

NATURORDNUNG ALS QUELLE DER GOTTESERKENNTNIS

Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises*)

Georg Sigmund

2. Kapitel

Vorläufige Formulierung des Beweises

Nach dem Durchblick durch die Problemgeschichte mit der kritischen Sichtung der Irrwege und des Möglichkeiten erweisenden Vorgehens in unserer Frage ist eine vorläufige Formulierung des teleologischen Argumentes möglich, die am Anfang zu stehen hat, damit der Beweisgang erst in seiner Ganzheit umspannt werde, ehe die weitere Kleinarbeit beginnen kann, die darin besteht, die Einzelschritte auf ihre Stichhaltigkeit hin zu prüfen.

Da es sich beim teleologischen Argument im wesentlichen um einen Analogieschluß aus den Werken menschlicher Kunstfertigkeit handelt, sei von einem anschaulichen Beispiel solchen Schließens ausgegangen. Wir setzen die Annahme — ob die Wahrscheinlichkeit noch heute dafür oder dagegen spricht, braucht uns hier nicht zu kümmern —, ein Forschungsreisender entdecke eine Insel, auf der er zunächst keine Spuren von derzeitigen oder früheren Bewohnern auffindet, bis er auf einen Gegenstand stößt, der unfraglich die Spuren menschlicher Bearbeitung und menschlichen Gebrauches aufweist, ob dieser Gegenstand nun so einfach wie ein Handkeil aus Stein, so kunstfertig wie ein Bronzeschwert oder so vielgliederig wie ein photographischer Apparat ist. Sobald er die Gewißheit hat — die sich bei den beiden letzten Beispielen sofort einstellt —, es handle sich wirklich um vom Menschen zugerichtete Gebrauchsgegenstände, bildet diese Gewißheit als unerschütterliche Ueberzeugung ihm Grundlage weiteren Forschens, fühlt er sich doch angetrieben, nach weiteren Spuren von Menschen zu suchen. Selbst aber den Fall gesetzt, es finde sich keine weitere Spur, so wird ihn doch

*) Infolge der augenblicklichen schwierigen Lage auf dem Büchermarkte kann das Buch „Naturordnung usw.“ (ca. 450 S.) noch nicht erscheinen. Es erscheint zunächst das erste Kapitel (Problemgeschichte) als erstes Heft mit 173 S. Hier sollen von dem Weiteren inzwischen einige Teile abgedruckt werden.

der Mißerfolg in keiner Weise von der ursprünglichen Ueberzeugung abbringen können.

Worauf gründet sich die gewonnene Ueberzeugung? Offensichtlich ist es nicht das Material an sich, das den Schluß rechtfertigt, es handle sich um menschliche Gebrauchsgegenstände. Denn das Material braucht auf der Insel nicht selten zu sein, kann sogar so gewöhnlich wie Holz und Stein sein. Wenn es sich jedoch nur in bestimmten Fällen als menschliche Spur deuten läßt, so auf Grund seiner eigenartigen Formung. Es ist die besondere Zurichtung des Materials, die den Schlußgrund abgibt. Sie tritt um so deutlicher zutage, je vielfältiger die Einzelheiten des Materials und je mannigfaltiger die Teile sind, aus denen sich der Gegenstand zusammensetzt. So etwa besitzt eine neuzeitliche Kleinkamera mehr als fünfhundert sorgfältig hergestellte und eingepaßte Einzelteile, die zu dieser einen Funktionseinheit zusammengefügt sind derart, daß Verbiegungen, die nicht größer als die Bruchteile eines Millimeters zu sein brauchen, bereits Funktionsstörungen zur Folge haben können. Schon ein zubehauener Faustkeil mit einer scharfen Kante, die zum Schneiden und Schaben geeignet ist, bietet dem Forscher Grund genug für seine Ueberzeugung, es hier mit einem menschlichen Gebrauchsgegenstand zu tun zu haben, obgleich es sich hierbei um einen im Material einfachen nicht zusammengesetzten Gegenstand handelt. In den meisten Fällen wird die gewonnene Gewißheit durch weitere Funde glänzend bestätigt. Dabei liegt — das sei ausdrücklich bemerkt — keineswegs nur eine Gewißheit des vorwissenschaftlichen täglichen Lebens vor, sondern eine Gewißheit, die die unerschütterliche Grundlage einer Einzelforschung darstellt.

Worin besteht nun die charakteristische Formung eines Dinges als menschlichen Gebrauchsgegenstandes? Wodurch unterscheidet sich diese Formung von der rein natürlich zufälligen Formung, die das Naturgeschehen einem Dinge aufprägt? Offensichtlich in der Bearbeitung etwa des Keiles durch vielfache Schläge zu einer Form, die einen deutbaren „Sinn“ hat, in der ein „Um zu“ verkörpert ist. Die scharfe Schneide war der Sinn der Bearbeitung; sie selbst sollte dem Menschen als Mittel bei seiner Werkarbeit dienen. So ist in dem Sachverhalt der Form ein Sinn „objektiviert“, der selbst wiederum aus dem Dinge „ablesbar“ ist, ohne daß der einstige Bearbeiter nach dem Sinn, den er verwirklichen wollte, gefragt zu werden braucht. Daß der in der Dingform objektivierte Sinn finalen Charakter trägt, ist unverkennbar, sollte doch eben die Formgebung das Ding geeignet machen, als „Mittel“ oder Instrument bei der Ausführung geplanter Werke Verwendung zu finden. Aus dem im

Ding objektivierten Geiste schließt der wissenschaftliche Forscher auf den persönlichen Geistträger zurück, der allein durch sein subjektives Sinndenken in der Lage war, im Dinge einen Sinn zu objektivieren. Ist schon beim Faustkeil die Grundlage des Schlusses wissenschaftlich sicher — oder wenigstens ein sicherer Befund gegen einen unsicheren eindeutig abgrenzbar, so wächst die Gewißheit bis zur Sinnlosigkeit des Zweifels, wenn es sich um einen so komplizierten Gegenstand wie den menschlichen Photoapparat handelt. Aus dem in solchen Gegenständen objektivierten Geist wird auf den nicht mehr wahrnehmbaren und nicht mehr vernehmbaren persönlichen Geistträger geschlossen, der in subjektiver Sinngebung durch Planung und Bearbeitung den Gegenstand zum Träger des Sinnes gemacht hat. Insofern also geht der Erweis des Menschen als persönlichen Sinngebers über das im Sachverhalt unmittelbar Gegebene hinaus, transzendiert ihn.

Beim teleologischen Gottesbeweis wird der eben kurz skizzierte Nachweis eines persönlichen Geistträgers auf den analogen Sachverhalt der Naturordnung transponiert. Es handelt sich eben darum, den in der Naturordnung objektivierten Geist festzustellen, um, auf solchen Tatsachen aufbauend, eine göttliche Persönlichkeit als Sinngeber der Naturordnung nachzuweisen. Auch für den in der Naturordnung gegebenen objektivierten Geist möge ein anschauliches Beispiel den Ausgang bilden. Sehr viele Tiere sind mit Brutpflegeinstinkten begabt, deren einzelne zweckhafte Züge bei genauerer naturwissenschaftlicher Beobachtung geradezu verblüffen können. Elterliche Tiere bauen den Nachkommen Bruträume und treffen fürsorgliche Maßnahmen für Ernährung und Schutz ihrer Nachkommen, selbst wenn sie solche Handlungen bei ihren Vorfahren nie haben sehen können. Dabei leitet sie der Instinkt in einer so sicheren Weise, daß sich Probieren und Einüben erübrigen. Selbst für besondere noch in der Zukunft liegende Lagen wird gesorgt, etwa durch Anbringen von Ausgängen für ausschlüpfende Larven, obwohl das Ausschlüpfen selbst in einer für das Tier weiten zeitlichen Ferne liegt. Verständlich werden die Einzelheiten solcher Brutpflegeinstinkte nur durch den finalen Bezug auf ihre biologische Bedeutung, weshalb sich der Biologe bei der Erklärung von Einzelzügen nicht eher beruhigen kann, bis ihm ihr Zielsinn aufgegangen ist. Der Instinkt selbst ist in seinen wesentlichen Verrichtungen fest erblich verankert, aber doch wieder nicht so starr, daß man ihn maschinenmäßig nennen kann, weil er sich an die jeweiligen ganz individuellen Verhältnisse anzupassen in der Lage ist, da doch in der Natur kaum je einmal die ganz gleichen Verhältnisse wiederkehren.

Innerhalb eines gewissen Spielraumes paßt sich der Instinkt in zweckentsprechender Weise sinnvoll ein, darüber hinaus freilich, aus dem naturgesetzten Rahmen herausgenommen, versagt er meist völlig.

Einen lehrreichen Beleg liefert der Rüsselkäfer, der aus Birkenblättern den Brutraum für seine Eier formt.¹⁾ Der Käfer schneidet das Birkenblatt, aus dem ein Trichter für Eier und Larven gebildet werden soll, so zu, daß die S-Kurven, in denen der Schnitt auf dem Blatt geführt wird, ein mathematisch-technisches Gesetz befolgen, das die zweckmäßigste Lösung der Aufrollung des Blattes angibt. In dem Zeitraum von etwa einer Minute führt der Käfer vom obo-

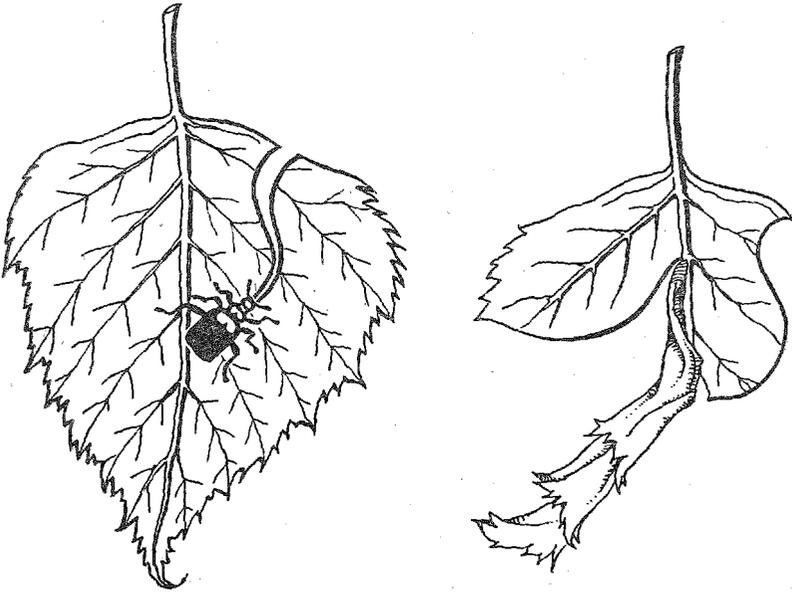


Fig. 4. Trichterwickler beim Schneiden eines Blattes.

Fig. 5. Blatt mit fertiger Ei-Tüte des Trichterwicklers.

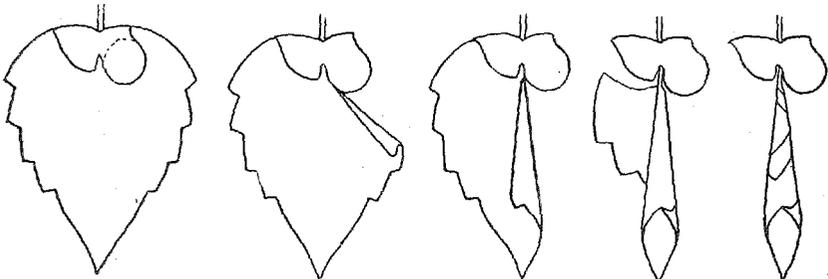


Fig. 6. Einzelne Stadien der Blatteinrollung (nach Prell).

ren rechten Blattrand angefangen — das Blatt von unten her betrachtet — einen Schnitt in der Form eines stehenden römischen S mit seinen Kiefern aus. Dann ritzt er den Mittelnerv des Blattes, um die Saftzufuhr zu vermindern, und vollendet schließlich auf der linken Seite den Schnitt.

Im Blatt bringt der Käfer seine Eier unter, wickelt dann die rechte Blatthälfte zu einer Tüte, schlägt hernach von der anderen Seite die linke Blatthälfte als Schutzumschlag darüber. In dem Trichter, der an der Blattrippe hängt, hat er seinen Larven einen Brutraum angefertigt, dessen Wände aus mehreren Lagen grüner Blattsubstanz bestehen, mithin ihr nötiges Futter sind. Welkt das zum Trichter geformte Blatt, so fällt es vom Baume und gibt somit den Larven auf der Erde die willkommene Gelegenheit, in den Erdboden zu kriechen und sich zu verpuppen.

Es läßt sich nun im einzelnen nachweisen, daß jede andere Führung der Schnittlinie das technische Problem der Blattaufrollung erschwert, wenn nicht unmöglich macht.

Ein langsames Sich-Bilden des Instinktes durch zweckmäßige Anpassung ist nicht anzunehmen, da einzelne zufällige Abänderungen, die zu dem Instinkt hätten führen können, keine zweckmäßige Hilfe bedeutet hätte. H. Prell²⁾ kommt zu dem Schluß: „Es ist völlig undenkbar, daß ein solch komplizierter Vorgang wie die Trichterrollung, schrittweise entstanden ist. Jede größere Unvollkommenheit an irgendeiner Stelle würde den ganzen Verlauf der Dinge unmöglich machen. Hier stehen wir also wieder vor der Notwendigkeit der Annahme, daß solche große Komplexe der biologischen Handlungsweise mit einem Schlage in Erscheinung getreten sein müssen.“

Biologisch verstehbar wird mithin die Schnittlinie aus ihrem Finalsinn heraus. Hierbei ist beachtlich, daß innerhalb eines gewissen Spielraumes eine Anpassung an die jeweiligen Verhältnisse geschieht, wobei die individuelle anpassende Abänderung wiederum auf die Erreichung des biologischen Zielsinnes abgestellt erscheint. Der Biologe kann nicht anders, als sich biologische Erscheinungen durch Beziehung auf einen Zielsinn verständlich zu machen. Solange ein Zielsinn noch nicht angebbar ist, bleibt die Erklärung auf der Ebene des Vorläufigen, der bloßen Beschreibung, auch wenn diese Beschreibung die mechanisch-kausale Erklärung miteinbezieht. Mag er auch, befangen durch den Einfluß von Modeströmungen, teleologisch klingende Ausdrücke zu vermeiden suchen, so bleibt doch das Apriori seines Forschens die leitende und treibende Idee, biologische Einzelerscheinungen durch Beziehung auf einen Ganzheits-

sinn verstehbar zu machen. Auch wenn er sich darüber keine Rechenschaft ablegt oder ihm seine Grundeinstellung so selbstverständlich geworden ist, daß er sie gar gelegentlich leugnet, bleibt seine Hauptaufgabe finales Verstehen.

