

**Albert Schweitzers Weltanschauungsphilosophie und Ethik der
Ehrfurcht vor dem Leben**

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Akademischen Grades

eines Dr. phil.,

vorgelegt dem Fachbereich 05 – Philosophie und Philologie

der Johannes Gutenberg-Universität

Mainz

von

Christian Müller

aus Bensheim,

Darmstadt 2007

Motto

So mußt du allen Dingen Bruder und Schwester sein, daß sie dich ganz durchdringen, daß du nicht scheidest Mein und Dein. Kein Stern kein Laub soll fallen – du mußt mit ihm vergehn!

So wirst du auch mit allen allstündlich auferstehn.

Hermann Hesse

Wer den weg nach innen fand, wer in glühendem Sichversenken je der Weisheit Kern geahnt, daß sein Sinn sich Gott und Welt nur als Bild und Gleichnis wähle: ihm wird jedes Tun und Denken Zwiegespräch mit seiner eignen Seele, welche Welt und Gott enthält.

Hermann Hesse

Liebet die ganze Schöpfung Gottes, wie das Ganze, so auch jedes Sandkörnchen! Liebet jedes Blättchen, jeden Lichtstrahl Gottes! Liebet die Tiere, liebet jegliches Gewächs und jegliche Dinge! Wenn du alles liebst, so wird sich dir das Geheimnis Gottes in allen Dingen offenbaren und du wirst schließlich alle Welt mit Liebe umfassen!

F. M. Dostojewskij (*Die Brüder Karamasow*)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	S. 6
Einleitung	S. 9
1. Diagnose „Kulturverfall“ – Albert Schweitzers Kulturkritik	S. 13
1.1 Schweitzers Persönlichkeits- und Kulturbegriff	S. 14
1.2 Kultur- und Persönlichkeitshemmende Umstände	S. 27
1.3 Das Versagen der Philosophie als Ursache des Kulturverfalls	S. 35
2. Auf der Suche nach der verlorenen Weltanschauung	S. 42
3. Was ist das eigentlich – „Welt- und Lebensanschauung“?	S. 45
3.1 Der Begriff „Weltanschauung“	S. 45
3.2 Der Begriff „Lebensanschauung“	S. 60
4. „Welt- und Lebensbejahung“ vs. „Welt- und Lebensverneinung“	S. 73
4.1 Die Bejahung von Leben und Welt und Schweitzers Kritik am „Neoprimitivismus“	S. 73
4.2 Die Verneinung von Leben und Welt und Schweitzers Begriff der „Resignation“	S. 86
5. Mystik als denkendes Erleben	S. 100
5.1 Der Unterschied zwischen „Gesundem Menschenverstand“ und „Denken“	S. 100
5.2 Das Verhältnis von Denken und Mystik	S. 116
5.3 Schweitzers Gottesverständnis	S. 127
5.4 Schweitzers Monismus-These	S. 141

6. Die Lösung des Problems „Weltanschauung“ – Ein Versuch	S. 145
7. Die Kultur der Ehrfurcht vor dem Leben	S. 164
8. Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben und das Prinzip der Biophilie	S. 177
Exkurs: Kant als Mystiker	S. 194
9. Wahrhaftigkeit als Schlüssel zu einer Mystik der Tat	S. 215
10. Kritische Schlaglichter	S. 238
1) Der Vorwurf der Weltfremdheit	S. 241
2) Der Vorwurf der Nicht-Universalisierbarkeit	S. 244
3) Wird die Besonderheit des Menschen durch die Ehrfurchtsethik verkannt?	S. 249
4) Mangelt es der Ehrfurchtsethik an einem Anwendungskriterium?	S. 255
5) Kritik an der Verwendung des Willensbegriffs	S. 259
6) Der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses	S. 263
7) Der Vorwurf des Irrationalismus	S. 268
8) Bedarf es einer Ehrfurcht vor dem Tod?	S. 271
Schluss	S. 277
Literaturverzeichnis	S. 279
Verzeichnis der Abkürzungen	S. 289
Erklärung	S. 290

Vorwort

In vorliegender Abhandlung wird der Versuch unternommen, die schweizerische Weltanschauungsphilosophie und Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben zu untersuchen und auf ihre Kohärenz sowie auf ihre argumentative Tragfähigkeit zu prüfen. Ihr Ziel wäre erreicht, wenn sich zeigen ließe, dass die philosophischen Ausführungen Schweitzers mehr sind als bloß mehr oder minder lose zusammengestellte Einfälle und Spekulationen über das Wesen der Kultur und der Ethik.

Im Mittelpunkt der folgenden Untersuchungen steht die immanent-kritische Analyse der zentralen Begriffe der Schweizer'schen Philosophie, angefangen von dem Begriffspaar „Weltanschauung“ und „Lebensanschauung“ über die Ausdrücke der „Welt- und Lebensbejahung“ resp. „Welt- und Lebensverneinung“ bis hin zu den Begriffen „Resignation“, „Denken“, „Mystik“, „Ethik“ und „Wahrhaftigkeit“. Es gilt dabei, die Bedeutung dieser Begriffe aus den Schweizer'schen Texten heraus angemessen zu bestimmen sowie den inneren Zusammenhang derselben darzutun, um schließlich die diese Begriffe fundierende Architektonik freizulegen. Ebenso muss die von Schweitzer ersonnene Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben genauer untersucht werden, um bestimmen zu können, auf welche Weise Schweitzer diese grundzulegen trachtet oder ob er gar den Anspruch erhebt, sie streng zu begründen – etwa nach dem Muster der Kantischen Moralphilosophie. Eine systematische Rekonstruktion der komplexen Überlegungen Schweitzers zur Ehrfurchtsethik erschien mir daher wünschenswert und notwendig zugleich zu sein. In diesem Zusammenhang vertrete ich die These, dass das Konzept der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben zu Unrecht aus dem akademischen Kontext verbannt ward, da es sich hierbei um einen Entwurf handelt, welcher anderen bekannten Ethiken – ich denke hierbei etwa an die Mitleidsethik Schopenhauers oder an die Moralphilosophie Kants – an Originalität, Radikalität und Kohärenz in nichts nachsteht und aus diesem Grunde intensiver diskutiert zu werden verdient.

Schließlich wird auch Schweitzers Projekt der Erweiterung der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben hin zu einer „Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben“ genauer untersucht. Dieses Unterfangen hat Schweitzer während seines Afrikaaufenthaltes in den 30-er und 40-er Jahren des 20. Jahrhunderts beschäftigt, jedoch vermochte er es nicht, bezüglich dieses Projektes über das Entwurfsstadium hinauszugelangen. Ich habe daher versucht, diesen Rohentwurf weiterzudenken und zu einem befriedigenden Abschluss zu bringen.

Für viele der im Zuge der hier vorgestellten Überlegungen diskutierten Probleme konnte ich zwar Lösungsstrategien vorlegen, allein es bedarf weiterer kritischer Untersuchungen und Diskussionen, um eine endgültige Klärung dieser Schwierigkeiten herbeizuführen; ich verstehe diese Arbeit als Versuch, die den komplexen und nicht immer luzide dargelegten Gedankengängen Schweitzers zugrunde liegende Ordnung und Struktur klar herauszuarbeiten, um eine angemessene Diskussion seiner Philosophie einzuleiten. Aufgrund der von mir zutage geförderten Interpretationsergebnisse wage ich jedoch jetzt schon zu behaupten, dass die Schweitzer'sche Ehrfurchtsethik, so man ihr die gebührende Anerkennung in Akademie und Öffentlichkeit entgegenbringt, in den kommenden Jahren nicht nur eine immer größere Rolle in den gegenwärtigen Ethikdebatten spielen, sondern insbesondere auch im Bereich der Pädagogik ein fester Bestandteil der Ethiklehre werden wird.

Hier sei nun nachstehend der Gedankengang vorgestellt, welchem die Untersuchungen vorliegender Arbeit folgen:

Schweitzers hat als Hintergrund all seiner Ausführungen die Vorstellung vom „Verfall der Kultur“, daher sind sämtliche seiner philosophischen Überlegungen als Antwortversuche auf diesen von ihm konstatierten Kulturverfall zu verstehen. Ist der Verfall der Kultur seiner Zeit für Schweitzer bedingt durch das Fehlen einer lebens- und weltbejahenden Weltanschauung, so kann ein entsprechender Wiederaufbau der Kultur für ihn nur über den Weg der Konzeption einer aus „tiefstem Denken“ ersonnenen, lebens- und weltbejahenden Weltanschauung führen. Und das Kernstück dieser gesuchten neuen Weltanschauung ist für Schweitzer schließlich die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Gemäß dieser knappen Darstellung sieht der von mir verfolgte Untersuchungsgang wie folgt aus:

- 1.) Schweitzers Verständnis von „Kultur“ muss zunächst erfasst werden. Hierbei gilt es, die verschiedenen Definitionen dieses Begriffs, welche Schweitzer vorschlägt, miteinander zu vergleichen und den Kern derselben herauszuarbeiten. Weiterhin ist die Frage zu klären, was Schweitzer, nach Maßgabe des von ihm vertretenen Kulturbegriffs, unter einem Verfall von Kultur und, dementsprechend, unter einem Wiederaufbau von Kultur versteht.
- 2.) Da nach Auffassung Schweitzers der Ausweg aus dem Stadium des Kulturverfalls seiner Zeit einzig in der Erarbeitung einer lebens- und weltbejahenden Weltanschauung liegt, muss, um diesen Gedanken sinnvoll diskutieren zu können, zunächst das Begriffspaar „Weltanschauung“/„Lebensanschauung“ näher beleuchtet und danach das Begriffspaar „Lebens- und Weltbejahung“/„Lebens- und Weltverneinung“ genauer erörtert werden. Im

Zuge der dabei angestellten Überlegungen habe ich eine Neufassung sowohl des Weltanschauungs- als auch des Lebensanschauungsbegriffs vorgenommen.

- 3.) In einem weiteren Schritt werden die für Schweitzer so wichtigen Ausdrücke „Mystik“ und „Denken“ untersucht und genauer bestimmt.
- 4.) Ethik ist für Schweitzer der Kern einer Weltanschauung und letztlich auch für Kultur. So ist nach Analyse des Weltanschauungsbegriffs eine systematische Rekonstruktion der Schweitzer'schen Grundlegung der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben zu leisten. Dabei wird überdies die Wichtigkeit des Begriffs der „Wahrhaftigkeit“ deutlich herausgestellt und das von Schweitzer vertretene Prinzip der Biophilie erklärt.
- 5.) In einem letzten Schritt endlich sollen wichtige Einwände, welche gegen die Schweitzer'sche Ehrfurchtsethik erhoben werden können, schlaglichtartig aufgeführt und kritisch diskutiert werden.

Einleitung

Apokalyptische Visionen könnten kaum düsterer sein als die Meldungen unserer Nachrichtensendungen. Wir sehen uns bedroht durch dramatische Klimaveränderungen, Kriege toben an allen Enden der Welt, immer mehr Menschen, insbesondere in den sogenannten Entwicklungsländern, leben in Verhältnissen schlimmster Armut. Wir leben in einer Zeit der Orientierungslosigkeit. Worte wie „Tugend“, „Moral“, „Ethik“, „Gerechtigkeit“ oder „Werte“ sind zwar allenthalben im Schwange der fachlich-philosophischen wie auch der öffentlichen Debatte, doch ist nicht zu übersehen, dass sie, streng genommen, ihre Bedeutung für uns Gegenwärtige verloren haben. Sie sind schal geworden, sind „nur“ noch bloße Begriffshülsen, deren inhaltliche Füllung immer notdürftiger, immer unglaubwürdiger wird. Jedermann schmückt sich gerne mit dem edlen gleichsam „antiken“ Hauch, welcher solchen Worten anhaftet, sie sind Markenzeichen in einer Welt, die alles, was einstmals wertvoll und „heilig“ war, zum Gegenstand ökonomischer Planung macht. Die „schonungslose und blutige Mathematik“ der Staatsregierungen, welche im Hinblick auf die Verwahrung und Verwaltung ihrer Untergebenen zur Anwendung kommt, hat die Menschen selbst zu bloßen Nummern im Gefüge großer Formeln werden lassen, die den Lauf der Welt bestimmen. Der alltäglich voyeuristische Fernsehshowwahnsinn, angefangen von der Flut tausender Werbespots über die vielen Talkshows und „Soapoperas“ bis hin zu den großen Megaunterhaltungssendungen, verdummt die Massen und „beugt“ somit der Entwicklung eines kritischen Denkens vor. Einzelne Rufer in der Wüste werden als verschroben, aufrührerisch, gefährlich und verrückt etikettiert und dadurch nicht etwa verstoßen, sondern in das Panoptikum der Skurrilitäten unserer „toleranten“ Gesellschaft eingegliedert. Der Glaube an den Menschen ist vielen abhanden gekommen, wir haben das Gefühl für Größe und Würde des animal rationale wie auch für die Welt, in welcher es beheimatet ist, verloren. In Ansehung der uns bedrängenden globalen Probleme resignieren wir, fügen uns in einen Schicksalshorizont, den wir selbst kreiert und über den wir unsere Macht verloren haben.

Im Laufe der vergangenen rund einhundert Jahre vermochten es dennoch einige wenige Geistesgrößen des abendländischen Denkens, sich Gehör zu verschaffen. Sie warnten durch scharfsinnige Analysen der Gesellschaft der modernen Industrienationen vor der drohenden „Vernichtung“ des Menschenwesens, vor der endgültigen Einebnung aller Individualität, vor Verfall und Niedergang der Kultur sowie vor der Verrohung bzw. Verlust des ethischen Potenzials des Menschen.

Dabei zielte ihre Kritik vor allem darauf ab, die unsäglichen sozialen und ethisch-moralischen Missstände unseres Zeitalters an ihren Entstehungspunkten zu fassen, ihre Genese zu erklären, um im Gegenzuge mögliche Wege aus den dadurch verursachten Krisen zu skizzieren.

Eine dieser Geistesgrößen, genauer freilich, ihr Denken, soll nun im folgenden Verlauf näher betrachtet werden – die Rede ist vom „Urwalddoktor“, Theologen, Philosophen, Bachkenner und Friedensnobelpreisträger Albert Schweitzer. Dieser ist in der philosophischen Debatte weitgehend ausgeblendet und vergessen worden, zu Unrecht, wie sich hoffentlich durch diese Abhandlung zeigen wird. Während seine theologischen Schriften, etwa die *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* oder auch seine *Mystik des Apostels Paulus* durchaus Ansehen in Theologenkreisen genießen, sind seine Ausführungen im Bereich der Philosophie, und dort vor allem im Bereich der Ethik, zumeist stiefmütterlich behandelt worden. Als Adept und Epigone Schopenhauer'schen und Kantischen Denkens abgetan, sprach man seinen Arbeiten weitgehend ihren originellen Gehalt ab und kritisierte zudem, teilweise allerdings auch berechtigt, ihre mangelnde Stringenz und Kohärenz. Allzu idealistisch und unbegründet scheinen seine Visionen einer Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben in eine Welt zu ragen, in welcher es keinen Platz gibt für hehre Vorstellungen von Würde und Humanität.

Dieser Arbeit obliegt es nun, das Denken Schweitzers, wie es sich sowohl in seinen veröffentlichten Schriften als auch in seinen nachgelassenen Fragmenten zur Philosophie darstellt, zu systematisieren und zu ordnen. Als Textgrundlage wurde für dieses Projekt natürlich das 1923 erschienene philosophische Hauptwerk Schweitzers, *Kultur und Ethik*, herangezogen. Ergänzend hierzu kam die Verwendung der autobiographischen Schrift Schweitzers aus dem Jahre 1931, *Aus meinem Leben und Denken*, sowie eine Auswahl seiner Predigten, die er während seiner Zeit als Pastor in Straßburg gehalten hat, hinzu. Besondere Aufmerksamkeit wurde ferner den im Jahre 2000 erstmals weitgehend geschlossen veröffentlichten Nachlassaufzeichnungen zur Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben, der sog. *Kulturphilosophie III*, gewidmet. Die meisten Arbeiten zu Schweitzers Ethik hatten diese Nachlassaufzeichnungen nicht in dieser geschlossenen Form vorliegen, so dass beinahe zwangsläufig Missverständnisse hinsichtlich der Auslegung des Schweitzer'schen Schaffens auftreten mussten. Daher wurden zur kritischen Diskussion der Sekundärliteratur beinahe ausschließlich die Werke herangezogen, deren Autoren zur Zeit ihrer Abfassung bereits mit dem Nachlass der *Kulturphilosophie III* arbeiten konnten bzw. intensiv mit diesem gearbeitet haben. Hierbei ist vor allem das Werk Gabriele Meurers, *Die Ethik Albert Schweitzers vor dem Hintergrund der Nietzscheschen Moralkritik*, besonders hervorzuheben. Auch einige

kleiner Aufsätze und Arbeiten Hans Lenks sowie Claus Günzlers wurden entsprechend gesichtet und die dort entfalteten Positionen kritisch diskutiert.

Was mir im Zuge meiner Untersuchung schnell aufgefallen war ist die Tatsache, dass sich viele Denker zwar sehr kritisch mit den Schweitzer'schen Gedankengängen seiner Ethikbegründung auseinandergesetzt haben, jedoch eine nähere Begriffsanalyse der zentralen Grundbegriffe des schweizerischen Denkens oftmals nicht geleistet wurde. So war es denn notwendig, eben diese Kernbegriffe der Schweitzer'schen Philosophie einmal näher zu beleuchten und neu zu bestimmen und zwar nach Maßgabe sämtlicher von Schweitzer hierzu vorgebrachten Ausführungen. Auf diese Weise gelangte ich zu einer von der übrigen „Schweizerexegese“ stark abweichenden Umgrenzung seiner Begriffe „Weltanschauung“, „Lebensanschauung“, „Denken“ oder „Mystik“. Auch die Begriffe der „Lebens- und Weltbejahung“, „Lebens- und Weltverneinung“ wurden so exakt als möglich erfasst, wie auch der für Schweitzer so wichtige Begriff der „Resignation“. Ebenso sah ich es als notwendig an, die schweizerischen Überlegungen zur Grundlegung der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben einer Neubewertung zu unterziehen und diese neu zu gestalten. Meine These hierbei ist, dass Schweitzer einen sog. Erlebensbegründungsansatz ersonnen und keine streng logisch-rationale Herleitung bzw. Deduktion des Grundprinzips der Ethik verfolgt hat. Auch wenn er sich selbst dem Rationalismus stark verpflichtet fühlte, so ist sein Begründungsansatz eher eine Mischung aus Kantischer Tugendlehre, Schopenhauer'scher Willensmetaphysik resp. Mitleidsethik sowie lebensphilosophischer Erlebenslehre. Zentral für Schweitzers Weltanschauungsphilosophie ist letztlich nicht das Erkennen bestimmter Zusammenhänge in der Welt, sondern vielmehr das *Erleben* des Willens zum Leben im je einzelnen Individuum und in der Welt. Ziel einer Weltanschauung ist es schließlich, die Einheit von Welterleben und Lebenserleben – und das heißt im Letzten „geistiges Einssein“ wie auch „tätiges Einssein mit dem unendlichen Sein“ – zu realisieren. Sie ist überdies stets „nur“ ein anzustrebendes Ideal (sie ist gleichsam aufgegeben) nicht aber eine in Gänze zur Lösung zu bringende intellektuelle „Rechenaufgabe“.

Im Zuge der Rekonstruktion der Schweitzer'schen Ethik habe ich außerdem, inspiriert von einer Bemerkung Schweitzers aus seinem Nachlass, eine neue Deutung der Kantischen Moralphilosophie vorgeschlagen und zwar auf der Basis des selben Erlebensbegründungsansatzes, welchen meiner Ansicht nach auch Schweitzer mit seiner Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben verfolgt. Dem folgt eine Untersuchung der Bedeutung der Wahrhaftigkeit im Rahmen der schweizerischen Ethikgrundlegung sowie, zum Abschluss, eine kurze Übersicht zu den wichtigsten Einwänden und Kritiken, die gegen die Ethik der

Ehrfurcht vor dem Leben vorgebracht werden können bzw. die gegen dieses Ethikmodell bereits geäußert wurden. Dabei konnte ich nicht umhin, diese Kritiken lediglich schlaglichtartig zu beleuchten. Die Absicht dieses Kapitels ist es vielmehr, Anregungen zur Diskussion zu geben, Motivation zu liefern für eine weitere, faire Auseinandersetzung mit der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben.

Begonnen habe ich meine Ausführungen aber zunächst einmal mit einer Rekonstruktion der Schweitzer'schen Kultur- und Gesellschaftskritik, welche, trotz ihres Alters, nach wie vor nichts an Aktualität eingebüßt hat. Wichtig hierbei ist zu beachten, dass Schweitzer insbesondere der Philosophie vorwirft, durch ein sich mit technischen Fiktionen selbst in die Irre führendes Denken weit von den Menschen und deren existenziellen Problemen entfernt zu haben. Auf diese Weise ging schließlich, so Schweitzer, das Verständnis dessen, was „Weltanschauung“ resp. „Kultur“ sein kann bzw. soll, fast vollständig verloren. Ziel eines verantwortungsbewussten Denkens in der Zukunft muss es nach Schweitzer sein, die Menschen wieder denkend zu machen, ihnen die Vorstellung einer umfänglichen Weltanschauung zu vermitteln, welche geprägt ist von der Ehrfurcht vor dem Leben, sie für das große Miterleben in Leid und Freud mit allem Sein zu öffnen.

Eine letzte Bemerkung zu der hier zur Anwendung kommenden Art und Weise des Zitierens – in den Fußnoten sind die jeweiligen Buchtitel (zum Teil in Abkürzung) sowie die Seitenzahlen aufgeführt, welche den zitierten Textpassagen zuzuordnen sind; die vollständige Angabe der wichtigsten bibliographischen Details finden sich im Literaturverzeichnis dieser Arbeit.

Beginnen wir nun endlich den Gang durch die Welt der Schweitzer'schen Gedanken und Ideen!

1. Diagnose „Kulturverfall“ – Albert Schweitzers Kulturkritik

Wir kamen von der Kultur ab, weil kein Nachdenken über Kultur unter uns vorhanden war.

Albert Schweitzer

1.1 Schweitzers Persönlichkeits- und Kulturbegriff

„Wir stehen im Zeichen des Niedergangs der Kultur. Der Krieg hat diese Situation nicht geschaffen. Er selber ist nur eine Erscheinung davon.“¹

So lauten die ersten Sätze des Schweitzer'schen Werkes *Kultur und Ethik*. Man möchte meinen, dass dies nicht gerade die Stimmung eines optimistisch in die Zukunft blickenden Menschens sei, welche sich zu Beginn seines Vorhabens zeigt, das einen Weg aus den Sümpfen der Verzweiflung und der Orientierungslosigkeit ob der weltweiten mannigfaltigen Probleme des Menschen mit sich und mit der Welt, die ihm ein Zuhause ist (war?), schaffen will. Ein Vorhaben, welches den Kulturbemühungen des Menschen wieder Vorschub leisten möchte, ein Unternehmen, das in Zeiten mangelnder Vorstellungen von Größe und Würde des Homo sapiens selbigem eine neue Vision seiner selbst an die Hand geben will.

Doch stehen die Zeichen seiner Zeit für Albert Schweitzer auf Sturm, es droht seiner Auffassung nach der Niedergang aller menschlicher Kulturbemühungen, weil die Menschen aufgehört haben, in ausreichendem Maße über „Kultur“ nachzudenken, weil „elementares“ und „tiefes“ Denken (vorläufig zu verstehen als ein auf den Sinn des Lebens oder auf das Verhältnis des Menschen mit dem Sein im Ganzen abzielendes Überlegen und Fragen – wir kommen später noch genauer auf diesen Ausdruck zu sprechen) abhanden gekommen ist und weil Geistlosigkeit Einzug in die „Ruhmeshallen modernen Denkens“ gehalten hat. Man sah, so Schweitzer, noch vor wenigen Jahrzehnten Kultur als etwas an, das mehr oder weniger naturgegeben zum Wesen des animal rationale gehörte und aus diesem Grunde immerfort Blüten treiben und reiche Frucht bringen müsse. Doch dieser Glaube an ein immerwährendes Fortschreiten des Menschengeschlechts zum Guten, zur Vernunft, zur Bildung eines großen harmonischen Weltstaates, zu einem ewigen Frieden², fand keine Erfüllung – im Gegenteil. Schweitzer konstatiert nüchtern, nun sei für alle offenbar,

„...daß die Selbstvernichtung der Kultur im Gange ist. Auch was von ihr noch steht, ist nicht sicher.“³

¹ Albert Schweitzer: *Kultur und Ethik* (künftig abgekürzt mit KE), S. 15.

² Man sehe diesbezüglich z.B. Kants kleinere Essays, wie z.B. *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, *Zum Ewigen Frieden*, *Was ist Aufklärung?* oder *Was heißt: sich im Denken orientieren?* Die darin ausgedrückten Hoffnungen auf eine Zeit ohne Kriege, eine Zeit, in welcher die Vernunft das Menschengeschlecht in seinem Tun weitestgehend bestimmt, sind stellvertretend für den größtenteils herrschenden Optimismus der Aufklärung zu nennen.

³ KE, S. 16.

Hält man sich vor Augen, welche „kulturellen“ Fortschritte und Umbrüche es in der Zeit der Abfassung von *Kultur und Ethik* gegeben hat, mag Schweitzers Diagnose überzogen oder gar falsch erscheinen.⁴ Immerhin erlebten gerade die Künste Ende des 19. sowie zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Blütezeit, so wurden etwa viele bedeutende Romane der Weltliteratur in dieser Zeit verfasst und viele neue Kunststile wurden damals geboren. Doch hieße es, den tieferen Kern der Schweizer'schen Kulturkritik verkennen, hielte man ihm eben solche Errungenschaften und Fortschritte gleichsam als Belege der Unrichtigkeit seiner Behauptung des allmählichen Kulturverfalls entgegen, denn für Schweitzer besteht „Kultur“ im wesentlichen nicht einfach in, überspitzt ausgedrückt, „schöngestigen“ Beschäftigungen des Menschen, sondern, vorab gesprochen, in dem Streben nach „geistig-ethischer Vervollkommnung“ desselben.

„Kultur ist nicht Literatur und Kunst – sondern der Wille zur geistigen und ethischen Vollendung der Gesellschaft und des einzelnen, aller einzelnen. Alle andere Kultur (ist) unvollständig. Auch die griechische.“⁵

Diese Äußerung macht deutlich, was Schweitzer nicht unter „Kultur“ verstanden haben wollte, das aber in aller Regel als wesentlicher Bestandteil des Kulturbegriffs angesehen wird, nämlich Kunst in einem weiten Sinne des Wortes (also bildende Kunst und Literatur). Jedoch darf man daraus wiederum nicht folgern, dass Kunst, Literatur oder auch die Arbeit der modernen Naturwissenschaften für Schweitzers Verständnis von „Kultur“ ohne Bedeutung wären, wie an seiner Bemerkung, alle andere Kultur sei „unvollständig“, abgelesen werden kann. Diese geistigen Schöpfungen des Menschen gehören allesamt zur Kultur, doch machen sie nicht ihren Kern aus, stellen sie nicht das Zentrum kulturellen Schaffens dar; dieses Zentrum sieht Schweitzer, wie bereits gesagt, in dem Streben jedes einzelnen Menschen nach geistig-ethischer Vervollkommnung. Wir kommen in Kürze auf den Schweizer'schen Kulturbegriff zurück und werden diesen einer eingehenderen Prüfung unterziehen.

Zuvor muss aber erwähnt werden, dass eine bestimmte Art des Umgangs mit der Geschichte am Ausgang des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Schweitzer mit dafür verantwortlich gemacht wird, dass die Frage danach, was Kultur sei bzw. welche Werte konstitutiv für Kultur seien, langsam aus den Köpfen all der Gelehrten verschwand, die sich

⁴ Gleichwohl natürlich anzumerken ist, dass Schweitzer mit diesen seinen Äußerungen voll und ganz in die Denkweise seiner Zeit eingebettet ist, welche vom Gedanken des „Niedergangs des Abendlandes“ erfüllt war, wenigstens auf Seiten etlicher kritischer Denker.

⁵ *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 463.

eigentlich um die Bewahrung von Kultur hätten bemühen sollen. Nach seiner Ansicht forschte man viel zu sehr in „Richtung Vergangenheit“ und zeichnete das Bild des über die abendländische Geschichte immer weiter sich vollziehenden „kulturellen“ Fortschritts. Im Vertrauen darauf, dass eine solch positive Entwicklung automatisch immer weiter fortlaufen müsse, kümmerte man sich nicht mehr darum, wie es denn um die Verwurzeltheit kultureller (und das heißt für Schweitzer in diesem Zusammenhang „ethischer“) Energien in den Gemütern der Menschen bestellt sei. Das „Inventar des Geisteslebens“, wie Schweitzer sich ausdrückt, wurde nicht auf seine Wirkkraft und „Qualität“ (also auf die ethische Verfasstheit) geprüft, so dass es langsam und unmerklich dazu kam, dass eine „visionäre“ Behandlung des Erbes vergangener Zeiten ausblieb und keinerlei Anstrengungen mehr unternommen wurden, neue ethische Ideale und Zielvorstellungen zu entwerfen; Schweitzer kritisiert also die mangelnde Distanz vieler Denker seiner Zeit zu dieser Form der „antiquarischen Historie“ und bemängelt den naiv-optimistischen Glauben der Gelehrten seiner Zeit, dass man in geistig-ethischer Hinsicht vergangene Epochen hinter sich gelassen hätte.

„Auf einer Reliefkarte der Kultur zeichnete man uns beobachtete und erfundene Wege ein, die in Berg und Tal des geschichtlichen Geländes aus der Renaissance zum zwanzigsten Jahrhundert führten. Der historische Sinn der Verfasser feierte Triumphe. Die von ihnen belehrte Menge empfand Befriedigung, ihre Kultur als das organische Produkt so vieler, durch Jahrhunderte hindurch wirkender geistiger und sozialer Kräfte begriffen zu haben. Niemand aber nahm das Inventar unseres Geisteslebens auf. Niemand prüfte es auf Adel der Gesinnung und auf Energie zum wahren Fortschritt.“⁶

Unter dem Ausdruck des „wahren Fortschritts“ versteht Schweitzer, wie wir schon in einer ersten Annäherung sehen konnten und gleich noch genauer ausführen werden, die stete Vervollkommnung der geistig-ethischen Anlagen im Menschen und, damit zusammenhängend, das nie endende Ringen des Menschen um eine lebens- und weltbejahende Weltanschauung. Eine bloß auf Vergangenheitsforschung basierende

⁶ KE, S. 15. In seiner Autobiographie *Aus meinem Leben und Denken* (künftig abgekürzt mit LD) schreibt Schweitzer zudem, welche Begebenheit ihn dazu geführt habe, über den Kulturverfall der Moderne näher nachzudenken. Im Sommer 1899 sei er zu Gast im Hause Curtius gewesen und hörte aus der Runde einiger sich dort unterhaltender Leute den Ausruf: „Ach was! Wir sind ja doch alle nur Epigonen.“ (Dieser Ausruf brachte ihn schließlich auf die Idee, ein Buch mit dem Titel „Wir Epigonen“ zu verfassen, in welchem er dem Verfall der modernen abendländischen Kultur nachdenken wollte.) In diesem Ausruf drückte sich nach Schweitzers eigenem Bekunden das Unbehagen aus, welches er damals selbst bereits seit längerer Zeit empfunden hatte, nämlich dass all die kulturellen Errungenschaften nur scheinbar Hervorbringungen des Geistes der modernen Gegenwart seien, tatsächlich aber auf Vorstellungen und Ideen basierten, die gleichsam unter der Oberfläche ihr „Feuer“ verloren hätten. Man sehe dazu LD, S. 146 ff.

Betrachtung von Kultur vermag freilich keine Fortschritte in der Auseinandersetzung des Menschen mit ethischen Ideen oder Werten zutage zu fördern, doch ist es gerade das, was Schweitzer als überlebensnotwendig für die Menschen seiner Zeit (und nicht nur seiner Zeit) erachtet. Er vermisst bei vielen Gelehrten seiner Zeit die kritische Distanz zu ihrer historischen Forschung, denn nur durch eine solche wäre es seiner Auffassung nach möglich, die Vergangenheit als Erbe zu betrachten, mit dem verantwortungsvoll im Sinne der vernünftigen Weiterentwicklung ethischer Ideen umgegangen werden kann.

„Geschichtlicher Sinn im besten Sinne des Wortes, bedeutet kritische Objektivität den entfernten und nahen Ereignissen gegenüber. Dieses Vermögen, bei der Würdigung der Tatsachen von Meinungen und Interessen zu abstrahieren, besitzen nicht einmal unsere Historiker. ... Die Aufgabe, durch die sie wirklich in den Dienst der Kultur getreten wären, haben sie nicht in Angriff genommen. ... In dieser Sucht, unseren geschichtlichen Werdeprozess fortwährend zu erleben und zu bekennen, ersetzen wir die normalen Beziehungen zum Vergangenen durch gekünstelte. Und da wir alles Gegenwärtige in ihm gegeben finden wollen, mißbrauchen wir die Vergangenheit, um unsere Ansprüche, Meinungen, Gefühle und Leidenschaften aus ihr zu deduzieren und zu legitimieren. ... Dieser Mißbrauch der Geschichte ist für uns Notwendigkeit. Die Ideen und Gesinnungen, die uns beherrschen, lassen sich nicht aus der Vernunft begründen. Es bleibt uns also nur übrig, sie ‚historisch‘ zu fundamentieren.“⁷

Die Unfähigkeit, Gegenwart produktiv zu gestalten, mit lebendigen, aus der „Vernunft der Jetztzeit“ geborenen Ideen zu erfüllen, führt schließlich zu einer Glorifizierung des Vergangenen, man versucht, alte Ideale auf eine andere Zeit zu übertragen ohne darauf zu achten, dass Denken und Fühlen der Menschen mit dieser womöglich nichts mehr gemein haben. Ideale müssen für Schweitzer aus der „Vernunft der Zeit“, aus dem Geist der Zeit heraus entstehen, müssen stets wieder aus „elementarem“ und „tiefem“ Denken neu geschaffen werden, um die Wirklichkeit, mit welcher sie in Berührung kommen, auch tatsächlich angemessen durchwirken und beeinflussen zu können.⁸ Das heißt allerdings nicht,

⁷ KE, S. 41 f. Gegen die Vorstellung eines solchen nach historischen Gesetzmäßigkeiten kausal beschreibbaren universellen Fortschritts richtet sich auch der Historismus. Historische Entwicklungen lassen sich gemäß dieser Denkrichtung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts nicht erklären wie etwa Abläufe in der Empirie von Naturwissenschaftlern erklärt werden, sie können nur verstanden werden.

⁸ So schreibt Schweitzer in KE, S. 23: „Ganz allgemein gesagt besteht die Entwicklung der Kultur darin, daß Vernunftideale, die auf den Fortschritt des Ganzen gehen, von den Einzelnen gedacht werden und sich in ihnen so mit der Wirklichkeit auseinandersetzen, daß sie dabei die Form annehmen, in der sie die Verhältnisse in der

wie bereits gesagt, dass man nicht aus der Vergangenheit lernen und ein bestimmtes „geistiges Erbe“ vergangener Zeiten übernehmen solle. Doch muss dies sorgfältig bedacht und angemessen auf die jeweilige Gegenwart übertragen werden. Aber es war gemäß Schweitzer dem 19. und erst recht dem 20. Jahrhundert nicht mehr möglich, einen solchen geistigen Kraftakt zu vollbringen. Anstatt aus dem geistigen Erbe der vergangenen Jahrzehnte zu schöpfen und die dort ins Leben gerufenen ethischen Wertvorstellungen im Denken zu vertiefen (idealtypisch diesbezüglich war für Schweitzer die Phase des Rationalismus, also vor allem die Zeit Mitte/Ende des 18. Jahrhunderts; dort sah er den wünschenswerten Umgang mit ethischen Vorstellungen vorbildlich realisiert)⁹, übernahm man diese unkritisch und glaubte derweil, dass der in diesen Werten sich ausdrückende Optimismus hinsichtlich der geistigen Weiterentwicklung des Menschen auch auf die Gegenwart des 20. Jahrhunderts übertragbar wäre; doch dieser Glaube wurde jäh enttäuscht.

Bevor wir mit Schweitzer weiter den zentralen Ursachen für diesen Verlust der „Kulturwahrnehmung“ der Menschen des ausgehenden 19. sowie des anbrechenden 20. Jahrhunderts nachspüren, wollen wir nun sehen, wie er überhaupt den Begriff „Kultur“ bestimmt. An mehreren Stellen seiner Schrift *Kultur und Ethik* umgrenzt Schweitzer diesen Ausdruck; so schreibt er etwa im ersten Teil dieses Werkes folgende Passage dazu:

„Was ist Kultur? ... Ganz allgemein gesagt ist Kultur Fortschritt, materieller und geistiger Fortschritt des Einzelnen wie der Kollektivitäten.“¹⁰

Schließlich präzisiert er diese Begriffsbestimmung im ersten Kapitel des zweiten Teils von *Kultur und Ethik* in folgender Weise:

„Was ist Kultur? Sie ist der Inbegriff aller Fortschritte des Menschen und der Menschheit auf allen Gebieten und in jeder Hinsicht, sofern dieselben der geistigen Vollendung des Einzelindividuums als dem Fortschritt der Fortschritte dienstbar sind.“¹¹

Der Vollständigkeit halber sei hierzu noch die Begriffsbestimmung von „Kultur“ aus Schweitzers autobiographischer Schrift *Aus meinem Leben und Denken* angeführt.

zweckmäßigsten Weise zu beeinflussen vermögen.“ Ebenso sei an dieser Stelle auf den Nachlass, *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 165 oder auf *KE*, S. 43 verwiesen.

⁹ Man sehe dazu etwa *KE*, S. 16 f., 102 f. oder 182 ff.

¹⁰ *KE*, S. 34 f.

¹¹ *KE*, S. 103.

„Was aber ist Kultur? Als das Wesentliche der Kultur ist die ethische Vollendung des einzelnen wie der Gesellschaft anzusehen. Zugleich aber hat jeder geistige und jeder materielle Fortschritt Kulturbedeutung.“¹²

Der Kern dessen, was für Schweitzer Kultur ausmacht, ist Fortschritt, also ein stetes Verbessern bzw. Vervollkommen, Weiterentwickeln und „Tieferverstehen“ in den jeweils zur Kultur gehörigen Bereichen („Verbessern“ im Bereich des Ethischen, „Weiterentwickeln“ im Bereich des Technischen und „Tieferverstehen“ im Bereich des (Natur-)Wissenschaftlichen). Dabei fällt schon an dieser Stelle eine Besonderheit in der Schweitzer’schen Konzeption auf, mit welcher wir uns später noch eingehender beschäftigen werden; Schweitzer nennt als Ziel sowie als Träger der Kultur nicht etwa nur das Kollektiv, die Menschheit als solche, sondern betont insbesondere die Rolle des je einzelnen Individuums bei der Entstehung und Weiterentwicklung von Kultur.¹³ Dies ist an der erst- sowie an der drittaufgeführten Begriffsdefinition klar erkennbar. Die zweite hier dargelegte Begriffsbestimmung von „Kultur“ geht noch einen Schritt weiter und bezeichnet den geistigen Fortschritt des einzelnen Menschen gar als den „Fortschritt der Fortschritte“. Materieller wie geistiger Fortschritt sind für Schweitzer zunächst scheinbar in gleicher Weise wichtig, jedoch wird schnell klar, dass der geistige Fortschritt des Menschen, bzw. die ethische Vollendung desselben, den entscheidenden Kernbestand seines Fortschrittsverständnisses darstellt.¹⁴ Der je einzelne Mensch ist der entscheidende Pfeiler, auf welchem letztlich das gesamte Kollektiv ruht. Nach Ansicht Schweitzers herrscht ein dauernder Kampf zwischen dem je einzelnen Individuum und der Gesellschaft, in welche dieses eingebettet ist. Die Gesellschaft, repräsentiert durch Konzerne, Organisationen etc. versucht, dem einzelnen Menschen die

¹² LD, S. 149.

¹³ Dies ist nicht selbstverständlich so. Als Gegenbeispiel sei auf Kants Bestimmung des Ziels bzw. des Trägers von Kultur verwiesen. Kant sieht die Entwicklung der gesamten Menschengattung als primäres Ziel von Kultur an, der je einzelne Mensch spielt dabei eine untergeordnete Rolle, ja, er wird als wichtiger Faktor der Kollektiventwicklung nicht recht berücksichtigt. So schreibt Kant etwa in der *Kritik der Urteilskraft*, B 392: „Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat.“ Dass Kant dem einzelnen Individuum keine allzu große Hoffnung entgegenbrachte, sich selbst aufzuklären und den Pfad der Tugend zu betreten (was übrigens durchaus in Widerspruch zu seiner Moralphilosophie steht!) lässt sich auch am so berühmten Aufklärungssatz Kants sowie an dessen Ausführungen zur allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht exemplifizieren. Zu erstgenanntem Aufsatz sei folgende Textpassage zitiert: „Es ist für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. ... Daß aber ein Publikum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur die Freiheit lässt, beinahe unausbleiblich.“, A 483, 484. Bezüglich des Geschichtssatzes sei auf den zweiten und sechsten Satz desselben verwiesen.

¹⁴ Ja, der materielle Fortschritt steht in Dienststellung zum geistigen Fortschritt, nur durch letzteren erhält ersterer einen tieferen Nutzen bzw. Sinn und dadurch schließlich die Möglichkeit, Kultur zu werden: „Die materiellen Errungenschaften sind also nicht Kultur, sondern werden Kultur nur in dem Maße, als Kulturgewinnung fähig ist, sie im Sinne der Vervollkommnung des Einzelnen und der Gesamtheit wirken zu lassen.“ KE, S. 101.

geistige Souveränität zu entreißen, mithin die Fähigkeit des kritischen und elementaren Denkens gleichsam abzugewöhnen und Ethik als ihren Privatbesitz zu beanspruchen.¹⁵ Hiergegen gilt es für Schweitzer anzukämpfen. Aus diesem Grunde sieht er die Verwirklichung des allgemeinen Fortschritts nur durch das Vorhandensein einer Vielzahl aufgeklärter und ethischer Individuen gewährleistet. Für ihn vollzieht sich also die ethische Entwicklung des einzelnen Menschen (und damit auch der gesamten Menschheit) *gegen* die Interessen des Kollektivs, welches eher das Bestreben hat, individuelle Unterschiede zwischen den Menschen zu nivellieren. Nicht wie bei Kant das gesamte Menschengeschlecht, sondern das je einzelne Individuum ist bei Schweitzer der Zielpunkt geistiger (d.h. ethischer) Entwicklung.

„Ethischer Erzieher ist nur der ethisch denkende und um Ethik ringende Mensch. Die von der Gesellschaft in Umlauf gesetzten Begriffe von Gut und Böse sind Papiergeld, dessen Wert nicht nach den aufgedruckten Ziffern, sondern nach seinem Verhältnis zum Goldkurs der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben zu bemessen ist. Danach aber ergibt sich sein Kurs als der der Papierscheine eines halbbankerotten Staates. Der Zusammenbruch der Kultur ist dadurch gekommen, daß man der Gesellschaft die Ethik überließ. Erneuerung der Kultur ist nur dadurch möglich, daß die Ethik wieder die Sache der denkenden Menschen wird, und daß die Einzelnen sich in der Gesellschaft als ethische Persönlichkeiten zu behaupten suchen.“¹⁶

„Klar aber ist eines. Wo die Kollektivitäten stärker auf den Einzelnen einwirken, als er auf sie zurückwirkt, entsteht Niedergang.“¹⁷

Ethischer Optimismus und eine danach ausgerichtete Kulturgesinnung können nur in der Saat eines je einzelnen Individuums keimen, in breiter Masse, in der „Herde“ indes muss diese Saat notwendig verdorren.¹⁸

¹⁵ Siehe etwa KE, S. 30: *„Unser ganzes geistiges Leben verläuft innerhalb von Organisationen. Von Jugend auf wird der moderne Mensch so mit dem Gedanken der Disziplin erfüllt, daß er sein Eigendasein verliert und nur noch im Geiste der Kollektivität zu denken vermag. Eine Auseinandersetzung zwischen Ideen oder zwischen Menschen und Menschen, wie sie die Größe des achtzehnten Jahrhunderts ausmachte, findet heute nicht mehr statt.“*

¹⁶ KE, S. 351 f.

¹⁷ KE, S. 60.

¹⁸ An dieser Stelle möchte ich auf die enge geistige Verwandtschaft hinsichtlich dieser Thematik zwischen Schweitzer und seinem Vornamensvetter Albert Einstein hinweisen und dies mit einem Zitat aus Einsteins Schrift *Mein Weltbild* dokumentieren. In dieser Passage denkt Einstein über die Rolle des je einzelnen Individuums innerhalb einer Gesellschaft nach und gelangt dabei zu ähnlichen Ergebnissen wie Schweitzer: *„Es läßt sich leicht erkennen, daß alle die materiellen, geistigen und moralischen Güter, die wir von der Gesellschaft empfangen, im Laufe der unzähligen Generationen von schöpferischen Einzelpersonlichkeiten stammen. Einer hat einmal den Gebrauch des Feuers, einer den Anbau von Nährpflanzen, einer die*

Wie jedoch hat man sich eine solch stete Veredelung des Menschen vorzustellen? Wie denkt Schweitzer den Menschen in diesem Zusammenhange überhaupt? Was muss der Mensch nach Auffassung Schweitzers realisieren, um sich selbst zu vervollkommen?

Auf diese Fragen können wir an dieser Stelle unserer Erörterung nicht ausführlich antworten, da sie uns auf den Bereich der Ethik verweisen, der von uns allerdings erst dann sinnvoll thematisiert werden kann, wenn wir die dafür notwendige „philologische“ Vorarbeit (sprich Begriffsklärung der zentralen Schweitzer'schen Termini) geleistet haben. Trotzdem können wir bezüglich dieser Fragen eine vorläufige Stellungnahme wagen, indem wir das Schweitzer'sche Verständnis der „Persönlichkeit“ hierfür in den Blick nehmen, denn ein ethisch verantwortungsbewusstes Individuum, welches sich stetig weiter veredeln will, muss Persönlichkeit sein.

Will der Mensch Persönlichkeit sein, so hat er sich in erster Linie als frei und eigenbestimmt in allen Situationen zu bewähren, wobei ihm dies nur dann wirklich möglich sein wird, so sein Verhalten in einer aus dem Denken erwachsenen Weltanschauung gründet. (Wir werden uns in den folgenden Kapiteln noch eingehend mit dem Begriff der „Weltanschauung“ befassen, an dieser Stelle mag die Vorabbestimmung desselben als „Inbegriff der Gedanken, Ideen, Gesinnungen und Taten einer Kultur zu einer bestimmten Zeit, mit der Aufgabe, Stellung und Bestimmung des Menschen in dieser Zeit angeben zu können“ genügen; diese erste definitorische Annäherung an den Weltanschauungsbegriff ist in Anlehnung an *Kultur und Ethik*, S. 63, formuliert.) Um zu einer solchen gelangen zu können gilt es entsprechend, die beiden „Persönlichkeitsweisen“, welche der Mensch *ist* – zum einen „naturhafte Persönlichkeit“, in der Instinkte, Gefühle und Triebe zusammen bestehen, zum anderen „Denkpersönlichkeit“, die aus dem Überlegen und Denken bzw. aus der besonnenen Auseinandersetzung mit sich selbst und der Welt erwächst – in Einklang zu bringen. Leitend dabei soll, und dies mag nicht zu verwundern, das Denken sein, welches das Naturhafte im Menschen zu seinem vollen Wert zu bringen hat, indem es dieses durch seine Ideen formt.

„Was heißt Persönlichkeit sein? Persönlichkeit ist ein Mensch, wenn er in allen Lagen und gegen jedermann Eigenbestimmtheit bewährt und dieser Bestimmtheit seines Wesens auch sich selber gegenüber treu bleibt. Diese Eigenbestimmtheit besitzt er, wenn sein Denken zu einer Weltanschauung gelangt ist, in der ihm sein Verhalten zu den Ereignissen, die ihn

Dampfmaschine erfunden. Nur das einzelne Individuum kann denken und dadurch für die Gesellschaft neue Werte schaffen, ja selbst neue moralische Normen aufstellen, nach welchen sich das Leben der Gemeinschaft vollzieht. Ohne schöpferische, selbständig denkende und urteilende Persönlichkeiten ist eine Höherentwicklung der Gesellschaft ebenso wenig denkbar wie die Entwicklung der einzelnen Persönlichkeit ohne den Nährboden der Gemeinschaft.“ Albert Einstein, *Mein Weltbild*, S. 12.

betreffen, und die Gesinnung, in der er wirken will, feststehen. ... Es gibt zwei Arten von Persönlichkeit: die naturhaft vorhandene und die im überlegenden Denken entstehende. ... Die naturhafte Persönlichkeit ist die geheimnisvolle Einheit der in dem betreffenden Menschen vorhandenen Instinkte, Triebe und Fähigkeiten. ... Die Denkpersönlichkeit entsteht in dem Erkennen und Überlegen, in dem der Mensch (zu) der Umwelt und zu sich selber in ein Verhältnis zu kommen sucht. Durch die Art und Stärke, in der diese beiden Persönlichkeiten in einem Menschen vorhanden sind und ineinandergreifen, ist seine Gesamtpersönlichkeit bestimmt. ... Selbstentfaltung ist nicht Entwicklung. Nur durch die Einwirkung eines Objektiven, der Idee des wahren Menschentums, wird das Subjektive, das Naturhafte in mir zur Entwicklung gebracht. Um ihren vollen Wert zu erreichen, muß sich die naturhafte Persönlichkeit im Denken vervollständigen, vertiefen, veredeln, klären und läutern.“¹⁹

Vereinfacht könnte man, psychologische Begriffe dabei verwendend, auch sagen, dass es bei der Persönlichkeitsentwicklung darum geht, Triebkräfte und Denken in ein ausgewogenes Verhältnis zueinander zu bringen, wobei sich im Zuge dessen das herauskristallisiert, was Schweitzer schließlich „Weltanschauung“ nennt, welche ihrerseits wieder zurückwirkt auf die weitere Entwicklung der Persönlichkeit des Menschen. Demnach müssen wir uns die Persönlichkeitsentwicklung als dynamischen Prozess vorstellen, welcher letztlich nie in Gänze abgeschlossen sein wird, ebenso wie wir uns das Ersinnen einer Weltanschauung als stete Aufgabe zu denken haben, da sie eine lebendige Auseinandersetzung mit der Welt um uns herum und in uns selbst ist; doch werden wir dies zu einem späteren Zeitpunkt noch deutlicher sehen.²⁰ In Kürze hingegen werden wir sehen, welche äußeren und inneren Voraussetzungen für die Entwicklung einer freien, d.i. selbstbestimmten Persönlichkeit notwendig sind und aus welchem Grunde Schweitzer für seine Zeit konstatieren kann, dass es nachgerade unmöglich ist, sich in der eben skizzierten Weise als Persönlichkeit selbst zu entwickeln.²¹

Doch kehren wir einstweilen zurück zu Schweitzers Bestimmung des Begriffs „Kultur“ und sehen wir nun, wie Schweitzer den Kulturfortschritt näher bestimmt.

¹⁹ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 47 ff.

²⁰ Verwiesen sei diesbezüglich auf Kapitel 6 dieser Arbeit.

²¹ Man sehe Punkt 1.3, S. 26 dieser Arbeit.

„Worin besteht er (der geistige wie materielle Fortschritt; Anm. d. Verf.)? Zunächst darin, daß für die Einzelnen wie für die Kollektivitäten der Kampf ums Dasein herabgesetzt wird. Die Schaffung möglichst gedeihlicher Lebensverhältnisse ist eine Forderung, die an sich und im Hinblick auf die geistige und sittliche Vollendung des Einzelnen, die das letzte Ziel der Kultur ist, aufgestellt werden muß. Der Kampf ums Dasein ist ein doppelter. Der Mensch hat sich in der Natur und gegen die Natur und ebenso unter den Menschen und gegen den Menschen zu behaupten. Eine Herabsetzung des Kampfes ums Dasein wird dadurch erreicht, daß die Herrschaft der Vernunft über die Natur sowohl wie über die menschliche Natur sich in größtmöglicher und zweckmäßigster Weise ausbreitet. Die Kultur ist ihrem Wesen nach also zwiefach. Sie verwirklicht sich in der Herrschaft der Vernunft über die Naturkräfte und in der Herrschaft der Vernunft über die menschlichen Gesinnungen.“²²

Kulturfortschritt herrscht demnach überall dort, wo die menschliche Vernunft ihre Herrschaft über die „materielle Natur“ (vor allem mittels materieller Errungenschaften wie Maschinen etc.) wie auch über die „geistige Natur“ (durch ethische Bildung) ausbaut und manifestiert.

Materieller Fortschritt ist notwendig, um den mannigfachen Schwierigkeiten, denen wir uns in Form ungebändigter Natur gegenübersehen, Herr zu werden und den Kampf ums nackte Überleben fortzuschaffen. Geistiger Fortschritt wiederum ist nötig, um zum einen überhaupt technische Fortschritte erzielen zu können²³, zum anderen aber insbesondere um die ethische und intellektuelle Entwicklung des Individuums zu fördern und damit das Zusammenleben der Menschen zu regeln resp. zu optimieren. Ferner ist die ethische Veredelung des Individuums von größter Wichtigkeit, um die technisch-materiellen Errungenschaften in verantwortungsvoller Weise nutzen zu können, was Schweitzer selbst wie folgt ausdrückt:

„Welcher von beiden Fortschritten ist der wesentlichste? Der unscheinbarere: die Herrschaft der Vernunft über die menschlichen Gesinnungen. Warum? Aus zwei Gründen. Erstens stellt die Herrschaft, die wir durch die Vernunft über die Naturkräfte erringen, nicht einen reinen Fortschritt dar, sondern einen solchen, in dem neben den Vorteilen auch Nachteile auftreten,

²² KE, S. 35; an diesem Verständnis von „Kultur“ und „Kulturfortschritt“ ändert sich auch beinahe 20 Jahre später nichts. So schreibt Schweitzer im 3. Teil seines Nachlasses der *Kulturphilosophie III* dazu folgende Passage: „Was ist wahre Kultur? Ganz allgemein gesagt ist Kultur Fortschritt, materieller und geistiger Fortschritt der einzelnen wie der Völker. Das Wesentliche ist der geistige; wohl hat der materielle auch seine Bedeutung. Er trägt das Seine zur Schaffung möglichst gedeihlicher Lebensverhältnisse bei. Unser großes Irren aber besteht darin, daß wir Kultur vornehmlich in Errungenschaften des Wissens und Könnens und des Organisierens bestehen lassen wollen.“ *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 120.

²³ „Wohl sind beide Fortschritte geistig in dem Sinne, daß sie auf eine geistige Leistung des Menschen zurückgehen. Dennoch darf man den mit der Herrschaft über die Naturkräfte gegebenen als den materiellen bezeichnen, weil in ihm die Bewältigung und Dienstbarmachung der Materie zustande kommt.“ KE, S. 36.

die im Sinne der Unkultur wirken können. Die die Kultur gefährdenden wirtschaftlichen Verhältnisse unserer Zeit gehen zum Teil darauf zurück, daß wir uns die Naturkräfte in Maschinen dienstbar gemacht haben. Sodann aber bietet nur die Herrschaft der Vernunft über die menschlichen Gesinnungen die Gewähr dafür, daß die Menschen und die Völker die Macht, die ihnen die dienstbar gemachten Naturkräfte verleihen, nicht gegeneinander brauchen und sich so gegenseitig in einen Kampf ums Dasein bringen, der viel furchtbarer ist als der des Menschen im Naturzustande.“²⁴

Einzig die Beschaffenheit, die Qualität der Gesinnungen der Menschen ist ausschlaggebend dafür, dass diese auch in zukünftigen Zeiten friedlich miteinander leben können ohne ihr Dasein in stetiger Angst vor totaler (und quasi „hausgemachter“, nicht-naturbedingter) Vernichtung fristen zu müssen. So verwundert es schließlich nicht, wenn Schweitzer in manch anderen Textpassagen die geistig-ethische Entwicklung des Individuums als wesentliches Element des Kulturfortschritts ansieht, wohingegen das technisch-materielle Fortschreiten des Homo sapiens von ihm im Verhältnis dazu als unwesentlich, ja nachgerade als „zweifelhaft“ und problematisch betrachtet wird. So wichtig materieller Fortschritt auch sein mag, er birgt nach Ansicht Schweitzers die Gefahr, dass der Mensch im Zuge seiner Forschungen bestimmte Grenzen überschreitet und Dinge kreiert, welche ihm letztlich mehr Schaden als Nutzen einbringen können.²⁵ Alleine ethische Bildung vermag einen verantwortungsbewussten Umgang mit solch „problematischen“ Entdeckungen und Erfindungen gewährleisten, sie zeigt dem Handeln des Menschen seine Grenzen auf und macht überhaupt erst auf problematische Aspekte einer Entdeckung bzw. Erfindung aufmerksam.

²⁴ KE, S. 35 f. Auch hier ändert Schweitzer seine Position nicht mehr, wie eine Passage aus dem Nachlass belegt: „*Errungenschaften des Wissens und Könnens bedeuten nicht nur eine Förderung der Kultur. Die übermenschliche Macht, die wir dadurch erlangt haben, daß wir uns die Kräfte der Natur dienstbar zu machen verstehen, kann sich zerstörend betätigen, wie wir dies in grausiger Weise in unserer Zeit erleben. Nur wenn wir eine übermenschliche Vernünftigkeit besitzen, die uns von dieser übermenschlichen Macht allein in einer guten Weise Gebrauch machen läßt, wirken sich die Errungenschaften des Wissens und Könnens im Sinne der Kultur aus. ... Die höchste Kultur ist nicht diejenige, in der die größten materiellen Fortschritte verwirklicht werden, sondern diejenige, in der wir das edelste Menschentum erlangen und betätigen. Geistige und ethische Ideale machen das Wesen der Kultur aus.*“ *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 120.

²⁵ Als Beispiel sei hier nur an die Entdeckung der Kernspaltung und deren Nutzbarmachung für militärische Zwecke in Form der Atombombe erinnert. Mit dem Problem des „Lebens nach Maß“, welches im Zuge der stetig sich weiter entwickelnden Biotechnologien immer neue Fragen aufwirft, befassen sich die Autoren des von Gottfried Schüz und Manfred Ecker herausgegebenen Sammelbandes *Leben nach Maß – zwischen Machbarkeit und Unantastbarkeit – Biotechnologie im Lichte des Denkens von Albert Schweitzer*.

„Das Wesentliche der Kultur besteht nicht in materiellen Errungenschaften, sondern darin, dass die Einzelnen die Ideale der Vervollkommnung des Menschen und der Besserung der sozialen und politischen Zustände der Völker und der Menschheit denken und in ihrer Gesinnung durch solche Ideale in lebendiger und stetiger Weise bestimmt sind.“²⁶

Es bleibt festzuhalten, dass die technischen Ergebnisse und Neuerungen des Menschen zwar unentbehrlich für das Vorankommen der Spezies als solcher waren und immer noch sind. Zugleich jedoch kann die Wichtigkeit der Gesinnung derer, die Einfluss auf die durch den technischen Fortschritt geschaffenen Machtmittel haben, nicht hoch genug veranschlagt werden.

Gegenwärtig lässt sich ausmachen, dass die mit dem zivilen technischen Fortschritt einhergehende (eher sogar noch diesem vorausseilende) militärische Entwicklung technischen Wissens seit jeher die größte Gefahr für den Frieden auf unserer Erde birgt und es scheint heute eher ein großer Schutzmantel über dem Schicksal der Menschheit ausgebreitet zu sein, als dass der weltweite mehr oder minder stabile Gesamtzustand menschlichen Interagierens Produkt des seit den letzten hundert Jahren vorangeschrittenen ethischen Geistes des animal rationale wäre. Ein „ewiger Friede“ zwischen den Menschen ist ausschließlich, so Schweitzers Überzeugung, über die Reifung und Vollendung der menschlichen Gesinnung (hin zur Ehrfurcht vor dem Leben) zu erlangen.²⁷

„Nur durch einen ethischen Geist, nicht durch irgendwelche Überlegungen über zweckmäßig und nicht-zweckmäßig können wir armen Übermenschen die völlige Vernünftigkeit erlangen, die uns den Mißbrauch der ungeheuren Macht, die durch die Beherrschung der Naturkräfte in unsere Hand gegeben ist, vermeiden läßt und uns überhaupt davon bewahrt, an unseren Errungenschaften des Wissens und Könnens zugrunde zu gehen. Mit der Steigerung unserer Betätigungsfähigkeiten muß eine Höherentwicklung der Gesinnung und der ganzen Persönlichkeit einhergehen. Wir können nicht in dem gegenwärtigen abnormen und gefährlichen Zustände verharren, daß wir an Wissen, Können und Macht Übermenschen, an Geist Untermenschen sind.“²⁸

²⁶ KE, S. 98. Ebd. auf S. 36 schreibt Schweitzer dazu folgende ähnlich lautende Passage: *„Der ethische Fortschritt ist also das Wesentliche und das Eindeutige, der materielle das weniger Wesentliche und das Zweifelhafte in der Kulturentwicklung.“*

²⁷ KE, S. 368: *„Eine Schrift mit Regeln, die bei Friedensschlüssen beobachtet werden sollen, damit dauernder Frieden entstehe, ließ Kant unter dem Titel ‚Zum ewigen Frieden‘ ausgehen. Er irrte. Regeln über Friedensschlüsse, mögen sie auch noch so gut gemeint und noch so gut formuliert sein, vermögen nichts. Nur das Denken, das die Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben zur Macht bringt, ist fähig, den ewigen Frieden heraufzuführen...“*

²⁸ Kulturphilosophie III, 4. Teil, S. 225.

Die negativen Auswüchse einer Fixierung auf die materielle Kultur lassen sich am Beispiel des modernen Menschen (insbesondere in den Industrienationen) in beeindruckender Weise veranschaulichen – sehen wir zu, wie Schweitzer eine Analyse des Menschen seiner Zeit anstellt und staunen wir über die diesen Überlegungen innewohnende Aktualität! Man möchte fast meinen, wüsste man nicht, dass es sich um einen Text aus den frühen 20-er Jahren des 20. Jahrhunderts handelt, dass hier ein zeitgenössischer Autor den geistig-seelischen Zustand des Menschen des 21. Jahrhunderts beschreibt.²⁹

²⁹ In dieser Hinsicht nimmt Schweitzer auch schon vorweg, was zwei bis drei Jahrzehnte später der Psychoanalytiker, Soziologe und Philosoph Erich Fromm an scharfsinnigen Untersuchungen über den modernen Menschen anstellt, beispielsweise in seinen Schriften *Psychoanalyse und Ethik* oder *Die Seele des Menschen*.

1.2 Kultur- und persönlichkeithemmende Umstände

Der Verlust „elementaren Denkens“ sowie der damit einhergehende „Niedergang des Geistes“ sind gewichtige Gründe für die Schwierigkeit, dem fortschreitenden Kulturverfall Einhalt gebieten zu können. Bedingt sind diese Gründe durch Faktoren, welche aus der Verquickung des Geistigen mit dem Wirtschaftlichen hervorgehen³⁰ und die jetzt zu schildern sind.

Damit das je einzelne Individuum als Kulturträger in Aktion treten kann, bedarf es zweier Grundvoraussetzungen, die in jedem Falle erfüllt sein müssen, da ansonsten kein Fundament entstehen kann, das den entsprechenden Menschen in Stand und Lage setzt, schöpferisch Werte und Kulturideale ersinnen und durchdenken zu können – der Mensch muss zum einen frei sein und er muss zum anderen sein Denken zur Entfaltung bringen können (er muss, wie oben bereits gesagt, Persönlichkeit werden).

„Die Fähigkeit eines Menschen, Kulturträger zu sein, d.h. Kultur zu begreifen und für die Kultur zu wirken, hängt also davon ab, daß er zugleich ein Denker und ein Freier ist. Ein Denker muß er sein, um überhaupt imstande zu sein, Vernunftideale zu erfassen und zu gestalten. Ein Freier muß er sein, um fähig zu sein, seine Vernunftideale auf das Allgemeine gehen zu lassen. Je mehr er selber in irgendeiner Weise von dem Kampf ums Dasein in Anspruch genommen ist, desto ausschließlicher kommen in seinen Vernunftidealen Tendenzen auf eine Verbesserung seiner eigenen Daseinsbedingungen zu Worte. Interessenideale durchsetzen dann die Kulturideale und trüben sie. Materielle und geistige Freiheit gehören innerlich zusammen. Die Kultur setzt Freie voraus. Nur von diesen kann sie gedacht und verwirklicht werden.“³¹

Freiheit (besser vielleicht hier: „Unabhängigkeit“) in geistiger und materieller Hinsicht sowie „elementares Denken“ wären notwendig, um als Einzelner kulturfördernd wirksam werden zu können. Jedoch sieht Schweitzer diese Grundbedingungen beim modernen Menschen seiner Zeit als nicht mehr gegeben an. Weder ist für Schweitzer der Mensch des ausgehenden 19. und anbrechenden 20. Jahrhunderts frei (bis auf einige Wenige) noch ist er in der Lage, über das vom allgemeinen Nutzenkalkül durchdrungenen Denken hinaus die Tiefen des ethischen Denkens angemessen auszuloten.

³⁰ KE, S. 22f.: „Ist das Versagen des Denkens der entscheidende Umstand bei dem Kulturniedergang, so wirken daneben noch eine Reihe von Umständen mit, die unserer Zeit die Kultur erschweren. Sie liegen sowohl auf dem geistigen wie auf dem wirtschaftlichen Gebiete und beruhen vornehmlich auf der sich immer ungünstiger herausbildenden Wechselwirkung zwischen dem Wirtschaftlichen und dem Geistigen.“

³¹ KE, S. 23; man sehe dazu auch etwa KE, S. 99 f.

„Bei dem modernen Menschen aber ist sowohl die Freiheit als auch die Denkfähigkeit herabgesetzt.“³²

Schuld daran sind nach Meinung Schweitzers mehrere Faktoren: ein im Verhältnis zur geistig-ethischen Reife des Menschen über die Maßen schnell und stark gewachsenes technisches Potenzial hat ihn dazu verdammt, noch wesentlich zeit- und kraftintensiver als zuvor den Kampf um seinen Lebensunterhalt führen zu müssen. Immer mehr Menschen geraten in Abhängigkeit von Unternehmen, deren Angestellte sie sind, Selbstständigkeit ist ein Luxus, dessen Besitz immer schwieriger wird.³³ Im Zuge dessen spricht Schweitzer auch von einer „Überanstrengung“, welche die neu geschaffenen wirtschaftlichen Bedingungen der Arbeitswelt mit sich bringt und die sich überdies bis in die Zeit des 21. Jahrhunderts noch drastisch verschärft hat. Immer mehr Menschen leben in den Augen Schweitzers nur noch, um als „Arbeitsmaschinen“ den Anforderungen des Unternehmens und damit auch des Marktes gerecht zu werden. Unter solchen äußeren Umständen ist es für ihn nicht weiter erstaunlich, dass das geistig-ethische Denken abnimmt, ja, die Fähigkeit dazu immer stärker verloren geht.

„Zu der Unfreiheit kommt die Überanstrengung. Seit zwei oder drei Generationen leben so und so viele Individuen nur noch als Arbeitende und nicht mehr als Menschen. ... Die gewöhnliche Überbeschäftigung des modernen Menschen in allen Gesellschaftskreisen hat zur Folge, daß das Geistige in ihm verkümmert.“³⁴

Ergebnis dieser Überanstrengung ist schließlich das Bemühen der meisten Menschen, nach erfüllter harter Arbeit einfach nur „abzuschalten“ und in Vergnügungen verschiedenster Art Zerstreuung zu suchen, woraus wiederum das resultiert, was Schweitzer als

³² KE, S. 23; dazu ist auch eine Bemerkung Schweitzers aus KE, S. 99, bedenkenswert: *„So paradox es klingen mag: durch die Fortschritte des Wissens und Könnens wird wirkliche Kultur nicht leichter, sondern schwerer gemacht.“*

³³ KE, S. 23 f. oder auch *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 187 ff.: *„Die Philosophen früherer Zeiten fanden eine Vielheit von Menschen vor, die in gesicherten und bescheidenen Verhältnissen lebten und das Bedürfnis, die Muße und die Bildung besaßen, sich mit den dem menschlichen Denken sich stellenden Fragen zu beschäftigen. ... Zu jeder Zeit konnten die Philosophen früher also auf Mitdenkende zählen, die sich wertvolle Ideen zu eigen machten und sich für sie einsetzten. ... Diejenigen, die in gesicherten Verhältnissen leben, sind selten geworden. Mit verschwindenden Ausnahmen haben alle den stetigen Kampf ums Dasein zu führen und mit der Unsicherheit ihrer Stellung zu rechnen. Mit verschwindenden Ausnahmen sind sie alle in irgendeiner Weise Abhängige und leiden darunter, in übermäßiger Weise Arbeit leisten zu müssen. Sie besitzen kaum mehr die Zeit und bringen nicht mehr die Sammlung auf, mit sich selber und den Fragen des geistigen Lebens beschäftigt zu sein. Das Bedürfnis nach Zerstreuung und Betäubung, das sich aus der ständigen, allzu starken Beanspruchung ihrer Aufmerksamkeit und ihrer Energie ergibt, bedeutet ein schweres Hemmnis für die Entwicklung des Innerlichsten und Besten ihres Wesens.“* Wieder eine Textpassage, die auch ein zeitgenössischer Autor über die Verhältnisse in unseren Breiten geschrieben haben könnte.

³⁴ KE, S. 24 f. bzw. S. 26: *„An anderen und an uns suchen wir nur noch Tüchtigkeit des Arbeitenden und finden uns darein, darüber hinaus fast nichts mehr zu sein.“*

„Ungesammeltheit“ bezeichnet. An diesem Zustand hat sich auch in unserer Zeit nicht viel geändert – im Gegenteil. Um dem nach einem harten Arbeitstag gestressten Arbeiter die „Last“ des Denkens abzunehmen, hat man schließlich Megashows und andere Events erdnen, welche Zerstreung und Ablenkung in den präsonalen Zeitraum des Menschen bringen und ihm dadurch Ablenkung verschaffen. Die Fähigkeit zur Konzentration auf sich selbst, und, damit untrennbar zusammenhängend, auf andere Menschen, wird so Stück für Stück getilgt. Oberflächlichkeit ersetzt nach und nach tiefe Geistigkeit, das Ideal des auf dem Sofa liegenden unbewegten Bewegers, der 500 Fernsehprogramme bedient, wird, im Gegensatz zum Ideal des ethisch wie intellektuell gebildeten Menschen, mit einer beängstigenden Rasanz und Präzision verwirklicht. Schweitzers nachfolgende Äußerung aus *Kultur und Ethik* trifft als Beschreibung des geistigen Zustandes des modernen Menschen dementsprechend als Diagnose auch sehr gut auf unsere Gegenwart zu.

„Die ihm bleibende Muße in der Beschäftigung mit sich selbst oder in ernster Unterhaltung mit Menschen oder Büchern zu verbringen, erfordert eine Sammlung, die ihm schwer fällt. Absolute Untätigkeit, Ablenkung von sich selbst und Vergessen sind ein physisches Bedürfnis für ihn. Als ein Nichtdenkender will er sich verhalten. Nicht Bildung sucht er, sondern Unterhaltung, und zwar solche, die die geringsten geistigen Anforderungen stellt. ... Einmal mit dem Geiste der Oberflächlichkeit erfüllt, üben die Organe, die das geistige Leben unterhalten sollten, ihrerseits eine Rückwirkung auf die Gesellschaft aus, die sie in diesen Zustand brachte, und drängen ihr die Geistlosigkeit auf.“³⁵

Somit hätten wir zwei gewichtige Faktoren bereits ausgemacht, denen Schweitzer die Schuld an der Misere des Denkens im Zeitalter des modernen Menschen zuschreibt, nämlich „Unfreiheit“ und „Ungesammeltheit“.

Hinzu kommt als weiterer Faktor das, was wir heutzutage gemeinhin als „Fachidiotie“ bezeichnen und was dem oben bereits angesprochenen humanistischen Ideal des allgemeingebildeten Menschen diametral gegenübersteht. Schweitzer nennt dies die „Unvollständigkeit“ des modernen Menschen. Die Tatsache, dass immer mehr Arbeitsprozesse immer spezifischer qualifizierte Arbeiter fordern, führt dazu, dass sich im Laufe der Zeit ein Spezialistentum in nahezu allen Bereichen menschlichen Arbeitens herausbildet und welches das einzelne Individuum dazu anhält, nur einen Teil seiner Potenzialitäten zu entwickeln, die anderen Teile jedoch der Förderung vorzuenthalten.

³⁵ KE, S. 25.

„Nur ein Teil seiner Fähigkeiten, nicht der ganze Mensch, wird in Anspruch genommen.“³⁶

Bedingt durch die Einseitigkeit seiner Arbeiten und der daraus resultierenden Erschöpfung ist der moderne Mensch auch nicht in der Lage, geschweige denn willens, in seiner verbleibenden Freizeit dagegen anzugehen. Als Konsequenz des Zusammenwirkens der genannten kulturhemmenden bzw. –vernichtenden Faktoren sieht Schweitzer schließlich den fortschreitenden Verlust humanistischen Denkens bzw. das verstärkte Aufkommen von Humanitätslosigkeit.

„Der Unfreie, Ungesammelte und Unvollständige ist aber zugleich noch in Gefahr, der Humanitätslosigkeit zu verfallen.“³⁷

Heute können wir sehen, was diese damals um die Jahrhundertwende vom 19. ins 20. Jahrhundert in Gang gebrachte Veränderung des Selbstbildes des modernen Menschen bewirkt hat - die natürliche Beziehung des je einzelnen Individuums zu seinen Mitmenschen ist verloren gegangen, immer mehr Distanz kommt in den alltäglichen Umgang miteinander zum tragen, ein offenes Zeigen von Gefühlen oder eine ehrliche und offene Kommunikation haben Seltenheitswert. Ist der Mensch schon nicht ehrlich sich selbst gegenüber, um wie viel schwerer ist es ihm dann, aufrichtig und offen gegenüber seinem Nächsten zu sein. Menschen werden letztlich oft nur noch abstrakt als Menschendinge wahrgenommen, die es in irgendeiner Form abzufertigen gilt, sei dies als Kunde an der Kasse des Supermarktes oder als ein um Hilfe bittender Mitmensch. Die Rede von „Human Resources“ in der modernen Marktwirtschaft, von „Humankapital“³⁸, oder auch die Herabminderung des einzelnen Individuums im Zuge wirtschaftlicher und/oder militärischer Planung, wo nicht die mit unendlichem Wert versehene Existenz eines Menschen, sondern nur die blanke Ziffer desselben in den Statistiken zu Konsum, Arbeit oder Erfolgen militärischer Operationen im Blickpunkt des Interesses steht, sind Belege dafür, dass Schweitzers Diktum aus dem prä-nationalsozialistischen Jahre 1923...

„Die Affinität zum Nebenmenschen geht uns verloren.“³⁹

³⁶ KE, S. 26.

³⁷ KE, S. 28.

³⁸ Zur Zeit, da diese Zeilen verfasst wurden, ward dieses Wort zum Unwort des Jahres 2004 gekürt!

³⁹ KE, S. 28.

...auch in den „goldenen Zeiten“ des durch wissenschaftliche Einsichten in die Grundgeheimnisse der Natur geprägten 21. Jahrhunderts nichts an Aktualität eingebüßt hat - im Gegenteil! Führt Schweitzer in *Kultur und Ethik*⁴⁰ den Krieg und die damit einhergehende Abwertung des Menschen als „Menschending“ als Beispiel für die sich zu seiner Zeit langsam einstellende Humanitätslosigkeit an⁴¹, so sind wir in unserer Zeit nicht etwa darüber hinweggekommen, sondern wir haben das von ihm skizzierte Bild dramatisch verschärft. So stellen etwa hochrangige und für Millionen von Menschenleben ihres Landes verantwortliche Politiker vor den Augen ihrer Bürger militärstrategische Überlegungen an, in deren Zuge von unvermeidbaren „Kollateralschäden“ die Rede ist, preisen die fantastische Zielgenauigkeit der in ihren Kriegen gegen waffentechnisch vollkommen unterlegene Länder eingesetzten mörderischen Raketen und Bomben an und begründen das von ihnen geschaffene Leid durch den Verweis darauf, dass sie doch nur Frieden und Menschenrechte in alle Welt tragen wollen, ja geradezu einen moralisch-religiösen Sendungsauftrag diesbezüglich hätten. Tag für Tag werden Unmengen an Geldern für Waffen sowie für die Vernichtung von Menschenleben und Tierleben ausgegeben ohne dabei zu berücksichtigen, dass mit diesem Geld soviel Not und Elend gelindert werden könnte. Als ob diese Begründung nicht schon zynisch genug wäre, versuchen die entsprechenden „Verantwortlichen“ darüber hinaus zu verschleiern, dass sie die Kriege aus reiner Habgier führen, rein wirtschaftliche Interessen stehen im Vordergrund ihrer Operationen, die tausendfache Menschenopfer fordern, damit die Götzen des Marktes und des Geldes ruhig gestimmt sind.⁴²

Uns Heutigen ist diese Kritik an der Moderne nicht neu, doch muss man sich klar machen, dass Schweitzer bereits im Jahre 1923 diese Kritik geäußert hat, also rund zwei bis drei Jahrzehnte vor Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* oder Heideggers

⁴⁰ Und nicht nur dort – auch Jahre später bringt Schweitzer ähnliche Kritiken in seinen Nachlasspapieren vor, was zeigt, dass sich seine zeitkritische Position nicht abgeschwächt hat. Man sehe dazu etwa *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 43 ff. oder insbesondere auch ebd. 4. Teil, S. 187 ff.!

⁴¹ „Auch hat unsere Gesellschaft aufgehört, allen Menschen als solchen Menschenwert und Menschenwürde zuzuerkennen. Teile der Menschheit sind für uns Menschenmaterial und Menschendinge geworden. Wenn seit Jahrzehnten unter uns mit steigender Leichtfertigkeit von Krieg und Eroberung geredet werden konnte, als ob es sich um ein Operieren auf dem Schachbrett handelte, so war dies nur möglich, weil eine Gesamtgesinnung geschaffen war, die sich das Schicksal der Einzelnen nicht mehr vorstellte, sondern sie nur als Ziffern und Gegenstände gegenwärtig hatte. Als der Krieg kam, erhielt die Inhumanität, die in uns war, freien Lauf.“ KE, S. 29.

⁴² Heinrich Heine hat in seiner *Romantischen Schule* den hierfür meiner Ansicht nach sehr passenden Ausdruck der „Gottwerdung des Geldes“ bzw. der „Geldwerdung Gottes“ geprägt. „Heutzutage ist die Menschheit verständiger; wir glauben nicht mehr an die Wunderkraft des Blutes, weder an das Blut eines Edelmannes noch eines Gottes, und die große Menge glaubt nur an Geld. Besteht die Religion in der Geldwerdung Gottes oder in der Gottwerdung des Geldes? Genug, die Leute glauben nur an Geld; nur dem gemünzten Metall, den silbernen und goldenen Hostien, schreiben sie eine Wunderkraft zu; das Geld ist der Anfang und das Ende aller ihrer Werke; und wenn sie ein Gebäude zu errichten haben, so tragen sie große Sorge, daß unter dem Grundstein einige Geldstücke, eine Kapsel mit allerlei Münzen, gelegt werde.“ Aus: Heinrich Heine, *Die romantische Schule*, 3. Buch, S. 130 f.

Technikkritik. Trotzdem kennen wir für gewöhnlich die philosophische bzw. soziologische Kritik am modernen wirtschaftlichen System und dessen negativen Folgen für das „Wesen des Menschen“ eher von letztgenannten Autoren und nicht etwa aus Schweitzers Schriften.⁴³

Der von Kant in dessen Essay zur Beantwortung der Frage, was Aufklärung sei, geprägte Gedanke, dass ein Fortschreiten des Menschengeschlechts nur durch sukzessives Befreien der Vernunft gewährleistet wäre, hat heute nichts an seiner Gültigkeit verloren, jedoch nimmt das Verstehen dieses Gedanken, gleichwohl er gegenwärtig so häufig zitiert wird wie kaum zuvor, immer weiter ab. Auch hier haben wir wieder ein Beispiel für eine im Zeitalter der Aufklärung geborenen Idee, die, übertragen auf unsere Zeit, Kraft und revolutionäres Potenzial weitgehend eingebüßt hat. Nur scheinbar verwirklicht sich der Mensch der Gegenwart im Taumel der mannigfachen Freizeitgestaltungsmöglichkeiten selbst. In Wirklichkeit baut er seine Existenz nicht auf eigenen Ideen, auf eigenen, reflektierten Wertvorstellungen auf, sondern übernimmt, ohne es wirklich bewusst zu registrieren, die ihm von Industrie und Medien dargebotenen Lebensgestaltungsmöglichkeiten, die doch nur allzu oft eher Zerstreungsmöglichkeiten sind. Alles, vom Abenteuerurlaub im Himalaya bis hin zum „frei gewählten“ Fernsehprogramm, ist durchsetzt vom wirtschaftlichen System, ist geprägt von vielen anonym im Hintergrund operierenden Interessengruppen aus Wirtschaft und Politik. Eigenes, kritisches Denken kann sich unter diesen Umständen überhaupt nicht entwickeln, es ist eine allzu zarte Pflanze, um in der Öde der postmodernen „Kulturindustrie“ gedeihen zu können.

Schweitzer sieht auch dies bereits Jahrzehnte vor dem deutlichen Sichtbarwerden des vollen Ausmaßes des geistigen Niedergangs der einstmals so hoffnungsvollen abendländisch-europäischen Kultur.

⁴³ Gerade die Heideggersche Analyse der Technik bündelt die von Schweitzer vorgebrachten Kritikpunkte gleich einem Brennglase und erfasst sie konzentriert mittels des Begriffs des „Ge-Stells“ (Der Ausdruck „Ge-Stell“ taucht zum ersten Male in Ernst Kapps Buch *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Braunschweig 1877, S. VI, auf.) . Der Mensch des technischen Zeitalters sieht sich in einem Verhältnis zum Sein, in welchem er dieses als berechenbaren und planbaren Bestand ansieht und dementsprechend auch behandelt. Das Sein bzw. das Seiende ist vor den Menschen als Planbares und Berechenbares gestellt, es spricht ihn gleichsam als solches an und der Mensch sieht sich dadurch herausgefordert, es zu zählen, zu katalogisieren, zu analysieren etc. Dieses gegenseitige Herausfordern von Mensch und Sein im Kontext des technischen Zeitalters nennt Heidegger „Ge-Stell“. *„Unser ganzes Dasein findet sich überall – bald spielend, bald drangvoll, bald gehetzt, bald geschoben -, herausgefordert, sich auf das Planen und Berechnen von allem zu verlegen. ... Und nicht nur dies. Im selben Maße wie das Sein ist der Mensch herausgefordert, d.h. gestellt, das ihn angehende Seiende als den Bestand seines Planens und Rechnens sicherzustellen und dieses Bestellen ins Unabsehbare zu treiben. Der Name für die Versammlung des Herausforderns, das Mensch und Sein einander so zu-stellt, daß sie sich wechselweise stellen, lautet: das Ge-Stell.“* Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, S. 22 f.

„In ganz einzigartiger Weise geht der moderne Mensch in der Gesamtheit auf. Dies ist vielleicht der charakteristischste Zug an seinem Wesen. ... Er ist ein Ball, der seine Elastizität verloren hat und jeden empfangenen Eindruck dauernd behält. Die Gesamtheit verfügt über ihn. Von ihr bezieht er als fertige Ware die Meinungen, von denen er lebt, ob es sich um die nationalen und die politischen Gemeinschaften oder die des Glaubens oder Unglaubens handelt. Seine abnorme Beeinflussbarkeit kommt ihm nicht als Schwäche zum Bewußtsein. Er empfindet sie als eine Leistung. In der unbegrenzten geistigen Hingabe an die Kollektivität meint er die Größe des modernen Menschen zu bewähren. ... Weil wir so auf die Urrechte der Individualität verzichten, kann unser Geschlecht keine neuen Gedanken hervorbringen oder vorhandene in zweckmäßiger Weise erneuern, sondern es erlebt nur, wie die bereits geltenden immer größere Autorität erlangen, sich immer einseitiger ausgestalten und sich bis in die letzten und gefährlichsten Konsequenzen ausleben. ... Die Demoralisation des Einzelnen ist in vollem Gange.“⁴⁴

Was für ein Resümee lässt sich im Anschluss an Schweitzers Analyse der geistigen und materiellen Situation seiner Zeit, welche, wie wir gesehen haben, auch für uns noch hochaktuell ist, nun ziehen? Geben wir zunächst Schweitzer hierzu noch einmal das Wort!

„Ein Unfreier, ein Ungesammelter, ein Unvollständiger, ein sich in Humanitätslosigkeit Verlierender, ein seine geistige Selbständigkeit und sein moralisches Urteil an die organisierte Gesellschaft Preisgebender, ein in jeder Hinsicht Hemmungen der Kulturgesinnung Erfahrender: so zog der moderne Mensch seinen dunklen Weg in dunkler Zeit. ... Die furchtbare Wahrheit, daß mit dem Fortschreiten der Geschichte und der wirtschaftlichen Entwicklung die Kultur nicht leichter, sondern schwerer wird, kam nicht zu Worte.“⁴⁵

Unfrei, abhängig von der Meinung der politischen wie der wirtschaftlichen Lobby, zerstreut, ohne rechtes Verständnis für seine Fähigkeiten und seine Würde, ebenso wenig wie für die seiner Mitmenschen – so wandelte nach Auffassung Schweitzers das moderne Individuum in den geistigen Ruinen seiner Zeit, welche einstmals mächtige Bauten gewesen waren, die allem geistig-ethischen Ungemach zu trotzen vermochten und gleichsam weithin „sichtbare“

⁴⁴ KE, S. 31 ff. Ein bis zwei Jahrzehnte nach Schweitzer wird Erich Fromm in gleicher Weise den Mangel an Produktivität als Merkmal des Kulturverfalls, als Merkmal der Liebesunfähigkeit des modernen Menschen ausmachen.

⁴⁵ KE, S. 34.

Zeugnisse echten Fortschritts waren. Das von den Übeln des materiellen Fortschritts hervorgebrachte Dunkel erschwerte die Entfaltung der lichten Kraft des Geistes bis es ihr in unserer Gegenwart die letzten Refugien zu rauben droht. Der Mensch wurde und wird von seinem materiellen Besitz, seinem materiellen Fortschritt besessen, die von ihm kreierten Maschinerien (materielle wie ideelle) haben einen Bannkreis um ihn gezogen, den nur, wie es scheint, der stärkste, mutigste und kritischste Geist zu durchdringen vermag.

Wir wollen nun sehen, ob Schweitzer einen Schuldigen auszumachen vermag, welchem die Misere des Geistes bzw. des Denkens zur Last gelegt werden kann. Gibt es tatsächlich eine Instanz, auf deren Versagen hin das Problem des Kulturverfalls zurückgeführt werden kann oder müssen wir uns damit abfinden, vor einem nicht weiter erklärbaren Phänomen geistiger Dekadenz zu stehen, das mehr oder weniger unausweichlich im Zuge der Kultivierung des Menschengeschlechtes hat kommen müssen? Ist der Mensch einfach nicht für stetigen Fortschritt, insbesondere in geistig-ethischer Hinsicht, „geschaffen“? Müssen etwa auf Zeiten der Akkumulation großer Fortschrittsenergien, gleichsam zur Entlastung, zur geistig-physischen Katharsis, Zeiten der Raserei, der Zerstörung, der puren Verschwendung von geistigem Potenzial sowie von Menschenleben kommen, wie dies etwa in Georges Batailles „Ökonomie der Verausgabung“ beschrieben ist?⁴⁶ Sehen wir nach, welche Erklärung uns Schweitzer für das „Kraftloswerden der Kulturenergien“⁴⁷ an die Hand gibt und prüfen wir, ob diese auch für uns Heutige plausibel ist.

⁴⁶ Georges Batailles: *Die Aufhebung der Ökonomie*, dort insbesondere die Teile *Der Begriff der Verausgabung* bzw. *Der verfemte Teil*.

⁴⁷ KE, S. 16.

1.3 Das Versagen der Philosophie als Ursache des Kulturverfalls

Zunächst ist festzuhalten, was durch das bisher dargestellte Material bereits angeklungen sein dürfte, dass Schweitzers Ideal hinsichtlich des Zusammenspiels von Vernunftidealen und deren Wirkung in der Wirklichkeit die Zeit des Rationalismus bzw. der Aufklärung ist. Nach seiner Auffassung gab es in dieser Zeit (also während des 18. Jahrhunderts) eine intensive Auseinandersetzung der Menschen mit der Frage nach dem „Wohin“ der Menschheit, nach dem Sinn des menschlichen Lebens, kurz, nach der „Stellung des Menschen im Kosmos“, vor allem in geistig-ethischer Hinsicht. Die großen Denker dieser Zeit lieferten hierzu Antwortvorschläge, gaben den Menschen Ideale an die Hand, welche als Leitbilder den Weg in eine glanzvolle und ruhmreiche Zukunft des Menschengeschlechtes markieren sollten.⁴⁸ Nie zuvor (ausgenommen ist für Schweitzer eigentlich nur die Zeit der Spätantike, als die stoische Philosophie das Denken ihrer Zeit mit humanistischen Idealen durchdrang) gab es nach Meinung Schweitzers ein solch beeindruckendes Zusammenspiel von ethischen Vernunftidealen, welche durch die Philosophie in Umlauf gesetzt wurden, und der populären Diskussion, welche diese dankbar aufnahm und weiterentwickelte. Diese Vernunftideale wirkten in der öffentlichen Diskussion, wurden gleichsam mit dem Enthusiasmus der vom Fortschritt beseelten Menschen angereichert und vermochten so, ein ganzes Zeitalter mit einer optimistischen Sicht des Lebens und der Welt auszustatten, es bildete sich eine „Popularphilosophie“ aus, die der aus der produktiven Kraft der Zeit geschöpften Ideen eine enorme Wirkmächtigkeit verlieh und für die Ausbildung einer optimistischen und ethischen Weltanschauung führte.

Mögen wir in unserer Zeit auch den Begriff der „Popularphilosophie“ abschätzig belächeln und uns über die vielen, in sehr einfacher Weise geschriebenen Einführungswerke zur Philosophie großer Denker lustig machen - wir berücksichtigen indes nicht, dass die von der Philosophie hervorgebrachten Ideen tatsächlich nur dann eine optimale Wirkung entfalten können, wenn sie eine breite Öffentlichkeit erreichen und schließlich auch von ihrer Richtigkeit überzeugen können.⁴⁹

⁴⁸ Schweitzers Ausführungen hierzu sind in *KE* auf den Seiten 182-196 geschrieben. Ansonsten schildert er die historische Entwicklung des Denkens in nahezu allen größeren Skizzen seines Nachlasses.

⁴⁹ Dies ist der Grund dafür, weshalb Schweitzer selbst immer bemüht war, in möglichst einfacher Weise über die ihn bewegenden Fragen der Philosophie nachzudenken und auf komplizierte Fachterminologie weitgehend zu verzichten. Hierzu sei ein Zitat aus *LD* (S. 197 f.) angeführt: „*Mit Absicht vermeide ich philosophische Fachausdrücke. Ich wende mich an denkende Menschen und will wieder elementares Denken über die in jedem Menschenwesen aufsteigenden Fragen des Daseins wecken.*“ Allerdings hat dieser Verzicht auf „wissenschaftliche Ausdrucksweise“ dazu geführt, dass Schweitzer eben als Popularphilosoph unterschätzt und aus dem akademischen Reflexionsbetrieb nahezu vollständig ausgeblendet wurde, so dass man sein Werk in diesen Kreisen überhaupt nicht kennt. Wir sollten uns fragen, ob dieses Beharren auf „Wissenschaftlichkeit“

Doch lassen wir Schweitzer selbst das Wort ergreifen und ihn erläutern, welche Rolle seiner Auffassung nach die Philosophie im Gefüge der Kulturentwicklung des Menschen spielt bzw. spielen sollte und wie sie sich in dieser Hinsicht seit ihrer Hochzeit, also seit der Zeit des Rationalismus und der Aufklärung, geschlagen hat.

„Die Aufklärungszeit und der Rationalismus hatten ethische Vernunftideale über die Entwicklung des Einzelnen zum wahren Menschentum, über seine Stellung in der Gesellschaft, über deren materielle und geistige Aufgaben, über das Verhalten der Völker zueinander und ihr Aufgehen in einer durch die höchsten, geistigen Ziele geeinten Menschheit aufgestellt. Diese ethischen Vernunftideale hatten angefangen, sich in der Philosophie und in der öffentlichen Meinung mit der Wirklichkeit auseinanderzusetzen und die Verhältnisse umzugestalten. Im Laufe von drei oder vier Generationen waren Fortschritte sowohl an Kulturgesinnung wie an Kulturzuständen in einem Maße verwirklicht worden, daß die Zeit der Kultur definitiv angebrochen und in unaufhaltbarem Weitergehen begriffen schien. Aber um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts fing diese Auseinandersetzung ethischer Vernunftideale mit der Wirklichkeit an abzunehmen. Im Laufe der folgenden Jahrzehnte kam sie mehr und mehr zum Stillstand. Kampfflos und lautlos vollzog sich die Abdankung der Kultur. ... Wie ging dies zu?“⁵⁰

Wie wir bereits oben festgehalten haben, sieht Schweitzer die „ehrliche“ Verquickung von Vernunftidealen und öffentlicher Diskussion als großes Plus der Zeit der Aufklärung und des Rationalismus an. Auf diese Weise konnten die aus dem Denken der Geistesgrößen der Zeit geborenen Ideen die Wirklichkeit, welche sie verbessern sollten, auch tatsächlich beeinflussen und die ihnen innewohnende geistige Kraft entfalten. Doch zu Beginn des 19. Jahrhunderts

unserer Disziplin nicht ihr ohnehin schon schwach gewordene Lebenslicht total ausbläst. Auf das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft werden wir im Kontext unserer Erörterung des Schweitzer'schen Begriffs „Denken“ noch näher zu sprechen kommen. Einstweilen können wir, betrachten wir den Stellenwert der Philosophie in unserer Zeit, konstatieren, dass sie in den Augen der Öffentlichkeit an Würde und Ansehen stark eingebüßt hat, nicht zuletzt dadurch, dass sie aufgehört hat, über die den Menschen bedrängenden Probleme seiner Existenz nachzusinnen und sich lieber in intellektuellen Spielereien verlor. Schweitzer selbst diagnostiziert dies bereits für das Ansehen der Philosophie in seiner Zeit, wie nachfolgend zu sehen ist. „Weil sie sich mit den elementaren Problemen nicht beschäftigte, unterhielt sie keine Elementarphilosophie, die zur Popularphilosophie werden konnte. ... Popularphilosophie war für sie nur eine für den Gebrauch der Menge hergestellte, vereinfachte und dementsprechend verschlechterte Übersicht über die von ihr gesichteten und auf eine kommende Weltanschauung zugeschnittenen Ergebnisse der Einzelwissenschaften. Daß es eine Popularphilosophie gibt, die daraus entsteht, daß die Philosophie auf die elementaren, innerlichen Fragen, die die Einzelnen und die Menge denken oder denken sollen, eingeht, sie in umfassenderem und vollendetem Denken vertieft und sie so der Allgemeinheit zurückgibt, und daß der Wert jeder Philosophie zuletzt danach zu bemessen ist, ob sie sich in eine lebendige Popularphilosophie umzusetzen vermag oder nicht, kam ihr nicht zum Bewußtsein.“ KE, S. 20 f.

⁵⁰ KE, S. 16.

kehrte sich nach Ansicht Schweitzers dieses Bild ins Negative – es fand keine Auseinandersetzung mehr statt zwischen lebendigen Vernunftidealen und der pulsierenden Wirklichkeit. Pessimismus keimte allenthalben auf - man denke nur an Philosophen wie Nietzsche, Schopenhauer oder Kierkegaard, welche auf den Niedergang der geistig-kulturellen Errungenschaften ihrer Zeit hinzuweisen versuchten - die so starken Vernunftideale (z.B. „ewiger Friede“, „aufgeklärtes Zeitalter“, „moralische Veredelung des Menschen“, stetes Fortschreiten des Menschengeschlechtes hin zu einem „Weltbürgertum“, etc.) begannen, schleichend und kaum merklich, an Kraft zu verlieren. Doch wer war dafür verantwortlich?

Schweitzers Antwort darauf ist schonungslos und hart: es war das Versagen der Philosophie, das Versagen der Disziplin, welche so kurze Zeit zuvor noch als Fackelträgerin der Vernunft das Menschengeschlecht auf die Bahnen der Kultur und des Glücks lenken wollte; sie ließ zunächst das Kraftloswerden der Vernunftideale unkommentiert und wohnte schließlich auch tatenlos dem Niedergang alles Geistig-Wertvollem bei.

„Das Entscheidende war das Versagen der Philosophie. Im achtzehnten und im beginnenden neunzehnten Jahrhundert war die Philosophie die Anführerin der öffentlichen Meinung gewesen. Sie hatte sich mit den Fragen, die sich den Menschen und der Zeit stellten, beschäftigt und ein Nachdenken im Sinne der Kultur lebendig erhalten. In der Philosophie gab es damals ein elementares Philosophieren über Mensch, Gesellschaft, Volk, Menschheit und Kultur, das in natürlicher Weise eine lebendige, die öffentliche Meinung beherrschende und Kulturenthusiasmus unterhaltende Popularphilosophie hervorbrachte.“⁵¹

Die auf diese Art zutage geförderten Ideale sowie die optimistische Weltanschauung, in welche diese eingebettet waren, begannen zu wanken, zu naiv, zu überzogen erschienen dem kritisch-positivistisch-wissenschaftlichen Denken die Schöpfungen des rationalistisch-aufklärerischen Geistes. Dank der immer stärker sich durchsetzenden Naturwissenschaft erhielt der Positivismus Einzug in die Gemächer des Denkens, alles Visionäre, alles Utopische, alles Hoffnungsvolle, was der menschliche Geist an Zukunftsvorstellungen für die Menschheit ersonnen hatte, verabschiedete sich nach und nach unter dem Druck der

⁵¹ KE, S. 17. Man sehe dazu auch KE, S. 22: „So wenig philosophierte die Philosophie über Kultur, daß sie nicht einmal merkte, wie sie selber, und die Zeit mit ihr, immer mehr kulturlos wurde. In der Stunde der Gefahr schlief der Wächter, der uns wach halten sollte. So kam es, daß wir nicht um unsere Kultur rangen.“ In LD schreibt Schweitzer dazu: „Alles Denken, in dem Menschen zum Skeptizismus oder zum Leben ohne ethische Ideale zu gelangen behaupten, ist kein Denken, sondern nur als Denken auftretende Gedankenlosigkeit, die sich als solche dadurch erweist, daß sie nicht mit dem Geheimnisvollen des Lebens und der Welt beschäftigt ist.“

„realitätsnahen“, pragmatischen und so erfolgreichen neuen Wissenschaftlichkeit. Die Frage nach der „Kultur“ ward gemäß Schweitzer aus dem Bereich des so kritisch-philosophischen Reflektierens ausgeschlossen und vergessen, wie wir bereits weiter oben angeführt haben. Die Philosophie versagte als kritisches Gewissen ihrer Zeit, sie wurde durch ihr weltfremdes Nachsinnen über Belanglosigkeiten zum Gehilfen der um sich greifenden und mit infernalischer Macht wütenden Kulturvernichtung. Keine neuen Ideale, keine wesentlichen Bemühungen um eine optimistische Weltanschauung, nicht einmal das Problem des Kulturniedergangs erkannte man in den erlauchten Fachkreisen gelehrten Diskutierens.

„Aber die optimistisch-ethische Totalweltanschauung, in der die Aufklärung und der Rationalismus diese starke Popularphilosophie begründeten, konnte auf die Dauer der Kritik des konsequenten Denkens nicht genügen. Ihr naiver Dogmatismus erregte mehr und mehr Anstoß. ... Zuletzt aber empörten sich die unterdes erstarkten Naturwissenschaften und schlugen mit plebejischer Begeisterung für die Wahrheit der Wirklichkeit die von der Phantasie geschaffenen Prachtbauten in Trümmer. Obdachlos und arm irren seither die ethischen Vernunftideen, auf denen die Kultur beruht, in der Welt umher. Eine sie begründende Totalweltanschauung ist nicht mehr aufgestellt worden. Überhaupt entstand keine Totalweltanschauung mehr, die innere Geschlossenheit und Festigkeit aufwies. Das Zeitalter des philosophischen Dogmatismus war vorüber. Als Wahrheit galt nur die die Wirklichkeit beschreibende Wissenschaft.“⁵²

Im Zuge dessen versäumte es die Philosophie in sträflicher Weise, sich um eine neue Weltanschauung zu bemühen, welche, mit optimistischem Geist erfüllt, den fraglich gewordenen kulturtragenden Vernunftideen neues Leben einzuhauchen vermochte. Man begnügte sich, wenn überhaupt, mit einem rein theoretischen Betrachten philosophischer Ideen - dass diese zugleich für das Wirken im Leben der Menschen bestimmt sind, wurde geflissentlich übersehen und vergessen.⁵³ In der Diskussion um Kultur und bei der Arbeit an

⁵² KE, S. 17 f.

⁵³ KE, S. 22: „Ihrer letzten Bestimmung nach ist die Philosophie Anführerin und Wächterin der allgemeinen Vernunft. ... Sie hätte uns zeigen müssen, daß wir um die Ideale, auf denen unsere Kultur beruht, zu kämpfen haben. Sie hätte versuchen müssen, diese Ideale an sich, in ihrem inneren Werte und in ihrer inneren Wahrheit, zu begründen und sie so, auch ohne den Zustrom aus einer entsprechenden Totalweltanschauung, lebensfähig zu erhalten. ... Aber die Philosophie philosophierte über alles, nur nicht über Kultur. Sie arbeitete unentwegt an der Aufstellung einer theoretischen Totalweltanschauung weiter, als ob sie damit wiederherstellen könnte, und überlegte nicht, daß diese Weltanschauung, selbst wenn sie fertig würde, weil nur aus Geschichte und Naturwissenschaft erbaut und dementsprechend unoptimistisch, und unethisch, immer ‚kraftlose Weltanschauung‘ bleiben würde und nie die zur Begründung und Aufrechterhaltung von Kulturidealen notwendigen Energien hervorbringen könnte.“

einer vernünftigen und kraftvollen Kulturgesinnung spielte die Philosophie schließlich nur noch eine untergeordnete Rolle - soviel zu Schweitzers Ansicht.

Aber auch heutzutage sieht es mit dem Status der Philosophie nicht unbedingt besser aus. Hatte die Philosophie etwa zu Kantens Zeiten einen inneren Wert, da sich in ihr die Beschäftigung des Menschen mit seinen letzten Bestimmungen vollzog⁵⁴, so verlor sie diesen im Laufe der nachrationalistischen Jahrhunderte, mit dem Ergebnis, dass sie in den kommenden Jahren womöglich langsam aus den Universitäten heraussationalisiert wird – eine Ironie des Schicksals, dass diese ehrenwerte Disziplin aus „Vernunftgründen“ das Feld „ernsthaft“ akademischen Arbeitens räumen muss!

„...daß nämlich früher die Philosophie sich nicht nur auf die Kulturwerte besann, sondern sie auch als wirkende Ideen in die öffentliche Meinung ausgehen ließ, während sie ihr von der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts an immer mehr zu einem gehüteten, unproduktiven Kapital wurden. Aus einem Arbeiter am Werden einer allgemeinen Kulturgesinnung war die Philosophie nach dem Zusammenbruch in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts ein Rentner geworden, der sich fern von der Welt mit dem, was er sich gerettet hatte, beschäftigte. ... Mehr und mehr wurde sie eine Philosophie ohne Denken. Wohl dachte sie über die Resultate der Einzelwissenschaften nach, aber das elementare Denken kam ihr abhanden. ... Weltfremd war sie geworden, bei allem Wissen. Die Lebensprobleme, die die Menschen und die Zeit beschäftigten, spielten in ihrem Betriebe keine Rolle.“⁵⁵

Bedingt durch diesen „Substanzverlust“ musste die Philosophie schließlich zur Rettung ihres Selbstverständnisses und zur Klärung ihrer Rolle in der Moderne ein eigenes Verständnis von Wissenschaftlichkeit entwickeln, welches einen grundlegenden Zugang zu den Geheimnissen des Menschen und der Natur enthielt. Neue philosophische Schulen wurden geschaffen (z.B. die Phänomenologie, die analytische Sprachphilosophie etc.), alle mit dem Anspruch, den Kriterien einer strengen Wissenschaft zu genügen. Man suchte sich „eigene“ Probleme ohne zu berücksichtigen, dass gerade die Ethik das ureigenste Feld der Philosophie ist, welches zu bearbeiten allerdings nicht mit den Mitteln der modernen Naturwissenschaften

⁵⁴ Man sehe Kants Philosophie-Würdigung in seiner Logik-Vorlesung aus dem Jahre 1800: „Nach dem Weltbegriffe ist sie (die Philosophie; Anm. d. Verf.) die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Dieser hohe Begriff gibt der Philosophie Würde, d.i. einen absoluten Wert. Und wirklich ist sie es auch, die allein nur innern Wert hat, und allen andern Erkenntnissen erst einen Wert gibt.“ (A 23).

⁵⁵ KE, S. 19 f.

gelingt.⁵⁶ Im Laufe der Zeit schließlich verlor die Philosophie immer mehr den Bezug zum Menschen und zu dessen elementaren Fragen an das Leben. Fachphilosophie trat an die Stelle einer Populärphilosophie und, so paradox dies klingen mag, Oberflächlichkeit ersetzte das tiefe Denken aufgeklärter Vernunft.⁵⁷ Sicherlich gab und gibt es noch hier und dort kleine Lichtblicke im Dschungel der postmodernen sprachanalytisch-dekonstruktivistischen Geisteswüste der Philosophie bzw. der philosophischen Ethik, doch bleibt all das Stückwerk und besitzt noch nicht einmal die Kraft des sprichwörtlichen Tropfens auf heißem Steine. Der von Nietzsche bereits vor etwas mehr als einhundert Jahren prognostizierte Nihilismus, dieser

⁵⁶ Darauf hat beispielsweise Wittgenstein in durchaus origineller Weise hingewiesen – alles, was das Ethische betrifft bzw. was sich um das dreht, das den Wert und Sinn des Lebens ausmacht, müsse in Mystik münden, welche aber schließlich das Problem hätte, sich nicht mehr mitteilen oder gar wissenschaftlich erfassen zu lassen. Man sehe etwa dazu Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* (künftig abgekürzt mit *TLP*), 6. 52.

⁵⁷ Auch Kant unterscheidet in der Methodenlehre seiner *Kritik der reinen Vernunft* (B867 f.) zwischen dem „Schulbegriff“ von Philosophie (Philosophie als Disziplin der reinen Vernunftkenntnis und Kritik) und dem „Weltbegriff“ derselben, wobei er unter Letzterem das versteht, was jedermann notwendig interessiert („Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert“, ebd. B 869, Fußnote), mithin habe es die Philosophie dort mit den „wesentlichen“, den letzten Zwecken der Vernunft zu tun und der Philosoph sei schließlich „Gesetzgeber der menschlichen Vernunft“ (ebd. B 867) und nicht nur bloßer „Vernunftkünstler“. In seiner Logik-Vorlesung aus dem Jahre 1800 bezeichnet Kant dies auch als Philosophie in weltbürgerlicher Absicht (A 25). Nietzsche im Gegenzuge geht noch einen Schritt weiter und bezeichnet Denker wie Kant oder Hegel als „philosophische Arbeiter“, denen gegenüber die „echten“ Philosophen stehen, welche sich nicht bloß aus archivarischem Interesse mit den Errungenschaften des menschlichen Geistes befassen, sondern die in der Lage sind, neue Werte zu schaffen und somit das Heraufkommen eines neuen Typus von Mensch einleiten. So schreibt er etwa in *Jenseits von Gut und Böse*: „Ich bestehe darauf, dass man endlich aufhöre, die philosophischen Arbeiter und überhaupt die wissenschaftlichen Menschen mit den Philosophen zu verwechseln, - dass man gerade hier mit Strenge ‚Jedem das Seine‘ und Jenen nicht zu Viel, Diesen nicht viel zu wenig gebe. ... Jene philosophischen Arbeiter nach dem edlen Muster Kants oder Hegels haben irgend einen großen Tatbestand von Werthschätzungen – das heißt ehemaliger Werthsetzungen, Werthschöpfungen, welche herrschend geworden sind und eine Zeit lang ‚Wahrheiten‘ genannt werden – festzustellen und in Formeln zu drängen, sei es im Reiche des Logischen oder des Politischen (Moralischen) oder des Künstlerischen. ... Die eigentlichen Philosophen aber sind befehlende und Gesetzgeber: sie sagen ‚so soll es sein!‘, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, - sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und Alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr ‚Erkennen‘ ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – Wille zur Macht.“ KSA Bd. 5, S. 144 f. Beide, Kant wie auch Nietzsche, räumen der Philosophie bzw. dem Philosophen (übrigens mit erstaunlicher Ähnlichkeit der Begriffswahl!) das Recht ein, bestimmend aufzutreten und den Weg zu weisen, welchen die Menschen einzuschlagen haben. Die Philosophie hat nicht nur die Aufgabe, archivarisch ihr Wissen gleich totem Kapital zu konservieren, sondern aktiv in die Diskussion ihrer Zeit einzugreifen und den Menschen Antwort zu geben auf die sie drängenden Fragen des „Wozu?“ und des „Wohin?“. Gerade so will Schweitzer dies ebenfalls verstanden haben; eine diesbezüglich sehr eindruckliche Äußerung aus seiner Autobiographie soll dies zum Abschlusse dieser Bemerkung belegen: „Neben solchem wenigstens in seinem Ausgangspunkt und seinen Interessen nach elementar gebliebenen Denken geht, besonders in der europäischen Philosophie, eines einher, das dadurch vollständig unelementar ist, daß es die Frage des Verhältnisses des Menschen zur Welt nicht mehr zum Mittelpunkt hat. Es beschäftigt sich mit dem erkenntnistheoretischen Problem, mit logischen Spekulationen, mit Naturwissenschaft, mit Psychologie, mit Soziologie oder mit irgend etwas anderem, als hätte es die Philosophie mit der Lösung dieser Fragen an sich zu tun oder bestünde sie gar nur in dem Sichten und Zusammenfassen der Ergebnisse der verschiedenen Wissenschaften. Statt den Menschen zu stetigem Nachdenken über sich und sein Verhältnis zur Welt anzuhalten., teilt ihm diese Philosophie Ergebnisse der Erkenntnistheorie, der logischen Spekulation, der Naturwissenschaften, der Psychologie oder der Soziologie als etwas mit, nach dem sich seine Ansicht über sein Leben und sein Verhältnis zur Welt einfach zu richten habe.. Dies alles trägt sie ihm vor, als wäre er nicht ein Wesen, das in der Welt ist und sich in ihr erlebt, sondern eines, das neben ihr steht und sie anschaut.“ LD, S. 224.

