

Ludger Honnefelder

Was soll ich tun, wer will ich sein?

Vernunft und Verantwortung,
Gewissen und Schuld

ISBN 978-3-95832-108-3 · 160 S. · br. · EUR 19,90
© Velbrück Wissenschaft 2017

Vorwort

Dieses Buch ist aus Überlegungen hervorgegangen, die ich im Rahmen der *Lectio Guardini* des Jahres 2005 und 2006 an der Humboldt-Universität zu Berlin vorgetragen habe. Sie betreffen einen Zusammenhang, der mich schon seit Beginn meiner Auseinandersetzung mit Fragen der Ethik beschäftigt hat, nämlich die Verbindung der beiden im Titel dieses Buchs genannten Fragen »Was soll ich tun?« und »Wer will ich sein?«

Im ethischen Diskurs der letzten Jahrzehnte stand ohne Zweifel die erste Frage im Vordergrund, während die zweite Frage eher in anderen Zusammenhängen wie denen der Anthropologie und der Psychologie, insbesondere der Sozialpsychologie thematisiert wurde, aber auch in praktischen Kontexten wie denen der Lebenskunst und der Seelsorge. Das daraus entstandene Defizit an philosophischer Reflexion zeigt sich an Phänomenen wie dem der *Schuld* und des *Gewissens*, deren lebenspraktischer Gebrauch seit langem die Spuren theoretischer Vernachlässigung trägt.

Dieser Tatbestand ist höchst erstaunlich, weil die Geschichte der Ethik in der europäischen Neuzeit durch nichts so stark bestimmt ist wie durch die Verlagerung der Frage *Was soll ich tun?* auf die Frage *Wer will ich sein?* Freilich erfahren wir inzwischen, dass diese Verlagerung mit Engführungen verbunden ist, die sich besonders deutlich angesichts neuer Handlungsfelder

zeigen, in denen uns die Frage *Was soll ich tun?* mit besonderer Dringlichkeit beschäftigt.

Von daher verwundert es nicht, dass bei der philosophischen Vergewisserung in Bezug auf den Zusammenhang der beiden Fragen philosophische Ansätze in den Blick rücken, die zwei sonst getrennt verhandelte Stränge der Moralphilosophie verbinden: die aristotelische Ethik des guten Lebens und eine Ethik des Gesetzes, wie sie sich in der Neuzeit ausbildet, aber bereits in dem auf die Stoa zurückgehenden und von der mittelalterlichen Theologie rezipierten und weiter entwickelten Gedanken des *natürlichen Gesetzes* begegnet.

Das Buch versucht daher dem verloren gegangenen Zusammenhang von Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld in einer Weise nachzugehen, die systematische Überlegungen mit historischer Vergewisserung verbindet, wohl wissend darum, dass auf diese Weise nicht mehr als Konturen sichtbar gemacht werden können.

Erstes Kapitel
Wer will ich sein?
Über Selbstverhältnis und Sterblichkeit



Kaum eine andere Formel könnte den modernen Menschen besser charakterisieren als die Frage »Wer will ich sein?« Über den größten Teil der Menschheitsgeschichte hinweg keines Nachdenkens wert, wird sie mit dem Aufbruch in die Moderne zu einer Schlüsselfrage, in der sich zugleich Größe und Elend des modernen Menschen spiegeln: Zu sich selbst erwacht, macht der Mensch mit dieser Frage wie nie zuvor sich selbst zum Gegenstand des eigenen autonomen Handelns. Und auf sich selbst zurückgeworfen, entdeckt er die Schwierigkeiten in der Beantwortung der Frage und damit das Problem, sich selbst nicht finden zu können. Für nichts könnte man mehr Belege aus Kunst und Literatur, aus Philosophie und Sozialwissenschaft anführen als für dieses Dilemma.

Aber wie lautet am Ende das Fazit: Hat der Mensch sich an der Frage »Wer will ich sein?« übernommen? Gehört sie zu den großen Geschichten, deren Ende unwiederbringlich vorbei ist, und an deren Stelle nur noch die vielen Geschichten und damit die vielen Fragen und Antworten treten – jede so viel wert wie die andere? Oder muss der Mensch demütig an den Anfang zurückkehren und die Selbstüberhebung zurücknehmen, die die Frage allererst hat entstehen lassen, um in den vergessenen Gestalten des Ganzen und Einen wieder Heimat zu finden?

Gehen wir der Frage »Wer will ich sein?«, so wie sie von der Moderne gestellt und zugleich problematisiert worden ist, auf den Grund, dann stellen wir fest, dass sie älter ist, als die Moderne denkt und Wichtigeres enthält, als das Verfallsdatum mancher Projekte der Moderne glauben macht, dass es die Sterblichkeit des Menschen ist, die der Frage ihren Ernst gibt und sie zugleich verschärft, und dass mit der Sterblichkeit zugleich der Horizont erkennbar wird, in dem die Frage nicht nur gestellt werden muss, sondern auch beantwortet werden kann.

Die Entdeckung des Subjekts

Wenn wir nach dem Kennzeichen suchen, das den Menschen der Neuzeit und Moderne vor allen anderen charakterisiert, dann ist es ohne Zweifel die zentrale Stellung, die dem praktischen Selbstverständnis des Menschen eingeräumt wird.¹ Bis dahin eher eine Randrolle spielende Begriffe wie Subjekt und Person rücken in den Vordergrund. Das Vermögen der Freiheit wird zur maßgeblichen anthropologischen Auszeichnung, Autonomie als Selbstbestimmung und Selbstbindung an das als gut Erkannte zum leitenden moralischen Ziel; Selbstzwecklichkeit und die dem Subjekt zukommende Würde werden zum Grund der wechselseitigen Anerkennung und zur Grundlage unveräußerlicher Rechte, Emanzipation und Partizipation zu gesellschaftlich dominierenden Forderungen.