So bedeutet auch die biologische Erforschung der Instinkthandlungen die Aufdeckung des in ihnen objektivierten Sinngehaltes, der darin besteht, daß sie ganzheitsdienlich sind. Nun mag sich der Biologe bei der Tatsache des „Instinktes“ als etwas für ihn Letztgegebenem beruhigen. Doch besteht dabei die Gefahr, daß mit dem Wort ein Problem verdeckt, statt aufgezeigt wird. Denn die Tatsache eines in der Natur objektivierten Geistes ist selbst wiederum eine Tatsache, die nicht in sich steht, die keinerlei Eigennotwendigkeit in sich enthält, die auch dadurch nicht weitergebracht wird, daß man von der „Klugheit der Natur“ spricht oder von einer „Weltvernunft“, was meist nichts anderes ist als eine Umschreibung des Tatbestandes, ohne Erklärung zu sein. Eben die Tatsache der Nichtnotwendigkeit des „Verstandes in der Natur“ heischt Weiterfragen nach einem persönlichen Geiststräger als Sinnggeber, der, mag er auch durch Vermittlung von Zweitursachen wirken, letzten Endes absolutes sichselbstgenügendes Sein sein muß. Somit wird in dieser Form des teleologischen Beweises Gott rückwärtsschließend von der Tatsache objektivierten Geistes aus als allein zureichender Seinsgrund dargetan, nicht aber wird vom Begriff Gottes aus auf Ziele im Weltgeschehen geschlossen. Diese zu durchschauen ist dem Menschen nicht gegeben.

Wenn wir hier innehalten und rückwärts schauen, so bedarf der bisher nur kurz skizzierte Beweisgang noch eingehender Sicherung nach verschiedenen Seiten hin. Gegenüber einer heute vielfach herrschenden Auffassung der Naturerklärung, die als einzige Determinante des Naturgeschehens die Wirkursache gelten läßt, jede finale Bestimmung eines Geschehens grundsätzlich ablehnt, ist die Möglichkeit zielsinniger Bestimmtheit eines Vorganges zuerst darzutun. Weiterhin ist ihr Wirklichkeitswert zu prüfen angesichts des Versuches, aus der Teleologie eine lediglich subjektive Betrachtungskategorie eines unverbindlichen „als ob“ zu machen, die natürlich nicht zum Ausgangspunkt eines metaphysischen Schlusses gemacht werden dürfe.

An zweiter Stelle ist der empirische Nachweis finaler Bestimmtheit an Einzelbeispielen durchzuführen und zu zeigen, daß gewisse Sachbestände eine finale Erklärung nicht bloß ermöglichen, sondern fordern. Wenn auch — wie wir früher ausführten — ein einziger sicher festgestellter Tatbestand objektivierten Geistes zum Schlusse

genügt, so ist doch eine versuchsweise vorgetragene Feststellung des Umfanges der Geltung finalen Bestimmtheits bei einem so weltumspannenden Versuch, wie es ein Gottesbeweis darstellt, von einer zusätzlichen Bedeutung. Durch die in der Problemgeschichte erfolgten Erörterungen haben wir das Gebiet, aus dem eindeutige Beispiele teleologischen Verhaltens zu gewinnen sind, bereits abgegrenzt als den Bereich organismischer Naturdinge und des Menschen. Immer wieder ist der Versuch aufgenommen worden, das Lebensgeschehen rein mechanistisch unter Ausschluß jeder Zielbestimmtheit zu deuten. Diesen Ansichten Aug' in Aug' entgegenzutreten und sich geistig mit ihnen zu messen, ist in unserem Zusammenhang unerläßlich.

Eine besondere Beachtung heischt noch der die festgestellten finalen Sachverhalte transzendierende Schritt, der vom im Ding objektivierten Geist zum subjektiven Sinngeber der Natur weiter-schreitet, zumal eingehende Versuche vorliegen, diesen Schritt zugunsten einer rein weltimmanenten Erklärung der Naturteleologie zu vermeiden.

Der transzendierende Denkschritt erreicht zunächst nur einen übergeordneten, personhaft zu fassenden Sinngeber, der damit noch keineswegs als Gott bestimmt ist, denn es genügt ihm an sich der Begriff eines „Demiurgen“, eines „Weltordners“ oder „Weltbau-meisters“ oder auch einer denkfähigen „Weltseele“. Erst wenn der Nachweis der Unfähigkeit des Naturdinges, selbst Grund des in ihm objektivierten Sinnes zu sein, geweitet wird zum Erweis der Seinsbedingtheit (Kontingenz) des sinnvoll geordneten Naturseins, vermag der Schluß alle möglichen Formen relativen Seins zu überschreiten, um den zureichenden Seinsgrund in dem absoluten persönlichen Sein Gottes zu finden, mag auch die unmittelbare Sinngebung in der Natur durch Zweitursachen vermittelt sein.

Bleibt die Sinnerfülltheit in der organischen Natur hinsichtlich der in der Natur objektivierten Gedanken immer „draußen“ in dem Sinne, daß sie nicht unmittelbar subjektiv erlebbar oder nacherlebbar, sondern nur auf Grund der geprägten Form indirekt erschließbar, „ablesbar“ sind, so fällt diese Schranke im Sein des Menschen selbst. Im menschlichen Sein sind subjektiv nicht nachvollziehbare Sinn Ganzheiten (völlig unbewußt ablaufende Reflexe) überlagert von andern, die zwar unwillkürlich geschehen, aber zum Bewußtsein kommen und willkürlich mehr oder minder beeinflussbar sind, bis hinauf zu Wesensstrebungen, die in dumpfem Drang sich anmelden, zu ihrem Vollzuge aber die Beihilfe des bewußten Ich verlangen. Wie im untermenschlichen organismischen Sein eine Selbstauszeu-

gung geschieht, wobei die Ideal-Form das Entwicklungsgeschehen normiert, selbst wenn das Ideal in der Wirklichkeit nie ganz erreicht wird, so steht auch der Mensch in seiner Entwicklung unter dem Gesetz eines objektiv gültigen Zieles, das nicht dem Menschen als Fremdgesetz äußerlich aufgezwungen ist, sondern in seinem vorgegebenen Wesen gründet und aus ihm hervorgeht. Jedoch erfolgt die Auszeugung des menschlichen Wesens nur zu einem Teil „von selbst“ wie bei Tier und Pflanze, seine spezifisch menschliche Eigenart besteht darin, daß ihm die Aufgabe gesetzt ist, die in seinem Wesen gründende Anlage samt dem damit verbundenen Ziele nachspürend zu erfassen und freitätig zu verwirklichen. Das menschliche Seelenleben in seiner reichen Verzweigung als Empfindung, Erfahrung, Trieb, Strebung, Wollung, Einsicht, Gefühl und Affekt wird als zielstrebig geordnete Einheit verstehbar. Die tatsächlich verwirklichte und durch psychologisch-empirische Forschung herausstellbare Ordnung hebt sich im Menschen von einer anderen, der seinsollenden Idealordnung ab, die sich im Menschen durch das Gewissen mit seinen unbedingten Forderungen kundtut. Im geistig ganz erwachten Menschen erstet als Naturforderung die Frage nach „dem“ Sinn seines Lebens, dem absoluten Sinn, der nicht durch eigene Wahl festzusetzen, sondern vor aller Willkür unverrückbar vorgegeben ist, den es nur aufzufinden und zu verwirklichen gilt. So wird dem Menschen im Gewissensauspruch der Sinn eines „Unbedingt“ erlebbar, dessen Idee in der Fassung des Beweises eine entscheidende Rolle spielt. Von dieser dem Menschen im eigenen Sein gegebenen und zum Teil erlebbaren Naturordnung, zu der auch sein Gewissen gehört, ausgehend, erscheint der teleologische Gottesbeweis unmittelbarer, eindrucksvoller und psychologisch überzeugender. Er ist jedoch auch hier nichts anderes als die Fortführung und Vollendung des im Bereiche der organismischen Natur bereits geführten Beweises, der von der Tatsache gegebener Sinnbezüge rückschließt auf den göttlichen Sinnsetzer. Bei dieser Fassung des zweiten Teiles des Beweises wird einsichtig, daß die Bezeichnung „moralischer Gottesbeweis“ einmal zu eng ist, weil hier der Mensch nicht nur als moralisches Wesen genommen wird, sondern die Tatsache seines Gewissens als Organ in die Ganzheit seines Wesens eingegliedert ist, daß weiterhin die Bezeichnung „moralischer Gottesbeweis“ leicht dazu verführt, diesen Teil des Beweises als selbständigen Beweis zu behandeln und ihn vom übrigen teleologischen Beweise loszutrennen, wodurch ihm aber seine eigentliche Kraft genommen wird. Der skizzierte Aufriß des Beweises, der den Menschen zu seinem Gegenstande hat, bedarf einer positiven Be-

gründung wie einer kritischen Absetzung gegen andersartige anthropologische Auffassungen.

Der anthropologische Teil des Beweises kann ergänzt werden durch die Herausstellung der menschlichen Wesenszielung auf das Absolute. Im Menschen wohnt eine den sonstigen Wesen fremde und daher den Menschen als solchen kennzeichnende Wesensunruhe, die ihn über alles Vereinzelte, über alles Zeithafte und Stückhafte zu einem Ueberzeitlichen, Allumfassenden, zu einem „Ein und Alles“, einem höchsten beseligenden Werte hindrängt. Diese Tatsache ist bisweilen zu einem „Gottesbeweis aus dem menschlichen Glückstreben“ — wie man verflachend jene menschliche Wesensunruhe genannt hat — ausgebaut worden. Jedoch erregt auch hier ein eigenständiger losgelöster Beweis Bedenken, weil aus bloßem Bedürfen noch nicht auf die Wirklichkeitsordnung geschlossen werden darf. Dagegen aber ist eine transzendente Analyse des in jenem Streben enthaltenen Zielsinnes geboten, ihr Ergebnis kann mit dem Beweisergebnis konvergieren und so zu einer wertvollen Bestätigung werden. Gerade die Tatsache, daß nicht nur ein Einzelbeweis, der einem Teilgebiet der Wirklichkeit entnommen ist, sondern eine Mehrheit von nebeneinander geführten Einzelaufweisen und Beweisen auf das gleiche Endziel hinauslaufen, verbürgt dem Menschen die letztmögliche Sicherheit seiner Erkenntnis, die nötig ist, da gerade hier, wo es dem Menschen um seine eigenen letztpersönlichen Entscheidungen geht, volle Ueberzeugungskraft gefordert wird. Sie zu prüfen ist Aufgabe einer nachträglichen Reflexion erkenntniskritischer Art; diese hat somit den Beschluß zu bilden.

Damit haben wir in einer vorläufigen Weise die Grenzen unserer Gesamtaufgabe abgesteckt, die es nun zu erfüllen gilt.

4. Kapitel*)

Grundlegung des Beweises aus der Zielstrebigkeit der menschlichen Natur

Der Mensch als zielgerichtete Einheit

Der Mensch ist ein vielschichtiges Wesen. Immer wieder ist der Versuch unternommen worden, das Wesen des Menschen zu vereinfachen, auf wenige oder eine einzige Wesensschicht zurückzuführen. Aus solchen Vergewaltigungen erklären sich alle Irrtümer über den Menschen. Zum Zwecke der Heilbehandlung haben die verschiedenen Disziplinen der Medizin sich ein Bild vom Wesen des Menschen zu machen versucht, das sich mehr und mehr zu einer faßbaren Einheit abrundet. Danach ist der Mensch „ein reich gegliedertes, hierarchisch gestuftes System von Strukturen, die zu einer Gestaltganzheit zusammengefaßt sind und in jedem Augenblick unseres Lebens auf das Ganze hin handeln“ (Fr. Büchner).¹⁾

Die grundlegenden organismischen Schichten hat der Mensch mit den anderen Lebewesen gemein. Die Strukturen weisen in sich und in ihrer gegenseitigen Zuordnung einen deutlichen Ganzheitsbezug auf. Bereits die fundamentale Gliederung der Zelle in zentralgelegenen Kern und umhüllendes Protoplasma bedeutet — wie wir heute auf Grund der Untersuchungen von Caspersson wissen — nicht bloß summenhaftes Nebeneinander; vielmehr stellt der Kern die Leitstruktur der Zelle dar, ermöglicht und steuert den Eiweißstoffwechsel des Zellprotoplasmas. Die Zellen wiederum sind zu Organverbänden zusammengeschlossen. In den Organen leisten spezifisch ausdifferenzierte Zellen die eigentlichen Organfunktionen; ihnen wieder sind bindegewebige Zellen vorgebaut mit der Aufgabe, den Stoffwechsel der spezifischen Zellen zu entlasten und zu sichern. Unter den Organen wiederum haben wir solche kennengelernt, deren besondere Aufgabe darin besteht, die Tätigkeit der anderen Organe zu regeln. So sind die Drüsen mit innerer Absonderung, die sogenannten Hormondrüsen, übergeordnet den Muskeln, dem Stützgewebe und den Drüsen mit Außensekretion. Im System der Hormondrüsen selbst wiederum nimmt der Hirnanhang eine

*) Kap. 3 „Die Grundlegung des Beweises aus der Zielstrebigkeit organismischen Geschehens“ bleibt hier weg. Dafür kann zunächst als Ersatz eintreten mein Aufsatz „Auf der Spur des Lebensgeheimnisses“ in Bd. 57 des „Phil. Jahrbuches“ (1947).

übergeordnete Stellung ein. Die Drüsen mit innerer Sekretion wiederum werden geleitet vom vegetativen Nervensystem, das unter der Schwelle des Bewußtseins arbeitet.

In der Entwicklung des Menschen entfalten sich die unteren Seinstufen und Schichten zuerst. Dem Säugling fehlt das geistige Leben noch ganz. Sein Leben äußert sich lediglich in naturhaften Antrieben. Erst langsam gewinnt die Großhirnrinde Einfluß auf die Einzelantriebe, die zunächst an die Reflexgebiete im Rückenmark und im Stammhirn gebunden sind, welche bei der Geburt schon ausgereift sind. Die Vorgänge, die durch diese entwicklungsgeschichtlich ältesten und ursprünglichen nervösen Zentralen geregelt werden, sind im wesentlichen vegetativer Art. Die erst später sich ausbildenden neuen Hirnteile, das sogenannte Neenzephalon, vermögen entsprechend ihrer späteren Ausbildung auch erst in der weiteren Entfaltung formgestaltend oder hemmend zu wirken. Von ihnen reifen zunächst die Rindenfelder der elementaren motorischen, sensiblen und sensorischen Leistungen, danach die anschließenden und sie frontal fortsetzenden Gebiete. Damit wächst zu dem Stammhirn die Großhirnrinde als „Hemmungs- und Kontrollorgan“ (De Crinis²⁾) hinzu.

