

Einleitung

1. Worum es geht

Vom ersten bis zum letzten Atemzug ist der Mensch vom Verlangen geprägt. Er verlangt nach diesem und jenem und oft nach vielem zugleich. Er verlangt immer wieder, fast pausenlos. Das Verlangen ist eine Grundbeschaffenheit des Menschen, ein obligater Bestandteil der *conditio humana*. Und ein Leben, in dem es nichts mehr zu geben scheint, wonach es lohnt zu verlangen, verdient es kaum, lebenswert genannt zu werden. Rousseau formuliert es in einem Briefroman mit dem leidenschaftlichen Satz: „Malheur à qui n’a plus rien à désirer!“¹ Wer Verlangen verspürt, dem fehlt allerdings zugleich etwas. Wie schon Platon im „Symposion“ festhält, erfährt er das Nichthaben oder Nichtsein dessen, wonach er verlangt, als einen Mangel, und er sehnt sich danach, von dieser Mangelerfahrung befreit zu werden. Doch ganz gleich, ob er das Verlangen als einen Mangel oder als Gewinn empfindet: Er kann sich seiner Wirklichkeit nicht entziehen. Er ist durch und durch vom Verlangen, vom *desiderium*, geprägt.

Wonach verlangt der Mensch? *Quod desiderat*? Das Verlangen ist vielfältig, vielschichtig, oft widersprüchlich auf die verschiedensten Ziele gerichtet, angefangen beim Verlangen nach der Befriedigung der einfachsten – biologisch bedingten – Bedürfnisse wie Hunger, Durst oder Sexualität, bis hin zu elaborierten Formen von Verlangen nach Selbstverwirklichung, sozialer Anerkennung oder religiöser Erfahrung. Streben, Begehren, Wünschen, Sehnsucht, Wollen usw. bringen Nuancen des Verlangens zum Ausdruck. Wonach aber verlangt der Mensch letztendlich? Wer sein Verlangen auf einen bestimmten Gegenstand richtet, tut dies im Prinzip umwillen eines übergeordneten Ziels, wobei dieses Ziel womöglich umwillen eines noch allgemeineren Ziels verfolgt wird usw. Doch was ist das letzte Umwillen? Gibt es überhaupt ein letztes, für alle Menschen gleiches Umwillen? Ganz sicher sehnt der Mensch sich nach einem Zustand der Überwindung allen Mangels bzw. einem Zustand unüberbietbaren Glücks. Doch was zu erreichen würde der Unzufriedenheit, die mit

¹ Jean-Jacques Rousseau: *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. Amsterdam, 1761, VI^{ème} Partie, Lettre VIII („Wehe dem, für den es nichts mehr gibt, wonach er verlangen kann!“).

jedem Verlangen einhergeht, endgültig ein Ende bereiten? Was wäre das höchste, alles Negative ausschließende Ziel? Und inwiefern kann der Mensch als auf ein solches Ziel ausgerichtet gesehen werden, wenn es doch mit Rousseau zugleich ein Unglück sein soll, nichts mehr zu haben, wonach man verlangen kann?

Diese Fragen stehen im Zentrum der folgenden Untersuchung. Sie befasst sich mit der Beschaffenheit menschlichen Verlangens aus Sicht der Philosophie im Allgemeinen, aber besonders auch der Religionsphilosophie, insoweit mit der Bestimmung eines höchstens Ziels sowohl die Gottesthematik als auch, wie sich zeigen wird, genereller noch die Religionsthematik angesprochen ist. Dabei ist die Frage nach der Beschaffenheit menschlichen Verlangens eine Teilfrage im Rahmen der Frage nach der des Menschen überhaupt. Sie gehört somit genauer besehen in den Bereich der philosophischen Anthropologie.² Da es sich beim Verlangen um ein psychisches Phänomen handelt, ist sie jedoch zugleich der philosophischen Psychologie zuzuordnen. Dabei bildet die philosophische Psychologie nicht einfach eine Teildisziplin der philosophischen Anthropologie. Die Verwendung des Begriffs „Psyche“ sollte man nicht auf die menschliche Psyche einschränken.³ Dennoch analysiere ich das Verlangen im Wesentlichen als ein psychologisch-anthropologisches Phänomen, genauer als ein Phänomen im Schnittmengenbereich von anthropologischer und psychologischer (Religions-)Philosophie.

Die Philosophie unterscheidet sich nach meinem Verständnis dadurch von den verschiedenen Einzelwissenschaften, dass ihre Reflexion das Verständnis des Seinsganzen im Blick hat, statt sich bewusst auf die Erforschung eines Teilbereichs der Wirklichkeit zu beschränken. Der Impetus der Philosophie zielt damit stets auf die größtmögliche Verallgemeinerung in ihren Aussagen. Partikularerkenntnisse werden zum Anlass genommen, allgemeine Aussagen über einen bestimmten Seinsbereich zu machen, diese allgemeinen Aussagen aber zielen letztlich auf ein Verständnis von Sein überhaupt. In diesem Sinn verlangt alle Philosophie – ganz gleich, ob der einzelne Philosoph das zugibt

² Die Philosophische Anthropologie Schelers, Plessners oder Gehlens, die im deutschsprachigen Raum als abgeschlossener Abschnitt der Philosophiegeschichte mit dieser Bezeichnung eng verknüpft ist, verstehe ich als besondere philosophiegeschichtliche Erscheinungsform der philosophischen Anthropologie im Sinn einer Disziplin, die sich allgemein mit der Theorie des Menschen befasst, d.h. die mit Hilfe eines strukturierten Gefüges von Aussagen die Beschaffenheit des Menschen darzustellen versucht.

³ Vgl. Kap. 1.

oder nicht – nach der Metaphysik als ihrer höchsten Verwirklichung, soweit man unter Metaphysik diejenige Disziplin versteht, die sich mit dem Seinsganzen befasst. In unserer modernen Gesellschaft wird ihr oft ein großes Unbehagen entgegengebracht, es herrscht eine gewisse „Metaphysikfeindlichkeit“. Die Metaphysik wird vor allem seit dem 20. Jahrhundert in manchen Kreisen mit viel Rhetorik für tot erklärt. Doch damit ist sie nicht aus dem Weg geräumt. Die Fragen der Metaphysik zu beantworten, entspricht, mit Kant formuliert, einem unausrottbaren Bedürfnis bzw. Interesse der menschlichen Vernunft.⁴

Auch wenn die Philosophie nach dem Menschen bzw. der menschlichen Psyche fragt, geht es ihr letztlich um deren Verhältnis zum Sein überhaupt. Die Frage der philosophischen Anthropologie und Psychologie besteht genauer aus drei Teilfragen: 1) Die Frage nach der Beschaffenheit von Mensch und Psyche im Verhältnis zum Seinsganzen (Istfrage), 2) die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz innerhalb dieses Ganzen (Sinnfrage), und 3) die Frage, was der in das Sein überhaupt eingebundene Mensch aufgrund der Art dieser Eingebundenheit tun soll (Sollensfrage), wobei letztere Teilfrage bereits den Bereich der Ethik absteckt. Die erste Frage ist die grundlegende, von deren Beantwortung die der beiden anderen abhängt. Was der Sinn des Menschen im Seinsganzen ist, und was er darin soll, hängt von seiner Beschaffenheit und der des Seins ab.

Ich werde das menschliche Verlangen im Folgenden ausschließlich von der Istfrage her thematisieren. Die Abhandlung verbleibt damit ganz auf der deskriptiven Ebene. Die präskriptive Frage, wie der Mensch aufgrund der Beschaffenheit seines Verlangens handeln soll, wird nicht beantwortet. Doch auch die Sinnfrage bleibt außen vor, denn sie setzt eine Entscheidung für oder gegen die Existenz eines dem Seinsganzen Sinn verleihenden höchsten Wesens voraus, die hier ebenfalls nicht getroffen wird. Dennoch wird die Sinnfrage auf der Ebene der Istfrage eine wichtige Rolle spielen, insofern sich das Verlangen nach Sinn als ein zentraler Bestandteil menschlichen Verlangens erweist, ganz gleich ob und auf welche Weise sie beantwortet wird. Und auch die Gottesfrage gerät aus dieser Perspektive wieder in den Fokus. Es sind die mit dem Verlangen einhergehenden kognitiven Fähigkeiten des Menschen, die ihn auf diese Fragen hin drängen.

⁴ Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A VII.

2. Die Perspektive

Mein Entwurf einer Philosophie des Verlangens erfolgt unter einer besonderen Hinsicht. In der abendländischen Geistesgeschichte gibt es eine lange Tradition, die das Verlangen auf ein höchstes Ziel bzw. höchstes Gut ausgerichtet versteht, und es geht mir in dieser Untersuchung um eine kritische Rekonstruktion genau dieser Tradition. Schon in Platons „Symposion“ wird der sogenannte platonische Eros über alle Gegenstände sinnlicher Art und auch über alle Gegenstände der Wissenschaften hinaus als letzt ausgerichtet auf die Idee des Schönen an sich beschrieben. In Platons „Politeia“ erscheint die Idee des Guten als das höchste aller Strebensziele. Für Augustinus und Thomas von Aquin ist das Verlangen auf die Wirklichkeit Gottes als das höchste Gut gerichtet. Man findet diesen Ansatz mehr oder weniger explizit auch bei anderen Philosophen wie etwa Plotin, Kierkegaard oder Blondel. Werfen wir einen etwas genaueren Blick auf die Theorie des Verlangens von Platon, Augustinus und Thomas von Aquin.

a. Platon

Das Verlangen bestimmt Platon im „Symposion“ als ein Begehren dessen, was einem fehlt.⁵ Dabei wird der Mensch als beseelt von einem Streben dargestellt, das letztlich nach Weisheit bzw. nach dem wahren Glück zielt. Dieses Streben nennt er Eros. Auch durch den körperlichen Zeugungstrieb strebt der Mensch nach dem Glück. Doch findet der Eros darin, so Platon, gerade nicht zu seinem Ziel. Um zu diesem Ziel zu gelangen, bedarf es vielmehr eines besonderen Weges, den im „Symposion“ eine gewisse Diotima als einen Aufstieg in vier Schritten zum an sich Schönen beschreibt.

Im ersten Stadium ist der Eros auf die schönen Körper gerichtet und die Vernunft erkennt das Schöne zunächst an den schönen Einzelkörpern anderer Menschen, um sich dann der Schönheit von Körpern überhaupt zuzuwenden. Von da aus richtet der Eros sich in einer zweiten Etappe auf das Schöne in den menschlichen Bestrebungen und Gesetzen, auf das seelisch Schöne. In der dritten Etappe wird die Schönheit der Wissenschaften bzw. der Gegenstände

⁵ Platon: *Symposion*, 200a. Zitate im Folgenden gemäß: *Werke in acht Bänden* (gr./dt.) / Gunther Eigler (Hrsg.) ; Friedrich Schleiermacher (Übers.). Bd. III. Darmstadt, 1977.

des Denkens betrachtet. Die Aufwärtsbewegung endet damit jedoch noch nicht: Nachdem der Mensch lange genug bei der Betrachtung des Schönen der vielen Wissenschaften verblieben ist, gelangt er zur höchsten Wissenschaft, zur eigentlichen Weisheit, indem er „eine einzige solche Erkenntnis“ erblickt,⁶ ein einziges Schönes, das Schöne an sich, die Idee des Schönen. Diese Idee wird beschrieben als das, „um dessen willen er alle bisherigen Anstrengungen gemacht hat“;⁷ als das Ziel, wodurch der Eros vom Mangel erlöst wird, der ihn immer weiter streben ließ. Die Erfahrung der Idee des Schönen ist das höchste Gut, ist, wie es etwas weiter im Text heißt, das höchste Lebensglück: „Und an dieser Stelle des Lebens, o lieber Sokrates, sagte die Mantineische Fremde, wenn irgendwo, ist es dem Menschen erst lebenswert, wo er das Schöne selbst schaut...“⁸ Es ist die Erfahrung des „göttlich Schönen“.⁹

In der „Politeia“ wird die Idee des Guten Gegenstand der höchsten Wissenschaft genannt, und es gibt gute Gründe, sie als identisch mit der Idee des Schönen im „Symposion“ anzusehen, zumal das Schöne und das Gute im Verständnis der griechischen Antike eine untrennbare Einheit bilden. Ob mit dieser Idee gar der an manch anderer Stelle von Platons Werk erwähnte Gott gemeint ist, ist fraglicher. Weder die Idee des Schönen im „Symposion“ noch die Idee des Guten in der „Politeia“ wird ausdrücklich mit der Vorstellung eines einzigen, womöglich gar personalen Gottes in Verbindung gebracht. Zwar wird die Idee des Schönen im „Symposion“ als göttlich bezeichnet. Der dort verwendete griechische Begriff ist allerdings θεῖος, und mit diesem Begriff ist in der Antike noch nichts Personal-Göttliches gemeint. Was in der „Politeia“ an Gott denken lässt, ist natürlich, dass es sich bei der Idee des Guten einerseits um die höchste aller geistigen Wirklichkeiten, aller Ideen handelt, und diese Idee andererseits als Ursache verstanden wird. Es ist jedoch wenig überzeugend, die Idee des Guten in Analogie zum Schöpfergott der Offenbarungsreligionen als Schöpferprinzip ansehen zu wollen, da Platon sie nicht als Ursache der Sinnesdinge, sondern nur als Ursache aller anderen Ideen darstellt.¹⁰

⁶ Ebd., 210 d.