Zwar tritt in der sich rapide weitenden und differenzierenden Welt der Neuzeit und Moderne an die Stelle des gelingenden Lebens das Ziel der Selbsterhaltung. Doch zielt die Selbsterhaltung auf ein Selbst, das sich selbst bewahrt, indem es Subjekt ist, das heißt ein Wesen, das in Freiheit den von seiner Vernunft erkannten Gründen folgt. Nicht an der Durchsetzung der eigenen Machtinteressen bemisst sich die Selbst- und Fremddachtung, sondern an der Vernunftbestimmtheit des eigenen Handelns. Nur wer seinem Gewissen als der Kontrollinstanz seiner Biographie folgt, wird für den anderen zum wieder erkennbaren und affirmierbaren Anderen, nur wer die eigene Person zum Gegenstand der Selbstthematizierung macht, gewinnt jene individuelle Identität, die der Grund der wechselseitigen Achtung ist.

Damit werden Individuum und Allgemeinheit miteinander verbunden und versöhnt: Denn wenn sich selbst in Freiheit an das als wahrhaft gut Erkannte zu binden nichts anderes heißt, als sich aus Gründen und damit aus *universaler Wahrheit* zu bestimmen, dann gewinnt das Individuum sein eigentliches Selbst aus dem als vernünftig erkannten Allgemeinen.

Großartiger kann das den Menschen auszeichnende Selbstverhältnis kaum gedacht werden: Der Mensch ist ein Selbst, weil er nicht einfach seinem natürlichen Wollen folgt, sondern sich zu seinem Wollen selbst zu verhalten vermag und sich in einem *Wollen des Wollens* als das autonome Selbst wählt, um dann dieses Selbst zu sein. Auf dem Grund der Frage »Was soll ich tun?« erscheint die grundsätzlichere Frage »Wer will ich sein?«, und sie ist beantwortet, wenn ich mich selbst als das Subjekt erfasse, das seinem Gewissen folgt, um dann dieses Subjekt zu sein.

Doch hat nicht eben diese Emphase des Subjekts in die verhängnisvolle Dialektik der Moderne geführt? Ist es nicht die abstrakte Subjektstellung, die den Menschen zu dem Ausbeuter der ihn umgebenden und der ihm eigenen Natur gemacht hat? Hat sie ihn nicht die Bindungen an ein transzendentes Gegenüber und damit alle Bindungen vergessen lassen? Ist nicht der Glaube an die Wahrheit des Subjekts eine gigantische Selbsttäuschung, die nur so lange überzeugen konnte wie der Mensch an die großen Geschichten glaubte, an die – um mit Kant zu sprechen – vom *homo noumenon*, der Teil einer intelligiblen Welt ist, oder – um mit Hegel zu sprechen – an die vom Freiheitswesen, dessen Freisetzung das Ziel der Geschichte ist? Lösen sich das Subjekt und seine Freiheit nicht doch am Ende in den Determinismus der Natur auf, je mehr wir den molekulargenetischen Gesetzen dieser Natur auf die Spur kommen?

Dem Einwand der historistischen wie der naturalistischen Dekonstruierbarkeit des Subjekts lässt sich mit der lebensweltlichen Erfahrung begegnen, die unzweideutig zeigt, dass wir handelnde Subjekte sind und von Situation zu Situation vor der Tatsache stehen, im Spielraum unserer Möglichkeiten auch anders handeln zu können. Viel stärker wird die Emphase des autonomen Subjekts von dem Einwand betroffen, dass das auf sich gestellte Subjekt gerade die autonome Weise der Handlungsleitung nicht zu gewinnen vermag, die sich die Moderne vom Rekurs auf das Subjekt selbst erhofft hatte.

Denn die Moderne versteht das Subjekt als das »punktförmige Selbst« (Ch. Taylor)², das bleibt, wenn man von der Natur dieses Subjekts ebenso abstrahiert wie von seinen tradierten Weltdeutungen. Wird aber das Subjekt von den überkommenen »Lebensgütern«³ abgetrennt, kann auch die Norm, die sein Handeln leiten soll, nur noch formal benannt werden und nicht mehr fordern als die der Verallgemeinerbarkeit der subjektiven Maximen. Dies sichert die gemeinsame Untergrenze, die angesichts der sich ablösenden »Schismen der Moralen« (E. Durkheim), das heißt unter einer Pluralität von Ethosformen, wichtig genug ist. Sie vermag aber das konkrete individuelle Subjekt nicht in die Lage zu versetzen, das gute, nämlich das gelingende Leben zu führen, das ja aus mehr besteht, als Verbotsgrenzen zu wahren.

Es ist die Moderne selbst, die den Grund angibt, warum ihr Rekurs auf das isolierte Subjekt keine Antwort auf die Frage nach dem gelingenden Leben zu geben vermag. Nur über das Bild, das sich die für mich bedeutsamen Anderen von mir bilden, so heißt es bei G. H. Mead, vermag mein konkretes individuelles Ich sein »Selbst« zu bilden.⁴ Doch wird das Ich nicht schon zum »Selbst«, indem es sich das Bild der anderen von mir, das »Ich« als »me«, zu eigen macht, sondern indem es zu diesem Bild Stellung nimmt und ein Verhältnis der Affirmation oder des Widerstandes einnimmt.

Was Mead hier in der Sprache der Sozialpsychologie formuliert, ist das anthropologische Grundgesetz, welches besagt, dass wir uns selbst nur im Umweg über andere und anderes zu gewinnen vermögen.⁵ Die biologische Individualität und die numerische Einzigkeit bilden noch nicht die qualitative Einheit eines Selbst, das heißt die Einheit eines Charakters und einer Lebensgeschichte. Die Antwort auf die Frage »Wer will ich sein?« bildet sich nur über Sinndeutungen, mit denen ich mich zu identifizieren vermag, über Vorbilder und Bezugspersonen, das heißt über die Erfahrung von Entwürfen gelungenen Lebens.

