



Ulrich Schoenborn

Selbstermächtigung oder Einfühlung

Edith Steins frühe Philosophie
und der historische Kontext

Verlag Traugott Bautz GmbH

Ulrich Schoenborn
Selbstermächtigung oder Einfühlung

AD FONTES

STUDIEN ZUR FRÜHEN PHÄNOMENOLOGIE

18

Herausgegeben von

Joachim Felde · Stephan Fritz · Hans Rainer Sepp

in Verbindung mit

Angela Ales Bello · Kimberley Baltzer-Jaray · Jean-François Lavigne

Wissenschaftlicher Beirat

Oliver Agard (Paris)
Francesco Alfieri (Roma)
Beate Beckmann-Zöller (München)
Jason Bell (Sackville)
Antonio Calcagno (London / Canada)
Georgy Chernavin (St. Petersburg)
Guido Cusinato (Verona)
Christian Dupont (Virginia Beach)
Urbano Ferrer Santos (Murcia)
Patrick Flack (Berlin)
Michael Gabel (Erfurt)
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz
(Heiligenkreuz)
Susan Gottlöber (Maynooth)
Dietrich Gottstein (München)
Wolfhart Henckmann (München)
Seongha Hong (Jeollabukdo)
Hynek Janoušek (Praha)

Karen Joisten (Kassel)
Marcus Knaup (Hagen)
Mette Lebech (Maynooth)
Jerzy Machnac (Wrocław)
Verena Mayer (München)
Jeff Mitscherling (Guelph)
Liangkang Ni (Guangzhou)
Karel Novotný (Praha)
Rodney Parker (London / Canada)
Anna Maria Pezzella (Roma)
Ignacio Quepons (Morelia)
Javier San Martin (Madrid)
Toru Tani (Kyoto)
Thomas Vongehr (Leuven)
Daniel von Wachter (Liechtenstein)
Roberto Walton (Buenos Aires)
Wei Zhang (Guangzhou)
Nicola Zippel (Roma)

Die Reihe *Ad Fontes* wird am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie, Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Ulrich Schoenborn

Selbstermächtigung oder Einfühlung

Edith Steins frühe Philosophie
und der historische Kontext

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.

Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://portal.dnb.de>

Gestaltung des Buchumschlags unter Verwendung
eines Fotos vom Stolperstein in Freiburg im Breisgau, Goethestraße 63.

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2025

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-68911-037-6

In Erinnerung an meine Taufpatinnen 1942 in Dinslaken
Elisabeth Lehmann und Mariechen Heiderich

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	10
I. HERMENEUTISCHE HINWEISE	
Entstehung, inhaltliche Entfaltung und Intention der Studie	20
EXKURS I. Selbstermächtigung – Semantische Erkundungen	26
II. WEGE, UMWEGE UND ABWEGE DER SELBSTFINDUNG	
Annäherung an ein epochales Thema	47
1. Das Individuum nimmt sich selbst wahr	51
2. „Aller Realität Quelle ist das Ich“	54
3. Krise und Krisenresonanz	74
4. Krisenmanagement im Geist der Lebensphilosophie	77
5. Selbsthingabe und Hoffnung auf nationale Wiedergeburt	95
6. Selbstbefreiung aus der Depression	100
EXKURS II. <i>Albrecht Dürers</i> „Ritter, Tod und Teufel“ (1513)	105
EXKURS III. Das Leitwort „Kampf“	115
7. Kälte-Habitus: Lebenskunst in der Entfremdung	123
8. Kälte-Diskurs und „Neue Sachlichkeit“	135
9. Kälte-Habitus und Selbst-Abwicklung	144
10. „Generation des Unbedingten“	152
11. Nekrophiler Abgesang: „Alles ist uns erlaubt“	157
III. VON DER SELBSTREFERENZ ZUR	
INTERSUBJEKTIVEN SELBST-KONSTITUTION	
<i>Einfühlung</i> nach Edith Stein	164
1. <i>Suchen und Finden. Edith Steins Weg mit der Phänomenologie</i>	164
1.1 Korrelation von Leben und Werk	171
1.2 Im Entwicklungsstrom der Phänomenologie	179
1.3 Was hat Edith Stein durch die Phänomenologie „gefunden“?	189

2. <i>Unterwegs zu den philosophischen Voraussetzungen für die Bedingungen der Wahrnehmung von fremdem Bewusstsein: Einfühlung</i>	206
2.1 Das Projekt	207
EXKURS IV. Einfühlung als Phänomen des Empathischen	
Historische Entwicklung und semantische Komplexität	208
2.2 Annäherung an die Gestalt der Dissertation	230
EXKURS V. Literatur-Askese?	232
2.3 Hermeneutische Grundlegung	240
2.3.1 Das Subjekt im Akt der Wahrnehmung	242
2.3.2 Das Objekt im Akt der Wahrnehmung	244
2.3.3 Was geschieht im Gewahren?	245
2.3.4 Einfühlung als gegenwärtiges Erleben von fremdem Bewusstsein bedeutet „Unterscheidung der Subjekte“	246
2.4 Kritischer Blick auf historische Theorien über die Erfahrung von fremdem Bewußtsein (Th. Lipps, M. Scheler u. a.)	250
EXKURS VI. Kognitive Momente im Zirkus?	
Zu Franz Kafkas „Auf der Galerie“	261
3. <i>Die Konstitution des psycho-physischen Individuums</i>	269
3.1 Ich – Bewusstseinsstrom – Seele	269
3.2 Ich und Leib	270
3.3 Der Leib und die Gefühle	272
4. <i>Die Konstitution des fremden Ich</i>	274
4.1 Empfindungsfelder – Konoriginarität – Empfindungseinfühlung	274
4.2 Erschließung der Welt	276
4.3 Konstitutive Phänomene am fremden Bewusstsein	277
5. <i>Einfühlung als Verstehen geistiger Personen</i>	281
5.1 Der Begriff „Geist“ und das geistige Subjekt	281
5.2 Die Konstitution der „Person“	282
5.3 Offener Schluss	286

6. <i>Einfühlung: Fundament für die Selbst- und Welt-Konstitution</i>	291
6.1 Ertrag der Dissertation: Ringen um Klarheit	292
6.2 Kritisches Fazit	295
EXKURS VII. Edith Steins Dissertation im Urteil von <i>Antonio C. Fidalgo</i>	298
7. <i>Nachgeschichte: Als „rechte Hand“ Edmund Husserls in Freiburg</i>	301
7.1 Husserls Arbeits- und Denkweise	302
7.2 Kreative Pflichterfüllung	304
8. <i>Wie Edith Stein in Freiburg ihr Verständnis von Einfühlung präzisiert hat</i>	319
8.1 Zur Redaktionsgeschichte von „Ideen II“	320
8.2 Edith Steins Erkenntnisfortschritt	325
8.2.1 Einfühlung	326
8.2.2 Leiblichkeit	329
8.2.3 Intersubjektivität	331
8.2.4 Person	332
EXKURS VIII. „Selbstannahme“ oder „Das Selbst, das sich zu sich selbst verhält“ (<i>Sören Kierkegaard</i>)	335
9. <i>Auf der Suche nach dem ontologischen Apriori</i>	349
9.1 „Itinerarium mentis in Mysterium“	352
9.2 Die Dialektik von Suchen und Gefunden-Sein	355
9.3 Ein augustinisch geprägter Erkenntnisbegriff	360
EXKURS IX. „Kreuz-Berufung“	366
9.4 „Heilige Sachlichkeit“	377
9.5 Zwischen „non liquet“ und „ceterum censeo“	380
IV. EPILOG	
„Was hast du, das du nicht empfangen hast ...“ (1. Kor 4,7)	387
Literaturverzeichnis	404

VORWORT

Die vorliegende Studie verfolgt religionsphilosophische Intentionen und möchte die frühe Philosophie *Edith Steins* (1891-1942) in kulturgeschichtlicher, philosophischer und theologischer Hinsicht vorstellen und verstehen. Mit dem Titel *Selbstermächtigung oder Einfühlung* ist das Feld benannt, auf dem die anthropologisch eingefasste Alternative herausfordert. Es geht um das Selbstverständnis des „Ich“, um den Weg des „Selbst“ zu sich selbst, um die Konstitution des Personseins o. ä. Jede Epoche, jede Generation, jedes Individuum muss eine eigene Antwort auf die herausfordernde Frage „Was ist der Mensch?“ finden. Als geschichtliches Wesen ist niemand genötigt, beim Nullpunkt anzufangen. Immer bestand (und besteht) die Möglichkeit, im Dialog mit der (historischen, philosophischen oder theologischen) Tradition sich dem eigenen Selbstverständnis anzunähern und einen gegenwartsbezogenen Standpunkt zu entwerfen.

Zu den *Voraussetzungen* dieser Studie gehört, dass sie im Kontext protestantischer Theologie entstanden ist, die dem Menschenbild der biblischen Tradition verpflichtet ist. Das „Ereignis schöpferischer Bejahung des Menschen durch Gott“ (*Eberhard Jüngel*) eröffnet einen hermeneutischen Umgang mit den Texten jener Tradition und ermutigt zu einem fortwährenden Lern- und Erfahrungsprozess in der gegenwärtigen Lebenswelt.

In der Hebräischen Bibel, zumal in den Psalmen, wird immer wieder und stets nuancenreich das Verhältnis des Menschen zum Sichtbaren und Unsichtbaren, zum Bedingten und Unbedingten, zum Diesseitigen und Jenseitigen zur Sprache gebracht. Wenn im biblischen Horizont der Mensch thematisiert wird, kommt immer sein Bezogensein auf anderes Sein zur Sprache. Dass der Mensch ein „Beziehungswesen“ ist,¹ zeigt unübersehbar die Grundfrage in *Psalm 8, 5*: „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?“ (vgl. auch *Psalm 144,3*). Angesichts der Erfahrungen mit sich selbst und der Widerfahrnisse in der Mitwelt sind die Menschen in den unterschiedlichen Horizonten des Alten Testaments jedoch nie zu einer abschließenden Antwort gelangt. Das hatte seinen Grund nicht nur in der Geschichtlichkeit der menschlichen

¹ EBERHARD JÜNGEL, *Beziehungsreich*, Stuttgart 2002, S. 16.

Existenz, sondern auch in den „Wandlungen Gottes“ (*Ernst Barlach*) des Adressaten jener Frage. Neben dem Verhältnis zu sich selbst und zu seiner Mitwelt sah sich der Mensch vor die Herausforderung gestellt, die Beziehung zu seinem Gegenüber, „Gott“, zu klären. Die Psalmen präsentieren überraschende Gottesbegegnungen und lassen teilnehmen an der Lebensgeschichte des Menschen mit dem „Unbedingten“. „Du hast ihn (sc. den Menschen) wenig niedriger gemacht denn Gott [...] Du hast ihn zum Herrn gemacht über deiner Hände Werk“, fährt der Psalm fort (8, 6.7). Der Selbst-Bezug bedarf also eines Fundamentes im Gottes-Bezug. Und selbst dort, wo nicht Grund-Vertrauen, Dankbarkeit oder Freude das Lebensgefühl (vgl. Psalm 23) bestimmen, sondern Zweifel, Klage oder Verzweiflung die Worte prägen, bleibt eine Beziehung zum Gegenüber „Gott“ bestehen. Sinnvolles Dasein ist für den Menschen der Hebräischen Bibel nur denkbar innerhalb der von seinem Schöpfer gesetzten Bedingungen. „Herr, du erforschest mich und kennest mich. [...] Von allen Seiten umgibst du mich und hältst deine Hand über mir“ lautet das existenzielle Resümee (Psalm 139,1; 5). Was jenseits dieser Grenzen ist, entzieht sich den kognitiven und praktischen Möglichkeiten. „Führe ich gen Himmel, so bist du da. Bettete ich mir in die Hölle, so bist auch da. Nähme ich Flügel der Morgenröte und bliebe am äußersten Meer, so würde mich doch deine Hand daselbst führen und deine Rechte mich halten“ (Vers 9f). Derartige Reflexionen sollten sich im Kontext des Christentums vertiefen und zu einem anthropologischen Modell führen, das den „Beziehungsreichtum“ Gottes rühmt, weil Gott „Liebe“ ist (vgl. 1. Johannes 4,8; *Jüngel*, a.a.O., S. 9f). Christlicher Glaube ist sich dessen gewiss, dass er „an dem sich als Liebe ereignenden Gott *partizipiert*“ (*Jüngel*, a.a.O., S. 10; vgl. 2. Petrus 1,4). „Der Beziehungsreichtum des göttlichen Lebens kann und soll im menschlichen Leben seine Entsprechung finden.“ (Ibd.)

Über Jahrhunderte gaben die biblischen Perspektiven dem Selbst-Verständnis des Menschen Plausibilität und Legitimation: als Ebenbild Gottes sah der Mensch als Beauftragter des Schöpfers auf Erden. Die allgemeine Akzeptanz dieses Menschenbildes bedeutete jedoch nicht, dass es keine kritischen Fragen zum herrschenden Umgang (= Glauben bzw. institutionell verwaltete Jenseitsbeziehung) mit der Beziehungs-Beschreibung der Grund-Struktur (= schlechthinige Abhängigkeit des Menschen von Gott) gab. Oder dass ein Missbrauch der Gottebenbildlichkeit ausgeschlossen war. Ein Blick in die Kirchen- und Dogmengeschichte informiert über die Fälle, in denen Menschen institutionsgebundene Vorgaben nicht akzeptiert haben, sondern das Denken über sich selbst in Unabhängigkeit bestimmen wollten.

