

## 6. Wissenschaft



# Folk Psychology and the Problem of Other Minds<sup>1</sup>

## 1. Introduction

It is my aim in this paper to reconsider the problem of other minds in the light of recent developments in the philosophy of mind. Now one might think that it would be out of fashion to argue whether one can justify one's belief in the existence of other minds. But I do not think so. For it is not clear what was wrong with the arguments for the existence of other minds. To begin with, it will be argued that neither the traditional arguments from analogy nor the Wittgensteinian arguments from criteria are acceptable. I will argue that the argument from analogy gives us a wrong starting point on the one hand and the argument from criteria gives us a wrong goal on the other. Finally I will try to locate this problem in the framework called Folk Psychology. First I will take up the traditional arguments of A. J. Ayer in his [1953] (reprinted in [1954]).

## 2. Argument from analogy

Ayer had defended the traditional arguments by arguing that »there are not such things as statements about other minds«. His arguments are as follows. It is a necessary truth that one person cannot have the

---

<sup>1</sup> This article is the revised version of my »What is Wrong with the Arguments for the Existence of other minds?« The original paper was read at the 1988 International Wittgenstein Symposium held in Kirchberg am Wechsel, Austria, and subsequently published in the *Reports of the 13<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium*, 1989, pp. 221–4. It was in 1988 when I met Professor Hübner in his house of Kiel to discuss some issues concerning his book *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, which was being translated into Japanese by myself, Professors K. Kamino and Y. Kumagai, and published later by Hohsei University Press, Tokyo in 1992.

experiences of another. Two different people may be said to perceive the same object, but they do not sense the same sense-data. Why not? Because the sense-data are private by definition. So the statement that one person has another's sense-data describes no possible situation. Similarly, it is necessarily true that I cannot have the experiences of another person.

Then how can I know that other people have experiences? Ayer appeals to the analogy between the statements about other minds and those about the past. »We cannot really know what happened in the past because we cannot go back and look« ([1954] p.206). But this does not mean that we cannot know anything about the past. Since we are not contemporary with the past events, we have not the best evidence conceivable about it. It is conceivable that I should be in the best position to know that, say, Caesar crossed the Rubicon. But the case does not seem to be the same with the statements about other minds. It is inconceivable that I should be other person. It is logically impossible that I should be myself and be someone other than myself. But, Ayer argues, the descriptive content of the statement about the past, say, »Caesar crossed the Rubicon«, remains the same so long as the statement says nothing about the point of view from which it is made. Similarly, the statement about other minds, say, »He has a headache«, implies that the speaker of the statement is not himself the person who is in the best position to know its truth, but this is logically irrelevant to the fact which he describes. It does have the same factual content no matter when or by no matter whom the statement is made.

According to Ayer, this makes the statement about the past or about other minds verifiable in principle by the speaker of the statement, though not in fact. And he thereby tried to give a broader basis for the argument from analogy. Now we have no such things as statements about other minds. What we have is the set of neutral descriptions of the world. So the traditional inference from my experience to the experience of other people is now transformed into the normal type of inductive inferences from one set of facts to the other set of facts.

In reply to Bernard Williams' criticism, Ayer now admits that all this is ill conceived (Ayer [1979] p.329). Ayer now subscribes to Hilary Putnam's solution of this problem (Ayer [1973] pp.133–135). I shall consider it later in this paper. At any rate, as Williams pointed out, there is a poor fit between, on the one hand, the egocentric verificationism and the neutral description of the world on the other hand (Wil-

liams [1979] p.258). Ayer assumes that the world description constructed from a neutral point of view should be justified from an egocentric point of view. But the neutral description seems to render the egocentric justification redundant while the latter seems to make the former impossible.

### 3. Solipsism

Ayer took it for granted that it is *A* himself that is the person who is in the best position to know the truth of the statement, say, »(The person) *A* has a headache«. But one might say that this assumption would make it impossible that other persons than *A* should understand the statement »*A* has a headache«. The argument from analogy does assume that one can form from one's own case a concept of pain and attribute it to the other people. But how can one do that? Wittgenstein's argument against private languages has often been referred to as the one showing that one cannot do that. Wittgenstein says: »If one has to imagine someone else's pain on the model of one's own, this is none too easy a thing to do: for I have to imagine pain which I do not feel on the model of the pain which I do feel.« (*Philosophical Investigations*, §302)

Wittgenstein here seems to suggest that it should be impossible for one to start from one's own case alone and then to get a conception of other subjects.<sup>2</sup>

George Berkeley, undoubtedly as solipsistic as any, said »we may be said to have an idea, or rather a notion of spirit, that is, we understand the meaning of the word« (*Principles*, §140). But does he understand the meaning of the word »other spirits«? In order to understand it, he must be able to conceive »the idea had by other spirits«. If he can, he could infer the existence of other spirits by analogy with his own cases. But »the idea had by other spirits« must be what he cannot conceive. What he can conceive is not »the idea had by other spirits« but his own idea. For him the idea of other spirits has no meaning. It is rather like the idea of material things existing unperceived. It is not that for him it is a contradiction to speak of another's idea. But he »is rather one who simply has no use for the distinction between himself and what is not himself« as P. F. Strawson puts it ([1959] p.73). Let's call

<sup>2</sup> The exegesis of Wittgenstein's arguments is not my concern here.

him a *reductive solipsist*. Reductive solipsist like Berkeley has to imagine the idea which he does not have on the model of the idea which he has. This is indeed none too easy a thing for him to do.

#### 4. Argument from criteria

It seems to be the case that the argument from analogy gives us a wrong starting point. According to Norman Malcolm ([1958]), it contains »the mistaken assumption that one learns from one's own case what thinking, feeling, sensation are«. A philosopher who resorts to the argument from analogy cannot regard behaviour as a criterion of mental phenomena. If he did, he would not have to resort to the analogical arguments. He should have no criterion for determining whether other people have experiences. In other words, he does not understand the sentence that other people have experiences. So their question whether other people have experiences is itself meaningless. Following Don Locke [1968] this argument and those arguments similar to it may be called the argument from criteria.

The argument from criteria is supposed to be derived from Wittgenstein's famous dictum »An ›inner process‹ stands in need of outward criteria« (*Philosophical Investigations*, §580). And it is also claimed to eradicate the sceptical arguments about other minds. For we become sceptical about the existence of other minds by separating conceptually the mental states from their outward expressions in behaviour. In so far as one admits that those two are only contingently related, one can doubt that there may be the one without the other. If there were a conceptual link between the two, there would be no room for such a sceptical doubt.

But to say that *p* is a criterion for *q* is not to say that *p* entails *q*. It is not the case that if someone manifests pain-behaviour then he must be in pain. He may pretend to be in pain. Or he may manifest no pain-behaviour even when he is in pain. Criteria are circumstance-dependent, as P. M. S. Hacker said ([1986] p.316). »Pain-behaviour does not entail being in pain, and being in pain is not necessarily manifest.« (ibid., p.294). But we can say that one pretends to be in pain only if we understand the meaning of the word ›pain‹. That is to say, only if we have a criterion for pain.

Malcolm says »The destruction of the argument from analogy

also destroys the problem for which it was supposed to provide a solution« (Malcolm [1958] p.138). He thinks that the destruction of the problem of other minds follows from the impossibility of private languages just as the destruction of the analogical arguments follows from the falsity of the assumption that one learns from one's own case what pains are. But Malcolm argues as if it were the case that if one has a criterion for  $p$  then one knows that  $p$  exists. In his criticizing John Stuart Mill, Malcolm says »If he had a criterion he could apply it, establishing with certainty that this or that human figure does or does not have thoughts and feelings« (ibid., p.131). It is as if Malcom said that if one knows that  $p$  he does not have to ask whether  $p$  or not and if he asks whether  $p$  or not then he does not know that  $p$ .

As S. Kripke says, »Malcolm seemed to suppose that a ›criterion‹ for attributing sensations to others was a way of establishing with certainty that they have such sensations« (Kripke [1982] p.119; cf. Don Locke [1968] ch.VI). To say that  $p$  is a criterion for  $q$  is not to say that  $p$  is a criterion for establishing with certainty that  $q$ . Malcolm, in criticizing the mistaken assumption that one learns from one's own case what pains are, seems to fall into another mistaken assumption that one learns what mental states are from outward criteria. This is a full-fledged verificationism. We do not learn what pains are from pain-behaviours.

The arguments from criteria, however, are not necessarily tainted with verificationism. If one has a criterion for a pain, then he understands the word ›pain‹, and no more than that. Nevertheless, it is still illegitimate to ask whether someone is in pain when he manifests a pain-behavior in appropriate circumstances. It is illegitimate not because his being in pain is established with certainty but because those who understand the meaning of the word ›pain‹ would not ask such a question. Understanding the meaning of the word ›pain‹, we take it for granted that other human figures are not robots but persons. Indeed it is by means of analogical arguments of a sort that I sometimes reason how my wife feels. But I am not going to establish by arguments from analogy that my wife is feeling like getting a divorce. I reason how she feels because I take my wife to be a person. We take the behaviour not as mere physical movements but as human actions. So we do not have to resort to the arguments from analogy to guess that other people have experiences. In this sense the argument from criteria does make the argument from analogy redundant.

But the present version of the argument from criteria seems to involve a whiff of verificationism. For, in this case, those who understand the meaning of the word ›pain‹ are supposed to be justified in using the word ›pain‹. This version, like the arguments from analogy, tries to justify our belief in the existence of other minds. So this argument would have to assert not only that »An ›inner process‹ stands in need of outward criteria«, but also that »An ›inner‹ process always has outward criteria«. This is obviously false. As Malcolm admits, many inner processes have no outward criteria ([1963] pp.101–2).

Let's imagine the following solipsist. Unlike reductive solipsists, he admits that it is not meaningless to speak of other people, but he claims that there are no other people, there is only himself in this world. According to him other people were all killed by aliens and somehow replaced with androids. Let's call him an *eliminative solipsist*. He has a criterion for a pain. So he could say correctly that he is in pain. But he would claim that the same sentence when used of someone other than himself is empirically false. Even if he is wrong, he is wrong on factual grounds. He will not be refuted by the argument from criteria.

If we purge away any version of verificationism from the arguments from criteria, we will get the following position: the problem of other minds is solved or rather dissolved not by justifying somehow our beliefs in other minds but by showing that such beliefs do not exist. As Wittgenstein said, it is not the case that »I believe that he is not an automaton«, but »My attitude towards him is an attitude towards a soul« (*Philosophical Investigations*, II, iv, p.178). »I am not of the opinion that he has a soul«. To be of such an opinion is to bring the metaphysical considerations into the context of the language understanding. We must distinguish two different language-games. »If you try to reduce their relations to a simple formula you go wrong« (ibid., p.180). It is like the distinction between the world of primary qualities and that of secondary qualities. Each world is semantically autonomous, so to speak. ›He is in pain‹ is a manifest ›fact‹ like the fact that ›this is red‹. It is neither a belief to be justified nor a hidden assumption. If we see someone breeding before our very eyes, what we see is not a criterion for a pain but a pain itself. His being in pain is a manifest fact, and the argument from criteria tainted with verificationism seems to fail to capture this ›manifest‹ fact.

But I would have to say that even if freed of any version of verificationism, the present argument would make it trivial that other people



have minds. Indeed the gap made by verificationism now disappears. But in return the concept of mind is now confined within the context of ordinary life. Wittgenstein said »only of a living human being and what resembles (behaves like) a living human being can one say: it has sensations; it sees; is blind; hears; is deaf; is conscious or unconscious« (ibid., §281). Malcolm, interpreting this »rich saying«, claims that »It means that living human beings are the paradigms of what can be said to be conscious or unconscious« ([1984] p.31). We do not attribute any form of consciousness to a fly not because we do not know much about a fly but because a fly is so distant from the human form. »We know in advance that no scientific discovery ... could justify the attribution of those forms of consciousness to flies« (ibid., p.32). He claims that the primary application of psychological predicates is to living human beings and that »they are applied to other creatures by analogy«. Does he state the psychological reason why we do not want to attribute pains to flies? Obviously not. If he does, then his claim will be a new version of the argument from analogy. We human beings have minds, but it is only by analogy that we can say that other creatures have minds. As if he claimed like Protagoras that language is the measure of all things, of what is that it is, and of what is not that it is not. But language may be the measure of human beings, but not of the measure of all things, since man is not the measure of all things.

## 5. Folk psychology

The argument from criteria gives us a wrong goal just as the argument from analogy gives us a wrong starting point. The existence of other minds is neither the fact that I could discover if I were someone else, nor the trivial truth not to be justified. My view is that the justification for the attribution of mental states to other creatures is partly scientific, not just a matter of human convention. Before trying to find the right answer to this problem we must locate this problem correctly. Whatever the right answer to this problem might be, the right way of locating it would be to see the fact that having a belief in the existence of other minds is accepting a theoretical framework of one's beliefs and desires in terms of which one explains as well as predicts the actions of other people (Sellars [1956] sections 45–63). The meaning of the sentence ›A has a headache‹ is determined by its roles within the above-

mentioned framework, whether *A* might be myself or not. I do not have to look into my mind in order to find that other people have minds. It is not that other's having minds is as trivial as my having mind, but that my having mind is in need of justification as much as other's having minds. This framework has been called Folk Psychology or Commonsense Psychology in the recent literature on the philosophy of mind. We explain the actions of other people as well as of ourselves by reference to beliefs, desires, etc. But to call our belief in other minds by the name Folk Psychology (henceforth FP) is just a right location of the problem, not a right answer to it. It is a mere starting point, not our goal yet.

Hilary Putnam argues in his [1972] (reprinted in [1975]) that »Our acceptance of the proposition that others have mental states is both analogous and disanalogous to the acceptance of ordinary empirical theories« ([1975] pp. 344–345).<sup>3</sup> It is disanalogous insofar as the theory that others have mental states is not an empirical theory. It is like the theory that material objects exist. But it is analogous in that the accepted psychological theories implying that proposition have genuine explanatory powers. The real justification for accepting it is that there is no alternative explanation of the action of other people, as well as the genuine explanatory power of the accepted theories.

I think that Putnam is on the right track. But it is not clear what Putnam means by the analogy between »mental states« and »material objects«. If he means by »material objects« such theoretical entities as electron, magnetic field etc., then correspondingly mental states such as beliefs and desires will be theoretical entities of psychological theories. But in that case the proposition that material objects exist will be an empirical one. I do not think that this is what Putnam meant, since we will be led by his analogy to the conclusion that the proposition that mental states exist will be an empirical one. This will put beliefs and desires on the same footing with electrons and magnetic fields. This view may be right. I shall consider it soon. But that is not Putnam's view. So the theories implying that mental states exist are not scientific theories. It is then very difficult to see how they have genuine explanatory powers.

How is it possible that FP has an alleged explanatory and predic-

---

<sup>3</sup> Ayer now says that this is the right answer to the problem of other minds. Cf. Ayer [1975] p.133.

tive power? Is it only apparent? Or does FP have a genuine explanatory and predictive power? This question would lead us to the question about the scientific status of FP.

P. M. Churchland ([1979] §12; [1981] p.69) argues that the proposal that our ordinary talk of the mind constitutes the theory called FP provides the solution of the problem of other minds. It is not clear what he means by a ›theory‹, but I assume that he means by it a scientific theory, i. e. the explanatory hypothesis with empirical laws or generalizations. But to have a scientific theory does not mean to have a good science.<sup>4</sup> According to him, the unsatisfactory nature of FP shows that it may be empirically false and that it ought to be eliminated. First, there are many mental phenomena that it fails to explain. Second, it has been stagnant since the age of the Greeks. Third, its categories (especially propositional attitudes) have no prospect of reduction to future neuroscience ([1981] pp.73–75). FP will share the fate of phlogiston theory in the history of science.

I would completely agree with Churchland on these matters, if FP were a scientific theory albeit primitive. As K. V. Wilkes argued ([1978] p.33), the explanation of FP tends to be concerned with matters »relevant to human needs and preoccupations, and to stop there«. FP is generally not interested in systematic explanation (Wilkes [1986] p.170). So, even if FP explains badly, that is no failing. FP operates with a number of law-like generalizations, but they are short of the precision of scientific generalizations (Wilkes [1978] pp.39–40; Madell [1986] p.166). In short, every feature of FP is unsatisfactory from a scientific point of view, but not so bad if it is not scientific.

Bertrand Russell once said in his *Inquiry into Meaning and Truth*, »Naive realism leads to physics, and physics, if true, show that naive realism is false. Therefore, naive realism, if true, is false; therefore it is false« (Russell [1940] p.15). It seems to me that the so-called eliminativists like Churchland or S. Stich have made the similar claim about the relation between FP and Scientific Psychology. »Scientific psychology, if true, shows that FP is false. Therefore FP, if true, is false. Then FP is false«. I think that they are in the grip of naive realism about beliefs. It is naive realism about beliefs that led them to the eliminativism about beliefs.

---

<sup>4</sup> Churchland argues as if all theories were either scientific or pre-scientific theories. I use the word ›theories‹ widely, so that it may include non-scientific theories.