Leben aus universaler Wahrheit

Die Einsicht in diesen Zusammenhang ist nicht neu; denn er liegt allen Prozessen von Bildung und Erziehung zugrunde. Aber nicht jeder solche Prozess enthält als Bestandteil seiner selbst auch die Einsicht in das, was die Antwort auf die Frage »Wer will ich sein?« verbindlich macht, nämlich die Einsicht in die Wahrheit dessen, das ich als *das für mich Gute* erkenne und über das sich meine Identität ausbildet. »Ich folge dem Logos«⁶, antwortet Sokrates auf die Frage, ob das tradierte Gesetz verbindlich ist, kraft dessen er zum Tode verurteilt wurde, oder die Meinung der Freunde, die ihm zur Flucht aus dem Gefängnis raten. Weder tradierte Norm noch Meinung sind verbindlich, sondern allein die Einsicht in die Gründe der Verbindlichkeit.

Damit sind aus dem Mund des Sokrates die seitdem maßgeblich gewordenen Stichworte gefallen: Es ist die Vielheit und Verschiedenheit der Antriebe und Ansprüche und die daraus geborene Orientierungslosigkeit (»Ich weiß, dass ich nichts weiß«⁷), die die Sorge um das »wahre Selbst« und damit die Frage »Wer will ich sein?« hervortreibt. Doch erst der Imperativ »Erkenne dich selbst«⁸, das heißt die bewusste Einsicht in die eigene Grundverfassung, führt zu der Erkenntnis, dass in der Vernunft die maßgebliche Auszeichnung des Menschen liegt und deshalb die Maxime »Ich folge dem Logos« die allein überzeugende Antwort auf die Frage ist, wer ich denn sein will.

Platon liefert die Begründung für diesen Zusammenhang: Ein Wesen, das wie der Mensch Vernunft besitzt und damit über das Vermögen der Einsicht in Gründe verfügt, bleibt unter seinen Möglichkeiten, ja verfehlt sich selbst, wenn es einfach den Antrieben folgt, die es mit anderen Lebewesen teilt und nicht die Frage stellt, was denn für ein mit Vernunft ausgestattetes Lebewesen das in Wahrheit Gute ist. Und dieses in Wahrheit Gute wird nach Platon sichtbar, wenn der Mensch die Ordnung des Ganzen begreift, wie sie in Form der Ideen allem zugrunde liegt.

Nicht Platons Einlösung der sokratischen Suche nach dem Logos ist entscheidend, sondern das damit formulierte Projekt, sich aus nichts anderem zu verstehen als aus universaler Wahrheit. Nur in einem Leben aus solcher Wahrheit gewinnt das individuelle Ich eine Identität, die wechselseitige Anerkennung und damit Gemeinschaft bewirkt, und zwar nicht, weil sie die größere Durchsetzungskraft besitzt, sondern weil sie durch Gründe überzeugt.

Aristoteles teilt Platons Verankerung der praktischen Wahrheit in einer *taxis* der Ideen nicht, behält aber das sokratische Projekt bei und bringt es in seiner Ethik zu einer unser Denken bis heute bestimmenden Entfaltung. Die Frage nach dem als verbindlich erkannten Guten ist stets die Frage nach dem Besseren, die Frage »Wer will ich sein?« stets die Frage nach dem insgesamt für mich Besten, nämlich nach dem gelungenen Leben, das er als *eudaimonia* bezeichnet. Die praktische Frage ist die nach der Gestalt meines Verhältnisses zu mir selbst, und diese Gestalt ist Resultat einer Überlegung, die das praktisch Wahre erfasst, indem sie das konkrete Handeln auf die dem Subjekt eigene Strebensnatur einerseits und das Ganze eines gelungenen Lebens andererseits bezieht.

Dieses grandiose Projekt eines Lebens aus universaler Wahrheit⁹ erscheint aber nur so lange als problemlos, solange auf eine ewige Ordnung von Ideen oder auf das Einvernehmen über das ›wahre Wollen‹ und damit über die Grundzüge eines gelingenden Lebens zurückgegriffen werden kann. Was aber, wenn sich die konkrete Lebensform auflöst, der Welt nicht Ewigkeit, sondern Kontingenz zukommt und wir einen menschlichen Willen in Rechnung stellen müssen, der sich in seiner Freiheit auch ganz anders entscheiden kann als in Form jenes ›wahren Wollens‹?

Die erste Erfahrung macht angesichts des Untergangs des griechischen Polis-Ideals die *Stoa*. Es folgen die Erfahrungen des heraufziehenden Christentums, wobei es Augustinus ist, der die Herausforderung in ihrer ganzen Schärfe zum Ausdruck bringt.

Das Ideal eines Lebens aus universaler Wahrheit zu verwerfen, widerspräche im Horizont der christlichen Theologie sowohl dem Bild eines souverän handelnden Gottes, der die Wahrheit ist, als auch dem Bild des Menschen, der sich als dessen Ebenbild versteht. Im Gegenteil, geht man davon aus, dass die Welt nicht ewig ist, sondern kontingentes Werk eines göttlichen Schöpfers und der Mensch als dieser Einzelne ein unverwechselbares Bild dieses Schöpfers, der ihn in eine radikale Freiheit gesetzt hat, gewinnt die Frage »Wer will ich sein?« ihr ganzes Gewicht.

Die Ordnung des Ganzen erscheint nun als Plan eines Gottes, dem ich im Inneren der Seele begegne. Das »wahre Wollen« wird als ursprüngliche Selbstbestimmung eines Willens verstanden, der vor die Alternative gestellt ist, sich selbst oder Gott (und mit ihm die anderen) zu lieben.¹⁰ Das Gelingen des Menschen wird nicht mehr einfach daran bemessen, ob und wie er als Mensch gelingt, sondern wie er dieses sein individuelles Menschsein im Gegenüber zu Gott lebt. Damit wird dem antiken Ideal des bewussten Lebens das einer unverwechselbar eigenen individuellen Existenz hinzugefügt, ein Ideal, dessen durch Verabsolutierung bedenklich gewordene Form uns in der Moderne begegnet.