Zur Geschichtlichkeit menschlicher Existenz, das ist die *zweite Voraussetzung*, gehört intellektuelle Redlichkeit der Gegenwart gegenüber. Das heißt in diesem Falle anzuerkennen, dass die *anthropologische Wende* die Neuzeit und die Moderne geprägt haben. M.a.W., es gilt anzuerkennen, dass der Mensch zunehmend die Schaltstelle geworden ist, von der aus Wirklichkeit verstanden und verändert wurde: „Unter kritischer Infragestellung und Abtragung der großen Objektivitäten besinnt der Mensch sich immer ernster auf sich selbst, um erst von sich aus Gott, Natur, Gesellschaft, Staat, Vergangenheit und Zukunft in seinem Sinne aufzubauen. Als erstes sieht und setzt der Mensch sich selbst. Er weiß sich denkend und erklärt sich seiend. Sein praktischer und theoretischer Horizont bestimmt im letzten Grunde seine Welt.“² Diese Entwicklung implizierte aber auch, dass der Rückgriff auf absolute Vorgaben seine Monopolstellung verlor. Neben das jüdisch-christliche Menschenbild traten mit konkurrierender Intention anthropologische Modelle säkularer Provenienz. Die empirische Realität wurde zum einzigen metaphysischen Ort, d. h., Letztbegründungen waren in der natürlichen Welt zu suchen. Und der Mensch musste lernen, dass sein Horizont nicht *die* Wirklichkeit ist. Die *Objektivität*, nach der er strebte, würde immer eine *subjektive* bleiben. Für diese Freiheit wurden ihm die „bewußte Selbstbescheidung im Erforschlichen“ und die „ruhige Verehrung des Unerforschlichen“ abverlangt (Korff, a.a.O., S. 237).

Mit seinen Reflexionen über die vier Grundfragen der Philosophie „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?“ hat dann *Immanuel Kant* den philosophischen Diskurs der Vergangenheit zusammengefasst und zugespitzt.³ Denn die Sequenz der Fragen ist so angelegt, dass in der Frage nach dem Menschen die vorangehenden Fragen (nach der Metaphysik, der Moral und der Religion) aufgehoben sind. Überhaupt ist der Rückgriff auf die Metaphysik nicht mehr statthaft, weil das Denken keinen Zugang zum „Ding an sich“ erschließt. Neu hingegen war, dass dem „Ich“ des denkenden und fragenden Menschen die Rolle zugefallen war, nicht nur Zielpunkt des Denkens, sondern auch hermeneutischer Ausgangspunkt zu sein. „Das transzendentalphilosophisch begriffene Ich

² H. A. KORFF, Geist der Goethezeit III, Leipzig 1966, S. 235f.

³ Bereits 1765 in den „Vorlesungen über Logik“ (Log, AA 9, 25) formuliert; vgl. auch KrV, A 805/ B 833; RGv, AA 11, 429.

verständnis sich mit sich selbst über sich selbst“ (*Jüngel*, a.a.O., S. 18). Ohne Gegenüber ist der ursprüngliche Dialog zu einem „Selbstgespräch“ mutiert.

In der Nachfolge und Überbietung Kants, vor allem in der *fichteschen Theorie der Subjektivität* und in der *Poesie der Frühromantik*, erreichte der Gedanke „Ich“ als Grundprinzip einen epochalen Höhepunkt. Das „Ich“ begreift sich als Manifestation eines absoluten Seins und übernimmt auch die Rolle, durch sein schöpferisches Tun Wirklichkeit zu konstituieren.

Eine derartige Selbstbezüglichkeit war durch nichts zu überbieten. Bereits *J. G. Herder* hatte das *Ich* in hymnischen Versen gepriesen und eine Antwort auf die philosophische Grundfrage antizipiert:

„Neu Geschöpf, wie nenn’ ich Dich?
Abbild Gottes, lehre mich!
Doch ich bin, ich bin es ja,
Dem dies Gottesbild geschah!

Ich – wie Gott! Da tritt in mich
Plan der Schöpfung, weitet sich
Drängt zusammen und wird *Macht!*
Endet froh und jauchzt: *Vollbracht!*

Ich – wie Gott! Da tritt in sich
Meine Seel’ und denket Mich! [...]

Ich – wie Gott! Da schlägt mein Herz
Königsmut und Brüderschmerz; [...]

Fühle Dich, so fühlst Du Gott
In Dir. In Dir fühlt sich Gott,
Wie ihn Sonn’ und Thier nicht fühlt,
Wie er – sich – in sich – erzielt!“⁴

Ist es übertrieben, in einer solchen hymnischen Selbst-Erhöhung des „Ich“ den Ausbruch sich steigernder Pathologien des Subjektiven (Hybris, Maßlosigkeit, Selbst-Überforderung und Selbst-Destruktion) zu erahnen? An Warnungen und selbstkritischen Stimmen hat es seither nicht gefehlt. Zugleich sind durch die wissenschaftlich-technische Entwicklung im 19. Jahrhundert neue Fragen und Besorgnisse entstanden, die wenig Raum ließen, die von der Aufklärung eröffneten Probleme bzw. die „Folgelasten theoretischer Innovationen“ (*Walter Sporn*) zu klären. Überrascht musste

⁴ J. G. HERDER, Werke Bd. 3. Volkslieder, Übertragungen, Dichtungen, Frankfurt/M. 1990, S. 812ff.

der reflektierende Mensch feststellen, dass aus der philosophischen Grundfrage „Was ist der Mensch?“ der Klageruf „Was wird also aus dem Menschen?“ (*Blaise Pascal/ Thomas Fuchs* 2023) geworden war. M.a.W., das Nachdenken darüber, wer bzw. was wir sind, ist nicht versiegt, sondern hält an der Einsicht fest: „Individualität ist der elementare Tatbestand unserer Welt.“⁵ So selbstverständlich diese Feststellung klingt, so irritierend wirkt die Vielfalt der Aspekte, die mit der Fokussierung auf das sich selbst reflektierende Individuum verbunden sind.

Die einst optimistische Aussicht auf eine klärende Beantwortung jener Grundfrage wurde abgelöst von dem Eindruck wachsender Komplexität in einer Welt fortschreitender Differenzierung. Das nach Autonomie strebende Subjekt geriet unter den Zwang, alle Schritte, die seine Personwerdung bzw. Individuation und sein Weltverhältnis betrafen, von dem eigenen Selbstbewusstsein her zu entwerfen. Die „Identitätszumutung“ machte zwar die Frage nach Letztbegründung überflüssig, überließ das Individuum aber den Aporien der „Unübersichtlichkeit“ (*Jürgen Habermas*). Dem „Ich/ Selbst“, als letzter Sinnhorizont vorgestellt, gelang es nicht, die Kontingenz der Erfahrungswelt zu reduzieren. So hat sich die Erwartung, die Welt aus einheitlicher Perspektive zu erklären als Täuschung herausgestellt. Was *Wirklichkeit* genannt wird, ist in Wahrheit ein Bündel von Fragmenten. Mit dem Zwang zur Individualisierung und der Verabsolutierung des Subjekts schlichen sich Selbsttäuschung, Selbstüberforderung und verdeckte Fremdbestimmung ein. Es kam der Moment, in dem die Mühsal, man selbst sein zu müssen, unerträglich wurde. Der Soziologe *Alain Ehrenberg* nennt als Grund für diese eigenartige „Krankheit“: das moderne Individuum sei nicht mehr bereit, sich der Pflicht zur Individuation zu unterwerfen. Es sei müde und unsicher, es selbst zu sein („*fatigue d'être soi*“).⁶ M.a.W., es verweigere sich den Ansprüchen der sozialen Interaktion, suche Distanz oder das alternative Abseits. Der Zwang zur Selbstverwirklichung schlug um in protestierende Selbst-Abdankung.

Gemeinsam ist den hier angesprochenen Diagnosen das Ziel, das Individuum nicht im Aporien-Gestrüpp zu lassen, sondern mit ihm zusammen an einem konstruktiven Weg aus dem Dilemma zu arbeiten. Für die Teilnahme an diesem Diskurs wären zwei Voraussetzungen zu erfüllen: die Notwendig-

⁵ VOLKER GERHARDT, *Individualität*, München 2000, S. 18.

⁶ ALAIN EHRENBURG, *Das erschöpfte Selbst*, Frankfurt/ M. 2004.

keit des Selbstbewusstseins muß gegeben sein; das „Ich/ Selbst“ muss sich in der Doppelrolle als Akteur und als Adressat der philosophischen bzw. theologischen Reflexion annehmen. Ein derartiges Unternehmen zielt auf „Selbstsorge“ (Stephan Goertz 2004), d. h., im Verhältnis des Ich zu sich selbst „Selbstbejahung“ und „Externitätsbezug des Personseins“ miteinander zu verschränken (Jüngel, a.a.O., S. 24).

Für den Arbeitsweg in unserer Studie ist folgendes *Verfahren* vorgesehen: die bedrängenden Aktualitäten und die Analyse gescheiterter Träume werden ausgeklammert, auch wenn ihre Existenz am Rande zu spüren ist. Dafür richtet sich die thematisch auf die Selbst-Konstitution fokussierte Aufmerksamkeit *erstens* auf exemplarische Sach-Zusammenhänge der jüngeren deutschen Kultur- und Mentalitätsgeschichte. Mit dem hier gewonnenen Sinn- und Konflikt-Horizont ist der Rahmen gegeben, in dem *zweitens* das frühe Werk der jüdisch-christlichen Philosophin *Edith Stein* in die Diskussion der „Selbst“-Problematik eingebracht wird.

Im Titel der Studie sind zwei Wege genannt, die sich dem Individuum bei der Suche nach Selbst-Konstitution anbieten: *Selbstermächtigung* bzw. *Einfühlung*. Der alternative Akzent in der Formulierung lässt die grundsätzliche Bedeutung der jeweiligen Vorgehensweise für die Konstitution des „Ich“ erahnen und weckt die Erwartung, dass eine Auflösung der Alternative möglich sei. Nimmt man die entsprechenden Begriffe, die in der Gegenwart als Fachtermini für das Procedere in Frage kämen, *Autopoiesis* und *Empathie*, stellt sich neben historischen Assoziationen auch aktuelles Interesse ein. Sicherlich stößt bereits die Frage, inwieweit Semantik und Verständnis der deutschen und griechischen Begriffe übereinstimmen, ausgreifendes Nachforschen an. Bevor jedoch die Detailarbeit beginnt, muss eine Verständigung darüber stattfinden, was „Selbstermächtigung“ und „Einfühlung“ verbindet bzw. trennt. Offensichtlich sind Bereiche betroffen, in denen „Individuen“ mit sich selbst bzw. mit „Anderen“ und der „Welt“ zu tun haben. Zur weiteren Aufklärung greife ich auf die „Kurzbiographie der Individualität“ zurück, die *Volker Gerhardt* (a.a.O., S. 37f) vorgelegt hat.

„Der Mensch ist das sich ausdrücklich individualisierende Lebewesen. Er kommt – vor seinesgleichen und vor sich selbst – zu sich selbst. Darin aber liegt nicht nur seine Eigenart, sondern auch das Ziel seines Daseins. Also haben wir in seiner Individualität nicht nur das maßgebliche anthropologische Kriterium, nicht nur das ihn selbst steigernde Medium seiner eigenen kulturellen Produktivität, sondern zugleich das ethische Telos seines selbstbewussten Tuns.

Das Individuum [...] wird sich im Gang seiner natürlichen Entwicklung zur eigenen Aufgabe. Es ist, wenn wir die Geschichte des Lebens einmal in die Form einer fiktiven Biographie bringen dürfen, am Anfang bloßes physisches Ding; dann schließt es sich in eigene Grenzen ein und organisiert sich selbst; dabei kommt es aus eigenem Impuls zur ursprünglichen Verbindung mit seinesgleichen, denn es teilt sich und paart sich und geht immer wieder selbst aus Teilung von seinesgleichen hervor. Es schafft sich auch seine Welt nach seinem eigenen Schema, denn es kann nur mit dem in wirksame Verbindung treten, das es sich selber angleicht. Im eigenen Werk wird diese Angleichung zum Programm.“

Im Laufe seines Lebens lernt „das zunehmend selbstbewusste Individuum sich selbst zu erhalten und zu entfalten“. Es bildet in Kultus, Kunst und Politik „Sphären der Selbstbestätigung und Selbststeigerung“, wobei die Frage des Maßes bzw. der Begrenzung eine permanente Herausforderung der Selbsterkenntnis darstellt.

Zum Erbe der Aufklärung gehört es, die Selbstreferenz in Denken und Handeln zu erkennen sowie das Verhältnis zu seinesgleichen und zur Mitwelt verantwortlich zu gestalten, als fundamentalen Kulturauftrag zu übernehmen. Die Subjekt-Philosophie hat sich der Aufgabe angenommen, im Diskurs mit den geschichtlichen Herausforderungen Denkanstöße zu entwickeln und in die anthropologischen Diskussionen zu tragen.

