Die Rolle der Mystik in Albert Schweitzers Ethikbegründung

Magisterarbeit zur Erlangung des Magister Artium
an der Hochschule für Philosophie München
– Philosophische Fakultät SJ

Vorgelegt von: Martin Kowarsch
Eingereicht bei: Prof. Dr. Michael Bordt SJ

Sommersemester 2007

Inhaltsverzeichnis

Siglen 3

1 EINLEITUNG: WARUM ÜBERHAUPT MORALISCH SEIN? 4

1.1 Ethikbegründung als zentrale Frage eines reflektierten Lebens 4

1.2 Leitfrage dieser Arbeit und der Stand der Forschung 5

1.3 Vorgehensweise in dieser Arbeit 7

2 SCHWEITZERS METHODE DER ETHIKBEGRÜNDUNG 10

2.1 Stil und Methodik in Schweitzers Philosophie 10

2.2 Ethik muss in Weltanschauung begründet werden 18

2.3 Lebensanschauung statt Welterkennen als Ausgangspunkt 25

3 SCHWEITZERS ETHIKBEGRÜNDUNG - EINE SKIZZE 33

3.1 Der ‚Wille zum Leben' als systematischer Schlüsselbegriff 34

3.1.1 Leben wollen ist primäre Bewusstseinstatsache 34

3.1.2 Der Wille zum Leben als metaphysisches Wesen? 39

3.2 Ehrfürchtige Lebensbejahung – im Willen zum Leben gegeben 45

3.3 Über das Welterkennen zum Grundprinzip der Ethik 55

3.3.1 Lebensstreben um mich herum verschafft mir Konflikte 55

3.3.2 Reflexion verlangt: jedes Lebensstreben ehrfürchtig bejahen! 63

3.3.3 Das Grundprinzip des Ethischen als Schweitzers normative Ethik 72

4 SCHWEITZERS BEGRIFF DER MYSTIK.....75
4.1 Schweitzers deskriptiver Mystikbegriff.....76
4.2 Schweitzers normativer Mystikbegriff..... 79
4.2.1 Mystik als tiefste Vernunftbetätigung.....79
4.2.2 Geistiges Einswerden mit dem unendlichen Sein 81
4.2.3 Ethisch-tätiges Einswerden mit konkretem Lebensstreben..... 94

5 DIE ROLLE DER MYSTIK FÜR SCHWEITZERS ETHIKBEGRÜNDUNG...101
5.1 Vier mögliche Thesen zur mystischen Ethikbegründung.....102
5.1.1 Mystik hat keine Ethikbegründungsfunktion.....102
5.1.2 Mystik als vertieftes Erleben des eigenen Lebensstrebens..... 104
5.1.3 Mystik versöhnt Ethisches und Welterkennen.....106
5.1.4 Einssein mit allem Lebensstreben als Ethikbegründung.....108
5.2 Die tatsächliche Bedeutung der Mystik für Schweitzers Ethikbegründung..... 110
5.3 Ethik und Mystik Schweitzers – ein plausibles Bündnis?..... 113

6 SCHLUSS: SCHWEITZERS BEITRAG ZUR ETHIKBEGRÜNDUNG.....116
6.1 Weitere Fragestellungen für die Schweitzerforschung.....116
6.2 Was wir von Schweitzers Ethikbegründung lernen können..... 117

LITERATURVERZEICHNIS.....119

Siglen[1]

In dieser Arbeit verwendete Siglen für Schriften Albert Schweitzers:

ELEL = Die Entstehung der Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur
GLJF = Geschichte der Leben-Jesu-Forschung
GW = Albert Schweitzer. Gesammelte Werke in fünf Bänden
JSB = Johann Sebastian Bach
KE = Kultur und Ethik (enthaltend: Kulturphilosophie I und II)
KPhIII 1/2 = Kulturphilosophie III (1. und 2. Teil)
KPhIII 3/4 = Kulturphilosophie III (3. und 4. Teil)
LD = Aus meinem Leben und Denken
LWD = Albert Schweitzer. Leben, Werk und Denken mitgeteilt in seinen Briefen
MAP = Die Mystik des Apostels Paulus
SPEL = Straßburger Predigten über die Ehrfurcht vor dem Leben
SV = Straßburger Vorlesungen
ThPhBW = Theologischer und philosophischer Briefwechsel
VVA = Albert Schweitzer. Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze
WAID = Die Weltanschauung der indischen Denker

Weitere Siglen:

HWP = Historisches Wörterbuch der Philosophie
LThK = Lexion für Theologie und Kirche

1 Ausführliche Angaben zu Literatur, Abkürzungen und Siglen: siehe Literaturverzeichnis.

Unser großer Irrtum aber ist, daß wir meinen, ohne Mystik zu einer ethischen, das Denken befriedigenden Welt- und Lebensanschauung gelangen zu können.
(KE, 324)

1 EINLEITUNG: WARUM ÜBERHAUPT MORALISCH SEIN?

1.1 Ethikbegründung als zentrale Frage eines reflektierten Lebens

Um die Rolle des Begriffs der ‚Mystik' in Albert Schweitzers Ethikbegründung wird es in dieser Arbeit gehen. Warum ist diese Fragestellung lebenspraktisch generell von Belang? Weil es allgemeiner betrachtet um die für jedes reflektierte Leben bedeutsame Frage der Begründung unserer höchsten Handlungsgründe geht. Was ist damit gemeint? Ständig müssen wir uns für oder gegen eine bestimmte Tätigkeit (im weitesten Sinne) entscheiden: Steh ich früher auf, um mehr arbeiten zu können? Wie gestalte ich meine Beziehungen? Wie gehe ich mit Interessenskonflikten in der Wohngemeinschaft um? Was will ich in meinem Leben erreichen? Hinterfragen wir – vielleicht da wir generell ein reflektiertes Leben leben wollen – unsere zweckrationalen Gründe für jegliche praktische Entscheidung immer weiter, so gelangen wir unweigerlich zur hinter all diesem stehenden Frage, wie wir eigentlich grundsätzlich unser Leben gestalten wollen, d.h. was wir im Letzten anstreben, wie wir mit unseren Möglichkeiten sinnvoll umgehen wollen und auf Ansprüche und Interessen anderer, mit denen wir ständig und überall konfrontiert werden, reagieren wollen. Es ist die Frage nach unseren höchsten Handlungsgründen. Zwei m.E. alltägliche Grundintuitionen spiegeln diese *eine* Fragestellung wider – und tauchen auch in der philosophischen Ethik immer wieder auf: (i) der Drang danach, glücklich zu werden, bzw. ein gelungenes Leben zu führen; (ii) der Wunsch danach, in Interessenskonflikten gerecht behandelt zu werden – oder sogar der Wunsch nach allgemeiner Gerechtigkeit. Diese Fragestellung, die die philosophische *Ethik* mit vernünftig begründeten Auffassungen beantworten will, lautet auf einen allgemeineren Ausdruck gebracht: Was ist der beste Gebrauch unserer Handlungsmöglichkeiten in allgemeiner und grundsätzlicher Hinsicht?[1] Dabei ist zu beachten, dass ethische, höchste Handlungsgründe durch keine anderen Gründe mehr eingeschränkt werden können.[2]

Ethik lässt sich nun unterteilen in (a) normative Ethik (m.E. begrifflich auch auf teleologische Ethiken zu beziehen, da auch sie Handlungsgründe bieten), welche genau solche allgemeinen Auffassungen darüber umfasst, was ein gelungenes Leben ist oder wie mit Interessenskonflikten umzugehen ist, d.h. die höchsten Handlungsgründe umfasst, (b) angewandte Ethik, welche die

1 Um die Einheitlichkeit der *Frage* deutlich zu machen, halte ich es auch für sinnvoll, nicht zwischen (auf antiken Vorstellungen basierender) ‚Ethik' und (kantisch geprägter) ‚Moralphilosophie' als Disziplin zu unterscheiden.