Die Antwort auf die Frage »Wer will ich sein?« kann folglich nur aus derjenigen Existenzform gewonnen werden, die den Menschen auszeichnet, nämlich ein Individuum zu sein, das sich zu sich verhalten und sich in dieser »Egozentrität« (E. Tugendhat)¹¹ an das als wahrhaft gut Erkannte binden kann. Denn zur Existenzform des Menschen gehört es nicht, wie die anderen Lebewesen einfach Ziele wahrzunehmen, um ihnen dann zu folgen, sondern die Ziele des eigenen Strebens als Ziele zu erfassen, also zu handeln, indem man mit Ja oder Nein zu ihnen Stellung nimmt.

Es sind die mittelalterlichen Theologen – wie zuvorderst Thomas von Aquin –, die diese Existenzform auch theoretisch konzipieren: Kraft seiner praktischen Vernunft hat der Mensch schon immer das Prinzip erfasst und anerkannt, sich in seinem

Handeln an nichts anderes zu binden als an das als gut Erkannte. Deshalb vermag er im Licht dieses Prinzips und der hinzukommenden Prämissen nicht nur zu konkreten handlungsleitenden Urteilen zu gelangen, er kann diese konkreten Urteile auch im Licht der maßgeblichen Prinzipien reflektieren und beurteilen. *Conscientia* – *Gewissensurteil* nennt Thomas diesen reflexiven Vollzug der praktischen Vernunft.¹² Er deutet diese Vernunft als ein zweistufiges Vermögen, das einerseits eine Kenntnis von Prinzipien mit sich führt und andererseits zu konkret handlungsleitender Überlegung fähig ist. Deshalb kann er sie als ein selbstreflexives, Handeln planendes und prüfendes Vermögen verstehen und das *Gewissensurteil* als reflexive Gestalt des handlungsleitenden Vernunfturteils interpretieren.

Damit ist eine epochemachende Einsicht auf den Begriff gebracht: Weil der Mensch im *Gewissensurteil* sich nicht an Beliebigen, sondern an das von ihm als wahrhaft gut Erkannte bindet, ist das Gewissen bindend, und eben diese Bindung ist der Grund der zu respektierenden Dignität des Gewissens. Weil der Mensch dieses Urteil nicht delegieren kann, sondern selbst entscheiden muss, was das jeweils in Wahrheit Gute und Verpflichtende ist, gilt der Respekt vor der Gewissensbindung dem individuellen *Gewissensurteil* und impliziert Gewissensfreiheit. Dies schließt die Möglichkeit des *Gewissensirrtums* ebenso ein wie die Notwendigkeit der *Gewissensbildung*, so dass Freiheit und Wahrheit, Individuum und Allgemeinheit miteinander vermittelt und versöhnt werden können. Nicht ohne Grund werden die auf diesem Hintergrund entwickelten *Gewissenstraktate* von den Philosophen der Neuzeit aufgegriffen und damit zum Ursprungspunkt des Grundrechts der Gewissensfreiheit.

Freilich tritt auf diesem Weg in die Moderne jener Verlust ein, der das bereits angedeutete *Dilemma der Moderne* entstehen lässt. Denn die individuelle Vernunft der von den mittelalterlichen Denkern entwickelten *Gewissenslehren* ist noch nicht das ›punktförmige Selbst‹ der Neuzeit und Moderne. Vielmehr wird die Vernunft begriffen als Vermögen eines Lebewesens,

dessen Strebensnatur der Selbstverwirklichung des Einzelnen einen entwurfsoffenen, aber gleichwohl unbeliebigen Rahmen von Zielen vorgibt. Und in der Interpretation und der Ausfüllung dieses offenen Dispositionsfeldes kann sich die Vernunft auf ein Ethos beziehen, das als konkrete Form des wahrhaft Guten erfahren wird und als solches die vernünftige Hülle des individuellen Lebensentwurfs zu bilden vermag.

Mit Neuzeit und Moderne wird aber die Natur ihres teleologischen Sinns beraubt und wissenschaftlich neutralisiert. Und an die Stelle des Ethos einer von allen geteilten Lebenswelt tritt eine Pluralität von Binnenmoralen. Das Bild des Menschen »zerschmilzt« (W. Dilthey) in der Geschichte, so dass der Wahrheitsbezug des individuellen Gewissens ins Leere zu laufen droht. Der Ausweg aus dieser Lage, wie ihn exemplarisch Kant wählt, nämlich die formale Struktur der Vernünftigkeit des praktischen Urteils als Kriterium des in Wahrheit Guten zu betrachten, rettet zwar den Wahrheitsbezug und bewahrt vor der Beliebigkeit subjektiver Interessensentscheidungen, bezahlt aber mit dem Preis, die erstrebte konkrete Handlungsorientierung nicht mehr bieten, sondern nur mehr Grenzen setzen zu können.

Damit werden die Entwicklungslinien genauer sichtbar, die das Dilemma des modernen Subjekts entstehen lässt: Die Moralität wird in ihrem universalistischen Kern gewahrt, doch geschieht dies um den Preis, dass das, was für die Ausbildung personaler qualitativer Identität der Individuen als unverzichtbar erscheint, nämlich der Lebensplan, dem die individuelle Lebensgeschichte zu folgen vermag, nicht mehr in den Bereich des moralisch Bedeutsamen fällt. Verlieren zugleich die Instanzen wie Natur und Ethos bzw. Lebensform den Ausweis ihres vernünftigen Sinns, dann tritt im Haus der postsäkularen Gesellschaft die vielbeklagte »schleichende Entropie der knappen Ressource Sinn« (J. Habermas)¹³ ein.