„unheimlichste aller Gäste“⁵⁸, dieses Zeitalter des Niedergangs alles Wertvollen und alles Geistig-Mächtigen, das die Menschen einst besessen hatten – dieser Lobgesang des Untergangs, ist nun endgültig angebrochen. Kampflös haben wir gegenwärtigen Menschen das fatale Erbe des vergangenen Jahrhunderts angetreten und uns scheinbar in unser Schicksal ergeben. All diese von Schweitzer beschriebenen Missstände seiner Zeit haben sich also bis in unsere Gegenwart gehalten und breiten sich beharrlich weiter aus. Doch gibt es keinen Ausweg aus diesem „Jammertal“ des Geistes? Müssen wir wirklich schon resignieren und unser Schicksal als besiegelt annehmen?

Schweitzer selbst bleibt in dieser Hinsicht Optimist, er glaubt an die dem Menschen inne wohnenden ethischen Kulturkräfte und so versucht er, auf dem Weg des Denkens zu einer neuen Weltanschauung der ethischen Welt- und Lebensbejahung zu gelangen, welche den Weg zum Wiederaufbau der Kultur weisen soll. Ergreifend sind in dieser Hinsicht die Ausführungen Schweitzers in dessen autobiographischer Schrift *Aus meinem Leben und Denken*, welche zum Abschluss dieses ersten Kapitels gleichsam als „Wegweiser“ den Gang zu unseren Überlegungen hinsichtlich des Projektes eines Wiederaufbaus der Kultur einleiten mögen:

„Auf die Frage, ob ich pessimistisch oder optimistisch sei, antworte ich, daß mein Erkennen pessimistisch und mein Wollen und Hoffen optimistisch ist. Pessimistisch bin ich darin, daß ich das nach unseren Begriffen Sinnlose des Weltgeschehens in seiner ganzen Schwere erlebe. Nur in ganz seltenen Augenblicken bin ich meines Daseins wirklich froh geworden. ... Sosehr mich das Problem des Elends in der Welt beschäftigte, so verlor ich mich doch nie in Grübeln darüber, sondern hielt mich an den Gedanken, daß es jedem von uns verliehen sei, etwas von dem Elend zum Aufhören zu bringen. ... Auch in der Beurteilung der Lage, in der sich die Menschheit zur Zeit befindet, bin ich pessimistisch. Ich vermag mir nicht einzureden, daß es weniger schlimm mit ihr steht, als es den Anschein hat, sondern bin mir bewußt, daß wir uns auf einem Weg befinden, der uns, wenn wir ihn weiter begehen, in eine neue Art von Mittelalter hineinführen wird. Das geistige und materielle Elend, dem sich unsere Menschheit durch den Verzicht auf das Denken um die aus dem Denken kommenden Ideale ausliefert, stelle ich mir in seiner ganzen Größe vor. Dennoch bleibe ich optimistisch. Als unverlierbaren Kinderglauben habe ich mir den an die Wahrheit bewahrt. Ich bin der Zuversicht, daß der aus der Wahrheit kommende Geist stärker ist als die Macht der Verhältnisse.“⁵⁹

⁵⁸ Friedrich Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, S. 17. Anders als Schweitzer sieht Nietzsche die Hauptschuld für diesen Verfallsprozess in erster Linie beim Christentum und dessen Wertevorstellungen und nicht so sehr bei der Philosophie, gleichwohl auch diese in seinen Augen eine nicht unerhebliche Mitschuld trifft, da sie die Zeichen der Zeit nicht richtig zu deuten vermochte und sich lieber hochgelehrt und weltabgewandt ihren eigenen (Schein-)Problemen hingab als an der endgültigen Zerstörung der überkommenen sowie der Schaffung neuer Werte mitzuwirken. In dieser Hinsicht sind seine Bemerkungen über die Universitätsphilosophie in der „unzeitgemäßen Betrachtung“ *Schopenhauer als Erzieher* überaus aufschlussreich.

⁵⁹ LD, S. 237 f.

2. Auf der Suche nach der verlorenen Weltanschauung

Nachdem wir uns im letzten Kapitel Schweitzers Beschreibung des Kulturniedergangs der Moderne vor Augen geführt haben, welchen er im Verlust des „elementaren“ Denkens sowie dem Verschwinden einer geistig-ethischen Kultur sah und dessen Verschulden seiner Ansicht nach letztlich auf die Unfähigkeit der Philosophie zurückgeht, eine welt- und lebensbejahende Weltanschauung zu fundieren, können wir nun zusehen, wie sich Schweitzer einen Weg aus der Weltanschauungslosigkeit seiner Zeit zu bahnen versucht und welche Prinzipien ihm dabei den Weg ausleuchten. Halten wir also fest, was nun im Folgenden unser Bestreben sein wird und lassen wir dabei Schweitzer mit dessen eigenen Worten dies Bestreben formulieren:

„Gelingt es uns, wieder Weltanschauung aufzustellen, in der ethische Welt- und Lebensbejahung in überzeugender Weise gegeben ist, so werden wir des Kulturniedergangs, der im Gange ist, Herr und gelangen wieder zu wahrer und lebendiger Kultur. ... Erst wenn die Wahrheit, daß Erneuerung der Kultur nur aus Erneuerung der Weltanschauung kommen kann, in die allgemeine Überzeugung eingeht und ein neues Sehnen nach Weltanschauung einsetzt, kommen wir auf den rechten Weg.“⁶⁰

„Der Wiederaufbau unserer Zeit muß also mit dem Wiederaufbau der Weltanschauung beginnen.“⁶¹

Hauptziel des Schweitzer'schen Denkens ist es also, eine neue, der modernen Zeit angemessene Weltanschauung aus tiefem Denken heraus zu begründen, welche, in einer fest verwurzelten Welt- und Lebensbejahung stehend, die „geistig-ethische Veredelung des Menschengeschlechtes“ wieder in Gang zu bringen und den offenen Niedergang der abendländischen Kultur(-Bemühungen) aufzuhalten vermag.⁶² Nach Meinung Schweitzers war es von Beginn des abendländischen Nachdenkens über den Menschen und dessen Verhältnis zur Welt an so, dass eine optimistisch-ethische Weltanschauung als Ziel allen Überlegens ins Auge gefasst wurde, jedoch machte man sich die Schwierigkeiten, welche

⁶⁰ KE, S. 105.

⁶¹ KE, S. 66.

⁶² So schreibt Schweitzer in KE (S.291) zu Beginn seiner Ausführungen über den „neuen Weg“ des Denkens: „Aufgabe unseres Geschlechts ist es, in vertieftem Denken nach wahrhaftiger und wertvoller Weltanschauung zu streben und dem Dahinleben in Weltanschauungslosigkeit ein Ende zu setzen.“ Oder ebd. S. 63: „Die große Aufgabe des Geistes ist, Weltanschauung zu schaffen.“

beim Verfolgen dieses Zieles auftreten könnten, nicht recht klar, man unterschätzte die Probleme bei der Begründung einer solchen Weltanschauung.

„Die Geschichte der europäischen Philosophie ist, daß sie die optimistisch-ethische Weltanschauung gewollt hat, ihre Schwäche, daß sie sie immer wieder zu begründen vermeinte, statt sich über die Schwierigkeiten der Begründung klar zu werden.“⁶³

Ähnlich wie einst Kant, welcher, bevor er zu „irgendeiner“ Lösung der großen Fragen der Metaphysik strebte, zunächst die Grenzen des menschlichen Erkennens auszuloten und sich über die Schwierigkeiten etwaiger Antwortversuche auf diese Fragen der abendländischen Metaphysik klar zu werden trachtete, fragt Schweitzer zuerst nach den Problemen, die sich dem Denken auf der Suche nach einer optimistisch-ethischen Weltanschauung eröffnet haben, ehe er sein eigenes Konzept von Weltanschauung und Kultur vorlegt. Wichtig und drängend ist die Frage nach einer solchen Weltanschauung deshalb, weil mit dieser die Entwicklung von Kultur sowie deren Ausrichtung steht und fällt. Der Mensch bezieht gleichsam im Geiste seine Stellung zum Kosmos und seine Aufgabe in der Welt. So ist die Kulturlosigkeit der Moderne nach Schweitzer vor allem auf die Weltanschauungslosigkeit derselben zurückzuführen; ohne optimistisch-ethische Sicht der Welt und des Lebens kann keine das geistige Wesen des Menschen befördernde Kultur zustande kommen.

„Aus unserer Weltanschauungslosigkeit kommt unsere Kulturlosigkeit.“⁶⁴

„In ihrer Weltanschauung sind die Ideen, Gesinnungen und Taten einer Zeit begründet. Nur wenn wir zu einer Kulturweltanschauung gelangen, sind wir der zu einer Kultur erfordernten Ideen, Gesinnungen und Taten fähig.“⁶⁵

⁶³ KE, S. 291.

⁶⁴ KE, S. 105 oder etwa LD, S. 149: „Ich erkannte, daß die Katastrophe der Kultur auf eine Katastrophe der Weltanschauung zurückging. Die Ideale der wahren Kultur waren kraftlos geworden, weil die idealistische Weltanschauung, in der sie wurzeln, uns nach und nach abhanden gekommen war.“ Im gleichen Buch schreibt Schweitzer Ähnliches auf S. 154, der Kulturverfall der Moderne sei durch das Kraftloswerden der Weltanschauung der Welt- und Lebensbejahung hervorgerufen worden.

⁶⁵ KE, S. 63 oder etwa LD, S. 151: „Es hängt also von der Weltanschauung ab, ob Fortschrittswille vorhanden oder nicht vorhanden ist.“ Des weiteren sei zur Komplettierung noch ein Passus aus dem Nachlass angeführt; dies ist nur eine kleine Auswahl an Bemerkungen über die Wichtigkeit der Weltanschauung für die Kultur bzw. für den Menschen überhaupt, es ließen sich problemlos noch weitere Textstellen angeben: „Der Mensch lebt von seiner Weltanschauung. Die Geschichte der Menschheit ist durch die Art und den Wert der in Geltung seienden Weltanschauungen ... und durch das Fehlen von Weltanschauung bestimmt.“ Kulturphilosophie III, 2. Teil, S. 231.

An der Frage nach der Weltanschauung entscheidet sich demnach für Schweitzer mehr oder minder das Schicksal des modernen Menschen – entweder dieser steuert dem Dasein als „Maschinenmensch“⁶⁶ entgegen oder er wird der Einzigartigkeit seiner selbst sowie der ihn umgebenden Natur gewahr und richtet seine Existenz nach Maßgabe der „lebensbefördernden“ Kräfte in ihm aus.⁶⁷

So liegt es uns in der Folge ob, Schweitzers Kritik an den bisherigen Versuchen abendländisch-philosophischen Denkens zur Begründung einer optimistisch-ethischen Weltanschauung zu skizzieren, um schließlich seine eigene „Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben“ ausführlich auf ihr Potenzial untersuchen zu können, tatsächlich Kulturweltanschauung und damit „Licht“ für unser „dunkles Zeitalter“ zu sein.

Bevor wir allerdings den Weg Schweitzers nachschreiten, müssen wir uns zuvor vergegenwärtigen, wie er seine Terminologie in aller Regel einsetzt bzw. was für eine Bedeutung er den Begriffen „Weltanschauung“, „Lebensanschauung“, „Lebensbejahung“ und „Lebensverneinung“ zukommen lässt. Zwar verwendet Schweitzer seine Ausdrücke, mit Bedacht, sehr nahe am umgangssprachlichen Gebrauch dieser Wörter, doch gestaltet sich eine genauere Vorstellung dieser Begriffe etwas schwierig, da Schweitzer nicht nur in *Kultur und Ethik* diese Ausdrücke sehr häufig benutzt, sondern weil sich auch in seinem umfangreichen Nachlass viele zum Teil unvollendete Aufzeichnungen finden, die eine Erweiterung bzw. eine Präzisierung dieser Ausdrücke zum Gegenstande haben und somit die Einheitlichkeit der jeweiligen Begriffsverwendung „stören“.

⁶⁶ Bezüglich dieses Ausdrucks siehe man *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 483: „*Der unvollständige Mensch! Der Maschinenmensch.*“

⁶⁷ In gewisser Weise nimmt Schweitzer zugleich auch das Kantische Unterfangen erneut auf, Philosophie als „Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“ (*KdrV*, B 867) zu denken bzw. zu bestimmen. Er beabsichtigt, wie wir weiter unten noch sehen werden, durch Zusammendenken von Welterkennen („Erkenntnis“) und Ethik („wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“) eine umfängliche Weltanschauung zu ersinnen, welche dem Menschen gleichsam als Ausgangspunkt, als Grundlage seines Denkens und Handelns dienen kann; die ihm womöglich ein Stück weit Auskunft zu erteilen vermag über das Wesen der Welt und dem Ziel menschlichen Agierens in derselben. Mit anderen Worten: der Mensch soll durch eine solche Weltanschauung wieder eine Vorstellung von Größe und Grenzen seiner selbst bekommen und diese ist, so lautet zumindest Schweitzers Zielsetzung, aus einem einzigen Grundprinzip herzuleiten, welches Schweitzer, wie noch zu sehen sein wird, im Willen zum Leben ausgemacht hat.

3. Was ist das eigentlich – „Welt- und Lebensanschauung“?

3.1 Der Begriff „Weltanschauung“

Beginnen wollen wir bei unserer Begriffsuntersuchung mit dem Ausdruck „Weltanschauung“. Kaum eine Frage thematisiert Schweitzer in seinen Schriften so häufig wie die Frage nach der Weltanschauung, kaum einem Themenkreis misst er eine so hohe Bedeutung bei wie dem Problem der Weltanschauung. Nicht nur, dass sich große Teile von *Kultur und Ethik* mit der Aufzählung und Zusammenfassung der vielen über die im Laufe der Jahrhunderte hinweg angestellten Bemühungen großer Denker zur Konzipierung einer Weltanschauung beschäftigen, auch der Nachlass Schweitzers enthält eine ungeheuer große Anzahl an mehr oder weniger umfangreichen Textfragmenten, in denen die Rolle der Weltanschauung für die Kultur des Menschen sowie deren Verhältnis zur Lebensanschauung diskutiert werden.

Wir haben zuvor bereits erläutert und anhand einiger Zitate belegt, dass Schweitzer in der Frage nach der (optimistisch-ethischen) Weltanschauung eine Art Fundamentalfrage der gesamten abendländischen Philosophie sieht, mit deren Klärung das Wohl und Wehe der modernen Kultur steht und fällt. Auch haben wir aus der Sicht Schweitzers das Versagen der europäischen Philosophie hinsichtlich der Beantwortung dieser zentralen Frage besprochen. Es obliegt uns nun in der Folge, den Begriff der „Weltanschauung“, wie Schweitzer ihn gefasst hat, näher zu beleuchten und zu verstehen.

Schon im ersten Teil von *Kultur und Ethik* umgrenzt Schweitzer diesen Begriff genauer:

„Was ist Weltanschauung? Der Inbegriff der Gedanken, die die Gesellschaft und der Einzelne über Wesen und Zweck der Welt und über Stellung und Bestimmung der Menschheit und des Menschen in ihr in sich bewegen. Was bedeutet die Gesellschaft, in der ich lebe, und ich selber in der Welt? Was wollen wir in ihr? Was erhoffen wir von ihr?“⁶⁸

In einer Weltanschauung sind nach Schweitzer die Gedanken, Ideale und Visionen der Menschen über Wesen und Zweck der Welt sowie der Stellung und Aufgabe des Homo sapiens aufgehoben. Eine Weltanschauung soll also die „Stellung des Menschen im Kosmos“ bestimmen, soll Auskunft geben über den Wert des animal rationale, soll die Bestimmung von Gesellschaft fassen und keine Antwort auf die Frage nach dem Woher? und dem Wohin? des Menschen schuldig bleiben. Kurz, sie soll das Verhältnis des je einzelnen Menschen zu seiner

⁶⁸ KE, S. 63.

Gesellschaft sowie schließlich zur gesamten Welt ergründen und dem animal rationale klar vor Augen führen, was die von ihm anzustrebenden letzten Ziele sind – zumindest gemäß der eben dargelegten ersten Definition des Weltanschauungsbegriffs. Schweitzer selbst glaubt indes nicht, dass viele moderne Menschen ihre Existenz aus einer gefestigten Weltanschauung heraus bestreiten,⁶⁹ was anhand seiner Forderung, der Wiederaufbau der Kultur müsse mit dem Wiederaufbau einer Weltanschauung beginnen⁷⁰ und gemäß seiner Analyseergebnisse hinsichtlich der geistigen Verfasstheit eben dieses modernen Menschen nur allzu verständlich ist.

Bei dem soeben angeführten Begriff von „Weltanschauung“ belässt es Schweitzer jedoch nicht. Ohne es explizit zu erwähnen, erweitert bzw. verallgemeinert er den Bedeutungsumfang dieses Ausdrucks. Gerade im Nachlass finden sich hierzu mannigfache Beispiele, wohingegen in *Kultur und Ethik* die oben dargelegte Definition nicht nennenswert erweitert oder modifiziert wird. Ringt Schweitzer in seinem ersten großen Werk über Kulturphilosophie um das Aufdecken der Gründe für den Kulturniedergang des modernen Menschen sowie um den Wiederaufbau einer geistig-ethischen Kultur aus der Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben, so liegt sein Bemühen in den unveröffentlichten Nachlasschriften eher in der Präzisierung solch zentraler Begriffe wie „Weltanschauung“ oder „Lebensanschauung“.

Im vierten Teil der *Kulturphilosophie III* legt Schweitzer den Sprachgebrauch von „Weltanschauung“ wie folgt fest:

„Was wir im philosophischen Sprachgebrauch Weltanschauung nennen, begreift also immer eine mit der betreffenden Anschauung von der Welt in Übereinstimmung befindlichen Anschauung vom Leben in sich. Eigentlich sollte man von Lebens- und Weltanschauung reden, da beide miteinander gemeint sind. Weil dies zu umständlich ist, gebraucht man Weltanschauung in der vorausgesetzten Bedeutung eines Ineinanders von Welt- und Lebensanschauung.“⁷¹

„Unter Weltanschauung verstehe sich das Ineinander einer erkenntnismäßigen Anschauung von der Welt und einer Lebensanschauung. Der Einfachheit wegen rede ich statt von erkenntnismäßiger Anschauung von der Welt gewöhnlich von Welterkenntnis.“⁷²

⁶⁹ KE, S. 63.

⁷⁰ Siehe Fußnote 61.

⁷¹ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 236.

⁷² *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 236 (Fußnote 58).

Wir sehen, dass sich der Begriff „Weltanschauung“ aufteilt in das, was Schweitzer als „Welterkenntnis“ bezeichnet und in das, was Schweitzer als „Lebensanschauung“ deklariert. Es gibt aber auch Passagen, in denen er „Weltanschauung“ nur im Sinne von „Erkenntnis von Welt“ verwendet und diesem Ausdruck die „Lebensanschauung“ entgegenstellt.⁷³ „Lebensanschauung“ wird dann zum entscheidenden, dem Menschen von Natur aus innewohnenden Wissen um den Willen zum Leben, welches grundlegender ist als alle Welterkenntnis überhaupt sein kann, das sich allerdings in Welterkenntnis zu begreifen sucht. Somit entsteht beim Leser der Eindruck, dass Schweitzers gesamte bisher skizzierte Programmatik in einen Selbstwiderspruch mündet – entweder, die Suche nach einer umfassenden optimistisch-ethischen Weltanschauung ist die Antwort auf die Frage wie aus der bestehenden Kulturmisere herauszukommen sei, oder aber die Lebensanschauung ist der archimedische Punkt, von welchem aus man die moderne „ungeistige“ und „unethische“ Welt aus ihren Angeln zu heben vermag. Mit anderen Worten – ist „Weltanschauung“ der „Lebensanschauung“ untergeordnet, kann die Suche nach erstgenannter unmöglich den Wiederaufbau der Kultur in die Wege leiten, dies könnte nur das Auffinden einer entsprechenden Lebensanschauung leisten. Und doch hält Schweitzer an dem Gedanken fest, dass es einzig eine neue Weltanschauung sei, die unsere Zeit auf den Pfad des Lebens zurückbringen könne. Wie lässt sich dieser offensichtliche Widerspruch in Schweitzers Ausführungen aufheben? Vielmehr, lässt er sich überhaupt beseitigen oder ist Schweitzer hierbei einfach ein Fehler unterlaufen, welchen er im Laufe seines Schaffens nicht nur nicht bemerkt, sondern den er sogar noch verfestigt hat? Wir werden bald sehen, dass Schweitzer bei der Wahl und der Verwendung seiner Terminologie keine gravierenden Missgeschicke widerfahren sind. Doch sollten wir zum Nachweis dieser Behauptung sowie zur Verteidigung Schweitzers gegen einen solchen Vorwurf klären, weshalb scheinbar widerstreitende Aspekte einzelner Begriffe auftauchen und was diese letztlich zu bedeuten haben.

Bereits im Vorwort zu *Kultur und Ethik* spricht Schweitzer der Weltanschauung das Potenzial ab, Ethik sowie Welt- bzw. Lebensbejahung begründen zu können. Einen etwaigen Sinn der Welt könne das menschliche Bemühen um eine Weltanschauung nicht erfassen, im Gegenteil, ein solches Vorhaben sei von Grund auf aussichtslos. Aus dem Erkennen von Welt lässt sich das Woher? und Wohin? des Menschen nicht klären, Ethik nicht begründen, eine Gesamtzweckmäßigkeit nicht ausmachen und schon gar nicht lässt sich der Mensch als Krone

⁷³ Man beachte folgende Passage aus *Kultur und Ethik*: „Naiverweise nahmen wir an, daß die Lebensanschauung in der Weltanschauung enthalten sein müsse. Die Tatsachen rechtfertigen diese Ansicht nicht. Daran liegt es, daß unser Denken bei einem Dualismus anlangt, mit dem es nie fertig werden kann. Es ist der Dualismus von Weltanschauung und Lebensanschauung, von Erkennen und Wollen.“ (KE, S. 87).

der Schöpfung interpretieren; zu unbedeutend erscheint die Erde und die darauf befindliche Vielfalt an Leben im Vergleich zum schier unendlich sich ausweitenden Kosmos, dass der Mensch oder auch eine andere Spezies ernsthaft als „Endzweck“ dieses Weltalls betrachtet werden könnte.

„Weder die Welt- und Lebensbejahung noch die Ethik ist aus dem, was unsere Erkenntnis über die Welt aussagen kann, zu begründen. In der Welt ist für uns nichts von einer sinnvollen Evolution, in der unser Wirken eine Bedeutung bekommt, zu entdecken. Auch Ethisches tritt in keiner Weise in dem Weltgeschehen zutage. Der einzige Fortschritt des Erkennens ist, daß wir die Erscheinungen, die die Welt ausmachen, und ihren Ablauf immer eingehender beschreiben können! Den Sinn des Ganzen zu verstehen – und darauf kommt es der Weltanschauung an! – ist uns unmöglich. Die letzte Einsicht des Erkennens ist also, daß die Welt uns eine in jeder Hinsicht rätselhafte Erscheinung des universellen Willens zum Leben ist. Ich glaube der erste im abendländischen Denken zu sein, der dieses niederschmetternde Ergebnis des Denkens anzuerkennen wagt und in bezug auf unser Wissen von der Welt absolut skeptisch ist, ohne damit zugleich auf Welt- und Lebensbejahung und Ethik zu verzichten.“⁷⁴

Schweitzer nimmt für sich in Anspruch, der erste Denker in der Tradition der abendländischen Philosophie zu sein, welcher dieses Problem der Unmöglichkeit, Ethik und Weltbejahung aus dem Erkennen von Welt zu destillieren, erfasst und zum Ausdruck gebracht hat. Mit gutem Recht können wir sagen, dass Schweitzer wohl der erste Denker war, welcher sich mit dem Problem der Weltanschauung hinsichtlich der Begründung einer lebens- und weltbejahenden Ethik befasst und eine textlich entsprechend umfangreiche Position dazu vorgetragen hat. Doch auch andere Denker vor Schweitzer haben die Schwierigkeit bzw. Unmöglichkeit erkannt, eine Ethik aus dem theoretisch-spekulativen Erkennen des Menschen herzuleiten. Hier ist etwa Immanuel Kant zu nennen. Kant kennt zwar nicht die von Schweitzer getroffene Unterscheidung von Welt- und Lebensanschauung, hebt aber trotzdem klar hervor, dass aus theoretischer Welterkenntnis keine Auskunft bezüglich der letzten Zwecke des Homo sapiens zu erlangen sei. Die großen Fragen der Metaphysik nach Gott,

⁷⁴ KE, S. 86. So schroff Schweitzer auch an dieser Stelle sowie im Gesamtkomplex von *Kultur und Ethik* das Bestreben des Welterkennens zurückweist (z.B. auch ebd., S. 301 ff.), seinen Anteil an der Gewinnung einer optimistischen Ethik beizusteuern, wird sein Ton diesbezüglich im Nachlass etwas versöhnlicher, gleichwohl er dem Welterkennen auch dort das Potenzial abspricht, für eine lebens- und weltbejahende sowie ethische Weltanschauung Pate stehen zu können. Allerdings wird der Welterkenntnis zumindest eine nicht unbedeutende Rolle im Gefüge der Weltanschauung zugebilligt; erst im Ineinander von Welterkennen und der im Willen zum Leben wurzelnden Lebensanschauung kann eine umfassende Weltanschauung erstehen.

Freiheit und Unsterblichkeit der Seele seien auf dem Wege der Naturerkenntnis nicht beantwortbar und auch eine Teleologie ließe sich auf solche Weise nicht gewinnen. Einzig auf der Grundlage der Moral können wir, so Kant, eine in diese Richtung umfänglichere Position erarbeiten, können wir Aufschluss über unsere Stellung im Kosmos erwarten. Nicht aus dem Welterkennen, sondern aus der Ethik selbst, gleichsam aus der Lebensanschauung (um mit Schweitzer zu sprechen), vermögen wir Welt- und Lebensbejahung zu behaupten und zu festigen. Für diesen Zeitpunkt wollen wir es bei dieser kurzen Information im Hinblick auf die Philosophie Kants belassen und festhalten, dass wohl auch schon zumindest Kant eine Position bezogen hat, welche zwar eine gesunde Portion Skepsis hinsichtlich der menschlichen Erkenntnisfähigkeit im Bezug auf die letzten Zwecke menschlichen Existierens enthält, die jedoch auf anderem Wege zu einer überaus welt- und lebensbejahenden Ethik gelangt.⁷⁵

Aufgrund dieser Unmöglichkeit, aus Welterkenntnis eine welt- und lebensbejahende Ethik eruieren zu können, seien, so Schweitzer, sämtliche Expeditionen am „Massiv des Geistes“ gescheitert, welche auf diesem Weg zu seinem Gipfel gelangen wollten, womit uns nun auch begreiflich wird, was das Grundproblem der abendländischen Tradition war, das Schweitzer auszumachen trachtete, bevor er seine eigene Route, seinen neuen Weg, zu beschreiten begann. Sämtliche um eine optimistisch-ethische Weltanschauung bemühte Denker deuteten lediglich, zumindest ist dies Schweitzers Auffassung, die Welt welt- und lebensbejahend und legten ihr einen Sinn bei, der ihr aber nicht wirklich zukommt, welcher also nicht aus der bloß theoretischen Annäherung an Welt dieser sich entlocken lässt.

„Das Verfahren, in dem das abendländische Denken bisher Weltanschauung suchte, ist der Ergebnislosigkeit geweiht. Es bestand nämlich in nichts anderem, als darin, daß man die Welt im Sinne der Welt- und Lebensbejahung deutete. Man legte der Welt einen Sinn bei, der es erlaubte, die Ziele der Menschheit und des Menschen als sinnvoll in ihr zu begreifen. Diese Deutung wird von aller abendländischen Philosophie geübt.“⁷⁶

⁷⁵ Es ist an dieser Stelle natürlich unmöglich die gesamte abendländische Philosophie auf die Frage hin zu untersuchen, ob sich in ihr eine der Schweitzer'schen Position ähnliche Auffassung von Erkenntnis skeptizismus auf der einen und trotzdem bestehender Welt- bzw. Lebensbejahung sowie Ethik auf der anderen Seite finden ließe. Auf den ersten Blick jedenfalls scheint Schweitzer mit seiner Selbsteinschätzung nicht unbedingt falsch zu liegen; es könnte in der Tat Kant sein, welcher sich zwar nicht im Fahrwasser der Schweitzer'schen Begrifflichkeit („Weltanschauung“, „Lebensanschauung“, „Weltbejahung“, „Lebensbejahung“) bewegt, aber dennoch eine dieser Stellung analoge Haltung bezieht (Erkenntnis skeptizismus der Vernunft in theoretischer Hinsicht auf der einen, Optimismus in ethischer Hinsicht auf der anderen Seite). Schweitzer sieht Kant nicht unbedingt als einen Denker an, der den von ihm beschrittenen Weg mitmarschiert, er selbst nennt bezüglich der Hochschätzung von Lebensanschauung insbesondere David Hume als Gewährsmann; man vergleiche etwa *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 247.

⁷⁶ KE, S. 84.

Es besteht jedoch ein fundamentaler Unterschied zwischen dem Interesse an Weltanschauung, welches sich im Versuch einer optimistischen *Deutung* von Welt ausdrückt und dem *tatsächlichen Besitzen* einer solchen. Eine Weltanschauung muss aus „tiefem“ Denken heraus zur Welt gebracht bzw. in enger Auseinandersetzung mit Welt und Leben erlebt⁷⁷ und darf nicht, gleichsam je individuellen Bedürfnissen angepasst, bloß ausgedacht werden. Schweitzer allerdings hat Verständnis für dieses Vorgehen. Allzu verführerisch erscheint dem sich um Weltanschauung bemühen Denker der Weg, das menschliche Sein harmonisch im Sein des Weltganzen wiederzuentdecken bzw. das Sein des animal rationale als in Einklang stehend mit den „Grundakkorden des Kosmos“ zu betrachten.

*„Wie scheint es doch so logisch und natürlich, den Sinn des Lebens und den Sinn der Welt auf denselben Ton einzustimmen! Der Weg, die eigene Existenz aus dem Wesen und der Bedeutung der Welt zu erklären, tut sich so einladend auf. Weil er so natürlich auf den Kamm der Vorberge ansteigt, meint man nicht anders, als daß er bis auf den Gipfel der Erkenntnis hinaufführt.“*⁷⁸

Selbst das von Schweitzer konstatierte, fortschreitende Scheitern sämtlicher denkerischer Bemühungen brachte die kritischen Geister aller Zeiten nicht davon ab, diesen Weg einzuschlagen. Zu natürlich, zu selbstverständlich schien die Überzeugung verwurzelt, dass Weltensinn und Menschensinn am Ende harmonisch in Einklang zusammenfließen.⁷⁹

Jetzt ist es auch an der Zeit, den Widerspruch aufzulösen, der innerhalb der Schweitzer'schen Begriffsverwendung von „Weltanschauung“ zu bestehen scheint. Das, was Schweitzer als unmöglich erachtet, ist die Gewinnung einer Ethik der Welt- und Lebensbejahung aus purer Welterkenntnis heraus. Theoretisches Erfassen von Welt kann dieser keinen Sinn entnehmen, es kann lediglich sinnhaft und optimistisch gedeutet werden, eine umfassende Weltanschauung im Sinne von „Welterkenntnis“ ist aber auf diesem Wege nicht zu

⁷⁷ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 241: „Irgendwie und in irgendwelchem Maße Welt- und Lebensbejahung für wichtig halten und betätigen, will bei weitem noch nicht heißen, eine welt- und lebensbejahende Weltanschauung besitzen. Weltanschauung ist erst die völlige Welt- und Lebensbejahung, in der wir das geistige Einssein mit dem unendlichen Sein erleben.“

⁷⁸ *KE*, S. 292. In *Kulturphilosophie III* kann man hierzu beispielsweise aus dem 1. Teil, S. 207 folgende Textstelle zitieren: „Es will uns selbstverständlich erscheinen, daß das von uns erlebte Sein sich mit der Gesamtheit des Seins, von der es eine Erscheinung ist, in Harmonie befindet, und daß also das, was wir werden, und das, was wir wirken, in dem Weltgeschehen einen Sinn hat und irgendwie eine Vollendung desselben bedeutet.“ Ebenso auch *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 249: „Es will uns ja als etwas Selbstverständliches erscheinen, daß das Sein, wie wir es in uns erleben, und das gesamte Sein, das das unsere in sich begreift, als zusammengehörig miteinander in Einklang sind.“

⁷⁹ *KE*, S. 292: „Die Überlegung, daß der Sinn des Menschenlebens im Sinn der Welt begreifbar sein müsse, ist dem Denken so selbstverständlich, daß es sich selbst durch das fortgesetzte Fehlschlagen der dahin gehenden Unternehmungen nicht beirren läßt.“

erreichen.⁸⁰ Aus diesem Grunde kann Schweitzer auch die „Lebensanschauung“ als Antipoden der „Weltanschauung“ - im Sinne von „Welterkenntnis“ - darstellen, obwohl er jene (also die „Lebensanschauung“) schließlich selbst als Bestandteil von „Weltanschauung“ ausgemacht hatte. Ziel des Denkens bleibt es nach wie vor, eine Weltanschauung zu erringen, jedoch über den Weg der Lebensanschauung, nicht über den Weg der Weltanschauung im Sinne von „Welterkenntnis“. Da diese Begriffsähnlichkeiten auf Dauer eher verwirrend sind und das Verständnis des Schweitzer'schen Gedankenganges unnötig erschweren, werden wir in der Folge die **„Weltanschauung“ im Sinne von „Welterkenntnis“ mit WA II abkürzen, „Lebensanschauung“ weiterhin als „Lebensanschauung“ bezeichnen und die umfassende „Weltanschauung“, die WA II bzw. „Welterkenntnis“ sowie „Lebensanschauung“ in sich fasst, mit dem Kürzel WA I versehen.**

Fassen wir nun noch einmal mit dieser neuen Begriffserfassung die Aussagen Schweitzers bezüglich „Welt- und Lebensanschauung“ sowie deren Verhältnis zueinander zusammen.

Die Erlangung von WA I ist für Schweitzer während seines gesamten Schaffens Ziel des Denkens. Schon zu Zeiten der Abfassung von *Kultur und Ethik* aber erkennt er, dass diese nicht über die (theoretische) Erkenntnis von Welt zu erringen sei, mithin WA II als Träger einer welt- und lebensbejahenden Ethik nicht in Frage käme. Grundlegender als WA II sei die Lebensanschauung, welche gleichsam von Natur aus welt- und lebensbejahend und damit wesenhaft Grundpfeiler einer solchen Ethik wäre. Dennoch müsse die Lebensanschauung versuchen, sich in WA II zu begreifen. Dieses Ineinander von WA II und Lebensanschauung, wobei Letztere sich in Ersterer zu verstehen sucht, nennt Schweitzer schließlich WA I⁸¹ und gibt deren Gewinnung als letztendliches Ziel alles „elementaren Denkens“ aus.

Vergegenwärtigen wir uns nochmals die Überhänge, an denen sich das menschliche Erkennen von Welt nicht weiter emporzuschwingen vermag, an denen es frei in der Luft schwebend zu erstarren droht.

Es lässt sich bei aller Anstrengung keine umfassende Zweckmäßigkeit in dieser Welt ausmachen. Sicherlich, dies gesteht Schweitzer auch zu, findet man hier und dort geordnete Zweckmäßigkeit, beispielsweise im Funktionieren unseres Ökosystems, im Funktionieren unseres Stoffwechsels, wo sämtliche miteinander in Verbindung stehende Komponenten harmonisch und in äußerster Präzision als Ganzes wirken. Doch so wunderbar dies auch ist, ein auf die gesamte Welt gehender Zweck lässt sich nicht ausfindig machen,

⁸⁰ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 177: „Die Deutung der Welt im Sinne ethischer Welt- und Lebensbejahung ist unmöglich.“

⁸¹ „Weltanschauung ist eine Anschauung von der Welt, mit der eine Lebensanschauung verbunden ist.“ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 232.

Einzelzweckmäßigkeiten folgen keiner übergeordneten Gesamtzweckmäßigkeit. Was wir in der Natur nicht zu finden vermögen, können wir dementsprechend auch nicht im Bezug auf die Existenz des Menschen auf dieser Welt zutage fördern; wir müssen uns nach Schweitzer eingestehen, dass unser Leben auf diesem Planeten absolut zufällig ist, dass wir jederzeit infolge irgendeiner kosmischen Katastrophe wieder ausgelöscht werden können, dass wir letztlich im Weltmaßstab nicht mehr sind als kleine Staubkörner, deren Vorhandensein sich lediglich aus Zufall ergeben hat.

„Die Aussichtslosigkeit des Unternehmens, den Sinn des Lebens in dem Sinn der Welt zu begreifen, ist zunächst damit gegeben, daß in dem Weltgeschehen keine Zweckmäßigkeit offenbar wird, in die das Wirken der Menschen und der Menschheit irgendwie eingreifen könnte. Auf einem kleineren unter den Millionen von Gestirnen leben seit einer kurzen Zeitspanne Menschenwesen. Auf wie lange? Irgendeine Herabsetzung oder Steigung der Temperatur der Erde, eine Achsenschwankung des Gestirnes, eine Hebung des Meeresspiegels oder eine Änderung in der Zusammensetzung der Atmosphäre kann ihrem Dasein ein Ende setzen. Oder die Erde selber fällt wie so manches andere Gestirn irgendeiner kosmischen Katastrophe zum Opfer. Was wir für die Erde bedeuten, wissen wir nicht. Wie viel weniger dürfen wir uns dann anmaßen, dem unendlichen Universum einen auf uns zielenden oder durch unsere Existenz erklärbaren Sinn beilegen zu wollen! Ein solcher Versuch wird auch schon dadurch zunichte gemacht, daß es uns nicht gelingt, eine allgemeine Zweckmäßigkeit des Weltverlaufs zu entdecken. Was wir an Zweckmäßigkeit in der Welt finden, ist immer nur isolierte Zweckmäßigkeit. ... Aber in keiner Weise erscheint sie darauf bedacht, diese auf Einzelzwecke gehenden Zweckmäßigkeiten in einer Gesamtzweckmäßigkeit zu vereinigen.“⁸²

In Schweitzers Nachlass findet sich dieser Gedanke der fehlenden Gesamtzweckmäßigkeit von Welt und der Hinfälligkeit des menschlichen Lebens im Kontext kosmischer Betrachtung, ausladend beschrieben wieder. Stellvertretend für die sehr umfangreichen Textstücke sei an dieser Stelle nur eine Passage vorgestellt, deren Grundtenor sich in allen Ausführungen Schweitzers zu diesem Thema wiederfinden lässt.

⁸² KE, S. 293.

„Um in seinem Denken mit der Wirklichkeit in Übereinstimmung zu bleiben, muß der Mensch seinen Blick auf den Himmel und die Erde ... und auf die vergitterten Fenster einer Irrenanstalt gerichtet halten. Auf den Himmel, daß er gegenwärtig habe, wie klein die Erde in der Unendlichkeit der Welten ist; auf die Erde, daß er sich Rechenschaft davon gebe, wie wenig der Mensch ihr bedeutet; auf die vergitterten Fenster einer Irrenanstalt, daß er der Zerstörbarkeit des Geistigen eingedenk bleibe. Eine ethische Weltanschauung, die den Gedanken erträgt, daß der Mensch in der Welt etwas Vorübergehendes sein könne: Nur diese ist frei.“⁸³

Dieser Tatsache, dass die Erde keine Sonderstellung im Weltenall einnimmt, dass der Mensch selbst nur ein vorübergehendes Phänomen auf diesem unbedeutenden Planeten darstellt, muss eine Weltanschauung Rechnung tragen. Sie muss, wie bereits erwähnt, den Gedanken aufgeben, aus dem Verlauf der Welt einen Sinn für die menschliche Existenz herzuleiten. Auch das Faktum, dass die Natur nach dem unerbittlichen Gesetz des „Fressen-und-Gefressenwerdens“ funktioniert, lässt uns keinen Raum mehr für Hoffnung auf eine große und umfassende heilsmäßige Zweckmäßigkeit derselben. Das Unethische gibt allenthalben den Takt vor, das im Gegensatz dazu sehr fragile und erst im Menschen vollkommen zu sich selbst kommende Ethische bildet im Naturganzen eine große Ausnahme.⁸⁴

„Können wir schon nicht fassen, daß Leben dazu da sein soll, um blindem Geschehen zum Opfer zu fallen, so wird uns noch viel schwerer, uns damit abzufinden, daß nach grausigen in der Natur waltenden Gesetzen Leben durch anderes Leben vernichtet wird. Jedem Lebewesen ist bestimmt, daß es sich auf Kosten anderer erhalten muss. Diese unfassbare, grausige Tatsache der Selbstentzweiung des Willens zum Leben haben wir vor Augen, sobald wir einen Blick in die Natur tun.“⁸⁵

⁸³ Kulturphilosophie III, 1. Teil, S. 237.

⁸⁴ Oder Kulturphilosophie III, 1. Teil, S. 213: „Das Weltgeschehen ist für uns nicht nur das Unbegreifliche, sondern es ist dazu auch das Nicht-Ethische, das sich zu unserem Verlangen nach ethischem Geschehen in einem absoluten, in keiner Weise abschwächbaren Gegensatz befindet.“ (oder ebd. S. 238, 313) Auf den Zusammenhang von Ethischem und Nicht-Ethischem werden wir an späterer Stelle noch eingehender zu sprechen kommen. Solche Passagen aber bereiten Schweitzer in anderen Zusammenhängen noch manches Kopfzerbrechen, denn es wird ob dieser strikten Trennung von unethischem Weltgeschehen und ethischem Willen schnell unverständlich, wie sich eine auf dem Willen zum Leben beruhende Lebensanschauung in einer solchen Welt noch begreifen bzw. gar begründen kann. Das Gros der Schweitzer-Exegeten ist sich hierin mehr oder minder einig, dass diese eben skizzierte Sichtweise Schweitzers Konzeption einer Weltanschauung unterminiert. Wir werden an anderer Stelle versuchen (Kapitel 6), das Schweitzer'sche Weltanschauungskonzept gegenüber seinen Angreifern zu verteidigen.

⁸⁵ Kulturphilosophie III, 1. Teil, S. 211 f.

Wir können es drehen und wenden wie wir wollen – eine dem Weltganzen innewohnende Teleologie vermögen wir nicht zu erkennen. Und zu allem Überflusse können wir auch nicht die Hoffnung hegen, das Ethische als der Welt intrinsisch zukommendes Phänomen betrachten zu können. Allüberall erblicken wir das, was Schweitzer, in Anlehnung an Schopenhauer, die „Selbstentzweiung des Willens zum Leben“ nennt (wir kommen gleich noch näher darauf zu sprechen, einstweilen ist zu dem Ausdruck „Wille zum Leben“ festzuhalten, dass dieser von Schweitzer in ähnlicher Weise verwendet wird, wie von Schopenhauer, nämlich als allem Sein zugrunde liegendes Ding an sich), eine ethische Sinnhaftigkeit scheint also auch nirgendwo gegeben.⁸⁶ Dies sind nun die Klippen, welche nach Auffassung Schweitzers die denkerischen Versuche, auf der Basis von Welterkenntnis zu einer umfassenden Weltanschauung zu gelangen, letztlich fehlschlagen lassen.

Somit kann eine Weltanschauung (im Sinne von WA I) nur auf der Grundlage der Lebensanschauung ersonnen werden, Welterkenntnis eignet sich dafür, wie gesehen, nicht.

Bevor wir jetzt näher auf den Begriff der „Lebensanschauung“ eingehen, müssen wir, da wir nun den Unterschied zwischen WA I und WA II kennen gelernt haben, noch kurz einen Blick auf Schweitzers allgemeinere Bestimmungen des Begriffs der „Weltanschauung“ (im Sinne von WA I) zu sprechen kommen, mit welchem er seine ursprüngliche Definition aus *Kultur und Ethik* erweitert. Weltanschauung im Sinne von WA I hat nun die Aufgabe, den Menschen zum „geistigen Einswerden mit dem unendlichen Sein“ zu leiten. Schweitzer drückt dies wie folgt aus:

„Geht der Mensch auf Weltanschauung (im Sinne von WA I; Anm. d. Verf.) aus, so unternimmt er es, das Sein, wie er es in sich erlebt, und das Sein, wie er es außer sich erschaut, miteinander in Einklang zu bringen. ... Also ist auch das, worum es sich bei der Weltanschauung handelt, in der allgemeinsten und zugleich in der bestimmtesten Weise in dem Satze ausgesprochen, daß der Mensch zum geistigen Einswerden mit dem unendlichen Sein gelangen müsse.“⁸⁷

⁸⁶ Die eben aufgeführten Textpassagen sind, wie schon erwähnt, keinesfalls vollständig. Ein weiterer großer Block zu diesem Themenkreis findet sich beispielsweise auf S. 236 ff. der *Kulturphilosophie III* (2. Teil). Die gedankliche Essenz der Schweitzer'schen Argumentation dürfte indes klar geworden sein, weswegen an dieser Stelle auf eine noch umfangreichere Zitation der diesen Argumentationsgang untermauernden Textstellen verzichtet wird.

⁸⁷ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 197. Nur scheinbar weicht diese formelhafte Bestimmung von „Weltanschauung“ von der Definition dieses Begriffs aus *Kultur und Ethik* ab, welchen wir bereits weiter oben kennen gelernt haben. Das Ineinander von Welterkennen (WA II) und Lebensanschauung beinhaltet natürlich auch das „Wissen“ um die „Stellung des Menschen im Kosmos“ und über die Bedeutung von Welt für den

Das Sein außer sich zu begreifen leistet gemäß des eben angeführten Zitats die WA II, das Sein, welches der Mensch in sich erlebt, zeigt sich indes in der Lebensanschauung. Diese Komponenten, WA II und Lebensanschauung, ineinander zu denken, ist die Aufgabe einer umfassenden Weltanschauung im Sinne von WA I. Nur auf diesem Wege schließlich kann es dem Menschen gelingen, zu einem „geistigen Einssein mit dem unendlichen Sein“ zu gelangen.⁸⁸ Dabei gilt es natürlich zu beachten, dass das Primat, gleichsam die Führungsrolle, im Verhältnis von WA II und Lebensanschauung letztgenannter zufällt. Das Wollen (also der sich in der Lebensanschauung ausdrückende „Wille zum Leben“) dominiert über die Erkenntnis (ausgedrückt durch die WA II) und sucht sich in der Anschauung von Welt zu begreifen bzw. zu verstehen. Diese Sichtweise Schweitzers ergibt freilich Sinn, denn das Wollen samt seinen Implikationen ist dem Menschen selbst unmittelbar gegeben, wohingegen das Verhältnis zur Welt über das Erkennen derselben erst auf dem Boden des Wollens erwachsen kann.

„Unter Weltanschauung (WA I; Anm. d. Verf.) verstehen wir eine Anschauung von der Welt (WA II); Anm. d. Verf.), mit der eine Lebensanschauung verbunden ist. ... In Wirklichkeit aber entsteht die Einheit von Lebensanschauung und Anschauung von Welt in der Weise, daß die Lebensanschauung sich mit der Anschauung von der Welt auseinandersetzt und sich in ihr zu begreifen und zu begründen versucht.“⁸⁹

„Nicht kommt Wollen (ethische Welt- und Lebensbejahung) aus Erkenntnis, sondern Wollen sucht in Erkenntnis über sich zu Klarheit zu kommen.“⁹⁰

Menschen. Dieses Wissen wird freilich nicht mehr theoretisch erdacht bzw. erschlossen, sondern erlebend erfahren, doch dazu später mehr.

⁸⁸ Die Begriffe des „Einsseins“ sowie des „unendlichen Seins“ werden uns an anderer Stelle noch zu detaillierteren Überlegungen anhalten, nämlich dann, wenn wir auf Schweitzers Mystikverständnis zu sprechen kommen (Kapitel 5). Vorab verstehe man darunter das Erleben der unauflöselichen Verbundenheit des Menschen mit allem ihn umgebenden Sein, bzw. das Erleben der wesenhaften Einheit allen Seins.

⁸⁹ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 203. Eine ganz ähnliche Textpassage findet sich in *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 321: „Weltanschauung ist ja Einheit von Lebensanschauung und Welterkenntnis, in der die Lebensanschauung durch die Welterkenntnis bestätigt und die Welterkenntnis durch die Lebensanschauung begriffen wird.“ Auch im 1. Teil der *Kulturphilosophie III* (S. 173) findet sich eine in diesem Sinne zu verstehende Textstelle: „Nicht die Weltanschauung, sondern die Lebensanschauung ist das Primäre. Der Vorgang ist nicht der, daß die Weltanschauung (im Sinne von WA II; Anm. d. Verf.) die Lebensanschauung hervorbringt, sondern die Lebensanschauung sucht sich in dem Denken über die Welt zu begreifen und umgibt sich mit einer ihr entsprechenden Weltanschauung. Die Einheit von Wille und Erkenntnis, auf die unser Streben geht, kommt nicht so zustande, daß die Erkenntnis den Willen bestimmt, sondern die in dem Willen gegebene Richtung sucht sich in einem Denken über das Sein zu begreifen.“

⁹⁰ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 177.

Die in der Geschichte der abendländischen Philosophie oft anzutreffende Unterscheidung zwischen „Erkennen“ und „Wollen“ wird auch von Schweitzer getroffen. Das Erkennen im Sinne von „Welterkenntnis“ (also WA II) vermag es nicht, eine optimistisch-ethische Weltanschauung zutage zu fördern, einzig das „Wollen“ (repräsentiert durch die Lebensanschauung) kann hier als Wegweiser fungieren. Die Verbindung dieser beiden Elemente leistet, wie wir an späterer Stelle noch genauer sehen werden, die Vernunft; als Hüterin des Denkens sorgt sie für das Zusammenwirken von verstandesmäßiger Erkenntnis und lebensbejahendem Willen.⁹¹

Auf der Suche nach einer Weltanschauung der ethischen Welt- und Lebensbejahung kommt also dem „Willen“, genauer, dem „Willen zum Leben“, eine bedeutende Rolle zu, welche die Rolle des Erkennens schließlich in den Schatten stellt. Zwar ist eine solche Herangehensweise im Laufe der zweieinhalbtausend Jahre alten Geschichte des abendländischen Denkens nach Schweitzers eigenem Bekunden durchaus nicht so häufig vorgetragen worden, doch selbst in diesem Punkte hat Schweitzer in Immanuel Kant einen ebenso prominenten wie einflussreichen Vorgänger, gleichwohl er diesen in jenem Punkte nicht als solchen identifiziert.⁹² Auch bei Kant vermag die theoretisch-spekulative Erkenntnis nichts über den Weltengrund (Gott), über eine etwaig unsterbliche Seele oder über die Existenz von Freiheit auszusagen. Die Vernunft in praktischer Hinsicht, mithin der Wille, das Wollen, führt das Primat gegenüber der Vernunft in theoretischer Hinsicht, einzig aus dem von ihr ausfließenden Wissen kann der Mensch Aufschluss über seine Bestimmung bzw. über seine „Stellung im Kosmos“ erhalten.⁹³ Das auf diese Weise durch die Ethik eruierte Wissen bestätigt in gewisser Hinsicht zumindest die Rechtmäßigkeit des Fragens nach Gott, Freiheit oder Unsterblichkeit – was seinen Niederschlag in der Postulatenlehre findet – so dass man bei Kant also in gewisser Hinsicht von einem Ineinander von Erkenntnis und Wollen sprechen kann; wie das rechtmäßige Fragen der theoretischen Vernunft durch die praktische Vernunft bestätigt wird, so findet sich letztere mit ersterer in Übereinstimmung, da das, was sie zutage fördert, sich auch im Rahmen der theoretisch-spekulativen Weltbetrachtung als (wenn auch letztlich auf diesem Gebiete nicht weiter überschreitbarer) Endpunkt des Fragens aufdrängt. Eine „echte“ Durchdringung von Welterkennen und moralischem Wollen gibt es indes nicht

⁹¹ Man sehe hierzu etwa KE, S. 68 ff. Prinzipiell ist festzuhalten, dass Schweitzer eine Einheit von Erkennen und Wollen für möglich erachtet und diesen Gedanken trotz aller argumentativer Schwierigkeiten nicht verwirft.

⁹² Im Gegenteil – Schweitzer kritisiert Kant als einen Denker, der vorgegeben habe, Lebensanschauung, mithin Ethik, aus Weltanschauung zu eruieren, gleichwohl er dem Wollen eindeutig den Vorrang gab und so tatsächlich Weltanschauung aus Lebensanschauung gewonnen hätte (Man sehe zu Schweitzers Kritik etwa KE, S. 294 f.).

⁹³ Man sehe dazu Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (künftig abgekürzt mit *KdpV*), A 216 ff.

bei Kant, zu ungleich sind die Bereiche von Erscheinungswelt und intelligibler Welt.⁹⁴ Ob Schweitzer auf eine Lösung für sein Konzept des Ineinanders von Welterkenntnis und auf Lebensanschauung ruhender Ethik vorzuschlagen vermag, müssen wir noch gesondert überprüfen.⁹⁵ Auf jeden Fall ist für Schweitzer das Zusammendenken von Weltanschauung (im Sinne von WA II) und Lebensanschauung zwecks Etablierung einer „großen“ Weltanschauung (im Sinne von WA I) ein ganz entscheidendes Problem seiner Nachlassschriften und möglicherweise der Punkt, welcher das System der Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben aushebelt und zum Scheitern verurteilt.⁹⁶

Zum Abschluss unserer Überlegungen zum Schweitzer'schen Weltanschauungsbegriff wollen wir uns noch einmal zusammenfassend vergegenwärtigen, welche verschiedenen begriffsdefinitiven Variationen dieses Ausdrucks Schweitzer in *Kultur und Ethik* sowie in seinen Nachlassfragmenten vorstellt.

1. „Weltanschauung“ als Inbegriff der Ziele, Werte und Ideale einer Gesellschaft bzw. eines Individuums, gleichsam als Antwort auf die entscheidende Frage des Menschen nach seinem Woher? und Wohin?⁹⁷
2. „Weltanschauung“ als Synonym für „Welterkenntnis“ bzw. „Welterkennen“.⁹⁸
3. „Weltanschauung“ als Anschauung meines (geistigen) Verhältnisses zur Welt.⁹⁹
4. „Weltanschauung“ als Anschauung von Welt, die eine Lebensanschauung beinhaltet.¹⁰⁰

⁹⁴ So sagt Kant explizit, dass es keine Theorie geben könne, welche über das Kausalverhältnis von sinnlicher zu intelligibler Welt Aufschluss gewähre; man sehe diesbezüglich *Metaphysik der Sitten* (künftig abgekürzt mit *MdS*) Tugendlehre, A 102 (Fußnote): „-...denn über das Kausal-Verhältnis des Intelligibelen zum Sensibelen gibt es keine Theorie...“

⁹⁵ Es gilt, eine Antwort auf die Frage zu finden was es heißt, dass sich Lebensanschauung in WA II begreift bzw. begründet. Wie soll etwas auf den ersten Blick so ethikfernes wie WA II (im Weltenlauf gibt es zunächst nur Geschehen, kein Tun; dies kommt erst durch den ethisch denkenden und handelnden Menschen in die Welt. Siehe hierzu *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 309) eine Begründungsmatrix für den welt- und lebensbejahenden Willen zum Leben sein? Bei Kant ist die analoge Frage die des Zusammenhangs von Natur und Freiheit.

⁹⁶ Einige Schweitzer-Interpreten (so etwa Claus Günzler oder Hans Lenk) verweisen darauf, dass es gerade die „Aporie der Weltanschauung“ sei, die Schweitzers Bemühungen um die Begründung einer ethischen Weltanschauung letztlich mit zum Erlahmen gebracht haben. Man sehe hierzu etwa Günzlers Schweitzer-Einführung (*Albert Schweitzer – Einführung in sein Denken*, S. 177 ff.), Lenks Studie zu Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben (*Albert Schweitzer – Ethik als konkrete Humanität*, S. 49 ff.), Gabriele Meurers Dissertation (*Die Ethik Albert Schweitzers vor dem Hintergrund der Nietzscheschen Moralkritik*, S. 95 ff.) oder schließlich der von Günzler und Lenk gemeinsam verfasste Essay *Ethik und Weltanschauung in Albert Schweitzer Heute – Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung Bd. 1*, S. 31 ff.

⁹⁷ Siehe *KE*, S. 63.

⁹⁸ Man sehe dazu etwa *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 173 sowie *KE*, S. 87; indirekt auch *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 321, denn dort werden „Weltanschauung“ und „Welterkennen“ in einem Satz in verschiedenen Bedeutungen verwendet, so dass „Weltanschauung“ und „Welterkennen“ nicht immer synonym sein können.

⁹⁹ Man sehe dazu etwa *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 173 und S. 193.

¹⁰⁰ Dazu sehe man etwa *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 232.

5. „Weltanschauung“ als Erreichen des geistigen Einsseins des Menschen mit dem unendlichen Sein, welchem er bereits natürlich angehört.¹⁰¹
6. „Weltanschauung“ als Ineinander von „Welterkennen“ und „Lebensanschauung“ bzw. als gelungenes „Zum-Einklang-bringen“ von Verstehen des den Menschen äußerlich umgebenden Seins und dem innerlichen Sein desselben.¹⁰²

Diese sechs Begriffsvariationen zeigen uns sämtliche Aspekte, welche Schweitzer mit dem Ausdruck „Weltanschauung“ verbunden sieht. In unterschiedlichen Diskussionskontexten verwendet er diesen Begriff in anderer Weise, so dass beim Leser oftmals der Eindruck entstehen mag, Schweitzer habe keinen einheitlichen Gebrauch des für ihn so zentralen Begriffs gehabt oder, noch drastischer, Schweitzer habe sich in der Verwendung seiner Terminologie widersprüchlicher Versionen derselben bedient. Doch wie wir sehen können treffen die aufgelisteten Begriffsumgrenzungen allesamt entscheidende Nuancen des Schweitzer'schen Weltanschauungsverständnisses und wir können nun abschließend eine eigene Definition dieses Ausdrucks formulieren, welche alle bisher aufgeführten Umgrenzungen desselben in sich fasst.

Weltanschauung (im Sinne von WA I) ist dementsprechend als Weg des Menschen zum geistigen Einssein mit dem unendlichen Sein zu verstehen, welcher vollendet wird durch das harmonische Ineinanderbringen von Welterkennen und Lebensanschauung.¹⁰³

Sowohl das Ineinander von „Welterkennen“ und „Lebensanschauung“, das einstimmige Erklingen des menschlichen Verstehens von äußerem und innerem Sein und endlich das Ziel von Weltanschauung, nämlich das Erreichen des (geistigen wie tätigen) Einsseins mit dem unendlichen Sein, zu erlangen über den Weg der Verbindung von „Welterkennen“ und „Lebensanschauung“, findet man in dieser Umgrenzung ausgedrückt. Aus diesem Grunde können wir nicht nur behaupten, dass Schweitzers Benutzung des Weltanschauungsbegriffs widerspruchsfrei ist, sondern auch konstatieren, dass sich, trotz der Vielfältigkeit der vorhandenen Begriffsbestimmungen von „Weltanschauung“, eine umfängliche Formel desselben im Sinne Schweitzers ersinnen lässt, welche sämtliche Bedeutungsaspekte dieses wichtigen Ausdrucks umfasst¹⁰⁴, unbeschadet der Tatsache, dass er im Verlaufe seiner

¹⁰¹ Man sehe dazu etwa *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 231 oder 4. Teil, S. 236.

¹⁰² Man sehe dazu etwa *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 207; 2. Teil, S. 321; 4. Teil, S. 236 (Fußnote 58).

¹⁰³ Man sehe dazu etwa *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 197.

¹⁰⁴ Selbst der in *Kultur und Ethik* verwendete Weltanschauungsbegriff findet sich in den allgemeinen Formeln des Nachlasses aufgehoben, man vergleiche diesbezüglich *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 237:

Überlegungen einzelne Aspekte von „Weltanschauung“ besonders betont, indem er spezifischere Erläuterungen dieses Wortes in den Vordergrund rückt.

Jetzt stellen sich uns natürlich eine Vielzahl von Fragen. Einmal gilt es zu klären, was Schweitzer unter dem schon so oft genannten Begriff der „Lebensanschauung“ genau versteht. Des weiteren muss uns an der Klärung des Ausdrucks „Welt- und Lebensbejahung“ (bzw. „Optimismus“ und „Pessimismus“) gelegen sein. Außerdem haben wir noch zu erörtern, was Schweitzer unter „Ethik“ versteht, zumal er diese durchaus scharf von der „Moral“ scheidet. Endlich harrt auch noch der Begriff des „Denkens“ einer umfassenden Erklärung, da es für Schweitzer ein ungemein wichtiger Terminus innerhalb seines Philosophierens ist. Im Zuge der Untersuchung des Begriffs „Denken“ wird uns dazu noch Schweitzers Mystikbegriff zu interessieren haben. Nach Auslegung dieses umfangreichen Begriffsapparates können wir es schließlich in Angriff nehmen, Schweitzers Ethik der „Hingabe an Leben aus Ehrfurcht vor dem Leben“ im Wesentlichen zu skizzieren sowie die Vorwürfe gegen Schweitzers Weltanschauungsbegriff auf ihre Stichhaltigkeit hin zu prüfen und zu sehen, ob sich die Schweitzer'sche Position nicht doch gegen ihr vermeintliches Scheitern am Problem der Weltanschauung retten lässt. Damit wäre auch unsere folgende Marschroute skizziert, welche wir noch zu gehen haben, ehe wir uns ein Urteil über Schweitzers Ethik bilden können.

Der Überschrift unseres Kapitels folgend, verweilen wir zunächst beim Begriff der „Lebensanschauung“ und versuchen, diesen genauer zu bestimmen.

*„Weltanschauung ist nur da vorhanden, wo man es unternimmt, Überzeugungen als dem Wesen und dem Sinn der Welt gemäß zu begreifen, wo also ein von der Idee des geistigen Einswerdens mit dem unendlichen Sein beherrschtes Denken die Geister beschäftigt. **In der so verstandenen Weltanschauung sind die Ideen, Überzeugungen und Gesinnungen, die wir besitzen und betätigen, gegeben.**“* (Hervorh. v. Verf.)

3.2 Der Begriff „Lebensanschauung“

Oft ist uns der Begriff „Lebensanschauung“ in den bisher diskutierten Themenkreisen begegnet, ohne dass wir ihn näher definiert hätten. Wir haben seinen Zusammenhang mit dem Begriff der Weltanschauung herausgearbeitet, welcher so aussieht, dass die Lebensanschauung das Primat gegenüber der WA II führt und dass die Bemühungen des philosophischen Denkens nach Auffassung Schweitzers darauf abzielen müssen, Lebensanschauung sich in WA II begreifen zu lassen, wobei als Summe dieser Rechnung WA I als Endergebnis stünde – der Mensch erlebt sich als Eins mit dem unendlichen Sein und realisiert dieses Einssein in der dienenden Hingabe an das ihm in Alltagssituationen begegnende je konkrete Sein.

Auffällig ist, dass der interessierte Leser, sucht er in den Schweitzer'schen Texten nach einer Definition des Begriffs der „Lebensanschauung“, überraschenderweise nicht fündig wird. Sehr viele unterschiedliche Bestimmungen des Begriffs „Weltanschauung“ haben wir im bisherigen Verlauf unserer Überlegungen aufgespürt, wobei diese sich untereinander nicht immer deckungsgleich gestalten. Bezüglich des Lebensanschauungsbegriffs jedoch bleibt Schweitzer eine echte Definition schuldig. So sind wir nun auf uns selbst gestellt und müssen versuchen, eine Umgrenzung dieses Ausdrucks zu entwerfen, die möglichst viele der von Schweitzer genannten Begriffsaspekte beinhaltet und mit welcher wir in der Folge gut weiterarbeiten können.

Wie Weltanschauung darauf abzielt, den Menschen in ein geistiges Verhältnis zum unendlichen Sein zu geleiten, so geht es der Lebensanschauung darum, ein „Sich-Vertiefen“ in die eigenen Lebensgrundlagen in Gang zu bringen.¹⁰⁵ Wenn nun Weltanschauung auf eine Vertiefung des Verhältnisses des Menschen zum unendlichen Sein außerhalb seiner abzielt, so ist die Ausleuchtung des „inneren Seins“ des Menschen, die Durchdringung des Willens zum Leben also, die Stoßrichtung der Lebensanschauung.¹⁰⁶ Denn im Willen zum Leben, mithin unmittelbar in uns selbst gegeben, finden wir nach Schweitzer all die Ideen, nach denen wir unser Leben gestalten können. Der Mensch muss diese grundlegend in ihm verankerten Ideen denkend in einer Lebensanschauung einholen. Schweitzer drückt dies wie folgt aus:

¹⁰⁵ In Anlehnung an Claus Günzlers Formulierung in dessen Einführungsbuch zu Schweitzers Denken, *Albert Schweitzer – Einführung in sein Denken*, S. 102: „...:das Sich-Vertiefen in die eigenen Lebensgrundlagen, ebendamit die Erzeugung dessen, was Schweitzer ‚Lebensanschauung‘ nennt.“

¹⁰⁶ In diesem Zusammenhang können wir uns auf folgende Passage der *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 207 beziehen, wo es heißt: „Es handelt sich für das Denken also darum, die **Lebensanschauung** (Hervorh. v. Verf.) und die Anschauung von der Welt, **das heißt das Sein, wie wir es in uns erleben** (Hervorh. v. Verf.) und wie wir es außerhalb unserer erschauen, als miteinander in Einklang seiend zu erkennen.“

„Es ist nicht so, daß wir die Ideen, von denen wir leben und nach denen wir unser Leben gestalten wollen, erst im Denken entdecken und erfinden müssen. Sie sind in unserem Willen zum Leben gegeben. Wir tragen sie in uns. Im Denken tun wir nichts anderes, als daß wir von ihnen völlig Kenntnis nehmen und sie zu klären, zu entwickeln und zu vertiefen suchen. In unserem Willen zum Leben sind Elemente einer Lebensanschauung enthalten, die sich in einer Anschauung von der Welt klären und begründen will.“¹⁰⁷

Daher kann Schweitzer auch sagen, dass die Lebensanschauung das „Ureigenste“ im Menschen sei.¹⁰⁸ Das, was Schweitzer als „Lebensanschauung“ bezeichnet, ist also zunächst einmal die genauere Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zu seinem Leben bzw. die Bestimmung des Verhältnisses des gleichsam „wesenhaft“ dem Menschen zukommenden Willens zum Leben zum Leben selbst. Zuerst und unmittelbar erlebt der Mensch den in ihm sich regenden Willen zum Leben und zugleich ist dieses Erleben die Kenntnisnahme dessen, was Schweitzer bereits an anderer Stelle als das Sein, „wie wir es in uns erleben“ bezeichnet hat.¹⁰⁹ Bevor wir also überhaupt über Welt oder über Ethik zu reflektieren beginnen, sind wir alle zunächst erfüllt vom Willen zum Leben, dieser ist gleichsam die „Substanz“, das „Wesen“ der menschlichen Natur, ihr „a priori“.¹¹⁰

„Es gibt kein voraussetzungsloses Denken. Voraussetzung all unseren Denkens ist der in uns vorhandene Wille zum Leben. Die in ihm wurzelnde Lebensanschauung ist das Ureigenste des Menschen, das seine Rechte, wenn nicht offen, so doch heimlich, gegen alle Versuche, sie zu übersehen, geltend macht.“¹¹¹

¹⁰⁷ *Kulturphilosophie III*, S. 27. Ganz ähnlich lautet folgende Passage aus dem 4. Teil der *Kulturphilosophie III*: „Es ist also nicht so, daß wir die Ideen, nach denen wir unser Leben gestalten wollen, erst im Denken hervorbringen. Sie entstehen aus etwas, das in unserem Willen zum Leben gegeben ist. Wir tragen sie in uns. Im Denken tun wir nichts anderes, als daß wir sie uns vergegenwärtigen, Stellung zu ihnen nehmen und die einen in uns mächtiger werden lassen als die anderen.“ Auch im 4. Teil der *Kulturphilosophie III* findet man auf Seite 239 eine entsprechend lautende Textstelle. In diesem Zusammenhang wird auch klar, weshalb Schweitzer sagen kann, dass es in der Philosophie (wie im Denken überhaupt) kein Erfinden sondern nur ein Vertiefen geben kann: „In der Philosophie gibt es kein Erfinden, sondern nur ein Vertiefen.“ sowie „Im Denken gibt es kein Erfinden, sondern nur ein Vertiefen.“ *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 388 bzw. 471.

¹⁰⁸ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 239 (Fußnote): „Die Lebensanschauung ist das Ureigenste im Menschen.“

¹⁰⁹ Man sehe hierzu etwa *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 207.

¹¹⁰ *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 463: „Zwischen a priori und a posteriori trennen zu wollen, ist ebenso unmöglich wie zwischen physisch und psychisch: Nur ein a priori, unser Wille zum Leben.“

¹¹¹ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 243.

Es drängt sich in diesem Zusammenhang natürlich die Frage auf, wie dieser „Wille zum Leben“, dieses wesenhaft ureigenste Vorkommnis in der menschlichen Natur, näher zu spezifizieren sei. Was ist das überhaupt – „Wille zum Leben“? Was sind das für „Ideen“, was sind das für „Regungen“, die sich wie noch nicht erblühte Knospen in unserem Willen zum Leben nach Meinung Schweitzers finden lassen? Was sind das für unmittelbar gegebene Grundlagen, von denen aus sich unsere Lebensanschauung ausbildet?

Ganz allgemein ist darauf zu antworten, dass Schweitzer den Willen zum Leben als *allen* seienden Dingen innewohnend betrachtet,¹¹² er versteht diesen Ausdruck als „Wille zum Überleben“, als Wille, sich selbst zu entfalten, als „Wille zur Unversehrtheit“, der sich in allem, was lebt, finden lässt, kurz, als universelle Energie bzw. Kraft, die in allem Leben sich zeigt und ihre Wirkung zum Ziele der höchstmöglichen Förderung von Leben hin entfaltet.¹¹³

*„Wie in meinem Willen zum Leben Sehnsucht ist nach dem Weiterleben und nach der geheimnisvollen Gehobenheit des Willens zum Leben, die man Lust nennt, und Angst vor der Vernichtung und der geheimnisvollen Beeinträchtigung des Willens zum Leben, die man Schmerz nennt: also auch in dem Willen zum Leben um mich herum, ob er sich mir gegenüber äußern kann oder ob er stumm bleibt.“*¹¹⁴

Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei auch der Begriff des „Lebens“, welcher im Gesamtgefüge des Ausdrucks „Wille zum Leben“ schließlich die „Stoßrichtung“ des Willens signalisiert – der Wille „will“ Leben erschaffen, fördern, auf seinen höchsten Wert bringen, es geht ihm gleichsam um dieses Leben, welches er erfüllt. Hierbei ist freilich anzumerken, dass diese „Förderung“ nicht zielgerichtet und nicht geplant ist, da der Wille zum Leben, wie Schweitzer (allerdings mit gewissen Einschränkungen, er kann für Schweitzer auch als Stimme der Liebe, mithin als göttlicher Seinsgrund auftreten) und Schopenhauer dieses Phänomen verstehen, keine nach rational abgewogenen Gesetzmäßigkeiten fungierende Kraft ist. Man könnte womöglich sagen, der Wille zum Leben führe dazu, dass alle seienden Dinge nach dem Maximum an Entfaltung der Lebensenergie „streben“, ob sie dies bewusst tun oder nicht.

¹¹² Diese Ansicht, welche Schweitzer mit Schopenhauer stark verbindet, nennt man Monismus. Darauf werden wird sehr ausführlich an späterer Stelle (Kapitel 5) noch einmal zu sprechen kommen.

¹¹³ Z.B. KE, S. 302: „Das Leben in der Richtung seines Laufes auszuleben, zu steigern, zu veredeln, ist natürlich. ... Das Wesen des Willens zum Leben ist, daß er sich ausleben will.“

¹¹⁴ KE, S. 330 f. Weiterhin wäre auch KE, S. 302 f. zu nennen: „Das Wesen des Willens zum Leben ist, daß er sich ausleben will. Er trägt den Drang in sich, sich in höchstmöglicher Vollkommenheit zu verwirklichen. Im blühenden Baum, in den Wunderformen der Qualle, im Grashalm, im Kristall: überall strebt er danach, Vollkommenheit, die in ihm angelegt ist, zu erreichen. **In allem was ist, ist durch Ideale bestimmte, vorstellende Kraft am Werke.**“ (Hervorh. v. Verf.)

Schweitzer versteht diesen Begriff nicht nur im umgangssprachlich gefassten Sinne der „Gesamtheit alles *lebendigen* Seins“, sondern erweitert diesen Ausdruck schließlich auf alles Sein überhaupt!¹¹⁵ Demnach sind sowohl sämtliche biologische Lebensformen unter dem Begriff „Leben“ subsumiert, als auch schließlich alles unbelebte Sein, wobei Schweitzer hierbei meint, dass kein seiendes Ding wirklich unbelebt sei, wir könnten lediglich gemäß unseres heutigen Kenntnisstandes noch nicht feststellen, dass beispielsweise ein Berg belebt sei.¹¹⁶ Gemäß dieses Verständnisses von „Leben“ wird schließlich auch klar, dass das in Weltanschauung anvisierte „Einssein mit dem unendlichen Sein“ tatsächlich das Einswerden mit allem Sein bzw. allen seienden Dingen vorstellt und nicht, wie man vielleicht vordergründig meinen könnte, bloß das intensive Einheitserleben mit dem belebten Sein intendiert.¹¹⁷ Es ist ferner interessant zu sehen, dass Schweitzer offenbar den Willen zum Leben als universelle, alles Sein erfüllende, ja, alles Sein tragende und damit als Urgrund fungierende Einheit bzw. Urkraft oder Urenergie ansieht,¹¹⁸ in deren Wesen es liegt, sich stetig selbst zu „entzweien“, sich stets selbst zu „widersprechen“ indem sie dadurch Leben hervorbringt, dass sie anderes Leben vernichtet bzw. grausam zugrunde richtet.¹¹⁹

¹¹⁵ In der Sekundärliteratur zu Schweitzer wird dies als die „Allbelebtheitsthese“ bezeichnet – man sehe etwa Gabriele Meurers Dissertation zu Schweitzer, *Die Ethik Albert Schweitzers vor dem Hintergrund der Nietzscheschen Moralkritik*, S. 138, Fußnote 54.

¹¹⁶ Einige markante Textstellen aus *Kultur und Ethik* sowie aus dem Nachlass belegen dies. „*Der Erkenntnis nach, zu der wir gelangt sind, so unvollständig sie auch noch ist, gibt es keine tote Materie. Alles Sein besteht aus irgendwie belebten Seinseinheiten. Es finden in ihm Übergänge aus Zuständen belebten Seins in andere statt.*“ (*Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 232); „*Alles Sein ist irgendwie Leben, nur daß es in entfernterer oder näherer Analogie zu dem Sein, wie es in mir Leben ist, steht.*“ (*Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 384); „*Alles Sein ist Leben, nur daß es in näherer oder entfernterer Analogie mit dem in mir seienden ist.*“ (*Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 471); „*Nichts anderes vermag das immer tiefer und immer umfassender werdende Erkennen zu tun, als uns immer tiefer und immer weiter in das Rätselhafte hineinzuführen, daß alles, was ist, Wille zum Leben ist.*“ (*KE*, S. 329).

¹¹⁷ Die eben ausgeführte Analyse des Schweitzer'schen Lebensbegriffs hat auch Gabriele Meurer in ihrer Dissertation *Die Ethik Albert Schweitzers vor dem Hintergrund der Nietzscheschen Moralkritik* vorgestellt, man sehe dort Kapitel 4.4, S. 70 ff.

¹¹⁸ Hierzu siehe man insbesondere *KE*, S. 303: „*Durch sie (die Rede ist in diesem Kontext von der Welt- und Lebensbejahung; Anm. v. Verf.) geht meine Existenz auf die Ziele des geheimnisvollen, universellen Willens zum Leben ein, von dem ich eine Erscheinung bin. ... Ehrfurcht vor dem Leben ist Ergriffensein von dem unendlichen, unergründlichen, vorwärtstreibenden Willen, in dem alles Sein gegründet ist.*“ Auf diesen Sachverhalt bei Schweitzer macht auch Manfred Ecker aufmerksam; siehe dazu dessen Essay *Evolution und Ethik. Zum Begriff der Denknötwendigkeit in Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben*, S. 62 f. in *Albert Schweitzer heute – Brennpunkte seines Denkens*, Beiträge zur Albert Schweitzer Forschung, Bd. 1. Schweitzer selbst sieht den Willen zum Leben explizit als „Wesen des Menschen“ an (aus welchem er schließlich später auch seine Ethik herleitet), das es intuitiv zu erfassen gilt: „*Nur eine Intuition kommt für unser Denken in Betracht: die, in der wir unser innerstes Wesen als Willen erfassen. Alles andere ist Drumherumreden um die Intuition.*“ *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 477.

¹¹⁹ Beispielsweise siehe man hierzu etwa *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 314 ff. Wir werden dazu später im Zusammenhang mit der Schweitzer'schen Ethikbegründung noch näher auf die Problematik der sog. „Selbstentzweigung des Willens zum Leben“ eingehen und zu klären haben, welche Konsequenzen dieses von Schweitzer konstatierte Faktum für dessen Ethik hat. Es soll freilich an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass der Wille zum Leben *im Menschen* noch einen weiteren Aspekt „beherbergt“, er tritt als Stimme der Liebe

Hierbei zeigt sich eine frappierende Ähnlichkeit, bis hin zur sprachlichen Äußerung der Gedanken, zwischen Schweitzers Willenskonzept und der transzendentalphilosophischen Willensmetaphysik Arthur Schopenhauers.¹²⁰ Auch Schopenhauer sieht den Willen¹²¹ als Urgrund allen Seins, als stetig vorwärtstreibenden Machtkern des Universums, welcher blind und ungerichtet Seiendes über Seiendes hervorbringt, das wir Menschen in Form der Erscheinungen (angelehnt an die Kantische Unterscheidung der Welt der Erscheinungen und der intelligiblen Welt, der Welt der Dinge an sich) erkennen können.¹²² Freilich fehlt bei Schweitzer der gesamte transzendentalphilosophisch-erkenntnistheoretische Hintergrund; er betreibt keine Erkenntnistheorie und zudem kommt dem Willen zum Leben seiner Ansicht nach noch ein weiterer Aspekt zu, welcher bei Schopenhauer gänzlich fehlt – der Wille zum Leben äußert sich als Stimme der Liebe bzw. als Stimme Gottes im Menschen (doch dazu später mehr). Schopenhauer sieht den Willen als das Eine Ding an sich an, welches gleichsam durch das Principium individuationis hindurch die Vielzahl von Erscheinungen hervorbringt, eine Position mithin, die Schweitzer so explizit nicht eingenommen hat.¹²³ Jedoch ist bei

auf, welche den Menschen dazu anhält, alles Fremdsein, allen „speziesistischen“ Egoismus abzulegen und sich helfend allem Sein hinzugeben. Auch darauf kommen wir weiter unten noch ausführlicher zu sprechen.

¹²⁰ Darauf verweist auch Gabriele Meurer in ihrer Dissertation zu Schweitzers Ethik und der Nietzscheschen Moralkritik; man sehe dort die kurze Analyse auf S. 132-137. Ebenso stellt Schweitzer selbst Untersuchungen zu Schopenhauer an, sowohl in *Kultur und Ethik* als auch im Nachlass.

¹²¹ ...den er an recht vielen Stellen seiner *Welt als Wille und Vorstellung* mit dem Zusatz „zum Leben“ versieht, welchen Schweitzer generell verwendet, so er vom Willen spricht – am deutlichsten wird dies in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 54, S. 362: „...so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen, ‚der Wille‘, sagen, ‚der Wille zum Leben‘.“

¹²² Man sehe etwa *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 34, S. 246 f.: *Dieser Wille ist an sich, d.h. außer der Vorstellung, mit dem meinigen Einer und derselbe: nur in der Welt als Vorstellung, deren Form allemal wenigstens Subjekt und Objekt ist, treten wir aus einander als erkanntes und erkennendes Individuum. Sobald das Erkennen, die Welt als Vorstellung, aufgehoben ist, bleibt überhaupt nichts übrig, als bloßer Wille, blinder Drang.*“ Oder ebd. § 54, S. 361: *„Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnislos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, wie wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, wie auch im vegetativen Teil unseres eigenen Lebens erscheinen sehen, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntnis von seinem Wollen und von dem was es sei, das er will, daß es nämlich nichts Anderes sei, als diese Welt, das Leben, gerade so wie es dasteht.“* Anhand dieser zitierten Textpassagen zeigt sich zudem, dass Schweitzer mit Schopenhauer auch die monistische Sicht auf die Welt teilt.

¹²³ Gleichwohl Schweitzer an einer Stelle von *Kultur und Ethik* (S. 303) im Zusammenhang der Erörterung des Willens zum Leben von Erscheinungen spricht, die dieser Wille hervorbringt. Jedoch fehlt, wie bereits erwähnt, der gesamte transzendentalphilosophisch-erkenntnistheoretische Hintergrund, wie er etwa bei Schopenhauer zu finden ist. Schweitzer sieht zwar den Willen zum Leben gleichsam als Ding an sich, welches all die den Menschen umgebenden Erscheinungen hervorbringt, doch benutzt er diese von Kant entlehnte Terminologie nicht im Rahmen seiner Gedankengänge und thematisiert auch nicht die damit verbundene Problematik des Zusammenhangs von noumenaler und empirischer Welt. Gleichwohl legt seine Redeweise vom „Einssein allen Seins“ die Deutung des Willens zum Leben als Urgrund eben dieses umfassenden Seinszusammenhangs sehr nahe – alles Sein entstammt dem Willen zum Leben und alles Sein ist beseelt vom Willen zum Leben, ja, letztlich *ist* alles Sein eben dieser eine Wille zum Leben, und dies ist der entscheidende transzendentalphilosophische, von Kant und Schopenhauer übernommene, Grundgedanke im Rahmen der Schweitzer'schen Philosophie. Auch lässt er bewusst die Fragestellung offen, woher gerade im Menschen diese Selbsterkenntnis des Willens zum Leben als sich selbstentzweigende Kraft rührt und wohin diese „begonnene Evolution“ führt; so schreibt er in *KE*, S. 334: *„In meinem Willen zum Leben erlebt sich der universale Wille zum Leben anders als in den anderen Erscheinungen. In diesen tritt er in einer Individualisierung auf, die, soviel*

beiden Denkern der Zugang zum Willen annähernd derselbe – für Schweitzer ist, wie wir noch sehen werden, der Wille zum Leben ein Urereignis des Menschen, eine ihm wesenhaft zukommende Äußerung des menschlichen Seins, die gewissermaßen unmittelbar „am eigenen Leib“ erfahren wird (des Seins, das wir von innen her erleben)¹²⁴, was Schopenhauer, sogar noch ein wenig „leibbetonter“, ebenso formuliert.¹²⁵ Nach Letzterem hat der Mensch über seinen Leib, den er von innen her gleichsam unmittelbar wahrnimmt, simultan Verbindung zum „Ding an sich“ der Welt, zum universellen Willen. Somit sehen beide, Schweitzer wie Schopenhauer, den Willen zum Leben als universellen Grund allen Seins an, der schließlich im Menschen zu sich selbst kommt, der sich im Menschen seiner selbst bewusst wird. So ähnlich die Voraussetzungen beider Denker in diesem Punkte auch sein mögen, so unterschiedlich sind allerdings ihre daraus resultierenden Folgerungen. Während Schopenhauer eine, wie Schweitzer sich ausdrückt, „lebens- und weltverneinende“ Grundhaltung zur Welt einnimmt, und damit einen steten Rückzug des Menschen aus der Welt vorschlägt bis hin zur Auslöschung und Überwindung des Willens¹²⁶, plädiert Schweitzer für ein aktives Handeln in der Welt und akzeptiert eine Verneinung des Willens zum Leben nur dann, wenn sie im Dienste der lebens- und weltbejahenden Lebensförderung steht und welche er dann „Resignation“ nennt. (Wir kommen später noch auf diesen Begriff zu sprechen, einstweilen verstehe man darunter ein „Freiwerden von der Welt“, eine „Gelassenheit“ der Welt gegenüber zu dem Zwecke, frei zu werden für das helfende Wirken in der Welt.) Ist Schopenhauer aufgrund seiner Willenslehre Pessimist, bleibt Schweitzer der annähernd gleichen Ausgangsbasis zum Trotz, Optimist hinsichtlich des menschlichen Wirkens in der Welt, was man anhand seiner Ethik auch bestätigt findet.

Wir können uns im Zusammenhang dieser Ausführungen nicht weiter mit dem Vergleich der Schweitzer'schen und der Schopenhauer'schen Philosophie beschäftigen, kommen aber zu einem späteren Zeitpunkt noch einmal darauf zurück. Daher lassen wir es bei dieser eher informativen Nennung der gedanklichen Wesensverwandtschaft Schweitzers und

ich von außen bemerke, nur ein Sich-Selbst-Ausleben, kein Einswerden mit anderem Willen zum Leben erstrebt. ... Ein Wille zum Leben ist nur wollend gegen den anderen, nicht wissend von ihm. In mir aber ist der Wille zum Leben wissend von anderem Willen zum Leben geworden. Sehnen, zur Einheit mit sich selbst einzugehen, universal zu werden, ist in ihm. Warum erlebt sich der Wille zum Leben so nur in mir? Liegt es daran, daß ich die Fähigkeit habe, über die Gesamtheit des Seins denkend zu werden? Wohin führt die in mir begonnene Evolution? Auf diese Fragen gibt es keine Antwort. Schmerzvolles Rätsel bleibt es für mich, mit Ehrfurcht vor dem Leben in einer Welt zu leben, in der Schöpferwille zugleich als Zerstörungswille und Zerstörungswille zugleich als Schöpferwille waltet.“

¹²⁴ Beispielsweise *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 307: „In unserem Willen zum Leben haben wir Kenntnis vom Sein von innen her.“

¹²⁵ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 18, S. 152 bzw. 154: „Auch kann man daher in gewissem Sinne sagen: der Wille ist die Erkenntnis a priori des Leibes, und der Leib die Erkenntnis a posteriori des Willens. ... mein Leib und mein Wille sind Eines.“

¹²⁶ Insbesondere zu sehen in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, §§ 68 ff.

Schopenhauers bewenden und richten unsere Aufmerksamkeit jetzt wieder auf unseren eigentlichen Untersuchungsgang aus.

Einstweilen gilt es nun, sich über diesen uns wesenhaft zukommenden Willen zum Leben und dessen „Inhalte“ („Regungen“ und „Ideen“, wie Schweitzer sich ausdrückt) klar zu werden, es gilt, die Bestimmung dieses Willens zum Leben auszumachen.

„Das Entscheidende für unsere Lebensanschauung ist nicht unsere Erkenntnis der Welt, sondern die Bestimmtheit des Wollens, das in unserem Willen zum Leben gegeben ist.“¹²⁷

Ist unsere Welterkenntnis, wie wir bereits zuvor ausführlich erörtert haben, lücken- und mangelhaft, ja letztendlich hochproblematisch, da wir aus dem Weltgeschehen selbst keine Ethik und keine Welt- bzw. Lebensbejahung herzuleiten vermögen, so ist uns das Wissen, welches uns in unserem Willen zum Leben mitgegeben ist, nicht nur unmittelbar verfügbar, es ist zudem auch reicher als das aus Erkennen gewonnene Wissen. Im Willen zum Leben findet unsere Lebensanschauung ihren ersten und zugleich felsenfesten Halt, von dem aus sie sich zur welt- und lebensbejahenden Ethik zu entwickeln vermag. Es sei nochmals betont, dass nach Auffassung Schweitzers dieses unmittelbar aus dem Willen zum Leben fließende „Wissen“ nicht durch empirische Welterkenntnis eruiert werden kann, sondern, im Gegenteil, dieser gar diametral entgegen gestellt ist.

„Der Wille zum Leben ist nicht darauf angewiesen, sein Dasein von dem, was ihm die unbefriedigend bleibende Erkenntnis der Welt bietet, zu fristen; er kann von Lebenskräften zehren, die er in sich selber vorfindet. Die Erkenntnis aus meinem Willen zum Leben ist reicher als die, die ich aus der Betrachtung der Welt gewinne. Es sind in ihm Werte und Anregungen eines Verhaltens zur Welt und zum Leben gegeben, die sich im Denken über Welt und Dasein nicht rechtfertigen lassen. ... Mein Wissen von der Welt ist ein Wissen von außen und bleibt immer unvollständig. Das Wissen aus meinem Willen zum Leben ist aber unmittelbar und geht auf die geheimnisvollen Regungen des Lebens, wie es an sich ist, zurück.“¹²⁸

¹²⁷ KE, S. 88.

¹²⁸ KE, S. 302. Schweitzer spricht der aus dem Willen zum Leben entspringenden Lebensanschauung auch einen höheren Wahrheitsanspruch resp. –gehalt im Vergleich zu sachlicher Welterkenntnis zu; man sehe hierzu etwa *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 245: „Das Sein der Welt kennen wir nur von außen her. Aus den Gebilden und Geschehnissen, in denen sie in Erscheinung tritt, und in Analogie zum Sein, das wir in uns erleben, suchen wir ihr Wesen zu erfassen. Die Erkenntnis des Seins von innen her ist unmittelbarer und tiefer als die von außen her. Sie ist in höherem Grade Wahrheit als diese. Mit dem Erleben kann keine Art des von außen her stattfindenden

Aus dieser Unmittelbarkeit des Willens zum Leben, der aus diesem Grunde die Ausgangsbasis all unseres Reflektierens über Ethik und Welt ist, folgt für Schweitzer bereits ein Wissen, ja, ein Gebot von hochethischem Charakter, nämlich die unbedingte Treue zu diesem Willen zum Leben und dem durch ihn gegebenen Elementen einer Lebensanschauung.

„Das höchste Wissen ist also, zu wissen, daß ich dem Willen zum leben treu sein muss.“¹²⁹

Doch sollten wir jetzt versuchen konkret zu bestimmen, welches Wissen uns der Wille zum Leben ursprünglich an die Hand gibt und was „Treue“ zu diesem Willen bzw. dem ursprünglich geäußerten Wissen für Schweitzer bedeutet, womit wir schließlich auch Aufschluss über die Frage nach den „Inhalten“ des Willens zum Leben erhalten.

Die unmittelbarste und umfassendste Tatsache, die als Wissen aus dem Willen zum Leben fließt, ja, die aus dem Willen zum Leben heraus erlebt wird, formuliert Schweitzer wie folgt:

„Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will. Dies ist nicht ein ausgeklügelter Satz. Tag für Tag, Stunde für Stunde wandle ich in ihm.“¹³⁰

Für Schweitzer ist die Einsicht, dass ich Leben bin, das leben will, inmitten von anderem Leben, das leben will, kein Grundsatz, welcher in irgendeiner Form theoretisch erdacht werden könnte, so dass dabei zugleich die volle Tiefe und Tragweite dieses Gedankens zutage träte. Es ist eine Tatsache, die ihren unmittelbaren Wahrheitsgehalt, ihre unmittelbar aufscheinende Richtigkeit aus dem Erleben des eigenen Lebenswillens sowie aus dem Erleben des Lebenswillens um mich herum gewinnt. Der Mensch erlebt, dass er und alles lebende Seiende erfüllt ist vom Willen zum Leben.¹³¹ Dabei ist dieses Erleben kein erkenntnismäßiges Durchdringen des Lebens, sondern es ist das Ergriffensein vom Geheimnis des Lebens selbst, das nicht mehr weiter zu ergründen ist.¹³² Folglich lässt dieses Erleben des Willens zum Leben diesen auch „in Ruhe“ und gibt sich diesem Geheimnis hin bzw. öffnet sich für dieses Geheimnis. Trotz des Faktums, dass dieser Wille zum Leben, mit all seinem Streben nach Auslebung, nach Entfaltung, nach Selbsterhaltung, für uns letztlich unergründbar ist und wir

Erkennens des Seins in Wettbewerb treten. Der sachlichen Welterkenntnis gegenüber fühlt sich die Lebensanschauung also, mit Recht, als höhere, notwendige, unersetzliche Wahrheit.“

¹²⁹ KE, S. 302.

¹³⁰ KE, S. 330.

¹³¹ Man sehe KE, S. 329.

¹³² KE, S. 330: *„Das zum Erleben werdende Erkennen läßt mich der Welt gegenüber nicht als rein erkennendes Subjekt verharren, sondern drängt mir ein innerliches Verhalten zu ihr auf. Es erfüllt mich in Ehrfurcht vor dem geheimnisvollen Willen zum Leben, der in allem ist.“*

nicht wissen können, wie er entstanden ist, gelten für uns seine „Direktiven“.¹³³ Dem Willen zum Leben treu zu sein heißt also, diesem uns innewohnenden Streben nach höchstmöglicher Selbstentfaltung Folge zu leisten und dem uns begegnenden Willen zum Leben Ehrfurcht entgegenzubringen.

„Das Leben in der Richtung seines Laufes auszuleben, zu steigern, zu veredeln, ist natürlich. Jede Herabminderung des Willens zum Leben ist eine Tat der Unwahrhaftigkeit mit sich selbst oder eine Erscheinung von Krankhaftigkeit. Das Wesen des Willens zum Leben ist, daß er sich ausleben will. Er trägt den Drang in sich, sich in höchstmöglicher Vollkommenheit zu verwirklichen. ... Wie dieses Streben in uns entstanden ist und wie es sich in uns entwickelt hat, wissen wir nicht. Aber es ist mit unserem Dasein gegeben. Wir müssen ihm folgen, wenn wir dem geheimnisvollen Willen zum Leben, der in uns ist, nicht untreu werden wollen.“¹³⁴

Nun verstehen wir auch, dass Schweitzer zufolge der Wille zum Leben naturhaft welt- und lebensbejahend sein muss, denn die Forderung nach kombinierter Eigen- sowie Fremdlebensförderung kann nur aus einer optimistischen Grundhaltung zum Leben selbst entspringen.¹³⁵ Daher kann er schließlich auch fordern, dieser „inneren Stimme“ des Lebenswillens Rechnung zu tragen, was bei einem anderen Willensverständnis – man denke hierbei zum Beispiel an Schopenhauers blinden und triebhaften Willen – nicht so ohne weiteres verantwortbar wäre.

Allerdings erscheint diese ethische Forderung der Treue zum Willen zum Leben als nicht weiter rechtfertigbar. Und in der Tat ist diese Erfahrung, dieses Erleben des Willens zum Leben in uns, ein nicht weiter hintergebares Ereignis und in diesem Sinne der Schopenhauer'schen intuitiven Erfahrung des Willens als Ding an sich nicht unähnlich, freilich mit völlig anderen Konsequenzen.¹³⁶ Die sich im Lebenswillen meldende Wahrheit -

¹³³ Wir werden später noch sehen, dass es sich dabei in erster Linie um das Biophilieprinzip handelt.

¹³⁴ KE, S. 302.

¹³⁵ Wir werden im nächsten Kapitel auf die Begriffe der „Welt- und Lebensbejahung“ näher zu sprechen kommen.

¹³⁶ Seit einiger Zeit ist das modernes Ethikkonzept des zeitgenössischen französischen Philosophen Alain Badiou bekannt, welcher, in starker begrifflicher wie sachlicher Anlehnung an Kierkegaard und Heidegger, von einem ereignishaften Aufbrechen sog. generischer Wahrheitsprozesse ausgehend (Beispiele hierfür wären etwa das ereignishaft (also eine plötzliche und unvermittelt aufbrechende Erfahrung, welche den Rahmen der sog. Situation sprengt, gleichsam zu dieser als ein qualitatives Mehr hinzukommt) Erleben der Wahrheit der Auferstehung Jesu, exemplifiziert an der Person Paulus, oder das ereignishaft Gewahrwerden der Wahrheit der Politik (alle Menschen sind gleich)) als erste ethische Tat des von einer solchen Wahrheit angesprochenen Menschen, den Entschluss der Treue zu diesem nicht weiter hinterfragbaren Ereignis ansieht. Ein solches von Treue geprägtes In-den-Dienst-stellen bezüglich des erfahrenen Wahrheitsereignisses lässt sich also, interpretiert man dies wohlwollend, bereits bei Schweitzer und dessen Forderung der Treue zum erlebten Willen zum Leben ausmachen. Hinsichtlich des Badiou'schen Ethikansatzes sei an dieser Stelle auf seine Werke *Manifest für die*

alles Seiende ist durchdrungen vom Willen zum Leben und *will* leben - „fordert“ bedingungslose Treue mithin bedingungslosen und demütigen Dienst am Leben. Nicht die Überwindung des Willens, wie dies bei Schopenhauer der Fall ist, kann die Konsequenz des Erlebens des Willens zum Leben sein, sondern die Bestätigung und Erfüllung des Anspruchs dieses universalen Geheimnisses, dessen Glanz der Mensch in höchster Bewusstheit erfährt. So können wir also festhalten, dass die erste ethische Tat des Menschen innerhalb des Schweitzer'schen Ethikansatzes der Entschluss zur Treue zum erlebten Willen zum Lebens ist, gleichwohl Schweitzer selbst dies nicht explizit erwähnt bzw. reflektiert. Denn aus diesem „Treuegelöbnis“ heraus entspringen Entschlüsse, erwächst eine Gesinnung (die Ehrfurcht vor

Philosophie, Ethik sowie Paulus – Die Begründung des Universalismus verwiesen. Hier möchte ich in Kürze eine Textpassage aus Badiou's Werk *Ethik* zitieren, welche, wie ich hoffe, ein wenig deutlicher macht, worauf ich mit meiner Interpretation des schweitzerischen Willens zum Leben und der Treue zu demselben hinaus will. „Man muss also annehmen, dass das, was zu einer Komposition eines Subjekts aufruft, hinzukommt oder in den Situationen neu auftritt als das, worüber diese Situationen und die übliche Art, sich in ihnen zu verhalten, nicht Rechenschaft geben können. ... Lassen sie uns diesen Zusatz mit Ereignis benennen und unterscheiden wir das Vielfach-Sein, in dem es nicht um Wahrheit (sondern nur um Meinungen) geht, vom Ereignis, das uns zwingt, eine neue Seinsweise zu entscheiden. ... Welcher ‚Entscheidung‘ entspringt also der Wahrheitsprozess? Der Entscheidung,, sich von nun an auf die Situation vom Standpunkt des ereignishaften Zusatzes aus zu beziehen. Lassen sie und das eine Treue nennen. Dem Ereignis treu zu sein, das ist das Sich-Bewegen in der Situation, die zu diesem Ereignis einen Zusatz bringt, indem man die Situation ‚gemäß‘ dem Ereignis dachte (aber alles Denken ist eine Praxis, ein auf die Probe Stellen). Was natürlich dazu zwingt, eine neue Seins- und Handlungsweise in der Situation zu erfinden, da ja das Ereignis nicht innerhalb der gewöhnlichen Gesetze der Situation enthalten war. ... Man nennt ‚Wahrheit‘ (eine Wahrheit) den wirklichen Prozess der Treue zu einem Ereignis. Das, was diese Treue in der Situation hervorbringt. ... Im Grunde ist eine Wahrheit die materielle Spur des ereignishaften Zusatzes in der Situation. Sie ist also ein immanenter Bruch. (Ethik, S. 62 f.). Meiner Ansicht nach ist das Erleben des eigenen (sowie auch des in der Welt begegnenden) Lebenswillens als Stimme der Liebe, als Ruf der ethischen Gottpersönlichkeit (Wir greifen hierbei auf Termini zurück, welche erst im weiteren Verlauf ihre volle Klärung erfahren werden; es bleibt vorab festzuhalten, dass das Erleben des Willens zum Leben als ethische Gottpersönlichkeit die Quelle ist, aus welcher das erlebte Wissen fließt, Leben zu sein, das leben will, inmitten von Leben, das leben will. Nicht also entspringt dieses Wissen dem Erleben des universalen Lebenswillens als Urgrund des Seins.), bei Schweitzer als eben ein solches Auftreten von Wahrheit innerhalb einer Situation zu verstehen, zu der sich der erlebende Mensch in einer bestimmten Weise zu verhalten hat. Entweder er verhält sich in Treue zu diesem Ereignis und entwirft sich auf die sich daraus ergebende Seinsweise der Lebens- und Weltbejahung oder er „verrät“ womöglich diese erlebte Wahrheit und handelt weiterhin gedankenlos, vergessend, dass er mit allem Sein untrennbar verbunden ist durch den Willen zum Leben, gleich als ob er weiterhin bedeckt wäre vom „Schleier der Maja“. Die Schweitzer'sche Ethik erwächst also nicht aus rationaler Reflexion sondern aus einem unmittelbaren Erleben des Willens zum Leben. Literarisch übrigens findet sich eine wunderbare und zutiefst bewegende Formulierung dieses Wahrheitserlebens am Ende der Erzählung *Traum eines lächerlichen Menschen* vom Fjodor M. Dostojewski. Da mir diese Geschichte persönlich sehr am Herzen liegt, zitiere ich nun die wichtigsten Stellen aus dem Schlussabschnitt derselben, freilich ein wenig gekürzt: „Oh, Leben, Leben! Ich erhob die Arme und rief die ewige Wahrheit an; oder vielmehr: ich brach in Tränen aus; Entzücken, unermessliches Entzücken erhob mein ganzes Wesen. Ja, leben und verkünden! Das Verkünden beschloß ich im selben Augenblick, - beschloß es natürlich für mein ganzes Leben! ... Denn ich habe doch die Wahrheit gesehen, und ich weiß: die Menschen können schön und glücklich sein, ohne dabei die Fähigkeit einzubüßen, auf der Erde zu leben. Ich will nicht und ich kann auch nicht glauben, daß das Böse der Normalzustand der Menschen sei. ... **Ich habe die Wahrheit doch gesehen, - nicht, daß ich sie mit meinem Verstand erfunden hätte, nein, ich habe sie gesehen, gesehen, und ihr lebendiges Bild hat meine Seele bis in alle Ewigkeit erfüllt. Ich habe sie in einer so erfüllten Ganzheit gesehen, - wie soll ich nun glauben, daß es diese Wahrheit nicht auch bei den Menschen geben könne? ... Die Hauptsache: Liebe die anderen wie dich selbst!** – das ist das Wichtigste und das ist alles, weiter ist so gut wie nichts mehr nötig: sofort wirst du wissen, wie du leben sollst. Und dabei ist das ja doch nur eine - alte Wahrheit, die aber- und abertausendmal wiederholt und gelesen worden ist, und doch hat sie sich nirgendwo eingelebt! ... Wenn nur alle wollten, würde sich alles auf Erden sofort anders ordnen.“ (Hervorh. v. Verf.) Zitiert aus Fjodor M. Dostojewski: *Sämtliche Erzählungen*, S. 519 f.

dem Leben), welche bereits ethische Relevanz besitzen, so dass der Grundentschluss der „Lebenswillentreue“ schon selbst als ethische Tat betrachtet werden kann.

Natürlich mögen sich an dieser Stelle Kritiker zu Wort melden, die behaupten, ein solches Vorgehen im Bereich der Ethikbegründung bzw. Ethikgrundlegung, also die letztendliche Berufung auf eine nicht weiter hinterfragbare Erfahrung, sei unstatthaft und nicht wirklich konsequent vernünftig zu rechtfertigen. Doch wie wir noch sehen werden, teilt Schweitzer diese Auffassung ganz und gar nicht. Er schlägt im Gegenteil einen Begründungsansatz vor, der einen nahtlosen Übergang von rationalem Reflektieren und unmittelbar-mystischem Erleben ins Zentrum der Argumentation rückt. Seiner Ansicht nach mündet jedes konsequent rationale und wahrhaftige Denken in Mystik.¹³⁷ Bevor wir uns dieser Problematik annehmen, müssen wir zuvor noch klären, welches die Elemente einer Lebensanschauung sind, die sich im Willen zum Leben finden lassen und kehren zu diesem Zwecke, nach dem eben geleisteten „Exkurs“ bezüglich des Willens zum Leben, wieder zu unserem Problem der vollen Bestimmung des Lebensanschauungsbegriffs zurück.

Aufgrund des Faktums, dass Lebensanschauung im Willen zum Leben (das, was „unser eigentliches Wesen ausmacht“; siehe folgendes Zitat) grundgelegt ist, kann Schweitzer sagen, dass sie das „Ureigenste des Menschen“ bzw. etwas „Ursprüngliches“ sei. Des weiteren wahrte sich die Lebensanschauung durch ihr Verwurzelte sein im Lebenswillen ihre Selbständigkeit gegenüber aller erkenntnismäßigen Anschauung der Welt.

„Die Lebensanschauung ist etwas Ursprüngliches und auch an sich Feststehendes. Sie kommt in der Besinnung auf uns selbst zustande, in der wir zu den in unserem Willen zum Leben vorhandenen Regungen Stellung nehmen und dabei zu einem Ideal der Art, in der wir unser Leben führen wollen, gelangen. Dieses fort und fort stattfindende Hinhören auf das, was wir als unser eigentliches Wesen empfinden, ist in primärer Weise entscheidend für unsere Gesinnung und überhaupt für unsere Einstellung zum Sein. Die Lebensanschauung besitzt also Selbständigkeit. ... Der natürliche Weg des Denkens ist also der, daß es von der im Willen zum Leben entstehenden Lebensanschauung als dem in unmittelbarer Weise Gegebenen ausgeht, über das Wesen und die Begründetheit derselben völlig ins klare zu kommen sucht und sich zugleich von ihr aus mit der Welterkenntnis auseinandersetzt.“¹³⁸

¹³⁷ Man sehe beispielsweise KE, S. 90 f. Wir werden sehen, dass ein solcher Ansatz alles andere als inkonsequent ist und sich sehr wohl bewähren kann.

¹³⁸ Kulturphilosophie III, 3. Teil, S. 157 f.

Die Elemente der Lebensanschauung, welche bereits im Willen zum Leben grundgelegt sind, aber erst in ihr vollkommen durchsichtig werden, sind die weiter oben schon genannten Gebiete der Selbstvervollkommnung des eigenen Lebens und der Hingabe an anderes Leben.¹³⁹ Zudem kommt noch der ebenfalls oben aufgeführte Grundcharakter der Lebensanschauung, der, wie der Wille zum Leben selbst, naturhaft in uns angelegt ist: die Rede ist natürlich von der Welt- und Lebensbejahung, welche der Lebensanschauung ihre gleichsam „emotive Grundfärbung“ gibt.¹⁴⁰ Im Gegensatz dazu besteht allerdings auch die Möglichkeit der Welt- und Lebensverneinung, die aber, wie wir sehen werden, sich „parasitär“ zur grundlegenden Bejahung des Lebens und der Welt verhält.

Zudem macht sich in einer höher entwickelnden Lebensanschauung schließlich das Ethische bemerkbar, welches nach Schweitzers Auffassung ebenfalls naturhaft in uns vorhanden ist und das sich vom Nicht-Ethischen abzusetzen versucht. Ethik entspringt also aus der aus dem Willen zum Leben sich weiterentwickelnden Lebensanschauung.¹⁴¹ Nun können wir auch an dieser Stelle unser Verständnis des Begriffs der „Lebensanschauung“ endlich vervollständigen.

„Lebensanschauung“, im Rahmen der Schweitzer’schen Philosophie, ist die sich durch stete Reflexion der im Willen zum Leben gegebenen „Regungen“ und „Ideen“ weiterentwickelnde, durch Welt- und Lebensbejahung bzw. Welt- und Lebensverneinung eingefärbte, Bestimmung der Stellung (des Verhältnisses) des Menschen zum Leben selbst; zugleich ist sie auch Quelle der Ethik bzw. des Ethischen.

¹³⁹ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 200.

¹⁴⁰ Summa summarum lässt sich sagen, dass die im Willen zum Leben grundgelegte Lebensanschauung zum einen durch Lebens- und Weltbejahung und zum anderen durch Ethik geprägt ist. *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 285: „In unserem Willen zum Leben sind die Elemente einer Lebensanschauung enthalten, die sich in einer Anschauung von der Welt klären und begründen will. ... Die elementare, in unserem Willen zum Leben gegebene Lebensanschauung, die wir als empfundene Wahrheit in uns tragen, ist durch zwei Ideen bestimmt: durch die der Welt- und Lebensbejahung und durch die der Ethik.“

¹⁴¹ Da Lebensanschauung durch stete Reflexion bzw. durch permanentes „Hinhören“ auf das, was unser Wesen ausmacht bzw. durch „unsere Besinnung auf uns selbst“ sich ausbildet, kann man aufgrund unten aufgeführter Textstelle berechtigterweise den Schluss ziehen, dass sie auch zugleich Quelle des Ethischen ist, denn dieses entsteht auf dem selben Wege wie die Lebensanschauung, nämlich durch Besinnung auf uns selbst; mit anderen Worten: „Lebensanschauung“ und das „Ethische“ lassen sich gemäß der oben zitierten Passage und der nun folgenden Textstelle austauschen, sie sind in gewisser Hinsicht eins. Man könnte wohl auch mit Recht sagen, dass die Lebensanschauung nicht nur Quelle des Ethischen, sondern mit diesem nahezu deckungsgleich sei. „Das Ethische entsteht in der Besinnung auf uns selbst, in der wir auf Grund eines sich immer erneuernden Überlegens uns vornehmen, bestimmte in unserem Wesen vorhandene Regungen sich entwickeln zu lassen und ihnen zu folgen und die anderen in uns nicht mächtig werden zu lassen. Die bejahten, den veredelten und vertieften Willen zum Leben ausmachenden Regungen fassen wir als gut auf.“ (*Kulturphilosophie III*, Anhang zum 4. Teil, S.455) Andere Textbeispiele, welche die von Schweitzer scheinbar konstatierte Synonymie von „Lebensanschauung“ und „Ethik“ bestätigen, finden sich in *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 200 und 3. Teil, S. 131. Dort vergleicht er Lebensanschauung wie Ethik mit einer Ellipse, der zwei Brennpunkte eigen sind – Selbstvervollkommnungsstreben sowie Hingabestreben.

Der inneren Logik dieses von uns eruierten Begriffes von „Lebensanschauung“ folgend, werden wir im Folgekapitel die Begriffe der „Welt- und Lebensbejahung“ bzw. der „Welt- und Lebensverneinung“ untersuchen und uns hiernach mit dem Schweitzer'schen Verständnis des Denkens und der Mystik auseinandersetzen um, mit diesem Wissen gerüstet, den Weg durch die „Wildnis der Ethik“¹⁴² mit Zuversicht antreten zu können.

¹⁴² *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 154.

4. „Welt- und Lebensbejahung“ vs. „Welt- und Lebensverneinung“

4.1 Schweitzers Vorstellung der Bejahung von Leben und Welt und seine Kritik am Neoprimitivismus

Im vorangegangenen Kapitel haben wir die Begriffe der „Welt- und Lebensanschauung“ gemäß des Schweitzer’schen Verständnisses derselben genauer bestimmt. Dabei konnten wir feststellen, dass Schweitzer eine recht komplexe Auffassung dieser Ausdrücke hat und sie mehr oder minder streng terminologisch verwendet. Den Begriff „Weltanschauung“ teilten wir zum einen auf in den Aspekt der Weltanschauung als Gesamtentwurf, als Produkt, als Ineinander von Lebensanschauung und Welterkenntnis, wobei die Lebensanschauung sich in Welterkenntnis zu begreifen sucht, und bezeichneten diesen mit dem Kürzel Namen „WA I“. Zum anderen destillierten wir aus den mannigfachen Bemerkungen Schweitzers zum Begriff der „Weltanschauung“ den Aspekt der spezifischen Anschauung von Welt qua Welterkenntnis, welchen wir mit dem Kürzel „WA II“ belegten. Außerdem stießen wir auf das Problem, dass Schweitzer den Begriff der „Lebensanschauung“ nicht konsequent definiert hatte, so dass wir uns gezwungen sahen, die verschiedenen von Schweitzer im Nachlass geäußerten Bemerkungen zu diesem Ausdruck zu sammeln und daraus eine umfassendere Bestimmung desselben zu erarbeiten. „Lebensanschauung“ stellte sich uns schließlich dar als stets im Fortschreiten befindliche Reflexion der im Willen zum Leben gegebenen Regungen und Ideen (zum Beispiel das erlebte Wissen um die Tatsache, dass ich Leben bin, das leben will, inmitten von anderem Leben, das leben will, oder dem Wissen, diesem Lebenswillen stets treu bleiben zu müssen), mit dem Ziel, die Haltung, das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu dem ihn umgebenden Sein zu klären. Diese Lebensanschauung kann nun verschieden „gestimmt“, kann von verschiedenen Grundüberzeugungen bestimmt sein. Wir können uns zum uns innewohnenden Lebenswillen affirmativ-bejahend verhalten und das uns umgebende Sein sowie uns selbst hochschätzen und einer Förderung für wert befinden. Oder aber wir kommen aufgrund der in dieser Welt vorhandenen Schrecknisse, Ungerechtigkeiten und schier unlösbaren Probleme (Selbstentzweiung des Lebenswillens!¹⁴³) zu dem Entschluss, dass die einzig „vernünftige“ Haltung zum uns umgebenden Sein die der permanenten Verneinung und Verweigerung sein müsse, welche sich in Form des Rückzugs aus dieser Welt realisieren ließe. Erstbeschriebene Haltung nennt Schweitzer „Welt- und Lebensbejahung“, letztbeschriebene Haltung belegt er mit dem Ausdruck „Welt- und

¹⁴³ Zum Beispiel *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 211 f. oder 2. Teil, S. 314 f.

