

DER MENSCH UND DIE WELT

Ernst von ASTER

Philosophie ist der Versuch, die Welt als Ganzes, als Totalitaet, als Universum zu begreifen. Es ist verstaendlich, dass dieser Versuch überall anknüpft an irgend einen tiefsten Gegensatz, der sich durch die Welt hindurchzieht oder hindurchziehen scheint. Die Frage, auf die uns dieser Gegensatz führt, ist dann immer die Frage, ob wir in ihm wirklich einen letzten, unüberbrückbaren Gegensatz zu erblicken haben, ob die Welt also eigentlich in zwei Welten zerfaellt, oder ob hinter dieser scheinbarer Zweiheit sich doch zuletzt eine Einheit verbirgt, ob der eine der beiden scheinbar wesensverschiedenen Faktoren sich doch zuletzt auf den anderen zurückführen laesst.

Es sind, wie wir noch sehen werden, verschiedene Gegensaezte, die sich der Beobachtung aufdraengen und die die Welt in zwei Welten zu zerlegen drohen. Aber alle diese Gegensaezte haengen zuletzt mit einem Gegensatz zusammen: mit dem Gegensatz zwischen uns selbst und der uns umgebenden Welt von Gegenstaenden, mit dem Gegensatz von Subjekt und Objekt. So ist die Hauptfrage, die der Philosophie in ihrem Versuch, die Welt als Ganzes zu begreifen, gestellt wird, immer wieder die Frage: wie verhalten sich Ich und Welt, Subjekt und Objekt, Mensch und Ding zu einander?

Dieser Unterschied fliesst nun zunaechst zusammen mit einem anderen, mit dem Unterschied des Lebendigen und des Leblosen. Was bin ich und was sind die Dinge? Was unterscheidet, was trennt sie von einander? Die naechstliegende Antwort lautet: das Leben des Einen, die Lebloesigkeit des Anderen. So wird der tiefste Gegensatz, der sich durch die Welt hindurchzieht, der Gegensatz des Lebenden und Toten. Ein lebendes Wesen aber, das bin nicht nur ich, lebende Wesen sind nicht nur die Menschen, lebende Wesen sind auch die Tiere, ja die Pflanzen, ein lebendes Wesen ist jeder *Organismus*. Ist es das Leben, das *mich* von den Dingen unterscheidet, so ist der tiefste Gegensatz, der durch die Welt hindurchgeht, der zwischen der organisch-lebendigen Natur der Pflanzen, Tiere, Menschen und

der anorganisch-leblosen Natur der Steine und Berge, der Flüsse und Meere.

Was unterscheidet die lebende von der toten, die organische von der anorganischen Natur? Die Pflanze wachst und entwickelt sich vom Samenkorn bis zum vollendeten Organismus. Die Pflanze treibt den Stamm in die Höhe, senkt die Wurzel in die Tiefe, entfaltet die ihrer Art zugehörigen Blätter, Blüten und Früchte. Es liegt zum Mindesten der Gedanke nahe, als tue sie das alles auf Grund einer ihr innewohnenden Kraft, einer Lebenskraft, einer Aktivität. Der Stein dagegen bleibt wie er ist — starr und unverändert. Er ist passiv, bewegt er sich, so *wird* er bewegt — geworfen, geschoben, gezogen, einer äusseren Kraft, dem Einfluss der Schwere gehorchend. Aus der aktiven Kraft der Pflanze, dem Einfluss der Schwere entgegen den Stamm in die Höhe zu treiben, wird beim Tier der freien Beweglichkeit, aus der aktiven Kraft des Wachsens und Blühens, wird der durch Reiz und Empfindung geweckte Trieb, der das Tier seine Beute oder seinen Geschlechtsgenossen suchen lässt. Wie der aktive Trieb zum Wachstum, zur Entfaltung der im Samen angelegten Form, so fehlt der leblosen, der anorganischen Natur Trieb und Empfindung. Beim Menschen endlich wandelt sich der Trieb zum vernünftigen Willen, Reiz und Empfindung zu Wahrnehmung und Gedanken; das dumpfe instinktmaessige sich Treiben lassen zum klar bewussten Entschluss und Plan. Alles Dinge, die der toten, leblosen, anorganischen Natur fehlen und die auf der anderen Seite die höchste Stufe dessen bilden oder zu bilden scheinen, was wir *Leben* nennen. Wachstum und Fortpflanzung, triebhafte, durch Reiz und Empfindung ausgelöste Bewegung, vom Denken geleiteter Wille haben Eins gemeinsam: sie sind ein zielgerichtetes, zweckmaessiges, aktives Geschehen, gerichtet auf das Ziel der Erhaltung und Verbreitung des Lebens selbst. Denn starren nur passiven anorganischen, leblosen Natur steht die aktiv und zweckmaessig sich selbst erhaltende und verbreitende lebendige Natur gegenüber. Alles Geschehen im lebenden Körper ist zweckwohl, sinnwohl, es steht im Dienst des Lebens selbst. Alles Geschehen in der toten, anorganischen Natur ist mechanisch, von blind wirkenden Ursachen abhanging.