Zwischen der Suche des individuellen Subjekts nach der Sinnvorgabe, die ihm die Ausbildung vernünftiger Identität erlaubt und dem Leben, das ihm angeboten wird, tritt ein Wi-

derspruch ein. Denn weder die Hinwendung zu neuen Formen des Eudaimonismus oder des ›natürlichen‹ Lebens noch der Enthusiasmus für kulturelle Vielfalt, ästhetische Expressivität oder andere Formen der Lebenssteigerung, auch nicht der Versuch einer Rückkehr in traditionale Weltbilder vermögen das Vakuum zu füllen, in die das ›punktförmige Selbst‹ der Moderne bei der Suche nach einer vernünftigen Identität gerät. Lässt sich aber das vielbeschworene Defizit der modernen Regelethiken nicht beheben, dann muss die Antwort, die das individuelle Subjekt auf die Frage »Wer will ich sein?« zu geben vermag, zwangsläufig beliebig und zur Frage rein subjektiver Dezsion werden. Auf diesem Hintergrund aber liegt es nahe, die Frage sich selbst zu überlassen und damit den unser Selbstbild bislang bestimmenden Zusammenhang zwischen Freiheit und Wahrheit, individuellem Gelingen und Leben aus universaler Wahrheit aufzugeben.

Provokation der Sterblichkeit

Was die Frage »Wer will ich sein?« offenhält und der Beliebbarkeit entzieht, ist die *Sterblichkeit des Menschen*. Bezeichnenderweise gehört deshalb zum Diskurs der Moderne nicht nur die Frage nach der individuellen Identität, sondern auch die nach der Bedeutung des Todes.

Dabei ist es offensichtlich nicht einfach die Gewissheit, dass wir alle sterben müssen, die uns mit unserem Leben konfrontiert und damit unsere Leitfrage entstehen lässt. Vielmehr ist es die Einsicht, die *Kierkegaard* in seiner Rede »An einem Grabe« in den Mittelpunkt stellt, dass wir nämlich an einem bestimmten Punkt unseres Lebens sagen müssen: »So ist es denn vorüber.«¹⁴ Es ist diese Einsicht, dass es jetzt unwiederbringlich vorbei ist, die in mir das Erschrecken auslöst und die Frage entstehen lässt, wie ich denn bis dahin gelebt habe und wie ich hätte leben können, das Erschrecken darüber, dass ich und meine Welt nun

aufhören und sich in Nichts auflösen. »Sich selbst tot denken ist der Ernst« – heißt es bei Kierkegaard. Deshalb nennt er auch den Tod den »Lehrmeister des Ernstes«.¹⁵

Warum dies so ist und warum es sich allen Versuchen der Verdrängung entzieht, hat seinen Grund in der *conditio humana*. Denn wenn wir Lebewesen sind, die nicht einfach leben können, sondern ihr Leben führen müssen, und unser Leben darin besteht, Tätigkeiten auszuüben, dann entscheidet jede Tat – mehr oder weniger – über das Gelingen meines Lebens. Unser Leben wird damit zum End- und Selbstzweck. Wir existieren – so heißt es bei Aristoteles –, indem wir leben, und zu leben besteht für den Menschen darin, das Seinkönnen im Handeln zu verwirklichen, das für ihn kennzeichnend ist.

Unser Seinkönnen aber ist nicht nur größer als das, was wir in einem Leben handelnd aufzugreifen vermögen; die von uns verfolgbaren Ziele verhalten sich nicht selten gegenläufig, so dass wir unvermeidlich vor der Frage stehen, was wir tun sollen und wie wir die unsere Handlungen bestimmenden Entscheidungen zur Einheit einer Lebensgeschichte verbinden können. Es ist das im Seinkönnen angelegte Wollen, das die Zukunft als Raum der Wahl für uns eröffnet und unser Leben angesichts der Grenzen, die diese Zukunft hat, unter die Spannung von Gelingen und Nicht-Gelingen stellt. Das im Handeln sich verwirklichende Leben des Menschen steht im Horizont einer begrenzten Zeit, es ist »temporale Existenz«¹⁶ und gewinnt seinen definitiven Sinn in der Frage nach dem für mich Besten.

Wer diese Antwort zu geben hat, ist aber nicht der Mensch im Allgemeinen, sondern der, der in der 1. Person Singular »Ich« sagt. Denn er allein ist der Handelnde und Erleidende, und es ist sein Leben, das sich in Handeln und Erleiden vollzieht und verwirklicht. Deshalb muss er nicht nur nach dem jeweils für ihn Guten, sondern nach dem insgesamt für ihn Besten fragen. Er kann die Frage »Was soll ich tun?« nicht beantworten, ohne zugleich eine Antwort zu geben auf die Frage »Wer will ich sein?«. Hinter jedem Wollen steht ein Wollen höherer Stufe,

hinter jeder Wahl eine Selbstwahl. Und dieses Selbst ist das konkrete Ich, das zu einem bestimmten Punkt seines Lebens mit der Unabänderlichkeit konfrontiert ist »Jetzt ist es vorbei«.

Der Mensch ist damit zugleich unter das Gesetz der Natalität wie unter das der Mortalität gestellt. Natalität besagt, dass er das Lebewesen ist, das – um mit *H. Arendt* zu reden¹⁷ – selbst einen neuen Anfang setzen kann und muss, Mortalität, dass diesem Anfang zugleich ein alles Handeln beendendes Ende gesetzt ist.

Das Ganze des menschlichen Lebens, so drückt es *Augustinus* aus, vollzieht sich »indem der gegenwärtige Bewusstseinsakt das noch Künftige in die Vergangenheit hinüberschafft, so dass die Vergangenheit in dem Maß wächst als die Zukunft abnimmt, bis schließlich durch das Aufbrauchen der Zeit das Ganze zum Vergangenen geworden ist«¹⁸. *Kierkegaard* nennt daher das menschliche Leben eine »Krankheit zum Tode«.¹⁹ *Heidegger* hat dieses Sein zum Tode aus der Struktur des Daseins als eines ›Seins zu‹ gedeutet.²⁰ Zu einem Dasein, dem es »in seinem Sein um dieses selbst geht« gehören aber, wie die Analyse der Phänomene zeigt, als Grundbefindlichkeiten Sorge und Angst. »Die Angst vor dem Tod ist Angst ›vor‹ dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen.« Denn die Erfahrung der Sterblichkeit ist es, die uns vor die Frage nach dem Ganzen unseres Lebens stellt und den Tod zur »eigentlichen, unbezüglichen und unüberholbaren Möglichkeit« macht. *M. Theunissen* hat deshalb von einer »Gegenwart des Todes im Leben«²¹ gesprochen.