Lebensverneinung“. Unsere Aufgabe wird es in der Folge sein, diesen beiden Ausdrücken auf den Grund zu gehen, um sie schließlich luzider zu machen.

Schon im ersten Teil seines Buches *Kultur und Ethik* gibt Schweitzer zu bedenken, dass eine Weltanschauung, will sie Kulturideen und Kulturgesinnung begründen, optimistisch und ethisch sein müsse.

„Welcher Art aber muß die denkende Weltanschauung sein, damit Kulturideen und Kulturgesinnungen in ihr begründet sein können? Optimistisch und ethisch.“¹⁴⁴

Wir können uns unter Berücksichtigung unseres bisher gesammelten Wissens bezüglich der Schweitzer’schen Philosophie bereits denken, was Schweitzer unter dem Begriff des „Optimismus“ hier verstanden haben will. Eine Weltanschauung (im Sinne von WA I), welche der Fundamentaltatsache des Willens zum Leben sowie dem Fundamentalerlebnis dieses Willens Rechnung tragen will, muss sich affirmativ zu der „Forderung“ des Willens zum Leben verhalten, muss bereitwillig der Förderung von Leben in jeglicher Hinsicht gegenüberstehen und sie realisieren. Das von Leben erfüllte Sein wird im Erleben des Willens zum Leben als absolut wertvoll erfahren und somit naturhaft-ursprünglich in seiner Existenz bejaht. Leben steht höher als Nichtleben, das Sein höher als das Nichts – auf diese Weise haben wir das frühe Verständnis des Optimismus bei Schweitzer erfasst.

„Optimistisch ist diejenige Weltanschauung, die das Sein höher als das Nichts stellt und so die Welt und das Leben als etwas an sich Wertvolles bejaht. Aus diesem Verhältnis zur Welt und zum Leben ergibt sich der Trieb, das Sein, soweit es von uns beeinflussbar ist, auf seinen höchsten Wert zu bringen.“¹⁴⁵

Für Schweitzer bestehen in *Kultur und Ethik* noch keine nennenswerten Unterschiede zwischen den Begriffspaaren „Optimismus-Pessimismus“ und „Welt- und Lebensbejahung-Welt- und Lebensverneinung“, er verwendet sie synonym. Im Nachlass jedoch scheidet er diese Begriffe streng voneinander, da die Begriffe des „Optimismus“ bzw. „Pessimismus“ nicht so bedeutungstief seien wie ihre spezifischer umschriebenen Pendanten. „Optimismus“ und „Pessimismus“ sind für Schweitzer Begriffe, welche gleichsam „aus dem Bauch heraus“ bestimmte Gefühlsverfassungen des Menschen zum Ausdruck bringen, wohingegen ein Begriff wie „Welt- und Lebensbejahung“ aus dem Denken heraus gewonnen wird.

¹⁴⁴ KE, S. 71.

¹⁴⁵ KE, S. 71.

„In dem gewöhnlichen Sprachgebrauch heißt die Lebens- und Weltbejahung Optimismus und die Lebens- und Weltverneinung Pessimismus. Diese Benennung kann aber mißverständlich sein. Unter optimistisch und pessimistisch ist vornehmlich die individuelle Veranlagung des Menschen zu verstehen, auf Grund deren er die Dinge mehr in hell oder mehr in schwarz sieht und in dem, was ihm widerfährt, sich mehr an das Erfreuliche oder mehr an das Nichterfreuliche hält. Lebens- und Weltbejahung und Lebens- und Weltverneinung sind etwas Tieferes als Optimismus und Pessimismus. Sie wurzeln im Denken; Optimismus und Pessimismus sind etwas mehr nur Gefühlsmäßiges.“¹⁴⁶

An anderer Stelle präzisiert er das eben Aufgeführte ein weiteres Mal und verschärft nochmals die Trennung von „Optimismus“ und „Pessimismus“ zu „Welt- und Lebensbejahung“ bzw. „Welt- und Lebensverneinung“.

„Im gewöhnlichen Sprachgebrauch heißt die Lebens- und Weltbejahung Optimismus und die Lebens- und Weltverneinung Pessimismus. Diese Benennung ist irreführend insofern, als die Lebens- und Weltbejahung und der Optimismus, wie auch die Lebens- und Weltverneinung und der Pessimismus, nicht miteinander identisch, sondern nur miteinander verwandt sind. Optimismus und Pessimismus sind Betrachtungsweisen der Dinge. In ihnen spielt die besondere Beanlagung des Menschen mit, auf Grund deren er die Dinge mehr in hell oder mehr in dunkel sieht und in dem, was ihm widerfährt, sich mehr an das Erfreuliche oder an das Nichterfreuliche hält. Wohl geht der Optimismus mit der Lebens- und Weltbejahung und der Pessimismus mit der Lebens- und Weltverneinung zusammen. Aber Lebens- und Weltbejahung und Lebens- und Weltverneinung sind etwas Umfassenderes und Tieferes als Optimismus und Pessimismus. Sie sind nicht eine Beurteilungsweise der Dinge, sondern eine Bestimmtheit des Willens. Diese Bestimmtheit des Willens kann unter dem mitwirkenden Einfluss der mehr optimistischen oder mehr pessimistischen Beanlagung wie auch unter dem der Gunst oder Ungunst der Geschehnisse entstanden sein. Aber sie ist nicht einfach ihr Ergebnis. ... Es ist also nicht angängig, in der Philosophie von Optimismus und Pessimismus zu reden und damit die Lebens- und Weltbejahung und die Lebens- und Weltverneinung zu meinen.“¹⁴⁷

¹⁴⁶ Kulturphilosophie III, 2. Teil, S. 302 bzw. 3. Teil, S. 32 bzw. S. 129.

¹⁴⁷ Kulturphilosophie III, 4. Teil, S. 255.

„Optimistisch“ bzw. „pessimistisch“ können dieser Textstelle nach meine Ansichten bezüglich einzelner Dinge, Geschehnisse o.ä. sein. Auf jeden Fall handelt es sich dabei um singuläre Phänomene, die in heller oder dunkler Schattierung wahrgenommen und empfunden werden. „Welt- und Lebensbejahung“ bzw. „Welt- und Lebensverneinung“ hingegen bezeichnen die Bestimmtheit des Willens, also die Gesamtausgerichtetheit des Willens hinsichtlich des Lebens und der Welt. Im Rahmen dieser Gesamtausrichtung spielen optimistische oder pessimistische Beurteilungen von Ereignissen oder Dingen eine große Rolle für die letztendliche Ausprägung der Gesamtbilanz, sind aber nicht mit dieser gleichzusetzen. Beispielsweise kann ich durchaus viele verschiedene Missstände unserer Zeit (Kriege, Armut, Hungersnöte etc.) pessimistisch beurteilen, jedoch ohne dass sich dadurch meine Haltung zu Welt und Leben insgesamt in Richtung Verneinung entwickeln müsste. Man kann also sagen, dass Optimismus und Pessimismus eher Stimmungen bezüglich einzelner Dinge oder einzelner Ereignisse ausdrücken, wohingegen Welt- und Lebensbejahung bzw. Welt- und Lebensverneinung die (mehr oder minder stark reflektierte) Gesamtsicht von Leben und Welt widerspiegeln.

Wie für Schweitzer die Lebensanschauung das Primat gegenüber der Weltanschauung (im Sinne von WA II) führt, so ist für ihn auch die Bejahung des Lebens (letztlich des Seins, das „von innen her“ erlebt wird) ursprünglicher als die Bejahung der Welt (das Sein, das „von außen“ erfahren wird). Diese stellt sich gewissermaßen als Erweiterung der primär vorhandenen Lebensbejahung ein. Aus diesem Grunde schreibt Schweitzer in seinen späteren Nachlassfragmenten auch, wie wir bereits in obigem Zitat sehen konnten, nicht mehr „Welt- und Lebensanschauung“, sondern „Lebens- und Weltanschauung“.

„Aus unserer Lebensbejahung kommt unsere Weltbejahung. Von unserem Lebenwollen aus verstehen wir das Leben um uns herum als ein Lebenwollen und das Sein der Welt als ein Seinwollen. Die Lebensbejahung ist das Primäre. Die Weltbejahung ist die natürliche Erweiterung derselben. Von unserer Lebensbejahung aus gelangen wir dazu, die Welt, in der wir leben, mitzubejahren.“¹⁴⁸

Des weiteren sind Lebens- und Weltbejahung naturhaft in uns vorhanden, sie sind, wie die Lebensanschauung, wie der Wille zum Leben auch, Urereignisses des menschlichen Lebens.

¹⁴⁸ Kulturphilosophie III, 3. Teil, S. 127.

„Die Lebensbejahung ist naturhaft in uns gegeben.“¹⁴⁹

Der Mensch ist demnach immer schon zunächst auf das Leben hin ausgerichtet und trachtet danach, dieses zu erhalten und zu befördern. „Lebens- und Weltverneinung“ sowie „Pessimismus“ sind defizitäre bzw. abkünftige Modi der „Lebens- und Weltbejahung“ sowie des „Optimismus“; sie verhalten sich „parasitär“ zur Bejahung von Leben und Welt.

„Immer aber ist Lebens- und Weltverneinung etwas Unnatürliches. Sie entsteht sekundär auf Grund von Überlegungen und Erlebnissen und befindet sich in unauflöslichem Widerspruch mit dem Willen zum Leben, der in uns ist und alles Sein beseelt.“¹⁵⁰

Allerdings darf Schweitzers Rede von der Naturhaftigkeit der Welt- und Lebensbejahung, von der naturhaft gegebenen Lebensanschauung, nicht missverstanden werden. Schweitzer versucht zwar in gewisser Hinsicht klarzumachen, dass Welt- und Lebensbejahung sowie das Ethische naturhaft zum Menschenwesen dazugehören, diesem gleichsam als biologische Determinanten erfüllen, aber das bedeutet nicht, dass eine Weiterentwicklung des Menschen aus dem Naturzustande einzig auf den Bahnen biologisch geprägter Gesetzmäßigkeiten stattfinden dürfe.¹⁵¹ Im Gegenteil! Das Naturhafte an sich ist nicht schlecht, bildet es doch die Grundlage allen Lebens, doch der den Menschen beherrschende Wille zum Leben, der Wille zur Fortentwicklung und zum Ausleben des dem animal rationale innewohnenden Potenzials, strebt gemäß Schweitzer nach höherer Entwicklung und zwar in Richtung Geistigkeit und Kultur, nicht aber primär nach einer Perfektion der Physis.¹⁵² Der Mensch zeichnet sich für Schweitzer im Wesentlichen durch seine Geistigkeit sowie durch seine Kultur aus, denn die dafür notwendigen Grundlagen (Wille zum Leben, Welt- und Lebensbejahung, Lebensanschauung, Ethik) sind ihm gleichsam biologisch „eingepflanzt“; und diese biologisch gegebenen Bausteine des Menschenwesens drängen den Homo sapiens zu mehr als nur zu bloß naturhafter Entwicklung. Verbleibt der Mensch im Stadium der Naturhaftigkeit, so beschneidet er sich sämtlicher intrinsischer Fortschrittmöglichkeiten und „verkürzt“ sich selbst. Wie wir schon sehen konnten sucht der Wille zum Leben zur Vollkommenheit zu

¹⁴⁹ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 301 bzw. 3. Teil, S. 127 bzw. S. 31 oder *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 172 (Fußnote 282): „Die Welt- und Lebensbejahung ist ein Urerlebnis meines Willens zum Leben.“

¹⁵⁰ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 302 sowie 3. Teil, S. 32.

¹⁵¹ Auch Gabriele Meurer weist auf dieses Faktum in ihrer Dissertation *Die Ethik Albert Schweitzers vor dem Hintergrund der Nietzscheschen Moralkritik* hin, ebd. S. 49 ff.

¹⁵² Man vergleiche hierzu Schweitzers Kritik an Bergson auf S. 310 im 4. Teil der *Kulturphilosophie III*.

gelangen und für Schweitzer sind dementsprechend alle Herabminderungen dieses Bestrebens Anzeichen von Krankhaftigkeit.¹⁵³

Damit sind nicht nur die aus dem Niedergang von Kultur erwachsenen Dekadenzerscheinungen gemeint¹⁵⁴, sondern ebenso die Fehlentwicklungen eines ganz auf biologischen Naturgesetzmäßigkeiten ausgerichteten Menschentypus, wie er sich etwa, nach Meinung Schweitzers, im Denken des späten Nietzsche als Idealtypus des Menschen herauskristallisierte (Stichworte wären hierbei „Wille zur Macht“ und „Übermensch“).¹⁵⁵ Schweitzer selbst bezeichnet dieses Denken als „neo-primitiv“ und die dazugehörige „Schule“ als „Neo-Primitivismus“.¹⁵⁶

„Wie ist nun dieser Neo-Primitivismus vorzustellen? Er wird gedacht als der wieder naturhaft gewordene Mensch, der wieder in naturhafter Weise empfinden soll, der Stärke höherschätzt als Geistigkeit, sich über Mitempfinden, Liebe, Humanitätsgesinnung und anderes Wesentliche des Ethischen als über die Naturhaftigkeit behindernde Sentimentalität hinwegsetzt und sich bewußt ist, durch die von ihm erstrebte Höherentwicklung des Lebens den Willen des Seins zu erfüllen und zu seiner Vollendung beizutragen.“¹⁵⁷

Der neoprimitive Mensch will sich vom Ballast der geistig-ethischen Kultur freimachen und trachtet danach, eine neue, reformierte Naturhaftigkeit zu etablieren, deren Entwicklung den Weg zur „Vollendung des Seins“ erfolgreich abschließen soll. Geistigkeit, und das daraus entstehende Ethische wird in diesem Zusammenhang als einer solchen höheren

¹⁵³ KE, S. 302.

¹⁵⁴ Wir haben diese bereits in der Besprechung des ersten Teils von *Kultur und Ethik* kennen gelernt. Schweitzer nimmt im Nachlass nochmals Bezug auf die Unfreiheit und die Denkfähigkeit des modernen Menschen, *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 332 ff.

¹⁵⁵ Eine Meinung, die vielleicht nicht ganz zu Unrecht besteht, zieht man hierzu Nietzsches Äußerungen aus *Jenseits von Gut und Böse* – dort etwa vor allem das neunte Kapitel, welches den Titel „Was ist vornehm?“ trägt – oder der *Genealogie der Moral* in Betracht (hier insbesondere die ersten beiden Kapitel). Diese Auffassung Schweitzers scheint jedoch in ihrer Schärfe und Ausschließlichkeit klar überzogen zu sein, vor allem in anbeacht der Tatsache, dass Walter Kaufmann eine überaus plausible und eingängige Auslegung dieser strittigen Gedanken Nietzsches dargelegt hat, welche zeigt, wie hoch Nietzsche auch gerade die Entwicklung der Geistigkeit des Menschen angesetzt hat - von einem Primitivismus bei Nietzsche kann demnach sicherlich nicht gesprochen werden; man sehe diesbezüglich Kaufmanns Buch *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, Dritter Teil, Kapitel 7 und 8, S. 245 ff. Im Rahmen dieser Arbeit kann dieser Diskussionsstrang nicht weiter berücksichtigt werden. Verwiesen sei diesbezüglich auf die Dissertation Gabriele Meurers *Die Ethik Albert Schweitzers vor dem Hintergrund der Nietzscheschen Moralkritik*, in welcher eine sehr detaillierte Auseinandersetzung Schweitzers mit Nietzsche aufgeführt wird.

¹⁵⁶ Dass die Auseinandersetzung Schweitzers mit diesem in seinen Augen pseudobiologischem Denken eine wichtige Rolle in den jüngeren Nachlassfragmenten spielt, haben Claus Günzler und Hans Lenk schon zu einem recht frühen Zeitpunkt der Nachlasserschließung erkannt (1990) und beschrieben; man sehe etwa *Albert Schweitzer Heute – Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung Bd. 1*, den Essay der beiden Philosophen mit dem Titel *Ethik und Weltanschauung*, S. 20 ff.

¹⁵⁷ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 299.

Naturhaftigkeit hinderliche Beigabe des kulturell „verdorbenen“ Menschen aufgefasst, welche es auszumerzen gilt.

„Eine Naturhaftigkeit höherer Art schwebt denen, die von dem Geistigen und Ethischen der Kultur loskommen wollen, vor. In Wirklichkeit kann diese neue Naturhaftigkeit höherer Art in nichts anderem bestehen, als daß naturhafte Mentalität in durchaus nicht mehr naturhaften Zuständen sich geltend machen will. Sie ist unvermögend, eine neue Kultur zu schaffen ... Wer sich einmal in dem umfassenden und höhergerichteten Überlegen des Kulturmenschen bewegt hat, kann nicht wieder zu einem nicht-denkenden, Impulsen gehorchenden Wesen werden.“¹⁵⁸

Doch hält der Neo-Primitivismus nicht das, was er verspricht. Er ist nicht in der Lage eine höhere Kultur zu schaffen, denn dazu müssten seine Anhänger hinter ihre kulturell geprägte Existenz zurückgehen, was aber unmöglich ist. Selbst das von ihm vorgegebene Idealziel der Vollendung des Seins durch Entwicklung einer neuen Naturhaftigkeit, einer Art zweiter Unschuld, entspringend aus einer direkten Verpflichtung der Natur gegenüber, lässt sich nur auf dem Boden des Verstehens des Begriffs „Verpflichtung“ entwickeln, was aber seinerseits ein Reflexionsniveau darstellt, welches im ursprünglichen Naturzustande nicht vorhanden ist.

„Nicht ursprünglich ist die Naturhaftigkeit des Neoprimitiven auch darum, weil damit die Absicht, die Höhersteigerung des Lebens zu befördern und Mitschöpfer im Weltprozeß zu sein, verbunden ist: Sie enthält Gedanken eines Verpflichtetseins der Natur gegenüber, die ein in weit fortgeschrittenen Überlegungen zustande gekommenes Verantwortungsbewußtsein voraussetzen. Der in ursprünglicher Weise Primitive kennt nur sich und seine Zugehörigen.“¹⁵⁹

Außerdem ist, so Schweitzer, der Gedanke einer Höherentwicklung überhaupt bzw. der Gedanke der Steigerung des Lebens untrennbar mit geistig-ethischer Kultur verbunden, welche der Neoprimitive jedoch gerne tilgen möchte, ein Vorhaben, mit dem er sich schließlich selbst widerspricht. Fortschritte im Erkennen und Können sind notwendig, um den Pfad der menschlichen Entwicklung in Richtung Zielpunkt weiter beschreiten zu können, doch der Neo-Primitivismus sieht diese, im Verbund mit den entsprechenden gesellschaftlichen Strukturen, in welche diese Fortschritte eingebettet sind, für Wurzeln des Übels in der Evolution des Homo sapiens.

¹⁵⁸ Kulturphilosophie III, 4. Teil, S. 300. Man sehe auch ebd., S. 311.

¹⁵⁹ Kulturphilosophie III, 4. Teil, S. 300.

„In Widerspruch mit sich selber befindet sich dieser Neo-Primitivismus dadurch, daß er Naturhaftigkeit und Höhersteigerung des Lebens miteinander verbinden will. Die Naturhaftigkeit ist etwas für sich. Sie ist an sich keiner Höherentwicklung fähig und hat an keiner andersartigen Höherentwicklung des Menschen teil, kann nicht an einer solchen teilhaben. Die Steigerung der Leistungsfähigkeit wie die Höherentwicklung seines Lebens überhaupt kommt in Fortschritten zustande, die er auf dem Gebiete des geistigen und ethischen Verhaltens und, dies verdankt er seinen geistigen Fähigkeiten, auf dem des Wissens und Könnens macht.“¹⁶⁰

Zusammenfassend kann man im Sinne Schweitzers sagen, dass menschliche Naturhaftigkeit ihrem Wesen nach immer schon auf Überwindung ihrer selbst ausgerichtet ist; sie transzendiert sich selbst auf Geistigkeit, Ethik und Kultur hin. Ein Rückgang hinter dieses Streben wäre zugleich Verrat am eigentlichen Drang des Lebenswillens nach Vervollkommnung, welcher im Letzten eben nicht ein von neu-unschuldiger Naturhaftigkeit erfülltes, sondern eine von geistig-ethischer Kultur ergriffenes Individuum „anstrebt“. Mit dieser Ablehnung des Neo-Primitivismus erteilt Schweitzer zugleich auch allen Bemühungen der Biologie eine Absage, auf der Basis empirisch gewonnener Erkenntnisse über Natur und Mensch ein Prinzip herzuleiten, mit welchem eine Theorie der Höherentwicklung der „Lebenskraft und Lebenstüchtigkeit“ des Menschengeschlechtes erstellt werden soll.¹⁶¹ Namentlich bestimmte negative Spielarten der Soziobiologie¹⁶², die sich anhand reines

¹⁶⁰ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 299.

¹⁶¹ Man sehe auch *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Anhang aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 386: *„Biologie kann keine sozialen Ideen geben. Aus Biologie ist kein Prinzip des Handelns zu gewinnen, sondern nur des Geschehenlassens.“*

¹⁶² Fairerweise muss an dieser Stelle ausdrücklich erwähnt werden, dass es neben negativen Varianten der Soziobiologie natürlich auch positive und verantwortungsvollere Denkweisen innerhalb dieser Disziplin gibt. Hier wird nicht mehr der Anspruch gestellt, aus bestimmten evolutionär entwickelten Gegebenheiten ethische Regeln abzuleiten bzw. aus biologischen Voraussetzungen des Menschen einen entsprechenden Regelkanon zu entwerfen. Es sollen vielmehr die evolutionären Wurzeln moralischen Verhaltens aufgedeckt werden, um auf diese Weise eine mögliche Ethik kritisch bereichern zu können. Franz M. Wuketits meint dazu in seinem Buch *Gene, Kultur und Moral – Soziobiologie - Pro und Contra*, folgendes: *„Die Ethik, ob nun in ihrem Rahmen Normen aufgestellt werden oder bloß reflektiert wird, wie diese Normen entstanden sind und wie sie befolgt werden (oder warum sie nicht befolgt werden), muß auf die Evolution des Menschen und die dabei waltenden Prinzipien Rücksicht nehmen. Kurz, keine Ethik kann heute auf empirisch gewonnene Untersuchungsergebnisse der einzelnen Wissenschaften (von Biologie bis zur Soziologie) verzichten.“* (siehe ebd., S. 91). Die Soziobiologie sowie ihre anverwandten Disziplinen haben gemäß dieser Standortbestimmung die Aufgabe eines kritischen Korrektivs hinsichtlich der Forderungen ethischer Theorien an den Menschen. So könnte etwa diskutiert werden, ob die Befolgung bestimmter Regeln und Gesetze vom biologischen Standpunkt aus überhaupt sinnvoll ist bzw. ob eine solche Befolgung überhaupt im Sinne der biologischen Konstitution des Menschen realisierbar ist. In der Tat sind viele einstmals als normal geltende Normen aus dem Bereich der Sexualmoral durch genauere Kenntnis des menschlichen Körpers und dessen Entwicklung obsolet geworden; man denke hierbei z.B. an das Onanieverbot, welches etwa bei Kant als beinahe noch gewichtiger eingestuft wurde als das Verbot des Selbstmordes (*Metaphysik der Sitten* (künftig abgekürzt mit *MdS*) A 75). Eine so verstandene und praktizierte Form der Soziobiologie vertrüge sich meiner Ansicht nach sehr gut mit der

Naturalisierens anschicken, über ethische Wertfragen substanzielle Antworten bzw. Forderungen geben oder aufstellen zu können, vermögen Schweitzers Gunst nicht für sich zu gewinnen – im Gegenteil. Nicht nur, dass sie kein Prinzip der Höherentwicklung zutage zu fördern imstande sind, sie können auch nicht das tiefere Geheimnis des Lebens ergründen, wie intensiv sie auch forschen mögen. Gerade dies in seiner ganzen Unergründlichkeit zu erahnen und zu achten ist aber für Schweitzer der Schlüssel zum Erleben des Willens zum Leben und damit auch zur Ethik.

„Ist aber überhaupt aus der Wissenschaft der Biologie eine Vorstellung der dem Menschen bestimmten und von ihm erstrebenden Höherentwicklung zu gewinnen? Können die Denker, die in ihrem Namen reden, sich wirklich auf sie berufen? Die Biologie beobachtet die Lebensvorgänge. Sie beobachtet. Ihr Hauptverdienst ist das Experiment. Sie gewinnt interessante und wertvolle Einblicke in die Lebensvorgänge auf verschiedenen Gebieten. Ihre Ergebnisse setzen sie aber keineswegs in stand, ein für das gesamte Gebiet des Lebens geltendes Prinzip naturhafter Höherentwicklung aufzustellen.“¹⁶³

„Der Ungelehrte, der angesichts eines blühenden Baumes von dem Geheimnis des um ihn herum sich regenden Willens zum Leben ergriffen ist, ist wissender als der Gelehrte, der tausend Gestaltungen des Willens zum Leben unter dem Mikroskop oder im physikalischen und chemischen Geschehen studiert, aber bei aller Kenntnis von dem Ablauf der Erscheinungen des Willens zum Leben dennoch nicht von dem Geheimnis bewegt ist, daß alles, was ist, Wille zum Leben ist, sondern in der Eitelkeit aufgeht, ein Stückchen Ablauf von Leben genau beschreiben zu können.“¹⁶⁴

Schweitzer'schen Ethik, denn Schweitzer beharrt zwar auf den absoluten Charakter derselben (*Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 476: „Das Ethische ist das Absoluteste auf subjektivste Weise verwirklicht.“), räumt im Gegenzuge allerdings auch ein, dass sich das menschliche Verhalten nicht nach exakten Regeln und Gesetzen normieren lässt (*Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 219: „Das gewöhnliche Denken stellt sich die Ethik als etwas vor, das sich ganz in klaren und widerspruchsfreien Bestimmungen wiedergeben und im einzelnen festlegen läßt. Ebenso nimmt es an, daß sie dem Menschen etwas durchaus und in allen Stücken Erfüllbares gebietet. Beides trifft nicht zu. Weder ist die Ethik ein in sich geschlossenes System von Geboten, noch hat ihr Tun feste Grenzen.“). Hier bestünde durchaus noch Diskussionspielraum und die Soziobiologie könnte dabei entsprechend ein „Wörtchen mitreden“.

¹⁶³ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 307.

¹⁶⁴ *KE*, S. 329. Auch in *LD*, S. 106 f. äußert sich Schweitzer klar, wenn auch in moderaterem Tone als im Nachlass, dass er die Naturwissenschaften durchaus schätze, diese jedoch in Fragen des elementaren Denkens das Feld den Geisteswissenschaften räumen müssten. „Das Wissen, das sich aus der Registrierung der einzelnen Manifestationen des Seins ergibt, bleibt insoweit immer unvollständig und unbefriedigend, als es uns auf die große Frage, was wir in dem Universum sind und in ihm wollen, die letzte Antwort nicht zu geben vermag. Zurechtfinden können wir uns in dem uns umgebenden Sein nur, wenn wir das universelle Leben, das in ihm will und waltet, irgendwie in unserem individuellen Leben erleben. Das Wesen des lebendigen Seins außer mir kann ich nur aus dem lebendigen Sein, das in mir ist, begreifen. Zu dieser gedanklichen Erkenntnis des universellen Seins und des Verhältnisses des individuellen menschlichen Seins zu ihm suchen die Geisteswissenschaften zu

Wohin ein solches Denken getreu dem Motto „Biologisch denken!“ führen kann, konnte Schweitzer selbst erleben. Die NS-Schergen des Dritten Reiches folgten der missdeuteten Philosophie des Willens zur Macht, von Nietzsche konzipiert und von Schweitzer schon 1923 ob der möglichen Gefahr einer Überbewertung der blinden Naturbejahung kritisiert, im Zuge deren die „vornehmen“ Ideale einer vermeintlichen Herrenmoral auf barbarische Weise in die Tat umgesetzt und Millionen unschuldiger Leben wie Nummern auf einem Blatt Papier ausradiert wurden. Schweitzer bemerkt dazu:

„Als Zuschauer und Mitbetroffene haben wir zur Genüge Gelegenheit gehabt, Starke, die sich durchsetzen wollten und mitleidlos mit den Schwachen verfahren, am Werke zu sehen. Wir konnten feststellen, daß der Wille zur Macht sich vorzugsweise in plebejischen, nicht in edlen Persönlichkeiten verkörpert. Weil wir die Wirklichkeit kennenlernten, macht uns die Macht- und Heldenhaftigkeitsromantik Nietzsches, die auf die Generation der Jahrhundertwende wie schäumender Champagner wirkte, keinen Eindruck mehr.“¹⁶⁵

Einstweilen mag dies zum Thema „Neo-Primitivismus“ und „Pseudobiologie“ genügen. Halten wir jetzt, bevor wir weiter auf unserem skizzierten Weg in Richtung Ethikbegründung weitergehen, unsere bisher gewonnenen Einsichten hinsichtlich der Begriffspaare „Welt- und Lebensbejahung“, „Welt- und Lebensverneinung“, „Optimismus“ sowie „Pessimismus“ fest!

Nach Auffassung Schweitzers ist Welt- und Lebensbejahung eine ursprüngliche und uns naturhaft gegebene Grundeinstellung bzw. Grundüberzeugung im Hinblick auf unsere Gesamtsicht- resp. Gesamtwertungsweise von Leben und Welt. Trennt der frühe Schweitzer (in *Kultur und Ethik*) noch nicht scharf zwischen „Welt- und Lebensbejahung“ und „Optimismus“, so vollzieht der späte Schweitzer in seinen Nachlassfragmenten diese Scheidung um so stärker. Welt- und Lebensbejahung sind umfassende, Welt und Leben durchdringende Sichtweisen von eben dieser Welt und eben diesem Leben, wohingegen Optimismus eine gefühlsmäßige Einschätzung singulärer Dinge oder Ereignisses bedeutet. Welt- und Lebensbejahung stellt gewissermaßen das umfängliche System dar, innerhalb dessen der Optimismus ein Aspekt ist, welcher die Ausrichtung des Systems beeinflussen kann. Welt- und Lebensbejahung ist naturhaft im Menschen gegeben und somit gleichsam

gelangen. Wahrheit enthalten ihre Ergebnisse in dem Maße, als der sich in dieser Richtung schöpferisch betätigende Geist Wirklichkeitssinn besitzt und durch das Tatsachenwissen um das Sein zum Denken über das Sein hindurchgegangen ist.“

¹⁶⁵ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 214.

urereignishaft wie beispielsweise schon die Lebensanschauung und der Wille zum Leben selbst, aus welchem eben diese Lebensanschauung wie auch eben diese Welt- und Lebensbejahung fließen.

Ferner haben wir gesehen, dass Schweitzer, so wie er der Lebensanschauung das Primat gegenüber der Weltanschauung einräumt, auch die Lebensbejahung als primär gegenüber der Weltbejahung einstuft und letztere aus erster entspringen lässt. Dies hat zur Folge, dass Schweitzer in seinen späten Nachlassschriften nicht mehr „Welt- und Lebensbejahung“ schreibt, sondern stattdessen „Lebens- und Weltbejahung“, womit er der genannten Rangverschiebung von Weltbejahung und Lebensbejahung Rechnung trägt.

Im Hinblick auf die Begriffsbedeutung des Ausdrucks „Welt- und Lebensbejahung“, wie sie sich von Schweitzers *Kultur und Ethik* aus hin zum Nachlass entwickelt, ist zu sagen, dass sich keine wesentlichen Veränderungen diesbezüglich ergeben haben. Schweitzer bleibt also der oben dargelegten Begriffsbestimmung der Welt- und Lebensbejahung, dort noch freilich im begrifflichen Gewande des „Optimismus“ auftretend, im Großen und Ganzen treu. Bejahung von Leben und Welt bedeutet demnach eine Hochschätzung des Lebens in der Welt und eine Höherwertigkeit des Seins gegenüber dem Nichts.

*„Welt- und Lebensbejahung bedeutet, daß wir das Sein, wie wir es in uns erleben und wie es sich in der Welt entfaltet, als etwas an sich Wertvolles ansehen und dementsprechend bestrebt sind, es in uns zu vollenden und um uns her, soweit unser Wirken reicht, zu erhalten und zu fördern.“*¹⁶⁶

Aus der Hochschätzung allen Seins heraus regt sich schließlich das Bestreben im Menschen, positiv förderlich auf das ihn umgebende Sein zu wirken, kurz, aus der ursprünglich gegebenen Lebens- und Weltbejahung entspringt im Laufe ihrer weiteren vertiefenden Entwicklung Ethik bzw. optimistisch-ethische Lebensanschauung.

„Lebens- und Weltbejahung kann nicht ohne Wirken sein. Weil wir unser Leben und anderes Leben als etwas an sich Wertvolles ansehen, vermögen wir nicht dabei stehen zu bleiben, nur so für uns dahinzuleben, sondern wir empfinden die Nötigung, die besten materiellen und geistigen Daseinsmöglichkeiten für uns und das andere Leben, das sich in dem Bereiche unserer Betätigung befindet, zu schaffen. In dem Maße, als die Lebens- und Weltbejahung tief

¹⁶⁶ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 239 f. oder S. 301. Man sehe hierzu auch *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 31.

und stark wird, hält sie den Menschen dazu an, dem Nebenmenschen, der Gesellschaft, dem Volke, der Menschheit, allem Leben in höchstem Wollen und Hoffen zu dienen.“¹⁶⁷

So ist Schweitzer schließlich berechtigt zu sagen, dass Ethik die höchste Ausprägung der naturhaften Lebens- und Weltbejahung ist und diese eine geradezu untrennbare Partnerschaft bilden, wobei die Ethik sich auf der Basis der Lebens- und Weltbejahung entwickelt und vollendet und somit den höchsten Ausdruck dieser Bejahung von Leben und Welt darstellt.

„Die Lebens- und Weltbejahung und die Ethik gehören in unauflöslicher Weise zusammen. Ethik ist die natürliche und höchste Äußerung der Lebens- und Weltbejahung.“¹⁶⁸

Schweitzer nimmt etwas später sogar „stilistisch“ Bezug auf die von Kant in dessen *Kritik der reinen Vernunft* zum Ausdruck gebrachte Verwobenheit des Denkens mit der Sinnlichkeit¹⁶⁹, um die enge Zusammengehörigkeit von Lebens- und Weltbejahung sowie Ethik deutlich zu machen.

„Lebens- und Weltbejahung ohne Ethik ist ratlos. Ethik ohne Lebens- und Weltbejahung ist kraftlos.“¹⁷⁰

Die naturhaft gegebene Lebens- und Weltbejahung ist schließlich ebenso ein Abkömmling des Willens zum Leben¹⁷¹, wie wir dies bereits weiter oben für die Ethik¹⁷² (notwendig, soll diese eine unauflösliche Einheit mit der Lebens- und Weltbejahung bilden) und für die Lebensanschauung¹⁷³ festgestellt haben. Doch gibt es neben der Grundhaltung der Lebens- und Weltbejahung auch die der Lebens- und Weltverneinung, welche, ist die Bejahung naturhaft und ursprünglich in uns gegeben, ein sekundäres Phänomen hinsichtlich dieser

¹⁶⁷ *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 31.

¹⁶⁸ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 337 oder auch *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 284: „Daß die Ethik der Lebens- und Weltbejahung von Hause aus zugehört, ist offenbar. Es ist eigentlich nicht so, daß die Ethik und die Lebens- und Weltbejahung eine Verbindung miteinander eingehen. Sie stehen vielmehr in dem Verhältnis zueinander, daß die Ethik auf dem Boden der Lebens- und Weltbejahung erwächst. Ihrem Wesen nach ist sie vollendete und tiefste Lebens- und Weltbejahung.“ In *Kultur und Ethik* vertritt Schweitzer auch die Ansicht, dass aus dem Zusammenwirken von Optimismus und Ethik letztlich eine geistig-ethische Kultur entstehen könne (S. 72): *In ihrem Zusammenwirken bringen optimistische Weltanschauung und Ethik also Kultur hervor.*“

¹⁶⁹ *Kritik der reinen Vernunft*, A 52/B 76: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“

¹⁷⁰ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 337.

¹⁷¹ *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 127: „Die Lebensbejahung ist naturhaft in uns gegeben. Wir sind nicht nur Leben, sondern Wille zum Leben. Der Trieb, unser Leben zu erleben und auszuleben, gehört zu unserem Wesen.“

¹⁷² *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 303 oder 3. Teil, S. 33: „Auch das Ethische ist naturhaft in uns gegeben.“

¹⁷³ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 301: „Die Lebensanschauung ist naturhaft in uns gegeben.“

Bejahung sein muss. Bedeutet Lebens- und Weltbejahung eine absolute Wertschätzung des Lebens und des Seins im Ganzen, so stellt sich uns die Lebens- und Weltverneinung als Überzeugung vor, dass das Sein sowie das Leben sinnlos und leidvoll und eine Förderung desselben aus diesem Grunde aussichtslos ist; letztlich steht hier das Nichts höher als das Sein.

4.2 Die Verneinung von Leben und Welt und Schweitzers Begriff der „Resignation“

In seinem ersten großen kulturkritischen Werk *Kultur und Ethik* bestimmt Schweitzer zwar, wie wir gesehen haben, den Begriff des „Optimismus“, lässt aber, sowohl im ersten wie auch im zweiten Teil dieses Buches, keine nähere Definition des Begriffs „Pessimismus“ folgen, sondern sieht in ihm einen logischen Gegenbegriff zum Begriff des „Optimismus“. Bestätigt wird diese Behauptung zudem aus den Äußerungen Schweitzers zur Lebens- und Weltverneinung im Nachlass. Dort kristallisiert sich die Lebens- und Weltverneinung als große antipodische Grundüberzeugung zur Lebens- und Weltbejahung heraus.

*„Lebens- und Weltverneinung besteht darin, daß wir das Sein wie wir es in uns erleben und wie es sich in der Welt entfaltet, als etwas Sinnloses und Leidvolles ansehen, und dementsprechend dazu kommen, das auf seine Entfaltung und Förderung gehende Wirken als zwecklos zu unterlassen und den Willen zum Leben in uns unterdrücken zu wollen.“*¹⁷⁴

Zwar ist die Lebens- und Weltverneinung eine gegenüber der entsprechenden Bejahung von Leben und Welt sekundäre Grundüberzeugung, welche immer nur auf dem Boden der letzteren sprießen kann¹⁷⁵, und die noch nicht einmal konsequent lebbar ist – würde sie doch zum sofortigen Herbeiführen des Lebensendes führen müssen¹⁷⁶, doch ist es nicht ausgeschlossen, dass sich diese verneinende Haltung hinsichtlich der Welt und dem Leben in den Vordergrund drängt und schließlich den ursprünglich bestehenden Optimismus ablöst. Lebens- und Weltverneinung ist eine reale Grundhaltung, welche jederzeit die Herrschaft optimistischen Agierens abzulösen imstande ist¹⁷⁷, sie ist keinesfalls ein Phänomen mit

¹⁷⁴ *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 31. Man sehe dazu auch *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 240: *„Welt- und Lebensverneinung bedeutet, daß wir das Sein, wie wir es in uns erleben und wie es sich in der Welt entfaltet, als etwas Sinnloses und Leidvolles betrachten und dementsprechend entschlossen sind, jedes auf seine Erhaltung und Förderung gehende Wirken abzulehnen und es in uns durch Ertötung des Willens zum Leben zum Aufhören zu bringen.“*

¹⁷⁵ Man sehe hierzu etwa *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 302: *„Immer aber ist Lebens- und Weltverneinung etwas Unnatürliches. Sie entsteht sekundär auf Grund von Überlegungen und Erlebnissen und befindet sich in unauflöselichem Widerstreit mit dem Willen zum Leben, der in uns ist und alles Sein beseelt.“*

¹⁷⁶ Man sehe hierzu als ein Beispiel unter mehreren etwa *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 262: *„Die Lebens- und Weltverneinung begibt sich also in den Widerspruch mit sich selbst, daß sie gelebt sein will. Sie betritt den unvermeidlichen Weg der Zugeständnisse an die Lebens- und Weltbejahung. ... Alles Verbleiben im Leben, auch das armseligste, setzt ein auf die Erhaltung des Lebens gerichtetes Tun voraus.“*

¹⁷⁷ Man betrachte etwa folgende Passage aus *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 256, welche die stete Gefahr des Müdewerdens an der Welt und am Leben in intensiver Weise zum Ausdruck bringt: *„Die Weltanschauung der Welt- und Lebensverneinung verheißt uns, daß wir von der Welt des Geschehens dadurch frei werden können, daß wir sie durchschauen und daraufhin nicht mehr anerkennen. Sie kommt also dem in unserem Selbstgefühl vorhandenen Bedürfnis nach Macht in gleicher Weise entgegen wie unserer Sehnsucht nach Frieden. Daß sie uns mit beidem lockt, macht sie zur Versuchung, der wir erliegen können. So kann es geschehen, daß der vom Leben und Leiden müde gewordene Mensch sich darauf besinnt, daß ihn nichts zwingen kann, noch weiterhin in*

kleinem Auftretenswert – im Gegenteil: die weltweit durch sehr viele Anhänger weit verbreiteten Religionen des Buddhismus und des Hinduismus teilen eher die Grundüberzeugung der Lebens- und Weltverneinung als die der Lebens- und Weltbejahung. Für die Anhänger dieser Religionen ist das Leben leidvoll und letzten Endes ohne Sinn. Der Wille zum Leben ist etwas, das überwunden werden muss, denn aus ihm entspringt letztlich alles Begehren, welches wiederum Grund allen Leidens auf der Welt ist. Alles Leben ist leidvoll und der Grund allen Leides ist das Begehren – so lauten die ersten beiden edlen Wahrheiten Siddharta Gautamas, welche im Laufe der Zeit zu den Säulen, zu den Hauptglaubenssätzen des Buddhismus avancierten.¹⁷⁸ Folgt man diesen beiden Wahrheiten so ist als Folgerung daraus zu ziehen, dass alles Begehren ausgelöscht und alles Leid vermieden werden muss. Ein Rückzug aus dieser Welt tut Not, ein Befreien aus dem irdischen Jammertal steht im Zentrum der buddhistischen wie hinduistischen Soteriologie, was wiederum einen aktiven, auf Leidreduzierung und vor allem Lebensförderung bedachten Lebenswandel – also eine Existenz auf Basis der Lebens- und Weltbejahung im oben beschriebenen Sinne – ausschließt.¹⁷⁹ Doch nun stellt sich natürlich die Frage, weshalb Lebens- und Weltverneinung die ursprünglich-naturhaft gegebene Lebens- und Weltbejahung abzulösen vermag. Nicht umsonst sagt Schweitzer, dass Lebens- und Weltbejahung immer wieder von neuem errungen, immer wieder gegenüber der Welt und dem Leben erkämpft werden müssen.

*„Völlige Welt- und Lebensbejahung aber will in stetiger Abwehr jeglicher, auch der unausgestaltet in uns vorhandenen Welt- und Lebensverneinung errungen sein ... immer aufs neue errungen sein.“*¹⁸⁰

dem Trupp der auf der öden Straße des Lebens Dahinziehenden mit einherzugehen, und in das stille Tal einbiegt, das sich neben ihr auftut.“

¹⁷⁸ Schweitzer geht beispielsweise in *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 259 ff. auf die dem Brahmanismus und Buddhismus zugehörigen Lebens- und Weltverneinung ein. Wir können an dieser Stelle allerdings nicht weiter seine Auseinandersetzung mit den fernöstlichen Religionen bzw. Philosophien verfolgen.

¹⁷⁹ Eine weitere, recht pointierte Fassung des Begriffs der „Lebens- und Weltverneinung“ schlägt Schweitzer in seinen späteren Nachlassfragmenten vor: *„Die Lebens- und Weltverneinung besteht darin, daß der Mensch der Sinnenwelt und seinem in ihr verlaufenden Leben keinen Wert zuerkennt, sondern das Weltgeschehen als eine Flamme, die zum Erlöschen bestimmt ist, ansieht. Dieser Anschauung entsprechend bringt er dieser Welt und dem, was ihr angehört, keinerlei Interesse entgegen. Er entsagt allem Streben, die für ihn und die Menschheit in Betracht kommenden Zustände im Sinne des Fortschritts umgestalten zu wollen, wie er überhaupt auf alles Wirken verzichtet. Die Welt und die Dinge dieser Welt überläßt er ihrem Schicksal. Seinen natürlichen Willen zum Leben sieht er als eine Verirrung an und bemüht sich, ihn zum Absterben zu bringen.“* *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 258.

¹⁸⁰ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 241.

Auch wenn die Lebens- und Weltbejahung naturhaft in uns gewissermaßen eingepflanzt ist, so können die immerwährend in der Natur und vor allem im zwischenmenschlichen Zusammenleben beobachtbaren Grausamkeiten diesen Grundoptimismus gehörig erschüttern. Schnell stößt der von einer allzu naiven lebens- und weltbejahenden Stimmung getragene Wille zum Leben an seine Grenzen. Allzu leicht geraten Unternehmungen zum Zwecke der Förderung des Lebens ins Stocken, allzu oft sind die Menschen gezwungen, Leben einzuschränken oder zu vernichten, um selbst überleben zu können. Jede Lebensförderung wird mit der Vernichtung zahlreicher anderer Lebewesen teuer bezahlt.¹⁸¹ Auf diese Weise kann ein solchermaßen enttäuschter Lebenswille aufgeben und sich der Überzeugung der Lebens- und Weltverneinung anschließen. Im Lichte der Erfahrungen von Leid und Unglück also, welche gar schon als Keimzelle in Glückszuständen mitenthalten sind, gelangt der so denkend gewordene Mensch zu der Haltung, welche sich bereits in den zuvor genannten Weltreligionen systematisch durchgesetzt hat.

*„Welt- und Lebensverneinung hingegen ist nicht in der Welt. Sie entsteht in uns in mittelbarer Weise, in dem mit der Tatsache ringenden Überlegen, daß in der Natur der Wille zum Leben nicht anders kann, als ein Leben in blinder Zerstörung eines andern hervorbringen und erhalten.“*¹⁸²

Bereits in *Kultur und Ethik* beschreibt Schweitzer in einer etwas längeren Textpassage die Wendung des Willens von der ursprünglich gegebenen Lebens- und Weltbejahung hin zur Lebens- und Weltverneinung und erinnert damit mahnend, dass der Mensch stets zwischen diesen beiden Grundüberzeugungen der Bejahung und der Verneinung von Welt und Leben steht und sich, wie eben schon gesagt, in denkerischer Auseinandersetzung mit der Welt zur Haltung der Lebens- und Weltbejahung durchringen muss.

„Unsere Laufbahn beginnen wir in unbefangener Welt- und Lebensbejahung. Der Wille zum Leben, der in uns ist, gibt sie uns als etwas Selbstverständliches ein. Aber wenn dann das Denken erwacht, tauchen die Fragen auf, die uns das bisher Selbstverständliche zum Problem machen. Welchen Sinn deinem Leben geben? Was willst du in der Welt? Bei der damit anhebenden Auseinandersetzung zwischen dem Erkennen und dem Willen zum Leben reden die Tatsachen mit verwirrenden Einsichten auf diesen ein. Mit tausend Erwartungen, sagen

¹⁸¹ Die grausame Selbstentzweiung des Willens zum Leben tritt allenthalben deutlich zutage; man sehe hierzu *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 314 ff.

¹⁸² *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 241.

sie, lockt uns das Leben, und erfüllte kaum eine. Und die erfüllte selber ist fast eine Enttäuschung; denn nur vorgestellte Lust ist wahrhaft Lust; in der erfüllten regt sich immer schon die Unlust. Unruhe, Enttäuschung und Schmerz sind unser Los in der kurzen Spanne Zeit, die zwischen unserm Entstehen und Vergehen liegt. Das Geistige ist in einer grausigen Abhängigkeit von dem Körperlichen. Sinnlosen Ereignissen ist unsere Existenz ausgeliefert und kann von ihnen in jedem Augenblick vernichtet werden. Der Wille zum Leben gibt mir Trieb zum Wirken ein. Aber es ist mit dem Wirken, als ob ich mit dem Pfluge das Meer pflügen und Samen in diese Furchen säen wollte. Was haben die, die vor mit wirkten, erreicht? ... Die Erkenntnisse, auf die der Wille zum Leben gestoßen wird, wenn er zu denken anfängt, sind also durchweg pessimistisch.“¹⁸³

Da sich Lebens- und Weltbejahung bzw. Lebens- und Weltverneinung, im Gegensatz zu Optimismus bzw. Pessimismus, aus dem Denken heraus „nähren“ bzw. im Denken wurzeln¹⁸⁴, gehören beide Überzeugungen in bestimmter Weise zusammen. Sie sind zwei Seiten einer Medaille, welche beide den Überzeugungsschatz des Menschenwesens ausmachen und daher beide ihre spezifische Berechtigung für sich einklagen können. Im Unterschied jedoch zur Lebens- und Weltbejahung, welche ihren Ursprung im Willen zum Leben hat und später im Denken reflektiert wird, entstammt die Lebens- und Weltverneinung gänzlich aus dem Denken (besser vielleicht: rein reflektiertem bzw. rationalem Denken), wie das eben aufgeführte Zitat aus dem zweiten Teil der *Kulturphilosophie III* (S. 241) unterstreicht, was ihren von uns zuvor konstatierten sekundären Charakter nochmals betont. Der Ursprung der Lebens- und Weltverneinung liegt nach Schweitzer in der Welterkenntnis, was sowohl der eben dargestellte Textabschnitt aus *Kultur und Ethik* als auch der nun folgende Textpassus aus dem Nachlass bestätigen.

„Es gibt keine der instinktiven und noch unausgebildeten Lebens- und Weltbejahung entsprechende, noch unentwickelte Lebens- und Weltverneinung. Sie tritt von vornherein als etwas Fertiges, sich aus dem mit der Welterkenntnis beschäftigten Denken Ergebendes auf. Nicht nur ihrem Inhalte, sondern auch ihrem Ursprung nach ist sie der vollendete Gegensatz zur Lebens- und Weltbejahung. Während diese ihren Ursprung im Willen zum Leben hat, liegt der ihre in der Welterkenntnis. Nur wenn man diese ihre Herkunft stets gegenwärtig hat,

¹⁸³ KE, S. 298 f. Man beachte auch in diesem Kontext KE, S. 304: „Nie ist der Kampf zwischen Optimismus und Pessimismus in uns ausgekämpft. Immer wandeln wir auf Geröll am Abgrund des Pessimismus entlang.“

¹⁸⁴ Man sehe diesbezüglich etwa *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 32.

versteht man ihr eigentliches Wesen. Sie ist durchaus erdacht, während die Lebens- und Weltbejahung etwas Naturhaftes ist.“¹⁸⁵

Naive Lebens- und Weltverneinung gibt es also demnach nicht! Erst der denkende und reflektierende Mensch kann die Grundüberzeugung der Lebens- und Weltverneinung hervorbringen, indem er etwa über die schier unlösbar erscheinenden Probleme der Menschen mit sich selbst und mit ihrer nächsten Umwelt ins Grübeln kommt und an ihnen verzweifelt. Und dies ist zudem die Besonderheit des Menschen zu allen übrigen Geschöpfen auf Erden – er kann seine ursprüngliche Lebensbejahung reflektieren und auf diesem Wege zu der ihr entgegengestellten Überzeugung der Lebensverneinung gelangen¹⁸⁶, was entsprechend auch die große Gefahr für den Homo sapiens darstellt, wie Claus Güzler in einem Aufsatz zu Schweitzers Ethik deutlich zum Ausdruck bringt.

„Allerdings unterscheidet sich die menschliche Lebensbejahung von derjenigen aller anderen Lebewesen dadurch, daß sie nicht blinder Durchsetzungswille, sondern der Reflexion ausgesetzt ist, und darin liegt Gefahr und Chance zugleich. Die Gefahr ergibt sich aus dem Sog eines übermächtig werdenden Pessimismus des realistischen Erkennens von Wirklichkeit, d.h. die Ernüchterung durch ein unbestechliches Erkennen der Welt kann die ursprüngliche Lebensbejahung bis zur Suizidgefahr hin überlagern.“¹⁸⁷

Worin besteht denn nun aber die Chance für den Menschen, von welcher Güzler im eben aufgeführten Zitat spricht, im Hinblick auf die zunächst als reiner Antipode zur Lebens- und Weltbejahung auftretenden Lebens- und Weltverneinung?

In der durch die Reflexion ins Leben gerufenen Gefahr des Abdriftens in die Überzeugung der Lebens- und Weltverneinung scheint, gemäß des Hölderlinschen Diktums, auch das Rettende entgegen. Im menschlichen Willen geschieht nämlich die Besonderheit, dass sich die Lebensverneinung in den Dienst der Lebensbejahung stellen kann, um so letzten Endes doch dem Leben selbst als fördernde Kraft zur Verfügung zu stehen. Es fragt sich jetzt natürlich,

¹⁸⁵ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 258.

¹⁸⁶ Hierbei sei beispielsweise auf *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 256 verwiesen.

¹⁸⁷ Claus Güzler: *Ehrfurcht vor dem Leben – Grundzüge der Ethik Albert Schweitzers*, S. 115. Schweitzer selbst beschreibt diese Gefahr eines zu starken Pessimismus in *KE*, S. 304, mit folgenden Worten: „*Oder aber der Pessimismus kommt über uns, wie die Wonne des Ausruhens über die, die sich ermüdet im Schnee niedersetzen. Nicht mehr alles hoffen und wollen zu müssen, was die von dem vertieften Willen zum Leben uns aufgezwungenen Ideale uns gebieten! Nicht mehr Unruhe haben, wo wir mit herangesetztem Streben Ruhe haben können! ... Sanft redet das Erkennen (daraus resultierend – Welt- und Lebensverneinung; Anm. d. Verf.) auf unser Wollen (daraus resultierend – Welt- und Lebensbejahung; Anm. d. Verf.) ein, sich auf die Tatsachen herabzustimmen. ... Dies ist das verhängnisvolle Ausruhen, in welchem die Menschen und die Menschheit der Kultur absterben.*“

wie dies möglich sein soll bzw. wie Schweitzer sich diese Läuterung der Lebens- und Weltverneinung vorstellt und wir verwenden daher die nächste Zeit dazu, um seinen Lösungsvorschlag zu bedenken.

Lebens- und Weltbejahung und Ethik gehen bei Schweitzer Hand in Hand, sie sind untrennbar miteinander verwoben, wir haben dies zuvor bereits erörtert.¹⁸⁸ Lebens- und Weltverneinung ist als abkünftige Grundüberzeugung, die sich gleichsam parasitär auf dem Boden lebens- und weltbejahender Haltung aller erst auszubilden vermag, zunächst nicht nur nichtursprünglich, sondern auch nicht-ethisch, wie Schweitzer schon in *Kultur und Ethik* betont hat. Einzig im Dienste der Lebens- und Weltbejahung kann sie in den Rang des Ethischen aufsteigen.¹⁸⁹

*„Nicht Lebensverneinung an sich, sondern nur die, die im Dienste von Weltbejahung steht und in ihr zweckmäßig wird, ist ethisch.“*¹⁹⁰

¹⁸⁸ Siehe S. 67 f. bzw. *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 284. In folgender Textpassage verschärft Schweitzer diesen Gedanken noch weiter, indem er wahres Menschentum einzig durch ethische Lebens- und Weltbejahung für realisierbar erachtet: „*In ethischer Lebens- und Weltbejahung erlangen wir wahres Menschentum und die Fähigkeit, in seinem Sinne zu wirken. In ihr – in ihr allein – sind für die einzelnen wie für die Völker die Voraussetzungen einer materiellen und geistigen Kultur gegeben.*“ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 285.

¹⁸⁹ Hinzu kommt noch der „Mangel“ von Lebens- und Weltverneinung, nicht konsequent lebbar zu sein. Ein Mensch, welcher eine solche Folgerichtigkeit hinsichtlich seiner Grundüberzeugung an den Tag legen wollte, müsste sich auf der Stelle das Leben nehmen, was aber in sämtlichen Religionen bzw. Philosophien lebensverneinender Prägung (Buddhismus, Hinduismus, Willensmetaphysik Schopenhauers) nicht gefordert sondern sogar abgelehnt wird. Ein langsames Sichverabschieden von der Welt, ein langsames Absterbenlassen des Willens zum Leben ist Ziel sämtlicher solcher Denksysteme. Schweitzer benennt diesen Mangel der Inkonsequenz lebens- und weltverneinender Überzeugungen an mehreren Stellen seines Werkes. Exemplarisch seien hier zwei Textpassagen, eine aus *Kultur und Ethik*, die andere aus dem Nachlass, zur Bestätigung beigegeben. Zunächst *KE*, S. 299: *Selbst das konsequent pessimistische Denken des Brahmanismus macht dem Willen zum Leben das Zugeständnis, daß der freiwillige Tod erst erfolgen soll, wenn der Mensch ein bedeutendes Stück des Lebens hinter sich gebracht hat. Buddha geht noch weiter. Er verwirft das gewaltsame Heraustreten aus dem Dasein und verlangt nur, daß wir den Willen zum Leben in uns absterben lassen. Aller Pessimismus ist also inkonsequent.*“ Nun *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 261 f.: „*Die Nichtnatürlichkeit der Lebens- und Weltverneinung tritt darin zutage, daß sie grundsätzlich und von vornherein undurchführbar ist. Eigentlich sollte sie, wo sie sich einmal durchgesetzt hat, den Menschen dazu anhalten, freiwillig aus dem Leben zu scheiden. So weit geht sie aber, wie die Geschichte des Denkens der Menschheit zeigt, in der Regel nicht. ... Die Lebens- und Weltverneinung begibt sich also in den Widerspruch mit sich selbst, daß sie gelebt sein will. Sie betritt den unvermeidlichen Weg der Zugeständnisse an die Lebens- und Weltbejahung.*“

¹⁹⁰ *KE*, S. 311.

Auch im Nachlass weicht Schweitzer nicht von dieser Ansicht ab, wie nachstehendes Zitat verdeutlicht.

„Andererseits ist reine Welt- und Lebensverneinung niemals ethisch. Höhere Welt- und Lebensbejahung besteht nicht einfach in gesteigerter Welt- und Lebensbejahung, sondern darin, daß Welt- und Lebensverneinung in dem Dienst von Welt- und Lebensbejahung eine Rolle spielt.“¹⁹¹

Lebens- und Weltbejahung muss in irgendeiner Weise zur Lebens- und Weltverneinung hinzukommen, um letztere zu läutern. Aber die Läuterung der Lebens- und Weltverneinung hin zu einem wichtigen Bestandteil ethischen Denkens und Wirkens ist nicht der einzige Effekt, den die „Synthese“ von dieser mit Lebens- und Weltbejahung bewirkt. Ebenso wird die Lebens- und Weltbejahung mit einer für sie sehr bedeutenden „Energie angereichert“, ja geradezu veredelt – es entsteht die für das aus tiefster Lebens- und Weltbejahung kommende Wirken unentbehrliche „Resignation“!

„Nur insoweit ist Welt- und Lebensverneinung ethisch, als sie sich das Ziel setzt, den Menschen zu einer Freiheit von der Welt und von mir selber zu führen, die ihn fähig macht, in der vollendetsten Weise als ein Wirkender in der Welt zu stehen. Nicht als Selbstzweck, sondern immer nur als Mittel zum Zweck ist die Welt- und Lebensverneinung ethisch.“¹⁹²

Jetzt wird deutlich, dass Schweitzer den Begriff der „Lebens- und Weltverneinung“ in mehreren Bedeutungsaspekten verwendet. Einmal meint er damit die aus der Erkenntnis des leidvollen und sinnlosen Weltenlaufs entspringende Abkehr des Willens zum Leben von seinem ursprünglichen Bestreben nach lebensförderndem Wirken in Welt. Rückzug aus eben dieser bedeutungslosen, gefährdeten, nichtigen und grausamen Welt erscheint schließlich als einzig mögliche Konsequenz aus dem erfahrenen Abgrundcharakter derselben. Zum anderen jedoch verbirgt sich hinter dem Begriff der „Lebens- und Weltverneinung“ noch der Aspekt der Resignation, gleich einer positiven Variante der generalisierten Verneinung von Leben und Welt, welchen wir nun weiter klären müssen.

¹⁹¹ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 174.

¹⁹² *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 174. Man sehe dazu ebenfalls eine prägnante Textpassage aus *KE*, S. 310: *„Die Lebensbejahung strengt sich an, Lebensverneinung in sich aufzunehmen, um anderen Lebewesen in Hingebung zu dienen und sie, eventuell durch Selbstaufopferung, vor Schädigung oder Vernichtung zu bewahren.“*

Der Begriff „Resignation“ klingt im ersten Moment nicht wirklich positiv, es hat den Anschein, als ob damit ein Gesinnungsstadium auf dem Weg zur totalen Lebens- und Weltverneinung bezeichnet wäre. Schweitzer hingegen möchte mit diesem Ausdruck das partielle Freiwerden des Menschen von Welt verstanden wissen, nicht im Sinne einer tatenlosen Abkehr von ihr, sondern im Sinne einer grundlegenden Gelassenheit gegenüber den Geschehnissen, mit denen Welt und Leben den Menschen permanent konfrontieren. Grundlage der Resignation ist dementsprechend auch nicht die Überzeugung der Lebens- und Weltverneinung, sondern die Lebens- und Weltbejahung.

„Wahre Resignation ist nicht ein Müdewerden von der Welt, sondern der Stille Triumph, den der Wille zum Leben in schwerster Not über die Lebensumstände feiert. Sie gedeiht nur auf dem Boden tiefer Welt- und Lebensbejahung.“¹⁹³

In diesem Sinne verstanden gleicht der Schweitzer'sche Resignationsbegriff dem Begriff der „Gelassenheit“, wie er etwa beim späten Heidegger verwendet wird oder dem Begriff der „Abgeschiedenheit“, wie man ihn beim deutschen Mystiker Meister Eckhart findet. Nicht ein alle Hoffnung fahren lassendes Aufgeben, sondern eine von nüchterner Entschlossenheit geprägte Haltung dem Sein gegenüber, erfüllt den gelassenen, „resignierten“ Geist Schweitzer'scher, Eckhart'scher bzw. Spätheidegger'scher Provenienz. Es gilt, nicht mehr an den seienden Dingen zu „kleben“, nicht mehr krampfhaft sein Heil, seine Bedeutung im launischen Weltenlauf zu suchen, sondern gleich einem Fels in der Brandung den Wirrnissen des universellen Geschehens gleichmütig und von geistiger Stärke erfüllt, zu begegnen. „Freiwerden von der Welt“ bedeutet eben nicht, sich stetig aus der Welt und vom Leben zurückzuziehen, sondern meint, eine in höherer Geistigkeit verwurzelte Haltung zu beziehen, von welcher aus dem Sein die gebührende Achtung entgegengebracht werden kann, ohne dass diesem jedoch hierbei ein „Götzenstatus“ eingeräumt würde.

Für den religiösen Mystiker Eckhart stellt die Abgeschiedenheit die höchste Tugend dar, welche gar noch höher steht als Liebe, Demut oder Barmherzigkeit, denn nur auf dem Wege der Abgeschiedenheit vermag das Herz, welches freigeworden ist von der Welt (das also nicht mehr der Welt verhaftet, sondern ganz auf den göttlichen Willen gerichtet ist), Gott nahe zu sein.

¹⁹³ KE, S. 304.

„Ich habe der Schriften viele gelesen und habe mit Ernst und mit Fleiß danach gesucht, welcher die beste und höchste Tugend sei, die den Menschen Gott am nächsten bringe und durch die der Mensch dem Bilde am meisten gleich würde, da er noch in Gott war und zwischen ihm und Gott kein Unterschied bestand, ehe Gott die Kreaturen schuf. Und wenn ich alle Schriften durchforsche, so finde ich, so weit auch meine Vernunft nach Erkenntnis ringt, nichts, was so lauter wäre wie reine Abgeschiedenheit, die aller Kreaturen ledig ist. Darum sprach unser Herr zu Martha: „Eins ist Not.“ Das heißt soviel wie: wer unbetrübt und rein sein will, der muß eines haben, und das ist Abgeschiedenheit. ... Nun möchtest du fragen, was denn Abgeschiedenheit sei, wenn sie so edel in sich selber ist? Hierzu sollst du wissen, daß rechte Abgeschiedenheit nichts anderes ist, als daß der Geist in allen Zufällen der Liebe und des Leides, der Ehre und der Schande, so unbeweglich steht, wie ein breiter Berg gegen einen kleinen Wind.“¹⁹⁴

Heidegger etwa benutzt nicht den Begriff der „Abgeschiedenheit“, sondern führt stattdessen den Begriff „Gelassenheit“ ins Feld der Argumentation;¹⁹⁵ so geschehen bei seiner Rede zum 175. Geburtstag des Komponisten Conradin Kreutzer in Meßkirch (1955), in welcher er auf das Problem der Technik in der modernen Welt eingeht und schließlich in der Gelassenheit zu den Dingen und der damit untrennbar verbundenen Offenheit für das Geheimnis, beide aus tiefem und „herzhaftem Denken“ geboren, die angemessene Haltung zu den technischen Dingen ausmacht.¹⁹⁶

Mit Heideggers Gelassenheitsbegriff, der im Kerne die gleichmütige, ruhige und souveräne Haltung des Menschen im Verhältnis zur Technik bzw. zu den technischen Dingen vorschlägt, haben wir ein säkulares Pendant zum religiös geprägten Abgeschiedenheitsbegriff Meister Eckharts vorliegen, welches ebenfalls in die Nähe des Schweitzer'schen Resignationsverständnisses kommt.

¹⁹⁴ Meister Eckhart - *Vom Wunder der Seele*, S.23 ff. (*Von der Abgeschiedenheit*).

¹⁹⁵ Dabei ist natürlich anzumerken, dass auch Meister Eckhart den Begriff der „Gelassenheit“ kennt und verwendet und dies ähnlich wie er auch den Begriff der „Abgeschiedenheit“ benutzt. Man sehe dazu etwa folgende Passagen aus der Predigt Eckharts *Qui audit me* (Eccl. 24, 30), in Josef Quints *Meister Eckhart – Deutsche Predigten und Traktate*, Predigt 13, S. 216 f.: „Der Mensch, der so in Gottes Liebe steht, der soll sich selbst und allen geschaffenen Dingen tot sein, so daß er seiner selbst so wenig achtet wie eines, der über tausend Meilen entfernt ist. Ein solcher Mensch bleibt in der Gleichheit und bleibt in der Einheit und bleibt völlig gleich; in ihn fällt keine Ungleichheit. ... Der Mensch, der gelassen hat und gelassen ist und der niemals mehr nur einen Augenblick auf das sieht, was er gelassen hat, und beständig bleibt, unbewegt in sich selbst und unwandelbar, - der Mensch allein ist gelassen.“

¹⁹⁶ Martin Heidegger: *Gelassenheit*, S. 23 ff.

Schweitzer selbst betont eindringlich, dass es bei seinem Verständnis von „Resignation“ vor allem darauf ankommt, frei *von* der Welt zu werden um frei *für* die Welt zu sein. Ein eben gleichmütiges und gelassenes Verhältnis zu den Schrecknissen des Lebens bzw. der Welt gilt es zu finden, durch welches positives Wirken in Welt befördert und eine verzweifelte Weltflucht verhindert wird.

„Aus der Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben in mir kommt zuerst die tiefe Lebensbejahung der Resignation. Ich erfasse meinen Willen zum Leben nicht nur als etwas, das sich in glücklichen Ereignissen auslebt, sondern zugleich als etwas, das sich selber erlebt. ... In Augenblicken, wo ich gemeint hätte, zerschmettert zu sein, fühle ich mich gehoben in dem unaussprechlichen zu meiner eigenen Überraschung erfahrenen Glück des Freiseins von der Welt, und erlebe darin eine Läuterung meiner Lebensanschauung. Resignation ist die Halle, durch die wir in die Ethik eintreten. Nur der, der in vertiefter Hingebung an den eigenen Willen zum Leben innerliche Freiheit von den Ereignissen erfährt, ist fähig, sich in tiefer und stetiger Weise anderem Leben hinzugeben.“¹⁹⁷

Den in diesem Zitat angedeuteten Zusammenhang von Resignation und Ethik werden wir näher beleuchten sobald wir uns Schweitzers Ethikgrundlegung zuwenden. Festhalten wollen wir indes, dass Resignation tatsächlich, wie vorher vermutet, gleichzusetzen ist mit einem Freiwerden von Welt. Der Mensch erhebt sich in Resignation über den sinnlosen und unethischen Weltenlauf und wird so fähig, in demütiger Hingabe anderem Leben zu helfen. Notwendig für eine solche Art der Resignation ist natürlich eine feste und tiefe Lebens- und Weltbejahung, welche durch die Resignation nicht etwa erschüttert, sondern im Gegenteil noch zusätzlich durch diese gefestigt wird. Diese spezifische Art der Lebensverneinung wird so in geläuterter Form zu einer Dienerin der Lebens- und Weltbejahung, selbstlose Hilfe bis hin zur Selbstaufopferung wird durch sie aller erst möglich gemacht.

„Ethisch ist Lebensverneinung, soweit sie im Dienste der Weltbejahung steht, also die, in der wir von uns selbst und der Welt frei werden, um uns anderem Leben besser hinzugeben.“¹⁹⁸

Das Motiv des Freiwerdens von sich selbst ist auch in der Denktradition der Mystik oft zu finden. Dort besteht die große Aufgabe darin, das eigene Ego zu überwinden um sich so ganz frei zu machen für Gott, welcher dann in das leer gewordene „Gefäß Mensch“ wie Wasser in

¹⁹⁷ KE, S. 335 f.

¹⁹⁸ Kulturphilosophie III, 2. Teil, S. 259.

einen leeren Becher fließen kann. Und auch bei Schweitzer leistet die Resignation dem ethischen Strang des Selbstvervollkommnungstrebens enormen Vorschub. Im Freiwerden von mir selbst bin ich nicht nur besser in der Lage, anderem Leben helfend zur Seite zu stehen sondern sehe mich auch in Stand und Lage versetzt, meinem naturhaft in mir angelegten Streben nach Selbstvervollkommnung nachzugehen. Obwohl wir den ethischen Strang der Selbstvervollkommnung erst später im Zusammenhang mit Schweitzers Ethikbegründung genauer besprechen werden, wollen wir hier einstweilen schon einmal eine kurze Bestimmung dessen geben, was Schweitzer unter „Selbstvervollkommnung“ versteht.

„Von Hause aus ist die Ethik der Selbstvervollkommnung kosmisch, weil Selbstvervollkommnung in nichts anderem bestehen kann, als darin, daß der Mensch in das wahre Verhältnis zum Sein, das in ihm und außer ihm ist, komme.“¹⁹⁹

Indem ich mich von Welt und von mir frei mache gelange ich, so Schweitzer, zu einem tieferen Verständnis und Verhältnis zur Welt und zu mir, ich filtere gleichsam die störenden und nebensächlichen Eindrücke meiner selbst sowie der Welt aus und werde offen für das Wesentliche. Selbstvervollkommnung und Resignation gehören also eng zusammen, denn die Selbstvervollkommnung besteht gerade in einem innerlichen Freiwerden von Welt (und mir selbst), zum Behufe der Vertiefung meines Selbst- und Weltverhältnisses und somit zur Erlangung des Einsseins mit dem unendlichen Sein. Nachfolgende Textpassage aus dem Nachlass mag das Gesagte verdeutlichen und bestätigen.

„Das Vollkommenerwerden besteht für ihn (den Menschen; Anm. d. Verf.) darin, daß er in ein ethisches Verhältnis zu sich selber gelangt. ... Im Grunde genommen handelt es sich bei diesem Vollkommenerwerden um ein innerliches Freiwerden unseres Willens zum Leben von den äußeren Umständen, in denen es verläuft.“²⁰⁰

Um sich selbst zu vervollkommen, um sein Leben auf einen höheren Wert zu bringen und um überhaupt zu einem geistigen Verhältnis zum unendlichen Sein zu gelangen²⁰¹, muss der Mensch also eine grundlegende Distanz, eine grundlegende Gelassenheit zu den Dingen

¹⁹⁹ KE, S. 320.

²⁰⁰ Kulturphilosophie III, 1. Teil, S. 200.

²⁰¹ Hierzu ist folgende Bemerkung Schweitzers aus der Kulturphilosophie III interessant und wichtig (1. Teil, S. 214): „Gedanklich wird er mit dem unendlichen Sein dadurch eins, daß er sich in das ihn betreffende Weltgeschehen, so unbegreiflich es ihm ist und so schwer es ihn trifft, ergibt und in allem, was ihm begegnet, darum ringt, das innerliche Freisein (d.h. Resignation; Anm. d. Verf.) von den äußeren Schicksalen zu erleben und den tieferen Seelenfrieden zu erlangen.“

sowie zu sich selbst anstreben. Dies leistet, wie wir gesehen haben, die positive Variante der Lebens- und Weltverneinung, die Resignation. Somit können wir sagen, dass die so verstandene Resignation Ausdruck gestärkter Hoffnung, und keinesfalls Zeugnis eines lebensmüden Willens zum Leben ist.

„Gelassenheit“ bzw. „Resignation“, ist für Schweitzer ein integraler Bestandteil des menschlichen Selbstvervollkommnungstrebens, doch nicht wie im indisch-buddhistischen Denken, dass mit dem Freiwerden von Welt zugleich ein Ausschluss des Wirkens in dieser Welt mit inbegriffen wäre, sondern dass aus diesem Freiwerden der echte und unerschütterliche Drang zur tätigen Hingabe an Leben und Welt aller erst hervorgeht – vertiefte Ethik ist ohne Resignation nicht möglich, gleichwohl Lebens- und Weltverneinung per se zunächst nicht-ethisch sind.

Rekapitulieren wir zum Abschluss dieses Kapitels noch einmal die über die beiden Grundüberzeugungen der Lebens- und Weltbejahung bzw. der Lebens- und Weltverneinung gesammelten Informationen.

Lebens- und Weltbejahung, also die Überzeugung, dass das Sein höher steht als das Nichts und dass Leben an sich etwas Wertvolles darstellt, ist dem Menschen naturhaft mitgegeben, sie entspringt dem ursprünglichen und urereignishaften Willen zum Leben. Verwendet Schweitzer in *Kultur und Ethik* noch den Begriff „Optimismus“ wenn er auf die Lebens- und Weltbejahung des Menschen zu sprechen kommt, so präzisiert er im Nachlass diese Begriffsverwendung dahingehend, dass er Lebens- und Weltbejahung im Denken verankert sein lässt, wohingegen der Optimismus eher eine gefühlsmäßige Äußerung des Homo sapiens ist, welche im „System“ der Grundüberzeugungen (und solche sind Lebens- und Weltbejahung bzw. Lebens- und Weltverneinung) die Gesamtprägung einer solchen Überzeugung nachhaltig beeinflussen kann. Auch die Reihenfolge in der Zusammensetzung von Leben und Welt verschiebt sich innerhalb des Ausdrucks „Lebens- und Weltbejahung“. Schweitzer gibt in *Kultur und Ethik* ausnahmslos der Begriffsvariation „Welt- und Lebensbejahung“ den Vorzug, ändert dies allerdings im Nachlass dahingehend, dass er Lebensbejahung als ursprünglicher denn Weltbejahung betrachtet und letztere aus erster entsprungen denkt. Eine solche Veränderung der Wortgewichtung haben wir auch hinsichtlich der Termini „Weltanschauung“ und „Lebensanschauung“ kennen gelernt. Dort wollte Schweitzer die umfänglichere Weltanschauung aus der spezifischeren Lebensanschauung entsprungen wissen.

Antipode der naturhaften Überzeugung der Lebens- und Weltbejahung ist die Lebens- und Weltverneinung. Wie die Bejahung von Leben und Welt das Sein im Ganzen²⁰² als etwas Wertvolles und Förderndes erachtet, sieht die entsprechende Verneinungsüberzeugung das Sein überhaupt als grundlegend sinnlos an und streitet eine Förderungswürdigkeit desselben ab. Im Gegensatz zur Lebens- und Weltbejahung sieht Schweitzer die entsprechende Lebens- und Weltverneinung als sekundäres Phänomen an, welches nur auf dem Boden einer vorgängigen Bejahung von Leben und Welt gleichsam parasitär wachsen und gedeihen kann. Wohl gibt es nach Schweitzers Ansicht eine naive Form der Lebens- und Weltbejahung, die sich später zu einer tiefen und festen Überzeugung entwickelt, aber keine naive Lebens- und Weltverneinung; Lebens- und Weltverneinung entstammt der Welterkenntnis in dem Sinne, dass die Vorgänge in der Welt allesamt als unethisch sowie ziel- und sinnlos gesehen und interpretiert werden, sie hat ihren Ursprung also gänzlich im Denken und nicht, wie die Lebens- und Weltbejahung, im Willen zum Leben.

Trotz der ursprünglicheren Genese der Bejahung von Leben und Welt im Willen zum Leben ist selbige doch kein sicheres Gut, welches keinen Gefahren ausgesetzt wäre. Stetig wandelt der Mensch auf einem schmalen Grat der bejahenden Sicht auf Leben und Welt und kann jederzeit in die Schluchten der Verneinung abstürzen. Mit anderen Worten: Lebens- und Weltbejahung will jederzeit als dem zunächst unethischen Weltenlauf entgegenstehende Grundüberzeugung abgerungen sein (aus der Welterkenntnis heraus erscheint, wie bereits erwähnt, die Lebens- und Weltverneinung als folgerichtiger Überzeugung). Doch gibt es eine Möglichkeit der Läuterung der Lebens- und Weltverneinung. Ist sie anfangs nicht-ethisch, so kann sie sich in den Dienst der Lebens- und Weltbejahung stellen und somit ethischen Charakter bekommen. Aus diesem Zusammenschluss von Bejahung und Verneinung von Leben und Welt entspringt schließlich die Resignation, eine aus tiefster Lebens- und Weltbejahung fließende Gelassenheit der Welt und dem Selbst gegenüber. Sie macht bedingungslose Hingabe an anderes Leben sowie stete Arbeit am jeweiligen Selbst erst

²⁰² Den Ausdruck „Sein im Ganzen“ verwende ich in der Folge als Synonym zum Begriff des „unendlichen Seins“ bzw. zum Ausdruck „Sein überhaupt“; statt „Einssein mit dem unendlichen Sein“ sage ich demnach auch „Einssein mit dem Sein im Ganzen“ bzw. „Einssein mit dem Sein überhaupt“. In diesem Zusammenhang ist natürlich darauf hinzuweisen, dass dieser erstgenannte Ausdruck insbesondere von Heidegger in dessen Spätphilosophie benutzt wird, was jedoch nicht bedeutet, dass ich diesen Begriff in Heidegger'scher Manier verwendete. In ähnlicher Weise benutzt auch Beat Sitter-Liver diesen Ausdruck des „Seins im Ganzen“, um zu betonen, dass Schweitzers ethisches Denken prinzipiell alles Sein in den Blick nimmt – Sitter-Liver bezeichnet die Ehrfurchtsethik entsprechend zu Recht auch als „Seinsethik“ oder „Mittelweltethik“ – bzw. das Verhältnis des je einzelnen Menschen zu einzelnen Lebewesen „aus einer Sicht auf die Welt im Ganzen“ heraus bestimmt. Man sehe hierzu Sitter-Livers Essay „*Ehrfurcht vor dem Leben*“ *heißt sich auf die Welt im Ganzen beziehen*, S. 237 ff. in dem von Michael Hauskeller herausgegebenen Sammelband *Ethik des Lebens – Albert Schweitzer als Philosoph*.

möglich. Resignation befreit den Menschen von sich und der Welt, um auf sich und die Welt im Sinne der Förderung aller lebendigen Kräfte wirken zu können.

Wir haben im Kontext der Erörterung von „Lebens- und Weltanschauung“ sowie von „Lebens- und Weltbejahung“ des öfteren die Schweitzer'sche Sichtweise kennen gelernt, dass der Mensch zum Einssein mit dem unendlichen Sein zu gelangen habe und diese Einheit, ebenso wie die Erschließung des Willens zum Leben, nur auf dem Wege des „tiefen, elementaren Denkens“ zu erreichen wäre. Auch haben wir gesehen, dass Schweitzer die Überzeugungen der Lebens- und Weltbejahung bzw. der Lebens- und Weltverneinung im Denken verwurzelt sein lässt. Später werden wir noch feststellen, dass Schweitzer seine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben denotwendig begründen möchte. So erscheint es nun in der Folge angebracht, den Begriff des „Denkens“, wie Schweitzer ihn verwendet, näher zu untersuchen. Mit diesem Ausdruck unmittelbar verbunden findet sich der Begriff der „Mystik“, welcher eine ganz eigene Prägung von Schweitzer erhält. So widmen wir uns im nachfolgenden Kapitel diesen beiden für das Verstehen der Schweitzer'schen Philosophie so ungemein wichtigen Termini des „Denkens“ und der „Mystik“.

5. Mystik als denkendes Erleben

5.1 Der Unterschied zwischen „Gesundem Menschenverstand“ und „Denken“

Nachdem wir in den vorangegangenen Kapiteln einige zentrale Grundbegriffe der Schweitzer'schen (Kultur-)Philosophie wie „Weltanschauung“ (in ihren verschiedenen Aspekten), „Lebensanschauung“, „Lebens- und Weltbejahung“ sowie „Lebens- und Weltverneinung“ und „Resignation“ kennen lernen konnten, werden wir uns nun auf dem letzten Teilstück vor der „Königsetappe der Ethikbegründung“ noch die letzten, zum Verstehen des Schweitzer'schen Ethikkonzeptes unabdingbaren Begriffe wie „Denken“ und „Mystik“ näher betrachten. Beginnen wollen wir unsere diesbezügliche Untersuchung mit dem Begriff des „Denkens“.

Die Frage nach dem Denken ist eine entscheidende Grundfrage der Philosophie, der Disziplin, welche sich in ausgezeichneter Weise mit dem Denken als solchem befasst – zumindest sollte sie das sein, ginge es nach der Auffassung Schweitzers.²⁰³ Doch im Laufe der abendländischen Philosophiegeschichte wurde diese Frage entweder gar nicht oder nur sehr unvollkommen gestellt und zu beantworten gesucht, so zumindest ist es die Auffassung Schweitzers. Ihm gemäß nahm man das Denken als etwas Selbstverständliches, das einer näheren Aufklärung nicht mehr bedürfe.²⁰⁴ Dabei vergaß man jedoch, dass das Selbstverständliche gerade dasjenige ist, was der Philosoph, der Denker, mit besonderem Interesse auf sein tieferes Wesen hin befragen sollte. Sehen wir selbst, wie Schweitzer die Frage nach dem Denken angeht.

„Was ist Denken? Von dieser Frage sollte eigentlich alle Philosophie ausgehen. Sie hält es aber nicht für der Mühe wert, sie zu stellen und zu beantworten, in der Meinung, daß es sich um etwas handle, das als selbstverständlich angesehen werden könne. Nicht einmal Descartes, der mit seinem „Cogito ergo sum“ (ich denke, also bin ich) der Philosophie ihr sicheres Fundament dadurch zu geben glaubte, daß er den Denkakt als die primäre Tatsache des Bewußtseins ansieht, aus der sich die Existenz erst sicher ergibt, und Kant, der das

²⁰³ Ein weiterer Philosoph des 20. Jahrhunderts, der die Frage nach dem Denken in den Mittelpunkt philosophischer Erörterung stellte, war beispielsweise Martin Heidegger und wir werden sehen, dass es durchaus Parallelen zwischen dem Schweitzer'schen Denkbegriff und dem Heidegger'schen Verständnis desselben gibt.

²⁰⁴ Ähnlich wie Heidegger dies für die Fundamentalfrage der Philosophie, die Frage nach dem Sinn von Sein, konstatiert. Man sehe etwa *Sein und Zeit*, S. 4.

Denken reformieren will, beginnen – was doch natürlich wäre, mit der Untersuchung und Feststellung, worin es denn eigentlich besteht und was es sich vornimmt.“²⁰⁵

Tatsächlich hinterfragt Descartes das Denken als solches nicht mehr weiter und Kant etwa verbleibt bei der Gleichsetzung des Denkens mit dem Urteilen.²⁰⁶ Zunächst wird das Operieren mit Begriffen und später, in den Zeiten der analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, das Operieren mit Sprache zur Hauptaufgabe des Denkens bestimmt. Denken wird so zum geistigen Werkzeug des Erkennens, ja, Denken wird in Dienststellung zum Erkennen gerückt; „ernstzunehmende“, also vornehmlich naturwissenschaftlich-experimentell gewonnene Erkenntnis, wird zum Zielpunkt des Denkens. Hinzu kommt, dass eine scharfe Trennung zwischen dem Denken auf der einen und sämtlichen emotiven Komponenten des menschlichen Gemüts auf der anderen Seite vollzogen wurde, eine Vorgehensweise, die sich bereits bei Platon abzeichnete und bis in unsere Zeit, sowohl im Bereich der Philosophie als auch im alltäglichen Denken, durchgehalten hat.²⁰⁷

Für Schweitzer indes ist eine solche Sichtweise des Denkens absolut unbefriedigend, für ihn besteht Denken nicht nur darin, „objektive“ Welterkenntnis zutage zu fördern bzw. irgendwelche logischen Operationen zum Zwecke von Welterkennen auszuführen, sondern es gilt, das Verhältnis des Menschen zum Sein zu durchdringen und zu erhellen. Dabei spielt jeder Aspekt des menschlichen Gemüts eine wichtige Rolle.

„Denken ist nicht nur, logisch Tatsachen, die außer uns liegen, verbinden (den Zusammenhang einsehen, in dem außer mir liegende Tatsachen zueinander stehen), sondern mein Verhältnis zu den Dingen gewinnen. Mein ganzes Wesen ist an den Dingen beteiligt. Denken heißt, auf die Erkenntnis meines Verhältnisses zu mir selbst und zu der Welt gerichtet sein. ... An meinem Denken ist mein ganzes Wesen, Fühlen, Empfinden, Ahnen, Wollen,

²⁰⁵ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 293, 1. Fassung. Man vergleiche dazu auch *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 230 ff., 2. Fassung aus dem Jahre 1944.

²⁰⁶ Kant meint, verkürzt ausgedrückt, dass Denken letztlich das Verbinden von Begriffen zu Urteilen sei und im Verstand seinen Sitz hätte. Man sehe dazu etwa *KdrV*, A 67 ff./B 92 ff.

²⁰⁷ Man sehe dazu Schweitzers Gegenposition in *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 28: *„In unserem Denken bilden unsere seelischen Fähigkeiten eine unentwirrbare Einheit. Niemals werden wir in die geheimnisvolle Zusammengehörigkeit unseres Erkennens, Wollens, Fühlens, Ahnens und Sehens Einblick gewinnen. ... Das, was wir Gefühl nennen, spielt im Denken eine überaus bedeutende Rolle. Gefühl ist ein Denken, undeutlicher, aber auch unbeirrbarer als das klar überlegende, weil es mehr eine in uns stattfindende als von uns ausgeübte Tätigkeit unseres geistigen Wesens ist. ... Das Gefühl, das sich dem Denken entzieht, verfehlt seine Bestimmung. Das Denken, das meint, am Gefühl vorbeigehen zu können, kommt von dem Wege ab, der in die Tiefe führt. Wo das Gefühl in das Denken hinaufreicht und das Denken in das Gefühl hinabreicht, ist unser ganzes Wesen an dem Gestalten der Überzeugungen, die wir in uns tragen, beteiligt.“*

Erkennen beteiligt. Denken hat es mit dem Verhältnis zu meinem eigenen Sein und zum Sein der Welt zu tun. „²⁰⁸

Das Denken soll die Wirklichkeit nicht überfliegen, sie nicht umgehen, sie nicht zurechtbiegen, sie nicht entleeren, sondern in sie eindringen, von der Wirklichkeit erfüllt sein. „²⁰⁹

Denken hat demnach nicht nur etwas mit dem Erkennen zu tun, letzteres ist ein Bestandteil unter mehreren innerhalb des Denkens (wie die erste der beiden zitierten Textstellen zeigt), welchem noch nicht einmal der höchste Stellenwert von Schweitzer zugesprochen wird, geschweige denn, dass es die Krönung denkerischer Bemühungen darstellen würde. An anderer Stelle schließt Schweitzer gar aus, dass das Denken überhaupt etwas in unmittelbarer Weise mit Erkenntnis zu schaffen hätte.

„Denken hat es mit meiner Beziehung zu dem Sein zu tun, nicht mit Erkenntnis. Dem Denken ist Erkenntnis Mittel zum Zweck. „²¹⁰

Aus dem eben Gesagten wird auch ersichtlich, dass die Wissenschaft (insbesondere die Naturwissenschaft) sich nicht zwangsläufig des Denkens (im Sinne Schweitzers) bedient und womöglich gar nicht denkt, gleichwohl die meisten Menschen, gerade in unserer Gegenwart, denkerische Leistung vornehmlich mit den Errungenschaften des Geistes auf dem Sektor der Naturwissenschaften identifizieren.²¹¹

„Denken ist nicht Wissenschaft, sondern setzt Wissenschaft voraus. „²¹²

²⁰⁸ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 179. Oder als weitere eindruckliche Textstelle sei etwa *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 27 angeführt: „Nicht irgendein rein logisches Vermögen übt in uns, als eine Art Gedankenmathematik, das Denken aus. In unserem Denken nimmt unser ganzes Wesen Kenntnis von sich und tritt in Auseinandersetzung mit sich selbst und mit der Welt.“

²⁰⁹ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 179.

²¹⁰ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 178.

²¹¹ Somit ist auch klar, dass ein solches Denken nicht den natur- wie geisteswissenschaftlichen Kriterien von Objektivität genügt, ja, nicht genügen kann; Schweitzer jedoch sieht dies nicht als Mangel sondern gar als Vorzug des Denkens an, denn es geht im Denken primär um das je subjektive Verhältnis des je einzelnen Menschen zum unendlichen Sein, welches ein „objektives“ Überlegen nicht erlangen könnte. *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 122: „Im Erkennen verhält sich der Mensch dem Sein gegenüber objektiv. Das Denken aber hat insofern immer etwas Subjektives an sich, als es mit der Frage meines Verhältnisses zur Welt beschäftigt ist.“

²¹² *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 294 (Fußnote 109). Hier ist natürlich auf die Parallele der Schweitzer'schen Position mit der Sicht Heideggers auf das Verhältnis von Denken und Wissenschaft zu verweisen. In seiner 1951/52 gehaltenen Vorlesung *Was heißt Denken?* äußert Heidegger in sehr provokanter Manier, dass die Wissenschaft nicht denken würde. „Es ist nämlich wahr, daß das bisher Gesagte und die ganze folgende Erörterung mit Wissenschaft nichts zu tun hat, gerade dann, wenn die Erörterung ein Denken sein dürfte. Der

Gänzlich unwichtig wird Welterkenntnis indes nicht, ohne sie vermag das Denken nicht viel. Daher präzisiert Schweitzer auch weiter, dass alles Denken zunächst Erkenntnis bzw. Wissen über die Tatsachen voraussetzt und von diesem ausgehend in die Tiefe dieser Tatsachen vorzudringen trachtet.

*„Alles Denken setzt Erkenntnis voraus. Ich denke auf Grund der Erkenntnis der Tatsachen meines Seins und des Seins der Welt, zu der ich gelangt bin. ... Das Denken muß von den Tatsachen der Erkenntnis ausgehen und sich mit ihnen auseinandersetzen.“*²¹³

Dies bedeutet freilich nicht, dass sich dadurch auch ein Vorrang der Wissenschaft bzw. des wissenschaftlichen Erkennens vor dem Denken manifestierte. Das Denken bewegt sich schlicht nicht in den gleichen Bahnen wie die Wissenschaft, es ist in gewisser Hinsicht unendlich viel wertvoller als diese, weil dem Menschen aller erst durch das Denken die geistigen Grundlagen seiner Existenz luzide werden, weil sich des Menschen wahres Wesen erst im Denken in rechter Weise zu zeigen und zu entfalten vermag.

*„Im Denken erwachen wir erst völlig zum Leben. ... In einem auf das Letzte gerichteten Denken ständig von den Fragen des Daseins bewegt sein, heißt völlig wach bleiben. Von dem großen Geheimnis der Welt (welches nur denkend erlebt, nicht aber erkennend erfasst und beschrieben werden kann; Anm. d. Verf.) und unseres Daseins erfüllt zu sein, heißt völlig am Leben sein.“*²¹⁴

Das Geheimnisvolle, also die Ethik²¹⁵, wie auch das Leben in seiner ganzen Tragweite und Tiefe, können nicht von erkenntnismäßiger Anschauung der Welt durchdrungen werden, erst das erlebende Denken hat zu diesen höchsten Sphären menschlicher Erfahrung eine „Zugangsberechtigung“.

Auch der von Schweitzer häufiger verwendete Ausdruck der „Sachlichkeit des Denkens“ darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass damit keine nüchterne und neutrale Tatsachenerfassung

Grund dieses Sachverhaltes liegt darin, daß die Wissenschaft ihrerseits nicht denkt und nicht denken kann und zwar zu ihrem Glück und das heißt hier zur Sicherung ihres eigenen festgelegten Ganges. Die Wissenschaft denkt nicht.“ (S. 8) Das „echte“ und tiefe Denken legt die Grundfeste der menschlichen Existenz frei bzw. lässt den Menschen diese spüren, erfahren. Wissenschaft hingegen blendet solche Dinge aus, denn ansonsten wäre sie nicht in der Lage, den von ihr propagierten Anspruch der „Objektivität“ der Erkenntnis einzulösen.

²¹³ *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 29.

²¹⁴ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 237 f. Man sehe auch diesbezüglich *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 30: „Erst in dem Denken gelangt der Mensch in den völligen Besitz der Persönlichkeit, die in ihm vorhanden ist.“ oder auch *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 125: „Es gibt keine andere Veredelung des Menschen, als daß er in einem eigenen, in die Tiefe gehenden Denken zum wahren Menschentum gelangt.“

²¹⁵ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 177.

und –Strukturierung im Sinne naturwissenschaftlicher Weltbeschreibung, sondern vielmehr die ganz auf die Wirklichkeit gerichtete konzentrierte Aufmerksamkeit des Menschen gemeint ist. Denken ist also in ganz strenger Weise „phänomenologisch“, es will zu den Dingen selbst vordringen, freilich nicht im terminologischen Sinne des Wortes, wie etwa die Phänomenologen um Husserl oder Heidegger ihn verwenden. So wäre beispielsweise für Schweitzer ein Mensch, der sich während eines Spaziergangs durch den Wald den Eindrücken der Natur öffnet und sich als deren Teil betrachtet „näher“ an den Dingen, an den „Sachen“, ja, er wäre als sachlicher anzusehen, denn ein Naturwissenschaftler, der etwa die Molekularstruktur eines Baumes in eben diesem Wald bis ins kleinste Detail angeben könnte.

„Das wahre Denken ist das sachliche, das in jeder Weise von dem Wirklichen ausgeht und auf das Wirkliche eingeht. ... Das wahre Denken ist das, das die Beziehung auf die volle Wirklichkeit stets aufrechterhält und von den Fragen unseres Verhältnisses zu uns selber und zur Welt ausgeht, die einen jeden von uns ständig bewegen. ... Das Denken kann nicht sachlich genug sein.“²¹⁶

Dem letztzitierten Textabschnitt können wir ferner entnehmen, dass sich das wahre Denken im Sinne Schweitzers stets für die drängenden Fragen der menschlichen Existenz nach dem Verhältnis des je einzelnen Menschen zu sich selbst und zur Welt offen zu halten habe. Sehen wir uns diese Formulierung genauer an, so fällt uns schnell die Ähnlichkeit des so an das Denken formulierten Anspruchs mit der Grundbestimmung der Weltanschauung (im Sinne von WA I) auf. Wir erinnern uns, „Weltanschauung“ hat zum Ziel, den Menschen in ein geistiges Verhältnis zum Sein außerhalb wie innerhalb seiner zu bringen, ihm sein Einssein mit dem unendlichen Sein und allen seienden Dingen begreifen zu lassen.²¹⁷

Demnach hat, so können wir - kombinieren wir die entsprechenden Aussagen der Schweitzer'schen Bemerkungen - schließlich sagen, dass das Denken letzten Endes eine umfängliche Weltanschauung (im Sinne von WA I, also Vereinigung von „Lebensanschauung“ und „Welterkennen“) zum Ziel hat, wie folgende zwei Zitate nochmals belegen mögen.

²¹⁶ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 179. Ergänzend sehe man auch *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 29: „Nur wenn es sachlich ist, ist es gediegen und hat das Vermögen, in der vollendetsten Art tief zu sein.“

²¹⁷ Man sehe dazu beispielsweise die Begriffsbestimmung von „Weltanschauung“ in *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 197.

„Es handelt sich für das Denken also darum, die Lebensanschauung und die Anschauung von der Welt, das heißt das Sein, wie wir es in uns erleben und wie wir es außerhalb unserer erschauen, als miteinander in Einklang seiend zu erkennen.“²¹⁸

„In dem Denken suchen wir unser Dasein in dem unendlichen Sein der Welt zu begreifen. Wir nennen dies mit einem erst in der Neuzeit geprägten und in der deutschen Sprache entstandenen Worte, uns eine Weltanschauung schaffen.“²¹⁹

Da Schweitzer außerdem die Unausrottbarkeit des Bedürfnisses nach Weltanschauung im menschlichen Gemüt konstatiert²²⁰ und diesem damit gleichsam eine naturhafte Verwurzelung in selbigem beimisst, kann er auch sagen, dass das Denken naturhaft im Menschen gegeben ist.

„Auch das Vermögen des Denkens ist etwas Naturhaftes.“²²¹

Wie wir es im Zusammenhang mit der Erörterung der Begriffe „Lebensanschauung“, „Lebens- und Weltbejahung“ oder auch dem „Willen zum Leben“ schon sehen konnten, betrachtet Schweitzer alle diese Grundereignisse bzw. alle diese Grundüberzeugungen und Grundhaltungen als naturhaft, quasi als biologische Determinanten²²², im Menschen verankert.

Das Denken nimmt im Rahmen dieser Zentralphänomene der Schweitzer'schen Philosophie eine gewisse Sonderstellung ein, es bezeichnet eine Art **Metavermögen** (das dennoch gleichursprünglich mit den anderen Vermögen und Gegebenheiten dem Menschen von Natur aus gegeben ist), welches sich sämtlicher anderer Gegebenheiten und Überzeugungen „annimmt“, und diese auf der Basis des im je einzelnen Menschen vorfindbaren Wissens vertiefend auf „letzte Gründe“ zu bringen sucht. Es bündelt sozusagen die vorfindbaren Gemütskräfte (wie das Ahnen, das Fühlen, das Wollen etc.) und sucht mit dieser geeinten

²¹⁸ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 207; man sehe auch *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 307 (weitere sehr eindringliche Formulierung!), 4. Teil, S. 239 oder 3. Teil, S. 47 oder 3. Teil, S. 159 oder 3. Teil, S. 29 oder 1. Teil, S. 53.

²¹⁹ *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 122; auch *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 364, sei der Vollständigkeit halber noch genannt: „Weil alles Denken es im Grunde mit dem Problem der Weltanschauung, das heißt des geistigen Verhältnisses des Menschen zu seinem eigenen Sein und zum unendlichen Sein zu tun hat, besteht nur ein relativer Unterschied zwischen Philosophie, Religion und Mystik.“

²²⁰ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 175: „Das Bedürfnis nach Weltanschauung ist gebieterisch und unausrottbar in uns gegeben.“

²²¹ *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 30.

²²² Diesen Ausdruck verwendet z.B. Gabriele Meurer in ihrer Dissertation *Die Ethik Albert Schweitzers vor dem Hintergrund der Nietzsche'schen Moralkritik*, Kapitel 4.1.

Kraft überlegend, den Zielpunkt all der besagten Kräfte innewohnenden Strebens – das unendliche Sein, bzw. die Einheit mit diesem unendlichen Sein, zu erreichen. Schweitzer bringt dies in etlichen Textpassagen des Nachlasses nachgerade poetisch zum Ausdruck, wie folgendes Zitat stellvertretend belegt.

*„Es liegt in dem Wesen des Denkens, daß es ein unaufhaltbar auf das Letzte gehendes Überlegen ist. Unser Denken muß eine Woge sein, die nicht zur Ruhe kommt, bis sie am Gestade des Ewigen anschlägt.“*²²³

Diesbezüglich ist Schweitzer hier nicht so weit vom Kantischen Verständnis der spekulativen Vernunft und ihrer kritischen Funktion als Geber der regulativen Prinzipien, als Geber der hypothetischen Ideen, entfernt. Während, allgemein gesprochen, der Verstand, bei Schweitzer wie bei Kant, ein Vermögen darstellt, Vorstellungen zu ordnen und Regeln zu geben, so ist die Vernunft ein Vermögen, diese Regeln nochmals unter bestimmten höheren Leitvorstellungen (bei Kant eben die Ideen) zu ordnen bzw. (bei Schweitzer) schöpferischdenkend dieses geordnete Wissen an die Grenzen des „Letzten“, an die „Gestade des Ewigen“ zu bringen. Vernunft ist somit bei beiden Denkern das Vermögen, welches auf das „Unbedingte“ abzielt.²²⁴ Jede tiefere Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt muss

²²³ *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 26. Man sehe dazu ebenso *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 188: *„Denken heißt, die Küste des gesunden Menschenverstandes aufgeben und das weite Meer befahren, den Kurs auf das Unendliche gerichtet halten.“* oder *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 122: *„Denken will also heißen, daß ich in einem auf das Letzte gehenden Überlegen stetig von den Fragen des Daseins bewegt bin und mich mit mir selber und der Welt auseinandersetze.“*

²²⁴ Schweitzers hier geschildertes Vernunftverständnis weicht auch nicht von der Definition aus *Kultur und Ethik* ab (S. 70). *„In der Vernunft suchen sich das Erkennen und der Wille, die in uns in geheimnisvoller Weise miteinander verbunden sind, gegenseitig zu verstehen. Das letzte Wissen, nach dem wir trachten, ist das Wissen vom Leben. ... Weil das Leben letzter Gegenstand des Wissens ist, wird das letzte Wissen notwendigerweise denkendes Erleben des Lebens. Dieses aber liegt nicht aus der Richtung der Vernunft heraus, sondern in ihr.“* Oder S. 68: *„In keinem Falle dürfen romantische Gefühle und Phrasen unser Geschlecht abhalten, sich vorzustellen, was Vernunft eigentlich sei. Sie ist nicht dürrer Verstand, der die vielgestaltigen Regungen unseres Seelenlebens nicht aufkommen läßt, sondern der Inbegriff aller Funktionen unseres Geistes in ihrem lebendigen Zusammenwirken. In ihr halten unser Erkennen und unser Wille die geheimnisvolle Zwiesprache miteinander, die unser geistiges Wesen bestimmt.“* Diese bestätigt, dass Vernunft, als Einheit von Erkennen und Wollen (ähnlich wie bei Kant – **eine** Vernunft, die in zwei verschiedenen Hinsichten, theoretisch-spekulativ bzw. praktisch, tätig ist) ein auf das Letzte gehendes Vermögen und somit wahrer „Hüter“ des Denkens ist und schließlich, ebenfalls ähnlich wie bei Kant, das Wesen des Menschen bestimmt bzw. es sogar ausmacht. Eine weitere interessante Textstelle hierzu finden wir im Schweitzer'schen Nachlass, *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 370: *„Verstand – Vernunft. Verstand: das Verstehenwollen und Bei-der-Illusion-Bleiben, als ob es ein Verstehen der Dinge gäbe, von dem wir leben können. Vernunft: das Verstehenwollen, das nicht haltmacht, sondern entschlossen ist, die Wege zu Ende zu gehen, auch wo sie nicht mehr gebahnt sind.“*

demnach notwendig den Weg der Vernunft beschreiten, von wo aus auch immer dieser beginnen mag.²²⁵

Weiterhin können wir festhalten, dass „Denken“ nicht gleichzusetzen ist mit „Wissen“, es ist nicht bloße Informationsverarbeitung! Denken ist zwar, wir haben es gesehen, einerseits vom Erkennen abhängig insofern, als es auf Faktenwissen aufbaut und von diesem seine „geistigen Reisen startet“, jedoch andererseits vollkommen unabhängig davon, da es dieses Wissen in Richtung des Unendlichen zu vertiefen trachtet und somit im wahrsten Wortsinne ab-soluten Status gegenüber dem Wissen bzw. Erkennen reklamieren darf.

„Aber Wissen und Denken stehen nicht in einem direkten Verhältnis zueinander. Denken ist nicht einfach Verarbeitung von Wissen. Nicht wo am meisten Wissen ist, ist am meisten Denken. Es gibt viele Gelehrte, die nicht Denkende sind, und viele Denkende, die nicht über ein ausgedehntes Wissen verfügen.“²²⁶

Das Denken geht unter der Führung der Vernunft vom Weltwissen aus und „bohrt“ gleichsam von dieser Stelle aus in die Tiefe.²²⁷ Was so mit rationalem Überlegen beginnt, wird sich am Ende in irrationalem (d.h. bei Schweitzer (empirisch) unbegründbarem sowie unbegrenztem)²²⁸ und enthusiastischem Erleben ergeben, kurz, die Mystik wird Höhe- bzw. Endpunkt des Denkens.

²²⁵ *Kulturphilosophie III*, Anhang zum ersten Teil, S. 459: „Was ist Vernunft: Auseinandersetzung mit der Welt auf Grund von Erkenntnis.“ An anderer Stelle setzt Schweitzer, diesmal im Gegensatz zu Kant, Vernunft und Denken beinahe synonym (bei Kant ist der Verstand das Vermögen zu denken; man sehe etwa *KdV*, B 94/A69), man sehe *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 389: „Statt Vernunft sagen: Denken. Denn Vernunft ist ein Ergebnis des Denkens.“ Hier wird Vernunft in ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis zum Denken gesetzt, was ich indes so deute, dass sich Vernunft als Höhepunkt aller vereinten Gemütsbewegungen im Menschen zum höchsten Vermögen unter allen anderen herausbildet und auf diese Weise schließlich zur Hüterin dessen werden kann, von dem sie selbst hervorgebracht worden ist (ähnlich vielleicht einem Sohn, der seine Mutter leitet und beschützt). Es besteht mit anderen Worten kein Widerspruch zwischen meiner Ausdrucksweise der Vernunft als Hüterin des Denkens und der Schweitzer'schen Behauptung, das Denken habe die Vernunft als Ergebnis hervorgebracht.

²²⁶ *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 29. Man beachte auch die auf dieser Seite befindliche Fußnote 16 sowie Schweitzers Äußerung zu den sich wissend wählenden Gelehrten in *KE*, S. 329!

²²⁷ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 295: „Nicht darauf kommt es an, von wo das Denken ausgeht, sondern nur darauf, daß es von da, wo es ausgeht, in die Tiefe geht. Jede Bohrung, von wo aus sie auch immer unternommen wird, hat die Richtung auf den Mittelpunkt der Erde zu. So führt auch jede unser Leben betreffende Frage, wenn sie nun zu Ende verfolgt wird, zu den letzten Problemen des Denkens.“

²²⁸ Auch Gabriele Meurer teilt in ihrer Dissertation *Die Ethik Albert Schweitzers vor dem Hintergrund der Nietzscheschen Moralkritik* dieses Verständnis des Begriffs des Irrationalen; man sehe ebd. S. 206: „'Irrational'“ wäre im Schweitzer'schen Kontext mithin im wesentlichen zu übersetzen als ‚nicht empirisch begründbar‘, aber keinesfalls in Zusammenhang zu bringen mit etwas, das rationalen Gesetzmäßigkeiten als solchen zuwiderläuft.“ Zur Bestätigung dieser Deutung des Begriffs des „Irrationalen“ bei Schweitzer sei auf Bemerkungen aus dem Nachlass verwiesen; dort heißt es etwa in *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 371: „Statt ‚irrational‘ sagen: unübersehbar oder unausrechenbar. [Das] nicht zu Ordnende, nicht zu Begrenzende.“

Im Zuge der Wissensvertiefung verlässt das Denken, verlässt die Vernunft (als Hüterin des Denkens) die Bahn der Rationalität, es schlägt vom (theoretischen) Überlegen um in konkretes Erleben des Seins, so dass wir schließlich sagen können, Denken sei im Letzten nichts anderes als Erleben des Einsseins mit dem Sein außerhalb und innerhalb unserer selbst; es ist letztendlich enthusiastisch und mündet im Bereich des Irrationalen (d.h. bei Schweitzer, im Bereich des Unbegründbaren), es wird zur Mystik.²²⁹

Wir kommen später noch einmal darauf zurück. Zuerst müssen wir jedoch, nachdem wir die Bedeutung des Denkens im Gefüge der Schweitzer'schen Philosophie umrissen haben, auf die das Denken vornehmlich beschäftigenden Fragen eingehen, um auf diese Weise das Aufgabenfeld desselben konkreter zu beschreiben. Ferner müssen wir den Ausgangspunkt des Denkens genauer bestimmen, um in einem weiteren Schritt schließlich den Umschwung desselben in Mystik verstehen zu können, den Umschwung, welchen wir eben bereits vorab erwähnt und skizziert haben.

Denken hat für Schweitzer, wie er selbst im Nachlass erwähnt, im Großen und Ganzen drei Hauptaufgaben zu erfüllen, welche wir bereits allesamt kennen gelernt haben. Einmal hat es sich darum zu bemühen, die Welt außerhalb des Menschen in ihrer Tiefe zu verstehen und Wissen darüber zu akkumulieren, um den Verstehenshorizont von Welt zu erweitern. Zum anderen kommt dem Denken die Aufgabe zu, das im Willen zum Leben angelegte Wissen zu reflektieren und den Menschen zu einer entwickelten Lebensanschauung zu verhelfen. Die letzte und zugleich schwierigste Aufgabe des Denkens liegt nun darin, „Welterkennen“ und „Lebensanschauung“ miteinander in Einklang zu bringen. Diese Aufgabe ist es auch, welche Schweitzer selbst in seinem gigantischen geistigen Ringen mit den Problemen von Welt- und Lebensanschauung zu lösen trachtet. Im Prinzip ist dies gleichbedeutend mit der Aufgabe, Ethik (das aus dem Willen zum Leben bzw. aus der Lebensanschauung Kommende) und Welt miteinander zu versöhnen.

„Das Denken sucht zu verstehen: 1) die Welt, 2) was in meinem Willen zum Leben ist, 3) wie beide miteinander übereinstimmen.“²³⁰

²²⁹ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 194: „Das sachliche Denken endet in dem Erleben, das sich in ihm vorbereitet.“ Oder auch ebd., 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 385.

²³⁰ *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Anhang aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 387.