Indessen: ist dieser Unterschied wirklich ein *unüberbrückbarer* Gegensatz? Tritt mit dem Leben wirklich ein ganz ueuer Faktor in die Natur? Oder ist der Unterschied vielleicht doch nur scheinbar? Lässt sich das Organische doch vielleicht auf das Unorganische oder

vielleicht auch das Unorganische auf das Organische zurückführen?

Wir stoßen hier auf 2 bzw. 3 einander entgegengesetzte Theorien, die sich seit dem Altertum durch die Geschichte der Philosophie und Biologie hindurchziehen: die mechanistische und die vitalistische Theorie. Die mechanistische Theorie geht aus von dem Gedanken, dass der lebende Körper, auch der des Menschen, sich auffassen laesst als eine, wenn auch hochkomplizierte, *Maschine* oder vielmehr eine Kombination von Maschinen. Was ist der Arm und das Bein anderes als ein Hebel, der nach den einfachen Gesetzen des Hebels arbeitet? Was ist das Herz anders, als ein Pumpwerk, das Auge anders als ein optischer Apparat, dessen Linse dem Gesetz der optischen Strahlenbreitung gehorcht? Was ist der Verdauungsapparat anderes, als eine Art chemischer Fabrik, in der die Nahrungsstoffe in ihre Bestandteile aufgelöst und aus diesen Bestandteilen die Bausteine des lebendigen Körpers zusammengesetzt werden? Eine Maschine aber ist nichts anders als ein Mechanismus, der von mechanischen Gesetzen gelenkt wird.

Dieser mechanistischen Theorie des organischen Körpers stehen zwei Formen des *Vitalismus* gegenüber, die wir als dualistischen und monistischen Vitalismus unterscheiden können. Der dualistische Vitalismus nimmt an, dass es im lebenden Körper einen besonderen Lebenstraeger-nennen wir ihn nun "Seele" oder mit dem aristotelischen Ausdruck "Entelechie" oder "Dominante" mit einem von einem modernen Botaniker gepraeigten Terminus — oder eine Lebenskraft oder Lebenskausalitaet gibt, die dann mit dem Tode des lebenden Körpers entweder selbst stirbt oder den Körper verlaesst. Selbst wenn, — dass ist das eine Hauptargument dieses Vitalismus, — der lebende Körper eine Maschine oder einer Maschine vergleichbar ist, so bedarf diese wie jede Maschine, eines Ingenieurs, eines Erfinders und Arbeiters, der sie gemacht hat, der sie im rechten Augenblick in Gang setzt und der das kunstvolle Ineinander greifen des Raederwerks überwacht. Ausserdem aber unterscheidet sich der lebende Körper doch immer durch eine Eigenschaft von jeder Maschine im eigentlichen Sinn: keine Maschine kann, wenn ein Rad zerbricht, dieses Rad aus eigener Kraft wiederherstellen, waehrend jeder lebende Körper eine wenn auch nicht unbegrenzte Reproduktionslaehigkeit besitzt, eine Faehigkeit, verlorene oder zerstörte Elemente wieder herzustellen. *Jeder* lebende Körper hat sogar die Fähigkeit,

sich selbst zu reproduzieren, d.h. durch Teilung, Knospung, geschlechtliche Zeugung und Fruchtbildung Organismen, Individuen gleicher Art hervorzubringen. Beweist das nicht, dass jede Maschine doch nur ein aus unabhaengig von einander existierenden Teilen künstlich Zusammengefügtes ist, der lebenden Körper dagegen ein Ganzes ist, das seine Teile beherrscht, sie im Dienst des Ganzen, des lebenden Ganzen formt und gestaltet? Zeigt das nicht, dass Lebenskausalität und anorganische Kausalität wesenhaft verschieden sind?

