

Was hast du gegen ein humanistisches Menschenbild?

6 *Helmut Holzhey*

Was ist unter einem humanistischen Menschenbild zu verstehen bzw. was soll in unserer Diskussion hier damit zur Debatte stehen? Zunächst einmal scheint eine begriffliche Klärung angezeigt: Ein Menschenbild enthält meist sowohl deskriptive als auch normative Momente. Man kann es als die Summe der Auffassungen definieren, die ein Individuum oder eine Gruppe über den Menschen haben – über das, was der Mensch von Natur aus ist und was er kulturell aus seiner natürlichen Ausstattung gemacht hat, über seine Sozialität, über sein Wozu (Telos) und in diesem Zusammenhang über den Wert seines Lebens, seine Rechte und seine Würde. Oft gehört zu einem Menschenbild auch das wertende Urteil, dass der Mensch – seiner "Natur" oder "Anlage" nach – gut oder böse sei, und was daraus je nachdem für Gegenwart und Zukunft der Menschheit folgt; man spricht dann von einem optimistischen oder einem pessimistischen Menschenbild. So oder so, ein Menschenbild tragen wir meist unterschwellig mit uns herum, auch wenn es nicht eigens reflektiert oder ausgearbeitet ist. Für das eine wie das andere dürften fundamentale Überzeugungen bzw. Annahmen leitend sein wie: Der Mensch – das von Gott nach seinem Bilde geschaffene Wesen (Gen 1,26), das vernünftige Lebewesen (Aristoteles), das von Gott ohne eigenen Archetyp gebildete, nicht durch göttliche Gesetze eingeschränkte, sondern auf seine Selbstbestimmung verwiesene Wesen (Pico della Mirandola), das nicht festgestellte Tier (Nietzsche), das aus seiner Mitte herausgesetzte, exzentrische Wesen (Plessner), das durch Sorge geprägte In-der-Welt-sein (Heidegger).

Die Aufzählung solcher Grundannahmen gibt einen Hinweis darauf, wie es zur Ausdifferenzierung verschiedener Menschenbilder kommt. Man redet von einem jüdisch-christlichen, einem humanistischen, einem naturalistischen, einem darwinistischen, einem existenzialistischen Menschenbild usw. Was kennzeichnet nun, genauer betrachtet, ein *humanistisches* Menschenbild? Die Beantwortung der Frage erfordert ein kurzes Eingehen auf den Begriff Humanismus.

Es ist nicht bloß von historischem Interesse, dass der Begriff 1808 von einem

Pädagogen (F. I. v. Niethammer) geprägt wurde, der damit eine Bildungskonzeption verband, die sich an der griechischen und römischen Kultur orientierte. Diese Prägung mit ihrer antichristlichen Tendenz blieb dem Begriff auch bei seiner fernerer Verwendung, nicht zuletzt als Epochenbegriff für die vor allem durch die Rezeption lateinischer Quellen bestimmte Zeit der sogenannten Renaissance des 14. bis 16. Jahrhunderts, erhalten. Neben den verschiedenen Formen des Bildungshumanismus, der auf den Menschen als in der griechischen und römischen Tradition geschulte individuelle Persönlichkeit setzte, entstanden seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, abgelöst von jeglicher Verbindung mit der Antike, anthropozentrische Konzeptionen, die unter dem Etikett des Humanismus propagiert wurden. Ausgangspunkt war Ludwig Feuerbachs religionskritischer Humanismus, dem Karl Marx in der 6. Feuerbachthese entgegnete: "Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse ..." Nicht am Menschen, weder am Individuum noch an einem abstrakten Wesensbegriff des Menschen, ist für Marx das 'wirkliche' Wesen des Menschen aufzuklären, sondern an den gesellschaftlichen Zuständen, in denen Menschen leben. Und darüber hinaus: Nicht die Theorie (Interpretation) dieser inhumanen Zustände, sondern erst deren revolutionäre praktische Veränderung bringt das wahre "menschliche Wesen" zum Vorschein. Vom Menschen und dessen humanistischem Selbstverständnis abzusehen, um so in der Erkenntnis des menschlichen Wesens voranzukommen – das ist der erstmals von Marx praktizierte theoretische Anti-Humanismus, wie er z.B. wieder von Heidegger in seinem *Brief über den Humanismus* – wenn auch unter ganz anderen philosophischen und politischen Vorzeichen – betrieben wurde. Bei Marx verschränkte er sich mit einem geschichtsphilosophisch durch den Ausblick auf das "Reich der Freiheit" gestützten praktischen Humanismus. Diese Verbindung war noch in den Diskussionen der 1960er Jahre, wie sie insbesondere in Frankreich geführt wurden (Henri Lefèbvre, Louis Althusser), relevant.

8 Aber der theoretische Anti-Humanismus dieser Zeit hatte noch andere Quellen. Er entsprang, so vermute ich, vor allem dem Widerspruch gegen Sartres existenzialistischen Humanismus, den dieser wiederum – auch zu seiner eigenen Verteidigung – ausdrücklich von allen Formen eines "klassischen Humanismus" abhob. Ich skizziere Sartres Position, wie er sie in *L'existentialisme est un humanisme* (1946) dem Publikum vorstellte.¹ Der bisher vertretene (Comte'sche, marxistische, christliche) Humanismus sei unsinnig, "denn nur der Hund oder das Pferd könnten ein Allgemeinurteil über den Menschen fällen und erklären, dass der Mensch fabelhaft ist, was sie sich, wenigstens meiner Kenntnis nach, wohl hüten zu tun". Sartre bekennt sich zum Atheismus und greift vor allem einen Humanismus an, der den Menschen von einem vorgegebenen Wozu oder Zweck (fin) her betrachtet. "L'existence précède l'essence": Es gibt keine Definition, keinen Begriff des Menschen "vor" seiner Selbsterschaffung. Existenz – das heißt: Der Mensch erschafft sich selbst und überschreitet (transzendiert) sich selbst. Sein Selbstentwurf impliziert Selbstverantwortung, die einschließt, verantwortlich für alle Menschen zu sein. Zentral ist der Begriff der Wahl (choix). Wenn jeder von uns sich in seinen Handlungen als denjenigen wählt, der er sein will, bringt er zugleich ein Bild des Menschen hervor, wie er seiner Ansicht nach sein soll. Mit der Wahl bejahen wir zugleich das, was wir wählen, wir wählen also immer das Gute (151). Sartre nennt diesen existenzialistischen Optimismus einen Humanismus, um daran zu erinnern, dass der Mensch "in der Verlassenheit über sich selbst entscheidet" und sich dabei "durch die ständige Suche eines Ziels außerhalb seiner" verwirklicht (176).

Man sieht, wie verwegen es angesichts so verschiedener "Humanismen" ist, von *einem* humanistischen Menschenbild zu sprechen. Ich unterstelle, wenn ich das sage, dass ein solches Menschenbild seine Basis in einem Humanismus qua Theorie des Menschen hat. Die Frage wäre dann jeweils: in welchem? Aber vielleicht kommt ein humanistisches Menschenbild auch ohne eine solche Fundierung aus. Vielleicht basiert es als *Bild* einfach auf bestimmten Grundüberzeugungen, die keiner weiteren theoretischen Begründung zu bedürfen

scheinen, weil sie im Großen und Ganzen gesellschaftlich geteilt werden. In der NZZ vom 1. November 2011 war in einer Buchrezension von den Milgram-Experimenten die Rede, die "das Bild des Menschen als moralisch integriertes Individuum, das sein Handeln an Werten orientiert, an die es sich – Störungen zum Trotz – zu halten imstande ist", in Frage stellten. Ein solches Menschenbild liegt auch – wenn ich nicht irre – der von Abraham Maslow und Carl Rogers begründeten humanistischen Psychologie zugrunde. Als Alternative u.a. zur 'pessimistischen' Psychoanalyse entwickelt, rückt humanistische Psychologie die individuelle menschliche Persönlichkeit ins Zentrum. Diese wird von ihrem Streben nach Selbstverwirklichung her begriffen. Die menschliche Person ist ein zielorientiertes Handlungssubjekt, das für seine Entfaltung Verantwortung trägt und einen Sinn für das eigene Leben zu finden vermag.

Das Gesagte muss genügen, um zu veranschaulichen, was wir gemeinhin unter einem humanistischen Menschenbild verstehen. Die positive, bejahende Einstellung zum Menschen und seinen Fähigkeiten ist dafür typisch, und dagegen ist ja im praktischen Umgang mit Menschen auch gar nichts einzuwenden. Was kann ich also gegen ein solches oder ähnliches Menschenbild überhaupt haben?

Es ist das Absehen von den fundamentalen Mängeln und Schwierigkeiten des Menschseins oder die fehlende Rücksicht auf seine prinzipiellen Abhängigkeiten oder das 'Vergessen' der moralischen Schwäche des Menschen, die zur Kritik herausfordern. In der nun folgenden kritischen Auseinandersetzung muss ich mich allerdings beschränken: Ich werde den Bildungshumanismus in allen seinen Formen außer Betracht lassen, weitgehend auch die marxistische Humanismus-Debatte, und mich an der durch Sartres existenzialistischen Humanismus ausgelösten Kontroverse orientieren. Ich gehe dabei zunächst auf die Antwort ein, die Heidegger in seinem *Brief über den Humanismus* der an ihn brieflich herangetragenen Frage Jean Beaufrets gab, wie einem "Humanismus" angesichts der Erfahrungen des 2. Weltkriegs ein Sinn zurückgegeben werden könnte. Heidegger entfaltet in seiner Schrift einen – wie er selbst schreibt – "seltsamen", diesen Namen gar nicht verdienenden Humanismus, der in Tat und Wahrheit, wie

- 10 ich sagen würde, ein philosophischer Anti-Humanismus ist und sich explizit von Sartres existenzialistischem Humanismus abwendet, implizit auch von Heideggers eigener Analytik des menschlichen Daseins in *Sein und Zeit* – obwohl er diese Distanznahme durch eine problematische Selbstinterpretation vernebelt. Ich hebe nur das für die Kritik einer humanistischen Auffassung des Menschen Wesentliche heraus.

Die Auseinandersetzung mit der Frage, ob ein Humanismus noch oder wieder vertretbar ist, zwingt den Philosophen nicht anders als Marx dazu, sich mit dem *Wesen des Menschen* zu befassen. Mit dem "Wesen" kann ein *Begriff* des Menschen gemeint sein; Beispiele dafür habe ich aufgezählt. Heidegger denkt – sprachlich angestrengt – der verbalen Form des Wesens ('ich bin anwesend') nach, dem *Sein* des Menschen. Während er in *Sein und Zeit* dieses Sein (als Sein des Daseins) aus dem alltäglich gelebten, aber selten bewussten Seinsverständnis der Menschen erschließt und als In-der-Welt-sein bestimmt, stellt sich ihm seit den 1930er Jahren die Frage, ob dieser Zugang nicht doch das Sein selbst verfehlt. Er sieht sich vor die Aufgabe gestellt, den in *Sein und Zeit* praktizierten methodischen Anthropozentrismus zu überwinden, um dem Sein selbst das Wort zu geben, also nicht vom Subjekt Mensch auszugehen, welches sich in gestimmtem Verstehen aneignet, dass es ist und was es ist. Aber auch wenn "Sein" anders als im Ausgang vom seinsverstehenden Dasein gedacht werden soll – wie lässt es sich denken, ohne es letztlich zu einer Setzung, zu einem Erzeugnis des Denkens zu machen? Die Alternative dazu formuliert Heidegger im Humanismus-Brief wie folgt: "Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen."² Denken *vollbringt*, es schafft nicht den Bezug.³ Heidegger grenzt sich damit einerseits von der idealistischen Bevollmächtigung des Denkens ab, andererseits von einer theologischen Substanztialisierung des Seins. Der Bezug zum (Wesen des) Menschen ist wohl Sache des Seins selbst, wird aber vom Denken vollbracht, nicht erzeugt, sondern gewissermaßen ausgeführt, und zwar so, dass er zur Sprache gebracht wird. Es besteht ein korrelativer Bezug von Denken und Sein: Sein spricht sich dem Denken zu, Denken vollbringt diese

Zusprache – 'im' Menschen. Das Sein bezieht sich so auf den Menschen, dass er "ist, indem er eksistiert" (161). Der Mensch ek-sistiert, indem er – bildlich formuliert – in die Helle des Seins-Tages hinaus-steht, in jene Helle, in der überhaupt erst Sichtbarkeit entsteht und sich die wesentlichen Unterschiede von wahr und falsch bilden.