Entsprechend dieser stufenweisen Entfaltung der nervösen Zentren ist eine analoge Ordnung in der Entwicklungsfolge der psychisch-geistigen Leistungen festzustellen. Zunächst geht das Seelenleben des Menschen in Empfindungen und Affekten auf, die durch augenblickliche Sinneseindrücke hervorgerufen werden. Jäh wechseln die Empfindungen, und die Affekte sind noch ungehemmt. Sinnliche Eindrücke überwiegen im Vorstellen und Erinnern. Anatomisch läßt sich nachweisen, daß die lebenswichtigen Triebe, Instinkte, Allgemeingefühle und Affekte im Stammhirn ihren Sitz haben. Hier ist gewissermaßen die „Tiefenperson“ (Fr. Kraus) örtlich gebunden, der die „kortikale Person“ nach Reifung des kortikalen Hirnteiles durch Intellekt, Wille und Handlung im eigentlich menschlichen Sinne übergeordnet wird. Doch dürfen die aufgenommenen Bezeichnungen nur in einem uneigentlichen Sinne verstanden werden, da beides zusammen eine primäre Einheit und Ganzheit ausmacht. Immerhin wird deutlich, daß das Leben des Menschen nicht einheitlich-homogen ist, sondern „geschichtet“, wobei der heute viel gebrauchte Ausdruck „Schicht“ natürlich ebenfalls nur in einem übertragenen unräumlichen Sinne verstanden werden darf. Kraft der spezifisch menschlichen Schicht, die das Animalisch-Tierische in ihm überbaut, ist der Mensch zu einer ganz neuartigen Beziehung zur Umwelt fähig, die allem untermenschlichen Leben versagt ist. Schon dieser Aufriß des

menschlichen Wesens läßt die Ausrichtung auf eine Ziel-Ganzheit deutlich hervortreten. „Indem wir diese Hierarchie der Strukturen und Funktionen noch einmal überblicken — sagt Büchner —, steht vor uns das Bild einer bewunderungswerten Verfügung, Durchdringung und Aufgipfelung der Teilstrukturen und Funktionen zu einer Gesamtgestalt, ein Bild, das wir in seiner Großartigkeit und immanenten Logik nur mit den höchsten Gestaltungen der Kunst vergleichen können.“³⁾

Immer bleibt das Tier bis hinauf zu seinen höchsten Formen im unmittelbaren Banne seiner Wesensantriebe wie seiner Umwelt. In unmittelbarer Lebensspannung antwortet es auf die Widerfahrnisse seiner Umwelt durch Zupacken, Flüchten, Sich-Aengstigen. Selbst in der lauernden Zurückhaltung liegt noch die Spannung des vitalen Bezuges. Es wird dabei unmittelbar etwas begehrt oder gefürchtet. Nahrungssuche und Hunger bewerten die begegnende Umwelt rein vital. Witterung des Feindes, Bedrohtsein der eigenen Existenz, Geschlechtstrieb, Kampf um den Geschlechtspartner und Beute halten das Tier in Gespanntheit zur Umwelt. Nur soweit vitale Antriebe reichen, Ausnutzung der Umwelt oder Bedrohtsein durch sie, besteht überhaupt die Umwelt für das Tier. Es vermag sich von dieser biischen Engspanntheit nicht zu lösen. Triebgebunden steht der erfaßte Ausschnitt aus der ihn umgebenden Welt im Bewußtsein des Tieres nur, soweit sie der Lebenserhaltung dient. Auch was man tierische Intelligenz nennt, findige Anpassung an veränderte Bedingungen, Fähigkeit, durch Erfahrung zu lernen, ist der Lösung von den Lebensinteressen nicht fähig und bleibt durch die Triebgrenze in seinem Ausmaß begrenzt.

Im Menschen aber tritt ein Neues auf. Er ist nicht und bleibt nicht gefesselt an ein Anziehungs- und Abstoßungsfeld vitaler Art in konkreten gegenwärtigen Lagen. Zwar hat auch er wie das Tier einen Leib, in dem eine Fülle von physikalisch-chemischen Vorgängen geschehen, die von einer biologischen Zentralstation geleitet sind. Zwar füllen auch bei ihm Nahrungssuche, -zubereitung und Nahrungsaufnahme einen großen Teil seiner Zeit. Mit dem Tiere sind ihm Naturantriebe gemein wie Abwehr-, Flucht-, Sexualtrieb, deren Geschehen er von innen her, soweit sie ihm zu Bewußtsein kommen, an sich erfährt. Allein diese Antriebe legen ihn nicht in derselben Weise fest wie das Tier. Immer wird das Tier von seinen Trieben geführt, immer passen diese es an seine Umwelt an. Beim Menschen aber fehlt diese eindeutige Zuordnung, so daß er — schon rein biologisch gesehen — in einer anderen Lage ist. Statt von Naturtrieben geführt zu werden, ist er gezwungen, sein Leben

selbst zu führen, will er am Leben bleiben. Schon aus reiner Vitalnot muß er zu sich selbst Stellung nehmen, muß er sein Leben selbst in die Hand nehmen. Sonst geht er zugrunde.

Unter dem Gesichtspunkt der bloßen zweckmäßigen Anpassung an die Umwelt ist der Mensch nicht zu verstehen. Jedes Tier ist an seine Welt besser angepaßt, als es beim Menschen der Fall ist. Art-spezifische Antriebe, die zwar eine gewisse Spielbreite der Anpassung an besondere Umstände besitzen, aber sonst festgelegt sind, fügen das Tier unlöslich in seine Umwelt ein. Wir sind immer wieder überrascht, wieweit die harmonische Abstimmung von Körperbildungen, Antrieben und Umwelt, in der das Tier lebt, geht. Verschiebt sich etwa eine wesentliche Bedingung in der Umwelt, dann paßt die eigene Natur des Tieres dieses durch Umänderung der Körperbildungen und Antriebe entsprechend neu an, oder aber — wenn das Tier die Fähigkeit zu solcher Umänderung durch allzu einseitige Festlegung verloren hat — ist die ganze Art zum Aussterben verurteilt. Dem Menschen aber hat die Natur eine solche zweckmäßige Einpassung verweigert. Er ist niemals zu verstehen durch eine Erhöhung der Anpassung im Sinne der darwinistischen Auslese. Vielmehr stellt er etwas Neues, Eigenes dar, einen biologischen Sonderentwurf, einen neuen Typus oder eine eigene Idee. Darin ist einmal die Lockerung der Natur enthalten, die in jeder Hinsicht deutlich darauf abgestellt ist, den Menschen zur Selbstbildung und bewußten Selbstformierung anzuregen, ja zu zwingen.

Vergleicht man den Menschen mit den höheren Säugetieren, so fallen bei ihm eine Reihe Mängel auf, die im biologischen Sinne als Unangepaßtheiten, als Unspezialisiertheiten, als Primitivismen gelten müssen. Seine Hand ist weder zum Hangeln und Klettern auf Bäumen noch zum Zupacken, Festhalten und Zerreißen der Beute ausgebildet; sie ist nach keiner Seite hin festgelegt, sondern ist in ihrer ursprünglichen Allgemein-Form belassen. Sie ist nicht ein auf eine bestimmte Tätigkeit festgelegtes Werkzeug, sondern das Werkzeug der Werkzeuge, nicht zum unmittelbaren Umgang mit den Dingen der Umwelt, sondern zu einem selbstvermittelten Umgang eingerichtet. Dem Menschen fehlt als natürlicher Witterungsschutz ein Haarkleid, das den Jahreszeiten entsprechend dichter oder dünner wüchse. Er besitzt weder natürliche Angriffswaffen noch eine zur Flucht geeignete Körpergestalt. Im Gegensatz zum Tiere ist die Zeit der jugendlichen Unfertigkeit und Schutzbedürftigkeit um ein Vielfaches verlängert. Sein Gebiß ist von einer ursprünglichen „primitiven“ Lückenlosigkeit; es ist weder ein Raubtiergebiß noch ein Pflanzenfressergebiß. Das Tier, das alle vier Gliedmaßen zur Fort-

bewegung, sei es auf dem Boden, Bäumen oder in der Luft verwendet, hat eine viel größere Standfestigkeit sowie sichere und schnellere Beweglichkeit als der Mensch. Seine Sinne sind meist schärfer. Dafür sind durch den aufrechten Gang des Menschen seine Hände freigeworden zum „Hantieren“ an den Dingen, seine Augen zur Umsichtigkeit erhoben. Seine Sonderstellung zu der ganzen Tierwelt zeigt sich an in der außerordentlichen Vergrößerung und Erhöhung des Stirnhirns und des Scheitelhirns, d. h. der Hirnteile, an welche intellektuelle Fähigkeiten geknüpft sind.

Im rein biologischen Sinne wäre es für den Menschen zweckmäßiger, ein Tier zu sein, Kletterhände oder Tatzen zu haben, ein Haarkleid zu besitzen, bessere Witterung der Sinnesorgane sein eigen zu nennen. Wird aber das Eigenwesen des Menschen als besonderer neuer Idee festgehalten und darauf die Einzelheiten seines Seins und Werdens untersucht, so ist festzustellen, „daß der Mensch voll erstaunlicher Zweckmäßigkeiten seiner Konstitution ist; aber diese sind immer Zweckmäßigkeiten zur Selbsttätigkeit hin; es sind höhere Zweckmäßigkeiten ganz anderen Ranges als die unmittelbaren tierischen, nämlich solche in der inneren Konstitution des Wesens, welches der tierischen unmittelbaren Zweckanpassung entbehrt, aus der Harmonie derselben gefallen und auf sich selbst gestellt hat“.4)

Soweit beim Menschen Naturantriebe vorhanden sind, haben sie die feste Form der Instinkte verloren. Des Tieres Instinkte folgen den großen Rhythmen der Natur. Sie erwachen zu bestimmten Zeiten, wenn die Bedingungen gegeben sind, so der Geschlechts- und Nestbautrieb, der Antrieb zum Wandern und zum Winterschlaf. Sind sie nicht mehr von vitaler Dringlichkeit, so erlöschen sie. Beim Menschen aber ist es anders. Sie werden zu Dauerantrieben, die mächtiger und andauernder wirken als nötig ist. Für die Befriedigung jeden Triebes gewährt die Natur eine Lust. Beim Tier sind Lust und biologische Bedeutung — bis auf einige Instinktpathologien, die wieder im größeren Zusammenhang ihren Natur-Sinn haben — unlöslich aneinander gebunden. Der Mensch aber kann schon auf frühem Stadium beides voneinander trennen. Er vermag die Lust um ihrer selbst willen zu suchen und damit gar den biologischen Sinn zu zerstören. Bleibt der Mensch im kindlichen Alter ohne Zucht und fehlt es ihm später an Selbst-Zucht, so entartet er im Ueberdruck der andrängenden Triebe, die sich zu selbstzerstörerischen Süchten auswachsen. So ist er in seiner ganzen Natur daraufhin angelegt, sich selbst in die Hand zu nehmen, sein Leben im eigentlichen Sinne selbst zu führen.

Was die Natur ihm versagt hat, muß er durch Selbstbildung und Ausbau einer neuen Welt, seiner „zweiten Natur“, aufholen. Die Schutz- und Angriffswaffen, die ihm die Natur vorenthalten hat, muß er sich selbst erfinden und herstellen. Die Nahrung kann er nur zum geringen Teil der Natur selbst entnehmen; er muß das Feuer erfinden, sie zu bereiten. Den vorenthaltenen Haarschutz muß er durch Kleidung ersetzen. Nur durch Umschaffung der Natur wird er erst existenzfähig.

Das Tier nimmt kraft seiner biologischen Organisation aus einer Umwelt nur bestimmte Reize auf, nur diejenigen, auf die es abgestimmt ist, auf die es als Vitalwert reagieren muß. Alle anderen tangieren es nicht, sind in seiner Welt nicht vorhanden. So hat es seine Merkwelt als Ausschnitt aus der umgebenden Welt. Der Mensch aber wird von Eindrücken überflutet. Eigentätig muß er erst lernen, sich in der Welt zurechtzufinden, die Welt sich zu ordnen, ein Bild von ihr zu machen. Er lebt nicht nur in dem streng eingehaltenen Ausschnitt seiner Umgebung. Seine Erfahrungswelt ist unbegrenzt erweiterbar. Im Gegensatz zu dem lediglich biischen Interessen unterworfenen tierischen Bewußtsein vermag sich das geistige Bewußtsein des Menschen von dieser dienenden Stellung zu lösen und gewinnt eine herrschende Rolle. Es setzt ein mit dem Freiwerden von der Vitalspannung des Triebes. Es vermag von dem abzusehen, was das Individuum vital angeht, und die Sache selbst unabhängig davon zu erfassen. Damit fallen die Grenzen der biischen Bezogenheit, der geistige Erkenntniswille dehnt sich darüber hinaus unbegrenzt aus. Im Sinne eines stets möglichen weiteren Grenzüberschreitens kann er unendlich genannt werden. Mit der Zurückdrängung vitaler Interessiertheit gewinnt das menschliche Ich von den Dingen Abstand. Sie werden ihm erst wirkliche Gegenstände, die er in ihrem An-sich erkennt, die nicht nur von Trieben begehrt oder verabscheut werden. Damit hat er nicht nur wie das Tier „Umwelt“, ihm ist im eigentlichen Sinne „Welt“ als solche zugeordnet.

Um handelnd sich seine Welt aufbauen und darin leben zu können, muß sich der Mensch eine innere Welt bilden, in der einmal die ganze Bewegungsphantasie der eigenen, mühsam erlernten Bewegungen Platz hat, über die er frei verfügen muß zum Einsatz beim Handeln; dann stehen darin die Erinnerungsbilder des Wahrgenommenen, Verstandenen, Beurteilten zum Vergleichen, Einordnen und Auswerten neuer Eindrücke, weiterhin sein Weltbild, in dem er Stellung zu den Menschen und Dingen wie aber auch zu sich selbst genommen hat, und die Antriebsordnung der Werte, die sich in seinem Charakter verfestigt hat.

Im einzelnen läßt sich nun eine Fülle teleologischer Einzelzüge beim Menschen aufweisen, einmal in der Schicht des vegetativ-animalischen Lebens, das ihm nicht zum Bewußtsein kommt. Hierher gehören die physiologischen Regulationen, die wir schon früher mit erörtert haben. Dann das Abgestimmtsein der zurücktretenden Natur auf die Ausbildung seines Geistes, wofür A. Gehlen ein reiches Material gesammelt hat, wenngleich er den Begriff „Geist“ vermeidet.

Der entscheidende Unterschied zwischen Mensch und Tier ist die Fähigkeit des geistigen „Ein-Sehens“ — der „Ein-Sicht-Nahme“, des Erkennens von Sachverhaltsbeziehungen, die dem Tiere immer abgeht. Im konkreten Antriebsfeld vermag das Tier zu „lernen“, d. h. den Naturantrieb weiterzubilden und der besonderen Situation anzupassen, aber er vermag keinen Sachbezug als solchen zu erfassen, herauszuheben und zu bezeichnen. Darum fehlt ihm die Sprache; nicht weil es keine geeigneten Sprechwerkzeuge hätte, sondern weil es nichts zu sagen hat.