Der monistische Vitalismus geht noch einen Schritt weiter, er erwägt, ob nicht die letzten Elemente des Anorganischen oder vielmehr des scheinbar Anorganischen eine Art lebender Wesen sind oder auf der Grenze des Lebenden und Leblosen stehen. Scheinbar tote Materie wäre damit in Wahrheit nur Träger schlummernden, latenten Lebens, Träger eines ungeheuer verlangsamten Lebensprozesses, einen Lebensprozesses, der langsam er verläuft als der Lebensprozess in dem ja auch scheinbar leblosen Samenkorn, das viele Jahre, sogar Jahrhunderte seine Keimkraft behält. Das ist ein Gedanke, den wir schon im Altertum finden, der aber auch in allerjüngster Zeit gerade wieder Verfechter gefunden hat. Die letzten Bausteine der Materie, bei deren Entdeckung vielleicht die moderne Atomphysik angelangt ist, scheinen in ihrem Verhalten keinen streng notwendigen Gesetzen mehr zu gehorchen, sie scheinen eine gewisse Freiheit zu gemessen, die nur statistische, Wahrscheinlichkeitsgesetze dieses Verhalten aufzustellen erlaubt und die an die Willensfreiheit, die Aktivität erinnern, die wir in uns selbst finden oder die wir uns selbst zuschreiben.

Der Gegensatz der mechanistischen und vitalistischen Auffassung des Lebens zieht sich wie gesagt durch die ganze Geschichte der Philosophie und Biologie hindurch. Im Altertum und Mittelalter überwiegt unter dem Einfluss vor Allem des Aristoteles der Vitalismus, obgleich der mechanistische Lehre in der Atomistenschule die Vertreter nicht ganz fehlen. Das 17. und 18. Jahrhundert neigt unter der Einwirkung der sich stark entwickelnden Mechanik und Maschinenteknik zu einer mechanistischen Naturauffassung: wenn die Astronomie als Himmelsmechanik das System der Fixsterne und Planeten als ein Uhrwerk begreifen lässt, das durch mechanische Kräfte, nach mechanischen Gesetzen in Ganz gehalten wird, warum sollte es dann nicht dem Biologen gelingen, auch den lebenden Körper mit dem wun-

derbaren Ineinandergreifen seiner Teilbewegungen als ein solches Uhrwerk, als eine Maschine zu verstehen?

Die Philosophie im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts, d.h. die *romantische* Philosophie mit ihrer Neigung, in der schöpferischen Natur die grossen, unbewusst schaffenden Künstler, im Organismus ein lebendes Kunstwerk zu erblicken, anstatt eines Uhrwerks, eines wenn auch noch so künstlich zusammengesetzten Mechanismus, zeigt ein neues Ansteigen der vitalistischen Strömung. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts setzt eine neue Blütezeit der mechanistischen Weltbetrachtung ein, eingeleitet vor Allem durch die Fortschritte der organischen Chemie. Es gelingt den Chemikern, einen Stoff nach dem anderen in der Retorte herzustellen, den man bisher nur aus dem lebenden Körper kannte und für ein ausschliessliches Produkt des Lebens hielt und es kann heute nicht mehr bezweifelt werden, dass dieser künstliche Synthese bei allen organischen Stoffen gelingen wird. Von der Biologie her aber kann ein Anstoss in der gleichen Richtung durch den Siegeszug der Descendenztheorie, der Lehre von der Abstammung der Tier- und Pflanzenarten von einander in der speziellen Form, die Darwin und der *Darwinismus* dieser Lehre gegeben haben. Um die letzte Jahrhundertwende ist dann Vitalismus wieder zu neuem Leben erwacht. Man sah ein, dass wenn wir auch alle im lebenden Körper vorkommenden Stoffe künstlich herstellen können, wie doch noch weit davon entfernt sind, ein Lebewesen in der Retorte zu fabrizieren. Die Kluft, die lebendes und totes Eiweiss von einander trennt, bleibt bestehen und der Satz scheint seine Geltung zu behalten, dass Lebendes nur vom Lebendem stammt. Der Darwinismus aber, gegen den nach seinem ersten Siegeszug die Einwände sich häufen, erklärt bestenfalls die Entstehung neuer Arten aus vorhandenen Arten, die Entstehung neues Lebens aus schon vorhandenem Leben, aber nicht die Entstehung des Lebens überhaupt.