11

In diesem Kontext nimmt Heidegger nun auch zum Humanismus Stellung: "Durch diese Wesensbestimmung des Menschen werden die humanistischen Auslegungen des Menschen ... nicht für falsch erklärt und nicht verworfen. ... Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die Humanitas des Menschen [das was den Menschen als Menschen auszeichnet] nicht hoch genug ansetzt." Heideggers Dilemma, das Dilemma jedes Anti-Humanismus, der nicht unter dem Titel des Humanismus im herrschenden "metaphysischen Subjektivismus ... mit-schwimmen" und sich doch auf keinen Fall der Befürwortung des Inhumanen zeihen lassen will, kommt sehr klar in der Frage zum Ausdruck, ob das Denken versuchen soll, "durch einen offenen Widerstand gegen den 'Humanismus' einen Anstoß zu wagen, der veranlassen könnte, erst einmal über die Humanitas des homo humanus und ihre Begründung stutzig zu werden" (176).⁴ Heidegger bekennt sich weder zum Humanismus noch zum Anti-Humanismus. Letzteres hat, denke ich, verständlicherweise auch politische Gründe. Aber er denkt anti-humanistisch, nicht um eine *Gegenposition* aufzubauen, sondern aus dem Interesse an einem "anderen" Denken heraus. Dem "Wesen" des Menschen nachzudenken heiße, es "gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen" ankommen zu lassen (176). Dieses anti-humanistische Denken ist dadurch definiert, dass es sich auf dasjenige einzulassen versucht, das Ermöglichungsgrund jedweder menschlichen Daseinsgestaltung ist, auf die Unverborgenheit (Wahrheit) des Seins. Damit aber wird die *humanitas* nicht nur, wie Heidegger behauptet, auf ein höheres Niveau als im Humanismus gehoben, sondern – gegen Heideggers eigene Deklaration – die humanistische Auslegung des Menschen im Sinne von Sartres Humanismus *im Ansatz* verworfen. Wohl geht Heidegger mit dem zeitgenössischen französischen Humanismus Sartres, Camus' und Merleau-

- 12 Pontys in der Ablehnung des sog. "klassischen Humanismus" einig, aber er verfolgt nicht wie diese ein Ersatzprogramm, er entwickelt kein neues humanistisches Projekt der Verwirklichung von Humanität durch Negation des Bestialischen, des Barbarischen, des Terrors, des Chaos, des Übermenschen und des unmenschlich Göttlichen.

Nach diesem Referat von Heideggers Kritik des Humanismus will ich nun zu sagen versuchen, was *ich* gegen eine humanistische Auffassung des Menschen einzuwenden habe. In meinem Fokus steht dabei der existenzialistisch-atheistische Humanismus Sartres. Ich schließe mich in meiner Stellungnahme nicht einfach der Kritik Heideggers an, folge aber insoweit ihren Spuren, als ich Heideggers Auseinandersetzung mit dem Humanismus als Variante eines theoretischen Anti-Humanismus verstehe, an dem ich mich zunächst orientieren will. Der *theoretische* Anti-Humanismus richtet sich dagegen, den Menschen als *selbstmächtiges Subjekt* seines Erkennens und Handelns zu setzen. Marx' Kritik an Feuerbachs Humanismus machte die Bedingtheit des Menschen und seiner Selbsterkenntnis durch die "gesellschaftlichen Verhältnisse" geltend. Mit noch größerer Schärfe wurde in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts die Abhängigkeit des Menschen von der *Natur* herausgestellt. Nietzsche brachte es auf den Punkt: "Was weiß der Mensch eigentlich von sich selbst! ... Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste", ja sie schließt ihn in das Zimmer seines Bewusstseins ein und wirft den dazu passenden Schlüssel weg.⁵ Mit der Erkenntnis der Bedeutung der natürlichen, gesellschaftlichen und politischen Umwelt für das Menschsein, mit der Entdeckung des Unbewussten, später auch der strukturellen und systemischen Vernetzungen, in denen der Mensch steht, wurde das Subjekt Mensch mitsamt der Valenz seiner Selbsterkenntnis, ja seiner Autonomie, aus dem Zentrum der Anthropologie verdrängt. So stellt sich die Frage, als wie tragfähig der Ansatz von *Sein und Zeit* beim verstehend-gestimmten Selbstverhältnis des menschlichen Daseins einzuschätzen ist, auch wenn die Daseinsanalytik ihr Ziel im Aufweis der das Dasein tragenden Zeitstruktur erreicht. Insbesondere aber fragt es sich, ob

Sartres "Humanismus" des sich und seine Moral selbst wählenden Menschen den skizzierten Einwänden des theoretischen Anti-Humanismus standzuhalten vermag.

13

Am weitesten in der Kritik der angeblichen Souveränität des Subjekts Mensch ging Michel Foucault. Er diffamierte den Humanismus als "die Gesamtheit der Diskurse, in denen man dem abendländischen Menschen eingeredet hat: «Auch wenn du die Macht nicht ausübst ..., ja: ... je besser du dich der Macht unterwirfst, die über dich gesetzt ist, umso souveräner wirst du sein»".⁶ Mit Sartre streitet Foucault ab, dass der Mensch bzw. die Menschheit einen (höheren) Zweck habe;⁷ gegen Sartre erklärt er den vom Menschen gesetzten Sinn für bloßen Schaum und die menschliche Freiheit für eine Illusion. An der Stelle Gottes walte nicht der Mensch, sondern das anonyme System. Der Mensch ist für Foucault nicht bloß nicht Subjekt, sondern auch nicht mehr Objekt der Wissenschaften. Das System müsse wissenschaftlich erforscht werden, nicht das von der wissenschaftlichen und technischen Welt abgeschnittene "abstrakte" menschliche Herz.

An dieser Stelle rücke ich vom theoretischen Anti-Humanismus ab. Denn die Konsequenzen für den praktischen Umgang mit Menschen sind unabsehbar, der theoretische droht in einen praktischen Anti-Humanismus umzuschlagen. Der radikale theoretische Anti-Humanismus Foucaults raubt dem Menschen das Humanum, indem er ihm Herz und Seele nimmt, damit aber die Basis dafür, sich überhaupt noch, auch als schwaches Subjekt, in ein Verhältnis zum "System" setzen, also nichtfunktional und gelegentlich auch dysfunktional existieren zu können. *Mein* Einspruch gegen den Humanismus im Sinne Sartres nährt sich auf der philosophischen Ebene aus den Quellen des theoretischen Anti-Humanismus und richtet sich auf der existenziellen Ebene gegen den gerade auch bei Camus zu beobachtenden Heroismus des allein auf sich gestellten Individuums in seiner ontologischen Verlassenheit. Man wird im Blick auf die praktische Bewältigung von Konflikten (ohne Maßstab des "Guten"?), von Traumata oder Schicksalsschlägen (Sinnstiftung als Überforderung der Betroffenen) auch konzeptuell allein gelassen.

14

Bei aller Annäherung an einen praktischen Humanismus, wie ihn u.a. Erich Fromm vertreten hat,⁸ bleibe ich beim Einspruch gegen einen Humanismus des guten Menschen. Ob der Mensch gut oder böse *ist*, lässt sich nicht einmal sinnvoll fragen. De facto kann man nur feststellen, dass im menschlichen Leben "auf jedes Gramm des Guten zwei Gramm des Bösen gingen, dass es hier auf Erden keine Güte ohne Hass und keine Größe ohne Neid geben könne, wie es auch nicht den kleinsten Gegenstand ohne Schatten gebe".⁹ Damit ist das Verhältnis von Humanismus und Ethik berührt. Heidegger verweigert sich einer Ethik, weil sie immer schon subjektivistisch angelegt ist. Er refüsiert "das Verlangen nach einer verbindlichen Anweisung ... und nach Regeln, wie der aus der Ek-sistenz zum Sein erfahrene Mensch geschicklich leben soll" (183), indem er auf die "Bindung" des Denkens an das Sein verweist. Diese Bindung, die darin besteht, im Denk-Handeln dem Zuspruch des Seins nachzuleben, macht für ihn das ursprüngliche Ethos aus, das nicht dem – philosophisch betrachtet sekundären – Ansinnen einer humanistischen Bewältigung der moralischen Notlage nach dem Krieg geopfert werden dürfe. Bei beiden Philosophen sucht man vergeblich nach dem Wort "Liebe". Ich halte dem entgegen, was Erich Fromm in seinem "Credo eines Humanisten" ganz persönlich so formuliert: "Ich glaube, dass die Praxis der Liebe das menschlichste Tun ist, das den Menschen ganz zum Menschen macht und ihm zur Freude am Leben gegeben ist",¹⁰ und bitte Sie, dieses Zitat nicht bloß als einen erbaulichen Schluss meiner prekären Stellungnahme gegen ein humanistisches Menschenbild aufzufassen.

1 Zitiert nach der deutschen Übersetzung in: Jean-Paul Sartre: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948*, Reinbek bei Hamburg 2000.

2 Martin Heidegger: Brief über den «Humanismus», in: *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967, 145-194.

3 Man setze "Arbeit" für "Denken" und "Produktionsverhältnisse" für "Sein" ein, so hat man cum grano salis Marx' Position der 1850er Jahre.

4 Formal ist dieser Ansatz vergleichbar mit der Kritik Louis Althusser's am theoretischen Humanismus (*Für Marx*, Frankfurt a.M. 1968, 179) und Michel Foucault's am "anthropologischen Schlaf" (*Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M. 1974, 410ff.).

- 5 Friedrich Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, in: *Werke in drei Bänden*, hg. von Karl Schlechta, III 310.
- 6 *Von der Subversion des Wissens*, München 1974, 114.
- 7 30.
- 8 Vgl. *Humanismus als reale Utopie. Der Glaube an den Menschen*, Weinheim und Basel 1992.
- 9 Ivo Andrić: *Die Brücke über die Drina*, Wien 2011, 302. – Einem religiösen oder metaphysischen Dualismus von Gut und Böse begegnet man philosophisch wohl am besten so, wie es Kant in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) versucht hat, d.h. mit dem Bemühen, das Problem eines "Hanges zum Bösen" in der menschlichen Natur *ethisch* aufzufangen: das Böse als Verkehrung der sittlichen Ordnung zu begreifen, als eine Verkehrung, die in der Unterordnung des moralisch Gebotenen unter die Selbstliebe bestehe (*Werke*, Akademie-Ausgabe, VI 28ff.).
- 10 Geschrieben 1965, in: *Humanismus als reale Utopie*, a.a.O., S. 116f.

Replik auf Helmut Holzhey

16 Alice Holzhey-Kunz

Ich gehe von deinem Hinweis am Schluss aus, dass die Liebe weder in Sartres Schrift *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* noch in Heideggers *Brief über den Humanismus* vorkomme – jenen beiden Schriften, die für deine Kritik am humanistischen Menschenbild leitend sind. Dass die Liebe in beiden Schriften nicht thematisiert wird, nimmst du als Beleg für einen Mangel, der beiden Ansätzen – trotz aller sonstigen Gegensätzlichkeit – gemeinsam sei. Es erscheint mir hier angezeigt, diesbezüglich eine Präzisierung vorzunehmen, die erst verständlich macht, warum weder im einen noch im andern Text von der Liebe gesprochen wird.

Dass die Liebe in Sartres Schrift nicht vorkommt, hat einen äusseren Grund. Es handelt sich hier um eine Verteidigungsschrift gegen verschiedene Einwände, die seiner Philosophie, die 1946 als „Existenzialismus“ ebenso berühmt wie umstritten ist, gemacht werden. Insbesondere geht es um den Vorwurf, der Existenzialismus beinhalte einen Pessimismus, weil er den Menschen die Hoffnung (auf Gott, auf ein gnädiges Schicksal usw.) nehme und sie darum zur Untätigkeit verführe. Deswegen nimmt die These, der Existenzialismus sei in Wahrheit ein Optimismus, viel Raum ein. Der Vorwurf, dass in seiner Philosophie die Liebe nicht gewürdigt werde, wurde nicht erhoben, weshalb Sartre keinen Anlass hatte, in dieser Schrift von der Liebe zu handeln. Wer mit Sartres Werk *Das Sein und das Nichts* (von 1943) einigermaßen vertraut ist, weiss, dass man Sartre diesen Vorwurf auch nicht machen kann, findet sich doch dort eine profunde Analyse der Liebe, und zwar im Kapitel über die „Konkreten Beziehungen zu Anderen“. Allerdings ist Sartres Auffassung der Liebe weit weniger erbaulich als jene von Erich Fromm, auf den du dich beziehst, denn sie kommt nicht zum Schluss, dass der Mensch erst wahrhaft Mensch werde in der Liebe, sondern sie sieht in der Liebe ein letztlich illusionäres Bemühen, vor der Angst machenden Andersheit des Anderen Schutz zu finden.