⁷ Ebd., 210 e.

⁸ Ebd., 211d.

⁹ Ebd., 211e.

¹⁰ Vgl. ausführlicher Jörg Disse: *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik : Von Platon bis Hegel*. Darmstadt, 2007, 49-56.

b. Augustinus

Augustinus versteht den Menschen als ein grundsätzlich vom Verlangen (*desiderium*) geprägtes Wesen. Er befindet sich hier auf Erden, wie es im Kommentar zum Psalm 62 in den „Enarrationes“ heißt, wie in einer Wüste, in der er von brennendem Durst geplagt ist.¹¹ Der Durst steht stellvertretend für das Verlangen überhaupt. Dabei gibt es eine Vielzahl von Dingen, nach denen der Mensch verlangt: „Und seht, wie viele Wünsche in den Herzen der Menschen sind: Der eine wünscht sich Gold, der andere Silber, wieder ein anderer Besitzer, Erbschaften, eine ansehnliche Menge Geld, viele Herden, ein großes Haus, eine Ehefrau, Ansehen oder Söhne. Seht all diese Wünsche, die in den Herzen der Menschen sind.“¹² All dies sind Wünsche, die sich auf weltliche, irdische Güter beziehen. Die Seele des Menschen aber, so Augustinus, dürstet, obwohl nur Wenige das verstehen, im Grunde genommen nach etwas anderem, nämlich nach Gott.¹³ Gott aber ist der einzige Gegenstand, der das Verlangen vollkommen erfüllt.¹⁴ Ganz zu Anfang im ersten Buch der „Confessiones“ formuliert Augustinus diesen Sachverhalt in seiner bekanntesten Form: „inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“, „ruhelos ist unser Herz, bis dass es ruht in Dir“.¹⁵

Gott stellt mit anderen Worten für den Menschen das *summum bonum*, das höchste Gut dar. Der Grundsatz von Augustinus' Anthropologie, der über sein ganzes Werk hinweg und vor allem in der Schrift „De beata vita“ immer wieder formuliert wird, lautet: Alle Menschen wollen glücklich sein.¹⁶ Wer aber nicht hat, was er begehrt, so fährt Augustinus in „De beata vita“ fort, kann nicht glücklich genannt werden, und auch derjenige, dem, was er hat, wieder genommen werden kann, ist nicht glücklich. Glücklich ist nur, wer das, was er begehrt, für immer besitzt. Wer das Begehrte nicht dauernd hat, wer etwas hat, das zu haben dem Zufall unterworfen ist, so dass es ihm wieder genommen

¹¹ Augustinus: *en. Ps.* 62, 3.

¹² „Et uidete quanta desideria sint in cordibus hominum: alius desiderat aurum, alius desiderat argentum, alius desiderat possessiones, alius hereditates, alius amplam pecuniam, alius multa pecora, alius domum magnum, alius uxorem, alius honores, alius filios. Videtis desideria ista, quomodo sunt in cordibus hominum“ (*en. Ps.* 62, 5).

¹³ Ebd.

¹⁴ Augustinus: *en. Ps.* 62, 6.

¹⁵ Augustinus: *conf.* X, 1, 1.

¹⁶ Augustinus: *beata u.* 10. Vgl. *lib. arb.* II 9, 26; *conf.* X 21, 31; *en. Ps.* 118 oder *trin.* XIII 4, 7; 6, 9; 20, 25; XV 12, 1.

werden kann, der wird fürchten, dass er es wieder verliert, und aufgrund dieser Furcht ist er nicht (restlos) glücklich.¹⁷ Da aber Gott ewig und von zeitloser Dauer ist, können wir sagen: „Deum (...) qui habet, beatus est“, „wer also Gott hat, der ist glücklich“.¹⁸ Gott haben wird dabei gegen Ende von „De beata vita“ mit Gott genießen gleichgesetzt,¹⁹ d.h. es geht um eine Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes selbst.²⁰ Das wahre Glück kann dem Menschen aber nicht einfach ein Gut gewähren, das ewig ist und an dessen Ewigkeit man teilhat. Es muss zugleich ein Gut sein, das höher nicht gedacht werden kann. Es muss das höchste Gut, das *summum bonum* sein.²¹ Gott muss mit anderen Worten für den Menschen die Vollkommenheit schlechthin sein. „Gott genießen“ setzt Augustinus daher mit „Gott in seiner Vollkommenheit (*deum perfectum*) genießen“ gleich. Gott in seiner Vollkommenheit genießen, das ist die *plena satio animorum*, die „volle Sättigung der Seelen“.²² Gott ist, wie es in den „Confessiones“ heißt, *vitam beatam*, seliges Leben, das selige Leben aber hat man nicht eher, als man sagen kann: „Genug, das ist es!“²³ Gemeint ist: Es ist das, worüber hinaus der Mensch sich nach nichts mehr sehnen kann.²⁴

Grundsätzlich versteht Augustinus die Sehnsucht nach Gott als konstitutiv für das Menschsein, denn er geht davon aus, dass sie auch da vorhanden ist, wo das Verlangen explizit auf ganz andere Dinge gerichtet ist, wie aus den „Confessiones“ hervorgeht. Selbst seinem lasterhaften, gottfernen Leben als junger Mann in Karthago attestiert Augustinus zu Anfang des III. Buches den (unbewussten) Hunger nach Gott: „Denn Hunger war da wohl in meinem Inneren

¹⁷ Augustinus: *beata u.* 11.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., 34.

²⁰ Bezüglich der verschiedenen Metaphern, derer Augustinus sich bedient, um dieses Haben Gottes zum Ausdruck zu bringen vgl. Isabelle Bochet: *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Paris, 1982, 127-130. Die Tatsache, dass das Haben bzw. Genießen Gottes im Sinne einer Teilhabe an Gott zu verstehen ist, hat Ragnar Holte herausgearbeitet: *Béatitude et sagesse : Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris, 1962, 216-219.

²¹ Vgl. Augustinus: *lib. arb.* II 13, 36: „...glücklich ist, wer das höchste Gut genießt.“ Übersetzung: Aurelius Augustinus: *Vom freien Willen / De libero arbitrio*. In: *Theologische Frühschriften (lat./dt.)* / Wilhelm Thimme (Übers. u. Erl.). Zürich, 1962.

²² Augustinus: *beata u.* 35.

²³ Augustinus: *conf.* X 20, 29: „Sat, est illic“.

²⁴ Vgl. Augustinus: *trin.* I 8, 17: „Tunc erit quod scriptum est : *Adimplebis me laetitia cum uultu tuo*. Illa laetitia nihil *amplius* requiretur quia nec erit quod *amplius* requiratur“.

nach der Speise für das Innere, nach Dir selbst, mein Gott.²⁵ Allerdings wollte er, so beschreibt Augustinus es paradox, „in diesem Hunger doch nicht essen“, ja „ich war ohne Verlangen nach unvergänglicher Nahrung“.²⁶ Statt auf Gott war sein bewusstes Verlangen nach außen gerichtet; es war geprägt von der Gier, „sich zu reiben an den Sinnesdingen“.²⁷ Später, als er Rhetorik studiert und auf Ciceros „Hortensius“ stößt, ist von einem von diesem Buch geweckten Verlangen „nach dem Unvergänglichen der Weisheit“ die Rede.²⁸ Es wird ihm zwar bewusst, dass sein Verlangen auf Nichtsinnliches gerichtet ist, auf die Weisheit im Allgemeinen, doch die genaue Identität dessen, wonach er verlangt, bleibt verborgen: dass diese Weisheit Gott selbst ist. In der Phase des Manichäismus, wo Augustinus Gott materiell denkt, heißt es wiederum: „O Wahrheit, Wahrheit, wie innig sehnte sich mein Herzinnerstes schon damals nach Dir...“²⁹ Hier erkennt Augustinus nicht, dass Gott Geist ist,³⁰ dennoch sehnt er sich unbewusst nach der rein geistigen Wirklichkeit Gottes.³¹

c. Thomas von Aquin

Um der Anthropologie von Thomas von Aquin gerecht zu werden, muss zunächst ein Blick auf dessen teleologische Ontologie geworfen werden. Thomas schreibt in Anlehnung an Aristoteles grundsätzlich allem Seienden eine Zielgerichtetheit zu. Alles Seiende hat einen Antrieb, der es auf sein Ziel hingeneigt sein lässt,³² wobei dieses Ziel in Anlehnung an den Beginn von Aristoteles' „Nikomachischer Ethik“ grundsätzlich als das Gute bestimmt wird. Denn das, wonach alles strebt, muss etwas sein, was dem danach Strebenden angemessen ist (*convenientiam*). Wäre das Ziel nicht angemessen, würde nicht danach ge-

²⁵ Augustinus: *conf.* III 1, 1. Übersetzung hier und im Folgenden: Aurelius Augustinus: *Bekanntnisse (dt./lat.)* / Joseph Bernhart (Übers., Einl. u. Erl.). Frankfurt a.M., 1987.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., III 4, 7.

²⁹ Ebd., III 6, 10.

³⁰ Ebd., III 7, 12.

³¹ Etienne Gilson: *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris, 1943, 2 Anm. 2, spricht von einem *instinct inné*.

³² Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, III, 2. Übersetzungen von Zitaten aus diesem Werk sind übernommen von Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles / Summa contra gentiles (lat./dt.)* / Karl Albert ; Paulus Engelhardt ; Leo Dümpelmann (Hrsg. ; Übers.). 5 Bde. Darmstadt, 1982-1996.

strebt werden. Was aber für etwas angemessen ist, ist etwas für es Gutes (*bonum*).³³ Das Ziel eines jeden Seienden nennt Thomas von Aquin Gutheit (*bonitas*) bzw. Vollkommenheit (*perfectio*).³⁴

Die Vollkommenheit erreicht etwas – aristotelisch gesehen – zunächst einmal aufgrund der Verwirklichung seiner eigenen Form. Die Form ist allerdings nur das erste Ziel und Gut, bzw. das nächstgelegene Ziel (*finis proximus*) nach dem alles strebt, nicht das letzte, eigentliche Ziel (*finis ultimus*). Das letzte Ziel ist nämlich das Gute als solches, das Gute schlechthin, und das ist für Thomas von Aquin Gott selbst als das universal Gute: „Deus (...) est universale bonum“³⁵ bzw. das allgemein Gute: „Deus (...) est bonum communis“, welches zugleich als höchstes Gut, als *summum bonum* bezeichnet wird.³⁶ Ein besonderes *bonum* ist nur ein Teil des Guten schlechthin und der Teil ist stets um des Ganzen willen. Gott ist der Inbegriff der Güte (*bonitas*) bzw. der Vollkommenheit (*perfectio*) aller Einzelformen und damit das Gute schlechthin, das alles einzeln Gute in sich einschließt.³⁷ Alles aber strebt nach dem nächstgelegene Gut, um dieses Guten schlechthin willen, d.h. um des *bonum universale*, um des *summum bonum*, d.h. um Gottes willen.³⁸ In diesem Sinn ist das höchste Gut bzw. Gott die *finis ultima* eines jeden Seienden.

Was das Verlangen betrifft, besitzt zunächst jedes Lebewesen, angefangen bei den Pflanzen, einen *appetitus naturalis*, dessen nächstgelegenes Ziel (*finis proximus*) die Verwirklichung der eigenen Form ist: Die Pflanze ernährt sich, wächst und pflanzt sich fort in Richtung auf die entfaltete Pflanze. Bei Tieren und Menschen ist der *appetitus*, genannt *appetitus animalis*, zugleich gerichtet auf die Aufnahme anderer Formen als die des Seienden selbst durch Wahrnehmung. Es ist eine Neigung in Richtung auf Gegenstände, die sich Tier und Mensch aufgrund ihres Wahrnehmungsvermögens anbieten. Über den *appetitus animalis* hinaus gibt es schließlich beim Menschen noch den *appetitus intellectivus*. Während der *appetitus animalis* seine eigene Form durch die Ausrichtung auf individuelle Wahrnehmungsgegenstände verwirklicht, zielt der *appetitus intellectivus* über die Wahrnehmung individueller Gegenstände hinaus auf die Erkenntnis der Formen, d.h. auf das Allgemeine, auf die sinnlich

³³ Ebd., III, 3.