Ich sagte schon: das 17. Jahrhundert ist vor allem Jahrhundert des Mechanismus, der mechanistischen Weltansicht. Als Philosoph steht am Anfang des 17. Jahrhunderts der französische Denker René Descartes, mit Recht als der Begründer der neuen Philosophie bezeichnet. Und gerade Descartes vertritt mit Nachdruck den Gedanken, dass alle Vorgänge der körperlichen Natur mechanische Vorgänge sind, dass speziell auch der lebende Körper als Mechanismus, als Maschine aufzufassen ist. Aber alle mechanische Erklärung hat nun nach

Descartes eine unübersteigliche Grenze: das *Bewusstsein*. Alle im eigentlichen Sinn körperlichen Vorgänge, also alle mechanisch erklärbaren Vorgänge, spielen sich irgendwo im Körper und im Raum ab: die Atmung in den Lungen, die Verdauung im Darm, der Blutkreislauf in den Adern. Nirgends dagegen finden wir im Körper Gefühle oder Wahrnehmungen oder Strebungen. Auch nicht im Gehirn. Könnten wir in das lebende Gehirn hineinblicken, so würden wir auf physikalische und chemische Vorgänge stossen, aber sicherlich meist auf ein Gefühl der Freude oder der Trauer oder auf die Wahrnehmung einer Farbe oder eines Tones stossen. Von einer tönenden Glocke gehen Schallwellen aus, Lufterschütterungen, die das Ohr treffen, durch das Trommelfell auf den Hörnerven übertragen werden und von ihm zum Gehirn sich fortpflanzen. Bis hierher lässt sich der Proccss als ein fortlaufender mechanischer Vorgang verstehen. Nun aber tritt als Schlussresultat etwas Neues und vollkommen Verschiedenes auf: ein gehörter Ton. Und hier hat die mechanische Erklärung ein Ende. Es lässt sich nach den Gesetzen der Mechanik verstehen, wie eine Folge von Luftwellen den Gehörsnerven in Erschütterung versetzt, aber es lässt sich nicht begreifen, wie aus der Bewegung eines Nerven ein gehörter Ton wird oder wie aus einem chemischen Process eine gesehene Farbe wird.

So trennt sich die Welt wiederum in zwei Welten, aber diesmal nicht in eine Welt des Lebenden und Leblosen, des Organischen und Anorganischen, sondern in eine Welt mechanisch-körperlicher Vorgänge und eine Welt von Inhalten des Bewusstseins. Denn das Dasein der Wahrnehmungen, Gefühle, Gedanken ist gebunden an das Bewusstsein, das Dasein eines Gefühls ist sein Gefühlwerden, das Dasein einer Wahrnehmung ihr Wahrgenommensein, das Dasein eines Gedankens sein Gedachtwerden, während die körperlichen Vorgänge nicht im Licht des Bewusstseins, sondern unbewusst ablaufen.

Die Frage, die die Philosophie des 17. Jahrhunderts vor allem beschäftigt ist die Frage dieses Gegensatzes — der Welt des Bewusstseins und der Welt ohne Bewusstsein. Auch hier wieder entsteht die Frage: ist dieser Gegensatz ein letzter, unbedingter, der die eine Welt in zwei Welten — in der Sprache der Zeit in zwei "Substanzen", zwei unabhängig von einander existierende Wesenheiten — zerfällt? Oder ist doch die eine auf die andere zurückführbar, der Gegensatz nur

ein scheinbarer? Wieder stossen wir auf drei Theorien: die dualistische, die materialistische, die idealistische.

Die dualistische Theorie, wie sie etwa Descartes vertritt, hält an dem Gedanken fest, dass wir eben bei diesen zwei Welten stehen bleiben müssen, als bei einer letzten Doppelheit alles Seienden. An einer Stelle in der Welt, lehrt Descartes, nämlich im menschlichen Gehirn, greifen diese zwei Welten, diese zwei Substanzen in einander, wirken sie aufeinander. Eine hier, im Gehirn, einlaufende Bewegung bewirkt eine bewusste Empfindung und Wahrnehmung, die ihrerseits auf der seelischen, bewussten Seite der Wirklichkeit, Erinnerungen, Gedanken, Wünsche und schliesslich Willensentschlüsse wachruft. Der bewusste Willensentschluss aber wirkt dann wieder hinüber auf die körperliche Seite der in jene 2 Substanzen zerfallenden Wirklichkeit, er bewirkt die Bewegung der Glieder des Körpers, die zu der gewollten Handlung führen.

Die materialistische Theorie geht aus von dem Gedanken, dass alles eigentlich, alles wahrhaft Wirkliche doch körperlich, materieller Natur ist.