## 6. Dennett's Instrumentalism

Once we abandon the naive realistic conception about beliefs, we do not have to adopt the eliminativist conception of FP. Some alternative conceptions are available. For example, the old-fashioned reductive conceptions or very sophisticated realistic conceptions advocated by J. Fodor ([1975]). My view is that the instrumentalist conception of FP is the most plausible one because it does not amount to the total rejection of our conception of ourselves as persons. I will take up D. C. Dennett's version of instrumentalism.

Dennett distinguishes several stances ([1971] reprinted in [1978]). Suppose that we want to predict the next move of a chess-playing system whether it may be a person or a computer. We can adopt the design stance or physical stance. This is concerned with the functional design of the system or with its internal physical states. We can also adopt the intentional stance, where we attribute to the system certain beliefs and desires. We figure out what it would be most rational to do given those beliefs and desires. The system whose behaviour can be predicted this way is called the intentional system. Dennett says: »Lingering doubts about whether the chess-playing computer really has beliefs and desires are misplaced; for the definition of intentional systems I have given does not say that intentional systems really have beliefs and desires, but that one can explain and predict their behavior by ascribing beliefs and desires to them ...« ([1971] reprinted in [1978] p.7)

For Dennett beliefs and desires are not *illata* or theoretical entities but *abstracta* or logical constructions ([1981b] p.46). The folk psychological notion of beliefs lies somewhere between being *illata* and being *abstracta* (ibid., p.48). Dennett proposes not the elimination but the rational reconstruction of FP. The rationally reconstructed FP is called »pure intentional system theory« (ibid., p.50). He is an instrumentalist, but not a fictionalist ([1983] p.380). He says that »The decision to adopt the intentional stance is free, but the facts about the success or failure of the stance, were one to adopt it, are perfectly objective« ([1981c] p.63). So the acceptance of the intentional strategy is not a matter of convention.

Dennett argues that it is unlikely that the *illata* we find in scientific psychology will resemble beliefs of our FP ([1981a] p.72). »But whatever *illata* we find, we will interpret them and assign content to them« (ibid.). We need »the system of *abstracta* that fixes belief and

desire by a sort of hermeneutical process that tells the best, most rational, story that can be told« (ibid., p.71). Intentional system theory is the one that we use self-consciously for the scientific purpose. It is an »engine of discovery« however »vacuous as psychology« it may be ([1983] p.382).

These considerations do not suggest that FP is not a protoscience. FP is unsystematic and dinky now, but there may be no reason to suppose that it cannot be developed into a scientific theory. Undoubtedly science grows out of non-science. So why should we not develop it into science? Due to the limit of space I must be brief about this. The fundamental categories of FP are not natural kinds. Beliefs and desires as well as persons who have them are not natural kinds. They are more like artefacts such as chairs and tables.<sup>5</sup> They have no real essence to be discovered by empirical investigations. So it would be misguided to try to modify FP into a scientific theory. If we will modify the folk psychological notion of beliefs into the scientifically respectable one, we will have to replace beliefs with something which are not beliefs at all. We can construe PF instrumentalistically from a scientific point of view. But it does not tell against taking PF realistically. Just as desks are as real as electrons, beliefs are as real as neurons.

## 7. Concluding Remarks

As Dennett says, FP is almost our second nature. He distinguishes the fourth stance called the personal stance. It presupposes the intentional stance ([1978] p.240). I would like to say that just as intentional stance constitutes intentional system theory, personal stance constitutes FP. There is a great difference between personal stance and intentional stance, the difference which Dennett does not realize fully. Intentional stance is descriptive. Its description does not contain the system itself which adopts the stance. On the other hand, the personal stance is not descriptive, but prescriptive. The system which adopts the personal stance should be itself a person.

My conclusion is that Folk Psychology is the theory of persons, or the theory of ourselves. The theory has evolved from Homer to Freud.

---

<sup>5</sup> Cf. McGinn [1980] p.178: »We cannot construct a Twin earth example for mental properties«.

We have been taught and learned it from our birth. As Dennett argues, the concept of a person is »inescapably normative« ([1978] p.285). But the concept of person is not normative in the same sense as that of intentional system. The latter concept is only methodologically normative. Our personal stance is prescriptive rather than descriptive. Dennett says about FP that »It may be a myth, but it is a myth we live in« ([1981b] p.40). I would rather say that FP is our ethics in its original sense of *ethos*. What should be done is neither to eliminate it nor to justify it, but to locate it correctly.

## Literature

- Ayer, A. J. [1953]: »One's Knowledge of Other Minds,« *Theoria*, XIX, reprinted in Ayer [1954] pp.191–214.
- Ders. [1954]: *Philosophical Essays*, reprinted 1972, Macmillan.
- Ders. [1973]: *The Central Questions of Philosophy*, Weidenfeld and Nicolson.
- Ders. [1979]:« Replies,« in Macdonald, G. F. ed. [1979] pp.277–333.
- Berkeley, George [1710]: *Principles of Human Knowledge*.
- Biro, J. I. & Shahan, R. W. eds. [1982]: *Mind, Brain, and Function*, University of Oklahoma Press.
- Churchland, Paul M. [1979]: *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, reprinted 1986, Cambridge U.P.
- Ders. [1981]: »Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes,« *Journal of Philosophy*, 78, pp.67–90.
- Dennett, Daniel C. [1971]: »Intentional Systems,« *Journal of Philosophy*, 68, reprinted in Dennett [1978].
- Ders. [1978]: *Brainstorms*, reprinted 1985, The MIT Press.
- Ders. [1981a]: »Making Sense of Ourselves,« *Philosophical Topics*, 12, 1, reprinted in Biro, J. I. & Shahan, R. W. eds. [1982] pp.63–81.
- Ders. [1981b]: »Three Kinds of Intentional Psychology,« in *Reductionism, Time and Reality*, ed. by R. Healey, Cambridge U.P., pp.37–61.
- Ders. [1981c]: »True Believers,« in *Scientific Explanation*, ed. by A. Heath, Oxford U.P., pp.53–75.
- Ders. [1983]: »Intentional systems in cognitive ethology,« *Behavioral and Brain Sciences*, 6, 3, pp.343–90, with peer commentaries and response by author.
- Fodor, Jerry A. [1975]: *The Language of Thought*, Harvard U.P.
- Hacker, P. M. S. [1986]: *Insight and Illusion*, revised edition, Oxford at the Clarendon Press.
- Kripke, Saul A. [1982]: *Wittgenstein on Rules and Private Language*, reprinted 1984, Basil Blackwell.
- Locke, Don [1968]: *Myself and Others*, Oxford at the Clarendon Press.
- Macdonald, G. F. ed. [1979]: *Perception and Identity*, Macmillan.

- Madell, Geoffrey [1986]: »Neurophilosophy: A Principled Sceptic's Response,« *Inquiry*, 29, pp.153–168.
- Malcolm, Norman [1958]: »Knowledge of Other Minds,« *Journal of Philosophy*, LV, 23, reprinted in Malcolm [1963] pp.130–40.
- Ders. [1963]: *Knowledge and Certainty*, Prentice-Hall.
- Ders. [1984]: »Consciousness and Causality,« in Armstrong, D. M. & Malcolm, N., *Consciousness and Causality*, 1984, Basil Blackwell.
- McGinn, Colin [1980]: »Philosophical Materialism,« *Synthese*, 44, pp.173–206.
- Putnam, Hilary [1972]: »Other Minds,« in Rudner, R. & Scheffler, I. eds., *Logic and Art*, Bobbs-Merrill, reprinted in Putnam [1975] pp.342–61.
- Ders. [1975]: *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers of Hilary Putnam*, vol. 2, Cambridge U.P.
- Russell, Bertrand [1940]: *An Inquiry into Meaning and Truth*, reprinted 1969, Penguin Books.
- Sellars, Wilfrid [1956]: »Empiricism and the Philosophy of Mind,« *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, Minnesota University Press, pp.253–329.
- Strawson, P. F. [1959]: *Individuals*, reprinted 1974, Methuen.
- Wilkes, K. V. [1978]: *Physicalism*, Routledge & Kegan Paul.
- Ders. [1986]: »Nemo Psychologus nisi Physiologus,« *Inquiry*, 29, pp.169–185.
- Williams, Bernard [1979]: »Another Time, Another Place, Another Person,« in Macdonald G. F. ed. [1979] pp.252–261.
- Wittgenstein, Ludwig [1967]: *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, third edition, reprinted 1968, Basil Blackwell.

## Gedanken zur Wirklichkeit psychischer Krankheit und über Beziehungen zur Philosophie

### I

Eine Frau kommt zusammen mit ihrem Ehemann zum Psychiater, weil sie meint, ihr Mann müsse verrückt sein. Der Ehemann aber macht sich Sorgen um die seelische Gesundheit seiner Frau. Auf die Bitte des Psychiaters, doch ein Beispiel zu nennen, worauf diese Meinungen beruhen, ergreift der Mann das Wort. Seine Frau habe nun schon mehrfach aus den Nummernschildern vorbeifahrender Autos als eine für sie bestimmte Botschaft entnommen, dass ihr Ehemann sich gerade jetzt in großer Lebensgefahr befinde. Sie habe ihn von unterwegs angerufen und verlangt, dass er sich unbedingt in den Schutz der Polizei begeben. Sie sagt dazu, er müsse geistig nicht in Ordnung sein, weil er diesen eindeutigen Zeugnissen keinen Glauben schenken wolle.

Alle daraufhin unternommenen apparativen Untersuchungen zeigen ein völlig normales und unauffälliges Bild. Ebenfalls gibt es keinerlei Hinweise für eine psychosomatische Erkrankung in der Vergangenheit oder Gegenwart. Als erfahrener Psychiater aber weiß ich, dass keine dieser Untersuchungen notwendig war, denn die geschilderten Umstände gibt es nur bei dem, was Schizophrenie genannt wird. Im Interesse der Kürze gehe ich hier nicht darauf ein, wie der Fall wohl zu beurteilen wäre, wenn es nicht eine für die Frau bestimmte Botschaft wäre, die sie entzifferte, sondern wenn sie zufällige Beobachterin von etwas geworden wäre, was nicht für sie bestimmt war. Worauf es mir in dem Fall ankommt, ist das Denken, dass etwas am Denken verkehrt ist. Das aber ist vornehmlich ein Feld für Denker, also für die Liebhaber der Weisheit.



## II

Kurt Hübner hat einmal in einem Vortrag vor Chirurgen<sup>1</sup> sehr schön die beiden Seiten der Medizin auseinandergelegt. Bei der einen ist der Patient wie in einem naturwissenschaftlichen Experiment nur ein Objekt, dessen subjektive Empfindungen unbeachtlich sind. Bei der anderen Seite der Medizin treten Arzt und Patient in eine personale Beziehung. Daher nennt er sie personale Medizin. Die beiden Seiten der Medizin stehen nicht im Gegensatz zu einander, sondern sind komplementär. Es gibt aber noch etwas Drittes. Denn für den oben geschilderten Fall ist eine solche Beschreibung nicht ausreichend. Vielmehr kommt etwas hinzu, was weder der naturwissenschaftlichen Medizin noch der Psychosomatik angehört. Zu allererst ist es ein philosophisches Problem, das den Einzelmenschen betrifft. Dass es sich in dem geschilderten Fall überhaupt um eine Krankheit handelt, ist nur historisch begründbar. Eine sachliche Begründung dafür gibt es nicht.

Was also haben Psychiatrie und Philosophie miteinander zu tun? Sehr viel. Mit leichter Übertreibung kann man die Psychiatrie als einen ärztlichen Zweig der Philosophie auffassen. Gemeint ist hier vor allem jener Teil der Psychiatrie, bei welchem körperliche Ursachen der als Krankheiten bezeichneten Zustände und Entwicklungen nicht bekannt sind und wir gute Gründe für die Annahme haben, dass es solche tatsächlich nicht gibt. Diese »Krankheiten« machen sogar in der Praxis den größeren Teil dessen aus, was als ärztliche Seelenkunde bekannt ist.

## III

Wir leben als Psychiater allerdings in Fakultäten, in denen das »Ideal der Exaktheit« gewöhnlich der alleinige Maßstab ist, nach welchem der Erfolg eines Wissenschaftlers gemessen wird. Hier kann ich auf Kurt Hübner und eine seiner Arbeiten zurückgreifen. In einer Arbeit *Das Ideal der Exaktheit und die Wissenschaft*<sup>2</sup> zitiert er Einstein mit fol-

<sup>1</sup> Ohne Titel veröffentlicht in *Langenbecks Archiv der Chirurgie, Supplement II* (Kongressbericht 1989), S. 33–39.

<sup>2</sup> Kurt Hübner: *Das Ideal der Exaktheit und die Wissenschaft*. Universitätstage 1963, S. 94–108.

gendem Ausspruch: »Zu diesen elementaren Gesetzen [deren Aufsuchen die Aufgabe der Physiker ist] führt kein logischer Weg, sondern nur die auf Einfühlung in die Erfahrung sich stützende Intuition«. Wie viel mehr trifft dies auf die Psychiatrie etwa in dem geschilderten Fall zu, in welcher Beobachtung und gesprochene Texte das einzige sind, worauf man sich stützen kann. Dazu schreibt Hübner weiter in der zitierten Arbeit: »Es ist also, wie ich glaube, ein altes abendländisches Vorurteil, dass Exaktheit und Wahrheit notwendig miteinander zusammenhängen.« Mit diesem Vorurteil sind wir als Psychiater ununterbrochen konfrontiert.

Gewiss haben wir Psychiater in einem wichtigen Teil unserer Aufgaben mit solchen Körperkrankheiten zu tun, welche Auswirkungen auf die Psyche haben. Deswegen müssen wir unbedingt Ärzte sein. Es wäre nicht ausreichend, wenn wir nur Psychologen wären. Das trifft ganz besonders zu, wenn zwischen einander bei oberflächlicher Betrachtung ähnlichen Erscheinungen zu unterscheiden ist. Aber bei den genuin psychisch Kranken, bei denen es keine Körperkrankheit gibt und die biologischen Grundlagen von Gehirn und Körper intakt sind, da geht es um Veränderungen, welche eigentlich das Interesse eines jeden Philosophen wecken müssten. Ich meine damit erstens die eigentümlichen Änderungen des Verstandes, wie es sie nur bei den Schizophrenen gibt. Zweitens meine ich damit die Emotionspsychosen, bei denen die alle Grenzen sprengenden Emotionen immer wieder in Symbolen zum Ausdruck gebracht werden.<sup>3</sup> Das dritte sind die Krankheiten der Stimmung, auch Gemütskrankheiten genannt. Verstand, Denken, Emotion, Stimmung, Gemüt, hinter jedem dieser Worte verbirgt sich ein großer Problemkreis. Insbesondere auf die Emotionen möchte ich hier hinweisen, in denen wir nicht weiter sind als es Descartes 1648 in *Die Leidenschaften der Seele* beklagt hat.<sup>4</sup>

Letztlich meine ich das aber persönlich, bezogen auf das, was meine eigenen Denk- und Arbeitsweisen in der Psychiatrie ausmacht. Das wiederum hat mit Kurt Hübner und der Entwicklung seines philosophischen Denkens zu tun. Unter einem auch autobiographischen

---

<sup>3</sup> Als Einführung siehe: U. H. Peters: Emotionspsychose, in: A. M. Freedman/H. I. Kaplan/B. J. Sadock/U. H. Peters (Hgg.): *Psychiatrie in Praxis und Klinik. Band 1. Schizophrenie, affektive Erkrankungen, Verlust und Trauer*, Stuttgart 1984, S. 306–316.

<sup>4</sup> Klaus Hammacher (Hrsg.), René Des Cartes: *Les Passions de l'âme*. Chez Henry Le Gras: Paris MDCXLIX. – Zweisprachige neue Ausgabe, übersetzt: *Die Leidenschaften der Seele*, Hamburg 1984.

Aspekt möchte ich dazu zunächst etwas erzählen, ehe ich dann wieder auf das Allgemeine zurückkomme.

#### IV

Im Jahr 1954 lernte ich Kurt Hübner kennen. Damals war er ein noch fast unbekannter wissenschaftlicher Assistent, der an seiner Habilitationsschrift arbeitete und für sich keinerlei Aussicht sah, jemals mit seiner Philosophie seinen Lebensunterhalt zu bestreiten. Seine Frau hatte sich darauf eingerichtet, dass sie es werde sein müssen, welche für den nötigen Lebensunterhalt der Familie zuständig sei. Zu dieser Zeit war ich noch Medizinstudent und hatte gerade erst das Physikum hinter mir. Aber wir gehörten beide einem informellen Kreis an, dessen historische Bedeutung meines Wissens bisher noch von niemand beschrieben worden ist. Mittelpunkt dieses Kreises war Else Reimers, die unverheiratete Besitzerin eines Restaurants in Kiels bester Lage, der Holstenstraße, dem »Cafe Reimers«. Sie war die engste Freundin meiner Mutter und meine Patentante. Daher wohnte ich bei ihr, war ihr Vorleser, weil sie fast blind war und bekam die Erlaubnis, an den wissenschaftlichen Abenden teilzunehmen, obwohl ich deren Grundregel nicht erfüllte. Diese Regel bestand darin, dass einer der Teilnehmer ein noch unveröffentlichtes Werk vorzutragen und zur Diskussion zu stellen hatte. »Tante Else«, wie sie sich von allen nennen ließ, hatte nämlich ein Faible für die Wissenschaften und belohnte jeweils mit außergewöhnlichen Genüssen aus ihrem Restaurant. Man wird die Ähnlichkeit – nicht Gleichheit – mit griechischen Symposien leicht bemerken.