³⁴ Ebd., III, 16.

³⁵ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I-II 9, 6.

³⁶ Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, III, 17.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

wahrnehmbaren Dinge hinsichtlich des Allgemeinen an ihnen und weiter auf Allgemeines, das überhaupt nicht sinnlich wahrnehmbar ist, z.B. auf immaterielle Güter wie Wissen, Tugend und derlei Art.³⁹ Die menschliche Vernunft ist offen für die Aufnahme aller Formen,⁴⁰ und es besteht ein Verlangen danach, die Vollkommenheit des ganzen Universums in sich aufzunehmen.⁴¹

Der *appetitus intellectivus*⁴² wird von Thomas von Aquin quasi mit dem Willen gleichgesetzt: „voluntas est (...) appetitus intellectivus“.⁴³ Dabei ist der Wille als ein Bestandteil der Vernunftnatur des Menschen anzusehen, denn er zeichnet sich dadurch aus, dass er durch die Vernunft bewegt wird. Es handelt sich um eine *inclinatio*, eine Neigung, die auf einen Gegenstand gerichtet ist, den die Vernunft ihr vorlegt bzw. ihr zu verfolgen vorgibt. Wer willentlich handelt, will einen Gegenstand nicht erlangen, weil sein sinnliches Begehren sich nach diesem Gegenstand sehnt, sondern weil die Vernunfteinsicht ihn dazu gebracht hat, es für gut zu befinden. Jeder *appetitus* ist auf das Gute ausgerichtet, der „Wille“ aber auf ein erkanntes Gutes (*bonum intellectum*).⁴⁴ Sobald der *appetitus* sich aufgrund einer vernünftigen Überlegung auf ein Strebenziel ausrichtet, haben wir es mit einer willentlichen Ausrichtung zu tun.⁴⁵

Das höchste Ziel des *appetitus intellectivus* aber ist notwendig ein Ziel, das ihn so erfüllt, dass nichts mehr bleibt, was er noch wünschen kann,⁴⁶ das jedes Verlangen erfüllt.⁴⁷ Denn aufgrund der Tatsache, dass der Mensch über einen *appetitus intellectivus* verfügt, der auf Geistlich-Allgemeines und zugleich das Ewige, nämlich die Erkenntnis zeitloser Formen ausgerichtet ist, ist das höchste Ziel notwendig die Idee von Erfüllung schlechthin, d.h. die Idee eines

³⁹ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I, 80, 2 obj. 3.

⁴⁰ Ebd., I, 14, 1.

⁴¹ Thomas von Aquin: *de ver.* 11, 1.

⁴² Oder auch *appetitus rationalis* (*Summa theologica*, I-II, 1, 2).

⁴³ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I, 82, 5.

⁴⁴ Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, II, 24 oder 27.

⁴⁵ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I, 83, 3.

⁴⁶ Ebd., I-II, 1, 5.

⁴⁷ Ebd., I-II, 5, 3.

vollkommenen, ewigen Glücks bzw. die Idee der Glückseligkeit (*beatitudo, felicitas*).⁴⁸ Alle Menschen streben nach der Glückseligkeit als dem vollkommenen Glück.⁴⁹ Auf natürliche Weise verlangt der Mensch nach dem höchsten Ziel, nämlich nach der Glückseligkeit: „naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem“.⁵⁰ Das höchste Glück aber besteht darin, Gott zu erkennen.⁵¹ Das höchste Ziel aller menschlichen Tätigkeit ist die Vernunfttätigkeit als die *differentia specifica*, die ihn von der nächstniedrigeren Gattung der Lebewesen unterscheidet, die höchste Form der Vernunfttätigkeit aber besteht darin, den für die Vernunft höchstmöglichen Gegenstand zu erkennen, und das kann nichts anderes sein als die Vollkommenheit Gottes als Inbegriff aller nur denkbaren Vollkommenheit. Insofern ist alles Verlangen letztlich ein Verlangen, Gott zu erkennen.

Selbst wenn der Mensch sich nach dem *summum bonum* sehnt, ist allerdings das konkrete menschliche Drängen, Wünschen und Wollen meist nicht ausdrücklich darauf ausgerichtet. Der Wille setzt sich alles Mögliche zum Ziel und sucht sich alle möglichen Mittel, um diese Ziele zu erreichen, und es gibt, so Thomas, keinen Konsens unter den Menschen darüber, was das letzte Ziel im Leben ist. Die Vernunft kann Dinge für wahr halten, die ein Hindernis für die Erkenntnis der eigentlichen Wahrheit sind, und sie kann etwas für ein höchstes Gut halten, was keines ist und was den Menschen daran hindert, sich dem wahren höchsten Ziel, nämlich dem *summum bonum*, d.h. Gott zuzuwenden (*Summa theologica*, I-II 5, 8 ad 3).⁵² Dennoch verlangt der Mensch in jedem einzelnen Verlangensakt nach dem höchsten Gut⁵³ bzw. jeder einzelne Willensakt ist notwendig auf dieses Ziel ausgerichtet.⁵⁴ Man kann nach einem unvollkommenen, partikularen Gut überhaupt nur verlangen kann, weil ein solches Verlangen Ausdruck des Verlangens nach dem höchsten Gut ist.⁵⁵ Mit

⁴⁸ Zur Terminologie vgl. Dietmar Eickelschulte: *Beatitudo als Prozeß : Zur Frage nach dem Ort der theologischen Ethik bei Thomas von Aquin*. In: Paulus Engelhardt: *Sein und Ethos : Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*. Mainz, 1963, 158-185, hier 165-171.

⁴⁹ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I-II, 1, 7.

⁵⁰ Ebd., I, 83, 1 ad 5; vgl. I-II, 5, 8 ad 3.

⁵¹ Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, CG III, 25.

⁵² Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I-II 5, 8 ad 3.

⁵³ Ebd., I-II, 1, 6.

⁵⁴ Ebd., I 82, 1.

⁵⁵ Ebd., I-II, 1, 6.

anderen Worten: Es ist das höchste Ziel (*finis ultimus*) und nicht das Partikulargut (*finis proximus*), welches das Verlangen zuerst *bewegt*. Wer seinen Willen konkret auf ein Partikulargut wie Reichtum richtet, wird, auch wenn er dieses Partikulargut als das höchste Lebensziel ansieht, vom höchsten Gut angetrieben: „Nur um des letzten Zieles willen wird etwas zu einem nächststehenden Ziel bewegt“.⁵⁶ An das höchste Ziel (*finis ultimus*) muss man nicht immer denken. Wenn man eine Straße entlang läuft, denkt man, so Thomas, auch nicht bei jedem Schritt ständig an das Ziel, auf das man zusteuert.⁵⁷ An einer Stelle in der Schrift „De veritate“ spricht Thomas ausdrücklich von einem *impliziten* Verlangen nach Gott: „omnia naturaliter appetunt Deus implicite“.⁵⁸ Ein Verlangen nach dem höchsten Gut ist gegeben, egal, worauf der *appetitus* explizit gerichtet ist. In diesem Sinn ist für Thomas von Aquin ein Verlangen nach Gott konstitutiv für das Menschsein.

Soviel zur Ausrichtung des Verlangens auf ein höchstes Ziel bei Platon, Augustinus und Thomas von Aquin. Die vorliegende Untersuchung ist aus der Motivation entstanden, die eben skizzierte Tradition insbesondere in der Form, wie sie bei Augustinus und bei Thomas von Aquin begegnet, nämlich als Ausrichtung des Verlangens auf ein Absolutum im Sinn eines theistisch verstandenen Gottes, auf den Prüfstand zu stellen. Es geht mir genauer darum, den sich bereits bei Platon andeutenden und von Augustinus und Thomas von Aquin formulierten anthropologischen Grundsatz, wonach alles menschliche Verlangen letztlich ein Verlangen nach Gott ist, unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Phänomenologie, Psychoanalyse, empirischen Psychologie und peripher auch der von letzterer Disziplin kaum mehr trennbaren Neurowissenschaften philosophisch zu hinterfragen bzw. neu zu formulieren. Was kann man aus Sicht einer philosophischen Analyse, welche die Forschungsergebnisse der genannten Disziplinen einzubeziehen sucht, auf die Fragen antworten: Kann die Idee eines Verlangens nach etwas Absolutem angesichts unserer heutigen Kenntnis vom Menschen und der menschlichen Psyche überhaupt noch sinnvoll beschrieben werden? Und wenn ja, wie? Ist der Mensch stets aktiv auf dieses ultimative Verlangensziel ausgerichtet? Kann eine solche Ausrichtung auch aktiv sein, ohne dass man sich dessen bewusst ist? Kann ein so verstandenes Verlangen als von Geburt an konstitutiv für das Menschsein ausgegeben werden? Was bedingt die Existenz eines solchen Verlangens? Was

⁵⁶ Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, III, 17.

⁵⁷ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I-II, 1, 6.

⁵⁸ Thomas von Aquin: *de ver.* 22,2.

wäre überhaupt für einen jeden von uns das höchste Verlangensziel? Das eigene Glück oder eine überindividuelle Vollkommenheit? Was bedeutet die Ausrichtung auf ein Absolutum für unser Verständnis von Religion im Allgemeinen und in welche Beziehung kann ein so geartetes Verlangen tatsächlich zum Gottesgedanken gebracht werden? Was bedeutet es für die Lebensform, für die man sich entscheidet, wenn man sein Verlangen bewusst auf ein höchstes Ziel lenkt?

3. Zur Methode

Verlangen ist ein Vorgang von psychischer oder geistiger Natur, wobei ich den Begriff des Psychischen vorziehe, weil „Geist“ im Deutschen zu stark die für den Menschen spezifischen Fertigkeiten des Willens und des Verstandes konnotiert, dies aber lediglich zwei Formen psychischer Tätigkeit unter anderen sind, und es Formen wie etwa triebhaftes Verlangen gibt, die nicht von „geistiger“ Natur in diesem Sinn sind.⁵⁹ Darüber hinaus verstehe ich das Verlangen wie bereits angedeutet als eine Form von Lebensregung, die nicht nur beim Menschen vorkommt. In einem sehr weit gefassten, sich an die aristotelische Verwendung des Begriffs anlehrenden Sinn von „Psyche“ werden psychische Vorgänge hier gleichgesetzt mit den Lebensregungen von Lebewesen überhaupt.⁶⁰

Doch welche Möglichkeiten gibt es, Psychisches und insbesondere das Phänomen des Verlangens erkenntnistmäßig zu erschließen? Auf welche methodischen Ansätze kann man zurückgreifen? Die Wahl der Methode ist auch für die philosophische Thematisierung psychischer Phänomene von entscheidender Bedeutung: Auf welchen Informationskanal kann oder darf die Philosophie sich berufen, um die menschliche Psyche philosophisch zu deuten? Auf der elementarsten Ebene wird grundsätzlich zwischen zwei möglichen Herangehensweisen unterschieden: Psychische Phänomene können entweder aus der Erste-Person-Perspektive oder aus der Dritte-Person-Perspektive betrach-

⁵⁹ Vgl. Arno Ros: Über einige methodische Fehler bei der neueren Diskussion um philosophische Aspekte des Geist-Materie-Problems. In: *e-Journal Philosophie der Psychologie* 16 (2012), 1-24, hier 2. – <http://www.jp.philo.at/texte/RosA3.pdf> (9.2.2015).

⁶⁰ Siehe ausführlicher dazu Kap. 1.

tet werden. Wie steht es mit der kognitiven Relevanz jeder dieser Perspektiven? Welche ist unter welchen Voraussetzungen eine zulässige Quelle für die philosophische Deutung? In welchem Verhältnis stehen sie zueinander? Von der Beantwortung dieser Fragen hängt ganz wesentlich ab, wie man eine philosophische Psychologie konzipiert.

a. Erste- und Dritte-Person-Perspektive

Befassen wir uns zunächst mit der Erste-Person-Perspektive. Sie besteht darin, psychische Vorkommnisse auf der Grundlage der Selbstpräsenz, über die jeder Mensch verfügt, zu erschließen und darzustellen. Jedes bewusste Subjekt hat Zugang zu seinen eigenen psychischen Vorgängen wie zu denen keines anderen Menschen oder Lebewesens.⁶¹ Es verfügt insbesondere über die Fähigkeit der Selbstempfindung und des unmittelbaren Wissens um psychische Vorgänge, die sein Körpergefühl betreffen: Es spürt Schmerz oder überhaupt seinen Körper, etwa wenn es Bewegungen vollzieht, oder es weiß unmittelbar, dass es ein Durstempfinden hat. Aber auch von seiner Sehnsucht nach Ruhe oder seiner Lust auf ein Gespräch weiß es auf diese Weise. Von den psychischen Vorgängen in anderen Menschen hingegen kann man nur über Beobachtung, die über die äußeren Sinne erfolgt, wissen bzw. auf sie schließen. Jeder ist gewissermaßen mit Bezug auf sich selbst fähig – das ist allerdings eine metaphorische und leicht missverständliche Redeweise –, seine Psyche zu „betrachten“ bzw. in sie „hineinzublicken“, was in Bezug auf die Psyche anderer Menschen oder Lebewesen nicht möglich ist. „Introspektion“ ist im philosophischen Sprachgebrauch der gängige Begriff für diese Fähigkeit. Das einzelne Individuum als bewusstes Subjekt erfährt aus einer privilegierten Eigenperspektive zumindest einen Teil der psychischen Vorgänge seines Organismus an sich bzw. in sich.

