

## Philosophische Mystik II. Mystik im Kontext von Religion, Gesellschaft und Politik

SoSe 2021

Reiner Manstetten

*Hinweis: Alle Vorlesungstexte, die in diesem Semester verschickt werden, sind ausschließlich zum persönlichen Gebrauch*

### Dritte Vorlesung

#### Vorbemerkung: Das Ich und die Gehirnforschung

Freiwerden vom Ich, Loslassen des Ego oder gar Verschwinden des Ego – so oder ähnlich wird eine zentrale Forderung aller mystischen Übungswege formuliert. Manche unter Ihnen werden davon gehört haben. Allerdings ist es keineswegs leicht zu verstehen, wie diese Forderung gemeint ist. Ich werde erst in der nächsten Vorlesung den Sinn dieser Forderung aus Sicht mystischer Übungswege darstellen. Heute geht es mir noch einmal um das Problem des *ich* (kleingeschrieben als Pronomen der 1. Person) bzw. *des Ich* (großgeschrieben als Substantiv).

Ich möchte hier zunächst auf ein häufiges, leider auch unter spirituellen Lehrern oft anzutreffendes Missverständnis eingehen. Im Buddhismus beispielsweise wird oft behauptet, dass es kein Ich gebe. *An-Atman* – ohne Selbst, das ist ein Grundbegriff des Buddhismus. Seit einigen Jahrzehnten aber trifft man auf die Behauptung, dass es für diese buddhistische Lehre eine wissenschaftliche Grundlage gebe. Die Wissenschaft habe nachgewiesen, dass es kein Ich gebe. Alles, was wir als Ich bezeichnen bis hin zum personalen Selbstbewusstsein sei eine Illusion, wenn auch, wie oft hinzugefügt wird, eine notwendige, unvermeidliche Illusion.

In der Tat: Es gibt Neurobiologen, die glauben, beweisen zu können, dass es ein Ich nicht gebe. Was bedeutet das? Für diese Forscher bedeutet es, dass sich eine einheitliche, mit der Anwendung wissenschaftlicher Methoden identifizierbare Instanz, die über die gesamte Lebenszeit einer Person Kontinuität verbürgt und dazu noch Basis für freies Handeln wäre, nirgendwo im Gehirn oder sonstwo auffinden lässt. Für die Wissenschaftler gibt es kein Substrat, das sich sinnvollerweise als Ich bezeichnen ließe. Damit aber erweise sich, so meinen sie, auch die Freiheit des Willens als eine haltlose Illusion – denn es existiert kein Träger. Wenn wir *ich* sagen, wenn wir auf unsere Person reflektieren, dann feuern ganz unterschiedliche, wohl auch voneinander unabhängige Gehirnteile und Nervenstränge. Dass, wenn *ich etwas will* oder *ich etwas verspreche*, mit *ich* irgendeine konkrete, feststellbare Instanz benannt werde, sei eine Selbsttäuschung. Nicht ich, sondern das Gehirn ist veranlassende Instanz. Im sogenannten Libet Experiment bekommt dieses Argument einen kräftigen Schub, weil dort angeblich bewiesen wird, dass in Fällen, in denen ich meine,

selbstständig frei zu entscheiden, bereits in meinem Gehirn die Entscheidung zuvor gefallen ist.  
„Danach ist unser Gefühl, wir seien als bewusst denkende und entscheidende Wesen alleiniger Herr und freier Verursache unserer Handlungen, eine Illusion.“<sup>1</sup>

Obwohl sich diese Überzeugung mit bestimmten Vorstellungen aus der buddhistischen Philosophie gut zu vertragen scheint, wäre eine neurobiologische Fundierung der buddhistischen Lehren nicht nur ein Missverständnis dessen, worum es in diesen Lehren geht (dazu in den kommenden Vorlesungen), sondern es wird damit auch missverstanden, was wir meinen, wenn wir Ich sagen oder wenn wir über uns selbst nachdenken oder andere als ich-Sager anerkennen, d.h. als Personen, die eine sprachlich artikulierte Beziehung zu sich selbst manifestieren können.

