entstandene politische Richtung des Anarchismus (zu deren Vertretern unter anderem auch Bakunin, Proudhon und Stirner zählten) habe auf einem selbstbestimmten, durch Freiwilligkeit, Zustimmung und Konsens der Beteiligten erreichten Zusammenleben aufgebaut, das unabhängig von äußerer Kontrolle sein sollte, aber keineswegs beliebig.¹⁹⁵ Dieses Zusammenleben habe auf einem prozesshaften Entwicklungsverständnis basiert; sei flexibel für Veränderung, und es

¹⁹⁵ Zitiert nach Schmid: Hans A. Pestalozzi, „Auf die Bäume, ihr Affen“, „Zytglogge“, Bern 1989

ziele auf Solidarität und Rücksichtnahme. Es war ursprünglich strikt gewaltfrei (Terror als Mittel zur Veränderung wurde erst später konzipiert).

Die letzte der 18 Thesen Schmid, von denen sich etliche auf die Anwendung im Bereich der Psychotherapie beziehen, lautet, dass aller Umgang mit Macht letztlich unter dem Primat der „Macht der Liebe“ stehe. - Macht werde oft als lieblos und Liebe als machtlos bezeichnet. - Wenn man jedoch der Richtung folge, die die Macht der Aktualisierungstendenz angebe, so finde die Person ihre tiefste Bestätigung und Herausforderung in der persönlichen Begegnung, ihr höchstes Vermögen in der Fähigkeit, geliebt zu werden und zu lieben. Auch Rogers habe davon gesprochen, dass die stärkste Kraft in unserem Universum nicht die unterjochende Macht sei, sondern die Liebe im Sinn der biblischen „Agape“. Sie sei nicht nur eine „echte Gegenkraft“ zu Machtmissbrauch¹⁹⁶, sie sei selbst die stärkste, wenngleich unaufdringliche und gänzlich gewaltfreie Macht.¹⁹⁷

5.3. Paternalismus in Heilberufen

Mit Paternalismus wird eine Herrschaftsordnung beschrieben, die im außerfamiliären Bereich ihre Autorität und ihre Herrschaftslegitimierung auf eine vormundschaftliche Beziehung zwischen Herrscher und Herrschaftsunterworfenen begründet. - Kants Aufruf zum Selbstdenken richtet sich ja nicht nur an die „Unmündigen“. Adressaten seiner Erläuterungen in der Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* zur Pflicht, fremde Glückseligkeit zu befördern, sind alle Menschen und so auch die Repräsentanten von Heilberufen, deren Handlungen sich zwar grundsätzlich auf das Wohl von Menschen richten, dies aber oft gegen deren Willen und jedenfalls, ohne nachzufragen, was diese selbst als ihr Wohl bezeichnen würden. - Kant gesteht den Menschen schließlich zu, selbst zu beurteilen, „was zu ihrer Glückseligkeit zählen möge“¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Zitiert nach Schmid: Hans Strotzka *Macht. Ein psychoanalytischer Essay*, Zsolnay, Wien 1985.

¹⁹⁷ Schmid verweist auf den biblischen Gebrauch von Macht, nach dem sich alle Macht von Gott, dem „Allmächtigen“ (Gen 17,1; Apk 1,8; vgl. 1 Petr 5,11) herleite - „Allen, die ihn [den Logos] aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, allen die [...] aus Gott geboren sind“ (Joh 1,12f.); „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre.“ (Joh 19,11) - weshalb alle Menschen prinzipiell gleich mächtig und gleichrangig sind.

¹⁹⁸ Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, Band VIII, Wilhelm Weischedel (Hg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, A 17, S. 518: „Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf, als meinen Zweck, hinzuwirken es Pflicht sein soll, so muss es die Glückseligkeit a n d e r

In unserer westlichen Kultur hat man psychische Störungen lange für unheilbare Krankheiten gehalten, und man hat Menschen mit psychischen Abweichungen eingesperrt, um die übrige Gesellschaft vor ihnen und vor ihrer vermeintlichen Gefährlichkeit zu schützen - aber natürlich auch, um sich nicht mit ihnen auseinandersetzen zu müssen. - Begünstigt durch die Bereitschaft zu politisch-sozialen Änderungen seit den späten Sechziger-Jahren gab es mit der so genannten kritischen Psychiatrie einen Paradigmenwechsel; besonders in Italien sind Reformen mit dem Ziel der Öffnung von Psychiatrie-Abteilungen sehr vorangetrieben worden.¹⁹⁹

Trotz dieses Paradigmenwechsels in der zweiten Hälfte des 20. Jh. nehmen Repräsentant/innen von Heilberufen bis heute weiterhin traditionell eine paternalistische Haltung ein, und das wird von ebenfalls bis heute „unmündigen“ Patient/innen nicht nur akzeptiert sondern oft sogar erwartet und gefordert, die ja - ebenfalls traditionell - zu Gehorsam gegenüber Autoritäten erzogen wurden, was sie ebenso wenig in Frage stellen wie die Repräsentant/innen dieses Wertesystems.²⁰⁰ - Sie sind von Kindheit an gewöhnt zu gehorchen: ihren Eltern... Lehrer/innen... Priestern... - Sie sind gehorsam gegenüber jedem/r, der/die mit einem „Amtskappel“ daherkommt - oder auch: mit einem weißen Arztmantel...²⁰¹ - Manchmal können Menschen dabei auch nicht zwischen authentischer und angemaßter Autorität unterscheiden, und sie entsprechen so durchaus der Diktion Kants als dem „Hausvieh, das zuerst dumm gemacht wurde“.

Bei seinem Appell, sich aus „selbstverschuldeter Unmündigkeit“ zu befreien, dispensiert Kant von dieser Anstrengung nur die mit einem „Mangel des Verstandes“ Behafteten, während das Fehlen der „Entschließung und des Mutes“ für Kant nicht als entlastend gilt. Nicht ausreichend Entschlossene und Mutige bleiben danach mit dem Makel behaftet, ihre Unmündigkeit selbst zu verschulden. - Allerdings war der

Menschen sein, deren (erlaubten) Zweck ich hiemit auch zu dem meinigen mache. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurteilen überlassen.“

¹⁹⁹ Ein Höhepunkt für die Bewegung der neuen demokratischen Psychiatrie in Italien war 1978 das Inkrafttreten eines Gesetzes mit dem Ziel der Auflösung aller psychiatrischen Anstalten und der Errichtung alternativer Strukturen.

²⁰⁰ Max Horkheimer hatte Autorität als „eine zentrale historische Kategorie“ bezeichnet und sie „bejahte Abhängigkeit“ genannt.

²⁰¹ Mein Bewusstsein dafür hat sich während eines Praktikums im AKH Wien im Rahmen meiner Ausbildung zur Psychotherapeutin entsprechend geschärft, als ich mit einem weißen Mantel im Krankenhaus unterwegs war: Ich war zwar nach wie vor dieselbe - eine sehr unerfahrene Psychotherapeutin in Ausbildung -; die Projektionen und Erwartungen seitens Patient/innen, die sich implizit und explizit an mich als Trägerin eines weißen Mantels richteten, waren ebenso belastend wie lehrreich.

Wissensstand über psychische Störungen, wie er heute vorliegt - entweder im Rahmen einer von der Weltgesundheitsorganisation publizierten internationalen Klassifikation der Krankheiten in Form des ICD-10 (International Classification of Diseases, seit 1992 in seiner zehnten Fassung)²⁰² oder, in einiger Unterscheidung davon und teilweise umstritten: des DSM IV (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, erstmals 1952 von der American Psychiatric Association herausgegeben, in seiner aktuellen Fassung seit 1996) - zu Kants Zeit ein völlig anderer, so wie der Blickwinkel auf die Ätiologie psychischer Erkrankungen überhaupt und vor allem auch der Umgang mit psychisch Kranken. Zu Kants Zeit gab es noch nicht einmal den Beruf des psychiatrischen Facharztes.²⁰³ - Ich bin sicher, dass Kant aufgrund des heutigen Wissensstands anders differenziert hätte und als Verhinderungsgrund, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen, auch hätte gelten lassen, dass Menschen aufgrund von organischen, psychischen, psychotisch-wahnhaften, affektiven oder neurotischen Störungen über die Kompetenz der „Entschließung und des Muts“ genau nicht verfügen: oft über einige Zeit ihres Lebens, manchmal aber auch lebenslang.