Ich möchte dabei näher unterscheiden zwischen einer vormethodischen und einer methodischen Betrachtung psychischer Phänomene aus der Erste-Person-Perspektive. Vormethodisch gewonnen sind die Erfahrungen, die das In-

⁶¹ Uwe Meixner nennt dies *ontological privacy* (vgl. Uwe Meixner: *Defending Husserl: A Plea in the Case of Wittgenstein & Company versus Phenomenology*. Berlin, 2014 [Philosophische Analyse 52], (103), bzw. formuliert es an anderer Stelle so: „... each subject sees himself as *the one and only subject* of the experience he is having“ (ebd., 174).

dividuum im Alltagsleben durch Introspektion mit seinen eigenen psychischen Vorkommnissen macht: Erfahrungen mit der Beschaffenheit von Körperempfindungen, Gefühlen, Bewusstseinszuständen, Gedächtnis, Denkvorgängen usw. unter verschiedenen Umständen und auf unterschiedlich reflektierte Weise. Eine *methodische* Untersuchung psychischer Phänomene aus der Erste-Person-Perspektive hingegen besteht darin, das introspektiv Erfasste in einem regelgeleiteten Vorgehen mit Hilfe einer möglichst konsistenten und genauen Begrifflichkeit zu analysieren und systematisch darzustellen, d.h. als ein gegliedertes, geordnetes Ganzes darzustellen, indem die verschiedenen Elemente des Erfassten in ihrer Abgrenzung von anderen bzw. in ihrer Bezogenheit aufeinander bestimmt werden.

Die Disziplin, die psychische Vorgänge auf diese Weise erschließt, bezeichne ich als Phänomenologie (des Psychischen). Zum Gegenstand hat sie alle psychischen Vorgänge, die der Mensch als bewusstes Subjekt an sich zu erfahren vermag. Ich verstehe also Phänomenologie als diejenige methodische Disziplin, die alles untersucht, was aus der Erste-Person-Perspektive psychisches Phänomen für ein Bewusstsein sein kann, wobei natürlich auch das Bewusstsein selbst ein psychisches Vorkommnis ist, das zum Gegenstand einer introspektiven Betrachtung gemacht werden kann. Die Phänomenologie untersucht psychische Vorkommnisse, insoweit sie dem Individuum, das diese Vorkommnisse hat, introspektiv zugänglich sind. Sie untersucht sie allerdings nicht mit Blick auf ihr individuelles Dasein in der Psyche des sie betrachtenden Individuums (wie etwa im Fall einer therapeutischen Introspektion), sondern mit Blick auf die Beschaffenheit der menschlichen Psyche im Allgemeinen, also im Sinn der eidetischen Reduktion, wie wir sie von Husserls Phänomenologie kennen.⁶²

Indem ich die Phänomenologie auf den Bereich des introspektiv Erfassbaren eigener psychischer Vorgänge einschränke, vertrete ich ein Verständnis von Phänomenologie, das die sich im Fahrwasser von Husserl bewegende Phänomenologie ausdrücklich ablehnt. Ich setze die Unterscheidung von Innen und Außen und behaupte, dass die Phänomenologie sich mit der Erforschung psychischer Vorgänge aus der Erste-Person-Perspektive als einer Binnenperspektive befasst. Der Grund ist, wie ich noch zeigen werde, dass ich das Verlangen aus einer kombinierten Erste-Dritte-Person-Perspektive betrachte,

⁶² Vgl. Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*. In: *Gesammelte Schriften* 5 / Elisabeth Ströker (Hrsg.). Hamburg, 1992, 65-69.

und die Unterscheidung von Innen und Außen schon eine Dritte-Person-Betrachtung dessen voraussetzt, was ein Subjekt aus der Erste-Person-Perspektive erlebt. Aus der Erste-Person-Perspektive erlebe ich Wahrnehmungen, Gedanken, Gefühle usw. streng genommen als etwas aller Unterscheidung von Innen und Außen noch Vorausliegendes. Ich sehe die Pflanze in meinem Arbeitszimmer, ich denke, dass $2+2=4$, ich fühle mich müde usw. sind Vorgänge, die insofern nicht als innerlich betrachtet werden können, als aus einer strikten Erste-Person-Perspektive das Subjekt sich nicht als ein Subjekt unter anderen in einer Objektwelt versteht, das dieser äußeren Objektwelt gegenüber innere Vorgänge hat, sondern, wenn man die Erste-Person-Perspektive ganz für sich nimmt, als ein alleiniges, gewissermaßen ortloses bzw. transzendentes Subjekt. Den Schritt zu einer transzendentalphilosophischen Phänomenologie, wo der *champ phénoménal* zu einem *champ transcendental* wird, vollziehe ich nicht.⁶³

Aus der Dritte-Person-Perspektive werden im Gegensatz zur Erste-Person-Perspektive psychische Vorkommnisse aufgrund von Erfahrungen mittels der nach außen gewandten Sinnesorgane untersucht. Man kann das sinnlich wahrnehmbare Verhalten eines Menschen beobachten, seine Körperbewegungen, Gestik, Mimik, Sprachäußerungen, oder man kann körperliche Veränderungen an ihm messen. Beides ermöglicht es, Rückschlüsse auf seine inneren psychischen Vorgänge zu ziehen. Dabei erfolgt auch die Betrachtung aus der Dritte-Person-Perspektive vormethodisch oder methodisch.⁶⁴ Jeder Mensch beobachtet im Alltagsleben andere Menschen aus der Dritte-Person-Perspektive und zieht Rückschlüsse auf deren psychisches Innenleben, ohne dass mit diesen Beobachtungen ein wissenschaftlicher Anspruch erhoben würde. Man kann das Verhalten eines Menschen sehr aufmerksam verfolgen und akribisch beschreiben, ohne dass dies methodisch geschieht. Auch hier gilt: Erst wenn in einem regelgeleiteten Vorgehen eine möglichst genaue und konsistente Begrifflichkeit entwickelt wird, Verhaltensweisen statistisch erfasst, Werte genau gemessen oder zumindest die über Beobachtung gewonnenen Erkenntnisse in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden, liegt eine methodische Vorgehensweise vor.

⁶³ Vgl. Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la Perception*. Paris, 1945, 64-77, hier 73.

⁶⁴ So auch Lynne Rudder Baker: Third Person Understanding. In: Anthony J. Sandford (Hrsg.): *The Nature and Limits of Human Understanding: The Gifford Lectures*. London, 2003, 186-208.

Was die methodische Dritte-Person-Perspektive betrifft, muss noch zwischen zwei möglichen Vorgehensweisen unterschieden werden, je nachdem, ob die Forschungsergebnisse intersubjektive Überprüfbarkeit beanspruchen oder nicht. Befassen wir uns zunächst mit der ersten Möglichkeit. Wissenschaftliche Disziplinen, die auf methodische Weise psychische Vorgänge bzw. ihr physisches Fundament untersuchen, sind vor allem die empirische Psychologie und die (empirischen) Neurowissenschaften. Sie erschließen die Struktur und Dynamik der menschlichen Psyche sowie die Beschaffenheit ihres physikalischen Fundaments aufgrund der durch die Sinnesorgane ermöglichten Beobachtung des Verhaltens bzw. der körperlichen Vorgänge bei anderen Menschen. Auf Schmerzerfahrung schließt die empirische Psychologie über das äußere Verhalten bzw. die Neurowissenschaften über Messungen am Gehirn eines anderen Menschen. Selbst empfinden kann man die Schmerzempfindung des Anderen nicht. Vielmehr entzieht sich dieser Art von Betrachtung grundsätzlich, ob ein anderer Mensch oder ein anderes Lebewesen psychische Erlebnisse hat oder lediglich ein Zombie ist. Mit anderen Worten: Zwischen der Beschreibung psychischer Phänomene aus der Dritte-Person-Perspektive und dem, wie wir psychische Phänomene erleben, besteht ein *explanatory gap*.⁶⁵ Der Erlebnischarakter psychischer Vorgänge ist nur über die Erste-Person-Perspektive zugänglich, d.h. psychische Erlebnisse können anderen Menschen oder Lebewesen nur unter der Voraussetzung einer minimalen, mit Husserl gesagt, „analogisierenden Übertragung“ des eigenen Erlebens (Erste-Person-Perspektive) auf andere zugeschrieben werden.⁶⁶ Solch eine minimale Übertragung mag in den Köpfen manch empirisch arbeitender Psychologen stillschweigend vorausgesetzt werden, die spezifische Vorgehensweise einer empirischen Betrachtung jedoch besteht darin, die menschliche Psyche ausschließlich auf der Grundlage von Daten zu erforschen, die über die sinnliche Wahrnehmung gewonnen werden (Befragung, beobachtbares Verhalten, messbare Körpervorgänge).

⁶⁵ Vgl. Joseph Levine: Materialism and qualia : The explanatory gap. In: *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), S. 354-361. Ausführlich dargelegt hat die Unzugänglichkeit des Erlebnischarakters psychischer Phänomene aus einer methodischen Dritte-Person-Perspektive David J. Chalmers: *The Conscious Mind : In Search of a Fundamental Theory*. Oxford, 1996, 93-209.

⁶⁶ Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen*. In: *Gesammelte Schriften 8 / Elisabeth Ströker* (Hrsg.). Hamburg, 1992, 114. Insofern ist eine Dritte-Person-Betrachtung psychischer Vorgänge völlig unabhängig von der Erste-Person-Perspektive gar nicht möglich.

Was die genannten Disziplinen der empirischen Psychologie und der Neurowissenschaften auszeichnet, ist jedoch vor allem, dass ihre Theorien *intersubjektive* Verifizierbarkeit bzw. Falsifizierbarkeit beanspruchen. Intersubjektiv verifizierbar bzw. falsifizierbar sind sie dann, wenn die Daten, auf denen sie beruhen, reproduzierbar und damit bei gleicher Ausstattung der Sinnesorgane prinzipiell allen Menschen gleich zugänglich sind, sowie wenn die auf der Grundlage dieser Daten gewonnenen Erkenntnisse grundsätzlich für jedermann nachvollziehbar sind. Die Reproduzierbarkeit aufgrund einer genau dokumentierten und wiederholbaren experimentellen Anordnung gewährleistet, dass sowohl die zugrunde liegenden Daten als auch die gewonnenen Erkenntnisse in ihrer Korrektheit prinzipiell für alle gleich überprüfbar sind. Die empirischen Wissenschaften gehen grundsätzlich so vor, dass sie nur Erkenntnisse anerkennen, die im Sinn intersubjektiver Verifizierbarkeit Allgemeingültigkeit beanspruchen können.

Intersubjektive Verifizierbarkeit bzw. Falsifizierbarkeit wird heutigem Wissenschaftsverständnis nach oft zum entscheidenden Kriterium von Wissenschaftlichkeit überhaupt erhoben. Ich gehe jedoch davon aus, dass es noch andere Formen der Überprüfbarkeit und damit auch der Wissenschaftlichkeit gibt. Empirische Überprüfbarkeit ist nur *eine* mögliche Form der Überprüfbarkeit unter anderen. Allein der empirischen Dritte-Person-Perspektive Wissenschaftlichkeit zuzusprechen, engt das Wissenschaftsverständnis unberechtigterweise ein, wie weiter unten noch näher begründet werden soll. Ein Beispiel für eine andere Form von methodischer Vorgehensweise aus der Dritte-Person-Perspektive bezüglich der hier angesprochenen Thematik stellt die von der empirischen Psychologie und analytischen Philosophie viel gescholtene⁶⁷ Psychoanalyse dar. Deren Vorgehensweise wird oft der Erste-Person-Perspektive zugeordnet. Sie gehört aber nach dem hier entwickelten Verständnis von Erste- und Dritte-Person-Perspektive dem Bereich der methodischen Dritte-Person-Perspektive an, da dem Therapeuten stets die Position eines äußeren Beobachters dessen zukommt, was ein Patient aus der Erste-Person-Perspektive von seinem psychischen Innenleben berichtet (z.B. Träume) bzw. was für ein Verhalten er äußert (z.B. Fehlleistungen). Der Therapeut mag zwar die Be-

⁶⁷ Vgl. Karl Popper: *Conjectures and Refutations : The Growth of Scientific Knowledge*. London, 1963, 49-50, oder Adolf Grünbaum: *The Foundations of Psychoanalysis : A Philosophical Critique*. Berkeley, 1984.

trachtung der eigenen psychischen Vorgänge aus der Erste-Person-Perspektive mehr oder weniger in seine Interpretation mit einfließen lassen, grundsätzlich jedoch ist er fokussiert auf den Patienten und dessen Äußerungen, zu denen er ausschließlich aus der Dritte-Person-Perspektive Zugang hat.