Generell möchte ich zu dieser neurobiologischen Widerlegung von Ich und Freiheit Folgendes anmerken. Die Gehirnforschung kann, was sie *Ich* nennt, nur aus der Perspektive der dritten Person beschreiben, als Forschungsobjekt für eine Erkenntnis, die aus der Außenperspektive zu gewinnen wäre. Dagegen ist aus der Perspektive erster Person mit *ich* nicht ein Ding oder gar ein materieller, d.h. körperlich fassbarer Komplex von Zellen oder Molekülen gemeint. In der deutschsprachigen Philosophie vor Nietzsche hätte man gesagt, dass *das Ich* eine geistige Wesenheit ist und damit für wissenschaftliche Messinstrumente unzugänglich sei. Diese Vorstellung scheint mir zwar, was die Abwehr materialistischer Ansätze angeht, auch heute noch zutreffend, sie stellt aber doch eine verdinglichende Sicht dar. Denn mit *ich* meinen wir kein Ding, und was *das Ich* für ein Ding sein könnte, wird man kaum angeben können. Das Gemeinte ist gewiss kein Teil oder Stück des Gehirns, also ganz sicher nicht ein materielles Etwas, das Messinstrumente registrieren könnten. Aber es hilft auch nicht, wenn wir sagen, das mit *ich* oder *das Ich* Gemeinte sei ein rein geistiges, also immaterielles Etwas, denn was soll man sich darunter vorstellen? Aber wenn das alles nicht weiter führt, was meine ich dann, wenn es um *mich* geht, in einem emphatischen Sinn? Was macht mich aus, was ist meine Persönlichkeit, mein Charakter, meine Identität? Was ist diese Einheit über meine ganze Lebenszeit, für die mein Name steht? Muss es nicht doch eine Sache geben, muss es dann für eine solche Sache nicht auch irgendeinen Ort geben, und muss dann nicht bei allen Verwandlungen über meine Lebenszeit doch irgendein Etwas übrigbleiben, ein Ding, etwa eine mit sich identische Substanz meiner Person, nennen wir sie z. B. Seele? Brauchen wir ein solches Ding nicht wenigstens dann, wenn wir ein Leben nach dem Tod denkbar machen wollen? Und anders herum: Wenn wir zu der Überzeugung gelangen, dass diese dinglichen und substanzhaften Vorstellungen irreführend sind – liegt es dann nicht doch nahe, den Gehirnforschern einen guten Punkt zuzubilligen, wenn sie sagen: Forget about it, oder subtiler, wenn sie sagen: Ja, das liegt wohl nahe, dass wir uns Derartiges vorstellen, aber das ist eine Selbsttäuschung, eine Illusion?

---

1 Gerhard Roth (2009) Aus Sicht des Gehirns. Vollständig überarbeitete Neuauflage, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 180.

Markus Gabriel, der in Bonn Philosophie lehrt und hier in Heidelberg, u.a. bei Jens Halfwassen studierte, hat dazu 2015 ein Buch veröffentlicht „Ich ist nicht Gehirn“. Dort finden Sie einige kluge Argumente, die die Neurobiologie in die Schranken der Naturwissenschaften zu verweisen. Machen wir uns klar: Wissenschaften, die auf Sinnesdaten angewiesen sind – und ohne Daten, die unsere Sinne bzw. irgendwelche Apparate, die nichts Anderes leisten können als diese Sinne, nur schier unendlich erweitert, haben diese Wissenschaften nichts zu sagen –, Wissenschaften, die auf Sinnesdaten angewiesen sind, sind auf dasjenige beschränkt, vom dem sich solche Daten prinzipiell erheben lassen. Demgemäß sind sie in ihren Schranken sprachlos vor dem Geistigen. Wenn Sie mit den Mitteln der Naturwissenschaft versuchen würden, etwa die Existenz oder Nicht-Existenz von Ideen wie Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit, Schönheit, von geometrischen Figuren und mathematischen Formeln, von Naturgesetzen und grammatischen Strukturen zu bestätigen oder zu negieren, dann läge darin ein Selbstmissverständnis der Aufgaben einer Naturwissenschaft. Was wäre, beispielsweise, das materielle Substrat des Gravitationsgesetzes?

Mit Ich, Selbst, Persönlichkeit meinen wir nicht Dinge, die wir irgendwo in einem Menschen oder sonstwo auffinden können. Es geht dabei vielmehr um *Verhältnisse* in einem präzisen Sinn: Es sind Verhältnisse von solcher Art, dass sie ein Selbstverhältnis einschließen. Damit ist für sie konstitutiv die Möglichkeit, sie in der Rede in erster Person anzusprechen. Alle diese Begriffe enthalten Momente der Relation und der Reflexion, genauer, sowohl der Selbstreflexion als auch der Reflexion auf Andere, denen ebenfalls ein Selbstverhältnis und die Möglichkeit der Reflexion auf Andere unterstellt wird. Derartige Verhältnisse können m.E. nur dann hinreichend bestimmt werden, wenn auch Andere mitgedacht werden – die Anerkennung des eigenen Selbstverhältnisses durch andere gehört von Anfang an mit zur Konstitution eines personalen Selbst. Einheit und Einheitlichkeit dessen, was in Verhältnisbegriffen von solcher Art angesprochen ist, meint deswegen niemals die Einförmigkeit von Dingen. Gemeint ist stets eine Verbindung aus äußeren und inneren Prozessen, Geschehnissen, Ereignissen einerseits, die durchaus materielle Aspekte haben, welche objektiv registriert werden können, und andererseits deren Reflexionen im Bewusstsein. Dazu kommt immer ein Zeitbezug, den man wobei Sprache und Erinnerung eine entscheidende Rolle spielt, implizieren diese Begriffe bestimmte Interaktionen mit Anderen –. Persönlich möchte ich noch hinzufügen, dass ich überzeugt bin, dass, wenn es einen letzten Bezugspunkt für die Einheit, Zusammenhang und Ganzheit dieses Verhältnisses gibt, dieser nicht innerhalb der Grenzen von Geburt und Tod, nicht in Raum und Zeit zu fassen ist. Hören wir dazu Sören Kierkegaard: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält... und, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem Anderen verhält.“ Steht dieses Verhältnis in einem angemessenen Verhältnis zu sich selbst, dann, so Kierkegaard, gilt: „Im Sich-Verhalten-zu-sich-selbst und im Es-Selbst-sein-wollen

gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte.“<sup>2</sup> Mit diesem Zitat greife ich etwas vor. An dieser Stelle geht es mir zunächst darum, eine m.E. sinnvolle Rede vom Ich oder Selbst einzuführen, die außerhalb der Reichweite des Zugriffs der Naturwissenschaften liegt. Man muss übrigens diese Rede vom Ich und Selbst nicht zwingend religiös verstehen. Wer hier weiter fragen möchte, sei insbesondere auf den Existenzialismus, auf Sartre und Heidegger u.a., hingewiesen.