Bei Heidegger hingegen hat die Tatsache, dass die Liebe im Humanismus-Brief

nicht vorkommt, einen inneren Grund. Weil Heidegger schon in *Sein und Zeit* die Liebe unerwähnt lässt, liegt die Vermutung nahe, der Grund dafür sei derselbe geblieben. Doch das ist nicht der Fall. Heidegger betont zwar beinahe auf jeder zweiten Seite seines Aufsatzes, dass alles, was er jetzt 1946 ausführe, schon in *Sein und Zeit* von 1927 gesagt sei, wenn auch nicht immer in ganz angemessenen Worten, doch diese Behauptung ist unehrlich und ich will am Schluss nochmals auf den Grund für diese Irreführung des Lesers zurückkommen. Klären wir zunächst, warum die Liebe in *Sein und Zeit* unerwähnt bleibt. Die Daseinsanalytiker unter uns wissen, dass *Ludwig Binswanger* mit dem Vorwurf, in *Sein und Zeit* stehe die Liebe „frierend draussen“, Heidegger scharf kritisiert und in seinem eigenen theoretischen Hauptwerk *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (1942) diesen Mangel auszumerzen unternommen hat, indem er, von *Martin Buber* inspiriert, die liebende Begegnung von Ich und Du an die erste Stelle setzt und beansprucht, damit Heideggers „Daseinsanalytik“ von *Sein und Zeit* nicht nur zu ergänzen, sondern sogar zu überwinden. – Nun hängt für die Beurteilung dieses Vorwurfs alles davon ab, was man unter Liebe versteht. Dass in *Sein und Zeit* die Liebe nicht thematisiert wird, hat meines Erachtens nur damit zu tun, dass dieses Werk noch keine „thematische existenziale Anthropologie“ (SZ, S. 301) liefert, sondern lediglich den fundamentalontologischen Grundriss dafür. In *Sein und Zeit* geht es nämlich einzig um die Frage nach dem Verhältnis des Daseins zu seinem eigenen Sein, was eine Analyse der „Angst“ bedingt, nicht aber eine Analyse der Liebe, ist doch, wie Heidegger von *Kierkegaard* gelernt hat, die Angst jene ausgezeichnete Stimmung, in welcher der Mensch sein eigenes Sein unverhüllt erfährt. Die Liebe hätte in einer ausgearbeiteten existenzialen Anthropologie durchaus Platz, und zwar – nicht anders als später bei *Sartre* – als eine grundlegende Antwort auf die Angst resp. auf das, was sie enthüllt. Das wäre allerdings nicht im Sinne *Binswangers* gewesen und wohl auch nicht in deinem Sinne, denn wenn bei *Erich Fromm*, nicht anders als bei *Ludwig Binswanger*, der Mensch erst richtig Mensch wird in der Liebe, dann wird nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch unterstellt, die Liebe sei nicht auf die Angst bezogen,

- 18 sondern jenseits der Angst angesiedelt, weshalb die Angst dann auftritt, wenn jemand der Liebe noch nicht teilhaftig geworden oder liebesunfähig sei. – Im zwanzig Jahre nach *Sein und Zeit* verfassten Brief über den Humanismus (1946) fehlt nun die Liebe aus einem ganz anderen Grund, der damit zusammenhängt, dass hier ja auch die Angst nicht mehr vorkommt. Zwar hat sich jetzt Heidegger insofern Binswanger und Fromm angenähert, als er ebenfalls nach jener Stimmung sucht, in welcher der Mensch wahrhaft Mensch ist, aber es kann sich auf Grund der inzwischen „gekehrten“ philosophischen Position Heideggers dabei nicht mehr um die Liebe handeln, weil die Liebe noch jenem „Subjektivismus“ bzw. „metaphysischen Humanismus“ zugehört, den Heidegger jetzt mit einer neuen Bestimmung des Verhältnisses von Mensch und Sein zu überwinden beansprucht. Ich stütze mich als Beleg dafür auf eine Stelle im *Grundriss der Medizin* von *Medard Boss*, die mit allergrösster Wahrscheinlichkeit aus der Feder von Heidegger selber stammt, weil letzterer, wie man weiss, für Boss die theoretischen Partien dieses Buches verfasst hat. Dort wird die Bedeutung der Liebe zwar im Kapitel über das „Gestimmt-sein“ durchaus gewürdigt, aber zugleich angemerkt, dass das Dasein auch in der Liebe noch „auf eigene Mächtigkeit bezogen bleibt“, nämlich auf die Steigerung seiner selbst in und durch den geliebten Anderen (vgl. *Grundriss der Medizin*, S. 294f.). Darin aber manifestiert sich der neuzeitliche Wille zur Macht, dem Heidegger im *Brief über den Humanismus* den Kampf ansagt. Nicht die Liebe, sondern die *Gelassenheit* wird für Heidegger darum später zu jener Stimmung, in welcher der Mensch wahrhaft Mensch wird, indem er auf jegliche Selbstmächtigkeit verzichtet und sich statt dessen als „Hirten“ oder „Hüter des Seins“ versteht.

Mein zweiter Punkt bezieht sich auf deinen ebenfalls gegen Schluss erhobenen „Einspruch gegen einen Humanismus des guten Menschen“. Ich stimme dir zwar gerne darin zu, dass ein humanistisches Menschenverständnis nicht mit der These, der Mensch sei seinem Wesen nach gut, gleichzusetzen ist. Hingegen macht mich deine Begründung dieses Einspruchs im anschliessenden Satz stutzig. Er lautet: „Ob der Mensch gut oder böse ist, lässt sich nicht einmal sinnvoll

fragen.“ Statt zu begründen, warum dir ein Gut-Mensch-Humanismus nicht haltbar erscheint, behauptest du also, dass darüber gar nicht sinnvoll verhandelt werden könne. Du willst dich mit dem Roman-Autor Ivo Andric auf die bloße Feststellung beschränken, dass es in der Menschenwelt mehr Böses als Gutes gebe. Das scheint mir als Auskunft eines Philosophen zu billig. Ist es nicht dessen Aufgabe, über den Sinn der Worte ‚gut‘ und ‚böse‘ nachzudenken und sein eigenes Verständnis von Gut- und Böse-sein offenzulegen und zu begründen? Und warum sollen die beiden gegensätzlichen Auffassungen, wonach der Mensch seinem Wesen nach entweder gut (optimistischer Humanismus) oder böse (pessimistischer Humanismus) sei, nicht mit theoretischen Argumenten diskutiert werden können?

19

Der dritte Punkt betrifft deine Kritik an Sartres Humanismus. Bevor ich mich aber dieser Kritik zuwenden kann, muss ich ein Fragezeichen hinter deine Skizzierung von Sartres Position setzen, die nun wiederum die Frage des Guten betrifft. Du referierst Sartres Auffassung folgendermassen: „Mit der Wahl bejahen wir zugleich das, was wir wählen, wir wählen also immer das Gute. Sartre nennt diesen existenzialistischen Optimismus einen Humanismus“ Dieser Satz ist völlig irreführend. Es trifft zwar zu, dass Sartre den optimistischen Charakter seines Existenzialismus herausstellt, um, wie schon anfangs erwähnt, den Vorwurf des Pessimismus zu entkräften. Doch dieser Optimismus basiert gerade nicht darauf, dass der Mensch gut sei oder das Gute wolle und wähle. Wäre Sartre dieser Meinung, dann würde er sich damit als einen Gut-Mensch-Optimisten ausweisen, dessen Naivität jene der „humanistischen Psychologie“ von Rogers und Maslow noch weit übertrifft. Sartre sagt nicht, der Mensch wähle immer ‚das Gute‘, sondern nur, er wähle immer das, was ihm im Moment der Wahl als ‚gut‘ erscheine. Was Menschen als das für sie (vermeintlich) ‚Gute‘ wählen, kann allen möglichen Motiven entspringen, altruistischen oder egoistischen, sadistischen oder masochistischen usw. Für Sartre ist der Existenzialismus also nicht darum ein „Optimismus“, weil er darauf setzt, dass der Mensch immer das Gute wähle, sondern weil er darauf setzt, dass der Mensch überhaupt eine

20 „Wahl“ hat, und zwar immer wieder aufs Neue. Damit richtet er sich gegen den theoretischen Antihumanismus, welche den menschlichen Existenzvollzug zum blossen Resultat äusserer (oder auch innerer) Kräfte erklärt. Für Sartre liegt der Optimismus des Existenzialismus darin, die deterministische Auffassung vom Menschen zurückzuweisen, in der alle theoretischen Antihumanismen von Marx bis Heidegger und Foucault übereinkommen, auch wenn sie das, was determinierende Wirkung hat, unterschiedlich fassen: als „gesellschaftliche Verhältnisse“ (Marx), als „Natur“ (Nietzsche), als „das Unbewusste“ (Freud), als „das Seinsgeschick“ (Heidegger), oder als „das anonyme System“ (Foucault). Sartres Humanismus ist nicht ein Humanismus des guten Menschen, sondern ein Humanismus des Subjekts, das frei ist, zu wählen, wer und wie er sein will.

Nun zu deiner Kritik an Sartre. Du verpackst sie in die rhetorische Frage, „ob Sartres Humanismus des sich und seine Moral selbst wählenden Menschen den skizzierten Einwänden des theoretischen Anti-Humanismus standzuhalten vermag“. Diese rhetorische Frage enthält zwar schon die (verneinende) Antwort, aber müsste man für sie nicht doch Gründe anführen? Das erscheint dir wohl deshalb überflüssig, weil es dir unmittelbar evident scheint, dass die Auffassung vom Menschen als jenem Wesen, das „sich selbst und seine Moral wähle“, vor den Einwänden des theoretischen Antihumanismus kapitulieren müsse. Da möchte ich nun widersprechen, denn das scheint nur solange evident, als man unterstellt, Sartre negiere mit seiner Rede von „Freiheit“ und „Selbstwahl“ jene vielfältige menschliche Bedingtheit, die von Marx bis Foucault stark gemacht wird. Das ist aber gar nicht der Fall. Sartre ist keineswegs so naiv zu meinen, das menschliche Subjekt sei Herr über seine natürlichen oder über die sozialen und politischen Verhältnisse, in denen es lebt und von denen es abhängig ist. Er meint auch nicht, der Mensch sei frei, sich sein Leben so einzurichten, dass es vor einbrechenden Schicksalsschlägen und Traumatisierungen gefeit sei. Dennoch hält Sartre daran fest, dass der Mensch alles, was ihn bedingt und was ihm widerfährt, auch „wählt“, und zwar aus dem einzigen Grunde, weil es *ihn* bedingt und *ihm* widerfährt, also auf ihn als ein *Subjekt* trifft, das gar nicht anders kann, als *sich dazu*

zu *verhalten*, das heisst dazu irgendwie Stellung zu nehmen. Die „Wahl“ liegt in dieser eigenen Stellungnahme, der sich der Mensch nicht entziehen kann, ob er dies wahr haben will oder nicht. Gäbe es diese Wahl nicht, dann wäre der Mensch nicht mehr Mensch, sondern ein Ding unter Dingen.

21

Ich habe bei der Lektüre deines Textes mit Genugtuung festgestellt, dass du selber für das menschliche *Subjekt als Selbstverhältnis* Partei nimmst, und zwar dort, wo du dich von Foucaults theoretischem Antihumanismus mit dem Argument distanzierst, dass es dem Menschen „die Basis raube dafür, sich überhaupt noch, auch als schwaches Subjekt, *in ein Verhältnis zum System setzen zu können*.“ Vermutlich war dir nicht bewusst, dass du hier Sartre gegen Foucault ins Feld führst. Denn die Subjektivität des Menschen besteht für Sartre nur darin, dass er, anders als ein Stein oder ein Tisch, sich zu allem, was ihm geschieht, irgendwie verhält. Sartre vertritt also durchaus, um deinen Ausdruck aufzunehmen, ein „schwaches Subjekt“, das er allerdings bei aller Schwäche für *unhintergebar* erklärt. Von daher muss man Sartres statement verstehen, der Mensch sei „ohne Entschuldigung“. Mit dieser zweifellos provokativen Formel bringt Sartre zum Ausdruck, dass ein Mensch sich nicht von eigener Verantwortung entlasten kann, indem er sich zum blossen Opfer von äusseren oder inneren Umständen erklärt. Für Sartre gibt es das Opfer, das nur Opfer ist, nicht, weil der Mensch zu allem, was ihm widerfährt, so oder anders Stellung nimmt und für diese Stellungnahme verantwortlich ist.

Nun erhebst du gegen Sartres Humanismus nicht nur einen theoretischen, sondern auch einen „existenziellen“ Einwand: „Man wird im Blick auf die praktische Bewältigung von Konflikten (ohne Massstab des Guten?), von Traumata und Schicksalsschlägen (Sinnstiftung als Überforderung der Betroffenen) auch konzeptuell allein gelassen.“ Hier geht es dir um die lebenspraktische Konsequenz eines Existenzialismus, der sich als Atheismus deklariert: er lasse den Menschen in all seinen Nöten allein, da ihm sowohl ein „Massstab des Guten“ wie eine „Sinnstiftung“ vorenthalten werde. Nun lässt sich dieser Einwand nur vorbringen, wenn man nicht nur die Meinung vertritt, dass der Mensch einen (objektiven)

- 22 Masstab des Guten und ein (objektives) Sinnangebot *brauche*, um das Leben mit all seinen Schwierigkeiten zu ertragen und zu führen, sondern zugleich davon überzeugt ist, dass es beides sehr wohl *gebe*, weshalb der Mensch in Wahrheit nicht „verlassen“, sondern geleitet und geborgen sei. – Auch hier vermisste ich die Argumentation, und zwar umso mehr, als Sartre sich im von dir herangezogenen Aufsatz „Der Existenzialismus ist ein Humanismus“ ausführlich mit der Frage auseinandersetzt, ob ein Masstab des Guten den Menschen in der Not der Entscheidung leiten und damit seine „Verlassenheit“ aufheben könne und dafür das berühmte Beispiels eines jungen Mannes heranzieht, der „vor der Wahl“ steht, entweder nach England zu gehen und sich in den Freien Französischen Streitkräften zu engagieren, oder bei seiner Mutter zu bleiben, die sich ganz auf ihn stützt, nachdem ihr Ehemann, der mit den Deutschen kollaborierte, mit ihr zerstritten und ihr älterer Sohn in der deutschen Offensive von 1940 gefallen ist (vgl. S. 156f.) Sartre fragt nun: „Wer konnte ihm bei der Wahl helfen?“ und untersucht diesbezüglich sowohl die christliche wie die kantische Moral. Das Resultat ist negativ, denn die christliche Lehre weist nur an, man solle seinen Nächsten lieben, doch sie kann ihm nicht sagen, ob er die Kämpfer für die Befreiung Frankreichs oder die Mutter als seinen Nächsten lieben solle. Die kantische Moral hingegen verlangt, den Anderen niemals nur als Mittel für mich, sondern als Zweck für sich zu behandeln, doch auch sie lässt ihn allein im Konflikt, dass er, wenn er die Kämpfer als Zweck nimmt und sich ihnen anschliesst, die Mutter als Mittel behandeln muss und umgekehrt.