Die Systeme, in denen Menschen sozialisiert werden und in denen ihr Selbst - ihr Ich - sich konstituiert, wirken in Familie, Schule, in Religionsgemeinschaften..., Menschen internalisieren da entsprechende Regeln, die ihren Platz im Leben bestimmen und was sie „dürfen“ und was nicht - mitunter verbunden mit naturalistischen Fehlschlüssen, die aus einem Sein ein Sollen abzuleiten versuchen. Manche Menschen verlassen den ihnen so zugewiesenen „Platz“ lebenslang nicht und verharren in Systemen, deren Verständnis von Gerechtigkeit sie unmöglich zustimmen können. - Auf manche Menschen entfalten diese Systeme, in die sie eingebunden sind und denen sie sich verpflichtet fühlen, auch pathogene Wirkung. Mitunter entstehen psychische Störungen, von deren multifaktoriellen Verursachungen heute ausgegangen wird, überhaupt erst in solchen Zusammenhängen und werden durch eben diese Systeme auch aufrechterhalten.²⁰⁴

²⁰² In den frühen sechziger Jahren hatte die Weltgesundheitsorganisation (WHO) im Rahmen ihres Programms für seelische Gesundheit begonnen, sich aktiv für eine Verbesserung der Diagnostik und Klassifikation psychischer Störungen zu engagieren und sich während einer Reihe internationaler Treffen einen Überblick über das Wissen und die aktiven Repräsentanten verschiedener Disziplinen und unterschiedlicher psychiatrischer Schulen zu verschaffen. In ständiger Weiterentwicklung liegt als nunmehr neunte Revision der ICD 10 vor.

²⁰³ Den Begriff „Psychiaterie“ prägte 1808 Johann Christian Reil, ein Arzt aus Halle (auch Leibarzt Goethes)

²⁰⁴ Ute Binder, *Empathieentwicklung und Pathogenese in der klientenzentrierten Psychotherapie*. Überlegungen zu einem systemimmanenten Konzept, Eschborn 1999, 102f, die wiederum Anchin und

Über „schizophrenes Verhalten“ wird in den verschiedensten Kulturen und Epochen berichtet. - Welche Verhaltensweisen in einer Gesellschaft als besonders störend auffallen, hängt aber damit zusammen, welche Fähigkeiten und Fertigkeiten als besonders erwünscht gelten und auch, welche Stressfaktoren in den jeweiligen Gesellschaften vorrangig sind und damit zum Beispiel bestimmte Ausformungen von Schizophrenie fördern.

Die klientenzentrierte Psychotherapeutin Ute Binder (Frankfurt am Main) differenziert aufgrund ihrer umfangreichen Erfahrung in der Arbeit mit schizophrenen Patienten im Hinblick auf die Persönlichkeit von Menschen zwischen „klassischen Persönlichkeiten“ und „veränderungsorientierten Personen“: „Klassische Persönlichkeiten“ sind eher norm-orientiert, und es geht ihnen um interne bzw. um externe Kontrolle. Status und persönliche Dominanz spielen eine Rolle im Sinn von „Macht über jemanden haben“ (vgl. Punkt 5.2. der gegenständlichen Arbeit). - Von Binder so genannte „veränderungsorientierte Personen“ sind dagegen wert-orientiert; ihr Ziel ist relative Autonomie, und sie streben nicht nach Dominanz; das macht sie unabhängiger, gibt ihnen Sicherheit und motiviert sie zu Veränderung. - Sie erleben sich als kompetent und mit Einwirkungsmöglichkeit. - Im Gesamterleben psychisch beeinträchtigter Menschen spielt die Macht-Ohnmacht-Problematik eine zentrale Rolle²⁰⁵: Hilfe zu brauchen und anzunehmen beinhaltet ja schon generell, eine abhängige oder schwache Position innerhalb einer Beziehung einzunehmen.

Bei meiner Arbeit als Psychotherapeutin in einem Seniorenheim kreisten mitunter durchaus fruchtbare Gespräche mit Ärzt/innen und Pfleger/innen immer wieder auch um das Thema, wie viel Paternalismus unumgänglich sei und wie viel mehr an Autonomie vernünftigerweise möglich wäre und den Heimbewohner/innen zugestanden werden könne, ohne dass deren Sicherheit (und manchmal auch: die Ordnung und die Abläufe des Hauses...) gefährdet seien; (in der Schweiz gibt es den

Kiesler, 1982 und Pfeiffer, 1993, zitiert: „Es besteht weitgehend Konsens, dass psychische Störungen im Zusammenhang mit Beziehungen entstehen und aufrechterhalten werden und sich im Rahmen von interpersonellen Beziehungen verändern. Trotz vieler individueller und störungsspezifischer Unterschiede besteht eine Gemeinsamkeit...“.

²⁰⁵ Ute Binder / Johannes Binder, *Klientenzentrierte Psychotherapie bei schweren psychischen Störungen*. Neue Handlungs- und Theoriekonzepte zur Veränderung, Klotz, Eschborn, 1998, Kapitel III, Power als Sicherheitskonzept, S. 119 f. - Binder / Binder beschreiben das Erfahren von Macht als Realisierung des Wirkens der sich entfaltenden Aktualisierungstendenz. Sie bezeichnen ein Grundgefühl als „Power“, das eine verhältnismäßige psychische Unabhängigkeit von externalen Bedingungen signalisiert. - Power ist in diesem Verständnis inhaltlich weit entfernt von Bedeutungen im Sinne von Macht und Machtausübung. Power ist ein Sicherheitskonzept, das konstruktive Möglichkeiten für Persönlichkeitsentwicklung beinhaltet. Das heißt nicht, dass Power zeitlich vor Veränderung kommt, sondern dass konstruktive Veränderungsprozesse sich in einem zu schaffenden Klima von Power entwickeln können und dass Veränderung selbst als Power erfahren werden kann.

entlarvenden Begriff des „fürsorglichen Freiheitsentzugs“) . - Außer altersbedingten Erkrankungen und Beschwerden haben manche der Menschen, die in entsprechenden Institutionen leben, auch psychiatrische Diagnosen. Speziell in diesem Heim waren relativ viele Menschen untergebracht, die Gefangenschaft in Konzentrationslagern des Nationalsozialismus und auch in den Gulags im stalinistischen Russland überlebt hatten und/oder ihre dramatischen und tragischen Fluchtgeschichten. - So gut wie alle Menschen mit diesen biographischen Merkmalen leiden sie an der so genannten posttraumatischen Belastungsstörung, das heißt: lebenslang an den chronifizierten Folgen extremer Erfahrungen aufgrund von Gefangenschaft und Folter, denen sie ausgesetzt waren. Die Symptome können vielfältig sein, und sie beeinträchtigen die Lebensqualität nachhaltig und drastisch. Eines der psychotherapeutischen Ziele bei der Arbeit mit diesen Menschen ist, dass sie sich nicht ausschließlich auf einen Opfer-Status reduziert erleben und dabei bestenfalls „bedauert“ werden, sondern dass sie sich als Überlebende fühlen können - wenn möglich, ohne Schuldgefühle, die in diesem Zusammenhang häufig auftreten: dass sie etwas überlebt haben, woran andere, die ihnen nahe standen, zugrunde gingen.

Patient/innen und Klient/innen, über deren angebliches Wohl die im Gesundheitsbereich wirkenden „Vormünder“ begründet auf die Autorität²⁰⁶ ihres Expertenstatus bestimmen wollen, sollen entsprechend dem personenzentrierten Psychotherapie-Ansatz ermutigt und gefördert werden, den „Ausgang aus ihrer Unmündigkeit“ zu nehmen. - Andererseits muss manchmal vorübergehend (!) der/die Psychotherapeut/in Verantwortung übernehmen und einzuschätzen versuchen, was an entsprechenden Anstößen und an Ermutigung zur Selbstermächtigung eines/r Klient/in zu einem bestimmten Zeitpunkt sinnvoll und möglich ist, das heißt, wie viel Verantwortung diese/r jeweils bereits selbst für sich übernehmen kann und wie gut er/sie die Folgen seines/ihres „Ausgangs aus Unmündigkeit“ auch im Hinblick auf Reaktionen seiner/ihrer Umwelt aushalten kann. Dies gilt im besonderen Maß für Menschen, die schon psychotische Episoden hatten bzw. eine „psychiatrische Karriere“ und führt immer wieder zu Gratwanderungen;

²⁰⁶ Im Lateinischen heißt auctor Urheber, Schöpfer, Förderer, Mehrer; im übertragenen Sinn zunächst verantwortlicher Ratgeber. Autorität wurde zu einem Fundamentalbegriff und zu einem bedeutsamen Instrument der römischen Staatspraxis und der katholischen Kirche. (Zwischen dem 5. und 2. Jahrhundert v. Chr. in Rom beruhte auctoritas auf dem Gemeinsinn, den die Oberschicht dank ihrer sozialen und ökonomischen Sättigung, aber auch ihrer Genügsamkeit, besaß. Als deren Vorrangstellung durch die Gracchen-Revolution in Frage gestellt wurde und Selbstlosigkeit der Interessensverteidigung wich, verfiel die politische auctoritas.)