Kurz – wenn die Mystik fordert, sich vom *Ich* zu lösen, wenn im Buddhismus gar gesagt wird, das Ich sei leer oder nicht-existent, dann muss man solche Aussagen sorgfältig aus dem Kontext der objektivierenden Wissenschaft lösen. Wie diese Aussagen vernünftig verstanden werden können, wird in den kommenden Vorlesung Thema sein.

### **Das Problem der Freiheit**

Um Ihnen einen Eindruck zu geben, wie weitreichend die Implikationen einer Forderung sind, die auf das Aufgeben oder Loslassen des Ich selbst zielt, habe ich dieses Thema in der vorausgegangenen Vorlesung aus unterschiedlichen Perspektiven behandelt. Zum Schluss der Vorlesung kam ich auf die Dimension des Politischen zu sprechen. Es ging dabei um die Verfassung liberaler rechtsstaatlicher Demokratien, die immer auf der Selbstbestimmung von Individuen beruht, die sich und ihre Mitbürger als freie Personen verstehen und anerkennen. Würden wir das Ich oder das Selbst einfach wegstreichen, würden wir jeder liberalen Politikauffassung den Boden entziehen. Daran möchte ich jetzt anknüpfen.

Was gehört zu einer solchen Auffassung? Für freie Selbstbestimmung ist nicht nur die Fähigkeit, *ich* zu sagen, vorausgesetzt, sondern auch die Fähigkeit, von Überzeugungen, Interessen, Bestrebungen, Wünschen, Abneigungen und Sorgen sagen zu können: Das sind **meine** Überzeugungen etc., ich **mache** sie mir zu **eigen**. Zu eigen mache ich mir auch vergangene Ereignisse, indem ich weiß: das ist meine Schuld, und zukünftige Ereignisse, indem ich weiß: dafür, dass sie diesen oder jenen Ausgang nehmen, bin ich verantwortlich, es ist meine Zuständigkeit. Ebenso ist vorausgesetzt die Fähigkeit zur **Abgrenzung** all dessen, was ich mir zu eigen mache, von dem, was andere sich zu eigen machen, von ihren Interessen etc. Damit ist für *Selbstbestimmung* immer ein *Selbstbewusstsein* maßgeblich, ein bestimmtes Wissen: ich weiß auf eine besondere Weise, was meine Überzeugungen und Interessen sind, nämlich in der ersten Person. Ich weiß es so *unmittelbar*, dass die Frage, *woher weißt Du das?* ins Leere geht. Genauer gesagt, wenn ich überzeugt wäre, dass die Erde eine Scheibe ist, könnte und sollte man mich zwar fragen, wie kommst Du auf diese Überzeugung, aber man könnte mich nur schlecht fragen: Wie kommst Du darauf, dass gerade das Deine Überzeugung ist? Woher weißt Du, dass Du das glaubst?

---

<sup>2</sup> Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, A, a, (In Kierkegaard, die Krankheit zum Tode u. andere Schriften, hg. Von Niels Thulstrup, München 1976, dtv, S. 31 u. 33.).

Diese **Unmittelbarkeit** der Ich-Perspektive hat Schelling – wie mir scheint, mit Recht – zum Anlass genommen, in gleicher Weise die Unmittelbarkeit des „Gefühls der Freiheit“ zu behaupten: Er spricht in seiner Schrift „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“ geradewegs von *Tatsache der Freiheit*. Dass Freiheit eine Tatsache ist, scheint für ihn dadurch gewiss, dass, ich zitiere, *unmittelbar das Gefühl derselben einem jeden eingeprägt ist.*<sup>3</sup>

Was meint Schelling mit der *Tatsache der Freiheit*. Tatsache ist, dass ich davon ausgehe, sofern ich entscheide, dass ich auch anders könnte. Tatsache ist, dass ich, sofern ich eine Überzeugung vertrete, auch, etwa aufgrund besserer Argumente, eine andere vertreten könnte. Tatsache ist, dass ich den Menschen, mit denen ich zusammenkomme, dasselbe unterstelle. Dass dieses Gefühl der Freiheit etwas Zweideutiges enthält, weil in vielen unserer Entscheidungen durchaus auch ein Gefühl von Nötigung, in unseren Überzeugungen ein Gefühl von gleichsam Gefangen-Sein mitschwingt, ändert nicht an der prinzipiellen Struktur. Ich würde heute Schellings Argument anders begründen. Ich privat mag mich oft unfrei fühlen, aber: Wenn wir als Pluralität von ich-Sagern sprechen und handeln, sprechen wir einander Zuständigkeit, Verantwortlichkeit und Verlässlichkeit zu, und das heißt, wir unterstellen einander, dass wir (trotz allem Chaos der Gefühle innen und der Wechselfälle außen) einen Kurs halten können, den wir in Gegenwart von anderen (oder auch im Selbstgespräch) als unseren Kurs behauptet haben. Aus dieser Interaktion erst gewinnt das Gefühl der Freiheit eine Stabilität. Die Stabilität dieses Gefühls hebt es, paradox ausgedrückt, aus allen Gefühlen heraus – denn von Gefühlen wissen wir, dass sie wandelbar sind.