Die Angewiesenheit auf die Erste-Person-Perspektive des Patienten führt natürlich dazu, dass der Patient den Therapeuten täuschen kann, er kann sich selbst täuschen und er kann in seiner Selbstdeutung von den Vorstellungen des Therapeuten beeinflusst sein (=Kontaminationsgefahr). Das ist jedoch nicht der eigentliche Unterschied zur Methode der empirischen Wissenschaften, denn die empirische Psychologie sieht sich mit einem ähnlichen Problem konfrontiert, insofern sie Daten mittels Befragungen erhebt und sich damit die Frage des Verhältnisses von innerem psychischem Zustand und Äußerungen der Person ebenfalls stellt. Die sich der Methode der Befragung bedienende empirische Psychologie ist auf Aussagen aus der Erste-Person-Perspektive der Probanden angewiesen wie der Therapeut auf die Erste-Person-Aussagen seiner Patienten.⁶⁸

Der eigentliche Unterschied besteht in der Art der Sicherung der Erkenntnisse. Die Psychoanalyse ist bemüht, das vom Patienten Geäußerte mit Hilfe einer Theorie zu interpretieren, die in einem regelgeleiteten Vorgehen mit Hilfe einer möglichst konsistenten und genauen Begrifflichkeit systematisch erarbeitet wird. Sie basiert auf dem Prinzip der Ätiologie: Für Krankheitssymptome des Patienten werden Hypothesen bezüglich deren Ursache formuliert. Verdrängte Homosexualität deutet Freud als Ursache für Paranoia, zwanghaftes

⁶⁸ Die Legitimierung der Erste-Person-Perspektive des Probanden durch Legitimierung der Methode der Befragung unterscheidet die frühere Kognitionsforschung von der heutigen (seit etwa der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts). So deklariert ein heutiger Kognitionswissenschaftler vollmundig, Selbstbeobachtung sei „eine solide Informationsquelle“ (Stanislas Dehaene: *Denken : Wie das Gehirn Bewusstsein schafft*. München, 2014, 64). Damit ist jedoch nicht gesagt, dass die Erste-Person-Perspektive als solche legitimiert wird, sondern nur die Erste-Person-Perspektive als Gegenstand einer empirischen Dritte-Person-Perspektive. Die Erste-Person-Perspektive bzw. die „Subjektivität“ wird auf diese Weise „verwandelt“ in (empirische) „Wissenschaft“ (ebd., 20; vgl. die Rede von einer „objektivierten“ Erste-Person-Perspektive von Franz Mechsner: *Psyche und Naturprozess*. In: Markus F. Peschl ; Alexander Batthyany [Hrsg.]: *Geist als Ursache? : mentale Verursachung im interdisziplinären Diskurs*. Würzburg, 2008, 163-183). Siehe auch Stanislas L. Dehaene ; Lionel Naccache: *Towards a Cognitive Neuroscience of Consciousness : Basic Evidence and a Workspace Framework*. In: *Cognition* 79 (1-2), 1-37.

Verhalten führt er auf unbefriedigtes Verlangen zurück usw. Die psychoanalytische Theoriebildung verfährt dabei so, dass eine an einem Einzelfall bewährte Hypothese sich an immer weiteren Einzelfällen bewährt und so Schritt für Schritt den Status einer festen theoretischen Annahme erlangt. Die aus der psychotherapeutischen Praxis hervorgehenden Theorien werden damit jedoch nicht im Sinn des Methodenanspruchs der empirischen Wissenschaften überprüft. Es gibt keine experimentelle Anordnung, die die klinischen Daten, auf die die psychoanalytische Theoriebildung sich beruft, im strengen Sinn reproduzierbar macht. Die Einzelfälle sind nicht wiederholbar, die Theorie kann sich höchstens an immer neuen Einzelfällen bewähren, solange die angenommene Verknüpfung von Ursache und Wirkung nicht falsifiziert wird, solange also die Paranoia eines Patienten wiederum auf verdrängte Homosexualität zurückgeführt werden kann, und insoweit sie sich als therapeutisch erfolgreich erweist.⁶⁹

Bei einer phänomenologischen Vorgehensweise schließlich sind die aus der Erste-Person-Perspektive getroffenen Behauptungen bezüglich der menschlichen Psyche für andere insofern nachvollziehbar, als man die Erste-Person-Überzeugungen anderer an den eigenen Erste-Person-Erfahrungen misst, d.h. indem man eine Brücke der Analogie zwischen der Erste-Person-Erkenntnis des Anderen und der eigenen baut. Es ist aus der Erste-Person-Perspektive intersubjektiv nicht überprüfbar, ob selbst bei übereinstimmender Beschreibung meine Erste-Person-Erfahrung mit derjenigen des Anderen tatsächlich übereinstimmt. Jeder erzielte Konsens ist dennoch ein Indiz für die Glaubwürdigkeit der Beschreibung, so wie die Nichtfalsifikation und der therapeutische Erfolg für die Psychoanalyse ein Indiz für die Glaubwürdigkeit ihrer Theorie sind. Die Überprüfbarkeit beschränkt sich im Fall von Erste-Person-Erkenntnissen auf diesen Konsens.

Ich gehe davon aus, dass Erkenntnis generell in dem Moment wissenschaftlich gewonnen wird, wo sie aufgrund einer regelgeleiteten Vorgehensweise einen bestimmten Wirklichkeitsbereich systematisch erforscht, ganz gleich, ob die Überprüfbarkeit des Erforschten durch das Experiment, durch einfache Nicht-

⁶⁹ Bei aller Kritik der Psychoanalyse überzeugend aufgewiesen, dass die psychoanalytische Theorie entgegen Poppers Pauschalurteil Falsifizierbarkeit nicht ausschließt, hat Adolf Grünbaum: *The Foundations of Psychoanalysis : A Philosophical Critique*. Berkeley, 1984, 97-126.

falsifikation sowie die erfolgreiche Anwendung oder nur durch die Überprüfung aus der eigenen Erste-Person-Perspektive gewährleistet ist. Sowohl die Phänomenologie (Erste-Person-Perspektive) als auch eine psychotherapeutische Theorie wie die Psychoanalyse (Dritte-Person-Perspektive) sind so gesehen Disziplinen, die neben den empirischen Disziplinen psychische Vorgänge wissenschaftlich darstellen.⁷⁰

Philosophie, die sich im Kontext heutiger Wissenskultur ernstnimmt, stützt sich zwar nicht ausschließlich aber nach Möglichkeit auf methodisch und damit wissenschaftlich gewonnene Erkenntnisse. Die Aussagen der Philosophie übersteigen allerdings den Bereich der von mir definierten Wissenschaften. Weder die Phänomenologie noch die Dritte-Person-Wissenschaften sind als solche schon Philosophie. Nicht anschließen kann ich mich der von der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts vertretenen Gleichsetzung von Phänomenologie und Philosophie oder gar dem transzendentalphilosophischen Anspruch der Phänomenologie auf den Status einer Erstphilosophie. Genauso wenig verstehe ich die Philosophie im Sinn der analytischen Philosophie als eine Begriffsanalyse empirisch gewonnener Erkenntnisaussagen. Die Philosophie als solche übersteigt die Aussagen der Einzelwissenschaften nicht allein durch kritische Metareflexion.

Genauer gesagt: Die Philosophie bedient sich zwar aller als legitim betrachteten Erkenntnisse, eine philosophische Theorie enthält jedoch zugleich Aussagen, die eine Extrapolation gegenüber solchen Erkenntnissen darstellen. Extrapolation besagt, dass Aussagen gemacht werden, deren Allgemeinheitsanspruch das überschreitet, was auf der Grundlage erfahrungsbegründeter Erkenntnisse als Verallgemeinerung zulässig wäre. Über das Universum etwa liegen uns eine Anzahl erfahrungsbegründeter Partikularerkenntnisse vor, als Philosophen aber etwa gelangen wir auf der Grundlage dieser Partikularerkenntnisse extrapolierend zu der sich auf das Universum insgesamt beziehenden Behauptung, dass es etwas (Gott) über das Universum hinaus gibt oder nicht. Über die menschliche Psyche liegen Partikularerkenntnisse vor und als Philosophen extrapolieren wir, dass der menschlichen Psyche oder einem Teil davon aufgrund dieser Partikularerkenntnisse dieser oder jener ontologische

⁷⁰ Ich schließe mich ausdrücklich den Verfechtern eines Wissenschaftsverständnisses an, die eine methodische Betrachtung aus der Erste-Person-Perspektive, wie etwa die Phänomenologie Husserls sie vollzieht, als eine Form von Wissenschaft verstehen (siehe etwa Uwe Meixner: *The Two Sides of Being: Psycho-Physical Dualism*. Paderborn, 2004, 270-275).

Status zugesprochen werden kann. Keine Partikularerkenntnisse können eine philosophische Annahme dieser Art direkt beweisen. Dabei deckt die Erfahrung philosophische Aussagen aus dem Grund nur bedingt, weil jede partikularwissenschaftliche Aussage sich von Natur aus auf einen begrenzten Ausschnitt der Wirklichkeit bezieht, eine philosophische Theorie aber stets um größtmögliche Verallgemeinerung bzw. um die Bestimmung des Verhältnisses von etwas zum Seinsganzen bemüht ist.

Zur Veranschaulichung möchte ich noch ein weiteres Beispiel heranziehen. Der Naturwissenschaftler entdeckt die Gesetzmäßigkeit der Evolution, wendet sie immer wieder auf Einzelfälle an, und gelangt so von einer Partikularerkenntnis zur nächsten, der Philosoph aber (oder der sich – wie heute oft – als Philosoph gebarende Naturwissenschaftler) interpretiert diese Gesetzmäßigkeit entweder dahingehend, dass die Entwicklung der verschiedenen Lebensformen nichts ist als ein zufälliger Mutationsprozess, oder dass dieser Mutationsprozess – trotz oder entgegen aller (scheinbaren?) Zufälligkeit – ein von Gott oder sonst einem höheren Prinzip gesetzter (und womöglich gar von ihm gelenkter) Prozess ist. Beide Aussagen stellen eine Extrapolation gegenüber den vielen Partikularerkenntnissen dar, welche die biologische Evolutionslehre stets von Neuem bestätigen (oder eventuell falsifizieren). Die bessere philosophische Theorie aber ist, von apriorischen Kriterien wie Kohärenz und Einfachheit abgesehen, diejenige, deren Summe von Extrapolationen dem Partikularwissen des Menschen insgesamt am gerechtesten wird bzw. die sich am besten an der Erfahrung bewährt. Die Nachvollziehbarkeit philosophischer Aussagen bleibt dabei – von den apriorischen Kriterien abgesehen – beschränkt auf die Nachvollziehbarkeit der Erfahrungen bzw. Partikularerkenntnisse, die sie für ihre Aussagen in Anspruch nimmt, und der Verknüpfungen, die sie zwischen ihnen herstellt.

b. Die Frage der Erkenntnisrelevanz

Eine philosophische Psychologie kann sich somit neben der empirischen Psychologie und den Neurowissenschaften sowohl auf die Psychoanalyse (oder eine andere psychotherapeutische Theorie) als auch auf die Phänomenologie stützen. Wie jedoch ist die Erkenntnisrelevanz der jeweiligen methodischen Vorgehensweise zu beurteilen? Sind die Forschungsergebnisse der drei genannten Disziplinen von genau gleicher Erkenntnisrelevanz? Gibt es eine Hie-

rarchie unter ihnen? Anders gefragt: Mit welcher Gewichtung wird eine philosophische Psychologie auf die Forschungsergebnisse einer dieser wissenschaftlichen Disziplinen zurückgreifen?