Die wohl allgemeinste Formel dafür, was denn Denken sei, findet sich in Schweitzers Auskunft wieder, Denken bestünde allgemein im Überlegen.²³¹ Bevor es jedoch ein auf das unendliche Sein abzielendes, tiefes, von allen Gemütskräften begleitetes Überlegen wird, nimmt es Ausgang vom gesunden Menschenverstande, dem Anfang allen Denkens bzw. Überlegens.²³² Welche Aufgabe erfüllt nun dieser gesunde Menschenverstand? Was unterscheidet ihn vom Denken, wenn er doch den Beginn allen Denkens selbst markiert? Reicht die Betätigung des soliden Menschenverstandes nicht aus, um den Menschen durch die Hindernisse des alltäglichen Lebens zu lotsen? Ist es unbedingt notwendig, dass sich der Mensch zu den fernen Ufern des Unendlichen aufmacht und sich mit einer solchen Reise arg belastet, wo doch der gesunde Menschenverstand ein sichereres Zuhause zu bieten scheint? Schweitzer selbst formuliert diese Fragen und kann sie vollauf nachvollziehen, zumal die meisten Menschen der Gegenwart, auf ihre mangelnde Bereitschaft zum tiefen und weitläufigen Denken angesprochen, oftmals auf ihren gesunden Menschenverstand verweisen und die Abenteuer des philosophischen Denkens als überflüssig oder das Leben unnötig erschwerend bezeichnen und somit ablehnen – es ist auch in unserer Zeit, und vielleicht gerade heutzutage noch wesentlich mehr als vor etwa 200 Jahren, sehr bequem, unmündig zu sein und sein Denken in Gang zu bringen. Denken, das sich nicht mit den erstbesten „Wahrheiten“ der modernen Medien zufrieden gibt, begibt sich in der Tat womöglich in große Gefahr – das Vertraute, nach welchem sich der Mensch doch sehnt und wofür er ohne weiteres bereit ist, seine geistige Selbständigkeit zu opfern, könnte möglicherweise zum Einsturz gebracht und der je einzelne Mensch auf sich selbst zurückgeworfen werden. Wir haben dies schon im ersten Teil vorliegender Arbeit im Rahmen der Schweitzer'schen Analyse des modernen Menschen kennen gelernt – der Mensch des 20. bzw. 21. Jahrhunderts ist in hohem Maße geistig unfrei und trägt zum Gutteil selbst Schuld an diesem Zustande. Dabei gesteht Schweitzer diesem gesunden Menschenverstande durchaus sein Recht zu, Beginn und Grundlage des Denkens zu sein, doch mit der entscheidenden Einschränkung, dass er stets unfertiges Denken bleibt und den Menschen, wird dieser von ihm dominiert, in seinen wesenhaften geistigen Entfaltungsmöglichkeiten beschneidet.

²³¹ *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 122: „Ganz allgemein besteht Denken im Überlegen.“ Siehe dazu auch *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 230, 1. Teil, S. 186, 2. Teil, S. 294.

²³² *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 294: „Alles Denken nimmt seinen Anfang in dem gesunden Menschenverstand.“ Siehe dazu etwa auch *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 123.

„Ist es aber wirklich erforderlich, daß der Mensch, um sich im Leben zurechtzufinden, den Gang ins Entlegene antrete und über sein Verhältnis zum unendlichen Sein ins klare zu kommen suche? Bedarf er wirklich einer Weltanschauung? Geht es nicht einfacher? Warum es nicht mit dem gesunden Menschenverstande versuchen? Niemand mache dem gesunden Menschenverstand sein Recht streitig. Er ist der naturgemäße Anfang alles Denkens. Aber er bleibt unfertiges Denken.“²³³

Woran aber liegt es, dass der Gang ins Unbekannte, der Weg zum Einssein mit dem unendlichen Sein, der Weg zu einer authentischen Weltanschauung, von vielen Menschen nicht angetreten wird? Ist es tatsächlich, wie wir vorhin in Reminiszenz an den Kantischen Essay zur Klärung der Frage, was denn Aufklärung sei, behauptet haben, dass nur Bequemlichkeit dazu führt, geistig stumpf dahinzuleben? Oder steht womöglich ein noch stärkerer Impuls hinter dem Verzicht auf Denken? Erwartet man sich zu wenig von solch einem beschwerlichen Marsch oder ist es nicht vielmehr so, dass jeder mehr oder minder klar weiß, welche Konsequenzen dieser Gang für die herkömmliche und gewohnte Lebensführung haben kann? In der Tat gibt es für Schweitzer noch einen stärkeren Impuls als Faulheit und Bequemlichkeit, der den Start des je eigenen Denkens verhindert und blockiert – die Angst (Kant nennt sie in seinem Aufklärungseessay Feigheit). Die Angst, das gewohnte, mit unreflektierten Vorurteilen gespickte „gute“ Leben vielleicht ändern oder gar völlig aufgeben zu müssen, ist ein mächtiger Verbündeter der geistigen Unselbständigkeit und ein verlässlicher Partner der Mächtigen dieser Welt, seien dies nun Politiker oder Industriespitzen, welcher verhindert, dass der für sie so ungemein profitable Status Quo nicht umgestürzt wird.

„Woher dieses Bestreben, uns der unabweisbaren Forderung zu entziehen, das einzelne aus dem Ganzen zu begreifen? Ist es nur so, daß uns diese Wanderung ins Entlegene zu beschwerlich ist und wir befürchten, auf ihr ins Abstrakte zu gelangen? ... Oder erwarten wir nichts von einem solchen auf das Letzte gerichteten Nachdenken? Im Gegenteil – und hierin liegt der wahre Grund unserer Abneigung gegen es – wir erwarten soviel davon, daß wir uns davor fürchten. Wir ahnen, daß sich daraus eine Geistigkeit ergibt, die größere Zumutungen an uns stellt als uns lieb ist. In dem halben Denken, das sich uns als gesunder

²³³ *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 123. Man sehe beispielsweise auch *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 53. Einen wesentlich schärferen Ton gegen den gesunden Menschenverstand stimmt Schweitzer in folgender Textpassage aus dem Nachlass an: „*Der gesunde Menschenverstand ist: unvollständiges Denken. Zu bequem. Angst vor dem, was als Forderung an mich herantreten könnte. Der gesunde Menschenverstand ist eine bequeme Lebensauffassung.*“ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 59 (Fußnote 22).

Menschenverstand empfehlen möchte, ist uneingestandene Angst vor zu weitgehender Ethik, vor zu starkem Idealismus, vor zu tiefem Menschentum und vor zu lebendigem Religiösem, die das bis zu Ende gehende Denken mit sich bringen könnte. Um in der Bahn des gewöhnlichen Dahinlebens verbleiben zu können, verharren wir in dem gewöhnlichen Denken. In Wirklichkeit ist das, was sich der gesunde Menschenverstand nennt, ein abgestumpfter Menschenverstand, der uns dahin bringen will, uns zu verhalten wie der Durchschnitt der Menschen um uns herum, die sich in geistiger Hinsicht schlecht und recht durchs Leben schlagen ... Kiesel zu sein, die sich glattrollen und in der Flut mitgleiten wie die anderen.“²³⁴

Die politische Dimension des Denkverzichts aus Feigheit und Bequemlichkeit hat auch Schweitzer bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts trefflich erkannt und ist mit all seiner Kraft gegen diese „geistige Bankrotterklärung“²³⁵ angegangen. Geändert hat sich freilich nicht allzu viel. Wie im ersten Kapitel schon angesprochen, ist auch heutzutage das unkritische Überlegen des „gesunden Menschenverstandes“ das Maß aller Dinge; was „Denken“ heißt bzw. heißen kann, ist vielen Menschen, welche sich selbst als denkend oder gar als Verstandesmenschen²³⁶ bezeichnen, gar nicht klar. Insofern ist Schweitzer absolut beizupflichten, wenn er zum Denken nicht nur logische Entschlossenheit und Fertigkeit sondern auch moralische Entschlossenheit als unabdingbar für es ansieht, denn „elementares Denken“ hat zwangsläufig umwälzende Auswirkungen auf die Lebensweise des je einzelnen Menschen.

„Zum wirklichen Denken bedarf es also nicht nur logischer, sondern auch moralischer Entschlossenheit.“²³⁷

Nach dieser Vorabkritik am gesunden Menschenverstand bzw. an dessen möglichen negativen Aspekten, wenden wir uns jetzt seinen positiven Aspekten zu, denn schließlich markiert er nach Meinung Schweitzers den Anfang allen Denkens und hilft dem Menschen, sich im Alltag zu orientieren. Wir fragen also nun, was Schweitzer unter dem Ausdruck „gesunder Menschenverstand“ versteht.

²³⁴ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 59 ff. Man sehe auch ähnliche Passagen in *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 186 f. oder 3. Teil, S. 124 f.

²³⁵ „Verzicht auf Denken ist geistige Bankrotterklärung.“ LD, S. 220.

²³⁶ Hierzu siehe man etwa *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 125: „Was man gemeinhin Verstandesmenschen zu nennen pflegt, sind solche, die sich mit einem auf halbem Wege stehenden bleibenden und daher als verständig geltenden Denken zufrieden geben.“

²³⁷ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 60. Ebenso findet sich diese Aussage in *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 187, 2. Teil, S. 296 oder 3. Teil, S. 124.

Eine erste Antwort Schweitzers auf diese Frage lautet wie folgt:

„Was meint man eigentlich, wenn man sich auf den gesunden Menschenverstand beruft? Ein sachliches, auf das Praktische gerichtetes Denken, das bestrebt ist, in dem Kreise des unmittelbar Gegebenen und des unmittelbar Einleuchtenden zu verharren, und die Zuversicht hegt, in solchem Verfahren zu den Erkenntnissen zu gelangen, deren der Mensch zum Leben bedarf.“²³⁸

Der gesunde Menschenverstand befasst sich demnach mit den unmittelbar in der täglichen Handlungspraxis begegnenden Problemen und sucht nach einfachen und probaten Lösungen für diese Schwierigkeiten, was ihn so natürlich unabdingbar für eine geordnete und strukturierte Lebensführung macht.²³⁹ Allerdings liegt in diesem seinem Bestreben, hinsichtlich des Befragens und Problematisierens auf einem möglichst mäßigen Niveau zu verharren, um allzu großen Komplikationen ausweichen zu können, gerade seine Gefahr, in die Oberflächlichkeit abzugleiten und den jeweiligen Menschen in den Zustand eines seiner direkten Umwelt ausgelieferten „Tieres“ zu verwandeln, das nicht mehr fähig ist, einen (geistigen) Bezug zur Welt im Ganzen herzustellen, das voll in dem ihn umgebenden Seienden aufgeht. Die Kunst des Maßhaltens ist für den gesunden Menschenverstand, und damit für das Denken insgesamt, eine zweiseitige Angelegenheit, auf die sich der Mensch am besten nicht allzu gut verstehen sollte. Schweitzer setzt ihn sogar in unmittelbare Nähe zur Gedankenlosigkeit, was nochmals deutlich macht, wie kritisch er die Alltagsdominanz des gesunden Menschenverstandes beurteilt.

„Dieser gesunde Menschenverstand lebt von den Zugeständnissen, die er an die Gedankenlosigkeit macht. Er will mich die Kunst des Maßhaltens im Denken lehren, mit meinem Verhalten zur Umwelt beschäftigt zu sein, ohne auf das der Welt einzugehen. Er vergißt, daß die Umwelt sich von dem Weltganzen nicht abgrenzen läßt.“²⁴⁰

²³⁸ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 181. Man sehe eine ähnlich lautende Formulierung des Ausdrucks in *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 250.

²³⁹ Der gesunde Menschenverstand ist gewissermaßen ein stark modifiziertes Denken, das im Umgang mit dem nächstgelegenen Sein aufgeht und die Welt im Ganzen nicht weiter in den Fokus seiner Aufmerksamkeit aufnimmt. Mit Gernot Böhme könnte man auch sagen, dass sich der gesunde Menschenverstand mit den „Üblichkeiten“ des alltäglichen Lebens befasst, also mit allen Konventionen und gewachsenen Traditionen sowie der Sitte; vgl. dazu sein Buch *Ethik im Kontext*, S. 28 ff.

²⁴⁰ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 187.

Der gesunde Menschenverstand ist, gemäß dieser Ausführungen, bei den meisten Menschen alles andere als gesund. Er wäre dies, wenn er sich seiner Grenzen bewusst würde und dem auf das Sein im Ganzen ausgerichtete Denken zu gegebener Zeit gleichsam dessen Territorium überließe. Beide, das Denken und der gesunde Menschenverstand, gehören untrennbar zusammen, doch müssen sie in einem harmonischen Verhältnis gemeinsam arbeiten, da sonst die zuvor beschriebenen Auswüchse der Denkfeigheit und Denkfaulheit schnell um sich greifen würden.

„Der gesunde Menschenverstand und das Denken gehören zusammen wie die Vorberge und das Hochgebirge. Niemals darf sich der gesunde Menschenverstand anmaßen, die Rolle des Denkens spielen zu wollen.“²⁴¹

Auch hat das Denken dementsprechend stets Kontakt zum gesunden Menschenverstand zu wahren, da es ansonsten in bloßes Phantasieren umschlagen und somit der notwendigen Sachlichkeit verlustig gehen könnte.

„Niemals darf das Denken den Zusammenhang mit dem gesunden Menschenverstand verlieren. Nur solange es ihn wahrt, bleibt es natürlich.“²⁴²

Je „gesünder“ der Menschenverstand also ist, desto mehr wird er seine Beschränktheit einsehen; erst wenn das Überlegen des gesunden Menschenverstandes sich seiner Oberflächlichkeit gewahr wird und die Öffnung sämtlicher Gemütskräfte des Menschen hin zu den gewichtigen Fragen menschlichen Existierens zulässt (z.B. die Fragen nach der „Stellung des Menschen im und zum Kosmos“ und zu sich selbst bzw. nach dem Sinn des menschlichen Lebens überhaupt), bekommt das wahre Denken den notwendigen Raum für seine Entfaltung.²⁴³

„Je gesünder der gesunde Menschenverstand ist, um so mehr muß ihm die Tiefe der Fragen des Daseins und die Unhaltbarkeit der relativen Entscheide, mit denen er sie erledigen will, zum Bewußtsein kommen.“²⁴⁴

²⁴¹ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 295.

²⁴² *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 295.

²⁴³ Vgl. dazu *KE*, S. 76 f.

²⁴⁴ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 186. Man sehe dazu auch *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 59 oder 2. Teil, S. 296.

Wenn der gesunde Menschenverstand und das Denken untrennbar zusammengehören, dann muss es allerdings, bei aller Verschiedenheit, auch einen gemeinsamen Fragehorizont geben, auf welchem der Übergang von einem zum anderen möglich wird, einen Hintergrund, eine Problemstellung, vor der das alltäglich-pragmatische Überlegen des Menschenverstandes in tiefes Denken umschlägt bzw. umschlagen kann. Einen solchen Horizont bilden nach Schweitzer die beiden Grundfragen (des Denkens wie der Philosophie) nach dem Glücklichein und dem Rechttun bzw. dem richtigen Handeln.²⁴⁵

Am Beispiel dieser beiden Fragen macht Schweitzer in seinen Nachlassfragmenten deutlich, wie der gesunde Menschenverstand vergebens eine Lösung hinsichtlich der dadurch aufgeworfenen Problemstellung sucht. Statt eines einfachen Abwägens der Kriterien für Glücklichein bzw. für Rechttun, stößt der gesunde Menschenverstand sehr schnell an die Grenzen seiner Fähigkeiten. Sowohl das Überlegen bezüglich des Glücklicheins als auch das Überlegen bezüglich des Rechttuns sprengen bald den Rahmen des alltäglich-konventionellen Rasonierens und rufen das Denken auf den Plan. Wähnt sich der Menschenverstand beispielsweise zu Beginn seiner Reflexion über das Glück mit dem Verweis auf moderaten Hedonismus auf der sicheren Seite, so sieht er sich jedoch bald durch die Abhängigkeit dieses Glücksstrebens von äußeren, nur schwer beeinflussbaren Faktoren dazu genötigt, das Glück nicht mehr primär in der Umwelt des Menschen zu suchen; er muss dem Denken Platz schaffen, welches letztlich das Glück im Menschen selbst verankert sieht und zwar so, dass dieser in Harmonie mit sich und dem unendlichen Sein lebt und gerade von den dem stetigen Werden und Vergehen betroffenen Dingen Abstand nimmt (was Schweitzer, wie bereits gesehen, „Resignation“ nennt).²⁴⁶

„Das Denken kann nicht haltmachen, wo es will. Die Frage des Glücklichwerdens, die in dem gesunden Menschenverstand beginnt, endet in dem letzten Denken des Menschen über sich selbst und sein Verhältnis zum unendlichen Sein.“²⁴⁷

²⁴⁵ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 181: „Am Anfang alles Denkens stehen zwei Fragen: die des Glücklicheins und die des Rechttuns.“ In diesen beiden Fragen spiegeln sich auch die beiden „Brennpunkte der Ethik“ wider: zum einen geht es bei der Klärung der Frage nach dem Glück letztlich um das ethische Grundproblem der Selbstvervollkommnung und bei der Klärung der Frage nach dem Rechttun um das ethische Problem der Hingabe an anderes Leben.

²⁴⁶ Dies ist eine stark verkürzte Wiedergabe der Schweitzer'schen Reflexion aus dem Nachlass; man sehe dazu etwa *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 182-184 oder auch 4. Teil, S. 250-253.

²⁴⁷ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 252.

Auch in der Frage nach dem Rechten²⁴⁸ muss der gesunde Menschenverstand rasch einsehen, dass er auf viele sich ihm im Alltag entgegenstellenden Probleme des rechten Handelns keine wirklich befriedigende Antwort zu geben vermag.²⁴⁹ Erst das Denken dringt zum Kern dieser Problemstellung vor, welcher in der Ethik zu sehen ist. Einzig das Ethische kann das wahre Rechte erhellen. Vereinzelt, nicht auf einem festen Principium basierende Handlungsanweisungen können dem Menschen nicht sagen, was denn nun „echtes“ Rechten bedeutet und wofür es notwendig ist.

*„Das Rechten des gesunden Menschenverstandes ist ein unklares und unhaltbares Mittelding zwischen dem Rechten, das gesetzlich festlegbar und forderbar ist, und dem Tun des Guten. Das wahre Rechte ist einzig das Ethische. Dieses gehört aber einem höheren Erkennen an als dem des gesunden Menschenverstandes.“*²⁵⁰

Wir sehen, dass bei allen zentralen, das Leben des Menschen als Menschen schlechthin betreffenden Fragen das engagierte (also das mit allen Gemüskräften agierende) Überlegen, d.i. das wahre, **elementare** Denken, auf das Verhältnis des Homo sapiens zum unendlichen Sein verwiesen wird.²⁵¹ Dieses Verhältnis muss geklärt und als umfassende Weltanschauung (im Sinne von WA I) zum Ausdruck gebracht werden.

²⁴⁸ Dazu siehe man etwa Schweitzers Ausführungen in *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 184-186 oder 4. Teil, S. 252 f.

²⁴⁹ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 184: „Aber wenn ich mit dem Rechten wirklich Ernst machen will, bekomme ich zu erfahren, daß es nicht etwas einfach Feststehendes und einfach Anwendbares ist. In so vielen Entscheidungen, die ich zu treffen habe, läßt mich der gesunde Menschenverstand im Stiche.“

²⁵⁰ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 185.

²⁵¹ Schweitzer bezeichnet das für ihn wahre und einzig wertvolle Denken oft auch als „elementares Denken“. So z.B. in *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 317: „Wertvoll ist nur das Denken, das elementar, das heißt, das mit den Problemen unseres geistigen Verhaltens zum Sein, so wie sie sich für einen jeden von uns fort und fort stellen, beschäftigt ist. Wahrhaft elementar ist nur das Denken, das durch das Problem des Ethischen beherrscht ist.“ Alles wertvolle Denken sucht demnach die zentralen Fragen des Menschseins zu beantworten, was idealerweise wiederum zu einer lebens- und weltbejahenden wie ethischen Weltanschauung führt. In *Kultur und Ethik* kritisiert Schweitzer die akademische Philosophie seiner Zeit und der Vergangenheit vor allem auch durch den Hinweis, dass diese es versäumt habe, sich einem solch elementaren Denken zu widmen und sich stattdessen in ein bloß formales Bemühen um die Klärung belangloser „Probleme“ verwandelt hätte; siehe dazu *KE*, S. 82: „Unser Philosophieren wurde mehr und mehr unelementar. Es verlor den Zusammenhang mit den elementaren Fragen, die der Mensch an das Leben und an die Welt zu stellen hat. Mehr und mehr fand es Genüge in der Behandlung philosophischer Schulfragen und in der virtuosen Beherrschung der philosophischen Technik.“ Dazu ist auch eine Stelle aus der *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 439 bzw. 471 interessant, beschreibt sie doch geradezu prophetisch eine allzu gängige Praxis akademischen Philosophierens: „Neueste Philosophie: Denkakrobatik an den Turngeräten der Begriffe.“ Da „elementares Denken“ nicht nur theoretisch sondern auch praktisch wirken soll, könnte man es in gleicher Weise als wahrhaft **engagiertes Denken** bezeichnen.

5.2 Das Verhältnis von Denken und Mystik

Doch wie geschieht dies? Wie erhellt sich dem Denken das Verhältnis zum unendlichen Sein? Was meint Schweitzer überhaupt, wenn er vom „Einssein bzw. Einswerden mit dem unendlichen Sein“ spricht? Welcher Art ist das Denken, dass es das Verhältnis des Menschen zum unendlichen Sein zu erhellen vermag?

Schweitzers Antwort auf diese Fragen ist schnell gegeben, doch nicht gar so leicht zu verstehen: das Denken (und nur es, der gesunde Menschenverstand mit seinem zweckgerichteten Überlegen hat hier keine Macht mehr) vermag nur als mystisches dieses Verhältnis des Menschen zum unendlichen Sein zu ergründen und zwar so, dass es sich vom Überlegen hinsichtlich des Seins zum Erleben des Seins wandelt;²⁵² durch die Pfade des rationalen Überlegens hindurchgegangen, mündet es im Irrationalen.²⁵³ Trotzdem ist dieses Erleben des Denkens nicht unvernünftig, nicht „unrational“, da es sich noch in den Bahnen der Vernunft hält.²⁵⁴ So paradox dies klingen mag, aber das Rationale und das Irrationale stehen für Schweitzer sehr eng zusammen und sind im Letzten eins; das höchste „Erkennen“ der Vernunft ist das Erleben der Verbundenheit des Menschen mit dem Sein im Ganzen (oder, um mit Schweitzer zu sprechen: das Einssein mit dem unendlichen Sein) und dies wiederum ist nicht weiter begründbar noch als tatsächliches Erkanntes zu bezeichnen. Unter dem „dunklen“ Ausdruck des **„Einsseins mit dem unendlichen Sein“** versteht Schweitzer **das mystische Erleben der vollkommenen Harmonie mit der Welt oder, genauer, das In-Harmonie-Sein mit der geistigen Kraft, welche das Sein durchdringt und im Menschen seiner selbst bewusst wird.**²⁵⁵ Im Nachlass finden wir zu diesem Begriff folgenden Hinweis, der jedoch keine echte Erklärung dieses Harmonieerlebnisses darstellt.

²⁵² Man sehe beispielsweise KE, S. 322: „Alle Welt- und Lebensanschauung, die dem Denken genügen will, ist *Mystik*.“

²⁵³ Man sehe zu diesem Begriff Fußnote 228.

²⁵⁴ KE, S. 70.

²⁵⁵ Wichtig ist hierbei festzuhalten, auch im Hinblick auf die weitere Verwendung des Ausdrucks „Einssein mit dem unendlichen Sein“ in dieser Arbeit, dass man, nimmt man sämtliche Aussagen Schweitzers dazu ernst, **unterschiedliche Intensitätsgrade** des mystischen Erlebens annehmen muss. Demnach reicht die „Skala des Seinserlebens“ von Ahnungen hinsichtlich der „lebenswillenhaften“ Verfasstheit von Welt über deutliche und dauerhafte Empfindungen des allumfassenden Lebenswillens, der dem Menschen in allen seienden Dingen entgegenkommt, bis hin zu Erlebenszuständen vollständigen Aufgehobenseins in eben diesem Willen zum Leben (Unio mystica). Auf diese Weise betrachtet erweitert sich der Kreis all der Menschen, von denen man behaupten kann, sie kennten ein solches Erleben bereits, beträchtlich, was wiederum notwendig ist, da an diesem Erleben letztlich auch die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben hängt. Doch dazu werden wir später noch mehr zu sagen haben.

„Grundsätzlich halte ich mich an den ganz allgemein lautenden und dadurch etwas unlebendigen und farblosen Ausdruck ‚Geistiges Einswerden mit dem unendlichen Sein‘. Er ist der sachlichste und enthält nichts Mißverständliches. Die anderen Ausdrücke gelegentlich an seiner Statt zu gebrauchen, versage ich mir nicht, da ja mit allem dasselbe – das In-Harmonie-Sein mit dem geheimnisvollen Geistigen, das dem Sein innewohnt, in der Welt und in uns waltet, gemeint ist.“²⁵⁶

Wie können wir uns besser vorstellen, was Schweitzer sich unter dieser Erfahrung vorstellt? Da es sich um eine mystische Erfahrung handelt (wobei wir noch sehen müssen, was „Mystik“ für Schweitzer genau bedeutet), versagen letzten Endes die sprachlichen Mittel, welche zum Ausdruck bringen könnten, was in einer solchen Erfahrung erlebt wird bzw. mit welcher Intensität das Erlebte sich aufdrängt.²⁵⁷ Trotz vielfältiger Beschreibungen des Mystischen beschreibt Schweitzer leider nicht näher das von ihm so hoch gehaltene „Einssein mit dem unendlichen Sein“. Somit sehen wir uns dazu angehalten, eine annähernde Beschreibung eines solchen Einheitserlebnisses zu versuchen, wohl wissend, dass wir damit allenfalls grob den Kern dessen zu erfassen vermögen.

Stellen wir uns vor, wir befänden uns auf einer Wanderung durch Wälder oder durch Berggelände oder durch irgendwelche anderen weitgehend unberührten Naturgebiete. Wir sind gelöst, fühlen uns entspannt und „befreit“ und dennoch in eigentümlicher Weise auf unsere Umgebung konzentriert. Schließlich stellt sich im Verlaufe unserer Wanderung womöglich ein Moment ein, in dem wir die ganze Natur um uns herum, all das Leben, welches selbst unter widrigsten äußeren Bedingungen sein Bestehen feiert, als vollständig zu uns gehörig fühlen bzw. wir fühlen uns aufgehoben in diesem Fest des Seins. Wir erleben dadurch Natur in einer sehr direkten und unmittelbar-ursprünglichen Weise und fühlen bzw. wissen uns in solch erhabenen wie seltenen Momenten absolut geborgen und eins mit der uns umgebenden Welt. Und dies, obwohl wir bei weitem nicht alles en detail über die uns umgebende Natur wissen; vielmehr mag es gerade dann zu einem solchen Erleben des Verbundenseins mit der Natur kommen, wenn sie unserem wissenden Verstehen am weitesten entfernt erscheint oder wir auf dem Wege der sezierend arbeitenden wissenschaftlichen Methodik an die Grenzen unserer analytischen Fertigkeiten stoßen. Schweitzer selbst

²⁵⁶ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 235.

²⁵⁷ So verweisen Kierkegaard wie Wittgenstein (erstgenannter in *Furcht und Zittern*, letztgenannter im *Tractatus*) auf den Unsagbarkeitscharakter der mystischen Erfahrung. Im Bereich des Mystischen, wenn der Mensch als einzelner in ein ab-solutes Verhältnis zu dem gelangt, worin er ruht, was ihn birgt, was ihn „setzt“, bewegt er sich automatisch außerhalb der Sprache. Versucht er dennoch das Erfahrene sprachlich auszudrücken, stößt er an die Grenzen von Sprache, er ist zum Schweigen verurteilt.

beschreibt in einer Passage aus seinen Nachlassfragmenten in geradezu poetisch anmutender Weise diese soeben skizzierte „Hochzeit des Seins“.²⁵⁸

*„Es gibt Augenblicke, in denen wir von der Herrlichkeit des Seins überwältigt werden. In immer neuem Entzücken erleben wir die morgendliche Sonne, die dem Dunkel ein Ende setzt, den Frühling, der mit neuem Sprossen und Blühen über die Erde kommt, das Fruchtbringen und Reifen im Sommer und Herbst, den geheimnisvollen Frieden des stillen Wintertages. Immer aufs neue werden wir von dem Zauber der Wunder des Seins hingerissen. In tiefer Ergriffenheit empfinden wir mit der Kreatur die Lust zum Leben, von der sie beseelt ist. Ein blühender Baum, ein Vogelnest, von den fütternden Alten umflogen, das Summen der Insekten in der Heide, der Quell, der in sanftem Murmeln aus blumiger Matte Wasser zum fernen Meere entläßt, das Lied des Windes in den Bäumen, Wolken, die am Himmel aus unbekannter Ferne in unbekannte Fernen dahinziehen, flimmernde Sterne in stiller Nacht, brausender Herbststurm, Frühjahrsföhn, der in den Winter einbricht: **All solches kann uns zu beseeligendem Erlebnis unserer Verbundenheit mit allem Sein und Leben werden. Arm der Mensch, den die Welt nicht tausendmal mit ihrer Schönheit gefangennahm und von der Lebensfreude berauscht sein ließ. Er weiß nicht, was Sein ist.** (Hervorh. v. Verf.)“²⁵⁹*

In solchen Momenten erlebt der Mensch in vollkommener Weise, was Sein, was Leben an sich bedeutet. Alles theoretische Wissen von Welt bleibt dahinter zurück.²⁶⁰ Doch ist Naturerleben nicht die einzige Quelle für dieses Erleben des Denkens – sämtliche, den Menschen wirklich berührende bzw. betreffende Dinge (dazu gehört natürlich auch die Kunst, die Musik oder das Spiel, aber ebenso, wir werden dies noch im Zusammenhang mit Schweitzers Ethik sehen, die engagierte Teilnahme am Leben – in Freud und Leid – des Nächsten) können ihn für die Erfahrung des Seins im Ganzen sensibilisieren, können ihm den Horizont für ein „Mehr an Welt“ eröffnen. Es stellt sich dabei die Frage, was während der Beschäftigung mit den eben genannten „Quellen“ mit dem Menschen passiert. Wir haben es in unserem Beispiel der Wanderung durch „unberührte Natur“ bereits angedeutet als wir sagten, dass wir während des Wald- oder Bergspaziergangs zum einen entspannt, zum

²⁵⁸ In Anlehnung an Albert Camus' *Hochzeit des Lichts*.

²⁵⁹ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 210 f.

²⁶⁰ Wittgenstein beschreibt dies in seinem *Vortrag über Ethik* mit der Aussage, dass man in solchen Momenten die Welt als Wunder erlebt, das sich jeglicher rationalen Annäherung entzieht. „*Und nun möchte ich das Erlebnis des Staunens über die Existenz der Welt mit den Worten beschreiben: Es ist das Erlebnis, bei dem man die Welt als Wunder sieht.*“ (S. 18) Auch in seinem *Tractatus* schreibt Wittgenstein einen Satz, welcher ganz im Sinne Schweitzers ist: „*Wir fühlen, daß, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.*“ (6.52) Die Einzigartigkeit des Lebenserlebens gegenüber der wissenschaftlichen Welterkenntnis bringt auch Schweitzer sehr deutlich in *KE*, S. 329 zum Ausdruck.

anderen jedoch in eigentümlicher Weise konzentriert seien. Und das ist in der Tat der Schlüssel zum Verständnis des dadurch sich einstellenden geistigen Einheitserlebens. Ist man entspannt, so ist man „gelöst“, befreit von den Sorgen und Wirrnissen der Welt; man öffnet sich, lässt den Alltag hinter sich und transzendiert womöglich seine gewöhnlichen Überlegungsmuster, indem man sämtlichen Gemütskräften (wie Fühlen, Sehnen etc.) freien Lauf lässt und sie in ein „freies Spiel“²⁶¹ treten lässt. Man wird frei von der Welt in einem doppelten Sinne – frei von den alltäglichen Sorgen, Ängsten und Nöten und frei von den diese Probleme bedingenden Denk- und Fühlstrukturen. Im Zuge einer solchen „Grenzsprengung“ stellt sich simultan dazu ein Freiwerden für die Welt im Ganzen ein, der Mensch ist wieder in der Lage sich vom Wunder des Seins berühren zu lassen, nun, da er den Panzer abgelegt hat, der ihn für gewöhnlich von der Möglichkeit des Ergriffenwerdens fernhält und ihm ein systemkonformes Funktionieren innerhalb der vorgegebenen Rollenverpflichtungen gewährleistet. Es muss jedoch betont werden, dass ein solches Ergriffensein als eine wichtige Grundbedingung die vorgängige Offenheit des je einzelnen Menschen für das Sich-Betreffenlassen fordert, mit anderen Worten – ist der Mensch nicht bereit dafür, sich von Welt bzw. vom (zum Teil abgründigen) Geheimnis des Lebens in einer solch eingängigen Weise berühren zu lassen, wird sich ein etwaiges geistiges Einssein mit dieser Welt nicht einstellen und der jeweilige Mensch wird im Käfig seiner alltäglichen Denkstrukturen und „tätig-produktiven“ Verrichtungen gefangen bleiben. Allerdings muss diese Offenheit nicht zwingend bewusst erstrebt werden, sie kann sich, wie z.B. auf einer Wanderung durch Feld und Flur, von selbst einstellen, ohne dass der jeweilige Mensch sich dies in irgendeiner Form vorgenommen hätte.

Es fällt uns im Rahmen dieser Überlegungen außerdem auf, dass wir mit dem geistigen Freiwerden *von* Welt für das Freisein *für* Welt eine Struktur beschrieben haben, die uns zuvor bezüglich unserer Erörterung über die Resignation begegnet ist - und das nicht von ungefähr. In der Tat verhält es sich nach Schweitzer so, dass **Resignation eine notwendige Bedingung der Möglichkeit, nicht nur von Ethik (dort als Bedingung der Möglichkeit von umfassender Selbstvervollkommnung), sondern auch von geistig-mystischem Erleben**

²⁶¹ In Anlehnung an Kants Ausdruck des „freien Spiels der Erkenntniskräfte“ aus der *Kritik der Urteilskraft*. Auch daraus ergibt sich bei Kant ein eigentümliches, erkenntnistranszendierendes Erleben des Schönen bzw. des Erhabenen. Werner Theobald hat hierfür im Kontext der Schweitzer'schen Philosophie den Begriff der „transästhetischen Erfahrung“ geprägt. Mit diesem Ausdruck soll das gegenseitige Durchdringen von Mensch und Natur zum Ausdruck gebracht werden, welches sich nicht angemessen in naturwissenschaftlichen Termini ausdrücken lässt. Man sehe dazu Theobalds Aufsatz *Gibt es einen rationalen Kern der Lebensphilosophie Albert Schweitzers?* in Michael Hauskellers *Ethik des Lebens – Albert Schweitzer als Philosoph*, S. 173 ff.

des Einsseins mit dem unendlichen Sein ist²⁶², was er sowohl in seinen Nachlassfragmenten als auch in *Kultur und Ethik* deutlich zum Ausdruck bringt. Das bereite Sich-Öffnen für Welt, wie eben genannt eine Grundbedingung für das In-Harmonie-Sein mit Welt, „fordert“ zugleich eine Distanz von der Welt und den darin begegnenden „Ablenkungsangeboten“, eine grundsätzliche Gelassenheit gegenüber den unabsehbaren Geschehnissen, die das Leben bereit hält.²⁶³

„In zwiefacher Weise hat der Mensch dieses Einssein zu verwirklichen: gedanklich und tätig. Gedanklich wird er mit dem unendlichen Sein dadurch eins, daß er sich in das ihn betreffende Weltgeschehen, so unbegreiflich es ihm ist und so schwer es ihn trifft, ergibt und in allem, was ihm begegnet, darum ringt, das innerliche Freisein von den äußeren Schicksalen zu erleben und den tieferen Seelenfrieden zu erlangen (Hervorh. v. Verf.)²⁶⁴

Gemäß unserer obigen Ausführungen können wir nun präzisierend sagen, dass im Prinzip das Einssein mit dem unendlichen Sein das Einheitsempfinden des eigenen Willens zum Leben mit dem „universellen Willen zum Leben“, das Gewahrwerden des je eigenen Aufgehoben-Seins im universellen Seinsgrund (im geheimnisvollen Geistigen, das alles Sein durchzieht) ist (freilich in unterschiedlichen Intensitätsgraden), den Schweitzer ja mit dem Willen zum Leben identifiziert.²⁶⁵ Daraus entspringt auch zugleich das „erlebte Wissen“, dass ich Leben bin, das leben will inmitten von anderem Leben, das leben will, das schließlich und letztendlich Basis aller Lebensanschauung ist. Somit hätten wir den Willen zum Leben nicht nur theoretisch konstatiert, sondern auch die Möglichkeit seines Erkenntwerdens aus dem denkend-mystischen Erleben des Menschen gleichsam hergeleitet. Ferner haben wir damit auch das tiefe Gesetz der Mystik²⁶⁶ erfasst, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden²⁶⁷ und der Mensch dadurch, dass er wesenhaft Wille zum Leben ist, zugleich das äußere Sein in seiner Verfasstheit als Wille zum Leben identifizieren kann.

²⁶² Wie wir weiter oben bereits sehen konnten, gipfelt Selbstvervollkommnung für Schweitzer im geistigen Einssein mit dem unendlichen Sein und des dazugehörigen Freiwerdens von der Welt (S. 96 ff. in dieser Arbeit).

²⁶³ Das Freisein von Welt ist in beinahe allen mystischen Traditionen grundlegende Bedingung der Möglichkeit einer umfassenden Einheitserfahrung, in aller Regel mit Gott (Unio mystica). Erst wenn der Mensch sich von der äußeren Welt wie auch von sich selbst befreit hat, kann Gott sein Wesen erfüllen wie das Wasser eine leere Schale füllt. Hier könnte man getrost auf sämtliche Werke bedeutender Mystiker verweisen, besonders prägnant formuliert findet sich dies aber insbesondere in der anonym verfassten Schrift *Theologia Deutsch*, dort besonders in den Kapiteln 43 und 44.

²⁶⁴ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 214; in *Kultur und Ethik* findet man ein entsprechendes Textstück auf S. 335 f.

²⁶⁵ Man erinnere sich an die zitierten Textpassagen aus *Kultur und Ethik*, S. 303.

²⁶⁶ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 193.

²⁶⁷ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 193: „Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden. Im letzten Grunde erkenne ich die Welt, insoweit ich sie erlebe.“

Das Erleben des Einsseins mit dem unendlichen Sein ist also ebenso das Erleben des je einzelnen Willens zum Leben, bzw. die Tatsache, dass dieser sich in Harmonie mit dem Wesen des äußeren Seins, welches auch Wille zum Leben ist, befindet, und nicht von ihm getrennt ist; der Mensch versteht, erkennt bzw. erlebt das Sein außerhalb seiner letztlich nur durch sein inneres Sein, welches diesem äußeren Sein wesenhaft gleicht – beide sind wesenhaft Wille zum Leben.

*„Dem Sein gegenüber, wie es außer mir ist, kann ich mich nicht als rein erkennendes Subjekt verhalten. Verstehen, soweit mir dies überhaupt möglich ist, kann ich es nur aus dem Sein, das in mir ist.“*²⁶⁸

Einssein mit dem unendlichen Sein, In-Harmonie-Sein des inneren Seins mit dem äußeren in unendlicher Vielfalt begegnenden Leben, Endpunkt allen Denkens und letztlich Ziel von Weltanschauung (im Sinne von WA I)²⁶⁹, ist also, gemäß Schweitzer, auf zweifache Art und Weise zu erlangen – einmal geistig („gedanklich“) durch das resignierend sich freimachende denkende Erleben von Welt als Wille zum Leben, der sich entfalten will, und ein anderes Mal, wir werden es bald sehen, durch tätige Hingabe, durch aus der Fülle des eigenen Willens zum Leben entspringendem, ehrfurchtsvollem sich-verausgaben bzw. sich-verschwenden²⁷⁰ an das den je Einzelnen umgebende Sein.²⁷¹

An dieser Stelle müssen wir noch eine mögliche Hürde hinsichtlich des Verstehens dieses eben beschriebenen Einsseins ansprechen und beseitigen. Es könnte aus dem bisher Gesagten der Anschein entstehen, dass der Mensch zunächst und zumeist nicht eins sei mit dem Sein im Ganzen und dieses einzig in den ebenfalls skizzierten Erlebnissen erreichen könne. Auf der anderen Seite aber *ist* er doch stets eins mit dem Sein im Ganzen aufgrund des Willens zum Leben, der ihm und allem Sein innewohnt. Wie nun kann der Mensch eins sein mit Welt und

²⁶⁸ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 193.

²⁶⁹ Man sehe hierzu beispielsweise *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 192: „Beide (gemeint sind Denken und Mystik; Anm. d. Verf.) erkennen als das fundamentale Problem der Weltanschauung das des geistigen Einswerdens des menschlichen Seins mit dem unendlichen Sein an.“

²⁷⁰ In Anlehnung an Nietzsches Aphorismus 14 der „Streifzüge eines Unzeitgemäßen“ aus seiner *Götzendämmerung* (nicht der Mangel sondern der Überfluss ist das Problem des (menschlichen) Lebens) sowie an Zarathustras (dem Zarathustra Nietzsches) Eröffnungsrede an die Sonne (*Also sprach Zarathustra*, S. 11) und an Georges Batailles Theorie der Verausgabe bzw. Verschwendung in *Aufhebung der Ökonomie*.

²⁷¹ An dieser Stelle sei schon einmal vorab auf *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 214 ff. verwiesen. In dieser Zweierstruktur des Einsseins spiegelt sich zudem die Struktur des Ethischen als solchem wider – Ethik als Selbstvervollkommnungsethik beruht auf dem geistig-resignierenden Einssein mit Welt und als Hingabeethik in der tätigen Hingabe an anderes mich berührendes Leben (man vergleiche dazu *KE*, S. 315: „Zur Ethik gehört Ethik der leidenden Selbstvervollkommnung in dem innerlichen Freiwerden von der Welt (Resignation), Ethik der tätigen Selbstvervollkommnung in dem ethischen Verhalten von Mensch zu Mensch und Ethik der ethischen Gesellschaft.“).

zugleich doch uneins mit ihr sein? Darauf ist zu sagen, dass der Mensch in der Tat permanent eins ist mit dem Sein im Ganzen, da auch er eine Erscheinung des Willens zum Leben ist.²⁷² Doch vollzieht er diese Einheit nicht dauerhaft bzw. er ist sich dieser seiner Verbundenheit mit der Welt im Ganzen zumeist und zunächst nicht bewusst. Allzu oft ist er durch seine geschäftige Betriebsamkeit auf Einzelaspekte von Welt konzentriert (mögen diese auch noch so komplex sein, es sind und bleiben Teilaspekte der *einen* Welt) und vermag aus diesem Grunde nicht seiner „höheren“ Verbundenheit gewahr zu werden. Das Einheitserleben wiederum ist daher nicht nur das Erleben dieser je immer schon gegebenen Einheit von Mensch und unendlichem Sein, sondern zugleich auch der Vollzug dieses Einsseins im Geiste und, wir werden es im Zusammenhang mit der Ethik noch sehen, der Vollzug dieses Einsseins in und durch die tätige Hingabe an das Sein. Indem der Mensch also geistig diese Harmonie mit dem Sein im Ganzen erlebt, *vollzieht* er dadurch auch immer schon diese Einheit selbst.²⁷³ Eins sein mit der Welt und dieses Einssein erleben bzw. vollziehen (dieses Einssein *sein!*) sind dementsprechend nicht dasselbe, jedoch besteht zwischen ihnen kein unüberbrückbarer Gegensatz, weshalb auch die von uns vorgetragene Redeweise hinsichtlich des menschlichen Einsseins mit dem unendlichen Sein und des leider nur allzu häufig herrschenden, durch die alltäglichen Verpflichtungen bedingten, Getrenntseins von diesem Sein im Ganzen, nicht widersprüchlich ist. Ähnlich wie etwa ein Mystiker behaupten würde, stets in Gott aufgehoben zu sein ohne ihn jedoch ständig zu erfahren, ohne diese „Unio mystica“ permanent zu vollziehen, können wir schließlich sagen, dass der Mensch eins mit dem unendlichen Sein sein kann, ohne sich diese Einheit dauernd vor Augen halten zu müssen.²⁷⁴

Nachdem wir jetzt geklärt haben, was „Einssein“ überhaupt bzw. „Einssein mit dem unendlichen Sein“ für Schweitzer inhaltlich bedeutet, können wir nun endlich an die Erörterung darüber heranschreiten, was „Mystik“ im Sinne Schweitzers bedeutet, dabei ahnend, dass das Einssein bzw. der Vollzug desselben im Zusammenhang mit der Mystik eine entscheidende Rolle spielen wird.

²⁷² Vgl. dazu KE, S. 303.

²⁷³ So ist auch Weltanschauung, die, gemäß der von Schweitzer aufgestellten Bestimmung, letztlich ein Erleben ist (*Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 193) und in welcher es um das Einssein des Menschen mit dem unendlichen Sein geht, schließlich etwas, das vollzogen wird, das im wahrsten Sinne des Wortes gelebt und erlebt wird.

²⁷⁴ *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 380: „*Ein Mystiker lebt natürlicherweise in jedem Menschen, nur läßt man ihn verkümmern und ertötet ihn.*“

Wie weiter oben schon erwähnt muss das Denken, will es zu den letzten Geheimnissen des Seins bzw. zu *dem* Geheimnis²⁷⁵ vordringen, zum Erleben werden: es muss mystisch werden und die Brücken zu rationaler Begründung hinter sich abbrechen.²⁷⁶

*„Irgendwie muß mein Denken zuletzt zum Erleben werden.“*²⁷⁷

*„Denkt das rationale Denken sich zu Ende, so gelangt es zu einem denknotwendigen Irrationalen.“*²⁷⁸

*„Gibt das philosophische Denken sich Rechenschaft von sich selber, so kommt es notwendig dazu, sich einzugestehen, daß es folgerichtig in Mystik enden muß.“*²⁷⁹

Bedingt durch die Notwendigkeit des Denkens, erlebend bzw. mystisch zu werden, gehören Denken und Mystik eng zusammen. Schweitzer betont diese Tatsache denn auch wie folgt:

*„Auch die Mystik und das Denken gehören zusammen.“*²⁸⁰

²⁷⁵ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 194: *„Dem Geheimnisvollen kann das Denken nicht entgehen. Das Sein ist das Geheimnis der Geheimnisse. Also ist auch das geistige Verhältnis des menschlichen Seins zum unendlichen Sein geheimnisvoll.“* An anderer Stelle identifiziert Schweitzer das Geheimnis direkt mit dem Leben, *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 411: *„Das Leben ist das große Geheimnis – aber das Geheimnis können wir nicht verstehen, sondern leben, das Leben leben als das Geheimnis, das es ist.“* Womöglich kann man dies im Sinne Schweitzer noch ein wenig präziser ausdrücken, indem man sagt, dass nicht nur das Leben als solches, sondern in seiner Erscheinung des Willens zum Leben das Geheimnis schlechthin ist, denn Leben (und wir haben gesehen, dass Schweitzer prinzipiell alles Sein als Leben bezeichnet) begegnet nach Schweitzer stets als Wille zum Leben. Somit wäre die vielzitierte „Ehrfurcht vor dem Leben“ genau genommen die Ehrfurcht vor dem universellen Willen zum Leben, was durch Schweitzers eigene Ausführungen bestätigt wird: *„Ehrfurcht vor dem Leben ist Ergriffensein von dem unendlichen, unergründlichen, vorwärtstreibenden Willen, in dem alles Sein gegründet ist.“* Das ist nun auch genau der Punkt, in welchem Schweitzer sich den gesamten europäischen Ethiken gegenüber im Vorteil sieht – seiner Meinung nach ist einzig eine auf dem Willen zum Leben basierende Ethik in der Lage, Lebens- und Weltbejahung quasi von Hause aus mitzubringen, wohingegen sämtliche anderen Ethikkonzepte Welt entweder nur optimistisch gedeutet oder gar pessimistisch abgewertet haben.

²⁷⁶ Wir können daher mit Recht sagen, dass Denken (im Sinne Schweitzers) eine kontemplative Dimension hat. In der Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang findet sich eine weitere hochinteressante Bemerkung Schweitzers zum Denken, in welcher er betont, dass Denken keine Lehre ist, keine sture Anhäufung von Faktenwissen, sondern eine Erlebensdimension hat – er bezeichnet Denken als Motivation! *„Denken ist eine immer weitere und tiefere Kreise ziehende Motivation. Keine Lehre.“* (3. und 4. Teil, S. 477).

²⁷⁷ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 193.

²⁷⁸ *KE*, S. 91; hierbei sei noch einmal daran erinnert, dass „irrational“ für Schweitzer nicht gleichzusetzen ist mit „unvernünftig“ bzw. „nicht nachvollziehbar“, sondern gleichbedeutend ist mit „nicht letztlich rational begründbar sein“ – vgl. auch Fußnote 228.

²⁷⁹ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 192.

²⁸⁰ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 191. Oder auch *KE*, S. 92: *„Wir alle müssen wieder wagen „Denkende“ zu werden, um zur Mystik zu gelangen...“*

Aber wie haben wir uns diese Zusammengehörigkeit vorzustellen? Was heißt es, dass Denken notwendig zur Mystik führen müsse?

Für beide – für das Denken wie für die Mystik – ist es das Hauptproblem von Weltanschauung, den Menschen zum geistigen Einssein mit dem unendlichen Sein zu bringen.

*„Vergegenwärtigt man sich aber, was Mystik ihrem Wesen nach ist, so wird die Zusammengehörigkeit, die zwischen ihr und dem Denken besteht, alsbald offenbar. Beide erkennen als das fundamentale Problem der Weltanschauung das des geistigen Einswerdens mit dem unendlichen Sein.“*²⁸¹

Mystik ist für Schweitzer also **eine Art und Weise des Denkens**, eine Art und Weise, sich auf das Sein im Ganzen einzulassen bzw. es zu erleben.²⁸² Dass Denken letztlich mystisch werden müsse bedeutet demnach, dass es die Art des Mystischen annehmen, dass es erlebend werden muss.

*„Mystik ist tiefste Denkweise.“*²⁸³

Wird Denken erlebend bzw. mystisch, dann erfasst es das Sein im Ganzen als Eines („einfach“), ungeteilt, als Wille zum Leben und weiß sich eins mit ihm.²⁸⁴ Noch allgemeiner ausgedrückt können wir im Sinne Schweitzers sagen, dass es der Mystik darum geht, das Einssein des Menschen mit dem unendlichen Sein zu erreichen; das Einssein, die Einheit selbst wird zum zentralen Ziel des mystisch gearteten Denkens. Somit ist Mystik das auf das Einswerden des Menschen mit dem unendlichen Sein hin ausgerichtete „denkende Erleben“ bzw. erlebende Denken. Das ist nun der Kern dessen, was Schweitzer zentral unter Mystik versteht.

²⁸¹ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 192. Ebenso sagt Schweitzers Definition von „Weltanschauung“ ebendort auf S. 197 dasselbe aus.

²⁸² Mystik ist auch dementsprechend nicht, wie dies Manfred Ecker in seinem Essay *Evolution und Ethik* ebenso herausarbeitet, eine spezifische Technik: „Für Schweitzer gibt es z.B. keine spezielle mystische Technik des Einswerdens wie etwa bei den indischen Mystiken.“ In: *Albert Schweitzer heute – Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung*, Bd. 1, S. 61, Fußnote 38.

²⁸³ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 192. Aber auch *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 74 lässt uns eine eindrückliche Äußerung Schweitzers hierzu lesen: „Ihrem Wesen nach ist die Mystik also tiefstes und einfachstes Denken.“

²⁸⁴ Eine wichtige Textstelle diesbezüglich findet sich in *KE*, S. 91 f.: „Alle wertvolle Überzeugung ist irrational und hat enthusiastischen Charakter, weil sie nicht aus dem Erkennen der Welt kommen kann, sondern aus dem **denkenden Erleben** (Hervorh. v. Verf.) des Willens zum Leben aufsteigt, in dem wir über alles Welterkennen hinausschreiten. ... Der Weg zur wahren Mystik führt durch das rationale Denken hindurch zum tiefen Erleben der Welt und unseres Willens zum Leben hinauf.“

„Mystik liegt überall da vor, wo der Mensch sein naturhaftes Sein in dem unendlichen Sein zur geistigen Hingabe an es gelangen lässt.“²⁸⁵

Überall dort, wo der Mensch sich in Harmonie erlebt mit dem, was das Sein wesenhaft erfüllt, wo er eins wird mit dem Sein im Ganzen, wo er Einssein empfindet mit dem Sein überhaupt, findet sich Mystik realisiert. Mit unserem Wissen über das „Einssein“ im Hintergrund können wir präzisierend hinzufügen, dass **Mystik** im Sinne Schweitzers **das geistig (wie aber auch praktisch) vollzogene Einssein des Menschen** mit dem unendlichen Sein ist, was ja nichts anderes bedeutet, als dass der Mensch sich in Harmonie mit dem Sein im Ganzen weiß. Oder noch einmal anders ausgedrückt – Mystik ist die erlebte Einheit des je einzelnen Menschen (als Erscheinung des Willens zum Leben) mit dem Sein im Ganzen (welches letztlich alles erfüllender Wille zum Leben ist). Mystik ist zudem für Schweitzer ihrem Wesen nach Streben, also ein Streben des Menschen nach dem Einssein mit dem unendlichen Sein, die Art und Weise, in welcher das vernunftgefüllte Denken versucht, zu seinem letzten und tiefsten Wissen zu gelangen. Lassen wir abschließend noch einmal Schweitzer selbst das eben von uns Analytierte mit eigenen Worten zusammenfassen, und zwar mit einer Äußerung, die seinem ersten großen Werk *Kultur und Ethik* entnommen ist und welche zeigt, dass sich sein Verständnis von „Mystik“ allenfalls nur graduell im Laufe der Jahre verändert hat.

„Das letzte Wissen, in dem der Mensch das eigene Sein in dem universellen Sein begreift, ist, sagt man, mystischer Art. Damit meint man, daß es nicht mehr in dem gewöhnlichen Überlegen zustande kommt, sondern irgendwie erlebt wird. ... Weil Leben letzter Gegenstand es Wissens ist, wird das letzte Wissen notwendigerweise denkendes Erleben des Lebens. Dieses aber liegt nicht aus der Richtung der Vernunft heraus, sondern in ihr. ... Das zu Ende gedachte Denken führt also irgendwo und irgendwie zu einer lebendigen, für alle Menschen denknotwendigen Mystik.“²⁸⁶

²⁸⁵ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 192. Eine etwas weitere Umgrenzung von „Mystik“, welche allerdings den gleichen Kern enthält wie das angeführte Zitat, findet sich im ersten Teil der *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 154. Auch im 2. Teil der *Kulturphilosophie III* (S. 368) wie in ihrem 3. Teil (S. 72) finden wir eine ganz ähnlich lautende Beschreibung von Mystik: „Mystik liegt überall da vor, wo das Denken sich in unmittelbarer Weise mit der großen Frage des geistigen Einswerdens des Menschen mit dem unendlichen Sein beschäftigt.“

²⁸⁶ *KE*, S. 70.

Dass Einheit bzw. Einssein der Kern des Schweitzer'schen Mystikverständnisses ausmacht, hat auch Gabriele Meurer in ihrer Dissertation zu Schweitzers Ethik hervorgehoben²⁸⁷ und darüber hinaus noch auf eine Besonderheit aufmerksam gemacht, welcher wir ebenfalls in der Folge nachdenken müssen – es handelt sich dabei um Schweitzers Aussage, dass Mystik monistisch sei.²⁸⁸ Danach müssen wir uns noch mit der wichtigen Frage befassen, wie Mystik und Weltanschauung miteinander zusammenhängen, denn beiden geht es im Kern um das Einswerden des Menschen mit dem unendlichen Sein, wobei das mystisch-erlebende Denken der Weg zur Weltanschauung ist. Doch liegen Weg und Ziel hier nicht so weit auseinander, wie man das vielleicht erwarten möchte, der Weg ist sozusagen selbst ein Teil des Ziels, das denkende Erleben selbst der geistige Vollzugsaspekt von Weltanschauung.

²⁸⁷ Man sehe S. 129 in Meurers Buch *Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben vor dem Hintergrund der Nietzscheschen Moralkritik*. Weiterhin sieht Meurer, meiner Ansicht nach zu Recht, diese Einheit als wesentlichen Bestandteil jeglicher Mystik und teilt damit auch die Meinung Carl Friedrich von Weizsäckers, welcher dieser in seinem Buch *Der Garten des Menschlichen* wie folgt geäußert hat: „*Ich würde zunächst sagen: Eine Grunderfahrung der Mystik, eine Grunderfahrung, auf die die Meditation hinsteuert und die schon in niedrigen und einfachen Stufen der Meditation anklingt, ist die Erfahrung der Einheit.*“

²⁸⁸ Siehe dazu in Meurers Dissertation zu Schweitzers Ethik vor dem Hintergrund der Moralkritik Nietzsches S. 130 ff.

5.3 Schweitzers Gottesverständnis

Bevor wir jedoch den eben skizzierten Denkweg weiter verfolgen, sehen wir uns zuvor noch den Schweitzer'schen Gottesbegriff bzw. das Schweitzer'sche Gottesverständnis an, denn von „Mystik“ wurde und wird in aller Regel im Zusammenhang mit der Vereinigung von Mensch und Gott (was immer „Gott“ bedeuten mag) gesprochen („Unio mystica“!), was schließlich eine Betrachtung der diesbezüglichen Position Schweitzers nahe legt.²⁸⁹

In den meisten Mystikströmungen christlich-europäischer wie asiatischer (also insbesondere islamisch-hinduistisch-buddhistischer) Provenienz verstanden und verstehen die entsprechenden Anhänger der Mystik diese als Lehre bzw. Wissen von der Vereinigung des Menschen mit Gott, dem personalen (oder, wie Hans Küng zu sagen pflegt, „transpersonalen“ – vgl. dazu etwa *Credo*, S. 45) Schöpfer oder zumindest mit dem Urgrund allen Seins (etwa das indische Brahman oder das chinesische Tao²⁹⁰).²⁹¹ Mystik ist dort also eine bestimmte Art der Erfahrung, nämlich eine gleichsam bis zum Äußersten gebrachte religiöse Erfahrung des Göttlichen im Menschen selbst oder in der Natur bzw. Welt. Im Unterschied zu Schweitzer ist hierbei der Weg des Mystikers nicht der Weg des Denkens (was natürlich auch an dem sehr weiten Denkbegriff Schweitzers liegt, wie z.B. auch Gabriele Meurer in ihrer Schweitzer-Dissertation auf den Seiten 123 ff. bemerkt.), sondern der Weg der Versenkung, der Meditation und der Kontemplation, kurz, der Weg der Abkehr von der Welt. Daher findet sich auch in vielen Ausführungen zur Mystik eine implizite wie explizite Kritik an der Vernunft bzw. an der Rationalität, welche, angeblich, der Vereinigung des Menschen mit dem göttlichen Wesen im Wege stehe, da sie versuche, die Welt – und somit schließlich auch Gott – mittels ihres logisch-mathematischen Instrumentariums zu unterwerfen und verfügbar zu machen. Schweitzer selbst weist auf dieses Faktum der Denkfeindlichkeit der Mystik durchgängig in all seinen Ausführungen zur Mystik hin, distanziert sich allerdings stark davon, wie wir bereits zuvor anhand seiner Aussagen zum Zusammengehörigkeitsverhältnis

²⁸⁹ Wir werden uns in diesem Zusammenhang allerdings nicht erschöpfend mit sämtlichen Facetten von Mystik befassen, allzu umfangreich gestaltete sich dieses Unterfangen. Es gilt lediglich, eine ungefähre Vorstellung der Schweitzer'schen Gottesvorstellung auf dem Hintergrund seines eigenen Mystikverständnisses anzudeuten.

²⁹⁰ Siehe auch Schweitzers *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 70: „In China ist es die Mystik des Einsseins mit dem Tao, in Indien die des Einsseins mit dem Brahman.“

²⁹¹ In seinem Vorwort zur *Theologia Deutsch* bestimmt der Mystikkenner Gerhard Wehr „Mystik“ als eine auf innere Erfahrung (auf innerem Erleben; Anm. d. Verf.) gegründete Gottes- und Selbsterkenntnis. Für Josef Quint besagt „Mystik“ in seiner Einleitung zu den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts „...nicht Transzendenz, sondern Immanenz des Göttlichen, besagt das Innwerden Gottes in der eigenen Brust im Erlebnis der unio mystica.“

von Denken und Mystik sehen konnten.²⁹² Durch Meditation und Kontemplation soll der Mystiker darauf vorbereitet werden, sich von dieser Welt und vor allem von seiner Ichheit vollkommen zu lösen, um somit würdig zu werden, Gott in seine so gereinigte Seele einfließen zu lassen.²⁹³ Hier schwingt auch schon der Schweitzer'sche Resignationsbegriff mit – der Mystiker muss frei von der Welt werden, um frei für das Erleben des Wesens von Welt zu werden.²⁹⁴ In diesem Punkte deckt sich das Schweitzer'sche Mystikverständnis mit den gängigen Varianten desselben zu weiten Teilen. Doch wie sieht dies hinsichtlich der Frage aus, was in der Erfahrung des „denkenden Erlebens“ erkannt wird bzw. wie es erkannt wird? Stellen sich, ähnlich wie hinsichtlich der Schweitzer'schen Stellung zum Verhältnis Denken - Mystik, wiederum Abweichungen ein oder gibt es auch in diesem Falle mehr Gemeinsamkeiten zwischen dem Schweitzer'schen Mystikverständnis und den meisten anderen Varianten desselben?

Um uns dies besser vor Augen führen zu können, bedienen wir uns der systematischen Unterteilung der verschiedenen mystischen Erfahrungsinhalte, welche Paul Mommaers in seinem Buch *Was ist Mystik?* dargelegt hat.²⁹⁵

Mommaers unterscheidet 3 Arten der mystischen Erfahrung:

- 1) Naturmystik²⁹⁶
- 2) Wesensmystik²⁹⁷
- 3) Gottesmystik²⁹⁸

Unter dem Begriff der „**Naturmystik**“ versteht Mommaers das intensive Erleben der Einheit bzw. des Verbundenseins des Menschen mit der Natur²⁹⁹, ähnlich wie wir es in unserem Beispiel des Waldspaziergangs weiter oben beschrieben haben. Wie wir dort sehen konnten gibt es auch im Schweitzer'schen Werk eine nicht unerhebliche Berufung auf diese Form des mystischen Erlebens.

²⁹² Man sehe zur Bestätigung dessen etwa *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 192 ff.: „Obwohl sie vieles gemeinsam haben, tun das Denken und die Mystik fremd gegeneinander. Mit Unrecht.“

²⁹³ Ausführlich ist ein solcher Weg beispielsweise geschildert in der eben genannten *Theologia Deutsch* oder vor allem auch in der im 14. Jahrhundert anonym verfassten *Wolke des Nichtwissens* bzw. im dazugehörigen *Brief persönlicher Führung*.

²⁹⁴ Bei Schweitzer kommt noch hinzu, dass der Mensch dadurch frei wird, in Welt sinnvoll wirken zu können.

²⁹⁵ Paul Mommaers: *Was ist Mystik?*, S. 24-59.

²⁹⁶ *Was ist Mystik?*, S. 35 ff.

²⁹⁷ *Was ist Mystik?*, S. 37 ff.

²⁹⁸ *Was ist Mystik?*, S. 41 ff.

²⁹⁹ *Was ist Mystik?*, S. 35: „Für eine erste Gruppe von Mystikern ist der primäre Gegenstand ihres Erfahrens die Natur. Man kann das ‚Naturmystik‘ nennen.“

„**Wesensmystik**“ ist für Mommaers das Erleben eines inneren Wesenskerns, einer Sphäre der Selbstheit, welche unter den Bedingungen des Alltags vom empirischen Ich gleichsam überdeckt wird.³⁰⁰ Es ist in gewisser Weise gleichbedeutend mit dem Eckhart'schen Seelenbürglein, mit dem die Seele des Menschen Gott gleicht.³⁰¹ Auch diese Form der Mystik können wir bei Schweitzer ausmachen, wengleich sie am seltensten bei ihm vorkommt. Seine Rede vom „inneren Sein“, das mit dem äußeren Sein in Einklang gebracht werden soll oder vom „Urereignis des Willens zum Leben“ im Menschen, der sich in diesem als Wille zur Aufhebung der Selbstentzweiung mit sich selbst (mithin als Wille zur „Ruhe“, als ethischer Wille) und in der Welt als unendliche Schöpferkraft äußert, weisen auf eben diese Wesenssphäre im Menschen hin, die sich einem willentlichen Zugriff verweigert und welche auf eine größere, umfassendere geistige Wirklichkeit hindeutet, an welcher der Mensch teilhat.³⁰² Es muss aber ausdrücklich betont werden, dass bei dieser Form der Mystik die personale Dimension des Willens zum Leben nicht erfahren wird; dies geschieht erst bei der im Folgenden beschriebenen Gottesmystik.

Schließlich führt Mommaers noch eine dritte Form des mystischen Erlebens auf – die „**Gottesmystik**“. Darunter versteht er nun die Erfahrung eines umfassenden „Du“, eines umfassenden personalen Grundes, in dem der Mensch sich geborgen weiß.³⁰³ Eine eindrückliche autobiographische Beschreibung einer solchen „Begegnung“ mit Gott finden wir beispielsweise in Carl Friedrich von Weizsäckers Buch *Der Garten des Menschlichen*.

³⁰⁰ *Was ist Mystik?*, S. 37: „Man kann außer der ‚Naturmystik‘ auch eine ‚Wesensmystik‘ unterscheiden. Das bedeutet, daß bestimmte Menschen in sich selbst eine ‚tiefere‘, andere Wirklichkeit als die vertraute, tagtägliche Ichheit erfahren. Hier wird der Mensch sozusagen innerlich aufgebrochen, entdeckt er in sich selbst ein unantastbares Gebiet, welches jedoch nicht von ihm selbst ist, das sich dem normalen Zugriff seiner eigenen Vermögen (Einbildungskraft, Wille, Vernunft...) entzieht.“

³⁰¹ Man sehe hierzu Meister Eckharts Predigt zu Luk. 10, 38 (*Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, exceptit illum in domum suam.*), in der Ausgabe Josef Quints *Meister Eckhart – Deutsche Predigten und Traktate*, S. 159 ff.: „Seht, nun merkt auf! So eins und einfaltig ist dies ‚Bürglein‘ in der Seele, von dem ich spreche und das ich im Sinn habe, über alle Weise erhaben, daß jene edle Kraft, von der ich gesprochen habe, nicht würdig ist, daß sie je ein einziges Mal (nur) einen Augenblick in dies Bürglein hineinluge, und auch die andere Kraft, von der ich sprach, darin Gott glimmt und brennt mit all seinem Reichtum und mit all seiner Wonne, die wagt auch nimmermehr da hineinzulugen; so ganz eins und einfaltig ist dies Bürglein und so erhaben über alle Weise und alle Kräfte ist dies einige Eine, daß niemals eine Kraft oder eine Weise hineinzulugen vermag noch Gott selbst. ... Mit dem Teil ist die Seele Gott gleich und sonst nicht.“

³⁰² Eine Textpassage die dies sehr gut beschreibt finden wir in KE, S. 335: „Ethik ist Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben in mir und außer mir. Aus der Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben in mir kommt zuerst die tiefe Lebensbejahung der Resignation. Ich erfasse meinen Willen zum Leben nicht nur als etwas, das sich in glücklichen Ereignissen auslebt, sondern zugleich als etwas, das sich selber erlebt. Lasse ich mir dieses Selbsterleben nicht in Gedankenlosigkeit entschwinden, sondern verharre ich darin, so geht mir das Geheimnis der geistigen Selbstbehauptung auf. Ungeahnte Freiheit von den Schicksalen des Lebens wird mir zuteil. In Augenblicken, wo ich gemeint hätte, zerschmettert zu sein, fühle ich mich gehoben in dem unaussprechlichen, zu meiner eigenen Überraschung erfahrenen Glück des Freiseins von der Welt, und erlebe darin eine Läuterung meiner Lebensanschauung.“

³⁰³ *Was ist Mystik?*, S. 41: „Es gibt also auch – oder vielmehr: vor allem – eine Art von mystischer Erfahrung, deren ‚Inhalt‘ oder ‚Gegenstand‘ Gott ist. Ein persönlicher, transzendenter Gott. ... Es versteht sich, daß der Personencharakter Gottes in der Erfahrung des einen Mystikers ausgeprägter sein oder andere Schattierungen aufweisen kann als in der eines anderen.“

Dort schildert er in seiner Selbstdarstellung die mystische Gotteserfahrung, welche ihn bei seinem Aufenthalt in Indien überwältigte.

„Der Leser möge entschuldigen, daß ich das, was nicht zu schildern ist, nicht eigentlich schildere, und doch davon spreche; denn andernfalls hätte ich diesen Lebensbericht nicht beginnen dürfen. Als ich die Schuhe ausgezogen hatte und im Ashram vor das Grab des Maharshi trat, wußte ich im Blitz: ‚Ja, das ist es.‘ Eigentlich waren schon alle Fragen beantwortet. Wir erhielten im freundlichen Kreis auf grünen großen Blättern ein wohlschmeckendes Mittagessen. Danach saß ich neben dem Grab auf dem Steinboden. Das Wissen war da, und in einer halben Stunde war alles geschehen. Ich nahm die Umwelt noch wahr, den harten Sitz, die surrenden Moskitos, das Licht auf den Steinen. Aber im Flug waren die Schichten, die Zwiebelschalen durchstoßen, die durch Worte nur anzudeuten sind: ‚Du‘ – ‚Ich‘ – ‚Ja‘. Tränen der Seligkeit. Seligkeit ohne Tränen. Ganz behutsam ließ die Erfahrung mich auf die Erde zurück. Ich wußte nun, welche Liebe der Sinn der irdischen ist.“³⁰⁴

Viele Zeugnisse mystischer (Gottes-)Erfahrungen könnte man an dieser Stelle noch anführen³⁰⁵, indes verzichte ich darauf, dies zu tun; es dürfte einigermaßen klar geworden sein, was unter einer mystischen Gotteserfahrung zu verstehen ist, gleichwohl dies in Gänze nur derjenige wird nachvollziehen können, dem ein solches Erlebnis selbst widerfährt.³⁰⁶

³⁰⁴ *Der Garten des Menschlichen*, S. 441.

³⁰⁵ Ausdrücklich erwähnt werden soll an dieser Stelle noch Blaise Pascal, der sein mystisches Erlebnis auf einen Zettel geschrieben und diesen in seinem Rockfutter eingenäht hat. Dieser Text ist nicht nur sehr ergreifend, sondern er macht meines Erachtens zudem sehr deutlich, was es heißt, dass das letzte Wissen *erlebt* wird; ferner finden sich dort auch bereits von uns eruierte Elemente der Schweitzer'schen Mystik wieder – etwa die Resignation („*Vergessen der Welt und aller Dinge...*“), das ganzheitliche Empfinden im Gegensatz zum einseitig rationalen Denken und das Aufgehobensein der Seele in Gott, was ihr ihren unendlichen Wert zukommen lässt. Nachzulesen ist das Fragment in gekürzter Fassung beispielsweise in der Biographie Pascals von Andre Béguin, S. 111: „*Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und der Gelehrten. Gewißheit, Gewißheit, Empfinden. Freude, Friede. Gott Jesu Christi. Deum meum et deum vestrum. ‚Dein Gott wird mein Gott sein.‘ Vergessen der Welt und aller Dinge außer Gott. Nur auf den Wegen, die das Evangelium lehrt, ist er zu finden. Größe der menschlichen Seele. ‚Gerechter Vater, die Welt kennt dich nicht; ich aber kenne dich.‘ Freude, Freude, Freude, Tränen der Freude. Ich habe mich von ihm getrennt. Dereliquerunt me fontem aquae vivae. ‚Mein Gott, warum hast du mich verlassen ?‘ Möge ich nicht auf ewig von ihm geschieden sein. ‚Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen.‘ Jesus Christus. Jesus Christus. Ich habe mich von ihm getrennt. Ich bin vor ihm geflohen, habe mich losgesagt von ihm, habe ihn gekreuzigt. Möge ich nie von ihm geschieden sein! Nur auf den Wegen, die das Evangelium lehrt, kann man ihn bewahren. Vollkommene und liebevolle Entsagung. Vollkommene Unterwerfung unter Jesus Christus und meinen geistlichen Führer. Ewige Freude für einen Tag der Mühe auf Erden. Non obliviscar sermones tuos. Amen.“ Die ausführlichere Version dieses Gedenkblattes findet man in Pascals *Gedanken*, Abteilung IV (In der ersten Abschrift nicht verzeichnete Fragmente), S. 484 f.*

³⁰⁶ Ich selbst vermag nur die Ausführungen zur Naturmystik wirklich nachzuvollziehen (d.h. ein solches Erlebnis ist mir nicht fremd), die Erfahrungsdimensionen der Wesensmystik oder gar die der Gottesmystik über welche ich hier ja schreibe, sind mir bislang verschlossen geblieben. Man verzeihe mir daher, wenn ich die entsprechenden Ausführungen dazu nur sehr unzureichend formulieren kann.

Wir fragen uns nun, ob wir bei Schweitzer neben den beiden Grundelementen mystischer Erfahrung (Natur- sowie Wesensmystik) auch so etwas wie Gottesmystik ausfindig machen können und kommen somit auf die anfängliche Frage zurück, welche diese Ausführungen über die verschiedenen Arten mystischer Erfahrung notwendig gemacht hat, nämlich auf die Frage nach dem Schweitzer'schen Gottesbegriff.

Schweitzer ist recht sparsam wenn es darum geht, über Gott zu sprechen. Für ihn war dies wohl eine sehr intime Angelegenheit, ein Verhältnis, das sich ausschließlich zwischen Gott und dem jeweiligen Menschen abspielt und worüber man eigentlich nicht sprechen kann.³⁰⁷ Entsprechend kritisiert er auch Denker, die diesem eigentümlichen „Sprechverbot“ in grober Weise zuwider handelten. So schreibt er etwa zu Max Schelers Ausführungen über Gott folgende Bemerkung:

„Wie leichtsinnig Max Scheler von Gott redet! Als hätte er ihn gesehen. Aber sein Gott hat kein Leben!“³⁰⁸

Schweitzer selbst vertritt explizit die Auffassung, dass der wahrhaft fromme Mensch nicht vorschnell von Gott redet, dass, will man über ihn etwas sagen, aller erst in ein geistiges Verhältnis zu ihm getreten sein muss – alles andere Reden ist bloßes Spekulieren über den Urgrund allen Seins, über welchen sich beispielsweise die Naturwissenschaften oder auch die Philosophie auslassen.³⁰⁹ Eine solche Haltung schließt natürlich auch mit ein, dass das Verhältnis eines jeweiligen Menschen zu Gott eine absolute Relation ist oder, um mit Kierkegaard zu sprechen, ein „absolutes Verhältnis zum Absoluten“³¹⁰, welches nicht objektiv erfasst werden kann. Doch lassen wir an dieser Stelle Schweitzer selbst zu Worte kommen.

³⁰⁷ Man erinnere sich an die Äußerungen beinahe aller Mystiker, dass sich entsprechende Erlebnisse nicht wirklich in Worte fassen lassen, insbesondere an die Mahnungen Kierkegaards oder Wittgensteins. Man sehe ferner *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 375: „Aus Frömmigkeit nicht von Gott reden.“

³⁰⁸ *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 452.

³⁰⁹ Gott ist für Schweitzer demnach also nicht der Gott der Philosophen, wie bereits Pascal dies auch für sich ausgedrückt hat. „Gott“ ist ein Begriff, den nur derjenige anwenden darf, der ein gleichsam „persönliches“ Verhältnis zum ansonsten abstrakten Urgrund allen Seins aufgebaut hat. In einer Fußnote (*Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 415, Fußnote 50) meint Schweitzer gar, dass Naturwissenschaft und Philosophie überhaupt nicht über Gott zu reden bräuchten: „*Naturwissenschaft braucht gar nicht von Gott zu reden. Nicht einmal die Philosophie.*“

³¹⁰ Siehe Sören Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 59.

„Warum ich so heidnisch rede von der Welt und dem Menschen, statt von Gott und dem Menschen? (Oder: Bruder Mensch, erstaune nicht, daß ich fort und fort von der Welt und dem Menschen rede, statt von Gott und dem Menschen. Halte mich deswegen nicht für unfrohm, sondern für wahrhaft fromm.) Denn die wahre Frömmigkeit redet nicht vorschnell von Gott.“³¹¹

Vorschnelles, übermütiges Reden von Gott lehnt Schweitzer ab, wahre Frömmigkeit kleidet sich nicht in Worte der Frömmigkeit!³¹² Diese Übermütigkeit der verschiedenen Wissenschaften, sich Gott auf der Ebene der Analyse und Argumentation nähern zu wollen, führt Schweitzer auf ein grundlegendes Missverständnis zurück, das die Geschichte, zumindest der abendländischen Philosophie, durchzieht – man unterschied und unterscheidet nicht sauber zwischen dem Urgrund des Seins und Gott. Über den „Urgrund des Seins“, nach Schweitzer der korrekte sachliche Ausdruck für das, was gemeinhin als der „Gott der Philosophen“ bezeichnet wurde und wird, könne zumindest noch einigermaßen sinnvoll gesprochen werden (auch wenn Schweitzer beispielsweise die Versuche der Gottesbeweise als vollkommen überflüssig erachtet, denn spricht man über den Urgrund des Seins, so ist dieser aufgrund der Tatsache, dass Sein ist, je immer schon mitgegeben und daher nicht mehr wirklich sinnvoll zu beweisen)³¹³, über Gott indes, aus oben bereits genannten Gründen, nicht.³¹⁴

³¹¹ *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 411; dazu lese man auch ebd. S. 412: „Von Gott in ehrerbietiger Nüchternheit zu reden, die ist die wahre Frömmigkeit.“ Ein paar Seiten später (ebd., S. 414) formuliert Schweitzer diese Passage noch einmal um, so dass dabei gar pantheistische Züge zum Vorschein kommen – Welt und Gott seien ein und dasselbe, zumindest, so könnte man zur Rechtfertigung dieser Formulierung argumentieren, ihrem Wesen nach, welches der Wille zum Leben ist, welcher sich im Sein verschiedentlich äußern kann. „Bruder Mensch, warum ich so lange heidnisch redete von der Welt und dem Menschen statt von Gott und dem Menschen, wo doch beides dasselbe ist.“ Schweitzer selbst streitet den Pantheismus in seiner Position indes gar nicht ab, vielmehr behauptet er sogar, wie ich finde zu Recht, dass jedes lebendige Christentum pantheistische Züge tragen sollte, da schließlich der (unpersönliche) Urgrund des Seins auf jeden Fall angenommen werden müsse. LD, S. 236: „Die Befürchtung, daß das Christentum, das auf die aus dem Denken kommende Frömmigkeit eingeht, dem Pantheismus verfallen, ist gegenstandslos. Pantheistisch ist jedes lebendige Christentum insoweit, als es alles, was ist, als in dem Urgrund alles Seins seiend ansehen muß.“

³¹² Auch in diesem Punkte gleicht Schweitzers Meinung der Auffassung Immanuel Kants bis ins Detail. So schreibt Kant etwa in seinen Ausführungen *Über Pädagogik* (A 135): „Der Begriff von Gott sollte den Menschen, bei dem jedesmaligen Aussprechen seines Namens, mit Ehrfurcht durchdringen, und er sollte ihn daher selten, und nie leichtsinnig gebrauchen.“

³¹³ *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 411: „Was heißt, das Dasein Gottes beweisen oder verneinen? Verstehe ich unter Gott den Urgrund des Seins, so habe ich sein Dasein weder zu erweisen noch zu bezweifeln, sondern einfach festzustellen, daß er ist (er ist als seiend erwiesen, mit dem Sein gegeben. Eine einfache Tautologie).“

³¹⁴ Dies drückt sich beispielsweise in folgendem Zitat aus, *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 415: „Also: Die Naturwissenschaft braucht gar nicht von Gott zu sprechen, sondern nur vom Urgrunde des Seins.“

„Die ganze Verwirrung kommt daher, daß man unsachlich redet und den undefinierten Ausdruck Gott gebraucht, statt des sachlichen ‚Urgrund des Seins‘. Die Existenz des Urgrundes und des Inbegriffs des Seins zu bezweifeln oder zu erweisen ist gleich töricht. Die Frage ist nicht, inwiefern Gott existiert oder nicht existiert, sondern inwiefern der Urgrund und Inbegriff des Seins für mich etwas ist, zu dem ich ein geistiges Verhältnis habe (oder in ein geistiges Verhältnis komme.).“³¹⁵

Nur dann, wenn der Urgrund des Seins Urgrund *für mich* ist, also aufhört, ein mir fremdes „Etwas“ zu sein, stehe ich in einem geistig-persönlichen Verhältnis zu ihm und damit zu Gott. Der Urgrund des Seins wird Gott nur für den jeweilig einzelnen Menschen, sofern dieser in ein geistiges Verhältnis zum Urgrund des Seins tritt; und nur dieser kann, wenn überhaupt, versuchen, von „Gott“ zu sprechen.

„Erst für den Menschen, der fromm wird, indem er in ein geistiges Verhältnis zu dem Urgrunde des Seins tritt, ist der Urgrund des Seins Gott.“³¹⁶

Aber was bedeutet an dieser Stelle die Schweitzer'sche Sprechweise vom „geistigen Verhältnis“, in welches der je einzelne Mensch zum Urgrund des Seins treten kann bzw. soll? Ich behaupte nun an dieser Stelle, dass dieses Ins-Verhältnis-Setzen zu Gott letztlich auf einer Erfahrung des Willens zum Leben im Menschen selbst basiert, in welcher dieser als universeller Urgrund des Seins erlebt wird und **zugleich** sich als ethischer Wille zur Liebe offenbart. Man tritt in ein geistiges Verhältnis zu Gott, indem der Urgrund des Seins, der allerfüllende Wille zum Leben, für den Menschen (ethische) Persönlichkeit wird und indem man sich dieser „hingibt“. Bleibt ein solches Erleben des Urgrundes als (ethische) Persönlichkeit aus, so kann weiterhin nur abstrakt vom Urgrund des Seins gesprochen werden.³¹⁷

³¹⁵ *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 411 f.

³¹⁶ *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 415.

³¹⁷ Wobei freilich angemerkt werden muss, dass es bei der Erfahrung Gottes auch verschiedene Intensitätsstufen geben kann, es ist also keine vollständige Unio mystica zu vollziehen, bevor ein Reden über Gott angängig ist. Verhielte es sich so, dann dürfte nahezu niemand überhaupt den Begriff „Gott“ in dem eben skizzierten Sinne verwenden. Auch die Erfahrung des Willens zum Leben in mir als im Modus der Liebe zu mir sprechende Stimme wäre gemäß eines solch strikten Erfahrungsverständnisses für die allermeisten Menschen nicht machbar.

*„In dem Augenblick, wo ich zu ihm in ein geistiges Verhältnis trete und mich ihm **hingebe** (Hervorh. v. Verf.), wird aus dem Urgrund und Inbegriff des Seins für mich Gott, d.h. ich verhalte mich zu ihm als geistiges Wesen zu einem geistigen Wesen.“³¹⁸*

Auf diese Weise findet sich auch eine Spur von Gottesmystik im Schweitzer'schen Denken über die Mystik als solcher; sie besteht in nichts anderem als im Erleben des Willens zum Leben als allumfassende, allem Sein innewohnende, gestaltende Kraft, welche sich im „Herzen“ des Menschen selbst als Wille zur Liebe, als „Stimme der Ehrfurcht vor dem Leben“, zeigt. Gott, zunächst abstrakter Urgrund des Sein, wird für das je einzelne Individuum Gott-Persönlichkeit, also ein allumfassendes und allliebendes Du durch das Erleben seiner Stimme als Wille zur Liebe.³¹⁹

Der Unterschied zur wesensmystischen Erfahrung liegt nun vor allem darin, dass in der eben besprochenen Gotteserfahrung ein allumfassendes **personales** Du erlebt wird, zu welchem ich in Beziehung trete und nicht „nur“ ein Wesenskern, in dem ich ruhe, welcher aber nicht zugleich ein „ganz anderer“ wäre als ich.

An früherer Stelle, genauer, im Zuge der Beleuchtung des Willens zum Leben und des Ausdrucks „Einssein mit dem unendlichen Sein“ haben wir bereits erkannt, dass das Erleben der vollständigen Verbundenheit des Menschen mit dem Sein im Ganzen letztlich nichts anderes ist, als das Erleben des je eigenen Willens zum Leben im Gesamtgefüge des Seins – der eigene Willen zum Leben ist aufgehoben im unendlichen Sein, welches selbst wesenhaft Wille zum Leben ist; der einzelne Mensch ist eine Erscheinung des Willens zum Leben. Ferner haben wir festgehalten, dass Schweitzer mit dem Begriff „Leben“ das gesamte Sein überhaupt bezeichnet, kurz gesprochen alles, was überhaupt existiert. So ist denn die Erfahrung, das Erleben des Wesenskerns alles Seins zugleich die Erfahrung des Urgrundes alles Seins, jedoch nicht abstrakt, wie etwa ein Wissenschaftler vermittelt seiner Methodik auf diesen Urgrund schließen kann, sondern konkret, indem der Mensch den Urgrund in sich selbst erfährt, womöglich in vertiefter Weise, als ethische Persönlichkeit, als Wille zum Leben, welcher zugleich Wille zur Liebe ist. Der als Persönlichkeit erlebte Wille zum Leben

³¹⁸ *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 412.

³¹⁹ Meiner Ansicht nach ist man im Rahmen der Schweitzer'schen Ausführungen jedoch dazu angehalten, im Unterschied zu den meisten anderen Mystiktraditionen, verschiedene Intensitätsgrade des mystischen Einserlebens anzusetzen. Gotteserfahrung ist hier demnach nicht zwingend gleichzusetzen mit einer *Unio mystica*. Beispielsweise kann ein Mensch, welcher sich in unberührter Natur befindet womöglich das Gefühl verspüren, einen Anklang des Göttlichen im ihn umgebenden Seienden zu vernehmen ohne jedoch gleich die höchsten Grade mystischen Entrücktseins zu erleben. Dennoch kann man behaupten, legt man das von uns vorgeschlagene Mystikmodell zugrunde, dass hier ein Erleben des Göttlichen stattfindet, wenn eben auch in schwächerer Intensität.

ist zugleich und vor allem Wille zur Liebe.³²⁰ So wandelt sich der zunächst unpersönliche Urgrund des Seins zum personalen Gott der Liebe und des Lebens.³²¹

„Der Urgrund des Seins, wie er in der Natur in Erscheinung tritt, ist uns immer etwas Unpersönliches. Zum Urgrund des Seins aber, der als Wille zur Liebe in uns offenbar wird, verhalten wir uns als zu einer ethischen Persönlichkeit.“³²²

„Ist wirklich erkannt, daß Gott die Liebe ist, zehrt diese Vorstellung von Gott alle anderen auf, daß sie wie durchsichtige Hüllen darum herum sind – leuchtet von innen durch. Alle anderen Vorstellungen von Gott sind etwas Relatives und Nebensächliches.“³²³

Ja, Schweitzer geht sogar soweit zu sagen, dass Gott für uns *nur* als ethische Persönlichkeit eine Bedeutung habe, was verständlich ist, denn nur zu einer solchen Persönlichkeit kann der Mensch ein geistiges Verhältnis halten, nicht aber zum „abstrakten“ Urgrund des Seins.

„Sobald Gott keine ethische Persönlichkeit mehr ist, hört er auf, für uns eine Bedeutung zu haben (etwas für uns zu bedeuten).“³²⁴

Die Welt selbst wird ebenso als „Heimstatt“ Gottes erlebt und zwar in dem Sinne, dass sich in ihr, in jedem noch so kleinen und unbedeutend scheinenden Wesen Gottes Schöpferkraft und Schöpferwille zeigt.

„Das Geistige an Gott erfasse ich als den Willen zur Liebe. Und das Materielle erfasse ich in allem Kreatürlichen, das nur erreichbar ist.“³²⁵

³²⁰ In einem Brief an seine Gattin Helene Bresslau vom 28. 10. 1906 schreibt Schweitzer gar, dass Gott erst in uns Persönlichkeit wird; erst im Menschen gelangt der Wille zum Leben zu sich selbst bzw. zur Erkenntnis seiner selbst und schließlich auch zur Überwindung der ihm innewohnenden Selbstentzweiung (dazu etwa KE, S. 334 f. oder *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 314 f.): „Aber es ist keine Persönlichkeit, sondern es wird zur Persönlichkeit erst in uns. Der Weltgeist der in dem Menschen zum Bewußtsein seiner selbst kommt.“

³²¹ KE, S. 365: „In allem historisch formulierten Glauben sucht sie (die Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben; Anm. d. Verf.) die ethische Mystik des Einsseins mit dem unendlichen Willen, der sich in uns als Wille zur Liebe erlebt, als das Elementarste und Wesentlichste der Frömmigkeit zur Gestaltung zu bringen.“

³²² LD, S. 236.

³²³ *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 414.

³²⁴ *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 464. In diesem Punkte deckt sich die Auffassung Schweitzers mit der Kants – siehe *Streit der Fakultäten*, A 103 bzw. A 112.

³²⁵ *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 414. Bei diesem Satz zeigt sich eine deutliche Parallele der Schweitzer'schen Mystik zur christlichen Mystik des Mittelalters, insbesondere zu der Meister Eckharts. Letzterer schreibt z.B. folgende Bemerkung: „Wer nichts als die Kreaturen erkennt, der brauchte an keine Predigt zu denken, denn jegliche Kreatur ist Gottes voll und ist ein Buch.“

Noch einmal anders formuliert: Gott zeigt sich im Menschen (im „inneren Sein“) als personaler Wille zum Ethischen³²⁶ bzw. als Wille zur Liebe und kehrtwendend im äußeren Sein als unendlich schöpferischer Wille zum Leben in jedem einzelnen Seienden.³²⁷

„In der Welt offenbart sich uns der unendliche Wille zum Leben als Schöpferwille, der voll dunkler und schmerzlicher Rätsel für uns ist, in uns als Wille der Liebe, der durch uns die Selbstentzweiung des Willens zum Leben aufheben will.“³²⁸

Die für Schweitzer entsprechend angemessenste Haltung zu Gott ist, ganz gemäß der christlichen Tradition, die der Dankbarkeit - Dankbarkeit hinsichtlich des Geschenks des Lebens, welches uns Gott hat zukommen lassen und das wir erleben dürfen³²⁹ - und, auch wenn Schweitzer dies nicht expliziert, die der Demut .

„Die wahre Relation mit Gott ist die Dankbarkeit – Bewegtsein des Menschen von dem, was er empfangen hat.“³³⁰

Das Erleben des Willens zum Leben (des Urgrundes alles Seins) in mir selbst als Wille zur Liebe, als Wille zum Ethischen, bringt nicht nur Ehrfurcht vor dem Leben als ethische Grundgesinnung hervor³³¹, sondern ist zugleich eine Erfahrung des göttlichen Seins in meinem Sein³³² und stellt somit eine geistige Verbindung her zwischen mir und dem Urgrund des Seins, welcher mir auf diese Weise nicht mehr fremd und abstrakt gegenübersteht, sondern konkrete Persönlichkeit, also Gott, wird. In Dankbarkeit und in tiefer Ergriffenheit stehe ich dann schließlich diesem Quell des universellen Lebens gegenüber.

Demütig wiederum verstumme ich vor dem großen und dunklen Geheimnis, dass dieser Quell sich in verschiedener Gestalt zeigt und äußert – einmal als Stimme der Liebe im Menschen selbst, ein anderes Mal als schöpferische, vor allem aber zerstörerische und gewalttätige Kraft

³²⁶ KE, S. 90: „Ich lebe mein Leben in der geheimnisvollen ethischen Gottpersönlichkeit, die ich so in der Welt nicht erkenne, sondern nur als geheimnisvollen Willen in mir erlebe.“

³²⁷Z. B. auch in der Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang der *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, S. 379: „Gehe tief in dich selbst und tief in die Welt, dann findest du Gott.“

³²⁸ LD, S. 232. Aber auch KE, S. 88: „In der Natur tritt uns der unendliche Geist als rätselhaft schöpferische Kraft entgegen. In unserem Willen zum Leben erlebt er sich in uns als welt- und lebensbejahendes und als ethisches Wollen.“

³²⁹ *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 463: „Wir besitzen das Leben nicht, um uns davon abzuwenden oder es wegzuworfen, sondern um es zu erleben. Lebensbejahung.“

³³⁰ *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 413.

³³¹ Man sehe beispielsweise dazu LD, S. 158 ff.

³³² Man vgl. dazu nochmals KE, S. 90.

in der Natur. Diese Doppelgesichtigkeit des Willens zum Leben, welche jedoch nicht zwingend einen Bruch im Willen zum Leben selbst meinen muss (sie impliziert, wie wir noch sehen werden, keinen Dualismus), ist es, was Schweitzer, in Anlehnung an Schopenhauer, als „Selbstentzweiung des Willens zum Leben“ bezeichnet. Wie man es auch drehen und wenden mag – das Problem der Theodizee vermag selbst Schweitzer letzten Endes nicht aufzulösen, es bleibt stets ein nicht weiter einholbarer und unerklärlicher Aspekt in der „Natur Gottes“ zurück, gleichgültig ob „Gott“ pantheistisch, panentheistisch oder rein monotheistisch (also in orthodox jüdisch-christlich-islamischer Weise) gedeutet wird. Immer wird es uns unverständlich bleiben, wie diese grundverschiedenen Aspekte der göttlichen Natur resp. des Willens zum Leben in einer Gottpersönlichkeit vereint sein können. Die Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben wird somit immer auch eine Ehrfurcht vor der absoluten Unbegreiflichkeit der sinnlosen Grausamkeit eben dieses Willens zum Leben sein, eine Ehrfurcht vor den Licht- und Schattenseiten des allumfassenden Urgrundes.

Zusammenfassend können wir also folgende Ergebnisse unserer großangelegten Untersuchung des Schweitzer'schen Mystikbegriffs festhalten:

Mystik bedeutet für Schweitzer im Kern das geistige Einssein bzw. Einswerden mit dem unendlichen Sein; sie ist eine Art und Weise des Denkens, sie ist erlebendes Denken bzw. denkendes Erleben.

Das unendliche Sein, der Weltgeist, der Urgrund des Seins – kurz, in allen seienden Dingen zeigt sich uns die allem Sein zugrunde liegende gestaltende Kraft: der Wille zum Leben.

Dieser Wille zum Leben offenbart sich nun im Menschen womöglich als Stimme der Ethik, als Stimme der Liebe (wobei „Liebe“ hier am besten verstanden wird als Streben nach Aufhebung des Fremdseins zwischen allen Lebewesen und damit zugleich als Streben nach Einssein mit allem Sein). Der Mensch wiederum kann auf diese Stimme, auf diesen Ruf, antworten, indem er in ein geistiges Verhältnis zu ihr tritt und sich ihr hingibt. Auf diese Weise verwandelt sich der Urgrund des Seins in Gott, in die große allumfassende Gottpersönlichkeit, welche im Menschen als lebensbefördernde Kraft der Liebe in der Welt hör- und verstehbar wird. Somit ist Schweitzers Mystikbegriff in der Tat als inhaltlich vollwertig im Verhältnis zu anderen Varianten desselben anzusehen. Schweitzer trifft in seinen vielfältigen Ausführungen zur Mystik sowohl naturmystische, als auch wesensmystische (Urgrund des Seins als Wille zum Leben), als auch schließlich gottesmystische Bestimmungen (der Urgrund des Seins, der omnipräsente Wille zum Leben

als ethische Persönlichkeit mit der „Stimme der Liebe“) womit die wesentlichen Kriterien eines vollständigen Mystikbegriffs erfüllt sind.³³³ Es verhält sich daher nicht so, wie man auf den ersten Blick vermuten könnte, dass der Schweitzer'sche Mystikbegriff so fundamental von den gängigen Interpretationen desselben abweichen würde, im Gegenteil – es finden sich, wie wir sehen konnten, alle wesentlichen Komponenten des mystischen Erlebens auch in Schweitzers Mystikbegriff wieder.

Die Mystik spielt schließlich auch im Bereich des Ethischen bei Schweitzer eine nicht unbedeutende Rolle, sie wird zum integralen Bestandteil der Selbstvervollkommnung. Im Zusammenhang mit unserer Analyse des Schweitzer'schen Resignationsbegriffes sind wir bereits kurz auf die Verbindung von Resignation mit dem ethischen Zweig der Selbstvervollkommnung zu sprechen gekommen. Wir konnten feststellen, dass die durch Resignation bewirkte Freiheit von der Welt dem Vorschub leistete, was Schweitzer unter dem Begriff der „Selbstvervollkommnung“ zusammengefasst hatte – dass nämlich „der Mensch in das wahre Verhältnis zum Sein, das in ihm und außer ihm ist, komme“³³⁴ bzw. dass es sich beim Vollkommenwerden um ein „innerliches Freiwerden unseres Willens zum Leben von den äußeren Umständen“³³⁵ handelte. Resignation ist also eine Grundbedingung für die Selbstvervollkommnung bzw. für das geistige Einssein des Menschen mit dem unendlichen Sein und somit folglich auch, wie wir sehen konnten, für die Mystik. Daher kann Schweitzer ausdrücklich betonen, dass die Ethik der Selbstvervollkommnung und die Mystik aufs Engste miteinander verbunden sind.

„Die Ethik der Selbstvervollkommnung gehört mit der Mystik innig zusammen. In dem Schicksal der Mystik entscheidet sich das ihre. Die Ethik der Selbstvervollkommnung denken, heißt nichts anderes als Ethik aus Mystik zu begründen suchen.“³³⁶

³³³ Im Gegensatz dazu sieht der Schweitzerkenner Claus Günzler scheinbar keine echte Gottes- bzw. Wesensmystik in der Schweitzer'schen Philosophie. In seinem Essay *Ehrfurcht vor dem Leben – Grundzüge der Ethik Albert Schweitzers* schreibt er diesbezüglich folgendes (in *Theorie, Technik, Praxis; Katholische Akademie Schwerte, Akademie Vorträge 25*, S. 111): „Es geht beim mystischen Suchen also nicht um den Zugang zum Absoluten, zum Unendlichen, zur Totalität des Seins, sondern um die Erfahrung des konkreten Lebenswillens in konkreten Lebewesen.“ Mit dieser Aussage trägt Günzler zweifellos dem Diktum Schweitzers Rechnung, dass Mystik nicht in abstrakter Geistigkeit enden dürfe, jedoch geht er meiner Ansicht nach zu weit mit diesem zugrunde liegenden Bestreben, die Passivitätsgefahr aus der Mystik auszuschließen. Bei Schweitzer geht es sehr wohl auch um die Erfahrung der Verbundenheit des je einzelnen Menschen mit dem Sein im Ganzen, welches sich seinem Wesen nach natürlich auch in jedem konkret begehrenden Seienden widerspiegelt.

³³⁴ KE, S. 320.

³³⁵ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 200.

³³⁶ KE, S. 322.

Ich denke wir können sogar soweit gehen und behaupten, dass geistig-ethische Selbstvervollkommnung im Sinne Schweitzers einzig über den Weg des mystisch-denkenden Erlebens zu erlangen ist. Doch gerade darin liegt für Schweitzer eine nicht zu unterschätzende Gefahr, nämlich dass sich der auf Selbstvervollkommnung bedachte Mensch gänzlich von der Welt abkehrt und das Tätigwerden in dieser ablehnt.

Tatsächlich sind nach Ansicht Schweitzers die meisten Mystikinterpretationen „überethisch“ oder gar unethisch und plädieren für einen Rückzug aus dieser Welt sowie für ein totales Sich-Versenken in die Welt des Geistes;³³⁷ aus diesem Grunde spricht sich Schweitzer vehement für eine **Mystik der Tat** aus. Ein Mystiker darf sich nicht mit der Versenkung in den Geist Gottes zufrieden geben, er muss versuchen, das Erfahrene in die Wirklichkeit umzusetzen, indem er sich für das ihn umgebende konkrete Sein verantwortlich fühlt und sich an es hingibt.³³⁸ Die einzig adäquate Antwort auf eine mystische Erfahrung ist für Schweitzer das konkrete ethische Handeln am Nächsten.³³⁹ Insofern ist es nur allzu folgerichtig, wenn Schweitzer auch nicht nur von einem geistigen Einssein mit dem unendlichen Sein spricht, sondern ebenso von einem Einswerden mit dem unendlichen Sein durch Hingabe an das im Handlungskontext je konkret begegnende Sein.

„Wie aber mit dem unendlichen Sein durch Tat eins werden? ... Worin aber besteht das Tun, in dem der Mensch sein Einssein mit dem unendlichen Sein erlebt? Ganz allgemein darin, daß er aus seinem Für-Sich-Sein heraustritt und, soweit der Bereich seines Wirkens reicht, dem Sein zu dienen sucht. ... Es gibt für ihn also keine andere Tätigkeit zum geistigen Einswerden mit dem unendlichen Sein, als daß er sein Für-Sich-Sein aufgibt und allem Leben, das in

³³⁷ Schweitzer geht daher sogar soweit und sagt, dass die Mystik der Feind des Ethischen sei! „*Ethisch zu sein will ihr (der Mystik; Anm. d. Verf.) nicht gelingen. Das Erleben des Einswerdens mit dem Absoluten, des Seins im Weltgeiste, des Aufgehens in Gott oder wie man es sonst noch bezeichnen mag, ist von sich aus nicht ethisch, sondern geistig. ... Die Mystik ist nicht der Freund, sondern der Feind der Ethik. Sie zehrt sie auf. Und doch muß die das Denken befriedigende Ethik aus Mystik geboren werden. ... Die Mystik ihrerseits darf niemals meinen, um ihrer selbst willen da zu sein. Sie ist nicht die Blume, sondern nur der Kelch einer Blume. Die Blume ist die Ethik. Mystik, die für sich ist, ist das Salz, das dumm wird.*“ KE, S. 323 ff.

³³⁸ Ansonsten verbliebe die Mystik auf der Ebene des Abstrakten, sie beschäftigte sich nur noch geistig mit dem Urgrund des Seins, dabei vergessend, dass der Mensch über die je begegnenden seienden Dinge täglich mit dem Sein im Ganzen verkehrt.

³³⁹ Diesbezüglich geht Schweitzer hier völlig konform mit dem Mystiker Meister Eckhart, welcher ebenfalls eine total weltabgewandte und selbstzufriedene Mystik ablehnt und stattdessen eine Mystik der Tat propagiert. Am deutlichsten wird dies in der Predigt Meister Eckharts *Intravit Jesus in quoddam castellum, et mulier, quaedam, Martha nomine excepit illum* (in der Predigtausgabe Josef Quints ist das die Predigt 28, S. 280 ff.), welche die Erzählung von Maria und Martha aus dem Lukas-Evangelium (Lk 10, 38) zum Gegenstande hat. Hier interpretiert Eckhart die beiden Frauen Maria und Martha als zwei Pole (zwei Aspekte) einer Person; Maria steht für den kontemplativen Menschen, welcher in geistiger Versenkung das Einssein mit Gott zu erlangen trachtet. Martha repräsentiert im Gegensatz dazu den Menschen der Tat, welcher Gott durch gutes Handeln dienen will. Jesus betont während seines Besuches nun, dass „Eines Not täte“, was Eckhart wiederum so auslegt, dass weder Kontemplation noch aktives Handeln für sich den höchsten Wert darstellten, sondern einzig zusammen als eine Einheit den vollkommenen Menschen ausmachen (S. 288 f).

seinen Bereich tritt, nach Möglichkeit helfend dient. In solcher Hingebung an lebendige Wesen geht er Beziehung zu dem in ihnen in Erscheinung tretenden Sein ein.“³⁴⁰

Es zeigt sich damit natürlich auch, dass Selbstvervollkommnung alleine niemals ausreichend ist, um den Rang des Ethischen auszufüllen, erst im Verbund mit der tätigen Hingabe an das je konkret begegnende Sein **erfüllt** sie sich in Gänze und bildet einen „Brennpunkt“ des Ethischen. Oder noch einmal einfacher formuliert: **die Selbstvervollkommnung erfüllt sich erst in der Hingabe an das je konkret begegnende Sein.** Folglich hat Mystik an sich keinen Wert, wenn daraus nicht die tätige Hingabe an das Sein im Ganzen erfolgt. Das geistige Einssein bedarf des tätigen Einsseins um den Kontakt zum Sein im Ganzen konkret zu leben.

„Will die Mystik also wahr sein, so bleibt ihr nichts anderes übrig, als die gewohnten Abstraktionen von sich zu werfen und sich einzugestehen, daß sie mit diesem vorgestellten Inbegriff des Seins nichts Vernünftiges anfangen kann. ... Es gibt keinen Inbegriff des Seins, sondern nur unendliches Sein in unendlichen Erscheinungen. Nur durch die Erscheinungen des Seins und nur durch die, zu denen ich in Beziehung trete, verkehrt mein Sein mit dem unendlichen Sein. Hingebung meines Seins an das unendlichen Sein ist Hingebung meines Seins an alle Erscheinungen des Seins, die meiner Hingabe bedürfen und denen ich mich hingeben kann.“³⁴¹

Dies wiederum, dass Mystik praktisch sein soll, dass eine Vereinigung des Menschen nicht ausschließlich nur geistig, sondern vor allem auch im tätigen Handlungsvollzug erreicht wird, ist das Besondere am Schweitzer'schen Mystikbegriff, gleichwohl er diesbezüglich in Meister Eckhart (oder auch in Johannes Tauler) bereits frühe „prominente“ Vorgänger hat. Wir kommen im Zusammenhang mit unserer Erörterung der Schweitzer'schen Ethikbegründung noch einmal auf diesen Sachverhalt zu sprechen.

³⁴⁰ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 214 ff.

³⁴¹ *KE*, S. 326.

5.4 Schweitzers Monismus-These

Kommen wir zum Abschluss dieses Kapitels endlich noch kurz auf die These Schweitzers zu sprechen, dass Mystik monistisch sei, mithin dass Welt bzw. alles Sein auf einem einzigen Grundprinzip basiert.

Schweitzer selbst fasst diese seine These wie folgt zusammen:

„Der Grundunterschied zwischen der Mystik und den Weltreligionen ist also der, daß sie monistisch ist, während die Weltreligionen dualistisch sind. Unter Monismus ist zu verstehen, daß ein der Welt innewohnender Urgrund des Seins angenommen wird (Hervorh. v. Verf.), unter Dualismus, daß die Welt von einer außerweltlichen Gottespersönlichkeit geschaffen ist und regiert wird, wobei aber doch zugleich noch ein ihr innewohnendes und Gott gegenüber eine gewisse Selbständigkeit besitzendes Geschehensprinzip vorausgesetzt wird, in dem das Unvollkommene, Nicht-Sinnvolle und Nicht-Ethische des Weltgeschehens ihren Grund haben.“³⁴²

Das mystisch-denkende Erleben führt gemäß Schweitzer zu der Annahme, dass es einen Urgrund allen Seins gibt, welcher sich in den verschiedensten Facetten in der Welt zeigt. Dieses universelle Grundprinzip, wir konnten es bereits sehen, identifiziert Schweitzer mit dem Willen zum Leben.³⁴³ Der Wille zum Leben äußert sich im äußeren Sein als allumfassende, gestaltende, unendlich schöpferische, zum Teil aber auch gewalttätige und zerstörende Kraft, während er im inneren Sein des Menschen sich als Wille zur Liebe offenbart, oder genauer, offenbaren kann. Alles Sein, äußeres wie inneres, ist letzten Endes eine Erscheinung dieses einen Willens zum Leben.³⁴⁴ Er ist eine immaterielle Kraft, welche sich allerdings auch in Materie verdichten kann; er umfasst Geistiges wie Materielles.³⁴⁵ Im

³⁴² *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 73.

³⁴³ *KE*, S. 303.

³⁴⁴ Man erinnere sich an die entsprechenden Textbelege aus *KE*, S. 303 und S. 329! „Ehrfurcht vor dem Leben ist Ergriffensein von dem unergründlichen, vorwärtstreibenden Willen, in dem alles Sein gegründet ist.“ (S. 303) „Nichts anderes vermag das immer tiefer und immer umfassender werdende Erkennen zu tun, als uns immer tiefer und immer weiter in das Rätselhafte hineinzuführen, daß alles, was ist, Wille zum Leben ist.“ (S. 329). In diesem Punkte, wir haben es früher bereits angesprochen, gleicht die Schweitzer'sche Position der Schopenhauer'schen bis ins Detail, was auch Gabriele Meurer in ihrer Dissertation *Die Ethik Albert Schweitzers Ethik vor dem Hintergrund der Nietzscheschen Moralkritik* entsprechend herausgestellt hat (ebd., S. 132 ff.).

³⁴⁵ Darauf hat auch Gabriele Meurer in ihrer Schweitzer-Dissertation hingewiesen, zwecks Klarstellung der oftmals im Kontext monistischer Denkweise missverständlich verwendeten Begrifflichkeit von „geistig“ und „materiell“ (ebd., S. 132). Allzu oft stellt man hierbei das Geistige dem Materiellen antipodisch gegenüber ohne jedoch zu berücksichtigen, dass das monistische Grundprinzip allen Seins diesen Gegensatz noch einmal umfassen muss, da es ansonsten kein echtes, allumfassendes Grundprinzip wäre. Vielmehr ist davon auszugehen, dass ein solch monistisches Grundprinzip sich sowohl in der Sphäre des Geistes als auch in der Sphäre des

mystischen Erleben wird nun dieses Grundprinzip, dieser Urgrund, zentraler „Gegenstand“ des Interesses, denn „er“ ist es, der erlebt und erfahren wird. Anhand des von uns zuvor gesichteten Materials fällt es nicht schwer, den Gedankengang Schweitzers nachzuvollziehen. Auch lässt sich dieser Gedanke ohne Probleme mit der pantheistischen (genauer müsste man eigentlich „panentheistisch“ sagen) Auffassung Schweitzers von Welt vereinbaren, denn der Urgrund des Seins ist in der Tat als Grundlegendes in Allem (und das ist die Definition von „Panentheismus“ – Gott ist Alles in Allem) gedacht. Wir können dementsprechend endlich sagen, dass sich die von vielen Mystikern vorgetragene monistische Sichtweise von Welt auch innerhalb des Schweitzer'schen Denksystems wiederfindet.³⁴⁶

Doch aus welchem Grunde meint Schweitzer dann, dass jedweder Monismus immer auch ein wenig dualistisch „angehaucht“ sei? In einer seiner Nachlassbemerkungen schreibt er hierzu:

„Aller Monismus hat etwas Dualistisches an sich, weil die Ethik sich aus dem Weltgeschehen nicht begreifen läßt, sondern anderer Art ist.“³⁴⁷

Zunächst ist nicht ganz klar, weshalb die Frage nach monistischer oder dualistischer Geordnetheit von Welt einen Zusammenhang mit der Frage nach der Ethik haben müsste. Deutlicher wird dies wenn wir bedenken, dass womöglich das von Schweitzer angenommene Grundprinzip, der Wille zum Leben, und die damit verbundene These der monistischen Verfasstheit von Welt ins Wanken geraten kann, sofern sich das postulierte Grundprinzip nicht in beiden „Sphären“ von Welt – dem äußeren Sein sowie dem inneren Sein des Menschen – in gleichen oder zumindest ähnlichen Ausprägungen zeigt. Und das Ethische hat seinen „Sitz“ eindeutig im inneren Sein des Menschen (in der Lebensanschauung), welches sich aber nach Schweitzers Auffassung nicht im äußeren Sein wiederfinden oder gar aus diesem heraus begründen lässt.³⁴⁸ Außerdem konstatiert Schweitzer selbst, dass ein mögliches Scheitern der Bemühungen um ein Zusammendenken von Welterkennen und ethischer

Materiellen äußern kann. Gemeinhin verwenden viele Menschen jedoch den Begriff des Geistigen für ein etwaiges umfassendes Grundprinzip, was in der Tat nicht ganz korrekt ist und von Meurer kritisiert wird.