Die Selbstbesinnung der Heilkunde auf ihre eigenen Grundlagen, wie sie sich gegenwärtig vollzieht, weist sehr deutlich auf das notwendige Ineinanderspiel von anregendem Naturtrieb und Auffassen durch den Geist hin. Tiere haben erstaunliche Heilinstinkte; in unbegreiflicher Hellsichtigkeit fressen sie etwa Heil-Pflanzen, die sie sonst als Gift meiden. Beim Menschen äußern sich diese Instinkte nur noch als Dränge, Antriebe, Hunger nach gewissen Speisen oder Abscheu vor anderen. Die Natur setzt an zu Selbstheilungen, doch so, daß sie sie nicht allein von sich aus durchführt, sondern den verstehenden Geist des Menschen wachruft zur Deutung und Durchführung der Naturdränge. Es ist das unsterbliche Verdienst des Hippokrates, in der Erkenntnis von der Selbstheilung der Natur den Grundstein für die abendländische Heilkunde gelegt zu haben. Dem Menschen kommt es zu, die zielstrebigen Anregungen der Natur zu begreifen und zu unterstützen. Das ist die eigentliche Aufgabe des Arztes.⁵⁾

Nur ein Beispiel für die Bedeutsamkeit dieser Krankheitsauffassung kann hier angeführt werden: das Fieber. Eine rein kausalmechanistische Auffassung sah in der erhöhten Fiebertemperatur nur die Störung der durchschnittlichen Norm und wandte Mittel an, die erhöhte Temperatur wieder auf die Norm herabzudrücken. Inzwischen ist man zu der Einsicht gelangt, daß gerade dadurch der Natur in den Arm gefallen wird, die ihrerseits schon „fieberhaft“ an der Beseitigung der Störung arbeitet. Das Fieber hat mithin einen Heilsinn, den es zu unterstützen gilt. Auf gelegentliche Er-

fahrungen aufbauend hat die moderne Heilkunde eine reiche „Fiebertherapie“ geschaffen, womit eine Reihe von Krankheiten geheilt werden, gegen die man früher machtlos war. Die Natur von sich aus tut es nicht, sie gibt nur die Anregung. Der einsichtige Arzt als „Diener der Natur“ greift sie auf und baut sie aus. So wird heute in vielen Fällen künstlich Fieber hervorgerufen und in den Heildienst gestellt, ähnlich wie der Steuermann Wind und Strömung seinen Zwecken dienstbar macht. Oft versagt das Naturfieber nicht nur durch Minderleistung und Ausbleiben, sondern gefährdet auch durch allzustürmische Ueberfunktion. Beide Male hat der Arzt die Aufgabe, der mangelnden Instinktsicherheit aufzuhelfen und sie ans Ziel zu binden.

Das „neue Denken“ in der Medizin (G. v. Bergmann), das sich heute gegenüber dem veralteten mechanistischen durchsetzt, erkennt als Grundbestand, daß „die Erscheinungen am Kranken als sinnvolle Maßregeln einer heilenden Natur aufgefaßt“ werden müssen.⁶⁾ Ohne Wertung des Krankheitsgeschehens als eines Abweichens von der Norm sinnvoller Zusammenarbeit, also als einer „Betriebsstörung“, darüber hinaus aber bereits als eines Selbstheilungsversuches der Natur, der zu seiner vollen Durchführung der menschlichen Mittätigkeit bedarf, ist heute in der Medizin nicht mehr auszukommen. Damit wird freilich keine ganz neue Einsicht gewonnen, sondern nur eine uralte auf der Höhe heutiger Wissenschaft wiedergewonnen.

Infolge der Lockerung der unlöslichen Einheit von biologischer Bedeutsamkeit und Lustgewinnung beim Instinkt und einer falschen Gewohnheitsbildung, die die Lust um ihrer selbst willen sucht und damit die ursprüngliche Lebensförderung ins Gegenteil verkehrt und selbstzerstörerisch wirkt, darf der Arzt sich keineswegs immer auf die Naturäußerungen verlassen, eben weil beim Menschen nirgendmehr die reine ursprüngliche Natur anzutreffen ist, sondern seine „zweite Natur“, die oft genug durch Süchte verderbt ist. Gegen diese „zweite Natur“ hat freilich sein Tun oft anzugehen, um der „ersten Natur“ wieder Raum zu schaffen.

Durch seine Instinkte bleibt das Tier von Natur aus immer fest in seine Umwelt eingeordnet, und zwar ohne jedes Zutun seines Bewußtseins; es kann dieser Einordnung nicht entweichen, wie es ihr nichts hinzuzufügen vermag. Es braucht sich also gar nicht selbst einzuordnen, wozu es auch unfähig wäre. Dem Menschen aber wird seine Umwelt als in sich stehende Welt faßbar. Er begreift sie, um sich in sie einfügen zu können. Es handelt sich bei der begriffenen Welt nicht nur um den Ausschnitt, der auf seine vitalen Interessen

bezogen ist und soweit er diesem Bezug untersteht, sondern um die Welt in sich, auf die hin er sich bezieht. Ja, sein eigenes Wesen wird ihm Gegenstand, zu dem er Stellung zu nehmen hat. Dadurch ist er das gefährdete Wesen. In seiner Selbstentscheidung liegt sein letzter Kern, sein eigentliches menschliches Wesen. Als Voraussetzung eben für die Möglichkeit einer solchen Eigenentscheidung sind bei ihm die Triebe in ihrer festen Form aufgelockert. Sie sind noch sehr wohl zielstrebig, werden aber nicht mehr einfach in Naturführung zur Zielerreichung gebracht, sondern fordern dazu die menschliche Mittätigkeit heraus. Sie bedürfen einer Ueberformung durch menschliche Eigentätigkeit.

In der Notwendigkeit, Stellung zu sich selbst und der gegenständig gewordenen Welt zu nehmen, liegt, verglichen mit der tierischen unlöslichen Verwobenheit in die Umwelt, etwas durchaus Neues, wodurch die Voll-Endung des Menschen auf neue Weise in Frage gestellt ist. Pflanzen und Tier zeugen sich kraft innerer Naturnotwendigkeit aus, stellen die Idee in Wirklichkeit dar, die in ihnen enthalten ist. Störend kann dahinein nur ein gewaltsamer Einbruch von außen eingreifen. Anders beim Menschen. Ihm ist die Verwirklichung seiner in ihm angelegten Idee selbst in die Hand gegeben. Bei ihm vermag nicht nur die Natur zu versagen, sondern er persönlich kann versagen. Er selbst kann nein sagen. Er selbst kann die Lust um ihrer selbst willen suchen und den Naturdrang auf Selbstverwirklichung in den Wind schlagen, somit sich selbst stören und zerstören. Ganz unverkennbar besteht zwischen diesem geistigen Selbstbesitz und dem geistlosen Gehabtwerden des Tieres von seinen Trieben eine unüberbrückbare Wesenskluft. Es handelt sich nicht bloß um graduelle Steigerung des Gleichen, sondern hier bricht ein durchaus Anderes, Neues auf. Da aber der Mensch das Tierische in sich nicht einfach abstreift, sondern es nur überformt werden soll, ist damit eine Wesenspolarität gegeben, die sich ihm in innerer Spannung anzeigt.

Aus dieser Polarität ergibt sich für den Menschen das eigenartige Ineinander von Gebundenheit und Freiheit. Auf Grund der vorgegebenen organismischen Form besitzt der Mensch in der Entwicklung ein ihm zugehöriges Auszeugungsziel, das aber restlos nur verwirklicht werden kann durch freie Mittätigkeit geistiger Selbstbestimmung. Niemals ist der Mensch in dem Sinne autonom, daß er in freier Willkür sich sein Lebensziel suchen könnte, um es dann zu verwirklichen. Er vermag seine Natur in ihrer gesetzten Zielrichtung nicht abzuändern.

Was von allen Lebewesen gilt, gilt auch vom Menschen. Leben

läßt keine Stagnation, kein Beharren in einem fertigen Zustande zu, sondern Leben besteht fort in der Zeit durch stetige innere Erneuerung, die einer rhythmischen Gesetzmäßigkeit unterliegt. Jedes Lebewesen hat ein ihm eigenes spezifisches Leben und erstrebt, seine artliche und individuelle Eigenart auszuzeugen. So gehört es auch zum Wesen des Menschen, nach fortschreitender Selbstauszeugung zu streben. Auch hier müssen wir in Analogie zu dem experimentell untersuchten embryonalen Leben von Tierkeimen wie aus menschlichen Mißbildungen, die gewissermaßen Versuche der Natur selbst darstellen, annehmen, daß die „Selbstentfaltung“ keine bloße Entfaltung von ursprünglich schon Vorhandenem (Evolution), nur Auszuwickelndem ist, sondern daß wahre Entwicklung statthat im Sinne von einer fortschreitenden Zunahme der Mannigfaltigkeit (Epigenesis). Was wir für die biologische Wesensseite auf Grund der Analyse der Entwicklungsfaktoren an Tieren festgestellt haben und nach biologischem Analogiegesetz auf den menschlichen Organismus übertragen dürfen, bewahrheitet sich auch für die seelisch-geistige Wesensseite des Menschen.

Innerhalb des gezeichneten Rahmens wird das Phänomen der Sittlichkeit in seinem eigentlichen Sinne begreifbar. Zunächst sind eine Reihe irriger Versuche, diese Erscheinung zu interpretieren, leicht abzuweisen, wenn die Sittlichkeit in dem umrissenen Rahmen gesehen wird. Wie dem organismischen Lebewesen eine Formkonstante als normierende Idee der Entwicklung wesentlich zugeordnet ist, die Idee auch dann in ihrer Norm gültig bleibt, wenn sie nicht erreicht wird, sondern das tatsächliche Entwicklungsergebnis weit dahinter zurückbleibt, so ist jede Form relativistischer Zersetzung eines allgemeingültigen sittlichen Zieles im Unrecht. Ebenfalls verfehlen die verschiedenen Formen des Eudämonismus, die in der Lust und Befriedigung das sittliche Ziel sehen, den Kern des Sittlichen. Es kommt nicht in erster Linie auf Erfüllung von Bedürfnissen und die damit verbundene Lust an, sondern auf den Zustand der Vollkommenheit, der das Endergebnis sittlicher Bemühung ist. Im Sinne dieser organischen Auffassung ist Tugend eine Vollkommenheit als Entfaltung einer Anlage. Mit voller Deutlichkeit hat Michael Wittmann diese Auffassung der Sittlichkeit in seiner „Ethik“ als Endergebnis einer kritischen Durchschau durch unzureichende Standpunkte herausgestellt und damit die aristotelisch-scholastische Ansicht erneuert. Von der Idee der Vollkommenheit ist nach ihm auszugehen, wenn das Wesen der Sittlichkeit verdeutlicht werden soll. In keiner Ethik fehlt der Gedanke der Vollkommenheit ganz. „Die Sittlichkeit erstrebt einen Zustand des Ideals; Ideal aber ist die Verwirklichung einer

Idee, die Erfüllung eines Zweckes und die Entfaltung und Vollen-
dung einer Anlage.“ 7) Nicht eine eudämonische, sondern nur eine
teleologische Betrachtungsweise wird daher dem Wesen der Sitt-
lichkeit gerecht.

Der allgemeine Gedanke der Vollkommenheit bedarf noch einer
näheren Bestimmung, wenn er als sittliche Vollkommenheit genom-
men sein soll. Unmittelbarer und eigentlicher Träger sittlicher Voll-
kommenheit ist zunächst der Einzelmensch als Persönlichkeit, der
sich durch sein sittliches Tun vervollkommnet und dem Zustande
der Vollkommenheit nähert. Am persönlichen Wollen und Handeln
haften die sittlichen Eigenschaften. Im Charakter als mehr oder min-
der dauernder Bewertungs- und Reaktionsnorm des einzelnen ver-
dichtet sich sein sittliches Tun. Noch nicht jede Vervollkommnung
des Einzelmenschen ist als sittlicher Wert anzusprechen. So stellen
wohl die Ausbildungen von Einzelanlagen Werte dar, wie der Er-
werb von Wissen, technischen und künstlerischen Fertigkeiten, aber
an sich sind sie noch nicht sittlich bedeutsam, kann doch gerade
Kenntnis und Fertigkeit sittlich mißbraucht werden.

Erst wenn die Vervollkommnung von einzelnen Wesenseiten
des menschlichen Wesens eingefügt ist in das Ganze der Persönlich-
keit, wenn sie geschieht in Hinsicht auf die Verwirklichung der nor-
mierenden Idee, die über dem Gesamtleben als Telos steht, ist sie
im eigentlichen Sinne sittlich wertvoll. „Mißbrauch“ einzelner Fähig-
keiten bedeutet eben, daß sie nicht gemäß dieser Norm angewandt
werden. Das unterscheidende Merkmal sittlicher Vervollkommnung
besteht also darin, daß sie den Menschen als Ganzes, die Persönlich-
keit als solche vervollkommnet. Träger sittlichen Tuns sind nicht
Einzelakte oder Einzelfähigkeiten, sondern das menschliche Ich.
„Ich“ handle sittlich, „ich“ denke recht oder unrecht, nicht aber mein
Denken oder meine Fertigkeit. „Träger sittlicher Vorzüge sind nicht
mehr einzelne Seiten oder Fähigkeiten des persönlichen Wesens,
sondern das persönliche Wesen selber. Wenn der Mensch sittliche
Handlungen ausführt, als sittliches Wesen handelt, so macht er nicht
mehr bloß Gebrauch von einzelnen Anlagen und Kräften seiner Na-
tur, sondern bestätigt seine Natur als einheitliches Ganzes. Nicht
bloß die Vernunft und auch nicht bloß der freie Wille ist in Tätig-
keit, sondern das vernünftig freie Wesen handelt; kurz, die Persön-
lichkeit handelt, das menschliche Individuum als einheitliches We-
sen, als Zusammenfassung aller Kräfte und Fähigkeiten zu einem
einheitlichen Ganzen“, sagt M. Wittmann (134). Deutlicher können
wir im Sinne des früher Ausgeführten sagen: Die sittliche Persön-
lichkeit ist nicht bloße Komplexion von Einzelfähigkeiten und An-

lagen im Sinne sekundärer Ganzheit, sondern ursprüngliche Ganzheit, die die Teile organisch in sich befaßt.

Das seiner selbst mächtige Ich allein begründet sittliches Tun und verwirklicht sittliche Vollkommenheit, den höchsten und umfassendsten Wert der Persönlichkeit. Andere Vorzüge des Menschen haben bedingten Wert, sittliche dagegen sind unbedingt wertvoll, d. h. in sich, ohne es erst durch eine Beziehung zu anderen zu werden. Das meint Kant auch mit dem berühmt gewordenen Satz, daß der gute Wille das einzige in der Welt ist, das unter allen Umständen und ohne Einschränkung für gut gehalten wird. So erscheint die Tugend als höchster Lebenswert, der alle anderen bedingten übertrifft. Jede Anlage weist in sich auf eine Erfüllung, die ihr Ziel ist. Soviel Anlagen, soviel Einzelziele es gibt; sie sind nicht unabhängig voneinander, sondern ordnen sich als Teilmomente „der“ einen Vollkommenheit als „dem“ Ziele des Menschen unter. Der Sinn und der Zweck des Menschenlebens ist nicht nur eine Summe einzelner sittlich wertvoller Taten oder Tüchtigkeiten, sondern sie sind dem einen Lebenszweck als Ganzem integrierend. Auch hier kann als Vergleich nur die organismische Einheit als höhere Ganzheit dienen.

