

Die metaphysisch-anthropologische Situation und Aufgabe

Von ALOYS WENZL

Die Antworten auf die vierte Kantische Frage, die sich heute gegenüberstehen, lassen sich in vier Menschenbilder zusammenfassen und dies kennzeichnet die Zerrissenheit unserer Zeit. Die religiöse Antwort sah und sieht im Menschen das Ebenbild Gottes; durch den Anspruch der Gottgleichheit wurde er zum Rebellen. Übersetzen wir die Antwort aus dieser formalen Fassung in ihren Inhalt, so sind durch den Begriff des Ebenbildes dem Menschen Attribute zugesprochen, die dem Urbild zuerkannt werden, vor allem die Erkenntnis, die Macht, die Gerechtigkeit und die Liebe. Indem der Mensch selbst sein will wie Gott an Erkenntnis und Eigenmacht, zerstört er in und außer sich die Ganzheit der rechten Ordnung und Liebe. Das säkularisierte Menschenbild des Humanismus übernimmt die vier Attribute in sein Ideal, es glaubt aber nicht an die Unvermeidlichkeit dieser Störung und Zerstörung, es glaubt an die Erfüllbarkeit der Erkenntnis durch die Vernunft, der Herrschaft über die Natur, des Richteramtes und der Menschlichkeit. Darauf, daß der Mensch strebend sich bemüht, beruht seine Würde: „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut, das allein unterscheidet ihn von allen Wesen, die wir kennen; er allein unterscheidet, wählet und richtet.“ Eben wegen dieser Übereinstimmung des „Ebenbildes“ der religiösen und des Idealbildes der humanistischen Menschensicht ist ein christlicher Humanismus möglich. In der Definition des Menschen als animal rationale lag der Akzent auf dem rationale und die Vernunftbegabtheit selbst hatte ihren Wert in der „praktischen“ Vernunft. Nun aber verschiebt sich der Akzent auf das animal. Für das biologistische Weltbild ist der Mensch das Lebewesen, das als Endglied der Entwicklungsreihe mit dem Intellekt begabt ist, er ist das Hirntier. Dadurch hat er Macht über die Natur und wird für die einen das „edle Raubtier“, für die anderen, die sich seiner Angewiesenheit auf die Gemeinschaft bewußt sind, das selbst-domestizierte Haustier; in der Analogie zum Termitenstaat, im Staat der Diktatur, verbinden sich beide Abwandlungen. Aber die Sonderstellung des Geistes läßt sich nicht unterdrücken; sie wird wieder entdeckt, der Mensch wieder als Geistwesen anerkannt, aber der Geist wird nun verneint und auf die Anklagebank versetzt. Es kommt das pessimistische Menschenbild. Der Geist ist der Widersacher der Seele, er entzeitlicht das Leben mit der Fixierung des Seienden in Begriffen, er entleert es mit der Abstraktion, er zerstört in der Analyse die Ganzheiten, er verneint und regelt das natürliche Leben und zerstört in der Technik das Leben der Natur, während er sich selbst mechanisiert und automatisiert. Das heißt freilich, Entartungen des Geistes an Stelle seiner Art setzen, Irrwege an Stelle seiner Wege, ja einen Ungeist an Stelle des Geistes. Im Existentialismus aber wird leicht der Schritt

vom Pessimismus in den Nihilismus vollzogen; es ist kein Zufall, daß die Existentialphilosophie ihre Resonanz in den und nach den Zeiten von Zusammenbrüchen erfährt. Aus dem religiösen „Mitten im Leben stehen wir im Tode“ wird das ins Nichts-Geworfensein, aus dem menschlichen Streben zur Transzendenz wird das Verurteilt-Sein zum Scheitern, weil Gott sich nicht geoffenbart hat, aus dem Gut der Freiheit wird das Verdammte zur Freiheit, durch die wir unsere Entscheidungen zu Werten setzen und unsere Essenz schaffen – ein Münchhausenexperiment. Der christliche Existentialismus ist aber eigentlich nicht Existentialphilosophie, sondern existentielle Religion, freilich oft mit der Neigung, von Grenzfällen extremer Situationen und Probleme sich so faszinieren zu lassen, daß auch die religiöse Mitte gefährdet wird, die nicht eine Lauheit oder Mittelmäßigkeit bedeutet, sondern die menschenmögliche Ganzheit. Sollte ich einen deutschen christlichen Existentialphilosophen nennen müssen, so würde ich Peter Wust nennen, der – eine Schuld auch der Philosophen – allzusehr vergessen ist.