Das unlösbare Problem, auf das Sartre hinweist, besteht darin, dass es oftmals nicht um einen Konflikt zwischen ‚guten‘ und ‚bösen‘ Absichten geht, sondern zwischen Handlungen, die beide nach moralischen Prinzipien wählbar wären, aber nicht beide zugleich gewählt werden können, sodass man, wie immer man sich entscheidet, schuldig wird. Wenn du also deinen „existenziellen Einwand“ gegen Sartres Existenzialismus weiter aufrecht erhalten willst, dann musst du zeigen können, welcher „Masstab des Guten“ eine „praktische Bewältigung“ dieses Konfliktes erlauben würde, also konkret diesem jungen Mann die Gewissheit

geben könnte, die allein richtige und ‚gute‘ Wahl getroffen zu haben, die ihn nicht schuldig werden lässt.

23

Ich komme nun abschliessend zu Heideggers *Brief über den Humanismus*, den du deshalb ausführlich referierst, weil sich hier Heidegger nicht nur ausdrücklich von Sartres Existenzialismus distanziert, sondern auch eine Alternative dazu anbietet. Doch kannst du dich wirklich dieser Alternative anschliessen? Trifft dein Einwand gegen Foucault nicht auch Heideggers Kehre vom Dasein zum Sein, indem nun dem Dasein ebenfalls die Möglichkeit fehlt, sich noch als ein wenn auch schwaches Subjekt in ein Verhältnis zum Sein setzen und damit Einfluss auf das Walten des Seinsgeschicks nehmen zu können? Das erscheint mir deshalb der Fall zu sein, weil nun schon das rückbezügliche „sich“ als ein blosses Relikt des zu überwindenden Subjektivismus erscheint. Doch viel schwerer als dieser theoretische Einwand wiegt mein existenzieller Einwand, der nun nichts mehr mit deinen Ausführungen zu tun hat, sondern sich direkt gegen den Text richtet, den Heidegger ein Jahr nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus verfasst hat – und zwar als jener Philosoph, der sich als bereits berühmter Professor und Rektor der Uni Freiburg 1933 und 1934 öffentlich zum Nationalsozialismus bekannt und für diese Bewegung geworben hatte. Liest man den *Brief über den Humanismus* auf diesem Hintergrund, dann wird das persönliche Interesse deutlich, das Heidegger mit seinem Neuansatz verfolgt. Es besteht darin, die Geschichte nicht mehr als Resultat menschlicher Handlungen auffassen zu müssen, sondern als Folge des epochalen Seinsgeschicks der Technik. Wir erinnern uns, dass für Sartre der Mensch „ohne Entschuldigung“ ist. Genau das wird damit dementiert. Statt sich also mit seiner Schuld auseinanderzusetzen, weist Heidegger nun nach, dass es kurzichtig ist, dem Menschen generell und bezüglich der Katastrophe des 2. Weltkrieges den Deutschen die Schuld am Geschichtsverlauf geben zu wollen, weil „nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein ...“ (S. 79), und „das Sein selbst den Menschen in die Ek-sistenz schickt“ (S. 84). Heidegger, der sich so kläglich geirrt hat 1933, masst sich nun erneut an, die wahre Gefahr für Europa zu diagnostizieren: „Die Gefahr, in die

- 24 das bisherige Europa immer deutlicher gedrängt wird, besteht vermutlich darin, dass allem zuvor sein Denken hinter dem Wesensgang des anbrechenden Weltgeschickes zurückfällt ...“ (S. 88) An überaus pathetische Aussagen über das „Heilige“ und über die „Gottheit“ schliessen dann Bemerkungen über „das Böse“ an, die jeden Kommentar überflüssig machen: „Mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse. Dessen Wesen besteht nicht in der blossen Schlechtigkeit des menschlichen Handelns [meine Anmerkung: darin liegt auch ein versteckter Seitenhieb auf Sartre!], sondern es beruht im Böartigen des Grimmes. Beide, das Heile und das Grimmige, wesen im Sein ...“ (S. 112). – Wenn ich anfänglich bemerkt habe, Heideggers ständiger Rekurs auf *Sein und Zeit* sei fundamental unehrlich, so hat sich jetzt das heimliche Motiv dieser Unehrlichkeit enthüllt: Er will verdecken, dass er seither eine radikale ontologische Wende vollzogen hat und dass diese Wende weg vom sich entwerfenden Menschen hin zum Seinsgeschick auch den Sinn hat, sich selber eine Philosophie zurechtzulegen, die den Menschen generell und damit auch ihn persönlich von der Schuld für ihr politisches Handeln entlastet.

Sartre hat 1944 in einer kurzen Schrift *Zum Existenzialismus – eine Klarstellung* (*A propos de l'existentialisme: Mise au point*) zum Vorwurf Stellung genommen, dass sein Existenzialismus „von Heidegger, einem deutschen Philosophen und Nazi“ inspiriert sei (S. 113) und dazu erklärt: „Heidegger war Philosoph, lange bevor er Nazi war. Seine Zustimmung zum Hitlerismus erklärt sich durch die Angst, vielleicht durch Karrierismus, sicher durch Konformismus. ... Heidegger hat keinen Charakter, das ist die Wahrheit ...“ (S. 114). Diese Charakterschwäche wird meines Erachtens im 1946 verfassten Brief über den Humanismus besonders deutlich.

Anmerkung: Zitiert wird aus: Jean-Paul Sartre, *Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943 – 1948* (rowohlt rororo 22713) sowie aus: Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Francke Verlag Bern, 2. Aufl. 1954.

Was hast du gegen die wachsende Virtualität unserer Welt?

Eduard Kaeser

25

Virtuell und physisch (materiell)

Ich halte es am Anfang meiner Ausführungen für nötig, eine zentrale Unterscheidung zu treffen. Wenn wir von „virtuell“ sprechen, dann ist der Gegenbegriff dazu nicht „reell“, wie man immer wieder hört, sondern „*physisch*“ (oder „materiell“). Virtuelle Dinge oder Umgebungen haben eine Wirkung oder einen Einfluss auf mich, als ob sie physisch vorhanden wären. Nehmen Sie das Beispiel des Schachcomputers. Er ist mein virtueller Gegner. Das heisst, physisch anwesend ist eine Maschine, (ihr Bildschirm und ihre Tastatur), die in mir aber durchaus den Eindruck wecken kann, ich würde gegen eine menschliche Person spielen. Ich sage ja in der Regel auch: „Ich spiele Schach gegen den Computer“, und in dieser Redewendung steckt bereits ein Stück Personifikation der Maschine. Interessanterweise kann der *Schein* dieser Personifikation durchaus aufrechterhalten werden, selbst wenn ich weiss, dass ich eigentlich einen Haufen in ein Plastikgehäuse verpackter Drähte und Schalter vor mir habe. Wenn ich genügend engagiert bin, vergesse ich über kurz oder lang, dass ich gegen einen Algorithmus spiele. Der Computer zeigt sich sozusagen resistent gegen seine Entzauberung. Und genau das ist das zentrale Phänomen der Virtualität, mit dem ich mich ein wenig beschäftigen möchte.

Diese Entzauberungs-Resistenz des Geräts ist eines der wesentlichen Merkmale all der gadgets, mit denen wir uns heute umgeben und die zweifellos eine reale Wirkung auf uns ausüben. Das ist im Übrigen nicht erst durch die neuen digitalen Medien so. Eine Roman- oder Filmfigur kann in uns Emotionen wecken wie eine andere leibhaftige Person (womöglich stärker als sie). Und diese Emotionen sind nicht virtuell. Werther mag eine virtuelle Kreatur sein, aber wer aufgrund seines Romanschicksals Suizid beging, erlitt ein verdammt nicht-virtuelles Schicksal.

26 **Es gibt keine klare Trennung zwischen virtuell und reell**

Dem Realen ist immer schon das Virtuelle oder Imaginäre beigemischt. Es gibt keine klare Scheidung zwischen beiden Welten. Kinder, sagen uns Entwicklungspsychologen, lernen schon früh, Reales und Simuliertes zu mischen und zu unterscheiden. Das ist ja der Sinn des Spiels. Das Kind sieht seinen Vater brüllen und herumschleichen wie einen Tiger, und es gluckst vor Lust. Es weiss: Das ist kein wirklicher Tiger. Würde es so etwas glauben, wäre es tief traumatisiert. Diese Lust, die Kinder aus dem Spiel, aus dem simulierten Verhalten gewinnen, schreibt der amerikanische Psychologe Paul Bloom einem lebenswichtigen Unterscheidungsvermögen zwischen Verstellung und Echtheit zu.

Imagination und Simulation beruhen im Grunde auf einem simplen anthropologischen Faktum: *Wir sind partiell indifferent gegenüber Virtuellem und Reellem.* Und genau darauf beruht natürlich der enorme Einfluss der Computergenerierten neuen Welten auf unser Leben. Dabei sollten wir freilich unseren Blick von der Technologie selbst weg wenden, hin zu der Art und Weise, wie wir sie nutzen, oder besser: wie wir mit ihr in Symbiose leben. In der Tat ist nämlich das Verhältnis von Mensch und Technik immer schon symbiotisch, seit dem neolithischen Faustkeil. Wir gebrauchen Geräte und die Geräte gebrauchen uns. Sie verlangen von uns eine gewisse Adaptation, eine Fertigkeit, sie prägen unser Verhalten, sinken ein in unsere Psyche – kurz: Geräte haben einen wesentlichen Anteil an der Menschwerdung.

Der virtuelle Therapeut; der ELIZA-Effekt

Der entscheidende Punkt scheint mir der zu sein, dass diese Mensch-Maschinen-Symbiose zunehmend asymmetrischer wird, d.h. die Maschinen einen immer aktiveren Part zu spielen beginnen. Wir haben in den letzten 50 Jahren eine Technologie des Virtuellen entwickelt, die sich unseren herkömmlichen physischen Lebenswelten – Wohnen, Freizeit, Arbeit, Politik – überstülpt, so dass man durchaus sagen kann: Wir leben heute auf einer Doppelerde, einer materiellen und einer virtuellen.

Diese Entwicklung erreichte ihre erste Peripetie in der Anwendung von Computerprogrammen in den Humanwissenschaften, zumal in der Psychologie. Hierfür steht fast emblematisch das in den 1960er Jahren entwickelte Programm ELIZA für ein therapeutisches patientenzentriertes Gespräch à la Carl Rogers, entwickelt von Joseph Weizenbaum. Das Programm war ziemlich einfach und beruhte auf ein paar wirkungsvollen Gesprächstricks, die im Nutzer den Eindruck entstehen lassen, der virtuelle Therapeut „verstehe“ ihn und „gehe auf ihn ein“ (z.B. die bloße Wiederholung einer Feststellung des Nutzers oder ihre Umwandlung in eine Frage). Zur Veranschaulichung hier die Sequenz eines Gesprächs mit einer Version von ELIZA.

27

User: Also, ich bin aggressiv und leide darunter.

Eliza: Was wäre, wenn Sie es nicht wären?

User: Ich wäre viel umgänglicher.

Eliza: Und weiter?

User: Was weiter?

Eliza: Haben Sie schon andere gefragt?

User: Nein.

Eliza: Fahren Sie fort.

User: Ich brauche Hilfe von jemandem.

Eliza: Es ist nicht immer leicht, Hilfe von außen anzunehmen.

User: Aber ich bin wirklich verzweifelt.

Eliza: Weshalb der Zweifel?

User: Ich zweifle nicht, ich bin verzweifelt.

Eliza: Führen Sie das weiter aus, bitte.

User: Habe ich doch gerade.

Eliza: Was fällt Ihnen noch dazu ein?

User: Dass Sie ein Hohlkopf sind.

Eliza: Das würde ich nicht so sagen...

Usw...

- 28 Auf Anhieb merkt man dieser Sequenz nicht an, dass der eine Gesprächspartner ein Algorithmus ist. Zwar handelt es sich um eine ziemlich plumpe Version von ELIZA und der Verdacht stellt sich relativ schnell ein, dass hier bloß „Verstehen“ simuliert wird. Programme wie ELIZA waren in den 1960er Jahren noch relativ primitiv, so dass man den Trick eigentlich leicht durchschauen konnte. Was aber Weizenbaum umso mehr schockierte, denn die Nutzer von ELIZA schienen trotz dieser leichten Durchschaubarkeit am personalen Charakter des Programms festzuhalten. Sie schienen sich willentlich verführen zu lassen: Ich weiss, dass das nur ein Programm ist, aber ich rede zu ihm, als ob es eine Person wäre. Im Klartext: ELIZA zeigte, dass Vertrauen, also eines der Grundgefühle unseres Zusammenlebens, technisch erzeugt werden konnte. Für Weizenbaum war das der Gipfel der Amoralität, eine Obszönität. Sein viel gelesenes und –diskutiertes Buch *Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft* (orig. 1976) ist denn auch im Geist tiefer Indignation geschrieben. In Weizenbaums Augen war ELIZA kaum mehr als ein Witz und nun wurde dieser Witz als eine der seriösesten Sachen der Welt aufgenommen.