Fragen dieser Art sind von Fall zu Fall = von Mensch zu Mensch und von Therapie-Stunde zu Therapie-Stunde immer wieder neu zu entscheiden - und dies nach Möglichkeit im Dialog und nicht „über den Kopf“ des/der Betroffenen hinweg. - Prozesse der Selbstermächtigung mit den Phasen des Wahrnehmens und des Erkennens, des Verstehens und Benennens und der Auseinandersetzung mit eigener Ohnmacht versus irgendeiner „Macht“, der Menschen vermeintlich oder real ausgesetzt sind, können recht langsam verlaufen. Es gibt dabei nicht nur Fortschritte in der erwünschten Richtung, sondern immer wieder Stillstand und auch Rückschritte, und immer wieder muss auch ambivalente Spannung ausgehalten werden.

Prozesse der Selbstermächtigung, die in Gang kommen, sind unumkehrbar: Das bestätigte meine Arbeit mit Menschen, die Extremerfahrungen in Konzentrationslagern während des Nationalsozialismus oder in den Gulags Sowjetrusslands überlebt hatten. Diejenigen unter ihnen, die autonom bestimmt waren - soweit das überhaupt vergleichbar und quantifizierbar ist - eine bessere Ausgangssituation: nicht nur während ihrer Gefangenschaft unter grauenhaften Bedingungen, sondern auch für ein „Leben danach“, im Vergleich zu Menschen, die lebenslang heterogen bestimmt in ihnen vorgegebenen Strukturen gewissermaßen gefangen blieben²⁰⁷. Diese Erfahrungen bestätigen die Wichtigkeit von Kants Appell, sich aus Unmündigkeit zu befreien, auch aus der Sicht eines humanistisch-existenziellen Psychotherapie-Ansatzes.

5.4. Carl Ransom Rogers (1902 – 1987) und die „stille Revolution seines tendenziell anarchischen, in seiner unaufdringlichen Art drastisch subversiven und revolutionären“ Personzentrierten Ansatzes

Die [von Carl R. Rogers begründete] „Personzentrierte Philosophie“ schließt jeden Dogmatismus oder Fundamentalismus aus - ebenso wie Elitedünkel [...]. Zentrales Kriterium für einen Person-zentrierten Ansatz sind die Anthropologie und eine ihr

²⁰⁷ Ich habe das anhand von vier kommentierten Fallbeispielen im Rahmen meiner theoretischen Abschlussarbeit im Rahmen meiner Ausbildung zur personzentrierten Psychotherapeutin aufgezeigt in: Helga Ranzinger, *Selbstermächtigung – Eine „unentrinnbare (?) Möglichkeit zum „Ausgang aus selbst verschuldeter (?) Unmündigkeit“ ...oder: zu sich selbst geschuldeter Befreiung von Unmündigkeit*. Akademie für Beratung und Psychotherapie, Wien 2003, S. 33 f.

entsprechende Praxis“²⁰⁸. Personzentrierte Theoriebildung versteht sich als permanente Theorieentwicklung, als beständig in Veränderung und niemals abgeschlossen; die Vielfalt und Offenheit für Entwicklung meint aber freilich nicht Beliebigkeit oder auf vermeintlicher Kompatibilität beruhenden Eklektizismus. Rogers hatte sich energisch gegen „jene geistlosen Menschen, die jede beliebige Theorie sofort zum Dogma erheben“ gewandt. Er wollte Theorien als „Anreiz für weiteres kreatives Denken“ verstanden wissen.

Die Psychotherapiewissenschaftler Peter F. Schmid und Wolfgang Keil schreiben zur Geschichte und Entwicklung der „Personzentrierten Psychotherapie“²⁰⁹, dass diese neu zu bestimmende Human-Wissenschaft, die im Kontext der Humanistischen Psychologie entstand, von ihren Begründern bewusst so genannt worden sei, um das Humane als eigenständiges Material- und Formalprinzip zu betonen und um sie als „Dritte Kraft“ der Psychologie nach und in Überwindung von Behaviorismus und Tiefenpsychologie zu etablieren. Die Humanistischen Psychologen waren davon ausgegangen, dass eine dem „Gegenstand“ Mensch angemessene Disziplin auch eine eigene Erkenntnistheorie, ein neues Wissenschaftsverständnis, eine spezifische Methodologie und eine andere Weise der Forschung als bisher voraussetze.

In einer Zusammenschau des State of the Art des Personzentrierten Ansatzes²¹⁰ betont Peter F. Schmid, dass es Freuds bleibendes Verdienst sei, das Menschenbild seiner Zeitgenossen erschüttert und Revolutionierendes zum Selbstverständnis und zur Emanzipation des Menschen beigetragen zu haben. Freuds Kapital seien die Frage und der Zweifel gewesen, und viele Begründer psychotherapeutischer Schulen hätten dieses Erbe weitergetragen. - Auch Rogers' Ausgangspunkt lag beim Selbstverständnis des Menschen; ihm sei es aber nicht um Infragestellen und um Erkenntnis über den anderen gegangen, sondern um Wertschätzung - frei von Bedingungen - und um An-Erkennung der Person, was das Fragen naturgemäß ja nicht ausschließe. Rogers' Kapital sei das Vertrauen in

²⁰⁸ Peter F. Schmid, „Einem Menschen begegnen heißt, von einem Rätsel wachgehalten werden (E. Levinas). Perspektiven zur Weiterentwicklung des Personzentrierten Ansatzes“ in: „Person“ 1/1997, S. 14 – 24; und Peter Frenzel, „Vielfalt versus Beliebigkeit. Wie das Vermächtnis von Carl R. Rogers im Institut für Personzentrierte Studien (IPS) als Herausforderung verstanden wird“ in: „Person“ 1998/1, S. 45 – 56

²⁰⁹ Peter F. Schmid & Wolfgang Keil in P. Frenzel, W. W. Keil, P.F. Schmid, N. Stölzl (Hg.) *Klienten-/Personzentrierte Psychotherapie*. Facultas, Wien 2001, S. 15 f.

²¹⁰ Peter F. Schmid, „Personzentrierter Ansatz – eine (zu) stille Revolution“ in: „Gesprächspsychotherapie und Personzentrierte Beratung“. Organ der Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie, Mainz 3/2008

die Fähigkeit des Menschen zur Selbstbestimmung gewesen, zu Kooperation und Kokreation - zum Miteinander - zum Dialog. Rogers Herausforderung an die Gesellschaft sei nicht weniger radikal als jene Freuds; der Widerstand gegen den Personenzentrierten Ansatz zeige das deutlich. - Rogers habe die Psychotherapie demokratisiert; seinen eigenen Beitrag habe er als eine „stille Revolution“ bezeichnet.²¹¹

Rogers war Mitbegründer der Association of Humanistic Psychology 1962 gewesen, die in ihrer „Magna Charta“ unter anderem betont habe, dass der Mensch (frei nach Aristoteles) mehr als die Summe seiner Bestandteile sei - dass ihm also nur ein ganzheitlicher Ansatz gerecht werde. Er stehe grundsätzlich in humanen Bezügen, lebe bewusst, habe Wahlfreiheit und richte sein Leben auf Ziele hin aus. Rogers bezeichnete die Erfahrung als die wesentlichste Erkenntnisquelle (und ist damit nahe bei Kant, der sowohl Ausgabe A wie auch B seiner *KrV* mit dem Befund einleitet, dass Erfahrung ohne Zweifel das erste Produkt sei, das unser Verstand hervorbringe bzw. dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangen). Rogers betont, dass eine phänomenologische Betrachtungsweise im Vordergrund stehe. Für die Humanistische Psychologie stelle das Erleben das Zentrum einer Wissenschaft vom Menschen dar; den Menschen zeichnen Qualitäten wie Wertsetzung und Kreativität aus und die ihm innewohnende Tendenz, sein Potenzial konstruktiv zu aktualisieren. Das Streben nach (Selbst-)Verwirklichung wird als zentral angesehen. Der Fokus ist auf das Gesunde gerichtet, nicht auf die Pathologie. - Carl Rogers hatte zutreffend geäußert, dass die Humanistische Psychologie zu theoretischen Formulierungen führen würde, die für konventionelle Psychologen ähnlich schockierend sein würde, wie es die Theorien über den nicht-euklidischen Raum für konventionelle Physiker waren.²¹²

Rogers war in einer traditionellen, streng protestantischen Familie mit fünf Geschwistern in Oak Park, einem Vorort von Chicago, aufgewachsen. Nach abgebrochenen agrarwissenschaftlichen und theologischen Studien absolvierte er ein behavioristisch ausgerichtetes Psychologiestudium in New York und arbeitete in

²¹¹ Ebenda.

