

Wolfhart Henckmann

ÜBER DIE UNDEFINIERBARKEIT DES MENSCHEN UND DIE GRENZEN DER WELTANSCHAUUNGEN

Mein Thema geht von zwei Thesen aus, die ich zunächst erläutern möchte, wobei jeweils die andere These mit berücksichtigt werden soll.

Die erste These: Der Mensch ist undefinierbar,

Die zweite: Weltanschauungen unterliegen immanenten Grenzen.

Erläutert man diese beiden Thesen, können sich Fragen stellen wie die, ob nicht die These von der Undefinierbarkeit des Menschen von gewissen Weltanschauungen abhängt, die die Undefinierbarkeit definieren, und ob diese nicht ihrerseits im Widerspruch stehe mit der These von der inneren Begrenztheit der Weltanschauungen, die durch die Undefinierbarkeit aufgehoben werde. Es fragt sich somit drittens, was das "und" zwischen beiden Thesen bedeute und ob es sich implizit nicht einschränkend auf die beiden Thesen auswirke.

1.) Der Mensch ist undefinierbar

Die These von der Undefinierbarkeit des Menschen klingt nach der einst vom französischen Physiologen und Nobelpreisträger Alexis Carrel (1873-1944) mit einigem Pathos vertretenen Formel vom "Menschen als

dem unbekanntem Wesen”¹ – dem unbekanntem und deshalb undefinierbaren Wesen. Von diesem Wesen ist – abgesehen von vielem anderen, was Carrel natürlich auch wusste – immerhin soviel bekannt, dass es sich bei all diesen unbekanntem Wesen um “den” Menschen handeln soll, also um ein und dasselbe Gattungswesen “Mensch”, so groß auch die unter verschiedenen Aspekten feststellbaren Unterschiede zwischen den Rassen, Religionen, Weltanschauungen, Kulturen, Geschlechtern und Individuen sein mögen. Die These von der Einheitlichkeit der Gattung “Mensch” ist die heute nicht nur im Westen herrschende Weltanschauung, die etwa auch der Lehre von universalen und unveräußerlichen Menschenrechten zugrunde liegt; sie wird auch von vielen Lebenswissenschaften unterstützt, vor allem von der Biologie und Medizin. Nichtsdestoweniger gibt es die unter anderen von Nietzsche vertretene Gegenthese, dass das universale Abstraktum “Mensch” eine Fiktion, will sagen eine Illusion sei,² oder – vermittelnd – dass sich die Gattungseinheit Mensch erst im Laufe der Geschichte ergeben werde und dass gegenwärtig die Einheitsthese wissenschaftlich eine offene Frage sei; man wisse nachgerade, “wie schwer überhaupt universelle Aussagen über *den* Menschen zu haben sind”.³ Wenn es ein Merkmal von Weltanschauungen und verwandten geistigen Instanzen ist, universelle Thesen aufzustellen, dann müssen sie sich heutzutage, wie man meint, vor dem Forum der positiven Einzelwissenschaften rechtfertigen lassen. Doch inwiefern diese Wissenschaften, insbesondere diejenigen, die es unter irgendeinem Aspekt mit dem Menschen zu tun haben, weltanschaulich voraussetzungslos sind, ist wiederum eine umstrittene Frage. Man erinnere sich zum Beispiel, wenn man einmal von der Ideologiekritik und der Kritischen Theorie absieht, an den Streit um Th. S. Kuhns Aufweis weltanschaulicher Voraussetzungen selbst von physikalischen Theorien; um wie viel eher wirken sie sich in den geisteswissenschaftlichen Disziplinen aus.⁴

Außer der Einheitlichkeit der Gattung “Mensch” gibt es, wie gesagt, noch eine Vielzahl von Merkmalen, die dem Wesen des Menschen zugeschrieben und in eine Definition des Menschen aufgenommen werden

¹ Alexis Carrel, *Der Mensch das unbekanntem Wesen*, Stuttgart/Berlin 1936 (frz.: *L'homme cet inconnu*, 1935).

² Fr. Nietzsche, *Morgenröte*, Nr. 105 (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA), hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Bd. III, München 1980, S. 93)

³ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main 1988, S. 172.

⁴ Th. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 2. revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage, Frankfurt/Main 1976.

können; Scheler bezeichnet sie im Kontext seiner Unterscheidung des Menschen vom Tier als die "Monopole des Menschen", M. Landmann als "Anthropina".⁵ Doch die Relativität unseres Wissens vom Menschen in Beziehung auf den gegenwärtigen Stand der Forschung sowie auf die perspektivisch und methodologisch bedingte Partialität der Erkenntnisse der Lebenswissenschaften hat einige Forscher veranlasst, metatheoretisch zu behaupten, dass der Mensch überhaupt undefinierbar sei. Von diesen Forschern nenne ich beispielsweise die Philosophen Max Scheler und Helmut Plessner oder den bereits genannten Physiologen Alexis Carrel.

Natürlich behalten gewisse allgemeine Aussagen über das Wesen des Menschen ihre partiell-relative Geltung. Am bekanntesten ist wohl die antike These vom dualistischen "animal rationale", also von einem Lebewesen (animal), das Vernunft (ratio) hat. Damit ist im einzelnen jedoch nicht viel gewonnen. Denn was "Leben" ist, und worin sich das menschenartige von anderen Lebewesen unterscheidet oder aber dann doch nicht unterscheidet; und mit welchem Recht die Vernunft dem Leben des menschlichen Lebewesens entgegengesetzt oder aber ergänzend als eine Funktion des Lebens aufgefasst wird, und ob die Vernunft nicht auch vom Verstand, von der Seele oder vom Geist unterschieden werden müsse – das alles sind nach wie vor strittige Fragen. Sie werden zweifellos so lange umstritten bleiben, wie es universale und positive Wissenschaften vom Menschen gibt. Verlangt man von einer Definition, dass sie von normalsinnigen Menschen allgemein müsse akzeptiert werden können, dann muss man wohl warten, bis es eine letzte Wissenschaft gibt, deren Definitionen forschungsgeschichtlich nicht mehr überholt werden können. Spricht man also von der undefinierbarkeit des Menschen, dann besagt das nicht nur, dass sich bisher die Wissenschaftler noch nicht auf eine allgemein akzeptierte Definition haben einigen können, auch nicht, dass kein Ende von den wissenschaftlichen Diskussionen über das Wesen des Menschen absehbar ist, sondern auch, dass es offenbar als sinnvoll empfunden wird oder gar für den Menschen existentiell unverzichtbar ist, sich um eine Definition seines Wesens zu bemühen, auch dann, wenn die Bemühungen am Ende auf die Einsicht hinauslaufen sollten, dass der Mensch schlechthin undefinierbar sei und gerade darin sein eigentliches Wesen erkennt.

⁵ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), in M. Scheler, *Gesammelte Werke* (GW) Bd. IX, Bern 1976, S. 67; M. Landmann, *Fundamental-Anthropologie*, Bonn 1979, S. 139 ff.