Damit ist eine teleologische Weltauffassung als Hintergrund für sittliches Handeln und sittliche Vervollkommnung gefordert.

Die teleologische Determination beim Menschen

Unsere soeben skizzierte ganzheitliche Auffassung des Menschen bedarf noch der Sicherung und Begründung gegenüber einigen Versuchen, das seelische Geschehen im Menschen rein naturgesetzlich-kausal zu erklären. Das früher gezeichnete Bestreben der Wissenschaft, im Sinne monistischer Vereinerleung jede höhere Seins-schicht auf eine Komplexion der vorhergehenden zurückzuführen, hat auch vor dem menschlichen Seelenleben nicht Halt gemacht, sondern in den Formen der Assoziationspsychologie vor allem das Psychische durch Physisches, und die persönlich-wertstrebige Determination durch kausale Determination zu ersetzen versucht. Wo die Eigenart psychischer Vorgänge gegenüber physischen nicht ganz verkannt wird, aber doch nur eine einzige Determinationsform, nämlich die der Wirkursächlichkeit, anerkannt wird, ist der sogenannte Psychologismus die Folge. Ließe er sich konsequent durchführen, so würde er die teleologische Auffassung der menschlichen Persönlichkeit im Kerne zerstören.

Daß es im Seelenleben Vorgänge gibt, die durch andere wirkursächlich hervorgerufen werden, ist keine Frage. Nicht darum

handelt es sich, sondern darum, ob die Wirkursächlichkeit die einzige Determinationsform seelischen Geschehens ist, oder, um einen Ausdruck von O. Most⁸⁾ zu gebrauchen, ob im Seelenleben ein „kausaler Monismus“ vorliegt. In der Auffassung des Psychologismus sind alle Gesetze, die Vorstellen, Denken, Urteilen, Fühlen, Wollen betreffen, reine Realgesetze psychischer Art, sie regeln die Erlebnisabfolge, deren letzte Grundlage das seelisch-leibliche Sein des Menschen ist. Wenn in solchen Gesetzen von Notwendigkeit und Müssen die Rede ist, dann ist dies lediglich in dem Sinne von einem psychischen Müssen, Nichtanderskönnen gemeint, analog zu der physischen Notwendigkeit, kraft deren ein Vorgang eindeutig einen anderen aus sich hervortreibt. Die Folgen dieser Auffassung sind weittragend, weil dadurch der Wahrheitsbegriff und der sittliche Wertbegriff in ihrem eigentlichen Wesen zerstört werden.

Die Grundgesetze des Denkens und Wollens werden hiernach Gesetze, die sich nicht aus sachlich einsichtigen Notwendigkeiten ergeben, sondern aus der subjektiven Notwendigkeit, so und nicht anders denken oder wollen zu können. Sie ergeben sich also nicht aus der erkannten oder erstrebten Sache, sondern aus der Struktur des menschlichen Subjektes. Damit wird Wahrheit und Wert die absolute Geltung genommen. Sie gelten nur für dieses so strukturierte Subjekt, können aber darüber hinaus keinen Anspruch auf Geltung für andersgeartete Subjekte machen. Auch die Gesetze sittlicher Wertung folgen alsdann aus der so gearteten Struktur menschlichen Wesens, dies und nichts anderes muß der Mensch auf Grund seiner Wesensveranlagung als positiv lustvoll erfassen und deshalb als wertvoll ansehen. Es gibt mithin keine ursprünglichen Werte in sich, sondern sie sind alle relativ auf ein erlebendes Wertorgan bezogen. Weiter folgt daraus, daß das zielbestimmte Handeln des Menschen auf Grund eingesehener Werte nur Schein ist, da ja Motive höchstens wie reale Kräfte kausal zu determinieren vermögen. Denn der kausale Monist lehrt, daß nur reale Vorgänge einander determinieren können, weshalb er auch die wirkursächliche Determination als einzige anerkennt. Mithin leugnet er, daß ideale Sachverhalte, unselbständige, nur gedanklich losgelöste Momente an einer Wirklichkeit und noch nicht verwirklichte Werte das menschliche Handeln wirklich beeinflussen können. „In dem kausalen Monismus liegt also die Behauptung eingeschlossen, daß die Begriffe Determinante und Determination nur auf Realitäten oder deren Tätigkeiten anwendbar sind. Infolgedessen führt die kausalmonistische Deutung des Seelischen zu der These, daß als Determinanten des seelischen Lebens nur psychische und physische Realitäten in Be-

tracht kommen, und daß alle Determinationen des Psychischen reale, in Tätigkeiten sich vollziehende Determinationen sind" (Most 12).

Wir könnten uns hier damit begnügen, den Einwand mit der früher durchgeführten Zergliederung und Bestimmung des menschlichen Zweckhandelns abzutun. Wegen der Wichtigkeit der Sache sei jedoch hier noch einmal mit neuen Argumenten darauf geantwortet. Beim Erkennen ist das naturgemäße Ziel die Erfassung der Wahrheit. Wahr ist dann ein Urteil, wenn es mit dem gemeinten Gegenstande übereinstimmt. Es gehört zum unveräußerlichen Wesen jeden Erkennenwollens, mit dem Ziele der Wahrheitserfassung abzuschließen. Alles Denken setzt von vornherein den allgemeingültigen Wahrheitsbegriff voraus, andernfalls es sich selbst aufhebt. Es ist widersinnig, zu sagen, ein Urteil habe nur relative Geltung, sei nur wahr für die besondere Struktur des Denkorgans bestimmter Wesen, aber nicht mehr für das Denkorgan anderer Wesen. Jedenfalls könne darüber nichts mehr ausgemacht werden. Eben diese Voraussetzung, daß die Denkwahrheit als Wahrheit von dem denkenden Subjekte abhängig ist, widerstreitet dem Wesen der Wahrheit. Denn alsdann wäre es möglich, daß ein Urteil sowohl mit der Gegenstandsordnung in Uebereinstimmung sich befände und zugleich auch nicht. Damit würde Denken selbst in seinem Sinn zerstört werden. Denken zielt in seinem Sinn immer auf einen Sachverhalt, den es meint. Trifft es diesen Sachverhalt, so ist es wahr, trifft es ihn nicht, so ist es unwahr. Ein Drittes ist hier ausgeschlossen. Mithin ragt das Denken über das rein Psychische hinaus. Es ist nicht bloß etwas dem Seelischen rein Immanentes, sondern weist in seiner Sinnbezogenheit auf ein Subjekt-Transzendentes, den Gegenstand. Zwar ist Denken gebunden an das Organ, das dem Menschen dazu in der Denkfähigkeit gegeben ist, ein Organ, das selbst wieder eine unfragliche teleologische Ausrichtung besitzt, aber in seinem Sinn doch über sich hinausweist und eine Determinierung durch einen ideell erfaßten Sachverhalt verlangt, nicht aber bloß eine Determinierung durch wirkende Realitäten gestattet.

Ein gleiches gilt auch für das bewußte Wollen des Menschen. Der sittliche Wert als Wert ist nicht nur ein relativ gültiger, der von der sogeararteten Wesensform des Menschen bestimmt wird, sondern er ist ein in sich gültiger ideeller Sachverhalt, den der Mensch zu erfassen und zu verwirklichen vermag.

Zwar ist ein Wert insofern relativ, als er nicht für jedes Wesen in gleicher Weise wertvoll zu sein braucht, weil die Zielausrichtung der verschiedenen Naturen eine verschiedene ist. Auch die Menschen nach Beruf, Alter, Geschlecht unterscheiden sich voneinander

so, daß dem einen etwas sittlich verpflichtender Wert sein kann, was den andern nicht tangiert. Aber bezogen auf den Menschen in seiner individuellen Lage und seiner sobestimmten Naturveranlagung ist ein Wert entweder seiner Natur angemessen oder nicht. In dem Sinne kann er nicht relativ sein, daß die Wertgeltung einmal wahr und zugleich nicht wahr sein könnte. Mit der unveränderlichen absoluten Wahrheit, die keiner relativistischen Beugung zugänglich ist, steht auch der Wertbegriff. Wie der Psychologismus den Wahrheitsbegriff aushöhlte und seine Geltung auf die sogenannte Veranlagung des Menschen zurückführte, so entwurzelt er auch den Wertbegriff, so daß nicht mehr der in sich geltende Wert, dessen ideelle Geltung dem Menschen aufgeht, sein Handeln bestimmen kann, sondern nur die so gegebene seelische reale Veranlagung, die den Menschen dies so bewerten läßt. Wie der Begriff relativistischer Wahrheit in sich widersinnig ist, so auch die im Psychologismus enthaltene relativistische Zersetzung des Wertbegriffes, der mit dem Wahrheitsbegriff untrennbar verbunden ist. Wenn von aller konkreten Verschiedenheit abgesehen wird, dann muß das allgemeine letzte Prinzip sittlichen Verhaltens eine streng allgemeine Wahrheit darstellen. Haben wir in der Vervollkommnung des ganzen Menschen, in der Entwicklung seiner Anlagen zur vollendeten Persönlichkeit das oberste Prinzip gefunden, so ist darin eingeschlossen, daß alle darauf hinielenden Handlungen sittlich wertvoll und alle widerstrebenden Handlungen sittlich unwertig sind. In der Einzelhandlung vermag der Mensch einen ideell erfaßten Wert sich selbst vorzusetzen, um ihn zu verwirklichen. In diesem Falle wird er in seinem Handeln letztlich nicht durch reale Einwirkungen bestimmt, sondern ideell. Eben diese ideelle Determinierung aber macht das Wesen der Zielbestimmtheit aus.

Einen Versuch, die Lehre vom Menschen zu einer rein kausal erklärenden Naturwissenschaft zu machen, stellt die Psychoanalyse dar. Es widerspricht ihrem Wesen wie auch den ausdrücklichen Selbstbezeugungen ihrer führenden Vertreter, sie unter den Sammelbegriff einer verstehenden Psychologie einzubeziehen. Eine eingehende Selbstbesinnung über die angewandte Methode gibt der Psychoanalytiker Heinz Hartmann.⁹⁾ Er sagt ausdrücklich, daß es das Ziel der psychoanalytischen Forschung ist, hochzusammengesetzte seelische Gebilde und Entwicklungen wie komplexe Gedanken, Wünsche, Affekte, Träume, neurotische Symptome und ihre Entstehungsgeschichte dadurch zu erklären, daß sie auf Grundelemente zurückgeführt werden, „welche die ganze Mannigfaltigkeit psychischen Geschehens vom Gesunden bis zum Geisteskranken,

vom Kulturmenschen bis zum Primitiven und vom Erwachsenen bis zum Kinde bewältigen" (8). Dabei ist gemäß der echt naturwissenschaftlichen Methode das Ziel, die qualitative Mannigfaltigkeit des Seelischen durch „Reduktion“ der Qualitäten übersehbar zu machen. Eine phänomenologische Methode kann höchstens etwas Vorläufiges leisten: als Beschreibung der eigentlich wissenschaftlich vorgehenden erklärenden Forschung die Wege ebnen. Die letzte Aufgabe nun hat sich die Psychoanalyse gestellt. Nicht „Wesenszusammenhänge“, sondern kausale Zusammenhänge aufzufinden ist ihre logische Aufgabe (10). Mögen auch dem Begriffe der psychischen Kausalität Schwierigkeiten anhaften, so sind doch grundsätzlich alle seelischen Veränderungen der Kategorie der Kausalität, als reine Wirkursächlichkeit gefaßt, unterworfen. Induktive Schlüsse sollen mit Hilfe der kausalen Betrachtungsweise über das unmittelbar Festgestellte hinausführen zu seelischen „Elementen“, welche sich in verschiedener Weise kombinieren, so daß sich die komplexen Gebilde in ihren manifesten Eigenschaften sehr wohl voneinander unterscheiden können, während sie im Grunde doch nur Komplektionen der gleichen Grundelemente darstellen. „Phänomenologisch Verschiedenartiges kann kausal-genetisch betrachtet zusammengehören und umgekehrt“ (11).

Die naturwissenschaftlich verfahrenende Psychologie legt die Elemente als relativ selbständige Einheiten in dem Strom des seelischen Geschehens der Erklärung komplexer Gebilde derart zugrunde, daß in Analogie zu den übrigen Naturwissenschaften eine Wirklichkeitsberechnung ermöglicht werden soll. Dabei werden in zunehmendem Maße die Qualitäten ausgeschaltet, weil auf sie eine naturwissenschaftliche Vorausberechnung nicht aufbaubar ist. Danach etwa können wir einmal auf Grund der Kenntnis gewisser seelischer Mechanismen voraussagen: ein bestimmtes Gegeneinander bestimmter seelischer Tendenzen wird zu einem Zustand führen, den wir als „Angsterlebnis“ bezeichnen. Andere erzeugen eine energetisch-dynamische Veränderung, welche durch die Qualität „Zwang“ charakterisiert ist. Die Qualitäten selbst werden dadurch freilich nicht verständlich gemacht. Das gesteht Hartmann, wenn er sagt: „Die Tatsache, daß einem dynamisch zu charakterisierenden Ineinanderwirken seelischer Vorgänge gerade diese und keine andere Qualität zugeordnet ist, ist schlechterdings nicht ‚erklärbar‘, und wir können nur die gegenseitige Zuordnung feststellen“ (13). Damit gesteht Hartmann zu, daß die kausale Methode der Psychoanalyse etwas Wesentliches nicht zu erklären vermag. Ist nicht aber vielleicht gerade das, was ihrer Methode entgeht, das Entschei-

dende? Hartmann und mit ihm die Psychoanalyse haben sich diese Frage nicht gestellt, sondern sie als naturwissenschaftlich unbedeutend beiseite geschoben.

Mit der Fassung der Psychologie als induktiver Wissenschaft von den Zusammenhängen komplexer seelischer Gebilde mit Hilfe rein kausaler Methode wird die teleologische sinnforschende Methode als objektiv berechtigt abgelehnt. „Der bloße Nachweis eines Sinnzusammenhangs — das ist von wesentlicher Bedeutung für das Verständnis der analytischen Methode und soll gleich hier nachdrücklich betont werden — kann als Erklärung in diesem Sinne nicht gelten“ (11). Lediglich als methodisch wertvolles Hilfsprinzip mag die Beurteilung eines Vorganges unter teleologischen Gesichtspunkten Bedeutung haben, als Vorwegnahme späterer kausaler Erklärung.