Wenn aber die Sterblichkeit zu den unabweisbaren Erfahrungen des Menschen gehört und es diese Erfahrung ist, die ihn vor das Ganze seines Seinkönnens stellt und so mit seinem Leben konfrontiert, dann ist die Frage »Wer will ich sein?« mit der Existenzform des Menschen unverlierbar verbunden. Mehr noch: die Erfahrung der Sterblichkeit lässt sie ihren ganzen Ernst gewinnen. Denn wenn die Spielräume des Sein- und Handelkönnens und damit die Freiheit des Menschen wachsen, ist die Frage »Wer will ich sein?« nicht nur eine Möglichkeit für den Menschen; sie wird zu seinem Geschick. Schon die Möglich-

keit, dass sich der Mensch fragen kann, ob er sein Leben führen oder es beenden will, zeigt ihm, dass er nicht anders existieren kann als zu seiner Existenz wertend Stellung zu nehmen. Mehr noch: Je weniger ihm die Antwort auf diese Frage durch die Sinnvorgaben abgenommen wird, in denen er sich bewegt, um so mehr ist er selbst es, der die Antwort geben muss und nur diejenige Antwort wird er als ernsthaft betrachten können, die er als Antwort auf die Frage nach dem für ihn in Wahrheit Guten und Besten gibt.

An der Erfahrung der Sterblichkeit scheitern deshalb auch alle Einreden und Verdrängungen dieser Frage: So kann von einem postmodernen ›Tod des Subjekts‹ nur sinnvoll die Rede sein in Bezug auf emphatische Theorien der Subjektivität, nicht aber auf das unabweisbar seine Sterblichkeit erfahrende Ich der 1. Person Singular.²² Auch naturalisierende Deutungen vermögen die Frage nicht aus der Welt zu schaffen, es sei denn um den Preis, die Existenzform zu leugnen, die gerade in der Erfahrung der Sterblichkeit offenkundig wird.

Ähnliches gilt von den Versuchen, die Erfahrung der Sterblichkeit durch die der Verschmelzung mit dem Augenblick vergessen zu machen. Denn sie sind nur möglich durch Verdrängung, liefern also darauf hinaus, die eigene Identität in Form der Selbsttäuschung, also unter Preisgabe des Wahrheitsbezugs retten zu wollen.

Sterblichkeit und Selbstverhältnis

Mit dem Hinweis auf die Erfahrung der Sterblichkeit scheint jedoch das Dilemma des modernen Subjekts nicht kleiner, sondern nur größer zu werden. Zwar erweist sich die die Frage »Wer will ich sein?« angesichts der Erfahrung der Sterblichkeit als ganz unausweichlich. Doch scheint die gleiche Erfahrung eine Antwort geradezu aussichtslos zu machen. Denn es ist die in der Erfahrung der eigenen Sterblichkeit sich aufdrängende

Konfrontation mit dem Ganzen meines Lebens, die mich zugleich entdecken lässt, dass mir eben dieses Ganze nicht gelungen ist und mir angesichts der erreichten Todesgrenze auch nicht mehr gelingen wird. Wir entdecken das, was wir aus unserem Leben gemacht haben, in welcher Weise wir gegen unser wahres Wollen gehandelt haben und was wir hätten tun können, aber versäumt haben. Wir stoßen nicht nur auf die Widersprüche und Beschädigungen, die Deformationen und Defizite unserer Lebensgeschichte, deren Urheber wir selbst waren. Wir werden im Blick auf das Ganze des Lebens auch der Belastungen, Verletzungen und Grenzen gewahr, die an die Stelle eines gelungenen Lebensplans das Fragment haben treten lassen, das wir am Ende unsere Lebensgeschichte nennen müssen. Kurz, wir entdecken die unser Leben kennzeichnende *Schuld* und die seine Bedingungen bestimmende *Kontingenz* in ihrem ganzen Gewicht und ihrer nicht dementierbaren Endgültigkeit.

Wie aber kann das »sterbende Tier« – wie Philip Roth den Menschen nennt²³ – sich mit diesem seine Existenz durchziehenden Riss, mit der nicht gelungenen Einheit seines Lebens und der verfehlten Identität versöhnen und den »Seelenfrieden«²⁴ finden, also jene Identität jenseits der verfehlten Identität? Und die Sinnvorgaben, kraft deren wir eine qualitative Identität hätten ausbilden können, lassen die verbleibende Unversöhntheit nur umso deutlicher hervortreten.

Unzweideutig machen sie die Bindungen an Muster eines »falschen« Lebens, die nicht gefundene Einheit und damit das Verfehlen der Wahrheit des eigenen Lebens offenkundig. In Erscheinung tritt nicht nur diese oder jene Schuld, sondern die in der Verdrängung der Frage »Wer will ich sein?« kenntlich werdende Lebensschuld.²⁵ Und nicht minder werden gerade angesichts gehaltvoller Sinnvorgaben die faktischen Grenzen sichtbar, auf die wir bei der Beantwortung der Frage »Wer will ich sein?« gestoßen sind. Gibt es nicht genug Menschen, deren Lebensumstände gar keinen »Lebensplan« zulassen oder deren Wollen so beschädigt oder verstümmelt ist, dass allein die Frage

»Wer will ich sein?« in Bezug auf ihr Leben zynisch wird? Wie soll sich unter diesen Bedingungen Versöhntheit mit sich selbst oder gar »Seelenfrieden« einstellen?