Man kann sich fragen, ob die Unruhe, mit der der Mensch sich seines Wesens zu vergewissern sucht, durch seine unermüdlichen Bemühungen um eine Definition überhaupt beruhigt werden könne, und ob sie überhaupt beruhigt werden sollte. Der Mensch ist möglicherweise nicht als ein Lebewesen aufzufassen, das rational mit sich zu Rande kommt, sondern das auch auf etwas ganz anderes angelegt sein könnte als auf ein rationales oder wissenschaftlich fundiertes Selbstverständnis, oder aber: das dazu bestimmt ist, über sich selbst im Unklaren zu bleiben. So ist absehbar, dass eine wissenschaftlich gültige Definition nicht das Ende der Unruhe des Menschen bedeuten werde, sondern dass sie im Dienst eines umfassenden, die wissenschaftlichen Partialerkenntnisse übersteigenden Selbstverständnisses des Menschen stehen, und dass dieses erst in einer Weltanschauung zu einem Abschluss gelange.

Auf etwas anderes als ein rational definierbares Selbstverständnis angelegt - dafür könnte etwa eine vor-rationale oder ir-rationale Weltanschauung als Beispiel dienen. Nähert man sich über das Definitionsproblem des Menschen dem Fragenkreis der Weltanschauung, dann ist bereits deren Gegensatz zu den positiven Wissenschaften und dem von ihnen erarbeiteten "wissenschaftlichen Menschenbild" vorausgesetzt, womit dann auch schon eine der möglichen Grenzen der Weltanschauungen angegeben wäre, nämlich die - allerdings schwierig zu ziehende - Grenze zwischen Weltanschauung und den deutlich und klar umrissenen, jederzeit und im Prinzip von jedermann überprüfbaren Aussagen der positiven Wissenschaften - ihr wissenschaftliches Weltbild hebt sich klar und deutlich von den meist allzu persönlichen Vorstellungen der Weltanschauungen ab.

Die andere Möglichkeit, nämlich ein Lebewesen, das sich bewusst ist, mit sich selbst prinzipiell im Unklaren bleiben zu müssen oder zu sollen, verweist auf einen Grund des menschlichen Selbstverständnisses, dessen Erkennbarkeit zwar auf positive Bestimmungen des Lebens angewiesen ist, damit dieses Lebewesen überhaupt zu einem Selbstverständnis von sich gelangen kann, zu einem Selbstverständnis jedoch, in dem der Mensch sich zugleich bewusst wird, von allen diesen Bestimmungen im Grunde und im Ganzen nicht erfasst zu werden. Dieses Wissen, oder dieses Gefühl von etwas anderem an ihm, das von den wissenschaftlichen Definitionen nicht erfasst wird und womöglich gar nicht erfasst werden kann, entzieht sich ebenfalls einer Definition. Bezeichnet man es deshalb als unwissenschaftliches Wissen, zieht man sich auf das positivistische Wissenschafts-Ideal zurück und umgeht das anthropologische Risiko der undefinierbarkeit. Lehnt der Mensch einen solchen Rückzug ab, dann wird er wohl in einer

von Wissenschafts-Standards frei gehaltenen Art von radikaler "Selbstbesinnung" die ihm bekannten Bestimmungen in Beziehung setzen zu diesem wissenschaftlich uneinholbaren Grund, ebenso alle neu entdeckten Bestimmungen, weil er weder auf diese noch auf die bereits bekannten sein Selbstverständnis glaubt beschränken zu können, noch, es zu dürfen – er lehnt sie, in der Überzeugung, sein dunkel geahntes eigentliches Menschsein verteidigen zu müssen, als unzureichend ab oder sträubt sich, sich mit ihnen zu identifizieren, sich ihnen gefangen zu geben. So schwebt sein Selbstverständnis mit der diesem eigentümlichen Weltanschauung, bildlich ausgedrückt, wie ein körperloses Auge zwischen der in hellem Licht mit allen möglichen, in Linné'scher Manier definierbaren Lebewesen seiner und anderer Art bevölkerten Erde und der dunklen Tiefe des Kosmos, die sich jeder Definition entzieht, weil das Licht auf keinen bestimmbareren Gegenstand mehr trifft. Man könnte auch in dieser Blickrichtung von einer Begrenztheit von Weltanschauungen sprechen, da sich im Blick auf den unbestimmbareren Grund auch alle Bestimmtheiten und Überzeugungen von Weltanschauungen auflösen. Andererseits wird dieser Grund in einer bestimmten Blickrichtung anvisiert, die sich von den positiven Bestimmtheiten des Selbstverständnisses zwar abwendet, sie aber nicht negiert, sie vielmehr als Ausgangspunkt für die Blickwendung zu diesem omnipräsenten, unbewegten, unbegrenzten Grund benötigt. Man kann diese Blickrichtung zwar ein Schauen, eine "Anschauung" nennen, aber sie enthält nichts mehr von dem, was wir positiv als "Welt" verstehen, wäre also keine "Weltanschauung", und sie ist auch nicht eigentlich ein Schauen, sondern eine Art von doppelter Rückverlegung des Standpunkts der Selbstbesinnung: Besinnung auf die Stellung des Menschen im Ganzen der Welt, und Besinnung auf den Grund der Besinnung auf die Stellung des Menschen im Universum. Diese Rückverlegung könnte ein metaphysisches Schwindelgefühl erregen, das angesichts der dunklen Tiefe des Kosmos einem *horror vacui* ähnelt, sie könnte aber auch als eine wenn auch ganz und gar kontingente Affirmation der eigenen, unendlich nichtigen Existenz erlebt werden – es handelt sich offenbar um eine höchst ambivalente Grund-Anschauung. Man ist versucht, diesen Grund als einen ersten, ursprünglichen, sich selbst konstituierenden Akt der Freiheit zu verstehen, durch den sich der Mensch als prinzipiell freies Wesen erfasst, aber es ist wohl anders: der dunkle Grund scheint vielmehr der immer schon vorgegebene, grenzenlose, absolute Horizont für jegliche Reflexion auf das Selbst des Menschen und für seine Selbst-Setzung als freies Wesen zu sein.