Alles Wirkliche und zugleich alles *Wirkende*. Die körperliche Welt ist ein in sich zusammenhängendes Wirkungsganzes, in dem Alles in der gleichen Weise ablaufen würde, auch wenn es gar kein Bewusstsein gäbe. Das Bewusstsein ist ein Phänomen, eine wirkungslose Begleiterscheinung bestimmter körperlicher Vorgänge. Wie kommt es, dass es solche Begleiterscheinungen gibt? Und wie weit reichen sie — begleiten sie nur die Prozesse im Gehirn oder auch andere körperliche Vorgänge? Darauf weiss der Materialist keine Antwort zu geben — ebensowenig wie der Dualist es zu erklären vermag, dass und wie Gehirnvorgänge, eine bewusste Empfindung oder Wahrnehmung oder ein bewusster Willensentschluss eine vom Gehirn her ausgelöste Armbewegung hervorrufen kann.

Die idealistischen Richtungen, wie sie etwa durch Leibniz und den englischen Philosophen Berkeley vertreten werden, gehen aus von der Frage: was ist denn "Materie", was ist ein Körper? Ein Körper ist etwas Ausgedehntes, Farbigen, Hartes. Aber was ist Härte anders als der empfundene Widerstand, den ein Objekt meinem tastenden Finger entgegengesetzt? Was ist die Farbe anderes als ein optisches Phänomen? Was ist Ausdehnung anderes, als ein Inhalt, den die Wahrnehmung des Gesichts- und Tastsinnes mir zeigt? Was ist ein

Körper mehr, als nach bestimmten Gesetzen zusammenhängender Komplex von Inhalten unserer sinnlichen Wahrnehmung, also unseres Bewusstseins? Die materielle Welt ist eine Welt unserer Wahrnehmung, unserer Vorstellung, denken wir die Wahrnehmung weg, so wird der Begriff "Materie" ein bedeutungsloses, leeres Wort.

Der Gegensatz dieser 3 Theorien - des Dualismus, Materialismus, Idealismus — zieht sich durch die Geschichte der neueren Philosophie hindurch bis zur Gegenwart. Es ist durchaus denkbar, dass die Welt aus einer materiellen Sphäre besteht, aus Atomen und Molekülen, Atomkernen und sie umkreisenden Elektronen, zusammengesetzt, dass aber in diese materielle Sphäre an bestimmten Stellen ein Bewusstsein, bestehend aus Empfindungen, Wahrnehmungen, Gefühlen, Gedanken, Willensakten, sich einfügt, gewirkt und wirkend. Es ist aber auch denkbar, dass das eigentlich Wirkende und Wirkende materielle Gebilde sind, mögen sie nun aus Korpuskeln oder elektromagnetischen Feldern bestehen und dass wir in den Inhalten des Bewusstseins blosse wirkungslose Begleiterscheinungen zu erblicken haben. Es gibt aber auch bedeutende Naturforscher unserer Zeit, der die sogenannte materielle Welt auflösen in eine Welt von Beobachtungstatsachen und Messungsergebnissen, also von Phänomenen des Bewusstseins, die unter Gesetze zu bringen sind, mit deren Hilfe sie vorhergesagt werden können. Atome, Elektronen, elektrische Kraftfeldern aber sind für diese Naturforscher nichts als Hilfsbegriffe, nicht wirklicher als etwa die Längen — und Breitengrade, mit denen der Geograph die Erde überzieht.

Für die Antike ist der tiefste Gegensatz der zwischen lebender und toter Natur, für das 17. und 18. Jahrhundert der zwischen bewusster und unbewusster Natur. Mit dem 19. Jahrhundert, mit Fichte in Deutschland, mit Maine de Biran in Frankreich tritt ein dritter Gegensatz in den Vordergrund.

Gehen wir, um diesen dritten Gegensatz zu verstehen, noch einmal aus von Bewusstsein. Ist das Bewusstsein, wie das 17. Jahrhundert auffasst, eine Summe von "Ideen" d.h. von Wahrnehmungen, Gefühlen, Gedanken? Wahrnehmungen existieren doch nur als *meine* Wahrnehmungen, Gefühle und Gedanken als *meine* Gefühle und meine Gedanken. Oder als Wahrnehmungen, Gefühle, Gedanken eines Anderen, der sie als die *seinigen* erlebt und bezeichnet. Jedes Bewusstsein ist ein Bewusstsein von bestimmten Objekten, von Farben, Formen,

Tönen, von farbigen und geformten, harten und weichen Körpern. Aber jedes Bewusstsein ist zugleich Selbstbewusstsein, Wissen um sich selbst, um das wahrnehmende, fühlende, denkende Subjekt. Daher ist die Welt der Objekte, der Sachen die wir wahrnehmen, eine uns allen gemeinsame Welt, wenn auch gesehen oder wahrgenommen durch einen von den individuellen Sinnorganen gewebten subjektiven Schleier, die gemeinsame Welt derselben Dinge, in der wir alle leben. Aber von einem Ich zum anderen, von Ich zum Du führt kein direkter Weg, sondern nur ein Weg über diese gemeinsame Wahrnehmungswelt, die Welt der Sachen. Ding und Ding können zu einem grösseren Ding vereinigt, verschmolzen werden; "ich" und "du", Person und Person bleiben immer 2 getrennte Wesen, wenn ich mich auch in den Anderen einfühlen, mit ihm mitfühlen, mit ihm zu dem Ganzen einer Gemeinschaft eines "Wir" verbinden kann.