Kant hat an dieser Stelle das gesamte Projekt der Ethik vor der Gefahr des Scheiterns gesehen.²⁶ Wie soll der in der Frage »Wer will ich sein?« gelegene Anspruch seinen Sinn behalten können, wenn sein Gelingen grundsätzlich in Frage steht, oder – um es in Kants eigener Sprache zu formulieren – wenn Pflicht und Glückseligkeit, also wahres Wollen und gelingendes Leben am Ende nicht zusammen fallen? Kant hat seine Antwort in der *Lehre vom höchsten Gut* gegeben: Nur wenn wir darauf hoffen dürfen, dass die Möglichkeit des Zusammenfalls von Tugend und Glück auf andere Weise garantiert wird, bleibt der Sinn der Moral gewahrt, uns durch unser eigenes Handeln einer solchen Identität würdig zu erweisen. Die Moralphilosophie findet ihren Abschluss in der Religionsphilosophie, das moralische Sollen seinen Grund im philosophischen Hoffen.

Tugendhat sieht in seiner 2003 erschienenen anthropologischen Studie über »Egozentrizität und Mystik« solche Lösungsversuche nicht nur an dem Einwand scheitern, dass dem modernen Menschen der religiöse Glaube an einen die Versöhnung herstellenden Gott nicht mehr zur Verfügung steht, er hält allein die Lösung für tragfähig, die auf einem Wechsel der Perspektive beruht.²⁷ Nur wenn wir vom Wollen zurücktreten, so lautet seine eigene Antwort, das Selbst, nach dessen Identität wir suchen, einer Transformation unterziehen und die Selbstbezogenheit zugunsten eines alle Gegensätze versöhnenden Ganzen aufgeben, wie dies in bestimmten Ansätzen der Mystik geschieht, werden wir die gesuchte Versöhnung und den Seelenfrieden finden.

Kann aber eine Versöhnung des individuellen Selbst mit den in der Erfahrung der Sterblichkeit offenkundig werdenden Defiziten seines Lebens darin bestehen, dass das der Sorge ausgesetzte Subjekt die eigene Existenzform verlässt, um mit ihr auch von der Selbstsorge befreit zu werden? Und verfällt die

religiös begründete Hoffnung tatsächlich dem Verdacht, dass sie nur Ausdruck des Wunsches ist, mit Hilfe von Göttern die Welt zugunsten unseres eigenen Wollens beeinflussen zu können?

Was das Dilemma des modernen Subjekts angesichts der Frage »Wer will ich sein?« ausmacht, ist nicht das seine Existenzform kennzeichnende Selbstverhältnis. Dies hieße dasjenige aufzugeben, was den Menschen zu dem in der 1. Person Singular überlegenden und handelnden Subjekt und damit zum Adressaten von Verantwortung macht. Das Dilemma entsteht erst, wo dieses konkrete Ich zu dem beschriebenen »punktförmigen Selbst« wird. Es ist – wie Ricœur gegen Kant einwendet²⁸ – die falsche Trennung zwischen dem abstrakten und leer bleibenden Ich, dem die Erfahrung des Sollens zugesprochen wird, und dem »Wunsch zu sein« (*désir de l'être*), der das konkrete Ich bestimmt. Kant selbst bestätigt die Fatalität dieser Trennung, wenn er ihre Aufhebung zum Gegenstand des beschriebenen Postulats macht.

Das konkrete Ich aber ist – so Ricœur – nicht nur durch den *désir de l'être*, das heißt durch ein ursprüngliches Streben nach Totalität der Existenz gekennzeichnet, sondern zugleich auf ein Vernehmen von Sinn in Form eines »verstehenden Hörens« verwiesen. Nur wenn das Ich in seiner konkreten Verfasstheit, also in seiner Natur als eines nach Erfüllung strebenden sterblichen Wesens ebenso wie in seiner existentiellen Situiertheit als eines sich zeitigenden geschichtlichen Subjekts begriffen wird, rücken die Dimensionen in den Blick, in denen die Frage »Wer will ich sein?« beantwortet werden kann. Es bedarf der »Wiederaneignung unseres Strebens nach Existenz« und einer Bestimmung unseres identitätsstiftenden Wollens durch das »verstehende Hören« jener Sinngestalten, die der Mensch sich aneignen muss, »um sich als ein Selbst zu reflektieren, als ein menschliches, erwachsenes, ethisches Ich«.

»Epos der Hoffnung«

Damit sind Dimensionen beschrieben, die die Frage »Wer will ich sein?« dem Verdacht der Vergeblichkeit entziehen, doch genügen sie nicht, um eine Antwort zu begründen, die das Ich mit sich versöhnt. Denn es bleibt die mit der Existenzform des Menschen verbundene Differenz von unendlichem Ausgriff und endlich bleibender konkreter Synthesis ebenso wie jene Kontingenz und Endlichkeit, die allen Ich-Synthesen bittere Grenzen setzt. Es bleibt die Möglichkeit des schuldhaften Verfehlens des eigenen Lebens ebenso wie die des Scheiterns an den entgegenstehenden Möglichkeiten.

Diese Möglichkeiten können weder bestritten noch durch eine übergreifende Theorie »aufgehoben« werden. Sie können freilich auch nur dann nicht – wie Kant zu Recht vermerkt hat²⁹ – als das Scheitern jeglicher Identitätssuche betrachtet werden, wenn es einen Horizont der Hoffnung gibt, in der das konkrete Ich eine Affirmation jenseits seiner eigenen zerbrechlichen Synthesen erfährt. Für ein Wesen, das nur lebt, indem es sich überschreitet, kann die Antwort auf das Sterbenmüssen nicht – wie G. Simmel es ausdrückt – im törichten Versuch des »Mehr-Leben« bestehen, sondern allein darin, den Tod annehmen zu können durch ein »Mehr-als-Leben«³⁰, nämlich ein Anderes als unser Leben.

Für ein leibliches und geschichtliches Wesen wie das konkrete menschliche Ich wird eine solche Hoffnung auf »Mehr-als-Leben« über den Status eines Postulats hinaus nur glaubhaft, wenn sie in einem ebenso konkreten wie geschichtlichen – um noch einmal Ricoeur zu zitieren – »Epos der Hoffnung«³¹ erscheint.