Kurt Hübner war zunächst nur deshalb Mitglied des Kreises geworden, weil er mit der Ärztin Dita Roser verheiratet war. Diese war die Tochter der bekanntesten Kieler Ärztin, war selbst Ärztin wie auch Mitbegründerin und Textschreiberin des bekanntesten deutschen Nachkriegskabarets, der »Amnestierten«, und eine sehr gebildete Frau. Ein weiteres ständiges Mitglied war der Romanist August (»Gustl«) Buck, damals noch Privatdozent, der zu dieser Zeit Vorlesungen über den Nouveau Roman hielt, zu der alle gingen. Später bekam er einen Ruf nach Marburg, wo er Rektor der Universität wurde und Präsident der Dante-Gesellschaft. Ständiges Mitglied war auch der Zoologe Wolfgang Tischler, Deutschlands erster Ordinarius für Ökolo-

gie und ein in der Wolle gefärbter Naturwissenschaftler. Bei ihm hatte ich schon als Vorkliniker Vorlesungen über die tierischen Parasiten gehört, ebenso wie bei seinem Vater die Botanik. Gelegentliche Gäste waren etwa der Germanist Erich Trunz, der schon damals an der »Hamburger Ausgabe« von Goethes Werken arbeitete. Über seine Nazivergangenheit war damals noch nichts bekannt. Ein weiterer gelegentlicher Gast war der Philosoph Karl-Otto Apel, dessen Interesse sich damals vor allem auf die Sprachphilosophie bezog, wozu er vortrug. Ein weiterer Kieler Philosoph dieses Kreises war Paul Lorenzen, der damals vor allem seine Spielart des Operationalismus vertrat, den er für endgültig erklärte.

In dieser heterogenen, aber harmonisch diskutierenden Gesellschaft wurden die Arbeiten Kurt Hübners diskutiert, die erst sehr viel später zu einem Buch geronnen sind. Durch die genannten Umstände hatte ich den Vorzug, selbst die frühesten Arbeiten noch vor deren Erscheinen im Druck kennen zu lernen. Wenn Kurt nach dem Essen mit seiner klaren Stimme vortrug, erhielt er als erstes stets Widerspruch von seiner klugen Frau Dita, die unablässig auf Klarheit und Einfachheit des Ausdrucks drängte und dabei eine bestimmte Sorte Bonbons lutschte, die stets eigens für sie bereit gehalten wurden.

## V

Mir gefällt heute oft nicht, dass man Kurt Hübner nur nach seinen Büchern beurteilt und daraus zitiert. Er hat eine große Zahl von Einzelarbeiten veröffentlicht, die keineswegs immer zu Büchern zusammengefasst wurden. Ich fange mal mit Kurt Hübners Dissertation an, die Untersuchung über das *Opus postumum* Immanuel Kants. Dazu sagte er, dass er dieses gewöhnlich missachtete Werk in gewisser Weise als den Höhepunkt von Kants Philosophie betrachte. In immer wieder neuen Ansätzen versuche Kant zu einer Gesamtdarstellung vorzudringen, die ihm allerdings nicht mehr gelungen sei. Tatsächlich hatte sich bei Kant zur Zeit der Abfassung bereits eine langsam fortschreitende Demenz eingestellt. Diesen Faden habe ich später in einer Arbeit »Demenz am Beispiel eines Philosophen« aufgenommen. Gewöhnlich wird nämlich bei der Demenz in mechanistischer Weise als »Defekt« wahrgenommen, was nicht mehr geht, statt die Aufmerksamkeit auf das zu richten, was möglich ist. Im langsamen Übergang vom normalen Den-

ken auf dementes Denken können sich die Inhalte immer mehr auf das Wesentliche zusammenziehen.

Lange Zeit erschien es allerdings so, als wenn sich die Produktivität Hübners in einer langen Reihe von Einzelarbeiten und kleineren Gelegenheitsbroschüren erschöpfen werde. Immer wieder las er nach dem Essen bei »Tante Else« klare Abhandlungen zu Einzelaspekten vor, die sein gleichgehendes philosophisches Denken jeweils unter diesen Aspekten erkennen ließen. Seinen Versicherungen aber, er arbeite an einem größeren Werk konnte man nach mehreren Jahren keinen Glauben mehr schenken. Zwar habe ich bei mir einen großen Stapel solcher Einzelarbeiten liegen, die er für mich mit einer Widmung versah. Bisher habe ich aber noch keine vollständige Personalbibliographie gesehen, an welcher man sich orientierten könnte.

Schließlich erschien 1978 doch das so lange angekündigte Werk, es war die *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. Der Autor war inzwischen 57 Jahre alt und hatte bereits eine erfolgreiche wissenschaftliche Karriere hinter sich. 1960 bis 1971 war er Ordinarius für Philosophie an der TU Berlin gewesen, wodurch er aber nicht aus Kiel entschwand. Denn Dita behielt ihre ärztliche Praxis in Kiel bei, sie führten nun eine Wochenendehe, was beide als sehr positiv erlebten. Auch die Vorträge bei Tante Else erfuhren auf diese Weise keine Unterbrechung. 1971 gelang ihm dann der gewünschte Rückruf nach Kiel. Da war ich allerdings selbst schon nicht mehr in Kiel. 1965 hatte ich mich in Kiel für Neurologie und Psychiatrie habilitiert und war 1969 einem ersten Ruf an die Universität Mainz gefolgt und leitete dort die Neuropsychiatrische Universitätsklinik.

## VI

Die Gedanken Hübners, die in der *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* ihre endgültige Ausformung gefunden hatten, waren mir alle bekannt und dienten mir über ihren Grundzweck hinaus auch als seelische Stütze. Als Mediziner bewege ich mich hauptsächlich unter Kollegen, welche die Medizin als ein Gebiet der angewandten Naturwissenschaft verstehen. Für sie hat die Geschichtsforschung die Aufgabe herauszufinden, wie es damals wirklich war. Philosophie ist für sie etwas, womit man sich als Hobby am Wochenende befassen kann. Philosophie ist auch beliebt als Lieferant für Zitate bei festlichen Anlässen. Wenn man

jedoch die Gegenwart aus ihrer historischen Tiefe zu verstehen und daraus zu neuen Erkenntnissen vorzudringen versucht, tun Mediziner das oft als »bloßes Gerede« ab, indem sie jede andere Erkenntnis als die naturwissenschaftliche aus ihrem Denken ausschließen.

Historisch gesehen ist das aber ganz anders. Dass die Geisteskranken einer bestimmten Ärztegruppe oder überhaupt Ärzten zur Versorgung übergeben wurden, hat, wie bereits gesagt, ausschließlich historische Gründe. Die Gesellschaft betrachtete sie eben als krank, ohne sich um Gedanken zu bemühen, warum sie denn als krank anzusehen seien. Eine wesentliche wissenschaftliche Aufgabe besteht deshalb darin, das nur gefühlte Kranksein explizit zu machen.

## VII

Was wir heute Schizophrenie nennen hat seinen Ursprung in dem 1713 von Christian Wolff erstmals in der hochdeutschen Mundart veröffentlichten Werk *»Vernünfftige Gedancken Von den Kräfften des menschlichen Verstandes Und Ihrem richtigen Gebrauche in Erkentniß der Wahrheit«*. Darin heißt gleich der erste Satz: »Der Mensch hat nichts vortrefflicheres von Gott empfangen, als seinen Verstand: denn so bald er nur in demselben verrücket wird, so bald wird er entweder ein Kind, oder ärger als ein wildes Thier, und ist also ungeschickt, Gott zu ehren und den Menschen zu dienen.« Mit Verstand ist hier das Vermögen des Menschen gemeint, Gedankenglieder in formal-logischer Weise miteinander zu verknüpfen. Wenn das Wort »verrückt« hier erstmals im aufgezeigten Sinne gebraucht wird, hat das durchaus eine wörtliche Bedeutung. Der Gedankengang eines »Verrückten« (das Adjektiv wurde bald zum Substantiv) erfährt immer wieder eine für den Hörer oder Leser nicht nachvollziehbare Unterbrechung. Der Gedanke bricht ab, ein anderer schließt sich unmittelbar daran an und bricht wieder ab usw. Dadurch entsteht der Eindruck der Verrücktheit. Das ist der Kern der aus der deutschen Philosophie heraus entwickelten Schizophrenie, wozu es in anderen Ländern und Sprachen keine Parallelen gibt. Auch bei Hübner ist *»Verrücktheit [der] der Rationalität am meisten entgegengesetzte Zustand«*.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Kurt Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg/München 1978, S. 393.

Wenn man aber Medizin grundsätzlich als angewandte Naturwissenschaft begreift, dann muß – so wird tatsächlich deduziert – Schizophrenie eine körperliche Ursache haben. So hat sich ein merkwürdiges Paradox gebildet. Ein Psychiater, welcher an den naturwissenschaftlich begründeten Ursprung der Schizophrenie und ähnlicher Psychosen trotz Fehlens von irgendwelchen Beweisen »glaubt«, gilt den anderen medizinischen Forschern als seriöser Naturwissenschaftler. Wer jedoch daran Zweifel äußert und auf das Fehlen eben solcher Beweise hinweist, gilt als unwissenschaftlicher Fantast oder als Philosoph, was etwa dasselbe ist.

## VIII

Damit kehren wir zurück zur »Kritik der wissenschaftlichen Vernunft«, das einer Ärztin gewidmet ist, »Frau Dr. med. Ellen Roser zum Gedächtnis«, also der Mutter Dita Hübners und geliebten Hausärztin von »Tante Else«. Mein Exemplar weist viele Unterstreichungen und andere Gebrauchsspuren auf, im Buchmarkt für antike Bücher wäre es daher unverkäuflich. Daraus zu lernen ist, dass alle Wissenschaft letztlich als ein Regelsystem nach dem Muster, wenn A, dann B zu verstehen ist. Da ich auch Neurologe bin und es durchaus viele Krankheiten der Psyche gibt, deren Ursache in einer Krankheit des Körpers liegt, möchte ich nicht das eine Mal naturwissenschaftlich, das andere Mal aber geisteswissenschaftlich denken müssen, wie allerdings viele unser Fach verstehen, als eine doppelgesichtige Disziplin.

Wir haben in der Psychiatrie ebenso wie in den Humanwissenschaften das Problem, dass sie total verwissenschaftlicht und rationalisiert werden soll. Die gegenwärtigen Neurowissenschaften haben lediglich die historische Reihe frustrierender Versuche fortgesetzt.

So weit dies die endogenen Psychosen<sup>6</sup> betrifft, beruht es auf einer Täuschung. Die Vertreter einer rational verwissenschaftlichten Psychiatrie berufen sich immer wieder auf eine *increasing evidence*, also auf anwachsende Beweismittel. Sie kündigen uns immer wieder die vollständige rationale Erklärung dieses Wissensbereiches als un-

---

<sup>6</sup> Ich verwende hier einen heute nicht mehr üblichen Ausdruck, weil damit die untereinander sehr verschiedenen psychischen Krankheiten mit einem einzigen Begriff zusammengefasst werden können.

mittelbar bevorstehend an (»we are on the threshold«), aber es kommt dann doch nichts. Meines Erachtens wird auch niemals etwas kommen, weil das Mythische, welches darin liegt, seinen eigenen Gesetzen unterliegt.

## IX

In einem Aufsatz zu Mythos, Logos und Psychoanalyse<sup>7</sup> spricht Hübner von dem »Konflikt, der zwischen einer mit mythischen Erfahrungen arbeitenden Psychoanalyse und Psychotherapie einerseits und der aufklärerischen Attitüde des modernen Menschen andererseits besteht«. In der Tat wollen die Vertreter einer naturwissenschaftlich gedachten Psychiatrie die Psychoanalyse nur an ihren Heilerfolgen messen, etwa so, wie man ein Medikament gegen ein Placebo testet. Dazu müssen dann allerdings erst einmal Messkriterien erfunden werden, die selbst nicht rational begründbar sind. Freud und seine Tochter Anna waren sich dieser Problematik durchaus bewusst. Erst kürzlich hatte ich Gelegenheit, in der Library of Congress in der unveröffentlichten Korrespondenz zwischen Anna Freud in London und ihrem psychoanalytischen Vertrauten, Kurt Eissler in New York, zu lesen. Beide zeigen sich darin überzeugt, dass das Wesentliche der Psychoanalyse in dem liegt, was sie darin die »angewandte Psychoanalyse« nennen. Gemeint ist die psychoanalytische Ontologie, welche es erlaubt, Innerseelisches und Zwischenmenschliches aus einer einheitlichen Lehre heraus zu erklären. Freud selbst war allerdings wohl der Meinung, etwas Wirkliches »entdeckt« zu haben und nicht eine erdachte Welt zu erschaffen.

Die Psychoanalyse bewegt sich im Praktischen, also im Umgang mit ihren Klienten (Patienten) immer nur am Rande der Psychiatrie. Ihre Domäne sind die »Nervösen«, wie sie früher treffend mit einem einheitlichen Begriff zusammengefasst wurden.<sup>8</sup> Gemeint sind die-

---

<sup>7</sup> Gemeint ist hier der Aufsatz »Vom Mythos über den Logos zur Wissenschaft – ein Fortschritt? Gedanken zur Grundlegung der Psychoanalyse«, der mir als Manuskript vorliegt.

<sup>8</sup> Ein Beispiel ist: A. Padioleau: *Von der moralischen Heilkunde bei der Behandlung von nervösen Krankheiten*. Ein von der Kaiserlichen Akademie der Medizin gekröntes Werk. Frei übers. und mit Anmerkungen und Zusätzen ausgestattet von (G.) Eisenmann, Würzburg/Stahel 1865.



jenigen, die weder wirklich psychisch krank noch wirklich gesund sind. In den Fällen, in denen Freud einmal einen Ausflug in die Psychiatrie unternommen hat, wurden lediglich Modelle, welche aus der Erfahrung mit den Nervösen stammten, klinischen Begriffen übergestülpt. Hierbei denke ich an den Fall des Senatspräsidenten Schreber, der von Freud dazu benutzt wurde, um Vorstellungen über Paranoia (welche Schreber gar nicht hatte) zu exemplifizieren.<sup>9</sup> Das trifft ebenso auf »Trauer und Melancholie« zu, wobei es sich eben gerade nicht um die Zustände von endogener Depression<sup>10</sup> handelte, auf welche es seither immer wieder bezogen wird.

Da wir als Psychiater keine tatsächliche Hilfe von den Psychoanalytikern bekommen können und da wir, sofern wir sie überhaupt hatten, die Hoffnung aufgeben mussten, uns gänzlich in die Naturwissenschaften einpassen zu können, müssen wir uns hilfesuchend an die Philosophen wenden, da hierin unsere einzige Hoffnung bestehen kann.

Es gibt wenige, aber immerhin einige schriftliche Zeugnisse, welche einem Philosophen einen leichten Zugang in die Welt einer ganz besonderen Psychose bieten. Hierzu gehört in erster Linie das Selbstzeugnis des bereits erwähnten Senatspräsidenten Daniel Paul Schreber<sup>11</sup>, das zugleich ein Werk der Weltliteratur ist. Schreber war selbst hochgebildet und verwendete gerade darum immer wieder Bilder oder direkt subjektiv erlebte Mythen. Um immer wieder aufkommenden Irrtümern vorzubeugen, weise ich noch darauf hin, dass es sich bei Schreibers Buch um eine Verteidigungsschrift handelt und dass er sie in Zeiten geschrieben hat, in denen er nicht psychotisch war, also das Erlebte nur aus der Erinnerung zusammenfassen konnte. Hätte man ihn selbst in seinem psychotischen Zustand erleben können, wäre die Beschreibung vermutlich anders ausgefallen. Schreber litt wiederholt an einer Form von vorübergehender Psychose, welche sich dadurch

<sup>9</sup> Sigmund Freud: Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiografisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides). *Jahrb. Psychoanal.* 3 (1911) 9–69. GW 8, 239–320.

<sup>10</sup> Auch hier verweise ich darauf, dass ich absichtlich den ungebräuchlich gewordenen Begriff benutze.

<sup>11</sup> Daniel Paul Schreber: *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken nebst Nachträgen und einem Anhang über die Frage: »Unter welchen Voraussetzungen darf eine für geisteskrank erachtete Person gegen ihren erklärten Willen in einer Heilanstalt festgehalten werden?«*, Leipzig 1903.

auszeichnet, dass auf geläufige Mythen und Metaphern zurückgegriffen wird.<sup>12</sup> In der großen, meist in fremden Sprachen geschriebenen Literatur über diesen Fall fehlt immer wieder der enge Bezug zu Psychosen dieser Art und zu diesem besonderen Fall. Sprich, die Diskussion lässt das eigentlich Psychiatrische daran aus.