Werfen wir zunächst einen Blick auf das Verhältnis von wissenschaftlicher Erkenntnis und Alltagserfahrung. Die mit Beginn der Neuzeit entstehenden und sich seit der Moderne beschleunigt entfaltenden Wissenschaften – insbesondere die Naturwissenschaften – haben die Menschheit zu einem neuen Wissensverständnis geführt, zu einer neuen Episteme, wie man es mit Foucault ausdrücken könnte,⁷¹ einer Episteme, in der diese Wissenschaften eine bestimmende Rolle spielen. Kennzeichnend für diese Episteme ist dabei der zunehmende Verdacht bezüglich der Zuverlässigkeit unserer Alltagserfahrung. In der Alltagserfahrung nehmen wir die Dinge so wahr, wie sie uns auf der Grundlage unserer unmittelbaren Sinneswahrnehmung (vormethodische Dritte-Person-Perspektive) oder unmittelbaren inneren Wahrnehmung (vormethodische Erste-Person-Perspektive) erscheinen. Auch das ist noch Alltagserfahrung, dass die unmittelbare Sinneswahrnehmung uns täuschen kann, weil der Stock im Wasser geknickt wirkt gegenüber dem Stück, das aus dem Wasser ragt, denn wir können auf der Grundlage genau dieser Alltagserfahrung die Täuschung beheben, indem wir uns etwa durch Tasten vergewissern, dass der Stock allem Anschein zum Trotz nicht geknickt ist. Gerade die Naturwissenschaften aber haben zu Erkenntnissen geführt, die für die Alltagserfahrung nicht mehr nachvollziehbar sind, die uns befremden, weil sie ihr geradezu widersprechen. Die Alltagserfahrung legt nahe, dass die Sonne sich um die Erde bewegt, weil am Morgen an einer Stelle am Horizont aufgeht und am Abend an der gegenüberliegenden Stelle untergeht; naturwissenschaftlich betrachtet aber zeigt sich, dass die Bahnen nicht nur der Sonne, sondern der Himmelskörper überhaupt besser berechnet werden können, wenn man davon ausgeht, dass die Erde sich um die Sonne dreht. Diese naturwissenschaftliche Sichtweise haben wir allerdings inzwischen internalisiert. Doch es gibt andere naturwissenschaftliche Erkenntnisse, die viele heute weiterhin befremden: Von der Alltagserfahrung her erscheinen uns Raum und Zeit als absolut, als Größen, die unabhängig von den in ihnen enthaltenen Gegenständen sind, als sozusagen neutrale Behälter; naturwissenschaftlich betrachtet aber zeigt Einsteins Relativitätstheorie, dass Raum- und Zeitbestimmungen im Grunde sowohl vom Beobachter als auch von der an einer Stelle in Raum und Zeit vorhandenen Energie abhängig sind. Von der Alltagserfahrung her sind Teilchen-

⁷¹ Vgl. Michel Foucault: *Les mots et les choses*. Paris, 1966, 11-13.

und Wellencharakter sich strikt ausschließende Eigenschaften der Materie, weil ein Teilchen eine diskrete Größe ist, eine Welle hingegen nicht; die Quantenmechanik hingegen legt entschieden nahe, dass Teilchen- und Wellencharakter trotz ihrer Widersprüchlichkeit als komplementäre Bestimmungen ein und desselben mikrophysikalischen Objektes (etwa eines Photons oder eines Elektrons) anzusehen sind.

Wissenschaftliche Erkenntnisse stellen in Frage, was dem Menschen über Jahrtausende selbstverständlich erschien. Ihren Beitrag dazu hat auch die wissenschaftliche Psychologie geleistet. Die Entdeckung des Unbewussten durch Freuds Psychoanalyse hat die Souveränität des bewussten Subjekts in Frage gestellt. Forschungen in der Kognitionspsychologie haben gezeigt, dass die Introspektion uns über die Beschaffenheit unserer eigenen psychischen Zustände in mancher Hinsicht täuscht.⁷² Ein klassisches Beispiel ist die Selbstüberschätzung der eigenen Fähigkeiten im Verhältnis zu den Fähigkeiten anderer.⁷³ Etwas kontroverser, aber zugleich sehr relevant für das Thema dieser Untersuchung ist, dass es unserer Alltagserfahrung nach gerichtete, also intentionale Akte nur in Form von bewussten psychischen Vorgängen gibt, während die empirische Psychologie deutlich macht, dass viele psychische Vorgänge (Erkenntnisvorgänge, Emotionen, Wünsche usw.) auch auf unbewusster Ebene gerichtet sind.⁷⁴

Dabei haben die empirischen Wissenschaften die Alltagserfahrung so sehr in Frage gestellt, dass ihre Unangemessenheit mit Hilfe der Alltagserfahrung selbst nicht mehr eingesehen werden kann. Auf diese Weise entsteht bei Menschen, die mit der wissenschaftlichen Vorgehensweise vertraut sind, ein genereller Verdacht bezüglich des auf Alltagserfahrung gründenden Wissens. Dieser Verdacht ist m.E. grundsätzlich berechtigt, und er ist als eine Errungenschaft der modernen Episteme anzusehen: Die kontinuierliche Aneignung methodisch gewonnener Erkenntnis hat in vielen Aspekten das über Jahrtausende fast ausschließlich auf Alltagserfahrung gründende Selbst- und Weltbild

⁷² Vgl. Richard E. Nisbett ; Timothy D. Wilson: Telling More Than We Can Know : Verbal Reports on Mental Processes. In: *Psychological Review* 84 (1977), 231-259. Vgl. Timothy D. Wilson: *Strangers to ourselves: discovering the adaptive unconscious*. Harvard, 2002.

⁷³ Emily Pronin ; Matthew B. Kugler: Valuing thoughts, ignoring behavior: The introspection illusion as a source of the bias blind spot. In: *Journal of Experimental Social Psychology* 43 (2007), 565–578.

⁷⁴ Vgl. Kap. 3.

des Menschen verändert, was selbstverständlich Auswirkungen auf die kognitive und emotionale Einstellung zu unserer Alltagserkenntnis hat.

Im philosophischen Diskurs des 20. Jahrhunderts wurde dieser Verdacht allerdings auf eine Weise verschärft, die das moderne Wissenschaftsverständnis auf eine m.E. kontraproduktive Weise einschränkt. Vor allem im philosophischen Diskurs des angelsächsischen Kulturraums hat sich in den letzten Jahrzehnten eine Position etabliert, die allein der empirischen Dritte-Person-Perspektive Erkenntnisrelevanz zugesteht bzw. jeder anderen methodischen Vorgehensweise jeglichen Erkenntniswert abspricht.⁷⁵ Diese vor allem unter der Bezeichnung „Naturalismus“ auftretende Position ist problematisch mit Blick auf die Begründung, mit der sie die empirische Dritte-Person-Perspektive zur alleinigen Entscheidungsinstanz für das Erhebt, was Erkenntniswert hat. Das Problem besteht bekanntermaßen darin, dass der Naturalismus aus der von ihm allein anerkannten empirischen Dritte-Person-Perspektive nicht hergeleitet werden kann. Mit anderen Worten: Die Aussage, nur solche Einsichten seien erkenntnisrelevant, die durch eine empirische Dritte-Person-Perspektive gewonnen wurden, ist selbst nicht wieder durch eine aus der empirischen Dritte-Person-Perspektive gewonnene Einsicht gedeckt. Der Naturalismus wird mit anderen Worten als philosophische Position seinen eigenen Legitimitätsansprüchen nicht gerecht.⁷⁶ Mit der empirischen Dritte-Person-Perspektive kann man über die Beschaffenheit einzelner gleichzugänglicher Phänomene im Sinn von Ausschnitten aus der Gesamtwirklichkeit intersubjektiv überprüfbare Aussagen machen, die Gültigkeit der empirischen Dritte-Person-Perspektive für die Beurteilung der Beschaffenheit der Wirklichkeit insgesamt aber kann auf diese Weise nicht gerechtfertigt werden. Der Naturalist aber weigert sich einzugestehen, dass die empirische Dritte-Person-Perspektive als solche grundsätzlich keine philosophischen Aussagen generieren kann.

⁷⁵ Vgl. Dennetts Aussage, die Erste-Person-Perspektive sei nichts als ein „treacherous incubator of errors“ (*Consciousness Explained*. New York, 1991, 70) sowie, positiv gewendet, eine Theorie psychischer Ereignisse „... will have to be constructed from the third-person point of view, since *all* science is constructed from that perspective“ (ebd., 71).

⁷⁶ Vgl. Bernd Goebel: Probleme eines philosophischen Naturalismus. In: Bernd Goebel ; Anna Maria Hauk ; Gerhard Kruip: *Probleme des Naturalismus : Philosophische Beiträge*. Paderborn, 2005, 23-42, hier 28: „Der Satz ‚Es gibt nur naturwissenschaftliche Erkenntnis‘ lässt sich nicht aus der (...) Erfahrung gewinnen, er ist somit kein naturwissenschaftlicher Satz.“ Wir haben es hier mit einem „performativen Widerspruch“ zu tun.

Vor allem der Erfolg andersartig gewonnener Erkenntnis mit Blick auf die praktische Lebensgestaltung bzw. die Selbst- und Umweltgestaltung macht deutlich, dass nicht nur empirische Erkenntnis für den Menschen relevante Erkenntnis ist. Die empirischen Wissenschaften sind erst wenige Jahrhunderte alt, schon seit vielen Jahrtausenden aber ermöglichen die verschiedensten an der Alltagserfahrung orientierten Erkenntnisse dem *homo sapiens*, sich in seiner Umwelt zu behaupten und zur dominierenden Spezies des Planeten Erde zu avancieren. Das gilt auch für die vormethodische Erste-Person-Perspektive. Wir können aufgrund dieser Perspektive nicht nur unser eigenes Innenleben erschließen, sondern ohne ausdrücklich methodische Vorgehensweise auch unseren Mitmenschen erfolgreich Überzeugungen, Hoffnungen, Gedanken, Gefühle, Wünsche usw. zuschreiben, indem wir ihre Psyche in Analogie zur eigenen, aus der Erste-Person-Perspektive erschlossenen Psyche deuten und auf diese Weise in unserem sozialen Umfeld erfolgreich bestehen. Auch methodische Erkenntnisse erweisen sich als erfolgreich, ohne den methodischen Ansprüchen der empirischen Wissenschaften zu genügen: Die Psychoanalyse und andere Formen der Psychotherapie entwerfen Theorien, die sich immer wieder an Einzelfällen bewähren und zugleich therapeutischen Erfolg für sich in Anspruch nehmen können. Erfolg aber setzt Adäquatheit der Erkenntnis im Verhältnis zum Erkenntnisgegenstand voraus. Erfolg und Adäquatheit bzw. Wahrheitsgemäßheit können niemals völlig voneinander getrennt werden.

Doch auch wenn die naturalistische Reduktion von Wissenschaftlichkeit auf die Vorgehensweise empirischer Wissenschaften philosophisch illegitim ist, muss die empirische Erkenntnis dennoch als die strengste Form von Erkenntnis angesehen werden, über die wir verfügen, weil sie in der Tat die höchstmögliche Form von Überprüfbarkeit und damit Objektivität für sich in Anspruch nehmen kann. Ihre Überprüfbarkeit gründet wie gesagt in der Reproduzierbarkeit ihrer Daten aufgrund der Wiederholbarkeit der experimentellen Anordnung, während die Überprüfbarkeit einer psychoanalytischen Erkenntnis lediglich auf der Wiederholbarkeit der korrekten Diagnose und des therapeutischen Erfolgs an je neuen Einzelfällen beruht, die Überprüfbarkeit einer

phänomenologischen Theorie hingegen nur durch die introspektive Verifikation aus der eigenen Erste-Person-Perspektive gewährleistet ist.⁷⁷ Der empirischen Psychologie und den Neurowissenschaften kommt von daher bezüglich der Erkenntnis psychischer Vorgänge ein gewisser Vorrang zu.

Aufgrund der Tatsache, dass die empirische Dritte-Person-Perspektive die strengste Erkenntnisform darstellt, sollte die philosophische Psychologie sich möglichst weitgehend an ihr orientieren. Die Forschungsergebnisse aus der empirischen Dritte-Person-Perspektive können von der Philosophie zwar nicht kritiklos übernommen werden; die von den empirischen Wissenschaften verwendete Begrifflichkeit muss auf ihre Konsistenz hin überprüft werden, eine falsche experimentelle Anordnung kann zu fehlerhaften Daten, Interpretationen führen usw. Ihnen kann jedoch keine methodische Erste-Person-Perspektive im Sinn einer transzendentalen Phänomenologie übergeordnet werden. Denn die Erste-Person-Perspektive ist selbst schon vordeterminiert durch die Begrifflichkeit und die Vorstellungen der umgebenden Kultur und damit auch durch die Begrifflichkeit und die Vorstellungen der dieser Kultur zugehörigen empirischen Wissenschaften. Jedes Subjekt denkt, fühlt, hofft, verlangt usw. im Rahmen solcher Vorgegebenheiten, in die es sich, mit Heidegger gesagt, ohne sein Zutun „geworfen“ weiß. Das bedeutet nicht, dass ein Subjekt sich nicht von der eigenen Kultur zu distanzieren und sie kreativ zu verändern vermag. Eine solche Distanzierung gelingt aber höchstens partiell. Die Kulturbedingtheit des Subjekts ist unhintergebar. Es gibt mit anderen Worten keinen kulturneutralen Standpunkt, von dem aus der Mensch seine Begriffs- und Vorstellungswelt erst einmal richtig ordnen, von Verzerrungen befreien könnte, bevor er sich erkennend oder handelnd seiner Umwelt zuwendet. Das gilt auch für den Kulturbereich der empirischen Wissenschaften und der darin transportierten Begriffs- und Vorstellungswelt.