Ein solches »Epos der Hoffnung« kann sicher nicht ein »Götterglaube« sein, der – wie Tugendhat meint – »eine Transformation der Welt mittels einer Wunschprojektion vornimmt«.³² Eine Hoffnung, die nur dem eigenen Wunsch ent-

springt, müsste in der Tat an der intellektuellen Redlichkeit scheitern. Der jüdisch-christliche Glaube, auf den sich Ricoeur mit dem Verweis auf ein »Epos der Hoffnung« bezieht, bedient aber nicht Wunschprojektionen, sondern erinnert an Tod und Auferweckung des Jesus von Nazareth, also an ein historisches Geschehen, in dem Menschen erfahren haben, was es bedeutet, von einer Affirmation durch einen absoluten Anderen ausgehen zu können, einer Affirmation, deren Totalität unsere Wünsche zugleich übersteigt und umfasst und über die wir uns jenseits unserer gelingenden und misslingenden Ich-Synthesen als ein Selbst annehmen können. Deshalb gibt es in Bezug auf dieses »Epos der Hoffnung« auch eine Mystik in Form einer Veränderung der Perspektive auf das Ganze. Freilich ist sie eine Transformation des Selbst im Modus der Affirmation, nicht der Aufhebung.

Romano Guardini hat 1960 eine kleine Schrift veröffentlicht, die das Thema behandelt, auf die unsere Frage »Wer will ich sein?« am Ende hinausläuft, nämlich »Die Annahme seiner selbst«³³. Angesichts einer sein ganzes Leben begleitenden Anfechtung der Schwermut schreibt er: »Es gibt die Auflehnung dagegen man selbst sein zu müssen.« Denn »ich muss auf den Wunsch verzichten, anders zu sein als ich bin«. »An der Wurzel von allem«, so fährt er fort, »liegt der Akt durch den ich mich selbst annehme. Ich soll damit einverstanden sein, der zu sein, der ich bin.« »Ich soll [...] wirklich ich sein wollen und nur ich.« Und am Ende der Schrift heißt es: »Wer ich bin, verstehe ich nur in dem, was über mir ist. Nein: In dem, der mich mir gegeben hat.«

»Wer will ich sein?« Dem modernen Menschen ist es verwehrt – oder wie wir vielleicht auch sagen möchten: nicht vergönnt –, auf diese Frage im Rückgriff auf ein fragloses Weltbild, eine einvernehmliche ›Bestimmung des Menschen‹ oder einen von allen geteilten religiösen Glauben antworten zu können. Es ist zu seiner ›Bestimmung‹ geworden, diese Antwort ganz und gar selbst zu geben. Denn in der Beirung durch die Vielheit

und Verschiedenheit der möglichen Antworten, in der Not, die antagonistischen Tendenzen in ihm selbst zu der Einheit einer Lebensgeschichte zu führen, hat er begriffen, dass das Handeln im Modus des Selbstverhältnisses seine Existenzform ist und dass in dieser Existenzform seine Größe, aber auch sein Elend, spricht: die ihm zugemutete Aufgabe liegt.

Er hat begriffen, dass er die Frage, wer er sein will, nur um den Preis eines falschen Lebens aufgeben oder verdrängen kann und dass angesichts der Erfahrung der eigenen Sterblichkeit nur Antworten überzeugen können, die dem Test standhalten, ob das gewählte Gute auch das in Wahrheit Gute ist, und ob es der gewählten Antwort gelingt, die Spannung zu einer Einheit zu bringen, als einer wie alle anderen zu existieren und zugleich dieses unverwechselbare Ich der 1. Person Singular zu sein.

Der Mensch der Moderne hat aber über der Erfahrung der Zumutung, die in unserer Leitfrage liegt, auch erkannt, dass er die Antwort auf die Frage »Wer will ich sein?« zwar selbst geben muss, dass er sie aber nicht allein geben kann. Nur über eine doppelte Wiederaneignung wird es ihm gelingen, das Dilemma des »punktförmigen Selbst« zu überwinden: durch eine Wiederaneignung der eigenen Natur als einer »zweiten Natur« jenseits und zugleich in Bezug zu der von den Wissenschaften neutralisierten ersten Natur³⁴ und durch Wiederaneignung der Sinn- und Wahrheitspotentiale, die in unserer kulturellen Tradition aufbewahrt sind.³⁵

In seinem handelnden Selbstverhältnis ist der Mensch aber nicht nur auf solche in der eigenen Natur und Geschichte liegenden Sinn- und Wahrheitspotentiale angewiesen, er bedarf eines Horizonts, der ihn an der Frage »Wer will ich sein?« festhalten lässt auch angesichts der Fragmentarität und Offenheit, in der jede Antwort auf diese Frage verbleiben muss. Hier rückt eine auf nichts reduzierbare Dimension der Versöhnung und des Trostes ins Spiel, die dem Menschen nur ein »Epos der Hoffnung« jener Art zu eröffnen vermag, die ihm im jüdisch-christlichen Glauben begegnet. Dabei zeigt sich ein bezeichnendes wechsel-

seitiges Verhältnis: Erst in der Auseinandersetzung mit der in der griechischen Philosophie explizit gestellten Frage »Wer will ich sein?« entfaltet sich das in diesem Glauben enthaltene Potential, nämlich ein Leben aus universaler Wahrheit zu eröffnen. Und zugleich ist es der Horizont dieses Glaubens, der den Menschen an der Frage festhalten lässt und ihn damit davor bewahrt, die Verbindung von individueller Existenz und vernünftiger Allgemeinheit aufzugeben, die ein bewusstes Leben der Individuen und eine auf wechselseitiger Anerkennung beruhende Gemeinschaft kennzeichnet und ihn vor dem Rückfall in die Beliebigkeit eines ›falschen Lebens‹ bewahrt.