Wie kam diese Verworrenheit in die Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch? Sie ist zunächst untrennbar mit dem Verlust des christlichen Glaubens und des Gottesglaubens schlechthin verbunden. Die abendländische Geschichte ist ein einziger großer Prozeß um das Christentum. Nachdem es sich aus der Verfolgtheit in der Missionierung durchgerungen hat zur Anerkennung und Geformtheit – und statt der äußeren Gefahren inneren ausgesetzt war –, begann mit der sogenannten Neuzeit der erste große Akt des Prozesses gegen das Christentum; die Erde verlor ihre zentrale Stellung, das natürliche Weltbild wandelte sich und schien das religiöse der Schrift, die die gleiche Sprache sprach, mitzureißen. Es folgte der historisch-philologische Akt, der in der Kritik und Vergleichung der Religionen die metaphysisch-ethische und historische Einzigartigkeit des Christentums verkannte und relativierte, und schließlich der Akt gegen diese Metaphysik und Ethik selbst, die immanente Kritik, die im Anti-Christentum Nietzsches ihren Höhepunkt fand. Der Glaube an den Menschen, der in der Säkularisation den Glauben an Gott ersetzen sollte, wurde verloren. Wie ist es heute?

Die Lage ist in jeder Beziehung eine Grenzsituation. Was das Weltbild betrifft, so ist der natürliche Augenschein, die ruhende Erde, als subjektiv aufgegeben. Die klassische Physik beruhte auf den nicht mehr unmittelbar anschaulichen, aber von uns im weiteren Sinn heute als anschaulich empfundenen Vorstellungen des absoluten Raumes, der absoluten Zeit, der unzerstörbaren Substanz und der strengen Kausalität. Nichts davon hat der Entwicklung unseres Jahrhunderts standgehalten. Nicht nur die Erde, nicht nur die Sonne sind bewegt, es gibt überhaupt keinen ruhenden Raum und kein Zentrum des Raums, und wenn wir aus der Astrophysik die Konsequenzen ziehen, die in dem Begriff des sich ausdehnenden Universums ihre Prägung gefunden haben, dann müssen wir das Zentrum außerhalb der materiellen Welt verlegen. Die Zeit ist als eine Dimension in die Raum-Zeit-Union eingegangen, aber da es in der psychischen und vitalen und geschichtlichen Zeit Freiheit und Erinnerung gibt, müssen wir von einer zweiten Zeitdimension

sprechen, die nicht in der Weltfläche liegt und nicht meßbar bestimmt ist¹. Wenn wir über die physische Substanz etwas sagen wollen, können wir nur auf die mathematische Ausdrückbarkeit ihrer Ordnung verweisen, ihr Inneres ist selbst nicht-materiell. Die Kausalität ist mindestens nicht mehr erweisbar, ein Spielraum von Bestimmung des Unbestimmten scheint zur Verwirklichung überhaupt zu gehören. Wenn man die Diskussion des letzten Vierteljahrhunderts über die Heisenbergsche Unsicherheitsrelation zusammenfaßt, muß man sagen, die Physik kann von sich aus eine Entscheidung für oder gegen Determinismus nicht erzwingen, aber sie legt einen begrenzten Indeterminismus nahe und damit einen Seinsbegriff, der der Individuierung und dem individuellen Akt einen Spielraum von Nichtnotwendigkeit (Kontingenzenz) gibt, freilich im Rahmen eines überindividuellen Seinsgesetzes und in der Einschränkung durch alle Bezüge zu anderem Seienden.