Authentizitätskrise

Weizenbaums moralischer Alarmismus erscheint heute antiquiert. Aber was ELIZA erstmals akzentuierte, war eine Art von Authentizitätskrise im Umgang mit dem Virtuellen. Und, wie mir scheint, hat sich dieses Problem eher verschärft. In den letzten 50 Jahren sind die technisierten Gesellschaften von einer Plethora von interaktiven elektronischen Geräten überflutet worden, die alle mehr oder weniger auf dem ELIZA-Effekt beruhen. Sie betätigen in uns sozusagen einen Knopf, der uns glauben macht, sie seien intelligente, empfindsame, einfühlsame Artefakte.

Wir müssen hier zwischen zwei Arten von Simulation unterscheiden. Wenn ich über einen menschlichen Simulanten enttäuscht bin, weil er mir z.B. Krankheit oder Zuneigung vorgespiegelt hat, dann deshalb, weil ich ein *Subjekt* voraussetze, das mich täuscht. Es gibt mit andern Worten ganz selbstverständlich eine

Perspektive des Andern, aus der sich Fragen der Authentizität stellen wie: Hat diese Person *wirklich* das Gefühl gehabt, das sie mir gegenüber zeigte? Bei einem Artefakt hat diese Frage keinen Sinn, weil die Perspektive des Andern fehlt. Zumindest hat mir bis dato kein Roboterdesigner oder Künstlicher Intelligenzler plausibel machen können, wie es ist, ein Roboter zu sein. Aus diesem Grund sagen wir ja im Fall einer Täuschung auch nicht: Was für ein Simulant!, sondern: Welch ein trickreicher Mechanismus! Es gibt für den Computer in diesem Sinne kein Authentizitätsproblem, weil er dazu nicht fähig ist.

29

Aber dessen ungeachtet manifestiert die technologische Entwicklung heute einen Verlauf, der die Frage der Authentizität nicht direkt, sondern indirekt aufwirft, indem er sie herunterspielt oder gar verdrängt. Zugespitzt gesagt: Es spielt gar keine Rolle, ob all die schönen smarten Objekte eine innere Perspektive haben – ob sie intelligent, empfindsam, verständnisvoll sind – entscheidend ist, dass sie in uns den Eindruck evozieren, sie seien es. Wir leben immer mehr in einer Welt der *evokativen Objekte*.

Evokative Objekte

Die amerikanische Psychoanalytikerin Sherry Turkle hat diesen Term geprägt. Sie studiert seit über dreissig Jahren am MIT den Einfluss der Computerkultur auf heranwachsende Menschen (5-13-Jährige). Dabei interessiert sie weniger die Fähigkeiten der Computer als vielmehr unsere Leichtgläubigkeit und *Anfälligkeit für ihr Quasi-Leben*. Während in den 1980er Jahren die Künstliche-Intelligenz-Forschung die Frage diskutierte, ob Maschinen denken können, ob sie so etwas wie Intelligenz, Bewusstsein oder gar Emotionen haben, verschob Turkle die Aufmerksamkeit hin zum Andern, zum menschlichen Pol des Verhältnisses, indem sie der Frage nachging, wie Artefakte unsere Mentalität, unsere Beziehung zu ihnen verändern können.

Das lässt sich sehr gut an der Spielzeugentwicklung beobachten. Beim herkömmlichen Typus von Spielzeug war das Kriterium des Lebendigeins die Selbstbewegung („automaton“). Wir alle erinnern uns wohl noch an die aufziehbaren

- 30 Blechaffen oder -hasen, die uns den Eindruck eines ziemlich mechanischen „Lebens“ vermittelten. Die neuen elektronischen Spielzeuge verschieben das Hauptkriterium des Lebendigeins vom Physikalischen zum Psychologischen. Das zeigt sich exemplarisch am Aufkommen einer neuen Art von digitalem Spielzeug in den 1990er Jahren: dem *Tamagochi*, einem virtuellen Lebewesen, das von seinem Besitzer und Nutzer so etwas wie ein emotionales Engagement – z.B. Fürsorge – abverlangt. Tamagochis und andere evokative Objekte unterscheiden sich von Puppen oder Teddybären durch ihre zunehmend raffiniertere Interaktivität. Eine Puppe ist – wie das die Psychologie nennt – ein „Übergangsobjekt“. Sie hilft dem Kind, sich von seiner Mutter zu lösen und sich anderen Menschen und Lebewesen zuzuwenden. Eine Puppe ist wesentlich passiv. Das Kind projiziert sein Innenleben auf sie. Wenn die Puppe „verlangt“, umarmt, bekleidet, genährt zu werden, dann drückt sich hier die Projektion kindlicher Phantasie aus. Dagegen sind die heutigen Artefakte bedeutend aktiver. Sie benötigen die kindliche Phantasie nicht. Sie rufen dem Kind unmissverständlich zu: Umarme mich! Bekleide mich! Gib mir zu essen! Sie appellieren direkt an den Fürsorgeknopf in ihm. In dieser Verschiebung sieht Turkle die wesentliche Transformation im Mensch-Maschinen-Verhältnis: von der Projektion auf ein Objekt zur Beziehung zu einem künstlichen Subjekt, zu einem, wie sie es nennt, *Beziehungsartefakt*.

Auch hier manifestiert sich übrigens die Entzauberungsresistenz. Sherry Turkle stellte fest, dass selbst dann, wenn man den Kindern den inneren Mechanismus des Roboterspielzeugs offenbarte, also dessen Schein-Lebendigkeit entlarvte, die Kinder grösstenteils bei ihrem Glauben blieben, es handele sich hier um Subjekte mit einem Innenleben. Was man nicht einfach auf Naivität zurückführen sollte. Denn genauer betrachtet, sollte uns das eigentlich nicht verwundern. Wenn uns der Neurologe im Magnetresonanzapparat die Aktivität bestimmter Hirnareale zeigt, die – sagen wir – bei Angstzuständen einer Person auftreten, dann hindert uns das in der Regel nicht daran, weiterhin davon zu sprechen, dass diese *ganz bestimmte Person Angst hat* und nicht ihr Gehirn.

Der Sandmann-Effekt

31

Natürlich ist man versucht, solche Entwicklungen zu entdramatisieren, indem man sie auf den bekannten Tatbestand zurückführt, dass der Mensch eben dazu neige, andere Lebewesen oder sogar Unbelebtes zu vermenschlichen und zu beseelen; dass seine fürsorglichen und sozialen Instinkte in seiner Evolution wurzeln. Trotzdem, Anthropomorphismus genügt mir nicht als Erklärung. Er blendet den politisch-ökonomischen-industriellen Rahmen aus, innerhalb dessen das Virtuelle eine mächtige Position gewinnt und uns – meist unbemerkt – umzubauen beginnt. Das fängt schon mit der kindlichen Zurichtung auf evokative Objekte an. Den Designern von Beziehungsartefakten liegt letztlich nicht viel daran, ob ihre Kreaturen „wirkliche“ innere Zustände haben und eine „echte“ Beziehung zu uns eingehen können, sondern daran, dass sie den empathischen Knopf in uns schon früh betätigen.

Die eigentliche Herausforderung sind also nicht die neuen Medien der Virtualität, sondern wir selbst. Und die Frage, die zu stellen uns die Maschine nötigt, lautet: Was ist eigentlich eine authentische Beziehung zwischen unserergleichen in einer Welt, die immer mehr mit künstlichen Doppelgängern bevölkert ist? Wenn unser Zusammenleben mit Maschinen im Grunde auf einer Täuschung beruht, wie kann sich dies auf das Zusammenleben unter Menschen auswirken? Ich kann hier selbstverständlich keine Antwort auf solche Fragen geben, aber sie werden sich uns in Zukunft umso dringlicher stellen, je raffinierter die virtuellen Kreaturen sein werden.

Ich sprach vom ELIZA-Effekt der heutigen digitalen Technologie: von ihrer Resistenz gegen Entzauberung. Genau betrachtet, ist diese Resistenz keine Eigenschaft der Geräte, sondern Ausdruck unserer Versessenheit auf ihr Quasi-Leben. Eine Art von selbstverschuldeter Unmündigkeit. Und sie könnte dazu führen, dass wir schliesslich einmal das „Quasi“ aus dem Quasi-Leben der Artefakte streichen und sie als „unserergleichen“ willkommen heissen. Das legt mindestens zwei Zukunftsszenarien nahe. Erstens könnten Artefakte derart perfekt mit uns interagieren, dass wir sie von echten Lebewesen nicht mehr zu unterscheiden wissen.

32 Zweitens könnten wir uns zunehmend an das Gerät anpassen, was darauf hinausläuft, dass sich unser Unterscheidungsvermögen im täglichen Umgang mit quasi-lebenden Artefakten stetig abschleift. Ich brauche nach dem Erörterten nicht zu betonen, dass ich das zweite Szenario für durchaus wahrscheinlich halte, wahrscheinlicher als das erste. Ein 59-jähriger Interviewpartner von Sherry Turkle vertraute ihr an: „Meine erste Frau täuschte über fünfundzwanzig Jahre hinweg Orgasmen vor. Wie soll man da einen Roboter unecht nennen? Sie setzte die Messlatte ziemlich tief an.“ Das ist es: Wenn wir künstlichen „Wesen“ so viel Vertrauen schenken und ihnen so viel zumuten, lässt sich dies umgekehrt immer auch als Gradmesser dafür interpretieren, wie wenig *wir* Menschen uns vertrauen und zumuten. Und das sagt etwas aus über die innere Verfassung einer Gesellschaft, die die physische Grundlage des Zusammenlebens – letztlich der Kultur und Moral – der Erosion preisgibt. Genau aus diesem Grund habe ich etwas gegen die wachsende Virtualität unserer Welt.

Dafür, dass uns Technik den Blick verkehren, womöglich sogar pervertieren kann, gibt es ein literarisches Lehrstück, nämlich die berühmte hintersinnige Erzählung *Der Sandmann* des Romantikers E.T.A. Hoffmann. Sie kennen sie sicher: Der narzisstisch veranlagte Jüngling Nathanael verguckt sich in den weiblichen Automaten Olimpia. Bezeichnenderweise verfällt er ihr, weil er sie mit technisch aufgerüstetem Auge entdeckt, durch die Optik eines Taschenperspektivs (eines kleinen Fernrohrs). Das Gerät verkehrt seinen Blick. Olimpia erscheint ihm schliesslich selbst ohne Perspektiv lebendiger als seine Braut Klara. Der Automat Olimpia wird zwar entzaubert, Nathanael kehrt zu seiner Braut zurück, aber das Perspektiv – die Virtualität – hat sich seinem Blick eingeätzt. Er trägt es weiter bei sich, in sich. Und als er in Gesellschaft von Klara auf einem Turm mit dem Taschenfernrohr die Landschaft betrachtet, gerät seine Braut durch Zufall ins Gesichtsfeld des Geräts. Der Wahnsinn erwacht in ihm erneut, er nimmt sie als Automat wahr, er will sie zerstören – und stürzt sich in den Tod.

Woraus ich mir eine kleine Moral zu ziehen erlaube: Die Prägung unseres Blicks durch die Technik ist irreversibel. Das Artefakt lässt uns nicht mehr los.

Wenn wir also verhüten möchten, dass uns nach der Obduktion der Maschinen der latente Wahnsinn ihres Quasi-Lebens entgegen starrt, richten wir unseren Blick vorsorglich auf das richtige Leben. Solange wir es noch wahrnehmen können.

33

Nicht den Sack, den Esel schlagen Replik auf Eduard Käser

34 Franz Derendinger

In den letzten zwei Jahrzehnten hat es sich eingebürgert, dass ihrem Wesen nach politische Debatten durch den Verweis auf Sachzwänge ausgehebelt werden. Ob es sich um die Globalisierung als Ganzes handelt oder um die Einführung neuer Lernmethoden auf irgendeiner Schulstufe: There's no alternative! Die planetare wirtschaftliche Vernetzung stellt sich als Naturereignis dar und die Schulreform findet ihre Begründung in neusten neurophysiologischen Erkenntnissen. Allfälliger Einspruch lässt sich da locker mit dem Verweis auf die hoffnungslose Rückständigkeit der Mahner marginalisieren. Nach diesem Muster läuft letztlich auch die Debatte um die Gefahren der Virtualisierung: Hier die Technologiebefürworter, für die der Fortschritt eh' nicht aufzuhalten ist, dort die Gegner, deren Argumente in vielem an die Bedenken erinnern, welche vor zweihundert Jahren gegen die Eisenbahn ins Feld geführt wurden. Ein futuristischtechnokratischer Diskurs steht da einem konservativ moralisierenden gegenüber, wobei der letztere immer schon verloren hat. Was bei dieser Konstellation aber definitiv auf der Strecke bleibt, das ist die Dimension des Politischen, nämlich eine wirklich freie, demokratische Meinungsbildung jenseits gängiger Stereotypen.