³⁴⁶ Dass dies nicht bei allen Mystikerausrichtungen der Fall sein muss zeigt sich etwa in der Tradition der Gnosis, welche zu einem Gutteil mystisch ausgerichtet war und dennoch, etwa beim Manichäismus, dem guten Schöpfergott einen bösen Demiurgen entgegengestellte, der gleichsam als übler Gegenpol zur Macht des Guten die Welt in Unheil und Chaos stürzen möchte. Hier finden wir mystische Elemente (man denke etwa nur an die Rede vom göttlichen Seelenfunken, welcher aus der Welt des Lichts in die Welt der Finsternis gestürzt sei) mit einem strikten Dualismus vereint wieder.

³⁴⁷ *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 459.

³⁴⁸ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 326: *„Ethik aus dem Weltgeschehen zu begründen will heißen, das Wunder Mosis vollbringen, aus dem Felsen Wasser zu schlagen.“* Oder 1. Teil, S. 213: *„Das Weltgeschehen ist für uns das Nicht-Ethische, das sich zu unserem Verlangen nach ethischem Geschehen in einem absoluten, in keiner Weise abschwächbaren Gegensatz (Hervorh. v. Verf.) befindet.“*

Lebens- und Weltbejahung eine tiefgreifende Erschütterung des Ethischen nach sich ziehen würde.

„Daß die ethische Lebens- und Weltbejahung sich in keiner Weise in sachlicher Welterkenntnis begreifen und begründen kann, hat eine tiefgreifende Erschütterung ihrer Geltung zur Folge.“³⁴⁹

An anderer Stelle stellt Schweitzer klar heraus, dass das Problem des Zusammendenkens von Weltgeschehen und Ethik (also von Welterkennen und Lebensanschauung) alle anderen philosophischen Probleme in den Schatten stellt:

„Daß von uns ein anderes Geschehen ausgehen will als das, das sich in der Welt abspielt, ist das Problem, neben dem alle anderen unbedeutend sind. Die Nötigung, die wir in uns tragen, anders zu sein als die Welt, ist das entscheidende Hindernis, das sich der Vereinigung unserer Lebensanschauung mit der Anschauung von der Welt und damit unserem geistigen Einssein mit dem unendlichen Sein entgegenstellt.“³⁵⁰

Wir werden an diesem Punkte wieder auf das bereits thematisierte Problem der Einheit von Welterkennen und Lebensanschauung zu einer umfassenden Weltanschauung konfrontiert, welches wir zuvor im Kapitel dieser Arbeit über die Welt- und Lebensanschauung angesprochen haben. Der gewissermaßen formale Niederschlag der monistischen Position Schweitzers findet sich im Begriff der „Weltanschauung“ wieder. Gelingt es, eine umfassende Weltanschauung (im Sinne von WA I, also ein Ineinanderdenken von Welterkennen und Lebensanschauung) auf der Basis eines Grundprinzips – in unserem Falle der Wille zum Leben – zu ersinnen, so wäre dies eine Bestätigung der monistischen These Schweitzers. Sollte dies aber fehlschlagen, so wäre auch der grundsätzliche Monismus Schweitzers hinfällig geworden, denn wenn wir das postulierte Principium nicht als umfassendes in der Wirklichkeit erkennen ist es de facto nicht das zuvor angenommene Grundprinzip. So zumindest sieht dies Gabriele Meurer in ihrer Schweitzer-Dissertation.³⁵¹

³⁴⁹ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 452.

³⁵⁰ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 213.

³⁵¹ Man sehe dort S. 106 ff. *„Ein Verzicht auf Weltanschauung käme damit geradezu einer völligen Negation seiner mystischen Grundüberzeugung gleich.“* (S. 106/107). Oder: *„Das, was hier mit der These von der Unvereinbarkeit von Lebensanschauung und Weltanschauung bestritten wird, ist also nichts weniger als das mystische bzw. das monistische Weltverständnis Schweitzers.“*

Somit sind wir dazu angehalten, vor der eigentlichen Thematisierung der Schweitzer'schen Ethik zunächst das auch für viele Schweitzerkenner schwerwiegende Problem der Möglichkeit des Ersinnens einer umfassenden Weltanschauung (im Sinne von WA I) zu lösen und, damit zusammenhängend, das Ineinanderdenken von Welterkennen und Lebensanschauung, welches letzten Endes ein **Zusammendenken von nicht-ethischem Weltgeschehen und Ethik** bedeutet, zu bewerkstelligen. Unsere Erfolgsaussichten stehen schlecht, schenkt man dem einhelligen Urteil der Sekundärliteratur zu Schweitzers Philosophie Glauben. Dort geht man davon aus, dass dieses Vorhaben Schweitzers tatsächlich zum Scheitern verurteilt sei³⁵² und beruft sich dabei auch auf eine späte Äußerung aus seinem Nachlass der 40-er Jahre, in welcher er ein Scheitern seiner Bemühungen um eine umfassende Weltanschauung als möglich erachtet.

„Zuletzt muß es sich aber darin ergeben, daß es sich um wirklich bestehende, tiefgehende Schwierigkeiten handelt und daß es fraglich bleibt, ob sie sich beheben lassen. Es ist also mit der Eventualität zu rechnen, daß sich die dem Denken vorschwebende Weltanschauung nicht verwirklichen läßt und daß wir auf dem Wege der Erkenntnis, den es uns führen wollte, nicht zum geistigen Einswerden mit dem unendlichen Sein gelangen können.“³⁵³

Ich jedoch vertrete die These, dass sich die zuvor skizzierte Problematik zumindest teilweise auflösen lässt. Zwar müssen wir womöglich auch gegen Schweitzer selbst ein wenig argumentativ angehen und seine themenrelevanten Ausführungen zum Teil modifizieren, doch finden sich alle Belege unserer These im Schweitzer'schen Textkorpus wieder und sind nicht von uns „hinzugedichtet“. Schreiten wir also frischen Mutes voran und nehmen die Frage nach der umfassenden Weltanschauung nun erneut auf!

³⁵² Als Beispiele seien diesbezügliche Aussagen der beiden Schweitzerkenner Claus Günzler und Hans Lenk zitiert: „Dieses ist das zentrale Problem der Schweitzer'schen Kulturphilosophie III – nämlich, wie dieses ethische Einssein mit einer nicht-ethischen Welt zu denken und zu ermöglichen ist. ... Schweitzer umschreibt in diesen Passagen und anderswo in den nachgelassenen Ethiktexten in der Tat nicht näher, wie der direkte Zugriff der Lebensanschauung auf das mystische Erleben geeignet ist, das eigene Sein in seinem Verhältnis zum unendlichen Sein um uns herum ‚zu begreifen‘. Ausdrücke wie dieses ‚Sich-Begreifen in‘ oder generell ‚das unendliche Sein‘ werden nirgendwo näher erläutert oder differenziert, noch die entsprechenden Behauptungen begründet. Schweitzer scheint nach dem mystischen Erleben zu greifen, wie der in der Problemflut und deren Schwierigkeiten Ertrinkende den Strohalm ergreift.“ Hans Lenk, *Albert Schweitzer – Ethik als konkrete Humanität*, S. 47 ff. „Diese Einsichten wären geeignet gewesen, den Begriff der Weltanschauung fallen zu lassen und durch eine andere Form der persönlichen Orientierung zu ersetzen, aber dem stand wohl Schweitzers eigene Einheitssehnsucht, sein naturphilosophischer Monismus im Wege und dazu auch seine Überzeugung, daß die Weltanschauung unlösbar zur menschlichen Selbstdeutung gehöre. Deshalb versucht er dem Dilemma durch eine Erweiterung seiner Definition von Weltanschauung zu entkommen. ... Die Entscheidung für den Vorrang der Lebensanschauung vor der Weltanschauung, führt zum Abschied von der letzteren.“ Claus Günzler: *Albert Schweitzer – Einführung in sein Denken*, Kapitel *Ethik und Weltanschauung – Schweitzers ungelöstes Problem*, S. 178-181. „Inkonsequent ist Schweitzer auch in Bezug auf die Trennung von Welt- und Lebensanschauung.“

³⁵³ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 249.

6. Die Lösung des Problems „Weltanschauung“ – Ein Versuch

*Studier nun daraus du bist, so wirstu sehen was du bist, was du studierest lehrnest und bist,
das ist eben darauss du bist, alles was ausser unsser ist, ist auch in unss, Amen.*

Mardoceus Nelle

Wir haben im vorangegangenen Kapitel den Mystikbegriff Schweitzers in all seinen Facetten kennen gelernt und dabei festgestellt, dass sich in diesem alle wesentlichen Elemente gängiger Mystikvariationen wiederfinden lassen, insbesondere auch die sog. Gottesmystik. So mag es nicht verwundern, wenn „Denken“, „Mystik“, „Ethik“ und „Weltanschauung“ von Schweitzer in große Nähe zur Religion positioniert werden³⁵⁴, denn alle diese Elemente seines Denkens hängen eng miteinander zusammen („Mystik“ als denkendes Erleben des Einsseins des Menschen mit dem unendlichen Sein; „Ethik“ als innere Erfahrung, als inneres Erleben, des Willens zum Leben als Stimme der Liebe; „Weltanschauung“ – im Sinne von WA I – als Erleben des Ineinanders von Welterkennen und Lebensanschauung bzw. Ethik.) und kreisen gleichsam alle um die Erfahrung von ein und derselben „Sache“, nämlich um den Willen zum Leben, welcher Urgrund des äußeren den Menschen umgebenden Seins, wie auch des inneren Seins des animal rationale ist. Ferner konnten wir sehen, dass Mystik für Schweitzer monistisch ist und somit der Mensch im Zuge des denkenden Erlebens seines geistigen Einsseins mit dem Sein im Ganzen das *eine* Grundprinzip allen Seins erfährt – den Willen zum Leben. Doch dann meldete sich erneut eine Frage, die wir bereits einige Zeit zuvor angesprochen, jedoch nicht weiter verfolgt hatten, nämlich die Frage nach der Einheit von Welterkennen und Lebensanschauung (Ethik). Aktuell wurde diese Problemstellung aufgrund einer Bemerkung Schweitzers aus dem Nachlass, in welcher er jedweden Monismus zugleich in gewisser Weise als dualistisch verfasst ansah. Auf diese Weise wankt der Schweitzer'schen Mystik innewohnende Monismus, es scheint, als gäbe es doch zwei verschiedene Grundprinzipien, welche sich im Sein zeigen und die inkompatibel miteinander sind; diese spiegeln sich jeweils wieder im unethischen Weltgeschehen und in der ethischen Verfasstheit des menschlichen Seins. Verhielte es sich tatsächlich so wie Schweitzer in seiner Bemerkung angedeutet hat, so stünden wir in der Tat vor der Schwierigkeit, die Schweitzer'sche Monismusthese und damit auch den Versuch der Konzeption einer umfassenden Weltanschauung, welche zugleich von einer Einheit des Weltgeschehens mit dem ethisch-menschlichen Sein ausgeht, verwerfen zu müssen. Herrschte also nicht ein (und nur ein) Grundprinzip in der Welt, so könnte der Mensch entsprechend keine umfassende und einheitliche Weltanschauung (im Sinne von WA I) finden, da ihm hierfür schlicht die Basis fehlte, nämlich die monistische Verfasstheit der Wirklichkeit. Das Einssein mit dem unendlichen Sein – Ziel von Weltanschauung – wäre unter solchen Voraussetzungen scheinbar nicht einzuholen. Es muss also gelingen, das Ethische „in das Sein

³⁵⁴ Man sehe etwa *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 280: „Wie das wahre Denken religiös ist, so ist die wahre Religion denkend.“ Oder 2. Teil, S. 368: „Alle tiefe Ethik ist religiös und alle tiefe Religion ist ethisch.“ Oder auch 1. Teil, S. 190: „Jede wirklich tiefe Weltanschauung ist religiös.“

hineinzudenken³⁵⁵ und somit das „Wunder Mosis“³⁵⁶ zu vollbringen, von welchem Schweitzer dachte, dass ein solches notwendig sei, um seine Vision einer umfassenden Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben vollenden zu können.

Aber wo setzen wir hinsichtlich unseres Lösungsversuches den Hebel an?

Zunächst ist darauf zu verweisen, dass der Wille zum Leben, welcher von Schweitzer als Grundprinzip allen Seins vorgestellt wird, sich tatsächlich in verschiedener Weise in der Wirklichkeit zeigt. Einmal tritt er als schöpferische und gestaltende, jedoch zugleich auch als zerstörende Kraft auf der Bühne des Weltgeschehens auf. Ein anderes Mal allerdings ruft er als Stimme der Liebe im Menschen selbst zur Auflösung dieser seiner Selbstentzweiung auf.³⁵⁷ Mit dieser Verortung des Willens zum Leben in das äußere Sein der Wirklichkeit wie in das innere Sein des Menschen (mit jeweils unterschiedlicher „Wirkungsweise“) hat Schweitzer selbst das Fundament für den von ihm als höchst problematisch empfundenen Dualismus zwischen Weltgeschehen und ethischer Verfasstheit des Menschen gelegt.³⁵⁸ Sehen wir in die Wirklichkeit und betrachten möglichst unvoreingenommen das Weltgeschehen, müssen wir allerdings, aller sich daraus ergebenden Schwierigkeiten zum Trotz, unweigerlich dieser Schweitzer'schen Unterscheidung beipflichten und wir verstehen auch ohne weiteres, aus welchem Grunde sie Schweitzer eingeführt hat – die Wirklichkeit bewegt sich in der Tat in der ewigen „Nacht des Nicht-Ethischen“³⁵⁹, ein steter Kampf auf Leben und Tod tobt bei Mensch und Tier, welcher millionenfach Tod und Zerstörung mit sich bringt.³⁶⁰ Einzig das Denken bzw. die Vernunft des Menschen stellt das letzte (mögliche)

³⁵⁵ Vgl. *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 173, Fußnote 285: „...Wie das Ethische in das Sein hineindenken?“

³⁵⁶ Vgl. dazu *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 326: „Ethik aus dem Weltgeschehen zu begründen, will heißen, das Wunder Mosis vollbringen, aus dem Felsen Wasser zu schlagen.“

³⁵⁷ Hier sei nochmals auf folgende Textstellen verwiesen.: *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 414, *KE*, S. 88 sowie *LD*, S. 232.

³⁵⁸ Der Mensch selbst ist so betrachtet dualistisch verfasst. Einmal ist er dem Gesetz der Selbstentzweiung des Willens zum Leben unterworfen, also Teil des Weltgeschehens, ein anderes Mal allerdings ist er diesem blinden Geschehen enthoben, da sich der Wille zum Leben in ihm als ethischer Wille zeigt und zur Aufhebung allen Leidens drängt, welches gewöhnlich den Weltenlauf dominiert. Man sehe hierzu *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 315: „Unser Tun ist nicht vom Naturgeschehen ausgenommen, sondern ihm unterworfen. Wir selber stehen unter dem Gesetz der Selbstentzweiung des Willens zum Leben.“ An anderer Stelle liefert Schweitzer quasi die Konklusion dieses Sachverhaltes (*Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 456): „Darum bringen wir unser Leben in einem nicht beizulegenden Zwiespalt mit uns selber zu.“ Trotzdem schreibt Schweitzer, dass der im Menschen zu sich selbst kommende Wille zum Leben anders geartet sei, er strebt nach Aufhebung der im Weltgeschehen sich manifestierenden Entzweiung seiner selbst (*Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 314 f.): „Unser Wille zum Leben hingegen ist anders geartet als der, der uns in der Natur entgegentritt. In ihm ist das Entzweitsein mit sich selber überwunden.“

³⁵⁹ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 313.

³⁶⁰ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 211: „Können wir es schon nicht fassen, daß Leben dazu da sein soll, um blindem Geschehen zum Opfer zu fallen, so wird es uns noch viel schwerer, uns damit abzufinden, daß nach grausigen in der Natur waltenden Gesetzen Leben durch anderes Leben vernichtet wird. Jedem Lebewesen ist bestimmt, daß es sich auf Kosten anderer erhalten muß. ... Ständig wogt der Kampf zwischen den kleinsten und den höheren Lebewesen hin und her.“

Residuum des Friedens einer ansonsten grausamen und unwirtlichen Welt dar. Auf dieser Ebene finden wir also das Problem des unterschiedlich sich zeigenden Willens zum Leben wieder, das sich schließlich weiter hält bis hin zu der Frage nach einer umfassenden und einheitlichen Weltanschauung, welche einer Antwort hinsichtlich des Zusammendenkens von äußerer, nicht-ethischer Welt und ethischem Willen des Menschen harret; es soll ein wechselseitiges Verstehen und Bestätigen von Welterkennen und Lebensanschauung gedacht werden.

„Weltanschauung ist ja Einheit von Lebensanschauung und Welterkenntnis, in der die Lebensanschauung durch die Welterkenntnis bestätigt und die Welterkenntnis durch die Lebensanschauung begriffen wird.“³⁶¹

Nun kann allerdings mit vollem Rechte gefragt werden, wie ein solch wechselseitiges Verstehen möglich sein soll, da doch die Unterschiedlichkeit von Welterkennen und Lebensanschauung (Ethik) allzu groß erscheint. Wie lassen sich diese beiden Pole zusammendenken oder zumindest auseinander begreifen, wo Schweitzer doch selbst bereits in *Kultur und Ethik* einer solch harmonischen Vereinigung von Welterkenntnis und Lebensanschauung energisch widersprochen hat?³⁶² Auf welche Weise ist „Weltanschauung“ (im Sinne von WA I) zu verstehen, wenn sie zwei solch ungleichartige und beinahe kontradiktorisch gegenüberstehende Positionen ineinander denken soll? Ist es überhaupt unter den beschriebenen Voraussetzungen auch nur denkmöglich, eine geschlossene und fertige Weltanschauung zu konzipieren?

Schweitzer konstatiert auf jeden Fall ein einheitliches Grundprinzip für das Sein im Ganzen, nämlich den Willen zum Leben (Monismus). Dieser hat allerdings kein einheitliches „Gesicht“, sondern zeigt sich in Zerstörung, Tod und Leid, wie auch in Freude, Hilfsbereitschaft, Mitleid und Schöpferkraft. Aus der Lebensanschauung des Menschen heraus wird der Wille zum Leben als Stimme der Liebe erlebt, aus dem bloßen Erkennen von Welt heraus bestenfalls als schöpferische und gestaltende Kraft, häufiger jedoch als zerstörerische Urgewalt, welche blind und bar jeden Zieles nur einen Endpunkt seines Treibens zu kennen scheint – die völlige Vernichtung allen Seins. So erscheint uns der Wille zum Leben schließlich als fortwährendes nicht versteh- bzw. lösbares Rätsel.³⁶³ Das

³⁶¹ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 321.

³⁶² *KE*, S. 300 ff.

³⁶³ Obwohl bereits etliche Textstellen aus Schweitzers Schriften zur Bestätigung dieses Sachverhaltes zitiert wurden, soll an hier noch eine weitere prägnante Passage aus *Kultur und Ethik* vorgestellt werden (S. 334):

monistische Grundprinzip hat also, wie es scheint, etwas mehr oder minder Dualistisches an sich, was letztlich auch die Rede von einer Selbstentzweiung eben dieses Grundprinzips rechtfertigt, welcher wir schon des öfteren begegnet sind. Damit ist nicht ein etwaiges „Auseinanderbrechen“ des Willens zum Leben in gleichsam zwei oder mehrere unabhängig agierende Willen gemeint, sondern die zuvor beschriebene Doppelgesichtigkeit desselben; einmal zeitigt er zerstörerische Wirkungen im Weltgeschehen (zumindest interpretieren wir diese als zerstörerisch) ein anderes Mal vernehmen wir seine Kraft in uns als Stimme der Liebe.

Dennoch muss an dieser Stelle endlich der Behauptung Gabriele Meurers entschieden widersprochen werden, dass aufgrund der Doppelgesichtigkeit des Willens zum Leben dieser als nicht-monistisch angesehen werden müsse und das Schweitzer'sche Weltanschauungskonzept aus diesem Grunde gleichsam vom Zusammenbruch bedroht wäre. Ein Grundprinzip kann sich sehr wohl in verschiedenen Weisen zeigen, selbst wenn diese miteinander unvereinbar erscheinen.³⁶⁴ Die Tatsache, dass das Weltgeschehen absolut unethisch verläuft spricht noch nicht gegen die These, dass es ein und derselbe Wille ist, welcher sich in Welt und im Menschen zeigt. Es ist durchaus möglich, dass man die Vielgestaltigkeit des Willens zum Leben in Form einer Weltanschauungskonzeption systematisch nicht einzuholen vermag, ohne dass deswegen der als Grundannahme gesetzte Monismus in Frage gestellt würde. Ein Grundprinzip muss nicht zwingend nur *eine* Eigenschaft, nur eine Erscheinungsweise haben. Somit ist die Schweitzer'sche Monismusthese meiner Ansicht nach nie wirklich in Gefahr, widerlegt zu werden. Freilich ist sie aus diesem Grunde auch nicht wirklich rational beweisbar, ähnlich übrigens wie auch etwa Kants transzendentalphilosophischer Denkansatz oder Hegels Annahme eines im Verlaufe der Weltentwicklung zu sich selbst kommenden Weltgeistes oder auch Nietzsches Wille zur Macht Denkvorsetzungen sind (vielleicht könnte man sogar sagen, dass sie den Status von Axiomen haben), für deren Annahme es gute Gründe gibt, welche aber dennoch nicht im Vollsinn beweisbar sind und daher immer strittig bleiben werden.

„Schmerzvolles Rätsel bleibt es für mich, mit Ehrfurcht vor dem Leben in einer Welt zu leben, in der Schöpferwille zugleich als Zerstörungswille und Zerstörungswille zugleich als Schöpferwille waltet.“

³⁶⁴ Man kann hierzu auch Walter Kaufmanns Argumentation in seinem Buch *Nietzsche. Philosoph, Psychologe, Antichrist* vergleichsweise heranziehen, mit welcher er die Position verteidigt, dass der Wille zur Macht ein einheitliches Grundprinzip ist, das sich aber in zwei Erscheinungsformen äußert, nämlich in Vernunft und Triebhaftigkeit (ebd., S. 265 ff.).

Nochmals: die Tatsache, dass jeder Monismus etwas Dualistisches an sich hat (man beachte ferner die Schweitzer'sche Wortwahl – „der Monismus *hat* etwas Dualistisches *an sich*“ - nicht aber, „der Monismus *ist* dualistisch) bedeutet noch nicht, dass er dadurch aufgehoben, mithin gänzlich dualistisch wird! Die monistische Verfasstheit von Welt zeigt sich im Idealfalle in der Weltanschauungskonzeption, ist aber nicht von dieser reflexiv-erlebenden Einholung abhängig.

Schweitzer selbst hat also gleichsam per definitionem einen „**Begriffsdualismus**“ in seine Konzeption der Weltanschauung gebracht, welcher ein vollständiges Zusammendenken von Welterkennen und Lebensanschauung „ohne Rest“ begriffslogisch als kaum leistbar erscheinen lässt, jedoch die behauptete monistische Verfasstheit der Wirklichkeit nicht in Frage stellt. Wohl können wir den Kritikern Schweitzers dahingehend beipflichten, wenn sie sagen, dass es ein Problem hinsichtlich des Zusammendenkens von Welterkennen (welches per definitionem nicht-ethisch, genauer sogar, a-ethisch ist) und Lebensanschauung gibt; dieser Schwierigkeit wollen wir in der Folge auch nachdenken. Aber es muss betont werden, dass dieses Problem nicht die Monismusthese tangieren kann, womit wir hier eine gänzlich andere Position vertreten als Gabriele Meurer in ihrer Dissertation, in der sie mit dem Gelingen des „Projekts Weltanschauung“ zugleich das Wohl und Wehe der Schweitzer'schen Monismusthese verbindet. Selbst wenn (was allerdings nicht der Fall ist) das Schweitzer'sche Weltanschauungskonzept nicht gelingen würde, so wäre damit noch nicht zwingend etwas über die Annahme einer monistischen Verfasstheit von Welt entschieden, genauso wenig wie im Übrigen auch hinsichtlich der von Schweitzer vorgetragenen Mystikkonzeption. Sich als eins mit der Welt zu erleben setzt nicht voraus, dass die Grundlage dieses Einsseins rational destilliert werden könnte.

Kommen wir jedoch zu dem schwierigen konzeptuellen Problem zurück, die beiden Pole „Welterkennen“ und „Lebensanschauung“ zusammendenken zu müssen, was, wie wir bereits sehen konnten, als nahezu unmöglich erscheint. Müssen wir tatsächlich „klein begeben“ und in den Chor all derer einstimmen, die ein solches Ergebnis – das Scheitern der Bemühung um das Konzept einer umfassenden Weltanschauung – bereits zuvor antizipiert haben? Nein!

Ich behaupte, dass wir uns mit dieser Aporie, der Unversöhnlichkeit von Welterkenntnis und Ethik, nicht abfinden, sondern eine etwas andere Sichtweise auf das vorliegende Problem einnehmen müssen. Durch eine solche Perspektivenänderung wird zwar nicht die zu Beginn unserer Überlegungen anvisierte Harmonie zwischen Welterkennen und Lebensanschauung hergestellt, doch zumindest eine Verbindung gedacht, die Weltanschauung als Weg, als

Aufgabe, nicht nur sinnvoll sondern geradezu notwendig macht. „**Weltanschauung**“ (im Sinne von WA I) ist, um mit Kants Begrifflichkeit aus dessen *Kritik der reinen Vernunft* zu sprechen, **kein konstitutives Prinzip**, es ist, ähnlich wie die Ideen der reinen spekulativen Vernunft³⁶⁵ bei Kant, niemals in Gänze dem Erkennen des Menschen offenbar. Gleichwohl wird sie deswegen nicht hinfällig, sie erfüllt eben durch diese ihre „Unvollständigkeit“ bzw. „Unvollkommenheit“ einen immens wichtigen Zweck. Sie dient als regulative Idee bzw. als regulatives Prinzip, das die angestrebte Einheit von Welterkennen und Lebensanschauung (Ethik) als Aufgabe begreift resp. diese Einheit fordert. Weltanschauung, genauer, das Ersinnen einer solchen, ist als stets weiterzuführende Aufgabe, als stetig weiterführender Weg, als nie endender Prozess zu verstehen.

Weltanschauung ist nicht als gleichsam fertiges Produkt zu erwerben; sie ist nicht gegeben sondern aufgegeben!³⁶⁶

Zwar wird es nie ein Ende der Bemühungen um eine umfassende Weltanschauung geben, doch der Weg selbst ist in diesem Falle das Ziel. Wichtig ist einzig und alleine, dass sich der je einzelne Mensch konkret auf diesen Weg begibt und ihn beschreitet, wohl wissend, dass kein Ende des Marsches abzusehen ist. Eine solches Bemühen ist, wenngleich immer unabgeschlossen und unvollendet, ehrlich bzw. authentisch und bringt den Menschen vielleicht dazu, dem „elementaren Denken“ einen höheren Stellenwert zukommen zu lassen und die Menschlichkeit in dieser unserer Welt ein klein wenig zu vermehren.

³⁶⁵ Gemeint sind natürlich Gott, Freiheit sowie die Unsterblichkeit der Seele, welche die systematische Einheit aller Verstandeserkenntnis leisten sollen. Diese Einheit ist jedoch nie zu erreichen, da die Ideen über alle sinnliche Erfahrung hinausgehen. Wohl aber ist im Sinne der größtmöglichen Erweiterung der menschlichen Verstandeserkenntnis diese Einheit *aufgegeben!* Man vgl. dazu beispielsweise *KdrV*, B 670 ff. (Kapitel *Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft*) oder auch *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, A 161 ff.: „*Da die psychologische, kosmologische und theologische Ideen lauter reine Vernunftbegriffe sind, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, so sind uns die Fragen, die uns die Vernunft in Ansehung ihrer vorlegt, nicht durch die Gegenstände, sondern durch bloße Maximen der Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen aufgegeben, und müssen insgesamt hinreichend beantwortet werden können, welches auch dadurch geschieht, daß man zeigt, daß sie Grundsätze sind, unsern Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischen Einheit zu bringen, und so fern bloß von Erfahrung, aber im Ganzen derselben gelten. ... Die transzendente Ideen drücken also die eigentümliche Bestimmung der Vernunft aus, nämlich als eines Prinzips der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs.*“

³⁶⁶ Schweitzer selbst deutet dies in einer Textpassage an; er schreibt: „*Weltanschauung als Ineinander von Lebensanschauung und Welterkenntnis (Anschauung von der Welt) setzt voraus, daß eine Einheit zwischen beiden besteht, daß sie wirklich erreicht haben, in Übereinstimmung miteinander zu sein. Ich ziehe vor, den etwas umständlichen Ausdruck Lebens- und Weltanschauung zu gebrauchen; die beiden Größen, die es zu vereinigen gilt und die in Übereinstimmung miteinander sein wollen, sind darin beide vorhanden, ohne daß aber vorausgesetzt ist, daß diese Verbindung auch endgültig und völlig zustandegekommen ist. Als ob Weltanschauung etwas Vollendetes wäre, sondern es bleibt unentschieden, inwieweit sie etwas Vollendetes oder Unvollendetes ist.* (Hervorh. v. Verf.)“ *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 478.

In diesem Sinne sieht Schweitzer selbst bereits im ersten Teil von *Kultur und Ethik* die Suche nach dem Sinn des Lebens, ebenso wie die Suche nach einer umfassenden Weltanschauung, als möglicherweise nicht gänzlich lösbares Problem an, stellt jedoch klar, dass bereits die Aufnahme der anstrengenden Suche danach die Gesinnung der Menschen positiv verändern und diese somit freier und reflektierter machen könne.

„Selbst wenn das wiedererwachende Denken nur zu unfertiger und unbefriedigender Weltanschauung gelangen sollte, so wäre diese, als die Wahrheit, zu der wir uns hindurchgearbeitet haben, dennoch wertvoller als Weltanschauungslosigkeit oder irgendeine autoritative Weltanschauung, die wir wegen ihres inneren Wertes mit Übersehung der Forderung des Denkens aufrechterhalten, ohne uns ihr wirklich hinzugeben. ... An sich schon hat das Besinnen auf den Sinn des Lebens eine Bedeutung. Kommt solches Nachdenken wieder unter uns auf, so welken die Eitelkeits- und Leidenschaftsideale, die jetzt wie böses Unkraut in den Überzeugungen der Massen wuchern, rettungslos dahin. Wieviel wäre für die heutigen Zustände schon gewonnen, wenn wir alle nur jeden Abend drei Minuten lang sinnend zu den unendlichen Welten des gestirnten Himmels emporblickten und bei der Teilnahme an einem Begräbnis uns dem Rätsel von Tod und Leben hingeben würden, statt in gedankenloser Unterhaltung hinter dem Sarg einherzugehen. ... Die Rabbinen der alten Zeit lehrten, daß das Reich Gottes kommen würde, wenn nur ganz Israel einmal einen Sabbat wirklich hielte. Wie viel mehr trifft zu, daß so viel Ungerechtigkeit und Gewalt und Lüge, die jetzt Unheil über unsere Menschheit bringen, kraftlos werden würden, wenn nur eine Spur von Sinnen über den Sinn der Welt und des Lebens unter uns aufkäme.“³⁶⁷

Wir sehen – schon das bloße Bemühen um Weltanschauung, bereits die leisesten Regungen unseres Geistes hinsichtlich der Frage nach dem Sinn unseres Lebens in dieser Welt, haben für Schweitzer das Potenzial, als Saat des Guten den Übeln unserer Zeit Einhalt gebieten zu können. Auch ohne ein schlussendliches Ergebnis bedeutet das „elementare Denken“ an sich eine, gleichwohl schmerzliche und nicht wirklich befriedigende, Reinigung des Herzens.

³⁶⁷ KE, S. 76 f. Man vergleiche diesbezüglich auch die sehr radikale Formulierung Schweitzers aus der *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, *Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang*, S. 443: „Das Aufgeben der Frage nach dem Sinn des Lebens ist der geistige Tod.“ Das Einstellen der Bemühungen um die Klärung der „Sinnfrage“ sieht Schweitzer nachgerade als geistigen Selbstmord an.

„Wenn das Denken sich auf den Weg macht, muß es auf alles gefaßt sein, auch darauf, daß es beim Nichterkennen anlangt. Aber selbst wenn es unserm Willen zum Wirken beschieden sein sollte, endlos und erfolglos mit der Nichterkenntnis des Sinnes der Welt und des Lebens ringen zu müssen, so ist diese schmerzliche Ernüchterung für ihn dennoch besser als das Verharren in Gedankenlosigkeit. Denn schon diese Ernüchterung bedeutet Läuterung.“³⁶⁸

Im Kontext unserer Erörterung der Schweitzer'schen Ethik werden wir überdies noch sehen, dass eine ähnliche Struktur auch dem ethischen Wirken des Menschen eigen ist. Die Ethik ist, als Teil von Weltanschauung (repräsentiert durch die Lebensanschauung), als stete Aufgabe anzusehen, die Selbstentzweiung des Willens zum Leben durch tätige Hingabe an das je konkret begegnende Sein zu überwinden und auf diese Weise die Solidarität mit allem Sein bzw. die Einheit mit allem Sein zu befördern.³⁶⁹

Doch nun fragen wir uns erneut, wie zwei so ungleichartige Sichtweisen von Welt wie „Welterkenntnis“ und „Lebensanschauung“ überhaupt in einen Dialog treten können, aus dem schließlich auch, und das dürfen wir nicht vergessen, das geistige Einssein des Menschen mit dem unendlichen Sein erreicht werden soll – dies ist letzten Endes Ziel von Weltanschauung. Wie kann ein Aufbruch, wie kann ein Sich-auf-den-Weg-machen zur Weltanschauung überhaupt aussehen? Es ist ein Leichtes, Weltanschauung als regulatives Prinzip, als Weg, als Aufgabe zu deklarieren; all diese formelhaften Ausdrücke verbleiben letztlich auf der Ebene des Abstrakten. Das Ineinander von „Welterkennen“ und „Lebensanschauung“ zwecks Erlangen des Einsseins mit dem unendlichen Sein kann nicht, wie es vielleicht aus dem bisher Gesagten erschienen sein mag, aus bloß rationaler Auseinandersetzung von Welterkennen und Ethik hervorgehen. Eine solche Konfrontation dieser beiden Pole förderte lediglich die Erkenntnis zutage, dass die Wirklichkeit nicht-ethisch ist und der Mensch sich daher darum bemühen müsse, dem Ethischen in der Welt Vorschub zu leisten. Aber auch diese „Erkenntnis“ bliebe ganz auf der Ebene der Abstraktion, schließlich „wissen“ sehr viele Menschen um den dadurch explizierten Missstand in unserer Welt. Welterkennen und Lebensanschauung müssen auf anderem Wege zueinander finden und zwar nicht über den Weg der abstrakten Reflexion, sondern in Form des **Erlebens des Geheimnisses von Welt und Leben**. Welterkennen muss in Erleben übergehen, es muss sich in Erleben des universellen Willens zum Leben wandeln, freilich über den Pfad des äußeren Seins, denn

³⁶⁸ KE, S. 78.

³⁶⁹ Man sehe hierzu beispielsweise KE, S. 334 f. oder *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 314 f oder *Predigten*, S. 37 und S. 55.

Lebensanschauung erlebt dieses Grundgeheimnis von Welt, den allumfassenden Willen zum Leben, über den Pfad der Innerlichkeit, mithin aus dem inneren Sein des Menschen heraus. Am Ende allerdings steht als Ergebnis der Synthese von Äußerlichkeit und Innerlichkeit die aus dem inneren Sein des Menschen geborene Ehrfurcht vor dem Leben.³⁷⁰ Schweitzer selbst benennt ausdrücklich die Notwendigkeit, dass das Erkennen, konsequent zu seinem Endpunkt geführt, in Erleben umschlagen muss.

„Alles wahre Erkennen geht in Erleben über. Das Wesen der Erscheinungen erkenne ich nicht, sondern ich erfasse es in Analogie zum Willen zum Leben, der in mir ist. So wird mir das Wissen von der Welt zum Erleben der Welt.“³⁷¹

„Irgendwie muß mein Denken zuletzt zum Erleben werden.“³⁷²

Das zum Welterleben gewandelte Welterkennen und die Lebensanschauung (in diesem Falle genauer: das Lebenserleben; denn Ethik ist für Schweitzer im Kerne „Erleben der Ehrfurcht vor dem Leben“)³⁷³ bilden auf diese Weise eine Art „mystische Erlebenseinheit“, welche natürlich auch nicht von unbegrenzter Dauer sein kann (wie jede mystische Erfahrung), sondern immer wieder neu erreicht, oder besser, aufgefrischt werden will. Wir sind, das haben wir im vorangegangenen Kapitel bereits gesagt, stets eins mit dem Sein im Ganzen, jedoch vollziehen wir diese Einheit nicht ständig.

Nun behaupte ich, dass der Vollzug dieses Einsseins, geistig-mystisch wie praktisch-tätig, schließlich und letztendlich eine Art Erlebessynthese von Welterkennen und Lebenserleben ist und zwar so, dass das mystisch-geistige Einssein sowie das tätige Einssein vom ethischen Lebenserleben aus entspringen und das zum Welterleben gewandelte Welterkennen gleichsam als Brücke zu diesen aus dem inneren Sein des Menschen hervorgehenden geistigen Einssein mit dem unendlichen Sein fungiert. Weltanschauung im Sinne von WA 1 kann somit als Ineinander von Welterleben und

³⁷⁰ KE, S. 330: „Das zum Erleben werdende Erkennen läßt mich der Welt gegenüber nicht als rein erkennendes Subjekt verharren, sondern drängt mir ein innerliches Verhalten zu ihr auf. Es erfüllt mich mit Ehrfurcht vor dem geheimnisvollen Willen zum Leben, der in allem ist.“

³⁷¹ KE, S. 329 f.

³⁷² Kulturphilosophie III, 1. Teil, S. 193.

³⁷³ Man sehe beispielsweise KE, S. 331: „Ethik besteht also darin, daß ich die Nötigung **erlebe** (Hervorhebung v. Verf.), allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen.“

ethischem Lebenserleben aufgefasst und als Weg zum mystisch-geistigen wie auch praktisch-tätigen Einssein mit dem Sein im Ganzen verstanden werden.³⁷⁴

Bei dieser Bestimmung des Ineinanders von Welterleben und Lebenserleben ist indes zu beachten, dass das zum Welterleben gewandelte Welterkennen freilich mehr oder weniger stark auf das ethische Lebenserleben verweist, jedoch nicht selbst „wesenhaft“ mit dem Lebenserleben verschmelzen kann, denn Welterkennen (wie auch das Welterleben) ist zunächst unethisch und das geistige wie auch das praktische Einssein mit dem unendlichen Sein entspringen beide dem Lebenserleben, mithin aus dem inneren Sein des Menschen, also der Ethik; dabei repräsentiert das geistige Einssein mit dem unendlichen Sein den Strang der Selbstvervollkommnungsethik und das praktische Einssein mit dem unendlichen Sein drückt den Strang der Hingabeethik aus. Das zum Welterleben gewandelte Welterkennen öffnet gewissermaßen den Menschen über den Weg des äußeren Seins zum Erleben seines eigenen inneren Seins und damit der Dimension des Ethischen. Es ist daher als eine Art Wegweiser anzusehen, welcher allerdings noch nicht selbst schon ethischen Charakter hat. Vielleicht könnte man auch noch sagen, gleichwohl sich dies nicht mehr vollständig auf der Basis der schweizerischen Textausführungen durchführen ließe, dass sich das zum Welterleben gewandelte Welterkennen zugleich seinem Charakter nach (bezüglich also der nicht-ethischen Verfasstheit desselben) ein Stück weit wandelt und eine „Prise“ ethischer Verfasstheit annähme, in dem Sinne, dass im Zuge dieses Welterlebens ja eine Form des Erlebens des geistigen Einsseins mit dem unendlichen Sein (welches, wie oben gesehen, aus dem äußeren Sein heraus erlebt wird) entsteht, die dann Züge der Selbstvervollkommnungsethik an sich trüge.³⁷⁵

Das in der mystischen Erfahrung erlebte Geheimnis des Lebens entspringt aus dem Erleben von Welt qua äußerem Sein und dem Erleben des Lebens aus dem inneren Sein des Menschen. Weltanschauung als geistiges Einssein mit dem unendlichen Sein ist demzufolge

³⁷⁴ Womit wir auch die Bestimmung des „zweifachen Einsseins“ durch Schweitzer aus seiner *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 214 ff. eingeholt haben.

³⁷⁵ Wiewohl eine solche Lesart zugegebenermaßen recht problematisch erscheint, denn Schweitzer betont doch an allzu vielen Stellen seiner Schriften, dass das Welterkennen prinzipiell unethisch sei. Öffnete man die Welterkenntnis der Ethik, so ließe sich dies zwar durchaus überzeugend denken; das zum Welterleben gewandelte Welterkennen müsste dann als geistiges Einssein mit dem unendlichen Sein mithin als selbstvervollkommnungsethisch gedacht werden, doch machte diese Interpretation zugleich der Lebensanschauung ihren geistig-mystischen Aspekt abspenstig und reduzierte sie auf das „bloß“ praktisch-tätige Einssein mit dem unendlichen Sein. Auch die vollständige Gleichsetzung von „Lebensanschauung“ und „Ethik“ ließe sich dann nicht mehr in Gänze halten. Nach der eben angedachten Interpretation setzte sich „Ethik“ schließlich aus Welterleben (qua geistigem Einssein mit dem unendlichen Sein - Selbstvervollkommnungsethik) und Lebenserleben (qua praktisch-tätigem Einssein mit dem unendlichen Sein - Hingabeethik) zusammen, was jedoch der Bestimmung der Lebensanschauung als Ineinander von Selbstvervollkommnungs- und Hingabeethik zuwiderliefe.

selbst erlebter Vollzug, ist zu guter Letzt selbst aus dem umfassenden Erleben von Welt und Leben heraus geboren. Schweitzer kann daher zu Recht sagen, dass Weltanschauung selbst „im letzten Grunde ein Erlebnis sei“.

„Denn sobald ich mir eingestehe, daß ich Weltanschauung erst besitze, wenn mein Sein wirklich ein geistiges Verhältnis zum unendlichen Sein gefunden hat, weiß ich, daß Weltanschauung im letzten Grunde nicht eine Erkenntnis, sondern ein Erlebnis ist.“³⁷⁶

Auch ist die daraus resultierende Aufgabe des Menschen nun klar – er muss, wie wir dies bereits an früherer Stelle ausgeführt – dem so erlebten universellen Willen zum Leben treu sein und aus Ehrfurcht vor dem Leben alles Leben befördern. Weltanschauung ist demnach das Produkt der Erlebenseinheit von zum Welterleben gewandelten Welterkennen und Lebensanschauung bzw. Ethik und zwar in der Weise, dass die Lebensanschauung bzw. Ethik das Primat führt und die Richtlinie des menschlichen Handelns vorgibt. Weltanschauung als Aufgabe, als gleichsam regulatives Prinzip zu verstehen heißt also, sich dem Erleben des Lebens bzw. des Seins zu öffnen, um das Einssein mit diesem vollziehen zu können. Weiterhin ist es Aufgabe des Menschen, der daraus entspringenden Ehrfurcht vor dem Leben Genüge zu tun und ethisch zu leben. Die Ethik bzw. die Lebensanschauung kristallisiert sich auf diese Weise als Kern von Weltanschauung heraus und ihre Realisierung ist somit natürlich gleichermaßen Aufgabe des Menschen. Einssein erleben und auf der Basis dieser erlebten Solidarität ethisch handeln – das ist die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben.³⁷⁷ Wir werden dem im folgenden Kapitel über Schweitzers Ethik dezidiert nachgehen.

Erfahren wird im Zuge des eben beschriebenen Erlebens der Wille zum Leben, *das* große Geheimnis des Lebens, als Urgrund des Seins. Die Lebensanschauung, das Lebenserleben, erfährt den Willen zum Leben aus dem Menschen heraus als Stimme der Liebe, mithin als ethische Persönlichkeit – sie erfährt Gott. Erleben des Willens zum Leben im äußeren Sein – Welterleben – sowie Erleben des Willens zum Leben als Urgrund von Welt im äußeren sowie als Stimme der Liebe im inneren Sein des Menschen – Lebensanschauung (Lebenserleben, Ethik), bilden nun die von uns vorab konstatierte Erlebenseinheit von Welterkennen und Lebensanschauung zu einer umfassenden Weltanschauung, welche auf diese Weise zu einem umfassenden Erleben des äußeren wie des inneren Seins wird, an dessen Ende das große

³⁷⁶ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 193.

³⁷⁷ Aus diesem Grunde vermag Schweitzer auch zu sagen, dass Ethik selbst gleichsam eine Weltanschauung sei: „Die wahre Ethik ist selber Weltanschauung.“ *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 466.

Geheimnis des Lebens – der Wille zum Leben – als Urgrund des Seins bzw. als ethische Gottpersönlichkeit steht, mit welchem sich der dies erlebende Mensch untrennbar verbunden weiß. In diesem Urgrund des Seins ist der Mensch zugleich verbunden mit dem Sein im Ganzen, er weiß sich eins mit allem Sein und erlebt aus sich selbst heraus die Nötigung, sich im Sinne umfänglichster Solidarität den ihm begegnenden Sein helfend und unterstützend zu widmen.

„Weltanschauung“ in diesem Verständnis ist also das Erleben des Willens zum Leben als Urgrund des Seins sowie als ethische Gottpersönlichkeit, aus welchem schließlich die Ehrfurcht vor dem Leben und damit die Ethik als solche wahrhaft entspringt – sie wird zur erlebten Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben.

Das Erleben der verschiedenen Ausprägungen des Willens zum Leben als Urgrund allen Seins und als Stimme der Liebe ist zugleich als stete Aufgabe eines jeden Menschen anzusehen. Auch dürfte klar sein, dass das von Schweitzer anvisierte Ineinanderdenken von Welterkennen und Lebensanschauung letztendlich nicht rein rational sondern nur umfänglich erlebend ablaufen kann. Kein bloßer Denkkakt vermag Weltanschauung zu bilden, einzig das denkende Erleben von äußerem und innerem Sein kann dies leisten.³⁷⁸ Auf diese Weise wird endlich auch die Schweitzer'sche Redart vom „gegenseitigen Begreifen bzw. bestätigen“ hinsichtlich des Welterkennens und der Lebensanschauung verständlich.³⁷⁹ Das Lebenserleben lässt das Welterleben den tieferen und umfänglicheren Sinn, die alles entscheidende Aufgabe des Menschen bezüglich allen Seins begreifen, nämlich die Notwendigkeit, ethisch-liebend allem Sein zu begegnen und es zu befördern, mithin auf solche Weise die Selbstentzweiung des Willens zum Leben Stück für Stück aufzuheben. Im Gegenzuge bestätigt das Welterleben das Lebenserleben im Hinblick auf die Universalität des erlebten Willens zum Leben.

³⁷⁸ Womit wir auch die weiter oben angesprochene Einheit von Erkennen und Wollen (Welterkennen und Lebensanschauung) schließlich im umfassenden Erleben von äußerem und innerem Sein erklärt hätten. Auch dürfte jetzt klar geworden sein, dass Welterkenntnis und Lebensanschauung trotz großer Annäherung zueinander durch das Erleben nicht ein und dasselbe geworden sind. Lebensanschauung wird immer ein „Mehr“, ein „Plus“ gegenüber der Welterkenntnis besitzen, nämlich die Erfahrung der Personalität des universellen Willens zum Leben, also die Erfahrung des personalen Gottes sowie überhaupt die gesamte geistige Verfasstheit des „Weltwesens“. Welterkenntnis als Welterleben wird niemals diese Ebene erreichen, wird mithin niemals Lebensanschauung aufheben können.

³⁷⁹ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 321.

Fassen wir also unseren Lösungsvorschlag des Schweitzer'schen Weltanschauungsproblems nochmals kurz zusammen!

Wir lösen das Problem der von Schweitzer definatorisch festgelegten Unvereinbarkeit von Welterkenntnis und Lebensanschauung dadurch, dass wir das Welterkennen der Lebensanschauung, nicht unbedingt inhaltlich, aber doch zumindest der Wahrnehmungsform bzw. der Durchführungsart gemäß, angleichen – Welterkenntnis wird zum Erleben von Welt und dem in dieser herrschenden Willen zum Leben wie auch die Lebensanschauung letztlich ein Erleben (nämlich des inneren Seins des Menschen) ist. Dieser Schritt, der meiner Ansicht nach die einzige Möglichkeit darstellt, gemäß der zuvor aufgeführten Begriffsbestimmungen die Schweitzer'sche Philosophie zu vervollständigen, wird allerdings von verschiedenen Schweitzer-Interpreten abgewiesen, wenngleich das hier vorgestellte Konzept bisher nicht in vollem Umfang gesehen oder gar ausgeführt worden ist. Unser Konzept vermag dem Erleben im Rahmen der Weltanschauung Rechnung zu tragen, ebenso wie auch die Wandlung der Welterkenntnis in Welterleben voll integriert ist. Der Zusammenhang von Weltanschauung und Mystik sowie von Welterleben und geistigem Einssein des Menschen ist ebenfalls konkret ausgeführt, sämtliche Texte Schweitzers lassen sich mittels unserer Interpretation widerspruchsfrei und konsistent lesen. Am deutlichsten wird diese Übereinstimmung unserer Auslegung mit der Schweitzer'schen Sichtweise seines Weltanschauungskonzeptes in folgender Textpassage, welche pikanterweise Gabriele Meurer in ihrer Dissertation gerade als Beleg dafür heranzieht, dass Schweitzer den Begriff der „Weltanschauung“ in unzulässiger Weise umdefiniert.

„Statt der Weltanschauung durch Welterkenntnis das tiefe Erleben der Welt, aus dem ein Verhalten zur Welt kommt – dies ist auch Weltanschauung. Weltanschauung entsteht nicht auf dem Wege (auf Grund) der Welterkenntnis, sondern auf Grund des Erlebens der Welt, in unserem Bereiche. – Dies ist auch Erkenntnis des Seins, von innen her, mit dem sich mein Wille zum Leben in Verbindung bringt.“³⁸⁰

Wir sehen, dass sich sämtliche von uns vorgenommenen Deutungen der Schweitzer'schen Begriffe wie auch des Schweitzer'schen Weltanschauungskonzeptes überhaupt, in diesem Zitat wiederfinden lassen, (Weltanschauung als Erlebnis, Welterkennen, das sich in Welterleben verwandelt und sich dem innerlichen Erleben des Willens zum Leben annähert)

³⁸⁰ *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 478.

was wir als klaren Beleg dafür gelten lassen können, wie „schweitzer-authentisch“ unsere Interpretation schließlich ist.

Dennoch monieren Gabriele Meurer und Claus Günzler an der Annäherung des Welterkennens an die Lebensanschauung, dass Erstere von Letzterer gleichsam vollständig „geschluckt“ würde. Ferner wird behauptet, dass diese Annäherung erst sehr spät als Option in Schweitzers Überlegungen aufgetaucht sei, was allerdings, wie wir schon anhand der Textstellen aus *Kultur und Ethik* bezüglich der Verwandlung des Erkennens in Erleben sehen konnten³⁸¹, nicht den Tatsachen entspricht. So schreibt Meurer, bezugnehmend auf die eben dargelegte Textstelle aus Schweitzers Nachlass:

„Angesichts der außerordentlichen Probleme – sprich: unüberwindbaren Antinomien –, die der Begriff der ‚Weltanschauung‘ in seiner Bedeutung als ‚Erkenntnis der Welt‘ für das Schweitzer’sche Gedankenkonzept mit sich gebracht hat, deutet Schweitzer diesen für seine Philosophie gleichwohl so zentralen wie unabdingbaren Begriff also einfach um. ... ‚Weltanschauung‘ wird hier also völlig neu definiert. Eine solche Begriffsbestimmung aber beinhaltet letztlich nichts anderes als eben den Verzicht, mit rational nachvollziehbaren Argumenten – also mittels Erkenntnis – jene Übereinstimmung von Lebensanschauung und Weltanschauung nachweisen zu können.“³⁸²

In die gleiche Richtung geht auch Claus Günzlers Kritik am Schweitzer’schen Lösungsversuch, Weltanschauung als umfassendes Konzept zu denken. Er schreibt wie Meurer zur gleichen Textpassage aus Schweitzers Nachlass:

„Deshalb versucht er dem Dilemma durch eine Erweiterung seiner Definition von Weltanschauung zu entkommen. ... Eine derartige Aussage (gemeint ist das zuvor angeführte Schweitzer-Zitat; Anm. d. Verf.) signalisiert den Rückzug in die Lebensanschauung und da wiederum in deren mystische Dimension, und es wäre wohl konsequent gewesen, von einer Lebensanschauung der mystischen Weltverbundenheit zu sprechen, die die Welterkenntnis unterläuft und dafür die Ethik zu vertiefen vermag, doch Weltanschauung kann dieser Versuch der Selbstorientierung nach Schweitzers ursprünglicher Definition nicht mehr genannt werden, weil die Welterkenntnis radikal durch das tiefe Erleben ersetzt wird. In der Sache verabschiedet sich Schweitzer also von seinem Programm, auf ethischer Grundlage

³⁸¹ KE, S. 329 f.

³⁸² Gabriele Meurer: *Die Ethik Albert Schweitzers vor dem Hintergrund der Nietzscheschen Moralkritik*, S. 114; auch S. 115, Fußnote 358, ist ganz in diesem Sinne verfasst.

eine neue Weltanschauung zu entwerfen, und rettet sich in die Mystik, doch terminologisch hält er zäh an der ‚Weltanschauung‘ fest und definiert sie in unzulässiger Weise um.“³⁸³

Sowohl Meurer als auch Günzler übersehen bei ihrer Kritik an Schweitzer, dass es, wie wir es zuvor bereits gezeigt, keine einheitliche Begriffsverwendung von „Weltanschauung“ bei Schweitzer gibt. Allerdings kann man bei genauerer Untersuchung der verschiedenen Textpassagen, in denen dieser Ausdruck verwendet wird, einen Kern dieses Begriffs ausfindig machen. Danach hat eine Weltanschauung die Aufgabe, das Ineinanderdenken von Welterkennen und Lebensanschauung zu leisten mit dem Ziel, das Einssein des Menschen mit dem unendlichen Sein zu erreichen. In diesem Definitionskern ist meiner Meinung nach klar eine mystische Komponente erkennbar, nämlich dort, wo vom Einssein des Menschen mit dem unendlichen Sein die Rede ist. Außerdem betont Schweitzer an mehreren Stellen (und nicht nur an der von Meurer und Günzler zitierten), dass Weltanschauung letztlich ein Erlebnis sei, dass das Denken und das Erkennen in Erleben übergehen müssen und dass Mystik das gleiche Ziel wie Weltanschauung verfolge. Von der Subreption einer mystischen Färbung zwecks Rettung des zunächst scheinbar vollkommen unmystisch bestimmten Weltanschauungsbegriffs kann mithin keine Rede sein. Von Beginn an ist der Begriff „Weltanschauung“ aufs Engste mit der Mystik verbunden, ebenso übrigens wie der Begriff der Lebensanschauung.³⁸⁴ Weder Meurer, noch Günzler, noch irgendein anderer Schweitzer-Interpret hat sich bisher die Mühe gemacht, sämtliche Variationen des Begriffs „Weltanschauung“ bei Schweitzer detailliert aufzuführen, eine nähere Bestimmung dessen, was Schweitzer unter „Lebensanschauung“ versteht, sucht man in diesen Quellen ebenso vergebens. Daher mag es nicht verwundern, wenn den entsprechenden Autoren mögliche Interpretationswege zur Rettung des philosophischen Konzepts des Denkers Schweitzer verschlossen bleiben.

Auch das Monismusproblem Schweitzers, welches durch die Begriffsdefinitionen von „Welterkenntnis“ und „Lebensanschauung“ und den damit verbundenen Erfahrungsweisen des Willens zum Leben (einmal als schöpferisch-zerstörende Lebenskraft im äußeren Sein, ein anderes Mal als Stimme der Liebe im inneren Sein des Menschen) aufgetreten ist, lässt sich somit zum Teil entschärfen. Der Wille zum Leben wird durch Welterkennen³⁸⁵ wie auch durch die Lebensanschauung gleichermaßen als Grund der Welt erlebt. Durch die

³⁸³ Claus Günzler: *Albert Schweitzer – Einführung in sein Denken*, S. 179.

³⁸⁴ Hierzu verweise ich auf meine Ausführungen zum Begriff der „Lebensanschauung“ bei Schweitzer in dieser Arbeit.

³⁸⁵ Man sehe etwa *KE*, S. 329 f.

Annäherung von Welterkenntnis und Lebensanschauung wird zumindest deutlich, dass es *eine* Erlebnismatrix ist vor der sich das uns begegnende Weltgeschehen entfaltet, nämlich der Wille zum Leben; gleichwohl bleibt eine nicht zu tilgende „dualistische Spur“ in dieser Konzeption von Weltanschauung zurück, bedingt durch das „Erlebnismehr“ der Lebensanschauung, so dass wir Schweitzer Recht geben wenn er sagt, dass jeder Monismus zugleich etwas Dualistisches an sich habe. Das Ethische vermögen wir in der Tat nicht vollständig in das Sein „hineinzudenken“. Aber Ineinanderdenken von Welterkennen und Lebensanschauung kann nicht heißen – und das haben wir gezeigt – *rational* eine Synthese zwischen diesen ungleichartigen Elementen herzustellen, sondern es ist eine fortwährende Aufgabe, den Willen in Welt und in mir zu erleben, mich als Eins mit dem Sein im Ganzen zu erfahren und dem sich als Stimme der Liebe in mir zeigenden Willen zum Leben zu folgen, um dem Ethischen auch in der nicht-ethischen Welt Vorschub zu leisten.

Alternativ zu der eben beschriebenen Deutung des Schweitzer'schen Weltanschauungskonzeptes sehe ich sonst nur noch eine weitere Möglichkeit der Entfaltung dieser Thematik, die allerdings nicht alle Facetten des Schweitzer'schen Erlebensansatzes zu integrieren vermag und daher der mystischen Ausrichtung des Weltanschauungsbegriffs nicht gerecht wird. Dennoch soll in der Folge diese alternative Interpretationsoption kurz skizziert und besprochen werden.

Auch bei diesem Ansatz gehen wir davon aus, dass Weltanschauung niemals in Gänze gegeben, sondern dem Menschen als Aufgabe aufgegeben ist. Die beiden Pole der Weltanschauung, „Welterkennen“ und „Lebensanschauung“, müssen aber hierbei – wollen wir die Annäherung der beiden über den Weg des Erlebens aufgrund der Befürchtung, der Begriff der „Welterkenntnis“ könne vom Begriff der „Lebensanschauung“ aufgehoben werden, nicht gehen – als unversöhnliche Antipoden zueinander gedacht werden. Ein harmonisches Ineinander kann es aufgrund der allzu stark divergierenden Umgrenzung dieser beiden Ausdrücke nicht geben. Schrittweise muss das vom Menschen zutage geförderte Wissen sowie der daraus hervorgehende technische Fortschritt des Welterkennens mit den Forderungen des Ethischen abgeglichen und gegebenenfalls daraufhin ausgerichtet werden, denn die Welterkenntnis hat sich nach der Lebensanschauung zu richten und nicht umgekehrt. In einem fortwährenden Lernprozess muss der Mensch den ihm aus seiner Erforschung der Welt zuwachsenden Aufgaben und Probleme hinsichtlich ihrer Kompatibilität mit den Forderungen der aus seinem Willen zum Leben entspringenden Ethik gerecht werden.

Das Ethische begreift sich so als kritisches Korrektiv hinsichtlich der menschlichen Anstrengungen der Nutzbarmachung von Natur, das Welterkennen, vor allem repräsentiert durch die (Natur)-Wissenschaften, vergewissert sich dadurch des Weges den es geht und wird der Abgründe gewahr, welche durch maßlose Hybris im Umgang mit dem Sein im Ganzen aufbrechen können. Beide Pole, Welterkennen wie Ethik, haben letztendlich ein gemeinsames Ziel – die Beförderung allen Lebens. Und diesem Ziele können sie sich nur gemeinsam nähern, sie müssen sich gewissermaßen gegenseitig den zu beschreitenden Pfad ausleuchten nach Möglichkeiten des Voranschreitens und nach potenziellen Gefahren, die in diesem Voranschreiten mitgegeben sind. Ähnlich wie innerhalb des Zusammenlebens von Menschen gibt es zwischen Welterkennen und Ethik keine prästabilierte Harmonie; beide müssen, wie etwa Menschen in ihren Beziehungen, stets aneinander wachsen.

Wenn Schweitzer also sagt, dass sich im Ineinander von Welterkennen und Lebensanschauung erstere in letzterer begreift³⁸⁶, so meint er damit, dass die Sinnhaftigkeit und die ethische Begründetheit von Erkenntnis einzig aus der Reflexion des Menschen über das Leben bzw. über den Willen zum Leben ersichtlich werden kann. Welterkenntnis ist kein Selbstzweck! Ihr Sinn ist ihr durch das Ethische gegeben, ihr Wirken durch das Ethische reglementiert; schon aus diesem Grunde ist das von Schweitzer konstatierte Primat der Lebensanschauung (und der daraus entspringenden Ethik) gegenüber der Welterkenntnis vollauf gerechtfertigt. Die Äußerung Schweitzers an gleicher Textstelle, dass Lebensanschauung durch Welterkenntnis bestätigt würde ist meiner Ansicht nach so zu verstehen, dass Ethik (also das innere Sein des Menschen, der Wille zum Leben, welcher sich als Stimme der Liebe, ja, als Stimme Gottes offenbart) schließlich keinen leeren Sinnhorizont bilden kann, sondern je immer schon für den Menschen als erkennendem und durch Erkenntnis sich fortentwickelndem Lebewesen gegeben ist. Sie gibt die Leitlinie vor, auf der sich die Welterkenntnis bewegt, was wiederum den Rang der Ethik bzw. der Lebensanschauung bestätigt. Auch hier wird deutlich: der Einklang, welchen Schweitzer zwischen äußerem Sein von Welt und innerem Sein des Menschen in einer Weltanschauung gänzlich realisiert sehen möchte, ist niemals gegeben sondern immer aufgegeben, aufgegeben in einem dauernden Fortschrittsprozess, dessen Ende offen ist, ebenso übrigens, wie auch die Lebens- und Weltbejahung, wir konnten es bereits weiter oben sehen, stets gegenüber der sich uns aufdrängenden Lebens- und Weltverneinung neu erkämpft werden muss.

³⁸⁶ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 321.

„Völlige Welt- und Lebensbejahung aber will in stetiger Abwehr jeglicher, auch der unausgestaltet in uns vorhandenen Welt- und Lebensverneinung, errungen sein ... immer aufs neue errungen sein.“³⁸⁷

Diese eben skizzierte Vorstellung des Ineinanderdenkens von Welterkennen und Lebensanschauung (also unter Vermeidung der Annäherung beider Pole durch das Erleben) bewegt sich noch im Bereich des Möglichen, auch das Ethische wird als Aufgabe begriffen, gleichwohl die vor der Skizze bereits angesprochenen Nachteile dieser Lesart des Schweitzer'schen Weltanschauungsbegriffs – Fehlen der mystischen Erlebniskomponente, keine echte Einheit von Welterkennen und Lebensanschauung, keine Einbindung der Forderung von Weltanschauung nach dem Einssein des Menschen mit dem unendlichen Sein – letztlich doch zu einem negativen Bescheid hinsichtlich eines etwaigen Anspruchs auf „Interpretationshoheit“ führen müssen.

Am Ende unserer Ausführungen über die Weltanschauung haben wir nun einen umfassenden Interpretationsvorschlag dargelegt, welcher durchaus den Anspruch erhebt, die meisten mit dem Schweitzer'schen Projekt einer umfänglichen Weltanschauungskonzeption verbundenen Schwierigkeiten lösen zu können. Ebenso ist es uns gelungen, eine weitere alternative Deutung vorzulegen, die weitergedacht werden könnte, welche aber Mängel hinsichtlich der Erklärbarkeit mancher wichtiger Punkte der Schweitzer'schen Philosophie aufweist. Dabei dürfte deutlich geworden sein, was wir weiter oben bereits angedeutet haben, nämlich dass Schweitzer mit seinem „Projekt Weltanschauung“ letztlich das Vorhaben Kants wiederholt, Erkenntnis von Welt und Ethik gleichsam in einem Weltbegriff von Philosophie (also in einer Weltanschauung im Sinne von WA I), der zugleich „jedermann notwendig interessiert“³⁸⁸, zu vereinen und zwar aus dem Grundprinzip des Willens zum Leben heraus.

Im Zuge unserer Analysen haben wir bereits auch einige Bemerkungen über die Ethik bzw. über das Ethische anführen müssen, um das Verständnis dessen, was Schweitzer unter dem Begriff der „Weltanschauung“ versteht, angemessen nachvollziehen zu können. Jetzt gilt es in der Folge, das bisher von der Ethik gezeichnete Bild auszufüllen und zu vervollständigen. Wenden wir uns also jetzt der letzten Etappe unserer Untersuchungen über die Schweitzer'sche Philosophie zu, denken wir seinen Ausführungen über *den* entscheidenden Teil aller Weisheitslehre nach!

³⁸⁷ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 241.

³⁸⁸ *KdrV*, B 869 (Fußnote).

7. Die Kultur der Ehrfurcht vor dem Leben

Ethik pfeift auf A priori. Sie ist keine in Analogie zur sinnlichen Erkenntnis stehende Erkenntnis, sondern eine Auseinandersetzung meines Ichs mit sich selbst und mit dem Leben und dem unendlichen Sein. Da gibt es kein a priori oder posteriori.

Albert Schweitzer

Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt.

Albert Schweitzer

Ein Rabbi fragte seine Schüler: „Wann ist der Übergang von der Nacht zum Tag?“ Der erste Schüler antwortete: „Dann, wenn ich ein Haus von einem Baum unterscheiden kann.“ – „Nein“, gab der Rabbi zur Antwort. - „Dann, wenn ich einen Hund von einem Pferd unterscheiden kann“, versuchte der zweite Schüler eine Antwort. „Nein“, antwortete der Rabbi. Und so versuchten die Schüler nacheinander, eine Antwort auf die gestellte Frage zu finden. Schließlich sagte der Rabbi: „Wenn du in das Gesicht eines Menschen siehst und du entdeckst darin das Gesicht deines Bruders oder deiner Schwester, dann ist die Nacht zu Ende, und der Tag ist angebrochen.“

Erzählung der Chassidim

Wir haben im bisherigen Verlauf unserer Analysen die Schweitzer'sche Philosophie auf ihre zentralen Begriffe und Ideen hin untersucht und konnten dabei sehen, dass die Kulturweltanschauung, deren Konzeption von Schweitzer in den Mittelpunkt seiner denkerischen Bemühungen gestellt wird, aufs Engste mit der Konzeption einer umfassenden und denknötwendigen Ethik verbunden ist. Wir kamen häufig auf einzelne Aspekte der Ethik zu sprechen³⁸⁹, haben diese jedoch nicht zusammengefügt, so dass wir in der Folge vor der Aufgabe stehen, das uns vorliegende Mosaik noch einmal zu rekonstruieren und als stimmiges Bild zusammensetzen. Gelingt uns dies, so werden wir am Ende der kommenden Untersuchungen nicht nur den Rang der Ethik innerhalb der Schweitzer'schen Kulturphilosophie bestimmen können, sondern wir werden zudem in der Lage sein, auch über den Begründungsgang derselben lückenlos Rechenschaft zu geben. Eine vollständige immanent-kritisch-systematische Rekonstruktion der Schweitzer'schen Ethik soll demnach diese vor uns liegende Königsetappe unserer Analysen krönen – schreiten wir also derweil frisch voran!

Bereits im ersten Teil von *Kultur und Ethik* bestimmt Schweitzer die für ihn einzig mögliche kulturschaffende Weltanschauung als optimistisch und ethisch.³⁹⁰ In seinen späteren Nachlassfragmenten ist für ihn, wie wir im vorigen Kapitel sehen konnten, die Ethik in Form der Lebensanschauung schließlich der Kern der Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben, die das tätige Einssein des Menschen mit dem unendlichen Sein vorantreiben will, ja, sie ist für ihn letztlich Prüfstein des Denkens schlechthin.

„Probierstein (Prüfstein) alles Denkens ist die Ethik!“³⁹¹

„Ethik kann man nicht als etwas für sich behandeln, sondern Ethik ist das tätige Einswerden mit dem unendlichen Sein.“³⁹²

³⁸⁹ Vor allem in den Abschnitten dieser Arbeit über den Begriff der „Lebensanschauung“, als wir über die erste ethische Tat des Menschen bei dessen Gewahrwerden des Willens zum Leben (dem Entschluss der Treue zum Willen zum Leben) nachgedacht haben.

³⁹⁰ *KE*, S. 71.

³⁹¹ *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 378.

³⁹² *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 378.

Jetzt müssen wir all das bisher über die Ethik Gesagte bündeln und näher erklären, es gilt gleichsam, den Ursprung der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben im Sinne Schweitzers auszumachen und die weitläufigen Konsequenzen zu beleuchten, welche mit dieser Konzeption verbunden sind. Zunächst müssen wir unsere Arbeit auf die Begriffsklärung des Ausdrucks „Ethik“ konzentrieren, um festzustellen, was dieser im Sinne Schweitzers überhaupt bedeutet.

In seinem Nachlass gibt Schweitzer Antwort auf diese Frage. Indem er „Ethik“ mit „Moral“ vergleicht und diese von jener absetzt, wird klar, dass es in der Ethik um das Ausfindigmachen und Begründen des Wesenskernes alles Sittlichen und nicht, wie in der Moral, um das Gebieten bestimmter Pflichten und Tugenden geht.

„Daß im folgenden stets von Ethik statt von Moral die Rede ist, erfordert eine Erklärung. Unter Moral sind die sittlichen Anschauungen zu verstehen, wie sie in der überlieferten Sitte vorhanden sind und Anspruch auf Ansehen und Geltung erheben. Die Ethik unterscheidet sich von der so verstandenen Moral insofern, als sie die Anschauungen von der Sittlichkeit nicht einfach übernimmt, sondern sie zu ergründen sucht. Sie ist denkend und schöpferisch gewordene Moral. Die Moral lehrt eine Vielheit von Pflichten und Tugenden. Die Ethik sucht nach einem in dem Denken begründeten Grundprinzip des Sittlichen, in dem alle verschiedenartigen sittlichen Forderungen miteinander enthalten sind wie die Farben des Regenbogens in dem Weiß. Sie begnügt sich nicht damit, das Sittliche zu gebieten, wie es die Moral tut, sondern sie bemüht sich zugleich darum, zu einer tieferen Einsicht in das Wesen des Sittlichen zu gelangen, aus der sich eine stärkere Nötigung zum sittlichen Verhalten ergeben soll.“³⁹³

Hat es die Moral, die allgemeine Sittlichkeit, mit den tradierten Ge- und Verboten des alltäglichen Lebens zu tun, so bemüht sich die Ethik darum, den Kern all dieser Gebote ausfindig zu machen und die Pflichten bzw. Tugenden der allgemeinen Sittlichkeit auf ihren Ursprungspunkt zurückzuführen.³⁹⁴

³⁹³ *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 33. Man vergleiche *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 135 f. oder insbesondere auch *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, S. 459, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang: „Ethik: das Denken über das Ethische. Ethik ist denkend gewordene Moral; die sich auf das, was überlieferungsmäßig als Gut und Böse gilt, zu besinnen sucht und Gut und Böse wirklich ergründen will, nicht einfach hinnimmt. Moral: stellt instinktiv und erfahrungsgemäß Gut und Böse fest!“

³⁹⁴ **Nietzsche**, einer der großen Antipoden der Schweitzer'schen Ethik, teilt diesen Standpunkt nicht. Für ihn gibt es keinen Wesenskern von Moral. Diese ist aus bestimmten nicht-moralischen Kontexten im Zuge gesellschaftlichen Zusammenlebens entstanden und hat demnach kein metaphysisches Substrat. Doch vertritt er diese Auffassung nicht erst in den späten 80-er Jahren des 19. Jahrhunderts, sondern bereits in den frühen Aphorismen von *Menschliches, Allzumenschliches*. Hier wird etwa im Aphorismus 96 (*Menschliches*,

Daneben verwendet Schweitzer in seinen Nachlassfragmenten den Begriff des „Ethischen“ (und auch dessen Gegenstück, den Begriff des „Nicht-Ethischen“), womit er die entsprechenden konkreten empirischen (natürlichen) Regungen des Menschen meint, ethisch zu handeln bzw. seinen triebhaften und egoistischen Regungen zuwider zu handeln.³⁹⁵ In der Tat glaubt Schweitzer, dass das Ethische, mithin die Ethik, geradezu naturhaft im menschlichen Gemüte angelegt sei,³⁹⁶ weil das animal rationale schließlich nicht gänzlich für sich selbst zu existieren vermag, sondern je immer schon in einer umfänglichen, es hervorbringenden und am Leben haltenden Gemeinschaft, zumindest mit anderen Menschen, lebt.³⁹⁷ In diesem Zusammenhang spricht Schweitzer auch von einer natürlich gegebenen Solidarität, welche der Mensch gegenüber allem Sein, gegenüber allem Leben *fühlt*. Daher ist Leben, und insbesondere eben das menschliche, je immer schon geprägt von natürlich gewachsener, erlebter Solidarität, die sich beim animal rationale schließlich auch auf alles Leben überhaupt erstreckt (genauer vielleicht: erstrecken kann³⁹⁸).³⁹⁹

Allzumenschliches, KSA Bd. 2, S. 92) kein Unterschied zwischen „sittlich“, „moralisch“ und „ethisch“ gemacht, sondern alles auf das den tradierten Handlungsmustern angemessenem Verhalten zurückgeführt. Ähnlich erklärt Nietzsche auch die „Sittlichkeit der Sitte“ in der *Morgenröte* (KSA, Bd. 3, S. 21 f.). Anders wiederum, und zwar durchaus in Richtung des Schweitzer'schen Ethikverständnisses, begreift **Schopenhauer**, ohne allerdings begrifflich scharf zwischen „Moral“ und „Ethik“ zu unterscheiden, die Aufgabe einer philosophischen Ethik darin, nicht etwa gebietend aufzutreten sondern deskriptiv festzuhalten, nach welchen Prinzipien Menschen ihr ethisch relevantes (bei Schopenhauer uneigennütziges) Handeln zunächst und zumeist auszurichten pflegen. Auf diese Weise macht er schließlich das Mitleid als *das* Fundament des Sittlichen ausfindig. „*Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also das Kriterium einer Handlung von moralischem Wert.*“ *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, S. 560. „*Die Philosophie kann nirgends mehr tun, als das Vorhandene deuten und erklären, das Wesen der Welt, welches in concreto, d.h. als Gefühl, Jedem verständlich sich ausspricht, zur deutlichen, abstrakten Erkenntnis der Vernunft bringen, Diese aber in jeder möglichen Beziehung und von jedem Gesichtspunkt aus. ... Der gegebene Gesichtspunkt und die angekündigte Behandlungsweise geben es schon an die Hand, daß, man in diesem ethischen Buche keine Vorschriften, keine Pflichtenlehre zu erwarten hat; noch weniger soll ein allgemeines Moral-Princip, gleichsam ein Universal-Recept zur Hervorbringung aller Tugenden angegeben werden. Auch werden wir von keinem ‚unbedingten Sollen‘ reden, weil solches, wie im Anhang ausgeführt, einen Widerspruch enthält, noch auch von einem ‚Gesetz für die Freiheit‘, welches sich im selben Fall befindet.*“ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, S. 358. **Kant** benutzt den Begriff „Ethik“ sehr häufig in seiner späten Schrift *Metaphysik der Sitten* (1797) und versteht darunter die Tugendlehre im allgemeinen, d.h. die Lehre „*von all den Pflichten, die nicht unter äußeren Gesetzen stehen.*“ (*MdS*, Einleitung zur Tugendlehre, A 1). „Moral“ wiederum ist für Kant ein Bestandteil der Ethik, ihr, wie er es nennt, „rationaler Teil“ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B VI), in dem es vor allem um das Ausfindigmachen und die Begründung des Grundgesetzes der Sittlichkeit geht. In diesem Sinne verwendet Kant beide Ausdrücke, „Moral“ und „Ethik“, gerade entgegengesetzt der Schweitzer'schen Bestimmung derselben. „Ethik“ ist für ihn die allgemeinere Disziplin der Sittlichkeit, wohingegen die Moralphilosophie die Grundlegung aller ethischen Pflichten zu leisten hat. Es gibt allerdings auch genügend Passagen in Kantens Texten, da er keine scharfe begriffliche Trennung zwischen „Ethik“ und „Moral“ durchhält, weswegen Schweitzers strikte Trennung dieser beiden Ausdrücke, gemessen an den Gepflogenheiten vieler seiner berühmten Vorgänger, von seltener Konsequenz ist.

³⁹⁵ So bestimmt auch Claus Günzler den Ausdruck des „Ethischen“ bei Schweitzer; man sehe hierzu *Albert Schweitzer – Einführung in sein Denken*, S. 180.

³⁹⁶ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 303: „*Auch das Ethische ist naturhaft in uns gegeben.*“ Ein weiterer Grund für die Naturhaftigkeit der Ethik ist deren Verwurzeltheit in Lebens- und Weltbejahung, welche ebenso naturhaft dem Menschen zukommt.

³⁹⁷ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 285.

³⁹⁸ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 265: „*Beim Menschen aber entwickelt sich die Solidarität mit anderem Leben zu etwas Umfassenderem als beim Tiere. Für ihn kommt nicht nur die in unmittelbarer Weise naturhaft*

„Naturhaft vorhanden ist in uns das Ethische durch die Tatsache, daß wir lebendige Individuen sind, die aus anderen lebendigen Individuen hervorgegangen sind und aus denen wiederum andere lebendige Individuen ihren Ursprung nehmen. Wir kennen kein völliges Für-Uns-Sein. Anderes Leben existiert in dem unseren und das unsere in dem anderen. Mit den Wesen, die uns in solch naturhafter Weise zugehören, fühlen wir uns solidarisch. Wir erleben ihr Leben in dem unsrigen und ihren Kampf ums Dasein als den unsrigen. Durch diese naturhaft gegebene Sympathie mit ihnen werden wir bewogen, uns ihnen helfend hinzugeben und uns für ihr Wohlergehen wie um das eigene, ja mit Hintansetzung des eigenen, zu bemühen.“⁴⁰⁰

Durch unsere Erörterungen über den Schweitzer'schen Mystikbegriff geschult erkennen wir, dass diese gefühlte, nicht rational erschlossene, allumfassende Solidarität, von der Schweitzer hier spricht, im Prinzip nichts anderes sein kann, als das zuvor bereits ausgiebig besprochene Einssein des Menschen mit dem Sein im Ganzen. Dieses erlebte Einssein ist dem Menschen jedoch nicht von Beginn seines Lebens gegeben⁴⁰¹, sondern muss gegen die ihm innewohnenden nicht-ethischen, egoistischen und ausbeuterischen Regungen kontinuierlich entwickelt und stark gemacht werden;⁴⁰² im zum Welterleben gewandelten Welterkennen sowie im Lebenserleben erfährt es seine tiefste Ausprägung. Jetzt stellen sich uns allerdings einige Fragen, denen wir nachgehen müssen.

Was ist der Ursprungspunkt der Ethik bzw. des Ethischen? In diesem Zusammenhang gilt es auch zu klären, ob Ethik erkannt oder nicht doch vielmehr erlebt wird. Letzteres haben wir schließlich weiter oben behauptet, nun müssen wir diese unsere These noch einmal rechtfertigen. Was erleben wir im Lebenserleben konkret, wenn es auch das Erleben des Ethischen sein soll? Ferner fragen wir uns, ob sich mit dem Ethischen eine gleichförmige

vorhandene Zusammengehörigkeit mit Wesen, die ihm durch Blutsverwandtschaft nahe stehen, in Betracht, sondern noch eine umfassendere, die sich ihm auf Grund von Überlegungen ergibt.“

³⁹⁹ Gabriele Meurer spricht in ihrer Dissertation auch mit vollem Recht davon, dass der Begriff „Leben“ bei Schweitzer untrennbar mit dem Begriff der „Solidarität“ verbunden ist, ja gar geradezu synonym sich zu diesem verhält. Man sehe hierzu *Die Ethik Albert Schweitzers vor dem Hintergrund der Nietzscheschen Moralkritik*, S. 70.

⁴⁰⁰ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 285.

⁴⁰¹ Das untrennbare Verbundensein mit dem Sein im Ganzen natürlich schon, jedoch das erlebende Vollziehen desselben nicht, wie wir weiter oben bereits festgestellt hatten.

⁴⁰² Schweitzer beschreibt das Verhältnis von Ethischem und Nicht-Ethischem mit einem recht eingängigen Beispiel: *„In einem jeden von uns leben das Ethische und das Nur-Naturhafte wie zwei aneinandergeschaltete Ringer. Sie können sich nicht versöhnen, sondern müssen in stetigem Kampfe miteinander liegen. Das Nur-Naturhafte kann nicht aufhören, sich gegen die Beschränkungen, die das Ethische ihm auferlegen will, aufzulehnen; in derselben Weise ist das Ethische genötigt, sich der Ansprüche des Nur-Naturhaften zu erwehren. Zum Wesen beider gehört, daß das eine durch das andere begrenzt wird.“* *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 456.

Strebung im Menschen ausdrückt oder ob es diesbezüglich Unterschiede in Richtung und Intensität derselben gibt. Mit anderen Worten – gibt es nur eine Form des ethischen Handelns und nur einen bestimmten Grad der Komplexität von Ethik oder müssen wir im Bereich des Ethischen selbst noch stärker differenzieren? Endlich, nachdem wir so den Kern des Ethischen zu fassen bekommen haben, müssen wir uns das Ziel der Ethik bzw. des ethischen Handelns aus der Sicht Schweitzers vor Augen führen und uns zudem noch die Frage stellen, inwieweit sich ein solcher universeller „Erlebensbegründungsansatz“ gegenüber möglichen Kritiken behaupten kann.

Beginnen wollen wir mit der erstgenannten Frage, was Schweitzer damit meint, dass Ethik naturhaft im Wesen des Menschen verankert sei und sehen wir, wie er den Ursprung derselben bestimmt.

An früherer Stelle konnten wir sehen, dass Schweitzer den Willen zum Leben als Urgrund allen Seins ansieht, als alles durchwaltende und durchwirkende Kraft, welcher sich in aller lebendigen Natur – und damit natürlich auch im Menschen – zeigt. Ebenso konnten wir im Zuge dieser unserer früheren Untersuchungen feststellen, dass aus diesem Willen zum Leben schon das erste ethische „Wissen“ erlebt wird⁴⁰³, welches zugleich die erste ethische Tat vom je erlebenden Menschen „fordert“, nämlich die Treue zum und die Bejahung des Willens zum Leben. Auch konnten wir sehen, dass das Erleben des mystischen Einsseins mit dem unendlichen, vom Willen zum Leben getragenen Sein dem Menschen in direkter Weise klar macht, dass er im Letzten eins ist mit jedem Seienden, so dass er eben, wie das zuletzt ausführlich dargelegte Zitat deutlich macht, im „Kampf ums Überleben“ eines anderen Seins zugleich seinen eigenen Kampf ums Überleben sieht, was schließlich dieses unmittelbar einleuchtende „Wissen“, Leben zu sein, das leben will umgeben von anderem Leben, das leben will, in vollendeter Weise einholt. So können wir berechtigterweise schließlich sagen, dass dieses skizzierte Einserleben dem es erlebenden Menschen die Grenzen zwischen ihm und dem ihn umgebenden Sein aufhebt; der Mensch sieht sich nicht mehr als wesenhaft von anderem Leben getrennt sondern weiß um die unauflösliche Einheit, welcher er vermittels seines Willens zum Leben je immer schon angehört.⁴⁰⁴ Er „sieht“ sich aufgehoben in der großen Solidaritätsgemeinschaft alles Lebendigen und ist erfüllt von Ehrfurcht vor diesem ihn umgebenden Leben.

⁴⁰³ Nämlich dass ich Leben bin, das leben will, inmitten von anderem Leben, das leben will – man sehe hierzu etwa KE, S. 330 oder LD, S. 157.

⁴⁰⁴ KE, S. 349: „Das wahre Wissen besteht darin, von dem Geheimnis, daß alles um uns herum Wille zum Leben ist, ergriffen zu sein...“

Wie beispielsweise in Schopenhauers Ethik das Mitleid den „Schleier der Maja“ (das Principium individuationis) zu heben und dem Mitleid empfindenden Menschen gleichsam die Augen hinsichtlich der Verfasstheit von Welt zu öffnen vermag, welche dieser dann als wesenhaft eins im Willen zum Leben erfährt (und sich selbst im anderen Sein erkennt), ohne dass jedoch eine solch umfassende Einheitserfahrung dem Empfinden von Mitleid vorausgegangen sein muss⁴⁰⁵, so denkt auch Schweitzer das Gefühl, die Gesinnung der Ehrfurcht vor dem (Willen zum) Leben als die zentrale Kraft, welche dem sie erfahrenden Menschen dessen wesenhafte Verbundenheit mit allem Sein deutlich macht und auf diese Weise die Grenzen zwischen ihm und anderem Leben aufhebt. Es sei in der Folge ein etwas längeres Zitat aus einer Predigt Schweitzers aufgeführt, welche in eindrucksvoller und ergreifender Weise den eben beschriebenen Gedankengang zusammenfasst.

„Leben heißt: Kraft, Wille aus dem Urgrund kommend, in ihm wiederaufgehend, heißt Fühlen, Empfinden, Leiden ... Und vertiefst du dich ins Leben, schaust du mit sehenden Augen in das gewaltige belebte Chaos dieses Seins, dann ergreift es dich plötzlich wie ein Schwindel. In allem findest du dich wieder. Der Käfer, der tot am Wege liegt – er war etwas, das lebte, um sein Dasein rang wie du, an der Sonne sich erfreute wie du, Angst und Schmerzen kannte wie du, und nun nichts mehr ist als verwesende Materie – wie du über kurz oder lang sein wirst. Du gehst draußen, und es schneit. Achtlos schüttelst du den Schnee von den Ärmeln. Da mußt du schauen: eine Flocke glänze auf deiner Hand. Du mußt sie schauen, ob du willst oder nicht, sie glänzt in wundervoller Zeichnung: dann kommt ein Zucken in sie: die feinen Nadeln, aus denen sie besteht, ziehen sich zusammen, sie ist nicht mehr – geschmolzen, gestorben auf deiner Hand. Die Flocke, die aus dem unendlichen Raum auf deine Hand fiel, dort glänzte, zuckte und starb – das bist du. Überall wo du Leben siehst – das bist du! Was ist also das Erkennen, das gelehrteste wie das kindlichste: Ehrfurcht vor dem Leben, vor dem Unbegreiflichen, das uns im All entgegentritt und das ist wie wir selbst, verschieden in der äußeren Erscheinung und doch innerlich gleichen Wesens mit uns, uns furchtbar ähnlich, furchtbar verwandt. Aufhebung des Fremdseins zwischen uns und den anderen Wesen. Ehrfurcht vor der Unendlichkeit des Lebens – Aufhebung des Fremdseins - Miterleben,

⁴⁰⁵ Man sehe etwa *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 66 oder *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, §§ 16 und 22. Daraus erklärt sich für Schopenhauer zum Beispiel auch, weshalb ein egoistischer oder böser Mensch dem Egoismus bzw. der Bosheit anheim fällt – er sieht sich als vollkommen abgetrennt und absolut unterschieden von allem anderen Leben, er ist im Principium individuationis gefangen, wohingegen sich der Mitleid empfindende Mensch als eins mit allem Leben vermittels des Willens zum Leben weiß und daher das „Gute“, welches er einem leidenden Geschöpf (ob Mensch oder Tier) zukommen lässt zugleich ihm selbst geleistet ist, ebenso wie alles Leid, das er einem lebenden Geschöpf zufügt, automatisch ihm selbst zugefügt wäre.

Mitleiden: das letzte Ergebnis des Erkennens ist also dasselbe im Grunde, was das Gebot der Liebe uns gebeut."⁴⁰⁶

Die Ehrfurcht vor dem (Willen zum) Leben wird demnach von Schweitzer als Empfinden, als Erleben des „Geheimnisses Sein“, des Mysteriums Leben bestimmt, welches sämtliche diesem Leben (und allen Lebewesen) elementar bzw. wesenhaft zukommenden Aspekte als Eines begreift und demgegenüber tiefe Demut und Achtung hegt.⁴⁰⁷ Ehrfurcht vor dem Leben, gedacht als Gesinnung der tiefen Bescheidenheit, Demut und Achtung vor dem unergründlichen Willen zum Leben, vor all dem Empfinden, Fühlen, Leiden, Freuen etc., kurz, vor der großen Solidargemeinschaft aller Lebewesen, ist für Schweitzer - wie für Schopenhauer das Mitleid - die entscheidende Säule der Ethik, das Fundament, welches sämtliche ethischen Strebungen, sämtliche ethischen Gebote letztlich in sich fasst⁴⁰⁸, ja,

⁴⁰⁶ Albert Schweitzer: *Predigten*, S. 24 f. In dieser Textpassage sehen wir zudem, wie stark Schweitzer zum Teil auf die Philosophie Schopenhauers rekurriert, sogar der Gedanke des „tat twam asi“ („Dies bist du!“) findet sich hier ausgedrückt. Interessanterweise findet sich im Nachlass Nietzsches eine Äußerung aus dem Jahre 1881, welche ihrem Inhalte nach in die gleiche Richtung strebt, wie die eben zitierte Textpassage Schweitzers. Nietzsche bezeichnet es dort als seinen Hauptgedanken (!), dass aller Egoismus letztlich auf dem Irrtum basierte, es gäbe so etwas wie eine grundlegende Verschiedenheit zwischen sämtlichen individuell erscheinenden Dingen; seine Folgerung aus dieser Sichtweise könnten sowohl Schopenhauer als auch Schweitzer ohne weiteres gesagt haben, nämlich ein „Jenseits von „mich“ und „dich“ anzustreben. Es sei aufgrund dieser durchaus überraschenden Nähe zwischen Schopenhauer/Schweitzer auf der einen und Nietzsche auf der anderen Seite diese Textstelle aus dem Nietzscheschen Nachlass komplett aufgeführt (KSA Bd. 9, S. 442 f.): „*Hauptgedanke! Nicht die Natur täuscht uns, die Individuen und fördert ihre Zwecke durch unsre Hintergehung: sondern die Individuen legen sich alles Dasein nach individuellen d.h. falschen Maaßen zurecht; wir wollen damit Recht haben und folglich muß ‚die Natur‘ als Betrügerin erscheinen. In Wahrheit giebt es keine individuellen Wahrheiten, sondern lauter individuelle Irrthümer – das Individuum selber ist ein Irrthum. Alles was in uns vorgeht, ist an sich etwas Anderes, was wir nicht wissen: wir legen die Absicht und die Hintergehung und die Moral erst in die Natur hinein. – Ich unterscheide aber: die eingebildeten Individuen und die wahren ‚Lebenssysteme‘, deren jeder von uns eins ist – man wirft beides in eins, während ‚das Individuum‘ nur eine Summe von bewussten Empfindungen und Urtheilen und Irrthümern ist, ein Glaube, ein Stückchen vom wahren Lebenssystem oder viele Stückchen zusammengedacht und zusammengefabelt, eine ‚Einheit‘, die nicht Stand hält. Wir sind Knospen an Einem Baume – was wissen wir von dem, was im Interesse des Baumes aus uns werden kann! Aber wir haben ein Bewußtsein, als ob wir Alles sein wollten und sollten, eine Phantasterei von ‚Ich‘ und allem ‚Nicht-Ich‘. Aufhören, sich als solches phantastisches ego zu fühlen! Schrittweise lernen, das vermeintliche Individuum abzuwerfen! Die Irrthümer des ego entdecken! Den Egoismus als Irrthum einsehen! Als Gegensatz ja nicht Altruismus verstehen! Das wäre die Liebe zu den anderen vermeintlichen Individuen! Nein! Über ‚mich‘ und ‚dich‘ hinaus! Kosmisch empfinden!“*

⁴⁰⁷ *Predigten*, S. 24: „*Alles Wissen ist zuletzt Wissen vom Leben und alles Erkennen Staunen über das Rätsel des Lebens – Ehrfurcht vor dem Leben in seinen unendlichen, immer neuen Gestaltungen.*“

⁴⁰⁸ So umfasst die Ehrfurcht vor dem Leben sowohl Liebe, als auch Mitleid, als auch Mitfreude – Schweitzer meint, dass sie all diese elementaren ethischen Empfindungen noch einmal umfasst, gleichsam deren Wurzel ist. „*Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben begreift also alles in sich, was als Liebe, Hingabe, Mitleiden, Mitfreude und Mitstreben bezeichnet werden kann.*“ LD, S. 159 oder „*Mag das Wort Ehrfurcht vor dem Leben als sehr allgemein etwas unlebendig klingen, so ist doch das, was damit bezeichnet wird, etwas, das den Menschen, in dessen Gedanken es einmal aufgetreten ist, nicht mehr losläßt. Mitleid, Liebe, und überhaupt alles wertvoll Enthusiastische sind in ihm gegeben.*“ KE, S. 333. Bei Schopenhauer ist das Mitleid analog dazu nicht nur das Fundament der Ethik sondern auch zugleich der Quell der beiden echten moralischen Tugenden – der Gerechtigkeit und der Menschenliebe; man sehe etwa *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, §§ 17 und 18.

welche gleichsam die Ethik selbst ist.⁴⁰⁹ Sie ist für Schweitzer, etwas freier ausgedrückt, nichts anderes als der umfassendste Ausdruck des Jesuanischen Liebesgebotes.⁴¹⁰ Sie ist die Gesinnung, welche die von Schweitzer anvisierte kulturenerneuernde Weltanschauung prägen und tragen soll.

„Man redet viel in unserer Zeit vom Aufbau einer neuen Menschheit. Was ist der Aufbau der neuen Menschheit? Nichts anderes, als die Menschen zur wahren, eigenen, unverlierbaren, entwickelbaren Sittlichkeit zu führen. Aber sie kommt nicht dazu, wenn die vielen Einzelnen nicht in sich gehen, aus Blinden Sehende werden und anfangen, das große Gebot zu buchstabieren, das große, einfache Gebot, das da heißt: Ehrfurcht vor dem Leben, in dem mehr hängt als das Gesetz der Propheten, in dem hängt die ganze Sittlichkeit der Liebe, in ihrem tiefsten und höchsten Sinn, und aus dem sie sich für den Einzelnen und die Menschen immer wieder erneuert.“⁴¹¹

Gerade auch in *Kultur und Ethik* hängt Schweitzer alle Hoffnungen hinsichtlich des Neuaufbaus einer humanen und lebensfreundlichen Kultur an die Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben, wie folgende Textauszüge bestätigen.

„In der Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben liegt ein elementarer Begriff von Verantwortung beschlossen, dem wir uns ergeben müssen; in ihr sind Kräfte tätig, die uns zu einer Revision und Veredelung unserer individuellen, sozialen und politischen Gesinnung zwingen.“⁴¹²

„Die in dem denkend gewordenen Willen zum Leben entstandene Ehrfurcht vor dem Leben enthält Welt- und Lebensbejahung und Ethik ineinander und miteinander. Sie kann also nicht anders, als fort und fort alle Ideale ethischer Kultur denken und wollen und sie mit der Wirklichkeit in Auseinandersetzung bringen.“⁴¹³

⁴⁰⁹ Man sehe dazu etwa KE, S. 335: „Ethik ist Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben in mir und außer mir.“ Oder im selben Buch, S. 89 f.: „Denn auch Ethik ist nichts anderes als Ehrfurcht vor dem Leben.“

⁴¹⁰ So wie das reine Mitleid auch für Schopenhauer mit der reinen Liebe zusammenfällt. Vgl. dazu *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 67. In LD schreibt Schweitzer dazu folgendes: „**Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist die ins Universelle erweiterte Ethik der Liebe. Sie ist die als denknotwendig erkannte Ethik Jesu.**“ (Hervorh. v. Verf.).

⁴¹¹ *Predigten*, S. 26 f.

⁴¹² KE, S. 92.

⁴¹³ KE, S. 353.

Doch wir fragen uns nun, wie sich Schweitzer den Beginn, das Aufkommen, dieser Gesinnung im Menschen vorstellt. Woraus entstammt dieses *Fundamentum inconcussum* der Sittlichkeit, welches als mit derart mächtigen Kräften von Schweitzer vorgestellt wird?⁴¹⁴

Schweitzers Antwort darauf ist einfach und hinsichtlich dessen, was wir im Zusammenhang mit unseren früheren Ausführungen bereits kennen lernen konnten, nicht überraschend. Ursprungsort der Ehrfurcht vor dem Leben ist der Wille zum Leben, genauer, das Erleben des Willens zum Leben im je einzelnen Individuum.

*„Ehrfurcht vor dem Leben, veneratio vitae, ist die unmittelbarste und zugleich tiefste Leistung meines Willens zum Leben.“*⁴¹⁵

Der Mensch **erlebt** *in sich* unmittelbar diesen unbändigen, großen und umfänglichen Willen zum Leben, er erfährt die Fülle dieses universellen Urgrundes allen Seins, welcher sich als Wille zur Liebe (also als Wille zur Überwindung allen Fremdseins) im „inneren Sein“ des je einzelnen Individuums meldet⁴¹⁶, jedoch so, dass es (das Individuum) des Geheimnisses „Leben“ nie in Gänze habhaft wird werden können. Erlebt wird demnach die universelle Präsenz des Willens zum Leben in allem Sein, welche zwar gespürt wird, allerdings in ihrer „Offenbarung“ nie vollständig zu begreifen ist. Die Reaktion auf dieses erlebte Wissen ist die Ehrfurcht vor dem so gleichsam im Medium des Denkens erfahrenen Grund allen Seins, ist die Ehrfurcht vor dem (Willen zum) Leben, die Ehrfurcht vor dem großen Mysterium Leben.⁴¹⁷

⁴¹⁴ „Ich kann nicht anders als Ehrfurcht haben vor allem, was Leben heißt, ich kann nicht anders als mitempfinden mit allem, was Leben heißt: das ist der Anfang und das Fundament aller Sittlichkeit. Wer dieses einmal erlebt hat und weitererlebt – und wer es einmal erlebt hat, erlebt es immer weiter –, der ist sittlich.“ *Predigten*, S. 26. „Denn auch Ethik ist nichts anderes als Ehrfurcht vor dem Leben.“ *KE*, S. 89 f.

⁴¹⁵ *KE*, S. 89.

⁴¹⁶ Nach unseren Überlegungen zum Schweitzer'schen Begriff der „Mystik“ sowie zu dessen Gottesverständnis können wir an diesem Punkte ferner schließen, dass das Erleben der Ehrfurcht vor dem Leben aus dem von innen heraus vernommenen Willen zum Leben als ethischer Persönlichkeit zugleich auch immer schon ein Erleben – freilich von nicht notwendigerweise äußerster Intensität (dies wäre bei einer *Unio mystica* der Fall) – der ethischen Gottpersönlichkeit ist und damit stets religiösen Charakter hat. Dies stimmt zudem mit Schweitzers Äußerungen überein, dass wahre Mystik, wahres Denken, wahre Weltanschauung und, damit zusammenhängend, wahre Ethik im Letzten immer religiös seien; erinnert sei hierbei an folgende Textpassagen: *KE*, S. 92 und 335 sowie *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 190 und 196. Zitiert sei hier exemplarisch ein Satz aus letztgenannter Quelle (also eine auf S. 196 befindliche Äußerung): „Die tiefe Weltanschauung ist religiös insoweit, als sie mystisch, und mystisch insoweit, als sie religiös ist.“

⁴¹⁷ Michael Hauskeller deutet das Aufkommen der Ehrfurcht vor dem Leben in ähnlicher Weise, wie wir dies hier getan haben. Als Beleg sei an dieser Stelle ein kurzer Passus aus seinem Aufsatz *Verantwortung für alles Leben?* aufgeführt (ebd. S. 219), welcher in dem von ihm selbst herausgegebenen Sammelband *Ethik des Lebens – Albert Schweitzer als Philosoph* zu finden ist: „Das Leben, dessen Existenz wir nicht leugnen, ist zugleich etwas, das wir nicht vollständig verstehen können, oder genauer: daß wir nur insoweit verstehen können, wie es nicht Leben ist. Wissenschaftlich erfassbar ist nur das Leben, was nicht lebt. Das Leben als solches entzieht sich dauerhaft dem Verständnis. Das Weiter- und Zu-Ende-Denken führt also, meint Schweitzer, zu einer Einsicht in die Grenzen des Denkens. ... Darin liegt wohl keine logische Zwangsläufigkeit, aber vielleicht doch eine

„Ehrfurcht vor dem Leben ist Ergriffensein von dem unendlichen, unergründlichen, vorwärtstreibenden Willen, in dem alles Sein gegründet ist.“⁴¹⁸

Dies erlebende „Verstehen im Nichtverstehen“ ist es nun, welches den Menschen mit Ehrfurcht erfüllt, ähnlich wie bei Kant das Unvermögen des Menschen, Naturgewalten oder andere Größeneindrücke angemessen auf einen Begriff bringen zu können letztendlich zum Gefühl des Erhabenen der innersten Menschennatur führt oder, genauer, dieses Gefühl im Menschen erwachsen lässt. Daraus ergibt sich für den so erlebenden Menschen das erste, elementar ethische (durchaus im ursprünglichen Sinne des griechischen „Ethos“ zu verstehen) Wissen, nämlich dass er Leben ist, das leben will, inmitten von anderem Leben, das leben will, zu welchem er sich schließlich in Treue bekennen muss und das nochmals eine Vertiefung bzw. eine Intensivierung erfahren kann.⁴¹⁹

„Was ist Ehrfurcht vor dem Leben, und wie entsteht sie in uns? Will der Mensch über sich selber und sein Verhältnis zur Welt ins klare kommen, so muß er immer aufs neue von dem vielen, was sein Denken und Wissen ausmacht, absehen und sich auf die erste, unmittelbarste und stetig gegebene Tatsache seines Bewußtseins besinnen. ... Die unmittelbarste Tatsache des Bewußtseins des Menschen lautet: ‚Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.‘ Als Wille zum Leben inmitten von Willen zum Leben erfaßt sich der Mensch in jedem Augenblick, in dem er über sich selbst und über die Welt um sich herum nachdenkt.“⁴²⁰

Nach Ansicht Schweitzers empfindet nun der auf diese Weise erlebende Mensch es geradezu als Notwendigkeit, eben diese Gesinnung sich selbst und anderem Leben entgegenzubringen. Erlebt ein Mensch auch nur ein Mal den Zauber des Lebens, das wunderbare Band, welches zwischen allen Lebewesen besteht und diese miteinander untrennbar zusammenhält, so lässt ihn die daraus resultierende Ehrfurcht nicht mehr los und nötigt ihn dazu, allem Sein dieselbe Achtung, dieselbe Demut, dieselbe Liebe zu zeigen, wie er sie sich selbst zukommen lässt. Mit anderen Worten – trifft der Mensch anhand des „erlebten Wissens“, dass er Leben ist, das leben will, inmitten von anderem Leben, das leben will, den Entschluss, dem Willen zum

psychologische. Das scheiternde Erkennen, sich seines Scheiterns und der Unabänderlichkeit dieses Scheiterns bewußt, schlägt um in staunendes Erleben.“

⁴¹⁸ KE, S. 303.

⁴¹⁹ Eine ähnlich unmittelbare Erfahrung ethischen Wissens finden wir auch bei Immanuel Kant. Dieser bezeichnet das Sittengesetz als Faktum der reinen praktischen Vernunft, als unmittelbare Erkenntnis dessen, was das Grundgesetz aller Moralität ausmacht. – Vgl. etwa *KdpV*, A 55. Wir werden in Bälde noch einmal ausführlicher darauf zu sprechen kommen.

⁴²⁰ LD, S. 157.

Leben treu zu bleiben, dann kann er, so Schweitzer, nicht umhin, will er konsequent und eben sich selber treu sein⁴²¹, allem anderen Sein, das ihn umgibt, dieselbe Ehrfurcht entgegenzubringen.

*„Wie verhält sich mein Wille zum Leben, wenn er denkend wird, zu sich selber und zur Welt? Die Antwort heißt: Aus innerer Nötigung, um sich selber treu zu sein und mit sich selber konsequent zu bleiben, tritt unser Wille zum Leben zu unserem eigenen Sein und zu allen Erscheinungen des Willens zum Leben, die ihn umgeben, in ein Verhältnis, das durch die Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben bestimmt ist.“*⁴²²

*„Zugleich erlebt der denkend gewordene Mensch die Nötigung, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen. Er erlebt das andere Leben in dem seinen.“*⁴²³

Das Erleben des je eigenen Willens zum Leben führt demnach simultan die Nötigung mit sich, die diesem Erleben entsprungene Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben auch allem anderen Sein entgegenzubringen. Ehrfurcht vor dem je eigenen Willen zum Leben impliziert geradezu die Übertragung dieser Ehrfurcht auf alles andere Sein, das den Menschen umgibt, in welches es er immer schon eingebettet ist. Dies ist eine Konsequenz der Treue zum Willen zum Leben.

Davon unterschieden werden muss eine weitere von Schweitzer angesprochene Nötigung, nämlich die Nötigung, sich an anderes Sein hinzugeben, welche wiederum aus der Grundtugend der Wahrhaftigkeit entspringt. Während das Erleben des Willens zum Leben zunächst zu dem Wissen führt, Leben zu sein, das leben will, inmitten von Leben, das leben will und, daraus resultierend, im Entschluss zur Treue gegenüber dem Willen zum Leben

⁴²¹ In gewisser Weise meint Schweitzer, in Anlehnung an das sokratische Diktum, das Gute wissen und es tun seien ein und dasselbe, dass eine Untreue dem intensiv erlebten Willen zum Leben gegenüber nahezu ausgeschlossen ist. Einzig wenn sich der Mensch zu einem Vegetieren in Indifferenz und Dummheit entschliesse wäre es ihm nach Schweitzer möglich, die so mächtig gewordene Stimme des Lebens und der Liebe in ihm zu narkotisieren. Darauf deutet folgende Textpassage aus *LD* hin, S. 228: *„Will der einmal denkend gewordene Mensch in dem Dahinleben verharren, so kann er dies nur dadurch, daß er sich, wenn er es über sich bringt, wieder der Gedankenlosigkeit ergibt und sich in ihr betäubt. Verbleibt er im Denken, so kann er zu keinem anderen Ergebnis als zur Ehrfurcht vor dem Leben gelangen.“*

⁴²² *KE*, S. 89.

⁴²³ *LD*, S. 158. An anderer Stelle desselben Buches schreibt Schweitzer folgende Passage: *„Wird der Mensch denkend über das Geheimnisvolle seines Lebens und der Beziehungen, die zwischen ihm und dem die Welt erfüllenden Leben bestehen, so kann er nicht anders, als daraufhin seinem eigenen Leben und allem Leben, das in seinen Bereich tritt, Ehrfurcht vor dem Leben entgegen zu bringen und diese in ethischer Welt- und Lebensbejahung zu betätigen. ... In unmittelbarer und absolut zwingender Weise führt das Denkendwerden über Leben und Welt zur Ehrfurcht vor dem Leben. Es enthält keine Schlußfolgerungen, die auch in anderer Richtung laufen könnten.“*

mündet, woraus schließlich die Mystik des (geistigen) Einsseins mit dem unendlichen Sein erwachsen kann⁴²⁴, - dies ist für Schweitzer im Kern das, woraufhin das Bestreben des Menschen nach innerlichem Vollkommenerwerden hinausläuft – bedarf es noch eines weiteren Motivs, das den Menschen schließlich dazu drängt, sich aus der mit dem geistigen Einssein mit dem unendlichen Sein ergebenden Weltabkehr zu lösen und sich in tätiger Weise anderem Sein helfend hinzugeben bzw. tätiges Einssein mit dem unendlichen Sein zu realisieren. Dieses Motiv ist für Schweitzer die Wahrhaftigkeit.

⁴²⁴ KE, S. 330: „Wahre Philosophie muß von der unmittelbarsten und umfassendsten Tatsache des Bewußtseins ausgehen. Diese lautet: ‚Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.‘ ... Mystik ethischen Einswerdens mit dem Sein wächst aus ihm hervor.“

8. Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben und das Prinzip der Biophilie

Mit allen Kreaturen bin ich in schönster Seelenharmonie. Wir sind verwandt, ich fühle es innig, und eben darum liebe ich sie.

Wilhelm Busch

Mitleid ist das wichtigste, vielleicht das einzige Gesetz des menschlichen Seins.

F.M. Dostojewskij (*Der Idiot*)

Doch bevor wir diesem Pfad (Selbstvervollkommnungs- und Hingabeethik) der Schweitzer'schen Ethik nachgehen, müssen wir zuvor noch bestimmen, welches Grundprinzip der Sittlichkeit die Ehrfurcht vor dem Leben (das Fundament der Ethik) dem Menschen an die Hand gibt.⁴²⁵ Gesucht ist also eine Leitlinie, ein Maßstab, nach welchem man menschliches Tun auf seinen sittlichen Gehalt hin zu überprüfen vermag.⁴²⁶ Diese Richtlinie wird uns gemäß Schweitzers Ausführungen von der Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben dargebracht und sie besteht in nichts anderem als im Grundsatz der **Biophilie**. Schweitzer selbst verwendet diesen Begriff nicht (höchstens in seiner deutschen Form als „Liebe zum Leben“), erst durch den Psychoanalytiker und Philosophen Erich Fromm erhält dieser Ausdruck terminologischen Charakter. Was aber ist mit dem Begriff „Biophilie“ gemeint? Fromm schreibt in seinem Buch *Die Seele des Menschen* folgende erhellende Passage:

„Die produktive Orientierung ist die volle Entfaltung der Biophilie. Wer das Leben liebt, fühlt sich vom Lebens- und Wachstumsprozeß in allen Bereichen angezogen. Er will lieber neu schaffen als bewahren. Er vermag zu staunen und erlebt lieber etwas Neues, als daß er in der Bestätigung des Altgewohnten Sicherheit sucht. Das Abenteuer zu leben ist ihm mehr wert als Sicherheit. ... Er erfreut sich am Leben und allen Lebensäußerungen mehr als an bloßen Reizmitteln. Die biophile Ethik hat ihr eigenes Prinzip des Guten und Bösen. Gut ist alles, was dem Leben dient; böse ist alles, was dem Tod dient. Gut ist die ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘, alles, was dem Leben, dem Wachstum, der Entfaltung dient. Böse ist alles, was das Leben erstickt, es einengt und in Stücke zerlegt.“⁴²⁷

Sowohl an dieser Stelle als auch im Kontext anderer Bücher⁴²⁸ bezieht sich Fromm explizit auf Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben und bezeichnet Schweitzer als großen Vertreter biophilen Denkens. Um die tatsächliche große Nähe der Fromm'schen und der

⁴²⁵ Auch Schopenhauer unterscheidet zwischen dem Fundament der Ethik (das Mitleid) und dem Grundprinzip des Ethischen („Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva.“). Man sehe etwa *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, § 6, S. 492 ff.