## X

So sehr die psychischen Krankheiten ein fruchtbarer Acker für philosophisches Denken sind oder zumindest sein könnten, so wenig passen in der Praxis offenbar Psychiatrie und Philosophie zusammen. Jedenfalls, wenn es nicht nur um die Bestätigung mechanistischer Konzepte von Körper und Seele geht. Das fing schon in der Frühzeit der Aufklärung gleich so an. Georg Ernst Stahl (1660–1734) griff die Schrift des Aristoteles »Peri Psychis« auf und schrieb der Psyche in der ärztlichen Kunst eine Art Leitfunktion zu. Damit war Stahl ärztlich sehr erfolgreich. Jedoch musste er dafür bis auf die heutige Zeit von Seiten einer auf Chemie und Physik gestützten Medizin sehr viel Schelte ertragen. In seiner akademischen und sonstigen Karriere konnte er dadurch nicht mehr behindert werden, denn er war bereits Professor der Hallenser Universität. Mit seiner frühen Schrift *De passionibus ...*<sup>13</sup> und zahlreichen nachfolgenden Schriften wurde er nicht nur der Begründer einer bis heute kaum beachteten frühen und sehr erfolgreichen Psychotherapie<sup>14</sup>, sondern bereicherte auch die Philosophie um neue Aspekte. Wie Wolfram Mauser schreibt, hat der Mediziner Stahl auch den Gang der Philosophie nicht nur seiner Zeit beeinflusst.<sup>15</sup> Ein Psychiater wie Emil Kraepelin (1856–1926), der heute vielen als Vater der Psychiatrie

---

<sup>12</sup> Einzelheiten dazu siehe: Peters, U. H.: Daniel Paul Schrebers, des Senatspräsidenten Krankheit. *Fortschr. Neurol. Psychiat.* 63 (1995) 469–479.

<sup>13</sup> Georg Ernst Stahl: *Diss. de passionibus animi corpus humanum varie alterantibus*, Halle 1691.

<sup>14</sup> Hier ist besonders auf ein frühes »Lehrbuch« für psychische Behandlungen hinzuweisen: Johann Christian Bolten: *Der Arzneiwissenschaft Doktors Gedanken von psychologischen Kuren*, Halle im Magedeburgischen 1751.

<sup>15</sup> Wolfram Mauser: Glückseligkeit und Melancholie. Zur Anthropologie der Frühaufklärung, in: Wolfram Maurer: *Konzepte aufgeklärter Lebensführung. Literarische Kultur im frühmodernen Deutschland*, Würzburg 2000, S. 211–243.

der Welt gilt,<sup>16</sup> konnte sich nicht einmal in Psychiatrie habilitieren, weil sein psychiatrisches Denken nicht von mechanistischen Hirnmodellen ausging, sondern in hippokratischer Weise die Beobachtung zur Grundlage seines Denkens machte. Nur mit Hilfe eines Philosophen (Wilhelm Wundt) konnte er sich bei einem Neurologen habilitieren. Als Kraepelin als Psychiater weiter erfolglos blieb, riet ihm Wundt, sich nur noch um einen philosophischen Lehrstuhl zu bemühen. Kraepelin ging ins Ausland (Dorpat), von wo er nach Jahren nach Heidelberg zurückkehren konnte, nachdem er signalisiert hatte, er werde nicht weiter einem Modell der Psyche folgen, das nicht mechanistisch ist. Ein Mann wie Georg-Theodor Ziehen (1862–1950) zog sich nach einer sehr erfolgreichen akademischen Karriere als Psychiater in Utrecht, Halle und Berlin zunächst als philosophischer Privatgelehrter zurück, bis man ihn auf den Hallenser philosophischen Lehrstuhl berief. So viel über die praktischen Leiden der Ärzte, welche es wagen, Philosophie als wesentlichen Teil ihrer Arbeit und ihres Denkens anzusehen.

## XI

Zum Abschluss möchte ich begründen, warum Kurt Hübner 90 Jahre alt werden musste und warum auch dieses Alter noch nicht ausreichend ist. Es gibt da ein wissenschaftlich noch nicht genügend erforschtes Gesetz oder auch psychiatrisch-psychologische Regel. Gewisse Philosophen müssen sehr alt werden, um ihre Gedanken ausreichend zu Papier bringen zu können. Ich denke da etwa an Hans-Georg Gadamer, der fast sein ganzes Lebenswerk nach der Emeritierung geschrieben hat. Wenn ich die große Reihe bedeutender Werke betrachte, die Kurt Hübner nach der Emeritierung geschrieben hat, denke ich, dass es auch ihm nötig und möglich sein wird, das Lebensjahrhundert noch zu überschreiten.

---

<sup>16</sup> Kraepelin hatte vor allem durch sein Lehrbuch, das in 8 Auflagen erschien, eine Breitenwirkung innerhalb der Medizin.

## Menschenbild und Menschenwürde als Grundprobleme der Bioethik<sup>1</sup>

Es gilt in der Gegenwartsethik als Kunstfehler, *Begründungsprobleme* durch *anthropologische Entwürfe* wie »Menschenbilder« lösen zu wollen (Ott 2001, 28). Andererseits kommt keine Ethik ohne ein ihr zugrundeliegendes Menschenbild aus. Jedes ethische Modell hängt von einem impliziten oder expliziten Menschenbild ab und bezieht gerade daraus seine Überzeugungskraft.

Es fällt nun auf, dass es zur Geschichte des Begriffs »Menschenbild« bisher so gut wie keine Forschung gibt (Janich, Korsch 2005, 138). Geäußert wird jedoch die Vermutung, dass dieser Begriff ein *Ersatz für Letztbegründungen* sei, was auch die Versuchung erklärte, mit seiner Hilfe Begründungsprobleme in der Ethik, die ja im wesentlichen aus dem Fehlen einer *Letztbegründungsmöglichkeit* resultieren, lösen zu wollen. Was heute im Begriff Menschenbild verankert ist, hatte, so eine verbreitete Einschätzung, zuvor seinen Ort in der Metaphysik und in der Religion. Da diese aber als zu traditionell bzw. »vergangenheitsbezogen« erachtet worden seien, habe sich die Begrifflichkeit umgestellt (ebd.).

Es erscheint sinnvoll, den Beginn dieser Entwicklung im späten 19. Jahrhundert zu verorten. Das traditionell bzw. in der vergangenen Geschichte Geglaubte und Gedachte erscheint der in dieser Zeit sich verfestigenden Vorstellung von aufklärerischer Vernunft als grundsätzlich zweifelhaft, gilt doch als das Prinzip aufgeklärten Denkens der »geschichtliche Fortschritt, die Idee, dass alles der kritischen Vernunft unterworfen ist, so dass ein absolutes Festhalten an Geglaubtem, Gegebenem je im Verdachte eines unkritischen und damit blinden Dogmatismus steht. Darin liegt, dass der durch diese Vernunft und ihre freie Erkenntnis geleitete Mensch als autonomer Gestalter der Geschichte betrachtet wird, in der er,

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag integriert verschiedene Aspekte zur Thematik aus meinem Buch *Ohne Gott? Glaube und Moral*, Augsburg 2008.

unablässig an seiner Selbstverwirklichung arbeitend, in beständigem Fortschritt begriffen ist« (Hübner 2006, 257).

Der Mensch entwickelt ein neues Selbstverständnis, das sein Bild von sich selbst zu prägen beginnt. Emanzipiert von der Vergangenheit und ausgestattet mit einer Rationalität, die es ihm immer mehr erlaubt, die Welt, in der er lebt, technisch zu beherrschen, sieht er sich als »Schöpfer seiner selbst« (ebd.) – eine Entwicklung, die Mitte des 20. Jahrhunderts in der Zurückweisung jedes normativ-anthropologischen Menschenbildes gipfelte, das von einem vorgängigen, quasi ontologisch oder »natürlich« gegebenen *Wesen* des Menschen ausgeht und schließlich in die moderne These mündete, dass es kein feststehendes Wesen »Mensch« gibt, sondern nur noch den »offenen Entwurf Mensch«, der »erst den Menschen schafft« (Ratzinger 1982, 167). Dabei scheint das Ziel der völligen Emanzipation erreicht, »wenn der Mensch technisch erzeugt werden kann, wenn er nicht mehr an der Zufälligkeit des Bios hängt, sondern, alle Geheimnisse durchschauend, sich selber plant in einem Denken, das nicht nach rückwärts blickt, sondern allein die Bedürfnisse und Hoffnungen der Zukunft zum Maßstab bestimmt« (Ratzinger 1982, 97).

Der Gipfel eines solchen »Sich-selber-Planens« ist das, was derzeit unter dem Begriff »Enhancement« diskutiert wird. Unter Enhancement versteht man (bio-)medizinische Eingriffe in den menschlichen Körper, die nicht nur der Bekämpfung von Leid und Krankheiten, sondern auch – und vor allem – einer Optimierung bzw. »Verbesserung« des Menschen dienen. Es legitimiert sich durch den alten, insbesondere von der Moderne reanimierten und zum »Projekt« umgewidmeten Traum, sich von materiellen und sozialen Fesseln und Zwängen zu befreien. Dabei geht das moderne Emanzipationsbestreben über den Anspruch des klassischen aufklärerischen Humanismus hinaus. Stellte jener nur das Individuum in den Mittelpunkt, dessen Recht auf freie und selbstbestimmte Entfaltung und Entwicklung unterstreichend, so zeichnet sich medizinisches Enhancement durch ganz besondere Ziele der »Befreiung« aus sowie durch das Arsenal der Mittel, diese zu erreichen. Es geht ihm um die Überwindung der von der Natur gesetzten biologischen Grenzen, um nicht nur Krankheiten, sondern auch das Altern und den *Tod* zu überwinden. Die physischen, geistigen und emotionalen Fähigkeiten des Menschen will es in nicht gekanntem Maße verbessern, den exponentiellen Wissenszuwachs auf Forschungs-

gebieten wie der Gentechnik, der Intelligenz- und Kognitionsforschung sowie der Nanotechnologie nutzen, damit der Mensch nicht nur lerne, sich selbst zu verstehen, sondern auch – und vor allem – sich zu *verändern*. Es geht ihm um den Schritt von der *natürlichen Evolution* zur *gesteuerten Autoevolution* des Menschen.

Drei »Brücken« werden unterschieden, um dieses Ziel zu erreichen (Kurzweil, Grossman 2004). Die erste ist derjenige Teil des Weges, auf dem wir uns heute bereits befinden: technische Eingriffe in die Reproduktion und Fortpflanzung des Menschen sowie eine Optimierung des Stoffwechsels (z. B. durch Hormonpräparate), um die bekannten Ursachen des Alterns so effektiv wie möglich einzudämmen. Brücke Nr. 2 bildet die Gentechnologie. Man hofft, mit ihrer Hilfe in der nahen bis mittleren Zukunft Gendefekte in der Keimbahn oder im entwickelten Gewebe reparieren zu können, die mit dem Alterungsprozess zusammenhängen; dabei wird auch das mögliche Einschleusen sog. »Langlebigkeitsgene« diskutiert, die das Altern verzögernde Stoffe produzieren sollen. Brücke Nr. 3 basiert auf einer entwickelten molekularen Nanotechnologie, die eine vollständige Kontrolle der molekularen Vorgänge innerhalb der Zellen möglich machen soll. Fernziel ist die Ablösung des biologischen Gewebes durch optimierte Materialien, die einen weit größeren Parameterbereich an Funktionalität, Beständigkeit und Zuverlässigkeit abdecken sollen. Der Mensch, so heißt es visionär und programmatisch, werde in Zukunft Wissenschaft und Technik benutzen, um den Tod und die dahin führenden Prozesse wie Krankheit und Altern erfolgreich zu bekämpfen. Die Minderung oder gar Beseitigung seiner biologischen Schranken verändere das *eigentliche Wesen* des Menschen und – die *Definition des Menschseins selbst*.

Man kann angesichts solcher Visionen feststellen: Der vom Menschen selbst geschaffene Mensch tritt nicht mehr als ein »Geschenk des Schöpfers« in die Welt, sondern als »Produkt unseres Machens«, das nach »selbst gewählten Bedürfnissen selektiert werden kann. Über diesem Menschen leuchtet nicht mehr der Glanz der Gottebenbildlichkeit, der ihm seine Würde und Unantastbarkeit gibt, sondern nur noch die Macht menschlichen Könnens. Er ist nur noch des Menschen Bild« (Pera, Ratzinger 2005, 63). Aber, so kann man ergänzend fragen: *welches Menschen?*

Damit schlägt die bioethische Diskussion eine Verbindung zwischen zwei Problemfeldern, die sich bisher in dieser Radikalität nicht stellte: zwischen dem des *Menschenbildes* und dem der *Menschenwürde*.

de. Es drängt sich nämlich im Anschluss an jene Frage eine weitere auf: Kann ein Mensch Würde besitzen, der das Werk des Menschen ist?

Würde, darüber sind sich die Philosophen heutzutage weitgehend einig, kann ein Mensch nur als Person besitzen; denn nur als Person könne der Mensch Träger von Rechten sein, die seine Würde begründen. Als bloßes Naturwesen besitze er weder Recht noch Würde, da es so etwas in der Natur nicht gibt. Würde und die Rechte, die eine Person ausmachen, würden ihr vielmehr verliehen und entzogen oder verweigert, sie würden zugesprochen und abgesprochen (Borsche 2005).

Wem nun Rechte verliehen, wem sie entzogen werden sollten und in wessen Macht diese Verleihung und dieser Entzug stehen sollten, ist eine moralphilosophische Frage. Hegel hat gezeigt, dass diese Frage nicht ursprünglich ist. Denn um in der Lage zu sein, sie zu stellen und zu erörtern, müssen wir als Personen immer schon anerkannt sein. Diese wechselseitige Anerkennung der Person ist die sittliche Wirklichkeit, in der wir leben, und als solche ist sie die Bedingung dafür, dass wir die Gründe dieser Anerkennung philosophisch diskutieren können. Nietzsche war es dann, der erkannt hat, dass das Fragen nach den Gründen der Moral ein riskantes Experiment mit unserem Leben ist. Was wir bei dieser Suche nämlich entdecken, ist die Kontingenz der moralischen Grundlagen unserer Lebensform (Borsche 2005). Die scheinbar so selbstverständliche Verbindung von Mensch und Person bspw., auf der die Menschenrechte und damit unser gesamtes Rechtssystem beruhen, ist historisch geworden und bedingt. Genauer: sie ist *christlich* begründet. Bereits der Begriff der Person verweist auf diese Tradition (Splett 2006, 23). Wenn nun aber, mit Nietzsche gesprochen, Gott tot ist, was wird dann aus unseren unveräußerlichen Rechten? Was wird, wenn dieser absolute Garant der Menschenwürde verloren gegangen ist, aus der Gott geschuldeten Anerkennung aller Menschen als Personen?

Mit dieser Frage tritt die Konsequenz des neuzeitlichen, gänzlich auf sich selbst gestellten moralphilosophischen Denkens in aller Schärfe hervor. Seit Hobbes und Nietzsche geht es nämlich um die Frage, ob überhaupt, ferner aus welchem Grund und mit welchem »Recht« *alle* Menschen als Personen, als Träger unveräußerlicher, eigener Rechte angesehen werden sollten. Nur nach christlicher Überzeugung sind dies alle Menschen qua ihres Mensch-Seins. Betrachtet man dagegen die Geltung von Rechten als *Konvention*, wobei *der Mensch selbst* der Urheber der Moral ist, dann geht deren unbezweifelbare Gewissheit

verloren. »Wenn der Mensch nach dem Menschen lebt«, schrieb schon Augustinus, »wird er dem Teufel ähnlich« (Augustinus 1979, 919). Ihrer göttlichen Herkunft beraubt, kann die Moral »beliebiger Kritik, fundamentalem Zweifel oder gar totaler Verwerfung« ausgesetzt sein; »keine Norm, kein Wert kann die Würde der Unantastbarkeit reklamieren« (Bayertz 1987, 177). Die Würde des Menschen wird »antastbar« (Wetz 1998), und der Glaube an die Menschenrechte ähnelt, wie der schottische Moralphilosoph Alasdair MacIntyre es einmal polemisch formulierte, dem »Glaube an Hexen und Einhörner« (MacIntyre 1988, 98). Man kann auch schlicht auf die politische Realität verweisen:

»Menschenrechte, verstanden als Willenserklärungen einer historisch-kulturell begrenzten Gemeinschaft, die mit dem Anspruch artikuliert werden, unbegrenzt und überhistorisch für alle Menschen zu gelten – auch für diejenigen, die nicht zur Gemeinschaft derer gehören, in deren Namen sie artikuliert wurden –, sind eine problematische Konstruktion. Sie kann auf zweierlei Weise verstanden werden: entweder als Absicht und Aufforderung, gewaltsam in fremde Rechtsräume einzugreifen und diejenigen Personen, für die diese Rechte noch keine Gültigkeit besitzen, zu deren Anerkennung zu zwingen; oder als Angebot und Einladung an die Mitglieder fremder Rechtsgemeinschaften, diese Rechte als eine gemeinsame Rechtsgrundlage verschiedener Rechtssysteme anzuerkennen« (Borsche 2005, 5).

So ist es bekanntlich noch nicht lange her,

»dass die chinesische Regierung als Sprecherin einer eigenständigen großen Kulturtradition und eines beträchtlichen Teils der Menschheit die westlichen Regierungen hat wissen lassen, dass sie sich deren Lehre von den Menschenrechten nicht aufdrängen lassen wolle. Sie vertrat vielmehr die Ansicht, dass die Rechte des Individuums an den Rechten – nicht anderer Individuen, sondern der Gemeinschaft – ihre Grenze finden sollten« (ebd.).