Aus diesem Grund werden die folgenden Ausführungen gar nicht auf die Virtualisierungsdebatte im engeren Sinn eingehen, sondern direkt die Ideologie ins Visier nehmen, welche die Apologie des Techno-Hypes aus dem Hintergrund befeuert. Es geht mir darum, die Scheindebatten zu durchbrechen, in denen technische Hilfsmittel zu autonomen Akteuren werden, so dass uns zuletzt gar keine Wahl bleibt. Demgegenüber möchte ich das *dezisionistische Moment* ins Zentrum stellen, das sich hinter der Virtualisierung ausmachen lässt, und zwar gleichgültig, ob wir sie nun als Freisetzung von Möglichkeiten bejubeln oder als kollektiven Realitätsverlust beklagen.

Markt und Manie

Nehmen wir beispielsweise das manisch anmutende Abheben, das den Wirt-

schaftseliten samt ihren Beratern im Vorfeld der Finanzkrise zugestossen ist und aus dem sie im Moment augenreißend erwachen. Diese kollektive Verrückung lässt sich mit Sicherheit nicht kausal auf das Aufkommen digitaler Technologien zurückführen, wenn die auch bei der konkreten Ausgestaltung des Bluffs ihre Rolle gespielt haben. Die Verbriefungskaskaden auf der Basis von Hypothekarkrediten wären selbstverständlich ohne moderne Datenverarbeitung nicht zu bewältigen gewesen. Aber am logischen Anfang dieser Entwicklung steht nicht ein Technologiesprung und auch nicht die gierige Menschennatur; vielmehr ist sie die Folge einer eindeutig *kulturellen und politischen Wahl*, nämlich der Entscheidung, Regulierungen rückzubauen und – damit zusammenhängend – der Forderung nach langfristig unrealistisch hohen Gewinnen. Die entsprechende Weichenstellung lässt sich räumlich wie zeitlich ziemlich genau bestimmen: Es ist die neoliberale Wende, mit der in den angelsächsischen Ländern Regierungen und Zentralbanken auf die Krise der siebziger Jahre reagierten.

Höchst erfolgreich übrigens, denn die folgenden Jahrzehnte brachten nicht nur neues Wachstum, sondern auch das Ende des real existierenden Sozialismus, das erst den Weg frei machte für die Globalisierung. Dies und der Umstand, dass sie sich in das moderne Versprechen unbegrenzter Weitung hüllte, verschaffte der neoliberalen Vision eine geradezu hypnotische Überzeugungskraft. So erhob sich schliesslich, was als ökonomische Modellvorstellung begann, in den Status einer Marktreligion, einer *Fundamentalökomanie*, die sich weitgehend gegen Einspruch immunisierte. Vollends katapultierte die *new economy* die Wirtschaft hinaus in eine wunderbare Sphäre ohne Schwerkraft, welche Wertschöpfung allein auf der Basis von Erwartungen versprach. Nur, inzwischen ist der turbokapitalistische Dampfger gegen einen Eisberg geschrammt, den weder die Kapitäne noch ihre Navigatoren auf der Karte hatten, und wir liegen mit bedenklicher Schräglage im Wasser. Den Glanz des Erfolges hat die neoliberale Vision definitiv verloren; Zeit also, auch das ideologische Blendwerk zu zertrümmern.

Das Herzstück der ökomanischen Weltansicht bildet eine Quasi-Ontologie, welche den Menschen nicht einfach nur Potential zuspricht, sondern sie gleichsam

- 36 auf ihren potentiellen Aspekt reduziert und damit entwirklcht. Identität, Charakter, Veranlagung, in all dem sieht dieses Menschenbild nurmehr Ballast, wenn nicht eine faule Ausrede, um sich unausweichlichen Veränderungen zu verschliessen. Der Akzent im Subjekt ist ganz auf Öffnung gesetzt, auf die konsequente Überschreitung des je Erreichten; letztlich ist es gerade dieser radikale Sturz in die pure Möglichkeit, welcher dem neoliberalen Subjektkonzept seinen Sexappeal verleiht. Es redet unbegrenzter Freiheit das Wort, doch das Problem dieses Menschenbildes besteht darin, dass es die Potentialität *verabsolutiert* und damit das Subjekt von der Dimension der Geworfenheit abschneidet. Das gilt es nun in einem Vergleich zu erweisen, welcher das Konzept vom Marktsubjekt dem Dasein Heideggers gegenüberstellt

Heideggers Dasein und der Marktakteur

Heidegger hat das Dasein fundamental gespalten angesetzt, nämlich aufgespannt zwischen Herkunft und Zukunft; es findet sich jederzeit als ein Geworfenes vor, hat aber immer auch die Möglichkeit, über sich hinauszugehen. Nun steht es vor der Wahl, es kann sich dieser Spannung stellen oder sich ihr entziehen, indem es sich seinem Entwurfcharakter verweigert und sich einbunkert in dem, was es je schon ist und hat. Dasein allerdings, das eigentlich ist, nimmt seine Zweigung an, d. h. es löst sich innerlich von dem, was seine Geworfenheit ausmacht, ohne diese aber im Ganzen wegzuwerfen. Heideggers Dasein soll seine Nase vom Boden des bloss Bestehenden erheben, frei ins Feld blicken und seiner Möglichkeiten innerwerden; das heisst aber nicht, dass es sich von der widerständigen Realität zu verabschieden und manisch abzuheben braucht.

Von der Grundanlage her scheint dem das liberale Konzept vom *Marktakteur* zunächst ganz ähnlich: Auch dieser steht im permanenten Spannungsfeld zwischen einer unverlierbaren Wahlfreiheit und äusseren Gegebenheiten, denen er sich fügen muss. Auch bei ihm ist der Akzent auf den freien Entwurf gesetzt, auf das Pathos der visionären Entscheidung, die Grenzen öffnet und über den Horizont hinausweist. Das oberste Paradigma bildet in diesem Zusammenhang

der Unternehmer, der sich von den Ketten des Gewohnten löst und im kreativen Wurf künftige Bedürfnisse antizipiert. Als Konfektionsmodell für den Normalverbraucher bietet sich der „flexible Mensch“ an (Sennett), ein Subjekt, das frei ist von charakterlichen Fixierungen und das so die permanente Veränderung als Herausforderung akzeptiert. Gleichgültig also, ob er in der Unternehmer- oder in der Verbraucherliga spielt, der Marktakteur ist ganz auf das Noch-Nicht ausgerichtet, auf den spontanen Sprung in eine offene Zukunft hinein; darin ist denn auch sein bestechender Charme begründet.

37

Der Preis allerdings, den das Marksubjekt für diese sexyness bezahlt, besteht im Verlust der Erdung; Geworfenheit im Sinne Heideggers – eine Lebensgeschichte, gewachsene soziale Bindung, eine Moral mit der ich mich identifiziere – ist nämlich mit dem Gebot unbeschränkter Flexibilität nicht kompatibel und wird folgerichtig ausgeblendet. Natürlich gibt es im neoliberalen Konzept vom Subjekt die Dimension der Gegebenheit, doch die zeigt sich ausgedünnt auf die gerade aktuellen Marktvorgaben, auf Angebot und Nachfrage: Was kann ich wo und zu welchem Preis kaufen? Wie kann ich mich selbst am besten verdingen, und zu welchem optimalen Marktlohn? Hinzu kommt, dass im Konzept vom Marktakteur auch jene Spaltung aufgehoben ist, die bei Heideggers Dasein die Basis für seine fundamentale ethische Entscheidung bildet. Weil das Marksubjekt eben so schön rational ist, leidet es noch nicht einmal unter dem Gegensatz zwischen Wahlfreiheit und fraglos Gegebenem; hat es sich doch auf das letztere immer schon in vorausseilender Vernünftigkeit ausgerichtet. Bei Heidegger tritt das Dasein in das ihm angemessene Selbstverhältnis ein, indem es *willentlich* zu seiner Spaltung steht und den entsprechenden inneren Reibungswiderstand annimmt; das Marksubjekt dagegen verfügt in seiner gesichts- und geschichtslosen Spontaneität noch nicht einmal über ein Selbstverhältnis, da es sich immer schon zum Spiegel von Marktbedürfnissen erniedrigt hat. Gründlich entkernt, seinem Wesen nach desubstantialisiert, kreist es im Leeren – jenseits aller Reibung an einer opaken Wirklichkeit. Genau das macht seinen abgehobenen Charakter aus, sein Verfallensein an pure, gleichgültige Möglichkeiten.

38 **Virtualisierung als politisches Programm**

Virtualisierung in diesem fundamentalökomanischen Sinn ist keineswegs ein Folgephänomen technischer Entwicklungen, sondern ein *politisches Programm*. Dies wird nicht zuletzt deutlich an den pädagogischen Diskursen, welche derzeit die Bildungsklientel mit dem Versprechen umfassender Wahlfreiheit locken, an den Träumen von futuristischen Ausbildungsstätten, durch welche „mündige“ Kunden völlig selbstbestimmt ihr Wägelchen schieben und es mit den gerade angesagten Skills und Infos vollpacken. In solchen Bildungssupermärkten gibt es wohl noch Brands und Logos als Orientierungspunkte, doch keinerlei feste inhaltliche Leitlinien bezüglich des Sortiments; Wissensgegenstände, die einen Wert an sich darstellen und über längere Zeit allgemein verbindlich wären, gelten hier als Relikte aus autoritärer Zeit, die letztlich der Bevormundung des Kunden dienen. In der schönen neuen Bildungswelt darf es so etwas nicht geben, hier ist der Kunde jederzeit frei, das zu wählen, was der aktuellen Einschätzung nach seinen Marktwert steigert. Seinem Narzissmus schmeichelt zudem der Umstand, dass auch das Personal im Laden kaum noch über einen Wissensvorsprung verfügt; denn vor dem Gott des entfesselten Wandels sind tendenziell alle gleich.

Die Kompetenzen, die wir in solchen Institutionen erwerben, machen uns vielleicht arbeitsmarktauglich, doch sie tragen in keiner Weise zu etwas wie Besinnung bei, weder zu einer Selbstbesinnung noch zur Besinnung auf gemeinschaftliche Orientierungen. Das implizite Lehrziel der entsprechenden Pädagogik versteckt sich zwar gut hinter den Versprechen von Selbstbestimmung und Chancengleichheit, es besteht letztlich aber in der ausschliesslichen Fixierung der Subjekte auf die unmittelbare Gegenwart und die quicke Interaktion mit aktuellen Angeboten; wesentliche Dimensionen der Existenz bleiben bei dieser Art der „Persönlichkeitsbildung“ gänzlich auf der Strecke. Ihr Resultat ist ein Subjekt, das narzisstisch verspielt an seiner primär ökonomisch verstandenen Selbstverwirklichung bastelt und dem die Frage nach seinem je eigenen Sein genau so fremd ist wie der Bezug zu einer Mitwelt. Es ist ein Subjekt mit Cyber-Qualität, das recht eigentlich aus der Welt heraus gefallen ist und damit nurmehr Treibsand

in den wechselnden Winden des Marktes. Von gar nicht so weit her erinnert es an einen User, der seinem Avatar verfallen ist: Gefangen in einer illusionären Interaktion, kreist es in einem Zirkel der Spiegelungen, der in Wirklichkeit von der Wirtschaftsmaschine getaktet ist. Die Quasi-Ontologie vom ökomanischen Cyborg ist darum *schlechte Metaphysik*, weil sie den Menschen auf eine Marktfunktion reduziert; damit schneidet sie ihn nämlich von der Dimension des ethischen Handelns ebenso ab wie von der Möglichkeit zur politischen Selbstbestimmung. Es gibt allerdings gute Gründe, gegen diese Art von Virtualisierung etwas zu haben.

39

Suizidbeihilfe für Menschen mit psychischen Krankheiten?¹

40 *Bernhard Küchenhoff*

Ich argumentiere als Psychiater und Psychotherapeut und es geht in meinem Beitrag nicht allgemein um Suizidbeihilfe. In meiner Tätigkeit werde ich mit der Frage der Suizidbeihilfe in folgenden Situationen konfrontiert:

- a) In erster Linie bei Menschen mit einer psychischen Erkrankung oder in einer Krisensituation, die einen Suizidwunsch äussern oder einen Suizidversuch unternommen haben
- b) bei Pat., die zu uns in die PUK vom USZ überwiesen werden, da sie sich dort (meist aus dem Ausland eingereist) gemeldet hatten um Suizidbeihilfe zu bekommen und sich psychisch auffällig verhielten.
- c) bei gutachterlichen Anfragen, ob ein Patient mit einem Sterbe- bzw. Suizidwunsch urteilsfähig ist.

Zur Diskussion über die Suizidbeihilfe bei psychisch Kranken ist es in neuerer Zeit gekommen, da die bisherige Praxis der Sterbe- und Suizidbeihilfe bei Patienten mit einer terminalen Erkrankung, also am Lebensende, ausgeweitet wurde auf die Suizidbeihilfe bei einer psychischen Erkrankung, die selbst nicht unmittelbar zum Tode führen würde.