2 ‚Ethik' bezeichnet nun sowohl die Disziplin, die diese Fragen beantworten will, als auch die einzelnen Antwortversuche.

Verbindung zu empirischen Wissenschaften sucht und die allgemeinen Aussagen auf konkrete Fälle anwenden will, und schließlich (c) Metaethik: Metaethik in einem weiteren Sinne, um die es in dieser Arbeit gehen wird, versucht die Handlungsgründe der normativen Ethik wiederum *vernünftig zu begründen*.[3] Diese Metaethik i.w.S. ist identisch mit meinem Begriff ‚Ethikbegründung', der hier recht weit verstanden werden will. Um rein logische Ableitungen, d.h. um ‚Beweise' kann es m.E. nicht gehen in der Ethikbegründung. Hat überhaupt je ein Philosoph Werte, Normen, Pflichten oder Tugenden so begründet, dass es vernünftig wirklich überzeugen konnte? Das Verständnis von ‚Ethikbegründung' und der Möglichkeit derselben hängt eng am Begriff der ‚Vernunft' und damit an erkenntnistheoretischen, anthropologischen und sprachphilosophischen Überlegungen, welche erst bestimmen können, was vernünftige Gründe sind. Meine Ausgangshypothesen lautet, dass Ethik und damit auch deren Begründung einen Phänomenbereich berührt, der nicht mehr nur rational-verstandesmäßig erfasst werden kann und daher einen weiteren Vernunftbegriff erfordert.

1.2 Leitfrage dieser Arbeit und der Stand der Forschung

Es interessiert uns also generell, was die Voraussetzungen dafür sind, dass man begründet und wertend behaupten kann, dies oder jenes gehöre zu einem gelungenen Leben, dieses oder jene Interesse ist berücksichtigungswürdig. Die Ausführungen in dieser Arbeit sollen untermauern, dass *Albert Schweitzer* etwas Wesentliches zum philosophischen Diskurs über die Frage der Ethikbegründung beigetragen hat. Der Friedensnobelpreisträger von 1952, Prof. Dr. med. Dr. theol. Dr. phil. Albert Schweitzer (1875-1965), bekannt geworden als Arzt in Lambarene sowie als evangelischer Theologe und Religionswissenschaftler, aber auch als Organist und Bachinterpret, sah sich selbst jedoch hauptsächlich als Philosoph.[4] Schweitzer wird bislang jedoch in der Fachphilosophie fast nicht rezipiert, was wohl vor allem an Schweitzers massiven methodischen Mängeln liegt. Aufgrund bestimmter Intuitionen, die er philosophisch zu verarbeiten versucht, halte ich eine Auseinandersetzung für ihn dennoch für lohnenswert: So spricht mich in seinen philosophischen Werken sehr der Einbezug von Außerrationalem (=Arationalem) bei der Ethikbegründung an. Das Arationale spielt u.a. im Mystikbegriff Schweitzers eine große Rolle, der auch in der Ethikbegründung auftaucht: Es müsse „die das Denken befriedigende Ethik aus Mystik geboren werden", obwohl die Mystik „nicht der Freund, sondern der Feind der Ethik" sei.[5] Wie sind solche widersprüchlichen Aussagen Schweitzers zu verstehen? Wie kann Mystik überhaupt in einer

3 Metaethik in engerem Sinne bedeutet die bloße Analyse der in der Ethik bzw. Moral gebrauchten Sprache; vgl. Ricken, Friedo: Ethik, 18f.

4 Seine Dissertation über Kants Religionsphilosophie wurde und wird in akademischen Kreisen geschätzt. Im philosophischen Bereich gilt er vielen zudem als Vorreiter der gesellschaftlich immer bedeutsamer werdenden Ökologischen Ethik. Eine der Grundformeln in Schweitzers Ethik – ‚Ehrfurcht vor dem Leben' – taucht bis heute in vielen ethischen Debatten auf, oft jedoch losgelöst von ihrem Urheber und des Kontextes.

5 KE, 324.

philosophischen Ethikbegründung eine Rolle spielen?! Die vorliegende Arbeit entsprang solcher mich drängender Fragen.

Die genaue *Leitfrage* dieser Arbeit lautet nun: Welche Bedeutung, welche Funktion hat der in Schweitzers Schriften häufig vorkommende Begriff der ‚Mystik' für seine philosophische Ethikbegründung (im Sinne von Kap. 1.1)? Ist Mystik tatsächlich ein Ethikbegründungsbaustein bei Schweitzer? Es geht also nicht primär um Schweitzers Mystik an sich, sondern um die Untersuchung eines besonderen Aspektes der Ethikbegründung Schweitzers. Der Begriff der ‚Mystik' – so weit sei meine Antwort auf diese Ausgangsfrage vorweggenommen – bekleidet sehr wohl eine Rolle in der Ethikbegründung Schweitzers, er ist zudem ein zentrales Element seiner Philosophie. Zudem soll zumindest angedeutet werden, inwiefern Mystik, bzw. Arationales, der Sache nach von plausibler Relevanz für philosophische Ethikbegründung überhaupt ist.