Wo *Selbstermächtigung* angesagt ist, übernimmt das „Ich“ jegliche Letztbegründung für sich selbst. Als selbstbestimmtes ist das „Ich“ Ursprung seiner selbst und Ziel des eigenen Tuns zugleich. Alles, was anders ist, was Nicht-Ich ist, erhält seine Legitimation (oder deren Gegenteil) vom „Ich“ her. Auch in Bezug auf die Wirklichkeit behält das „Ich“ den Primat. Aus diesem Ansatz ergeben sich kognitive Irritationen und ethische Aporien. Die *metaphysische Lücke* bleibt ein ständiger Störfaktor. Offensichtlich hat die Suspension der Gottesbeziehung das Beziehungswesen Mensch amputiert.

Dagegen wird dort, wo *Einfühlung* bewusst zugelassen ist, wo das Gegebensein von Welt, Geschichte, den „Anderen“ und dem „Ganz Anderen“ akzeptiert wird, eine Wechselseitigkeit eröffnet, die manche Überraschung in sich birgt. Über die *Einfühlung* in den „Anderen“ oder das „Fremde“ gelangt das Individuum zum „Fremdverstehen“, aber auch zum Verständnis seines „Selbst“. Denn der „Andere“ kann sagen, was dem „Ich“ entzogen ist. Während im ersten Fall das Subjekt sich selbst als „Ich“ einsetzt, das seine Welt erschafft und legitimiert, wird das Subjekt qua Einfühlung in einen

intersubjektiven Prozess einbezogen, aus dem es „verändert“ (*Michael Theunissen*) hervorgeht. „Man lernt erst ‚Ich‘ zu sagen, wenn man erfahren hat, dass man ein ‚Du‘ unter vielen anderen ist“ (*Gerhardt*, a.a.O., S. 168; vgl. *Jüngel*, a.a.O., S. 24: „Als Person komme ich nur bei einem anderen zu mir selbst“). Neben das „vorfindliche Ich“ tritt ein „verborgenes Ich“, das mir erst die Wahrnehmung des „Anderen“ eröffnet hat. Es zeigt sich aber auch die semantische Begrenztheit von *Empathie*, wenn diese auf Mitleid reduziert und das kognitive und existenziale Potential in *Einfühlung* vernachlässigt wird. Schließlich stellt sich hier die Frage, welche Kraft hinter *Einfühlung* steht bzw. welcher/ welches *Dritte* das „Ich“ und den „Anderen“ zusammengebracht hat. Reflexion kommt nicht um die Notwendigkeit herum, nach dem Ermöglichungsgrund ihrer selbst zurückzufragen.

Um die hermeneutische Relevanz von *Einfühlung* für den anthropologischen Diskurs im frühen 20. Jahrhundert ermessen zu können, wird zuerst der kultur- und zeitgeschichtliche Hintergrund im Horizont der Weimarer Republik aufgerufen. Es werden Phänomene, Ereignisse, Entwicklungen, Schlüsselbegriffe u. ä. skizziert, die jenen *Kälte-Habitus* begünstigt haben, der auf der Basis von *Selbstermächtigung* die Zerstörung von Vernunft und Humanität ermöglicht hat. Die Erinnerung an Kontext, Zusammenhänge und Hintergründe ist notwendig, weil der philosophische Diskurs von einst unterschätzt und die Verführbarkeit des Geistes durch die Mächtigen ausgenutzt wird. Es erschreckt immer wieder, zu welch fatalen Auswirkungen die Verwechslung von „Selbstreferenz“ und „Selbstreverenz“ (*Franz-Xaver Kaufmann* 1993) geführt hat und führen kann. Sich der Menschen zu erinnern, deren Gedanken, Worte oder Taten nicht den Zeitgeist angebetet, sondern kritische Zeitgenossenschaft praktiziert haben, kann eine Ermutigung sein gerade in einer Zeit, in der die Konturen von Wahrheit und Lüge zu verschwimmen drohen.

Innerhalb des skizzierten semantisch-intentionalen Horizontes, das signalisiert die zweite Titelzeile, werden die philosophischen Überlegungen, die *Edith Stein* (1891-1942) in ihrer Dissertation (1916) zum Phänomen der *Einfühlung* vorgelegt hat, hinsichtlich ihrer Bedeutung entfaltet. Es geht um die Struktur der Selbst-Konstitution in intersubjektiven Bezügen und die Abgrenzung von verdinglichenden Perspektiven aufgrund der Subjekt-Objekt-Spaltung. Als Schülerin von *Edmund Husserl* (1859-1938) war Edith Stein der phänomenologischen Methode verpflichtet, was sie nicht daran gehindert hat, eigene Erkenntniswege hin zu einem ontologischen Realismus bzw. einer „relationalen Ontologie“ (*Chr. Betschart* 2017, S. 8) einzuschla-

gen. Was ihre Suche nach „Wahrheit und Klarheit“ in den Jahren nach dem Freiburger Intermezzo (1917/18) zu Tage gefördert hat, zeigen die Veröffentlichungen aus jener Zeit. Wie in einem Spiegel wird die Kohärenz ihres Erkenntnisweges sichtbar. Mit der Entscheidung, sich taufen zu lassen (1. Januar 1922) und sich der katholischen Kirche anzuschließen, beginnt ein neues Kapitel auf Edith Steins Denk-Weg, dessen Höhepunkt 1933 der Eintritt in den Karmelitinnen-Orden darstellt. Auch wenn die vorliegende Studie sich auf das Frühwerk Edith Steins beschränkt, sei doch betont, dass jede Beschäftigung mit ihrem Denkweg weder von ihrer „katholischen Phase“ abstrahieren kann, noch ihre Ermordung 1942 in Auschwitz vergessen darf.

Was Edith Stein mit ihren Reflexionen über *Einfühlung* hinterlassen hat, wirkt wie ein *Stolperstein* (Die Abbildung auf dem Umschlag zeigt den *Stolperstein* vor dem Haus Goethestr. 63 in Freiburg i. Br., in dem Edith Stein gewohnt hatte.) in Diskursen, die um Selbstverwirklichung, Selbstbestimmung, Selbstaufklärung u. ä. kreisen, in Wahrheit aber der Selbstapothese dienen sollen. Sich auf sich selbst zu fixieren in der Erwartung, bei sich selbst zu sich selbst zu kommen, erweist sich mehr denn je zuvor als fraglich. Dafür führt die eingangs meditierte anthropologische Grundfrage in einen erkenntnisreichen Dialog, der aus „Selbstverzweiflung“ herausführt und dem Menschen zeigt, „dass er überhaupt ist und nicht vielmehr nicht ist“ (Jüngel, a.a.O., S. 28).

Edith Stein hatte ihren Lebens- und Denkweg unter dem traditionsreichen Vorzeichen idealistischer Selbstbildung angetreten und elementare Selbsterkenntnis durch phänomenologische Reduktion angesteuert. Fremde Voraussetzungen zählten nicht. Reflexion gab dem Kontingenten der Erkenntnis Raum. Bei der Analyse des Einfühlungsaktes ist sie dann auf die *Externitätsstruktur* der Existenz gestoßen. Eine anthropologische Grundgegebenheit, mit der die Einsicht in die Wirklichkeit des Individuums als Beziehungswesen eröffnet wurde. Es ist dieser Punkt, der das Gespräch mit ihr für den protestantischen Theologen spannend macht. Denn die externe Relation, das *extra se*, konstituiert die christliche Existenz, wie bei *Paulus* und auch bei *Martin Luther* zu lesen ist. In 2. Korinther 5, 17 formuliert der Apostel kurz und knapp: „Ist jemand in Christus, dann ist er eine neue Kreatur – außer sich.“⁷ Und am Schluss seines Traktats „Von der Freiheit eines

⁷ EBERHARD JÜNGEL, *Außer sich*, Stuttgart 2011, S. 10.

Christenmenschen“ provoziert Luther mit der Aussage, dass „ein Christenmensch nicht in ihm selbst lebt, sondern in Christus und in seinem Nächsten [...] Durch den Glauben fährt er über sich in Gott. Aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch in Gott und göttlicher Liebe“.⁸ „Gottesgewissheit“ schenkt heilsame Unterbrechung im weltlichen Getriebe, ist immer wieder bei Luther zu lesen („Ideo nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos“; WA 40/I, 589,8). Im Mitsein mit dem „Anderen“, auch dem „Ganz Anderen“, kann das Ich seine Ichheit aufgeben und so sein eigenes Selbst gewinnen. An die Stelle der narzisstischen Selbststreberei (*Augustin* und *Luther* sprechen vom „homo incurvatus in se ipsum“; *Teresa von Ávila* nennt das Phänomen „Selbstverfangenheit“.) tritt der „beziehungsreiche und freie Mensch“. Das hier angedeutete Außer-sich-Sein entspricht dem religionsphilosophischen Bemühen Edith Steins, Selbsthingabe und Selbstgewinn denkend und darum glaubend zu verschränken – übrigens eine Provokation, die nach Markus 8, 35 auch *Jesus von Nazareth* zugeschrieben wird.

Meine Beschäftigung mit Leben und Werk Edith Steins begann während der Corona-Zeit und hat mich gleichwohl mit vielen Menschen in Kontakt gebracht, die sich früher als ich in die Schriften von Edith Stein vertieft oder noch nie von ihr gehört hatten. Aus den Gesprächen in dieser Zeit habe ich viel gelernt. Im Übrigen gilt mein Dank den Herausgebern von „Ad Fontes. Studien zur Frühen Phänomenologie“ – Rev. Dr. Joachim Feldes/ Schauernheim, Stephan Fritz M.A./ Freiburg, Prof. Dr. Hans Rainer Sepp/ Prag – die mein Manuskript angenommen und die Erstellung einer ordentlichen Druckvorlage organisiert haben. Oft waren auch mein Sohn Olaf Schoenborn und Pfr. i. R. Gerd Zimmer zur Stelle, wenn ich mit meinem Computer-Latein am Ende war. Dankbar erwähnen möchte ich schließlich meine Frau Elisabeth, die das „Edith Stein-Projekt“ mit kritischem Zuhören und munteren Kommentaren begleitet hat.

Marburg, Herbst 2024

Ulrich Schoenborn

⁸ MARTIN LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen [1520], WA 7, 38, 6-10.

I. HERMENEUTISCHE HINWEISE

Entstehung, inhaltliche Entfaltung und Intention der Studie

Seinen Aufsatz „Subjektivität als Prinzip“ leitet *Dieter Henrich* mit der Feststellung ein: „Gut zweihundert Jahre sind vergangen, seit sich eine ganze philosophische Bewegung auf das Wissen konzentrierte, kraft dessen wir ursprünglich in einem Verhältnis zu uns selbst stehen. Man kann von ihm als dem Selbstbewußtsein sprechen.“⁹ Spuren dieser Fokussierung auf das „Ich“ lassen sich in der philosophischen Diskussion sicher schon früher finden. Doch die Aufgabe der Ich-Konstitution und die Notwendigkeit, ein Selbstverständnis zu entwickeln, haben sich explizit und fächerübergreifend vor allem mit der Aufklärung etabliert. Wenn das Individuum „ich“ zu sich selbst sagen wollte, war es genötigt, sich gegenüber der Welt und gegenüber den „Anderen“ zu präsentieren bzw. zu setzen. *Henrich* sagt zur Bedeutung dieses Vorgangs: „Der Gedanke, den wir von uns selbst haben, bot sich als unhintergehbare Ausgangsevidenz alles Wissens an, und die besondere Verfassung, die man ihm zuschreiben konnte, eröffnete auch die Aussicht, im Ausgang von ihm durch eine Kette von Folgerungen, die sich am Ende in sich selbst schließt, den ganzen Umkreis des Wissbaren herleiten zu können.“¹⁰ Bis in die Gegenwart dreht sich der engagierte und konfliktoffene Prozess der Ich-Konstitution um die Alternative zweier Reflexions- bzw. Mentalitätsmuster: *Autopoiesis oder Empathie; Selbstermächtigung oder Einfühlung*. Ein Blick auf die Liste der Komposita mit dem Substantiv „Selbst“ im Online-Lexikon Wikipedia belehrt über die semantische Vielfalt der *Selbst-Bezüglichkeit*.¹¹

⁹ DIETER HENRICH, Subjektivität als Prinzip (1997), in: DERS., Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999, S. 49-73; 49. Vgl. DERS., Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie, in: Hermeneutik und Dialektik I., hrsg. v. R. BUBNER/ K. CRAMER/ R. WIEHL, Tübingen 1970, S. 257-284.

¹⁰ Ibd.

¹¹ Vgl. auch das Sachregister in VOLKER GERHARDT, Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart ²2018, S. 501ff.

Im Mittelpunkt der vorliegenden Studie stehen *Edith Stein* und ihr Verständnis von *Einfühlung*. Als Schülerin *Edmund Husserls* hatte sie mit der Dissertation „Zum Problem der Einfühlung“ (1916) ihre Forschungen vor der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. verteidigt. Die Arbeiten aus den Folgejahren sollten vertiefen und profilieren, was in ihrem Frühwerk angelegt war. Bereits der „Begriff der Einfühlung in seiner Originalität als Akt des Verstehens und ‚Seins-zum-anderen‘“ schuf den „Ansatzpunkt für das Verständnis von Person als eines versuchten Aufstiegs zum Sinn des Seins“.¹² Es waren Begegnungen mit der Wahrheit, die ihr widerfuhr und die Leidenschaft des Denkens schärften als „Treue zum Sich-Zeigenden“ und „Rücknahme des eigenen Entwerfens“ (*Klaus Hemmerle*).