Ein Exkurs zu Schelling sei an dieser Stelle gestattet: Während Schelling dem Menschen überhaupt und zu allen Zeiten einen freien Willen zuspricht, sieht er im Hervortreten der Idee der Freiheit auf allen Gebieten, insbesondere in Politik und Gesellschaft, eine Signatur seiner Epoche, dem beginnenden 19. Jahrhundert. So sagt er in der eben angeführten Schrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, *daß es (...) keineswegs hinreicht, zu behaupten, 'daß Tätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seien', (...) es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Tätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder (...) daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sei. Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht bloß in bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Teilen einen kräftigem Umschwung gegeben als irgend eine frühere Revolution.*<sup>4</sup>

Ich sprach letzte Woche von einem **Schwindel**, der einen angesichts solcher Formulierungen überkommen könnte. Man könnte es sich leicht machen und sagen: das sind Verstiegenheiten des

---

3 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1997) *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Hg. Thomas Buchheim, Felix Meiner Verlag, Hamburg, S. 9.

4 *Ibd.* S. 23 f.

Deutschen Idealismus, der kurz vor dem angeblichen *Ende der Metaphysik* (ein Datum, das man gerne mit dem Tod Hegels, 1831, verbindet) noch einmal alle Register eines Denkens zieht, das sich weit über den Boden der harten Empirie überhebt, daher aber auch keinerlei Realitätsgehalt besitzt.

Aber, ich sagte es schon letzte Woche, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, und damit auch das Problem des Selbst, sind Begriffe, die konstitutiv sind für das Verständnis der Verfassungen liberaler Demokratien. Allerdings hat sich in der politischen Philosophie, so weit sie liberal geprägt ist, sich eine vergleichsweise nüchterne Lesart von Ich, Selbst und Freiheit durchgesetzt: Der Ausgangspunkt für Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung ist nicht ein metaphysisches Ich im Sinne von Fichte, wie es in *intellektueller Anschauung* unmittelbar gegenwärtig wäre, der Ausgangspunkt ist auch nicht die *Tatsache der Freiheit*, von der Schelling spricht, sondern die *Selfishness*, der Egoismus der Durchschnittsmenschen, dem man indes zutraut, seine Identität nicht ganz und gar in den Schranken seines Egoismus zu suchen.

Freiheit im Liberalismus ist, auf englisch formuliert, nicht *freedom* im Sinne einer Wesenseigenschaft eines nicht determinierten personalen Willens. Freiheit ist vielmehr *liberty*, das Freisein von äußeren Vorschriften und Zwängen, die ein Individuum daran hindern, seinen je persönlichen Neigungen und Interessen zu folgen. Diese *liberty* ist auch und gerade die Freiheit des Durchschnittsmenschen, der keine Ahnung hat von den metaphysischen Problemen von Ich, Selbst und Freiheit. Es wird als die Aufgabe moderner liberaler Staaten gesehen, dem normalen Egoismus vermittels des *staatlichen Rechts* einen zugleich begrenzten und geschützten Raum zu gewähren. Die freien Menschen sind jeweils voneinander unterschiedene Personen, die im Wettbewerb der Wirtschaft ihren Vorteil, ihren Erfolg suchen, während sie sich in der Politik im gesetzlichen Rahmen um die Durchsetzung ihrer Interessen, auch auf Kosten anderer, bemühen. Darüber hinaus erwartet oder hofft man indes, das bei ihren Entscheidungen auch Aspekte des Gemeinwohls berücksichtigen.

Aus dieser Vorstellung ist insbesondere ein Bild des Menschen hervorgegangen, das bis heute äußerst einflussreich ist: das Bild des *Homo oeconomicus*, der als ein egoistischer rationaler Nutzenmaximierer angesehen wird. Eigeninteresse, Streben nach Privatvorteil, verbunden mit einer instrumentellen Vernunft, die findig ist in der Wahl der Mittel, aber kein Ziel hat außer dem einen, dem Egoismus ihres Trägers Folge zu leisten - das sind die Gesichtspunkte, die seine Lebensführung ausmachen. Das vielleicht wichtigste Kennzeichen des *Homo oeconomicus* ist die sogenannte *Nicht-Sättigung*, der Wunsch, ständig mehr zu haben, als ihm aktuell zur Verfügung steht. Platon und Aristoteles, ebenso wie das Neue Testament, haben für dieses Phänomen den Ausdruck *Pleonexia*, das *Mehr-und Mehr Haben Wollen*, verwendet. Etwas freundlicher, in der

Sprache von Adam Smith, formuliert: Es geht dem Homo oeconomicus stets um die *Verbesserung seiner Lebensbedingungen*.