Diese Blickwendung in den dunklen Horizont erfolgt selten ohne konkreten Anlass. Am ehesten noch in "Grenzsituationen", um mit Jaspers zu sprechen⁶, in denen die vertraute Weltanschauung nicht mehr ausreicht, die aufgetretenen, die gesamte Existenz des Menschen in Frage stellenden Widersprüche oder Konflikte zu versöhnen oder ihnen innerhalb der Sinnvorgaben der Weltanschauung gerecht zu werden. Ist der konkrete Anlass der Erschütterung ein Mensch, nicht nur ein Individuum, das gegen Sitte, Rechtsordnung, Moral usw. verstößt und dafür von der Gesellschaft zur Rechenschaft gezogen wird, sondern ein Mensch, der durch sein Menschsein nicht so sehr die von Menschen geschaffenen Sicherheitssysteme in Frage stellt, sondern sich und auch mich selber in meinem gesamten Selbstverständnis, weil er mir alle bewährten Möglichkeiten nimmt, einen Menschen als solchen anzuerkennen, dann betrifft eine solche fundamentale Verunsicherung im Prinzip zugleich das Menschsein jedes Menschen. Angesichts dieses stets gegenwärtigen, durch nichts zu erschließenden Grundes kann man, wie Scheler, von der undefinierbarkeit des Menschen sprechen⁷, oder wie Plessner vom *homo absconditus*.⁸

2.) Was verstehen wir unter "Weltanschauungen" und inwiefern haben sie "Grenzen"?

Wir haben den in der Goethezeit gebildeten, also beunruhigend spät aufgetretenen Ausdruck "Weltanschauung" bereits mehrfach verwendet, wollen ihn aber noch von ihm selber her zu erläutern versuchen, was bei der Dehnbarkeit und Vieldeutigkeit dieses neuzeitlichen Allerweltsbegriffs hier nur fragmentarisch geschehen kann.⁹ Wörtlich verstanden, bedeutet "Weltanschauung" eine "Anschauung" von der "Welt", also einerseits eine unmittelbare, als fraglos evident erlebte Art des Wissens oder der Erfahrung, nämlich "Anschauung"; andererseits einen alles umfassenden Ge-

⁶ K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. II: *Existenzerhellung*, 4. unveränd. Aufl. Berlin (u.a.) 1973, S. 201 ff.

⁷ M. Scheler, *Zur Idee des Menschen* (1914), GW III, S. 171 ff, hier: S. 186.

⁸ H. Plessner, *Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie* (1956), Gesammelte Schriften Bd. VIII, Frankfurt/Main 1983, S. 117-135. "Der homo absconditus, der unergründliche Mensch, ist die ständig jeder theoretischen Festlegung sich entziehende Macht seiner Freiheit, die alle Fesseln sprengt, die Einseitigkeiten der Spezialwissenschaft ebenso wie die Einseitigkeiten der Gesellschaft." (S. 134)

⁹ Vgl. den Artikel "Weltanschauung" von H. Thomé in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. XII, Darmstadt 2004, S. 453-460.

genstandsiebegriff, die "Welt". Die Welt umfasst nicht nur alles, was in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Fall gewesen ist, sein wird, also Tatsachen aller Art, sondern auch alles, was möglich wäre in Raum und Zeit unseres Kosmos, auch alles das, was als wertvoll/wertlos oder sinnvoll/sinnlos erscheinen, was fingiert oder vermutet werden könnte. Dies alles nehmen wir wahr bzw. schauen wir an als organischen Bestandteil einer komplexen, emotional durchtönten, allumfassenden Ordnung, die wir als eine zwar immer wieder einmal widersprüchliche und konfliktreiche, aber im Ganzen sinnvolle Welt empfinden. Sie gibt einen vielfach gegliederten Horizont vor, innerhalb dessen wir zusammen mit unseren Mitmenschen unser Leben führen, zwischen Geburt und Tod, wir und die anderen, vom Anfang bis ans Ende der Welt: Weltanschauungen sind trotz ihres universalen Ausgriffs wesentlich anthropozentrisch.

Diese Skizze zeigt, dass mit der "Anschauung" keineswegs bloß die sinnliche Wahrnehmung des mir unmittelbar Gegebenen gemeint ist, sondern auch die Erinnerung an Gewesenes und die Erwartung des Kommenden, wie überhaupt alle Arten von Wissen, Wahrnehmen, Verstehen, Ahnen, Vorstellen, Denken, Empfinden, Werten, Fingieren, d.h. alle Arten, wie der Mensch ein wie auch immer modalisiertes Wissen von seiner Stellung und Aufgabe in der Welt als seinem Lebensort haben kann, so unterschiedlich auch die Arten und Gewissheitsgrade der Wissensform "Weltanschauung" sein mögen – sie ist in allen ihren Formen eine Anschauung von einem Ganzen der Welt, wie sie auch noch den Anschauungen von der Welt als einem Chaos zugrunde liegen. Die einer Weltanschauung eigentümliche Verbundenheit von Mensch und Welt verstehen wir so, dass auch zwischen den Anschauungs- bzw. Wissensformen und den verschiedenen Weltdimensionen ein sinnvoller Zusammenhang besteht – Weltanschauungen sind vielschichtige Auffassungsweisen eines universalen (Sinn-)Zusammenhangs von Mensch und Welt, das sich aus rationalen, emotionalen, sinnlich-vitalen Faktoren individuell und sozial ausbildet, als ein "anthropologisch vollständiges" (Schiller) Erfahrungs- und Orientierungswissen, das die Welt nach der Fassung des Menschen verständlich macht und seine Lebenspraxis auf seine Um- und Mitwelt, letztlich auf das gesamte Universum abzustimmen vermag.

Man sagt, dass man eine Weltanschauung "hat", nicht hingegen, dass man eine Weltanschauung "glaubt" – der religiöse Glaube ist nicht Weltanschauung, obwohl er eine Anschauung der Welt einschließt. Weltanschauungen sind im Unterschied zu den Religionen säkulare Auffassungsformen des Universums, anthropozentrisch auf einen Standpunkt bezo-

gen, dessen Sinnhorizont weltimmanent bleibt – das Jenseits ist seine Grenze. Diese Standpunkte konstituieren die wesentliche Begrenztheit und Perspektivik von Weltanschauungen – ihre Grenzen liegen in ihrer Abgrenzung von anderen Weltanschauungen. Will man Weltanschauungen genauer voneinander unterscheiden, dann geschieht dies am besten durch die Charakterisierung des ihnen zugrunde liegenden Standpunkts.

Ein Subjekt, das eine Weltanschauung “hat”, ist indessen nicht identisch mit ihr, wenn es auch sehr eng mit ihr verbunden sein oder sich freiwillig, vielleicht auch gezwungenermaßen mit einer Weltanschauung identifizieren kann, z.B. mit der sozialistischen oder kapitalistischen – dies wäre dann die Sache einer Entscheidung, durch die sich ein Standpunkt definiert. Das Subjekt ist dennoch prinzipiell von der Weltanschauung abzuheben. Dabei sind allerdings zwei Arten von Weltanschauungen zu unterscheiden:

1.) Weltanschauungen, die sich gleichsam unreflektiert mit der Lebensweise von Menschen ausbilden, “gelebte Weltanschauungen”, durch die die Menschen in der Welt so sehr heimisch geworden sind, dass ihr Selbstverständnis bruchlos aus der gelebten Weltanschauung hervorgeht und mit ihr übereinstimmt;

2.) Weltanschauungen, die eine reflexiv mehr oder weniger stark durchgebildete Ausdrucks- und Begründungsform erhalten haben, weil sie fraglich und problematisch geworden sind. Hier haben dann immer wieder auch Philosophien bestimmte Aufgaben übernommen: in der Beschreibung, Rechtfertigung, Kritik, schließlich sogar in der Setzung von Weltanschauungen, was Max Weber freilich der “Prophetie” vorbehalten wissen wollte.