Systematisch interessiert mich diese Frage aufgrund des Aspektes der Arationalität in der Ethikbegründung. Doch inwiefern stellt sich diese Frage auch *exegetisch* hinsichtlich Schweitzers Werk? Schweitzers philosophisches Hauptinteresse ist Ethik und deren Begründung. Auch der Mystik scheint ein großes Interesse von Schweitzer zu sein. Sie ist sogar so bedeutsam für ihn, dass er ursprünglich den dritten Teil seiner ‚Kulturphilosophie' mit ‚Mystik der Ehrfurcht vor dem Leben' betiteln wollte.[6] Mystik taucht nun bei Schweitzer u.a. häufig und eindeutig im Kontext seiner Ethikbegründung auf. Folglich muss, wer an einem tieferen Verständnis von Schweitzers Ethikbegründung interessiert ist, auch die Rolle der Mystik darin verstehen. Die Frage, wie arational-mystische Elemente zu der bei Schweitzer am Ende rationalen Ethik führen sollen, ist sogar „Dreh- und Angelpunkt der Ethik" Schweitzers, wie Günzler zu Recht behauptet.[7] Doch ist gerade die Rolle der ‚Mystik' dabei sehr schwer zu verstehen, da es von Schweitzer viele unklare und sogar widersprüchliche Aussagen hierzu gibt, wie die obigen Zitate bereits zeigten. Dies scheint ein Grund dafür zu sein, dass besagte Fragestellung in der Schweitzerforschung – obwohl sie sich gerade auf Schweitzers Ethik fokusiert hat – bislang nicht befriedigend geklärt werden konnte. Seltsam ist allerdings, dass diese Fragestellung nicht nur nicht beantwortet, sondern bislang zudem kaum Beachtung gefunden hat in der (inzwischen umfangreichen) Schweitzerforschung. Man könnte auf die Nachlasswerke Schweitzers verweisen, welche erst die letzten Jahre erschienen sind und somit erst jetzt die Möglichkeit eröffnen, Schweitzers Gedankengänge tiefer zu ergründen. Denn erst im philosophischen Nachlass Schweitzers werden einige Punkte klarer (besonders in KPhIII), die in den zu Lebzeiten Schweitzers veröffentlichten Werken noch im Dunkeln blieben. Dennoch ist es mir ein Rätsel, warum die ‚Mystik' in der Schweitzerforschung bisher so vernachlässigt wurde.

6 Vgl. KPhIII 1/2, 29. Schweitzer schrieb überdies auch theologische Bücher über Mystik; vgl. MAP.
7 Vgl. Günzler, Claus: Einführung, 110.

Wie dem auch sei – mehrere Faktoren bezeugen die Gunst der Stunde für die Schweitzerforschung: Erstens liefert die Edition des Nachlasses Unmengen neuen, interessanten Stoffes. Zweitens wird Schweitzer heute von InterpretInnen nicht mehr so häufig als Humanitätsikone angesehen, wie dies zu seinen Lebzeiten noch oft geschah. Dies erleichtert einen sachlicheren, kritischeren, vertieften Blick auf Schweitzers Philosophie. Drittens, schließlich, wurde und wird inzwischen viel veröffentlicht in der Schweitzerinterpretation, so dass vorschnelle und stark vorurteilsbehaftete Ablehnungen von Schweitzers Philosophie, welche früher – wohl auch als Gegenreaktion zu den Huldigungen an Schweitzer – öfter vollzogen wurden, nicht mehr so einfach möglich sind. Man beginnt allmählich, Schweitzer gründlicher zu lesen und nicht mehr bloß Schlagworte zu beurteilen. Durch die Edition des Nachlasses sind neue philosophische Werke zu Schweitzer zu erwarten.[8]

Welche Sekundärliteratur gibt es zu meinem Thema trotz der Minderbeachtung dieser Fragestellung in der bisherigen Schweitzerforschung? Zum einen finden sich in den wenigen Gesamtdarstellungen der Philosophie Schweitzers[9] Schweitzers Ausführungen zum Thema. Brauchbare *umfassende* Deutungen ausschließlich der Ethik*begründung* Schweitzers sind mir nicht bekannt. Zur Ethik Schweitzers gibt es jedoch schier unzählbar viele Schriften, doch nur wenig philosophisch Befriedigendes. Zum anderen gibt es zwar mehrere Artikel und kleinere Beiträge zu Schweitzers Mystikbegriff. Die wenigen davon jedoch, von denen man für die Zwecke dieser Arbeit etwas lernen kann, werden im Laufe der Arbeit erwähnt. Zur Rolle der Mystik in Schweitzers Ethikbegründung wird nur selten explizit Stellung bezogen. Diese Stellungnahmen sind recht widersprüchlich (s. Kap. 5), was eine interessante Forschungsfrage verspricht. Eine Monographie zu meinem Thema ist mir nicht bekannt.

1.3 Vorgehensweise in dieser Arbeit

Wie werde ich nun vorgehen, um die Rolle der Mystik in Schweitzers Ethikbegründung zu klären?

Kap. 2 behandelt zunächst den methodischen Rahmen der Ethikbegründung Schweitzers: In Kap. 2.1 will ich einen interpretatorischen Zugang eröffnen zu Schweitzers Werk: Wie ist das, was wir darin gedruckt vorfinden, philosophisch-systematisch überhaupt verwertbar und interpretierbar? Worauf ist grundsätzlich zu achten bei der Interpretation Schweitzers? Kap. 2.2 hat dann eine doppelte Funktion: Zum einen wird erklärt, wie ich das, was ich unter Ethikbegründung verstehe, in Schweitzers Gedanken wiederfinden und systematisch rekonstruieren kann (nämlich in Schweitzers

8 Beeindruckend ist nicht nur (allein die quantitative) Leistung Schweitzers, sondern auch die Arbeit, die sich die Schweitzerexperten Günzler, Brüllmann, Gräßer, Zürcher und andere mit der Edition des Nachlasses dankenswerterweise gemacht haben. Die Arbeit war es m.E. voll und ganz wert. Dank sei auch dem Beck-Verlag.

9 Von denen eigentlich nur ‚Günzler, Claus: Einführung' wirklich zu gebrauchen ist, obschon ‚Ecker, Manfred: Dialektik' bewundernswert gründlich und umfangreich Schweitzers Philosophie interpretiert. Doch vertritt Ecker einen ganz anderen Interpretationsansatz als ich hier: Schweitzer als idealistisch-dialektischer Denker. ‚Groos, Helmut: AS' ist zwar umfassend und umfangreich, aber wird dem Philosophen Schweitzer nicht gerecht.

Begründung einer bestimmten ‚Weltanschauung'). Erste Grundbegriffe Schweitzers werden hierfür definiert. Zum andern wird dadurch Schweitzers lebensweltlicher Ausgangspunkt für seine Ethikbegründung deutlich (der Kulturverfall). Kap. 2.3 sucht nun mit Schweitzer danach, welchen Weg man überhaupt einschlagen muss, um Ethik gemäß Kap. 2.2 in Weltanschauung begründen zu können. Wie einen ethischen Sinn in der Welt finden? Schweitzer stellt fest, dass dies nicht über den Weg der rationalen Weltdeutung, sondern nur über arationale Introspektion geschehen kann, über die ‚Lebensanschauung' also.

Während Kap. 2 die Voraussetzungen für Schweitzers Ethikbegründung aufzeigt, behandelt **Kap. 3** nun skizzenhaft die von mir rekonstuierte systematische Argumentation Schweitzers für eine Ethikbegründung, ausgehend von Schweitzers tiefstem Angelpunkt der Philosophie, der Lebensanschauung. Kap. 3.1 klärt dabei, was Schweitzers zentraler Inhalt der arationalen Lebensanschauung ist, Kap. 3.2 entfaltet bestimmte weitere Aspekte dieser Lebensanschauung, welche für die Ethikbegründung ganz entscheidend sein werden. Erst in Kap. 3.3 wird die rationale Argumentation Schweitzers (die Betrachtung der äußeren Welt) einbezogen, welche auf der Basis der Ergebnisse von Kap. 3.1 und 3.2 zum ‚Grundprinzip des Ethischen' führt. Damit wäre Schweitzers Ethikbegründung jedoch nur vorläufig abgeschlossen, da der Mystikbegriff Schweitzers, der seinen systematischen Ort eigentlich bereits in der Thematik des Kap. 3.3 hätte, hier aus didaktischen Gründen noch ausgelassen wurde.