1.) Meine Auffassung ist, dass der Psychiater als Arzt unzweideutig verpflichtet ist, den psychisch Kranken oder Menschen in einer Krisensituation zu behandeln und Leiden zu lindern. Denn Suizidalität ist meistens ein Symptom bei verschiedensten psychiatrischen Erkrankungen (in erster Linie bei Depressionen; weiterhin bei Suchterkrankungen; dann bei Psychosen; ausserdem in psychosozialen Krisen, insbesondere Trennungssituationen).

2.) Eine klare und eindeutige Haltung von mir als dem behandelnden Psychiater und Psychotherapeuten halte ich für therapeutisch notwendig. Ich befinde und

urteile nicht über einen Menschen, der sterben will und der sich suizidiert. Ich nehme Stellung als behandelnder Psychiater, den ein Patient mit einem Suizidwunsch und einer psychischen Erkrankung oder in einer Krise aufsucht oder der mir wegen Selbstgefährdung bei psychischer Erkrankung auch gegen seinen Willen, also zwangsweise, in die Klinik zugewiesen wird.

41

Aus der praktischen Erfahrung ist es evident für mich, dass im Suizidwunsch eine hochgradige Ambivalenz steckt. Ein geäußelter Suizidwunsch und ein Suizidversuch kann unterschiedliche Gründe haben (Wunsch nach Ruhe; Schlaf; Abstand; Hilferuf etc.), die verstanden werden sollen. Auch in Studien über suizidale Patienten zeigen sich bei diesen oft zwei unvereinbare Ziele: der Wunsch zu sterben und der Wunsch nach einem besseren, einem anderen Leben.

3.) Ein Patient, der sich mit einem Suizidwunsch an den Psychiater wendet, muss meines Erachtens sicher sein, Hilfe und therapeutische Unterstützung zu erhalten, darf also nicht befürchten, dass dem Sterbewunsch entsprochen wird. Dass sich ein Patient mit einem Suizidwunsch überhaupt an den Psychiater wendet, zeigt die Ambivalenz, da sich der Sterbewillige ja trotzdem um Hilfe bemüht.

Eine klare Haltung und Einstellung vonseiten des Psychiaters hilft auch diesem selbst sich nicht in Ambivalenzen verstricken zu lassen und er entgeht so der Gefahr des Mitagierens. Ein Beispiel dafür wäre bei der Behandlung depressiver Patienten, dass die Therapeuten nicht dem depressiven „Sog“ nachgeben und sich von der Hilf- und Hoffnungslosigkeit insoweit „anstecken“ lassen, dass sie den stimmungsabhängigen Wünschen nach Beendigung des Lebens entsprechen. Eine Gefahr für den Therapeuten liegt auch darin, dass er sich, aus der Verleugnung der eigenen Hilflosigkeit und Ohnmacht in der Behandlung, bewegen lassen könnte handlungsfähig zu erscheinen, indem er die Sterbewünsche des Patienten aktiv unterstützt. Die therapeutische Aufgabe besteht aber darin den Sterbewunsch ernst zu nehmen, ohne ihn zu fördern.

42 4.) Worin bestünde die Autonomie eines ambivalenten Patienten?

Die Autonomie ist der Haupt Gesichtspunkt, der vonseiten der Befürworter der Suizidbeihilfe ins Feld geführt wird. Es widerspricht aber wohl nicht der Autonomie, wenn ich einen Patienten, der von sich aus in die Klinik kommt, behandle.

Die Situation ist schwieriger zu beurteilen bei einem Menschen, der wegen Suizidalität gegen seinen Willen in die Klinik eingewiesen wird. Eine Zwangseingeweiung und eine Zurückbehaltung gegen den Willen in der Psychiatrischen Klinik erfordert aber eine akute Selbstgefährdung bei einer psychischen Erkrankung oder in einer psychischen Krisensituation. Hier ist zu bedenken, dass Suizidalität als Symptom die freie Willensentscheidung beeinträchtigt, insofern kein autonomer Akt ist, sondern der Behandlung bedarf. Diese kann dann durchaus in akuten Krankheitsphasen den aktuellen und meist kurzfristigen, situationsgebundenen Vorstellungen und Wünschen des Patienten widersprechen. Zu beachten ist die Asymmetrie zwischen dem irreversiblen Akt des Suizides und dem Akt der Hilfe. D.h. ein erfolgter Suizid ist nicht rückgängig zu machen, während die therapeutische Bearbeitung des Suizidwunsches dem Patienten ein Moratorium gewährt, diesen Wunsch zu überdenken und infrage zu stellen.

5.) Aus der Möglichkeit der einzelnen frei handelnden Person Suizid zu begehen folgt nicht, dass der Arzt und Psychiater, die psychiatrische Institution, die Pflicht hat, den Suizid zu unterstützen. Der Patient hat also nicht das Recht Suizidbeihilfe vom Arzt zu verlangen.

In meiner eigenen, langjährigen psychiatrischen Tätigkeit, inklusive der Arbeit auf einer Kriseninterventionsstation, habe ich nie einen andauernden Sterbewunsch oder den konstant aufrecht erhaltenen Wunsch nach Suizidbeihilfe von Seiten der Patienten erlebt. Es kam auch nie vor, dass ein Patient die Behandlung auf Grund meiner Haltung abgebrochen hätte, obwohl er bei jeder ambulanten Behandlung die Möglichkeit der freien Arztwahl hat.

6.) Als Psychiater habe ich meine Grenzen zu sehen und zu akzeptieren. So habe ich nicht, und tue es auch nicht, zu urteilen über Menschen, die sich suizidieren. Ich weiss und kann es auch nicht verhindern, dass sich eine ganze Reihe von Patienten im Laufe ihrer Erkrankung suizidieren. Ich kann nicht den überzogenen Anspruch haben, jeden Suizid verhindern zu können. Aber das heisst nicht, dass ich leichtsinnig handeln darf, und erst recht nicht, dass ich den Suizidwunsch aktiv unterstütze.

43

7.) Im Vergleich zu den zahlreichen Untersuchungen über Suizidprävention, wurde das Thema „Trauer nach Suizid“ erst relativ spät in der Praxis und in der Forschung bearbeitet. Sowohl für die Therapeuten wie für die Angehörigen stellt dieses Thema aber oft eine Herausforderung dar. Dieses Thema betrifft auch die Beihilfe zum Suizid. So kam z.B. eine Patientin nicht darüber hinweg, dass sie den Sterbewunsch ihres Mannes aktiv unterstützte und beim Beizug einer sogenannten Sterbehilfeorganisation mitwirkte. Nach seinem Tod litt sie unter anhaltenden Schuldgefühlen und Selbstvorwürfen.

8.) Es ist eine Erfahrung aus unserer kulturellen Entwicklung, dass ein einmal eröffneter, vermeintlich einfacher „Lösungsweg“ einem mühevollen vorgezogen wird. D.h. in bezug auf die Suizidbeihilfe, dass in schwierigen Behandlungssituationen und bei langdauernden Krankheitsverläufen der Ruf nach dem Suizid und der Beihilfe zu diesem der Vorzug gegeben werden könnte, anstatt dass alle Anstrengungen unternommen würden, nach neuen Behandlungsmöglichkeiten zu suchen (vgl. Spaemann und Fuchs 1997). Reflektiert werden muss, warum gerade heute unter dem zunehmenden ökonomischen Druck, den steigenden Gesundheitskosten, der Zunahme der älteren Bevölkerung etc. das Thema Suizidbeihilfe verstärkt diskutiert wird. Es besteht die Gefahr der Ausweitung auf Tötung auf Verlangen bis hin zur Tötung ohne Verlangen (s. Bsp. Holland). Dann wird aber aus der Selbstbestimmung eine Fremdbestimmung.

44 9.) Auch aus der Geschichte der Psychiatrie ist zu lernen. Es sollte sich sicher nicht wiederholen, dass Psychiater für sich in Anspruch nehmen, zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben zu unterscheiden. Aufgrund der Geschichte ist es gerade notwendig, dass der einzelne Psychiater und die Psychiatrie als Institution sich von jeglichem Verdacht freihalten, dass sie (wieder) Euthanasie betreiben.

10.) Neben allen theoretischen Erörterungen und Überlegungen sollte uns auch ein Blick auf die Praxis und die gegenwärtigen Einstellungen zu denken geben, die z.B. von Vollmann und Hermann in einem Artikel auf Grund von Umfragen bei Psychiatern in der USA, England, Holland und Japan beschrieben wurden. Nach dieser zusammenfassenden Darstellung lag die Zustimmung der Psychiater zum ärztlich begleiteten Suizid zwischen 40 und 69%. Dabei waren allerdings nur ca. die Hälfte der Psychiater mit einer zustimmenden Einstellung selbst bereit, eine Suizidbegleitung durchzuführen. Bemerkenswert war auch, dass die Zustimmung zur Suizidbegleitung bei den Psychiatern, die selten mit Terminalkranken zu tun hatten, prozentual höher lag als bei den somatischen Kollegen, die mit Terminalkranken direkt zu tun hatten.

Die Autoren halten auch fest, dass zur Feststellung der Selbstbestimmungsfähigkeit in der Praxis allgemein anerkannte Kriterien und Methoden fehlen. Dies zeigt sich dann u.a. auch darin, dass unterschiedliche rechtliche und kulturelle Gegebenheiten Einfluss nehmen auf die Bereitschaft, Suizidbeihilfe zu gewähren. So bestand für Psychiater in Japan bei Patienten, die ihre soziale Rolle nicht weiter erfüllen konnten, ein ausreichender Grund den Suizidwunsch eines Patienten zu erfüllen, oder dass in den USA der ärztlich assistierte Suizid wegen ökonomischer Faktoren eine hohe Akzeptanz hatte.

Fazit: Die Suizidbeihilfe bei psychisch Kranken gehört nicht zu den Aufgaben des Psychiaters und Psychotherapeuten.

- 1 Stellungnahme zum Vortrag von Dr. Georg Bosshard *Was hast gegen die Sterbehilfe bei psychisch Kranken?* (Forum vom 2. Februar 2012). Hinweis auf Literatur von G. Bosshard zum Thema, siehe Literatur.

45

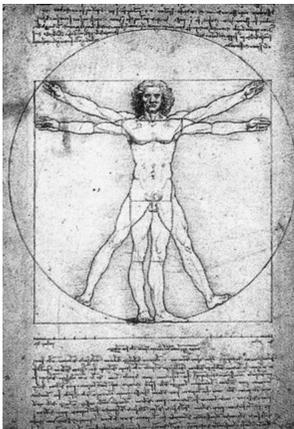
Literatur

- KP Rippe, C. Schwarzenegger, G. Bosshard, M. Kiesewetter (2005): *Urteilsfähigkeit von Menschen mit psychischen Störungen und Suizidbeihilfe*. Schweizerische Juristenzeitung SJZ 101:53-62 und SJZ 101:81-91. Der Text ist frei zugänglich auf dem Internet: <http://www.phkarlsruhe.de/uploads/media/Urteilsfaehigkeit.pdf>.
- Die zentralen Argumente dieses Texts (zusammengefasst im Fazit ganz am Schluss des Textes) wurden im wegweisenden Bundesgerichtsentscheid 2A.48/2006 und 2A.66/2006 006 übernommen, den ich im Vortrag erwähnt habe: http://www.polyreg.ch/d/informationen/bgeunpubliziert/Jahr_2006/Entscheide_2A_2006/2A.48__2006.html. – G. Bosshard (2003): *Schutz der Institution vorrangig. Kommentar zu Ebner G. Ethik im Gesundheitswesen – Fall einer psychisch Kranken mit einer unheilbaren körperlichen Krankheit mit Sterbewunsch*. Schweiz. Ärztezeitung 84:2429. Fall und Kommentare sind frei zugänglich auf dem Internet: <http://www.saez.ch/pdf/2003/2003-46/2003-46-718.PDF>
- B. Küchenhoff, D. Hell (2003): *Stellungnahme zum Fall einer psychisch Kranken mit einer unheilbar körperlichen Krankheit mit Sterbe-Wunsch*, Schweizerische Ärztezeitung 84: 2430.
- B. Küchenhoff (2006): *Suizidbeihilfe für Menschen mit psychischen Krankheiten?* In: Ch. Rehmann-Sutter, A. Bondolfi, J. Fischer, M. Leuthold (Hrsg.): *Beihilfe zum Suizid in der Schweiz*. Bern 2006, S.257-262.
- R. Spaemann, Th. Fuchs: *Töten oder sterben lassen*. Freiburg, 2. Auflage 1997.
- J. Vollmann, E. Herrmann (2002): *Einstellungen von Psychiatern zur ärztlichen Beihilfe zum Suizid*. In: Fortschritte Neurologie und Psychiatrie 70: 601-608.

Die Menschengestalt in ihrem humanen Ausdruckswert Ein Denkanstoss

46 Gian Klainguti

Die Grundfrage, von der jede – makroskopisch orientierte – Humanbiologie ausgehen müsste, lautet: Warum bietet der Mensch äusserlich leiblich, also hinsichtlich Architektur und Bewegungsgestalt, gerade diesen und keinen anderen Anblick? Herrscht da so etwas wie eine innere Notwendigkeit, oder haben wir es in unserer physischen Organisation mit einem reinen Zweckgebilde zu tun, oder, schlimmer noch: mit einem zufälligen Endprodukt der Wirbeltierevolution? Das meiste spricht wohl für die erstgenannte Möglichkeit. Denn was uns an der Menschengestalt besonders auffällt, ist ja die ihr eigene Schlichtheit und die (vorab durch das Fehlen von Hautzeichnungen bedingte) Schmucklosigkeit und Einfarbigkeit. Das ist sicher keine zufällige Erscheinung, sondern entspricht ganz und gar dem Menschenwesen. Ist doch unschwer einzusehen, dass ein aus eigenem Ursprung existierendes, weltoffenes und vor allem geistig so ungemein vielseitiges Wesen wie der Mensch¹ äusserlich physisch gar nicht anders auftreten *kann*, als in einem *neutralen*, schlichten Gewande, wie es eben für den Menschen typisch ist.