Das Schema der naturwissenschaftlichen Psychologie ist jedoch viel zu eng, um die seelischen Erscheinungen in ihrem Wesen fassen zu können. Sie bedurfte notwendig einer Ergänzung und Ueberbauung durch eine sinnverstehende Psychologie. Tatsächlich konnte auch die Psychoanalyse nur mittels erschlichener teleologischer Begriffe arbeiten, wollte sie doch eine Psychotherapie darstellen. Die Absicht, einen kranken Menschen zu heilen, setzt die Anerkennung der normbestimmten Begriffe „Gesundheit“ und „Krankheit“ voraus. Jede Therapie baut — ob bewußt oder unbewußt — auf diesen Normbegriffen auf. Herz, Niere, Lunge müssen nach einer bestimmten Norm arbeiten, sie müssen zweckmäßig funktionieren, wenn man sie „gesund“ nennen soll. Die rein naturhafte mechanische Notwendigkeit besagt nichts über eine Norm. Das kranke Herz arbeitet genau so naturgesetzlich wie das gesunde. Erst wenn eine zielbestimmte Ausrichtung der Organe auf ein biologisches Ziel angenommen wird, ist die Unterscheidung von gesunden und kranken Organen möglich. Gelegentlich hat man versucht, den teleologischen Charakter des Gesundheitsbegriffes zu verdecken, dadurch, daß man das Normative in ihm durch den statistischen Durchschnitt zu ersetzen unternahm. Wie wenig das möglich ist, leuchtet an einfachen Beispielen ein: die Zahnkaries ist eine Erkrankung, an der die meisten Menschen leiden; damit wird sie in keiner Weise das „normale“ Verhalten der Zähne. Oder bei einer Epidemie werden etwa nur einzelne Individuen verschont; trotzdem hält man nicht die kranke Mehrzahl für diejenigen, die normal sind. Die Norm ist mithin etwas ganz anderes als der Durchschnittswert. Auch wenn es nicht möglich ist, die Norm inhaltlich genau zu bestimmen, ist sie doch etwas, was durch bloßes Konstatieren von Tatsächlichem nie

zu gewinnen ist, sondern darüber hinausgeht als ein werthhaft-teleologischer Begriff. Weder die bloße physiologische noch die reine psychologische Beschreibung und kausale Erklärung können je Auskunft über die Norm geben, ja dieses ganze Problem existiert für sie gar nicht.

Ueber die bloße Elementenpsychologie, die die komplexen Erscheinungen des Seelenlebens aus seelischen Elementen aufzubauen unternahm, mußte die Tatsache hinausführen, daß die komplexen Gebilde primäre Einheiten sind, deren Sinn niemals aus der Summe der in ihnen enthaltenen Elemente zu entnehmen ist, daß dieser Sinn aber für das Verständnis seelischer Vorgänge gerade das Wichtigste ist. So ist für das Verständnis einer Affekthandlung nicht entscheidend, zu wissen, welche Vorstellungen und Gefühle im einzelnen daran beteiligt waren, nach welchem Rhythmus sie verliefen, wie die Spannung und Lösung im einzelnen sich vollzogen. Wesentlicher ist vielmehr das Motiv, das den Affekt verursachte; die Kenntnis der letzten unterscheidbaren Elemente tritt demgegenüber als viel unwesentlicher zurück. Durch die Psychologie der Elemente wird geradezu der sinnvolle Zusammenhang des Seelischen zerstört. Wie die Anatomie den Organismus in seine Gewebe zerlegen, sie aber nur durch den Bezug auf die organische Ganzheit eigentlich verstehen kann, so ist es in ganz ähnlicher Weise beim Seelenleben des Menschen. Mit Dilthey läßt sich die Seele als eine teleologische Struktur bezeichnen. Ueber die immanente biologische Teleologie geht aber die menschliche wesentlich dadurch hinaus, daß die akasale Determination durch Werte dem Menschen zum Bewußtsein kommt, ja durch ihn geschieht.

Nicht nur die menschliche Einzelhandlung wird durch die Aufdeckung des finalen Sinnzusammenhanges verständlich, sondern darüber hinaus läßt sich die ganze menschliche Persönlichkeit als eine zielgerichtete Einheit verstehen. Einzelhandlungen sind sinnvolle Teilstrukturen, die wiederum einbezogen sind in die zielgerichtete Gesamtstruktur der menschlichen Persönlichkeit. Von diesem Grundsatz ist die sogenannte Individualpsychologie¹⁰⁾ ausgegangen und hat ihre Ergebnisse daher gewonnen, mag sie selbst auch ihre Methode vorzeitig zu einem einseitigen Schema verengt haben.

Die summative Auffassung der menschlichen Persönlichkeit, wonach der Mensch in seinem Seelenleben nur eine Summe von Akten sei, sein Handeln das berechenbare Ergebnis von Vorstellungen, bewußten und unbewußten Trieben, die sich gegenseitig hemmen und fördern, ist durch die Ganzheitsauffassung überwun-

den worden, wonach der Mensch eine sinnvolle zukunftsgerichtete Einheit ist. Kein Mensch, der menschlich lebt, kann in der Gegenwart aufgehen. Sorgend, hoffend, planend, fürchtend und sehndend steht er der Zukunft gegenüber. Teils kommt sie auf ihn zu, ohne daß er sie ändern kann; teils auch ist ihm sein kommendes Schicksal in die eigene Hand gelegt. Durch die Ziele, die er sich steckt, greift er dem Zeitenfluß voraus und sucht die Zukunft wunschgemäß zu gestalten. In dem Getriebe des Seelenlebens mit einer auf den ersten Blick verwirrenden Fülle von Einzelregungen läßt sich immer ein Grundmotiv auffinden, das dem übrigen Seelenleben sein Gepräge aufdrückt und ein finales Verstehen des sonstigen Seelenlebens ermöglicht. Dieses Grundmotiv kann triebhafter oder geistiger Art sein, ein eingestandener oder nicht eingestandener Wunsch; er bildet den subjektiven Grundwert, der als Ziel das ganze Ich beherrscht, dessen Kenntnis deshalb auch zum Verstehen im finalen Sinne notwendig ist. Wenn es gelingt, bei einem Menschen das tatsächlich bestimmende Ziel seines Handelns und damit das Fundament seines ganzen subjektiven Wertreiches zu ergründen, dann ist damit ein einheitlicher Gesichtspunkt zum Verständnis aller Handlungen dieses Menschen gefunden. Das individuelle „Wertvorzugsgesetz“ (Allers) ist nichts anderes als der Charakter des Menschen. Der Charakter ist die Form der Persönlichkeit, das subjektive Wertgesetz, nach dem sie handelt. Der Einheit der Persönlichkeit und des Charakters ist eine Konstanz eigen, im Gegensatz zur Person freilich nur eine relative. Während die Person als das existentielle Sein des Menschen in sich unverändert und stets mit sich identisch ist, können sich Charakter und Persönlichkeit verändern.

Ueber der faktisch zielstrebig ausgerichteten Einheit der menschlichen Persönlichkeit steht normierend eine ideale Zielrichtung, die dem Menschen in dem naturhaften Sinnstreben und dem Gewissen zum Bewußtsein kommt. Das, was der Mensch in sich verwirklichen soll, ist vor der Möglichkeit einer freien Wahl bereits in seinem Wesen a priori festgelegt. Nicht als ob der Mensch immer dieses Ziel erstreben und erreichen müßte; aber auch dann, wenn es nicht erstrebt noch erreicht wird, bleibt das Ziel in seiner objektiven Gültigkeit bestehen. Dabei ist dieses Ziel kein Fremdgesezt, das dem Wesen des Menschen äußerlich aufgezwungen wäre, sondern es ist in seinem Wesen begründet und geht aus diesem hervor. Die Erreichung des Zieles bedeutet also Selbsttreue, Wesenserfüllung. Demgegenüber bedeutet Abirren vom Ziele zugleich Selbstuntreue und Entartung. Gegenüber aller rein organismisch-untermenschlichen

Selbstausscheidung geschieht die Entwicklung des Menschen nicht „von selbst“, ohne Zutun des freitätigen, bewußten Ich, sondern meldet sich eben bei dem freitätigen Ich durch den dunklen, zum Bewußtsein kommenden Drang an und verlangt, daß seine naturhafte Zielrichtung in nachspürendem Denken erfaßt und freitätig verwirklicht werde. Zu vollem Durchbruch gelangt diese Naturtendenz, wenn der Mensch sich vor die ihn unausweichlich fordernde Frage nach dem Sinn seines Lebens gestellt sieht.

An der Stelle der Lebenslinie, an der der dunkle unbewußte Drang nach Selbstverwirklichung ins Bewußtsein eintritt und das Ich sich gedrängt fühlt, die Steuerung des weiteren Lebens selbst in die Hand zu nehmen, entsteht die Sinnfrage. Zeitweise kann die Sinnfrage durch ein Leben in der „Oberfläche“ seelischer Bezirke verdeckt sein, bis die „Tiefe“ durch irgendein Erlebnis geweckt wird. In der Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens ist bereits vorausgesetzt, daß das Leben einen Sinn hat, der schlechthin gilt, unabhängig von allen subjektiven Launen und Wünschen. Damit wird der Sinn als etwas Unbedingtes gemeint. Die Frage ist nur, worin inhaltlich dieser Sinn besteht. Mit der Sinnfrage ist das Bewußtsein der Verantwortlichkeit für die Lösung verbunden. Irgendwie dunkel weiß der Fragende schon um die Lösung, darum, daß es einen unbedingten Sinn gibt. In dem gesuchten Sinn ist einmal die Idee des eigenen vollendeten Lebens enthalten, weiterhin, da dieses Leben eine unveräußerliche Beziehung zur Umwelt hat, der Gedanke der sachgerechten Einordnung in die Welt. Wenn nach dem Sinn des eigenen Lebens gefragt wird, so wird damit nicht nur anerkannt, daß es eine Idee des eigenen vollkommenen Ich als objektiv unverrückbares Ziel gibt, sondern auch, daß dieses sich nur auf den Hintergrund einer sinnvoll-teleologisch geordneten Welt einzeichnen kann. Deshalb ist die Frage nach dem eigenen Lebenssinn unlösbar verbunden mit der Frage nach dem Sinn der ganzen Welt. Ist der ursprünglich als selbstverständlich mitgesetzte Hintergrund einer sinnvollen Weltordnung durch umfassende Skepsis angetastet, wird das naturhafte Vertrauen auf den Sinn des Ganzen erschüttert, so tut sich die gähnende Leere des Nichts vor dem Menschen auf, worauf er mit Angst reagiert. Sinn ist die Voraussetzung des Lebens als Geistes. Eine völlige Verneinung jeden Sinnes zwingt den Menschen mit Naturmacht zu der letzten noch sinnvollen Handlung, der Aufhebung des sinnlos gewordenen Lebens im Selbstmord. Daraus ergibt sich, daß die Frage nach dem Sinn die Ur-Frage des menschlichen Geistes überhaupt ist. Die Sinnhaftigkeit des Seins ist das notwendige Korrelat des erwachten Vernunfttriebes. Wie das Auge

korrelat auf die Welt des Sichtbaren, des Lichtes und der Farben bezogen ist, das Ohr in wesensmäßigem Wechselbezug zu Tönen, Geräuschen und Klängen steht, so steht der Geist in einem naturgegebenen Wechselverhältnis zum Sinnhaften. Sieht der Geist den Sinn in Frage gestellt, so sieht er sich selbst in Frage gestellt. So ist die Sinnfrage die unabweislichste, die unausweichbarste, ursprünglichste und wichtigste.

Hier wird also eine teleologische Ordnung sichtbar, in die der Mensch selbst hineingestellt ist, ja die durch den Kern seines Wesens hindurchgeht, so daß es ihm nicht mehr möglich ist, in persönlicher Unberührtheit ihr neutral gegenüber zu stehen, wie es der Fall ist, solange ihm die zielstrebige Ordnung nur in der untermenschlichen, belebten Natur gegenübertrat. Solange lediglich dieses Reich zielstrebigter Ordnung zur Rede steht, ist der Schluß auf den persönlichen Zielsetzer der Weltordnung mehr oder minder Angelegenheit eines die Welttatsachen zu Ende denkenden Verstandes, aber noch weniger eine personal bedeutsame Angelegenheit. Ganz anders aber ist der Sachverhalt, wenn nach dem Zielsinn des eigenen Lebens gefragt wird. Insofern erscheint der „ethiko-theologische“ Beweis unmittelbarer, weil die Frage nach dem Zielsinn hier vom Menschen selbst erlebt, nicht nur aus naturwissenschaftlichen Tatsachen erschlossen wird, sondern sie ihn persönlich tangiert. Im Grunde genommen aber ist die teleologische Ordnung, in die sich der Mensch hineingestellt sieht, keine andere als die in der sonstigen organischen Natur, nur daß sie hier zur höchsten Blüte gelangt, dadurch, daß sie ins Bewußtsein des an sich naturhaft zielgerichteten Wesens tritt und das freitätige Ich zur Verwirklichung aufruft. Da die Ordnung jedoch schon vor aller Wahl durch die Natur vorgegeben ist, haben wir ein Recht, auch hier von „Naturordnung“ zu sprechen.

Als weiteres Moment, weshalb der den Menschen betreffende Teil des Beweises unmittelbarer erscheint, ist zu beachten die Unbedingtheit der Forderung des Gewissens, die sich an ihn persönlich richtet, durch die hindurch die Umrisse einer fordernden absoluten Persönlichkeit erahnt werden. Jedoch ist auch hier unmittelbar nur der den Menschen selbst angehende Sachverhalt gegeben, die absolute fordernde Persönlichkeit erst mittelbar erschlossen. Nur der Sachverhalt, von dem der Schluß ausgeht, ist dem Erleben des Menschen unmittelbar gegeben, sein Sinn freilich durchsichtiger, deshalb erscheint auch das Schlußergebnis eindringlicher gefordert.

In dem Begriff der sittlichen Pflicht ist ein fordernder Impuls mitgesetzt. Der Pflichtgedanke ist keineswegs nur ein Vernunft-

gebnis. Vielmehr kommt die Forderung zu sittlicher Verpflichtung aus einem seelischen Bereich, der bewußter Willkür entzogen ist. Worin im einzelnen die Pflicht besteht, dies zu erkennen, bedarf es freilich bewußter Verstandesbetätigung. Aber sie selbst macht in keiner Weise das Wesen sittlicher Forderung aus, sondern die überlegende Besinnung auf den konkreten Inhalt der sittlichen Verpflichtung in der individuellen Situation ist bereits eine Folge der vorgenommenen Forderung. Alle Versuche, den fordernden Impuls sittlicher Verpflichtung als einen Niederschlag des Kollektivwillens, als eine Verdichtung der Erziehung seit jeher aufzufassen, kommen um den grundlegenden Unterschied nicht herum, der zwischen Sitte als Inbegriff solcher Verdichtung durch Erziehung und Sittlichkeit als Naturforderung besteht. Sitten können auch zu Unsitten werden, die die sittliche Verantwortung einer neuen Generation ablehnt. Sitten regeln höchstens den Bezirk des Gemeinschaftslebens, dringen aber nicht in den Pflichtenkreis ein, den der einzelne sich selbst gegenüber hat. Weder staatliche noch andere Gemeinschaft vermögen jene intimste Verantwortung zu schaffen, die der einzelne auch unabhängig von jeder Vergemeinschaftung verspürt, wenn sie auch die allgemeine Wesensanlage, die eine gewisse Unbestimmtheit aufweist, durch Belehrung, Erziehung, Modeansichten im einzelnen zu formen vermögen.