²¹² Zitiert nach Peter F. Schmid und Wolfgang Keil: Zur Humanistischen Psychologie, zu ihrem Hintergrund und ihren Wurzeln vgl. Ulrich Völker (Hg.) *Humanistische Psychologie. Ansätze einer lebensnahen Wissenschaft*, Beltz, Weinheim 1997; Helmut Quitmann, *Humanistische Psychologie. Psychologie, Philosophie, Organisationsentwicklung*, Hogrefe, Göttingen 1996; Jürg Kollbrunner, *Das Buch der humanistischen Psychologie. Eine ausführliche einführende Darstellung und Kritik des Fühlens, Denkens und Handelns in der humanistischen Psychologie*. Eschborn ³1995; Robert Hutterer, *Das Paradigma der Humanistischen Psychologie. Entwicklung, Ideengeschichte und Produktivität*, Springer, Wien 1998

der psychoanalytisch orientierten Child Guidance Clinic von Rochester in der Erziehungsberatung; er befasste sich zunächst mit Kindertherapie und mit Entwicklungspsychologie. Einfluss übten auf ihn nach seinen eigenen Angaben unter anderen der amerikanische positivistische Pragmatiker und Reformpädagoge John Dewey aus und der Psychoanalytiker Otto Rank (der Ich, Willen und Kreativität betonte). Aber weder die behavioristischen noch die psychoanalytischen Theorieansätze entsprachen Rogers persönlichen Erfahrungen, wonach Hilfesuchende Experten-Analysen und -Ratschläge nicht annahmen, wenn sie wie Objekte behandelt wurden. Zunehmend schien Rogers eine prinzipiell phänomenologische Theorie angemessen, die vor allem die Selbstdarstellungen (Symbolisierungen) der Klient/innen und die ihnen zu Grunde liegenden Erfahrungen und Erscheinungen (Phänomene) ernst nimmt und sie so zu verstehen sucht, wie die Klienten selbst sie sehen. Dies brachte ihn in beträchtlichen und grundsätzlichen Gegensatz zu den (vor)herrschenden psychiatrischen und psychotherapeutischen Auffassungen. Rogers begann, einen eigenen Ansatz zu entwickeln, als deren „Geburtsdatum“ er einen Vortrag am 11. Dezember 1940 an der Universität Minnesota angab.

Rogers Hauptthese lautet, dass es in der Psychotherapie nicht um Problemlösungen gehen solle, sondern um persönliche Entwicklung, wobei der Psychotherapeut Begleiter und Förderer dieser Entwicklung zu sein habe statt Experte für psychische Probleme und deren Lösung. In der therapeutischen Beziehung seien die emotionalen Faktoren wesentlicher als die intellektuellen, und die Gegenwart sei wichtiger als die Vergangenheit. Rogers hatte damit den Grundstein gelegt zu einem völligen Paradigmenwechsel und zu einer radikalen Abkehr von damals wie bis heute noch vorherrschenden expertenorientierten Ansätzen: vom traditionellen psychiatrisch-medizinischen Erklärungsmodell - vom empirisch nicht überprüfbaren, klassischen psychoanalytischen Deutungsmodell - und vom behavioristischen, reduktionistisch-naturwissenschaftlichen Denkmodell - heute auch: von vor- oder apersonal ansetzenden, einseitig das System fokussierenden (und die Person weitgehend ignorierenden) systemischen Theorien.

Um seinen Ansatz von manipulativem oder lenkendem Therapeutenverhalten abzugrenzen und in Abgrenzung vor allem auch zur traditionell paternalistischen Psychiatrie, zur Verhaltenstherapie und zur Psychoanalyse nannte Rogers ihn

zunächst „nicht-direktiv“²¹³. Das Interesse lag zu diesem Zeitpunkt noch stark bei der Technik, also auf Fragen, wie: welche Intervention bringt welche Reaktion bzw. Veränderung etc. - Eine angstfreie Atmosphäre sollte den Ausdruck (Verbalisierung) von Emotionen und die Einsicht bzw. die Selbsterkundung (Selbstexploration) des Klienten fördern.

Tonbandaufzeichnungen, Filme und Videoaufnahmen offenbarten den Wert der genauen Gesprächsanalyse, und sie entmystifizierten das Geschehen in der bis dahin geheimnisumwitterten Psychotherapie in zuvor nicht gekannter Weise. Rogers öffnete das Feld von Beratung und Therapie in den USA für Nicht-Ärzte und Nicht-Psychologen. Er nannte die Beratung Suchenden nicht mehr „Patienten“, sondern „Klienten“, um ihre aktive Auftraggeberrolle (in Anlehnung etwa an Anwaltsklienten) und die Fähigkeit und Notwendigkeit zu eigenen und selbst verantworteten Entscheidungen zu betonen²¹⁴.

Rogers habe sich mit dieser Einstellung von einem medizinischen Modell abgewandt, das unter Therapie vor allem die „Behandlung“ von Krankheit verstehe, bestenfalls die Betreuung eines/r Kranken und jedenfalls objektbezogenes Handeln durch den/die Psychotherapeut/in, der/die als Subjekt der Krankheit oder dem/der Kranken gegenübersteht. Mit dieser Abkehr zugunsten eines Modells, in dem der/die Klient/in das Subjekt bildet, dem der/die Psychotherapeut/in als alter ego zur Seite steht, war der erste entscheidende Schritt zu einer später personal verstandenen Beziehung von Subjekt zu Subjekt getan, die in der Folge als personale Begegnung von Therapeut/in und Klient/in begriffen wurde.

Den Begriff „client-centered“ habe Rogers geprägt, um zu betonen, dass der Fokus der Aufmerksamkeit von Klient/in und Therapeut/in auf die innere Erlebniswelt des/der Klient/in gerichtet sei und um dem Missverständnis zu begegnen, dass „nicht-direktiv“ „passiv“ bedeute und um sich von einem „Spiegeln“ abzugrenzen, das zur bloßen Technik verkommen war. In den Fünfziger-Jahren wurde die Forschung systematisiert, und nach einer ersten umfassenderen Theoriedarstellung²¹⁵, wie sie

²¹³ Erläutert nach Peter F. Schmid: „Nondirective“ heißt „nicht lenkend“ und ist keinesfalls mit „nicht direkt“ oder „inaktiv“ zu verwechseln.

²¹⁴ Erläutert nach Peter F. Schmid: Die Bezeichnung ist mittlerweile so selbstverständlich geworden, dass diese Bedeutung nicht mehr mitschwingt. Man kann sie sich in Erinnerung rufen, wenn man statt vom „Klienten“ deshalb vom „Kunden“ spricht, weil ihn das, etymologisch begründet, als den „Kundigen“ ausweist.

²¹⁵ Zitiert nach Peter F. Schmid: Carl R. Rogers, *Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie – Client-Centered Therapy*. Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main, ¹³1999, Seiten 417 - 458 (Original-Ausgabe: Client-Centered Therapy. Houghton Mifflin Co., Boston 1951)

bis zu diesem Zeitpunkt erarbeitet worden war, von Rogers 1959 verfasst²¹⁶. Sie mündete in der Erkenntnis, dass mit diesem zunächst therapeutischen Ansatz der Zugang zu einer umfassenden Theorie für die verschiedensten Arten zwischenmenschlicher Beziehungen eröffnet war.

Schon 1957 hatte Rogers in einem Artikel die sechs „notwendigen und hinreichenden Bedingungen für Persönlichkeitsentwicklung durch Psychotherapie“ postuliert²¹⁷ - mit Gültigkeit nicht nur für den Klientenzentrierten bzw. Personzentrierten Ansatz, sondern für die Psychotherapie generell: Neben dem Kontakt in der Beziehung zwischen Klient/in und Therapeut/in, der Verletzlichkeit bzw. Angst auf Seiten des/der Klient/in und dessen/deren Fähigkeit, das Beziehungsangebot des/der Therapeut/in wahr- und anzunehmen, zählt Rogers dazu „nur“ die bekannt gewordenen Grundhaltungen der bedingungsfreien Wertschätzung (Akzeptanz), der Empathie (Einfühlung) und der Authentizität (Echtheit). - Demnach sind es nicht Methoden, sondern Einstellungen und Haltungen des/der Therapeut/in, die in der Therapie wirksam werden. - Zunächst belächelt und kaum beachtet, ist dieser Artikel Rogers' mittlerweile jene Publikation, welche die größte Zahl an empirischen Untersuchungen zur Wirksamkeit von Psychotherapie ausgelöst hat.