In **Kap. 4** wird der Mystikbegriff dann genau bestimmt, und zwar zuerst Schweitzers deskriptiver (Kap. 4.1), dann Schweitzers entscheidender normativer (Kap. 4.2) Mystikbegriff. Erst damit sind alle Voraussetzungen erfüllt, um die Ausgangsfrage zu beantworten, was nun die Rolle der in Kap. 4 bestimmten Mystik für die in Kap. 3 skizzierte Ethikbegründung Schweitzers ist.

Diese Frage wird in **Kap. 5** unter Rückgriff auf die gesamten Vorbeiten beantwortet, wo zunächst vier Thesen zur Leitfrage erörtert (Kap. 5.1) und schließlich die Leitfrage aufgrund dieser Erörterung beantwortet wird (Kap. 5.2). Erst mit Kap. 5.2 ist Schweitzers Ethikbegründung systematisch endgültig abgeschlossen in meiner Darstellung, so dass in Kap. 5.3 ein knapper, kritisch-systematischer Rückblick auf die vollständige Ethikbegründung Schweitzers erfolgen kann.

Im **Schlusskapitel 6** werden zunächst (Kap. 6.1) weiterführende Fragen für die Schweitzerforschung formuliert, ehe in Kap. 6.2 abschließend angedeutet wird, was von Schweitzers Ethikbegründung zu lernen ist.

Für diese Arbeit wurden die im Literaturverzeichnis angeführten Einzelschriften Schweitzers auf die Fragestellung hin durchgearbeitet.[10] 1923 erschienen die ersten beiden Bücher (KE)[11] seiner

10 In diesem Rahmen konnte keine umfassende Auswertung von Schweitzers quantitativ gigantischem Werk erfolgen, dennoch wurden für diese Arbeiten mehrere Tausend Seiten Schweitzer-Originaltext verarbeitet.

11 KE wird trotz seiner Bekanntheit m.E. inhaltlich unterschätzt, es ist inhaltlich ein erstaunlich dichtes Werk. KPhI behandelt den Niedergang der Kultur, KPhII die Suche nach einer Weltanschauung zur Kulturregeneration.

‚Kulturphilosophie', die auf vier Bücher angelegt war. Jedoch blieb Schweitzer im dritten Buch, der ‚Kulturphilosophie III' (KPhIII), die erst kürzlich als Nachlasswerk ediert wurde, stecken. Das vierte hat Schweitzer anscheinend nicht mehr begonnen. Die unvollendete, aber voluminöse KPhIII, in der es hauptsächlich um den Begriff der ‚Weltanschauung' geht, entstand etwa 1931-1945[12] in vier Neuansätzen Schweitzers, weshalb das Nachlasswerk hierzu von den Herausgebern in vier Teile untergliedert wurde (KPhIII 1-4). KPh I-III darf man als Schweitzers philosophisches Hauptwerk betrachten, sie ist zugleich Hauptquelle der Rekonstruktion von Schweitzers Ethik und Mystik. KPhIII bringt zwar nichts substantiell Neues, so dass man nicht etwa einen ‚frühen' und einen ‚späten' Schweitzer unterscheiden müsste[13], bietet aber doch interessante Nuancenverschiebungen, Relativierungen und Erweiterungen, vor allem aber Begriffs- und Gedankenklärungen sowie Argumentationen für bloße Hypothesen in KE.[14] Es werden auch gänzlich neue Themen im Vergleich zu KE behandelt. Besonders die Mystik wird umfangreich abgehandelt.

Was meine eigene Methodik betrifft, so beachte ich zwar auch biographische und zeitgeschichtliche Einflüsse auf Ausdrucksweise, Terminologie, Grundthemen und Richtung der Gedanken Schweitzers. Da es mir in dieser Interpretation Schweitzers um eine systematische Rekonstruktion von Schweitzers Ethikbegründung geht, werden biographische und zeitgeschichtliche Faktoren jedoch auf das hierfür nötige Minimum reduziert. Es wird versucht, Schweitzers philosophische Grundlinien herauszuarbeiten, indem versucht wird, die vielen einzelnen Aussagen Schweitzers jeweils im erschließbaren Gesamtkontext hermeneutisch (d.h. immer wieder zurückkehrend zu den Einzelaussagen, die dann in dadurch ständig wachsendem Gesamtkontext interpretiertbar sind) zu deuten, was sich als sehr ergiebig erwiesen hat.[15] Mein Rekonstruktionsanspruch bestand darin, Schweitzers Gedanken (i) zur Definition einmal möglichst ‚normalsprachlich' zu übertragen, (ii) logisch-systematisch zu rekonstruieren und (iii) trotzdem ganz nahe an Schweitzers Intentionen dran zu bleiben.[16] Dieses Ideal konnte ich nur stückweise einlösen, zumal vieles auch bei Schweitzer unklar blieb. Zur Sprache meiner Rekonstruktion ist zu sagen, dass ich Begriffe Schweitzers, sofern sie definierbar sind, manchmal in dieser Bedeutung auch in den eigenen Sprachgebrauch übernehme: Zum einen, um nicht noch mehr Begriffsverwirrung mit eigenen Begriffen zu schaffen, zum andern, weil es ein in diesem Rahmen unerfüllbarer Anspruch wäre, neben dem Verstehen der Terminologie Schweitzers auch noch eine eigene, konsistente

12 Das genaue Datum des Abbruchs seiner Arbeit an der KPhIII ist unbekannt, vgl. KPhIII 3/4, 14f.

13 Schon in SV (1912) ist Schweitzers Gedankengebäude einigermaßen ausgebildet.

14 Angenehm ist auch, dass Schweitzer in KPhIII verständlicher (weil ausführlicher) schreibt als in KE.

15 Bei inneren Widersprüchen Schweitzers haben nicht automatisch spätere Stellen den Vorzug, sondern die Stellen mit dem ausgereifteren Kontexten. In stärkeren Konfliktfällen (nicht sehr häufig), die sich leider vor allem auf die Mystik beziehen, wird dies in der Arbeit stets deutlich gemacht, dass da etwas intern konfligiert. Ansonsten bekommen systematisch ausgereiftere und differenzierte Stellen Schweitzers den Vorzug vor weniger differenzierten. Verweise auf Textstellen bei Schweitzer erheben i.d.R. nicht Anspruch auf Vollständigkeit, sondern sind Beispiele.

16 (Indirekte) Zitate werden stets angegeben. Die häufigste Aussageklasse in dieser Arbeit sind aber Interpretationssätze.