Dass ich als protestantischer Theologe mich für den Denkweg Edith Steins zu interessieren begann, kam für mich selbst überraschend und verdankt sich eher zufälligen Anstößen. Denn die Heilige *Teresia Benedicta a Cruce* gehört nicht unbedingt zu den Glaubenszeuginnen, die im Horizont des Protestantismus eine Rolle spielen¹³. Es waren vor allem zwei Anstöße, die mich angeregt haben, meine Aufmerksamkeit auf Leben und Denken Edith Steins zu richten. Daraus hat sich die vorliegende Studie entwickelt. Worum handelt es sich bei diesen Anstößen?

*

¹² ANDREAS UWE MÜLLER, Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins, Freiburg/ München 1993, S. 21.

¹³ Das zeigen allein schon die spärlichen Referenzen auf die Philosophin bzw. Märtyrerin in Publikationen aus dem evangelischen Raum. Vgl. dagegen WOLFDIETRICH VON KLOEDEN, Art. Stein, Edith, in: BBKL XV (1999), Sp. 1318-1340; LEONORE SIEGELE-WENSCHKEWITZ, Heiligsprechung und Selbstkritik. Plädoyer für ein angemessenes Gedenken an Edith Stein, in: Kirchliche Zeitgeschichte 13 (2000), S. 45-58; KERSTIN KRAUß, Ethik der Empathie. Eine Grundlegung, Tübingen 2023. – Seine Herkunft aus dem Protestantismus ermöglicht es *Harm Klueting* (2004; 2016) einen vergleichenden Blick auf das Verständnis von „Nachfolge“ bei E. Stein und D. Bonhoeffer zu werfen.

Der *erste Denkanstoß* ist mit der *Kälte-Metapher* verbunden, die als Leitbegriff in Kunst und Literatur des 19. Jahrhunderts¹⁴ en vogue war. Dieser Metapher nachzuspüren, kann helfen, Sichtweisen und Denkformen zu erkennen, die vor dem Ersten Weltkrieg eine prägende Rolle gespielt hatten und in der Zwischenkriegszeit einen unheilvollen Einfluss gewinnen sollten. Angesichts der Resonanzen, die das thermische Element ausgelöst hatte, wird die Frage unausweichlich, wo die Kritik geblieben ist bzw. ob sich keine Alternative angeboten hat.

Theodor W. Adorno hat in „Erziehung nach Auschwitz“ (1966) die Mechanismen beschrieben,¹⁵ die Menschen erschaffen, „die nicht lieben können“, die „durch und durch kalt“ sind. Er benennt Phänomene, die den „Kälte-Habitus“ gefördert hatten und zum „Sich-Zusammenrotten von Erkaliteten“ (S. 686; 687) führen mussten, Fundament für das unsägliche Grauen und Grund für den Kollaps der bürgerlichen Kultur. „Menschen, die blind in Kollektive sich einordnen, machen sich selber schon zu etwas wie Material, löschen sich als selbstbestimmte Wesen aus. Dazu paßt die Bereitschaft, andere als amorphe Masse zu behandeln.“ (S. 683) Als höchst ambivalent und Einfallstor für Sadismus erweisen sich in autoritär orientierten Kontexten die Erziehungsideale *Härte* oder *Disziplin*. Denn das vorgebliche Ideal Hart-Sein „bedeutet Gleichgültigkeit gegen den Schmerz schlechthin. Dabei wird zwischen dem eigenen und dem anderer gar nicht einmal so sehr fest unterschieden. Wer hart ist gegen sich, der erkaufte sich das Recht, hart auch gegen andere zu sein, und rächt sich für den Schmerz, dessen Regungen er nicht zeigen durfte, die er verdrängen mußte“ (S. 682).

Gegenüber der immer wieder vorgebrachten Beteuerung, die Wiederkehr von Auschwitz müsse verhindert werden, der Rückfall in die Barbarei dürfe sich nicht wiederholen, merkt Adorno an, Auschwitz war die Barbarei. Und: „Barbarei besteht fort, solange die Bedingungen, die jenen Rückfall zeitigten, wesentlich fort dauern“ (S. 674). Um die Grundstrukturen des Pathogenen und Antizivilisatorischen zu bekämpfen, bedürfe es der Kennt-

¹⁴ Hingewiesen sei auf *Wilhelm Hauffs* Märchen „Das kalte Herz“ (vgl. MANFRED FRANK [2005], S. 123ff; 411ff; DERS., *Kaltes Herz. Unendliche Fahrt. Neue Mythologie*, Frankfurt/ Main 1989) oder auf *Caspar David Friedrichs* Gemälde mit Kälte-dominanz, z. B. „Das Eismeer“ (1823/24).

¹⁵ THEODOR W. ADORNO, *Erziehung nach Auschwitz* (Radiovortrag 1966), in: DERS., *Ges. Schriften Bd. 10.2*, Frankfurt/ Main (2003), S. 674-690. Zitate werden im fortlaufenden Text ausgewiesen.

nis jener Mechanismen und Schemata, des Aufbaus von Gegeninstanzen „im Vorbewußten“ und der kritischen Selbstreflexion (Einsicht in die eigene Bedingtheit bzw. das Geworden-Sein). „Die einzig wahrhafte Kraft gegen das Prinzip Auschwitz wäre Autonomie [...] die Kraft zur Reflexion, zur Selbstbestimmung, zum Nicht-Mitmachen“ (S. 689: 679). Zwischen den Zeilen gibt Adorno zu verstehen, dass er dem eigenen Therapieverschlagnur mit paradoxem Trotz Chancen einräumt. Die Macht der etablierten Kräfte sei gewaltig. Verhalten erwähnt er immerhin die Kraft der „Liebe“, die einzige Utopie gegen „die alles durchdringende Kälte“. „Wahrscheinlich ist jene Wärme unter den Menschen, nach der alle sich sehnen, außer in kurzen Perioden und ganz kleinen Gruppen [...] bis heute überhaupt noch nicht gewesen“ (S. 688).¹⁶

Der Diskurs, der sich seit der Aufklärung auf Menschenwürde und Freiheitsrechte berufen hat, wurde immer wieder verraten und schließlich gegen einen brutalen *Kollektiv-Narzissmus* ausgetauscht. War dieser Vorgang ein Zufall oder nicht doch die Konsequenz mentaler Weichenstellungen? Um die implizite Behauptung in der Frage nachvollziehen zu können, gilt es zu verstehen, was sich im Vorfeld der Gräueltaten des Nationalsozialismus und der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges abgespielt hat. In jener Krisenzeit verschränkten sich Utopie und Apokalypse. Während die einen den *Selbstverlust* beklagten,¹⁷ besangen andere das „neue Reich“.¹⁸

Der *zweite Denkanstoß* geht auf eine Vorlesung zurück, die der anglikanische Theologe *Rowan Williams* (*1950; von 2002-2012 Erzbischof von Canterbury) 2014 im Rahmen der „Tanner Lectures on Human Values“ in Harvard gehalten hatte: „The Paradoxes of Empathy“.¹⁹

¹⁶ *Selbstlosigkeit* oder *Liebe* scheinen als *Verlockungsmodelle* nicht in Frage gekommen zu sein. Und den eigenen philosophischen „Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten“ (Minima Moralia, Frankfurt/Main [1951] 2003, S. 283) erwähnt *Adorno* erst gar nicht.

¹⁷ Vgl. PAUL BOLDT: „Ich lasse mein Gesicht auf Sterne fallen, / Die wie getroffen auseinander hinken [...] Mein Ich ist fort. Es macht die Sternenreise. / Das ist nicht Ich, wovon die Kleider scheinen“. Zitiert in: Frankfurter Anthologie, Bd. 38, hrsg. v. HUBERT SPIEGEL, Frankfurt/Main 2015, S. 87.

¹⁸ Vgl. STEFAN GEORGE, *Das neue Reich* (1921), Berlin 1928.

¹⁹ Rowan Williams' lecture on the paradoxes of empathy: „I Have No Idea How You Feel“. Vgl. <http://harvardmagazine.com/2014/04/paradoxes-of-empathy>. – Da Williams sich in seiner theologischen Arbeit mit den verschiedenen Traditionen der Mys-

Williams reagiert auf einen seiner Meinung nach illusionsgeleiteten und darum herzlosen Umgang mit menschlichen Behinderungen, den er in der neueren moralpsychologischen Diskussion wahrgenommen hat. Gerade die Redundanz, mit der die Experten über die „Erosion der Empathie“ und die „Verkümmerung des Einfühlungsvermögens“ als natürlich erklärbaren kognitiven Defekt sprechen und schreiben, mache misstrauisch. Denn die auf dieser Diagnose basierende Therapie einer Mangelercheinung durch sozialmedizinische Behandlung verkenne die tiefgreifende *Umschichtung im Werthehaushalt* der modernen (oder postmodernen) Gesellschaft. „Ethics isn’t just about single acts of evil or virtue. Evil is not overcome merely by identifying and correcting the dysfunction of individual brains. It’s inseparably bound into what is made possible or impossible by structures of habit, belief, and advantage.“²⁰ Zu welchem Missverständnis der neurowissenschaftliche Optimismus führen kann, zeige der Rückgriff auf „emotional identification“ bzw. Empathie im werbetechnischen Einsatz. Wenn die Gefühlswelt eines Menschen für mich transparent ist – ich habe mich ja mit ihm auf Grund bestimmter Datenkenntnis mit ihm identifiziert – kann ich leicht Einfluss auf seine Gestimmtheit, seine Erwartungen o. ä. nehmen. *Empathie* ist also ein Phänomen mit höchst unterschiedlichen Facetten.²¹

Als Williams seine Überlegungen 2017 erneut in München vortrug, konnte er auf ein Ereignis aus dem politischen Raum Bezug nehmen, das weltweit für Empörung gesorgt hatte. Während einer Pressekonferenz hatte

tik im christlichen Kontext beschäftigt hatte, kannte er nicht nur das philosophische Werk Edith Steins, sondern auch ihren Weg aus dem Horizont einer jüdischen Familie über die Taufe in die katholische Kirche und den Eintritt in den Orden der Unbeschuhten Karmelitinnen (1933). Ihre Ermordung 1942 in Auschwitz hat Sr. Teresia Benedicta a Cruce und ihren Denk-Weg zu einem „fernen Spiegel“ gegenwärtiger Suche nach Selbst-Vergewisserung gemacht.

²⁰ Aus: Harvard Magazine (04, 2014, p. 2; Zugriff: 02.03.2020). Die Vorlesung kann online abgerufen werden. Vgl. auch ROWAN WILLIAMS, *Being Human: Bodies, Minds, Persons*, London 2018, p. 9ff; 57ff.

²¹ Vgl. FRITZ BREITHAUPT, *Die dunklen Seiten der Empathie*, Berlin 2019 über u. a. „falsche Empathie“, „empathischen Sadismus“ oder „manipulative Empathie“. Dass wir es bei *Einfühlung* bzw. *Empathie* mit einem komplexen Phänomen zu tun haben, hat bereits FRANZ KAFKA gespürt und in der Erzählung „Auf der Galerie“ (1916/17) in Sprache gefasst (s. u.). Ferner KURT FLASCH, in: HUBERT SPIEGEL (Hg.), *Frankfurt 2009, Kafkas Sätze*, S. 191-193.

sich der gerade gewählte Präsident der USA, Donald Trump, einem behinderten Journalisten gegenüber demütigend und respektlos verhalten. Williams äußert sich besorgt. „Möglicherweise treten wir in ein Zeitalter ein, in dem die Politik eines emotionalen Analphabetismus in nationale Staatsräson übersetzt wird.“²² Denn dem historisch sensiblen (und psychoanalytisch gebildeten) Diskurs ist der „Dominoeffekt der Übersetzung symbolischer Aggression in alltägliche Enthemmung“ nicht unbekannt. Und zu welcher Abstumpfung es kommt, wenn Machtdemonstrationen zur Normalität aufsteigen, kann durch Rekurs auf die deutsche Geschichte leicht belegt werden.

In seinem Diskurs hat Williams explizit auf *Edith Stein* und ihre Dissertation „Zum Problem der Einfühlung“ von 1917 Bezug genommen. Ihr Doktorvater, der Phänomenologe *Edmund Husserl*, hatte das Thema nicht nur mit der Zielvorgabe, *Einfühlung* im Gespräch mit vorhandenen Einfühlungskonzepten²³ zu untersuchen, gestellt. Er knüpfte an diese Arbeit die Hoffnung, weitere Erkenntnis zum Phänomen der „Intersubjektivität“ zu bekommen. Denn der Sachverhalt, dass neben einem reflektierenden „Ich“ andere fremde Iche existierten und ebenfalls reflektierten, verlangte Klärung. Ebenso das Faktum der Ich-Beziehungen im Blick auf die Wirklichkeitsreferenz.