Ökonomen, Politikwissenschaftler und politische Philosophen haben zu zeigen versucht, dass eine Welt aus lauter egoistischen Nutzenmaximierern eine gute und glückliche Welt sein kann. Das Menschenbild dieser Wissenschaftler und Denker ist geprägt von der Annahme, dass ein Mensch, je mehr er erlangt, was er begehrt, und je mehr er von sich fernhalten kann, was er nicht begehrt, um so glücklicher ist. Das Paradies wäre eine Welt, wo alle egoistisch sein dürfen und handeln dürfen mit dem guten Gewissen, dass alle anderen das auch dürfen und dass dabei alle glücklich werden.

### **Exkurs zu Yuval Hararis Buch Homo Deus**

Yuval Noah Harari hat in seinem Buch „Homo deus“ eine solche Welt dargestellt. Ihr Ideal einer solchen Welt ist Leben, dessen Dauer unbegrenzt wäre, und maximales Glückserleben für alle, die an ihr teilhaben. Dazu aber kommt das Ideal einer grenzenlosen Macht. Sie wird benötigt, um die Welt und den Menschen soweit umzugestalten, dass unendlich langes Leben und unablässiges Glück gesichert werden können. Aber wenn diese Welt ein Paradies sein sollte, dann, so die paradoxe Argumentation von Harari, ist sie es nicht für *Menschen*. Nicht nur, dass, wenn man Harari folgt, Ich, Freiheit und Wille sich als Illusionen, die für Harari diese Welt zwar antreiben mögen, aber wissenschaftlich schon widerlegt sind. Sondern im Rahmen eines Paradigmas, das Harari Transhumanismus, macht sich der Mensch selbst überflüssig, es ist eine Welt von intelligenten Maschinen für intelligente Maschinen, unter denen allerdings auch Menschen vorkommen, die sich von Maschinen nur dadurch unterscheiden, dass sie für die anstehenden Aufgaben weniger kompetent sind. Diese Homo-Deus Welt ist ein Albtraum ist, auf den Harari starrt wie das Kaninchen auf die Schlange. (Erwähnt sei an dieser Stelle, dass Harari versucht, ihre Kräfte und damit ihre Dominanz durch eine am Buddhismus orientierte Alternative zu unterlaufen: Vipassana, Meditation – nicht als Heilmittel geradezu, aber doch als eine Art Ausweg, zumindest für die einzelnen).

Aber Harari täuscht sich in einem ganz entscheidenden Punkt: Zumindest die Wirtschaft dieser Welt, die Marktwirtschaft, ohne deren Anreize für technischen und organisatorischen Fortschritt das Homo-Deus Programm gar nicht in Gang gekommen wäre oder heute am Laufen gehalten werden könnte, zumindest die Marktwirtschaft funktioniert nicht ohne die Annahme von Selbsten und Egos, die das suchen, was sie egoistisch für ihren Nutzen und ihren Vorteil halten. Könnte der Transhumanismus diese Ich-Dimension mit ihrem Egoismus ganz wegkürzen, würde er seine eigene Basis und damit sich selbst demontieren.

Harari drückt einen Trend, einen Zeitgeist aus: Man braucht das Ich und die Ich-Welt der Selbstbestimmung, man will sie loswerden und hat zugleich doch Angst vor ihrer Abschaffung durch Maschinen. Man braucht sie, weil man sonst gar nicht wüsste, was ein Leben in menschlicher Person ist. Loswerden will man sie, weil sie Menschen systematisch überfordert. Man sieht, wie Maschinen den Menschen immer mehr Aufgaben, so dass man es mit der Angst zu tun bekommt: Der Mensch könnte entbehrlich werden. Und eben in dieser Welt bewegt sich der Mensch ausweglos wie der Hamster in einem Hamsterrad.

Ich finde Hararis Argumente keineswegs überzeugend – Das Buch **Homo deus** enthält gerade in der Diskussion über Ich, Freiheit, Liberalismus Humanismus gravierende handwerkliche Fehler. Und was er über die Fähigkeit von intelligenten Maschinen sagt, lässt den entscheidenden Punkt aus. Am Ende der Koppelung und Vernetzung von solchen Maschinen stehen Menschen. Das schließt zwar nicht die Möglichkeit aus, dass aufgrund von Fehlsteuerungen, für die aber Menschen zuständig sind, Prozesse mit katastrophalen Folgen ausgelöst werden, aber eben damit würde die Homo-Deus-Welt sich selbst gefährden oder schlimmstenfalls zerstören. Und man müsste am Ende sagen: Nicht die Maschinen, die Menschen haben diese Zerstörung zu verantworten.