Terminologie zu entwickeln. Meine Darstellungsweise hat den großen Vorteil, dass die m.E. unterschätzte begriffliche Komplexität, aber auch die überraschend große innere Konsistenz von Schweitzers Begriffs- und Gedankengebäude deutlicher wird.

Die notwendig raumgreifende und unheimlich zeitraubende Rekonstruktionsarbeit von Schweitzers Grundgedanken ließ es in diesem Rahmen nicht zu, näher auf systematische Kritik an Schweitzer oder anderslautende Interpretationen anderer AutorInnen einzugehen. Vielmehr wird hier eine Grundlage für systematische Anfragen an Schweitzer gelegt. Ich bitte da um Nachsicht, wo Ausführungen nicht so klar und ausgereift sind, wie ich mir das selbst gewünscht hätte. Denn diese Arbeit ist ein sehr ambitiöses und besonders zeitaufwändiges Projekt, da hierfür eine große Stoffmenge ausgewertet werden muss, die Sekundärliteratur zu großen Teilen wirklich nicht hilfreich ist und daher eine sehr selbständige und aufwendige Grundlagenarbeit erbracht werden muss, um sich durch den wirren, verschlammten, aber hochlebendigen Dschungel von Schweitzers Werk zu schlagen und um wenigstens Ansätze eines Begriffsrahmens zu entwickeln, mit dem man Schweitzers Philosophie erst deuten und fruchtbar machen kann für systematische philosophische Reflexionen. Äußerst selten finden sich bei Schweitzer klare systematische Aussagen; der logische Aufbau von Schweitzers Argumentation in dieser Arbeit ist meine eigene Interpretation.

Trotz dieser Schwierigkeiten ist es spannend und erfreulich zu sehen, dass sich Gedanken Schweitzers immer weiter klären können, wenn man sie nur gründlich genug besieht.

2 SCHWEITZERS METHODE DER ETHIKBEGRÜNDUNG

2.1 Stil und Methodik in Schweitzers Philosophie

Vor dem Einstieg in Schweitzers Ethikbegründung sollen einige Grundcharakteristika seiner philosophischen Werke dargestellt werden, die wichtig für die Interpretation derselben sind. In welcher Form liegt Schweitzers Philosophie also überhaupt vor – besonders bezüglich der ‚Kulturphilosophie'? Lässt sich Schweitzer inhaltlich von anderen Philosophen her interpretieren? Welche Eigenheiten ergeben sich dadurch hinsichtlich der hier beabsichtigten Interpretation? Hierzu werden der Reihe nach folgende inhaltlich zusammenhängende Aspekte behandelt: (i) Stil, (ii) Begrifflichkeit und Wissenschaftlichkeit, (iii) Schweitzers Sprachverständnis, (iv) Schweitzers Philosophieverständnis und schließlich (v) Schweitzers geistesgeschichtliche Bezüge.

Zu (i): Die Ablehnung Schweitzers in der akademischen Philosophie bislang beruht wohl weniger auf seinen Grundintuitionen als vielmehr auf seinen methodischen Schwächen[1], die einen

1 Vgl. auch ThPhBW, 439, wo Schweitzer sich selbst eine Schwäche in analytischem Denken attestiert.

fachphilosophischen Zugang zu seinen Gedanken enorm erschweren – aber nicht unmöglich machen, wie gezeigt werden soll. Der erste Eindruck von Schweitzers Texten aus fachphilosophischer Warte verspricht tatsächlich nur geringen philosophischen Ertrag: Emotional und pathetisch, teilweise gar predigthaft ist Schweitzers Stil über weite Strecken[2], phatisch, repetitiv, appelativ und imperativ[3] bis hin zur Polemik. An einigen Stellen liefert Schweitzer statt Argumente bloß humorvolle Bildnisse oder Gleichnisse – die aber teilweise sehr prägnant, tiefgründig und treffend. Sein Stil ist meist kraftvoll, lebendig, kernig, urwüchsig-bodenständig und dennoch fein. Seine beinahe poetische Bildersprache ist interpretatorisch interessant, insofern sie nur so vor Lebendigkeit und Lebenskraft strotzt (vgl. Kap. 3.1). Die oft faszinierend prägnanten Natur- oder Musikbilder Schweitzers können seine Gedanken teils plastischer, eingängiger werden lassen.

Zu (ii): Problematisch ist dieser wenig argumentative, bildhafte und appellative Stil jedoch *erstens*, weil ein philosophischer Text durch sachliche Argumente und nicht durch emotionale Appelle nachvollziehbar sein sollte. Ausführliche Argumentation ist jedoch eher selten bei Schweitzer, wenngleich sich für viele Hypothesen Argumente finden lassen (oft verteilt über verschiedenste Stellen) und mühsam rekonstruiert werden können. *Zweitens* erfordert philosophische Argumentation Begriffsklarheit, die durch einen solchen Stil stark behindert wird. Zwar finden sich im Laufe des Werkes – teils mittles mühsamer Interpretationen – durchaus brauchbare Begriffsbestimmungen[4], doch lässt die Klarheit selbst von zentralen Begriffen zu wünschen übrig, was leider nicht nur für die pathetischen Bildbegriffe, sondern auch für die zahlreichen aus der Philosophiegeschichte übernommenen, teils inhaltlich sehr aufgeladenen, aber selten erläuterten Fachbegriffe (z.B. ‚Optimismus‘, ‚Weltanschauung‘, ‚Wille zum Leben‘) gilt.[5] Diese Begriffe bringen daher oft nicht explizierte Prämissen für Schweitzers Argumentation mit sich. Erschwert wird die Klärung von Schweitzers Begriffen zudem durch seine sehr häufige *elliptische*, d.h. verkürzende, auslassende Ausdrucksweise. So sind Begriffe wie ‚Kultur‘, ‚Wirklichkeit‘ oder ‚Weltanschauung‘ m.E. verkürzte Redeweisen dafür, dass nur ein bestimmter Aspekt (z.B. eine normative statt bloß deskriptive Bedeutung) von diesem Begriff gemeint ist; oder aber es steht nur ein Teil für das Ganze (vgl. ‚Weltanschauung‘ i.w.S.).[6] Für eine Interpretation Schweitzers wiederum bedeutet diese elliptische Ausdrucksweise, dass eine Aufschlüsselung seiner Begrifflichkeit einiges an Raum einnehmen muss, diese Begrifflichkeit dadurch aber erstaunlich konsistent werden kann.

---

2 Vgl. z.B. KE, 95. Besonders auf KE treffen diese Merkmale zu.

3 Vgl. auch die ‚Bruder Mensch‘-Appelle in der KPhIII, die als eine Dialogform deutbar sind; vgl. KPhIII 1/2, 37.

4 Sätze der Form ‚x ist y‘ bedeuten bei Schweitzer nur selten eine klare Definition des Begriffs x, zumeist stellt y nur einen Aspekt von x dar. Dies führt in der Schweitzerinterpretation immer wieder zu Missverständnissen.