Die gelebten Weltanschauungen sind weniger die Weltanschauungen eines individuellen Subjekts als vielmehr einer Gemeinschaft, in der man aufgewachsen und mit deren Lebensverständnis und Wertvorstellungen man vertraut geworden ist. Sie haben sich im Laufe eines Lebens und als Folge von Lebenserfahrungen ausgebildet und bringen einen Sinnzusammenhang des Lebens zum Ausdruck, in dem man sich mit den anderen Mitgliedern einer Gemeinschaft verbunden und “eines Sinnes” fühlt, eingebettet in eine Tradition von Sitten und Lebensmustern, die die Gewähr bieten, auch kommenden Konflikten Herr werden zu können. Etwas wie die Erfahrung einer radikalen undefinierbarkeit des Menschen gibt es hier nicht. Der Mensch findet sich gleichsam organisch eingeordnet in ein Ganzes, das seinem Selbstverständnis eine selbstverständliche Ausgestaltung und Einordnung verleiht, an der zu zweifeln kein Anlass besteht. Die dur-

chgebildeten Weltanschauungen fordern dagegen eine explizite Stellungnahme und persönlich bedingte Aneignungsform. Sie werden auch stärker von äußeren und inneren Kräften gefährdet, denen gegenüber das Sinnggefüge einer Weltanschauung stimmig und stabil erhalten sein will, doch können kritisch durchgebildete Weltanschauungen insgesamt leichter in Frage gestellt, aufgegeben oder gewechselt werden, je nach den aufgetretenen Herausforderungen und Problemen – z.B. revolutionären wissenschaftlichen Erkenntnissen, starker religiöser oder politischer Bewegungen usw., falls diese Herausforderungen die Lebenskraft der Menschen anzusprechen und ihre Lebens- und Denkweise in Frage zu stellen vermögen. Hierbei könnte der Mensch dann auch mit seiner Undefinierbarkeit konfrontiert werden. Zerbricht eine Weltanschauung, kann der Grund der Undefinierbarkeit des Menschen zu Tage treten.

Man sollte sich ein Bild davon zu machen suchen, wie Weltanschauungen entstehen und von Menschen Besitz ergreifen, was indessen bei den reflektierten Weltanschauungen trotz aller Vorsorge in den Erziehungs- und Bildungsanstalten einer Gesellschaft wegen der Komplexität und Unberechenbarkeit des gesellschaftlichen und persönlichen Bildungsprozesses kaum gelingen kann. Dilthey, der Protagonist der sogenannten Weltanschauungsphilosophie, hat immerhin eine idealtypische Beschreibung des inneren Aufbaus einer Weltanschauung gegeben, wobei er besonders auf die anthropologische Vielschichtigkeit von Weltanschauungen, auf ihren existenziellen Ursprung und auf die charakteristische Differenz zwischen einer stillschweigend gelebten und einer in der "Selbstbesinnung" kritisch ausgearbeiteten Weltanschauung eingegangen ist. Seine lebensphilosophische Grundthese lautet: Die "letzte Wurzel der Weltanschauung [ist] das Leben".¹⁰ Da die Grundzüge der Lebensführung allen Menschen gemeinsam seien, sei es auch die aus der Lebensführung hervorgehende Lebenserfahrung – diese psychologisch-anthropologische These bedürfte heute allerdings einer soziologischen und interkulturellen Überprüfung. Auf der Lebenserfahrung beruhen Sitte, Herkunft und Tradition (GS VIII, 80). Die verschiedenartigen Lebensbezüge versuche die Seele, die Dilthey im Zuge seiner verstehenden Psychologie anstelle des Verstandes als das eigentliche Subjekt einer Weltanschauung versteht, "zu einem Ganzen zusammenzunehmen", aber eine solche Leistung vermöge die Seele gar nicht

¹⁰ W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1911), Gesammelte Schriften (GS) Bd. VIII, 4. unveränd. Aufl. Göttingen 1968, S. 78.

hervorzubringen, die Lebensbezüge blieben letztlich widersprüchlich und unverständlich (ebd.). “Der Mittelpunkt aller Unverständlichkeiten sind Zeugung, Geburt, Entwicklung und Tod.” (ebd.) Dieser lebensphilosophisch aufgefasste Ursprung von Weltanschauungen, der normaler Weise in gelebten Weltanschauungen problemlos integriert ist, ist für Dilthey von entscheidender Bedeutung. Auf der Unfasslichkeit des Lebensprozesses beruhe zunächst, aber nicht ausschließlich, “unsere Stellung zur Welt als zu etwas anderem, Fremdartigem und Furchtbarem.” (S. 81) Aus der Erfahrung der Fremdartigkeit und Unverständlichkeit des Lebens gehen die “Grundvorstellungen des religiösen Glaubens und der Metaphysik” hervor (S. 81), sie sollen die tiefe Beunruhigung des Lebens beheben, die angesichts der Unverständlichkeit des Todes entstehe. Den religiösen und metaphysischen Grundvorstellungen korrespondieren “universale Stimmungen” wie Optimismus oder Pessimismus (S. 81). Die universalen, emotionalen Lebensstimmungen bilden nach Dilthey die unterste Schicht für die Ausbildung von Weltanschauungen. Weltanschauungen sind also alles andere eher als rationale Gedankengebäude, die argumentativ gerechtfertigt oder bestritten werden können, sie sind vielmehr im vorrationalen emotionalen Leben und sittlichen Empfinden des Menschen verwurzelt und tragen von daher wesentlich zur Ausprägung der Rolle bei, die ein Mensch in seiner Gemeinschaft und natürlichen Umwelt spielt. Die Sinnklärungsaufgabe von Weltanschauungen sieht Dilthey darin, dass sie insgesamt “Versuche der Auflösung des Lebensrätsels” seien (S. 82); in dieser Aufgabe konvergieren alle Weltanschauungen. Sie kommen am ausgebildetsten in Religion, Poesie und einer “urwüchsigen Metaphysik” zum Ausdruck – diese alle sprechen “Bedeutung und Sinn des Ganzen aus” (S. 82), indem sie die rätselhaften Lebensbezüge auf universale, aber überschaubare Deutungs- bzw. Verstehensmuster zurückführen. Aus diesen Grundmustern werden Ideal, höchstes Gut, oberste Grundsätze für die Lebensführung abgeleitet. Den Deutungs- und Verstehensmustern liege stets die “psychische Gesetzlichkeit” zugrunde, “nach welcher [erstens] die Wirklichkeitsauffassung im Lebensverlauf [...]”, zweitens die “Wertung der Zustände und Gegenstände” erfolge und drittens sich der Wille bilde (S. 82). Diese drei Bewusstseinslagen - Wirklichkeitsauffassung, Wertung und Willensbestimmung - sind die zentralen psychischen oder eigentlich anthropologischen Lebensbezüge, die in einer Weltanschauung zu einer nicht notwendigerweise widerspruchsfreien, aber jedenfalls funktionierenden Sinneinheit verbunden werden. Durch die Strukturiertheit des psychischen Lebens bildet sich in den Weltanschauungen ebenfalls eine innere Systeme-

matik heraus, der der strukturelle Aufbau der menschlichen Welt in die Sphären von Wirklichkeit, Wertordnungen und Strebenszielen bzw. Idealen korrespondiert. Sowohl das alle diese Bewusstseinslagen umspannende anschauende Subjekt als auch die angeschaute Welt stehen unter dem Anspruch, jeweils eine Ganzheit zu repräsentieren, die zusammen mit der Ganzheit des korrelierenden Pols die synthetische Funktion von Weltanschauungen ausmachen.