Der Gegensatz, um den es sich hier handelt, ist der Gegensatz von Person und Sache, der Vielheit der Personen, deren jede sich als "Ich" weiss und der die andere Person als "Du" gegenübertritt und der einen gemeinsamen Welt der Sachen, in die "wir" als wahrnehmende, wollende, handelnde Personen eingegliedert sind. Die Sachen dienen uns als Mittel, als Werkzeuge, die Welt der Objekte ist die Welt der Mittel, der Zweck unseres Handelns liegt in uns und in unsern Mitmenschen, in den Wesen, die sich als "Ich" fühlen, wie wir selbst. Es ist unmoralisch, eine Verletzung unseres innersten moralischen Wesens, wenn wir den Menschen, den Mitmenschen, der eine Person ist wie wir, zur Sache erniedrigen, zum Werkzeug unserer Zwecke machen. Ebenso unmoralisch aber ist es, sich selbst zum willenlosen Werkzeug in der Hand eines Anderen oder einer Gruppe herabzuwürdigen.

Was ist nun dieses Ich, das hinter dem Bewusstsein steht als wahrnehmendes, fühlendes, wollendes Subjekt? Bin ich dieser mein Körper, den ich sehe, taste, fühle, der mir Lust und Schmerz bereitet? Sicherlich nicht, dieser Leib ist mein, aber es ist nicht mit mir identisch. Er ist ein Werkzeug, ein Mittel wie alle anderen Körper, vielmehr er ist *das* Werkzeug, das mir die Natur gegeben hat und durch das ich die sonstige Natur meinen Zwecken dienstbar mache.

Bin ich identisch mit meinem Charakter, dessen Verzüge und Schwächen, mit denen die Natur mich ausgestattet hat? Bin ich ein solches Gerüst seelischer Eigenschaften, angeborener und erworbener

Eigenschaften, wie ein bestimmter Körper, ein Stück Eisen, ein Quantität Wasser oder Luft oder Kohlensäure, ein Komplex chemisch-physikalischer Eigenschaften ist? Irgendetwas in uns wehrt sich gegen diesen Gedanken, uns selbst mit diesem Charakter schlechthin gleich zu setzen. Die Natur hat uns den Charakter gegeben, aber etwas in uns sagt uns, dass wir ihm nicht willenlos ausgeliefert sind, dass wir ihn nicht unverändert acceptieren müssen, dass er unser Tun und Handeln nicht so naturgesetzlich bestimmt, wie die chemisch-physikalische Struktur eines Körpers seine Reaktion gegenüber Säuren und Alkalien. Wir sind wollende Wesen, denen eine gewisse Freiheit eignet, eine Freiheit, die auch der notwendigen Wirkung des uns gegebenen Charakters Schrauben setzt. Und dieser Wille steigt aus einem tieferen Kern unserer Seele auf, er ist ein "Ich will", das sich auch gegen den gegebenen Charakter mit seinen Eigenschaften auflehnen kann. Wenn ich sage "es ist so", so ist das freilich vielleicht zu viel gesagt, wir dürfen nur sagen, so erfahren, so erleben wir uns selbst.

Der Charakter, der und durch das Leben oder einen gewissen Teil desselben begleitet, ist nur zum Teil ein angeborener, er ist zum Teil ein erworbener Charakter, erworben und gestaltet durch unser "*Schicksal*". In dieses "Schicksal" stellt uns die Zeit und die Situation, in die wir ohne unser Zutun hineingestellt oder wie der moderne deutsche Philosoph Heidegger sich ausdrückt, "hineingeworfen" sind. Innerhalb gewisser Grenzen müssen wir auch dieses Schicksal acceptieren, in das wir ohne unser Zutun hineingestellt sind. Wir müssen es acceptieren mit den *Aufgaben*, vor die es uns stellt und mit der Pflicht, wollend in ihm und zu ihm Stellung zu nehmen. Wir dürfen uns nicht treiben lassen von diesem Schicksal, wir dürfen uns auch nicht einfach mitziehen lassen, von dem was Andere zu tun pflegen in dieser Zeitsituation, die unser Schicksal formt, wir müssen als Ich, als eigene, selbstständige Person frei wollend in ihm Stellung nehmen .