5 Vgl. dagegen Günzler, Claus: Einführung, 9ff: Hier wird fälschlicherweise behauptet, dass Schweitzer der Fachsprache entsage. Auf S.59 jedoch meint auch Günzler, dass Schweitzer sich nicht völlig abstrakter Fachbegriffe enthalten konnte.

6 Schweitzer reflektiert hierüber indirekt auf KE, 325f.

Neben der Begriffsklarheit beachtet Schweitzer auch eine zweite wissenschaftliche Notwendigkeit nicht befriedigend: Schweitzers Begriffe unterliegen teils erheblichen Bedeutungsschwankungen. Zumeist lassen diese sich jedoch kontextuell verstehen.[7] Abhilfe schafft bei diesen Schwierigkeiten nur sehr geduldiges und wiederholtes Lesen, innere Distanz zu Schweitzers Pathos, einiges an Interpretation und mühsamer Rekonstruktion sowie das Eingeständnis, dass bestimmte Begriffe und Gedanken Schweitzers im Dunkeln bleiben müssen. Hilfreich ist, dass viele Werke Schweitzers zumindest bezüglich des Grundaufbaus inhaltlich klar strukturiert sind.

Zu (iii): Was lässt sich über Schweitzers Sprachverständnis angesichts der in (i) beschriebenen begrifflichen Mängel sagen? Als grobe Charakterisierung von Schweitzers Sprachgebrauch und -theorie lässt sich anführen, (a) dass sich bei Schweitzer generell keine befriedigende sprachphilosophische Reflexion findet, was die Interpretation seiner Begriffe weiter erschwert (insofern nicht immer deutlich ist, ob sich hinter bestimmten Begriffen eine klare Bedeutung verbirgt oder ob sie bloß assoziativ zu gebrauchen sind), (b) dass Schweitzers wenige sprachphilosophische Anmerkungen zusammengefasst aussagen, dass Schweitzer sehr skeptisch ist, was die exakte, unmissverständliche Bestimmung von Begriffsbedeutungen allgemein angeht[8] und dass er daher erst recht philosophische Fachbegriffe weitgehend ablehnt[9], weil sie das Einfache unnötig kompliziert ausdrücken[10] oder aber eine Wirklichkeit suggerieren, die es für uns gar nicht gibt.[11] Schweitzer fordert vielmehr, dass in der Philosophie nur allgemeinverständliche und möglichst lebendige Ausdrücke gewählt werden sollten; und schließlich (c) dass Schweitzer im Gegensatz zu seinen eben genannten Aussagen dann doch auf eine Vielzahl an schwierigen Fachbegriffen zurückgreift – meist ohne diese genauer zu erläutern – und es dabei auch definitiv nicht schafft, sich wirklich allgemeinverständlich auszudrücken. Schweitzer wird offenbar zum Leidwesen der ihn Interpretierenden seinem eigenen, m.E. richtigen Anspruch nicht gerecht, es besser zu machen als die Philosophie zu seiner Zeit[12], d.h. sich gerade nicht auf unverständliche Fachbegriffe zurückzuziehen, sondern eher normalsprachlich[13] zu philosophieren. Vielleicht kann er

7 Manche Werke Schweitzers zeigen jedoch deutlich, dass Schweitzer ein sehr gründlicher und belesener Wissenschaftler war: vgl. GLJF, MAP oder seine Kantdissertation, in der Schweitzer akribisch und bis heute für die Kantinterpretation brauchbar Kant gewisse Begriffsinkonsistenzen nachweist.

8 KPhIII 3/4, 385 (nur Notiz): „Was ist durch Definitionen zu fassen, deutlich zu machen? Nicht einmal eine Lampe!“ Vgl. auch KPhIII 3/4, 278: Begriffsmissbräuche. Vgl. auch SV, 722; KPhIII 1/2, 442f. Vgl. KPhIII 3/4, 383: Seine eigenen Begriffe kommen ihm schon leer vor. Greift er deswegen sprachlich so häufig auf Bilder zurück? Trotz aller Skepsis versucht Schweitzer (m.E. recht erfolglos), Begriffe klar zu fassen; vgl. LD, 241. - Der Elsässer Schweitzer schreibt auf Deutsch und nicht auf Französisch, weil er durch die Dialekte mehr Ausdrucksmöglichkeiten in der deutschen Sprache gegeben sieht. Aber er übersetzt angeblich die generell auch zu Abstraktheit neigenden deutschen Ausdrücke als Test stets ins Französische; vgl. KPhIII 1/2, 459; LD, 79f.

9 Vgl. WAID, 427. Vgl. LD, 210: „Mit Absicht vermeide ich philosophische Fachausdrücke“ - was er nicht einlöst.

10 KPhIII 1/2, 436: „Oh diese üble Kunst, Selbstverständliches auf unnatürliche Weise zu sagen.“ Schweitzer behauptet, dass alles gedanklich Tiefe auch einfach ausgedrückt werden kann und soll; vgl. KE, 21 u. 85.

11 Vgl. KPhIII 1/2, 413.

12 Vgl. KE, 20 u. 85; KPhIII 3/4, 471: „Denkakrobatik an den Turngeräten der Begriffe“.

13 Vgl. KPhIII 1/2, 163f, 430 u. 449f. Vgl. auch KPhIII 3/4, 42 u. 362f (Bezug auf Sprache der Naturwissenschaften). Schweitzer ist deswegen aber sicher nicht als Normalsprachler zu bezeichnen.

diesen Anspruch auch deswegen nicht einlösen, weil er versucht, in seiner Philosophie ein bestimmtes Erleben zu versprachlichen, das ihm selbst wohl nachvollziehbar bis selbstverständlich erscheint, in Wirklichkeit aber sprachlich gar nicht mehr einholbar ist.[14] Für die Interpretation ist daher zumindest zu berücksichtigen, dass Schweitzer, wo er Fachbegriffe benutzt, tendenziell und intentional eigentlich keine komplizierten, dahinter stehenden Theorien damit in seine Philosophie aufnehmen will, sondern eher Allgemeinverständliches bezeichnen will. Im Nachlass (KPhIII), wo Schweitzer auch mehr Platz benötigt als in KE, werden Begriffe von Schweitzer klarer und ausführlicher definiert und Schweitzer gelingt es mehr als zuvor allgemeinverständlich und lebensnah zu schreiben. Zudem werden ihm die eigenen Zentralbegriffe (Optimismus, Weltanschauung, etc.) in gewissen Hinsichten selbst unlieb, wie noch zu sehen ist.