⁴²⁶ Schweitzer sucht explizit nicht so etwas wie das Kantische Sittengesetz. Seiner Ansicht nach ist es unmöglich, ethische Gebote und Verbote systematisch zu ordnen bzw. solche aus einem einzigen Gesetz herzuleiten; dies bedeutete den Tod aller lebendigen Ethik! Man sehe etwa *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 382: „Kant: Sitten-Gesetz! Es gibt kein Sittengesetz, denn dieser Ausdruck setzt voraus, daß die Forderungen der Ethik sich im einzelnen festlegen lassen und als verbindliche und erfüllbare Forderungen begreiflich gemacht werden können.“ Oder auch *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 219: „Das gewöhnliche Denken stellt sich die Ethik als etwas vor, das sich ganz in klaren und widerspruchlosen Bestimmungen wiedergeben und im einzelnen festlegen läßt. Ebenso nimmt es an, daß sie dem Menschen etwas durchaus und in allen Stücken Erfüllbares gebietet. Beides trifft nicht zu. Weder ist die Ethik ein in sich geschlossenes System von Geboten, noch hat ihr Tun feste Grenzen.“

⁴²⁷ Erich Fromm: *Die Seele des Menschen – ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*, S. 45 f.

⁴²⁸ Man sehe etwa *Die Revolution der Hoffnung – für eine Humanisierung der Technik*, S. 110 f., *Haben oder Sein*, S. 153 ff. oder auch *Die Kunst des Liebens*, S. 57.

Schweitzer'schen Ausführungen zu demonstrieren, sehen wir uns nun einige Erläuterungen Schweitzers zu dem von ihm formulierten Grundprinzip des Sittlichen an – wir werden schnell feststellen, wie stark Erich Fromm vom Denken Albert Schweitzers zehren konnte. Schweitzer formuliert das aus der Ehrfurcht vor dem Leben herrührende Grundprinzip des Sittlichen wie folgt:

„Die Ehrfurcht vor dem Leben gibt mir das Grundprinzip des Sittlichen ein, daß das Gute in dem Erhalten, Fördern und Steigern von Leben besteht und daß Vernichten, Schädigen und Hemmen von Leben böse ist.“⁴²⁹

„Ethik besteht also darin, daß ich die Nötigung erlebe, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen. Damit ist das denknwendige Grundprinzip des Sittlichen gegeben. Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen.“⁴³⁰

„Zugleich erlebt der denkend gewordene Mensch die Nötigung, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen. Er erlebt das andere Leben in dem seinen. Als gut gilt ihm: Leben erhalten, Leben fördern, entwickelbares Leben auf seinen höchsten Wert zu bringen; als böse: Leben vernichten, Leben schädigen, entwickelbares Leben niederhalten. Dies ist das denknwendige, absolute Grundprinzip des Sittlichen.“⁴³¹

„Gut ist: Leben erhalten und fördern; schlecht ist: Leben hemmen und zerstören.“⁴³²

„Unmöglich daher, bei der Auffassung der Ethik als einer Vielheit von für sich begründbaren und gegeneinander abwägbaren Geboten, Pflichten und Tugenden stehenzubleiben. Die Erkenntnis zwingt sich uns auf, daß alles Ethische auf ein einziges Grundprinzip des Ethischen, das der höchsten Erhaltung von Leben zurückgeht. ... Dieses Grundprinzip höchster Erhaltung von Leben in jedem Sinne und möglichst zu verwirklichen: Dies ist Ethik.“⁴³³

⁴²⁹ KE, S. 90.

⁴³⁰ KE, S. 331.

⁴³¹ LD, S. 158.

⁴³² Predigten, S. 29.

⁴³³ Kulturphilosophie III, 2. Teil, S. 247.

Die Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben führt letztlich, so meint Schweitzer, dazu, dass der Mensch Leben als Leben einen gleichsam gegen Unendlich gehenden Wert zuspricht⁴³⁴, woraus sich schließlich konsequent und „denknotwendig“ das Grundprinzip des Sittlichen⁴³⁵ ergibt, nämlich das Prinzip der Biophilie. Aus Sicht lebensliebenden (biophilen) Denkens ist all das Handeln als gut zu bezeichnen, das Leben in all seinen Facetten zu erhalten, zu entfalten und zu befördern trachtet. Böse wiederum ist das Tun, welches Leben hemmt, vermindert oder gar zerstört. Schweitzer sieht durchaus mit voller Schärfe, dass das Leben des Menschen, ja, das Leben eines jeden Lebewesens nur dadurch aufrecht zu erhalten ist, indem anderes Leben getötet bzw. zerstört wird; mithin *muss* jedes Lebewesen demnach gegen das elementare Grundgesetz der Sittlichkeit verstoßen, so es weiterleben will.⁴³⁶ Dies ist für Schweitzer das grausame Gesetz des Lebens, das schreckliche Verdikt der Natur, in welcher die Selbstentzweiung des Willens mit sich selbst in der „Nacht des Nicht-Ethischen“⁴³⁷ herrscht.

*„Die Welt ist das grausige Schauspiel der Selbstentzweiung des Willens zum Leben. Ein Dasein setzt sich auf Kosten des anderen durch, eines zerstört das andere.“*⁴³⁸

*„Auch ich bin der Selbstentzweiung des Willens zum Leben unterworfen. Auf tausend Arten steht meine Existenz mit anderen in Konflikt. Die Notwendigkeit, Leben zu vernichten und Leben zu schädigen, ist mir auferlegt. ... Um mein Dasein zu erhalten, muß ich mich des Daseins, das es schädigt, erwehren. ... Meine Nahrung gewinne ich durch Vernichtung von Pflanzen und Tieren. Mein Glück erbaut sich aus der Schädigung der Nebenmenschen.“*⁴³⁹

⁴³⁴ Kulturphilosophie III, 1. Teil, S. 218: „Nicht nur das nahestehende Leben, sondern das Leben als solches haben wir zu erhalten und zu fördern.“

⁴³⁵ KE, S. 331.

⁴³⁶ So etwa zu lesen in Schweitzers *Predigten*, S. 30 f.

⁴³⁷ Kulturphilosophie III, 2. Teil, S. 238 und 318.

⁴³⁸ KE, S. 334.

⁴³⁹ KE, S. 339. Man sehe ferner noch etwa LD, S. 231: „Mit der gesamten Kreatur unter dem Gesetz der Selbstentzweiung des Willens zum Leben stehend, kommt der Mensch fort und fort in die Lage, sein eigenes Leben wie auch Leben überhaupt nur auf Kosten von anderem Leben erhalten zu können.“ Oder auch Kulturphilosophie III, 2. Teil, S. 315 f.: „Wir selber stehen unter dem Gesetz der Selbstentzweiung des Willens zum Leben. Obwohl sich unser Denken und Wollen von ihm frei gemacht hat, sind wir doch wie andere Lebewesen, die ihm noch blind ergeben sind, darauf angewiesen, unser Dasein auf Kosten anderen Daseins zu erhalten und unser Glück mit Benachteiligung und Schädigung anderer Individuen zu erkaufen. ... Auch wir sind dazu verurteilt, unabsichtlich Leben zu vernichten und zu schädigen. ... In keiner Weise können wir dem entgegen, daß wir Vernichtung und Schädigung von Leben in den Dienst von Erhaltung und Förderung von Leben stellen.“ Eine ähnlich beeindruckende, längere Textpassage finden wir außerdem in Schweitzers *Predigten*, dort auf S. 31 f.

Doch all diese den Menschen stetig bedrängenden Grausamkeiten des natürlichen Weltenlaufes entheben ihn nicht von der Umsetzung bzw. von der Bemühung zur Umsetzung des ethischen Prinzips der größtmöglichen Lebensförderung aus Ehrfurcht vor dem Leben. Leben als solches muss dem ehrfurchtserlebenden Menschen heilig sein⁴⁴⁰, er muss grenzenlose Verantwortung empfinden gegenüber allem was lebt und diese im Kreis des ihm je begegnenden Seins zur Wirklichkeit bringen.

„Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt.“⁴⁴¹

Dieser enorme Anspruch an den je einzelnen Menschen, sich gegenüber allem Leben verantwortlich zu fühlen, ist aufgrund des umfänglichen Einsseins mit eben diesem Leben absolut gerechtfertigt – was ich gleichsam dem geringsten meiner „Brüder“ (seien dies Menschen, Tiere oder auch Pflanzen – man erinnere sich an den sehr weit gefassten Lebensbegriff Schweitzers) getan habe, habe ich schließlich und letztendlich mir selbst getan, da ich im Letzten alles außerhalb meiner selbst „bin“, vermöge des alles umfassenden Willens zum Leben. Aus diesem Grunde betont Schweitzer auch die Wichtigkeit des Miterlebens aller Facetten des uns umgebenden Lebens, denn einzig dadurch ist es möglich, einen Konnex herzustellen zwischen den unterschiedlichen Lebensformen, um im Sinne substanzieller Solidarität in Freud und Leid eben diesen verschiedenen Lebenserscheinungen zur Seite stehen zu können. Schweitzer also vertritt, trotz der unethischen Verfasstheit von Welt unter dem Gesetz der Selbstentzweiung des Willens mit sich selbst, eine sehr radikale Position insofern, als er jedes Tun, welches Leben einschränkt, schädigt oder vernichtet, und sei es auch noch so gut überlegt, sei es auch noch so dringlich und womöglich lebenserhaltend für

⁴⁴⁰ Man sehe z.B. KE, S. 331 oder LD, S. 230: „Dem wahrhaft ethischen Menschen ist alles Leben heilig, auch das, das uns vom Menschenstandpunkt aus als tiefer stehend vorkommt.“ Man sehe z.B. auch die Predigten, S. 48 und 64.

⁴⁴¹ KE, S. 332. Hinsichtlich dieses Standpunktes, den Schweitzer einnimmt, ist es auch nur konsequent die Auffassung zu vertreten, dass es keinerlei Wertunterschiede zwischen den verschiedenen Lebensformen geben darf. „Das Unternehmen, allgemeingültige Wertunterschiede zwischen den Lebewesen zu statuieren, läuft darauf hinaus, sie danach zu beurteilen, ob sie uns Menschen nach unserm Empfinden näher oder ferner zu stehen scheinen, was ein ganz subjektiver Maßstab ist. Wer von uns weiß, was das andere Lebewesen an sich und in dem Weltganzen für eine Bedeutung hat? Im Gefolge dieser Unterscheidung kommt dann die Ansicht auf, daß es wertloses Leben gäbe, dessen Schädigung und Vernichtung nichts auf sich habe. Unter wertlosem Leben werden dann, je nach den Umständen, Arten von Insekten, oder primitive Völker verstanden.“ (LD, S. 230) Gleichwohl ist auch hier die Realisierung dieser Auffassung zum Teil vor größere Probleme gestellt, insbesondere wenn es darum geht, abzuwägen, welches Leben gegebenenfalls vernichtet werden soll bzw. darf, also wenn entschieden werden muss, auf welche Art und Weise man dem Gesetz der Selbstentzweiung des Lebens Tribut zu zollen hat. Schweitzer selbst schildert dazu in LD, S. 231 folgendes Beispiel: „Ich kaufe Eingeborenen einen jungen Fischadler ab, den sie auf einer Sandbank gefangen haben, um ihn aus ihren grausamen Händen zu erretten. Nun aber habe ich zu entscheiden, ob ich ihn verhungern lasse oder ob ich täglich soundso viele Fischlein töte, um ihn am Leben zu erhalten. Ich entschlief mich für das letztere. Aber jeden Tag empfinde ich es als etwas Schweres, daß auf meine Verantwortung hin dieses Leben dem andern geopfert wird.“

anderes Leben, als letztlich böse ansieht. So sieht er sich selbst beispielweise als Massenmörder an Millionen von Bakterien, die er als Arzt zum Zwecke der Heilung kranker Menschen durch Medikamente auslöschen muss.

„Ich werde zum Verfolger des Mäuschens, das in meinem Hause wohnt, zum Mörder des Insekts, das darin nisten will, zum Massenmörder der Bakterien, die mein Leben gefährden können.“⁴⁴²

Für Schweitzer hat das Biophilieprinzip als Grundaussdruck der Ethik durchaus absolute Geltung, jedoch ist seine Umsetzung nicht eindeutig regelbar und es ist am Ende der verantworteten Entscheidung eines jeden einzelnen Menschen überlassen, wann Lebenszerstörung ein unvermeidbarer Schritt ist, wann dem Gesetz der Selbstentzweiung des Willens zum Leben Tribut gezollt werden muss. Aus diesem Grunde kann Schweitzer schließlich sagen, dass Ethik das Absoluteste sei, das auf subjektivste bzw. relativste Weise verwirklicht würde.⁴⁴³ Das Biophilieprinzip hat zwar absolute Geltung, jedoch ist es nicht absolut zu realisieren. Überdies stellt diese von Schweitzer mehrfach wiederholte Äußerung einen weiteren Beleg dar, dass er keine Ethikbegründung im strikten Sinne einzuholen gedachte, wie wir dies Unterfangen bei Immanuel Kant beobachten können. Zwar geht es Schweitzer um die Freilegung eines obersten ethischen Grundsatzes, welcher als Richtlinie für das ethische Handeln des Menschen dienen kann, jedoch charakterisiert er ein solches Grundgesetz nicht wie Kant das von ihm eruierte Sittengesetz. Strikte Allgemeingültigkeit spielt für ihn eine untergeordnete Rolle, wichtig ist insbesondere die Eindringlichkeit und Intensität, mit welcher ein solches Gesetz sich dem Menschen zeigt.

⁴⁴² KE, S. 339. Ein weiterer instruktiver Beleg für diese konsequente Interpretation des Biophilieprinzips durch Schweitzer findet sich in dessen autobiographischer Schrift *Aus meinem Leben und Denken*, S. 231: *„Ich freue mich über die neuen Schlafkrankheitsmittel, die mir erlauben, Leben zu erhalten, wo ich früher qualvollem Siechtum zusehen mußte. Jedesmal aber, wenn ich unter dem Mikroskop die Erreger der Schlafkrankheit vor mir habe, kann ich doch nicht anders, als mir Gedanken darüber machen, daß ich dieses Leben vernichten muß, um anderes zu erretten.“*

⁴⁴³ Man sehe hinsichtlich dieser Äußerung Schweitzers etwa *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 247: *„Ethik ist das Absoluteste, auf subjektivste und relativste Weise verwirklicht.“* Weiterhin ist diesbezüglich noch ein Satz aus der Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang (*Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil) aufzuführen, bei welchem der Ausdruck des „Relativen“ von Schweitzer allerdings weggelassen worden ist - S. 476: *„Das Ethische ist das Absoluteste auf subjektivste Weise verwirklicht.“* In ähnlicher Formulierung, also unter Weglassung des Superlativs des Wortes „relativ“, finden wir diese Aussage zudem in *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 220.

„Die Autorität der Ethik hängt nicht davon ab, daß sie in möglichst allgemeingültiger Weise gebietet, sondern davon, daß sie es in überzeugender und eindringlichster Weise tut.“⁴⁴⁴

Von dieser Warte aus betrachtet muss der Kritik Hans Lenks Einhalt geboten werden, Schweitzer sei hinsichtlich seiner Begründungsbemühungen des ethischen Grundgesetzes dem Aufklärungs- bzw. Letztbegründungsrationismus Kantischer Provenienz verpflichtet.⁴⁴⁵ Es muss betont werden, dass Schweitzer sich zwar um die Auffindung eines obersten Grundprinzips der Ethik bemüht hat und dieses schließlich im Grundgesetz der Biophilie gefunden zu haben meint – insofern gleicht sein Unterfangen den Kantischen Bemühungen in Punkto Begründung bzw. Grundlegung einer Moralphilosophie – jedoch spricht Schweitzer nie von einer „reinen Moralphilosophie“⁴⁴⁶, welche es zu begründen gelte, mithin muss nach seiner Meinung das Grundprinzip des Ethischen nicht erfahrungsunabhängig sein. Eine rationalistische Letztbegründung kann meiner Ansicht nach auch nicht das Ziel der Schweitzer’schen Denkbemühungen gewesen sein, denn sonst bliebe es vollkommen unverständlich, weshalb er an das Ende des Denkens das irrationale und enthusiastische Erleben gesetzt hat.

„Dieses Denken erst ist reif zu erleben, wie das Rationale, wenn es sich zu Ende denkt, mit Notwendigkeit in das Irrationale übergeht. ... Denkt das rationale Denken sich zu Ende, so gelangt es zu einem notwendigen Irrationalen. ... Alle wertvolle Überzeugung ist irrational und hat enthusiastischen Charakter, weil sie nicht aus dem Erkennen der Welt kommen kann, sondern aus dem denkenden Erleben des Willens zum Leben aufsteigt, in dem wir über alles Welterkennen hinausschreiten.“⁴⁴⁷

Den Abschluss alles vernunftgeleiteten Denkens (wobei hier allerdings auch die Schweitzer’schen Begriffsfassungen von „Denken“ und „Vernunft“ zugrunde gelegt werden müssen) bildet, sowohl hinsichtlich der Weltanschauung als auch hinsichtlich ihres Teilbereichs, der Lebensanschauung bzw. der Ethik, das Erleben und nicht etwa ein in seiner absoluten Geltung rein verstandesmäßig erkanntes Sittengesetz.

⁴⁴⁴ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 284 und beinahe gleichlautend ebd., 3. Teil, S. 156.

⁴⁴⁵ Nachzulesen in Lenks Buch *Albert Schweitzer – Ethik als konkrete Humanität*, S. 14 f., S. 34 f. sowie S. 36 f.

⁴⁴⁶ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA VIII f.

⁴⁴⁷ *KE*, S. 91 f. Eine Textstelle ähnlichen Inhaltes findet sich später noch einmal (*KE*, S. 312): *„Ihrem Wesen nach ist sie (die Ethik; Anm. d. Verf.) grenzenloser Enthusiasmus. Wohl kommt sie aus dem Denken. Aber sie läßt sich nicht logisch durchführen. Wer die Fahrt zur wahren Ethik antritt, muß darauf gefaßt sein, in den Strudeln des Irrationalen herumgewirbelt zu werden.“*

*„Die in dem Denken entstehende Ethik ist also nicht verstandesgemäß, sondern irrational und enthusiastisch. Sie steckt keinen klug abgemessenen Kreis von Pflichten ab, sondern legt dem Menschen die Verantwortung für alles Leben, das in seinem Bereich ist, auf und zwingt ihn, sich ihm helfend hinzugeben.“*⁴⁴⁸ (Hervorh. v. Verf.)

Auch anerkennt Schweitzer nicht Kants Forderung an ein solches Sittengesetz, es müsse mit strengster Allgemeingültigkeit, mithin kategorisch bzw. ausnahmslos gebieten. Des weiteren spricht sich Schweitzer, wie bereits erwähnt und im vorigen Zitat nochmals hervorgehoben, klar gegen die von Kant vertretene Auffassung aus, dass sich Ethik in feste Gesetze und Gebote bzw. Verbote systematisch ordnen ließe.⁴⁴⁹ Schweitzer bezeichnet die Ethik einige Male gar als Wildnis⁴⁵⁰, durch welche man sich aller erst einen Weg bahnen müsse, worauf im Übrigen Lenk selbst hinweist.⁴⁵¹ Dennoch spricht Schweitzer von der „Denknotwendigkeit“, mit welcher sich das ethische Grundprinzip dem Menschen darstellt – wie ist dies im Hinblick auf seine Ethikbegründung, die doch, wie wir feststellen konnten, nicht wirklich rationalistisch gedeutet werden darf, sondern als im nicht mehr weiter hinterfragbaren und für sich selbst stehenden und sprechenden Erlebnis des Willens zum Leben gegründet angesehen werden muss – nun zu verstehen? Wir kommen gleich noch näher auf diese Frage der Denknotwendigkeit im Rahmen der Ethikbegründung zu sprechen.

Da wir schon von Seiten der Natur dazu genötigt werden, Leben zu vernichten um selbst überleben zu können, so müssen wir immer aufmerksam sein, wenn dieses „Böse“ als Notwendigkeit in unser Leben tritt, auf dass wir uns stets bewusst machen, dass wir nun Leben schädigen bzw. vernichten um nicht abzustumpfen gegenüber solchem Tun.

⁴⁴⁸ LD, S. 232.

⁴⁴⁹ So etwa in *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 247 oder auch in *Predigten*, S. 68: „Diese Sittlichkeit läßt sich nicht in Geboten formulieren, sondern sie wächst wie ein Strauch in großen und kleinen Trieben aus der Ehrfurcht vor dem Dasein des anderen heraus.“

⁴⁵⁰ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 274: „Die Ethik ist nicht ein Park mit planvoll angelegten und gut unterhaltenen Wegen, sondern eine Wildnis, in der jeder, von seinem Pflicht- und Verantwortungsgefühl angetrieben und geleitet, **seinem** (Hervorh. v. Verf.) Pfad suchen und bahnen muß.“ Eine beinahe deckungsgleiche Formulierung dieser Aussage findet sich ferner in *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 154. Ebenso muss an dieser Stelle *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 224 Erwähnung finden.

⁴⁵¹ *Albert Schweitzer – Ethik als konkrete Humanität*, S. 22.

„Aber gerade weil wir so unter dem furchtbaren Naturgesetz stehen, das das Lebendige Lebendiges töten läßt, müssen wir mit Angst darüber wachen, daß wir nicht aus Gedankenlosigkeit vernichten, wo wir nicht unter dem Zwang der Notwendigkeit stehen. Wir müssen jedes Vernichten immer als etwas Furchtbares empfinden und uns in jedem einzelnen Falle fragen, ob wir die Verantwortung dazu tragen können, ob es nötig ist oder nicht.“⁴⁵²

Das eben Gesagte kulminiert schließlich in der Forderung Schweitzers, dass niemand sich die ihm unausweichlich zukommende Verantwortung zu leicht machen dürfe, eine Forderung, welche Hans Lenk etwa als ganz entscheidende Wegmarke im Rahmen der Schweitzer'schen Ethik ansieht.⁴⁵³

„Keiner darf sich dabei beruhigen, daß er sich damit in Sachen mischen würde, die ihn nichts angehen. Keiner darf die Augen schließen und das Leiden, dessen Anblick er sich erspart, als nicht geschehen ansehen. Keiner mache sich die Last seiner Verantwortung leicht.“⁴⁵⁴

Aus diesem Grunde kann es für Schweitzer letzten Endes auch kein gutes Gewissen geben, die Ehrfurcht vor dem Leben gönnt dem Menschen keine Ruhe, denn es immer findet sich um ihn herum genug Leid, für welches er sich verantwortlich fühlen muss bzw. soll.

⁴⁵² *Predigten*, S. 49. Man vergleiche auch *LD*, S. 231: *„Mit der gesamten Kreatur unter dem Gesetz der Selbstentzweiung des Willens zum Leben stehend, kommt der Mensch fort und fort in die Lage, sein eigenes Leben wie auch Leben überhaupt nur auf Kosten von anderem Leben erhalten zu können. Ist er von der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben berührt, so schädigt und vernichtet er Leben nur aus Notwendigkeit, der er nicht entrinnen kann, niemals aus Gedankenlosigkeit.“* Drauf verweist auch etwa Gotthard M. Teutsch und fordert weiterhin, das gedankenlose und vermeidbare Schädigen bzw. Töten von Leben als absolut Verbotenes innerhalb der Schweitzer'schen Ehrfurchtsethik anzusehen. Man sehe dazu seinen Aufsatz *Ehrfurchtsethik und Humanitätsidee* in: *Albert Schweitzer heute – Beiträge zur Alber- Schweitzer-Forschung* Bd. 1, S. 106 f.: *„Das nach Schweitzers Ethik absolut Verbotene ist demnach das gedankenlose und das nicht unbedingt notwendige Töten oder Schädigen.“* Es wäre an sich nichts gegen diese Präzisierung einzuwenden, jedoch erwächst aus dieser Interpretation das Problem, dass die Grundlage des Biophilieprinzips die erlebte Ehrfurcht vor *allem* Leben ist und dass das daraus resultierende Biophilieprinzip entsprechend die Förderung und den Schutz *allen* Lebens fordert, woraus wiederum folgt, dass alle Lebenseinschränkung bzw. –Vernichtung als böse anzusehen ist, selbst wenn dies bedeutete, dass sich jeder Mensch unzählige Male in seinem Leben schuldig macht. Mit einer solchen Präzisierung möchte Teutsch die für viele Leser und Interpreten Schweitzers unangenehme und praktisch nicht einlösbare radikale Forderung des Biophilieprinzips ein wenig modifizieren, jedoch nimmt er der Ehrfurchtsethik gerade durch diese Präzisierung bzw. Modifizierung die ihr eigentümliche Schärfe und Eindringlichkeit. Schweitzer will ja in aller Deutlichkeit zum Ausdruck bringen, dass wir in einem fort schuldig werden an anderem Leben und aus diesem Grunde permanent wachsam bleiben müssen, um nicht einer für die Ethik gefährlichen Sorglosigkeit anheim zu fallen. Des weiteren könnte eine solche Modifizierung ggf. dazu führen, dass wir uns in manch ethischem Problemfall nicht wirklich verantwortlich fühlen für Leben, das womöglich geschädigt werden muss, weil wir diese anstehende Schädigung verharmlosen könnten mit Verweis auf die Notwendigkeit derselben und mit Verweis auf die Tatsache, dass man sich ja Gedanken über diese anstehende Lebensschädigung gemacht habe. Summa summarum votiere ich daher für eine Beibehaltung der „harten“ Interpretation des Schweitzer'schen Biophilieprinzips, nach der alles Töten, es mag wohl durchdacht oder vollkommen gedankenlos geschehen, als böse angesehen wird.

⁴⁵³ Man sehe *Albert Schweitzer – Ethik als konkrete Humanität*, S. 19: *„Meines Erachtens ist der eigentliche Appell...eben in dem Satz ausgedrückt: „Keiner mache sich die Last seiner Verantwortung leicht.“*

⁴⁵⁴ *KE*, S. 341.

*„Für den sittlichen Menschen gibt es kein gutes Gewissen, sondern immer nur Kampf mit sich selber, Zweifel und Frage, ob er gewesen ist, wie er nach den Forderungen der verinnerlichten Menschlichkeit sein soll, Angst, daß er dem sittlichen Menschen in sich das Wort verbietet, wo er gebieten soll.“*⁴⁵⁵

Stets hat sich der Mensch mit anderem Leben zu solidarisieren und gegen das schier übermächtige Leid in der Welt anzukämpfen.⁴⁵⁶ Auch Glück darf für den Menschen keine primäre Rolle spielen, wie Schweitzer mehrfach sehr eindrücklich ausführt.⁴⁵⁷

*„Auch mein Glück gönnt mir die Ehrfurcht vor dem Leben nicht. In den Augenblicken, wo ich mich unbefangen freuen möchte, weckt sie Gedanken an gesehenes und geahntes Elend in mir. Sie erlaubt mir nicht, die Störung zu verscheuchen. ... Eine unheimliche Lehre raunt mir die wahre Ethik zu. Du bist glücklich, sagt sie. Darum bist du berufen, viel dahinzugeben.“*⁴⁵⁸

*„Nur in ganz seltenen Augenblicken bin ich meines Daseins wirklich froh geworden. Ich konnte nicht anders, als alles Weh, das ich um mich herum sah, dauernd miterleben, nicht nur das der Menschen, sondern auch das der Kreatur. Mich diesem Mit-Leiden zu entziehen, habe ich nie versucht.“*⁴⁵⁹

Immer wieder begegnet man Leben, dem man helfend zur Seite stehen könnte, immer wieder aufs Neue wird es dem Menschen zur Aufgabe gemacht, als Erlöser hinsichtlich der Überwindung der Grausamkeit der Selbstentzweiung des Willens zum Leben aufzutreten. Hier wären wir nun an einer sehr wichtigen Stelle im Rahmen unserer Untersuchung der Schweitzer'schen Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben angelangt. Wir können jetzt nämlich ersehen, was nach Auffassung Schweitzers der **Sinn von Ethik** schlechthin ist bzw. worin nach seiner Meinung wirklich sinnhaftes Tun (ja, gar sinnhaftes Leben!) besteht und welches Ziel ein solches hat – die **Aufhebung der Selbstentzweiung des Willens zum Leben mit sich selbst ist dieser höchste Zielpunkt**, den jeder ethisch handelnde Mensch anstreben

⁴⁵⁵ *Predigten*, S. 83. Man sehe dazu auch einige Seiten zuvor (S. 79) folgende kleine aber aufschlussreiche Fußnotenbemerkung: „Das gute Gewissen ist eine unmoralische Erfindung.“

⁴⁵⁶ *KE*, S. 340: „Nie dürfen wir abgestumpft werden. In der Wahrheit sind wir, wenn wir die Konflikte immer tiefer erleben. Das gute Gewissen ist eine Erfindung des Teufels.“

⁴⁵⁷ Hierbei ähnelt seine Auffassung der Schopenhauer'schen Position, dass es im Dasein des Menschen gar nicht auf Glück bzw. auf die Vermehrung von Glück ankommt. Man sehe etwa *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, § 49, S. 737: „Es gibt nur einen angeborenen Irrtum, und es ist der, daß wir da sind, um glücklich zu sein.“

⁴⁵⁸ *KE*, S. 344.

⁴⁵⁹ *LD*, S. 237.

sollte, denn nur eine solche Versöhnung des universellen Lebenswillens mit sich selbst bringt dem eigenen Leben wie auch anderem je begegnenden Leben das einzig wirkliche Glücksgefühl, nämlich das Gefühl der Erlösung und der Befreiung von den Fesseln der Natur. Zugleich wird dadurch auch ebenfalls das Einssein mit dem unendlichen Sein in tätiger Weise realisiert.⁴⁶⁰

*„Alles, was du tun kannst, wird in Anschauung dessen, was getan werden sollte, immer nur ein Tropfen statt eines Stromes sein; **aber es gibt deinem Leben den einzigen Sinn, den es haben kann, und macht es wertvoll.** (Hervorh. v. Verf.) *Wo du bist, soll, so viel an dir ist, Erlösung sein, Erlösung von dem Elend, das der in sich selbst entzweite Wille zum Leben in die Welt gebracht hat, Erlösung, wie sie nur der wissende Mensch bringen kann. Das Wenige, das du tun kannst, ist viel – wenn du nur irgendwo Schmerz und Weh und Angst von einem Wesen nimmst, sei es irgend eine Kreatur. Leben erhalten ist das einzige Glück.*“⁴⁶¹*

„Wo in irgendeiner Weise mein Leben sich an Leben hingibt, erlebt mein endlicher Wille zum Leben das Einswerden mit dem unendlichen, in dem alles Leben eins ist. Labung wird mir zuteil, die mich vor dem Verschmachten in der Wüste des Lebens bewahrt. Darum erkenne ich es als die Bestimmung meines Daseins, der höheren Offenbarung des Willens zum Leben in mir gehorsam zu sein. Als Wirken wähle ich, die Selbstentzweiung des Willens zum Leben aufzuheben, soweit der Einfluß meines Daseins reicht.“⁴⁶²

⁴⁶⁰ Dieser Gedanke taucht in der Philosophiegeschichte sehr häufig auf, ich möchte als prominente Vertreter dieser Auffassung insbesondere Aristoteles (*Nikomachische Ethik*), Spinoza (*Ethik*), Kant (*KdpV* und *KdU*), Mill (*Der Utilitarismus*) und Wittgenstein (*Tractatus* bzw. *Vortrag über Ethik*) nennen. Aber auch etwa Peter Singer (um einen zeitgenössischen und zugleich sehr engagierten praktischen Philosophen zu nennen) stellt in seinem Buch *Praktische Ethik* das Leben eines ethisch handelnden Menschen als (möglicherweise) einzig wirklich sinnerfülltes Leben dar, denn nur ein solches Leben vermag das „Eingesperrtsein“ des Menschen in sich selbst, die Befangenheit im eigenen Egoismus, zu durchbrechen (ebd. S. 418 ff.).

⁴⁶¹ *Predigten*, S. 37. Auf der gleichen Seite ist dem eben zitierten Textabschnitt eine Fußnote beigelegt, in welcher sich Schweitzer erneut in sehr große Nähe zu Schopenhauer rückt, indem er explizit äußert, dass Mitleiden die Wahrheit sei: „*Mitleiden ist die Wahrheit.*“, *Predigten*, S. 37, Fußnote (bzw. Randaufmerkung im Manuskript Schweitzers).

⁴⁶² *KE*, S. 334 f. Auch in den *Predigten* (S. 55) finden sich Textstellen ähnlichen Inhaltes, wie folgendes Zitat belegen mag: „*Halte deine Augen offen, damit du die Gelegenheit nicht versäumst, wo du Erlöser sein darfst! ... Wer die Gehobenheit nicht kennt, die wir dann erleben, wenn das wunderbare Licht des Helfen-Dürfens in die grausige Nacht des Zerstörenmüssens hineinfällt, weiß nicht, wie reich Leben sein kann.*“. Diese Aufhebung der Selbstentzweiung des Willens zum Leben mit sich selbst, subsumiert Schweitzer auch in der, wie ich finde, außerordentlich gelungenen Formulierung des **Andersseins als die Welt**. Da der Weltenlauf nun einmal von sich aus nur das grausame und sinnlos anmutende Wechselspiel von Entstehen und Vergehen der mannigfaltigen Lebensformen kennt ist der Versuch, diesem eisernen Gesetz des Lebens entgegenzutreten zugleich das heroische Bestreben, gänzlich anders zu sein als eben dieser so geartete Weltenlauf; es wird gleichsam ein der Welt diametral entgegengesetztes Konzept der Lebensführung zur Umsetzung gebracht. Eine Textstelle aus *Kultur und Ethik* (S. 334) belegt dies: „*Wenn in der Sanftmut des Andersseins als die Welt ein anderer und ich und in Verstehen und Verzeihen helfen, wo sonst Wille andern Willen quälen würde, ist die Selbstentzweiung des Willens zum Leben aufgehoben.*“ In seinem theologischen Nachlasschriften identifiziert Schweitzer diesen

*„Das Einswerden mit dem unendlichen Sein im Wirken besteht also darin, daß ich, soweit der Kreis meines Wirkens reicht, Leben erhalte und fördere. Indem ich mit allem in meinem Bereich befindlichen Leben Beziehung eingehe, werde ich eins mit dem unendlichen Sein, das in ihm in Erscheinung tritt.“*⁴⁶³

In letztzitiertes Textstelle wird zudem noch einmal klargestellt, dass mein ethisches Wirken auf den Kreis all des Lebens sich bezieht, den meine Wirkmacht und –Kraft abzudecken vermögen. Es wäre ein Missverständnis wollte man Schweitzer in Ansehung der weiter oben bereits aufgeführten Äußerung, dass Ethik grenzenlose Verantwortung gegenüber allem sei, was lebt, vorwerfen, er überfordere den je einzelnen Menschen über alle Maßen, indem er diesem die uneinlösbare Verpflichtung auferlegte, allem Sein überhaupt durch sein Wirken befördern zu müssen. Zwar wäre dies sehr wünschenswert, doch Schweitzer sieht natürlich auch, dass ein solcher Anspruch den Menschen nicht zugemutet werden kann, da dieser offensichtlich unerfüllbar ist. Wohl aber kann man mit Schweitzer fordern, dass man sich als je einzelnes Individuum mit dem Sein im Ganzen eins wähnt und aus diesem Grunde ein Verbundenheits- bzw. Verantwortungsgefühl gegenüber allem lebendigen Sein entwickelt, wohl wissend, dass der tätigen Umsetzung dieses mit einem solchen Verantwortungsgefühl verbundenen Anspruches Grenzen gesetzt sind. Es muss daher, um allen Missverständnissen und Fehlinterpretationen vorzubeugen, nochmals betont werden, dass Schweitzer es als Aufgabe eines jeden Menschen ansieht, die Aufhebung der Selbstentzweiung des Willens zum Leben **innerhalb des je individuellen Wirkkreises** dieses Menschen voranzubringen; nicht aber kann es zur Aufgabe des animal rationale gehören, auf einen Schlag tätige Verantwortung gegenüber der gesamten Welt (dem Sein im Ganzen) zu übernehmen, wie dies noch nicht einmal einem Comichelden a lá Superman möglich wäre.⁴⁶⁴

Anspruch des „Andersseins als die Welt“ mit dem Grundprinzip der Jesuanischen Ethik, wie folgende Textpassage deutlich macht: *„Jesus hat ein Grundprinzip des Sittlichen aufgestellt. Es lautet: „Anders sein als die Welt.“ Das Gesetz des sich in der Welt abspielenden Geschehens ist, daß ein Wesen dem andern in egoistischer Weise begegnet und sich mit Gewalt gegen es durchzusetzen sucht. Ethik besteht für Jesus also darin, daß ein Mensch sich dem Menschen hingibt und sich in keiner Weise gegen ihn behauptet.“* (Kultur und Ethik in den Weltreligionen, S. 141.). Schweitzer sieht seine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben also in Einklang stehen mit der Ethik Jesu. Denn auch sein Grundprinzip, das Prinzip der Biophilie, ist im Kern nichts anderes als ein anderer Ausdruck für das „Anderssein als die Welt“.

⁴⁶³ Kulturphilosophie III, 1. Teil, S. 214 (Fußnote 62).

⁴⁶⁴ Es seien an dieser Stelle nochmals zwei Textpassagen zitiert, in denen Schweitzer dies ausdrücklich betont: KE, S. 335: *„Als Wirken wähle ich, die Selbstentzweiung des Willens zum Leben aufzuheben, soweit der Einfluß meines Daseins reicht.“* Oder auch Kulturphilosophie III, 1. Teil, S. 223: *„Erlebt der Mensch seine Verbundenheit mit allen Wesen, so entspringt daraus die Nötigung zu einem ins Uferlose gehenden Dienen. Er weiß sich verpflichtet, allem Leben, das sich in seinem Bereich befindet und der Hülfe bedarf, solche, soweit er nur immer kann, zu leisten.“*

Außerdem macht Schweitzer selbst ausdrücklich klar, dass wir mit dem unendlichen Sein nur durch das In-Beziehung-treten zu je individuellem Sein innerhalb unseres Wirkungskreises verkehren können.

„Es gibt keinen Inbegriff des Seins, sondern nur unendliches Sein in unendlichen Erscheinungen. Nur durch die Erscheinungen des Seins und nur durch die, zu denen ich in Beziehung trete, verkehrt mein Sein mit dem unendlichen Sein. Hingebung meines Seins an das unendliche Sein ist Hingebung meines Seins an alle Erscheinungen des Seins, die meiner Hingabe bedürfen und denen ich mich hingeben kann. Nur ein unendlich kleiner Teil des unendlichen Seins kommt in meinen Bereich. ... Dem aber, was in meinen Bereich kommt und was meiner bedarf, mich hingebend, verwirkliche ich die geistige, innerliche Hingebung an das unendliche Sein und gebe meiner armen Existenz damit Sinn und Reichtum. Der Fluß hat sein Meer gefunden.“⁴⁶⁵

Somit können wir meiner Ansicht nach mit Fug und Recht behaupten, dass auch das tätige Einssein mit dem unendlichen Sein, welches auf dem Wege der Hingabe an je konkret begegnendes Sein realisiert wird, im Letzten kein jemals seinem absoluten Anspruche nach vollständig umzusetzendes Prinzip (mit anderen Worten – konstitutives Prinzip) für Schweitzer darstellt, sondern dass wir diesen Gegenpol zum geistigen Einssein des Menschen mit dem Sein im Ganzen als regulatives Prinzip ansehen müssen. Jeder Mensch soll so agieren, dass er nach Maßgabe seiner Fähigkeiten und seiner Belastbarkeit den Kreis der Verantwortung gegenüber anderem Leben so weit als möglich zieht und ihn gegebenenfalls stetig erweitert.

Auf diese Weise wird jetzt auch endgültig die Schweitzer'sche Aussage verständlich, Ethik sei das Absoluteste auf subjektivste Weise verwirklicht.⁴⁶⁶ Die Ehrfurcht vor dem Leben gebietet das Prinzip der größtmöglichen Lebensförderung (Biophilieprinzip) ohne Einschränkung und im Hinblick auf *alles* Leben, jedoch obliegt es dem Ermessen des je einzelnen Individuums, in welcher Weise er diesem letztlich regulativen Principium Folge leistet bzw. wie viel Schädigung und Einschränkung von Leben er für sich selbst zulassen will oder kann und wo er mit dem Gesetz der Selbstentzweiung des Willens zum Leben mit sich selbst bricht. Dabei darf der Mensch sich niemals seiner prinzipiellen Verantwortung

⁴⁶⁵ KE, S. 326 f.

⁴⁶⁶ Man sehe hierzu etwa *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 220.

enthoben fühlen oder, mit den Worten Schweitzers ausgedrückt: „*Niemand mache sich die Last seiner Verantwortung leicht.*“⁴⁶⁷

Die Ethik kann, wie weiter oben schon erwähnt, für Schweitzer keine Grenzen haben und sich daher auch nicht in feste Pflichten und Gebote eingrenzen lassen, obschon die Forderungen derselben grenzenlos sind.⁴⁶⁸ Doch gerade diese der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben innewohnenden „Informationsunschärfe“, welche vielleicht in den Augen des ein oder anderen Moralphilosophen als Schwäche anzusehen ist, stellt sich andererseits als deren große Stärke heraus.⁴⁶⁹ Der je einzelne Mensch wird bei all seinem Tun in eine unausweichliche Verantwortungssituation gebracht, deren Bewältigung das Engagement seiner ganzen Person erfordert. Dem Menschen wird auf diese Weise natürlich viel zugemutet, jedoch im Gegenzuge auch viel zugetraut. Ethisches Handeln ist demgemäß ein Agieren in absoluter Verantwortung und zugleich aber auch in absoluter „Regellosigkeit“.

*„Nur das Grundprinzip des Ethischen ist einfach und allgemeingültig. Ihm einfache und allgemeingültige Ausführungsbestimmungen beizugeben, ist unmöglich. Von Fall zu Fall, aus tiefstem und stets lebendigem Verantwortungsgefühl heraus, hat der einzelne zu entscheiden, wie er ihm Genüge tun kann.“*⁴⁷⁰

*„Erlebt der Mensch seine Verbundenheit mit allen Wesen, so entspringt daraus die Nötigung zu einem ins Uferlose gehenden Dienen. Er weiß sich verpflichtet, allem Leben, das sich in seinem Bereich befindet und der Hilfe bedarf, solche, soweit er nur immer kann, zu leisten.“*⁴⁷¹

Schweitzer vertritt diese Einschätzung der Ethik jedoch nicht erst in seinem philosophischen Nachlass, sondern führt bereits in *Kultur und Ethik* den Unterschied zwischen absoluter und relativer Ethik ein, wobei er unter erstgenanntem Ausdruck eine Ethik versteht, welche hinsichtlich ihres Grundprinzips keine konsequente Denkungsart an den Tag legt und Regeln auszumachen trachtet, die feste Territorialgrenzen markieren sollen innerhalb deren ein

⁴⁶⁷ KE, S. 341.

⁴⁶⁸ Und obwohl für Schweitzer die meisten Denker mit geradezu panischer Angst feste Regularien für ethisches Handeln aufspüren wollten: „*In der Geschichte der Ethik waltet geradezu eine Angst vor dem Nichtreglementierbaren. Immer wieder unternimmt man es, die Hingebung in der Art festzulegen, daß sie rationell bleibt. Jedesmal aber geht dies auf Kosten der Natürlichkeit und Lebendigkeit der Ethik.*“ (KE, S. 312).

⁴⁶⁹ Ja, es verleiht ihr eine ganz eigene Form der Würde: „*In all ihrer Unvollständigkeit ist die Ethik des Nichtschädigens und Nichttötens etwas Gewaltiges, weil sie wagt, grenzenlos zu sein und weil sie Erhaltung von Leben als das absolute Grundprinzip des Ethischen aufstellt.*“ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 261.

⁴⁷⁰ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 247.

⁴⁷¹ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 223; man sehe dazu auch *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 219 oder *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 224.

Abwägen des eigenen Glücks in Absetzung vom Glück bzw. Leid anderen Lebens möglich wird; unter letztgenanntem Ausdruck versteht Schweitzer eine Ethik, welche einzig und allein ein absolut geltendes Grundprinzip des Ethischen für sich festlegt, das eine eindeutige Bestimmung von „gut“ und „böse“ zulässt. Es wird schnell ersichtlich, dass Schweitzer seine eigene Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben mit ihrem absolut gebietenden Biophilieprinzip als Paradebeispiel für solch eine absolute Ethik ansieht, wohingegen er Ethiken strikt ablehnt, die dem je einzelnen Menschen das konkrete Überlegen im jeweiligen Einzelfall abnehmen wollen. Zwar vermag auch die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben keine festen Regeln für ethisch korrektes Verhalten aufzuzeigen, zu komplex und problematisch gestaltet sich dafür jedwede Kasuistik. Doch die allgemeine Marschrichtung in der „Wildnis der Ethik“ ist durch den „Kompass“, das Prinzip der Biophilie, vorgegeben, wohingegen Schweitzer in anderen Ethiken einen solchen Kompass zur allgemeinen Richtungsbestimmung vermisst. Relativität in der konkreten Handlungsgestaltung, welche stets aufs Neue genau abgewogene Einzelfallüberlegungen und -Entscheidungen erfordert, aber Absolutheit hinsichtlich der Stoßrichtung allen Handelns (Erhaltung und Förderung des Lebens) – dies sind die Merkmale der Schweitzer'schen Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben.

„Die gewöhnliche Ethik sucht Kompromisse. Sie will festlegen, wie viel ich von meinem Dasein und von meinem Glück dahingeben muß, und wie viel ich auf Kosten des Daseins und Glücks anderen Lebens davon behalten darf. Mit diesen Entscheiden schafft sie eine angewandte, relative Ethik. Was in Wirklichkeit nicht ethisch, sondern ein Gemisch von nichtethischer Notwendigkeit und von Ethik ist, gibt sie als ethisch aus. ... Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben erkennt keine relative Ethik an. Als gut läßt sie nur Erhaltung und Förderung von Leben gelten. Alles Vernichten und Schädigen von Leben, unter welchen Umständen es auch erfolgen mag, bezeichnet sie als böse. Gebrauchsfertig zu beziehende Ausgleiche von Ethik und Notwendigkeit hält sie nicht auf Lager. Immer von Neuem und in immer originaler Weise setzt die absolute Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben sich im Menschen mit der Wirklichkeit auseinander. Sie tut die Konflikte nicht für ihn ab, sondern zwingt ihn, sich in jedem Falle selber zu entscheiden, inwieweit er ethisch bleiben kann und inwieweit er sich der Notwendigkeit von Vernichtung und Schädigung von Leben unterwerfen und damit Schuld auf sich nehmen muß.“⁴⁷²

⁴⁷² KE, S. 339 f.

Einen ähnlich gelagerten Fall von absoluter Ethik haben wir bei Immanuel Kant vorliegen. Auch dieser sieht das von ihm in verschiedenen Fassungen formulierte Grundgesetz der Sittlichkeit (der sog. Kategorische Imperativ) als absolut gebietende Regel, welche es dem Menschen möglich macht, Maximen hinsichtlich ihrer moralischen Güte bzw. Schlechtigkeit zu beurteilen. Doch sehen wir hier auch zugleich den Grundunterschied zwischen der Schweitzer'schen Ehrfurchtsethik und der Kantischen Achtungsethik – bezieht sich Schweitzer mit dem Biophilieprinzip insbesondere auf konkrete Handlungen (allerdings auch auf die dahinterliegenden Gesinnungen), so bezieht sich Kant mit seinem Sittengesetz auf die die jeweiligen Handlungen fundierenden Maximen oder, was dasselbe bedeutet, auf den diese Handlungen fundierenden Charakter.⁴⁷³ Zwar hat für Schweitzer die Ehrfurcht vor dem Leben den gleichen systematischen Stellenwert inne wie für Kant die Achtung vor der Vernunft (bzw. vor der Freiheit), aber so etwas wie das Sittengesetz gibt es im Rahmen der Schweitzer'schen Ethik nicht. Viel eher ließen sich die beiden von Kant in seiner *Metaphysik der Sitten*, genauer, in der Tugendlehre derselben, formulierten Tugendpflichten mit dem Schweitzer'schen Biophilieprinzip vergleichen. Legt das Biophilieprinzip die maximale Förderung und Erhaltung von Leben als absolutes Gebot an, so setzt Kant das Streben nach eigener Selbstvervollkommnung sowie die Beförderung fremder Glückseligkeit als Zwecke an, die zugleich Pflicht sind.⁴⁷⁴ Hierbei deuten sich im Rahmen der Kantischen Tugendlehre die beiden großen Pfade der Ethik – Selbstvervollkommnungsethik und Hingabeethik – an, welche, wie wir bald sehen werden, auch von Schweitzer in einem engen Zusammenhang

⁴⁷³ Denn „Maximen haben“ und „einen Charakter haben“ sind für Kant letztlich ein und dasselbe. Ein Mensch, der sich selbst und sein Leben nicht nach Maximen ausrichtet hat nach Kant genaugenommen gar keinen Charakter. „*Einen Charakter aber schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien (nämlich die an die subjektiven Prinzipien des Willens, die Maximen; Anm. v. Verf.) bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat.*“ (Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (künftig abgekürzt mit *Anthropologie*), A 266). Aus diesem Grunde sind Maximen auch als charakterbildende Lebensgrundsätze anzusehen und nur diese können letzten Endes mit Hilfe des Sittengesetzes auf ihre moralische Qualität hin überprüft werden. Sicherlich ist es auch für Kant wünschenswert, wenn jemand mit gutem Charakter (also mit guten Maximen) versucht, diese Maximen in die Realität umzusetzen (genaugenommen wäre es ein Unding sich einen Menschen vorzustellen, welcher sich die „besten“ Maximen setzt jedoch nicht sein Handeln danach ausrichtet; ein guter Charakter zeigt sich eben durchaus auch darin, dass er die charakterkonstituierenden Leitregeln in die Realität umzusetzen trachtet) doch die daraus entspringenden Handlungen unterliegen nicht mehr der streng moralischen Beurteilung. Diese meine Auslegung deckt sich in weiten Teilen mit der von Manfred Kühn in dessen Kant-Biographie vorgetragenen Interpretation – man sehe dort S. 174-179 – als auch zum Teil mit der Interpretation Harald Köhls, der in seiner Dissertation *Kants Gesinnungsethik* den Maximenbegriff der Kantischen Moralphilosophie genauer untersucht. Köhl jedoch hält die Lesart des Maximenbegriffs als allgemeinen Lebensgrundsatz für problematisch und letztendlich unhaltbar, räumt gleichzeitig aber ein, dass die Interpretation desselben in Anbindung an den Kantischen Charakterbegriff durchaus sinnvoll zu sein scheint (man sehe ebd. S. 52-55). An dieser Stelle kann freilich nicht über die Richtigkeit oder Falschheit der jeweiligen Auslegung entschieden werden. Die unterschiedlichen Interpretationsvorschläge resultieren zudem schlicht und ergreifend daraus, dass Kant hinsichtlich des Maximenbegriffs keine wirklich streng durchgehaltene terminologische Fixierung desselben vorgenommen hat.

⁴⁷⁴ Immanuel Kant: *MdS*, A 13: „*IV. Welches sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind? Sie sind: Eigene Vollkommenheit – Fremde Glückseligkeit.*“ Die Ausführung dieses Satzes findet sich ebd. A 24 – A 28.

gesehen werden. Schweitzer versucht, diese beiden Pfade aus einer einzigen Wurzel heraus entspringen zu lassen, nämlich aus dem Willen zum Leben bzw. in der Folge aus der Ehrfurcht vor demselben und dem damit zusammenhängenden Biophilieprinzip. Kant im Gegenzuge leistet eine solche Herleitung der beiden Tugendpflichten aus einem einzigen Prinzip ebenfalls, nämlich aus dem „obersten Prinzip der Tugendlehre“, welches sich als kategorischer Imperativ erweist (der aber nicht mit dem Sittengesetz, also dem „*Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*“⁴⁷⁵ verwechselt werden darf, das ja gleichfalls als kategorischer Imperativ formuliert ist) :

*„Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann.“*⁴⁷⁶

Auch ist die Umsetzung des Biophilieprinzips für Schweitzer – wir konnten es bereits weiter oben sehen – nicht durch strikte Regeln zu fixieren, lediglich die allgemeine Marschroute ist durch es festgelegt. Für Kant sind die beiden Tugendpflichten in eben dieser Weise Pflichten von weiter Verbindlichkeit, mithin ist ein mehr oder minder großer Entscheidungsspielraum für das jeweilige Individuum hinsichtlich der Umsetzung dieser Pflichten gegeben. So betrachtet gibt es gar einige Ähnlichkeiten zwischen der Kantischen Ethik (repräsentiert durch die Tugendlehre) und der Schweitzer'schen Ehrfurchtsethik, allerdings auch Unterschiede, die jedoch nicht so gravierend ausfallen, wie dies auf den ersten Blick zu sein scheint und die sich, wie weiter oben bereits gezeigt, eher vom Begründungs- und Allgemeinheitsanspruch, welcher hinter den jeweiligen Ethikkonzepten steht, herleiten. Ein weiterer Unterschied, der sich bei „klassischem“ Verständnis der Kantischen Schriften zur Moralphilosophie zwischen der Schweitzer'schen Ehrfurchtsethik und der Kantischen Achtungsethik aufzudrängen scheint und den wir weiter oben schon angedeutet haben, basiert auf der verschiedenartigen Verwurzelung der beiden Konzeptionen. Während Schweitzer am Ende des Begründungsganges das irrationale und enthusiastisch-mystische Erleben des Willens zum Leben sieht, scheint Kant klar die Vernunft als letzten Grund zu konstatieren, von dem aus sich die Moral dem Menschen in ihrer ganzen Ehrwürdigkeit präsentiert.

⁴⁷⁵ Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (künftig abgekürzt mit *KdpV*), A 54.

⁴⁷⁶ *MdS*, A 30.

Exkurs: Kant als Mystiker

Allerdings glaube ich, berechtigterweise Zweifel an dieser klassischen Sichtweise der Kantischen Moralphilosophie anmelden zu können, wobei ich gar Schweitzer selbst als Gewährsmann aufführen kann.⁴⁷⁷ Meine These im Hinblick auf die Grundlegung der Kantischen Moralphilosophie ist, dass man am Grunde der Moralität nicht etwa die rationale Reflexion anzusetzen habe, welche das Sittengesetz als Faktum der reinen praktischen Vernunft zutage förderte, sondern vielmehr geradezu notwendigerweise das „enthusiastische“ Erleben dessen, was den Kern des Menschseins ausmacht – für Kant die übersinnliche Vernunftnatur des Menschen. **Der Grundgedanke hinter dieser zugegebenermaßen sehr provokanten und gar nicht mehr orthodoxen Lesart ist der, dass Kants Ethik im Kern (also bezogen auf die wichtigsten Vorstellungen und Begriffe derselben) letztlich mystisch ist, ähnlich wie die Ethik Albert Schweitzers, und dass auch bei Kant moralische und religiöse Erfahrung untrennbar miteinander verbunden sind.** In der Folge werde ich kurz die wesentlichen Eckpfeiler dieses Grundgedankens darlegen und versuchen, die Plausibilität desselben unter Beweis zu stellen. Für eine detaillierte Ausführung wäre allerdings ein anderer Rahmen notwendig, weswegen ich mich hier wirklich nur auf die wichtigsten Daten meiner Überlegungen beschränke und eine detaillierte Erläuterung meiner These nicht im Kontext der vorliegenden Analyse leiste – schließlich ist die vorliegende Arbeit eine Untersuchung über die Ethik Albert Schweitzers und nicht über die Moralphilosophie Immanuel Kants.⁴⁷⁸

Der entscheidende Fingerzeig, die entscheidende Bemerkung Schweitzers im Hinblick auf die Grundverfasstheit der Kantischen Moralphilosophie findet sich in den vermischten Äußerungen seines philosophischen Nachlasses; dort heißt es an einer Stelle:

*„Kant will eine übernommene Weltanschauung rechtfertigen. Im Hintergrund seines Denkens aber steht Mystik. Das Wesen seiner Philosophie ist Mystik. So auch Schopenhauer.“*⁴⁷⁹ (Hervorh. v. Verf.)

⁴⁷⁷ Und nicht nur ihn – so gehen etwa die Interpretationsversuche Heideggers (in den Büchern *Kant und das Problem der Metaphysik* und *Grundprobleme der Phänomenologie*) oder Ricoeurs (in der *Fehlbarkeit des Menschen*) in eine ähnliche Richtung.

⁴⁷⁸ Mir scheint ein solcher Einschub jedoch an dieser Stelle geboten und gerechtfertigt, da Schweitzers Ethik mehr oder weniger Pate stehen kann für eine gänzlich neue Sichtweise der Kantischen Moralphilosophie, weshalb gerade zu Ehren Schweitzers die Skizzierung einer solchen Neuinterpretation hier aufgeführt werden soll.

⁴⁷⁹ *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 376.

Mystik als das Wesen der Kantischen Philosophie! Mit einer solchen Aussage stieße Schweitzer heutzutage vermutlich auf blankes Unverständnis sowie auf radikale Zurückweisung.⁴⁸⁰ Zu eng ist in den Köpfen der meisten Denker der Philosoph Kant mit dem Konzept einer aufklärerisch-rationalistischen reinen Moralbegründung verbunden, welcher einzig und alleine der Vernunft das Recht zukommen lässt, in Fragen des rechten Tuns verantwortbare Auskunft zu geben. Legt man ein solches Kantbild zugrunde so wird verständlich, dass ein wie auch immer geartetes mystisches Erleben im Rahmen der Kantischen Philosophie keinen Platz finden kann. Doch räumt Kant, wenngleich sehr zögerlich, die Möglichkeit einer reinen Mystik in der Religion ein, wie wir anhand seiner Schrift *Der Streit der Fakultäten* sehen können. Dort lässt er, für ihn ohnehin sehr ungewöhnlich, den Großteil eines von Arnold Willmans an ihn gerichteten Briefes aufführen, in welchem der Schreiber Kant von seinen Erfahrungen im Umgang mit einer als Separatisten bzw. Mystiker bezeichneten Gruppe von Menschen schildert, welche die Kantische Moralphilosophie (und Religionsphilosophie) in einer sehr eigentümlichen, jedoch nach Meinung des Briefautors als auch wohl nach Meinung Kants, der diesen Brief schließlich abdrucken ließ, vollauf authentischen Weise umsetzen. So schreibt Willmans etwa:

„Mit einem Worte, diese Leute würden (verzeihen sie mir den Ausdruck) wahre Kantianer sein, wenn sie Philosophen wären.“⁴⁸¹

Aber was zeichnet diese Kant-Authentizität aus? Befolgen diese Menschen einfach nur sehr akribisch die Maßgaben der Kantischen Moralphilosophie? Oder ist es etwa eine bestimmte Sichtweise, eine bestimmte gelebte „Interpretation“ der Kantischen Moral, welche diese selbsternannten Mystiker in Stand und Lage versetzt, gleichsam wie „wahre Kantianer“ zu leben?

Die Antwort ist: nicht nur, dass diese Menschen mit Kants Auffassung von Religion übereinstimmen (Religion darf nicht auf bloßem Offenbarungsglauben gründen, sondern muss vielmehr auf der inneren Gesetzgebung des Menschen basieren; einzig ein moralischer Lebenswandel nicht aber wie pompös auch immer gestaltete Gottesdienste lassen den Menschen vor Gott wohlgefällig erscheinen, etc. – man siehe etwa *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 240 f. bzw. A 246 f.), wie Willmans beschreibt⁴⁸², nein, sie

⁴⁸⁰ Zumal Kant selbst sich, zumindest gemäß der Aussage Jachmanns, gegen eine mystische Interpretation seiner Philosophie gewehrt hat. Man sehe dazu etwa *Königsberger Kantiana*, S. 42.

⁴⁸¹ Immanuel Kant: *Streit der Fakultäten*, A 126.

⁴⁸² Man sehe etwa *Streit der Fakultäten*, A 127.

vertreten zudem eine Auffassung, die in solcher Form von Kant selbst nicht direkt in seinen Schriften vorgetragen wurde – für diese Menschen ist der Urheber des ihnen innewohnenden moralischen Gesetzes Gott und die Erfahrung dieses Gesetzes wird als eine Art innerer Offenbarung Gottes angesehen! Willmans schreibt hierzu:

„Es fiel mir auf, daß diese Menschen ganz ohne Gottesdienst lebten; alles verwarfen, was Gottesdienst heißt, und nicht in Erfüllung seiner Pflichten besteht; daß sie sich für religiöse Menschen, ja für Christen hielten, und doch die Bibel nicht als ihr Gesetzbuch ansahen, sondern nur von einem inneren, von Ewigkeit her in uns einwohnenden, Christentum sprachen. ... Ich untersuchte ihre Lehre und ihre Grundsätze, und fand im wesentlichen ganz Ihre (gemeint ist Kant; Anm. d. Verf.) Moral und Religionslehre wieder, jedoch immer mit dem Unterschiede, daß sie das innere Gesetz, wie sie es nennen, für eine innere Offenbarung, und also bestimmt Gott für den Urheber desselben halten.“⁴⁸³

Diese sich selbst als Mystiker bezeichnenden Menschen vertreten demnach im Großen und Ganzen die wesentlichen Auffassungen bezüglich Moral und Religion wie Kant selbst, jedoch mit einem Unterschiede – sie sehen explizit Gott als Urheber des Sittengesetzes an, eine Vorstellung, welche man aus streng Kantischer Perspektive gesehen eigentlich zurückweisen müsste, da sie dem Grundprinzip der Sittlichkeit, der Autonomie, scheinbar gänzlich zuwider läuft. Das Sittengesetz kann sich nur der Mensch selbst geben, nur dies ist Autonomie im Vollsinn des Wortes. Gäbe Gott dieses Gesetz den Menschen vor, so hätte man einen Fall von Heteronomie vorliegen, was Kant entschieden ablehnt.⁴⁸⁴

Aber widerspricht eine solche Auffassung, Gott sei der Urheber des moralischen Gesetzes in mir, tatsächlich dem Prinzip der Autonomie? Ich denke nicht. Selbst wenn Gott als Urheber, oder besser, als Urgrund des Sittengesetzes angesehen wird, bedeutet das indes noch nicht, dass er dieses Gesetz zugleich als unumstößliches Gesetz vorgibt wie etwa laut Altem Testament den Dekalog; das Vorgeben ist nämlich hier in anderer Weise zu verstehen. Es ist meiner Ansicht nach sogar möglich, dies in Übereinstimmung mit den Kantischen Schriften nachzuweisen. Dazu müssen wir auf der Basis der Kantischen Ausführungen zu „Sittengesetz“ und „Gott“ darstellen, wie der Zusammenhang eben dieses Gesetzes und Gott gedacht werden kann. Hierzu sehen wir uns einige Ausführungen Kants aus seiner *Kritik der praktischen Vernunft* einmal genauer an.

⁴⁸³ *Streit der Fakultäten*, A 126.

⁴⁸⁴ Man sehe zur Ausführung dieser Begriffe vor allem *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 87 ff.

Kant sagt an einer Stelle der *KdpV*, dass Begriffe wie „Maxime“, „Triebfeder“ oder „Interesse“ (also Begriffe, welche in engstem Zusammenhange mit dem Sittengesetz stehen und dieses geradezu mit Leben füllen) nur auf endliche Wesen, die nicht zugleich reine Vernunftwesen sind, angewandt werden können. Auf den göttlichen Willen indes können sie nicht übertragen werden.

*„Alle drei Begriffe aber, der einer Triebfeder, eines Interesses und einer Maxime, können nur auf endliche Wesen angewandt werden. ... Auf den göttlichen Willen können sie also nicht angewandt werden.“*⁴⁸⁵

Dennoch „gilt“ das Sittengesetz auch für Gott (nach Kant *geht es auf Gott*), wenngleich es ihm gegenüber allerdings nicht als Imperativ auftreten kann und zwar aus dem gleichen Grund, aus dem auf Gott die Begriffe „Maxime“, „Triebfeder“ und „Interesse“ nicht anzuwenden sind, nämlich weil sich der göttliche Wille mit dem Anspruch des Sittengesetzes vollkommen deckt, mithin von einem Sollen bei ihm, im Gegensatz zum menschlichen Willen, nicht gesprochen werden kann.

*„Es schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein.“*⁴⁸⁶

Aus diesem Grunde bezeichnet Kant den göttlichen Willen auch als heilig und die vollkommene Angemessenheit des Willens an das Sittengesetz dementsprechend als Heiligkeit.

*„Das moralische Gesetz ist nämlich für den Willen eines allerhöchsten Wesens ein Gesetz der Heiligkeit, für den Willen jedes endlichen, vernünftigen Wesens aber ein Gesetz der Pflicht ...“*⁴⁸⁷

*„Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit...“*⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ *KdpV*, A 142.

⁴⁸⁶ *KdpV*, A 58.

⁴⁸⁷ *KdpV*, A 147.

⁴⁸⁸ *KdpV*, A 220.

Nun gehören aber, wie oben erwähnt, die Begriffe „Triebfeder“, „Maxime“ und „Interesse“ implizit wie explizit zum Sittengesetz dazu. Würde das Sittengesetz auch für Gott *gelten*, so hieße das, dass er sich mit Begriffen konfrontiert sähe, welche für ihn gar keine Bedeutung haben können (wie etwa der explizit in der Grundformel des Sittengesetzes vorkommende Begriff der „Maxime“). Demnach kann das Sittengesetz nicht für Gott *gelten* oder auf Gott „gehen“ und zwar nicht nur deswegen, weil sein Wille diesem immer schon angemessen ist, sondern weil es für ihn schlicht und ergreifend gar kein Gesetz, kein Imperativ sein kann. Es gibt nur eine Möglichkeit, den Gesetzescharakter des Sittengesetzes, die „Geltung“ desselben für Gott (was eigentlich ja nicht denkbar ist) sowie die Heiligkeit Gottes zusammenzudenken und zwar so, dass man das Sittengesetz, als Ausdruck für Moralität bzw. ethische Verbindlichkeit schlechthin, zugleich als integralen Bestandteil der göttlichen Natur ansieht. Gott und Sittengesetz gehören untrennbar zusammen, Gott *ist* mehr oder minder das Sittengesetz bzw. die Moral, was sich eben sowohl in der Sichtweise der im *Streit der Fakultäten* beschriebenen Mystiker als auch tatsächlich im Opus postumum Kants wiederfinden lässt. Kant schreibt dort folgende Worte:

*„Gott ist die moralisch-praktische sich selbst gesetzgebende Vernunft.“*⁴⁸⁹

Hier vollzieht Kant eindeutig den Schritt, welchen wir zuvor argumentativ bereits skizziert und untermauert haben. Auch Hans Lenk weist in seinem Schweitzer-Buch *Albert Schweitzer – Ethik als konkrete Humanität* auf die besagte Textstelle aus dem Opus postumum hin und deutet Kant in der selben Weise, wie wir dies getan haben.

„Kein Wunder, dass der in mir erlebte Anspruch der Verantwortlichkeit und des Gewissens oft als ‚göttliche Stimme‘ gedeutet wurde! Und dasselbe gilt für Kants späte Identifizierung von Gott und Moralität: Soweit der Mensch moralisch –sittlich ist, ist er eines göttlichen Teils in ihm selber teilhaftig. Mit der Moralität, mit seinem ethischen Empfinden und Reflektieren richtet er sich auf einen als quasi ‚göttlich‘ geltenden, scheinbar von ‚Gott‘ stammenden Anspruch an ihm aus. Soweit er sittlich verantwortlich nach Prinzipien der Moralität deutet und handelt, hat er idealiter Teil an etwas ‚Göttlichem‘. Das Moralische ist – so deute ich

⁴⁸⁹ Immanuel Kant: *Opus Postumum*, 1. Hälfte, I. Convolut, XI. Bogen, 2. Seite. Ebendort findet sich noch eine weitere interessante Aussage Kants hinsichtlich der Stellung Gottes in Ansehung des menschlichen Gemüts: „Gott muß nicht als Substanz außer mit vorgestellt werden, sondern als das höchste moralische Prinzip in mir.“

Kant – das ‚Göttliche‘ in mir. Soweit ich moralisch handle, denke, bin, den quasi-göttlichen Anspruch verpflichtend spüre, soweit habe ich teil am ‚Göttlichen‘. ⁴⁹⁰

Somit ist das Sittengesetz (vielleicht genauer: die Gesetzhaftigkeit bzw. die unbedingte, absolute Verpflichtung zur Sittlichkeit als solcher) als integraler Bestandteil der göttlichen Natur zu sehen woraus automatisch folgt, dass dieser Teil der göttlichen Natur, der ja auch der menschlichen Vernunft innewohnt, insofern Urheber des Sittengesetzes (und das heißt letzten Endes: seiner selbst) ist, als er sich dem Menschen auf diese Weise (als Sittengesetz also) offenbart bzw. *gibt*, als er sich als Stimme der Moral im Menschen meldet. Gott ist Urgrund des Sittengesetzes, da es konstitutiv zu seiner Natur gehört, man könnte gar sagen, Gott *ist* das Sittengesetz. Aber Gott gibt sich selbst nicht in dieser Weise den Menschen wie er etwa nach Schilderung des Alten Testaments den Dekalog diesen hat zukommen lassen. Keine abstrakte Gesetzesverkündung bzw. –Übergabe findet statt, vielmehr schenkt sich Gott dem Menschen, indem er gleichsam der Vernunft einwohnt. Auf diese Weise ist die „Meldung“ des Sittengesetzes (die Wahrnehmung desselben) nicht nur der Ruf des Menschen auf sich selbst zurück bzw. auf das, was ihn überhaupt erst Mensch sein lässt (auf seine „übersinnliche Natur“ (die wir nach Meinung Kants durch die Achtung spüren ⁴⁹¹, auf das, mit dem er an der göttlichen Natur partizipiert), sondern zugleich auch die Stimme Gottes im Modus der Moral, welche das animal rationale auf sich selbst zurückruft. So betrachtet werden moralische Erfahrung und religiöse Erfahrung bei Kant eins. Indem ich die Stimme des Sittengesetzes vernehme, vernehme ich dadurch zugleich die Stimme Gottes in mir – die Botschaft lautet (etwas freier gesprochen): realisiere deine übersinnliche Natur, realisiere das Göttliche in dir, kurz, realisiere Freiheit!

Hier haben wir eine weitere Parallele zwischen Schweitzer und Kant vorliegen, indem beide die „Stimme der Moral“ (Kant) bzw. die „Stimme der Liebe“ ⁴⁹² (Schweitzer) im Menschen mit der Stimme Gottes identifizieren, wobei man im Falle Kants sagen kann, dass er sie damit identifizieren könnte, er hat dies natürlich, außer in seinen Nachlassfragmenten des *Opus postumum*, nie getan, da er dem engeren Zusammenhang von Gott und Sittengesetz nicht weiter nachgedacht hat.

⁴⁹⁰ Albert Schweitzer – *Ethik als konkrete Humanität*, S. 86 (in Andeutung bereits auf S. 84).

⁴⁹¹ *KdV*, A 158: „So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt, und subjektiv, in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseins und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer so fern sehr pathologisch affizierten Natur bewußt sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt.“

⁴⁹² Ich erinnere hierbei an die entsprechenden Textpassagen in *KE*, S. 90, *LD*, S. 232 und S. 236, wo Schweitzer den innerlich erlebten Willen zum Leben als Stimme der Liebe, mithin als ethische Gott-Persönlichkeit bezeichnet.

Doch auch in einer weiteren Hinsicht lässt sich Kants Moralphilosophie durchaus „mystisch“ interpretieren, nämlich im Hinblick auf das Sittengesetz und das Gewährwerden desselben durch den Menschen. Kant selbst und sämtliche seiner Interpreten sehen das Sittengesetz als „Faktum der reinen praktischen Vernunft“ an – wobei der Begriff des „Faktums“ auf zweierlei Weise gedeutet werden kann, einmal als „bestehende Tatsache“ und ein anderes Mal von seiner lateinischen Wurzel her (facere = machen, tun) als von der Vernunft „selbst Gemachtes“ – und deuten das Auffinden dieses „Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft“⁴⁹³ als ein durch rationale Reflexion erwirktes Erkennen desselben in der dem Menschen eigenen Vernunft. Dementsprechend meint Kant auch, dass bei genauerem Überlegen selbst der gemeinsten Menschenvernunft es möglich sei, dieses Sittengesetz als Sittengesetz zu erkennen.

„Was nach dem Prinzip der Autonomie der Willkür zu tun sei, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen; was unter Voraussetzung der Heteronomie derselben zu tun sei, schwer, und erfordert Weltkenntnis; d.i. was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vorteil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel gehüllt, und erfordert viel Klugheit, um die praktische darauf gestimmte Regel durch geschickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen. Gleichwohl gebietet das sittliche Gesetz jedermann, und zwar die pünktlichste, Befolgung. Es muß also zu der Beurteilung dessen, was nach ihm zu tun sei, nicht so schwer sein, daß nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte.“⁴⁹⁴

Es stellt in diesem Zusammenhange aber die Frage, warum es denn so einfach sein soll, sich die Geltung dieses als kategorischen Imperativs formulierten Sittengesetzes vor Augen zu führen. Schenkt man verschiedenen psychologischen Studien Glauben, so ist es alles andere als klar, dass „zur Vernunft gekommene“ Menschen, welcher Gemütsart und welchen sozialen Standes auch immer, ein Verständnis für die Forderung des nach Kant formulierten Sittengesetzes aufzubringen vermögen. Im Gegenteil – die meisten Menschen handeln in aller Regel nicht nach allgemeinen selbst gesetzten Prinzipien und achten auch für gewöhnlich nicht im Rahmen ihres Tuns auf das größte Glück für die größtmögliche Anzahl der durch dieses Handeln betroffenen Menschen (was die klassisch utilitaristische Denkungsart wäre).

⁴⁹³ KdpV, A 54.

⁴⁹⁴ KdpV, A 65.

Das höchste der „moralischen Gefühle“ ist die Ausrichtung des Handelns nach den Statuten des positiven Rechts, doch zumeist bestimmen Egoismus und opportunistische Denkungsweisen die Lebensgestaltung des je einzelnen Individuums. Auch die von Kant in seinen moralphilosophischen Schriften angeführten Beispiele machen im Letzten nicht klar, was es nun schließlich sein soll, das Menschen auf so unüberbietbare Weise von der Richtigkeit einer bestimmten Handlung (in einem entsprechenden Konfliktfall natürlich der moralischen Handlung) überzeugt und ihn dazu anhält, eben diese Handlung auch auszuführen, also die hinter der Handlung stehende Maxime zur Umsetzung zu führen.

Die Selbstwidersprüchlichkeit, welche entstände, so man bestimmte Handlungsprinzipien verallgemeinerte – beispielsweise in Notfällen Versprechen zu geben mit dem Vorsatze, diese nicht einzuhalten – könnte tatsächlich den ein oder anderen Menschen davon abhalten, nach diesen widersprüchlichen Handlungsprinzipien zu agieren. Dazu müsste der entsprechende Mensch aber auch erst einmal auf solch allgemeiner Ebene denken und sein Handeln reflektieren, was leider oftmals ganz und gar nicht geschieht. Und selbst wenn man sich performativ selbst widerspräche, wäre dies in Notsituationen den meisten Menschen vollkommen egal. Noch viel schwieriger ist es, nachzuvollziehen, weshalb ein Mensch die Maxime einer bequemen Lebensweise, welche zugleich das Brachliegenlassen der eigenen Talente implizierte, nicht nach Möglichkeit umsetzen sollte, da in diesem Falle eine solche Maxime sich, verallgemeinert, nicht im logischen Sinne widerspräche.⁴⁹⁵

Es muss also noch „etwas“ hinzukommen, soll der Gebotcharakter des Sittengesetzes als so eindringlich wie möglich vorgestellt werden können. Es muss noch „etwas“ im Hintergrunde stehen, das es zumindest als denkmöglich und womöglich plausibel erscheinen lässt, dass Menschen sich entgegen ihrer egoistischen Interessen für die Umsetzung einer diesen Interessen entgegenstehenden Maxime entscheiden könnten. Logisch korrekt zu denken oder irgendeinem abstrakten Kulturideal Folge zu leisten scheint eher unzureichend zu sein, dem Sittengesetz den entsprechenden Nachdruck zu verleihen. Selbst wenn ein Mensch also sich des Sittengesetzes bewusst würde und auch in ehrlicher Weise versuchte, diesem gemäß sein Leben zu gestalten, könnte es dennoch sein, dass ein solch formales Gesetz wie das Sittengesetz letztendlich nicht die „innere Energie“ mit sich führte, in den entscheidenden Momenten dem Menschen eine „konzentrierte Dosis Motivation“ einflößen zu können. Kant hat dieses Problem natürlich gesehen und die Frage nach der moralischen Motivation entsprechend ausführlich in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* erörtert.⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ Beide hier angedeuteten Fallbeispiele finden sich in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 54 ff.

⁴⁹⁶ *KdpV*, A 127 ff.

Das durch die Vernunft selbst gewirkte moralische Gefühl der Achtung ist es nach Meinung Kants, welches prinzipiell dazu in der Lage sein soll, den Menschen zu moralischem Handeln zu bewegen. Achtung ist für Kant ein von der Vernunft selbst (in diesem Sinne auch frei) gewirktes Gefühl⁴⁹⁷, das gleichsam aus einer reflexiven Doppelbewegung heraus im Gemüt des Menschen geboren wird. Wie ist das zu verstehen?

Kant setzt an, dass das Sittengesetz alle überzogene Selbstliebe und jeglichen Eigendünkel hinsichtlich deren Ansprüche niederschlägt und somit den Menschen demütigt, mithin in ihm das Gefühl von Unlust oder gar Schmerz hervorruft. Alles, was dies vermag, also den Eigendünkel und die überzogenen Ansprüche des „lieben Ego“ niederzuschlagen bzw. auf ein gesundes Maß einzuschränken, ist nach Kant Gegenstand höchster Achtung.⁴⁹⁸ Somit ist das Gefühl der Achtung in einer ersten Bewegung aus der Niederschlagung des Eigendünkels bzw. der Einschränkung überzogener Selbstliebe entstanden. Es ist die Achtung vor der apodiktisch gebietenden Gewalt des Gesetzes, es ist Achtung vor der Macht der Vernunft, welche ein Gesetz mit dieser Wirkkraft aufzubieten vermag, es ist ein Gefühl der Unterworfenheit, ein Gefühl auch der eigenen Niedrigkeit in Ansehung der stets andrängenden triebhaft-egoistischen Ansprüche des eigenen oftmals übergroßen Egos. Nennen wir die erste Bewegung der Achtungsentstehung die Bewegung der Demütigung des je einzelnen Menschen.

Doch es folgt daraufhin noch eine zweite Bewegung, welche den so arg gebeutelten Menschen aus dem Jammertal der eigenen Niedrigkeit herausholt und ihn gleichsam emporhebt in zuvor ungekannte Höhen. Indem das Sittengesetz all diese den Menschen knechtenden Ansprüche des Eigendünkels bzw. der überzogenen Selbstliebe niederschlägt, befreit es ihn zugleich ein Stück weit von seiner sinnlichen Natur und eröffnet ihm die intelligible Welt der Freiheit. Anders ausgedrückt: indem das Sittengesetz Eigendünkel und überzogene Selbstliebe niederschlägt bzw. einschränkt, befreit es den Menschen und hilft ihm dadurch, seiner großen Bestimmung gerecht zu werden bzw. den wahren Sinn seiner Existenz zu realisieren – es hilft ihm, Freiheit, wenigstens ein Stück weit, wirklich werden zu lassen; es erhebt ihn über seine sinnliche Natur und lässt ihn seine „übersinnliche Existenz“ spüren.

⁴⁹⁷ Was im Sinne Kants automatisch bedeutet, dass der Mensch nicht nur als Vernunftwesen frei ist, sondern auch im Bereich des Gefühls eine gewisse Freiheit (natürlich nicht im transzendentalen Verstande) von den ihn ansonsten bedrängenden pathologischen Gefühlen für sich reklamieren kann.

⁴⁹⁸ *KdpV*, A 130.

„So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, sofern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt, und subjektiv, in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseins und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer so fern sehr pathologisch affizierten Natur bewußt sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt.“⁴⁹⁹

Ferner ist es für Kant das einzige echte moralische Gefühl und zugleich die einzige wirkliche moralische Triebfeder⁵⁰⁰, welche jede Umsetzung einer Maxime in die Realität begleiten bzw. motivieren muss, um Moralität wirklich zu machen. Denn ohne, dass die Triebfeder der Achtung in eine umzusetzende Maxime als oberste Triebfeder mitaufgenommen wird, bedeutete ein jegliches Handeln nach Maximen, sie mögen vollauf verallgemeinerbar sein, lediglich Legalität, nicht aber Moralität, welche es in erster Linie zu realisieren gilt.⁵⁰¹ Also nicht nur zur Beantwortung der Frage, wie moralische Motivation aussehen möge, dient Kants Analyse des Gefühls der Achtung; zugleich wird auch durch sie aller erst der volle Begriff von „Moralität“ bzw. „Sittlichkeit“ gewonnen, da erst durch dieses emotionale Element des Gefühls der Achtung die Unterscheidung möglich wird zwischen Legalität und Moralität. Ähnlich wie in der *Kritik der reinen Vernunft* Erkenntnis nur durch das Zusammenspiel von Sinnlichkeit und Verstand möglich wird, existiert Moralität erst durch die Verbindung von rationalem Überlegen (der Prozess der Verallgemeinerung der Maximen) und emotionaler Motivation (durch das Gefühl der Achtung). Anders gesprochen: Verallgemeinerbarkeit der Maximen durch rationales Reflektieren und Achtung vor dem Sittengesetz sind die Bestandteile von Moralität. Trotzdem wird Kant nicht müde zu betonen, dass dieses moralische Gefühl der Achtung nicht vor dem Sittengesetz vorhergeht, sondern dass es durch die Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Vernunft und dem darin gegebenen Sittengesetz erst entstehen kann.

⁴⁹⁹ KdpV, A 158. Man beachte auch die auf den Seiten zuvor von Kant eingeführte Vorstellung der Persönlichkeit, „welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt...“; KdpV, A 157.

⁵⁰⁰ KdpV, A 139: „Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, so wie dieses Gefühl auch auf kein Objekt anders, als lediglich aus diesem Grunde gerichtet ist.“

⁵⁰¹ KdpV, A 127: „Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelt eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen: so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten.“ Man sehe auch KdpV, A 145.

„Hier geht kein Gefühl im Subjekte vorher, das auf Moralität gestimmt wäre. Denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muß von aller sinnlichen Bedingung frei sein. Vielmehr ist das sinnliche Gefühl, was allen unseren Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung derselben liegt in der reinen praktischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher, ihres Ursprungs wegen, nicht pathologisch, sondern muß praktisch-gewirkt heißen. ... Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zu Beurteilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des Sittengesetzes selbst, sondern bloß zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen.“⁵⁰²

Kant meint also, dass Achtung keinesfalls vor dem Sittengesetz vorhergehen bzw. dieses womöglich gar fundieren kann. Zu klar setzt er sich mit seiner Moralphilosophie von den schottischen Moralphilosophen Hume bzw. Hutcheson ab, welche Moral auf Gefühlen bzw. einem speziellen moralischen Sinn begründet sehen.⁵⁰³

Unbeschadet dieser prinzipiell denkmöglichen Antwort auf das Problem der „natürlichen Schwäche“ von Moral, sich in Problemsituationen gegen Eigendünkel oder Egoismus durchsetzen zu können, vermag diese Auskunft doch noch nicht wirklich zu überzeugen. Aus welchem Grunde sollte der Mensch Achtung gegenüber einem so abstrakt formulierten Gesetz empfinden und gegenüber seiner Vernunft, welche ihm ein solches Gesetz an die Hand gibt? Das Problem besteht im Kern darin, dass sich zwar der Zusammenhang von Sittengesetz, Vernunft und Freiheit resp. übersinnlicher Vernunftnatur des Menschen andeutet, wie oben gesehen, jedoch nicht in angemessener Art und Weise von Kant weiter beleuchtet wird.

Es wird schlicht nicht klar, weshalb das Sittengesetz Eigendünkel und überzogene Selbstliebe niederzuschlagen vermag, wo es doch „nur“ als abstrakte Wortfolge im Bewusstsein des Menschen auftaucht. Mit anderen Worten: zu verstehen, warum sich die Achtung der zweiten Bewegung (nennen wir sie Achtung in positivem Verstande) einstellt – als Achtung für Freiheit und Vernunftnatur des Menschen – ist nicht problematisch und überdies durchaus plausibel. Ebenso ist verständlich, dass diese Achtung in positivem Verstande dadurch

⁵⁰² *KdpV*, A. 134 – 136.

⁵⁰³ Eine Position, welche der „vorkritische“ Kant selbst auch vertreten hat. Noch 1764 nimmt er in seiner mit dem 2. Preis prämierten Preisschrift *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (A 99) eine unentschiedene Haltung hinsichtlich der Grundlage von Moral ein: „Hieraus ist zu ersehen, daß, ob es zwar möglich sein muß, in den ersten Gründen der Sinnlichkeit den größten Grad philosophischer Evidenz zu erreichen, gleichwohl die obersten Grundbegriffe der Verbindlichkeit aller erst sicherer bestimmt werden müssen, ..., ob lediglich das Erkenntnisvermögen oder das Gefühl (der erste innere Grund des Begehrensvermögens) die erste Grundsätze dazu entscheide.“

entsteht, dass Achtung im negativen Verstande (die Achtung aus der ersten Bewegung, also Achtung vor dem Sittengesetz als Besieger von Eigendünkel und Egoismus) vorhergeht und somit den Menschen für seine Vernunftnatur sensibilisiert und ihn auf diese hin „befreit“. Einzig der erste Schritt, das Zustandekommen der Achtung in negativem Verstande, erscheint nicht wirklich einleuchtend. Durch das Bewusstsein des Sittengesetzes in der Vernunft wird meiner Ansicht nach noch nicht zwingend die Niederschlagung von Eigendünkel sowie die Einschränkung egoistischer Bestrebungen erreicht. Die Präsenz eines bloßen (formalen) Gesetzes vermag dies, wie bereits gesagt, nicht zu bewerkstelligen.

Sähe der Mensch sich aber nicht primär mit einem Gesetz konfrontiert sondern mit sich selbst, mit seiner eigenen „übersinnlichen Natur“, mit dem also, was er zwar je schon ist, zu dem er aber erst noch werden bzw. das er erst noch freilegen muss und wäre das Gesetz eine Gabe dieser „anderen Natur“, dann wäre ein solches Gesetz tatsächlich Gegenstand höchster Achtung und hätte die entsprechende Vollmacht, um über Eigendünkel und Egoismus gebieten zu können. Wir sollten aus diesem Grunde versuchen, den Kantischen Gedankengang im Rahmen seiner Achtungsanalyse umzugestalten, zum einen um sie argumentativ plausibler zu machen und zum anderen um den Zusammenhang von Freiheit, übersinnlicher Natur des Menschen und Sittengesetz noch klarer herauszustellen, als Kant selbst dies getan hat. Dazu werden wir ebenfalls eine Umdeutung des Sittengesetzes vornehmen müssen, wie wir außerdem auch dazu gezwungen sind, das Gewährwerden des Sittengesetzes von Seiten des Menschen aus, anders zu verstehen. Es wird sich im Zuge dessen zeigen, dass die Frage nach Ursprung und Geltung des Sittengesetzes sowie die Frage nach der motivationalen Kraft desselben tatsächlich in einem Gedankengang zu beantworten sind und nicht unbedingt voneinander getrennt werden müssen. Die Art und Weise, in welcher wir des Sittengesetzes gewahr werden birgt zum einen in sich die Kraft, dem jeweiligen Menschen als Motivation zu dienen, Moral wirklich werden zu lassen und vermag zum anderen den Status des Sittengesetzes als alleiniges praktisches Gesetz vor den Augen der Vernunft zu untermauern.⁵⁰⁴ Skizzieren wir also jetzt in der Folge unseren Argumentationsvorschlag.

⁵⁰⁴ Ich weise an dieser Stelle deswegen auf diesen Sachverhalt hin, weil Kant in einer Vorlesung über Moralphilosophie aus den 1770-er Jahren eine interessante, wenngleich auch „un- bzw. vorkritische“ Unterscheidung einführt zwischen dem „principium diiudicationis“ (dem vom Verstande gegebenen Sittengesetz) und dem „principium executionis“ (der moralischen Triebfeder und damit dem moralischen Gefühl) und somit das Problem der moralischen Motivation auf recht unspektakuläre Weise löst bzw. gar nicht erst aufkommen lässt. Erst durch den Versuch, beide Prinzipien als einziges zu denken sieht sich Kant dazu gezwungen, so etwas wie die Triebfedernlehre der praktischen Vernunft zu konzipieren, in der die Frage beantwortet werden soll, wie reine Vernunft zugleich Triebfeder sein könne. Erstmals taucht diese Ineinführung der beiden Prinzipien in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (also Mitte der 1780-er Jahre) auf und wird schließlich im Rahmen der *Kritik der praktischen Vernunft* eingehend thematisiert. Auch wenn ich

Am Anfang der Achtungsanalyse sehen wir nicht etwa das Sittengesetz sondern vielmehr die übersinnliche Vernunftnatur des animal rationale. Der Mensch erlebt sich selbst als Vernunftwesen⁵⁰⁵, er erfährt seine eigene übersinnliche Natur, was nach Kants eigenen Ausführungen erst *nach* der moralischen Erfahrung der Achtung möglich sein soll.⁵⁰⁶ Dieses Erleben ist vergleichbar mit dem Erleben des Willens zum Leben bei Schweitzer, aus welchem dann schließlich das Biophilieprinzip hervorgeht. Durch dieses Erleben seiner freien Vernunftnatur⁵⁰⁷ gelangt der Mensch schließlich zum „Wissen“, dass er Zweck an sich ist, dass ihm also ein unbedingter innerer Wert, die Würde, zukommt. Dieses erlebte Wissen um seine Würde schlägt sich nun in einem Prinzip, in einem Gesetz nieder: jede vernünftige Natur hat eine solche über alles erhabene Würde und diese Würde ist stets als absoluter Zweck zu betrachten und zu achten. In Kants eigenen Worten:

*„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“*⁵⁰⁸

Diese Formel ist von uns als die erste Formel des Sittengesetzes anzusehen; das darin enthaltene Wissen entspringt dem Erleben der freien Vernunftnatur des Menschen. Anhand einer solchen Sichtweise wird Kants Bemerkung, Sittengesetz und Freiheit verwiesen wechselseitig aufeinander, erst wirklich verständlich. Denn aus dem Erleben (nicht aus dem Erkennen!) seiner eigenen übersinnlichen Natur resp. seiner Freiheit fließt das Sittengesetz gleichsam als Folge dieser freien Vernunftnatur. Das Erleben der absoluten Werthhaftigkeit und das Erleben von Freiheit (hier im transzendentalen Sinne zu verstehen) gehen also ineinander über; durch dieses Erleben „erfahren“ wir uns als losgelöst von allen Schranken

die in der Vorlesung vorgeschlagene Argumentationsweise Kant als hochinteressant und einem weiteren Nachdenken würdig erachte, versuche ich hier dennoch, der kritischen Intuition Kants zu folgen und beide Prinzipien als eines zu denken. Es bliebe, wollte man die in der 1770-er Jahren eingeführte Unterscheidung von „*principium diiudicationis*“ und „*principium executionis*“ beibehalten, dennoch das Problem, zu erklären, wie und warum ein moralische Urteil, das auf der Basis des als absolut geltenden Sittengesetzes gefällt wurde, das moralische Gefühl zu affizieren vermag bzw. die Frage nach der Genese eines solchen moralischen Gefühls überhaupt. Die Bedingung der Möglichkeit von Moral ruhte dann nicht mehr in der Vernunft alleine sondern auch auf der Ebene des Gefühls, denn ein Gesetz, mag es auch formal als unumstößlich erkannt werden, wäre gleichsam ein „zahnloser Tiger“, führte es nicht bei sich eine Kraft, die es bei der Umsetzung unterstützte. Man müsste sich demnach fragen, wie ein solch universelles moralisches Gefühl auszusehen habe (denn ein solches muss doch angenommen werden, verfolgt man den Plan der Konzeption einer allgemeingültigen und notwendigen Moralphilosophie) und was der Ursprung desselben sei.

⁵⁰⁵ Nicht zu verwechseln mit dem Ausdruck „vernünftiges Wesen“! Man sehe hierzu *MdS*, A 65.

⁵⁰⁶ *KdpV*, A 158.

⁵⁰⁷ Man beachte z.B. Kants Bemerkungen zu dieser übersinnlichen Natur in *KdpV*, A 74 ff.

⁵⁰⁸ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 67.

des Raumes und der Zeit, das „Principium individuationis“⁵⁰⁹ ist gleichsam aufgehoben. Da dieses Erleben mystischer Natur ist, lässt es sich nicht mehr weiter rational reflektieren oder gar in nüchterner Sprache nahe bringen.

Seinen angemessensten Ausdruck erhält es durch die „Zweckformel“ des Sittengesetzes von Kant. Und dieses Erleben der eigenen übersinnlichen mithin freien Vernunftnatur nun bewirkt das Gefühl der Achtung, allerdings nicht zuerst, wie bei Kant, in negativem, sondern vielmehr in positivem Verstande. Zuerst steht die Achtung vor der Freiheit der eigenen Vernunftnatur und aus der Achtung gegenüber diesem seinem Wesenskerns erlebt der Mensch in sich die Nötigung, allem Eigendünkel und Egoismus Grenzen zu ziehen. Der „niederschmetternde“ Charakter der Achtung wird sich also aus dieser Perspektive erst nach dem positiven Achtungserleben einstellen und zwar als Folge aus diesem und nicht, wie bei Kant vorgestellt, als Bedingung für das positive Achtungserleben fungieren. Es stellt sich jetzt natürlich die Frage, wie man von dem auf obige Weise formulierten Sittengesetz zu seinen anderen von Kant dargebrachten Varianten gelangt.

Zunächst ist zu bemerken, dass das auf diese Weise vorgestellte Sittengesetz in seiner „Zweckformulierung“ in ähnlicher Weise ein Rahmengesetz darstellt, wie das Biophilieprinzip im Rahmen der Schweitzer'schen Ehrfurchtsethik. Nur lautet die Bestimmung des Guten anders. Ist bei Schweitzer gut all das, was Leben erhält und befördert, so ist das Gute bei Kant nach unserem Vorschlage die Beförderung und unbedingte Achtung eines jeden Zwecks an sich, also eines jeden Vernunftwesens und, damit untrennbar zusammenhängend, die Beförderung von Freiheit. Natürlich ist Schweitzers Prinzip wesentlich umfassender, bezieht es doch alle Lebewesen in sein Gebot mit ein, während Kants Sittengesetz sich in erster Linie nur auf Vernunftwesen bezieht.⁵¹⁰ Es geht uns allerdings auch nicht darum, Kants Moralphilosophie vollständig an Schweitzers Ethik anzupassen.⁵¹¹ Wichtiger in diesem Kontext ist für uns die Feststellung, dass auch das so vorgestellt Kantische Sittengesetz noch einer oder mehrerer Zusatzbestimmungen bedarf, um in sämtlichen Lebenslagen Anwendung finden zu können, ähnlich wie Schweitzers Biophilieprinzip, als Kompass in ethischen Fragen vorgestellt, zwar die ungefähre

⁵⁰⁹ Auch wenn ich mich hier einer Schopenhauer'schen Ausdrucksweise bediene bedeutet dies nicht, dass ich Kant nun in Gänze mit den Augen Schopenhauers lesen wollte. Ich lese Kant nicht so, dass wir das Ding an sich erkennen könnten noch dass alles Leben letztlich eins sei vermöge des Willens zum Leben. Wir erleben allerdings etwas, das sich nicht in Erfahrungsurteilen kleiden lässt und das dennoch über den Status bloßer Wahrnehmbarkeit, welche sich in Wahrnehmungsurteilen ausdrücken ließe, hinausgeht. Das ästhetische Urteil bei Kant hat als freies Urteil einen ähnlichen Status inne.

⁵¹⁰ Man sehe hierzu auch *KdpV*, A 136: „Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen.“

⁵¹¹ Wir versuchen lediglich, inspiriert durch den Erlebensebegründungsansatz der Schweitzer'schen Ehrfurchtsethik, die Kantische Ethik neu zu verstehen, indem wir ihre Grundlegung vom Erleben und nicht von einer wie auch immer gearteten rationalen Denkooperation aus denken.

Marschrichtung anzeigen kann, jedoch hinsichtlich detaillierterer Wegfragen eine oder mehrere Zusatzannahmen nötig hat. Eben solche Zusatzbestimmungen stellen die anderen bekannten Formulierungen des Sittengesetzes nach Kant dar. Wir haben somit eine Rangfolge im Geflecht der verschiedenen Varianten des Sittengesetzes nach Kant aufgestellt. An erster Stelle steht die „Zweckformel“ des Sittengesetzes, welche sich dem Menschen aus dem unmittelbaren Erleben seiner eigenen wesenhaften Vernunftnatur her ergibt. Diese Formel ist das Sittengesetz im engeren Sinne, es gibt die Marschrichtung in ethischen Fragen vor, gleich dem Biophilieprinzip in der Ehrfurchtsethik Albert Schweitzers. Erst danach folgen die anderen Formulierungen des Sittengesetzes, welche vom Rang her aber unter der Zweckformel desselben stehen. Jede dieser Formulierungen repräsentiert zwar auch in gewisser Weise den Geist des Sittengesetzes, doch ist es jeweils nur ein Sittengesetz in weiterem Sinne. Insofern wäre das Sittengesetz im engeren Sinne faktisch mit dem Erleben der übersinnlichen Vernunftnatur des Menschen untrennbar verbunden, mithin uns gegeben und *nicht* selbst gemacht; es drängt sich uns auf als erlebtes Wissen, es ist denkend erlebt. Selbst gemacht (der andere Sinn des Begriffs „Faktum“) allerdings sind die weiteren präzisierenden Ausformulierungen des Sittengesetzes im engeren Sinne, also etwa die folgende Variante, welche gemäß Kant als Typus der praktischen Urteilskraft zum Behufe der lebensweltlichen Umsetzung desselben dient:

„Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest.“⁵¹²

Auf diese Weise ist es uns durch unsere unorthodoxe Auslegung auch noch gelungen, die Debatte über den Faktumsbegriff zu einem versöhnlichen Ende zu bringen. Das Sittengesetz ist sowohl faktisch gegeben (in seiner Zweckformel) als auch vom Menschen selbst gemacht (genauer vielleicht: kritisch ausgestaltet), nämlich im Hinblick auf seine anderen Varianten; faktisch gegeben ist das erlebte Wissen um die absolute Würde eines jeden Vernunftwesens, als selbst gemacht können die übrigen Varianten des Sittengesetzes betrachtet werden, welche nicht dem denkenden Erleben entspringen.

⁵¹² KdpV, A 122. Diese sog. „Naturgesetzformel“ des Sittengesetzes findet sich überdies auch in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 52 und BA 82.

Lässt sich aber das so gedachte Sittengesetz (im engeren Sinne) noch in Einklang bringen mit unserer zuvor dargelegten Interpretation desselben als integraler Bestandteil der göttlichen Natur? Und was haben wir durch diese unsere Neuinterpretation überhaupt geleistet? Haben wir damit nicht lediglich eine bestehende Schwierigkeit bzw. eine mehr oder minder unplausible Annahme (wie kann ein bloß formales Gesetz ohne wirklich konkreten lebensweltlichen Inhalt als derart achtungserheischend vorgestellt werden) durch eine andere phantastische Vorstellung (der Mensch erfährt die Nötigung zur Moral durch das Erleben seiner eigenen *übersinnlichen* Vernunftnatur) ersetzt? Auf diese beiden berechtigten Fragen gilt es in der Folge angemessen Antwort zu geben.

Hinsichtlich des ersten Einwandes ist zu bemerken, dass es sich noch wesentlich einfacher gestaltet, eine jede Vernunftnatur als Zweck an sich zu betrachten, wenn dieses Gebot aus der Natur Gottes selbst abgeleitet gedacht wird. Da Gott bei Kant auf jeden Fall als Vernunftwesen, ja als oberstes Vernunftwesen, gedacht wird, impliziert dies geradezu notwendig die Achtung vor einem jeden anderen Vernunftwesen, denn jedes andere Vernunftwesen partizipiert schließlich vermöge seiner Vernunft an der göttlichen Natur und ist somit ebenso achtenswert wie Gott selbst. Somit ergibt sich die „Zweckformel“ des Sittengesetzes auch aus der Vorstellung der göttlichen Natur als oberstem Vernunftwesen. Die Ehrfurcht vor der Schöpfung, genauer, vor der überaus vernünftig geordneten Schöpfung, ist schließlich nicht umsonst der Kern eines jeden physikotheologischen Arguments zur Beweis der Existenz Gottes. Das unbedingte Gebot der Achtung eines jeden Vernunftwesens als eines Zweckes an sich kann demnach ohne Probleme als integraler Bestandteil der göttlichen Natur gedacht werden insofern, als Gott selbst als Vernunftwesen vorgestellt wird und der unbedingte Wert von Vernunfthaftigkeit dadurch als verbürgt angesehen und für jedes nichtheilige Vernunftwesen zugleich als absoluter Wert gedacht werden kann.

Etwas schwieriger gestaltet sich unsere Antwort auf den zweiten Einwand. Haben wir wirklich durch unser Vorgehen einfach nur Problemverschiebung betrieben? Ist die Annahme des Erlebens einer übersinnlichen Vernunftnatur am Anfang aller echten Moral tatsächlich bloß eine Verlegenheitslösung und letztthin doch wesentlich unplausibler als die Annahme der unbedingten Werthaftigkeit des Sittengesetzes, welches sich als Faktum unserer Vernunft präsentiert und keiner weiteren Deduktion fähig ist?⁵¹³

⁵¹³ KdpV, A 80: „Die Exposition des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft ist nun geschehen ... Mit der Deduktion, d.i. der Rechtfertigung seiner objektiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes a priori, darf man nicht so gut fortzukommen hoffen, als es mit den Grundsätzen des reinen theoretischen Verstandes anging.“

Hierzu gebe ich zum einen zu bedenken, dass durch unseren Ansatz nicht nur das Problem der Doppelbedeutung des Begriffs „Faktum“ aufgelöst werden kann, sondern dass Kant auch überdies selbst häufig genug von der „übersinnlichen Natur“ des Menschen spricht, natürlich immer dabei betonend, dass eine Erkenntnis derselben unmöglich sei. Doch Erkennbarkeit, gemessen am Erkenntnisbegriff Kants, und Erlebbarkeit von Etwas sind zwei verschiedene Dinge. So gab und gibt es philosophische Ansätze, welche versuchen, auf dem Boden der Kantischen Erkenntnistheorie, vornehmlich durch Erweiterung oder Umbestimmung der Kategorien des reinen Verstandes, den recht engen Erkenntnisbegriff der Kantischen Konzeption zu erweitern.⁵¹⁴ Selbst Kant stößt mit seinem engen Erkenntnisbegriff, welcher klar auf die naturwissenschaftliche Erkenntnisform abzielt, im Rahmen seiner Ästhetik (und, wie wir sehen, schon im Rahmen seiner Moralphilosophie) auf Schwierigkeiten, welche er nur durch eine Erweiterung dieses Erkenntnisbegriffs zu lösen vermag. Die Erfahrung von Übersinnlichem (Moral) oder die Erfahrung von nicht zu fassender Größe (Ästhetik des Erhabenen) sind zweifelsohne Erfahrungen von „Etwas“, nur fehlen bei ihnen wesentliche Bestandteile „echter“ Erkenntnis – im ersten Falle fehlt das sinnliche Korrelat zum Begriff der „übersinnlichen Vernunftnatur“, wir können allenfalls erahnen (vermittelt durch unsere Vernunft) was damit gemeint sein könnte; im zweiten Falle fehlt der adäquate Begriff zum vorhandenen, gleichwohl kaum zu bändigenden sinnlichen Eindruck. Trotzdem tut Kant die Erfahrung des Erhabenen nicht als unsinnig ab. Es ist eine Grenzerfahrung, wie auch das Erleben des Vernunftwesens des Menschen eine solche Grenzerfahrung ist. Kant selbst redet etwa vom „Spüren der übersinnlichen Existenz“⁵¹⁵ vermittelt durch das Gefühl der Achtung und gibt somit selbst zu, dass eine derartige Erfahrung möglich ist, gleichwohl sie natürlich nie in den Rang einer Erkenntnis aufsteigen kann. Mit der Annahme einer reinen Vernunftnatur des Menschen sind wir also gar nicht so weit von Kant „entfernt“.

Der einzige Unterschied zu ihm besteht darin, dass wir dieses Erleben gleichsam als Grunderfahrung ansehen, welche in ihrer Basalität auf keine weiteren Erfahrungen mehr zurückgeführt werden kann. Bei Kant ist die Erkenntnis des Sittengesetzes die Grundlage seiner gesamten Moralphilosophie und das Spüren der übersinnlichen Vernunftnatur ist eine dieser Erkenntnis nachgeordnete Erfahrung. In beiden Fällen, sowohl von uns als auch von Kant, wird unbestreitbare Evidenz hinsichtlich des jeweiligen Erfahrungsgegenstandes eingefordert. Nun kann man uns diese Evidenz natürlich absprechen, ebenso aber vermag auch Kant die Geltung seines Sittengesetzes nicht unbedingt glorios als unzweifelhaft evident

⁵¹⁴ Richard Schaefflers *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit – Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung* ist etwa ein Zeugnis dieser Bemühungen.

⁵¹⁵ *KdpV*, A 158 oder ebd. A 289.

zu verteidigen. Kant hat sogar das Problem, dass viele Menschen entweder niemals in ihrem Leben auf die Idee des von ihm formulierten Sittengesetzes kommen oder, selbst wenn dies passieren sollte, dessen „absolute“ Geltung nicht akzeptieren. Wir gehen im Gegensatz dazu von einem **Erlebensbegründungsansatz** aus, welcher im Kern als wesensmystisch zu bezeichnen ist. Der Mensch erlebt seine „andere Natur“, er erfährt sich selbst als freies Vernunftwesen, welches seine bloß sinnlich-körperliche Existenzform noch einmal transzendiert. Zwar kann man abstreiten, dass so etwas überhaupt erfahrbar ist, jedoch steht beinahe jeder ethische Begründungsansatz, sofern er nicht pragmatisch argumentiert, vor dieser letztlich unüberwindbaren Schwierigkeit – eine Letztbegründung, die auf einer zwar denkmöglichen jedoch mehr oder minder exklusiven Erfahrung basiert, kann zum einen sehr einleuchtend sein, nämlich für all diejenigen, die diese letztbegründende Kernerfahrung selbst schon gemacht haben, oder sie kann einem Skeptiker als bloße Spinnerei erscheinen. Die Ehrfurchtsethik Albert Schweitzers sieht sich ebenso mit dieser Problematik konfrontiert wie unsere Auslegung der Grundlegung der Kantischen Moralphilosophie. Bestreitet man die Existenz eines allumfassenden Willens zum Leben⁵¹⁶ oder zumindest von einer Erfahrung dieses universellen Lebenswillens als Stimme der Liebe⁵¹⁷, dann kann man zwar das Schweitzer'sche Biophilieprinzip durchaus gutheißen, es verliert allerdings an Stärke und Begründungskraft, da seine Begründung letztlich auf dem Erleben des Willens zum Leben basiert. Auch Heideggers Konzeption der Angst als „Tor zur Eigentlichkeit“, als ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins, ist im Letzten sehr exklusiv, wie Heidegger dies im Übrigen selbst zugibt.⁵¹⁸ Mithin stellt sich für ihn in ähnlicher Form das Problem, an die Plausibilität seiner Grunderfahrung appellieren zu müssen, beweisen indes lässt sich auf dieser Ebene nichts.

In gewisser Hinsicht also könnte man uns den Vorwurf machen, wir hätten das ursprüngliche Problem Kants bezüglich der Plausibilität der Annahme, ein formales Gesetz könne letztlich Grundlage für die Erfahrung von Achtung (und damit für die Erfahrung der übersinnlichen, gewissermaßen eigentlichen Existenz des Menschen) und schließlich auch Grundlage für Religion sein, nicht wirklich gelöst sondern nur verschoben. Doch akzeptiert man unseren Ansatz – und ich behaupte, er ist im Rahmen der Kantischen Moralphilosophie durchaus nicht unplausibel – so lösen sich damit einige Unklarheiten sehr leicht auf, angefangen von der Problematik der Doppelgesichtigkeit des Faktumsbegriffs über die Schwierigkeit, wie ein

⁵¹⁶ Selbst ein Denker wie Peter Singer, der Schweitzer im Kerne wohlgesonnen gegenübersteht, missversteht oder missinterpretiert diesen zentralen Begriff der Schweitzer'schen Ethik und deutet ihn als bloße Metapher, welche allerdings nicht wirklich zugkräftig sei – man sehe *Praktische Ethik*, S. 354.

⁵¹⁷ *KE*, S. 365 oder *LD*, S. 232.

⁵¹⁸ *Sein und Zeit*, S. 190.

bloß formales, inhaltsleeres und lebensfernes Gesetz eine solche von Kant vorgestellte Wirkmächtigkeit soll entfalten können bis hin zu der Frage nach der inneren Verbundenheit von Mensch, Sittengesetz und Gott. Weiterhin ist festzuhalten, dass die „Zweckformel“ des Sittengesetzes in direkter Weise das Erlebte (die übersinnliche Vernunftnatur des Menschen) in Worte fasst und somit gleichsam dem diesen Erleben inhärenten Gebotscharakter Ausdruck verleiht; das Sittengesetz erscheint dadurch nicht mehr als weltfremdes formales Gebilde, sondern ist nun Ausdruck echten (denkenden) Erlebens. Ferner können wir, und dies ist ein weiteres Argument für unsere Auslegung, auch ein Verständnis „echter Moralität“ (im Gegensatz zu abkünftigen Variationen derselben bzw. im Gegensatz zu dem, was Kant als „Legalität“ bezeichnet) anhand unseres Gedankengangs entwickeln. Gemäß unserer Ausführungen ist Moralität nur dann wirklich, wenn das Handeln des Menschen, ähnlich wie bei Kant, aus Achtung vor der Vernunft entspringt, mithin wenn das Erleben der übersinnlichen, freien Vernunftnatur der maßgebliche Motivationsfaktor für das Handeln des je einzelnen Individuums ist, welcher die hinter den jeweiligen Handlungen stehenden Maximen begleitet. Wahre Moralität ist nur dort verwirklicht, wo sie aus der Gesinnung, ja, aus der Grundbefindlichkeit der Achtung vor der Vernunft heraus entspringt bzw. wo das tiefe Erleben der übersinnlichen und freien Vernunftnatur des Menschen im je einzelnen Individuum vorhergegangen ist.

Das so vorgestellte „Erleben der Vernunft“ (man beachte den doppelten Genitiv!) erschließt dem Menschen seine wahre Bestimmung, seine eigentliche Existenz⁵¹⁹, es löst ihn aus den Bindungen der Alltagswelt mit ihren vielen kleinen „Gesetzmäßigkeiten“ und „Üblichkeiten“ und befreit ihn dadurch, sich selbst als freies Vernunftwesen entfalten zu können. Alle anderen moralähnlichen Handlungsweisen erfüllen allenfalls den Buchstaben irgendwelcher Moralformeln, der wahre Geist von Moralität bleibt ihnen indes unbekannt. Was die letztgenannten Punkte anbelangt, finden wir bei Schweitzer eine ähnliche Auffassung – einzig ethisches Handeln vermag der menschlichen Existenz Sinn (und Glück) zu verleihen⁵²⁰ und echtes ethisches Handeln wiederum kann nur aus der Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben erwachsen.⁵²¹

⁵¹⁹ Nämlich als Endzweck der Schöpfung leben zu können – man sehe dazu *Kritik der Urteilskraft*, § 84 ff.