Ich — das ist weder mein Körper, noch mein Charakter, noch mein Schicksal. Ich kann unwillig fragen: Warum habe ich nicht einen anderen, einen kräftigeren, gesünderen Körper, ein besseren Charakter, ein leichteres Schicksal? Warum lebe ich nicht in einer anderen Zeit, als in der so schwer belasteten Gegenwart? Die Fragen sind überflüssig und kindisch, insofern als jeder Körper und Charakter seine Schwierigkeiten und jede Zeit ihre ernstesten Seiten und Aufgaben

hat, unwürdig aber sie sind nicht sinnlos, insofern ich mich selbst von meinem Körper, meinem Charakter, meinem Schicksal loslösen und mich in Gedanken als dasselbe Ich doch mit anderen Eigenschaften ausgestattet, in einer anderen Zeit lebend denken kann.

Jedes Objekt tritt mir zunächst als ein qualitativ Bestimmtes entgegen, als ein Farbiges und Geformtes, als ein Hartes oder Weiches, Warmes oder Kaltes, als ein Stein, ein Blatt, ein Vogel oder Mensch entgegen. Die Frage ist nur, ob und wie weit dies Etwas ein Wirkliches oder vielleicht nur ein Gebilde der Phantasie, ein nur von uns Gedachtes ist. Von mir dagegen weiss ich mit Bestimmtheit nur eines: nämlich *dass* ich bin, nicht was ich bin. Ich bin, ich existiere, aber jede nähere Bestimmung, die diesem Ich eine Qualität zusprechen will, bleibt bei einer äusseren Schnicht dieses Ich stehen und steigt meist in seine wahre Tiefe hinab.

Es gibt eine moderne philosophische Richtung, die man als Existentialphilosophie, als Existentialismus bezeichnet. Diese Philosophie geht aus von dem eben entwickelten Gedanken — der Untrennbarkeit des "Ich" und der "Existenz". Wir wissen nicht "was", wir wissen nur dass wir sind und wenn wir wissen wollen, was "Existenz" ist, so müssen wir es in dem "ich", im "Ich bin" suchen.

Die moderne Existentialphilosophie stützt sich vor Allem auf einer Theologischen Denker aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, auf Kierkegaard, dem sie der halben Vergessenheit, in die er verfallen war, wieder entzogen hat. Bei Kierkegaard ist der Ausgangspunkt ein religiös-christlicher: bei ihm steht der einzelne Mensch als isolierte, einsame Existenz in Furch und Zittern der eien Gottheit und dem Nichts gegenüber, das ihn im unvermeidlichen Tode erwartet. Das religiöse Gewand hat der moderne Existentialismus abgestreift, den Begriff der Existenz dagegen angewandt auf den Menschen als sich selbst "Ich" nennenden Wesen und die Frage nach der speziell "existentiellen Haltung" zum Mitmenschen, zum Du — zur Objektswelt — zum Tode und zum Nichts beibehalten.

Dieser moderne Existentialismus ist ausgegangen von Deutschland, hat aber dann auch Anklang in Frankreich gefunden. Letzteres nicht ganz ohne historischen Grund. Descartes beantwortet seine Frage nach dem "unbezweifelbar gewiss Existierenden" durch den Hinweis auf das *Ich*. An der Existenz der Welt — der Aussenwelt — kann ich zweifeln, sie könnte ein Phantasiegebilde, ein Traum sein, an

meiner Existenz kann ich nicht zweifeln oder vielmehr dieser Zweifel hebt sich selbst auf, da ich es ja eben bin, der zweifelt. Aber der heutige Existentialismus schlaegt dann in doppelter Hinsicht einen anderen Weg ein, als Descartes. Erstens ist für Descartes das Ich in erster Linie ein *denkendes* Wesen — “je pense donc je suis” — ein Denken finden wir des Wesen des Ich, weshalb es nach Descartes auch keine Sphäre des Unbewussten im Ich geben kann, denn Denken ist Bewusstsein. Darum geht auch eben bei Descartes das Problem des “Ich” über in das Problem des Bewusstseins und der Gegensatz von Ich und Sache, von Subjekt und Objekt, über in der vorher von uns besprochenen Gegensatz von Bewusstsein und körperlicher Welt ausserhalb des Bewusstseins. Und damit hängt ein Zweites zusammen: aus dem “ich denke” wird bei Descartes eine denkende “*Substanz*”, d.h. eine denkende *Sache*. Nicht ich denke, sondern Etwas denkt in mir. In der Tat: sind die Gedanken, die Vorstellungen, die in mir kommen und gehen, die sich zu einem vernünftig oder mehr oder weniger vernünftigen System zusammenfügen — sind diese Gedanken ich selbst, steigen sie auf aus dem Centrum meines Ich oder stellen sie nicht vielmehr nur eine äussere Sphäre dar, in der das ganz Persönliche in mir ausgelöscht ist und einer unpersönlichen Vernunft gewichen ist?