In bezug auf das Lebensgeschehen glauben manche, daß durch die Mikrophysik einerseits, die Gen- und Mutationsforschung andererseits eine Lage geschaffen sei, die ein Ausweichen zwischen den Gegensätzen des Vitalismus und Mechanismus gestatte. Aber das ist eine Illusion. Die wohl begründete Hypothese der Gene erklärt nur, wenigstens grundsätzlich, die Bildung spezifischer chemischer Stoffe, nicht aber die organologische Struktur und Funktion noch gar die Verbundenheit des Lebens mit dem Erleben, und die Alternative Vitalismus (ganzheitliche zielstrebige Eigengesetzlichkeit) und Mechanismus (physikochemische resultantenhafte Gesetzlichkeit) schließt nach wie vor ein Drittes aus. Kants Versuch, die teleologische Betrachtung für die reflektierende Urteilskraft anzuerkennen, für eine bestimmende auszuschließen, ist ein gelegentlich unverkennbar gequälter Versuch des Idealismus, der Entscheidung auszuweichen. Gewiß können wir Finalität, wo wir sie nicht unmittelbar erleben, nur in indirektem Beweis begründen, entweder durch die Unmöglichkeit einer kausalanalytischen, sinnfreien Erklärung (Driesch) oder durch die Aufzeigung einer grotesken Unwahrscheinlichkeit der nicht-teleologischen Deszendenzlehren. Vom realistischen Standpunkt aus bleibt an Stelle der in dem Mißtrauen in unsere Vernunft gegründeten idealistischen Konstruktion des Unterschieds zwischen reflektierender und bestimmender Urteilskraft nur die Erklärung der Finalität als Fiktion im Vaihingerschen Sinn – das meint aber Kant selbst nicht – oder die Anerkennung des Schlusses auf einen ganzheitstiftenden zielstrebigen Faktor. Was Kant irritiert, ist, daß er dann die teleologische Betrachtung auf die Natur als Ganzes ausdehnen zu müssen glaubt und mit der Annahme eines „übernatürlichen“ Prinzips die „Natur“ und also auch die Naturwissenschaft überschreiten würde. Das ist richtig. Aber es ist wissenschaftstheoretisch aufschlußreich, daß sich je an die empirische Wissenschaft eine theoretische Disziplin anschließt und an diese wieder eine regionalontologische Philosophie, die selbst erst Vorstufe für eine Metaphysik bildet. So schließt sich

¹ Vgl. Verf. „Unsterblichkeit — ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung“. Dalp-Sammlung Bd. 77, 1951.

an die experimentelle Physik die sogenannte theoretische Physik an, die empirische Befunde unter mathematische Ideen stellt, an diese eine Ontologie der Materie. Eine ähnliche Folge führt von der empirischen Psychologie zur theoretischen, insbesondere zum Problem des Leib-Seele-Zusammenhanges, des Gedächtnisses und des Unbewußten und wiederum schaltet sich zwischen die empirische Biologie und die Metaphysik zunächst eine theoretische Biologie und dann die Philosophie des Organischen ein. Der Begriff der Entelechie und einer für die Entwicklung geforderten Überentelechie ist ein Analogiebegriff, der die Erfahrung überschreitet, auch die Vorstellungsfähigkeit überschreitet, aber auf den die Erfahrung hinweist. Wie immer man sie dann in den Rahmen einer Metaphysik einbaut, wir sind wieder zu einer teleologischen Betrachtung der Natur gekommen und das bedeutet eine solche insbesondere auch für den Menschen als Naturwesen. Gerade wenn der Mensch in die Deszendenz einbezogen wird, wird damit auch diese in die teleologische Betrachtung einbezogen. Freilich müssen wir uns wiederum klar sein – und das gehört insbesondere zur Metaphysik wie zur Anthropologie von heute –, daß auch die phylogenetische Entwicklung selbst sich einer anschaulichen Vorstellbarkeit entzieht. Nicht nur, daß die Gabelungsstellen uns nicht empirisch bekannt sind, sondern die Ahnenschaft wird auch um so unvorstellbarer, je weiter wir konsequent in der Entwicklungsreihe zurückgehen. Das war ja auch der Grund, warum Ungerer die Entwicklung in eine Mutation des Keimgangs verlegt hat, die aber wiederum nicht als eine Summe sinnfreier, sondern als eine gerichtete ganzheitliche Mutation verstanden werden muß.

In der Psychologie führte uns der Weg der Erfahrung zu einer Gedächtnistheorie, die nicht mehr assoziativ engrammhaft die Erinnerung zu erklären sucht, was völlig hoffnungslos ist, sondern die in dem funktionstüchtigen Gehirn nur noch die Bedingung für den Ausdruck und damit für die Bewußtmachung sieht.