### **Selbstbestimmung für alle Menschen: Zu Amartya Sen**

Von **einem** kann kaum jemand von Ihnen heute Abstand nehmen wollen: Jeder von uns möchte sein eigenes Leben führen, ohne es sich von Anderen aus der Hand nehmen zu lassen. Wir leiden darunter, wenn wir bei der Wahl des Studiums, des Berufes oder bei der Partnerwahl feststellen, dass es nicht das Rechte war, aber wir würden noch mehr leiden, wenn wir im Rückblick bei der Berufs- oder Partnerwahl sagen müssten: Das haben andere für mich entschieden, ohne dass ich je mich dazu verhalten oder gar Ja dazu sagen durfte – ich habe es getan der Anderen wegen. Wenn unser Leben unser Leben sein soll, ist die Ich-Perspektive unentbehrlich: Wir empfangen zwar wohl mehr als wir wahrhaben wollen, von anderen, von außen, als Anregungen und Stimuli, aber wenn wir es aufnehmen, so nehmen wir es auf, weil wir sagen, das probiere ich aus, das gefällt mir, das brauche ich notwendig – je nachdem – um mein Leben führen zu können. Moderne freiheitliche Rechtsstaaten, die marktwirtschaftlich organisiert sind, setzen bei diesem Wunsch, dass ich mein Leben und jede Person, die ich sagen kann, ihr Leben führen kann, an. Sie bieten die Verheißung, dass dieser Wunsch erfüllt werden könnte. Dieser Wunsch muss bei einzelnen Menschen keineswegs von egoistischen Motiven bestimmt werden, aber, politisch verstanden, müssen solche Motive im Rahmen des Rechts zugelassen, werden, und aus wirtschaftlicher Sicht sind sie, jedenfalls in einer Wirtschaft wie der unsrigen, unentbehrlich als Stimuli für Wachstum und technischen Fortschritt.



Eine unvorstellbare Dynamik geht mit dieser Konstruktion von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft einher: Technischer Fortschritt, Wirtschaftswachstum, eine ungeheure weltweite Mobilität, und vor allem die Hoffnung auf, wie Adam Smith es nannte, eine *fortwährende Verbesserung der Lebensbedingungen*. Davon sind heute selbst Menschen in den ärmsten Ländern der Erde ergriffen, wenn sie sich auf den gefährvollen Weg in die reicheren Ländern aufmachen in der Hoffnung, dort zu finden, was ihnen daheim nicht geboten wird. Auch in den Migrationsbewegungen unserer Tage ist etwas von der Energie der Freiheit am Werk.

Man möge mich bitte nicht missverstehen. Wenn ich hier sage: Selbstbestimmung und Freiheit sind mächtige Triebkräfte unserer Zeit, so sage ich das im Wissen, dass ein Großteil der heutigen Menschheit in großem Elend lebt oder aber in Diktaturen, unter denen die Rede von Selbstbestimmung und Freiheit geradezu zynisch wirken mag. Aber diese Rede ist notwendig. Zwar wird sie heute manchmal als eine einseitige Sichtweise kritisiert, die man als eurozentrisch oder westlich bezeichnet. Kritisiert wird die Überbetonung des Individuums gegenüber der Gemeinschaft, kritisiert wird sogar die Forderung nach Menschenrechten, insofern diese angeblich auf einer Idee von Ich und Selbst beruhen, die historisch gesehen nur in Mittel- und Westeuropa sowie in Nordamerika echte Wurzeln geschlagen habe. Wenn man heute Stimmen aus anderen, unterdrückten Kulturen und Regionen zur Geltung bringen möchte, so ergeht diese Forderung zwar, wie ich meine, denn darin spricht sich eine dringende Notwendigkeit unserer Zeit aus. Aber die Kritik am westlichen Individualismus geht jedoch meiner Überzeugung nach dann fehl, wenn sie auch den Kern des politischen Liberalismus als eurozentrisch verwirft. Denn gerade die Idee, unterschiedliche Stimmen gelten zu lassen und Menschen indigener Kulturen Selbstbestimmung auch dann zu gewähren, wenn sie Forderungen erheben, die der jeweiligen Staatsmacht nicht genehm sind, gehört ganz und gar dem Liberalismus zu. Es ist kein Zufall, dass einer der wichtigsten politischen Denker der Gegenwart, der Ökonom Amartya Sen, sich im Wesen als einen aufgeklärten Liberalen versteht. Sen, der selbst entscheidend von einer nicht-westlichen Kultur geprägt wurde – er stammt aus Indien – hat die Universalisierung der Ideen von individueller Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung in das Zentrum seines sogenannten Capability-Ansatzes gestellt.<sup>5</sup>

Zugleich aber ist auch zu bedenken, dass die Folgen dieser Freiheit, so wie sie bisher in der Geschichte der Menschheit unter westeuropäischen und nordamerikanischen Vorzeichen in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik in Erscheinung getreten ist, oft erschreckend sind: Ich nenne hier nur die weltweit wachsende Ungleichheit zwischen Arm und Reich sowie eine

---

5 Vgl. etwa Amartya Sen (2010) *Die Idee der Gerechtigkeit*. C. H. Beck, München.

Naturzerstörung, die unser Vorstellungsvermögen überschreitet, von der wir aber jetzt schon wissen, das sie die Grundlagen menschlichen Lebens gefährdet.

## Hegel

Ich hatte eigentlich vor, an dieser Stelle gedanklich den Schritt, besser gesagt, den Sprung von der Welt des Ich und des persönlichen Selbst in die Gedankenwelt der Mystik zu vollziehen, in der es nicht um die **Freiheit des Ich** geht, sondern um die **Freiheit vom Ich**. Ich spare mir diesen Schritt für die kommende Vorlesung am 21. Juni auf.