Das bei Dilthey existenzphilosophisch fundierte Verhältnis zwischen dem Menschen und der Weltanschauung sei nun noch aus einer anderen Perspektive akzentuiert. In einem der Aphorismen von *Jenseits von Gut und Böse* schreibt Diltheys Zeitgenosse Nietzsche, dass sich die deutsche Seele einer Definition entziehe, weil sie zu vielfältig sei. Dem lässt sich bereits entnehmen, dass Nietzsche Diltheys einheitliche Strukturtheorie der menschlichen Seele nicht akzeptiert, allerdings ohne sich um eine sachgerechte Widerlegung zu kümmern – Weltanschauungsfragen unterlaufen gewöhnlich, nicht nur bei Nietzsche, die disziplinären Standards wissenschaftlicher Argumentation und Rechtfertigungsansprüche. Er schreibt:

„Ein Deutscher, der sich erdreisten wollte, zu behaupten ´zwei Seelen wohnen ach! in meiner Brust´ würde sich an der Wahrheit arg vergreifen, richtiger, hinter der Wahrheit um viele Seelen zurückbleiben. Als ein Volk der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenrührung von Rassen, vielleicht sogar mit einem Übergewicht des vor-arischen Elementes, als ´Volk der Mitte´ in jedem Verstande, sind die Deutschen unfassbarer, umfänglicher, widerspruchsvoller, unbekannter, unberechenbarer, überraschender, selbst erschrecklicher, als es andere Völker sich selber sind: - sie entschlüpfen der Definition”.¹¹

Was Nietzsche hier essayistisch als ein Stück Psychologie des Nationalcharakters bzw. der “Volksseele” vorträgt, gehört zu einer Disziplin, die trotz ihrer beachtlichen Tradition, zu der Montaigne und Shaftesbury ebenso wie Herder und Kant gerechnet werden können, wissenschaftlich zwar nicht allzu hoch im Kurs steht, in Weltanschauungsfragen jedoch von zentraler Bedeutung ist. Zwei Aspekte von Nietzsches Aussage seien für unseren Zusammenhang hervorgehoben.

Der eine tritt in der Kaskade von Ausdrücken in Erscheinung, die die Fremdartigkeit der Erscheinungsweise des deutschen Volkes beschreibt, eine Fremdartigkeit, die allerdings ebenso gut unabhängig vom National-

¹¹ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 244; KSA V, S. 184.

charakter bei einem jeden Menschen auftreten und dann die Mitmenschen "befremden" könnte. „Fremdartigkeit“ ist mit ihren unterschiedlichen Intensitäten zweifellos ein wichtiges Motiv, nach dem Wesen der eigenen und der fremden Menschenart zu fragen, wenn die sich plötzlich einander gegenüberstehen. Bei Nietzsche beruht die Frage nicht auf einem anthropologisch einheitlichen, strukturell für alle Zeitalter und Kulturen gültigen Menschenbild, sondern gerade auf dessen Fragwürdigkeit. Doch in beiden Fällen ist es das stets gefährdete Zusammenleben der Menschen, teils wegen der biologischen, teils wegen der psychologischen und noch manch anderer Fremdartigkeiten. Sie führen unausweichlich zu der Frage, was man von "dem" oder "den Fremden" zu erwarten hat. Dies ist immer auch eine Frage nach der Weltanschauung, die den fundamentalen Sinnzusammenhang des Verhaltens und Handelns sowohl von fremden als auch von sich verwandt empfindenden Menschen bildet. Normalerweise geht man davon aus, dass sich Denken und Handeln verschiedener Menschen in demselben Sinnhorizont bewegen, in dem man selber lebt, auch wenn der als in sich selbst widersprüchlich und ungesichert empfunden wird.

Diese Widersprüchlichkeit hat Kant im Rahmen seines nicht gerade optimistischen Menschenbildes durch den „Antagonismus der ungeselligen Geselligkeit“ zu erklären versucht, aus dem wie durch eine List der Natur aller zivilisatorischer Fortschritt hervorgehe. Unter der ungeselligen Geselligkeit versteht er den natürlichen Hang der Menschen, sich zu vergesellschaften – der Mensch wird also als *animal sociale* (Nietzsche würde sagen: als Herdentier) vorgestellt, das regional verwurzelt ist -, weil sie nur in Gesellschaft mit anderen sich und ihre Anlagen zur Geltung zu bringen und sich in einem höheren Sinn als Mensch zu fühlen vermögen. Dieses Höhere umfasst nicht allein die zivilisatorischen Errungenschaften, sondern auch die Kultivierung der Talente und die Moral.¹² Andererseits treibe es die Menschen dazu, sich zu vereinzeln, weil sie die ungesellige, d.h. die animalische Neigung haben, alles nach ihrem Willen zu beherrschen und deshalb überall mit demselben Widerstand rechnen, den sie der Willkür der anderen entgegensetzen. Das ungesellige Verhalten des Menschen sei vor allem von Ehrsucht, Herrschsucht und Habgier geprägt, denn der Mensch sei bestrebt, sich auf irgendeine Weise über seine Mitmenschen zu erhe-

¹² Vgl. hierzu ausführlicher W. Henckmann, "Das 'krumme Holz' und die Aufgabe der Moralisierung", in: *Studi Italo-Tedeschi* 24 (2004), S. 207-222.

ben, die er zwar nicht leiden, von denen er aber auch nicht lassen könne.¹³ Es lässt sich leicht vorstellen, wie die drei egoistischen Triebe jeweils eine besondere Weltanschauung hervortreiben und die Struktur des psychischen Lebens beherrschen – so etwas kommt in Diltheys akademischer Psychologie nicht vor. Jeder Mensch rechnet mit den Mitmenschen nach Maßgabe seines Selbstverständnisses, in dem sich seine sozialen Erfahrungen sedimentiert haben, ebenso aber auch die Ungebärdigkeit seiner Triebstruktur. Wenn Weltanschauungen also einen gemeinsamen Sinnhorizont zum Ausdruck bringen, sind sie dennoch unablässig konfrontiert mit der animalischen und kulturell bedingten Fremdartigkeit der Menschen und der täglich zu erfahrenden Realität ihrer ungeselligen Geselligkeit. Was sonst noch in der animalischen Natur des Menschen lauern mag, hat Kant offen gelassen. Jedoch sind ausgereifte Erziehungskunst für den einzelnen und eine ebenso wie entschlossene Regierungskunst für die Gesellschaft erforderlich, um die Menschen für ein halbwegs menschenwürdiges Zusammenleben zu domestizieren. Kant fasst den Menschen als ein Tier auf, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig habe.¹⁴ Dieser Satz, über den sich Herder so empört hatte¹⁵, könnte auch von Nietzsche stammen.