Mit dem Vorrang der empirischen Dritte-Person-Perspektive ist jedoch nicht gesagt, dass die philosophische Theoriebildung sich allein auf Erkenntnisse aus dieser Perspektive stützen sollte. Es ist dem Menschen generell nicht möglich, sein Verhältnis zu sich selbst, zum Mitmenschen und zu seiner Umwelt

⁷⁷ Von daher muss die Phänomenologie sich in der Tat auch umgekehrt hüten, leichtfertig der von Dennett beschriebenen *first-person-plural presumption* zu verfallen, der Annahme, was man selber introspektiv erkenne, sei offensichtlich auch das, was andere auf diese Weise erkennen müssen (vgl. Daniel Dennett: *Consciousness Explained*. New York, 1991, 66-70).

allein auf der Grundlage empirischer Dritte-Person-Erkenntnisse zu bestimmen. Einerseits gibt es solcher Art Erkenntnisse in vielen relevanten Bereichen noch gar nicht (und wird es sie vielleicht auch nie geben), andererseits, angenommen selbst, es gäbe sie, müsste jeder Einzelne über ein Ausmaß an detailliertem, empirisch legitimiertem Dritte-Person-Wissen verfügen, das die Gedächtnisfähigkeit unserer Spezies grundsätzlich übersteigen dürfte. Das Verhältnis zu sich selbst, zum Mitmenschen und zu seiner Umwelt kann der Mensch heute nur bewältigen, wenn er auf alle verfügbaren Erkenntnisse zurückgreift. Selbst die nichtmethodische Alltagserkenntnis ist – insbesondere auch für den Philosophen – unverzichtbar.

Das gilt vor allem für die Ebene der Psychologie. Es gibt keine flächendeckende empirische Betrachtung psychischer Vorgänge. Die Erkenntnisse der empirischen Psychologie bilden ein Sammelsurium von Partikularerkenntnissen, eine Art Flickenteppich mit mehr oder weniger gut zusammengenähten Flecken und vielen unerforschten Leerräumen. Zwar werden Leerräume geschlossen, Partikularerkenntnisse aus der empirischen Dritte-Person-Perspektive nach und nach systematisiert, so dass die Flecken ein immer harmonischeres und in sich geschlosseneres Ganzes bilden, doch der Philosoph findet nicht zu jedem philosophischen Thema die entsprechende empirische Untersuchung und die entsprechende empirisch begründete Theorie. Er muss immer wieder auch auf die Erkenntnisse anderer Erkenntnisformen zurückgreifen, auch auf die Erste-Person-Perspektive. Die methodische Grundlage für die Philosophie des Verlangens, die ich im Folgenden entfalte, bildet von daher eine kombinierte Erste-Dritte-Person-Perspektive.

c. Principle of credulity

Damit stellt sich jedoch die entscheidende Frage, aufgrund welcher Kriterien die philosophische Theoriebildung wann auf welche der genannten methodischen Herangehensweisen zurückgreifen soll. Ich möchte diesbezüglich eine Position formulieren, die Richard Swinburnes „Prinzip der Gutgläubigkeit“ (*principle of credulity*) aufgreift. Swinburnes Prinzip besagt, solange es keine

Gegengründe gibt, müsse man davon ausgehen, dass die Dinge (wahrscheinlich) so sind, wie sie erscheinen.⁷⁸ Dabei übertrage ich dieses Prinzip auf das Verhältnis von Phänomenologie, Psychoanalyse und empirischer Psychologie bzw. Neurowissenschaften als einer gestuften Reihenfolge von Erkenntnisformen von je größerer Nachvollziehbarkeit durch folgende Reformulierung: Die Erkenntnisse der niedrigeren Stufe sind so lange als wahr bzw. als wahrscheinlich anzusehen, wie es nicht Erkenntnisse auf der nächsthöheren Stufe gibt, die ihnen ausdrücklich widersprechen. Konkreter formuliert: Solange es gegen eine Annahme aus der methodischen Erste-Person-Perspektive keine überzeugenden Gegengründe von Seiten einer methodischen Dritte-Person-Perspektive gibt, verlässt man sich auf die Erkenntnisse aus der Erste-Person-Perspektive, solange es keine überzeugenden Gegengründe gegen eine Annahme aus der nichtempirischen Dritte-Person-Perspektive von Seiten der empirischen Dritte-Person-Perspektive gibt, verlässt man sich auf die Erkenntnisse der nichtempirischen Dritte-Person-Perspektive. Die Alltagserkenntnis aber ist als gültig anzusehen, solange sie nicht durch eine methodische Erkenntnis gleich welcher Art in Frage gestellt wird.

Aufgrund dieses Prinzips ist es berechtigt, auch andere Erkenntnisformen als vollgültig anzusehen, und auf diese Weise wird sowohl eine naturalistische Reduktion vermieden als auch verhindert, dass die Philosophie sich als bloße *armchair philosophy* geriert, eine Form von Philosophie, die ich angesichts der Episteme der Moderne im von mir formulierten Sinn für nicht mehr zeitgemäß halte. Obwohl eine philosophische Psychologie möglichst weitgehend auf die empirische Dritte-Person-Perspektive zurückgreifen sollte, stützt sich also die folgende Untersuchung mit Blick auf das Prinzip der Gutgläubigkeit auch auf die Alltagserfahrung, die methodische Erste-Person-Perspektive oder die nichtempirische Dritte-Person-Perspektive. Die Forschungsergebnisse der empirischen Psychologie stehen ja auch nicht ständig im Konflikt zu den anderen Ebenen der psychologischen Darstellung. Sie bestätigen oder präzisieren in vielen Fällen nur die Ergebnisse anderer Erkenntnisformen.

Mein Festhalten an der Erste-Person-Perspektive hat für die vorliegende Untersuchung eine weitreichende Konsequenz: Es gibt nach meinem Ermessen trotz mehr oder weniger sarkastisch-ironischer Bezeichnungen wie *ghost in the*

⁷⁸ Richard Swinburne: *The Evolution of the Soul*. Oxford, 1986, 11 formuliert dieses Prinzip wie folgt: „In the absence of counter-evidence probably things are as they seem to be.“ (vgl. ders.: *Mind, Brain, & Free Will*. Oxford, 2013, 42-44).

machine oder „Homunkulus“, mit denen man von naturalistischer Seite den Subjektbegriff im philosophischen Diskurs lächerlich zu machen versucht, von Seiten einer methodischen Dritte-Person-Betrachtung keine überzeugende Widerlegung der Annahme der Existenz von Subjekten, die intentionale Akte vollziehen. Aus der Erste-Person-Perspektive erfahren wir die eigenen psychischen Vorgänge einerseits grundsätzlich als gerichtete Vorgänge, der introspektive Blick auf die eigene Psyche führt andererseits unweigerlich zur Annahme eines Subjekts, das im Verhältnis zur Wahrnehmung des eigenen Körpers als etwas vom Körper Unterschiedenes und zugleich im Körper Verortetes erfahren wird. Dieses Selbst, Ich oder Subjekt macht dabei die Selbstpräsenz und die bleibende Identität des Individuums im Wechsel der Zeit aus und ermöglicht die Erste-Person-Perspektive damit überhaupt erst. Es befähigt weiter dazu zu, bewusst diesen oder jenen intentionalen Akt, insbesondere diese oder jene Handlung zu vollziehen. Aus Sicht der empirischen Dritte-Person-Perspektive gibt es kein Subjekt; es gibt aus dieser Perspektive gesehen keine Möglichkeit der Objektivierung eines solchen Phänomens. Es kann nur dessen Nichterkennbarkeit konstatiert werden. Allerhöchstens erweist es sich als komplexer neuronaler Funktionszusammenhang verschiedener Gehirnregionen.

Das Festhalten an der Erste-Person-Perspektive ändert aber nichts an der Tatsache, dass die methodische Dritte-Person-Perspektive und darüber hinaus die empirische Dritte-Person-Perspektive Vorrang hat, wenn es zu einem Konflikt zwischen den Erkenntnissen verschiedener Erkenntnisformen kommt, wie etwa mit Bezug auf das Libet-Experiment, das den Verdacht schürt, psychische Vorgänge wie das Treffen von Entscheidungen könnten entgegen dem Anschein der Erste-Person-Perspektive nicht als Akte freier Selbstbestimmung gedeutet werden. Die Diskussion um das Libet-Experiment ist kontrovers, kann nicht als abgeschlossen angesehen werden und widerlegt m.E. nicht die Annahme menschlicher Willensfreiheit. Einer empirisch gut gesicherten Annahme aber kann eine methodische Erste-Person-Erkenntnis nicht widersprechen, es sei denn auf der Grundlage einer Kritik, die auf der Ebene der empirischen Dritte-Person-Perspektive selbst geführt wird.⁷⁹ Dabei möchte ich dieses Prinzip angesichts der Vielzahl von u.U. sehr kontroversen Forschungsergebnissen bzw. Interpretationen von Daten in der

⁷⁹ Wie es mit Bezug auf das Libet-Experiment etwa Alfred R. Mele: *Free Will and Luck*. Oxford, 2006, Kap. 2, getan hat. Siehe auch Richard Swinburne: *Mind, Brain, & Free Will*. Oxford, 2013, 108-112

empirischen Forschung dahingehend präzisieren, dass es, um eine Erste-Person-Erkenntnis im Konfliktfall aufrechtzuerhalten, mindestens *ein* vertretbares empirisches Modell bzw. eine vertretbare Interpretation der empirischen Daten geben muss, dem der phänomenologische Ansatz grundsätzlich *nicht* widerspricht.

Wenn man im von mir beschriebenen Sinn von einer kombinierten Erste-Dritte-Person-Perspektive ausgeht, kommt man nicht umhin, interdisziplinär zu arbeiten. Dabei ist die interdisziplinäre Forschung angesichts der heutigen Wissensexplosion und der immer größeren Spezialisierung in den empirischen Wissenschaften zu einer Herausforderung geworden, die zunehmend einer Überforderung gleichkommt. Die Disziplinen übergreifende Forschungsarbeit droht daran zu scheitern, dass es immer unmöglicher wird, mehrere Wissenschaften zugleich ausreichend zu beherrschen. Insbesondere der dem Verständnis des Seinsganzen verpflichtete Philosoph hat keine andere Wahl, als sich mit einem gewissen Maß an Dilettantismus auf verschiedene Wissenschaften einzulassen. Er kann mit diesen Wissenschaften in den meisten Fällen nicht annähernd so vertraut sein, wie dies für den in der Forschung selbst tätigen Wissenschaftler der Fall ist. Im (nichtrealisierbaren) Idealfall müsste der Philosoph jede nur denkbare empirische Wissenschaft beherrschen, wenn er in seiner Reflexion das Seinsganze wirklich umfassend in den Blick nehmen wollte. Angesichts der von mir gewählten Thematik kann ich mich als Philosoph im Wesentlichen auf die – natürlich nur sehr partielle – Berücksichtigung der Disziplinen der Phänomenologie, der Psychoanalyse, der empirischen Psychologie und der Neurowissenschaften beschränken.

Philosophisch gesehen ist das Anliegen dieser Untersuchung, wie ich abschließend zur Methodenfrage noch einmal hervorheben möchte, ein – in Anlehnung an Kants Sprachgebrauch – architektonisches, d.h. es geht mir um die Darstellung menschlichen Verlangens mit Bezug auf ein übergeordnetes Wirklichkeitsganzes. Eine derartige Darstellung wirft eine Unzahl philosophischer Einzelfragen auf. Über viele dieser Einzelfragen wird heute eine weitverzweigte, hochdifferenzierte philosophische Diskussion geführt, die ihren Niederschlag in einer z.T. unüberschaubaren Literatur findet. Ich gestehe gern ein, dass ich nicht über eine detaillierte Kenntnis jeder dieser Diskussionen verfüge. Auch in der Philosophie besteht aufgrund des Anschwellens von immer mehr Detailwissen die Gefahr, übergeordnete Zusammenhänge aus dem Blick zu verlieren. Das geht bis hin zu einer Selbstverleugnung dessen, was eigentlich das Wesen der Philosophie ausmacht: die Reflexion mit Blick auf die Frage der Beschaffenheit und des Sinns des Seinsganzen.