⁵²⁰ Man denke etwa an die *Predigten*, S. 37 oder S. 55.

⁵²¹ Man sehe hierzu etwa *KE*, S. 92: „In anderm Feuer als in dem der Mystik der Ehrfurcht vor dem Leben kann das zerbrochene Schwert des Idealismus nicht neu geschmiedet werden.“

So haben wir schließlich gezeigt, auf welche Weise man zumindest Kants Moralphilosophie in der Tat als mystisch bezeichnen kann, indem der Mensch nämlich Eins ist mit der göttlichen Natur qua Sittengesetz und dieses Einssein mit der göttlichen Natur in seiner Vernunft im Rahmen einer moralischen Erfahrung auch erleben kann. Im Hinblick auf das gesamte System Kants würde ich allerdings die Behauptung Schweitzers, Kants Philosophie sei im Kerne Mystik, nicht verteidigen wollen. Der spekulative Teil der Kantischen Philosophie ist nicht mystisch, allenfalls könnte man die von Kant selbst vorgeschlagene Synthese von spekulativer und praktischer Philosophie im Rahmen seiner Ästhetik (also der in der *Kritik der Urteilskraft* entfalteten Ästhetik) aufgrund der im Zentrum dieser Ästhetik stehende Erfahrungen des Schönen und insbesondere des Erhabenen (dort gibt es nämlich nicht gerade geringfügige Übereinstimmungen mit der Analyse des moralischen Gefühls der Achtung) als mystischen Anklang bezeichnen, jedoch wäre dies meiner Ansicht nach ein eher unzureichender Beweisgrund für die Behauptung, Kants Philosophie sei im Kerne mystisch;⁵²² zumal ich selbst die Moralphilosophie als Zentrum der gesamten Kantischen Philosophie betrachte und nicht die Ästhetik.

Nach diesem etwas abenteuerlichen Gang durch Kantisches Moralterritorium kommen wir nun wieder auf unsere eigentliche Fragestellung zurück, bei welcher wir vor diesem Exkurs stehen geblieben sind. Zur Erinnerung: wir hatten die Entstehung der Ehrfurcht vor dem Leben im Menschen beschrieben und sind auf diesem Wege auf die beiden Hauptstränge gestoßen, die für Schweitzer Ethik als solche ausmachen – auf der einen Seite gibt es den Strang der Selbstvervollkommnungsethik auf der anderen Seite den Strang der Hingabeethik. Schweitzer behauptet nun, dass jede echte Ethikbegründung diese beiden Stränge aus einem inneren Prinzip heraus müsse zusammendenken können. Für sich selbst nimmt Schweitzer in Anspruch, meiner Ansicht nach zu Recht, diese beiden Wege sinnvoll zusammengedacht zu haben; den anderen Ethiken, welche im Verlaufe der Entwicklung des Menschengeschlechts hervorgebracht wurden, spricht Schweitzer jedoch diese Leistung ab.

⁵²² Ferner finden sich gewisse naturmystische Anklänge in einigen vorkritischen Schriften Kants, so etwa in seiner 1755 erschienenen Abhandlung *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* sowie, allerdings eher schwach ausgeprägt, in den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* aus dem Jahre 1764. Hinsichtlich der erstgenannten Schrift ist insbesondere der Beschluss zu nennen (wie im Übrigen auch in der *KdpV* der Beschluss sehr emphatische Bemerkungen über Kosmos und Mensch enthält): „*In der Tat, wenn man mit solchen Betrachtungen, und mit den vorvorhergehenden, sein Gemüt erfüllet hat: so gibt der Anblick eines bestirnten Himmels, bei einer heitern Nacht, eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache, und gibt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen.*“ *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, A 200.

„Ihre Wahrheit erweist die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben auch darin, daß sie das verschiedenartig Ethische in seinem Zusammenhang begreift. Keine Ethik hat noch das Streben nach Selbstvervollkommnung, in dem der Mensch ohne Taten nach außen an sich selbst arbeitet, und die tätige Ethik in ihrem Nebeneinander und Ineinander darstellen können. Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben vermag es, und zwar so, daß sie nicht nur Schulfragen löst, sondern auch Vertiefung der ethischen Einsicht bringt. Ethik ist Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben in mir (Selbstvervollkommnungsethik) und außer mir (Hingabeethik).“⁵²³ (Anm. v. Verf.)

„Erst wenn die beiden Motive, das der Hingebung und das des innerlichen Vollkommenerwerdens, miteinander vorhanden sind, ineinandergreifen, sich ergänzen, zusammenwirken und sich verstärken, erreicht die Ethik ihre volle Entwicklung.“⁵²⁴

Wie wir allerdings gesehen haben, finden wir auch zumindest bei Kant diese beiden Ethikstränge im Rahmen seiner Tugendlehre zusammengebracht, verbunden letztlich nach dem Grundgesetz der Sittlichkeit. Die Tatsache, dass Schweitzer dies nicht so gesehen hat, soll seiner eigenen Leistung keinen Abbruch tun, vielmehr wollen wir in der Folge sehen, wie Schweitzer sich die Lösung dieser Aufgabe vorstellt. Denken wir nun also weiter der Verbindung von Selbstvervollkommnungs- und Hingabeethik nach.

⁵²³ KE, S. 335.

⁵²⁴ Kulturphilosophie III, 2. Teil, S. 290 oder auch ebd. S. 306.

9. Wahrhaftigkeit als Schlüssel zu einer Mystik der Tat

Wahrhaftigkeit im Inneren des Geständnisses vor sich selbst und zugleich im Betragen gegen jeden anderen, sich zur obersten Maxime gemacht, ist der einzige Beweis des Bewußtseins eines Menschen, daß er einen Charakter hat.

Immanuel Kant

Bevor wir unseren etwas längeren Exkurs hinsichtlich des Schweitzer'schen „Grundgesetzes der Sittlichkeit“, des Biophilieprinzips, begonnen haben, waren wir in unserem Gedankengang dabei stehen geblieben, die Rolle der Wahrhaftigkeit als Bindeglied zwischen Selbstvervollkommnungsethik und Hingabeethik im Kontext der Schweitzer'schen Ethikbegründung zu bestimmen. Zunächst hatten wir als den Ursprungsgrund des Ethischen bzw. der Ethik den Willen zum Leben ausgemacht. Durch die unmittelbare Erfahrung, das unmittelbare Erleben dieses Willens zum Leben im Menschen erwächst die erste ethische Erkenntnis im je einzelnen Individuum, nämlich Leben zu sein, das leben will inmitten von anderem Leben, das leben will, woraus schließlich als Reaktion darauf die Ehrfurcht vor diesem Leben, das ich bin und welches mich umgibt bzw. vor diesem umfassenden Willen zum Leben entspringt. Mit diesem erlebten Wissen konfrontiert steht der Mensch zugleich vor seiner ersten ethischen Tat; er hat sich entweder in Treue zu diesem Wissen, zu dieser Wahrheit zu bekennen oder er kehrt sich von diesem „Wahrheitsereignis“ ab, indem er sich der Gedankenlosigkeit und Stumpfsinnigkeit des alltäglichen Lebens hingibt und sich in dieser verliert. Die Ehrfurcht vor dem Leben und somit auch die Ethik als solche setzt also demnach am je einzelnen Menschen an, das je einzelne Individuum erlebt sie in sich.

Die Ehrfurcht vor dem eigenen Willen zum Leben hält das Individuum dazu an, sich innerlich zu vervollkommen, also das in sich groß werden zu lassen, was es wesenhaft bestimmt. Zielpunkt dieser Selbstvervollkommnung, wir konnten es weiter oben bereits sehen, ist das geistige Einssein mit dem unendlichen Sein bzw. der gelebte Vollzug der je immer schon wesenhaft gegebenen Einheit von individuellem und universellem Willen zum Leben. „Selbstvervollkommnung“ bedeutet bei Schweitzer alles andere als pures Sich-Ausleben bzw. totale Selbstverwirklichung getreu dem Motto „Und nach mit die Sintflut“, sondern, im Gegenteil, ein prinzipielles Sich-Freimachen von der Welt um in ein wahrhaft vertieftes Verhältnis zu ihr und zu sich selbst zu gelangen. „Selbstvervollkommnung“ meint das Einfügen des je einzelnen Menschen in das kosmische Ganze, meint ein Aufheben (durchaus im Hegelschen Sinne) des Individuums im unendlichen Sein, so jedoch, dass es dabei nicht gänzlich verschwindet sondern überhaupt erst ganz (vollständig) wird. Statt des Begriffs „Selbstvervollkommnung“ könnte man wohl mit Recht auch Begriffe wie „Selbstveredelung“, „Selbstvervollständigung“ oder „Selbstganzmachung“ verwenden, obschon diese Ausdrücke ein wenig gekünstelt klingen.⁵²⁵

In der Folge seien zur Erinnerung noch einmal die zentralen Zitate hinsichtlich des Selbstvervollkommnungsverständnisses Schweitzers aufgeführt.

⁵²⁵ Schweitzer selbst benutzt auch den Ausdruck der „geistigen Selbstbehauptung“ – KE, S. 335.

„Von Hause aus ist die Ethik der Selbstvervollkommnung kosmisch, weil Selbstvervollkommnung in nichts anderem bestehen kann, als darin, daß der Mensch in das wahre Verhältnis zum Sein, das in ihm und außer ihm ist, komme.“⁵²⁶

„Im Grunde genommen handelt es sich bei diesem Vollkommenerwerden um ein innerliches Freiwerden unseres Willens zum Leben von den äußeren Umständen, in denen es verläuft.“⁵²⁷

Dieses Freiwerden von der Welt ist deswegen so entscheidend für das Vorankommen auf dem Wege zu sich selbst und zur Welt, da alle möglichen Hindernisse, welche das alltägliche Dahinleben aufzubieten hat, ein vertieftes Verhältnis und Verständnis von sich selbst und dem Sein im Ganzen unmöglich machen.

„Dem Einfluß erliegend, den diese (die äußeren Umstände; Anm. d. Verf.) auf ihn ausüben, verfällt der Mensch der Unwahrhaftigkeit, dem Neid, dem Haß, der Rachsucht und überhaupt jeder niedrigen Gesinnung.“⁵²⁸

Nur der von Welt geläuterte Mensch vermag in sich die „vollkommene“ Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben zu pflegen⁵²⁹ und hierdurch schließlich frei zu werden zum Wirken in der Welt, mit welcher er sich untrennbar verbunden weiß.⁵³⁰ Ansonsten bliebe er verhaftet an all die den Menschen von sich und der Welt abhaltenden Gesinnungen und Vorstellung wie etwa Neid, Rachsucht, Habsucht etc, welche alle letzten Endes Ausdruck von Egoismus, Ausdruck des großen Alleinseins, der großen Einsamkeit, sind, die eben daraus resultiert, dass sich der Mensch grundsätzlich als von dem ihn umgebenden Sein getrennt erlebt.⁵³¹

⁵²⁶ KE, S. 320.

⁵²⁷ Kulturphilosophie III, 1. Teil, S. 200.

⁵²⁸ Kulturphilosophie III, 1. Teil, S. 200.

⁵²⁹ Schweitzer glaubt zwar, dass das Ethische, ebenso wie das Nicht-Ethische, verwurzelt ist in der menschlichen Natur, nur dass seine Wurzeln nicht so robust sind wie die seines Widerparts. Es bedarf der vorsichtigen Hege dieser feinen Wurzeln, auf dass diese immer tiefer im Wesen des Menschen verankert werden. Ist diese anfangs zarte Pflanze jedoch einmal in voller Größe und Pracht erblüht vermag sie den Widerständen ihres Antipoden zu widerstehen. „Tatsächlich läßt sich das Ethische nicht als etwas Erdachtes abtun. Es ist ebenso naturhaft wie das Nicht-Ethische, weil es wie dieses aus Regungen entsteht, die unser Wesen ausmachen. Verschieden ist die Art, in der das Nicht-Ethische und das Ethische in unserem Wesen wurzeln. Das Nicht-Ethische hat robuste, in die Breite gehende Wurzeln. Die des Ethischen sind zart, besitzen aber eine Wachstumstendenz, kraft deren sie in die tiefste Tiefe des Wesens des Menschen hinabreichen und sich in einer Weise entfalten, die eine Hemmung des Triebhaften mit sich bringt.“ (Kulturphilosophie III, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 457.).

⁵³⁰ Wie wir weiter oben bereits sehen konnten macht diese Bewegung den Kern dessen aus, was Schweitzer unter dem Begriff der „Resignation“ fasst – ein grundlegendes Freiwerden von Welt (Lebens- und Weltverneinung im positiven Sinne) zwecks grundlegender Lebens- und Weltbejahung im Sinne hingebenden Wirkens in Welt.

⁵³¹ Die erlebende Erkenntnis des „tat twam asi“, welche ja auch Schweitzer für sich kennt (Predigten, S. 25) würde dadurch verhindert und der Mensch bliebe in seinem Egoismus gefangen, das „große Miterleben“ bliebe

Sobald sich aber der Mensch erst einmal als eins erfährt mit der Welt bzw. mit dem diese Welt erfüllenden Willen zum Leben, ist es kein großer Schritt mehr zum „tätigen Einssein“⁵³² mit dem Sein im Ganzen, mithin zum hingebenden Wirken am je konkret begegnenden hilfsbedürftigen Sein. Schweitzer meint, dass eine echte Hingabe (nicht bloß ein aktionistisches Tun) an anderes Leben nur möglich sei, wenn diese auf dem Boden wahrer Selbstvervollkommnung bzw. Resignation gewachsen ist; einzig dann wäre das Engagement am anderen stark und fest verwurzelt.⁵³³

*„Nur der, der in vertiefter Hingebung an den eigenen Willen zum Leben innerliche Freiheit von den Ereignissen erfährt, ist fähig, sich in tiefer und stetiger Weise anderem Leben hinzugeben.“*⁵³⁴

„Wo die Idee des innerlichen Vollkommenerwerdens nicht mehr ihre Bedeutung besitzt, kann die ethische Lebens- und Weltbejahung robust und leistungsfähig sein. Aber sie ist wie ein Brunnen, der nicht tief genug gegraben ist. Sie ist in Gefahr, daß ihr ethischer Gehalt abnimmt und daß das Wirken zuletzt mehr eigenen als ethischen Eingebungen gehorcht. Die Idee des innerlichen Vollkommenerwerdens ist tiefer gewurzelt als die des Wirkens in Hingebung. Aus ihr empfängt die ethische Lebens- und Weltbejahung die Energien, die ihr Bestehen sichern. ... Wo hingegen die ethische Lebens- und Weltbejahung einseitig auf die

mithin aus; ähnlich sieht dies auch Schopenhauer, der dem egoistischen Menschen konstatiert, dass dieser sich noch unter der Herrschaft des Principium individuationis befindet und den Schleier der Maja noch nicht gelüftet hat – man sehe etwa *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, S. 586 oder *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 66, S. 519 ff. oder S. 530 f.

⁵³² *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 214.

⁵³³ Man sehe dazu etwa auch *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 307: *„Wo das Motiv des innerlichen Vollkommenerwerdens nicht mitgebietet, kann die Ethik sehr robust und lebendig sein. Aber es wird ihr immer an Tiefe fehlen. ... In der Ethik der Hingebung kann der Mensch ein ethisch tätiges Etwas bleiben. Erst in der Ethik des innerlichen Vollkommenerwerdens wird er wirklich ethische Persönlichkeit.“* Eine fast gleichlautende Textpassage findet sich ferner in *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 36. Diese Annahme ist meiner Ansicht nach durchaus plausibel, denn wenn etwa ein Individuum beschlösse, sich aktiv-helfend anderem Sein hinzugeben ohne es jedoch zuvor in Angriff genommen zu haben „zu sich selbst“ zu gelangen (mit sich selbst ins Reine zu kommen), dann wäre das vermutliche Ergebnis der beabsichtigten Hilfe mehr oder minder hilfreicher Aktionismus, welcher sich bei den ersten Schwierigkeiten nur allzu schnell in Luft auflösen könnte. Der je einzelne Mensch muss erst einmal durch Auseinandersetzung mit der Welt lernen wer er ist und was er kann bzw. will (er muss, um in Schweitzers Worten zu sprechen, zu einer Weltanschauung gelangen) um im Anschluss daran verantwortbar entscheiden zu können, dass er sich anderem Sein helfend hingeben will und wie er diese Hingabe am besten gestalten kann. Nur eine gefestigte und sich selbst bestimmende Persönlichkeit vermag substantziell in Welt zu wirken. Schweitzer schreibt zum Thema „Persönlichkeit sein“ folgende Bemerkung in *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 47: *„Was heißt Persönlichkeit sein? Persönlichkeit ist ein Mensch, wenn er in allen Lagen und gegen jedermanns Eigenbestimmtheit bewährt und dieser Bestimmtheit seines Wesens auch sich selber gegenüber treu bleibt. Diese Eigenbestimmtheit besitzt er, wenn sein Denken zu einer Weltanschauung gelangt ist, in der ihm sein Verhalten zu den Ereignissen, die ihn betreffen, und die Gesinnung, in der er wirken will, feststehen.“*

⁵³⁴ *KE*, S. 336.

Idee des Wirkens eingestellt ist, krankt der Baum, mag er auch ein gutes Aussehen haben und reichen Behang aufweisen, an der Wurzel.“⁵³⁵

An einer Stelle der *Kulturphilosophie III* geht Schweitzer gar soweit, dass er die Selbstvervollkommnungsethik als wichtigeren von beiden Ethiksträngen ansieht:

*„Die Ethik der Tat hat ihre tiefste und eigentliche Wurzel in der Ethik der Selbstvervollkommnung. (Sie ist nicht etwas neben ihr. Beide stehen nicht nebeneinander.)“*⁵³⁶

Dieser Aussage zum Trotz gibt es allerdings auch Textpassagen, in denen Schweitzer entweder von einem gleichberechtigten Nebeneinander von Selbstvervollkommnungsethik und Hingabeethik spricht oder es unentschieden lässt, welcher von beiden Strängen wohl der wichtigere sei.⁵³⁷ Auch ich möchte an dieser Stelle nicht entscheiden, welches dieser beiden Motive nun wichtiger wäre als das andere, denn im Prinzip gehören beide ja auf jeden Fall zusammen. Wir können aber festhalten, dass das erste von beiden Motiven in der ethischen Entwicklung des Menschen, gleichsam das Grundlagenmotiv, das der Selbstvervollkommnung bzw. des innerlichen Vollkommenerwerdens⁵³⁸ ist, aus dem dann

⁵³⁵ *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 286.

⁵³⁶ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 220.

⁵³⁷ Etwa *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 130 f.: *„Das Ethische besteht aber nicht bloß in Hingebung, obwohl dieses Motiv im Vordergrund steht. Neben ihm ist noch ein anderes wirksam, das in der von uns empfundenen Nötigung eines Vollkommenerwerdens besteht. Unser Verhalten und Handeln ist nicht nur durch die Absicht, den anderen wohl zu tun, bestimmt, sondern auch durch ein Ideal des rechten Menschentums, das wir in uns tragen. Ethik besteht nicht nur in dem rechten Verhalten zu den andern, sondern auch zu uns. ... Die Ethik ist also eine Ellipse mit dem Motiv der Hingebung und dem des Vollkommenerwerdens als den beiden Brennpunkten. Die beiden Motive sind nebeneinander am Werk und gehen in mannigfachster Weise Verbindung miteinander ein, ohne daß uns dies immer klar zum Bewußtsein kommt. Aus dem Motiv der Hingebung kommt dem Ethischen die Lebendigkeit, aus dem des Vollkommenerwerdens die Tiefe.“* Ferner lässt sich auch *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 200 anführen: *„Die Lebensanschauung hat also zwei Brennpunkte: den Gedanken des Wirkens und den des Vollkommenerwerdens. Je stärker jeder ausgebildet ist und je enger sie miteinander verbunden sind, desto höher steht die Lebensanschauung. Ihre ideale Formel lautet: vollendetes Wirken in vollendeter Gesinnung.“* Zuletzt sei noch die sehr neutrale Deutung des Nebeneinanders von innerlichem Vollkommenerwerden und Hingabeethik in *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 34 zitiert: *„Das ethische Verhalten ist durch zwei Motive bestimmt: durch das der ethischen Hingebung und das des innerlichen Vollkommenerwerdens.“*

⁵³⁸ Schweitzer benutzt, wie in etlichen aus dem Nachlass entnommenen Zitaten zuvor bereits aufgefallen sein dürfte, statt des Ausdrucks „Selbstvervollkommnung“ eher den des „Vollkommenerwerdens“. Beide Begriffe meinen letztlich ein und denselben Sachverhalt, jedoch trägt Schweitzer durch die Verwendung des Ausdrucks „Vollkommenerwerden“ der Tatsache Rechnung, dass es eine definitive Vollkommenheit nicht gibt, sondern immer nur eine stete Steigerung der Anlagen und Eigenschaften des Menschen hin zur Vollkommenheit geben kann. „Vollkommenheit“ hat demgemäß den Status einer regulativen Idee inne, sie ist aufgegeben und entsprechend auch in Annäherung an das Ideal der Vollkommenheit zu realisieren, allerdings nie in Gänze zu erlangen.

das Motiv der Hingebung an anderes Leben hervorgeht. Die Tiefe der Ethik resultiert aus der Stärke des ersten Motivs, die Lebendigkeit derselben aus der Stärke des zweiten Motivs.

Aber wie denkt sich Schweitzer nun genau den Übergang von der sich geistig in das Sein im Ganzen versenkenden Selbstvervollkommnung (welche ja, da sie geistig ist, prinzipiell zunächst einmal eine Weltabkehr impliziert, weshalb Schweitzer auch, wie bereits oben gezeigt, die Mystik (also das geistige Einssein mit dem unendlichen Sein) gar als Feind der (Hingabe-)Ethik bezeichnet⁵³⁹) zur tätigen Hingabe an je konkret begegnendes Sein im Wirkkreis des je einzelnen Menschen? Was schlägt die Brücke von einem Ufer des Ethischen (der Selbstvervollkommnung) zum anderen (der Hingabeethik)? Was nötigt den Menschen geradezu, die Ehrfurcht vor dem eigenen Willen zum Leben auch anderem Sein in gleicher Art entgegenzubringen und zwar **nicht nur in geistig-kontemplativer sondern auch in tätig-helfender Weise**?

Um die Antwort vorab zu schicken: diese „Brücke“, dieser „Nötigungsauslöser“ ist die Tugend der **Wahrhaftigkeit**. Die Grund-Lage der Ethik ist für Schweitzer, wie eben gesehen, die Selbstvervollkommnungsethik; aus ihr erwächst, gleichsam als Zwischenschritt *vor* der Hingabeethik, die Grundtugend der Wahrhaftigkeit.

„Die erste Regung dieser Nötigung zum innerlichen Vollkommenerwerden ist das Bemühen um Wahrhaftigkeit. Es macht sich bereits bemerklich, wenn die Idee der Hingebung sich kaum auszubilden anfängt. Im allgemeinen verläuft die Entwicklung der Ethik in der Art, daß ihre erste große Errungenschaft das Wertlegen auf Wahrhaftigkeit ist. Nicht dadurch, daß er anfängt, den Kreis seiner Hingabe an andere Menschen weiter zu ziehen und gütiger zu sein, tut der Mensch den Schritt aus der niederen Ethik in die höhere, sondern dadurch, daß er Lug, Trug, Verstellung und Hinterlist verurteilt und abzulegen sucht.“⁵⁴⁰

Doch was ist der tiefere Grund dafür, dass der Mensch sich von sämtlichen Untugenden und Unarten befreien will, insbesondere von Lug und Trug (also der Unwahrhaftigkeit im weitesten Sinne)? Hierauf gibt Schweitzer eine gut „kantische“ Antwort – aus Achtung vor sich selbst bzw. um seine Selbstachtung nicht zu verlieren.

⁵³⁹ KE, S. 324.

⁵⁴⁰ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 289 f. Eine beinahe gleichlautende Textpassage findet sich außerdem in *Kulturphilosophie III*, 4. Teil, S. 266, nur dass dort noch eine weitere Unart neben Lug, Trug, Verstellung und Hinterlist aufgeführt wird, nämlich die Treulosigkeit. Eine andere inhaltlich ähnliche Passage können wir im 1. Teil der *Kulturphilosophie III*, S. 200 sehen: „Das Vollkommenerwerden besteht für ihn darin, daß er in ein ethisches Verhältnis zu sich selber gelangt. Vor allem will dies heißen, daß er die Unwahrhaftigkeit und alles, was mit ihr zusammenhängt, nicht mehr ertragen kann und daß er mit den Gedanken des Neides, des Hasses und der Vergeltung, die ihn erfüllen, aufräumt. Er empfindet dieses Unlautere und Unedle als eine Entstellung seines Willens zum Leben.“ Andere Textstellen finden sich in *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 34 bzw. ebd. S. 131.

„Wenn aber der Mensch sich zur Wahrhaftigkeit entschließt und den nicht enden wollenden Kampf mit sich selbst, der zu diesem Unternehmen gehört, durchführt, so tut er dies im letzten Grunde dennoch nicht im Hinblick auf die Bedeutung, die es für andere hat, sondern um seiner selbst willen, aus dem Bedürfnis, Achtung vor sich selbst haben zu können.“⁵⁴¹

Ein weiterer Grund dafür ist die Tatsache, dass sich jeder Mensch auf mannigfache Weise in Schuldzusammenhängen befindet⁵⁴² und sich nie in Gänze wird aus diesen befreien können. Also offenbart das Beharren auf Wahrhaftigkeit zugleich auch eine konsequente („kantisch“ gesprochen einen mit sich selbst einstimmig denkenden Geist⁵⁴³) Denkungsart gegenüber der eigenen Schwäche in moralischer Hinsicht – so soll ich etwa nicht primär aus Mitleid jemandem vergeben, der sich mir gegenüber schuldig gemacht hat, sondern aufgrund der Tatsache, dass ich schlicht ebenso „Sünder“ bin wie er und das wohl in vielfältiger Weise vielen anderen Menschen gegenüber. Auf diese Weise macht es die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben dem je einzelnen Menschen stets bewusst, wie sehr er noch an sich hinsichtlich der Ausmerzungen seiner moralischen Schwächen zu arbeiten hat. In der Folge sei eine etwas längere sehr instruktive Textstelle aus *Kultur und Ethik* aufgeführt, um das eben Gesagte zu bestätigen und zu verdeutlichen.

„Aus Ehrfurcht vor meinem Dasein stelle ich mich unter den Zwang der Wahrhaftigkeit gegen mich selbst. Zu teuer wäre mir alles erkaufte, das ich erlangte, indem ich gegen meine Überzeugung handelte. Ich habe Angst davor, durch Untreue gegen mich selbst meinen Willen zum Leben mit vergiftetem Speer zu verwunden. ... Warum verzeihe ich einem Menschen? Die gewöhnliche Ethik sagt, weil ich Mitleid mit ihm habe. Sie läßt die Menschen sich im Verzeihen furchtbar gut vorkommen und erlaubt ihnen, Verzeihen zu üben, das von Demütigung des andern nicht frei ist. So macht sie das Verzeihen zu einem versüßten Triumph der Hingebung. Mit dieser ungeläuterten Ansicht räumt die Ethik der Ehrfurcht vor dem

⁵⁴¹ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 305.

⁵⁴² Man sehe z.B. dazu *KE*, S. 349. Gemeint ist damit nicht die „Grundschild“ schlechthin, welche aus dem Stehen unter dem Gesetz der Selbstentzweiung des Willens mit sich selbst resultiert und die geradezu als Bedingung der Möglichkeit von Schuldigwerden am Leben überhaupt angesehen werden kann – hier deutet sich eine Ähnlichkeit zu Martin Heideggers Schuldbegriff in *Sein und Zeit* an, doch wäre es meiner Ansicht nach überzogen, wollte man die existenzialontologische Schuldanalyse Heideggers in Verbindung mit Schweitzers sehr vagem und eher implizit denn explizit vorhandenem Schuldverständnis vergleichen.

⁵⁴³ Ich unterstelle an dieser Stelle, dass Schweitzer die Maximen des gesunden Menschenverstandes, welche Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* (§ 40) aufgeführt hat (diese finden sich zudem auch in Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (BA 167)), kannte. Insbesondere die dritte Maxime, „jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken“, also die Maxime der konsequenten Denkungsart, lässt sich auf Schweitzers Haltung in diesem Beispiele anführen, welche überdies nach Kant „am schwersten“ zu erreichen sei.

Leben auf. Alle Nachsicht und alles Verzeihen ist ihr eine durch Wahrhaftigkeit gegen sich selbst erzwungene Tat. Ich muß grenzenloses Verzeihen üben, weil ich im Nichtverzeihen unwahrhaftig gegen mich selbst würde, indem ich damit täte, als wäre ich nicht in derselben Weise schuldig, wie der andere mir gegenüber schuldig geworden ist. Weil mein Leben so vielfach mit Lüge befleckt ist, muß ich Lüge, die gegen mich begangen wird, verzeihen; weil ich listig, hoffärtig bin, muß ich alle gegen mich gerichtete Lieblosigkeit, Gehässigkeit, Verleumdung, Hinterlist und Hoffart verzeihen. Lautlos und unauffällig muß ich verzeihen. Ich verzeihe überhaupt nicht, ich lasse es schon gar nicht zum Richten kommen. Auch dies ist keine Verstiegenheit, sondern eine notwendige Erweiterung und Vertiefung gewöhnlicher Ethik.“⁵⁴⁴

Aber auch in anderen Kontexten bringt mich die Wahrhaftigkeit dazu, anderem Sein tätig-helfend entgegenzugehen. So soll ich anderen Menschen oder Tieren in Not Unterstützung zukommen lassen, weil ich selbst oft genug hilflos den Wirrnissen und Übeln der Welt ausgesetzt bin, ja, weil ich im Kerne diese anderen, hilfsbedürftigen Wesen selbst *bin* vermittelt des allumfassenden Willens zum Leben. Durch das mittels der Wahrhaftigkeit motivierte Tätigsein an anderem Sein anerkenne ich zugleich auch die Wahrheit des Schopenhauer’schen „tat twam asi“; wahrhaftig bin ich dann bzw. kann ich erst dann in vollem Maße sein, wenn ich mich eins weiß mit dem Sein im Ganzen, welches mir konkret in jedem einzelnen begegnenden Sein entgegenkommt. Je weniger sich ein Mensch eins weiß mit dem ihn umgebenden Sein, desto weniger uneigennützig wird er handeln können, desto mehr wird er sich als getrennt von diesem Sein erleben. Die Ehrfurcht vor dem Leben erinnert den Menschen an die grundlegende Verbundenheit allen Lebens untereinander, durch die Grundtugend der Wahrhaftigkeit bestätigt der Mensch dieses Wissen und setzt es praktisch um.

Schweitzer befindet sich mit der Hochachtung gegenüber der Tugend der Wahrhaftigkeit in „bester“ philosophischer Gesellschaft, denn auch etwa Immanuel Kant schätzt diese Grundtugend ungemein hoch ein und bindet gar die Grundqualität des Charakters an sie.

„Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als moralisches Wesen betrachtet (die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrheit: die Lüge.“⁵⁴⁵

⁵⁴⁴ KE, S. 336 f.

⁵⁴⁵ MdS, Tugendlehre, § 9, A 83.

„Ein zweiter Hauptzug in der Gründung des Charakters der Kinder ist Wahrhaftigkeit. Sie ist der Grundzug und das Wesentliche eines Charakters.“⁵⁴⁶

„Wahrhaftigkeit im Innern des Geständnisses vor sich selbst und zugleich im Betragen gegen jeden anderen, sich zur obersten Maxime gemacht, ist der einzige Beweis des Bewußtseins eines Menschen, daß er einen Charakter hat;“⁵⁴⁷

Daher vermag es auch nicht weiter zu verwundern, dass Schweitzer sich im Rahmen seiner Ausführungen zur Wahrhaftigkeit in *Kultur und Ethik* explizit auf Kant bezieht.

„Daß Kant Wahrhaftigkeit gegen sich selbst so in den Mittelpunkt der Ethik rückt, zeugt für die Tiefe seines ethischen Empfindens.“⁵⁴⁸

Nicht nur bringt die Wahrhaftigkeit den Menschen dazu, sich selbst so unverstellt und schonungslos ehrlich wie möglich gegenüber zu verhalten, sondern sie ist es auch, wie oben bereits erwähnt, die ihn dazu bewegt, sich anderem Leben helfend hinzugeben. Der Mensch sieht sich aus Gründen der Wahrhaftigkeit dazu genötigt, anderem Leben beizustehen, anderes Leben zu befördern und Schädigungen von Leben so weit als möglich auszuschließen. Um mit mir selbst einstimmig zu sein muss ich demnach die Ehrfurcht vor dem Leben, welche ich vor meinem eigenen Dasein empfinde und die mich zur Wahrhaftigkeit gegen mich selbst zwingt, zugleich aus Gründen dieser Wahrhaftigkeit allem anderen Leben in *tätiger* Weise entgegenbringen.

Das ethische Grundmotiv der Selbstvervollkommnung, mit welchem der Mensch in die „höhere Ethik“ gelangt, hält ihn also nicht nur dazu an, sich von allem Unedlen frei zu machen, sondern drängt ihn ebenso dazu, sich dieser Welt in ehrlicher Hingabe zuzuwenden und tätig dem Grundprinzip des Sittlichen Folge zu leisten. Das Freiwerden von Welt findet so in der tätigen Hingabe an diese Welt seine Erfüllung.

„Tatsächlich geht die Ethik der Wahrhaftigkeit gegen sich selbst unmerklich in die der Hingabe an andere über. Die Wahrhaftigkeit gegen mich selbst zwingt mich zu Akten, die sich derart als Hingabe bekunden, daß die gewöhnliche Ethik sie aus Hingabe ableitet. ... Das Intimste tätiger Ethik, wenn es auch als Hingabe erscheint, kommt also aus der

⁵⁴⁶ *Über Pädagogik*, A 108.

⁵⁴⁷ *Anthropologie*, A 272.

⁵⁴⁸ *KE*, S. 336.

*Nötigung der Wahrhaftigkeit gegen sich selbst und erhält in ihr seinen wahren Wert. Die ganze Ethik des Andersseins als die Welt fließt rein nur dann, wenn sie aus dieser Quelle kommt.*⁵⁴⁹

Wie wir sehen insistiert Schweitzer nochmals nachdrücklich darauf, dass alle Ethik der Hingebung nur dann wahrhaft und unverfälscht zum Tragen kommt, wenn sie in der Tugend der Wahrhaftigkeit gründet, welche wiederum als erste Grundregung des Strebens nach Selbstvervollkommnung bzw. des innerlichen Vollkommenerwerdens anzusehen ist. Oder anders ausgedrückt: eine **vollständige Ethik**, also ein harmonisches Zusammenspiel von Selbstvervollkommnungs- und Hingabeethik⁵⁵⁰, kann nur auf dem Boden der Wahrhaftigkeit erblühen und damit, indirekt, nur auf der Grundlage des Strebens nach Selbstvervollkommnung, was die Äußerungen Schweitzers, Selbstvervollkommnungsethik sei die Wurzel aller Ethik, nochmals unterstützt.

Skizzieren wir jetzt noch einmal kurz den Schweitzer'schen Gedankengang hinsichtlich der Verknüpfung von Selbstvervollkommnungs- und Hingabeethik durch das Band der Wahrhaftigkeit.

Am Anfang aller Ethik steht für Schweitzer das Erleben des je eigenen sowie des ihn umgebenden Willens zum Leben, welches dem Individuum zugleich die Erkenntnis vermittelt, Leben zu sein, das leben will inmitten von Leben, das leben will und ihm Ehrfurcht vor diesem Willen zum Leben abnötigt. Dadurch „motiviert“ entspringt die Bemühung nach innerlichem Vollkommenerwerden bzw. nach dem geistigen Einssein mit dem Sein im Ganzen. Aus diesem Bestreben nach Selbstvervollkommnung wiederum erwächst Nötigung zur Wahrhaftigkeit, welche das Individuum zunächst auf sich selbst bezieht und sich von „Lug, Trug und Hinterlist“ und überhaupt von der Ereignissen der Welt frei zu machen trachtet. Doch diese Wahrhaftigkeit zwingt das Individuum schließlich auch dazu, aus der geistig-mystischen Weltabkehr herauszukommen und die Ehrfurcht, welche es vor dem eigenen Willen zum Leben empfindet, zugleich jedem konkret begegnenden Sein

⁵⁴⁹ KE, S. 336 f.

⁵⁵⁰ „Allein die Ethik, in der die Idee der Hingebung und die des Vollkommenerwerdens miteinander vorhanden und miteinander wirksam sind, ist vollständig. Nur sie ist lebendig und tief zugleich.“ Kulturphilosophie III, 3. Teil, S. 36. Oder auch ebendort, 2. Teil, S. 247: „Die Erkenntnis zwingt sich uns auf, daß alles Ethische auf ein einziges Grundprinzip des Ethischen, das der höchsten Erhaltung von Leben, zurückgeht. Höchste Erhaltung des eigenen Lebens im Vollkommenerwerden; höchste Erhaltung von anderem Leben in mitempfindender und helfender Hingabe an es.“

entgegenzubringen, indem es sich diesem tätig-helfend hingibt, weil es schließlich und letztendlich dieses hilfsbedürftige Sein selbst *ist*.⁵⁵¹

An dieser Stelle muss nun erwähnt werden, dass ich mich in der hier vorgelegten Auslegung des Zusammenhangs von Selbstvervollkommnungs- und Hingabeethik, wie zu bemerken war, nicht nur am Schweitzer'schen Argumentationsgang aus *Kultur und Ethik* orientiert, sondern versucht habe, den Gedankengang hinsichtlich dieses Themenkomplexes aus Schweitzers Nachlassschriften zu integrieren. Dabei stand ich vor der nicht ganz unerheblichen Schwierigkeit, dass Schweitzer hier zum Teil eher allgemeine Überlegungen zu Ursprung und Entwicklung des Ethischen bzw. der Ethik anstellt ohne den direkten Konnex zur Ehrfurcht vor dem Leben herzustellen, was ja, wie wir sehen konnten, in *Kultur und Ethik* im Mittelpunkt seiner Denkbemühungen gestanden hat. Schweitzers Äußerungen, innerliches Vollkommenerwerden beginne sich schon lange vor etwaigen Hingabebestrebungen an anderes Leben zu entwickeln und dass das Streben nach Wahrhaftigkeit schließlich ein frühes Produkt dieser Entwicklung sei, stehen in gewisser Spannung zu seinen Bemerkungen aus *Kultur und Ethik* und nicht zuletzt auch zu meiner hier dargebrachten Interpretation. Entsteht das Streben nach Wahrhaftigkeit nun schon womöglich lange bevor der Mensch Ehrfurcht vor dem Leben erlebt – was die Textpassagen aus dem Nachlass tendenziell zu implizieren scheinen – oder verhält es sich nicht vielmehr so, dass die Ehrfurcht vor dem Leben – wie in *Kultur und Ethik* vorgestellt – gleichsam die Initialzündung ist für das Streben nach Authentizität bzw. Wahrhaftigkeit? Da die Wahrhaftigkeit aber wiederum als Ergebnis der Bemühungen nach Selbstvervollkommnung gedacht wird (insbesondere im Nachlass; in *Kultur und Ethik* wird die Wahrhaftigkeit plötzlich und ohne großen Vorlauf eingeführt), so gesellt sich zu den eben bereits geschilderten Unstimmigkeiten noch eine weitere Komplikation, welche sich in Form der Frage, wie schließlich der innere Zusammenhang von Selbstvervollkommnungsethik, Wahrhaftigkeit und Ehrfurcht vor dem Leben wohl adäquat zu denken sei, formulieren lässt. Während Schweitzer im Nachlass das Erleben der Ehrfurcht vor dem Leben im Hinblick auf die Entstehung der Ethik so gut wie nicht berücksichtigt und den Verlauf der Ethikentwicklung anhand kulturanthropologischer Überlegungen zu erklären versucht, setzt für ihn in *Kultur und Ethik* wahre, authentische Ethik aller erst mit dem Erleben der Ehrfurcht vor dem Leben ein. Ich habe nun versucht, diese beiden recht stark von

⁵⁵¹ Man sehe dazu LD, S. 228: „Als tätiges Wesen kommt er in ein geistiges Verhältnis zur Welt dadurch, daß er sein Leben nicht für sich lebt, sondern sich mit allem Leben, das in seinen Bereich kommt, eins weiß, dessen Schicksale in sich erlebt, ihm, soviel er nur immer kann, Hilfe bringt und solche durch ihn vollbrachte Förderung und Errettung von Leben als das tiefste Glück, dessen er teilhaftig werden kann, empfindet.“

einander divergierenden Ansätze zu vereinen und die daraus resultierende Position in das bisher vorgestellte Interpretationskonzept zu integrieren, wobei ich allerdings Schweitzers Texten hinsichtlich ihrer Auslegung (vor allem was den Nachlass anbelangt) ein wenig „Gewalt“ antun musste. Ich sehe es tatsächlich so, dass wahre und authentische Ethik allererst auf dem Boden des Erlebens der Ehrfurcht vor dem Leben erwachsen kann und das sowohl das Streben nach Selbstvervollkommnung als auch das daraus hervorgehende Streben nach Wahrhaftigkeit überhaupt erst in vollendeter Weise vor dem Hintergrund dieser Grundgesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben wachsen können. Alles, was an Selbstvervollkommnungs- bzw. Hingabetendenzen zeitlich vor diesem Ehrfurchtserleben vom je einzelnen Menschen gelebt wird, kann noch nicht in vollem Maße der tieferen Ethik hinzugerechnet werden. Die Ehrfurcht vor dem Leben bzw. das Erleben derselben markiert gewissermaßen den Übergang von „konventionellem Moralniveau“ zu „postkonventionellem Moralniveau“⁵⁵², welches wiederum seinen höchsten Punkt im erlebten – geistigen wie tätigen – Einssein des Menschen mit dem unendlichen Sein erreicht.⁵⁵³ Auch müssen die Übergänge von Selbstvervollkommnungsstreben und Hingabestreben fließend vorgestellt werden. Schweitzer spricht ja selbst auch von einem „unmerklichen“⁵⁵⁴ Übergang vom Streben nach innerlichem Vollkommenerwerden und der Absicht, sich anderem Leben helfend hinzugeben. Nur weil aus Gründen der analytischen Übersichtlichkeit im Rahmen der Erklärung von Selbstvervollkommnungs- und Hingabestreben zuerst das eine Motiv und dann, gleichsam zeitlich versetzt, das andere Motiv besprochen werden kann bedeutet dies nicht, dass auch das Erleben und Empfinden des Menschen in solch linearer Weise abliefe. Schweitzers entstehungsgeschichtliche Überlegungen zu Selbstvervollkommnung und Wahrhaftigkeit habe ich also demnach im Rahmen meiner Interpretation eher ein wenig ausgeklammert; nur auf diese Weise ist meiner Ansicht nach eine konsequente Zusammenführung von *Kultur und Ethik* und den Bemerkungen aus dem Nachlass im Hinblick auf die Rekonstruktion des Ethikbegründungsganges zu leisten.

⁵⁵² Diese Ausdrücke stammen von L. Kohlberg.

⁵⁵³ Vergleichbar etwa mit Kants Auffassung, dass Moralität erst wirklich wird, wenn sich ein vernünftiges Wesen nicht nur verallgemeinerbare Maximen setzt und diese umzusetzen trachtet, was Kant unter „Legalität“ versteht, sondern wenn diese Realisierung der Maximen die Achtung vor dem Sittengesetz resp. vor der Vernunft als primäre Motivation hat. Zwar mag es gleichsam moralähnliches, eben legales, jedoch kein echt moralisches Handeln geben. So auch bei Schweitzer; es mag ethisches Handeln geben, jedoch erst ein Handeln aus der Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben heraus ist *wahrhaft* ethisches Handeln.

⁵⁵⁴ *KE*, S. 336.

Dass es hinsichtlich der Gedankenführung in Früh- und Spätwerk Schweitzers zu Unstimmigkeiten bezüglich der Klärung des Zusammenhangs von Selbstvervollkommnungs- und Hingabeethik kommt, wurde von der Sekundärliteratur nicht recht bemerkt bzw. hervorgehoben. Sowohl Claus Günzler als auch etwa Hans Lenk haben beispielsweise in ihren Rekonstruktionen der Schweitzer'schen Ethikbegründung zwar die immense Bedeutung der Wahrhaftigkeit für Schweitzer betont, jedoch die diffizilen Verbindungen zwischen den Begriffen „Selbstvervollkommnung“, „Wahrhaftigkeit“ und „Ehrfurcht vor dem Leben“ nicht angemessen in den Blick genommen.

Lenk etwa sieht im Kern des Schweitzer'schen Begründungsarguments einen einfachen Analogieschluss vom in mir erlebten Willen zum Leben auf den Willen zum Leben, wie er mich vom mich umgebenden Sein angeht. Dabei klammert er die Wahrhaftigkeit in diesem Gedankengang vollständig aus; auch verkennt Lenk die eigentümliche Erlebensbegründung Schweitzers, weshalb er von einer Übertragung meines Willens zum Leben auf andere Lebewesen per Analogieschluss spricht, was allerdings nicht korrekt ist. Hier sei die eben angesprochene Textstelle als Beleg angeführt:

„Wie kommt er (Schweitzer; Anm. d. Verf.) zu diesem Argument? Dadurch, dass er zunächst die Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben in seinem eigenen Leben sieht und dann auf andere überträgt. Das ist ein etwas kompliziertes Argument, das darauf beruht, dass ich zunächst den Willen zum Leben in mir selbst erlebe und als solchen achte. Wenn ich diesen meinen Willen achte, bzw. Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben in mir habe und nicht nur Ehrfurcht vor meinen egozentrischen Neigungen oder vor mir als individuellem Wesen, sondern vor dem Willen zum Leben an sich in mir, dann muss ich diesen Willen zum Leben, den ich auch anderen Wesen um mich herum zuschreibe oder in ihnen erkenne, bei diesen in gleicher Weise anerkennen und achten. D.h. also, die Übertragbarkeit von der Ehrfurcht vor meinem Willen zum Leben auf die Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben in anderen Wesen ist durch einen Gleichheits- und Gleichberechtigungsgrundsatz begründet.“⁵⁵⁵

Die hier beschriebene Übertragung der Ehrfurcht vor dem eigenen Willen zum Leben auf den mich umgebenden Willen zum Leben ist uns nicht neu, sie skizziert den Beginn bzw. das Aufkommen der Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben vermittelt der Begegnung des je einzelnen Individuums und dem dieses Individuum umgebenden Seins; aber damit wird nicht erklärt, wie aus dem Erleben des Willens zum Leben und der daraus erwachsenden Ehrfurcht

⁵⁵⁵ Hans Lenk: *Albert Schweitzer – Ethik als konkrete Humanität*, S. 14.

vor dem Leben die *aktive* Hingabe an anderes Leben entstehen kann. Dass aus der erlebten Erkenntnis, Leben zu sein, das leben will, inmitten von Leben, das leben will, das Bestreben nach geistig-mystischem Einssein mit dem Sein im Ganzen entstehen kann, ist durchaus plausibel, jedoch geht daraus in der Tat noch nicht zwingend die Hingabe an dieses Sein im Ganzen (repräsentiert durch je konkret begegnendes Sein) hervor, wie Schweitzer dies auch selbst hervorhebt.⁵⁵⁶ Um dies zu erklären leistet Schweitzer, wir haben es weiter oben gesehen, noch einen gedanklichen Zwischenschritt, indem er die Wahrhaftigkeit als Bindeglied zwischen dem Erleben des je eigenen Willens zum Leben sowie dem daraus resultierenden Streben nach Selbstvervollkommnung und der *tätigen* Übertragung der Ehrfurcht vor meinem Willen zum Leben auf alles andere Sein fungieren lässt.⁵⁵⁷

Wesentlich exakter rekonstruiert Claus Güzler Schweitzers Gedankengang hinsichtlich der Ethikbegründung. Sowohl in seiner Einführungsmonographie *Albert Schweitzer – Einführung in sein Denken* als auch in einem Aufsatz aus dem Sammelband *Albert Schweitzer – Leben zwischen Mystik und Ethik* beschreibt er treffend den Zusammenhang von Ehrfurcht vor dem Leben, Selbstvervollkommnungsstreben und Hingabestreben.

⁵⁵⁶ Man sehe z.B. *KE*, S. 320 ff. – die Mystik des Einsseins mit dem unendlichen Sein hat die Tendenz, überethisch zu werden. Auch in seinem Nachlass weist Schweitzer auf diesen Sachverhalt hin, z.B. in *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 282 f.: „Eine große Schwäche und Einseitigkeit aller bisherigen Mystik ist, daß sie das geistige Einswerden mit dem Unendlichen immer nur als ein Versinken des Menschen im Unendlichen begreiflich machen kann, in dem der Mensch seine Individualität verliert und aufhört, ein in der Welt wirkendes Wesen zu sein. ... Das große Problem ist also die wahre Mystik, das heißt diejenige, in der der Mensch das geistige Einswerden mit dem unendlichen Sein nicht nur in dem Sich-Ergeben in das Weltgeschehen, sondern auch in ethischem Wirken in der Welt erlebt.“ Dies ist zugleich auch Schweitzers Hauptkritikpunkt an Hinduismus und Buddhismus – beide Religionen bilden in höchst einseitiger Weise das geistige Einssein mit dem unendlichen Sein aus, ohne jedoch sonderlich auf die Hingabe an dieses Sein zu insistieren. So schreibt er etwa in *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 201: „Die einseitigste Lebensanschauung des Vollkommenerwerdens findet sich im indischen Denken. Nach den Brahmanen und nach Buddha hat der Mensch nur mit der Erlangung der wahren Geistigkeit beschäftigt zu sein. Wirken und Hingabe an anderes Leben kommen für ihn nicht in Betracht. Alle auf Erhaltung von Leben und Verbesserung der äußeren Lebensbedingungen gerichtete Tätigkeit soll ihm nicht nur als nebensächlich, sondern geradezu als sinnlos gelten.“

⁵⁵⁷ Um dies ein letztes Mal hervorzuheben – das Erleben des je eigenen Willens zum Leben inmitten von anderem Leben, das leben will und die daraus resultierende Ehrfurcht vor diesem Willen nötigt den Menschen zugleich dazu, diese Ehrfurcht auch allem anderen Sein entgegenzubringen. Aus diesem umfänglichen Ehrfurchtserleben entsteht das Bestreben nach dem (zunächst) geistigen Einssein mit dem unendlichen Sein (Selbstvervollkommnung), welches aber auch ein Freiwerden, mithin eine Abkehr von Welt impliziert. Aus diesem Grunde stellt sich mit Recht die Frage ein, wie der Mensch vom geistig-mystischen Einssein mit dem Sein im Ganzen zur tätigen Hingabe an konkret begegnendes Sein kommt. Auf diese Frage antwortet Schweitzer mit der Grundtugend der Wahrhaftigkeit, welche den Menschen dazu bringt, das geistige Einssein mit dem unendlichen Sein durch tätige Hingabe an je konkret begegnendes Sein zu erfüllen. Die Wahrhaftigkeit erklärt also nicht, warum der Mensch den je eigenen Willen zum Leben auf anderes Sein überträgt, sondern sie erklärt, wie bzw. warum der Mensch vom geistigen Einssein mit dem unendlichen Sein zum tätigen Einssein mit dem unendlichen Sein gelangt.

„Wie also gelangt Schweitzer von der Mystik zur Ethik? ... Aus dem mystisch gewonnenen Ehrfurchtsmotiv soll also die praktische Hingebung erwachsen, doch damit dies geschieht, bedarf es der Begründung einer universalen Richtlinie, wie sie das Ehrfurchtsmotiv als solches nicht hergibt. Der moralexterne Wille zum Leben nötigt dem denkend-erlebenden Menschen zwar Ehrfurcht ab, läßt aber keinerlei Direktiven erkennbar werden, die sittliches Handeln fundieren könnten. ... Um in diesem Sinne zu einer handlungsleitenden Direktive zu kommen, um also aus der Tiefe des mystischen Denkerlebnisses zu einer allgemeinverbindlichen Antwort auf die Frage „Was soll ich tun?“ zu gelangen, greift er auf sein Kantisches Erbe zurück ... Hatte Kant sein Ethos der Wahrhaftigkeit mit einer als lebensenthoben vorausgesetzten Vernunft verbunden und der unbestechlichen Prüfung von empirisch orientierten Handlungsmaximen zugrundegelegt, so will Schweitzer umgekehrt den Weg von seinem empirisch gewonnenen Ehrfurchtsmotiv zur Ebene unbedingter Geltungsansprüche erst noch finden, also mit Hilfe der Wahrhaftigkeit die mystisch erschlossene Sensibilität für die empirische Erscheinungsvielfalt des Lebenswillens nachträglich unter einen rational begründeten Normanspruch bringen.“⁵⁵⁸

„Wahrhaftigkeit aus Selbstachtung – dies ist also das Ethos, das aus der mystischen Tiefe hinausführen soll in die soziale Verantwortung. Das Denkerlebnis der Ehrfurcht vor dem Leben, das den eigenen Lebenswillen als Teil inmitten des großen Lebenszusammenhangs erfahrbar werden läßt, wird dem Wahrheitspostulat unterzogen und setzt nunmehr normative Direktiven frei, wie sie reinen Vernunftethiken versperrt sind. ... Die mystisch gewonnene Sensibilität für den gesamten Kreis des Lebendigen wird also mit Hilfe der Wahrhaftigkeit in die Ethik hineingetragen, und eben dadurch wird diese mit Ansprüchen konfrontiert, wie sie den herkömmlichen Vernunftethiken fremd sind...“⁵⁵⁹

Liegt Günzler zwar richtig indem er die Wahrhaftigkeit als Brücke zwischen Selbstvervollkommnungs- und Hingabestreiben ansieht, so irrt er doch wenn er meint, dass sich über die Wahrhaftigkeit „Handlungsdirektiven“ eruieren ließen, welche dem empirisch gewonnenen Ehrfurchtsmotiv gleichsam Eingang in die Sphäre des Normativen verschaffen könnten. Nach Günzler müsste, so ich ihn in diesem Punkte richtig verstehe, dem Wissen um das Biophilieprinzip erst einmal das Erleben der Ehrfurcht vor dem Leben sowie das Streben nach Selbstvervollkommnung und der daraus entspringenden Grundhaltung Wahrhaftigkeit

⁵⁵⁸ Claus Günzler: *Albert Schweitzer – Einführung in sein Denken*, S. 112 ff.

⁵⁵⁹ *Albert Schweitzer – Leben zwischen Mystik und Ethik*, herausgegeben von der Evangelischen Akademie Baden, Herrenalber Forum Bd. 21, Karlsruhe 1998, S. 47 f.

vorausgehen. Diese Annahme ist jedoch gar nicht notwendig, überdies sehr kompliziert und, was noch wichtiger ist, vom Schweitzer'schen Text nicht gedeckt.⁵⁶⁰ Das Biophilieprinzip fließt, wie wir weiter oben bereits sehen konnten, aus dem Erleben der Ehrfurcht vor dem Leben, bzw. aus dem unmittelbar erlebten Wissen, dass ich Leben bin, das leben will, inmitten von anderem Leben, das leben will. Ich *erlebe* im Rahmen der Ehrfurchtserfahrung gleichsam die Richtlinie, dass gut all das ist, was Leben befördert und böse all das, was Leben schädigt, einschränkt oder vernichtet.

*„Die Ehrfurcht vor dem Leben gibt mir das Grundprinzip des Sittlichen ein, daß das Gute in dem Erhalten, Fördern und Steigern von Leben besteht und daß Vernichten, Schädigen und Hemmen von Leben böse ist.“*⁵⁶¹

Das Biophilieprinzip ist demnach *erlebtes* Wissen und kein Handlungsgesetz, welches primär rational erschlossen würde. Wie aber kommt Schweitzer dann dazu zu sagen, dass dieses Grundprinzip des Sittlichen **denknotwendig** sei?⁵⁶² Hier greifen wir nun endlich die Frage auf, welche noch einer Klärung harret, nämlich die Frage, was es mit dem Ausdruck der „Denknotwendigkeit“ bei Schweitzer auf sich hat. Offensichtlich wird dieser Begriff von nahezu allen Schweitzerinterpreten in ein und derselben Weise verstanden, nämlich dass damit eine Notwendigkeit, ein gleichsam apodiktischer Zwang hinsichtlich der Geltung des Grundprinzips des Sittlichen gemeint wäre, welche aus dem rationalen, d.h. „technisch-instrumentellen“ Denken und dessen Maßstäben heraus entspränge. Das Denken würde gemäß dieser Auffassung das Prinzip der Biophilie nach einigem Überlegen als das einzig wahre Grundprinzip des Sittlichen ausmachen und es als zwingend vernünftig erachten, diesem Prinzip Folge zu leisten.⁵⁶³ Ich aber widerspreche dieser Auslegung des Begriffs der „Denknotwendigkeit“. Dabei bestreite ich nicht, dass diesem eben skizzierten Verständnis des Ausdrucks „Denknotwendigkeit“, gerade auch aufgrund einiger Textstellen aus Schweitzers *Kultur und Ethik*, einige Plausibilität zukommt. Jedoch rührt dies daher, dass der Begriff des „Denkens“ von Schweitzer selbst in diesem Werk und auch leider in seinen nachgelassenen

⁵⁶⁰ Recht hat Günzler aber wiederum mit seiner Bemerkung, dass durch die Wahrhaftigkeit die mystische Einsicht, dass der Mensch eins ist mit dem unendlichen Sein, in die Ethik der Hingabe Eingang findet.

⁵⁶¹ *KE*, S. 90.

⁵⁶² Man sehe etwa *KE*, S. 328 oder S. 331.

⁵⁶³ Ähnlich, wie man für gewöhnlich auch das Sittengesetz im Rahmen der Kantischen Moralphilosophie als apodiktisch gebietenden synthetisch-praktischen Satz a priori betrachtet, welcher von der Vernunft eruiert würde. Doch auch dieser Sichtweise des Kantischen Sittengesetzes widerspreche ich. Man verkennt in diesem Zusammenhang gerne, dass Kant das Sittengesetz auch als Faktum der reinen praktischen Vernunft angesehen hat, welches im letzten keiner Deduktion (d.h. bei Kant, keiner Rechtfertigung) fähig wäre. Selbst Kant gesteht damit ein, dass eine *rationale* Letztbegründung nicht möglich ist. Über die weiteren Konsequenzen dieses Auslegungsansatzes kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden.

Notizen nicht in der Konsequenz, Umfänglichkeit und Klarheit verwendet wurde, wie es wünschenswert gewesen wäre. Legen wir den von uns anhand vieler Textstellen aus *Kultur und Ethik* sowie aus dem Nachlass eruierten Denkbegriff zugrunde, so müssen wir feststellen, dass „Denknotwendigkeit“ sich keinesfalls auf eine etwaige normativ-rationale Notwendigkeit bestimmter Denkinhalte beschränkt, wie wir etwa bestimmte logische Gesetzmäßigkeiten als notwendig wahr erachten, sondern dass durch diesen Ausdruck die **Notwendigkeit eines Erlebens** betont wird. Dies gilt es in der Folge zu klären.

Manfred Ecker schreibt zu recht in seinem Essay *Evolution und Ethik – Der Begriff der Denknotwendigkeit in Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben*, dass die meisten Autoren, welche sowohl affirmativ als auch ablehnend dem Begriff der Denknotwendigkeit ihre Aufmerksamkeit haben zukommen lassen, jegliche Bemühung hätten vermissen lassen, diesen Ausdruck genauer zu bestimmen.

„Von den Autoren, die zu Schweitzers Anspruch auf Denknotwendigkeit für seine Ethik Stellung nehmen, präzisiert keiner den Begriff „Denknotwendigkeit“, um dann zu untersuchen, inwiefern Schweitzers Anspruch berechtigt ist oder nicht.“⁵⁶⁴

Ecker selbst möchte dies jedoch nicht versäumen und analysiert den Begriff der „Denknotwendigkeit“ schließlich nach Maßgabe der von ihm vorausgeschickten Definition desselben. Dabei formuliert er drei Thesen, welche eine genauere Umgrenzung dieses Begriffs erlauben sollen.⁵⁶⁵ Schließlich kommt Ecker zu dem Ergebnis, dass weder ein radikales Verständnis von „Denknotwendigkeit“ (im Sinne einer zwangsläufigen Zustimmung zu einer Position einzig aufgrund des hohen Grades an innerer Logik, beispielsweise logische Axiome) noch eine sehr moderate Auffassung dieses Ausdrucks (im Sinne der Zustimmung zu einer Position auf der Basis eines Vergleichs mit anderen Positionen) dazu geeignet seien, eine angemessene Bestimmung von „Denknotwendigkeit“ zu liefern, anhand deren sich Schweitzers Anspruch an sein Grundprinzip der Ethik sinnvoll überprüfen ließe. Seinen eigenen Vorschlag zum Verständnis des Begriffs der „Denknotwendigkeit“ versteht Ecker als Synthese aus diesen beiden radikalen Positionen – diese „mittelbare Denknotwendigkeit“⁵⁶⁶ wird demnach aufgefasst als Zustimmung zu einer Position, welche ein Maximum an innerer

⁵⁶⁴ *Evolution und Ethik*, S. 52 (Fußnote 4), aus *Albert Schweitzer heute – Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung*, Bd. 1.

⁵⁶⁵ Ebd. S. 52 ff.

⁵⁶⁶ Ebd. S. 54.

Logik auf der einen und zugleich eine Überlegenheit im Vergleich mit anderen Positionen auf der anderen Seite aufweist.

„Diese mittelbare Denknötwendigkeit zielt also nicht auf eine Zustimmung aus unvermeidlicher Zwangsläufigkeit, wie in der ersten These dargestellt, sondern auf die Zustimmung aus der größtmöglichen Wahrscheinlichkeit, daß der Wahrheitsanspruch einer Position berechtigt ist. Diese größtmögliche Wahrscheinlichkeit muß aus der erwähnten doppelten Begründung folgen.“⁵⁶⁷

Eine Konsequenz dieses Ansatzes ist es nun, dass der Absolutheitsanspruch, den Schweitzer an das Biophilieprinzip stellt, als nicht wirklich einlösbar erscheint. Gebietet ein Gesetz absolut, so bedarf es keines Vergleiches mehr mit anderen Gesetzen, es muss also nicht siegreich aus einem Konkurrenzkampf verschiedener Auffassungen hervorgehen. Und in der Tat – das Biophilieprinzip ist nun wahrhaftig kein logisch wahrer Satz (was natürlich fatal wäre, denn solche Sätze sagen nichts über die Welt aus, sie sind, wie Wittgenstein auch treffend bemerkt hat, „degenerierte Sätze auf Seiten der Wahrheit“), so dass ihm auch ein entsprechend höchstmöglicher Grad an innerer Logik nicht zukommen kann. Ist damit der Absolutheitsanspruch Schweitzers hinsichtlich der Geltung seines Grundprinzips der Ethik abgeschlagen?

Doch an diesem Punkte müssen wir einhalten. Von welcher inneren Logik reden wir überhaupt, wenn wir diesen Ausdruck benutzen? Welche Art von Notwendigkeit meinen wir, wenn wir, auf Schweitzers Spuren wandelnd, den Ausdruck „Denknötwendigkeit“ verwenden? Und endlich – was für eine Art Denken meinen wir, wenn wir diesen Begriff in Anwendung bringen? Handelt es sich bei dem von Schweitzer veranschlagten Begriff der „Denknötwendigkeit“ tatsächlich um einen Ausdruck, der sich auf die enge Sphäre des rationalen Operierens beschränkte oder verfahren wir nicht gerade dann genauer und exakter, wenn wir in die Beurteilung der Denknötwendigkeit des Biophilieprinzips nicht nur die bloße Betrachtung desselben einbinden, sondern zudem noch den „Weg“ zu diesem Grundprinzip des Sittlichen berücksichtigen? Mit anderen Worten – ist es nur das Biophilieprinzip, welches alleine einen Anspruch auf Denknötwendigkeit erheben darf oder ist es nicht vielmehr die Kombination aus „Weg zum Biophilieprinzip“ und eben diesem Prinzip selbst, welche für sich behaupten kann, in einer bestimmten Form notwendig zu sein?

⁵⁶⁷ Ebd. S. 54.

Wir haben weiter oben gesehen, dass der Schweitzer'sche Denkbegriff noch wesentlich mehr umfasst als wir es von vielen anderen Philosophen her kennen. So ist für Kant etwa „Denken“ in erster Linie nicht mehr als Urteilen und dem Fühlen somit stark entgegengesetzt.⁵⁶⁸ Stets hat es das Denken in seinem Medium, dem Verstand (gegebenenfalls auch der Vernunft), mit Begriffen zu tun, welche ihm eine lediglich vermittelte Kenntnis über die Wirklichkeit eröffnen; für Gefühle, Sehnsüchte, Hoffnungen oder Ängste indes gibt es keine Durchlässigkeit. Schweitzer hält dem nun ein wesentlich erweitertes Denkverständnis entgegen. „Denken“ erschöpft sich seiner Ansicht nach keineswegs nur im Urteilen über Sachverhalte der Wirklichkeit, sondern erschließt sich diese auch beispielsweise über die Ebene des Fühlens.

„An meinem Denken ist mein ganzes Wesen, Fühlen, Empfinden, Ahnen, Wollen, Erkennen beteiligt.“⁵⁶⁹

„Nicht irgendein rein logisches Vermögen übt in uns, als eine Art Gedankenmathematik, das Denken aus. In unserem Denken nimmt unser ganzes Wesen Kenntnis von sich und tritt in Auseinandersetzung mit sich und mit der Welt.“⁵⁷⁰

Denken hat, im Gegensatz zum Erkennen, immer auch eine subjektive Note und meldet keinen Ausschließlichkeitsanspruch auf Objektivität an.⁵⁷¹ Von elementaren Fragen des Menschseins ausgehend – z.B. der Frage nach dem Sinn des Lebens, nach dem Woher? und Wohin? des Menschen – strebt es schließlich auf die letzten Dinge, auf das Unbedingte, das Absolute zu und hat damit gewissermaßen eschatologischen Charakter. Doch werden die Antworten auf diese Fragen nicht rational erschlossen sondern vielmehr erlebt, denn das Wissen, welches am Ende des so gedachten Denkprozesses steht, ist das Wissen vom Willen zum Leben, der alles Sein erfüllt.

⁵⁶⁸ Man sehe z.B. *Kritik der reinen Vernunft*, A 69.

⁵⁶⁹ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 179.

⁵⁷⁰ *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 27.

⁵⁷¹ Man sehe z.B. *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 294 oder 1. Teil, S. 178.

„Das letzte Wissen, nach dem wir trachten, ist das Wissen vom Leben. ... Weil das Leben letzter Gegenstand des Wissens ist, wird das letzte Wissen notwendigerweise denkendes Erleben des Lebens. ... Das zu Ende gedachte Denken führt also notwendig und irgendwie zu einer lebendigen, für alle Menschen denknötwendigen Mystik.“⁵⁷²

Denken schlägt im Letzten in Erleben um, es wird mystisch, was Schweitzer durch den wunderbaren Ausdruck des **„denkenden Erlebens“** trefflich zum Ausdruck bringt. Was sich in der eben zitierten Textstelle bereits andeutet, spricht Schweitzer in voller Stärke, etwas später, direkt noch einmal aus – das elementare und tiefe Denken, also die mit allen Gemütskräften angestrengte Auseinandersetzung des Menschen mit sich und der Welt, gelangt **notwendig** von seiner rationalen Seite aus zum **irrationalen Erleben** des großen Geheimnisses des Lebens, nämlich zum Willen zum Leben.

„Denkt das rationale Denken sich zu Ende, so gelangt es zu einem denknötwendigen Irrationalen. ... Alle wertvolle Überzeugung ist irrational und hat enthusiastischen Charakter, weil sie nicht aus dem Erkennen der Welt kommen kann, sondern aus dem denkenden Erleben des Willens zum Leben aufsteigt, in dem wir über alles Welterkennen hinausschreiten. ... Der Weg zur wahren Mystik führt durch das rationale Denken hindurch zum tiefen Erleben der Welt und unseres Willens zum Leben hinauf.“⁵⁷³

Hier haben wir nun beide Elemente des Begriffs der „Denknötwendigkeit“ miteinander vereint vorliegen. Denken als „denkendes Erleben“ des Lebens sowie die Notwendigkeit, mit welcher sich dieses letztlich irrationale (also nicht mehr weiter rationale einholbare) Erleben einstellt.

Nach Schweitzer stellt sich also notwendig, worunter ich in diesem Kontext soviel wie „unausweichlich“ oder „nicht anders möglich“ verstehe, ein Erleben ein, sobald die Auseinandersetzung des Menschen mit sich und der Welt an einen bestimmten Punkt gelangt ist, von dem aus sich das, was „die Welt im Innersten zusammenhält“, nur noch als Gesamtes erfahren, nicht aber singulär rational erkennen lässt. Der Wille zum Leben, das große Mysterium schlechthin, wird erlebt und in einem womöglich noch intensivierten späteren Stadium auch das Einssein des Menschen mit allem Sein überhaupt, vermittelt durch diesen Willen zum Leben.

⁵⁷² KE, S. 70. Ich erinnere an dieser Stelle außerdem noch auf ähnlich lautende Passagen aus eben dieser Schrift, wie z.B. S. 325 oder S. 330.

⁵⁷³ KE, S. 91 f.

Unbeschadet der Tatsache, dass die hier eben angeführten Textpassagen aus Schweitzers *Kultur und Ethik* tendenziell gerade dieses geistige Einssein mit dem unendlichen Sein meinen, sind wir meiner Ansicht nach durchaus berechtigt, das anhand dieses Sachverhalts gezeigte Verständnis von „Denknotwendigkeit“ als einem notwendig sich einstellenden und nicht mehr rational einhol- bzw. begründbaren Erlebens, auch in den Argumentationskontext rund um das Biophilieprinzip zu transferieren. Mit anderen Worten – ob es sich um das notwendig sich einstellende Erleben des Einsseins mit dem unendlichen Sein handelt oder um das Erleben des Willens zum Leben und dem daraus fließenden Wissen davon, Leben zu sein, das leben will inmitten von Leben, das leben will – stets stellt sich dieses Erleben nach Schweitzer notwendig ein und stets handelt es sich bei diesem Erleben letztlich um Denken resp. um denkendes Erleben; denn in beiden Fällen öffnet sich der Mensch der Welt in einer Weise, die ihn das Mysterium des Lebens schlechthin erleben lässt und diese Öffnung, dieses gewissermaßen kontemplative Sich-Einlassen auf die Welt bzw. auf das, was sie uns zuspricht, dieses Hören auf den Zuspruch von Welt und der Antwort in Form der Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben, ist schließlich für Schweitzer nichts anderes als eben Denken. Da der Kern der Begriffe „Denken“ und „Notwendigkeit“ im Laufe der Schweitzer’schen Überlegungen keine wirkliche Veränderung mehr erfährt, können wir mit Fug und Recht behaupten, mit der eben genannten Bestimmung des Begriffs der **„Denknotwendigkeit“ als einem notwendig sich einstellenden Erleben** zugleich die volle Bedeutung dieses Ausdrucks erfasst zu haben.

Wenn Schweitzer also behauptet, das Biophilieprinzip sei denknotwendig dann meint er damit, es wird unausweichlich von all denjenigen als wahr und unumstößlich geltend *erlebt*, die das aus dem Willen zum Leben fließende Wissen, Leben zu sein, das leben will inmitten von Leben, das leben will, erfahren haben. Lässt man sich einmal auf diese tiefe und kompromisslose Weise auf das Sein bzw. auf das einen umgebende Leben ein, dann erfährt man zwangsläufig den Anspruch dieses Seins, dieses Lebens an sich, Leben zu befördern und dessen Vernichtung oder Hemmung wo möglich zu verhindern. Denken heißt den Menschen geradezu, Leben aus Ehrfurcht vor demselben zu befördern und alles zu tun, um dessen Schädigung mit allen Mitteln zu unterbinden.

„Die in dem Denken entstehende Ethik ist also nicht „verstandesgemäß“, sondern irrational und enthusiastisch. Sie steckt keinen klug abgemessenen Kreis von Pflichten ab, sondern legt dem Menschen die Verantwortung für alles Leben, das in seinem Bereich ist, auf und zwingt ihn, sich ihm helfend hinzugeben.“⁵⁷⁴

Somit können wir festhalten, dass sämtliche Autoren, Manfred Ecker, trotz seiner Bemühung um die Präzisierung des Begriffs „Denknotwendigkeit“, eingeschlossen, mit ihrer Beurteilung des Schweitzer'schen Anspruchs der Denknotwendigkeit seiner Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben bzw. der Geltung des Grundprinzips dieser Ethik (dem Biophilieprinzip), letzten Endes in die Irre gehen, da niemand bisher dem sehr umfänglichen Schweitzer'schen Verständnis des Begriffs „Denken“ angemessen Rechnung getragen hat. Schweitzer selbst wird die hier vorgeschlagene Interpretation des Begriffs der „Denknotwendigkeit“ sicherlich so nicht im Sinn gehabt haben, so dass sich seine bisherigen Interpreten durchaus nicht zu Unrecht mit dem gewöhnlichen Verständnis dieses Ausdrucks auseinandersetzen konnten – schließlich gab es nirgendwo im Schweitzer'schen Textkorpus ein mögliches Veto gegen dieses Verständnis. Der Fairness halber muss man auch erwähnen, dass diese sehr umfängliche Bedeutung des Begriffs „Denken“, welche wir zuvor kennen lernen konnten, sich in *Kultur und Ethik* zwar an einigen Stellen andeutet, jedoch ihre volle Entfaltung erst in den nachgelassenen philosophischen Bemerkungen Schweitzers erfährt. Und dieser Nachlass lag den allermeisten Schweitzerinterpreten schlicht und ergreifend bei ihren Untersuchungen zur Schweitzer'schen Philosophie nicht in geordneter Form vor, so dass es nicht weiter verwundern kann, dass weder der Begriff des „Denkens“ noch der Begriff der „Denknotwendigkeit“ in adäquater Weise problematisiert worden sind. Es kann natürlich ohne weiteres auch sein, dass ich mit der hier vorgelegten Auslegung dieses Begriffs der „Denknotwendigkeit“ vollkommen fehlgehe, doch fügt sich die von mir vorgeschlagene Interpretation desselben recht problemlos in meine bisherige Gesamtauslegung der Schweitzer'schen Weltanschauungsphilosophie ein, weshalb ich guter Dinge bin, dass, die Plausibilität dieser meiner Gesamtauslegung vorausgesetzt, auch mein Verständnis dieses Begriffs als durchaus korrekt wird angesehen werden müssen.

Wie allerdings steht es um die Plausibilität der Behauptung Schweitzers, die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben mit ihrem Biophilieprinzip im Schlepptau, sei denknotwendig? Kann wirklich angenommen werden, dass sich das Wissen der absoluten Geltung des

⁵⁷⁴ LD, S. 232.

Biophilieprinzips auf der Basis des erlebten Wissens um die je eigene unlösbare Verbundenheit mit allem Sein notwendig einstellt? Wie weiter oben schon bemerkt, lässt sich auf dieser Argumentationsebene nichts mehr beweisen. Schweitzers Ansatz ist, wie ich es nennen möchte, ein **Erlebensbegründungsansatz**. Kein rationales Fundament vermag die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben aufzuweisen und doch stellt sich das irrationale und enthusiastische Erleben der Universalität des Willens zum Leben nach Auffassung Schweitzers nicht gegen die Ratio ein. Das Erlebnis der Allumfassendheit des Willens zum Leben ist somit als basal vorgestellt⁵⁷⁵ und stellt auf diese Weise überhaupt erst die Basis dar, auf welcher über die verschiedenen speziellen Vorkommnisse des Lebens geurteilt wird. Dieses Ergebnis mag den ein oder anderen Leser nun nicht wirklich zufrieden stellen und wir werden daher im Rahmen der Vorstellung möglicher Kritikpunkte an Schweitzers Ethik nochmals darauf zurückkommen.

⁵⁷⁵ Dies zeigt sich unter anderem in Bemerkungen Schweitzers, in denen er den Willen zum Leben als einziges a priori bezeichnet oder das Wissen, Leben zu sein, das leben will inmitten von Leben, das leben will, als unmittelbarste und umfassendste Tatsache des Bewusstseins ansieht.

10. Kritische Schlaglichter

Wir sind beinahe am Ziel unserer Erkundungstour durch das weitverzweigte Netz der schweizerischen Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben angelangt. Auf unserem Wege haben wir verschiedene Aspekte von Schweitzers Philosophie klarer herausgestellt und zentrale Begriffe und Vorstellungen derselben präzise zu erfassen versucht. Im Rahmen dieser Überlegungen trafen wir bereits auf den ein oder anderen kritischen Punkt hinsichtlich der Plausibilität mancher Annahme oder im Hinblick auf die Stringenz des von Schweitzer vorgelegten Argumentationsganges. Dabei gelang es uns, einige der die schweizerische Ethik betreffenden strittigen Fragen zu klären. Doch nicht alle wesentlichen Kritikpunkte haben wir bisher kennen gelernt. In diesem Kapitel obliegt es uns daher, einen umfassenderen Eindruck hinsichtlich der gegen Schweitzers Ethik vorzubringenden Einwände zu gewinnen; denn schließlich ist jede Theorie bzw. jede Hypothese nur so stark, wie sie sich gegen Attacken zu behaupten vermag. Wir werden somit in der Folge der Reihe nach die wichtigsten gegen die Ethik Schweitzers ins Feld zu führenden Kritiken vorstellen und probieren, so möglich, Verteidigungsideen für selbige zu ersinnen. Es bleibt freilich anzumerken, dass diese Liste von Einwänden keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann und dass die hier vorgeschlagenen Verteidigungsstrategien, sollten sie tatsächlich greifen, möglicherweise noch ausbaufähig sind. Dies in Umfänglichkeit auszuarbeiten ist jedoch Aufgabe einer noch zu verfassenden Abhandlung und kann demnach von uns nicht in Gänze geleistet werden. Wir werden es daher an dieser Stelle bei einer schlaglichtartigen Betrachtung möglicher Kritikpunkte an der schweizerischen Ethik belassen.

Der Übersichtlichkeit wegen werden wir so vorgehen, dass wir zunächst in numerischer Reihenfolge die zu debattierenden Kritikpunkte darlegen, um sie sodann der Reihe nach abhandeln zu können.⁵⁷⁶ Außerdem ist noch zu bemerken, dass nicht alle hier vorgestellten Einwände dem Bereich der „professionellen Philosophie“ entstammen; eine dieser Beanstandungen wird von Seiten der „Allgemeinheit“ (also der meisten philosophisch interessierten Laien) gegenüber der Ethik gemacht (es ist dies der erste hier aufgeführte Einwand der Weltfremdheit).

⁵⁷⁶ Jedoch impliziert die numerische Reihenfolge keine Gewichtung der entsprechenden Behauptung, d.h. die an Position 1 geführte Kritik etwa wird nicht als die stärkste Kritik in der Reihe der hier vorgelegten Einwände angesehen.

- 1.) **Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben ist weltfremd, die Forderung des Biophilieprinzips, der Heiligkeit des Lebens durch absolute Wertschätzung und Schutz desselben Rechnung zu tragen, ist nicht einmal ansatzweise in der Praxis zu realisieren.** Zwar mag sie dem Gedanken nach ein wunderbares Zeugnis ethischen Denkens sein und sicherlich wäre es wünschenswert, wenn alle oder zumindest sehr viele Menschen gemäß dieser Konzeption lebten, jedoch ist es mehr als unwahrscheinlich, dass dies auch nur ein Stück weit verwirklicht werden können.
- 2.) **Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben ist nicht universal und kulturinvariant.** Zu sehr ist das schweizerische Denken in der christlich-protestantischen Tradition verwurzelt, als dass die von ihm konzipierte Ethik auch etwa für konfessionell nichtchristlich geprägte Lebenswelten Verstehbarkeit und Geltung beanspruchen dürfte.
- 3.) **Die Stellung des Menschen wird im Rahmen der schweizerischen Ehrfurchtsethik gegenüber anderen Lebewesen zu stark unterminiert.** Wenn speziezistische oder anthropomorphe Sichtweisen von Welt aus der Ethik eliminiert würden und alle Lebewesen auf einer ethischen Bewertungsebene stünden, so bedeutete dies, dass menschliches Leben, aller qualitativen Unterschiede zu nichthumanen Lebensformen zum Trotz, in seiner Werthaftigkeit stark herabgemindert wäre.
- 4.) **Es fehlt ein Kriterium innerhalb der Schweizer'schen Ehrfurchtsethik, welches einen Maßstab dafür abgeben könnte, wann Lebensschädigung bzw. –Vernichtung nun notwendig und rechtfertigbar oder gänzlich abzulehnen sei.** Gemäß des Biophilieprinzips ist jedwede Lebenseinschränkung bereits als böse anzusehen, doch es ist keinem Lebewesen möglich, sein Dasein ohne Schädigung von anderem Leben zu behaupten. Die Frage jedoch, wann eine solche Schädigung notwendig und damit in gewisser Weise, wenn auch nicht absolut, zu rechtfertigen wäre, wird von Schweitzer nicht prinzipiell beantwortet.
- 5.) **Ein weiterer Kritikpunkt bezieht sich auf die Schweizer'sche Begriffswahl des „Willens“.** Für gewöhnlich denkt man als Korrelat zu diesem Begriff einen individuellen und womöglich personalen Willen, welcher planvoll agiert und kein wie auch immer geartetes abstraktes Prinzip des Lebens.
- 6.) **Schweitzer macht sich in seiner Ethik des naturalistischen Fehlschlusses schuldig.** Von der empirischen Tatsache ausgehend, dass wir Leben sind inmitten von anderem Leben und dass all dieses Leben leben will, *schließt* Schweitzer auf die unbedingte Heiligkeit des Lebens – alles Leben ist schützenswürdig bzw. soll, wenn möglich, vor Vernichtung oder Schädigung bewahrt werden.

- 7.) **Schweitzers Ethik ist irrational.** Sie gibt einer zweifelhaften Mystik explanatorischen Vorrang gegenüber naturwissenschaftlichen Erkenntnissen.
- 8.) **Eine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist nur dann vollständig, wenn sie mit einer Ehrfurcht vor dem Tod verbunden wird.** Sowohl die Überlegungen Sigmund Freuds zu Krieg und Tod wie auch Heideggers existenziale Analyse des Todes haben gezeigt, dass ein gelungenes resp. authentisches Leben nur unter ständiger Rücksicht auf dessen jederzeit mögliches und unvermeidliches Ende gelebt werden kann.

1) Der Vorwurf der Weltfremdheit

Zu diesem Punkt ist anzumerken, dass beinahe jeder Ethik resp. Moralphilosophie, welche in der bisherigen Geschichte des Denkens ersonnen wurde, dieser Vorwurf in mehr oder minder scharfer Weise gemacht werden kann. Jede Ethik hat als Hintergrundannahme ein Idealbild der Wirklichkeit, welches durch ethisches Handeln realisiert werden soll und der ethisch handelnde Mensch hat sich dieses Idealbild als Ziel zu setzen, das es zu verwirklichen gilt. Die Wirklichkeit funktioniert aber leider nun einmal nicht von sich aus ethischen Gesetzen gemäß, wir leben, um mit Schweitzer zu sprechen, „in der Nacht des Nicht-Ethischen“.⁵⁷⁷ Daher mag auch der Eindruck entstehen, dass alle Ethik weltfremd sei, da sie es in einem gewissen Sinne auch tatsächlich ist. Ethische Ideale sind stets aufgegeben, ihre Realisierung wird als wünschenswert oder gar als verpflichtend angesehen, was aber wiederum nur durch die Tatsache möglich ist, dass sie nicht zwingend notwendig in der Wirklichkeit umgesetzt sind; jedoch spricht diese Weltfremdheit der Ethik noch nicht automatisch gegen den Geltungsanspruch derselben. Der Mensch ist nun einmal nicht nur ein Wesen der nicht-ethischen Natur, welches deren Gesetzen machtlos erlegen wäre, sondern er ist zugleich ein Wesen der Vernunft, vermöge derer er sich, zumindest ein Stück weit, gegen die vollständige Naturbestimmtheit erwehren kann. Das Ethische ist ihm, so zumindest sieht es Schweitzer, naturhaft mitgegeben, wohnt ihm also mehr oder minder wesenhaft inne (was wiederum Bedingung der Möglichkeit für Ethik überhaupt ist).⁵⁷⁸ Allerdings muss es in einem permanenten Kampf gegen die nicht-ethischen Strebungen des animal rationale behauptet bzw. ausgebildet werden. Das Ergebnis dieser wehrhaften Haltung zur Natur ist schließlich die Kultur und deren Inbegriff, deren Krone ist – wir konnten es zu Beginn unserer Erkundungsreise der Schweitzer'schen Philosophie sehen – die Ethik. Insofern gehört auch jedes noch so „weltfremde“ Kulturgut doch untrennbar zur *menschlichen Natur* und erlangt dadurch seine Daseinsberechtigung. Einzig ein radikaler Biologist könnte den Versuch unternehmen, Kultur als widernatürlich bzw. als weltfremd abzutun, wir haben Ähnliches

⁵⁷⁷ *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 313 oder *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 238. Außerdem heißt es explizit in den *Predigten*, S. 30: „Die Natur kennt keine Ehrfurcht vor dem Leben. Sie bringt tausendfältig Leben hervor in der sinnvollsten Weise und zerstört es tausendfältig in der sinnlosesten Weise.“ Nicht umsonst gibt Schweitzer aufgrund dieser Tatsache die Losung des **Andersseins als die Welt** für seine Ethik aus. Man sehe dazu etwa *KE*, S. 334.

⁵⁷⁸ Man sehe etwa *Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 456 f.: „So vielfältig und so weitgehend die Menschen sich auch gegen das Ethische verfehlen, so verbleiben sie doch im allgemeinen dabei, seine Geltung anzuerkennen. Sie belassen ihm das Ansehen, in dem es steht, nicht nur, weil es solches von jeher und allgemein besitzt, sondern auch, weil sie bei jedem ernststen Besinnen es als etwas tief in uns Gewurzelt und zu unserem Wesen Gehöriges erfassen. ... Tatsächlich aber läßt sich das Ethische nicht als etwas Erdachtetes abtun. Es ist ebenso naturhaft wie das Nicht-Ethische, weil es wie dieses aus Regungen entsteht, die unser Wesen ausmachen.“

weiter oben im Rahmen unserer Beschreibung der Kritik Schweitzers am Biologismus resp. Neo-Primitivismus bereits sehen können.⁵⁷⁹ Natürlich muss man versuchen, den mit der jeweiligen Ethik verbundenen Geltungsanspruch zu begründen und man hat die Frage nach Plausibilität bzw. Umsetzbarkeit derselben angemessen zu berücksichtigen und zu klären. Und eben hier setzt die eigentliche, ernstzunehmende Kritik an der Weltfremdheit von Ethik überhaupt und an der Schweitzer'schen Ehrfurchtsethik im Speziellen an. Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist eine Konzeption mit sehr hohen Ansprüchen an den je einzelnen Menschen, wie wir dies bereits weiter oben sehen konnten – jedermann soll sich dem ihn umgebenden Leben verantwortlich fühlen und, soweit es notwendig ist und in seiner Macht steht, sich diesem helfend zuwenden.

„Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt.“⁵⁸⁰

Alles Leben soll dem nach geistigem wie tätigem Einssein mit dem Sein im Ganzen strebenden Menschen heilig mithin unverletzlich sein⁵⁸¹, was sich schließlich in der Formulierung des Biophilieprinzips widerspiegelt.

Doch unterminiert diese radikal-umfängliche Forderung der schweizerischen Ehrfurchtsethik nicht letztlich ihr eigenes Fundament? Welchen Wert hätte eine Ethik, die durch einen ihr innewohnenden Hyperidealismus ihrer praktischen Anwendbarkeit verlustig gegangen wäre? Ließe sich der Forderung des Biophilieprinzips nicht wirklich nachkommen sähe es in der Tat düster hinsichtlich des Existenzanspruches der Ehrfurchtsethik aus. Auf eine solche Ethikkonzeption ließe sich der schon lange Zeit bekannte Spruch anwenden: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.“⁵⁸² Allerdings haben wir keinen Grund zu der Annahme, dass es sich so verhalten könnte oder gar müsste. Eingedenk der Tatsache, dass Schweitzer selbst seine Ethik (ebenso wie Weltanschauung im Sinne von WA I, deren

⁵⁷⁹ Wobei Schweitzer auch anmerkt, dass es bisher noch keinen Vollblutpropheten des Nicht-Ethischen gegeben habe (*Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 457), doch könnte man hier durchaus auf einige Romane des Marquis de Sade verweisen, in welchen man Charaktere skizziert finden kann, die eine solch radikale Position annähernd konsequent durchzuhalten trachten – so etwa den Menschenfresser Minsky oder den ranghohen Politiker Saint-Fond in der Geschichte der *Juliette* – welche es beide als ihre „Aufgabe“ ansehen, soviel Leben als möglich auszulöschen und in diesem Zusammenhang sämtliche Strebungen des Ethischen als ganz und gar widernatürlich erachten.

⁵⁸⁰ KE, S. 332. Hinsichtlich der von Schweitzer selbst eingefügten Modifizierung dieses sehr allgemeinen Anspruchs verweise ich etwa auf *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 216: „*Es gibt für ihn also keine andere Tätigkeit zum geistigen Einswerden mit dem unendlichen Sein, als daß er sein Für-Sich-Sein aufgibt und allem Leben, das in seinen Bereich tritt, nach Möglichkeit helfend dient.*“

⁵⁸¹ KE, S. 331.

⁵⁸² Selbst Immanuel Kant hat sich mit diesem Spruch auseinandersetzen müssen, da gegen seine Moralphilosophie ähnliche Vorwürfen ins Argumentationsfeld geführt wurden. Man sehe diesbezüglich seinen 1793 erschienenen Essay *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*.

„Bestandteil“ die Ethik ja auch ist) als stete Aufgabe ansieht und dass Verfechter sämtlicher Ethikmodelle ihre jeweiligen Konzeptionen als Aufgabe betrachten müssen, welche nie in Gänze erfüllt werden können⁵⁸³, ist die vollständige Umsetzbarkeit einer Ethik nicht als vollkommen hinreichendes Kriterium zur Beurteilung ihrer Güte und Sinnhaftigkeit anzusehen. Die unbedingte Achtung gegenüber allem Leben sowie der unbedingte Schutz desselben ist sehr wohl bis zu einem gewissen Grade lebbar bzw. realisierbar, wofür exemplarisch unzählige Biographien bekannter wie weniger bekannter Menschen der Weltgeschichte (an erster Stelle wäre hier sinnigerweise Albert Schweitzer selbst zu nennen) Zeugnis ablegen. Doch wie wir oben auch sehen konnten, sind dieser Umsetzung natürlich Grenzen gesetzt. Um überleben zu können sieht sich jeder Mensch (wie alle anderen Lebewesen auch) mit der Notwendigkeit konfrontiert, anderes Leben einschränken, schädigen oder gar töten zu müssen, was eine absolute Realisierung des Biophilieprinzips unmöglich macht. Dies jedoch spricht auf jeden Fall nicht gegen die Sinnhaftigkeit der schweitzerischen Ehrfurchtsethik. Sie ermahnt den Menschen dazu, sich stets seiner Verantwortung für das ihn umgebende und womöglich von ihm abhängige Leben verantwortlich zu fühlen und hält ihm die daraus resultierende Sorgfaltspflicht für eben dieses Leben eindrücklich vor Augen.⁵⁸⁴ Dass dieser Forderung nur sehr schwer wirklich nachzukommen sei, ist nicht zu bestreiten, doch wäre es meiner Ansicht nach grundfalsch, diesen Sachverhalt rein negativ zu deuten. Die Schweitzer'sche Ehrfurchtsethik überfordert den Menschen nicht (zumal Schweitzer auch selbst betont, dass jedermann in dem Maße anderem Leben helfend zur Seite stehen soll, wie es für ihn leistbar ist, eine Forderung nach kompletter Verausgabung im Rahmen dieses Dienstes hat Schweitzer nie geäußert), ihr Ziel ist es vielmehr, das Maximum an ethischem Engagement aus jedem einzelnen Menschen „herauszuholen“. Zu diesem Zwecke muss sie, um also das mögliche Maximum zu erreichen, das schier Unmögliche fordern.⁵⁸⁵ Mag sich der Mensch auch in Anbetracht einer solchen Forderung klein und hilflos fühlen – die ihm

⁵⁸³ Man denke dabei auch und gerade an die Moralphilosophie Immanuel Kants. Dieser gesteht schon zu Beginn der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ein, dass man nie mit völliger Gewissheit sagen könne, ob hinter einer ausgeführten Handlung auch tatsächlich das Motiv der Achtung an erster Stelle stand oder ob nicht doch die Sorge um das liebe Selbst die motivationalen Fäden in der entsprechenden Handlung dominierte. Verwiesen sei hier auf *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 26 ff. aber auch auf die 1797 erst veröffentlichte *Metaphysik der Sitten*, A 25: „Denn es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur einer Handlung völlig gewiß sein könnte.“

⁵⁸⁴ Zusammenfassend sei hier noch einmal auf Textpassagen aus *Kultur und Ethik* verwiesen. Man sehe etwa KE, S. 340: „Wo ich irgendwelches Leben schädige, muß ich mir darüber klar sein, ob es notwendig ist.“ Oder KE, S. 353: „In keiner Weise erlaubt die Ehrfurcht vor dem Leben dem Einzelnen, das Interesse an der Welt aufzugeben. Fort und fort zwingt sie ihn, mit allem Leben um ihn herum beschäftigt zu sein, und sich ihm verantwortlich zu fühlen.“

⁵⁸⁵ Folgender Satz aus *Kultur und Ethik* mag dies verdeutlichen (S. 343): „Die Ehrfurcht vor dem Leben ist die höchste Instanz. Was sie gebietet, hat seine Bedeutung auch dann, wenn es töricht oder vergeblich erscheint.“

durch das Biophilieprinzip zukommende Aufgabe erhöht ihn und verleiht seinem Dasein Wert und Sinn. Mag auch ein Unbehagen im Hinblick auf die Schwierigkeiten der Umsetzung der Ehrfurchtsethik zurückbleiben – letztlich ist mir kein Ethikkonzept bekannt, bei welchem sich ein solches Unbehagen nicht gleichermaßen einstellen würde. Wir müssen uns vermutlich mit dem Gedanken abfinden, dass Ethik niemals zur „ersten und einzigen Natur“ des Menschen wird.

2) Der Vorwurf der Nicht-Universalisierbarkeit

Dieser Einwand ist, ähnlich dem des ersten Punktes, durchaus nicht völlig unberechtigt. Schweitzers Ethik ist in der Tat nicht universal in dem Sinne, dass sie ohne weiteres auf jeden möglichen Kulturkreis übertragbar wäre. Auch sind bestimmte Denkinhalte wie etwa der des unvermeidlichen Schuldigseins bzw. Schuldigwerdens gegenüber anderem Leben oder der daraus resultierende Gedanke der Sühnepflicht klar erkennbar christlicher Provenienz. Hans Lenk schreibt dazu in seiner Arbeit über Schweitzer folgende Textpassage:

„Dennoch: alles Töten – auch das notwendige – bedeutet für Schweitzer in gewissem Sinne Übernahme einer Schuld, man wird dadurch schuldig; man wird also schuldig, schon dadurch, dass man lebt. Man könnte sagen, dass Schweitzer hier in gewissem Sinne ein gelehriger Schüler des Protestantismus ist: wir sind alle immer Sünder, die der Erbsünde, hier einer moralischen Ursünde, unterliegen. Albert Schweitzer scheint - wie erwähnt – geradezu gleichsam eine Art ‚protestantischen Schuldkomplex‘ zu haben.“⁵⁸⁶

Auch gewinne die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, so ein Einwand Stefan Bernhard Ecks aus seinem Essay zu Schweitzers Ehrfurchtsethik, nur dadurch an Glaubwürdigkeit und Wirkmacht, wenn als Hintergrundannahme die Existenz eines absolut guten Schöpfergottes (im christlichen Sinne) angesetzt wird.⁵⁸⁷

⁵⁸⁶ Hans Lenk: *Albert Schweitzer – Ethik als konkrete Humanität*, S. 23. Als diese Bemerkung Lenks bekräftigende Textstelle sei folgende Passage aus *KE* zitiert (S. 349): „Das wahre Wissen besteht darin, von dem Geheimnis, daß alles um uns herum Wille zum Leben ist, ergriffen zu sein und einzusehen, wie schuldig wir fort und fort an Leben werden.“

⁵⁸⁷ Man sehe dazu Ecks Essay *Auf dem Prüfstand – Albert Schweitzer und die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben*, S. 61 ff.: „Albert Schweitzer war zu sehr überzeugter, leidenschaftlicher Christ, um die Gefahr einzugehen, seinen Glauben durch ein objektives, absolutes Hinterfragen oder durch sonstige kritische Fragen, auf die es keine Antworten gibt, zu schädigen. Die Bibel zu kritisieren war ihm als frommer Christ und Theologe undenkbar. Er war sorgfältig darauf bedacht, daß sich keine fremde, unchristliche Ethik in seinem Gedankengebäude einnistete. ... Den Prozeß der Entfremdung von Gott, der mit dem Zeitalter der Aufklärung begonnen hatte und mit jeder neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnis über die Zusammenhänge der Welt an Dynamik gewann, hätte Albert Schweitzer durch etwas mehr an Wissenschaftlichkeit und etwas weniger an

Sicherlich ist es richtig (und fände von Seiten der Theologie durchaus Zustimmung), dass der Schuldbegriff, so wie Schweitzer ihn versteht, eigentlich nur dann wirklich sinnvoll zu benutzen wäre, wenn die Möglichkeit der Vergebung und, dadurch bedingt, der Glaube an einen gütigen und vergebenden Gott nach Muster des christlichen Gottes aus dem Neuen Testament mit diesem mitgedacht würde.⁵⁸⁸ Und es soll auch gar nicht abgestritten werden, dass Schweitzer selbst wohl seinen eigenen Gottesglauben in die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben hat einfließen lassen. Auch wenn er anmahnt, wir könnten es weiter oben sehen, nicht zu häufig und insbesondere nicht gedankenlos von Gott zu sprechen, so sieht er doch im Willen zum Leben, diesem Urgrund allen Seins, zumindest ein göttliches Prinzip, um nicht zu sagen Gott selbst; zu diesem Urgrunde kann sich der Mensch nun verhalten wie zu einer ethischen Persönlichkeit. So impliziert Schweitzers Ethik in der Tat sowohl einen Pantheismus (der Wille zum Leben ist Urgrund allen Seins) als auch einen daraus sich erhebenden Theismus (indem sich der Mensch zu diesem Urgrund des Seins verhält wie zu einer ethischen Persönlichkeit), ist also in jedem Falle „irgendwie“ auf ein göttliches Prinzip ausgerichtet. Die Tatsache, dass Schweitzer schließlich versucht, die Kerngedanken des Christentums mit seiner Ehrfurchtsethik zusammenzudenken, spricht ebenso für die Annahme, dass Religiosität – und das meint in diesem Falle eine vom Christentum eingefärbte Religiosität – nachgerade „wesenhaft“ zur Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben dazugehört. Ein Zitat aus Schweitzers *Aus meinem Leben und Denken* mag dies belegen.

„In der Welt offenbart sich uns der unendliche Wille zum Leben als Schöpferwille, der voll dunkler und schmerzlicher Rätsel für uns ist, in uns als Wille der Liebe, der durch uns die Selbstentzweiung des Willens zum Leben aufheben will. Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben hat also religiösen Charakter. ... Durch ihre religiös geartete tätige Ethik der Liebe und durch ihre Innerlichkeit ist die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben der

christlicher Mystik berücksichtigen müssen. Aber Schweitzer schrieb nicht für den Hinduisten, Buddhisten, Juden oder Moslem und auch nicht für den aufgeklärten Atheisten, sondern für den Christen. ... Ethik sollte Universalcharakter besitzen; bleibt sie auf bestimmte Kulturkreise beschränkt, ist in Bezug auf ihren Wahrheitsgehalt und ihre Glaubwürdigkeit ein großes Fragezeichen angebracht. Die Kritik, daß die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben damit nicht universal und nicht weltanschauungsneutral ist, daß sie nur für den westlichen – also christlichen Kulturkreis Bedeutung haben kann, ist deshalb sicherlich angebracht.“

⁵⁸⁸ Ich behaupte damit keineswegs, dass keine andere Möglichkeit der Schuldinterpretation gegeben wäre als eine Auslegung in christlicher Hinsicht – im Gegenteil; an dieser Stelle sei etwa an die Arbeiten Nietzsches erinnert oder an die Arbeit Stephan Grätzels, *Dasein ohne Schuld*. Das prominenteste Exempel für eine säkulare Interpretation des Schuldbegriffs ist sicherlich Martin Heideggers existenzialontologische Deutung desselben in dessen Werk *Sein und Zeit*. Weist doch Heidegger explizit daraufhin, dass seine Termini wie „eigentlich“ bzw. „uneigentlich“ oder „Schuld“ nicht moralisch, sondern strikt formal-existenzial zu verstehen seien (man sehe z.B. *Sein und Zeit*, S. 42f. oder S. 283). Ferner spricht Schweitzer auch von einem Abtragen der Schuld durch helfendes Hingeben an je begegnendes hilfsbedürftiges Sein, ein Gedanke, welcher aus existenzialontologischer Sicht nicht sinnvoll ist.

des Christentums wesensverwandt. ... Pantheistisch ist jedes lebendige Christentum insoweit, als es alles, was ist, als in dem Urgrund alles Seins seiend ansehen muß. Zugleich aber steht jede ethische Frömmigkeit über aller pantheistischer Mystik dadurch, daß sie den Gott der Liebe nicht in der Natur findet, sondern von ihm nur dadurch weiß, daß er sich als Wille der Liebe in uns kundgibt. Der Urgrund des Seins, wie er in der Natur in Erscheinung tritt, ist uns immer etwas Unpersönliches. Zum Urgrund des Seins aber, der als Wille zur Liebe in uns offenbar wird, verhalten wir uns als zu einer ethischen Persönlichkeit. Der Theismus steht nicht im Gegensatz zum Pantheismus, sondern erhebt sich aus ihm als das ethisch Bestimmte aus dem naturhaft Unbestimmten.“⁵⁸⁹

Doch müssen wir nicht nach den eben von uns selbst dargelegten Beweisen den Kritikern in diesem Punkte beipflichten und es als ausgemachte Schwäche der Schweitzer'schen Ehrfurchtsethik ansehen, von einem religiösen und womöglich christlich-religiösen Geiste beseelt und damit nicht mehr kulturübergreifend gültig zu sein?

Freilich mag es die ein oder andere Person stören, wenn in unserer „postmetaphysischen“ Zeit ein Ethikmodell vorgestellt wird, welches einen starken Bezug zum Christentum hat, doch müssen wir genau hinsehen und prüfen, inwieweit jemand, der dem Konzept der Ehrfurcht vor dem Leben wohlgesonnen ist, tatsächlich christliches Gedankengut mit übernehmen müsste. Und hierbei können wir feststellen, dass zwar ein gewisses allem Seienden zugrunde liegendes Sein angenommen werden muss (ob man dies nun als „Wille zum Leben“ bezeichnet oder einen anderen Ausdruck dafür wählen möchte, ist im Letzten egal), welches schließlich das große Geheimnis des Lebens ausmacht, wobei allerdings keine Notwendigkeit besteht, dieses christlich zu interpretieren; eine pantheistische Deutung von Welt, worauf Schweitzer schließlich selbst hinweist, wäre womöglich ebenso angängig – auch wenn eine „personale Note“ bei einer solchen Welt- resp. Gottesauslegung doch stets mitschwingt bzw. mitschwingen kann (zumindest bei Schweitzer), besteht aber noch nicht die Notwendigkeit, diese Personalität streng nach christlichem Muster zu denken.⁵⁹⁰ Aus dem schweizerischen Versuch, die Kompatibilität seiner Ehrfurchtsethik mit den Kerngedanken des Christentums aufzuzeigen lässt sich demnach nicht der Schluss ziehen, dass diese Ethik ausschließlich christlich gedeutet werden müsse. Träfe dies zu, dann wären wir im gleichen Zuge

⁵⁸⁹ LD, S. 232 ff.

⁵⁹⁰ Hier bestünde womöglich Bedarf zum Weiterdenken – wie kann man Schweitzers Rede von der „ethischen (Gott-)Persönlichkeit“ angemessen denken? Ich selbst bin dieser Frage im Rahmen meiner Ausführungen nur unzureichend nachgegangen bzw. habe dieses Problem zunächst einmal beiseite geschoben, was allerdings nicht bedeutet, dass diese Problematik unwichtig wäre. Wie man sieht, hängt davon auch die Qualität der Antwort auf die Frage ab, ob, und wenn ja, wie stark, Schweitzers Ethik und die damit verbundene Gottesvorstellung christlich gedeutet werden muss.

angehalten, der Kantischen Ethik eine Absage im Hinblick auf ihren universellen Geltungsanspruch zu erteilen, denn auch Kant probiert in seiner *KdpV* die Kongruenz seiner Konzeption mit den Kernaussagen der christlichen Religion zu belegen⁵⁹¹, ja, er sieht gar in seinem Modell die angemessene Präzisierung der christlichen Moral und die adäquate Fundierung der christlichen Religion, da sie das Prinzip der Autonomie als Grundprinzip aller Sittlichkeit ausweist und dadurch überhaupt so etwas wie eine Moralthologie möglich macht, welche ihrerseits das religiöse Hoffen mit den Ansprüchen der Vernunft versöhnt. Ein Autor schreibt nun einmal zu einer bestimmten Zeit und aus einer bestimmten gesellschaftlichen Perspektive heraus, die natürlicherweise keinen Anspruch auf Universalität erheben darf, da sie eben eine Perspektive ist. Es wird daher kein Ethikkonzept jemals diesem Kriterium der kulturinvarianten Geltung vollkommen Rechnung tragen können, doch bedeutet dies nun wiederum nicht, dass es keine Annäherung an eine solche „kulturelle Verallgemeinerbarkeit“ geben kann. Worauf im Hinblick auf eine möglichst alle kulturellen Grenzen überschreitende Anwendung einer Ethik geachtet werden muss ist, inwiefern sich die verschiedenen Kerngedanken anderer Religionen bzw. andere Sitten und Bräuche in diese Ethik integrieren lassen. Dass Schweitzer als Christ schreibt heißt nicht, wie Eck sich ausdrückt, dass er ausschließlich für Christen schreibe. Sicherlich wird sich ein Leser der schweizerischen Schriften, der dem christlich-abendländischen Kontext entstammt, etwas leichter tun mit den dort ausgebreiteten Gedanken, doch gibt es meiner Ansicht nach auch mannigfache Berührungspunkte zu den ostasiatischen Religionen und dem daraus entspringenden Denken. So ließen sich etwa all die Ausführungen zum Punkte der Selbstvervollkommnungsethik auch aus hinduistischer, buddhistischer, konfuzianischer oder taoistischer Perspektive lesen und verstehen, ebenso wie Schweitzers Überlegungen zur Mystik. Auch Schweitzers Appell zur helfenden Hingabe an anderes Leben wird wohl schwerlich auf Kritik in solchen Kulturkreisen stoßen, selbst wenn dies dort nicht in dieser Vehemenz propagiert werden sollte, wie sie uns in den Werken Schweitzers entgegentritt.⁵⁹² Schließlich ist Schweitzers Ehrfurchtsethik im Letzten eine tiefe, demütige Verbeugung vor dem unendlichen Mysterium des Lebens in all seinen schönen wie erschreckenden Facetten und ich kann mir kaum eine Ethik vorstellen, die ein aktiv-helfendes Handeln an anderem Leben von Grund auf gutheißen könnte, die nicht eine unbedingte Achtung vor dem Leben als solchem als basale Grundüberzeugung mit sich führte. Hier zeigt sich überdies ein großer Vorzug der schweizerischen Ehrfurchtsethik – die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben gibt dem

⁵⁹¹ *KdpV*, A 148 ff.

⁵⁹² So findet sich beispielsweise das „urjüdisch-urchristliche“ Gebot der Nächstenliebe sowie die Goldene Regel auch schon explizit in den *Gesprächen* des Konfuzius, ebd. Buch XV/Abschnitt 23 oder Buch XII/Abschnitt 2.

Menschen keinen festen Regelkanon an die Hand, nach welchem sich dieser sklavisch zu richten hätte, sondern sie fungiert gewissermaßen als Richtlinienethik, d.h. sie versucht, eine bestimmte Haltung dem Leben gegenüber stark zu machen, aus welchem dann je nach Situation auch ein angemessenes Handeln erwachsen kann, womit sie sicherlich stärker in anderen Kulturkreisen zu wirken vermag als etwa eine Ethik nach dem Vorbilde Habermas'. An diese Bemerkungen schließt sich endlich noch eine Äußerung Schweitzers zu seiner Ethik an, in welcher er betont, dass es ihm nicht auf strenge Verallgemeinerbarkeit einer Ethik ankommt, sondern dass die Eindringlichkeit der entscheidende Punkt sei, auf welchen man zu achten habe, so man den Versuch unternähme eine Ethik zu konzipieren.

„Die Autorität der Ethik hängt nicht davon ab, daß sie in möglichst allgemeingültiger Weise gebietet, sondern davon, daß sie es in überzeugender und eindringlichster Weise tut.“⁵⁹³

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Kritik an der schweizerischen Ethik, sie sei aufgrund der christlichen Ausdeutung ihres Schöpfers nicht dazu geeignet, in anderen Kulturkreisen als dem christlich-abendländischen Anwendung zu finden, nicht wirklich berechtigt ist. Der einzige Kritikpunkt, dem ich im Zusammenhang mit dieser Kritik beipflichten würde, ist die Problematik hinsichtlich der Schweizer'schen Rede von der generellen Schuld, welche die Menschen je immer schon trügen (ganz nach dem Modell der christlichen Erbsünde), doch glaube ich, dass sich die Ehrfurchtsethik auch ohne dieses „christlich-allzuchristliche“ Element der generellen Schuldhaftigkeit des Menschen verstehen und leben ließe. Man muss sein Tun nicht als permanentes Abtragen einer Erbschuld deuten, sondern kann auf der Basis einer demütigen und ehrfurchtvollen Haltung dem Leben gegenüber agieren, welche frei ist von Begriffen wie „Schuld“ und „Sühne“.

⁵⁹³ Kulturphilosophie III, 4. Teil, S. 284.

3) Wird die Besonderheit des Menschen durch die Ehrfurchtsethik verkannt?

Dieser dritte Kritikpunkt berührt sicherlich einen strittigen Ansatz der Schweitzer'schen Ehrfurchtsethik, nämlich die vollständige Egalität allen Lebens. Sie gebietet somit jeglichem Speziesismus⁵⁹⁴ bzw. Anthropomorphismus Einhalt und öffnet die Grenzen der Menge der ethisch voll zu berücksichtigenden Lebewesen in radikalster Weise. Für Schweitzer ist es nicht angängig, eine wie auch immer geartete Rangfolge hinsichtlich des Wertes von Lebewesen erstellen zu wollen.