Mit dem Buch „On Becoming a Person“²¹⁸ (deutsch: „Entwicklung der Persönlichkeit“²¹⁹) war Rogers zuerst in der therapeutischen Fachwelt, später in breiten Kreisen, vor allem im Zusammenhang mit dem allgemein gesellschaftlichen Interesse an Selbsterfahrung, populär geworden. - Der Film „Journey into Self“ (F-1968) brachte Rogers sogar einen „Oscar“.

Eine weitere entscheidende Entwicklung im Verständnis des Klienten- bzw. Personzentrierten Ansatzes war unter anderem durch zwei Erfahrungen eingeleitet worden: Einerseits durch ein groß angelegtes Forschungsprojekt mit hospitalisierten Langzeit-Schizophrenen (Rogers/Gendlin/Kiesler/Truax 1967), das Rogers mit

²¹⁶ Zitiert nach Peter F. Schmid: Carl R. Rogers, „A theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework“. In: Koch, Sigmund (ed.) *Psychology. A study of science. Vol.III: Formulations of the person and the social context*, McGraw Hill, New York 1959, Seiten 184 – 256; auch: „Eine Theorie der Persönlichkeit und der zwischenmenschlichen Beziehungen, entwickelt im Rahmen des klientenzentrierten Ansatzes“ (GWG), Köln 1987, ³1991

²¹⁷ Zitiert nach Peter F. Schmid: „The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change“ in *Journal of Consulting Psychology*, 21,2/1957, S. 95 – 103; „Die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für Persönlichkeitsentwicklung durch Psychotherapie“. In: Carl R. Rogers/Peter F. Schmid, *Person-zentriert Grundlagen von Theorie und Praxis*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz ²1995

²¹⁸ Zitiert nach Peter F. Schmid: *On becoming a person. A therapists view of psychotherapy*. Houghton Mifflin, Boston ¹²1998

²¹⁹ Zitiert nach Peter F. Schmid: Carl R. Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit. Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten*. Klett, Stuttgart 1973; ¹³2000

seinen Mitarbeiter/innen in Wisconsin gestartet hatte und bei dem angesichts schweigender und oft wenig verständlicher Klient/innen die Therapeut/innen bald auf sich selbst - auf ihre eigene Person - zurückgeworfen wurden. Zum anderen erlebte Rogers bei seinem Engagement in Encounter-Gruppen mit der „Normalpopulation“, dass die Gruppenleiter/innen genauso persönlich „angegangen“ und damit als Personen gefordert wurden wie andere Gruppen-Teilnehmer/innen auch. So wurde zunehmend die dialogische Situation erkannt und neben der Person des/der Klient/in mit seinem/ihrer Erleben auch jene des/der Therapeut/in und dessen/deren Erleben als für die Therapie bedeutsam begriffen.

Das sei der endgültige Schritt zum Verständnis von Psychotherapie als Begegnung gewesen, der nicht zuletzt durch die Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie (Søren Kierkegaard), der Dialogischen Philosophie (Martin Buber) und - weitgehend unthematisiert - auf der Basis der jüdisch-christlichen Anthropologie (Paul Tillich) erfolgt war. (Carl Rogers führte viel beachtete öffentliche Dialoge mit Martin Buber und mit Paul Tillich.) Personzentrierte Psychotherapie sei fortan als wechselseitiges Geschehen aufgefasst worden, in dessen Mittelpunkt die Beziehung „person to person“ stehe, und dementsprechend habe die Authentizität einen immer größeren Stellenwert unter den therapeutischen Grundhaltungen bekommen. - Rogers nannte ein Zitat von Søren Kierkegaard - „Das Selbst zu sein, das man in Wahrheit ist“ - einen ästhetisch befriedigenden Ausdruck dafür, was Klienten in der Freiheit der therapeutischen Beziehung für Entwicklungen nehmen können.²²⁰

Im Rahmen einer Zusammenschau des State of the Art der Personzentrierten Psychotherapie²²¹ beklagt Schmid, dass personzentrierte Inhalte in vielen Therapieschulen in verdünnter bzw. entstellter Form aufgegriffen und nachvollzogen würden. Wenn dies nicht auf Schlamperei, auf Unachtsamkeit oder auf Ignoranz beruhe, dann lege es den Befund nahe, dass es sich hierbei um eine Form des Widerstands gegen etwas handle, das als *zu* revolutionär und *zu* bedrohlich empfunden werde. In diese Richtung weise auch eine Verharmlosung des

²²⁰ Zitiert nach Peter F. Schmid: Carl R. Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit*. Klett-Cotta Stuttgart 1998, Seiten 164f. - Bei Pindaros, einem griechischen Dichter aus dem 6./5. Jahrhundert v. Chr. findet sich in den Pythischen Gedichten, (2, 72) die an Hieron, den Herrscher und „Tyrannen“ von Syrakus (478 – 467 v. Chr.) gerichtete Aufforderung: „Erkenne, wer du im Kern deines Wesens bist, und dann werde es.“ In Delphi verstand jeder diesen Vers als Zitat, denn alle kannten die Inschrift am Apollon-Tempel mit dem Befehl des Gottes von Delphi: „Erkenne dich selbst“.

²²¹ Peter F. Schmid, „Personenzentrierter Ansatz – eine (zu) stille Revolution?“ in: „Gesprächspsychotherapie und Personzentrierte Beratung“, 39. Jahrgang, Mainz 3/2008.

Personenzentrierten Ansatzes, wie ihn parodierend auf das Spiegeln von Gefühlen zu reduzieren oder auf einen Aggressionen vermeidenden Umgang miteinander. - Diese Überlegungen führen Schmid zu der Frage, ob Carl Rogers personenzentrierter „tendenziell anarchischer, in seiner unaufdringlichen Art in drastischer Weise subversiver und revolutionärer“ Ansatz nicht vielleicht eine *zu* stille Revolution sei (siehe auch Punkt 5.1. der gegenständlichen Arbeit). Der vom Personenzentrierten Ansatz vollzogene Paradigmenwechsel zum Menschen als *Person*, dem als Person zu begegnen seine Ressourcen aktualisiere, entspreche seiner dialogischen Natur als Person in Gruppe und Gesellschaft. Eine entsprechende Entwicklung, in der allmählich zu begreifen sei, dass es auch in der Psychotherapie - im fundamentalen und im ethischen Sinn - der Dialog sei, der den Menschen wahrhaft in seiner Menschenwürde an-spreche und an-erkenne, stehe bestenfalls an ihrem Anfang. - Das bedeute unter anderem eine vollständige Emanzipation der Psychotherapie vom traditionellen medizinischen Modell²²²

²²² C. R. Rogers, „Die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für Persönlichkeitsentwicklung durch Psychotherapie“. In: *Rogers und Schmid* 1991, S. 165 - 184

Nachwort

Wer sich auf das Wagnis einlässt, sich aus Unmündigkeit zu befreien, befindet sich in der Folge manchmal zunächst recht einsam in einer Art Niemandsland - der Kritik derer ausgesetzt, die ihre oft unreflektiert angstbewegten Gründe haben, solche gefährlichen Strebungen einer Person nach Selbstermächtigung nicht zuzulassen; allen voran natürlich jene, die dadurch ihre historisch und traditionell gefestigten Machtpositionen bedroht sehen. Strebungen nach Selbstermächtigung beunruhigen aber auch diejenigen, die ebenfalls Machtzuwachs oder auch nur Gerechtigkeit zu gewinnen hätten, wenn sie dem Beispiel folgten.

Sich auf ein solches Wagnis *nicht* einzulassen, birgt hingegen die Gefahr, „sich selbst zu verfehlen“, wie Søren Kierkegaard das ausdrückt und der die klare Entscheidung für eine bestimmte Existenzmöglichkeit fordert und die Verwerfung der anderen, um zu „wahrer Existenz“ zu gelangen²²³, da auch aufgrund nicht eindeutiger Entscheidung der Mensch „sich selbst verfehlen“ könne. - Ein Wechsel dieser Ebenen oder „Stadien“ erfolgt aber selten so eindeutig, wie von Kierkegaard gefordert und zu einem konkret festzumachenden Zeitpunkt. So lange eine Entscheidung eben noch nicht möglich ist, muss Ambivalenz ausgehalten werden.