Das von mir entworfene Modell einer Philosophie des Verlangens versucht auf diese Einzelfragen so weitgehend wie möglich einzugehen, der Impetus meiner Darstellung aber zielt auf die übergeordnete Ebene einer Einbettung des Phänomens des Verlangens in unser Menschen- und Weltverständnis überhaupt. Die Architektonik hat Vorrang vor der Analytik. Dem spezialisierten Philosophen mögen manche Ausführungen ungenügend erscheinen, weil ich auf Fragen, für die er Spezialist ist, für seine Begriffe nicht tiefgehend oder ausführlich genug eingehe. Ich bin jedoch der Überzeugung, dass die Philosophie heute, insbesondere auch die akademische Philosophie im deutschsprachigen Raum, nichts mehr bedarf, als zu einer philosophischen Reflexion auf der übergeordneten Ebene eines Verständnisses von Selbst und Welt zurückzufinden. Genauer gesagt: Die philosophische Theoriebildung sollte stets auf beiden Ebenen stattfinden, der analytischen und der architektonischen, die architektonische aber bildet das Telos der analytischen. Dabei ist die architektonische Vorgehensweise immer mit einem spekulativen Moment behaftet. Von daher bietet es sich an, dieses Buch in Anlehnung an Dieter Henrich unter das Motto *speculari aude* zu stellen.⁸⁰

4. Übersicht

Die Untersuchung erfolgt in acht Kapiteln. Das erste Kapitel befasst sich noch nicht mit dem Verlangen als solchem, sondern mit psychischen Vorkommnissen im Allgemeinen. Im Zentrum steht die Intentionalität als Charakteristik, die jedes für sich bestehende psychische Vorkommnis auszeichnet. Es wird zwischen Dispositionen und psychischen Vorgängen unterschieden und ich stelle die wesentlichen Merkmale meines Intentionalitätsverständnisses dar, wobei ich Intentionalität als eine Beschaffenheit letztlich alles Lebendigen verstehe. Von einem schwachen methodischen Naturalismus ausgehend, ist eine intentionale Erklärung psychischer Vorgänge auch für die empirische Dritte-Person-Perspektive eine legitime Form von Erklärung, aus der Erste-Person-Perspektive gesehen aber müssen intentionale Akte darüber hinaus als auf ein

⁸⁰ Dieter Henrich: *Fluchtlinien : Philosophische Essays*. Frankfurt a.M., 1982, 181: „In einer Zeit, die von der fortschreitenden Wissenschaft und der verfeinerten Begriffsanalyse entweder theoretisches Heil erwartet oder die endgültige Befriedung und Befriedigung in theoretischer Enthaltbarkeit, muss der Kantische Imperativ ‚sapere aude!‘ das ‚speculari aude‘ betont in sich aufnehmen.“

Subjekt zurückverweisend gedacht werden, das sich durch ein präintentionales Fürsichsein auszeichnet.

Das zweite, grundlegende Kapitel untersucht die Struktur des intentionalen Verlangensaktes mit Blick auf die Teilakte kognitiver und konativer Art, die ihn konstituieren. Es befasst sich anschließend mit dessen Dynamik und mit der Frage nach einem Letztziel menschlichen Verlangens. In Anlehnung an die multimodale Repräsentationstheorie der Kognitionspsychologie (Engelkamp; Dritte-Person-Perspektive), an die Phänomenologie Husserls (Erste-Person-Perspektive) sowie an eine *attitudinal theory of emotions* erweist sich der kognitive Teilakt als Bezugnahme auf Gegenstände mit Hilfe von Repräsentationsakten wie Wahrnehmung, Imagination, konzeptuelle Repräsentation und Emotion. Konativ gesehen liegen der menschlichen Psyche eine Anzahl von Bedürfnissen im Sinn von Dispositionen zugrunde, die ohne das Hinzukommen äußerer Reize zu Trieben angeregt werden können, während ein vollständiger Verlangensakt (Wünschen oder Wollen) erst gegeben ist, wenn aufgrund eines äußeren Reizes das Gerichtetsein auf einen konkreten (durch einen kognitiven Teilakt repräsentierten) Gegenstand zustande kommt. Die Dynamik des Verlangens besteht in einem indefiniten Steigerungsdrang in Richtung auf das je vollkommener Vorstellbare bzw. begrifflich Fassbare und zielt aufgrund der Beschaffenheit menschlicher Kognition letztlich auf die Verwirklichung von Idealen. Höchstes Ideal aber ist die zunächst paradoxe Vorstellung vollkommenen Lebens, die sich mit Hilfe eines sich an Niels Bohr anlehenden Komplementaritätsmodells sinnvoll beschreiben lässt.

Das dritte Kapitel setzt sich mit dem Verhältnis von Verlangen und Bewusstsein auseinander. Die zunächst inkompatiblen Bewusstseinstheorien von Husserl (Erste-Person-Perspektive) und Metzinger (Dritte-Person-Perspektive) werden mit Hilfe von Meixners interaktionistischem Dualismus einer Synthese zugeführt. Auf der Grundlage des so gewonnenen Bewusstseinsverständnisses, befaße ich mich mit der empirischen Forschung, die inzwischen eindeutig zu dem Ergebnis gelangt ist, dass alle möglichen psychischen Vorgänge, insbesondere Vorgänge des Verlangens unbewusst in uns ablaufen können. Dabei kann im Sinn von Thomas von Aquin auch die Ausrichtung auf ein Letztziel implizit, also unbewusst sein; entgegen seiner Auffassung, handelt es sich jedoch bei dieser Ausrichtung nicht um einen ständig aktiven psychischen Vorgang, sondern primär um eine Disposition, die zu einem psychischen Vorgang aktiviert werden kann.

Das vierte Kapitel schlüsselt den Verlangensakt weiter auf mit Blick auf eine Anzahl formaler Interessen, die ihn leiten. In Anlehnung vor allem an den kognitionspsychologischen Ansatz von Keith E. Stanovich können vier solcher Interessen identifiziert werden: ein Interesse der Gene an der Replikation ihrer selbst, ein Interesse des Individuums an seinem eigenen Glück, ein Interesse der von Dawkins sogenannten Meme ebenfalls an der Replikation ihrer selbst, und, an dieser Stelle die empirische Dritte-Person-Perspektive überschreitend, ein Interesse der Vernunft, das auf die universale Verwirklichung des Guten um seiner selbst willen gerichtet ist. Stanovich unterscheidet zwei Typen von kognitiven Prozessen im Menschen, ein automatisch und unbewusst in uns ablaufendes *type 1 processing*, und ein *type 2 processing*, gemeint sind Prozesse bewusster imaginativer oder konzeptueller Repräsentation. Er verbindet das *type 1 processing* mit dem Interesse der Gene an ihrer eigenen Replikation und das *type 2 processing* mit dem Interesse des Individuums an seiner eigenen Glücksmaximierung. Ich versuche in Anlehnung an Kant zu zeigen, dass es auf der Ebene des *type 2 processing* neben dem Interesse des Individuums auch ein Interesse der Vernunft gibt. Das Interesse des Individuums ist gerichtet auf das je eigene vollkommene Leben, das Interesse der Vernunft hingegen auf das vollkommene Leben aller Menschen und darüber hinaus aller Lebewesen bzw. allen Fürsichseins. Der zweite Teil des Kapitels befasst sich mit dem Aspekt der Ambivalenz menschlichen Verlangens mit Blick auf die im ersten Teil dargestellte Interessentheorie.

Das fünfte Kapitel thematisiert das Verlangen aus der genetischen Perspektive: Kann der Mensch als von Geburt an auf ein universal höchstes Gut gerichtet verstanden werden, wie Augustinus oder Thomas von Aquin es nahelegen? Durch eine Gegenüberstellung der Selbstidealierungstheorie der Psychoanalyse (Freud, Mahler) und dem Verständnis der kognitiven Fähigkeiten des Säuglings in der empirischen Entwicklungspsychologie (Stern, Piaget), wird deutlich, dass die Annahme von Augustinus und Thomas von Aquin, aber auch die Selbstidealierungstheorie der klassischen Psychoanalyse aufgrund der Ergebnisse der empirischen Entwicklungspsychologie nicht mehr haltbar sind. Kinder sind erst ab dem Alter von ca. zwei Jahren zu imaginativer Repräsentation und erst viel später noch zu korrekter konzeptueller und damit auch konzeptuell-idealischer Repräsentation fähig, so dass die Ausrichtung auf das Ideal eines höchsten Gutes nicht als für den Menschen von Geburt an konstitutiv angesehen werden kann.

Das sechste Kapitel befasst sich mit der Frage, inwiefern die Ausrichtung menschlichen Verlangens auf ein Letztziel etwas mit der religiösen Verfasstheit des Menschen zu tun hat. In Auseinandersetzung mit den sich in der gegenwärtigen Religionswissenschaft anbietenden Modellen wird eine Definition von Religion vorgeschlagen, die Religion als Ausdruck der Sehnsucht des Menschen nach wirklichkeitsumfassender Idealität versteht. Rein kognitivistische Erklärungsversuche von Religion, mit denen ich mich im zweiten Teil des Kapitels befasse, greifen zu kurz. Religiöse Vorstellungen regeln nicht nur die soziale Interaktion via projizierte Götter mit kontraintuitiven Eigenschaften, sie werden nicht einfach nur imaginiert, um eine zwischenmenschliche Interaktion zu bewältigen, die man auch anders bewältigen könnte, sie tradieren sich nicht nur, weil sie aufgrund eines kontraintuitiven Merkmals einen kulturellen Selektionsvorteil besitzen, sondern sie sind auch Ausdruck der Sehnsucht nach einer Interaktion, die anders ist als diejenige, mit der wir es real zu tun haben.

Im siebten Kapitel wird die Frage beantwortet, die die Inangriffnahme dieser Untersuchung wesentlich motiviert hat: Was ist von dem von Augustinus und Thomas von Aquin formulierten anthropologischen Grundsatz, wonach alles menschliche Verlangen letztlich ein Verlangen nach Gott ist, aus heutiger Sicht zu halten? Anhand einer die bisherige Analyse weiterführenden Erster-Person-Betrachtung erweist sich das Verlangen, konsequent zu Ende gedacht, dann als auf Gott gerichtet, wenn man es als Ausdruck menschlichen Sinnverlangens versteht. Notwendiger Bestandteil eines solchen Verlangens ist das Verlangen nach einem höchsten, personalen Wesen, das dem Kosmos insgesamt mit Absicht und Plan einen Sinn verliehen hat. Da jedoch der den Menschen restlos befriedigende Sinn voraussetzt, dass dieser Gott auch das vom Menschen ersehnte vollkommene Leben zu verwirklichen vermag, muss er darüber hinaus selbst als vollkommen gedacht werden. Die Sehnsucht nach Gott als ein zugleich personales und vollkommenes Wesen ist als ein anthropologisches Universal anzusehen. Um diesen vom Verlangen eingeforderten Gott konsistent zu denken, erweist sich noch einmal das Komplementaritätsmodell als hilfreich.

Das achte und letzte Kapitel schließlich klärt das Verhältnis von Verlangen und der vom je Einzelnen gewählten Lebensform. Welche Richtung kann der Mensch auf der Grundlage der vorangehenden Analyse innerhalb einer bestimmten Lebensform seinem Verlangen sinnvoll geben? Welche Lebensform jemand verwirklicht, hängt zum einen wesentlich von der Beschaffenheit der

allgemeinsten formalen Ziele ab, auf die er sein Verlangen richtet, zum anderen besteht jede Lebensform aus einer Anzahl von Überzeugungen bis hin zu metaphysischen Überzeugungen bezüglich der Beschaffenheit und des Sinns des Wirklichkeitsganzen bzw. der Welt. Zunächst werden anhand von Kierkegaards Stadienlehre zwei grundsätzliche formale Ziele identifiziert. Anschließend wird die Frage der Kompatibilität dieser formalen Ziele mit metaphysischen Überzeugungen gestellt. Ich skizziere die Existenz von zwei idealtypischen Lebensformen mit radikal entgegengesetzten metaphysischen Überzeugungen: die des Atheisten und die des Theisten, und bestimme das Verhältnis von formalem Verlangensziel und metaphysischer Überzeugung dahingehend, dass für eine atheistische Lebensform das Interesse des Individuums konsistent mit dessen metaphysischen Überzeugungen ist, für eine theistische Lebensform hingegen das Interesse der Vernunft.