Dies gelte auch für die Frage nach dem Wert des (menschlichen) Lebens, das jener Auffassung zufolge zwar keinen unbedeutenden, aber doch einen Preis habe. Probleme der Organbeschaffung etwa, wie man sie in westlichen Ländern kennt, existieren in China nicht. Das gesellschaftliche Bedürfnis nach transplantierbaren Organen wird dort höher angesetzt als das bei uns als selbstverständlich geltende Recht eines Menschen, auch über den Tod hinaus über seinen Körper verfügen zu können – ein typisch »westliches« Recht, wie sich zeigt. Und: ein religiös imprägniertes dazu. Denn: Welchen Sinn sollte es haben, über etwas verfügen zu wollen, wenn das *Subjekt* der Verfügung zu dem



Zeitpunkt, wo diese Verfügung *relevant* wird – nämlich nach seinem Tod – gar nicht mehr existierte?

So trägt die Ethik, wenn es um die existenzielle Frage von Leben und Tod geht, wieder religiöse Züge. Und religiöse Züge sind es auch, die letztlich die Charakteristik der Frage nach der Menschenwürde insgesamt prägen. Ist es nämlich schon fraglich, ob die Geltung der Menschenwürde und -rechte als *Leistung des Menschen* Bestand haben kann, so gilt dies umso mehr, wenn ihr Adressat der *vom Menschen selbst geschaffene Mensch* ist. Ohne den »Hauch des Numinosen«, ohne den »Glanz der Gottebenbildlichkeit«, der (nach alter religiöser Vorstellung) allein erst dem Menschen seine Würde und Unantastbarkeit gibt, ist deren Existenz letztlich nicht denkbar.

Davon zeugt auch der »archaische Abscheu«, den viele bei der Vorstellung vor »geklonten Ebenbildern« empfinden (Habermas 1998, 13). Dessen rationaler Kern ist nicht die mangelnde Autonomie und »Unfreiheit des Klon«, dessen Identität durch gezielte menschliche Produktion prädestiniert wurde (ebd.), sondern es ist das, was aus einer mythisch-religiösen Sichtweise dazu vermerkt werden kann: dass ein »mächtiges archetypisches Motiv« hinter ihm steht – ein Motiv, das gleichermaßen Abscheu, Schauer und Faszination zu erwecken vermag (Fuchs 1999/2000; die folgenden Seitenzahlen in Klammer beziehen sich auf diese Quelle).

Thomas Fuchs identifiziert dieses Motiv im Archetypus des Doppelgängers. Das Doppelgänger-Motiv, so Fuchs, zeige sich bereits in archaischen Vorstellungen von der Seele. Das *Ka* der Ägypter, die *Psyche* der Griechen und der *Genius* der Römer seien jeweils unsichtbare Abbilder oder Doppelgänger eines Menschen, die nach seinem Tod als Seelenschatten fort dauern – zugleich repräsentierten sie seinen »Dämon«, sein Schicksal und Verhängnis. Der »unheimliche Doppelgänger« sei aber auch ein zentrales Thema der Romantiker und ihrer Nachfahren. Ob als verselbständigtes Spiegelbild, als halluzinatorische Truggestalt oder als abgespaltenes, triebhaftes *alter ego* – immer erscheine er als Verkörperung der »Nachtseite des bewußten Ich«, jener Seite der Person, die Furcht und Entsetzen, aber auch eine geheime Faszination auszulösen vermöge (56).

Worin besteht dieses »Unheimliche« und seine Faszination? Fuchs zeigt, dass es einerseits das Todessymbol ist, für das der Doppelgänger steht, andererseits aber auch die Verheißung der Überwindung des Todes, die Verheißung von Wiedergeburt und Unsterblichkeit (57 ff.). Das

gelte bereits für den archaischen Seelenschatten, der den Tod begleitet und zugleich überdauert; das gelte aber auch für die Phantasien und Projekte künstlicher Lebenszeugung: Der Mensch begegne im Klon seinem eigenen Leben von außen, d. h. aus der Perspektive des Todes – in seiner Fantasie aber glaube er den Tod zu überwinden, indem er sich selbst technisch reproduziert (59 ff.). »Es gehört zu unserem Leben und Lebendigkeit«, resümiert Fuchs,

»daß es seinen Grund in einer Tiefe hat, die nie ganz in die Helligkeit des rationalen Begreifens zu bringen ist (...). Daß er dieses Geheimnis seiner selbst nicht mehr im Verborgenen belassen kann, macht das Drama des Menschen seit der Neuzeit aus. Er versucht, ein Abbild seiner selbst zu erzeugen, sich vollkommen »festzustellen« und zu begreifen. Das vollständig Festgestellte (...) aber ist nicht mehr das Lebendige, sondern das Tote« (68).

Unheimlich nennt man alles, was im Geheimnis, im Verborgenen bleiben sollte und hervorgetreten ist, heißt es bei Schelling. »Das Unheimliche bezeichnet gleichsam den Damm, den das Lebendige und Beseelte gegen seine Verneinung errichtet hat. Der Mensch hat den Drang zu dieser Verneinung in sich« (68). Freud nannte ihn den Todestrieb, C. G. Jung fand ihn in den mythischen Bildern und Archetypen des Unbewussten. Der Chor in Sophokles' »Antigone«, des berühmten mythischen Dramas der Antike, sagte es auf seine Weise: »Vieles Unheimliche birgt die Welt; am unheimlichsten aber von allem ist der Mensch.«

So scheint der Mensch selbst in seiner äußersten Verneinung auf einen metaphysisch-religiösen Kern seiner Existenz zurück zu weisen, dessen Leugnung die moderne Diskussion um das »Bild« des Menschen angesichts seiner biotechnischen Manipulation (und in Zukunft vielleicht auch: Erzeugung) wieder angestoßen hat.

## Literatur

- Augustinus: Der Gottesstaat, Bd. I, Paderborn 1979.  
Bayertz, K.: GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung, Hamburg 1987.  
Borsche, T.: Mensch und Person, in: fiph-Journal (5) 2005.  
Fuchs, T.: Klone und Doppelgänger, in: Scheidewege 1999/2000.  
Habermas, J.: Sklavenherrschaft der Gene. Moralische Grenzen des Fortschritts, in: Süddeutsche Zeitung 17./18.1.1998.  
Hübner, K.: Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne, Augsburg 2006.

- Janich P., Korsch D.: Die Orientierungsleistung von Menschenbildern, in: *Information Philosophie* 5/2005.
- Kurzweil R., Grossman T.: *Fantastic Voyage*, New York 2004.
- MacIntyre, A.: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt / New York 1988.
- Ott, K.: *Moralbegründungen*, Hamburg 2001.
- Pera M., Ratzinger J.: *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg 2005.
- Ratzinger, J.: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982.
- Splett, J.: Ich und Du. Philosophisches zu Person und Beziehung, in: *Philotheos* (6) 2006.
- Theobald, W.: *Ohne Gott? Glaube und Moral*, Augsburg 2008.
- Wetz, F.-J.: *Die Würde der Menschen ist antastbar*, Stuttgart 1998.

## Vom Elektron zur Heiligen Dreifaltigkeit Gottes

Die Einheitlichkeit der einursächlichen dualen Welt in der  
Drei-Säulen-Analogie von Axiom und Dogma und die  
Katholizität des Wissbaren

Gotteserweis

### 1. Das metaphysische Komma in den Naturwissenschaften

*Methodische Vorbemerkung*

*Weil aus einem alles ist,  
ist dieses eine in allem.*

Heute billigen wir den Naturwissenschaften zu, nicht nur aus der logischen Beweisbarkeit heraus ihre Erklärungen zu formulieren, die wir für wahr annehmen. In der theoretischen Physik sind es Hypothesen, die sich schon und nur durch ihre Wahrscheinlichkeit als Grundlage für weitere Annahmen und damit als einstweilen wahr qualifizieren. In der theoretischen Mathematik ist die Formalisierung soweit fortgeschritten, dass man immer öfter sogar auf die Überprüfung ihrer Ergebnisse an der Realität als überflüssige Denkgewohnheit verzichten zu können glaubt. Ganz unverhohlen Metaphysik treibt auch die Biologie, indem sie den Analogieschluss, der auf unbekannte fehlende Verbindungsglieder ausgeht, als Beweis ansieht. Damit hat sie die Evolutionstheorie erfolgreich gemacht.

Als wahr gilt heute in den Wissenschaften auch, was nicht durch Messung oder Ableitung oder Nachprüfung beweisbar, aber analog und wahrscheinlich ist. Neben der Beweisbarkeit sind in der Wissenschaft also auch wieder andere Wege der Vergewisserung der Wahrheit zugelassen. Die Metaphysik, die immer schon über Axiome, eidetische Hypothesen etc. die Naturwissenschaften beflügelt hat, darf wieder sein. Das Denken ist, jedenfalls in Ansätzen, lateral geworden.

Es liegt daher heute im Bereich des methodisch Möglichen, Konzepte des naturwissenschaftlichen Denkens und intellektuelle Modelle

des Glaubens auf mögliche Analogien und Strukturgleichheiten hin zu untersuchen. Wenn Analogien in den Naturwissenschaften zugelassen sind, um zur Wahrheit der Wirklichkeit vorzudringen, wenn also Analogien innerhalb der Naturwissenschaften Mittel des Beweises sind, dann müssen sie es auch sein können, wenn sie sich zwischen naturwissenschaftlichem Axiom und religiösem Dogma und zwischen theologischem Satz und der Wirklichkeitserfahrung zu erkennen geben. Diese Beweisanalogien haben weitreichende Konsequenzen, weil sie von den Naturwissenschaften selbst zugelassen wurden. Früher waren sie freilich schon einmal gewusst und lagen schon immer im Bereich des Wissbaren.

Die Ansehung der Analogie als Beweis ist ein wichtiger Schritt auf die Wahrheit zu. Aber die Hereinnahme der Analogie in das Register der Beweistechniken ist dennoch ein Missverständnis. Der Beweis ist, bekanntlich, keine Spiegelung der Wahrheit. Er ist nur ein Vehikel der Naturwissenschaften. Im Beweis schleppen diese nämlich immer das Subjekt mit, das den Beweis mit Zirkel, Hammer und Zollstock führt. Die Analogie ist hingegen *mehr* als ein Beweis, weil sich in ihr die Wirklichkeit von selbst *erweist*. Der Anteil des Subjekts, das der Analogie mit oder ohne Handwerkszeug gewahr wird, ist nicht null, jedoch geringer als im Führen eines Beweises.

Die Analogie der Fünffingrigkeit unterschiedlicher Spezies, die auf gemeinsame unbekannte Vorfahren schließt, weckt im Modell von Denken und Vorstellung Verständnis für die Wirklichkeit, die sich in den weiteren Zusammenhängen als wahr erweist. Der aus der Analogie herausgelesene »Beweis« geht also von der Wirklichkeit aus, die sich dem Menschen zeigt und sich in ihm intuiert. Dieses metaphysische Komma erhebt die Analogie, was ihre Wahrheitskraft angeht, über den von Menschenhand geführten Beweis.<sup>1</sup> Die Analogie ist näher an dem, was ist, als der Beweis es jemals sein kann.

<sup>1</sup> Von den unerklärlichen Symmetrien, vermeintlichen Zufallsfunden in den Naturwissenschaften, von der Entdeckung von den Erscheinungen hinterliegenden Zusammenhängen, von der Intuition als Quelle der Hypothetik, vom zustimmenden Denken als Grundlage des Wissens handelt meine Darstellung: *Ich denke, also glaube ich. Cogito ergo credo*. Von Metaphysik und Glaubenswissen als Fundament und Gunst von Naturwissenschaft und westlicher Gesellschaft. Essay. Mit einem Vorwort von Joachim Kardinal Meisner. / *I think therefore I believe. Cogito ergo credo. Metaphysics and religious Knowledge as a Fundament for and beneficial Force within Natural Science and Western Society*. An Essay. With a Foreword by Joachim Cardinal Meisner, Frankfurt/München/London/New York 2008, nachgedruckt Morrisville (U.S.A.) 2009 und in: *Vom*

Das Komma des Geistes war für Jahrhunderte die künstlich gesetzte Grenzmarke zwischen Naturwissenschaften und Metaphysik. Das Erstaunliche ist, dass auf dem historischen Höhepunkt des Siegeszuges des Materialismus die moderne Grundlagenforschung in theoretischer Physik, Chemie und Mathematik selbst die Metaphysik wieder zulässt. Ohne sie ist die Wissenschaft an weiterem Fortschritt in den Grundlagen gehindert.

Die christliche Religion und Theologie wähten sich mit ihrer Geschichtlichkeit und mit ihrem Anspruch auf Vernünftigkeit immer schon im Haus der Wissenschaften, wenngleich sie in den Augen vieler ihm eher nur als mittelalterliches Kapellchen angehängt erschienen. Methodisch haben die Naturwissenschaften nun aber selbst ihre Tür zu dieser Kapelle weit aufgestoßen.

## **2. These: Wenn das Axiom vom Atom (Elektron) als Prinzip der körperlichen Welt wahr ist, dann ist auch das Dogma von der Heiligen Dreifaltigkeit Gottes als Prinzip der geistigen Wirklichkeit wahr**

Die geistige Wirklichkeit, an der jedes Individuum Anteil hat, hat einen Gottesbeweis nicht nötig, könnte er doch höchstens die Möglichkeiten des von Menschen geführten Beweises vor Augen führen, aber eben nicht die Möglichkeiten Gottes. Hier geht es darum, die Möglichkeiten Gottes zu erkennen, die sich in der dualen Natur zeigen und auf die hin uns zu verstehen uns anheim gegeben ist. Weil Gott sich darin selbst erweist, handelt es sich um einen »Gotteserweis«, der die mögliche Wahrheit eines Gottesbeweises übertrifft.

In der Physik und in der Religion gilt die Welt als einheitlich aus Einursächlichkeit (Theorie vom Urknall bzw. Setzung eines Schöpfergottes) und deshalb so als einheitlich, dass Verschiedenes analog sein und die Analogie tatsächlich zur Erkenntnis eben dieser Welt führen kann. Einerseits ist Analogie ohne Einheitlichkeit unmöglich. Andererseits bestätigt das Wahrsein von Analogien die Einheitlichkeit der Welt aus Einursächlichkeit.

Von besonderer Bedeutung für das Auffassen der Wirklichkeit, die

---

*wahren Antlitz des Menschen. Drei Essays über Bedeutung ohne Kontext*, Frankfurt a. M. etc. 2010.

selbst unaussagbar bleibt, sind heute das Beweisdanken der Wissenschaft und das vernehmende Denken, das der mystische Glauben auch ist. Solange der Mensch die Dinge in ihr Eigensein setzt, wie das Zweite Vatikanische Konzil es formuliert hat, sind seine Wege zum Erkennen widerspruchsfrei und wahr. Wissenschaft, die wahr und vollständig ist, und Glauben, der wahr aus Verbürgung ist, können einander nicht widersprechen. Sie sind die beiden Zugänge zur geistkörperlichen Wirklichkeit der einen, einheitlichen, einursächlichen Schöpfung. Das Erkennen des Individuums ist von diesem Ganzen betroffen und betrifft das Ganze. Im idealen Fall ist es καθολικός, also im Wortsinne katholisch.<sup>2</sup>

In den beiden Erkenntnisbereichen des forschenden, beweisenden Denkens und des Glaubens, das auch vernehmendes und annehmendes Denken ist, wird die Fülle der Realität, die sich weder errechnen, noch in Begriffen, die ihrer Natur nach reduktiv sind, aussagen lässt, gleichermaßen in Modellen an Denken, Sprache und Sinne vermittelt. Diese Modelle sind Repräsentationen des als wahr Erfahrenen, also Sprache, Begriffe, Hypothesen aus Eidetik, Gesetze aus gemittelten Werten, Theorien, die unbeweisbar und unwiderlegbar sind, intuierte Axiome, unumfassbare Paradoxe, in Biografien tiefverbürgte Bekenntnisse und leuchtende Dogmen, aber auch personale Kunst und universale Musik.

Das moderne Individuum lebt vor allem aus Repräsentationen, die zwei einfache Beziehungen (von Materie zur Wissenschaft und vom Geist zur Religion) darstellen. Sie sind die erste, fundamentale Analogie. Das moderne Subjekt teilt diese seine Repräsentationen mit Überzeugung auf in »wissenschaftlich« (glaubwürdig) und in »religiös« (mythisch-fantastisch). Die beiden Zugänge zur erfahrbaren Wirklichkeit gelten als unverbunden und unvereinbar. Materielles, das vernünftig ist, und Geistiges, das unbeweisbar und angeblich nicht vernünftig ist, sind ohne Brücken und gelten sogar als Gegensätze. Die wahre Bedeutung des Personseins, das als Eingehung des Geistes in Körperlichkeit lebendige Mitte und Gewähr aller als wahr erfahrenen Repräsentationen ist, bleibt unerkannt.