Williams unterstreicht in Steins Dissertation vor allem das Zusammenwirken mehrerer Einsichten: das erkennende „Ich“ ist der „Nullpunkt der Orientierung“; dieser Initialpunkt gilt für jedes andere Ich auch; die Erkenntnis eines einzelnen „Ich“ ist aber unvollständig, weil es keinen totalen Überblick über sich selbst hat („you can’t see your back, not to mention your eyes“); folglich kann das „Ich“ den „Anderen“ nicht aufgrund von „emotionaler Identifikation“ einfach als „alter ego“ betrachten; Aneignung oder Kolonisierung des „Anderen“ sind dem „Ich“ untersagt; zum Selbstverständnis des „Ich“ gehört die Anerkennung der eigenen Leiblichkeit und deren Grenzen. Indem das „Ich“ seine Grenzen im Blick auf den „Anderen“ entdeckt, öffnet sich eine Tür zum „Anderen“ und zu sich selbst. Husserl hatte ein Gespür für diesen phänomenologischen Sachverhalt. Hätte er sonst

²² PATRIK BAHNERS, in: FAZ Nr. 39 [15. Feb. 2017], S. N3.

²³ U. a. hatte *Husserl* den Münchener Philosophen THEODOR LIPPS und dessen Beiträge zur Verstehensproblematik genannt, die zu untersuchen wären; z. B. Das Wissen von fremden Ichen, in: Psychologische Untersuchungen 1,4 (1907), S. 694-722.

das Thema in einer Dissertation bearbeiten lassen? Dass er die Einsichten Edith Steins nicht konstruktiv aufnahm, ist eine andere Frage.²⁴

Exkurs I

Selbstermächtigung – Semantische Erkundungen

Der Begriff „Selbstermächtigung“ im Titel dieser Studie weckt sinistre Assoziationen, die durch die Lektüre von MICHAEL WILDTs Untersuchung „Volksgemeinschaft als Selbstermächtigung. Gewalt gegen Juden in der deutschen Provinz 1919-1939“²⁵ und Informationen über die sog. „Ermächtigungsgesetze“²⁶ vertieft werden. Vor dem Hintergrund jener Geschehnisse in Deutschland drohen jeder Aktivität, die auf Selbstkonstitution zielt bzw. auf Selbstbeauftragung basiert, Missverständnisse oder gar politische Verdächtigungen. Aber nicht jeder von Selbstverwirklichungsabsichten gelenkter Schritt gründet in ideologischer Verblendung. Gleichwohl ist es hilfreich zu wissen, dass dem Begriff „Selbstermächtigung“ eine historische Hypothek anhängt. Nicht weniger klärend sind Hinweise darauf, dass der Begriff „Selbstermächtigung“ Intentionen aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen bündelt, denen es um die Emanzipation des Individuums aus kognitiven, affektgeleiteten oder ideologischen Abhängigkeiten geht und die das Verhältnis zwischen „Ich“ und „Welt/ Realität“ zu klären beanspruchen. Im Folgenden werden exemplarische Aspekte aus dem Feld der Kognitions- und

²⁴ Es wäre lohnenswert, der Frage nachzugehen, ob es zu einem Austausch zwischen E. Steins Denken und der Ich-du-Philosophie gekommen ist. – Wenn VOLKER GERHARDT schreibt: „Vom eigenen Ich [...] kann man nicht ohne Bezug zum Ich eines Gegenübers sprechen“ (2000, S. 21), ist das eine Folge der Vorarbeit, die von der personalistischen Philosophie (u. a. *M. Buber*, *F. Ebner*, *F. Rosenzweig*) und auch *Edith Stein* vorgelegt wurde.

²⁵ Hamburg 2007. – Durch exemplarische Analysen macht *Wildt* nachvollziehbar, wie die politisch praktizierte Ausgrenzung der „Anderen“ durch Duldung und Billigung in der Öffentlichkeit den Betroffenen Leid und Tod brachte, den „Volksgenossen“ jedoch „Ermächtigung“. „Das NS-Regime vergemeinschaftete die Gewalt und ließ die ‚Volksgenossen‘ an ihr partizipieren.“ (S. 373) Aus derartigen Erfahrungen bezog der Einzelne „Selbstaffirmation“ (*A. Lüdtke*).

²⁶ Zur Einführung in die historischen Zusammenhänge vgl. den Artikel „Ermächtigungsgesetz vom 24. März 1933“ im Internet-Lexikon.

Bewusstseinsforschung mit der Absicht skizziert, das semantische Profil von „Selbstermächtigung“ im Blick auf den ersten Hauptteil transparent zu machen.

In dezidiert Abkehr von metaphysikorientierten Diskursen und in kreativer Anlehnung an naturwissenschaftliche Perspektiven haben sich in der Bewusstseinsforschung des 20. Jahrhunderts verschiedene Theoriekonzepte mit je eigenen Akzenten gebildet. Zu den Struktureigentümlichkeiten jener Forschungsarbeit gehört die Ausklammerung von Fragen z. B. nach dem Wesen des Menschen, der Zeit²⁷ oder einem Sein außerhalb der Wahrnehmung. Stattdessen wird u. a. gefragt, wie das Ich-Gefühl oder das Selbst-Bewusstsein unter empirischen Bedingungen zustande kommen. Ein entscheidender Ansatzpunkt in diesem Fragekontext ist die Überzeugung, dass die von einem Beobachter vorgenommene Wahrnehmung bzw. an einem beobachteten Gegenstand gewonnene Erkenntnis keiner beobachtungsunabhängigen Wirklichkeit entsprechen. Vielmehr handelt es sich bei dem Ergebnis um das Produkt einer „subjektiven Einlesung“. M.a.W., die Wahrnehmung des Subjekts ist kein Abbild der Realität, und Wissen ist nicht die Kopie von Wirklichkeit. Was im Alltag als Realität bezeichnet wird, basiert nicht auf dem „Ding an sich“. Nicht umsonst erinnert die Argumentation an *Immanuel Kant*, der die Darstellung der realen Dinge durch den menschlichen Verstand „Erscheinungen“ genannt hat. Sie sind das Ergebnis aus dem (zufälligen) Zusammentreffen von „Gelegenheitsursachen“ und der Wirkung des Verstandes.

Aus dem Horizont der Neurobiologie bzw. -physiologie stammt das von *Humberto R. Maturana* und *Francisco J. Varela*²⁸ entworfene Konzept der *Autopoiesis*. Es handelt sich um die Beschreibung der Organisationsform lebender Systeme bzw. dynamischer Einheiten, die durch Selbsterschaffung und Selbsterhaltung charakterisiert sind. Diese Systeme kennen in ihrer Organisationsstruktur keinen absoluten Nullpunkt. Es wird also nicht zwischen Erzeuger und Erzeugnis differenziert. Die konstitutiven Komponenten

²⁷ Die Problematik der ontologischen Frage nach der Zeit demonstriert *Rüdiger Safranski* an dem berühmten Dictum des *Augustinus*: „Was ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich’s, will ich’s aber einem Fragenden erklären, weiß ich’s nicht“ (Confessiones, XI. Buch, S. 312; vgl. R. SAFRANSKI, *Zeit*, Frankfurt/ M. 2021, S.9ff).

²⁸ HUMBERTO R. MATURANA/ FRANCISCO J. VARELA, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens*, Bern/ München 1987.

kommen aus den verschiedenen Bereichen innerhalb der systemischen Grenzen, wo sie aus vorhandenen Elementen gebildet werden. Auf dieser konzeptionellen Voraussetzung ist eine Theorie der Kognition entstanden, die den traditionellen Erkenntnismodellen grundlegend widerspricht. Danach besteht die Welt nicht aus einer Ansammlung von beobachterunabhängigen Fakten und Objekten, sondern ist das Ergebnis des ständigen Lebensvollzuges, in dem „Kommunikation“ die „Interaktion“ lenkt. Die Autoren gehen von einem „Kommunikationsverständnis“ aus, das sie im Alltagsgeschehen beobachtet haben: „Jede Person sagt, was sie sagt, und hört, was sie hört, gemäß ihrer eigenen Strukturdeterminiertheit; dass etwas gesagt wird, garantiert nicht, dass es auch gehört wird. [...] Das Phänomen der Kommunikation hängt nicht von dem ab, was übermittelt wird, sondern von dem, was im Empfänger geschieht. Und dies hat wenig zu tun mit ‚übertragener Information‘.“²⁹ Diese Sachlage führt u. a. dazu, dass es unmöglich geworden sei, zwischen Realität, Illusion und subjektiver Einbildung zu unterscheiden.

Individuen erleben sich selbst und eine sie umgebenden (soziale und kulturelle) Welt, in der auch andere Individuen leben. Alle streben nach „kognitiver Autonomie“ und organisieren sich in analoger Weise. Aus der sozialen bzw. kulturellen Welt wie aus der je eigenen Innenwelt kommen ständig Impulse, Herausforderungen, Orientierungen u. ä. an die Individuen heran, um sie zu Handlungen u. ä. zu bewegen. Um zu verhindern, von der Fülle der Eindrücke und Anregungen überrollt zu werden, verbünden sich die Individuen mit dem Ziel der „Konsensualität“, d. h., sie suchen überindividuelle Sinnstiftung und „Stabilität“ im Zusammenleben. So entwickelt sich in der Koexistenz autonomer Individuen ein soziales Milieu kultureller Verhaltensmuster und Handlungsschemata, in dem Selektion und Mischung, Veränderung und Stetigkeit strukturbestimmend wirken.

Begriff und Vorstellung der „Autopoiesis“ begegnen wieder bei *Niklas Luhmann* in der von ihm entworfenen *soziologischen Systemtheorie*.³⁰ Danach bestehen soziale Systeme nicht aus den Handlungen isolierter Subjekte, Akteuren oder Individuen, sondern gründen in kommunikativen Vorgängen. Soziale Systeme generieren sich in einem ständigen Prozess aus sich selbst.

²⁹ MATURANA/ VARELA (1987), S. 212.

³⁰ Vgl. NIKLAS LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/ Main 1984; NIKLAS LUHMANN/ DIRK BAECKER (Hg.), *Einführung in die Systemtheorie*, Heidelberg 52009.

Aus ihrer Umgebung entnehmen sie das, was für die Selbstproduktion „passt“. Das „Material“ wird „gefiltert“ und „anschlußfähig“ gemacht. Was einem System als „Ziel“ dienlich ist und herkömmlicherweise „Sinn“ genannt wird, ergibt sich nach der „Reduktion von Komplexität“ und wird am Kriterium der „Selbstbezüglichkeit“ gemessen. Im Luhmannschen Diskurs hat „Kommunikation“ die Rolle übernommen, die in soziologischen Fragestellungen das Subjekt-Objekt-Schema in analoger Weise ersetzt wie in den Modellen der Kognitionswissenschaft.

Im Horizont der *analytischen Philosophie* hat sich der sog. *Konstruktivismus* (in vielgestaltiger Ausprägung)³¹ angesiedelt, d. h., ein wissenschaftstheoretischer Diskurs, dessen Ziel nicht die Erkenntnis einer objektiven ontologischen Wirklichkeit ist. Vielmehr organisiert das Individuum seine Erfahrungswelt immer mittels selbst gewonnener Erkenntnis. „Kognition“ wird als „biologische Funktion“ verstanden, die von Klein an gelernt werden muß, um zur Erklärung der Welt zu kommen. Und *Ernst von Glasersfeld* dekretiert: „Die Funktion der Kognition ist adaptiver Art.“³² In diesem Vorgang kommt es darauf an, dass das Individuum sich seiner veränderten Bedeutung als Beobachter oder Wahrnehmender bewusst ist. Das Individuum ist nicht mehr ein unabhängiges Subjekt, das von außen auf frei Flotierendes schaut. Vielmehr ist es immer Teil der Wirklichkeit, die es beobachtet, und die es durch seine Beobachtung beeinflusst.

Voraussetzung in allen Spielarten des Konstruktivismus ist die Überzeugung, dass die Suche nach Wahrheit, Objektivität oder ontologischer Realität keine Leitlinie philosophischer Arbeit ist. Begründet wird dieser Ansatz mit der Hypothese, dass Wahrnehmung, Erkenntnis und Wissen sich in den Köpfen von Menschen abspielt, sowie durch die je eigene Erfahrung bedingt und begrenzt ist. Allem gehen Prozesse im menschlichen Gehirn³³ voraus, d. h., ein Zusammenspiel von Sinnesreizen und Nervensystem. Aus

³¹ Vgl. ERNST VON GLASERSFELD, *Der Radikale Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme*, Frankfurt/ Main 1996; PAUL WATZLAWICK (HG.), *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*, München ¹⁰1998; ERNST VON GLASERSFELD, *Einführung in den radikalen Konstruktivismus*, in: P. WATZLAWICK (HG.), S. 16-38.

³² VON GLASERSFELD (1996), S. 96.

³³ Die Literatur zu den *Kognitiven Neurowissenschaften* ist unüberschaubar. Empfehlenswert zur Einführung sind Artikel über Schlüsselbegriffe und zu den verschiedenen Arbeitsfeldern in großen Lexika.