Leonardo Da Vinci

Allein, es ist nicht nur die durch existentielle Vielseitigkeit ausgezeichnete Grundverfassung des Menschen, die beispielsweise das vielerorts so beliebte Tattooing als völlig unnötig erscheinen lässt. Richten wir nämlich den Blick auf die nebenstehende Skizze von Da Vinci, so kommt uns da etwas entgegen, dem wir uns kaum entziehen können: Es ist der in dieser Zeichnung festgehaltene urtümliche, ursprüngliche, ja geradezu urbildhafte Charakter der menschlichen Gestalt. Obwohl die drei eben genannten Charakteristika innig zusammengehören, wollen wir zu Beginn doch eines davon heraus-

greifen, nämlich den beim Betrachten des menschlichen Leibes gewonnenen Eindruck der Ursprünglichkeit. Dieser entspringt keinem bloss subjektiven Empfinden, sondern wird auch empirisch bestätigt, und zwar aufgrund mannigfacher, auf humanbiologischer Basis erhobener Beobachtungen.

47

So begegnen wir in der Humanbiologie allenthalben dem bekannten Phänomen der Organprimitivismen, d. h. *der Beibehaltung unspezialisierter embryonaler Merkmale*. Dazu gehören unter anderen die sphärische Rundung des Kopfes, der die Schnauzenbildung verhindernde Rückstau der Kieferpartie, die runde Form des Zahnbogens, die kleinbleibenden Eckzähne, die tiefe Lage des Kehlkopfes, die Unbehaartheit des Leibes, die (im Unterschied zu den erwachsenen Säugetieren) S-förmig gekrümmte Wirbelsäule, die Fünffingrigkeit der Hand², die einfache Ausbildung von Magen und Dickdarm, die Fusswölbung.

Dieses auch Fötalisierung oder Neotenie genannte Zurückbleiben des menschlichen Organismus auf einer jugendlichen Entwicklungsstufe verhindert nun auf der einen Seite die für die Tierheit typischen Spezialisierungen wie Reisszähne, Schnäbel, Krallen, Hufe, Flossen, Flügel etc. In eins mit dem Rückstau dieser animalischen Bildekräfte erhalten die menschlichen Extremitäten aber auch den Freiraum bzw. die Möglichkeit zu eigener, „artgemässer“ Betätigung.

Mit dieser letzten Bemerkung ist aber auch schon ausgesagt, dass es mit der Underdeterminiertheit des Menschen in naturhafter Hinsicht und dem damit eröffneten Freiraum nicht sein Bewenden haben kann, repräsentiert dies doch nur die eine, die negative Hälfte des menschlichen Gestaltbildungsprozesses. Muss der Organismus doch auch bewegt, auf die ihm eigene, menschliche Weise „ins Werk gesetzt“ werden; und dazu bedarf es der individuellen Eigenleistung, der schöpferischen Initiative, der tätigen Verwirklichung. Und in der Tat, auch sie findet ihre äussere, leibhaft-figurative Repräsentation, nämlich in der vertikalen Körperhaltung, im aufrechten Gang. Darin verkörpert sich nun auch auf eine für das Auge voll sichtbare Weise dasjenige, was den Menschen zum Menschen macht: Das Auf-sich-gestellt-sein, die Eigenständigkeit, zugleich aber auch das freie, aktive Sichverbinden mit dem Schwerefeld der Erde, die „Bodenständig-

48 keit“. So braucht denn auch kaum näher ausgeführt zu werden, dass das zweitgenannte Gestaltprinzip, die vertikale Körperhaltung, den Organismus eindeutig dominiert. Aber auch das juvenile (bzw. fötale) Bauprinzip finden wir an einer bestimmten Körperstelle auffallend stark vertreten, und zwar in der oberen, als „Haupt“ bezeichneten und zugleich den Leichtpol der Menschengestalt repräsentierenden Kopfregion. Daher kann es nicht verwundern, dass die oberen Körperteile – der frei getragene Kopf und dort insbesondere das Gehirn mit seinen neuronalen Strukturen und Prozessen – mehr die jugendlichen Formen bewahren, als z. B. die robuste, das tierische Wachstumsmuster weit überschreitende Becken- und Beinregion³.

Aber auch wenn wir, wie hier beim Menschen, beide Gestaltbildungstendenzen – die durch die Vermeidung einseitiger tierischer Spezialisierungen ermöglichte offene Organisation auf der einen und die die Eigenursprünglichkeit des Menschen betonende Aufrichtung auf der andern Seite – in ein und demselben Organismus vertreten finden, so ist es doch die vertikale Körperhaltung, die das Ganze auf sein eigentlich menschliches Niveau hebt, es also nicht nur auf eine rein äusserliche, figurative Weise dominiert. Übt sie doch kraft ihrer zentrierenden und so die menschliche Eigenständigkeit, das individuelle Selbstsein mitermöglichenden Wirkung einen prägenden Einfluss auf den ganzen übrigen Organismus aus. Und zwar geschieht dies just in der Weise, dass sie der – das Tierwesen kennzeichnenden – Spezialisierung und Anpassung an die Umgebung entgegenwirkt! Erkennt man in der Beibehaltung fötaler Merkmale das Resultat einer von der Aufrichtung ausgehenden verzögerten Entwicklung, dann könnte man mit dem Biologen und Pädagogen E.-M. Kranich⁴ sagen, dass die vertikale Organisation nichts anderes als das *principium retardationis* sei.

*

Im nun folgenden zweiten Teil unseres Aufsatzes soll nun ganz konkret, wenn auch aus Raumesgründen in nur sehr kurzen Zügen, gezeigt werden, wie das, was wir in der menschlichen Gestalt und Fortbewegung verkörpert finden, nicht nur in funktioneller Hinsicht von Bedeutung ist, sondern dass sich darin – auf eine

spezifische, eben humanbiologische Weise – auch die existentielle Verfassung des Menschen spiegelt, seine Ich- und Geistnatur.

49

Wir beginnen unser „Porträt“ ganz oben am Nerven-Sinnespol, in der Kopfregion. Schon da wird, gleichsam in einer „pars pro toto“-Sicht, die Sonderstellung deutlich, die der Mensch im Reich des Lebendigen einnimmt. Ruht der Kopf doch frei balancierend und sozusagen schwerelos auf der Wirbelsäule. Dadurch erweist sich der Mensch bereits physiologisch anatomisch als das, was er ist, nämlich als der zur *Selbstbehauptung* fähige Souverän, zugleich aber auch als „einer, der den Überblick hat“ und in der Lage ist, die Welt aus den verschiedensten Blickwinkeln, den mannigfachsten geistigen Perspektiven zu betrachten.

Etwas andere Verhältnisse treffen wir in jenem Bereich des Kopfes an, den wir Gesicht oder Antlitz nennen. Es ist der Mensch in seiner Weltoffenheit, eo ipso aber auch in seinem negativen Gegenstück, der Verslossenheit, die im Gesichtsbereich einen so beredten Ausdruck finden. Hier tritt die Weltoffenheit rein und unverhüllt in Erscheinung; denken wir nur an die wunderbare, den individuellen Geist durchscheinende Luzidität und Transparenz der Gesichtshaut, die freie Stirn.

Wandert unser Blick weiter nach unten, so stoßen wir wiederum auf eine viel-sagende Gestaltgeste, auf die durch eine klare Rechts-links-Ausrichtung gekennzeichnete Schulterpartie. Es ist jener leibliche Teilbereich, der zusammen mit der ganzen übrigen Erscheinung des Menschen, insbesondere der oberen Schädelpartie, das Phänomen der „Konfrontation mit der Wirklichkeit“, aber auch deren Gegenteil, die Gesten der *Zu-wendung* und der *Zu-neigung*, auf die figurativ vollkommenste Weise repräsentiert. Im Wort „Konfrontation“ ist, wenn-gleich leicht übersehbar, auch die Vokabel „frons“ (lat. = Stirn) enthalten: Hier bietet man der Welt die Stirn.

Noch ein Wort zu unseren eigentlichen Fortbewegungsorganen, den Beinen. Vergleicht man sie mit der In-sich-Zentriertheit, wie wir sie in der aufrechten Körperhaltung und in der runden Form des Kopfes vorfinden, so haben unsere unteren Gliedmassen ihren Mittelpunkt gleichsam im Unendlichen und zeugen so

50 schon rein äusserlich von der Möglichkeit des *Voranschreitens in offene Horizonte* und in eine ungesicherte Zukunft, wie es dem Menschen wesenseigen ist. Und dieses zutiefst Menschliche in der Art unserer Fortbewegung wird noch zusätzlich sichtbar in der Weise des Schreitens, die, wie eben der Mensch selbst, ein In- und Nacheinander von Sichfallenlassen (im Schritt nach vorne) und Wiederauffangen, von In-sich-bleiben und Aus-sich-heraustreten ist.

Werfen wir zum Schluss noch einen Blick auf die menschliche Gliedmassentätigkeit als ganze, so wird an ihr eines deutlich, nämlich die die menschliche Freiheit entscheidend mitermöglichende Trennung von Form und Funktion. Während eine Tiergestalt schon rein durch ihre konkreten Formeigenschaften ausspricht, welche Lebensweise dem betreffenden Tier eigen ist und in welcher Umgebung es sich bewegt, so ist dies beim Menschen umgekehrt. Denn bei ihm sagt die Gestalt als solche über seine einzelnen Handlungsweisen nichts aus, sondern erhält ihren Sinn immer erst durch die geistigen Intentionen der jeweiligen individuellen Persönlichkeit.

Auch wenn unser „Essay“ notgedrungen nur sehr knapp ausfallen konnte, so hoffen wir doch wenigstens ansatzweise gezeigt zu haben, dass unser Leib von seinem Bau- und Bewegungstypus her betrachtet ganz das Wesen des Menschen spiegelt, ja dass an ihm die *conditio humana* in urphänomenaler, urbildhafter Form zum Ausdruck kommt. Zählt man das durch die Trennung von Form und Funktion gewährleistete lebenspraktisch-freiheitliche Moment und die das physische Überleben sichernden Körperfunktionen in all ihren wechselseitigen Verflechtungen noch hinzu, dann ist eines gewiss: Es gibt kaum eine irdische Erscheinung, die uns so sehr das Staunen wieder lehren kann, als der Einblick in unsere, man kann wohl sagen, über alle Massen weisheitsvoll gestaltete leibliche Organisation.

1 Vielseitig könnte ebensogut auch mit ai geschrieben werden und bedeutete dann soviel wie: auf vielfältige Weise empfindsam und sprechbar (sein). Oder, noch konkreter gefasst: In jeder Lebenssituation wird wieder eine andere Saite unseres Wesens angeschlagen und zum Schwingen gebracht.

- 2 So kann es nicht verwundern, dass wir die Fünfstrahligkeit der Vordergliedmassen in ausgeprägter Form just bei niederen Tieren antreffen. Etwa bei den Flossen von Meeresschildkröten, im Grabbein des Maulwurfs, im Flügel der Fledermaus. Bei den höheren Bewegungstieren – man betrachte nur etwa die Pferdehufe – verkümmert dieser Urtypus, wird abgewandelt und spezialisiert. Ganz anders die menschliche Hand: Hier kehrt dieser Typus in seiner ursprünglichen fünfstrahligen Form wieder und wird – der ungemein vielseitigen Natur des Menschen entsprechend – *multifunktional*.
- 3 Es ist in der Tat so, dass die beim Erwerb des aufrechten Ganges am meisten beanspruchten Leibpartien und Organstrukturen – wozu neben der eben genannten Becken- und Beinregion u. a. auch die massive Ausbildung der Lendenwirbel, der breite Brustkorb und der Schultergürtel gehören – eine gesteigerte Entwicklung aufweisen, die sog. Hypermorphose. Doch sosehr ist der Mensch ein ganzheitliches Wesen, dass man besagte Hypermorphose in lokal begrenzter Form auch an Körperstellen findet, wo man sie zunächst nicht erwarten würde. Ja sogar die scheinbar völlig unspezialisierte Hand zeigt an einer Stelle eine gesteigerte Entwicklung, und das ist der Daumen, oder genauer: der mit seiner Hilfe möglich gewordene Präzisions- oder Pincettengriff. Im Unterschied zur Vorderhand der Anthropoiden, wo das entsprechende Glied wegen seiner degenerierten und verkümmerten Form so gut wie unbrauchbar geworden ist, bildet der opponierbare menschliche Daumen die unentbehrliche physische Voraussetzung jeder höheren Kunstfertigkeit, die weit über das Hantieren mit Nadel und Faden oder das Halten eines Schreibstiftes hinausgehen kann.
- 4 Kranich, Ernst-Michael: *Thinking beyond Darwinism*, Hudson Press, N.Y. 1999