Analogien zur Wirklichkeit sind freilich auch analog zu unseren

---

<sup>2</sup> »Katholisch« ist an dieser Stelle im idealen, umfassenden Sinn gebraucht, der andere Konfessionen und andere christliche Kirchen im Corpus Christi Mysticum grundsätzlich mitumfasst.

Denkmöglichkeiten. Da diese aber unser einziger Zugang zur Realität sind, sind ihre Konzepte des Verstehens in jedem Fall Analogien zu der Wirklichkeit, die wir erfassen können. Insofern und weil das Denken nicht unabhängig von dem, was wir erfahren, entstanden sein kann, sondern in einer Beziehung zu ihm befangen ist, sind Modelle von Realität, auf welche genaue Weise auch immer, analog zur uns zugänglichen und das heißt zur einzigen Realität. Ihre Wahrheit ist, was das physikalische Zutreffen der naturwissenschaftlichen Axiome bzw. ihrer Folgerungen angeht, überdies mit wissenschaftlichen Methoden bewiesen. Die Verstehenskonzepte oder Modelle, die wir uns zum Begreifen der materiellen und geistigen Realität in ihrer Einheit machen, sind also die erste Analogie.

Die zweite Analogie ist die *zwischen* den naturwissenschaftlichen und den religiösen Sätzen, also zum Beispiel zwischen dem Axiom vom Elektron und dem Dogma von der Heiligen Dreifaltigkeit Gottes. Dieser zweiten Analogie, die die Dualität der geistkörperlichen Welt spiegelt, und ihrem Nachweis ist der vorliegende Beitrag gewidmet.

Ist der naturwissenschaftliche Satz als Analogie wahr (er ist zusätzlich sogar aus dem wissenschaftlichen Beweis heraus wahr) und befindet sich ein religiöser Satz in Analogie zu diesem naturwissenschaftlichen Satz, dann muss auch der religiöse Satz wahr sein, denn in einer einursächlich-einheitlichen Welt kann nicht unwahr sein, was gleich dem ist, das der Wahrheit gleich ist. Wenn Analogie als Beweis gilt, was in der Evolutionstheorie anerkanntermaßen der Fall ist, und man in Naturwissenschaft und Religion nicht mit zweierlei Maß zu messen beabsichtigt, dann ist, wenn das Modell des Elektrons analog zur Wahrheit ist und Elektron und Trinität zueinander in ihren Qualitäten analog sind (was noch darzustellen ist), auch das Axiom von der Heiligen Dreifaltigkeit Gottes als Modell des Ursprungs und als Prinzip der Geistwirklichkeit wahr.

Das Ungewöhnliche der Analogie des zweiten, dualen Typus wird annehmbar, wenn wir darauf zurückkommen, dass auch die Naturwissenschaften die Analogie zulassen und erfolgreich nutzen, um die unaussagbar komplexe Wirklichkeit sich in einzelnen Facetten ihrer Wahrheit erweisen zu lassen. Dabei, wir dürfen es nicht vergessen, steht der *Erweis* nicht auf gläsernen Beinen, sondern auf Grund seines metaphysischen Kommas sogar stabiler und potenter in der *Beweiskraft* als die Mechanik des Beweises selbst, des Rechnens, Zählens und Messens.



Die dritte Analogie ist die Analogie der zweiten Analogie zur Wirklichkeit: Wenn das naturwissenschaftliche Axiom zur Realität analog ist und das religiöse Axiom ebenfalls analog zur Realität ist und beide deshalb wahr sind (erste, einfache Analogie), und wenn deshalb auch der materielle Satz und der geistige Satz *zueinander* analog und diese deshalb wahr sind (zweite, duale Analogie), dann muss auch dieses dritte Modell analog zur geistkörperlichen Wirklichkeit und deshalb wahr sein. Diese dritte Analogie setzt das Verstehen in der ersten, einfachen Analogie in den wissenschaftlichen und religiösen Sätzen in Beziehung zur Erfahrung der Lebenswirklichkeit. Das rezipierende Sich-auf-die-Welt-Verstehen, das ein Wirken aus Gewirktsein ist, geht über die Natur des Menschen hinaus. Wenn das Individuum zu überschreiten anfängt, was in ihm liegt, ver-steht, transzendiert es sich. Die Dualität der Denkmodelle von Wissenschaft und Glauben verschmilzt mit der Dualität der persönlichen Erfahrung der geistkörperlichen Realität.

Die materielle und geistige Dualität der Denkmodelle entspricht der Dualität der Erfahrungswirklichkeit. Diese doppelte Dualität wird wahr im Personsein, in dem diese zur dreifachen Dualität aufgipfelt und in dem ein Wiedererkennen der Eingehung des Geistes in die Materialität der Welt geschieht. In der Analogie, die der Person aufgeht und in der sie die Welt ertastet, entbirgt der Mensch, in dem sich die Welt transzendiert hat, die Transzendenz der Welt. Die dritte Dualität von Immanenz der Transzendenz – im Spiel von Person und Welt, die das Sinnorgan des Menschen seismisch, wie ein leises Beben, wahrnimmt, entspricht der dritten Analogie. In ihr wirklicht sich das Personsein.

Die Selbstüberschreitung des Menschen auf die Wahrheit zu, die nicht die Wissenschaft sein kann, die das Echo seiner selbst ist, mündet im Bekenntnis zu einer Wahrheit, die unverfügbar aus Unableitbarkeit sein muss. Eine Wahrheit, die dem Leben einen unverbrüchlichen, unverfügbaren Sinn gibt. Die Selbstoffenbarung des christlichen Gottes, die den Menschen erbeben lässt, bietet ihm beides: »Das völlig Unableitbare, weil nicht im natürlichen Wesen des Menschen Gelegene, und die Vollendung dieses Menschenwesens von innen her, sofern Gottes Wort nun nichts anderes, nichts Geringeres wird als – Mensch« (Hans Urs von Balthasar<sup>3</sup>). Deshalb ist die dritte Analogie, die die Wahrheit

---

<sup>3</sup> Alois M. Haas (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar: *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Freiburg 2009, S. 19.

von Denken und lebendiger Wirklichkeit erweist und die Person selbst unverfügbar und frei macht, als Prinzip der Eingehung des Geistes in Körperlichkeit auch die Analogie Jesu Christi: Im wahren Menschen ist die Wahrheit vollendet, die sich vom wahren Gott herleitet und unverfügbar bleibt.

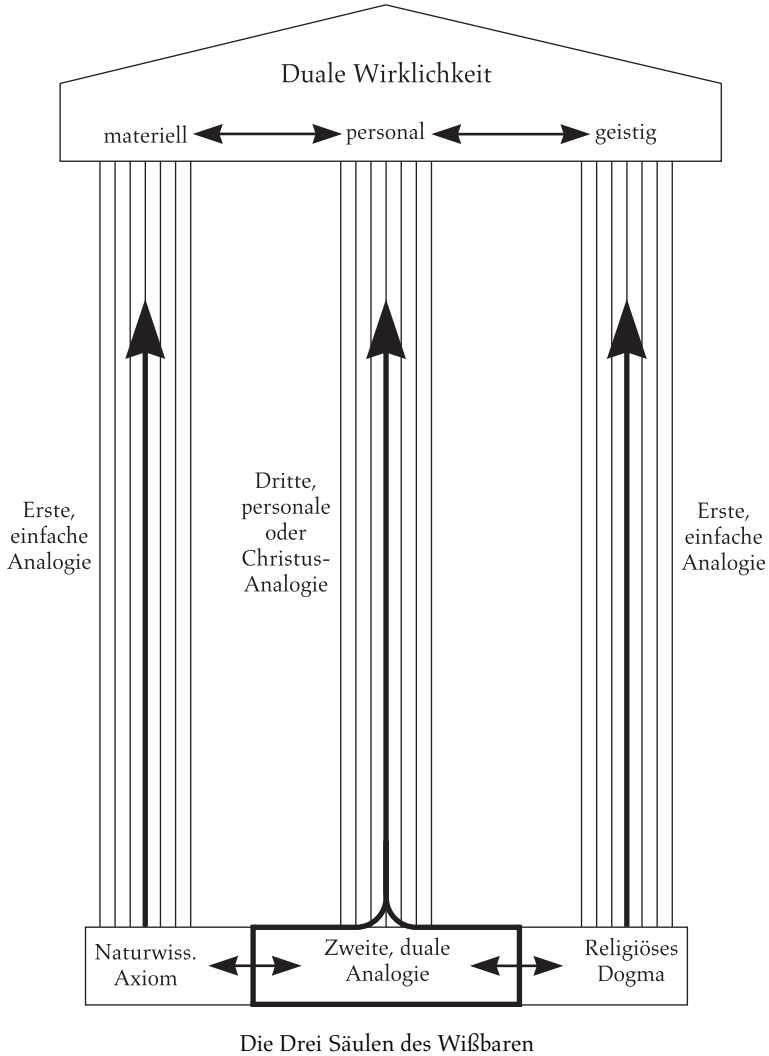
Die erste Analogie und die dritte Analogie treffen die Wirklichkeit, weil sie wissenschaftlich nachprüfbar bzw. weil sie wechselseitig analog sind. Zum Beweis der Schlüssigkeit des Drei-Säulen-Arguments kann es nun nur noch darauf ankommen, die Richtigkeit der zweiten, dualen Analogie nachzuweisen. Dies soll im Folgenden am Beispiel vom Axiom vom Elektron (bzw. vom Punkt) und vom Dogma der Heiligen Dreifaltigkeit Gottes geschehen.

### 3. Das Elektron und die Heilige Dreifaltigkeit Gottes als die Ursprünge von materieller und geistiger Welt

In der Physik hat sich die Idee eines einheitlichen, singulären Anfangs der Welt durchgesetzt, seitdem 1931 die Theorie des Urknalls verkündet wurde. Ein Anfang, der sich selbst setzt und sich keiner Wirkung verdankt, ist ein Ursprung. Er ist »singulär«, weil er unableitbar, unteilbar ist und in ihm alles, wenigstens als Möglichkeit, beschlossen liegen muss. Der Anfang als Ursprung ist die Ursache der Einheitlichkeit der Welt, deren Erscheinungen deshalb Regelmäßigkeiten aufweisen, die wir als Gesetzmäßigkeiten zu fassen versuchen. Ja, nicht wenigen scheint der Einursächlichkeit der Welt eine alles erklärende Weltformel zu Grunde zu liegen. Nach ihr wird, wie nach einem unanfechtbaren Gottesbeweis, vergebens gesucht, weil die Formel immer die Möglichkeiten des formalisierenden, die Realität reduzierenden Menschen aufbietet, aber nicht die Möglichkeiten der Welt.

Die Idee eines Ursprungs der Welt aus einer einzigen Ursache kehrt auch außerhalb der Physik in den Modellen wieder, in denen andere Disziplinen von ihrer Warte aus die Wirklichkeit zu beschreiben versuchen. In der Geometrie ist es der Punkt, der sich nicht ableiten und nicht teilen lässt. Er ist als kleinste Strecke, die nicht teilbar ist, das Elementarteilchen der Geometrie, der Ursprung aller Geraden und damit aller Körper.

Eine jede Gerade ist eine Linie, die, nach Euklid, gleich liegt mit den Punkten auf ihr selbst. Der Punkt ist das unteilbare einheitliche



Eine, das zugleich selbst nicht sichtbar ist. Seine Ausdehnung ist, mathematisch, null. Der Versuch, die Strecke zu finden, die sich nicht mehr teilen lässt, führt in die Unendlichkeit (regressus in infinitum). Obwohl sie mathematisch null ist, ist sie aber deshalb nicht nichts. Denn alles geht aus ihr, der Strecke, die in Unendlichkeit ist, hervor.

Sie erfüllt die Kriterien eines Anfangs, der ein Ursprung ist. Die Vorstellung ist ein Axiom, das den Ursprung konkretisiert: Er ist der uns verfügbaren Endlichkeit und unseren Möglichkeiten, ihn zu messen, entzogen. Wenn wir über ihn nicht verfügen können, erweist schon dieses naturwissenschaftliche Axiom die angebliche Überlegenheit des Menschen über die Natur recht überzeugend als Doktrin und das Walten der Metaphysik als real. Im Punkt hat die Geometrie ihren metaphysischen Ursprung.

Für das nichtteilbare kleinste Materieteilchen schuf Demokrit um 450 v. Chr. bekanntlich den Begriff des »Atoms« (das »Nichtzerteilbare«). Seine Eigenschaften charakterisieren bis heute die Elementarteilchen, von denen das Elektron das bekannteste ist. Es hat keine innere Struktur, gilt als punktförmig und unteilbar (es zerfällt nicht). Wir können Eigenschaften des Elektrons wie Masse, elektrische Ladung und Spin messen, aber wir wissen nicht, woraus es besteht. Je konkreter die Vorstellungen werden, je konkreter das Elektron, das ich im Folgenden stellvertretend für alle Arten von Elementarteilchen nenne<sup>4</sup>, beschrieben werden kann, desto weniger sichtbar, desto metaphysischer wird es. Dennoch besteht die gesamte sichtbare Welt aus ihm. Es bringt gewissermaßen die materielle Welt hervor, so wie der Punkt, den noch niemand gesehen hat, die Körper der Geometrie erzeugt.

*Die Idee vom Elektron und vom Punkt als Modelle von Vorstellung und Denken hat drei Eigenschaften:*

- *Unteilbarkeit*
- *einmalige Natur (Singularität als Nichtableitbarkeit)*
- *Einheitlichkeit (mehrerer Elementarteilchen oder Punkte)*

Elektron und Punkt sind Axiome, die für das Begreifen der materiellen Welt denknotwendig sind. Sie sind das Modell des Ursprungs alles Materiellen, also des Universums.

Denknotwendig für das Begreifen des Geistes in der Welt, für den Ursprung des Geistes, an dem wir als duale Wesen teilhaben, ist das Glaubensgeheimnis der Dreifaltigkeit Gottes, das ein Axiom der Religion ist. Es ist im Neuen Testament begründet: Gott, der Vater, Jesus, der Sohn, und der Heilige Geist werden immer wieder gemeinsam aufgerufen (z. B. Mt 28,19). Gottvater ist der Schöpfer der Welt, Gott Sohn

---

<sup>4</sup> Die Standardtheorie nennt neben dem Elektron bzw. der Elektronenhülle Quarks, Leptonen, Eichbosonen und das Higgs-Boson.

ist der Erlöser der Welt, Gott Heiliger Geist ist die Liebe, die die Welt erhält. Gott ist der Quell für das Heil des Menschen, der sich über seine materielle Verfassung erhebt.

Gott ist in Personen unterschieden, aber mit derselben Natur, die sie nicht haben, sondern sind. Sie sind die Hypostasen desselben In-sichstehenden (»Substanz«). Jeder der drei ist gleichermaßen Gott, aber die Trinität ist kein Dreigottwesen, sondern monotheistisch: Die trinitarischen Personen sind ungetrennt, obwohl unvermischt. In der Schwebe zwischen dem Dreifaltigsein und dem Dreieinigsein, das ein Einssein von drei Individualitäten ist, umschließt das Paradox das Nichtfassbare, die Seele und den Geist, der die Welt beseelt – das Ostinato in der unendlichen Vielfalt unseres Erlebens.<sup>5</sup>

Das Elektron und die Trinität bezeichnen die Ursprünge von Materie und Geist-Seele. Physikalisches Axiom und Dogma sind aber nicht nur analoge, sich ergänzende Modelle der dualen Realität. Sie sind auch noch in gleicher Weise strukturiert.

*Die drei Eigenschaften des Elektrons besitzt auch die Heilige Dreifaltigkeit Gottes:*

- *Unteilbarkeit*
- *einmalige Natur (Singularität als Nichtableitbarkeit)*
- *Einheitlichkeit (in der Fraktalität der Geistteilhabe des Menschen)*

Die drei Personen repräsentieren diese Eigenschaften: Der Heilige Geist steht für die Unteilbarkeit des Geistes, Gottvater steht für seine Natur (Singularität) und Jesus Christus vollendet die Einheit von Geist und Körperlichkeit. Diese Einheit ist einheitlich, das heißt für alle Menschen gleich.

Unsere Teilhabe am Geist Gottes ist ebenso paradox wie sein Ursprung in der Heiligen Dreifaltigkeit. Sie ist ebenfalls unteilbar, singular und einheitlich. Sie ist keine individuelle Absplitterung, sondern immer *ganz* Geist, von einmaliger Natur und unabletbar und für jedes Individuum gleich.

Der Anteil des Menschen am Geist ist einer Erscheinung in der

---

<sup>5</sup> Ich darf auf mein Schriftchen hinweisen, das sich mit der Geistprägung der abendländischen Geschichte, der Sprachgeschichte, der politischen Theologie etc. befasst: *Vom Antlitz in der Welt. Gedanken zur Identität im 21. Jahrhundert*, Frankfurt a. M./München/London/New York 2007, mit den Stimmen führender Meinungsbildner, EA in Deutsch-Englisch 2005, nachgedr. in: *Vom wahren Antlitz des Menschen. Drei Essays über Bedeutung ohne Kontext*, Frankfurt a. M. etc. 2010.