Der andere Aspekt von Nietzsches Vivisektion der deutschen Seele: die Deutschen, wie aber andere Völker auch, stellen die Frage nach dem Wesen des Menschen an sich selber; die Frage zielt im Grunde auf eine Selbsterkenntnis ab, die über die Kenntnis der Mitmenschen motiviert ist und sich mit ihnen vergleicht, eine "reflektierte Selbsterkenntnis". Für Nietzsche endet sie merkwürdigerweise in einer Definition, so als ob der Mensch gerade von sich selber ein gesichertes Wissen haben wolle. Bei anthropologisch "normalen" Naturen scheint eine Definition in der Tat möglich zu sein, etwa derart, dass Menschen Lebewesen sind, die im Zusammenleben mit ihresgleichen von Ehrsucht, Herrschsucht oder Habgier getrieben sind. Widerspruchsvolle, rätselhafte Naturen scheinen hingegen

¹³ Kant, "*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*" (1784), vierter Satz.

¹⁴ I. Kant, "*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*" (1784), sechster Satz (Werke in sechs Bänden (WW), hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1964, Bd. VI, S. 40).

¹⁵ Herder hat Kants Satz durch eine einfache Umkehrung zu widerlegen versucht, dabei diesem aber nur sein optimistischeres Menschenbild entgegen gesetzt. Er schreibt gegen Kant: "Der Mensch, der einen Herrn nötig hat, ist ein Tier; sobald er Mensch wird, hat er keines eigentlichen Herrn mehr nötig." (J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Buch IX, Abschnitt IV.)

anderen als den durch Lebenserfahrung und Selbstbesinnung gewonnenen Motiven zu gehorchen, so dass sie sich einer allgemein geltenden Definition entziehen. Gerade bei diesen wäre sie aber dringlich – es ist die Angst vor dem Unbekannten, die die Frage nach dem Menschen hervortreibt, und selbst dann, wenn eine Antwort nicht möglich erscheint, beruhigt sich der Fragedruck keineswegs. Denn die Frage, was es mit dem Menschen auf sich hat, ist sowohl bei den normalen als auch bei den widerspruchsvollen Naturen keineswegs nur eine rein theoretische, sondern eine für unsere Lebenspraxis unmittelbar wichtige Frage. Das, was sich bei uns durch den Umgang mit unseresgleichen an Lebensklugheit ausgebildet hat, verlangt, dass wir uns über unsere Nächsten und ihre Absichten schlüssig werden. Kant hat mit Recht zwei Arten von Anthropologie unterschieden: eine Anthropologie im naturwissenschaftlichen Sinne, die untersucht, was die Natur aus Lebewesen wie den Menschen gemacht hat, und die pragmatische Anthropologie, die untersucht, was die Menschen als mehr oder weniger frei handelnde Wesen aus sich und ihresgleichen gemacht haben, machen wollen oder machen sollten.¹⁶ Wenn es auch in der pragmatischen Anthropologie zu Definitionen kommen sollte, dann steht das, was in ihnen behauptet wird, nicht in einem rein theoretischen Kontext wie in der naturwissenschaftlichen Anthropologie, sondern primär im pragmatischen Kontext der Frage, wie man sich auf diese ziemlich unberechenbaren Lebewesen, die wir nun einmal sind, einzustellen habe. Zugegeben, dass auch rein theoretisch der natürliche Mensch undefinierbar genannt werden kann, wenn die biologisch-anthropologischen Untersuchungen zu dem Ergebnis gelangen, dass er wegen der immer noch nicht genügend erforschten Komplexität seiner psychophysischen Natur oder der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Exemplare nicht auf eine allgemein gültige Definition gebracht werden kann, aber diese Seite, der sich auch Nietzsche sehr wohl bewusst war, soll hier nicht weiter untersucht werden.

Die Undefinierbarkeit des Menschen in pragmatischer Hinsicht betrifft das Problem, dass sich, wie die Erfahrung lehrt, die anderen Menschen mir gegenüber in einem unvorhersehbaren, gefahrbringenden Sinne verhalten können, scheinbar um so eher, wenn sie ihrem Verhalten oder ihrem Aussehen nach aus Weltgegenden jenseits meiner Erfahrungswelt stammen. Unbestimmbar ist schon, ob sie sich unter ungewöhnlichen Umständen oder schon im nächsten Augenblick noch „normal“ verhalten werden. Man

¹⁶ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Vorrede (WW Bd. VI, S. 399).

weiß allerdings, und dies würde zum definierbaren Bestand unserer Menschenkenntnis gehören, dass in extremen Situationen mit – euphemistisch ausgedrückt – „abweichendem Verhalten“ zu rechnen ist, aber dies spielt für unsere Menschenkenntnis in friedlichen Zeiten nur eine marginale Rolle. Wichtiger ist vielmehr, dass sich die Undefinierbarkeit nicht allein auf den empirischen Bereich von erwartbarem oder nicht erwartbarem Verhalten, auf die Undurchdringlichkeit der inneren oder die Mannigfaltigkeit der äußeren Natur des Menschen beschränkt, die wir als komparative Undefinierbarkeit bezeichnen können, weil sie das Mehr oder Weniger im mitmenschlichen Erfahrungskontinuum innerhalb unserer Weltanschauung betrifft, die sich vielmehr auf jenen Bereich bezieht, der schlechthin jenseits eines definierbaren Ursprungs von Verhalten und Handeln liegt, also eine absolute Undefinierbarkeit bezeichnet, von der aus betrachtet das von Weltanschauungen umspannte Verhalten von Menschen wie ein merkwürdiges Schauspiel innerhalb einer Welt anmutet, die auch ganz anders sein könnte, oder auch überhaupt nicht. Man hat schon immer den Weltanschauungen einen gesellschaftlich-geschichtlich bedingten Sinngehalt zugesprochen; der auch die kontingente Existenz unseres Planetensystems und des gesamten Kosmos umfasst.