Ein anderer französischer Philosoph, aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts, Maine de Biran, will das Cartesische “je pense donc je suis” — durch einen anderen Satz ersetzen: “je *veux* donc je suis” — ich will, also bin ich. In meinen Vorstellungen und Gedanken stosse ich auf die Grenzlinie zwischen mir und der Welt, im Willen, in meiner Aktivität, lebe ich selbst, fühle ich mich selbst. Die Existentialphilosophie folgt hier jenem zweiten französischen Philosophen und seiner Korrektur der Cartesischen Formel.

Mit dem menschlichen Wollen und Handeln hängt ein weiterer schon erwähnter Begriff unlösbar zusammen: der Begriff der *Freiheit*. Frei ist ein Wesen, dessen Wollen und Handeln nicht festgelegt ist durch eine starre Natur, durch einen unveränderlichen Charakter, durch ein gegebenes Schicksal, durch eine das Gesetz ihm vorschreibende Gesellschaft, sondern das sich selbst schaffen und umschaffen, zu seinem Schicksal und den Fragen, die es ihm vorlegt aus eigener Kraft Stellung nehmen, vom Gebot der Gesellschaft zurückgreifen kann auf die eigene Entscheidung.

Was ist der Mensch? Die erste Antwort auf diese Frage lautete:

der Mensch ist ein Organismus, ein lebendes Wesen, hineingestellt in eine Welt lebloser anorganischer Körper. Aber der Mensch ist mehr als ein lebender Organismus, er ist Bewusstsein, er ist ein Wesen, das nur sich und die ihn umgebende Welt weiss, das wahrnimmt, fühlt, denkt, umgeben von einer Welt bewusstloser Dinge. Aber der Mensch ist auch mehr als sein Bewusstsein, das im Grunde nur die Grenze zwischen ihm und der ihn umgebenden Welt erleuchtet, er ist ein Subjekt, ein Ich, in seiner Existenz unmittelbar gefühlt, in der Tiefe seines Wesens uns unbekannter, als die Dinge, die Objekte, die uns umgeben, ein Wesen, das sich ständig verändert, ständig entwickelt, in jeder Stunde anders denkt, fühlt, will und doch dasselbe Ich bleibt im Lauf seines Lebens, im Lauf der an ihn vorbeigehenden Jahren.

Was ist das Leben und wie verhält es sich zur anorganischen Natur? Was ist der Ursprung des Bewusstseins und wie verhält es sich zur körperlichen Welt? Was ist das Ich, dies Centrum unseres Bewusstseins und Quell unseres freien Willens? Was trennt dies Ich von der Welt der Objekte? Ist es eine letzte an sich seiende Realität — "Existenz", als die es sich uns gibt, oder im geraden Gegensatz dazu, vielleicht nur eine grammatisch-logische Form, eine Erfindung der Sprache?

Mit diesen Fragen nach dem Wesen des Lebens — nach dem Ursprung des Bewusstseins, nach der Existenz des Ich werden wir in das Centrum der *philosophischen* Problematik geführt. Philosophische Fragen sind ewige Fragen, d.h. Fragen, die einmal aufgeworfen das menschliche Denken nicht wieder loslassen, sondern immer wieder beschäftigen, Philosophische Fragen sind Fragen, die nie eine endgültige, beweisbar richtige Lösung finden werden, denen gegenüber wir immer vor einer Mehrheit möglicher Lösungen stehen werden, zwischen denen wir zuletzt wählen, uns entscheiden müssen. Womit nicht gesagt ist, dass diese Entscheidung eine rein willkürliche ist.

Was ist der Mensch? Das ist die eine Frage, auf die diese philosophische Problematik zurückführt. Und eine Antwort können wir auf Frage sicher geben: der Mensch ist das Wesen, das nicht unterlassen kann, sich selbst zum Problem zu machen.