Man kann nicht anders sagen als: das Gedächtnis ist unser seelischer Besitz, von dem wir je nur einen kleinen Bereich gegenwärtig haben, wie wir von einer Landschaft oder einem Buch vor uns je nur einen kleinen Ausschnitt überschauen. Auf Grund aber dieser umfassenderen Dimension unserer seelischen Substanz schreitet auch das Denken vorwärts und auch dieser Fortschritt vollzieht sich „unbewußt“; nur seine Stationen, seine Haltepunkte fallen in unser empirisches Bewußtsein; sein Vollzug selbst setzt die Überschau in die Unbewußtheitsdimension hinein voraus. Der Gedächtnisbesitz kann daher auch nicht einfach als potentiell angesprochen werden. Der Begriff des Unbewußten ist heute übrigens selbst vielschichtig geworden: der jeweilige Bewußtseinsinhalt ist ein schmaler Ausschnitt auf der Grundlage zunächst des reproduzierbaren Vorbewußten; eine weitere Schicht stellt bereits jener Gedächtnisbesitz dar, den wir normalerweise nicht mehr reproduzieren können, dessen Dasein aber sich doch noch in der leichteren Gedächtnisfunktion des Wiedererkennens bezeugt und das zweifellos auch in unser Denken und Handeln hinein wirkt, das aber noch nicht mit jenem im engeren

Sinn Unbewußten identisch ist, welches die Tiefenpsychologie meint, d. h. nicht mit den „Komplexen“ aus Vorstellungen, Wünschen, Ängsten, die wir „verdrängt“ haben, weil wir sie nicht wahrhaben wollen, die darum zum Bewußtsein keinen Zutritt erhalten, sondern abgesperrt sind, aber eben darum, weil wir uns mit ihnen nicht auseinandergesetzt haben, ihr unterweltliches Unwesen treiben. Fassen wir das Tatsachenmaterial und die aufgeworfenen Fragen zum Gedächtnisproblem, dem Problem des Traumes, der Tiefenpsychologie und auch mancher nicht mehr abweisbarer Probleme der Parapsychologie zusammen, so muß man sagen, ein gewaltiger Stoff und bedeutungsvolle neue Ausblicke liegen vor für das Leib-Seele-Problem, und die Metaphysik wird sich damit noch lange auseinanderzusetzen haben.

Was bedeutet diese Entwicklung für die metaphysische Situation? Sie läßt sich in einen sehr bedeutsamen Satz zusammenfassen: Es ist von der Physik, von der Biologie und von der Psychologie her, in bezug also auf die Seinsschichten des stofflich Erscheinenden, des Vitalen und des Psychischen offenbar geworden, daß unsere Erfahrungswirklichkeit die Projektion einer uns nicht überschaubaren höherdimensionalen Wirklichkeit ist und daß damit der grundlegende Satz des kritischen Realismus erst einen faßbaren Inhalt erhält: Wenn, wie Erich Becher in vorbildlicher Klarheit, aber noch rein formal es ausgedrückt hat, den Merkmalen und Beziehungen unserer Wahrnehmung Merkmale und Beziehungen der Wirklichkeit an sich zugrunde liegen, so heißt das, daß uns diese Wirklichkeit an sich nur erscheint, wie perspektivische Abbildungen dreidimensionaler Ordnungen auf einer Ebene erscheinen können (die Analogie der Projektion wiederum von vier- und mehrdimensionalen Körpern hat das Buch „Anschauliche Geometrie“ von Hilbert-Cohn-Vossen in äußerst reizvoller Weise dargetan), natürlich aber meinen wir hier nicht nur mathematische „Dimensionen“.

Aber haben wir denn damit etwas Wesentliches, mehr als Formales gewonnen, daß wir wissen, daß unser bewußtes Ich und sein Wirklichkeitsbild in eine übergreifende Wirklichkeit hineingebettet sind? Wir haben mehr, denn dieses Übergreifende ist eine mathematische Idee für das Ordnungsgefüge der Träger der materiell erscheinenden Wirklichkeit, zu deren Individualisierung die Schwelle des Planckschen Wirkungsquantums gehört; dieses Übergreifende ist in bezug auf die Schicht des Lebendigen eine teleologische Idee, die sich in den Lebewesen individuiert, und es ist in bezug auf die seelische Schicht der unser Bewußtsein übergreifende Inhalt unserer Seele. Die Korrelativität von Leben und Erleben, die Korrelativität von individuellem und überindividuellem Sein, die Korrelation von Freiheit und Bindung, aber auch von Zeitlichkeit und Überzeitlichkeit weisen uns auf eine neue analogia entis hin, die wir uns vielleicht nur durch die Modellvorstellung einer mehrdimensionalen Zeit ausdrückbar machen können:

1. einer empirischen Zeitdimension, die mit dem Raum eine Union eingeht, zu der die Weltlinie unseres Leibes gehört, wenn wir an unser Leben denken, und alle „Weltlinien“ des Universums, wenn wir vom „Alter der Welt“ und

von Weltzeit sprechen, einer Weltzeit, die wir endlich oder unendlich, je nach der gewählten Maßfunktion nennen können², und 2. einer zweiten Zeitdimension, der Dimension der Vorschau, der Freiheit und der Fortdauer – der Dimension, in der wir uns auch die Unsterblichkeit denken dürften.