3.) Weltanschauung und Mensch

Was bedeutet schließlich das “und” zwischen Mensch und Weltanschauung? Wie gesagt sind „Mensch” und „Weltanschauung” korrelativ, wenn auch in unterschiedlichen Relationen zu einander zu verstehen, dass also bei keiner Weltanschauung zu vergessen ist, dass sie von Menschen herrührt und für diese und ihre Welt eine grundsätzliche Bedeutung besitzt. „Mensch” und „Weltanschauung” lassen sich jedoch nicht aufeinander reduzieren, sie reichen vielmehr über das ihnen korrelierende Moment hinaus, so dass die Korrelation inkongruent ist und bei beiden eine Grenze setzt: die Welt umfasst mehr und anderes als nur den Menschen, und das Menschsein beschränkt sich nicht auf den Horizont seiner Weltanschauung. Insofern bezeichnet das “und” eine Differenz zwischen Mensch und Weltanschauung. Der Mensch kann seine bisherige Weltanschauung aufgeben, er kann sie korrigieren oder relativieren, er bleibt nicht an ihr Sinnpotential gebunden. Andererseits kann der Mensch in gewissen Weltanschauungen auch zu einem gänzlich unerheblichen oder zu einem für

die Welt kontingenten oder nichtigen Element herabgewürdigt und durch anonym durch ihn hindurchreichende Systeme ersetzt werden.

Da Weltanschauungen ihrem Wesen nach universal sind, schließen sie stets auch ein Menschenbild ein. Das heißt: Das Menschenbild ist ein integraler Bestandteil von Weltanschauungen, jedes Menschenbild ist weltanschaulich eingebunden und geprägt – insofern bindet das “und” den Menschen, soweit er in das Menschenbild eingeht, eng an die Weltanschauung, tendenziell so sehr, dass die komparative und absolute Undefinierbarkeit des Menschen gänzlich verdeckt werden können. Das gilt sowohl für gelebte als auch für reflexiv durchgebildete Weltanschauungen. Die weltanschauliche Einbettung des menschlichen Selbstverständnisses bedeutet eine inhaltliche “Ausmalung” des Menschen”bildes”, die zugleich eine grundsätzliche Affirmation und Rechtfertigung dieses Selbstverständnisses in Beziehung auf die Welt darstellt. Weltanschauungen “definieren” den Menschen, nicht wissenschaftlich objektivierend, sondern indem sie ihn in einen sinnvollen Horizont für seine Art zu leben einordnen. Der Sinn des Begriffs “Welt” kann dabei den Sinn von Umwelt, Milieu, Heimat oder Vaterland annehmen, und das Selbstverständnis der Menschen dieser variablen Welthorizonte, weit davon entfernt, auch nur ins komparativ Undefinierbare zu verlaufen, erfüllt und festigt sich im Vollzug der in ihren Welten vorgezeichneten Lebens- und Verständigungsbahnen. Treten Konflikte auf, wird das Konfliktlösungspotential der Weltanschauungen aktiviert. Es ist in Weltanschauungen mit großem Horizont größer und entwicklungsfähiger als innerhalb begrenzter Horizonte; umso feinmaschiger wird durch sie die zugrunde liegende Undefinierbarkeit verschleiert. Doch hat auch die umfassendste und differenzierteste Weltanschauung ihre inneren Grenzen, die letztlich von dem persönlichen oder kollektiven Standpunkt abhängen, auf dem die Weltanschauung beruht – ein Standpunkt aber ist stets der uneinholbaren Undefinierbarkeit des Menschseins ausgesetzt. Nichtsdestoweniger kann eine Weltanschauung nach Maßgabe ihres Sinnpotentials Inhalte von anderen Weltanschauungen übernehmen. Weltanschauungen schließen sich nicht notwendigerweise gegenseitig aus und müssen auch nicht immer in antagonistische Widersprüche geraten. Über weite Strecken hin sind sie miteinander vereinbar, aber diese Kompatibilität ist nicht nur der den Weltanschauungen immanenten “ungeselligen Geselligkeit” ausgeliefert, sondern auch den Einflüssen von übergreifenden sozialen und geschichtlichen Prozessen, so dass Kompatibles plötzlich in Antagonistisches umschlagen kann. Das “und” zwischen Mensch und Wel-

tanschauung steht für eine prekäre Grenze, die zwischen ihnen immer wieder neu gezogen werden muss – eine Undefinierbarkeit sui generis.

Es kann jederzeit der Fall eintreten, dass ein Mensch sich in der vor- und mitgelebten Weltanschauung nicht mehr akzeptiert und in Konflikt mit sich, seinen Mitmenschen und der mit ihnen geteilten Weltanschauung gerät. Ebenso kann ein Mensch, der sich über sich und seine Weltanschauung Gedanken macht, in Widerspruch geraten zu den in seiner Gemeinschaft als selbstverständlich geltenden Normen. Um ein Beispiel aus der Poesie heranzuziehen, die nach Dilthey eine der großen Ausdrucksgestalten von Weltanschauungen darstellt: Einen progressiven Abbau von gemeinschaftlichen, Gemeinschaft ermöglichenden und strukturierenden Anschauungen hat Ionesco in den *Nashörnern* (1959) vorgeführt. Am Ende des Stückes haben alle ihren Frieden mit der neuen, um sich greifenden, verführerischen Weltanschauung geschlossen und sind opportunistisch zu Nashörnern mutiert. Behringer, der Protagonist des Dramas, findet nun niemanden seinesgleichen mehr, der ihm sein Selbstverständnis als Mensch bestätigen könnte. Selbst Daisy, seine Geliebte, verlässt ihn – die Liebe reicht nicht aus, den Zerfall der gemeinsamen Weltanschauung aufzuhalten. Behringer hat im Prozess des Zerfalls der gelebten Weltanschauung unterschiedliche Motive kennen gelernt, die einen Menschen zu einer anderen Weltanschauung überlaufen lassen und ihm innerhalb der neuen „Menschengemeinschaft“, wie es in Ulbrichts Sozialismus hieß, eine Identität, eine soziale Rolle, Anerkennung und ein sinnvolles Leben verleihen. Da er selber nicht überläuft, steht er am Ende allein und ist nur sich selbst der Spiegel seines Selbstverständnisses – hier, in diesem auf sich selbst reduzierten Selbstverhältnis angesichts der Undefinierbarkeit des Menschen, ist eine absolute Grenze der Weltanschauungen erreicht. Hier steht die Undefinierbarkeit vollständig außerhalb der Begrenzungen, die eine Weltanschauung unvermeidlich mit sich bringt. Behringers letzte Worte bedeuten eine radikale Zuspitzung dieses Gegensatzes: „Gegen alle Welt werde ich mich verteidigen, gegen alle Welt. Ich werde mich verteidigen. Ich bin der letzte Mensch. Ich werde es bleiben bis zum Ende! Ich kapituliere nicht!“¹⁷

Versteht man diese Worte nicht als sinnentleerte Worte eines irre gewordenen, sondern als Ausdruck einer Grenzsituation, der Grenzsituation des Menschseins überhaupt, dann besagen sie, dass der letzte Grund des Menschseins weder im sozialen Verhältnis zu den für wesensverwandt ge-