Beobachtungen an Vorgängen oder Gegenständen lässt sich nichts über deren Wesenskern oder Eigentlichkeit schließen. Der Weg zum „Ding an sich“ ist eine Wunschvorstellung. Darin sind sich die Konstruktivisten mit Kant³⁴ einig. Was aufgrund individueller Wahrnehmung über die Welt, die „Anderen“ u. a. gesagt wird, sind subjektive Konstruktionen und haben ihre Ursache in der Tätigkeit der Sinnesorgane. Ein zentraler Ort, an dem das Individuum „Erkenntnis“ konstruiert, ist das „Gedächtnis“. „Das ist das wichtigste Sinnesorgan: Das meiste, was wir wahrnehmen, stammt aus dem Gedächtnis. Wir nehmen stets durch die ‚Brille‘ unseres Gedächtnisses wahr, denn das, was wir wahrnehmen, ist durch frühere Wahrnehmungen entscheidend mitbestimmt.“³⁵

Wenn es in der konstruktivistischen *Kognition* nicht um Erkenntnis einer ontologischen Realität geht, was ist dann ihr Ziel? – Die Rolle von Erkennen und Wissen meldet sich dann an, wenn der Umgang mit sich selbst oder mit anderen Ichs thematisiert wird oder Fragen des Weltbezugs zur Debatte stehen. M.a.W., im Zusammenleben kognitiver Organismen tauchen ständig Phasen auf, in denen Absprachen zwischen den Ichs getroffen werden müssen, Störungen zu beheben sind, Ziele neu definiert werden müssen. In derartigen Situationen bedarf es der ethischen Kriterien. Diese werden aus dem biologisch generierten Fundus der gemeinsamen Kultur mobilisiert und unter Berücksichtigung von Nützlichkeit in der jeweiligen Situation zur Geltung gebracht. Kurz: Zum ethischen Handeln bedarf es weniger der philosophischen Theorie als vielmehr der kontinuierlichen kommunikativen Reflexion.

³⁴ „Die Dinge, die unsere Sinne und unser Verstand darstellen, sind nur Erscheinungen, d.i., Gegenstände unserer Sinne und unseres Verstandes, die das Zusammentreffen der Gelegenheitsursachen und der Wirkung des Verstandes sind“ (KANT, Werke VII, S. 71).

³⁵ GERHARD ROTH, Das konstruktive Gehirn: Neurobiologische Grundlagen von Wahrnehmung und Erkenntnis, in: S. J. SCHMIDT (HG.), *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus 2*, Frankfurt/ M. 1992, S. 317. – Schon bei Kant findet sich der folgende Vorschlag: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; [...] Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten“ (Kritik der reinen Vernunft I., Werke III., Wiesbaden 1975, S. 25; Vorrede zur 2. Auflage, B XVI).

Es ist nicht verwunderlich, dass die konstruktivistischen Diskurse *kritische Bedenken* ausgelöst haben, stellen sie sich doch bewusst gegen herkömmliche Denkwege und bestreiten die Existenz einer von menschlicher Erkenntnis unabhängigen Wirklichkeit. Auch hat der zielgerichtete Schwenk zu einer operativen Logik bzw. zu Nützlichkeitsabwägungen als ethischer Handlungsorientierung Skepsis geweckt. Zur Vorbereitung auf ein Streitgespräch mit konstruktivistischen Konzepten eignet sich gut *Thomas Nagels* Essay „What is it like to be a bat? Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“,³⁶ in dem der Autor die reduktionistische Vorgehensweise in jenen Konzepten diskutiert.

Nagels Essay, einer der „am häufigsten zitierten philosophischen Essays des 20. Jahrhunderts“,³⁷ gehört zu den Stimmen derer, die das Unbehagen an der Dominanz wissenschaftlich-technischer Perspektiven gegenüber dem Humanum bzw. den Phänomenen des Lebendigen in der Kultur zur Sprache bringen. Durch die Reduktion des Bewusstseins und anderer psychischer Phänomene auf empirisch nachweisbare physikalische Substanzen oder chemische Elemente lassen sich Empfindungen und Wahrnehmungen, Erlebnisse und Gefühle weder erklären noch verstehen. Nagels grundlegende These lautet: „Das Thema Bewusstsein macht das Leib-Seele-Problem praktisch unlösbar.“³⁸ Was sich im menschlichen Bewusstsein erlebt und bewusst wahrgenommen wird, kann nicht auf verborgene und unbewusste Vorgänge in Gehirn und Nervensystem reduziert werden. Was bei einem Individuum an Kognitionen, Emotionen oder Motivationen auftritt: „Immer erleben psychisch gesunde Menschen sie als die Phänomene ihrer selbst- und weltbezogenen Psyche. Ich muss zuerst wissen, wer ich bin, was ich denke, wie ich fühle und was ich will, um dann herauszufinden, wo, wie und weshalb ich vielleicht durch unbewusste Motive und Tendenzen in meinem wirklichen

³⁶ Übersetzt und herausgegeben von *Ulrich Diehl*; Ditzingen 2016. Der Essay wurde 1974 erstmals vorgetragen. – Vgl. auch die Kommentare von *Peter Bieri*, in: DERS. (HG.), *Analytische Philosophie des Geistes* (Bodenheim ²1993) und DERS., *Untergräbt die Regie des Gehirns die Freiheit des Willens?*, in: CHR. GESTRICH/ TH. WABEL (HG.), *Freier Wille oder unfreier Wille?*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift Beiheft* 2005, S. 20-36.

³⁷ Vgl. DIEHL (2016), S. 65.

³⁸ NAGEL (2016), S. 7.

Verhalten und Handeln beeinflusst, eingeschränkt bin oder behindert werde.“³⁹

Das Gedankenexperiment mit den Fledermäusen dient dazu, für die „evidente Fremdartigkeit“ der Reflexion sensibel zu machen und an den „engen sachlichen Zusammenhang zwischen dem philosophischen Problem des Fremdpsychischen [...] und dem sog. Leib-Seele-Problem“ zu erinnern⁴⁰. Nagel streitet gegen eine als wissenschaftlich vorgestellte Logik, die Phänomene des Lebendigen bei Menschen wie Tieren auf neurobiologische Vorgänge zurückführt und damit Lebendiges wie Sachen behandelt (Tendenz zur Verdinglichung). Damit ist keineswegs der ursächliche Charakter von allem, was ist, bestritten. Im Gegenteil. Alles, was ist, hat hinreichende Bedingungen oder Ursachen. Wissenschaftliches Vorgehen sollte aber unterscheiden zwischen objektiv-empirischer Erforschung und phänomenologisch-subjektiver Betrachtung. Das Wesentliche in Nagels Gedankengang ist, dass es nicht um einen Vergleich zwischen Mensch und Tier geht, sondern um Wahrnehmung des Lebendigen und Spezifischen. „Nur zwei tote Organismen [...] könnten psychisch ganz gleich sein, denn sie hätten beide überhaupt keine psychischen Phänomene mehr. Zwei lebendige [...] Organismen in der wirklichen Welt hingegen nehmen immer schon verschiedene Raum- und Zeit-Stellen ein, sodass sie von vornherein nicht mehr dieselben Wahrnehmungen von den aktuellen raum-zeitlichen Verhältnissen und wahrnehmbaren Gegenständen in ihrer Umwelt haben können.“⁴¹ Offenheit für das ontologische Moment könnte den Blick für die Emergenz des Psychischen über das Physische hinaus schärfen.

Schwierigkeiten bereitet die empirische Eingrenzung im konstruktivistischen Horizont, die alles ausschließt, was nicht messbar bzw. im biologischen Rahmen nachweisbar ist. Es herrscht ein Zwang zur Anpassung, der das Ambivalente oder Paradoxe im Lebensprozess vereinfacht und umdeutet. Denn das „konstruktivistische Ich“ akzeptiert nur das, was sich in seiner „Inneren Welt“, seinem „Ego-Tunnel“⁴² befindet. Die faktische Welt, auch seine Leiblichkeit werden gleichsam abgespalten. Führen ein derartiger An-

³⁹ DIEHL (2016), S. 67.

⁴⁰ DIEHL (2016), S. 68.

⁴¹ DIEHL (2016), S. 78.

⁴² Vgl. THOMAS METZINGER, *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*, München ⁸2023.

satz und die implizierten Folgen nicht unvermeidbar zu seelischen Erkrankungen, fragt *Thomas Fuchs*?⁴³

Der folgende Abschnitt skizziert die kritischen Anfragen von Thomas Fuchs. Seine Kritik hat grundsätzlichen Charakter, weil die kognitiven Neurowissenschaften mit einem „funktionalistischen Konzept des Geistes als eines Systems von Symbolen und Algorithmen, das vom Gehirn erzeugt wird und die Welt intern repräsentiert“ operieren.⁴⁴ D. h., das Verständnis von Wirklichkeit beruhe auf der dualistischen Trennung von mentaler und physikalischer Welt. Wenn „Bewusstsein“ folglich nur als Ergebnis neuronaler Prozesse gelte, ist nach Fuchs die „*psychophysische Einheit des Lebendigen*“ verloren gegangen (S. 802). Im Gegensatz zu den „entkörperten Konzepten des Geistes“ (S. 803) verfolgt Fuchs einen humanistischen Ansatz: „als Lebewesen ist der Mensch weder nur von innen her erfahrene Subjektivität noch ein nur von außen beobachtbares physiologisches System, sondern ein lebendiges, d.h. lebendes *und* erlebendes Wesen in Beziehung mit anderen“ (S. 802). Der „Andere“ wird nicht als Sache, sondern als lebendige Person wahrgenommen, „die in ihrem Leib erscheint und sich ausdrückt“ (ibd.). Fuchs orientiert seine kritischen Überlegungen an dem szientistischen Modell von *Thomas Metzinger*, dem es nicht überzeugend gelingt, das Problem des „Bewusstseins“ zu klären.⁴⁵ Unter Berufung auf das alternative Paradigma der „verkörperten und enaktiven Kognition“ betrachtet Fuchs Subjektivität und Bewusstsein „eingebettet in die Umwelt und ‚enaktiv‘“ tätig durch kontinuierliche Interaktion mit dieser Umwelt. Unser Verständnis anderer beruht nicht auf psychologischen Erfindungen, sondern lebt von

⁴³ Vgl. THOMAS FUCHS, Wege aus dem Ego-Tunnel. Zur gegenwärtigen Bedeutung der Phänomenologie, in: DZPhil 63 (2015), S. 801-823; 815ff. Seine Anfragen an den Konstruktivismus im Horizont der digitalen Zeichenwelt hat *Fuchs* in „Der Schein des Anderen. Empathie und Virtualität“ (in: DERS. [2022], S. 119-145) formuliert.

⁴⁴ FUCHS (2015), S. 819. – Zitate werden direkt im Text ausgewiesen.

⁴⁵ Vgl. das längere Zitat aus METZINGER (2023, S. 21f), an dem *Fuchs* (S. 803) seine Kritik festmacht: „Bewusstes Erleben gleicht einem Tunnel [...] Zuerst erzeugt unser Gehirn eine Simulation der Welt, die so perfekt ist, dass wir sie nicht als ein Bild in unserem eigenen Geist erkennen können. Dann generiert es ein inneres Bild von uns selbst als einer Ganzheit [...] Wir stehen also nicht in einem direkten Kontakt mit der äußeren Wirklichkeit oder mit uns selbst [...] Wir leben unser bewusstes Leben im Ego-Tunnel“.

„wechselseitiger leibliche(r) Resonanz und Empathie“, die immer schon vorhanden sind (S. 804).

In diesem „Konzept der Verkörperung“ (ibd.) konvergieren zwei „epistemische“ Elemente: (a) die subjektive „Erfahrung des gelebten Leibes als Medium unserer Beziehung zur Welt und zu anderen“; beschrieben in der Phänomenologie; (b) die „dynamische Interaktion des lebendigen [...] Organismus mit seiner Umwelt“; praktiziert in „Konzepten der *Verkörperung* und des *Enaktivismus*“ (ibd.). Menschliche Existenz wird also in zweifacher komplementärer Sichtweise thematisiert, als gelebter Leib und als lebendiger Körper. Was die Beschreibung von Existenz weitergebracht hat, ist die Größe „Leib“. M.a.W., Existenz macht Erfahrungen, die sich gleichzeitig in einem „impliziten und expliziten Modus [...] dem Leib, der wir sind, und dem Körper, den wir haben“ anzeigen (S. 805). Demnach wäre der „Leib“ eine Art „Treffpunkt“ oder „Umschlagstelle“ zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Subjektivität und Objektivität, zwischen unbewusstem Fungieren und bewusster Wahrnehmung oder zwischen Prozessen des *Lebens* und Prozessen des *Erlebens*. Was in derartigen Erfahrungen epiphan wird, ist nichts anderes als der „Prozess des Lebens selbst“ (ibd.).⁴⁶

Bei Fuchs kommt es zu einer kooperativen Verbindung von Philosophie und empirischen Wissenschaften, insofern „die Phänomenologie des prä-reflexiven, impliziten oder stillschweigend gelebten Leibes“ zur Geltung gebracht wird und mit Perspektiven der verkörperten Intersubjektivität zusammengeht (ibd.). Der eingangs kritisierte Dualismus in den kognitiven Neurowissenschaften ist damit im Ansatz überwunden. Denn das alternative Modell macht nachvollziehbar, dass „geistige Prozesse“ das fortsetzen, was Lebensvorgänge im Grunde ausmachen und sich nicht nur auf das Körperliche begrenzt. „Bewusste Erfahrung [...] (ist) eine Manifestation des Le-