In der kritischen Ethik tritt von Anfang an die Erkenntnis hervor, daß die Pflicht eine Willenskundgebung einschließt. Der Wille des Nebenmenschen als Einzelwille wie als Gesamtwille erweist sich deshalb als unzulänglich, weil nicht von einem bloß physischen Willen, sondern nur von einem sittlichen Willen eine verpflichtende Kraft auszugehen vermag. Soll ein Wille verpflichten, so muß ihm bereits verpflichtende Macht, oder anders ausgedrückt, sittliche Autorität eigen sein. Menschliche Autorität kann nie sittliche Pflicht erstmals begründen, sondern muß sie zu ihrer Betätigung schon voraussetzen. So kann der Staat nur auf Grund sittlicher Ordnung seine Bürger verpflichten, sonst vermöchte er nur zu zwingen, soweit seine Gewalt reicht, aber nicht eigentlich innerlich zu binden; mithin kann er der Urheber sittlicher Verpflichtung nicht sein. Auch betreffen seine Verpflichtungen nur einen sehr begrenzten Ausschnitt aus dem menschlichen Leben, hinsichtlich dessen sie zu binden imstande sind. Soll der fordernde Impuls sittlicher Verpflichtung erklärt werden, so reichen weder Staat noch menschliche Gemeinschaft aus. Er geht hervor aus der menschlichen Natur, aber so, daß diese selbst nicht ausreichender Grund dafür sein kann. Zur vollen Erklärung muß noch weiter zurückgegriffen werden. „Zu denken ist an einen

Willen, dem die Menschheit allenthalben und auf allen Lebensgebieten gegenübersteht, an einen Willen, der nicht bloß einzelne Teile der Menschheit, sondern die Menschheit überhaupt zu verpflichten vermag. Nur dem göttlichen Willen kommt eine gebietende Stellung von solcher Ausdehnung zu; die Pflicht muß daher in der Tat mit diesem Willen in Verbindung gebracht werden. Nur Gott kann als jener Wille gedacht werden, der in der Pflicht gebietet" (Wittmann, Ethik 275).

Wenn wir diesen hier nur angedeuteten Schluß noch weiter entfalten wollen im Zusammenhang mit dem Gesamtschluß, den wir vorbereiten, so sei schon hier darauf hingewiesen, daß sich dieser Teilschluß durchaus in der gleichen Linie wie die übrigen Teile bewegt. Wir erfassen nicht unmittelbar Gott als sittlichen Verpflichteter, noch unmittelbar das Gewissen als seine Stimme, sondern die unbedingt fordernde Stimme unserer Natur heischt eine Erklärung, für die weder unsere menschliche Natur noch unser menschlicher Kürwille genügt. Die Tatsache der sittlichen Veranlagung weist über sich hinaus, nicht nur auf ein neutrales Absolutes, sondern auf einen persönlich fordernden göttlichen Willen.

Das menschliche Unendlichkeitsstreben

Der Mensch vermag die zielstrebige Ordnung, in der er steht, nicht nur nachdenkend zu erfassen wie bei der organischen Natur, sondern er erlebt sie selbst. Insofern ist der Weg von der im Sinnstreben und Gewissen sich anmeldenden Zielstrebigkeit auf einen absoluten Zielsetzer unmittelbarer als beim „physikotheologischen“ Beweise. Bislang beachteten wir nur die Möglichkeit eines Rückchlusses von der gesetzten Ordnung auf den Grund der Ordnung. Es bietet sich jedoch als ergänzender Weg hier noch die vorgreifende Analyse auf den letzten Zielsinn des Menschen an. Während das Tier seine Wesensruhe in sich und der Umwelt findet, ist dem Menschen eine eigenartige Wesensunruhe eigen, die ihn über alles Geschöpfliche hinaus zu einem Absoluten drängt. Es gelingt dem Menschen nicht, ganz im Erleben des Augenblickes aufzugehen. Eine eigentümliche kosmische Heimatlosigkeit nimmt dem Erleben der Umwelt das begleitende Gefühl der „Vollwirklichkeit“. Auf weite Strecken seines Lebens hin hat alles, was er erlebt, den Ton des Scheinhaften, Nicht-Vollwirklichen, des nur Vorläufigen. Eine innere Spannung, die zeitweise unbeachtet schwach, dann aber wieder von solcher Heftigkeit sein kann, daß sie mit dem Ausdruck „Brennen“ (ardere — Augustinus) bezeichnet wird, stößt den Men-

schen immer wieder aus dem Gleichgewicht, das er in einer selbstgeschaffenen Umwelt sich bereitet hat. Der Spannung wohnt eine treibende Kraft zu einem noch unbekanntem Ziele inne, dessen Inhalt durch die denkerische Verarbeitung von Erfahrungen langsam geklärt werden kann.

Während das rein naturhaft sinnliche Streben immer nur auf Bestimmtes, Endliches gehen kann, fällt diese Schranke beim Menschen. Er vermag „Unendliches“ zu erstreben. Bereits Thomas von Aquin sah hierin einen Wesensunterschied von Mensch und Tier. Nach ihm sucht die naturhafte Begierde (*naturalis concupiscentia*) das, was der eigenen Natur entspricht, also immer nur Endliches und Bestimmtes. Mithin ist sie selbst als endlich zu bezeichnen; lediglich weil ihr Streben in unbegrenzt vielen zeitlich aufeinanderfolgenden Akten sich regen kann, darf ihr eine gewisse unechte Unendlichkeit zugeschrieben werden. Anders dagegen ist es, wenn die Vernunft dazwischen tritt, die das Streben von der sinnlich-biologischen Zielausrichtung abzulösen vermag, so daß Gegenstände um ihrer selbst willen erstrebt werden. Ein nicht mehr sinnlich naturhaftes Streben überschreitet die Grenzen alles biologisch Bekömmlichen und sucht einen Gegenstand, der ihm „Ein und Alles“ sei.

Um dem als quälender innerer Leere empfundenen Mangel abzuweichen, tastet ein Liebesstreben ahnend nach einer neuen Seinsfülle, nach einem zunächst noch unbestimmten Gute. Wird das Objekt zunächst um eines Bedürfnisses willen, das befriedigt werden soll, erstrebt, hat also die seelische Bewegung ihren Mittelpunkt anfangs im strebenden Subjekt, so kann doch im Laufe der weiteren Entwicklung das Subjekt selbst zurücktreten, dafür das Objekt in seinem Eigenwert, um seiner selbst willen, nicht mehr wegen seiner Auswirkungen für das strebende Subjekt, Mittelpunkt der weiteren seelischen Bewegung werden. Infolgedessen ist die meist übliche Bezeichnung „absolutes Glücksstreben“ nicht treffend, weil sie das Hauptgewicht von dem erstrebten Objekt auf die subjektive Auswirkung des erreichten Wertes verschiebt, damit die Benennung von einem sekundären Momente her nimmt.

Dem Liebesstreben liegt ein Bedürfnis zugrunde, ein Unlustgefühl infolge eines mehr oder minder klar zum Bewußtsein gekommenen Mangels. Verbunden damit ist das Ahnen eines den Mangel ausfüllenden Gutes. Daß in dem Ahnen des Bedürfnisses irgendwie eine Kenntnis des mangelnden Gutes eingeschlossen ist, geht aus der Eigenart des Erfüllungserlebnisses hervor. In diesem Erlebnis wird nämlich meist blitzartig intuitiv die Kongruenz des erlangten Gegenstandes mit dem geahnten erkannt.

Wie ich an Hand von Einzelerlebnissen anderswo¹¹⁾ dargetan habe, handelt es sich bei diesem „metaphysischen“ Liebesbedürfnis keineswegs, wie eine primitive psychoanalytische Behauptung meint, um unerledigte depressive sexuell-erotische Libido, die eine Ersatzbefriedigung im Religiösen sucht. Denn selbst dann, wenn eine Erfüllung des Liebesbedürfnisses in der Schicht erotischer Libido statt hat, ist das aus einer tieferen Schicht stammende metaphysische Liebesbedürfnis tätig. In seiner eigentlichen Intention zielt es auf ein Letztes, Absolutes. Es regt das Denken an, antizipierend den noch schematischen, noch nicht konkret ausgefüllten Gedanken eines unwandelbaren Gutes, das ewig beseligt, zu fassen. Wenn später oft nach mühsamer seelischer Weiterentwicklung und Weiterdenken dieses antizipierende Schema des noch unbestimmten *summum bonum* durch die Idee des konkret gefaßten Gottes erfüllt wird, dann hat der ganze stattgehabte Prozeß unter dem dirigierenden Einfluß des metaphysischen Liebesbedürfnisses gestanden, ist also kein psychisches Zufallsprodukt, sondern Ergebnis einer zielstrebigem, einheitlichen Entwicklung. Ein unbefangener Blick auf die Tatsachen läßt das Gegenteil der psychoanalytischen Behauptung erkennen. Nicht erotische Libido führt durch Sublimierung zum Gottesglauben, sondern das metaphysische Liebesbedürfnis bricht in die sinnliche Sphäre ein, rückt ein relatives Wesen in die „Absolutsphäre“, „vergötzt“ es. Die unausbleibliche Enttäuschung treibt die Unruhe gelegentlich unter schweren seelischen Krisen von solch unechten Erfüllungsversuchen zur Klärung und Gewinnung des echten Gegenstandes, der als objektiver Zielsinn naturhaft in dem Streben mitgesetzt ist, ohne daß der das Streben erfahrende Einzelmensch zunächst darum weiß.

Welche Eigenschaften verlangt das Streben von einem adäquaten Objekt? Der Gegenstand, auf den die Bewegung des Strebens geht, wird nicht als partikularer Wert gesehen, nicht als relativer neben anderen, sondern er wird als letzter schlechthinniger, als unendlicher Wert intendiert, als ein Wert, der irgendwie die Totalität der Welt in sich schließt. Der Wert, den der Mensch in die Absolutsphäre einrückt, soll nach einem bezeichnenden Wort der menschlichen Sprache „Ein und Alles“ sein. Die Intention des metaphysischen Liebesbedürfnisses geht irgendwie auf das Ganze selbst, aber nicht auf einen Allgemeinbegriff des Ganzen, sondern auf etwas Konkretes, Wirkliches, das als das Ganze gefaßt wird. Das Einzelne bleibt zwar Einzelnes, wird dabei aber irgendwie für das erstrebende Subjekt „alles“. Es wird unter dem Aspekt des Absoluten gesehen und gewinnt für den Menschen den Charakter des höchsten

Wertes. Wird irrtümlicherweise ein bloß partikularer Wert in diese Absolutsphäre eingerückt, so liegt die Erscheinung der Vergötzung vor. Dabei wird etwa auf einen Menschen ein solcher Wertakzent gelegt, daß alles Wertvolle in ihn hineingesehen wird, alles andere nur durch den Bezug auf diesen Menschen relativen Wert erhält. Notwendigerweise muß solche Illusion an der Wirklichkeit enttäuscht werden.

Die subjektiven Zustände, die aus dem Nichterfülltsein oder Erfülltsein des Strebens fließen, werden mit Verzweiflung und Glück bezeichnet. Wie die Verzweiflung an alles greift, so gießt das Glücksgefühl über alles sein verklärendes Licht. Alles erscheint anders, neu. Bei diesen tiefsten Gefühlen ergießt sich die Emotionalität wie aus einem Quellpunkt über alle Bewußtseinsinhalte; sie sind in gewissem Sinne Totalgefühle, durchdringen das Ganze der menschlichen Persönlichkeit und ihrer Beziehungen zur Umwelt. Verbunden mit dem Erstreben eines Objektes als eines absoluten ist die enthusiastische Selbsthingabe an dieses Liebesobjekt. „Mit ganzer Seele“ will sich der Mensch seiner Liebe hingeben. Der Liebende will sich mit seinem Liebesgegenstand so eng verbinden, geradezu verketten, daß seine ganze Existenz restlos daran hängt. Seine Haltung zu diesem Objekt läßt sich in die Worte fassen: Ohne dich kann ich nicht leben, will ich nicht leben!

Damit ist einigermmaßen ein menschliches Naturstreben in seiner Eigenart aufgewiesen, das wir mit einem scholastischen Ausdruck „*appetitus naturalis in summum bonum*“ nennen können. Zu unterscheiden davon ist die allgemeine Tatsache, daß jedes Streben sich wesensnotwendig auf Wertvolles richtet. Nur dadurch, daß irgend etwas vom Menschen als wertvoll erfaßt wird, wird das Streben zur Betätigung angeregt. Ohne diese Voraussetzung kann das Streben unmöglich aktiviert werden. Da diese Tatsache ganz allgemein gilt, spricht man mit Recht von dem *bonum universale* als dem Objekt des menschlichen Wollens. Diese Ausdrucksweise ist nur insofern berechtigt, als sie den allgemeinen Tatbestand wiedergibt: jedesmal wenn der Mensch etwas erstrebt, erstrebt er es *sub ratione boni*. Niemals aber darf diese Ausdrucksweise dahin verstanden werden, als ob der unmittelbare Gegenstand „das“ allgemeine Gute sei, wie es nicht selten geschieht. So etwa sagt Manser¹²⁾: „Deshalb befriedigt kein irdisch begrenztes Gut den Willen, weil er zum *bonum universale* hingeordnet ist, denn weil er zum Vollgute, zum Gute ohne Grenzen strebt, befriedigt ihn kein begrenztes Gut.“ In diesem Satze werden *bonum universale* und Vollgut (= *summum bonum*) ohne Angabe eines zureichenden Grundes miteinander

gleichgesetzt. Weiterhin wird aus der Tatsache, daß der menschliche Wille ganz allgemein auf Wert hingeordnet ist, ohne weiteres geschlossen, daß er auch auf ein *summum bonum* hingeordnet ist. Das Zweite geht jedoch nicht unmittelbar aus dem Ersten hervor. Die Ausdrucksweise, der Gegenstand des menschlichen Willens sei das *bonum universale* oder *bonum in communi*, kann höchstens besagen, daß der Wille alles, was er erstrebt, als einen Wert erstrebt. Die einzelnen Strebeakte richten sich auf einzelne Werte als Materialobjekte des Strebens; Formalobjekte, d. h. der Grund, weshalb sie erstrebt werden, ist das *bonum in communi*. Von diesem apriorischen Gesetz allen Strebens muß eine aposteriorisch feststellbare Tatsache scharf auseinandergehalten werden, die irrtümlischerweise manchmal mit ihm identifiziert wird. Daß über den einzelnen partikulären Strebungen nach endlichen Teilwerten noch ein Streben nach einem absoluten Totalwert im Menschen vorhanden ist, folgt keineswegs aus dem apriorischen Gesetz von der Werthaftigkeit allen Strebens.