Zu (iv): Was ist nun Schweitzers Philosophieverständnis? Philosophie besteht auch für Schweitzer grundsätzlich darin, vernünftig begründete Aussagen zu den letzten Fragen des Daseins zu tätigen.[15] Gute Philosophie muss für Schweitzer jedoch zudem ‚elementar' sein (‚elementar' heißt m.E., ein wesentlicher Baustein von etwas, also für das Ganze fundamental bedeutsam zu sein): Elementare Philosophie bedeutet „unmittelbare[s] Philosophieren über Welt und Leben"[16], d.h. bodenständig, existentiell und die wesentlichen, fundamentalen Fragen des praktischen menschlichen Lebens und dessen konkreter Gestaltung beantwortend.[17] Elementare Philosophie solle von den alltäglichen Grundfragen der Menschen – z.B. nach dem Sinn oder Glück des Lebens – ausgehen und sie vertiefen[18], auch weil man von jedem Ausgangspunkt des Denkens aus zu den Kernfragen gelange, wenn man nur genügend wahrhaftig sei. *Die* elementare Frage schlechthin laute: was ist unser innerliches Verhältnis zum gesamten Sein? Elementarer Philosophie steht generell zu hohe Abstraktheit gegenüber, aber auch hochspezialisierte, systemorientierte Fachphilosophie, reine Logik, spekulative Philosophie (‚abstrakte kosmische Spekulationen'), eine weltfremde Metaphysik, Beschäftigung mit Einzelfragen der empirischen Wissenschaften, virtuose Denkakrobatik, die Schweitzer zufolge faktisch keine lebenspraktische Orientierung geben können.[19] Schweitzer will damit vermutlich jedoch nicht sagen, dass elementare Philosophie *prinzipiell* nie in einer systematisch-logischen Form vorliegen könne.[20] Nur eine Philosophie, die sich mit elementaren Fragen beschäftigt, d.h. Fragen ausgehend von der unmittelbaren Lebenswirklichkeit der Menschen, kann

14 Diese Problematik wird rund um den Mystikbegriff Schweitzers noch einmal bedeutsam: eine umfassende analytisch-normalsprachliche Rekonstruktion aller Gedanken Schweitzers ist daher denkbar schwierig. Schweitzer selbst sah diese Schwierigkeiten wohl erst später deutlicher: vgl. KPhIII 3/4, 235.

15 Diese Vernunftbestimmung findet sich nur implizit bei Schweitzer. - Zum Vernunftbegriff Schweitzers s. Kap. 2.3.

16 KE, 279. ‚Unmittelbar' bedeutet hier bloß in etwa: kein zu abstraktes, weltfremdes Philosophieren.

17 Vgl. KE, 17 u. 276: Fouillée; LD, 215f.; vgl. Günzler, Claus: Einführung, 15ff, wobei Günzler in dieses Kapitel über Elementarität viele verschiedene, unterscheidungswürdige Aspekte von Schweitzers Methodik hinzuzieht. Elementarität ist für Schweitzer sogar eine notwendige Voraussetzungen für gute Ethikbegründungsansätze, vgl. KE, 328.

18 Vgl. LD, 233; vgl. KPhIII 1/2, 54f.

19 Vgl. zu diesen Punkten KE, 19f, 253 u. 328; LD, 236; KPhIII 3/4, 471: „Neueste Philosophie: Denkakrobatik an den Turngeräten der Begriffe".

20 Vgl. KPhIII 1/2, 29. Schweitzer schreibt sich 1912 auch ein ‚System' zu; vgl. SV, 712. Dagegen KPhIII 3/4, 477.

gut zu einer lebendigen ‚Popularphilosophie' werden[21], was jede akzeptable Philosophie seiner Meinung nach prinzipiell können muss. Darunter versteht Schweitzer in etwa den kantischen Begriff der ‚Weltphilosophie' (im Unterschied zur ‚Schulphilosophie'), also den ‚öffentlichen Beruf der Philosophie', der laut Schweitzer idealerweise darin besteht, die elementaren Fragen des Menschen weiterzudenken und sie in einfacher Sprache dialogisch an das Volk als Anregung zurückzugeben.[22] Schweitzer schlägt sogar vor, den Begriff Philosophie generell durch den des ‚Denkens' (Kap. 2.3) zu ersetzen, um nicht sofort etwas Unerreichbares oder ganz Besonderes zu suggerieren.[23] Während ‚Popularphilosophie' generell für Schweitzer die allgemeinverständliche Vermittlung von Philosophie an das gemeine Volk bezeichnet, charakterisiert ‚elementar' eher die behandelten Themen (besonders das ‚Leben'), um die es geht[24] – wobei Elementarität notwendige Voraussetzung jeder *guten* Popularphilosophie ist. Offensichtlich bezeichnet Schweitzer aber auch die Art der *Ausformulierung* von Gedanken in Analogie zur Elementarität des Inhaltes von Gedanken als ‚elementar', was auch zu seinem alltagssprachlichen (aber nicht eingelösten) Anspruch passt.[25]

Mit der Elementarität hängen für Schweitzers Philosophiebegriff auch die *interdisziplinären* Grenzüberschreitungen zusammen. Schweitzer, der auch theologische und religionswissenschaftliche (ferner musikwissenschaftliche und medizinische) Werke verfasste[26], versucht sein theologisches und religionswissenschaftliches Wissen und Denken auch in die Philosophie einzubinden: Wenn Philosophie elementar sein soll, muss sie auch interdisziplinär offen sein für mystische und religiöse Deutungen der Welt und des Lebenssinnes, allerdings nur sofern diese irgendwie mit dem Denken vereinbar sind oder ihm gar entspringen (vgl. Kap. 2.3).[27] Dies zeigt sich in dieser Arbeit insbesondere am Mystikbegriff. Es ergibt sich u.a. angesichts des Mystikbegriffes Schweitzers grundsätzlich die Frage, inwieweit Schweitzer nun in seiner Philosophie von seinem christlichen Glauben und seiner Theologie beeinflusst ist. Darüber ließe sich eine gesonderte, umfangreiche Arbeit schreiben. Summarisch sei hier nur gesagt, dass Schweitzer *nicht* etwa seinen christlichen Glauben mit einigen philosophischen Fachausdrücken tarnt, um ihn dann irgendwie als rationale Philosophie auszugeben. In der Tat ist es zwar so, dass Schweitzer von Jesus und dessen Ethos nicht nur höchst fasziniert und geprägt ist. Schweitzer möchte m.E. sogar die Ethik Jesu im Denken begründen, wie

21 Vgl. KE, 17 u. 20; KPhIII 1/2, 30. Dem Rationalismus ist das Schweitzer zufolge besonders gut gelungen: KE, 190. Ernst Cassirer folgt Schweitzer später diesbezüglich, vgl. Günzler, Claus: Einführung, 38ff.

22 Vgl. KE, 20, 21, 95.

23 Vgl. KPhIII 3/4, 473. Dabei sind ‚Denken' und ‚Philosophie' auch für Schweitzer eigentlich nicht identisch.

24 Vgl. z.B. KE, 276: Nietzsche und Schopenhauer seien elementar.

25 Vgl. KE, 206.

26 Schweitzer war unheimlich produktiv. Allein der Nachlass umfasst mehrere Tausend Seiten, die er zu einem großen Teil nach der Arbeit im Spital und neben ausgiebigem Briefverkehr, autobiographischen Schriften und zudem räumlich fernab eines geistig befruchtenden akademischen Umfeldes verfasste.