⁴⁶ Diese philosophischen Überlegungen zur Anthropologie erinnern an Ausführungen von RUDOLF BULTMANN in „Theologie des Neuen Testaments“ (Tübingen ⁴1961), wo es im Paulus-Kapitel (§ 17 = S. 193ff) um den Begriff *σῶμα* geht. Bultmann formuliert: „der Mensch h a t nicht ein „sooma“, sondern er i s t „sooma““ (S. 195). Und: Der Mensch „heißt ‚sooma‘, sofern er sich selbst zum Objekt seines Tuns machen kann oder sich selbst als Subjekt eines Geschehens, eines Erleidens erfährt. Er kann also ‚sooma‘ genannt werden, sofern er ein Verhältnis zu sich selbst hat“ (S. 196 teilweise gesperrt). Aus dieser Strukturbeschreibung ergeben sich – in theologischer Hinsicht – Konsequenzen für ein sachgemäßes oder verfehltes Selbstverständnis.

bensprozesses als Ganzen“ (S. 806). Daraus ergibt sich ein umfassendes Verständnis von „Bewusstsein“, das „definiert ist durch seine intentionale Gerichtetheit, Offenheit zur Welt und fortwährende Selbstüberschreitung“ (S. 807). Vor allem im Umfeld der phänomenologischen Reflexion ist die Husserlsche Grundstruktur der „Intentionalität des Bewusstseins“ vertieft worden. Zum einen durch das „präreflexive zur-Welt-Sein des Leibes“ (*Maurice Merleau-Ponty*), zum anderen durch die „reine Selbstaffektion des Lebens“ (*Michel Henry*). „Demzufolge liegt der Exteriorität oder Selbsttranszendenz des Bewußtseins ein präintentionales, affektives Selbstsein zugrunde“ (ibd.). D. h., von Selbstsein muss gesprochen werden, wo elementares Sich-selbst-Empfinden spürbar wird. Im Bewusstsein geschieht „Erleben“ oder das Zu-sich-Kommen des Lebens, m.a.W., „in seiner *Selbstaffektion* ebenso wie in seiner fortwährenden *Selbsttranszendenz*“ (ibd.). In biologischer Hinsicht sind ebenfalls zwei Grundlagen des Erlebens namhaft zu machen: die interne Selbstregulationen des Organismus als leibliche Selbstaffektion oder „*Gefühls der Lebendigkeit*“ und die Interaktionen zwischen Organismus und Umwelt, die das Gerichtetsein zur Welt hin begründen (ibd.).

Um die Prämissen des hier vorgestellten Konzepts besser zu verstehen, muß das *Lebensverständnis* näher betrachtet werden. Die fundamentale Erfahrung des In-der-Welt-Seins gründet u. a. in der primären „Räumlichkeit des gespürten Leibes“, die durch leibliche Regungen oder Signale (z. B. Hunger, Schmerz oder Müdigkeit) angezeigt wird. Subjektivität ist damit als „räumlich ausgedehnt“ und „prinzipiell koextensiv, also gleich-räumlich mit dem organischen Körper“ charakterisiert (S. 807f). Dies ist ein Gefühl des Lebendigseins, das im Hintergrund gegenwärtig ist und als „*präreflexive Selbstaffektion*“ in der Existenz „Selbstgegenwart“ oder „Meinhaftigkeit“ aufbaut⁴⁷. Vollständig ist das „Selbstempfinden“ aber erst, wenn ihm „der gesamte Organismus als autopoietisches, sich selbst reproduzierendes System“ als Basis „korrespondiert“ (S. 808). „Dieses somatische Hintergrundempfinden setzt niemals aus.“ Jede Regung im Bewusstsein geht auf die Interaktionen von Gehirn und Körper zurück.

⁴⁷ *Fuchs* sieht Übereinstimmungen hinsichtlich der „präreflexiven Selbstvertrautheit des Subjekts als Basis aller reflexiven Selbsterkenntnis“ (S. 808 Anm. 14) mit den Reflexionskonzepten der „Heidelberger Schule“ (*Dieter Henrich* und *Manfred Frank*).

Zum Konzept der verkörperten Subjektivität gehört weiterhin, dass es auf einen Horizont von Möglichkeiten ausgerichtet ist bzw. in interaktive Prozesse eingebunden ist, die jegliche Trennung zwischen Innen- und Außenwelt hinter sich gelassen haben. Was das „Ich“ wahrnimmt, ist immer eine Funktion seiner Selbstbewegung und geht in die Handlungen ein, die es vornimmt. Übt das „Ich“ eine Tätigkeit aus, kommt der Antrieb dazu nicht aus einem „reinen“ Bewusstsein, sondern aus der verkörperten Interaktion mit der Welt. Der Lebensprozess wird also immer unter dem „Doppelaspekt“ verstanden, „der Subjekt und Welt ebenso verbindet wie Gehirn, Körper und Umwelt“ (S. 811). Daher wird gleichermaßen von der „Selbstaffektion“, die sich im Lebensgefühl zum Ausdruck bringt, wie von der kontinuierlichen „Selbstüberschreitung“, die konstitutive Basis des „Ich“ geschaffen.

Wird im Kontext der *sozialen Kognition* die Phänomenologie der „Zwischenleiblichkeit“ (*M. Merleau-Ponty*) beachtet, gelangt man auch zu einem alternativen Modell der Wahrnehmung des „Anderen“. Gefühle oder Intentionen „Anderer“ nehmen wir „unmittelbar in ihrem Ausdrucksverhalten wahr“ (S. 812). Mit dem Begriff „Ausdruck“ wird das benannt, „was sich zeigt und in diesem Zeigen selbst anwesend ist“ (ibd.). So ist auch der „Leib“ des „Anderen“ konkreter Ausdruck für ihn selbst und nicht nur ein stellvertretendes Symbol. Jede zwischenmenschliche Begegnung ruft eine Resonanz bei den Beteiligten hervor. Unser Leib wird vom Ausdruck des „Anderen“ ‚bewegt‘ oder affiziert. Es findet ein „Wechselspiel von Ausdruck und Eindruck“ (S. 813) statt. M.a.W., die Situation ist von „Zwischenleiblichkeit“ geprägt. *Fuchs* unterstreicht, dass die Verbindung von „Zwischenleiblichkeit“ und „Interaffektivität“ „aus phänomenologischer Sicht die Grundlage der sozialen Wahrnehmung“ bilden (S. 814). Diese Basis wird in der Kindheit angelegt, ist vor jeder konzeptuellen Reflexion ‚vorhanden‘ und ermöglicht das „empathische Verstehen“ „des Anderen / der Anderen“. Dass diese Schlussfolgerung entscheidend für „gelingendes Leben sein kann, zeigt der Psychiater am Beispiel verschiedener seelischer Störungen (S. 815-819). – Es dürfte deutlich geworden sein, dass *Thomas Fuchs* sowohl mit seiner Argumentation gegenüber neurobiologischen und sozialen Kognitionskonzepten, als auch mit dem phänomenologisch basierten Reflexionen zur verkörperten Subjektivität Denkanstöße gegeben hat, die im Diskurs über das „Selbst“ und sein Verhältnis zu den „Anderen“ bzw. die Rolle des „Geistes“ im „Prozess des Lebens“ berücksichtigt werden sollten.

Im Folgenden noch weitere Beobachtungen zum *hermeneutischen Selbstverständnis im konstruktivistischen Horizont* und ein themabezogener Ausflug in die Lyrik der Barockzeit.

Im Selbstverständnis des Konstruktivismus ist nicht vorgesehen, dass er, nachdem die traditionellen Orientierungslinien entmachteter worden waren, die fundamentale Rolle des Navigators übernehmen soll. Dass die metaphysische Frage abgewiesen wurde, geschah nicht, um den konstruktivistischen Ansatz in die entstandene Lücke zu setzen. Nun ist aber evident, dass konstruktivistisches Denken normative Funktion in Orientierungs- und Handlungswissenschaften (Erziehungswissenschaften, Psychotherapie, Sozialarbeit, Managementschulung) übernommen hat.⁴⁸ Vielfach bleibt in diesem Prozess ungeklärt, wie das Verhältnis zwischen den auf Erkenntnis und Handlung gerichteten Theorien abgestimmt ist.⁴⁹ Ohne sachkritische Reflexion wird der konstruktivistische Ansatz in popularisierten Formen der Selbstsorge und -pflege mit einer quasi-religiösen Aura ausgestattet. Dort, wo Selbstoptimierung, Selbstverwirklichung, Selbstregulation oder Empowerment (Neuroenhancement) im Zentrum stehen, geht es nicht nur um punktuelle Behebung von Defiziten, sondern auch um die Überzeugung, dass dem eigenen Selbst eine unwiderstehliche Kraft innewohnt, die alle Hindernisse überwindet. Die Frage, woher das Syndrom der „Selbstwirksamkeitserwartung“ (*Albert Bandura*) seine Dynamik bezieht, führt u. a. auf das weite Feld der „interaktiven Kommunikation“, genauer, zur sog. Sprechakttheorie, die vor *John L. Austin* 1955 mit seinem Essay „How to do Things

⁴⁸ Man denke nur an die Resonanz, die *Paul Watzlawick* mit seinen Publikationen hervorgerufen hat; u. a. *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien* (mit Janet H. Beavin, Don D. Jackson), Bern/ Stuttgart/ Wien ¹1974; *Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels* (mit John H. Weakland, Richard Fisch), Bern/ Stuttgart/ Wien, 1975; *Die Möglichkeit des Andersseins. Zur Technik der therapeutischen Kommunikation*, Bern/ Stuttgart/ Wien ²1982; *Münchhausens Zopf oder Psychotherapie und ‚Wirklichkeit‘. Aufsätze und Vorträge*, Bern 1988.

⁴⁹ M.a.W., der Sozialkonstruktivismus trägt einen Widerspruch bzw. ein „Selbstanwendungsproblem“ (*Rainer Schnell*) in sich, das den Rückgriff auf seine Argumentation delegitimiert. Wenn der „Wirklichkeit“, die ein „Ich“ konstruiert, keine Objektivität zukommt, ist es eigentlich unmöglich, sie zu einem begründenden Faktor für seriöse Maßnahmen zu machen.

with Words“⁵⁰ auf der Grundlage von spezifischen Redeformen bei Gericht oder in religiösen Zusammenhängen vorgestellt hat. Wenn z. B. ein Paar sich einander verspricht und eine liebende Gemeinschaft konstituiert, werden Worte gesprochen, denen zugleich Tatcharakter innewohnt. Wird dieses linguistische Modell jedoch generalisiert und jedwedem Sprechen unterlegt, ist der Weg zu fragwürdiger Verwendung nicht weit.

Sobald die Frage nach dem „Selbst“ und der Begegnung des „Ich“ mit „Anderen“ thematisiert wird, zeigt sich, in welche Problematik die Aporie der „metaphysischen Lücke“ das Individuum führt. Denn nach konstruktivistischem Ansatz hat der „Andere“ keine Chance, als er selbst zu erscheinen. Er tritt als fremdes Element in den Horizont des „Ich“, das den „Anderen“ konstruiert bzw. anpasst. Denn das „Ich“ sucht in der Form Bestätigung seiner selbst, dass es die Situation nach seinen Vorstellungen gestaltet, d.h., alles beseitigt, was bedroht oder Ängste hervorruft. Darunter rangiert auch der Aufbau einer sympathetischen Atmosphäre. Ob eine derartige Situation „Begegnung“ genannt werden kann, ist eine berechnete Frage. *Bertolt Brecht* hat dazu mit einer seiner „Geschichten vom Herrn Keuner“ einen Denkanstoß geliefert: „Was tun Sie“, wurde Herr K. gefragt, „wenn Sie einen Menschen lieben?“. „Ich mache einen Entwurf von ihm“, sagte Herr K., „und Sorge dafür, daß er ihm ähnlich wird.“ „Wer? Der Entwurf?“ „Nein“, sagte Herr K., „der Mensch.“⁵¹

Aus den kritischen Beobachtungen kann festgehalten werden, dass ein „Ich“, das auf sich beschränkt bleibt, zwangsläufig zu einer gestörten Einstellung zu sich und seiner Umwelt geführt wird. Indem das „Ich“ sich selbst als absoluten Referenzpunkt der Wirklichkeit setzt, wird es weder sich noch den „Anderen“ gerecht. Gefangen in narzisstischen Strukturen wird jeder Versuch der Selbst-Setzung zu einem Gewaltakt. Wie könnte eine Befreiung aus der Selbstermächtigungsfalle gelingen? Vielleicht könnte ein Blick in die literarische Tradition die Reflexion anregen?

Die Frage, wie das „Ich“ sich zu dem stellt, was gemeinhin „Wirklichkeit“ genannt wird oder welche Einflussmöglichkeiten dem „Ich“ im Kontext der Lebenswelt gegeben sind, hat schon frühere Generationen umge-

⁵⁰ Oxford 1975. Vgl. auch SVEN STAFFELDT, Einführung in die Sprechaktheorie, Tübingen 2008; CLAUS ERHARDT/ HANS JÜRGEN HERINGER, Pragmatik, Paderborn 2011.