„Das Unternehmen, allgemeingültige Wertunterschiede zwischen den Lebewesen zu statuieren, läuft darauf hinaus, sie danach zu beurteilen, ob sie uns Menschen nach unserem Empfinden näher oder ferner zu stehen scheinen, was ein ganz subjektiver Maßstab ist. Wer von uns weiß, was das andere Lebewesen an sich und in dem Weltganzen für eine Bedeutung hat? Im Gefolge dieser Unterscheidung kommt dann die Ansicht auf, daß es wertloses Leben gäbe, dessen Schädigung und Vernichtung nichts auf sich habe. Unter wertlosem Leben werden dann, je nach Umständen, Arten von Insekten oder primitive Völker verstanden. Dem wahrhaft ethischen Menschen ist alles Leben heilig, auch das, das uns vom Menschenstandpunkt aus als tiefer stehend vorkommt.“⁵⁹⁵

Gemäß der Forderung des Biophilieprinzips muss alles Leben als heilig angesehen werden, was zu der Konsequenz führt, keine absoluten Wertunterschiede zwischen verschiedenen Spezies zu proklamieren. Schweitzer überdies befürchtet, wie das eben aufgeführte Zitat belegt, dass sich etwaige etablierte Wertunterschiede leicht auch innerhalb der menschlichen Spezies ausbreiten könnten, mit dem Ergebnis, welches wir etwa zur Zeit der Herrschaft des nationalsozialistischen Regimes in Deutschland finden konnten – plötzlich wären es nicht mehr „nur“ Insekten oder andere Tierarten, welche, da dem Menschen unterlegen, von diesem nach Belieben benutzt werden dürften, nein, auch Menschengruppen könnten dann zu

⁵⁹⁴ „Speziesismus“ ist ein Begriff, der von dem Philosophen Richard Dudley Ryder ersonnen ward und welchen dann insbesondere Peter Singer in Anlehnung an solche Ausdrücke wie „Rassismus“, „Sexismus“ oder „Anthropozentrismus“ bekannt gemacht hat. Dem gemäß denkt eine Person speziesistisch, wenn sie Lebewesen anderer Gattungen alleine deswegen schon geringer schätzt, weil diese nicht der Gattung des Homo sapiens angehören. Alles Leben also, das außerhalb der Spezies „Mensch“ steht, hat aus diesem Grunde schon weniger Ansprüche auf Berücksichtigung seiner Interessen, etwa hinsichtlich seines ethischen Status'. „Rassisten europäischer Abstammung akzeptieren nicht, daß der Schmerz, den Afrikaner verspüren, ebenso schlimm ist wie der, den Europäer verspüren. Ähnlich messen jene, die ich „Speziesisten“ nennen möchte, da, wo es zu einer Kollision ihrer Interessen mit denen von Angehörigen einer anderen Spezies kommt, den Interessen der eigenen Spezies größeres Gewicht bei. Menschliche Speziesisten erkennen nicht an, daß der Schmerz, den Schweine oder Mäuse verspüren, ebenso schlimm ist wie der von Menschen verspürte.“ Peter Singer: *Praktische Ethik*, S. 86.

⁵⁹⁵ LD, S. 230.

beliebigen Zwecken ausgebeutet und verheizt werden. Zwar hatte dieses Denken seine traurige Blütezeit und seine bislang grauenvollste Umsetzung während der 30-er und 40-er Jahre in Deutschland erlebt, doch gab es ähnliche Denkweisen bereits über Jahrhunderte hinweg zuvor und es existiert auch heute noch in unterschiedlichen Ausprägungen unter allen Gesellschaftsschichten und in nahezu allen sog. zivilisierten Ländern dieser Welt. Es scheint in der Tat sich so zu verhalten, wie Schweitzer dies prognostiziert hat – erst eine Ethik der Ehrfurcht vor *allem* Leben ist in der Lage, eine echte und vollständige Wende im Hinblick auf die Grausamkeit, Rohheit, kurz, auf die stets stärker werdende Humanitätslosigkeit zu initiieren. Solange Leben nicht als solches mit einem gegen unendlichen Wert bedacht wird, wird nichtmenschliches Leben als auch der Mensch selbst für allerlei „bedeutende“ wie weniger bedeutende Zwecke geopfert. Dies ist übrigens auch ein Kernstück des Schweitzer'schen **Humanitätsverständnisses**, dass nämlich kein Mensch (erweiternd könnte man auch berechtigterweise sagen „kein Lebewesen“) für Ziele, welcher Art auch immer diese sein mögen, geopfert werden darf.

*„Das Wesen der Humanität besteht darin, daß die Individuen sich nie darauf einlassen, unpersönlich zweckmäßig wie die Gesellschaft zu denken und das Einzelwesen einem Ziele opfern.“*⁵⁹⁶

Von diesem Gedanken ausgehend kritisiert Schweitzer schließlich auch, zumindest während der Zeit der Abfassung von *Kultur und Ethik*, sämtliche utilitaristischen Ethikmodelle sowie alle gesellschaftsorientierten Ethiken.⁵⁹⁷ Diese hätten, so die Auffassung Schweitzers, eine ihnen innewohnende Tendenz, den je einzelnen Menschen zu übergehen und lediglich nach dem abstrakten Glück für die große Masse der Menschen zu fragen. Dadurch aber geht das Gespür für den Wert des je einzelnen Menschen verloren und, damit zusammenhängend, schließlich auch das Verständnis für die Werthaftigkeit menschlichen Lebens überhaupt.

⁵⁹⁶ KE, S. 247. Dazu passt auch folgende Textpassage aus KE, S. 348: „*Ethik geht nur so weit, als die Humanität, das heißt die Rücksicht auf die Existenz und auf das Glück des einzelnen Menschenwesens geht.*“

⁵⁹⁷ Im Nachlass allerdings können wir eine etwas veränderte Haltung Schweitzers zum Utilitarismus erkennen, seine Beurteilung desselben ist etwa milder geworden; man sehe etwa *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 248: „*Unnötig, die Nützlichkeithetik zu diskreditieren. Ethik, die wirklich nur Nützlichkeithetik ist, gibt es nicht. Immer wird das ethisch Tun auch irgendwie aus der Bedeutung her, die es für den Tugenden selber hat, vollbracht. ... Dieses dumme Gerede gegen die Nützlichkeithetik! Bruder Mensch, ach, daß du und ich an dem, was sie als flache und flachste Nützlichkeithetik zu bezeichnen belieben, einigermassen reich wären! Daß doch so viel solcher schlechtesten Nützlichkeithetik unter den Menschen wäre und Oasen, wenn auch noch so armselige, in der Wüste der Kältherzigkeit schüfe!*“ Auch Hans Lenk verweist auf die veränderte Haltung Schweitzers hinsichtlich der utilitaristischen Ethiken in den nachgelassenen Fragmenten desselben; man sehe hierzu Lenks Aufsatz (welcher zusammen mit Claus Günzler verfasst wurde) *Ethik und Weltanschauung. Zum Neuigkeitsgehalt von Albert Schweitzers ‚Kulturphilosophie III‘ in Albert Schweitzer heute – Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung*, Bd. 1, S. 29 f.

„Der moderne Utilitarismus hinwiederum verliert das Empfinden für Humanität in dem Maße, als er sich immer konsequenter zur Ethik der sozial organisierten Gesellschaft ausbildet. Es kann nicht anders sein. ... Die auf das Gedeihen der organisierten Gesellschaft gerichtete Betrachtungsweise kann nicht anders, als sich damit abfinden, Einzelne oder Gruppen von Einzelnen zu opfern. ... So trägt die sozialwissenschaftliche Ethik viel dazu bei, daß die moderne Gesinnung die Scheu vor der Inhumanität verliert. Er läßt die Individuen die Mentalität der Gesellschaft annehmen, statt sie in Spannung mit ihr zu erhalten.“⁵⁹⁸

Gestützt wird diese Denkungsart nach Meinung Schweitzers durch die zu seiner Zeit im Schwange der philosophischen Debatte befindlichen Ansichten der Vertreter einer biologischen fundierten Ethik; Schweitzer nennt in *Kultur und Ethik* Charles Darwin und Herbert Spencer als deren einflussreichste Hauptvertreter.

„Eine unerwartete Hilfe empfängt die utilitaristische Ethik von der Naturwissenschaft. Die Biologie erklärt sich in stände, die Hingebung, die man als neben dem Egoistischen gegeben und nicht weiter aus ihm ableitbar anzunehmen sich entschlossen hatte, ihrer Entstehung nach begreiflich zu machen. Das Unegoistische, lehrt sie, stammt tatsächlich aus dem Egoistischen. ... Diesen Gedanken führen Charles Darwin (1809-1882) in seiner ‚Abstammung des Menschen‘ und Herbert Spencer (1820-1903) in seinen ‚Prinzipien der Ethik‘ aus. Beide berufen sich aufeinander. ... Indem sie die ausgebildete Herdenmentalität als Ethik proklamieren, zeigen Darwin und Spencer, daß sie dem Problem des Verhältnisses von Instinkt und denkendem Überlegen in der Ethik nicht auf den Grund gegangen sind. Wenn die Natur eine vollendete Herde haben will, appelliert sie nicht an die Ethik, sondern gibt den Individuen, wie im Ameisen- oder Bienenstaate, Instinkte, kraft deren sie in der Genossenschaft völlig aufgehen. Ethik aber ist Betätigung der Solidarität auf Grund freier Überlegung, die sich zudem nicht nur auf Individuen der gleichen Art, sondern auf alles Lebendige überhaupt richtet. Die Ethik Darwins und Spencers ist von vornherein verfehlt, weil sie zu eng ist und dem Irrationalen sein Recht nicht läßt.“⁵⁹⁹

Dementsprechend ist Schweitzer auch ein vehementer Verfechter der Individualethik, welcher er den Vorrang vor jeder Gesellschaftsethik gibt. Der je einzelne Mensch ist der Träger der Kultur bzw. der Ethik (wir haben dies bereits im ersten Kapitel dieser Arbeit angesprochen), nicht aber die Gesellschaft, welche jegliche Bestrebung zur Entfaltung von Persönlichkeit und

⁵⁹⁸ KE, S. 247.

⁵⁹⁹ KE, S. 241 ff.

Individualität im Keime zu ersticken trachtet. Kultur und Ethik entspringen aus dem je einzelnen Individuum, nicht aus der breiten anonymen Masse.⁶⁰⁰ So kann Schweitzer schließlich auch sagen, dass der moderne Mensch lernen müsse, pessimistisch von der Ethik der Gesellschaft zu denken.

*„Der Fortschritt der Ethik besteht darin, daß wir uns entschließen, pessimistisch von der Ethik der Gesellschaft zu denken.“*⁶⁰¹

Doch beschränkt sich ethische Solidarität bei Schweitzer, wie gesehen, nicht nur auf den Zusammenhalt der Menschen untereinander, sondern auf alles Leben überhaupt und dabei insbesondere auch auf Tiere (und Pflanzen).⁶⁰² Aufgrund dessen kann man Schweitzer mit gutem Rechte als einen der Gründerväter der modernen Tierethik ansehen, gleichwohl es zu beinahe allen Zeiten einzelne Denker gegeben hat, welche darauf insistierten, dass auch den Tieren eine ethische Berücksichtigung bzw. ein ethischer Schutz zukommen sollte. Er wird nicht müde zu betonen, wie sehr es als verhängnisvolles Versäumnis anzusehen sei, dass die abendländische Philosophie die Tiere aus ihren mannigfaltigen Überlegungen zur Ethik einfach ausgeklammert habe und wie wichtig es nun sei, dieses Versäumnis aufzuholen.

„Wie die Hausfrau, die die Stube gescheuert hat, Sorge trägt, daß die Türe zu ist, damit ja der Hund nicht hereinkomme und das getane Werk durch die Spuren seiner Pfoten entstelle, also wachen die europäischen Denker darüber, daß ihnen keine Tiere in der Ethik herumlaufen. Was sie sich an Torheiten leisten, um die überlieferte Engherzigkeit aufrechtzuerhalten und auf ein Prinzip zu bringen, grenzt ans Unglaubliche. Entweder lassen sie das Mitgefühl gegen Tiere ganz weg, oder sie sorgen dafür, daß es zu einem nichtssagenden Rest zusammenschrumpft. Lassen sie etwas mehr davon bestehen, so glauben sie dafür weithergeholte Rechtfertigungen, wenn nicht gar Entschuldigungen vorbringen zu müssen. ...

⁶⁰⁰ „Regeneration der Kultur hat nichts mit Bewegungen zu tun, die den Charakter eines Massenerlebnisses an sich tragen. ... Kultur aber kann nur dadurch wieder zustande kommen, daß in den vielen Einzelnen, unabhängig von der jetzt herrschenden Gesamtgesinnung und im Gegensatz zu ihr, eine neue Gesinnung entsteht, die nach und nach auf die Gesamtgesinnung Einfluß gewinnt und sie zuletzt bestimmt. Allein eine ethische Bewegung kann uns aus der Unkultur herausführen. Das Ethische aber kommt nur im Einzelnen zustande.“ KE, S. 59. Oder auch ebd. S. 312: „Der große Irrtum des bisherigen ethischen Denkens ist, daß es die Wesensverschiedenheit der Ethik der ethischen Persönlichkeit und der vom Standpunkt der Gesellschaft aufgestellten Ethik nicht zugeben will, sondern immer meint, beide in einem Stück gießen zu müssen und zu können. Dies läuft darauf hinaus, daß die Ethik der ethischen Persönlichkeit der Ethik der Gesellschaft geopfert wird.“

⁶⁰¹ KE, S. 314.

⁶⁰² Man sehe etwa KE, S. 331: „Das Leben als solches ist ihm heilig. Er reißt kein Blatt vom Baume und hat acht, daß er kein Insekt zertritt.“ Überdies legt Schweitzer in seinem Nachlass einige Ausführungen zum Verhältnis von Mensch und Tier dar, man sehe etwa *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 138 ff.

So gilt es dem europäischen Denken als ein Dogma, daß die Ethik es eigentlich nur mit dem Verhalten des Menschen zum Menschen und der Gesellschaft zu tun habe.“⁶⁰³

Das ist zugleich auch ein Grund dafür, weshalb die schweizerische Forderung nach Grenzenlosigkeit von ethischer Sorge bei vielen Denkern auf großes Unbehagen gestoßen ist bzw. immer noch stößt. Schweitzer selbst hat dies seinerzeit bereits gesehen und entsprechend darauf reagiert.⁶⁰⁴ Selbst wenn die Forderung der Ethik in diesem Punkte nahezu Unglaubliches von uns fordert, so haben wir doch dieser Forderung so gut als möglich nachzukommen, denn....

*„Nur die Ethik, die dem Menschen das weitgehendste, auf Erhaltung und Förderung von Leben gerichtete Wirken gebietet, ist tätiges Einswerden mit dem unendlichen Sein. Nur sie ist in Weltanschauung begründbar.“*⁶⁰⁵

Das tätige Einssein mit dem unendlichen Sein ist für Schweitzer also nur über den Weg der Hingabe an alles in meinem Bereich befindlichen hilfsbedürftigen Leben zu erlangen.

*„Erlebt der Mensch seine Verbundenheit mit allen Wesen, so entspringt daraus die Nötigung zu einem ins Uferlose gehenden Dienen. Er weiß sich verpflichtet, allem Leben, das sich in seinem Bereich befindet und der Hülfe bedarf, solche, soweit er nur immer kann, zu leisten.“*⁶⁰⁶

⁶⁰³ KE, S. 317 f. Eine weitere eindruckliche Textpassage aus eben diesem Buche sei der Vollständigkeit halber ebenfalls hier angeführt: *„Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben wehrt uns, durch Stillschweigen uns gegenseitig glauben zu lassen, daß wir nicht mehr erleben, was wir als denkende Menschen erleben müssen. Sie gibt uns ein, uns in diesem Erleben gegenseitig wachzuhalten und miteinander unerschrocken nach der Verantwortung, wie wir sie empfinden, zu reden und zu tun. Sie läßt uns miteinander nach Gelegenheit spähen, für so viel Elend, das Menschen den Tieren zufügen, Tieren in irgend etwas Hilfe zu bringen und damit für einen Augenblick aus dem unbegreiflichen Grauen des Daseins herauszutreten.“*

⁶⁰⁴ Man sehe etwa *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 137: *„Ein Problem ist das Ethische auch insofern, als es sich nicht begrenzen läßt. Wo ist das Ende der durch es gegebenen Forderungen? Tritt der Mensch einmal aus dem Für-Sich-Sein heraus, um Pflichten und Verantwortungen andern gegenüber anzuerkennen, so kann er hierin nicht nach Belieben haltmachen. Er muß, wenn er es sich einzugestehen wagt, auf dem einmal betretenen Pfad immer weiter vorangehen, ohne je an ein Ende zu gelangen. In keinem Überlegen läßt sich festlegen, was wir dem Nebenmenschen, der unserer bedarf, noch schulden und nicht mehr schulden, welche Verantwortungen uns zufallen und nicht mehr zufallen, welches Nachgeben und Verzeihen noch geboten und welches nicht mehr geboten ist.“*

⁶⁰⁵ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 217.

⁶⁰⁶ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 223.

Nach dem eben Gesagten mag es so scheinen, als hätte sich der Verdacht, Schweitzer unterminiere die ethische Stellung des Menschen dadurch, dass er allem Leben den gleichen Wert zuspricht wie dem menschlichen, ein Stück weit bewahrheitet. Wir konnten allerdings sehen, dass es Schweitzer sicherlich nicht darum geht, den Wert menschlichen Lebens zugunsten allen anderen Lebens zu mindern sondern es ist ihm vielmehr daran gelegen, den Wert allen nichtmenschlichen Lebens zu heben, so dass dieser Einwand gegen die Ehrfurchtsethik Albert Schweitzers nicht wirklich stichhaltig ist. Mehr noch, dieser Einwand verkennt letztlich die Besonderheit der schweitzerischen Ehrfurchtsethik, dass sie eine Hingabeethik beinhaltet (neben den selbstvervollkommnungsethischen Momenten), welche das geistige Einssein mit dem unendlichen Sein durch tätiges Einssein mit dem unendlichen Sein, das durch helfende Hingabe an je begegnendes, hilfesuchendes Seiendes realisiert wird, zu vollenden sucht. Auf diese Weise ist ethisches Handeln dem Menschen gegenüber nur ein Teil des umfassenderen ethischen Handelns, nämlich ein Teil des ethischen Handelns gegenüber Leben überhaupt. Nur derjenige vermag Schweitzer in diesem Punkte eine allzu starke Erweiterung ethischer Verpflichtung vorzuwerfen, der die dahinterstehende Idee der wesenhaften Verbundenheit allen Lebens vermöge des Willens zum Leben nicht berücksichtigt hat. Es ist nichts Schlimmes an der Forderung, allen Erscheinungen des Willens zum Leben den gleichen Wert zuzuschreiben, da jedes Lebewesen letztlich in gewisser Hinsicht jedes andere Lebewesen mit in sich fasst, ja, es mehr oder minder *ist*. Schließlich ist die „Aufhebung des Fremdseins zwischen uns und den andern Wesen“ eine Hauptaufgabe von Ethik, zumindest nach Auffassung Schweitzers.⁶⁰⁷

„Nun aber meint er (der Mensch; Anm. d. Verf.), brauche er nicht weiterzugehen. Die zwischen ihm und den Geschöpfen bestehenden Unterschiede hält er für so groß, daß das, was sie mit ihm als lebendige Wesen gemein haben, seine Bedeutung verliere. Das Ungleichartige überwiege bei weitem das Gleichartige. In der Anwendung dieser Theorie der zwischen ihm und den Geschöpfen bestehenden Fremdheit sieht er sich aber durch Erfahrung und Erleben zu den mannigfachsten Einschränkungen genötigt. Der Verkehr mit den Geschöpfen, die in seiner Umgebung leben, bringt ihm zum Bewußtsein, wie groß die Ähnlichkeit zwischen dem in ihnen und dem in ihm vorhandenen Leben ist. ... Zuletzt bleibt ihm doch nichts anderes übrig, als die Scheidewand, die er zwischen sich und den Geschöpfen

⁶⁰⁷ Man sehe hierzu etwa *Predigten*, S. 25: „Was ist also das Erkennen, das gelehrteste wie das kindlichste: Ehrfurcht vor dem Leben, vor dem Unbegreiflichen, das uns im All entgegentritt und das ist wie wir selbst, verschieden in der äußeren Erscheinung und doch innerlich gleichen Wesens mit uns, uns furchtbar ähnlich, furchtbar verwandt. Aufhebung des Fremdseins zwischen uns und den andern Wesen.“

errichtete, statt nur an dieser und jener Stelle ganz und gar niederzulegen. Er sieht ein, daß die Teilnahme an dem Wohl und Wehe aller in seinen Bereich tretenden Wesen kein zu unterdrückender Gefühlsüberschwang ist, sondern von der Ethik, wenn sie sachlichen Überlegungen Gehör gibt, gefordert wird. Nicht nur das uns nahestehende Leben, sondern das Leben als solches haben wir zu erhalten und zu fördern. Die Idee der Menschheit ist nur das Mittelgebirge, hinter dem sich das Hochgebirge der Idee der Zusammengehörigkeit aller Wesen erhebt. Alles Leben bedeutet einen Wert. Von dem Geheimnis des Lebens erfüllt sein und es in allen Wesen zu erschauen und zu verehren, ist das höchste Wissen.“⁶⁰⁸

Somit können wir abschließend Kritikpunkt 3 als nicht überzeugend zurückweisen, zumal es mittlerweile eine große Zahl weiterer Denker gibt, die sich für eine Erweiterung der Ethik über die Grenzen der Spezies des Homo sapiens hinaus stark machen, so dass Schweitzer mit seiner Konzeption keineswegs mehr allein auf weiter Flur steht.⁶⁰⁹

4) Mangelt es der Ehrfurchtsethik an einem Anwendungskriterium?

Ein mit der eben besprochenen Thematik zusammenhängendes Problem, auf welches etwa Hans Lenk hinweist⁶¹⁰, besteht darin, dass wir trotz allem zugrunde gelegten Einsseins in bestimmten Handlungssituationen einfach zwischen der Werthhaftigkeit von Leben bzw. Lebewesen unterscheiden und eine Wahl treffen müssen, in dem Sinne, dass womöglich ein Lebewesen zugunsten des anderen „aufgegeben“ werden muss. Diese Problematik bringt uns schließlich direkt zur Kritik des Punktes 4.

Kritikpunkt 4 kritisiert die Unschärfe der schweitzerischen Ehrfurchtsethik im Hinblick auf die Möglichkeit, mit ihrer Hilfe in konkreten Handlungssituationen von ethischer Relevanz (also nicht in Entscheidungssituationen in denen es darum geht, festzulegen, ob nun das Binden des linken Schnürsenkels zeitlich vor dem Schnüren des rechten Senkels erfolgen sollte oder umgekehrt), angemessen Auskunft geben zu können ob der in dieser Lage korrektesten Handlungsweise. Zwar gibt sie uns eine allgemeine Richtlinie an die Hand – das Biophilieprinzip – welches uns die geforderte Grundhaltung gegenüber dem Leben deutlich

⁶⁰⁸ *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 218 f. Auch sei an dieser Stelle nochmals auf die bewegenden Äußerungen Schweitzers in seinen *Predigten* verwiesen (ebd. S. 24 f.): „*Und du vertiefst dich ins Leben, schaust du mit sehenden Augen in das gewaltige belebte Chaos dieses Seins, dann ergreift es dich plötzlich wie ein Schwindel. In allem findest du dich wieder. ... Überall wo du Leben siehst – das bist du!*“

⁶⁰⁹ Insofern hat sich Schweitzers Prognose, zumindest was die philosophisch-ethischen Debatten anbelangt, durchaus bewahrheitet – man sehe *KE*, S. 332: „*Es kommt aber die Zeit, wo man staunen wird, daß die Menschheit so lange brauchte, um gedankenlose Schädigung von Leben als mit Ethik unvereinbar einzusehen.*“

⁶¹⁰ *Albert Schweitzer – Ethik als konkrete Humanität*, S. 23 f.

vor Augen führt, jedoch fehlen unbestreitbar Kriterien zur Beurteilung, wann eine Handlung nun den Geist des Biophilieprinzips erfüllt bzw. wann es womöglich notwendig ist, zur Erhaltung eines oder mehrerer Lebewesen eines oder mehrere Lebewesen zu töten, kurz, wann es also notwendig ist, der „Selbstentzweiung des Willens zum Leben“ Tribut zu zollen; es fehlt eine ethische Kasuistik. Gemäß der Schweitzer'schen Ausführungen sollen wir keiner Lebensform einen höheren Wert zuschreiben als allen anderen Lebensformen doch müssen wir dies nachgerade zwingend tun, um etwa in Fragen des Tötens bestimmter Lebewesen zu einer verantwortbaren Entscheidung zu gelangen. Schweitzer selbst gibt ein Beispiel aus seiner Zeit in Lambarene.

„Ich kaufe Eingeborenen einen jungen Fischadler ab, den sie auf einer Sandbank gefangen haben, um ihn aus ihren grausamen Händen zu erretten. Nun aber habe ich zu entscheiden, ob ich ihn verhungern lasse oder ob ich täglich soundso viele Fischlein töte, um ihn am Leben zu erhalten. Ich entschieße mich für das Letztere. Aber jeden Tag empfinde ich es als etwas Schweres, daß auf meine Verantwortung hin dieses Leben dem anderen geopfert wird.“⁶¹¹

Um den Fischadler am Leben zu erhalten sah sich Schweitzer gezwungen, Fische in größerer Menge zu töten bzw. an diesen zu verfüttern, so dass er in diesem Falle dem Leben des Adlers einen höheren Wert zugesprochen hat als den Fischen, welche er an diesen verfüttert hatte.

Beachtenswert an diesem Beispiel ist nun die Tatsache, dass Schweitzer kein Kriterium anführt, nach welchem er entschieden hätte, den Adler auf Kosten des Lebens der zahlreichen Fische am Leben zu halten. Er hat also eine Entscheidung getroffen, die in einer ganz bestimmten Situation zu einer ganz bestimmten Zeit, kurz, die unter ganz bestimmten Bedingungen getroffen werden müssen. Seine Entscheidung wäre möglicherweise anders ausgefallen, hätte der Adler Krankheitssymptome gezeigt, welche darauf hätten schließen lassen, dass er die nächsten Tage nicht mehr überleben würde. In diesem Falle hätte Schweitzer den Vogel vermutlich getötet und die Fische wären mit heiler Haut davon gekommen. Er hat also getreu seines Diktums gehandelt, dass Ethik nicht in Regeln zu pressen sei⁶¹², was lediglich dazu führen würde, dass der Mensch sich allzu sicher wähnte und

⁶¹¹ LD, S. 231.

⁶¹² Man sehe etwa *Kulturphilosophie III*, 1. Teil, S. 219: „Weder ist die Ethik ein in sich geschlossenes System von Geboten, noch hat ihr Tun feste Grenzen.“ Des weiteren sei auf *Kulturphilosophie III*, 2. Teil, S. 247 verwiesen: „Unmöglich daher, bei der Auffassung der Ethik als einer Vielheit von für sich begründbaren und gegeneinander abwägbaren Geboten, Pflichten und Tugenden stehenzubleiben. Die Erkenntnis zwingt sich uns auf, daß alles Ethische auf ein einziges Grundprinzip des Ethischen, das der höchsten Erhaltung von Leben, zurückgeht. ... Solange die Ethik noch als etwas sich aus Geboten, Pflichten und Tugenden Zusammensetzendes vorgestellt wird, heißt sie Moral. ... Nur das Grundprinzip des Ethischen ist einfach und allgemeingültig. Ihm

dadurch begäbe, mechanisch bestimmte Regeln in bestimmten Situationen abzuarbeiten und somit die Verantwortung auf einen bereits bestehenden Regelkanon abzuwälzen. Hier ist an den Ausspruch Schweitzers aus *Kultur und Ethik* zu erinnern, in welchem er anmahnt, dass sich keiner die Last der Verantwortung leicht machen solle und dass das gute Gewissen, welches sich ja immer genau dann einstellt, wenn man eine im Rahmen eines bekannten Regelsatzes als gut und löblich eingestufte Tat vollbracht hat, eine Erfindung des Teufels sei.⁶¹³ Ein Mensch, der (im herkömmlichen Sprachgebrauch) „guten Gewissens“ handelt, agiert häufig nach ihm je schon bekannten ethischen Regeln, welche er in aller Regel eben nicht mehr hinterfragt. Genau dies aber fordert Schweitzer. Er verlangt jedem denkenden Menschen ein Höchstmaß an Verantwortlichkeit ab, was zugleich bedeutet, dass in allen konkreten ethisch relevanten Handlungssituationen stets von neuem Entscheidungsalternativen abgewogen werden müssen, da keine Handlungssituation einer anderen bis ins Detail gleicht. Genau genommen kann daher verantwortetes Handeln nie leicht fallen und den je agierenden Menschen nie mit wirklich „reinem Gewissen“ zurücklassen, da eine echte Wahl in den seltensten Fällen wirklich eindeutig als richtig oder falsch zu beurteilen ist.

Sicherlich mag man diese Tatsache als Schwäche im Rahmen der schweizerischen Ethik kritisieren, es ist jedoch möglich, dies ebenso als Stärke dieses Ethikkonzepts hervorzuheben. Schließlich wird dem Menschen ein hohes Maß an Verantwortlichkeit zugesprochen. Außerdem wird es der unbestreitbaren Tatsache gerecht, dass keine zu beurteilende Situation einer anderen bis aufs Letzte gleicht. Der Geist der Ethik wird zudem nicht im Abspulen von als einmal richtig erkannten Maximen, Regeln, Gesetzen o.ä. gesehen, sondern im permanenten Dialog des Menschen mit der ihn umgebenden Welt; er ist gleichsam stets darauf aus, über sich selbst hinauszudeuten, er muss sich, um mit Nietzsche zu sprechen, immer wieder selbst neu in Frage stellen bzw. sich stets überwinden. Ethik ist demnach nie abgeschlossen, nie als fertiges Ganzes zu besitzen, wie Schweitzer in seinem Nachlass selbst ausführt.

*„Wir besitzen das Ethische nicht als etwas Fertiges und in sich Abgeschlossenes, sondern als etwas, das in uns unter dem Einfluss des Denkens zur Entfaltung kommt und in Entwicklung begriffen ist.“*⁶¹⁴

einfache und allgemeingültige Ausführungsbestimmungen beizugeben, ist unmöglich. Von Fall zu Fall, aus tiefstem und stets lebendigem Verantwortungsgefühl heraus, hat der einzelne zu entscheiden, wie er ihm Genüge tun kann.“

⁶¹³ KE, S. 340 f.

⁶¹⁴ *Kulturphilosophie III*, 3. Teil, S. 133.

Überdies sind nahezu alle bekannten Ethiksysteme mehr oder minder offen, d.h. sie anerkennen wohl bestimmte Ausgangsprinzipien, geben jedoch keineswegs für alle denkbaren moralrelevanten Situationen gleichsam a priorische Lösungsvorschläge an die Hand. Ein weiteres Mal lässt sich in dieser Hinsicht das Ethikkonzept Immanuel Kants exemplarisch anführen, zumal dies ein System ist, welches gemeinhin als recht geschlossen eingeschätzt wird. Doch anstelle konkreter Handlungsanleitungen finden wir etwa in Kants metaphysischer Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* als Maximum eine oft nur in Fragen formulierte Kasuistik vor. Auch seine Moralphilosophie im engeren Sinne gibt lediglich ein allgemeines und formales Prinzip an die Hand – das Sittengesetz – die „inhaltlich Füllung“ desselben obliegt dem je einzelnen Menschen, welcher durch seine Maximen dem „Moral-Skelett“ „Fleisch“ bzw. Leben verleiht. Dazu betont Kant ausdrücklich die weite Verbindlichkeit ethischer Pflichten, denen die Rechtspflichten als Pflichten enger Verbindlichkeit gegenübergestellt sind, was heißen soll, dass eine Pflicht zwar als Pflicht geboten sein kann, jedoch lässt sich kein exaktes Maß als Kriterium für die Erfüllung der Pflicht festlegen, es existiert also ein Ermessensspielraum, welcher in der „freien Willkür“ des jeweiligen Akteurs liegt.⁶¹⁵ Es mag etwa geboten sein, einem hilfsbedürftigen Menschen aus Pflicht zu helfen, aber es ist nicht genau zu bestimmen, wie weit die Hilfe nun gehen muss. Was in dem je einzelnen Falle angemessen ist, muss der je Handelnde in der entsprechenden Situation ersinnen. Wir müssen allerdings zugestehen, dass Schweitzer ein Höchstmaß an Offenheit für seine Ethik veranschlagt, denn der Gegenstandsbereich der ethischen Beurteilung ist die Klasse aller Lebewesen überhaupt und es gibt außer dem Gebot des Biophilieprinzips keine einzige weitere Richtlinie zur Anwendung desselben auf konkrete Lebenssituationen. Sicherlich ist es angängig, an dieser Stelle nach Erweiterungsmöglichkeiten der schweizerischen Ehrfurchtsethik Ausschau zu halten, was im Übrigen bereits getan wurde.⁶¹⁶

⁶¹⁵ Man sehe etwa *MdS*, A 20 f.

⁶¹⁶ So diskutiert Claus Günzler in seinem Essay *Ehrfurchtprinzip und Wertrangordnung in Albert Schweitzer heute – Beiträge zur Albert Schweitzer-Forschung*, Bd. 1, S. 87-92, die Möglichkeit oder besser, Unmöglichkeit einer Erweiterung der schweizerischen Ehrfurchtsethik mit Hilfe der Wertethik (z.B. Scheler'scher oder Hartmann'scher Provenienz). Günzler betont ausdrücklich, und zwar vollkommen zu Recht, dass Schweitzer für sich gravierende Mängel an der Wertethik ausgemacht hatte und sie auf dieser Basis scharf kritisierte und zurückwies. Kernpunkt der Schweitzer'schen Kritik ist vor allem das bei sämtlichen wertethischen Entwürfen fehlende Grundprinzip des Sittlichen, aus dem man unter Umständen die ethischen Werte ableiten könnte. Einige Äußerungen aus dem Nachlass Schweitzers mögen dies belegen. „Die ganze Werttheorie ist ein Versuch, dem Ergründen eines Grundprinzips des Ethischen zu entgehen! Und nützt doch nichts. Denn alle Werte müssen zuletzt auf das eine Grundprinzip des Lebens als des Primär-Wertvollen zurückgeführt werden.“ ... „Wie kommt die Wertphilosophie auf ethische Werte?“ ... „Wertethik = zusammengeflickte Ethik.“ ... „Wertphilosophie = Abseitsgehen; auf Nebenwege sich begeben.“ ... „Weil Hartmann kein oberstes Prinzip des Ethischen kennt, darum kann er keine Systembildung in den Werten erkennen. Er muß feststellen, daß unsere Analyse nicht tief genug ist, um die Strukturgesetze der Werttafel bloßzulegen.“ *Kulturphilosophie III*, 1. und 2. Teil, Auswahl aus dem Dokumentationszusammenhang, S. 451 ff. Die Auseinandersetzung Schweitzers mit der Wertethik ist dennoch ein interessantes Forschungsfeld, welches in Zukunft näher zu untersuchen wäre.

Doch ist dies hier nicht der Ort, an dem dieser (gleichwohl sehr interessanten) Problematik weiter nachgegangen werden kann, wir kommen daher ohne Umschweife auf den fünften Kritikpunkt zu sprechen.

5) Kritik an der Verwendung des Willensbegriffs

Punkt 5 stellt eine Kritik an einem zentralen Terminus der schweizerischen Philosophie dar, nämlich eine Kritik an dem Begriff des „Willens zum Leben“. Mit am deutlichsten hat meiner Ansicht nach Hans Lenk diese Kritik formuliert, weshalb ich in der Folge eine Passage aus seinem Buch *Albert Schweitzer – Ethik als konkrete Humanität* zitiere, welche eben diese Kritik klar darlegt.

„Auch einzelne Begriffe sind zu kritisieren, z.B. der Schopenhauer-Nietzsche-Begriff des ‚Willens zum Leben‘, den Schweitzer aus der lebensphilosophischen Tradition übernahm, die ihn mehr, als er sich eingestand, beeinflusste. Der Willensbegriff ist eine ‚anthropomorphe‘ Konstruktion, ein humanaloges Interpretationsprodukt, das undefiniert, unverändert wohl nicht auf andere Naturwesen angewendet werden kann. ‚Wille‘ setzt z.B. Bewusstheit und Zielorientiertheit voraus.“⁶¹⁷

Was lässt sich nun auf diesen Einwand entgegnen? Kann der Begriff des „Willens“ tatsächlich nur auf Menschen sinnvoll angewandt werden? Und bedeutet jedwede Verwendung dieses Ausdrucks auf nichthumanes Leben sogleich eine unzulässige Anthropomorphisierung desselben?

Lenk hat mit seiner Kritik insofern nicht unrecht, als der Willensbegriff in der Umgangssprache tatsächlich implizit solche Begriffe wie „Intentionalität“ und „Bewusstsein“ mit sich führt. Auch ist wohl richtig, dass man *den Willen* schlicht und ergreifend nicht zu sehen vermag, er ist also ein Interpretationsprodukt mit dessen Hilfe wir bestimmte mentale Vorgänge zu bezeichnen pflegen, wobei selbst diesbezüglich zu bemerken ist, dass wir im Alltag diesen Begriff kaum verwenden (wohl im Sinne von „X hat seinen Willen

⁶¹⁷ Hans Lenk: *Albert Schweitzer – Ethik als konkrete Humanität*, S. 29. Lenk geht in dieser Textpassage überdies noch auf die Schwierigkeit des Ausdrucks „Selbstentzweigung des Willens zum Leben“ ein, ein Problem, das wir jedoch bereits an anderer Stelle geklärt haben. Der Wille ist in diesem Sinne **nicht entzweit**, sondern er zeigt sich als Einer in verschiedenen Aspekten, welche sich nach menschlichem Verständnis widersprechen; einmal zeigt er sich als Stimme der Liebe im Menschen, ein anderes Mal präsentiert er sich als grausame und zerstörerische Kraft in der Natur, welcher alle Lebewesen unterliegen. Diese beiden scheinbar unversöhnlichen Gesichter des Willens zu versöhnen ist beispielsweise bei Schweitzer, wir haben es gesehen, ein Ziel von Ethik überhaupt.

durchgesetzt.“ oder „Y will dieses oder jenes gerne besitzen.“ oder schließlich „Z hat einen starken (Sieges- bzw. Überlebens-)Willen.“, doch kaum je darüber hinaus), was etwa einen analytischen Sprachphilosophen sofort misstrauisch werden lässt. Hat man es, wenn Philosophen plötzlich beginnen von der „Freiheit des Willens“ o.ä. zu sprechen, tatsächlich mit einer konkreten Problematik zu tun, die sich auch ebenso konkret klären lässt oder ist man einer unzulässigen Begriffsverwendung (und damit einer typisch philosophischen Scheinproblematik) „auf den Leim“ gegangen?

Aus der Tatsache, dass wir mentale Vorgänge als Willensakte bezeichnen folgt in der Tat nicht, dass so etwas wie Willensakte existieren bzw. dass es einen Willen als Vermögen überhaupt gibt. Sowohl Gilbert Ryle als auch Friedrich Nietzsche, um nur zwei prominente Vertreter der Kritik am Willensbegriff aus verschiedenen Epochen zu nennen, zweifeln das Bestehen eines solchen Vermögens in seiner einfachen Form an und attackieren damit natürlich zugleich einen Gutteil der großen Denker der abendländischen Philosophiegeschichte.⁶¹⁸ Letztlich läuft beinahe alle Kritik am Willensbegriff auf die Aussage Lenks hinaus, dass nämlich der Ausdruck „Wille“ lediglich ein Interpretationskonstrukt sei, das wir zur leichteren Verständigung untereinander verwenden und von welchem alle Sprachbenutzer wissen, wie es anzuwenden ist ohne jedoch womöglich eine genaue Explikation davon geben zu können.

Doch so berechtigt zum Teil auch die Kritik der sprachanalytischen Philosophie sein mag (was ich übrigens in keiner Weise anzweifle), so problematisch gestaltet sich diese, wenn in ihrem Strudel gleichsam alle wesentlichen Probleme des Menschen hinfert gerissen werden.⁶¹⁹ Bis zu einem gewissen Grade ist das Vorgehen der „Ordinary language

⁶¹⁸ Ryle widmet der „destruktiven Diskussion“ um den Willensbegriff, welche zum Ziel hat, die Lehre zu widerlegen, „...daß es eine Fakultät, ein nichtmaterielles Organ oder Ministerium gebe, welches der in der Theorie enthaltenen Beschreibung des ‚Willens‘ entspricht, und folglich, daß sich Vorgänge oder Operationen abspielen, die den ‚Willensakten‘ der Lehre entsprechen.“ ein umfangreiches Kapitel seines Buches *Der Begriff des Geistes* (Zitat ebd. S. 79). Auch Nietzsches Kritik am Willensbegriff geht in eine ähnliche Richtung. Er meint, dass wir mit dem Ausdruck „Willen“ nicht ein einzelnes Phänomen meinen bzw. in den Blick nehmen, sondern gleich eine Vielzahl verschiedener geistiger Einzelaspekte, deren Zusammenfassung gleichsam der Begriff des „Willens“ ist. Man sehe hierzu etwa ein Zitat aus *Jenseits von Gut und Böse*, § 19, KSA Bd. 5, S. 31 ff.: „Die Philosophen pflegen vom Willen zu reden, wie als ob er die bekannteste Sache von der Welt sei; ja Schopenhauer gab zu verstehen, der Wille allein sei uns eigentlich bekannt, ganz und gar bekannt, ohne Abzug und Zuthat bekannt. Aber es dünkt mich immer wieder, dass Schopenhauer auch in diesem Falle nur gethan hat, was Philosophen eben zu thun pflegen: dass er ein Volks-Vorurtheil übernommen und übertrieben hat. Wollen scheint mir vor Allem etwas Compliciertes, Etwas, das nur als Wort eine Einheit ist, - und eben im Einen Worte steckt das Volks-Vorurtheil, das über die allzeit nur geringe Vorsicht der Philosophen Herr geworden ist. Seien wir also einmal vorsichtiger, seien wir ‚unphilosophisch‘ -, sagen wir: in jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes, von dem weg, das Gefühl des Zustandes, zu dem hin, das Gefühl von diesem ‚weg‘ und ‚hin‘ selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl, welches, auch ohne dass wir ‚Arme‘ und ‚Beine‘ in Bewegung setzen, durch eine Art Gewohnheit, sobald wir ‚wollen‘, sein Spiel beginnt.“

⁶¹⁹ In dieser Hinsicht möchte ich die Bemerkung Wittgensteins aus dem *Tractatus* ein wenig abändern, dass, selbst wenn alle wissenschaftlichen Probleme gelöst seien, die eigentlichen Probleme der menschlichen Existenz

philosophy“ legitim, wenn es z.B. darum geht, sich über die Verwendung einzelner, für philosophische Debatten maßgeblicher Begriffe, im Alltag klar zu werden, um womöglich nicht gar zu sehr mit seinen Überlegungen ins Reich der Phantasie abzudriften. Schließlich erfährt man durch eine Begriffsanalyse zugleich eine ganze Menge über die diesen Begriffen (mehr oder minder konkret) korrespondierenden Phänomene; so kann etwa die Untersuchung des Begriffs gleichzeitig auch eine Untersuchung der Sache erhellen.⁶²⁰ Allerdings haben sich die meisten Philosophen bei der Benutzung bestimmter Begriffe außerhalb ihres normalen Verwendungsbereiches der Alltagssprache etwas gedacht, kaum jemand hat Begriffe mutwillig und ohne guten Grund von ihrem Alltagsgebrauch entfremdet. Die in bestimmter Sprache formulierten Probleme oder Erfahrungen – etwa die Erfahrung des „nichtenden Nichts“ bei Heidegger – sind tatsächliche Erfahrungen, keine Hirngespinnste, doch lassen sich diese Erlebnisse oft nicht anders als in geradezu dichterischer Sprache vermitteln⁶²¹, woraus jedoch wiederum nicht der Schluss gezogen werden sollte, alle Philosophie im Gewande der Metaphysik sei „schlechte Dichtung“, denn schließlich bemüht sich ein Philosoph meist darum (er sollte sich zumindest darum bemühen), die in quasi-dichterischer Sprache beschriebenen Erfahrungen näher zu erläutern; ein Dichter tut dies für gewöhnlich nicht. Solange ich Rechenschaft über die von mir verwendeten Begriffe geben kann, darf ich solche, zumindest in einem gewissen Rahmen (welcher jedoch nicht strikt festzulegen ist), in etwas freierer Weise verwenden.⁶²² Nur weil Begriffe außerhalb ihres gewöhnlichen Benutzungsrahmens verwendet werden bedeutet dies nicht, dass die mit ihnen ausgedrückten Sachverhalte, Stimmungen oder Erfahrungen nicht existieren könnten. Wie schon gesagt gehört dazu freilich ein gewisses Maß an Vorsicht, etwa bei der Verwendung des Begriffs

noch nicht einmal berührt wären (man sehe *TLP*, 6. 52: „*Wir fühlen, daß, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.*“). Ich behaupte hingegen, dass, selbst wenn alle scheinbaren philosophischen Unprobleme durch Sprachanalyse beseitigt sind, die hinter diesen Grenzen der Sprache liegenden Fragen und Probleme noch lange nicht aufhören zu bestehen. Ferner glaube ich allerdings auch, dass (der frühe) Wittgenstein dies selbst ebenso gespürt hat, doch wollte er partout eine scharfe Grenze heraufbeschwören zwischen dem sinnvoll Sagbaren und dem Unausprechlichen, wobei Letzteres eine für den Menschen kaum zu überschätzende Bedeutung hat.

⁶²⁰ Ähnlich vielleicht wie eine Analyse eines Traumes die hinter dem manifesten Trauminhalt rumorenden latenten Traumhalte aufzuhellen vermag.

⁶²¹ Wittgenstein selbst etwa hat dies in ähnlicher Weise ausgedrückt (*Vermischte Bemerkungen*, S. 483): „*Ich glaube meine Stellung zur Philosophie dadurch zusammengefasst zu haben, indem ich sagte: Philosophie dürfe man eigentlich nur dichten. Daraus muß sich, scheint mir ergeben, wie weit mein Denken der Gegenwart, Zukunft oder der Vergangenheit angehört. Denn ich habe mich damit auch als einen bekannt, der nicht ganz kann, was er zu können wünscht.*“

⁶²² Anders ausgedrückt – mit einem kleinen Seitenhieb gegen den späten Wittgenstein – weshalb sollte die Philosophie nicht selbst ein eigenes Sprachspiel sein, das viele verschiedene doch zugleich miteinander verwandte Problembereiche in sich vereint und das sich insbesondere mit den Grenzbereichen menschlichen Erlebens befasst? Warum die Philosophie künstlich beschneiden und sie zu einer Metawissenschaft degradieren, welche keine andere Aufgabe hat, als die Regeln der vielen verschiedenen Sprachspiele zu sichten und womöglich zu sortieren?

„Wille“ wie ihn Schweitzer in seiner Rede vom „Willen zum Leben“ gebraucht hat. Er war sich sicherlich darüber im Klaren, dass etwa Kleinstlebewesen wie Einzeller oder Bakterien nicht über einen Willen im herkömmlichen Sinne verfügen, ebenso wenig wie vermutlich die Vielzahl der auf der Erde lebenden Pflanzen oder Tiere. Dennoch benutzt er diesen Ausdruck, meiner Ansicht nach, um damit eine unbändige Energie, eine universelle Kraft zu beschreiben, welche sich dem sich der Welt und dem Leben öffnenden Menschen *zeigt*, selbst auf der mikroskopischen Ebene. In der Tat verwendet Schweitzer also hierbei den Willensbegriff als Interpretationsausdruck, um die Welt angemessener erfassen und beschreiben zu können. Dabei kann diese Energie sowohl zielgerichtet sich entfalten, wie etwa in der Gestalt des Menschen, oder als auch vollkommen blind und zufällig nach ihrer Realisierung drängen. Diese unbändige und elementare Energie, welche all den Glanz des auf der Welt befindlichen Seins hervorbringt, ist für Schweitzer „Gegenstand“ der Ehrfurcht. Sie kann sowohl personal als auch a-personal erfahren werden.

Was man Schweitzer aber vorwerfen kann – und an diesem Punkte ist Lenk beizupflichten – ist, dass er den Willensbegriff nicht kritisch reflektiert und dessen Ursprung sowie dessen Eigenart der Anwendung im Rahmen seiner Ehrfurchtsethik nicht kommentiert. Man muss demnach, wie Lenk richtig bemerkt, den Willensbegriff ein wenig modifizieren, um ihn sinnvoll in ein philosophisches Gedankengefüge einbringen zu können. Doch finde ich, dass man den Begriff des „Willens“ sehr wohl zwecks Umschreibung bestimmter Phänomene in der Welt in „schweitzerischer“ Art und Weise verwenden darf, selbst wenn dies „nur“ Interpretation sein sollte. Die Tatsache, dass wir diesen Ausdruck zumeist nur im Zusammenhang mit menschlichen Handlungen benutzen spricht noch nicht gegen eine Anwendung desselben auch auf nicht-humane Lebensformen. Natürlich ist dabei stets zu berücksichtigen, dass es sich bei einer solchen Verwendungsweise des Ausdrucks „Wille“ um eine Hilfskonstruktion handelt, der ein Phänomen zugeordnet ist, das sich eigentlich in Sprache nur unzureichend ausdrücken bzw. beschreiben lässt.

Somit verstehe ich die in Punkt 5 geäußerte Kritik, für die Hans Lenk stellvertretend steht, nicht so sehr als eine die schweitzerische Rede vom „Willen zum Leben“ destruiierende Position als vielmehr als Mahnung und Warnung, diesen Ausdruck stets eingedenk der Tatsache zu verwenden, dass er zumeist und zunächst in anderer Weise benutzt wird als im Alltag, mithin dass das philosophische Sprachspiel nicht unbedingt kongruent ist mit dem alltäglichen Sprachgebrauch und dass ein einzelner Begriff noch lange nicht ein konkretes, einfaches Phänomen bezeichnen muss.

6) Der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses

Kommen wir nun zu Punkt 6 unserer Liste möglicher Kritikpunkte an der Schweitzer'schen Philosophie. Die hier formulierte Kritik stellt, zumindest aus philosophischer Sicht, den wohl stärksten Einwand dar, der gegen die schweizerische Konzeption einer Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ins Felde geführt werden kann.

Schweitzer wird von verschiedenen Seiten vorgeworfen, sich des naturalistischen resp. des normativistischen Fehlschlusses schuldig gemacht zu haben. Zum einen übertrüge Schweitzer, so die Kritik, den in sich selbst erlebten Willen zum Leben einfach per Analogieschluss auf andere Lebensformen, ein Schritt, der alleine schon logisch nicht angängig ist, und zum anderen schliesse er von der so interpretierten Sachlage (dass alles Leben von einem universellen Willen zum Leben beseelt sei), dass diesem derart heiligen Leben gleichsam absolute „Immunität“, wenigstens in der Theorie, zuzusprechen sei. Von einem bloß hypothetisch angenommenem Phänomen, dem Willen zum Leben, werde also auf das ethische Prinzip der Biophilie geschlossen, eine Vorgehensweise, die selbst dann anrühlich wäre, könnte man zweifelsfrei so etwas wie einen universellen Lebenswillen konstatieren, denn ausgehend von einer beliebigen Tatsache kann nicht auf Sollenssätze geschlossen werden, es sei denn, man schöbe als Zwischenprämisse einen bereits moralisch eingefärbten Satz in die Schlussfolgerungskette ein. Hans Lenk formuliert diese eben geschilderte Kritik in folgender Weise:

„Aus rein kognitiv-theoretischen Voraussetzungen lässt sich aber (außer in den trivialen Fällen bloßer logischer Abschwächung etwa durch Hinzufügung eines beliebigen normativen Satzes mit Hilfe der Oder-Verbindung) kein Sollenssatz, keine Norm herleiten. Eine Art normativistischen Fehlschlusses weist auch Schweitzers Versuch auf, aus der Feststellung, ein meinem gleicher ‚Wille zum Leben‘ sei in anderem Leben gegeben, nun die normative Forderung zu deduzieren, diesem ‚Willen zum Leben‘ sei Ehrfurcht, Achtung entgegenzubringen, wie ich sie auch dem ‚Willen zum Leben‘ in mir selber entgegenbringe(n soll). Entweder wird ein anderes generelles Prinzip wie das erwähnte Austauschprinzip von Handelnden und Betroffenen von vorneherein auf eine normative Generalforderung angewandt, oder das allgemeine Ehrfurchtsprinzip wird als Norm bereits in Anspruch genommen (also ein Zirkelargument vollführt), oder man erschließt aus einer Tatsachenfeststellung (oder besser: Tatsachenunterstellung, -interpretation) die normative Forderung (und begeht direkt den normativistischen Fehlschluss), oder der Schluss wird aus

einer mystischen Erlebnisidentifikation mit dem fremden oder dem allgemeinen ‚Willen zum Leben‘ gezogen – mit ähnlicher Fehlerhaftigkeit.“⁶²³

Es gilt nun in der Folge zu klären, wie stichhaltig dieser Einwand gegen Schweitzers Erlebensbegründungsansatz von Ethik tatsächlich ist. Leitet Schweitzer tatsächlich aus einem bestimmten faktischen Weltzustand ein Sollen ab, deduziert er gleichsam einen Imperativ der Biophilie aus einer bloßen Tatsacheninterpretation (dass alle Welt beseelt ist vom Willen zum Leben) oder ist diese Sichtweise auf den Schweitzer’schen Gedankengang nicht präzise genug, erfasst sie nicht den Kern dessen, woran Schweitzer gelegen ist?

Zunächst ist zu bemerken, dass Schweitzer nicht vom in sich selbst vorfindbaren Willen zum Leben auf einen Willen zum Leben in allem anderen Sein *schließt* oder diesen sachlich-neutral *erkennt*, sondern er *erlebt* diesen als Wesen der Welt. Kein rationaler Schluss wird hier also vollzogen, nicht per Analogie anderem Sein als mir ein Wille zum Leben unterstellt, was aber notwendig wäre, wollte man den Vorwurf eines echten normativistischen Fehlschlusses bestärken. Zwar äußert Schweitzer, vielleicht etwas unglücklich, dass er das Wesen der Erscheinungen in Analogie zu meinem Willen zum Leben in mir erfasse (wie nachfolgendes Zitat belegt), jedoch heißt es hier ausdrücklich „erfassen“ und nicht „erkennen“ was ich an dieser Stelle auch mit „erleben“ gleichsetzen würde; dies bedeutete, dass der Wille zum Leben des Seienden um mich herum in gleicher Weise erfasst würde, wie ich ihn in mir erfasse, nämlich enthusiastisch-erlebend und nicht rational-erschließend.

„Alles wahre Erkennen geht in Erleben über. Das Wesen der Erscheinungen erkenne ich nicht, sondern ich erfasse es in Analogie zu dem Willen zum Leben, der in mir ist. So wird mir das Wesen von der Welt zum Erleben der Welt. Das zum Erleben werdende Erkennen läßt mich der Welt gegenüber nicht als rein erkennendes Subjekt verharren, sondern drängt mir ein innerliches Verhalten zu ihr auf. Es erfüllt mich mit Ehrfurcht vor dem geheimnisvollen Willen zum Leben, der in allem ist. ... Nicht dadurch, daß es mir kundtut, was diese und jene Erscheinungen von Leben in dem Weltganzen bedeuten, bringt mich das Erkennen in ein Verhältnis zur Welt. ... Von innen heraus setzt es mich zur Welt in Beziehung, indem es meinen Willen zum Leben alles, was ihn umgibt, als Willen zum Leben miterleben läßt.“⁶²⁴

⁶²³ Albert Schweitzer – *Ethik als konkrete Humanität*, S. 34 f.

⁶²⁴ *KE*, S. 329 f.

„Alle wertvolle Überzeugung ist irrational und hat enthusiastischen Charakter, weil sie nicht aus dem Erkennen der Welt kommen kann, sondern aus dem denkenden Erleben des Willens zum Leben aufsteigt, in dem wir über alles Welterkennen hinausschreiten. ... Der Weg zur wahren Mystik führt durch das rationale Denken hindurch zum tiefen Erleben der Welt und unseres Willens zum Leben hinauf. ... Alle müssen wir in dem Erkennen bis dahin wandeln, wo es in Erleben der Welt übergeht.“⁶²⁵

Ein echter Fehlschluss, normativistisch oder naturalistisch, liegt demnach im Gedankengang Schweitzers nicht vor und zwar aus dem einfachen Grunde, weil er nicht über Schluss-Ketten zu der Erkenntnis des Willens zum Leben in mir und außerhalb meiner gelangt, sondern da sich ihm sein inneres Wesen wie auch das innere Wesen der Welt in einer bestimmten Weise zusprechen. Das innere Verfasstsein alles Seienden, gleichsam das Sein alles Seienden, spricht sich aus als Wille zum Leben. Der diesen Ausspruch vernehmende bzw. erlebende Mensch wiederum entspricht diesem Zuspruch mit Ehrfurcht vor dem sich ihm offenbarenden Willen, sowohl in sich als auch außerhalb seiner.⁶²⁶ Dies ist der Grund, weshalb man Schweitzer nicht vorwerfen kann, er schlosse von dem sich in ihm vorfindlichen Willen zum Leben darauf, dass alles Seiende um ihn herum von eben diesem Willen zum Leben ebenfalls erfüllt sei.

Allerdings, dies muss letzten Endes zugestanden werden, greift, gesteht man uns diesen Gedanken zu, der Vorwurf, den Willen zum Leben gleichsam herbeigezaubert zu haben, da wir, im Rahmen des Schweitzer'schen Gedankengebäudes durchaus konsequent, auf den

⁶²⁵ KE, S. 91 f.

⁶²⁶ Letztlich, da Schweitzer von einer grundlegenden Verbundenheit allen Seins ausgeht, könnte man auch sagen (Schweitzer allerdings tut dies nicht explizit), dass das Erleben des Willens zum Leben in mir und außerhalb meiner quasi gleichursprünglich ist, denn ich erlebe mich stets nur als umgeben von bzw. eingebettet in anderes Sein und das heißt eingelassen in Willen zum Leben. Erlebe ich den Willen zum Leben so erlebe ich ihn eben nicht nur isoliert in mir selbst, sondern ich erlebe gleichsam die Welt in mir, da das Wesen der Welt und mein Wesen identisch sind. (Man sehe hinsichtlich dieser meiner Behauptung *Predigten*, S. 33: „Wir leben in der Welt und die Welt lebt in uns.“) Welt erlebe ich nur als Willen zum Leben. Daher ist die erste „Wahrheit“, welche der Wille zum Leben offenbart auch in dem Satz ausgedrückt: „Ich bin Leben das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“ (KE, S. 330) Hier wird meiner Ansicht nach der Gedanke der Gleichursprünglichkeit des Erlebens des eigenen Willens zum Leben und dem Erleben des mich je immer schon umgebenden Willens zum Leben deutlich. Es besteht bei dieser Sichtweise jedoch das nicht unerhebliche Problem, dass der Wille zum Leben im äußeren Sein mit all seinen Aspekten durch das zum Welterleben gewandelte Welterkennen erfahren wird und Schweitzer diese beiden Sphären – Lebensanschauung bzw. Welterleben – mehr oder minder strikt voneinander getrennt sehen will. Man könnte daraufhin wiederum entgegenen, dass es Lebensanschauung und Welterleben in dieser getrennten Weise gar nicht gibt, sondern dass in jeder Lebensanschauung zugleich (und damit auch gleichursprünglich) so etwas wie ein Erleben von Welt und in jedem Welterleben zugleich auch ein Erleben des je eigenen Lebens mitschwingt, was wiederum die Redeweise von der Gleichursprünglichkeit von Lebenserleben und Welterleben rechtfertigte ohne dass dabei das „Plus“ der Lebensanschauung vor dem Welterleben angetastet würde. Gleichwohl bliebe hiernach immer noch die Aufgabe bestehen, beide Arten des Erlebens, selbst wenn sie in ihrem Grunde gleichursprünglich sein mögen, zusammenzuführen zu einer umfassenden Weltanschauung (im Sinne von WA I).

letztlich irrationalen und enthusiastischen Charakter der Willenserfahrung verweisen mussten. Da wir jedoch explizit einen Erlebensbegründungsansatz verfolgen, vermag uns dieser Einwand nicht wirklich zu treffen. Er weist auf eine systemische Schwäche eines solchen Ansatzes hin, doch, wir haben es weiter oben bereits betont, kranken auch andere Ethiksysteme an den ihnen eigenen Schwächen. Schweitzer bezeichnet seine Ethik als mystisch und eben dieser Deklaration wird sein Begründungsgang auch gerecht, daher bleibt einem Kritiker nur übrig, einen solchen Ansatz als plausibel anzunehmen oder ihn gänzlich zu verwerfen. Nach wie vor aber bleibt der Vorwurf Lenks zurückzuweisen, Schweitzer würde vom je eigenen Willen zum Leben auf einen etwaigen Willen zum Leben in allem Sein überhaupt *schließen*. Auch das Biophilieprinzip wird genaugenommen nicht erschlossen bzw. auf es wird nicht geschlossen, es wird nicht deduziert, der Wille zum Leben spricht sich dem denkend-erlebenden Menschen durch die Stimme des Ethischen zu. Die Nötigung, allem Leben die gleiche Ehrfurcht entgegenzubringen wie dem eigenen, wird erlebt, nicht erkannt bzw. erschlossen!

*„Ethik besteht also darin, daß ich die Nötigung erlebe, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen. Damit ist das denknotwendige Grundprinzip des Sittlichen gegeben. Gut ist, Leben erhalten und fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen.“*⁶²⁷

Erlebt man das Wissen, Leben zu sein, das leben will inmitten von anderem Leben, das leben will, so befindet man sich dadurch gewissermaßen in einem anderen Tatsachenraum. Zwar ist die Welt, welche einen Menschen dann umgibt noch dieselbe wie vor diesem Erleben – man könnte sagen, der physikalische Raum bliebe der gleiche – doch spricht sie in anderer Weise zu ihm; man könnte es so ausdrücken, dass das Erlebnis des großen Mysteriums „Leben“ den Menschen in einer Weise stimmt, die es ihm ermöglicht, einen bestimmten Anspruch – in unserem Falle dem Anspruch des Willens zum Leben im erlebenden Menschen an den erlebenden Menschen, alles Leben zu befördern und zu schützen bzw. Lebenszerstörung und-Einschränkung zu vermeiden – zu entsprechen. Die Welt zeigt sich ihm zwar als nicht-ethisch verfasste, schließlich zeigt sich in ihr der Wille zum Leben von seiner zerstörerischen Seite, aber das Ethische vernimmt er in sich als Stimme der Liebe, in welcher sein Wille zu ihm spricht. Und der Wille in ihm heißt ihn, die Trennung zwischen ihm und dem Sein um ihn herum aufzuheben, mit diesem Sein eins zu werden in tätiger Hingabe.

⁶²⁷ KE, S. 331.

„Ich kann nicht anders, als mich an die Tatsache halten, daß der Wille zum Leben in mir als Wille zum Leben auftritt, der mit andern Willen zum Leben eins werden will. Sie ist mir das Licht, das in der Finsternis scheint.“⁶²⁸

Warum dies so ist, läßt sich freilich, da irrational, nicht weiter ausdrücken oder begründen. Vor dem Geheimnisvollen muss der Mensch verstummen, hier kann er schlicht und ergreifend nichts mehr sagen. Es *zeigt* sich ihm, er erlebt seine Gegenwart, aber es läßt sich nicht begründen und entzieht sich letzten Endes auch einer vollständigen Vereinnahmung durch den (wissenschaftlichen) Begriff, d.h. durch den Verstand. Das ursprüngliche Erleben besitzt immer ein „Mehr“ gegenüber der wissenschaftlichen Erfahrung. Schweitzer drückt dies in folgendem Zitat trefflich aus:

„Warum erlebt sich der Wille zum Leben so nur in mir? Liegt es daran, daß ich die Fähigkeit erlangt habe, über die Gesamtheit des Seins denkend zu werden? Wohin führt die in mir begonnene Evolution? Auf diese Fragen gibt es keine Antwort. Schmerzvolles Rätsel bleibt es für mich, mit Ehrfurcht vor dem Leben in einer Welt zu leben, in der Schöpferwille zugleich als Zerstörungswille und Zerstörungswille zugleich als Schöpferwille waltet.“⁶²⁹

Es kann also, halten wird dies fest, nicht wirklich von einem naturalistischen Fehlschluss bei Schweitzer gesprochen werden, da sich der Wille zum Leben in einem dialogischen Prozess von Mensch und Welt *zeigt*; er wird erlebt, nicht erschlossen. Auch die von Lenk in dem von uns zitierten Textabschnitt reklamierte Zirkelhaftigkeit des Verstehens hinsichtlich des Ehrfurchtsprinzips ist mit Verweis auf den hermeneutischen Zirkel abzuwehren, denn in eben diese Tradition der hermeneutischen Lebensphilosophie, in welcher eine solche von Schweitzer gewählte Gedankenfigur absolut in Ordnung ist, kann Schweitzer verortet werden. Ebenso das Biophilieprinzip – der Wille zum Leben spricht es dem erlebenden Menschen zu, es wird im strengen Sinne nicht erschlossen oder aus naturalistischen Datis destilliert. Ähnlich wie Kant behauptet, das Bewusstsein des Sittengesetzes sei ein unmittelbares Faktum der reinen praktischen Vernunft⁶³⁰, kann Schweitzer behaupten, das Bewusstsein des Biophilieprinzips sei unmittelbares Faktum des Willens zum Leben im Menschen. Zwar unterscheidet sich die Basis beider Denker („Vernunft“ bei Kant vs. „Wille zum Leben“ bei Schweitzer), doch beide Begriffe sind im Letzten nur mehr oder minder

⁶²⁸ KE, S. 334.

⁶²⁹ KE, S. 334.

⁶³⁰ KdpV, A 55 f.

geglückte Ausdrücke für Phänomene, welche sich einer vollständigen begrifflichen Erfassung entziehen. Nicht nur der Wille zum Leben Schweitzers ist ein Geheimnis, auch die Vernunft Kants (man denke an Kants Ausdruck des „Vernunftwesens“!) kann nicht in Gänze beschrieben werden, etwas entzöge sich immer der rationalen Sicht des Denkens, etwas, das nur gespürt bzw. erlebt nicht aber erschlossen werden kann. Nur zeigt sich die Abgründigkeit der Ethik bei Schweitzer klarer als bei Kant.⁶³¹ Ethik kann und muss gar nicht, wie Schweitzer sich etwas unglücklich im Nachlass ausdrückt, in das Sein hineingedacht werden, es ist naturhaft in uns gegeben und *erwacht* zum Leben in der lebendigen und ehrfurchterfüllten Auseinandersetzung mit dem uns umgebenden Sein.

Somit können wir festhalten, dass es im Vollsinn keinen naturalistischen oder normativistischen Fehlschluss in der Ethikbegründung Schweitzers gibt, denn der Einwand, wie er etwa von Hans Lenk vorgebracht wurde, greift nicht richtig bzw. verkennt das innere Wesen der Begründung, die eben nicht rationalistisch argumentiert sondern das irrational-mystische Erleben in den Vordergrund rückt. Hier wird im Letzten nicht begründet oder gar eine Letztbegründung angestrebt. Der Wille zum Leben (und mit ihm das Prinzip der Biophilie) ist der Grund, auf welchem sich der „Spaten der Vernunft“ zurückbiegt, er ist nicht begründet (oder begründbar).

7) Der Vorwurf des Irrationalismus

Dies bringt uns ohne Zwischenschritt gleich zu Punkt 7 der kritischen Einwände gegen Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, nämlich dem Vorwurf, Schweitzers Ethik sei im Kerne irrational und verzichte vollkommen auf jedwede anthropologischen wie psychologischen Erkenntnisse, um sich dadurch womöglich argumentative Stützung zu

⁶³¹ Ein anderer großer Mystiker des 20. Jahrhunderts – Ludwig Wittgenstein – hat auf die Inkommensurabilität von Sprache und Ethischem hingewiesen. Das Ethische befindet sich „außerhalb der Welt“, und damit außerhalb der Sprache, und lässt sich aus diesem Grunde nicht aussprechen. Es zeigt sich zwar, doch was sich zeigt, lässt sich gemäß Wittgenstein nicht sagen. Im Letzten sei, so Wittgenstein, alles Bemühen, etwas Sinnvolles über Ethik oder Religion auszusagen, zum Scheitern verurteilt, da man lediglich gegen die Grenzen der Sprache anrennen, diese aber nicht überschreiten könne. Hier sei exemplarisch ein Textpassus aus Wittgensteins *Vortrag über Ethik*, S. 18 f., angeführt: „Das bedeutet: Ich sehe jetzt, daß diese unsinnigen Ausdrücke nicht deshalb unsinnig waren, weil ich die richtigen Ausdrücke noch nicht gefunden hatte, sondern daß ihre Unsinnigkeit ihr eigentliches Wesen ausmacht. Denn ich wollte sie ja gerade dazu verwenden, über die Welt – und das heißt: über die sinnvolle Sprache – hinauszugelangen. Es drängte mich, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen, und dies ist, glaube ich, der Trieb aller Menschen, die je versucht haben, über Ethik oder Religion zu schreiben oder zu reden. Dieses Anrennen gegen die Wände unseres Käfigs ist völlig und absolut aussichtslos. Soweit die Ethik aus dem Wunsch hervorgeht, etwas über den letzten Sinn des Lebens, das absolut Gute, das absolut Wertvolle zu sagen, kann sie keine Wissenschaft sein. Durch das, was sie sagt, wird unser Wissen in keinem Sinne vermehrt. Doch ist es ein Zeugnis eines Drangs im menschlichen Bewußtsein, das ich für mein Teil nicht anders als hochachten kann und um keinen Preis lächerlich machen würde.“

verschaffen. Die Mystik erhält explanatorischen Vorrang vor wissenschaftlicher auf Tatsachen basierender Argumentation.⁶³²

Hierzu ist zu bemerken, dass diese „Kritik“ zunächst völlig Recht hat. Schweitzers Ethik ist im Kerne irrational und enthusiastisch, wir haben einige diese Behauptung belegende Zitate im Zuge unserer Auseinandersetzung mit dem sechsten Kritikpunkt an Schweitzers Ethik aufgeführt und besprochen. Schweitzer stritte dies gar nicht ab, im Gegenteil, er gäbe einer solchen „Kritik“ unumwunden Recht, doch bestritte er sicherlich, dass dieser Einwand ein echter und schwerwiegender Einwand sei. Für ihn muss das Grundprinzip des Sittlichen sich denknotwendig – und das heißt, gemäß des schweitzerischen Denkbegriffs, erlebensnotwendig – im Menschen einstellen, es kann nicht aus einer irgendwie gearteten Welterkenntnis eruiert werden. Schon darum kann die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben nur enthusiastisch und nicht rational oder gar empirisch letztbegründet sein. Alle naturwissenschaftlich zutage geförderten Erkenntnisse erfassen, wie Schweitzer in *Kultur und Ethik* betont, nicht das geheimnisvolle Wesen des Lebens; sie vermögen es lediglich, Tatsachenaussagen zu treffen bzw. Gesetzmäßigkeiten zu formulieren und keine dieser Tatsachenaussagen könnte zur Stützung der Ethik etwas beitragen. Etwaige anthropologische und psychologische Erkenntnisse können zwar Aufschluss über die *Conditio humana* geben, jedoch nicht als Hilfsmittel im Rahmen einer Ethikbegründung fungieren. Überdies bedeutete das für die schweitzerische Ethik das schnelle Aus, denn dem Menschen ist es quasi von Natur aus nun einmal nicht möglich, wir konnten es bereits sehen, dem Biophilieprinzip in Gänze Folge zu leisten, sowohl die Psychologie als auch sämtliche anderen Naturwissenschaften würden recht schnell zu dieser Übereinkunft gelangen. Dennoch reklamiert Schweitzer eine absolute Geltung desselben für den Menschen, was bedeutet, dass er diesen Anspruch nicht aus der Empirie entlehnen kann, gleichwohl seine Ethik auf einem bestimmten Erleben, nämlich dem ursprünglichen Erleben des Willens zum Leben, basiert. Trotzdem ist sie nicht als empirisch begründete Ethik anzusehen, denn ihr Forderungscharakter ist überempirisch und konfrontiert den Menschen schonungslos mit seinen Schwächen und Mängeln.

⁶³² Ein Beispiel für diese Kritik findet sich etwa in Stefan Bernhard Ecks kritischem Essay zur Schweitzer'schen Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, *Auf dem Prüfstand – Albert Schweitzer und die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben* (S. 59 ff). Dort heißt es z.B. (S. 61): „Die Chance, die Schweitzer nicht zu nutzen vermochte, seine Thesen mit Hilfe eines ganzheitlichen, holistischen Erklärungsversuches zu untermauern und sich mehr der Erkenntnisse der modernen Wissenschaften zu bedienen, auf die Gleichartigkeit oder Ähnlichkeit der Daseinsäußerungen der verschiedenen Lebensformen und ihrer biologischen Verwandtschaft hinzuweisen, mußte in einer Zeit, in der der Wissenschaftsglaube die Religion mehr und mehr verdrängte, zwangsläufig dazu führen, daß die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben sich nicht durchsetzen konnte.“

Auch wenn die modernen Naturwissenschaften mittlerweile die Natur als großangelegtes beinahe symbiotisch miteinander vernetztes Ganzes betrachten mögen⁶³³, so ist doch die biologische Symbiose nicht annähernd das, was Schweitzer mit der Verbundenheit allen Seins ausdrückt. Diese Verbundenheit soll gemäß Schweitzer eine wesenhafte Verbundenheit sein, das „tat twam asi“ meint eine viel weitergehende – eben mystische und nicht mehr weiter rational einsichtige sondern „nur“ erlebbare – Einheit allen Seins miteinander. Ich *bin* im Kerne der Baum, der Vogel, der Mitmensch, ich sehe mich zwar als getrennt diesen Erscheinungen des Lebens gegenüber, im Wesentlichen jedoch bin ich eins mit ihnen. Die Biologie etwa geht trotz des Symbiosegedankens nach wie vor von disparaten mehr oder minder individuellen Lebensformen aus, welche mehr oder weniger stark miteinander interagieren; Aussagen über den Wesenskern dieser Lebensformen indes vermag sie nicht zu treffen, denn diese sind durch das empirische Experiment nicht einzuholen.

Auf diese Weise wäre auch der vorletzte Kritikpunkt in unserer Liste abgehandelt. Wir konnten sehen, dass viele der bisher thematisierten Kritiken, ihrer Unterschiede zum Trotz, letztlich den Erlebensbegründungsansatz Schweitzers angreifen, was nicht weiter verwundert, ist dieser doch das komplette Gegenteil von einem rein rationalen und anti-metaphysischem Begründungsversuch von Ethik. In der Tat scheint es so zu sein, dass sich hier absolut unversöhnliche Fronten gegenüberstehen. Schweitzers Begründungsansatz lässt sich in das Gros der modernen Ethikbegründungen nicht einreihen und noch nicht einmal mit diesen vermitteln. Es bleiben eigentlich nur zwei Möglichkeiten des Sich-Verhaltens gegenüber diesem Ansatz: entweder man teilt die schweitzerische Ausgangsbasis und dann wird sich in diesem Falle die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben als durchaus plausible Konzeption erweisen oder man verwirft den Erlebensbegründungsansatz in Gänze, was zur Folge hätte,

⁶³³ Eck führt dazu Vertreter der sog. „New Biology“ auf; hier ein Zitat aus seinem Essay (S.66): *„Die naturwissenschaftlichen Theorien, die die Natur prinzipiell als grausam, blind und verschwenderisch interpretierten, sind revisionsbedürftig und so auch die geisteswissenschaftlichen Schlußfolgerungen, denn die Forschungsergebnisse der letzten fünfzig Jahre, die unzähligen Beobachtungen und Feldexperimente haben exakt dokumentiert, daß die Natur vielmehr ein selbstorganisierendes, bipolares System ist, und daß das Paradigma des gnadenlosen, blinden Konkurrenz- und Überlebenskampfes als ausschließlicher Naturaspekt heute nicht mehr haltbar ist. Die „neue Biologie“ hat uns erkennen lassen, daß die Natur neben Daseinskampf auch ganz andere, positive Attribute besitzt: Ökonomie, symbiotische Kooperation, Zielgerichtetheit, Einfachheit, Schönheit, Ausgewogenheit, und tiefe Harmonie. (Vertreter dieser Denkrichtung sind z.B. Prof. Robert Augros und Prof. George Stanciu ‚The New Biology‘).“* An dieser Aussage ist, so sympathisch sie auch sein mag, eine Schwierigkeit die, dass die Rede von Harmonie oder gar Schönheit lediglich auf dem Interpretationsvermögen des Menschen erwächst und keine objektiv feststellbare wissenschaftliche Größe darstellt. Die Naturwissenschaften können nur Sachverhalte konstatieren, eine Interpretation derselben (z.B. als „schön“ oder in einem übergeordneten Sinne „zweckmäßig“ und „harmonisch“) bewegte sich allerdings schon nicht mehr in den Bahnen dieser Wissenschaften sondern wäre philosophisch, also das, was Eck, so ich ihn richtig verstehe, eher vermeiden möchte. Ein Ausweg aus dieser Problematik wäre aber etwa der Verweis auf ein ursprüngliches Erleben von Schönheit oder Harmonie, was sich der Erlebensbegründung Schweitzers annähern würde.

dass die Ehrfurchtsethik in ihrem Kerne nicht weiter aufrecht zu erhalten wäre. Einen versöhnlichen Mittelweg sehe ich indes nicht.

8) Bedarf es einer Ehrfurcht vor dem Tod?

Kommen wir nun zu unserem letzten in der Liste aufgeführten Kritikpunkt, dem Punkt 8. Im Kern besagt diese Kritik, dass der Ehrfurcht vor dem Leben, soll sie tatsächlich als umfängliche Grundgesinnung die Ethik fundieren, zugleich eine Ehrfurcht vor dem Tod zur Seite gestellt werden müsse. Einzig auf diese Weise könne die ausweglose Schuldhaftigkeit des Menschen bzw. die unumstößliche Todesbestimmtheit alles Seienden angemessen in den Blick genommen werden (also die Tatsache, dass er nur Leben kann auf Kosten des Lebens anderer Lebewesen).

Stephan Grätzel, der für den 8. Kritikpunkt gleichsam „Pate steht“, äußert sich in seinem Buch *Dasein ohne Schuld* wie folgt zu Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben:

„Der von Schweitzer gefundene Imperativ, der sich aus der Einsicht in die ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘ ergibt, lautet: ‚Aus innerer Nötigung, um sich selber treu zu sein und mit sich selber konsequent zu bleiben, tritt unser Wille zum Leben zu unserem eigenen Sein und zu allen Erscheinungen des Willens zum Leben, die ihn umgeben, in ein Verhältnis, das durch die Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben bestimmt ist.‘ Hier ist Kants kategorischer Imperativ: ‚Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte‘ um die Einsicht in den allgemeinen Willen zum Leben, der allen Kreaturen zukommt, erweitert. Doch diese Einsicht führt zugleich zur anderen Einsicht in der Abgründigkeit eines Rechtsbruches, da ich nur leben kann, wenn ich anderen das Leben entziehe. Der kategorische Imperativ Schweitzers führt so in die Schuld hinein, ohne einen Ausweg zu zeigen, wie dieser Respekt ohne schlechtes Gewissen realisiert werden kann. Er ist damit zu erweitern um die ‚Ehrfurcht vor dem Tod‘, in der sich nicht nur der Wille der Kreaturen zum Leben manifestiert, sondern die Todesbestimmtheit des Lebens, die sich aber in der Bereitschaft der Übernahme der Schuld als Freigabe und Gabe schlechthin zeigt.“⁶³⁴

Es stellt sich uns nun die Frage, inwiefern Grätzel mit seiner Behauptung Recht haben könnte, der Ehrfurcht vor dem Leben sei eine Ehrfurcht vor dem Tode zur Seiten zu stellen, welche diese angemessen ergänzen würde.

⁶³⁴ Stephan Grätzel: *Dasein ohne Schuld*, S. 266 f.

Meiner Ansicht nach ist die Ausdrucksweise Grätzels problematisch, Schweitzers Imperativ „führe“ in die Schuld hinein, da Leben nur auf Kosten von anderem Leben aufrecht erhalten werden könne. Zwar sagt Schweitzer explizit dasselbe, wir können nur leben, wenn wir schuldig werden an anderem Leben, aufgrund der Tatsache, dass alles Leben unter dem Gesetz der Selbstentzweiung des Willens zum Leben steht. Doch geht es ihm gar nicht darum, ein gutes Gewissen zu implementieren, welches, man erinnere sich, für ihn geradezu eine „Erfindung des Teufels“ ist.⁶³⁵ Ziel seiner Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben soll es vielmehr sein, die zwangsläufig dem Menschen zukommende Daseinsschuld durch stetes Streben nach geistigem wie tätigem Einssein mit dem Sein im Ganzen (also durch Aufhebung der Selbstentzweiung des Willens, mithin durch „Anderssein als die Welt“) Stück für Stück wieder gutzumachen. Allenfalls Labung keinesfalls aber Beruhigung des Gewissens ist für Schweitzers Ethik ein maßgebliches Ziel.

„Wo in irgendeiner Weise mein Leben sich an Leben hingibt, erlebt mein endlicher Wille zum Leben das Einwerden mit dem unendlichen, in dem alles Leben eins ist. Labung wird mir zuteil, die mich vor dem Verschmachten in der Wüste des Lebens bewahrt. Darum erkenne ich es als die Bestimmung meines Daseins, der höheren Offenbarung des Willens zum Leben in mir gehorsam zu sein. Als Wirken wähle ich, die Selbstentzweiung des Willens zum Leben aufzuheben, soweit der Einfluß meines Daseins reicht.“⁶³⁶

Es bedarf meiner Auffassung nach keiner „Ehrfurcht vor dem Tod“, welche dem Menschen eigens die Abgründigkeit des Lebens vor Augen führte, dies leistet schon die Ehrfurcht vor dem Leben selbst, denn Leben heißt ja immer schon leben auf Kosten anderer bzw. leben im Angesicht des unabwendbaren Todes, der somit als integraler Bestandteil des Lebens betrachtet wird und nicht als diametral entgegengesetzter Pol des Lebens. Die Ehrfurcht vor dem Leben, in diesem Sinne verstanden, fasst auch den Tod noch in sich, denn diesen muss ich stets berücksichtigen wenn ich Entscheidungen treffe, welche anderen Lebewesen das Leben kostet bzw. kosten könnte. Die Bereitschaft der Übernahme der grundlegenden Schuldigkeit, in welcher wir nach Schweitzer immer schon gefangen sind, drückt sich in der Tat, und hier ist Stephan Grätzel absolut beizupflichten, durch die tätige Hingabe resp. durch das Streben nach tätigem Einssein mit dem Sein im Ganzen aus. In meinem Willen zur Hingabe an anderes Sein ist zugleich mein Wille zur Übernahme meiner Daseinsschuld und ebenso auch mein Wille zur (stückweisen) Tilgung dieser Schuld mitenthalten; die Hingabe

⁶³⁵ KE, S. 340.

⁶³⁶ KE, S. 334 f. Man sehe hierzu auch *Predigten*, S. 37 und S. 55.

an anderes Sein befreit uns zugleich ein von der uns nachgerade wesenhaft zukommenden Daseinsschuld. Die Hingabeethik jedoch ist integraler Bestandteil der Ehrfurchtsethik, welche im Kerne eine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, nicht aber vor dem Tode ist. Aus diesem Blickwinkel betrachtet bedarf es keiner Ehrfurcht vor dem Tode, um der Abgründigkeit des Lebens gewahr zu werden.⁶³⁷

„Die Welt, dem unwissenden Egoismus überantwortet, ist wie ein Tal, das im Finstern liegt; nur oben auf den Höhen liegt Helligkeit. Alle müssen in dem Dunkel leben, nur eines darf hinauf, das Licht schauen: das höchste, der Mensch. Er darf zur Erkenntnis der Ehrfurcht vor dem Leben gelangen, er darf zu der Erkenntnis des Miterlebens und Mitleidens gelangen, aus der Unwissenheit heraustreten, in der die übrige Kreatur schmachtet. Und diese Erkenntnis ist das große Ereignis in der Entwicklung des Seins. Hier erscheinen die Wahrheit und das Gute in der Welt; das Licht glänzt über dem Dunkel; der tiefste Begriff des Lebens ist erreicht, das Leben, das zugleich Miterleben ist, wo in einer Existenz der Wellenschlag der ganzen Welt gefühlt wird, in einer Existenz das Leben als solches zum Bewußtsein seiner selbst kommt ... das Einzeldasein aufhört, das Dasein außer uns in das unsrige hereinflutet.“⁶³⁸

Ein weiteres Problem, das Stephan Grätzel nicht anspricht, ist die Frage, woraus denn nun eine solche Ehrfurcht vor dem Tode entspringen soll. Die Grunderfahrung, welche hinter der Ehrfurcht vor dem Leben steht ist das erlebte Wissen Leben zu sein, das leben will inmitten von Leben, das leben will. Aus diesem Erleben heraus spricht sich dem erlebenden Menschen das Biophilieprinzip zu und auch die Ehrfurcht vor dem Leben selbst stellt sich als Folge dessen ein. Worauf allerdings sollte nun die Ehrfurcht vor dem Tode basieren?

Eine Antwort wäre, dass sich womöglich diese Art der Ehrfurcht gleichsam als dunkle Kehrseite der Ehrfurcht vor dem Leben bei Gewährwerden der Selbstentzweigung des Willens zum Leben einstellte. Ähnlich wie also die Lebens- und Weltbejahung ursprünglicher ist als die Lebens- und Weltverneinung und nur auf dem Boden der ersten erwachsen kann, so wäre die Ehrfurcht vor dem Leben ursprünglicher als die Ehrfurcht vor dem Tode, wobei

⁶³⁷ Getreu und frei nach einem Motto des Mystikers Angelus Silesius über die Sünde (aus dem vierten Buch des *Cherubinischen Wandersmanns*): „Die Sünd' ist anders nichts, als daß ein Mensch von Gott sein Angesicht abwend't und kehret sich zum Tod.“ Wir haben weiter oben außerdem schon erwähnt, dass Ehrfurcht vor dem Leben stets auch eine Ehrfurcht vor den grausamen Schattenseiten des Willens zum Leben sein müsse, welche gewissermaßen den unerklärlichen „Rest“ in der sich uns allumfassend zeigenden „Natur Gottes“. Ehrfurcht vor dem Leben meint demnach je immer auch Ehrfurcht vor den zerstörerischen wie todbringenden Kräften des Willens zum Leben; dennoch sind es Kräfte des Lebens und nicht des Todes, so zumindest könnte man auf Seiten Schweitzers argumentieren.

⁶³⁸ *Predigten*, S. 32 f.

letztgenannte nur aufgrund der Tatsache sich einzustellen vermag, weil wir uns von den Schrecknissen des Lebens übermannt sehen und an Lebenskraft bzw. –Freude verlieren.

Gleichwohl gibt es eine modifizierte Form der Lebens- und Weltverneinung, welche es dem Menschen ermöglicht, sich frei zu machen von der Welt im Hinblick auf ein ethisches Wirken in der Welt – die Rede ist natürlich von der Resignation. In dieser könnte man unter Umständen zwar kein direktes Pendant zur Ehrfurcht vor dem Tod als vielmehr eben eine grundlegende Gelassenheit der Welt gegenüber sehen, die zwar die Schrecknisse des Lebens kennt, sich diesen jedoch in gewisser Weise gegenüber als enthoben und frei weiß. Leid, Zerstörung, Tod – all dies verliert dadurch seinen Schrecken. Und eben diese Resignation hat als Grundvoraussetzung den Willen zum Leben und die Ehrfurcht vor dem Leben, eine Ehrfurcht vor dem Tod hingegen muss nicht extra angenommen werden.

„Aus der Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben in mir kommt zuerst die tiefe Lebensbejahung der Resignation. ... Ungeahnte Freiheit von den Schicksalen des Lebens wird mir zuteil. In Augenblicken, wo ich gemeint hätte, zerschmettert zu sein, fühle ich mich gehoben in dem unaussprechlichen, zu meiner eigenen Überraschung erfahrenen Glück des Freiseins von der Welt, und erlebe darin eine Läuterung meiner Lebensanschauung. Resignation ist die Halle, durch die wir in die Ethik eintreten. Nur der, der in vertiefter Hingebung an den eigenen Willen zum Leben innerliche Freiheit von den Ereignissen erfährt, ist fähig, sich in tiefer und stetiger Weise anderem Leben hinzugeben.“⁶³⁹

Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben bedeutet eben nicht, wie Grätzel meint, eine einseitige Fixierung auf das Leben zu festigen, im Zuge derer die in gleicher Weise bestehenden Abgründe des Lebens künstlich ausgeklammert würden. Leben ist für Schweitzer, wie wir es weiter oben bereits herausgestellt, kein bloßer Überlebenskampf, kein einförmiger Nehmensprozess dem gegenüber man nur Furcht (nicht aber womöglich Ehrfurcht) empfinden könnte.

„Die Ehrfurcht vor dem Leben, die keine Ehrfurcht vor dem Tod kennt, führt nicht nur zur Furcht vor dem Tod, sondern zur Furcht vor dem Leben selbst. Leben ist hier einseitig als Kampf ums Überleben vom Wollen her verstanden. Die Welt als ‚Wille‘ ist ein Szenario, in dem man sich nur fürchten kann. In der Einseitigkeit dieses Willens wird die Hingabe des Lebens verkannt. Leben ist nicht nur vom Leben-wollen als Nehmen her zu verstehen, wie es

⁶³⁹ KE, S. 335 f.

die Evolutionisten und ihre Kampfesideologie lehren, Leben ist als solidarischer Prozess zu verstehen, in dem sich Geben und Nehmen verschränken. In der Ehrfurcht vor dem Tod tritt die Seite des Gebens hervor, ohne die kein Leben sein kann. Der Imperativ der Ehrfurcht gebietet, das Recht auf Leben von dem Tod zu nehmen, der dieses ermöglicht hat. Er ist damit das Gebot, in dem sich das Leben als Geben anbietet. Erst die Missachtung dieses Gebots führt zur Schuld als Last. Die Annahme dieses Gebots dagegen lässt das Leben zum Geschenk werden.“⁶⁴⁰

Alles Leben bildet für Schweitzer eine große Solidargemeinschaft, deren Erfüllung allerdings nur einem Lebewesen zukommen kann, nämlich dem Menschen. Denn nur dieser vermag eben jene Freiheit und jenes Wissen von Leben und Welt zu erlangen, welche notwendig sind, um die Bewegung des Lebens nicht nur linear in Richtung „Nehmen und Vernichten“ voranzutreiben, sondern gleichsam in Umkehrung dieses Prozesses Leben als Hingabe und Aufhebung von Leid und Not zu sehen und zu leben.⁶⁴¹

Das Leben kann auch ohne ein ehrfurchtvolles Darniederfallen vor dem Tode als Gabe verstanden und gelebt werden und zwar aus dem Willen zum Leben selbst heraus sowie aus der Ehrfurcht vor eben diesem Willen zum Leben. Tatsächlich ist die Welt als Wille ein großangelegtes Jammertal des Elends, in dem es einem Wanderer doch gehörig grausen kann, doch wäre das geeignete Gegenmittel hierfür nicht aus einer Fixierung auf das letztendlich sicher kommende Ende (den Tod) zu gewinnen, sondern vielmehr aus dem sich von dieser Welt freimachenden Geiste, der schließlich die Kraft zu geben vermag, gegen dieses Leid in Gleichmut anzugehen. Das Leben muss vom Leben her gelebt werden, freilich immer unter Berücksichtigung des Endes und keinesfalls mit dessen Ausklammerung, jedoch nicht unter Fixierung auf eben jenes Ende; eine solche Todesfixierung aber sehe ich in Stephan Grätzels Konzeption einer Ehrfurcht vor dem Tode, weshalb ich diese letzten Endes ablehne.

Mit unserem Verweis auf Schweitzers Konzeption der Resignation haben wir meiner Ansicht nach all die von Stephan Grätzel aufgeworfenen Probleme im Hinblick auf eine etwaige „Todesvergessenheit“ im Rahmen der Ehrfurchtsethik gelöst. Der Tod sowie alle seine Vorboten müssen nicht zwanghaft ausgeblendet werden im Rahmen einer Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Diese vermag vielmehr als Selbstvervollkommnungs- und Hingabeethik all

⁶⁴⁰ *Dasein ohne Schuld*, S. 267.

⁶⁴¹ *Erinnert sei hier an die kurz zuvor zitierte Textpassage aus den Predigten (S. 32) und an eine weitere Textstelle ebendort (S. 37), die an dieser Stelle kurz zitiert werden soll: „Wo du bist, soll, so viel an dir ist, Erlösung sein, Erlösung vom Elend, das der in sich selbst entzweite Wille zum Leben in die Welt gebracht hat, Erlösung, wie sie nur der wissende Mensch bringen kann. Das Wenige, das du tun kannst, ist viel – wenn du nur irgendwo Schmerz und Weh und Angst von einem Wesen nimmst, sei es Mensch, sei es irgend eine Kreatur. Leben erhalten ist das einzige Glück.“*

die „negativen“ Elemente, welche aus der Doppelgesichtigkeit des Willens zum Leben herrühren, in sich zu fassen und über das Konzept der Resignation für den je einzelnen Menschen versöhnlich zu klären. Gerade die Sichtweise des Lebens als Gabe und Hingabe ist es, welche im Letzten die Geheimnishaftigkeit desselben ausmacht; es vereint, allerdings nur erlebbar für den Menschen, diese beiden nachgerade dialektisch opponierenden Pole und nimmt möglicherweise eben dadurch die Furcht von dem je einzelnen Menschen, in einer Welt sich zu befinden (und in dieser untergehen zu müssen), welche einzig geprägt wäre von Leid und Zerstörung.

Somit wäre auch dieser achte Kritikpunkt abgehandelt, freilich nicht mit dem Anspruch, und dies gilt für alle zuvor besprochenen Kritikpunkte in gleicher Weise, sämtliche Schwierigkeiten in Gänze und für alle Zukunft gelöst zu haben. Wie eingangs schon bemerkt, soll dieses Kapitel zwar auch zur Klärung mancher Streitigkeit im Hinblick auf die Ehrfurchtsethik Schweitzers beitragen, doch verstehe ich es vor allem als Anregung zur weiteren Diskussion dieser Kritiken und damit natürlich auch als möglichen Anstoß zu einer intensiveren und kritisch-fairen Auseinandersetzung mit Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben.

Schluss

Unseren Gang durch die Schweitzer'sche Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben haben wir nun zu einem vorläufigen Ende gebracht. Wir haben Schweitzers Auffassung kennen gelernt, dass die Fähigkeit des modernen Menschen, sich mit Ehrfurcht dem ihn umgebenden Leben zuzuwenden und es liebevoll zu pflegen und zu hüten, über die Zukunft des Menschengeschlechts schlechthin entscheidet. Vermögen wir es – und gerade wir als Bewohner der „privilegierten“ Industrienationen müssen uns von dem Appell der Schweitzer'schen Ethik angesprochen fühlen – den Weg des Lebens zu gehen und die Fremdheit gegenüber all unseren „Brüdern“ und „Schwestern“ zu überwinden oder werden wir weiterhin auf dem Pfad der Zerstörung und des Todes wandeln, erfüllt von Egoismus und Kältherzigkeit, bereit, für nichtigste Annehmlichkeiten die schlimmsten Leiden über unsere Gefährten zu bringen, seien dies Menschen oder Tiere?

Ich teile diese Auffassung Schweitzers voll und ganz, ja, sehe in der Einlösung der Forderung des Prinzips der Biophilie geradezu die Lebensaufgabe des Menschen schlechthin. In unserer Gegenwart haben sich viele der von Schweitzer bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts geäußerten Befürchtungen und Prognosen bewahrheitet, wir haben umfassende Kenntnisse über den Menschen sowie über die Natur gewonnen und könnten damit durchaus einiges an Positivem bewirken, allein die ethische Verfasstheit des heutigen Menschen hat nicht einmal ansatzweise mit diesem technischen Fortschritt mitgehalten. Fragen der Ethik werden zwar immer noch allenthalben diskutiert und dies nicht nur von „professionellen“ Philosophen, sondern auch und gerade von interessierten Laien, doch wird im Zuge der Beschäftigung mit solch hehren Gedanken und Ideen etwas Wesentliches übersehen (der Verfasser dieser Zeilen nimmt sich dabei in keiner Weise aus) – dass nämlich die praktische Umsetzung dieser Ideen höher steht als die bloß theoretische Erkenntnis derselben. Man muss nachgerade gegen das Bestreben nach schöngeistiger Gelehrsamkeit ankämpfen, muss die Theorie mit Leben füllen, denn ohne dieses ist sie nicht nur „grau“, sondern einfach nur tot. Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist vor allem eine Praxis, sie will gelebt, nicht einfach nur gewusst werden. Schweitzer selbst betont in seinen Schriften immer wieder die Wichtigkeit, seinem Nächsten, wo möglich, helfend zur Seite zu stehen und die Aufhebung des allgegenwärtigen Leidens zu bewirken. So gesehen ist Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben nicht nur aus theoretischer Perspektive betrachtet (also als Theorie der philosophischen Disziplin der Ethik) interessant und, wie wir sehen konnten, durchaus diskussionswürdig und „lebensfähig“, sie ist überdies und vor allem als praktische Handlungsanleitung eine der wichtigsten

Errungenschaften, die der menschliche Geist je ersonnen hat. Wenn diese Schrift auch nur ein klein wenig dazu beitragen könnte, dies Zeugnis der Liebe zum Leben nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, wäre ihr Zweck vollauf erfüllt.

Literaturverzeichnis

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Philosophische Werke in 6 Bänden, Bd. 3, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995.

Badiou, Alain: *Ethik*, Verlag Turia+Kant, Wien 2003.

Ders.: *Paulus – Die Begründung des Universalismus*, sequenzia-Verlag, München 2002.

Ders.: *Manifest für die Philosophie*, Verlag Turia+Kant, Wien 1997.

Bataille, Georges: *Die Aufhebung der Ökonomie*, herausgegeben von Gerd Bergfleth, Matthes & Seitz-Verlag, 3. erweiterte Auflage, München 2001.

Béguin, Albert: *Pascal*, Rowohlt Taschenbuchverlag GmbH, 12. Auflage, Hamburg 1992.

Bloch, Ernst: *Kant-Feier*, in: *Immanuel Kant zu ehren*, herausgegeben von Joachim Kopper u. Rudolf Malter, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1974, S. 317-321.

Böhme, Gernot: *Ethik im Kontext*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1997.

Buber, Martin: *Ich und Du*, Reclam-Verlag, 11., durchgesehene Auflage, Stuttgart 1995.

de Sade, Donatien Alphonse Francois : *Juliette oder die Wonnen des Lasters*, Werkausgabe in 5 Bänden, Bd. 3, Könnemann-Verlag, Köln 1995.

Dostojewskij, Fjodor M.: *Sämtliche Erzählungen*, Piper Verlag, 8. Auflage, München 2004.

Ders.: *Die Brüder Karamasow*, Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main 2006.

Ders.: *Der Idiot*, Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main 2006.

Dschuang Dsi: *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Heinrich Hugendubel Verlag, Sonderausgabe, Kreuzlingen/München 2002.

Eck, Stefan Bernhard: *Auf dem Prüfstand – Albert Schweitzer und die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben*, veröffentlicht auf der Internetseite des „Arbeitskreises für Tierrechte und Ethik“, www.tierrechteportal.de/pruefstand.

Ecker, Manfred: *Evolution und Ethik. Der Begriff der Denknötwendigkeit in Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben*, in: *Albert Schweitzer heute: Brennpunkte seines Denkens – Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung*, Bd. 1, herausgegeben von Claus Günzler u.a., Katzmann Verlag, Tübingen 1990, S. 51-82.

Einstein, Albert: *Mein Weltbild*, herausgegeben von Carl Seelig, Europa-Verlag A.G., Zürich.

Fromm, Erich: *Die Revolution der Hoffnung – Für eine Humanisierung der Technik*, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2. Auflage, München 1987.

Ders.: *Die Kunst des Liebens*, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2. Auflage, München 1997.

Ders.: *Haben oder Sein*, Deutscher Taschenbuch Verlag, 25. Auflage, München 1997.

Fellmann, Ferdinand (Hrsg.): *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert*, Rowohlt-Verlag, Reinebek bei Hamburg 1996.

Gräßer, Erich: *Mystik und Ethik – Ihr Zusammenhang im Denken Albert Schweitzers (Thesen)*, in: *Albert Schweitzer heute: Brennpunkte seines Denkens – Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung*, Bd. 1, herausgegeben von Claus Günzler u.a., Katzmann Verlag, Tübingen 1990, S. 190-196.

Grätzel, Stephan: *Dasein ohne Schuld – Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.

Günzler, Claus: *Albert Schweitzer – Einführung in sein Denken*, Verlag C.H. Beck, München 1996.

Ders.: (Hrsg. zus. mit Erich Gräßer, Bodo Christ u. Hans Heinrich Eggebrecht): *Albert Schweitzer heute: Brennpunkte seines Denkens – Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung*, Bd. 1, Katzmann Verlag, Tübingen 1990.

Ders., zus. mit Lenk, Hans: *Ethik und Weltanschauung. Zum Neuigkeitsgehalt von Albert Schweitzers ‚Kulturphilosophie III‘*, in: *Albert Schweitzer heute: Brennpunkte seines Denkens – Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung*, Bd. 1, herausgegeben von Claus Günzler u.a., Katzmann Verlag, Tübingen 1990, S. 17-51.

Ders.: *Ehrfurchtsprinzip und Wertrangordnung. Albert Schweitzers Ethik und ihre Kritiker*, in: *Albert Schweitzer heute: Brennpunkte seines Denkens – Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung*, Bd. 1, herausgegeben von Claus Günzler u.a., Katzmann Verlag, Tübingen 1990, S. 82-101.

Ders.: *Ehrfurcht vor dem Leben – Grundzüge der Ethik Albert Schweitzers*, in: *Theorie, Technik, Praxis – Philosophische Beiträge*, herausgegeben von Gerhard Krums, Kath. Akademie Schwerte, Schwerte 1986, S. 105-117.

Hauskeller Michael (Hrsg.): *Ethik des Lebens – Albert Schweitzer als Philosoph*, Die Graue Edition, Prof. Dr. Alfred Schmidt-Stiftung, Zug/Schweiz 2006.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 17. Auflage, Tübingen 1993.

Ders.: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1991.

Ders.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, 3. Auflage, Frankfurt am Main 1997.

Ders.: *Was heißt Denken?*, Reclam-Verlag, Stuttgart 1992.

Ders.: *Identität und Differenz*, Verlag Günther Neske, 10. Auflage, Stuttgart 1996.

Ders.: *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, 6. Auflage, Tübingen 1998.

Heine, Heinrich: *Die romantische Schule*, herausgegeben von Helga Weidmann, Reclam-Verlag, Stuttgart 1976.

Hesse, Hermann: *Vom Baum des Lebens – Ausgewählte Gedichte*, Insel Verlag, 25. Auflage, Frankfurt am Main 1995.

Horkheimer, Max u. Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente*, Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main 1998.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe in 12 Bänden, Bde. III u. IV, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1992.

Ders.: *Kritik der praktischen Vernunft*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. VII, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1992.

Ders.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. VII, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1992.

Ders.: *Die Metaphysik der Sitten*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. VIII, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1992.

Ders.: *Kritik der Urteilskraft*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. X, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1992.

Ders.: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, herausgegeben von Friedrich Nicolovius, Königsberg 1798.

Ders.: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. V, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1992.

Ders.: *Der Streit der Fakultäten*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. XI, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1992.

Ders.: *Über Pädagogik*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. XII, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1992.

Ders.: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. I, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1992.

Ders.: *Vorlesung zur Moralphilosophie*, herausgegeben von Werner Stark, Walter des Gruyter, Berlin/New York 2004.

Ders.: *Königsberger Kantiana (Werke. Volksausgabe Bd. 1)*, herausgegeben von Arnold Kowalewski, mit einem Anhang herausgegeben von Sabina Laetitia Kowalewski und Werner Stark, Meiner Verlag, Hamburg 2000.

Kaufmann, Walter: *Nietzsche. Philosoph - Psychologe – Antichrist*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. durchgesehene Auflage, Darmstadt 1988.

Kierkegaard, Sören: *Furcht und Zittern*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 3. Auflage, Gütersloh 1993.

Konfuzius: *Gespräche*, Deutscher Taschenbuchverlag und Verlag C.H. Beck, München 2005.

Kopper, Joachim u. Malter, Rudolf (Hrsg.): *Immanuel Kant zu ehren*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1974.

Köhl, Harald: *Kants Gesinnungsethik*, de Gruyter-Verlag, Berlin/ New York 1990.

Kühn, Manfred: *Kant – Eine Biographie*, Verlag C.H. Beck, 3. Auflage, München 2004.

Küng, Hans: *Credo*, Piper-Verlag, München 1992.

Laotse: *Tao-te king – Das Buch vom Sinn und Leben*, Deutscher Taschenbuch Verlag und Verlag C.H. Beck, 2. Auflage, München 2006.

Lenk, Hans: *Albert Schweitzer – Ethik als konkrete Humanität*, LIT-Verlag, Münster/Hamburg/London 2000.

Ders., zus. mit Günzler, Claus: *Ethik und Weltanschauung. Zum Neuigkeitsgehalt von Albert Schweitzers ‚Kulturphilosophie III‘*, in: *Albert Schweitzer heute: Brennpunkte seines Denkens – Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung*, Bd. 1, herausgegeben von Claus Günzler u.a., Katzmann Verlag, Tübingen 1990, S. 17-51.

Massa, Willi (Hrsg.): *Wolke des Nichtwissens und Brief persönlicher Führung*, Herder-Verlag, Freiburg i. Br. 1999.

Meister Eckehart: *Deutsche Predigten und Traktate*, herausgegeben von Josef Quint, Diogenes-Verlag, Zürich 1979.

Ders.: *Vom Wunder der Seele. Eine Auswahl aus den Predigten und Traktaten*. Herausgegeben von Friedrich Alfred Schmid Noerr, Reclam-Verlag, Stuttgart 1990.

Meurer, Gabriele: *Die Ethik Albert Schweitzers vor dem Hintergrund der Nietzscheschen Moralkritik*, Peter Lang GmbH, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2004.

Mill, John Stuart: *Der Utilitarismus*, Reclam-Verlag, Stuttgart 1976.

Mommaers, Paul: *Was ist Mystik?*, Insel-Verlag, Frankfurt am Main 1996.

Nietzsche, Friedrich: *Götzendämmerung*, herausgegeben von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 6, Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter-Verlag, München 1999.

Ders.: *Jenseits von Gut und Böse*, herausgegeben von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 5, Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter-Verlag, München 1999.

Ders.: *Zur Genealogie der Moral*, herausgegeben von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 5, Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter-Verlag, München 1999.

Ders.: *Also sprach Zarathustra*, herausgegeben von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 4, Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter-Verlag, München 1999.

Ders.: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, herausgegeben von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 1, Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter-Verlag, München 1999.

Ders.: *Schopenhauer als Erzieher*, herausgegeben von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 1, Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter-Verlag, München 1999.

Ders.: *Nachlass 1880-1882*, herausgegeben von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 9, Deutscher Taschenbuchverlag/de Gruyter-Verlag, München 1999.

Ders.: *Der Wille zur Macht*, herausgegeben von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche, Insel-Verlag, Frankfurt/Leipzig 1992.

Pascal, Blaise: *Gedanken*, Reclam-Verlag, Stuttgart 2004.

Rambeck, Bernhard: *Mythos Tierversuch – Eine wissenschaftskritische Untersuchung*, Verlag Zweitausendeins, 6. verbesserte Auflage, Frankfurt am Main 1996.

Rhees, Rush (Hrsg.): *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1992.

Ricoeur, Paul: *Die Fehlbarkeit des Menschen – Phänomenologie der Schuld Bd. 1*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1971.

Ryle, Gilbert: *Der Begriff des Geistes*, Reclam-Verlag, Stuttgart 1992.

Schaeffler, Richard: *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit – Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Karl Alber-Verlag, Freiburg/München 1995.

Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, herausgegeben von Ludger Lütkehaus, Werke in 5 Bänden, Bde. 1 u. 2, Haffmans Verlag, Zürich 1988.

Ders.: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, herausgegeben von Ludger Lütkehaus, Werke in 5 Bänden, Bd. 3, Haffmans Verlag, Zürich 1988.

Ders.: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, herausgegeben von Ludger Lütkehaus, Werke in 5 Bänden, Bd. 3, Haffmans Verlag, Zürich 1988.

Schweitzer, Albert: *Kultur und Ethik*, Verlag C.H. Beck, Nachdruck der Sonderausgabe, München 1996.

Ders.: *Aus meinem Leben und Denken*, Union Verlag Berlin, Ost-Berlin 1964.

Ders.: *Was sollen wir tun?* Verlag Lambert Schneider GmbH, 2. verbesserte Auflage, Heidelberg 1986.

Ders.: *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben/Kulturphilosophie III*, Teile 1-4, herausgegeben von Claus Günzler und Johann Zürcher, Verlag C.H. Beck, München 2000.

Ders.: *Kultur und Ethik in den Weltreligionen*, Verlag C.H. Beck, herausgegeben von Ulrich Körtner und Johann Zürcher, München 2001.

Ders.: *Die Ehrfurcht vor dem Leben*, herausgegeben von Hans Walter Bähr, Verlag C.H. Beck, 7. Auflage, München 1997.

Ders.: *Die Mystik des Apostels Paulus*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1981.

Ders.: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Mohr Siebeck, 9. Auflage, Stuttgart 1983.

Ders.: *Leben zwischen Mystik und Ethik*, Herrenalber Forum Bd. 21, herausgegeben von der Evangelischen Akademie Baden, Karlsruhe 1998.

Silesius, Angelus: *Der cherubinische Wandersmann*, herausgegeben von Erich Brock, Diogenes-Verlag, Zürich 1979.

Singer, Peter: *Praktische Ethik*, Reclam-Verlag, 2. revidierte und erweiterte Auflage, Stuttgart 1994.

Teutsch, Gotthard M.: *Ehrfurchtsethik und Humanitätsidee. Albert Schweitzer beharrt auf der Gleichwertigkeit alles Lebens*, in: *Albert Schweitzer heute: Brennpunkte seines Denkens – Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung*, Bd. 1, herausgegeben von Claus Günzler u.a., Katzmann Verlag, Tübingen 1990, S. 101-110.

Thurnherr, Urs: *Angewandte Ethik zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 2000.

Ulfig, Alexander: *Große Denker*, S. 372-374, Parkland Verlag, Köln 2006.

von Weizsäcker, Carl Friedrich: *Der Garten des Menschlichen – Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main 1992.

Wehr, Gerhard: *Die deutsche Mystik*, Otto Wilhelm Barth-Verlag, Bern, München, Wien 1988.

Ders. (Hrsg.): *Theologia Deutsch*, Dingfelder-Verlag, Andechs 1989.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe in 8 Bänden, Bd. 1, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1993.

Ders.: *Vortrag über Ethik*, herausgegeben von Joachim Schulte, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1989.

Ders.: *Über Gewißheit (sowie Vermischte Bemerkungen)*, Werkausgabe in 8 Bänden, Bd. 8, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1992.

Wuketits, Franz, M.: *Gene, Kultur, Moral – Soziobiologie – Pro und Contra*,
Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt 1990.

Verzeichnis der Abkürzungen

Werke Albert Schweitzers:

KE = Kultur und Ethik

LD = Aus meinem Leben und Denken

Predigten = Was sollen wir tun?

Werke Immanuel Kants:

KdrV = Kritik der reinen Vernunft

KdpV = Kritik der praktischen Vernunft

MdS = Die Metaphysik der Sitten

Anthropologie = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

KdU = Kritik der Urteilskraft

Streit der Fakultäten = Der Streit der Fakultäten

Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, habe ich durch Angabe der Quellen kenntlich gemacht.