„...Freiheit macht auch einsam“ schreibt Rüdiger Safranski im Zuge seiner Überlegungen, wie viel Wahrheit der Mensch braucht.²²⁴ - In der Freiheit erfahre man sich als eine selbstständige, selbstverantwortliche, von den anderen getrennte Größe. Das könne ein Gefühl der Ohnmacht und der Angst erzeugen. Freiheit löse aus selbstverständlichen, Geborgenheit gewährenden Bindungen und belaste Menschen mit der Aufgabe, solche Bindungen selbsttätig herzustellen. Freiheit unterhöhle die Autorität vorgegebener Wahrheiten und zwingt Menschen, sich selbst Wahrheiten zu geben oder wenigstens zu wählen, nach denen sie ihr Leben einrichten wollen. Die Angst vor der Freiheit sei die Angst vor der Einsamkeit der freien, riskanten Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit. Sie sei ein Protest

²²³ Kierkegaard reiht diese aufsteigend in das ästhetische, in das ethische und in das religiöse Stadium. Danach ist der Mensch im ästhetischen Stadium vom Äußerlichen abhängig und lebt nach seinen sinnlichen Bedürfnissen, strebt nach Genuss und hat sich noch nicht selbst gewählt; im folgenden ethischen Stadium, ist der Mensch vom Äußerlichen unabhängig, und sein Leben und seine Entscheidungen sind von moralischen Maßstäben geprägt; - wahrhaft er selbst werden kann er, zumindest nach Kierkegaard, aber erst im religiösen Stadium - im Glauben - als einer Lebensform, die ihm seine Freiheiten und Grenzen vor Augen führt.

²²⁴ Rüdiger Safranski, *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? Über das Denkbare und das Lebbare*. Fischer, Frankfurt am Main 2001, S. 195 f.

gegen die Zumutung, ein zufälliges, vereinzelt Ich sein zu sollen, als welches man sich vorfinde. Die Angst vor der Freiheit sei Angst vor der eigenen Kontingenz, der Nicht-Notwendigkeit.

Der schon ziemlich alte Kabarettist Georg Kreisler, der mit seinen sehr bösen, „schwarzen“ und ausgesprochen subversiven Liedern und Texten in Österreich eine eher nur kleine Fan-Gemeinde hat, drückt sein Bedauern darüber, dass die Menschen feige sind und träge und fügsam und sich nicht aus ihrer Not befreien, auf eine Weise aus, die vielleicht auch Kant gefallen hätte:

Warum sind die Leute so feige?
Dafür gibt's doch gar keinen Grund!
Es sterben die grünenden Zweige
und das Leben geht immer zur Neige -
doch sie halten verbissen den Mund.

Warum sind die Leute so träge
und befreien sich nicht aus der Not?
Ach - sie schlucken den Schlamm und die Schläge,
und der Sargtischler kommt mit der Säge,
und sie schweigen sich durch bis zum Tod.

Warum sind die Leute so fügsam
und fürchten den leisesten Wind -
so wie Gerten: geschmeidig und biegsam
und im Leben und Tode genügsam? -
Sei nicht wie die Leute, mein Kind!

Ich will meine Arbeit mit Franz Kafkas Türhüter-Parabel aus seinem Roman *Der Prozess*²²⁵ beschließen, mich dabei jedoch nicht auf existenzphilosophische Deutungen zur unerträglichen Widersprüchlichkeit menschlicher Existenz einlassen, sondern lediglich die Parallelen aufzeigen zwischen dem Verhalten eines auf seinem ihm zugewiesenen Schemel ausharrenden Mannes, der in dieser Parabel auf die Erlaubnis wartet, „zum Gesetz“ vorgelassen zu werden und dem Zögern von Menschen, sich aus Unmündigkeit zu befreien:

Die Hauptfigur in Kafkas Roman, Josef K., ist weder frei noch eingekerkert, und das Gericht teilt ihm auch niemals mit, wessen er angeklagt ist; er sollte das von sich aus wissen. Dass das nicht der Fall ist, wird ihm als weiterer Beweis seiner „Schuld“ angelastet. Wenn K. sich nun bemüht, vom Gericht eine klare Stellungnahme zu bekommen, wird er der Ungeduld und der Aufsässigkeit bezichtigt; wenn er hingegen die nächste Amtshandlung einfach abwartet, wird dies als Beweis

²²⁵ Franz Kafka, *Der Prozess*. (1925), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.

seiner Gleichgültigkeit und seiner Verstocktheit bewertet. In einer der letzten Szenen des Buches erklärt ein Gefängniskaplan K. seine Lage mit einer Parabel:

Vor dem Gesetz steht ein Türhüter. Zu diesem Türhüter kommt ein Mann vom Lande und bittet um Eintritt in das Gesetz. Aber der Türhüter sagt, dass er ihm jetzt den Eintritt nicht gewähren könne. Der Mann überlegt und fragt dann, ob er also später werde eintreten dürfen. „Es ist möglich“, sagt der Türhüter, „jetzt aber nicht“. Da das Tor zum Gesetz offen steht wie immer und der Türhüter beiseite tritt, bückt sich der Mann, um durch das Tor ins Innere zu sehen. Als der Türhüter das merkt, lacht er und sagt: „Wenn es dich so lockt, versuche es doch, trotz meinem Verbot hineinzugehen. Merke aber: ich bin mächtig. Und ich bin nur der unterste Türhüter. Von Saal zu Saal stehen aber Türhüter, einer mächtiger als der andere. Schon den Anblick des dritten kann nicht einmal ich mehr ertragen.“

Der Mann erhält einen Schemel und darf neben der Tür Platz nehmen. Dort sitzt er Tage und Jahre. Immer wieder versucht er, eingelassen zu werden oder wenigstens eine endgültige Antwort zu erhalten, erfährt aber stets nur, dass er noch nicht eintreten dürfe.

Nun lebt er nicht mehr lange. Vor seinem Tode sammeln sich in seinem Kopf alle Erfahrungen der ganzen Zeit zu einer Frage, die er bisher an den Türhüter noch nicht gestellt hat. Er winkt ihm zu, da er seinen erstarrenden Körper nicht mehr aufrichten kann. Der Türhüter muss sich tief zu ihm hinunterneigen, denn die Größenunterschiede haben sich sehr zu Ungunsten des Mannes verändert. „Was willst du denn jetzt noch wissen?“ fragt der Türhüter, „du bist unersättlich.“ „Alle streben doch nach dem Gesetz“, sagt der Mann, „wie kommt es, dass in den vielen Jahren niemand außer mir Einlass verlangt hat?“ Der Türhüter erkennt, dass der Mann schon am Ende ist, und um sein versagendes Gehör noch zu erreichen, brüllt er ihn an: „Hier konnte niemand sonst Einlass erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.“

Kafkas Josef K. ist von der Geschichte stark angezogen und meint, dass der Türhüter den Mann getäuscht habe. Nun beweist der Gefängniskaplan ihm aber überzeugend, dass den Türhüter keine Schuld treffe. Damit, dass er dem Mann geholfen habe, sei er sogar weit über seine Pflicht hinausgegangen. - K. kann sich der Stichhaltigkeit auch dieser Deutung nicht entziehen und räumt ein: „Du kennst die Geschichte genauer als ich und längere Zeit, und du glaubst also, der Mann wurde nicht getäuscht?“ „Missverstehe mich nicht“, sagt der Geistliche und beweist K., dass es eine zweite Deutung gibt, nach welcher gerade der Türhüter der Getäuschte ist. - Und so überzeugend ist auch diese zweite Exegese, dass K. am Ende wiederum zugeben muss: „Das ist gut begründet, und ich glaube nun auch, dass der Türhüter getäuscht wurde. - Doch wieder rügt der Geistliche K's Einverständnis... - K. ist längst zu müde, um alle Folgerungen der Geschichte überblicken zu können. - Wann immer er glaubt, Sinn und Ordnung in den Geschehnissen entdeckt zu haben, wird ihm bewiesen, dass genau dieser Sinn nicht der richtige ist. - Die Autorität enthüllt sich ihm nie, aber alles was K. umgibt und

worin er sich bewegt, ist von ihrer unsichtbaren Allgegenwart durchdrungen. - Zum Schluss entlässt ihn der Geistliche mit dem zweideutigen Trost: „Das Gericht will nichts von dir. Es nimmt dich auf, wenn du kommst, und es entlässt dich, wenn du gehst.“

K. wird am Ende der Geschichte schließlich von zwei „halbstummen verständnislosen Herren“, die wie „alte untergeordnete Schauspieler“ aussehen in einem abgelegenen Steinbruch entkleidet und getötet... - „'Wie ein Hund!' sagte K. mit brechenden Augen, und es war, als sollte die Scham ihn überleben.“

Die Position des in der Türhüter-Parabel beschriebenen Mannes, der bis zu seinem Tod geduldig auf seinem Schemel ausharrt und vergeblich auf die Erlaubnis wartet, „zum Gesetz“ vorgelassen zu werden, ist vergleichbar mit der Situation der Einzelnen, wenn sie nicht von sich aus und aus eigenem Antrieb Anstrengungen zu ihrer Befreiung aus Unmündigkeit unternehmen. - Menschen sollten nicht ein Leben lang und bis zu ihrem Tod auf den ihnen zugewiesenen „Schemeln“ ausharren, und sie sollten nicht auf die Erlaubnis irgendwelcher „Türhüter“ warten, um sich Zugang zur Autonomie zu verschaffen. Sie sollen sich nicht abhalten lassen durch die angebliche, von irgendwelchen „Türhütern“ und selbsternannten „Vormündern“ behauptete und häufig nur angemaßte Macht, die sie durch ihre Weigerung, sie als solche anzuerkennen, ja schon ein Stück aushebeln und demontieren können.