Geometrie gleich: Das Fraktal beruht, anders als glatte Figuren, auf Selbstähnlichkeit und ist in jedem seiner Teile immer ganz, indem es in jedem beliebigen Teil verkleinerte Kopien seiner selbst zeigt (s. Absatz 4). Es ist, da es bei einer Teilung stets neu erscheint, unteilbar. Es ist sich selbst Ursprung, da es nirgends Bruchstück ist und sich nicht von einem andern als seiner eigenen, sich wiederholenden Rechenoperation ableitet. So ist auch der Geist Gottes zu verstehen: Als Ganzes ist er der Ursprung der einzelnen Teilhabe, die jeweils ebenfalls »ganz« ist. In der Gemeinschaft der einzelnen wiederholt sich dieses Ganze, weil es der Selbstwiederholung, der sog. Iteration, entspringt, die das Alte Testament die Gottebenbildlichkeit nennt. Sie, die Iteration, ist die Ursache des Fraktals, das ebenfalls die dreifaltige Struktur aufweist.

Die Unableitbarkeit des physikalischen Elementarteilchens, die es zum Ursprung der Welt qualifiziert, teilt das Axiom von der Heiligen Dreifaltigkeit – sie ist ein Anfang aus sich selbst und das heißt Ursprung, Ursprung des Geistes, der Ort, von dem alle Teilhabe sich nur herleiten kann. Der Mensch hat Teil am Geist wie die Gerade Teil hat am Punkt und wie das Kristallgitter Teil hat am Elektron. Als Ursprünge, aus denen alles hervorgeht, sind uns diese Anfänge jedoch in die Unendlichkeit entzogen.

Unteilbarkeit, Singularität und Einheitlichkeit, das sind die Kriterien des Axioms vom Elektron und vom Punkt, die auch vom Dogma der Heiligen Dreifaltigkeit erfüllt werden. Sie sind die Kriterien aller Ursprünge, so auch des Urknalls, in dem die Physik die existierende Welt in all ihren Formen und Möglichkeiten enthalten weiß.

Das von Axiom und Dogma bezeichnete materielle und geistige Prinzip umfasst die Wirklichkeit von ihren beiden Seiten. Die Konzepte des Dreieinigen in Geometrie, Physik und Religion sind nämlich nicht nur untereinander analog, sondern sie sind auch analog zur Wirklichkeit. Sie sind keine fein erdachten Architekturen, sondern notwendig, um zur Wirklichkeit in ihrer Undurchdringlichkeit vorzustoßen. Die Axiome von Elektron, Punkt und Heiliger Dreifaltigkeit Gottes als Quellpunkte von Materie, Geist und Seele sind Modelle der Wirklichkeit, für die es keine Alternativen mit größerer Erklärungskraft gibt. Der Glauben an Axiom und Dogma, der verstehen macht, wäre bereits ohne die Nachweisbarkeit des Zutreffens einzelner Folgerungen wahrscheinlich, was in den Grundlagenforschungen der Naturwissenschaften schon den Anspruch auf Wahrheit erfüllt.

Der Einwand, dass wir die Wirklichkeit naturgemäß auf die Mög-

lichkeiten menschlichen Verstehens hin strukturieren und uns im Modellmachen von einem Ahnen leiten lassen, das uns auch irreführen kann, hält der Tatsache nicht stand, dass die dreifaltigen Axiome vom Elektron und vom Punkt zu physikalisch und geometrisch nachprüfbar Ergebnissen führen. Wenn aber die Axiome analog zur Wirklichkeit sind und das Paradox von der Heiligen Dreifaltigkeit Gottes als Ursprung und Wirksamkeit des Geistes seinerseits analog zu den naturwissenschaftlichen Axiomen ist, stehen wir vor einer kürzestmöglichen Analogiekette: Das Modell vom Geist, das Modell der Materie und die Wirklichkeit sind durch Analogie gegeneinander verankert. Die Wahrheit, die von der messbaren Realität in das Axiom hineinstrahlt, erleuchtet gleichermaßen auch das Dogma.

Dabei ist die eine Analogie nicht von der andern abgeleitet, sie ist nicht die Kopie von der Kopie und verliert in der Enkelgeneration an Schärfe und Aussagekraft. Der Glaubenssatz vom Geist Gottes ist ja nicht als Analogie zum Axiom vom Elektron entstanden, sondern als Gerüst erfahrener Geistwirklichkeit, also ebenfalls aus der Natur. Die Analogiekette hat also die Wirklichkeit als Mitte, die von beiden Seiten so umfasst ist, dass sie begreifbar und wissbar wird.

Man wird all das um so weniger konstruiert finden, wenn man bedenkt, dass die Dreiheit, die sich das Elektron und das Fraktal mit dem in der Heiligen Dreifaltigkeit aufgeschlüsselten geistigen Prinzip teilen, ein allfähiger Operator in der Natur ist, ein hochpotentes Ur- oder Grundmuster des Lebens. Alles fassbare Stoffliche hat nicht zwei oder vier, sondern mit Länge, Breite und Höhe drei Dimensionen. Als Zeugungskonfiguration ( $2 + 1$ ) ist die Dreiheit geistkörperliche Anfangswirklichkeit fast allen Lebens. In der Musik entsteht aus drei einfachen Tönen der Dreiklang, die universale Harmonie. Das Modell des Dreifaltigen ist also keine hohle Denkfigur, sondern bezeichnet zutreffend die physikalische und die biologische Wirklichkeit und Wahrheit.

Auch das Wesen der Wahrheit ist selbst, wenn sie absolut ist, dreifaltig, Wahrheit, die sich im Bekenntnis mitteilt, also durch Personalität tief verbürgt ist. Wenn wir einen Strauß roter Rosen überreichen und ein Liebesbekenntnis über die Lippen bringen, ist dies die Dreiheit von Gegenstand, Wort und Gebärde. Sie bringt das Unsichtbare, das Metaphysische, in diesem Fall: unsere Liebe, zur Erscheinung. Wenn das Unsichtbare, das, wie Elektron, Punkt und Trinität, Anfang und Ursprung ist, echte Präsenz erhält, gegenwärtig wird, ist dies ein überwältigendes Ereignis.

Es ist die Dreiheit von Gegenstand, Wort und Gebärde, ein Mechanismus, der von sich aus anderes erkennen lässt. Deshalb gründen die Sakramente auf genau dieser Dreifaltung des Tuns. Die Einsetzungsworte des Priesters über dem Brot, der Gegenstand und seine Erhebung auf dem Altar sind wieder jene drei Dimensionen, die in eins fallen und den Wandel seiner Bedeutung bewirken. Auch hier erscheint das unsichtbare Geistwirkende. Das Brot wird zu Christi Leib. Christus ist damit körperlich anwesend, Christus, wahrer Mensch und wahrer Gott. Ja, selbst in dieser Formel steckt die Dreiheit der Dimensionen: Der wahre Mensch, in dem sich Gott und seine Liebe zu den Menschen verkörpert haben und immerzu neu in Körperlichkeit eingehen.

Dass die Axiome von Wissenschaft und Religion, die der Wirklichkeit eine Struktur geben und sie uns damit erschließen, paradox sind, mag mit unserer Natur zusammenhängen, die, wie alles geistgeprägte Materielle, in menschlichen Begriffen, paradox ist. Das Leben ist ein Mysterium (daraus lat. *sacramentum*), eine gewirkte Wirklichkeit, in die wir hineingeboren werden, um zu sterben, eine Realität, die uns unverständlich ist. Wir, die wir schon unseren eigenen Anfang nicht haben, umfassen mit der Idee des Elektrons und der Heiligen Dreifaltigkeit Gottes, was uns umfasst: den immerwährenden Anfang unserer körperlichen und unserer geistigen Welt, also die Wirklichkeit unseres Lebens.

#### 4. Der Geist der Welt im Zahlensystem

Auch die Mathematik, die in ihrer Formalisierung das Protokoll reinen Denkens und eine Grundlage der Naturwissenschaften ist, kennt das Dreifaltige, das aus dem Einen hervorgeht. Das Eine ist der Anfang, der sich ausfaltet. Weil der Anfang eins ist, ist die Welt in ihren Erscheinungen einheitlich.

Die Zahl 1 ist ein Grundbaustein mit besonderer Bedeutung für die Mathematik. Sie nimmt in vielen Bereichen eine außerordentliche, ja konstitutive Stellung ein, in der Algebra, in der Geometrie, in der Topologie etc. Wie in jedem Konzept bereits das Gegenkonzept enthalten ist, weil man A nicht ohne O denken kann, den Tag nicht ohne die Nacht, den Geist nicht ohne die Materie, enthält die 1 als das Einzelne auch die Vorstellung von Allem und dem Ganzen, das sich, wie immer groß das Ganze auch ist, mit jeder Addition erreichen lässt, wenn nur



einer der Summanden die 1 ist. Sogar die 1 allein erzielt in der Addition mit sich selbst jede mögliche Größe. Keine andere natürliche Zahl besitzt diese Fähigkeit, es sei denn, in der Addition kommt die 1 vor. Die 1 ist deshalb nicht nur der Anfang des Zahlensystems, sondern als Teiler aller natürlichen Zahlen auch sein Ursprung.

Die einzigartige Stellung der 1 zeigt sich auch im System der Primzahlen, die alle die 1 in sich tragen: Eine Primzahl ist eine natürliche Zahl mit zwei natürlichen Zahlen als Teiler, nämlich sich selbst und der 1. Die 1 ist allerdings selbst keine Primzahl, denn sie hat nicht zwei natürliche Zahlen als Teiler, sondern nur sich selbst. Das *nur* ist keine Minderung, sondern drückt eine Reinheit, eine Nichtmaterialität aus, die im Grundbaustein des Zahlensystems so enthalten ist wie der Anfang im Ursprung, der sich nur selbst setzt. Die 1 ist deshalb das sog. *Einselement* oder (mit der Null, die philosophisch eine eigene Bedeutung hat) das, von der Materialität, der Zählbarkeit her gesehen, neutrale Element.

Die Operation, die grundlegend für den Aufbau der materiellen Welt ist, ist naheliegenderweise die Addition. Die Operation, die den Geist repräsentiert, ist die Multiplikation. Auch sie erweist die elementare Qualität der 1. Während der Satz  $1 + 1 = 2$  die Abzählbarkeit der 1, ihre Dinglichkeit, erkennen lässt, erscheint im Satz  $1 \times 1 = 1$  die über ihre Dinglichkeit hinausgehende, immaterielle, geistige Substanz. Diese ist neutral, was die Vermehrung der Materie angeht. Die 1 hat ihre materielle Form, die sie abzählbar und addierbar macht. Sie hat aber auch ein Wesen, das sich nicht vermehren lässt, so wie Geist nicht vermehrbarer Besitz ist und Teilhabe zulässt, die keine Verminderung ist. Addition ist Vermehrung, Multiplikation aber Verbreitung.

Es ist einmalig im Zahlensystem (sogar die Null eingeschlossen) und ein Paradox, dass sich ein Zählwert durch Addition vermehren lässt, aber nicht durch die Multiplikation mit sich selbst. Paradox ist für unsere Begrifflichkeit, wie gesagt, das geistgeprägte Körperliche.

Dass die einzigartige Potenz der 1 hochwirksam ist und die Dinge sich buchstäblich ereignen macht, erfasst die Bezeichnung des ersten Summanden im Englischen als »augment«. Dieser Begriff des Vermehrsers enthält die indogermanische Wurzel »ok-« (sehen, Auge), die sich auch im frühen Neuhochdeutschen »eräugnen« findet, im Sinne von »vor Augen stellen«. Ist der augment die 1, wird die Addition zur omnipotenten Operation; sie ergibt alles, was sich abzählen lässt, das heißt die materielle Welt als Potenz. Nur die 1 selbst ist über die Addition

nicht zu erreichen. Im System ganzer Zahlen ist die 1 die Einursächlichkeit, in der alles als Möglichkeit vorhanden ist. Aus dem »Eräugnen«, dem Voraugenstellen des *augments*, ist deshalb nicht zufällig die Vorstellung des Sichereignens erwachsen: Der *augment* lässt, wenn er die 1 ist, sich die Welt ereignen.

Die 1 ist nicht nur pluripotent in der Dinglichkeit. Sie erweist auch den Geist als in der Natur repräsentiert, für die die natürlichen Zahlen stehen. Multipliziert man drei Einsen mit sich selbst ( $1 \times 1 \times 1 = 1$ ), leuchtet das Paradox auf, dass schon das Einzelne ganz ist und dass dieses Ganze dennoch aus mehreren Ganzen besteht. Bezeichnen wir die einzelne trinitarische Person mit der 1, zeigt die Multiplikation ein perfektes Bild vom Dogma von der Heiligen Dreifaltigkeit Gottes – vom Unteilbaren, das Ursprung ist, das sich verbreitet, ohne sich zu vermehren, so, wie die Geistigkeit des Menschen ganz Geist ist und doch Teilhabe aus dem Einen.

Mathematisch bedeutet Multiplikation ohne Veränderung im Ergebnis, dass die neutralen Elemente 1 und Null nicht nur ein natürlicher Zähltakt sind (der bei 0 ausbleibt), sondern *Zahlräume* sein müssen. Die Multiplikation von 1 mit 1 ohne Veränderung im Ergebnis ist dann vorstellbar, wenn der Zähltakt, sobald er auf sich selbst abgebildet wird, einen Raum entfaltet (und *nur*, wenn er auf sich selbst abgebildet wird). Statt den Takt zu verdoppeln, verklingt er bei Selbstwiederholung in einer sich öffnenden Tiefe, und es bleibt nur ein Schlag zählbar. Dies setzt eine innere inverse Kongruenz voraus, einen in den Zähltakt eingefalteten Symmetrieraum, die Bewegung auf sich selbst nicht als Wiederholung deutet, sondern als Erinnerung an das eigene Wesen, das unteilbar und unvermehrbar ist. Vorstellen kann man sich die Wiederholung als sich selbst ausgleichende Symmetrie.<sup>6</sup> Das genannte Fraktal zeigt denselben Effekt: bei Selbstwiederholung erscheint es immer nur selbst. In der Musik ist die höchste Harmonie

---

<sup>6</sup> Dass Symmetrie und Raumerzeugung in einer besonderen Beziehung stehen, weiß man aus verschiedenen Bereichen der Mathematik. In der Funktionalanalysis führt Faltung zur Symmetrie. Faltung ist ein mathematischer Operator, der für zwei Funktionen eine dritte Funktion errechnet; aus einer Überblendung durch Ersetzung der Werte der Funktion *f* mit dem durch das mit *g* gewichteten Mittel seiner Umgebung entsteht ein neuer, gleitender Durchschnitt; dieser verdankt sich einer Spiegelung von *g*, also einer Symmetrie. – Symmetrien in der Natur als Rätsel der Naturwissenschaften habe ich in *Cogito ergo credo*, aufgeführt.

auch nicht die Terz, nicht die Oktave, sondern die Prim – der Ton, der sich wiederholt, verschmilzt zu nur einer einzigen Schwingung.

Doch die 1 steht nicht nur für den Geist in der Materialität des Abzählbaren und als sein Ursprung. Die 1, die sich aus der Menge der nur abzählbaren Zahlen erhebt, ist in der höheren Mathematik, in der Ringtheorie, konstitutiv für die Bildung endlicher Körper.<sup>7</sup> Die 1 erweist sich im System des Zählens als eine Repräsentanz des Metaphysischen, das Ursprung der Endlichkeit und damit auch der Körperlichkeit ist. Dass Mathematik und Glauben gleichermaßen Spiegel der Wirklichkeit sind, wird erneut an dieser Stelle erkennbar.

Während die Multiplikation der 1 für die Verbreitung des Geistes steht, findet auch der betende Mensch unter den mathematischen Repräsentationen seinen Ort. Hierzu bedarf es eines Rückgriffs auf schon Gesagtes.

Die Abbildung auf sich selbst, die die Multiplikation der 1 mit sich selbst ist, ist das Prinzip der Iteration, der Selbstwiederholung einer Operation. Bei der Anwendung auf Funktionen entstehen die oben schon erwähnten Fraktale, die nicht ganzzahlig dimensional sind und die Geometriegesetze Euklids ergänzen. Berühmt sind ihre grafischen Umsetzungen geworden, die sog. Mandelbrotmenge und das sog. Apfelmännchen, deren Gestalten die Lehre der Gestaltlosigkeit (Chaos-theorie) beflügelt haben. In jedem Ausschnitt eines Fraktalen-Bildes erscheint bei Vergrößerung wieder das Gesamtbild. An jedem Punkt des Bildes wiederholt sich das Bild, das wiederum aus Punkten besteht, in dem das Bild erscheint. Die grafischen Darstellungen der Fraktale visualisieren das Wesen der Iteration: Sie führt in die Unendlichkeit.

Auch in der Darstellung der Fraktale als Zahlen kehrt die Unendlichkeit wieder: Als sog. Näherungswerte bedürfen sie, um ausgedrückt zu werden, einer Zahlenkette, deren Länge unendlich ist. Der erste Näherungswert, der dem Gymnasiasten begegnet, ist der Wert von  $\pi$ , der sich in keinem Stellenwertsystem vollständig angeben lässt.  $\pi$  ist eine mathematische Konstante, die in der Geometrie bekanntlich das Verhältnis des Umfangs eines Kreises zu seinem Durchmesser definiert ( $\pi = 3,14159265358979323846\dots$ ). Zum Grundlagenwissen in der

---

<sup>7</sup> Sie ist es, die als Multiplikator oder Multiplikand einen Ring (Addition einer Abel'schen Gruppe, die mit einer Multiplikation verknüpft ist) zu einem sog. unitären Ring werden lässt. Mit einem Einselement wird der nullteilerfreie kommutative Ring zu einem sog. Integritätsring, der, wenn er endlich ist, ein endlicher Körper ist.