Denn zuvor möchte ich einen Versuch vorstellen, eine Spannung im Feld von Ich oder Selbst, Freiheit und Politik: aufzulösen, die ich bisher hier inszeniert habe, ohne sie auch nur in Ansätzen einer Lösung zuzuführen. In der Prominenz individueller Selbstbestimmung und individueller Selbstverwirklichung in liberalen Demokratien wird ein fast mystisches Verständnis des Ich (jedenfalls wenn wir an Fichte und Schelling denken oder an die Unantastbarkeit der Würde der individuellen Person) einem System zugrunde gelegt, dessen Entwicklung entscheidend durch die Kräfte Egoismus und Pleonexia angetrieben wird. Diese Kräfte wirken nicht nur in Politik und Wirtschaft, sondern sie sind am Werk auch in der Lebensführung einer jeden Person unter uns. Ich habe die Gefährlichkeit und Gefährdetheit der Welt angedeutet, deren Lauf von diesen Kräften in Gang gehalten wird.

Das lässt eine Flucht von allem, was mit Ich und Selbst und Freiheit wie kontaminiert ist, als erstrebenswert erscheinen. Dass sie als Angebot für eine solche Flucht aufgefasst werden kann, gibt bis heute der Mystik eine gewisse fragwürdige Attraktivität. Es geht in der Mystik um, wie Jens Halfwassen es für Plotin formuliert hat, **Entgrenzung**. In jeder Rede vom Ich ist dagegen stets eine Grenze präsent (sofern man nicht, wie Fichte, vom absoluten Ich spricht, was aber hier außer Betracht bleiben kann). Grenze, Unterscheidung bedeuten aber zugleich: Negation. Sie besteht darin, dass ich, indem ich mir mein Leben als ein vom Leben Anderer unterschiedenes zu eigen mache, zugleich Anderen mitteile: Euer Problem ist nicht mein Problem! Das macht eine Welt, die vom Ich oder vom persönlichen Selbst bestimmt wird, zu einer Welt der Trennungen, auch zu einer Welt, die von Gegensätzen und Konflikten erfüllt ist.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nun ist in diesem Zusammenhang einen sehr besonderen Weg gegangen, einen Weg, der überall die deutlichsten Spuren der Mystik aufweist, aber gerade die Seite der Negation, der Trennung und Unterschiedenheit ernstnimmt, sie nicht verwirft, sondern sie produktiv zu machen versucht. Unter den Figuren Goethes hatte Hegel ein besonderes Interesse an Mephisto, dem *Geist, der stets verneint*, aber auch von sich sagen kann, dass er *stets das Böse will, und stets das Gute schafft*.

In seine Anfängen steht Hegel der Mystik sehr nahe. Er ist tief von der Idee der Alleinheit jenseits der Begrenzungen der Ich-Welt berührt. Es gibt von dem 26 jährigen Hegel ein Gedicht-Fragment, *Eleusis* überschrieben, das ausdrücklich *An Hölderlin* adressiert ist.

Dort heißt es u.a.:

„Mein Aug‘ erhebt sich zu des ew'gen Himmels Wölbung,  
Zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht!  
Und aller Wünsche, aller Hoffnungen  
Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab.  
Der Sinn verliert sich in dem Anschau‘n,  
Was mein ich nannte schwindet.  
Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin.  
Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.“

Hegel kannte, wenn ich so sagen darf, den Geschmack der Mystik aus eigener Erfahrung. Aber: er hat sich später entschieden dagegen gestellt. Besser gesagt: Er hat versucht, entscheidende Impulse der Mystik zu retten – aber unter den Bedingungen einer Ich-Welt. Was ihn in seinem reifen Werk von Hölderlin trennt, ist die Distanz gegenüber allem, was Unmittelbarkeit beansprucht. Hölderlins Sehnsucht nach einem Zustand vor aller Ur-Teilung ist für Hegel fehlgeleitet. Der Kult der Unmittelbarkeit enthält immer die Gefahr der Kurzschlüssigkeit. Es gibt keinen Weg zurück in ein Paradies der All-Einheit. In einem Kommentar zu der biblischen Erzählung vom Baum der Erkenntnis und vom Pflücken seiner Frucht durch die ersten Menschen spricht Hegel von verschiedenen Formen des Erkennens. Er sagt dass zwar die Erkenntnis, die es im Paradies gab, „die erste, die des unmittelbaren Wissens, leicht als die angemessenste, schönste und höchste erscheinen“ kann, und „es scheint hiernach, dass Denken und erkennen aufzugeben sei, um zur Rückkehr und zur Versöhnung zu gelangen“<sup>6</sup>. Aber das ist für Hegel Schein. Anlässlich der Erzählung vom Sündenfall und der Vertreibung aus dem Paradies bemerkt Hegel. „In der Tat [dem Essen vom Baum der Erkenntnis] liegt jedoch das Eingehen in den Gegensatz, das Erwachen des Bewußtseins im Menschen selbst, und es ist dies [nämlich die Erzählung vom Sündenfall mit seinen Folgen] die an jedem Menschen sich wiederholende Geschichte.“<sup>7</sup>

Für die Politik bedeutet dies, dass die Menschheit nicht in einen vor- oder transpersonalen Zustand zurückkehren kann. Vielmehr muss sie sozusagen durch die Freiheit hindurchgehen – inklusive der Freisetzung von Egoismus und Pleonexia, inklusive aller, auch der katastrophalen Folgen. Auf

---

6 Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke, Theorie Werkausgabe VIII; Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 87 f.