Eine neue Ontologie, die diese Hintergründe in Betracht zieht, welche in die Oberfläche der Empirie hineinwirken, müßte einen Seinsbegriff zugrundelegen, in den eine solche „mehrdimensionale“ Zeit und in den auf allen Stufen der Wirklichkeit ein Moment der Selbstbestimmung eingeht. Sie müßte gegenüber der Ontologie des „klassischen“ Weltbildes eine Meta-ontologie sein, aber nicht eine „Fundamentalontologie“, die dem Seienden ein amorphes, eshaftes Apeiron zugrunde legt, weil sie Sein und Seiendes trennt und damit die Frage nach dem Sein nur mit X beantworten kann (abgesehen von dem Schwanken, ob dieses Sein verbal oder substantial zu verstehen ist). Die letzte metaphysische Antwort wäre eine Synthese von Wille und Idee als den „Fundamenten“ des Seins.

Aber diese Entwicklung hat auch ihre weitreichende anthropologische Bedeutung: Zum christlichen Menschenbild, von dem wir eingangs sprachen, gehörte in der Phase der Naivität ein Transzendenz-„Bild“, das dem Weltbild der naiven Anschaulichkeit nachgebildet war und dann natürlich zu Antinomien führte. Das Weltbild des humanistischen Menschen erlaubte eine solche Erweiterung ins Transzendente überhaupt nicht mehr, das „An-sich“ wurde abstrakt; es kam die Phase des Idealismus. Der materialistische Realismus und Positivismus aber konnten nur das Weltbild der klassischen Physik zugrunde legen; die Transzendenz wurde abgelehnt, das Menschenbild biologistisch. Die Überwindung des Materialismus ohne gleichzeitige Wiederfindung des religiösen und humanistischen Fundaments führte zu einem Menschenbild des Pessimismus und Nihilismus. Die metaphysische Situation von heute eröffnet die Möglichkeit einer Vereinigung eines christlichen Menschenbildes in der Phase der Pietät, um Wusts Prägung zu verwenden, mit einem kritisch-realistischen Weltbild, für das die Erscheinung die Projektion und der Ausdruck der Idee und des Willens einer transzendenten Wirklichkeit ist.

Zum Schluß noch einen Gedanken, der zu einer Besinnung der geschichtlichen Bedeutung des Wandels unseres Weltbildes für die religiöse Entscheidung und damit für das Menschenbild anregen möchte: Denken wir uns, die Naturwissenschaften hätten das vorwissenschaftliche geozentrische Weltbild bestätigen können und die biologische Sonderstellung des Menschen wäre unangetastet geblieben, so wäre der Prozeß gegen das Christentum wohl gar nicht in Gang gekommen, es wäre bei Glaubensspaltungen und sozial be-

² Es sei hier an B. Bavinks Vorschlag erinnert, das physikalisch endlich berechnete Alter der Welt F durch die Transformation $t = \log T$ unserer Vorstellung gemäß ins Unendliche zu transformieren; analogerweise könnte man eine physikalisch scheinbar sich ins Unendliche erstreckende Zeit umgekehrt durch die Annahme abnehmender Werte physikalisch gleicher Zeitstrecken als endlich denken.

dingten Kämpfen geblieben. Die wirkliche Entwicklung aber ging, trotzdem die großen Naturforscher selbst überwiegend gläubige Menschen waren, bis zum Materialismus und Biologismus, um dann zum Teil in den Pessimismus umzuschlagen. Heute aber ist die Lage so, wie gerade von seiten der Naturwissenschaftler gesagt zu werden pflegt: was die Naturwissenschaften anlangt, so bilden sie keine Hemmung zur Religion und Bernhard Bavink sah sie sogar auf dem Wege zur Religion, ohne damit, was ihm gelegentlich zu Unrecht unterstellt wird, die Religion naturwissenschaftlich begründen zu wollen.