⁵¹ BERTOLT BRECHT, Kalendergeschichten, Frankfurt/ Main u. a. 1967, S.161.

trieben. Mit den Gegebenheiten der *conditio humana*, dem kulturellen Wissen der Epoche und den existentiellen Fundamenten hat z. B. der Dichter *Paul Fleming* (1609-1640)⁵² in dem Sonett „*An Sich*“ sein Selbstverständnis zur Sprache gebracht. Es antwortet souverän auf die von Krieg, Pest und Verlust bergender Gewissheit geprägte Lebens-Situation. Gleich in der ersten Zeile markiert das zweifache „dennoch“ entschlossenen Widerstand eines „Ich“, „das sich nicht nehmen lassen will, was ihm nicht genommen werden kann“:⁵³

„Sei dennoch unverzagt, gieb dennoch unverloren,
weich keinem Glücke nicht, steh' höher als der Neid,
vergnüge dich an dir und acht' es für kein Leid,
hat sich gleich wider dich Glück, Ort und Zeit verschworen.

Was dich betrübt und labt, hat Alles für erkoren,
nimm dein Verhängnüss an, lass' Alles unbereut.
Tu, was getan muß sein, und eh' man dirs gebeut.
Was du noch hoffen kanst, das wird noch stets geboren.

Was klagt, was lobt man doch? Sein Unglück und sein Glücke
Ist ihm ein jeder selbst. Schau alle Sachen an,
diß Alles ist in dir. Laß deinen eiteln Wahn,
und eh' du förder gehst, so geh' in dich zurücke.
Wer sein selbst Meister ist und sich beherrschen kann,
dem ist die weite Welt und Alles untertan.“⁵⁴

Was an diesem Diskurs „*de se ipso ad se ipsum*“ (*Anna Maria Carpi*) besticht, ist die Dialektik von Selbstbehauptung und Selbstdisziplin,⁵⁵ Selbstvertrauen und Gottvertrauen, die in Reflexion und Existenz sich der Freiheit-

⁵² Zu Leben und Werk von Paul Fleming vgl. KLAUS GARBER, *Lyrisches Ingenium im Kontext der sächsischen Liedtradition. Ein Porträt Paul Flemings* (2009), in: DERS., *Literatur und Kultur im Deutschland der Frühen Neuzeit*, Paderborn u.a. 2017, S. 668-685; ferner STEFANIE AREND und CLAUDIUS SITTIG (HG.), *Was ein Poet kann! Studien zum Werk von Paul Fleming (1609-1640)*, Berlin/ Boston 2012.

⁵³ GARBER (2017), S. 685.

⁵⁴ PAUL FLEMING, *Deutsche Gedichte*, hrsg. von VOLKER MEID, Stuttgart 2000, S. 114.

⁵⁵ Vgl. WILHELM KÜHLMANN, *Selbstbehauptung und Selbstdisziplin. Zu Paul Flemings „An Sich“* (1980), in: DERS., *Vom Humanismus zur Spätaufklärung*, Tübingen 2006, S. 500-505.

lichen Möglichkeiten wie der dankbaren Heteronomie erfreut. Das „Ich“ verbindet mit vernunftgeleiteter „Selbstbesinnung“ zugleich „Selbstsorge“ und Ermutigung für „Andere“. Die an das „Selbst“ gerichteten Aufforderungen zielen auf die im Menschen angelegten Möglichkeiten Kräfte und die „innere Resistenz“⁵⁶ als Bundesgenossen in widrigen Zeiten.

Zu den Wurzeln von Flemings Selbstverständnis gehört neben dem Neostoizismus⁵⁷ ohne Zweifel das existentielle Gegründetsein in der „providentia divina“,⁵⁸ eine der intellektuellen Reaktionen des barocken Protestantismus auf die Bedrohungen der Epoche. Davon handelt in konfessorischem Ton und mit parakletischer Tendenz Flemings Lied *„In allen meinen Taten“*.

„In allen meinen Taten / laß ich den Höchsten raten,
der alles kann und hat; / er muß zu allen Dingen,
soll's anders wohl gelingen, / mir selber geben Rat und Tat [...]

So sei nun, Seele, deine / und traue dem alleine,
der dich geschaffen hat. / Es gehe, wie es gehe,
dein Vater in der Höhe, / der weiß zu allen Sachen Rat“⁵⁹.

⁵⁶ KÜHLMANN (2006), S. 502.

⁵⁷ Ausführlicher KÜHLMANN (2006), S. 501f.

⁵⁸ Zum Topos „providentia divina“, besonders im reformatorischen Horizont, s. HERMANN DEUSER, Art. Vorsehung, in: TRE 35 (2003), S. 302-323; 307ff. – Von diesem theologischen Fundament her hat Fleming die Ode „Laß dich nur nichts nicht tauren“ entworfen: [...] Wie Gott es fügt, so sei vergnügt, / mein Wille! / Was willst du heute sorgen / Auf morgen? / Der Eine / Steht allem für, / der giebt auch dir / das Deine [...]; in: FLEMING (2000), S. 58. – Vgl. auch INGRID SCHÜRK, „sey dennoch unverzagt“. Zwei barocke Sonette von der Bewältigung des Schicksals, in: Aus der Welt des Barock, hrsg. v. R. ALEWYN U. A., Stuttgart 1957, S. 56-68.

⁵⁹ Das (siebenstrophige) Lied findet sich bis heute im „Evangelischen Gesangbuch“ unter Nr. 368. *Johann Sebastian Bach* hat es seiner gleichnamigen Chorkantate (BWV 97) zugrunde gelegt. – Flemings Persönlichkeit bliebe unvollständig, wenn nicht sein dichterisches Schaffen im Bereich der „poemata amatoria“ erwähnt würde. Als Beispiele seien genannt: „Ein getreues Herze wissen“ und „Wie Er wolle geküsst sein“ (in: FLEMING [2000], S. 121 und 77); vgl. WILHELM KÜHLMANN, Ausgeklammerte Askese, in: DERS., (2006), S. 512-518; BEATE HINTZEN, Sprache der Liebe, Sprache der Freundschaft, Sprache des Glaubens. Zur Interferenz der Diskurse in Paul Flemings Dichtung, in: ST. AREND/ C. SITTIG [HG.] (2012), S. 159-180.

Im Aufbau dieser Studie übernimmt der *erste Teil* die Aufgabe, die tiefe Verwurzelung der anthropologischen Grundfrage „Was ist der Mensch?“ bzw. die Suche nach dem *Selbstbewusstsein* im Horizont der deutsche Kultur- und Mentalitätsgeschichte anzusprechen. Trotz der thematischen Eingrenzung wird dem Blick in den Kontext vor und nach dem Ersten Weltkrieg viel Raum gegeben. In Sonderheit geht es darum, die Nötigung zur *Selbst-Konstitution* als treibendes Motiv für die Aktivitäten in Denken und Handeln wahrzunehmen. Angetrieben durch die als Zusammenbruch und Sinnverlust erfahrene Zeitenwende wurden Reformprojekte geboren und überraschten revolutionäre Aufbrüche. Vor der Kulisse jener Krisenzeit wird dann der „Kälte-Habitus“ thematisiert, dem die Erlösung aus der Verlorenheit des „Ich“ und damit der Gewinn von *Selbstgewissheit* anvertraut wurde.

Wenn in dieser Studie von *Hermeneutik* die Rede ist, signalisiert Vf., dass er sich der theologischen „Marburger Tradition“ (*Rudolf Bultmann, Hans Jonas, Ernst Fuchs, Eberhard Jüngel*) verpflichtet weiß. Des ungeachtet sei auf eine Lese-Erfahrung hingewiesen, die den Horizont des hermeneutischen Bewusstseins bereichert hat. Der englische Historiker *Quentin Skinner* geht in seinem Aufsatz „Meaning and Understanding in the History of Ideas“⁶⁰ auf die Korrelation von *Text* und *Kontext* ein, um Ziele des historischen Verstehens und Gefahren, die auf dem Weg dorthin auftreten können, zu diskutieren.

Der Verstehensprozess hat es mit einem autonomen *Text* und dem entsprechenden *Kontext* zu tun. Skinner geht zuerst auf das (begrifflich weit gefasste) Phänomen *Text* ein, den er als „selfsufficient“ und mit „fundamental concepts“ oder „ideas“ bestückt vorstellt (S. 4ff). Es ist kaum zu umgehen, dass Leser oder „observer“ ihre Raster an das Wahrgenommene/ Gelesene herantragen. Denn: „we can only classify the unfamiliar in Terms oft he familiar“ (S. 6). Auf diese Weise entsteht „asymmetry“ zwischen „significance“ und „meaning“ „in a given statement or other action, and the meaning of that action itself“ (S. 23).

Bei Textauslegungen heißt die Zielvorgabe: „understand the relation between what a given writer may have *said*, and what he may be said to have meant by saying what he said“ (S. 31). Darum sollte weniger die Semantik der Worte als vielmehr ihr Gebrauch untersucht werden (vgl. S. 37). Hier kommt der *Kontext* ins Spiel, insofern durch ihn Erklärungen geliefert wer-

⁶⁰ In: *History and Theory*, 8 (1969), p. 3-53.

den. Auf welchen Typ von Gesellschaft reagiert Vf.? Welche kulturellen Zusammenhänge, religiösen Hintergründe, politischen Kräfte o. ä. können hineingespielt haben? Skinner formuliert als erste Konklusion: „The understanding of texts [...] presupposes the grasp both of what they were intends to mean, and how this meaning was intended to be taken.“ (S. 48) Dabei ist zu beachten, dass der Kontext nicht zum Determinanten dessen, was gesagt wurde, erhoben werden darf. Eine zweite Konklusion sagt: „Any statement [...] is inescapably the embodiment of a particular intention, on a particular occasion, addressed to the solution of a particular problem, and thus specific to this situation in a way that it can only be naive to try to transcend.“ (S. 50) Und mit Anspielung auf ein Dictum von *Collingwood*: „There simply are no perennial problems in philosophy: there are only individual answers to individual questions.“ (Ibd.) M.a.W., historische Texte geben keine praktischen Anweisungen für die Gegenwart. Was von der „history of ideas“ zu lernen ist, ist „not the essential sameness, but rather the essential variety of moral assumptions and political commitments“; und: „we must learn to do our thinking for ourselves“ (S. 52).⁶¹ In dieser Hinsicht ist übrigens eine bemerkenswerte Parallele zwischen E. Stein und Q. Skinner in der Einschätzung hermeneutischer Arbeit zu beobachten. *Steins* Vorwort zu „Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins“ setzt eindeutige Akzente.⁶² „Der Geisteswissenschaftler darf zufrieden sein, wenn er den inneren Zusammenhang einer in sich geschlossenen Gedankenwelt aufgedeckt hat und den Motivationen vom Fundament zum Giebel nachgehen kann. Das ist das ‚Verständnis‘, das von ihm zu verlangen ist. Philosophisch verstehen ist etwas anderes.“⁶³

In dem Maße, wie das Individuum sich seiner selbst bewusst wurde und keine Rücksicht auf dogmatische oder sozio-kulturelle Vorgaben nahm, hoffte das „Ich“ sich als absolute Instanz zu behaupten. Den enthusiastischen Aufbrüchen zum Trotz blieb die *Selbstermächtigung des Ich* (Autopoi-

⁶¹ Zu *Quentin Skinner* vgl. HENK DE BERG, Kontext und Kontingenz. Kommunikationstheoretische Überlegungen zur Literaturhistoriographie, Opladen 1995, S. 11ff; D. TIMOTHY GOERING (HG.), Ideengeschichte heute: Tradition und Perspektiven, Bielefeld 2017.

⁶² Vgl. ESW XVIII (1998), S. 3ff. Edith wollte sich 1931 mit dieser Schrift, in der sie aus phänomenologischer Sicht die Philosophie des Thomas von Aquin interpretiert hatte, habilitieren.

⁶³ A.a.O, S. 4. Zur Fortsetzung des Zitats s. u., Anm. 612.

esis) eine Reprise frühromantischer Attitüden bzw. eine suggestive Verheißung ohne Erfüllung. Adornos Reflexionen können ohne Schwierigkeiten in den Kontext dieser Interpretationslinie gebracht werden, weil die Gefahr des „Kälte-Habitus“ für eine offene Gesellschaft und ebenso für das handelnde „Ich“ evident sind.

Lange Zeit sah es in den Jahren der Weimarer Republik aus, als sei noch keine Entscheidung gefallen, als befinde man sich in einer Klärungs-Phase, die neusachlich und kühl durchgestanden werden könnte. Nur wenige Zeitgenossen hatten mit der Möglichkeit gerechnet, dass ein „Geist des Unbedingten“ die Macht an sich reißen würde. Der Maler *Richard Oelze* war anderer Ansicht. Er zeigt in seinem Gemälde „Erwartung“ (1936),⁶⁴ dass längst mentale Weichenstellungen vollzogen waren und dass das kommende Unheil die Individualität der Menschen unterwandert hatte.



Richard Oelze, Erwartung (1936)

⁶⁴ Vgl. RENATE DAMSCH-WIEHAGER, *Die ungewisse Gegenwart des Kommenden*, Frankfurt/ M. 1993. – Zu denen, die früh Stellung zum Zeitgeschehen bezogen haben, gehörten u. a. KONRAD HEINEN (*Geschichte des Nationalsozialismus: die Karriere einer Idee*, Berlin 1932) und LUDWIG MARCUSE (*Die Erhebung der Christen*, in: *Die Sammlung. Literarische Monatsschrift unter dem Patronat von André Gide, Aldous Huxley, Heinrich Mann*; hg. v. Klaus Mann, 1 [1934], S. 339-354).