¹⁷ E. Ionesco, *Die Nashörner*, aus dem Französischen von Cl. Bremer und H. R. Stauffacher, Fischer-TB 7034, Frankfurt/Main 1964, 110 f.

haltenen Lebewesen noch im gesamten wie auch immer ausgelegten Horizont der Welt gesehen werden kann, sondern nur in einem über alle solche Menschen- und Weltbilder hinausgehenden, ortlosen Selbstverhältnis zur Undefinierbarkeit, das aber als der unausfüllbare Grund des Menschseins gegen die jegliche Distanz negierende Einvernahme durch alle möglichen Weltanschauungen verteidigt sein will, damit das obstinat wiederholte "Ich" überhaupt eine Bedeutung gewinnt. In diesem Sinne liegt es in der Bestimmung des Menschen, über sich selbst im Unklaren zu bleiben. Vom Standpunkt der Undefinierbarkeit aus erscheinen alle Konflikte innerhalb von Weltanschauungen und von Weltanschauungen untereinander als ephemere Ereignisse, als bloßes Schauspiel. Andererseits hat der Standpunkt von Ionescos "letztem Menschen" (vom "letzten Menschen" ist auch in Nietzsches *Morgenröte* oder *Zarathustra* die Rede) kaum eine Bedeutung für das Leben in der Welt der Weltanschauungen, es sei denn, der letzte Mensch entschließt sich doch noch, seine isolierte, dem Nichts ausgesetzte Stellung aufzugeben und sich den wesensverwandt erscheinenden Lebewesen anzuverwandeln, im Bewusstsein der Gefahr, dadurch zu einem Nashorn zu mutieren.

Für Ionesco gibt es keinen "mittleren Weg", Mensch zu bleiben und sich dennoch den definierten anderen anzuschließen. Die Undefinierbarkeit des Menschen ist für ihn unvereinbar mit einer gemeinschaftlichen Weltanschauung. Das Haben einer Weltanschauung bedeutet aber nie, mit ihr vollkommen identisch zu sein. Die fundamentale *tabula rasa* des eigentlichen Menschseins lässt sich nicht aufgeben, aber auch nicht als *tabula rasa* aufrecht erhalten, da der Mensch eben in der Welt und unter seinesgleichen zu leben hat. Es lässt sich nicht vermeiden, die *tabula rasa* mit den Zeichen zu beschriften, mit denen die Weltanschauungen das Menschsein definieren, damit die Menschen miteinander verkehren und eine besondere Identität im Rahmen ihrer Weltanschauung ausbilden können, durch die sie sich vor Verwechslungen mit nicht-menschlichen Lebewesen schützen. Man muss diese Definitionen aber auch von dem dunklen Grund des Menschseins unterscheiden, auf den sie aufgetragen werden. Der dunkle Grund, da undefinierbar, ist ein und derselbe unter allen Schriftzügen der verschiedenen Weltanschauungstypen. Unter dieser Voraussetzung erkennt man, dass alle Weltanschauungen die gleiche Funktion erfüllen, nämlich den Menschen heimisch zu machen in dieser einen, gegenwärtigen Welt. Das muss keineswegs zur Verleugnung des dunklen Grundes führen. Im Gegenteil: Die Menschen hätten damit Grund genug, etwas wie eine fundamentale Solidarität untereinander anzuerkennen und sich nach Maßgabe

dieser Solidarität miteinander zu verständigen. Man erkennt außerdem, dass es keinen Sinn macht, alle bekannten Schriftzüge zugleich auf die *tabula rasa* aufzutragen, in der Meinung, dadurch eine integrale, allumfassende Weltanschauung zu gewinnen. Deshalb empfiehlt sich am Ende doch, in "weltbürgerlicher Absicht", um mit Kant zu sprechen, einen mittleren Weg einzuschlagen, nämlich die gemeinsam geteilte Undefinierbarkeit des Menschen verantwortbar mit den Grenzen der Weltanschauungen zusammen zu denken und sich in diesem Sinne im Konflikt der Weltanschauungen zu orientieren.

Riassunto

SULL'INDEFINIBILITÀ DELL'UOMO E I LIMITI DELLE VISIONI DEL MONDO

I. In una delle sue vivisezioni dell'anima tedesca, Nietzsche scrive che quest'ultima si sottrae a qualsiasi tentativo di definizione. Ciò vale per tutte le anime, vale per l'uomo in generale, anche perché formula una simile tesi siamo di fronte a una problematica intersoggettiva di cui sul piano formale si possono evidenziare tre aspetti:

1) L'anima, l'uomo debbono essere conosciuti su vari piani perché diventi possibile riconoscerne indefinibile una parte.

2) L'indefinibilità non invalida le parti definibili ma le mette in relazione a un'origine che le antecede e che si sottrae alla definibilità.

3) La struttura del definibile e dell'indefinibile si evidenzia in situazioni limite interpersonali. È l'altro a rivelarsi improvvisamente un essere del tutto estraneo, e quest'altro in linea di principio include anche me e, in ultima analisi, qualsiasi persona.

II. In *Weltanschauung* un termine coniato ai tempi di Goethe l'elemento *Anschauung* significa una comprensione immediata, ineludibile, che si costituisce di fattori razionali, emotivi, sensoriovitali sul piano individuale e su quello sociale, e che rappresenta dunque un sapere esperienziale "antropologicamente completo" (Schiller). L'elemento *Welt* comprende un tutt'uno che non è riducibile a un'"immagine del mondo" scientificamente fondata ma che assimila anche dimensioni proprie delle dimensioni espe-

rienziali non razionali, le quali rendono comprensibile il mondo in chiave umana e guidano la vita vissuta in armonia con chi e quanto la circonda.

III. Visione del mondo e uomo sono correlati in base a una legge costitutiva, e non riducibili l'una all'altro, ma nella loro influenza reciproca hanno la tendenza ad adattarsi alle nuove esperienze e a renderle compatibili con le tradizioni e le aspettative di una comunità. In questo modo si neutralizza l'inquietante indefinibilità. Nell'esperienza dell'indefinibile di altre persone e delle loro rispettive comunità di visioni del mondo, indefinibile che va al di là di quanto è semplicemente sconosciuto, la pretesa, racchiusa in nuce nelle visioni del mondo, di interpretare il mondo intero come luogo di vita di qualsiasi essere umano a me uguale si scontra con i propri limiti. La "filosofia della *Weltanschauung*" cerca di creare i presupposti per la tolleranza rispetto alla *Weltanschauung*, attraverso la distinzione dei vari tipi *Weltanschauung*, ma essa stessa si deve a una determinata *Weltanschauung* cosmopolitica in cui mondo e uomo sono definiti in un certo modo. Una *Weltanschauung* sostenibile in un'ottica cosmopolitica deve tenere in debita considerazione l'indefinibilità dell'uomo.