Nach dieser Begriffsklärung ist die Stellungnahme zu dem sogenannten eudämonologischen Gottesbeweis möglich, der sich in den Lehrbüchern der Theodizee mehr und mehr eingebürgert hat. Er geht von der Tatsache menschlichen „Glücks“-Strebens aus, versucht aufzuweisen, daß dieses Glücksstreben in keinem endlichen Wert endgültige Beruhigung finden kann, daß er also auf ein absolutes *summum bonum* geht, das nur Gott sein kann. Auf Grund eines angeborenen Naturstrebens (*appetitus innatus naturalis*) zielt das menschliche Wesen mithin auf Gott als sein letztes Ziel, in dem allein die vollendete Beseligung gefunden werden kann. Ein Naturstreben kann nicht vergeblich (*inanis*) sein; die Natur kann den Menschen nicht narren und belügen. Vielmehr verbürgt die allgemeine Zielstrebigkeit der Welt die Existenz des höchsten menschlichen Zielgutes.

Der Aufweis Gottes aus dem menschlichen Glücksstreben ist dabei meist ein doppelter, ein apriorischer und ein aposteriorischer. Der apriorische leitet die Tatsache des Strebens nach einem *summum bonum* aus der allgemeinen Werthaftigkeit des Strebens ab, daß also jedes Streben nur auf Werthafte (*sub ratione boni*) gehen kann. Wie schon ausgeführt, ist dieser apriorische Beweis nicht schlüssig. Auch vom tierischen Streben kann man sagen, daß es nur für das Tier Wertvolles erstrebt, auch wenn dem Tiere dieses Formalobjekt seines sinnlichen Strebens nicht zum Bewußtsein kommt. Niemand wird daraus folgern, daß der letzte Zielsinn des tierischen Strebens (*ultimus finis*) Gott sei. Das naturhafte Streben des Tieres

vermag kraft der Zentralisierung um das biologische Subjekt über das Triebhaft-Nützliche und über die Vollendung des immanenten biologischen Zielsinnes nicht hinauszugehen. Ob darüber hinaus das Tier als Teil des Kosmos auf Gott hingeordnet ist, darüber kann aus dem tierischen Streben selbst nichts unmittelbar ausgemacht werden. Anders dagegen verhält es sich beim Menschen. Er vermag sich von der bloß biologischen Reaktivität zur Umwelt zu lösen. Sein Verstand vermag, ausgehend von endlichen Werten, den Begriff eines unendlichen Gutes zu bilden. Obwohl Verstand und Wille an sich endliche Vermögen sind, in sich also nur endliche, nie unendliche Akte haben können, so muß doch die paradoxe Tatsache festgestellt werden, daß ihre Fassungsweite dem Objekt nach unendlich ist. Sie erscheinen letztlich hingeordnet auf einen unendlichen Gegenstand, ihn in einem endlichen Akte zu erfassen und zu besitzen.

Da der Versuch einer apriorischen Herleitung des Unendlichkeitsstrebens als Trugschluß abgewiesen werden muß, bleibt allein der aposteriorische Aufweis als Grundlage für den eudämonologischen Beweis. Damit jedoch hat es seine Schwierigkeiten. Um die Zielintention in ihrem echten Objekt verstehen zu können, ist eine reife und geläuterte innere Erfahrung notwendig. So sehr zwar das Unendlichkeitsstreben in seinem naturhaften Zielsinn objektiv festgelegt ist, so sehr irrt der Mensch meist in der Festlegung des subjektiven *summum bonum*, das beträchtlich vom objektiven abweichen kann. Von einem reinen Intellektwesen, das das objektive Reich der Werte klar durchschaute, würde freilich stets der sachlich höhere Wert dem niederen vorgezogen werden. Nun aber ist Seele und Verstand des Menschen kein klarer Spiegel, in dem sich die objektiven Werte ungetrübt spiegeln. Der Grund liegt in der Triebhaftigkeit des Menschen. Sinnliche Triebe streben niedere Werte mit größerer Intensität und Vitalität an, als das geistige Strebevermögen geistige Werte. Bei jedem Menschen liegen ferner individuelle Variationen der Triebe und Anlagen vor, und vor allem ist die Beherrschung der Triebe und ihre Einordnung in den gesamten Lebensrahmen verschieden. Dadurch ist die große Unterschiedlichkeit des subjektiven *summum bonum* bei den einzelnen Menschen bedingt. Bei überwiegender Triebhaftigkeit wird der absolute Wert des Subjektes in seiner Inhaltlichkeit von den Trieben bestimmt, ohne aber daß dieser Inhalt voll zum Bewußtsein zu kommen braucht. Oft geschehen gerade in diesem Punkte die merkwürdigsten Täuschungen. Ein triebhaftes *summum bonum* bestimmt tatsächlich das ganze Handeln; in seltsamer Verkennung der Tatsachen aber schiebt der Mensch edle, anderen Wertbereichen entnommene Motive unter.

Somit verlangt die Anerkennung der Erfahrungsbasis für den Beweis eine wesentliche Vergeistigung und Reife der Persönlichkeit, die nicht überall vorausgesetzt werden kann. Damit wird der Beweis „subjektiver“, nicht in dem Sinne, daß die Wahrheit des objektiven Zielsinnes des Unendlichkeitsstrebens subjektivistisch relativiert werden dürfte, sondern in dem Sinne, daß die Erfassung des Zielsinnes an subjektive Faktoren gebunden ist, die nicht überall vorausgesetzt werden können.

Aber auch in sachlicher Hinsicht erwachsen diesem Beweise Schwierigkeiten. Es ist eine Frage, ob wirklich eindeutig nachgewiesen werden kann, daß der Intentionalsinn des Unendlichkeitsstrebens auf Gott geht. Man kann bezweifeln, ob die transzendente Analyse des absoluten Ideals bislang schon in genügendem Ausmaß geschehen sei, daß aller Zweifel beseitigt wäre. Abgesehen aber von dieser unwesentlichen Unsicherheit schlägt der isolierte eudämonologische Beweis doch einen anderen Weg ein als unser allgemeiner teleologischer. Er weist nicht die zielstrebige Naturordnung an einzelnen Beispielen nach, um dann von diesen festgestellten Tatsachen weiter zu schließen, sondern er verwendet die allgemeine Zielstrebigkeit in der Natur als Beweismittel, das er in seiner Gültigkeit voraussetzt. Er beruft sich darauf, daß ein Naturstreben, das einem Wesen wesentlich eigen ist, nicht in dem Sinne ziellos sein könne, daß das Ziel, auf das das Streben ausgerichtet ist, überhaupt nicht vorhanden sei. Zwar könne es vorkommen, daß ein Streben im einzelnen sein Ziel nicht erreiche, aber daß es auf etwas angelegt ist, was überhaupt nicht erreicht werden könne, sei nicht anzunehmen. Damit wird von einer allgemeinen Weisheit und Planmäßigkeit der Natur her argumentiert, wie sie nicht ohne weiteres vorauszusetzen ist. Wohl liegt darin ein gewisser Konvenienzgrund, aber bei der Beschränkung, der die Zielstrebigkeit in der Natur tatsächlich unterliegt, ist das Argument nicht als stringent aufrechtzuerhalten. Es hat also unzweifelhaft seine mißlichen Seiten, wenn das Unendlichkeitsstreben gesondert herausgegriffen wird, um mit ihm einen gesonderten Gottesbeweis zu führen, in dem Bestreben, die Beweise zu häufen. Damit wird der Sache nicht gedient. Als Teilmoment und Abschluß hat die Gottesgerichtetheit des menschlichen Unendlichkeitsstrebens ihre Bedeutung, ohne aber für ein selbständiges Argument auszureichen.

Sittliche Freiheit und Weltteleologie

Wir können den Aufweis der Zielausrichtung des Menschen nicht abschließen, ohne uns mit einem sehr entschiedenen Protest

dagegen auseinanderzusetzen. Nicolai Hartmann ist es, der diesen Einspruch erhebt und uns vorhält, ein finalistisches Weltbild würde „die größte Errungenschaft des neuzeitlichen Denkens, die Befreiung vom Alpdruck der Teleologie von Grund aus verkennen“ (Ethik, 604). Ja, er hält dafür, daß sittliche Freiheit dem Menschen erst gewährleistet ist, wenn die Weltteleologie fällt. Echte Finalausrichtung gibt es nach ihm nur in bewußt menschlichen Handlungen, die auf Zielerstrebung abgestellt sind. In der allgemeinen Metaphysik hat nach ihm die Teleologie überhaupt nur den Charakter der Erdichtung und ist von der philosophischen Wissenschaft nicht ernst zu nehmen (Ethik, 181).

Im untermenschlichen Bereich kann jeder kausale Vorgang beliebig auch als finaler gedeutet werden; aber zu beweisen ist solche Deutung so wenig wie zu widerlegen. Alle Teleologie der Natur, des Seins und der Welt ist notwendig Anthropomorphismus (Ethik, 183). Diesem Einwand zu begegnen, brauchen wir nach den langen Ueberlegungen, die wir durchgeführt haben, nur auf wiederholt Gesagtes zurückzuverweisen. In den von uns beobachtbaren Naturvorgängen gibt es zwei Arten, die sich deutlich voneinander abheben: Die einen geschehen ohne Bezogenheit auf ein Endziel, andere aber — vor allem die Lebensvorgänge — bleiben uns unverständlich ohne Bezug auf ein biologisch bedeutsames Endziel. Es ist keineswegs so, „als ob“ wir jeden Vorgang so deuten könnten. In den Vorgängen selbst liegende Momente zwingen uns zur Bewertung nach Zielen. Anthropomorphismus läge dann vor, wenn wir unbesehen unsere menschlichen Strebens-Begriffe auf Naturvorgänge übertragen würden. Aber gerade die psychovitalistische Deutung, die das unternimmt, haben wir klar abgelehnt. Menschlich bewußte Zielstrebigkeit und Zielstrebigkeit in der organismischen Natur sind nicht einfach dasselbe; ihre Unterschiede sind genau herausstellbar.

So wenig wie Hartmann die Zielstrebigkeit der pflanzlichen und tierischen Organismen anerkennt, so wenig auch ist er in der Lage, die naturhafte Zielausrichtung des Menschen, die in seiner Natur vorgegeben ist, zu sehen und anzuerkennen. Die Folge ist, daß er die Verankerung der sittlichen Werte in der menschlichen Natur verkennt und ein freischwebendes Reich geltender Werte errichtet.

Den entscheidenden Einwand gegen die Weltteleologie sieht Hartmann in dem Argument, daß in einer durchgehend teleologisch determinierten Welt ein sittliches Wesen ein Ding der Unmöglichkeit ist. Die konsequente Weltteleologie enthält den Gedanken einer restlosen Prädestination und liefert den Menschen dem Fatalismus aus. Nach ihm gibt es nur eine Alternative, angeblich eine echte

und vollständige Disjunktion: entweder Teleologie der Natur und des Seienden überhaupt, oder Teleologie des sich sittlich frei entscheidenden Menschen.

In diesem Argument ist aber bereits eine ganz bestimmte Form von Teleologie gemeint, wie auch ein ganz bestimmter Gottesbegriff gesetzt, die beide unberechtigt verallgemeinert werden. Weder diese besondere Form der Weltteleologie, gegen die Hartmann angeht, ist jede Form von Weltteleologie überhaupt, noch ist sein Gottesbegriff jeder mögliche Gottesbegriff überhaupt. Hartmann sieht in der Weltteleologie deshalb eine Gefahr für die sittliche Freiheit des Menschen, weil eine durchgängige Determiniertheit sämtlicher Weltvorgänge nach einem von vornherein festliegenden Plane Gottes eine menschliche Freiheit zur bloßen Illusion machen würde. Eine solche durchgängige Finalausrichtung kann, wie Hartmann mit Recht sagt, niemals berechtigter Gegenstand einer kritischen Philosophie sein. Sie bildet auch nur Lehrstück in einer rationalistischen Metaphysik, die vermeint, mit apriorischen Allgemeinbegriffen eine Weltdeutung geben zu können. Nicht getroffen wird von Hartmanns Einwand eine induktive Metaphysik, die keineswegs eine durchgängige zwangsmäßige Finaldeterminierung des gesamten Weltgeschehens von vornherein annimmt, sondern nur eine partielle Strebigkeit auf Naturziele hin, die erreicht werden können, aber nicht unbedingt erreicht werden müssen. Das ist schon der Fall bei Tier und Pflanze, wo ein naturhaftes Streben nach Auszeugung der Form nicht immer das Ziel zu erreichen braucht, dann nämlich, wenn es zu Mißbildungen kommt. Solche „Mißbildungen“ selbstverschuldeter Art können beim Menschen eben auf Grund seiner sittlichen Freiheit erfolgen. Insofern also bildet die Zielausrichtung der Menschen-Natur nicht ein Hindernis, sondern eine Voraussetzung für sein sittliches Tun. Auch dann liegt Zielausrichtung in der Natur vor, wenn damit noch nicht zwangsläufig eine Zielerreichung verbunden ist. In dem von Hartmann gebrauchten Begriff der Weltteleologie sind mithin Zielausrichtung und notwendige Zielerreichung irrigerweise in eins gesetzt. Der letzte Grund für die Ablehnung einer Zielausrichtung in der Welt ist für Hartmann der einseitige Gottesbegriff der Reformatoren, die vermeinten, Gott sei es unmöglich, eine Welt mit Eigenwirklichkeit und einen Menschen mit Eigenfreiheit schaffen zu können. Darauf müssen wir später noch einmal zurückkommen.

Anmerkungen zum 2. Kapitel

¹⁾ Vgl. dazu: E. Wasmann, *Der Trichterwickler. Eine naturwissenschaftliche Studie über den Tierinstinkt* 1884, und R. Woltereck, *Ontologie des Lebendigen* 1940 226.

²⁾ H. Prell, „Die Naturwissenschaften“ 1925, *Der Trichterwickel des Birkenblattrollers* 656.

Anmerkungen zum 4. Kapitel

¹⁾ Franz Büchner, *Das Menschenbild der modernen Medizin* 1936 11 f.

²⁾ zit. nach E. Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit* 1938 3.

³⁾ Fr. Büchner, *Das Menschenbild* 13.

⁴⁾ Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* 1940, 49.

⁵⁾ Vgl. hierzu meinen Aufsatz „*Medicina perennis*“, *Philos. Jahrbuch*, 56 Bd., 48.

⁶⁾ G. v. Bergmann, *Neues Denken in der Medizin* 1947 7.

⁷⁾ Michael Wittmann, *Ethik* 1923 131.

⁸⁾ Otto I. Most, *Die Determinanten des seelischen Lebens, I Grenzen der kausalen Betrachtungsweise* 1939.

⁹⁾ Heinz Hartmann, *Die Grundlagen der Psychoanalyse* 1927.

¹⁰⁾ Vgl. dazu: E. Wexberg, *Individualpsychologie, I. Kap. Persönlichkeit als zielgerichtete Einheit* 1928.

¹¹⁾ Vgl. hierzu meine „*Psychologie des Gottesglaubens auf Grund literarischer Selbstzeugnisse*“ 1937, 3. Kap.

¹²⁾ G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus. Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes*, in: *Divus Thomas* 5 (1927) 463. — Ähnlich auch Jos. Hontheim, *Institutiones theodiceae* 1893 210.