7 Ibid. 89.

diesem Weg und gerade aufgrund der z.T. entsetzlichen Erfahrungen, die auf ihm gemacht werden, wird die jeweils besondere Person lernen, nach und nach zurückzutreten von ihren privaten Neigungen und Interessen, um sich zur Stufe einer Sittlichkeit zu erheben wird, auf der das Individuen Abstand zu allem Privaten gewinnen und ein „allgemeines Leben“ in der politisch verfassten Gemeinschaft führen kann. Für den späten Hegel gibt es zwar gleichsam Reservate, geschützte Räume für die Anliegen der Mystik in der Kunst und in der Religion. Aber die Idee, dass die begrenzte Person in der Grenzenlosigkeit oder Entgrenzung der Mystik ihre eigentliche und letzte Erfüllung finden könnte, lehnt Hegel ab. Vor allem für die Konzeption einer politischen Gemeinschaft erscheint ihm das Ich, auch und gerade im Sinne des abgegrenzten, auf sich gestellten Ego, unentbehrlich. Menschliche Entwicklung verlangt, dass der Mensch die Höhen und Tiefen der Selbstsucht an sich selbst und im Umgang mit Anderen erfahren muss.

Das gilt vor allem für die Wirtschaft, das System der Bedürfnisse, wie Hegel sie nennt. Vier elementare Rechte sollen dem Ego dort zugleich freie Entfaltung gewähren und es aus der Enge der Selbstsucht herausführen. Wirtschaft und Gesellschaft müssen dem Menschen 1. die Möglichkeit gewähren, nach Möglichkeit seine Wünsche und Interessen zu befriedigen, in den Worten Hegels, „sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen“, und 2. seinen Lebensunterhalt und sein Wohl auch tatsächlich zu finden. Dazu aber kommt 3. auch die Anspruch, durch eigen Arbeit Anerkennung zu finden und 4. das Recht, für einen allgemeinen Zweck tätig sein zu können.<sup>8</sup>

In der Arbeit, im aufreibenden täglichen Ringen um die Befriedigung jeweils privater Wünsche und Interessen erfährt der Mensch in der modernen Wirtschaft, wie Hegel sie sieht, seine Abhängigkeit von den Wünschen und Interessen anderer. Gerade dadurch lernt er, sich allmählich von der Fesseln seiner Privatinteressen und seiner Pleonexia zu befreien. Folgen wir Hegel, gilt: Nur im Durchgang durch die Aktivitäten der Reflexion und durch die täglichen Mühe der Erwerbs, also nur durch Denken und Arbeit hindurch kann der Mensch zur Freiheit finden. Diese Freiheit hat durchaus Züge mit der Mystik gemeinsam ist, aber anders als die Mystik bleibt sie systematisch an die individuelle Person und ihre Entfaltung in einer konkreten politische Gemeinschaft gebunden.

Zum Schluss möchte ich indes erwähnen, dass Hegels großes Werk „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ zwar endet mit dem Lobpreis des Denkens – den Schluss bildet ein Zitat aus dem Buch Lambda der Metaphysik der Aristoteles –, dass aber nur wenige Seiten davor Hegel auch der Mystik ein eigentümliches Recht eingeräumt, indem er in einer kleingedruckt über 1 1/2 Seiten sich erstreckenden Fußnote, gewiss einer der längsten in seinem Gesamtwerk,

---

8 Vgl. Petersen/ Faber (2018) Karl Marx und die Philosophie der Wirtschaft. Unbehagen am Kapitalismus und die Macht der Politik , 4. überarbeitete und erweiterte Auflage. Alber Verlag, Freiburg.

den „vortrefflichen Dschelaleddin Rumi“<sup>9</sup>, der „insbesondere die Einheit der Seele mit dem Einen, auch diese Einheit als Liebe hervorgehoben“<sup>10</sup> habe, mit einer Fülle von Versen (in der Übersetzung von Rückert) zu Wort kommen lässt. Die letzten von Hegel zitierten Verse lauten:

„Wohl endet Tod des Lebens Not,  
Doch schauert Leben vor dem Tod.  
So schauert vor der Lieb' ein Herz,  
Als ob es sei vom Tod bedroht.  
Denn *wo die Lieb erwachet, stirbt*  
*Das Ich, der dunkle Despot.*  
Du laß ihn sterben in der Nacht  
Und atme frei im Morgenrot.“<sup>11</sup>

---

9 Rumi lebte von 1207-1273. Hegel bemerkt zu seinem religiösen Umfeld: „Will man... das Bewußtsein des Einen... in der schönsten Reinheit und Erhabenheit sehen, so muss man sich bei den Mohammedanern umsehen. (Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke, Theorie Werkausgabe VIII; Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 386).

10 Ibid.

11 Ibid. S. 388. Die hier kursiv gedruckten Verse sind auch bei Hegel im Kursivdruck wiedergegeben.