Geometrie zählt auch die Asymptote, die sich einem Graph immer weiter annähert, ohne diesen jemals zu berühren. Auch die Näherung verdankt sich der Selbstwiederholung des Rechenschritts, der sich, gewissermaßen, in sich selbst abbildet. Die Iteration sorgt nicht nur für die sukzessive Approximation, sondern vermittelt auch zwei Erkenntnisse: die Selbstwiederholung, die die Wiederholung des Einzelnen, einer Individualität, ist, ist endlos, also ein echter regressus in infinitum. Wie man ja auch die 1 unbeschränkt oft mit sich selbst multiplizieren kann, ohne über dieses eine Selbst hinaus zu einem anderen zu gelangen.

Die zweite Einsicht aus dem Wesen der Näherungswerte ist, dass Annäherung Bestimmung der Distanz ist und damit das Gegenteil von Vereinigung. Den Effekt, dass Autorepetition zur sich steigernden Annäherung an das Dritte führt, das unerreichbar bleibt, kennt in der Religion jeder, der den Rosenkranz betet: Der repetitiv betende Mensch nimmt geistige Gestalt an und nähert sich seinem Gott, der in ewige Unerreichbarkeit entrückt ist. In menschlichen Begriffen ist dies die Begegnung des Menschen mit seinem geistkörperlichen Ursprung, der sich in der Unendlichkeit verliert. Die humane Geistteilhabe ist fraktal, in der sich der Geist Gottes wiederholt.

Die Selbstwiederholung als Technik des Geistes zur Annäherung an seinen Ursprung, der sich allerdings in die Unendlichkeit entzieht, steckt auch in der Symmetrie. Die gespiegelte Wiederholung des Selbst ist in der Natur die ihm höchstmögliche Harmonie, so wie  $1 \times 1$  die 1 ergibt und wie die Symmetrie zwischen Denken und Glauben auf die Einursächlichkeit der Welt zurückverweist.

Das System der Kardinalzahlen, das ihren Ursprung im Einselement hat, reflektiert die Welt, jene Dreiheit von Materie, Geist und sich seinem Ursprung aus beidem approximierenden Menschen. Das Eine, repräsentiert in der 1, ist das paradoxe Dreifaltige, der Geist des Systems, der metaphysische Ursprung der Einheitlichkeit der Erscheinungen.

## 5. Vom A und O des Modellmachens als Zugang zur Wirklichkeit

Die Gesetze in den Naturwissenschaften sind bekanntlich nicht Festlegungen der Natur, sondern der menschliche Versuch, Wiederholungen und Regelmäßigkeiten einzuordnen und als Norm zu formulieren.

Da diese Regeln auf mit technischen Mitteln erhobenen und meist gemittelten Werten fußen, sind sie nicht ehern und unveränderlich, sondern müssen von Zeit zu Zeit korrigiert werden. Die Gesetze in den Naturwissenschaften haben den Charakter von Modellen, die das an Wirklichkeit repräsentieren, was wir zu erfassen in der Lage sind.

Dieser unzureichende Zugriff des Menschen auf die Natur und sein Anspruch auf alleinigen Zugang, der die Zugänge des Glaubens zur Realität diskriminiert, lassen berechtigte Fragen aufkommen, denen ich hier nicht nachgehen kann.

Zu den ersten Modellen der Menschheit von Wirklichkeit zählte, neben den Bildern, das vokalisierte Sprechen. Anders als die meisten Konsonanten sind Vokale Klänge. Mit ihrer Schallfülle eignen sie sich zu Silbenträgern. Vokalisierte Silben zählen zu den ersten Widergaben von Erfahrenem, also zu den Urformen des Nachmodellierens von Wahrheit. Dabei ist von Interesse, dass der Primärklang auf einer Grundfrequenz  $f_0$  basiert, von dem die vokaltypischen Obertöne ausgehen. Die Obertöne sind aber stets das Vielfache des Grundtons in ganzen Zahlen. Das in Absatz 3 diskutierte System ganzer Zahlen ist mit gutem Grund das System *natürlicher* Zahlen und die metaphysische Potenz der 1 weder zufällig, noch eine intellektuelle Konstruktion. Wenn von der Grundfrequenz  $f_0$ , die der 1 im Zahlensystem entspricht, die Obertöne in ganzzahligen Verhältnissen ausgehen, so wie alle ganzen Zahlen von der 1 ausgehen, lassen sich unschwer die Beobachtungen über Materialität und Geistigkeit im Zahlensystem und ihre Folgerungen auf die akustische Phonetik übertragen. Es mag an dieser Stelle der Hinweis darauf genügen, dass auch die chemischen Elemente miteinander stets in Verhältnissen ganzer Zahlen reagieren (Gesetz der multiplen Proportionen). Die Ganzzahligkeit ist ein Indikator für Natürlichkeit und deshalb für die Wahrheit der Modelle.

Über die Zahlenverhältnisse hinaus ist das vokalisierte Sprechen verankert in der geistkörperlichen Dualität des Menschen, die sich auch im Verhältnis von Konsonanten und Vokalen zum Ausdruck bringt. Der Phonationsstrom, mit dem die Laute aus dem Körper aufsteigen, ist expiratorisch. Die Artikulation entsteht also durch Atmung bzw. Ausatmen. Schon das Ausatmen ist mit der Erfahrung der Geistbeseehung unseres Lebens auf besondere Weise verbunden. Das Lateinische *spirare* bedeutet Atmen, aber eben auch Begeistertsein. *Spiritus* ist, bekanntlich, die Seele, als *sanctus spiritus* Heiliger Geist. Der erste Schrei neugeborenen Lebens ist ein stoßweises Ausatmen. Am Ende

unserer Tage hauchen wir unser Leben wieder aus. Wenn wir beginnen, über das Leben nachzudenken, stoßen wir auf die *Spiritualität* des Denkens usw. Der Stamm *sp-* taucht häufig in Begriffen auf, die Aspekte des Lebens charakterisieren (*spons* (Trieb), hieraus *spondere* (feierlich versprechen), *sponsa* (Braut), *respondere* (antworten), *sponsor* (Bürge), *Spontaneität*, *Inspiration* usw.).

Das Ausatmen steht als Urakt des Lebens in einem Zusammenhang mit der Einwohnung von Seele und Geist. Es ist die Grundlage der Artikulation, die in den Vokalen ihren reinsten und stärksten Ausdruck findet, während die Konsonanten nicht oder kaum expiratorisch sind, sondern mechanisch. Die Stimme erklingt am reinsten in den Vokalen, sie ist am wenigstens mechanisch, am wenigstens materiell. Die Silbe ist hierin Modell der dualen Wirklichkeit. Sie spiegelt die Materialität in den Konsonanten und die Geistigkeit im Vokal.

Die größte Kraft unter den Vokalen hat das A, weil Mund und Rachen am weitesten offen sind. Es ist der Urlaut des überraschten Staunens. Das O, das als zweiter Urlaut des Staunens auch das Protokoll des Wissenwollens ist, ist, nach Grimms Wörterbuch, »mit dem Atem eines runden Mundes« zu erreichen. Warum das A und das O eine besondere Bedeutung unter den Vokalen haben, mag hier dahinstehen. Wichtig ist, daß Vokale maximaler Ausdruck in Körperlichkeit sind. Im Wort klingen Materialität und Geist, Kontext und Sinn zusammen.

Konsonanz ohne Vokalisierung ist dagegen ein besonders ursprüngliches, atavistisches Ausdrucksmittel, das des Rezipienten bedarf, einer Repräsentation Leben und Sinn zu geben. Hierzu zählen alle unvokalisierten Schriften wie das Arabische und die ägyptischen Hieroglyphen. Die antike Kunst kennt die Entsprechung: die Fläche, die nur einem singulären, kontextfreien Aspekt vorbehalten ist, der die Beziehung zum Betrachter so herstellt, dass er in die Beziehung zum Bild integriert, ja sogar Teil des Bildes wird, so wie der Erzähler eines Textes Teil des literarischen Prozesses wird. Die Singularität ägyptischer Bildwerke ist Abstraktion von Kontexten und deshalb ein dem Bild hinterliegendes Resultat geistiger Arbeit. Anders als die aus einem fortschreitenden kognitiv-psychischen Prozess hervorgegangene griechische Perspektive, die den Betrachter der Welt und ihren Erscheinungen gegenüberstellt und ihn zum Wissen über sie und Vervollkommenung seiner selbst aufruft, basiert die »Aspektive«<sup>8</sup> auf der Integration

---

<sup>8</sup> Ein von der Ägyptologin Emma Brunner-Traut geprägter Begriff, der wohl nicht ge-

des Rezipienten in den Inhalt, der Modell ist und den Dialog mit dem Rezipienten aufnimmt.

Die ursprüngliche unvokalisierte Konsonanz einer Wirklichkeit repräsentierenden Modells hat sich bis heute im christlichen Gottesdienst erhalten. Die Ausstellung der Hostie ist materiell kontextlos, eine Singularität, und bezieht den Betrachter auf sich. Der Raum, den sie selbst nicht einnimmt, spannt sich zwischen ihr und dem Gläubigen auseinander. Es ist ein immaterieller, metaphysischer Raum, ein ihn Hereinnehmen in das Geschehen. Das letzte Abendmahl betrachtet er nicht, sondern er tritt hinzu und nimmt selbst an der Tafel Platz. Er wird zum Jünger Jesu.

Der in der Liturgie ausgestellte Leib Christi selbst ist sozusagen konsonantisch und fordert den Gläubigen zur Vokalisierung auf, sie fordert ihn auf, seine Stimme (vox) zu erheben. Die Hostie besitzt die Singularität, die den Menschen, der ihre Abstraktion mitvollzieht und in ihren Bedeutungsraum eintritt, singen macht. Vokalisierung ist der Akt, aus seinem Innern das kontextlose Eigentliche aufzurufen, das dadurch zum bewussten Eigenen wird, also buchstäblich zum A und O eines Lebens.

Vom Fortleben der Aspekte zeugen auch die Ikonen, der monofone Gesang der frühen Kirche, aber auch der Gregorianische Choral und die noch bis in den hohen Barock lebendige Motette – geistliche Formen von einzigartiger Wahrhaftigkeit und Schönheit aus ihrer jeweiligen Singularität. Davon will die moderne Werbung profitieren, die, wenn sie erfolgreich ist, ihrem Produkt die Aspekte verliehen hat.

Die aspektivischen, nichtvokalisierten Heiligen Schriften der Hebräer wurden nicht still gelesen, sie machten ihren priesterlichen Leser singen. Das Heilige stand in ihm auf, so wie der Imam in jedem Fall laut lesen soll – q’ran (»Koran«). Damit waren die jüdischen Schriften aber auch hermetisch für Nichtjuden, die von der Abstraktion einer

---

nau genug das Geschehen bezeichnet. »Aspektive« belässt das Individuum in der Position des Betrachters, der nach etwas trachtet, aber sich selbst nicht so in Beziehung zur dargestellten Singularität setzt, dass ihr Trachten nach ihm zum Ausdruck gelangt. In Wahrheit ist der Betrachter nicht nur rezipierend (passiv), sondern wird aktiv. Die Anschauung ist mit dem Eintritt in den Raum verbunden, der von der »in Szene« gesetzten Singularität als System ausgeht. Um das Hereintreten des Betrachters in diesen Systemraum und sein Umschlossen sein auszudrücken, müsste die Bezeichnung die Zirkum- oder Systemspektive sein.

Bundeslade, die auch noch unsichtbar war, von einem Gott, dessen Namen nicht zu wissen war, nicht erreicht wurden. Ihre Singularität konnte den nichtjüdischen Betrachter nicht in den Bedeutungsraum integrieren, nicht weil diese nicht Hebräisch zu lernen vermochten, sondern weil auch die Vokalisierung das metaphysische Komma auszeichnet, das sich dann intuiert und singen macht, wenn Wesensschau gelingt. Dies ist aber in einer fremden Sprache kaum möglich.

Erst als die Griechen, diese größten Modellierer von Wirklichkeit in der Geschichte der Menschheit, die Aspekte durch die Perspektive auch in der Schrift ersetzten und sie vokalisieren, lagerten sie in die Abstraktion des aspektivischen Gottes das Wissen über ihn ein. Sie verschoben das Heilige, das nun nicht mehr im sich einbezogen wissenden Individuum aufersteht, in den materiellen Raum, in dem sich der Mensch zählend, messend und wiegend bewegt und sich als Subjekt überlegen fühlt. Seine Position zur Wirklichkeit macht ihn seither glauben, dass auch das Heilige, das sich doch außerhalb seines unüberschreitbaren Gesichtskreises befindet, seiner Wissenschaft unterworfen sei.

Erst von der Übersetzung der Septuaginta ins vokalisierte Koine-Griechisch ging die weltweite Verbreitung des Christentums aus. Aber die griechische Aufklärung, die das Subjekt aus der Welt herauslöste und es ihr in Wahrheit damit auslieferte, hatte auch das Terrain abgesteckt für die diffizile Dialektik zwischen Wissen und glaubendem Vernehmen.

Vokale in der Schrift und das Bild sind als Repräsentationen intellektuelle Vermittlungen der griechisch geprägten Frühkirche, die Gott hinter den Vorhängen des Tempels zu Jerusalem hervorgezogen haben, und damit Erfolge des Denkens, das den personalen Gott gegen die herrschenden polytheistischen Kulturen durchsetzte. Das Schauspiel olympischen Treibens verlor seine Bedeutung. Ein Geist, der mit seinen Dogmen den Menschen Rätselhaftes zumutet, fegte das virtuelle Göttertheater hinweg, weil er ihnen eine Freiheitswirklichkeit ist.

Die Fähigkeit der Griechen, Präses zu Repräsentieren, also jenes Erfahrene abzubilden, um sich darauf zu verstehen, ihm seine Präsenz zu geben, ist eine einmalige, unerklärliche Kulturleistung. Ihrem in die Tiefe Denken, das ein Ausdenken (im Sinne von zu Ende Denken) ist, verdanken wir die paradoxen Axiome der Mathematik, der Geometrie und der Physik, die sich als Repräsentationen in der Art bewähren, dass sich die auf sie beziehenden Folgerungen in der Natur



als wahr erweisen und diese uns also die paradoxe, unverständliche Wirklichkeit zu verstehen geben.

Es war ebenfalls griechisches Denken, das das jüdische personale Gottesbild inkulturiert und mit ihm die neutestamentliche Triade von Gottvater, Sohn und Heiligem Geist zur Dreifaltigkeitstheologie ausgeformt hat. Diese Modelle des Verstehens sind Analyseleistungen, die sich im Modellieren dessen, was sich als Wirklichkeit auftut, zur großartigen Synthese übersteigen – Paradoxe, die dem modernen Menschen, der die Welt nur noch in der Perspektive, also von sich her sehen zu können glaubt, die Unmittelbarkeit der Aspekte wieder ermöglichen. Sie ist das Betroffensein von der gewirkten Wirklichkeit, das Angerufensein und das zur Antwort Aufgerufensein als Prinzip des Lebens.

Die Strukturen der naturwissenschaftlichen Axiome und des Dogmas von der Heiligen Dreifaltigkeit sind nicht voneinander abgeleitet, sondern bestehen unabhängig von einander. In ihren definitorischen Kriterien sind sie dennoch identisch. Auch wer sich noch nicht vom Denken in Beweisen auf das Annehmen der Welt hin selbst verlassen und glauben kann, darf diese erstaunliche Gleichheit der Paradoxe als natürlich, als die Natur der Dinge richtig erfassend annehmen, schon weil die Physik den einen einheitlichen Ursprung der Welt bestätigt, in dem alles beschlossen liegt. Nicht der Beweis zeigt die Möglichkeiten Gottes, sondern die Natur, von der unsere Modelle des Verstehens in wunderbarer Fülle zeugen. Diese Modelle sind untereinander analog, ja sie müssen es sein, wenn sie wahr sind, denn sie repräsentieren die Welt, die einheitlich aus Einursächlichkeit ist. Deshalb ist die Dreifaltigkeit ein multiples Prinzip der Natur, von dem auch die Drei-Säulen-Analogie Zeugnis ablegt.

Das Begreifen muss wieder vorbehaltlos werden und darf nicht an Logik und Beweis gebunden bleiben. Die Entbergung der Transzendenz, die den Menschen die Welt erkennen lässt und die ein Wiedererkennen ist, liegt im Interesse von Wahrheit und sich erfüllendem Leben. Der Wesensschau der Dinge, aus der auch die wissenschaftlichen Hypothesen hervorgehen, steht das Wesen gegenüber, das die Welt hat. Dieses Wesen erweist sich bereits im Denken. Das Erkennen aber, das das eigene Rechnen übersteigt, betrifft das Ganze und ist vom Ganzen betroffen. Es ist *καθολικός*, also wahrhaft katholisch.