Kants realistischer und zugleich hoffnungsvoller Befund, dass sein Zeitalter kein „aufgeklärtes“ sei, aber ein „Zeitalter der Aufklärung“, gilt, exakt 225 Jahre nach dem Erscheinen seiner Aufklärungsschrift, nach meiner Wahrnehmung immer noch - auch für unser Zeitalter. - Immer noch fehlt viel daran, dass „die Menschen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen sicher und gut bedienen“; nach wie vor ist ihnen aber auch „das Feld dazu geöffnet“, und es ist mit Kant zu hoffen, dass „die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung und für den Ausgang aus selbst verschuldeter Unmündigkeit“ weiterhin „allmählich weniger“ würden.

Dem französischen Schriftsteller Victor Hugo (1802 – 1865) wird der Ausspruch zugeschrieben, dass nichts auf der Welt mächtiger sei als eine Idee, deren Zeit gekommen sei; und der britisch-russische Philosoph Isaiah Berlin (1909 – 1997) hatte festgestellt: „Es gibt Augenblicke in der Geschichte, in denen Individuen oder Gruppen den Gang der Dinge frei verändern können“. - Wenn die Behauptungen von Hugo und Berlin stimmen, dann sollten Menschen versuchen, entsprechende kairotische Momente zu erkennen und sie nützen.

„Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, aber es kommt drauf an, sie zu verändern“ heißt es in Karl Marx' 11. Feuerbach-These. - Beiträge zu verallgemeinerungsfähigen Veränderungen der Welt und durchaus nicht nur zu deren Interpretation haben Philosophen im Rahmen der Möglichkeiten ihres Geschäfts immer wieder geleistet. - Hannah Arendts Philosophie der Natalität scheint mit ein solcher Beitrag zu sein im Hinblick auf Veränderung. - Sie soll das Schlusswort haben mit einem Zitat aus ihrer *Vita activa oder Vom tätigen Leben*: „Die Lösung besteht nun ohne allen Rückbezug auf ein Vergangenes darin, dass man versteht, dass der Mensch für die logisch unlösbare Aufgabe, einen neuen Anfang zu setzen gleichsam existentiell vorbestimmt ist, insofern er ja selbst einen Anfang darstellt: Insofern der Mensch in die Welt hineingeboren ist, in ihr als ein ‚Neuer‘ durch Geburt erscheint, ist er mit der Fähigkeit des Beginnens begabt.“ - In diesem Sinne von Hannah Arendts Philosophie sollten wir einen neuen Anfang in Freiheit setzen und uns als Handelnde einlassen auf die „unentrinnbare Möglichkeit“ und auf den unumkehrbaren Prozess der uns selbst geschuldeten Befreiung aus Unmündigkeit.

Literatur

- Adorno, Theodor W., Hg.: Gretel Adorno, Rolf Tiedemann, *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main, 1970
- Bahr, Ehrhard (Hg.) *Was ist Aufklärung? – Thesen und Definitionen*. Reclam, Stuttgart 1996
- Binder, Ute / Binder, Johannes, *Klientenzentrierte Psychotherapie bei schweren psychischen Störungen*. Neue Handlungs- und Theoriekonzepte zur Veränderung. Klotz, Eschborn 1998
- Binder, Ute, *Empathieentwicklung und Pathogenese in der klientenzentrierten Psychotherapie*. Überlegungen zu einem systemimmanenten Konzept. Eschborn 1999
- Brandt, Reinhard „John Locke (1632 – 1704)“ in: *Klassiker der Philosophie*. Otfried Höffe (Hg.), Beck, München 2008
- Dostojewskij, Fjodor M., *Die Brüder Karamasoff*. Goldmann, Wiesbaden 1958
- Frenzel, Peter, „Vielfalt versus Beliebigkeit. Wie das Vermächtnis von Carl R. Rogers im Institut für Personzentrierte Studien (IPS) als Herausforderung verstanden wird“. In: „Person“ 1998/1
- Freud, Sigmund, Studienausgabe, Band IX, *Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion*. Fischer, Frankfurt 2000
- Freud, Sigmund, *Selbstdarstellung*. Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse. Hg. Ilse Brubrich-Simitis, Frankfurt 1974
- Geier, Klaus Manfred, *Kants Welt*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2006
- Gerhardt, Volker, *Immanuel Kant Vernunft und Leben*. Reclam, Stuttgart 2002
- Gethmann-Siefert, Annemarie, *Einführung in Hegels Ästhetik*. München 2005
- Gotz, Gerhard, *Letztbegründung und systematische Einheit: Kants Denken bis 1772*. Passagen Verlag, Wien 1993
- Gotz, Gerhard, „Kants ‚großes Licht‘ des Jahres 69“ in: Gerhart, Volker (Hrsg). *Kant und die Berliner Aufklärung*. W. de Gruyter, Berlin New York 2001
- Gotz, Gerhard, „Rätsel Mensch“. In: „Wiener Jahrbuch für Philosophie“ XXXVIII/2006
- Grawe, Klaus, *Neuropsychotherapie*. Hogrefe, Göttingen 2004
- Herder, Johann Gottfried, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Frankfurt 1967
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*. Reclam, Stuttgart 2007
- Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*. Beck, München 1983 (6. Auflage 2004)
- Höffe, Otfried, *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Versuche zur Rechts- und Staatsethik*. Stuttgart 1988
- Höffe, Otfried, *Lesebuch zur Ethik*. Beck, München 1998 (4. Auflage 2007),
- Höffe, Otfried, *Lebenskunst und Moral oder: Macht Tugend glücklich?* Beck, München 2007
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*. Fischer, Frankfurt am Main 2005
- Jaspers, Karl, *Die großen Philosophen*. Piper, München 1957
- Jaspers, Karl, *Einführung in die Philosophie*. Piper, München 1971
- Jaspers, Karl, *Die Unabhängigkeit des philosophierenden Menschen*. dtv, München 1980
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe, Band VII. Wilhelm Weischedel (Hg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974

- Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe, Band VIII, Wilhelm Weischedel (Hg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977
- Kant, Immanuel, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung“; „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“; „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf“ In: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Werkausgabe Band XI, Wilhelm Weischedel (Hg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977
- Kaulbach, Friedrich, *Immanuel Kant*. Sammlung Göschen, de Gruyter, Berlin, New York ²1982
- Kierein, Michael, Pritz Alfred, Sonneck Gernot, *Psychologengesetz Psychotherapiegesetz*. Orac, Wien 1991
- Kierkegaard, Søren, *Der Begriff Angst*. Uta Eichler (Hg.) Reclam, Ditzingen 1992
- Libet, Benjamin, „Wie das Gehirn Bewusstsein produziert – Haben wir einen freien Willen?“ In: *Mind Time*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 2005
- Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, Peter H. Nidditch (Hg.), Clarendon Press, Oxford 1979
- Nagl-Docekal, Herta, *Feministische Philosophie, Ergebnisse, Probleme Perspektiven*. Fischer, Frankfurt am Main, ²2001
- Nagl-Docekal, Herta und Langthaler, Rudolf (Hg.), *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Akademie-Verlag, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 9, Berlin 2004
- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*. Reclam, Stuttgart 2008
- Nietzsche, Friedrich, *Gesammelte Werke*. Gondrom, Bindlach 2005
- Prinz, W. „Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch.“ in: C. Geyer (Hg.) *Hirnforschung und Willensfreiheit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004
- Ranzinger, Helga, *Selbstermächtigung – Eine „unentrinnbare (?) Möglichkeit“ zum „Ausgang aus selbst verschuldeter (?) Unmündigkeit“ ...oder: zu sich selbst geschuldeter Befreiung von Unmündigkeit*. Akademie für Beratung und Psychotherapie, Wien 2003
- Rogers, Carl R., „Die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für Persönlichkeitsentwicklung durch Psychotherapie“. In: *Rogers & Schmid*, 1991
- Rogers, Carl R. / Schmid, Peter F., *Person-zentriert Grundlagen von Theorie und Praxis*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz ²1995
- Rogers, Carl R. *Entwicklung der Persönlichkeit*. Klett-Cotta, Stuttgart ¹²1998
- Rousseau, Jean-Jacques, *Politische Schriften*. Band 1, UTB 667, Paderborn 1977
- Safranski, Rüdiger, *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? Über das Denkbare und das Lebbare*. Fischer, Frankfurt am Main 2001
- Schmid, Peter F. & Wolfgang Keil, „Zur Geschichte und Entwicklung des Personzentrierten Ansatzes“. In: *Klienten-/Personzentrierte Psychotherapie Kontexte, Konzepte, Konkretisierungen*. P. Frenzel, W. W. Keil, P.F. Schmid, N. Stölzl (Hg.), Facultas, Wien 2001
- Schmid, Peter F., *Personzentrierte Gruppenpsychotherapie – Ein Handbuch. I. Solidarität und Autonomie*, Edition Humanistische Psychologie, Köln 1994
- Schmid, Peter F., *Personzentrierte Gruppenpsychotherapie in der Praxis – Ein Handbuch - Die Kunst der Begegnung. Mit einem Beitrag von Carl R. Rogers*, Junfermann, Paderborn 1996
- Schmid, Peter F., *Facilitative responsiveness: Non-directiveness from an anthropological, epistemological and ethical perspective*. In: B. Levitt (Hg.) *Embracing non-directivity*. PCCS Books, Ross-on-Wye 2005

- Schmid, Peter F. „Kreatives Nicht-Wissen: Zu Diagnose, störungsspezifischem Vorgehen und zum gesellschaftskritischen Anspruch des Personzentrierten Ansatzes“. In: PERSON 1
- Schmid, Peter F., „Personzentrierter Ansatz – eine (zu) stille Revolution?“ In: „Gesprächspsychotherapie und Personzentrierte Beratung“, 39. Jahrgang, Mainz 3/2008
- Schmid, Peter F. „Einem Menschen begegnen heißt, von einem Rätsel wachgehalten werden (E. Levinas). Perspektiven zur Weiterentwicklung des Personzentrierten Ansatzes“. In: „Person“ 1/1997
- Spielhofer, Hermann, „Die Vermessung der Seele: Psychotherapie zwischen Phänomenologie und Neurowissenschaften“. In: „Psychotherapie Forum“ 4/2007, Springer Wien, New York.
- Stirner, Max, *Der Einzige und sein Eigentum* (1845). Reclam, Stuttgart 1972
- Vorländer, Karl, *Immanuel Kant Der Mann und das Werk*. Marix, Wiesbaden 2004
- Watzlawick, Paul, *Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn Täuschung Verstehen*. Piper, München 1976
- Weber, Max „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“. In: Gesammelte Schriften, (Erstveröffentlichung 1905)
- Wucherer-Huldenfeld, Karl Augustinus, „Stellung der Psychotherapie im abendländischen Denken – Ein Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Psychotherapie“. Skriptum zur Vorlesung an der Sigmund-Freud-Universität Wien, WS 2004/05

Anhang

Abstract

In der Magisterarbeit mit dem Titel *„Sapere aude!“ – Doch ohne Willensfreiheit führt kein Weg aus „selbstverschuldeter Unmündigkeit“* wird entlang philosophischer Positionen aufgezeigt, wie die Menschen durch Vergesellschaftung in Abhängigkeit von ihresgleichen geraten sind und/aber auch, wie sie ihr Zusammenleben gerechter ordnen sollten. - Immanuel Kants Wahlspruch der Aufklärung „sapere aude“ fordert sie auf, es zu „wagen“, ihre Freiheit „zu schmecken“.

Im Hinblick auf die von Neurowissenschaftern aufgestellte und veröffentlichte Behauptung, dass die Freiheit des menschlichen Willens nur eine Illusion sei, war zunächst zu prüfen, ob endliche Vernunftwesen überhaupt die Bedingungen der Möglichkeit erfüllen, „aufgeklärt“ zu werden. Da die Behauptung der Neurowissenschaften philosophisch-erkenntnistheoretischer und psychotherapiewissenschaftlicher Argumentation nicht standhält, darf weiterhin von Willensfreiheit ausgegangen werden.

Der Weg des Menschen vom Naturzustand in Vergesellschaftung und damit in Abhängigkeit von seinesgleichen und in Unmündigkeit, wird durch die Positionen von Thomas Hobbes, John Locke und Jean-Jacques Rousseau dargestellt, sowie die unterschiedlichen Entwürfe der Genannten, wie Menschen sich organisieren sollten, um in Sicherheit und Frieden und in Freiheit und Gerechtigkeit miteinander leben zu können - mit Betonung auf Rousseaus Forderung und Kern seines Gesellschaftsvertrags: einer gegenseitigen moralischen Verpflichtung zu einem Allgemeinwillen - in Übereinstimmung mit der Position Kants, der Ungleichheit und Ungerechtigkeit ebenfalls scharf kritisierte.

Es folgen Überlegungen zur Freiheit, die als „unentrinnbare Möglichkeit“ zur „Selbsterhellung“ führt (Karl Jaspers) - wie viel Freiheit dem Menschen überhaupt zuzutrauen und/aber auch zuzumuten ist (Fjodor M. Dostojewskij, Johann Gottfried Herder, Immanuel Kant) - und worauf ein Mensch „sein' Sach“ stellen kann (nach Max Stirner: auf seinen Willen als höchstes aber unbestimmtes Prinzip).

Es werden philosophische Positionen der Aufklärung in Deutschland dargestellt: Moses Mendelssohns Differenzierung von Aufklärung, Kultur und Bildung

- und ausführlich vor allem Kants Schrift von 1784, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ - sowie die Rezeption von Kants Vernunftbegriff und seiner neuen Ethik: zunächst durch eine Auswahl von Denkern, die dem „Alleszermalmer“ Kant zeitnah waren und die sich dazu teils begeistert, teils kritisch äußerten. - Vernunftkritik kommt von Friedrich Nietzsche (in einiger Übereinstimmung mit Sigmund Freud), der den notwendig mit Vernunft verbundenen Herrschaftsanspruch sowohl über die äußere wie über die innere Natur des Menschen beklagt und das „erbärmliche Behagen“ in einer Konsumgesellschaft - sowie von Max Weber, der die Menschen aufgrund der instrumentellen Vernunft, die alle Lebensbereiche durchzieht, in einem „stahlharten Gehäuse“ und im Griff „eiskalter Hände“ sieht - und schließlich von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, zwei Repräsentanten der so genannten Frankfurter Schule, deren *Dialektik der Aufklärung* bis heute als die Aufklärungskritik gilt und die ihre Hauptkritikpunkte gegen Aufklärung und Moderne mit Blick auf Faschismus und Stalinismus gegen Ende der Schreckensherrschaft des Nationalsozialismus in philosophischen Fragmenten in ihrem kalifornischen Exil niedergeschrieben hatten, mit der bitteren Erkenntnis, dass die Menschheit anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten in einer neuen Art der Barbarei zu versinken drohe.

Zum Schluss wird die Nähe von Philosophie und Psychotherapie seit der Antike sichtbar gemacht und - was gut zu Immanuel Kants Forderung passt, selber und selbstständig zu denken: Carl R. Rogers „tendenziell anarchischer, in seiner unaufdringlichen Art drastisch subversiver und revolutionärer“ Personenzentrierter Psychotherapie-Ansatz mit seiner „stille Revolution“ vorgestellt.

Lebenslauf

Helga Ranzinger, geboren 1940 in Wien; unverheiratet; eine Tochter (1976); Ausbildung zur Industriekauffrau; 41 Jahre Berufstätigkeit in entsprechenden Positionen in Wien, Zürich und Frankfurt am Main; Ausbildung zur Personzentrierten Psychotherapeutin an der Akademie für Beratung und Psychotherapie in Wien (1996 – 2003); nach Eintragung in die Psychotherapeut/innenliste des Bundesministeriums für Gesundheit Wien (2003): Arbeit als Psychotherapeutin in freier Praxis; Philosophie-Studium an der Universität Wien (2004 – 2009)