27 Nicht umsonst schrieb Schweitzer umfangreiche Bücher über das Denken der Inder und über das chinesische Denken. Schweitzer sieht sich dem indischen Denken näher als dem europäischen, vgl. KPhIII 1/2, 456. Die „Chinesen haben am tiefsten die Problematik der Ethik erkannt", KPhIII 3/4, 379. Schweitzer betrachtet im Geschichtsteil von KE dennoch vornehmlich das abendländische Denken, weil sich für ihn hierin „am klarsten die Fragen und Schwierigkeiten" des elementaren Denkens zeigen; vgl. KE, 125.

das Schweitzer zufolge Aufgabe jeder Generation auf's Neue sein sollte![28] Doch stehen Schweitzers Jesusbild und seine Theologie mehr unter dem Diktat seiner tiefen ethischen Ideale und der Vernunft als umgekehrt.[29] Schweitzer wollte sich nicht nur mehr als Philosophen denn als Theologen verstanden wissen, sondern setzte dies auch inhaltlich um: Wer einmal z.B. die letzten Seiten von Schweitzers ‚Geschichte der Leben-Jesu-Forschung'[30] gelesen hat, wird schnell feststellen, dass selbst scheinbar unzweideutig religiöse Begriffe, die z.T. auch in der ‚Kulturphilosophie' auftauchen, wie Erlösung, Ehrfurcht, Liebe, Frömmigkeit, ewiges Leben, Schuld, Hingabe, Reich Gottes – auch die Person Jesu selbst – konsequent philosophisch-ethisch gedeutet werden. So macht Schweitzer mehrmals deutlich, „dass das Ethische das Wesen des Religiösen ausmacht".[31] Überhaupt ist die Ethik das zentrale Interesse des Denkers Albert Schweitzer.[32]

Schweitzer saß Zeit seines Lebens zwischen den Stühlen (methodisch, wissenschaftlich, religiös, national), wodurch sein Verhältnis zur Fachphilosophie auch nicht einfach zu verstehen ist: Er sah sich einerseits selbst explizit und eindeutig als Philosophen, d.h. als ‚Denker'.[33] Schweitzer geht es in beeindruckender Manier um ‚Wahrhaftigkeit'[34] und diese wiederum ist für ihn nur im vernünftigen, jedoch recht weit verstandenen Denken zu erreichen, dessen große Bedeutung er nicht oft genug betonen kann und das wir nicht ohne Selbstverrat missachten und hintergehen können, da es eine natürliche Anlage des Menschen sei.[35] Zudem plagen Schweitzer tiefe Fragen, denen er auf den Grund gehen will – was ihn auch als Philosophen auszeichnet.[36] *Andererseits* nimmt Schweitzer wenig Rücksicht auf bestimmte formale wissenschaftliche Anforderungen[37], überschreitet disziplinäre Grenzen und huldigt Denkern wie Schopenhauer, Nietzsche und besonders Fouillée, die gerade nicht für ihre saubere philosophische Methodik bekannt sind.[38] Diese Widersprüche erklären sich aus Schweitzers weiterem Philosophieverständnis und aus seinem pädagogischen Anspruch, das Volk zu erreichen und zum Denken anzuregen, elementar und volksnah zu schreiben.[39] Dies ist m.E. jedoch eine schlechte, weil begrifflich-methodisch mangelhafte Umsetzung der Idee einer

28 Vgl. MAP, 402 u. 484f: Paulus machte Schweitzer zufolge genau dies und in vorbildlicher Weise. Aber schon hier wird deutlich, dass nur das, was vernünftig gedacht werden kann, behalten werden soll, so auch bei Paulus. Vgl. auch LD, 241.

29 Vgl. KPhIII 1/2, 432: „Es ist nicht so, dass die Ethik durch den Glauben gestützt werden braucht." Vgl. KPhIII 1/2, 411-415.

30 Vgl. GLJF, 872-887. Oder auch MAP, 484-510, wo ebenfalls deutlich wird, dass Schweitzers philosophisches und theologisches Denken von denselben, meist ethischen und mystischen Motiven geprägt sind und dadurch eine interessante, große Nähe aufweisen.

31 LD, 75.

32 „Das ethische Problem ist das Problem par excellence, der Grund aller Philosophie" (SV, 703).

33 Vgl. hierzu die überzeugenden Briefbelege in Steffahn, Harald: AS, 63. Vgl. dagegen die Interpretation von Vandenrath, Johannes: Schopenhauer, 57, der Schweitzer primär als theologischen Denker deutet.

34 Zu diesem Begriff ‚wahrhaftig' , ‚Wahrhaftigkeit' siehe Kap. 3.3.2.

35 Vgl. KPhIII 1/2, 186f. und KPhIII 3/4, 30.

36 Vgl. z.B. KE, 76f oder KPhIII 1/2, 60.

37 Vgl. KPhIII 1/2, 460 und Günzler, Claus: Einführung, 19.

38 Vgl. KE, 276 und Simon, W.M.: Fouillée, 214.

39 Wie z.B. durch seine bildhaft-paränetischen Passagen; KPhIII 1/2, 30: Schweitzer will das Volk erreichen; Schweitzer sieht sich als einer, „der die Menschen durch Denken innerlicher und besser machen will", LD, 228.

Popularphilosophie – unabhängig davon, dass er mit seiner Ehrfurchtsforderung tatsächlich unzählige Menschen in seinen Bann gezogen hat. Schweitzer schrieb (besonders in der ‚Kulturphilosophie') m.E. sowohl für die Fachwelt (für die z.B. die Geschichtsteile in seiner ‚Kulturphilosophie' bestimmt gewesen sein können, obwohl auch diese fachspezifische Konventionen missachten und vielleicht auch für interessierte Laien geschrieben wurden) als auch – viel eindeutiger – für die breite Masse. Die fachphilosophische Rezeption blieb zunächst weitgehend aus (was Schweitzer enttäuschte), so dass Schweitzer hierin ebenso sein hohes Ziel verfehlte wie bei der Umsetzung von Popularphilosophie.[40]

Das Postulat der Elementarität ist insofern für die Interpretation Schweitzers bedeutsam, dass seine Grundbegriffe und -gedanken der Intention nach auch als bodenständige, lebensnahe Gedanken gedeutet werden müssen. Auf interdisziplinäre Grenzüberschreitungen muss man sich bei der Interpretation von Schweitzers Philosophie gefasst machen (vgl. Kap. 2.3 und 4.1).

Zu (v): Was sind Schweitzers geistige Vorgänger, von denen her Schweitzer vielleicht zu interpretieren ist? Schweitzer beruft sich nirgends explizit auf einen bestimmten Denker. Nicht nur in der Theologie und Musik, auch in der Philosophie kommt jedoch Schweitzers ausgeprägter und aristotelisch inspirierter historischer Sinn zur Geltung.[41] In den ausgiebigen Rundgängen durch die Geistesgeschichte in der ‚Kulturphilosophie' II[42] und III findet Schweitzer seine eigenen Fragen wieder und will das in der Geschichte bereits Gedachte kritisieren, weiter- und zu Ende denken.[43] Dabei übernimmt er einige Motive, Gedanken und Begriffe von den behandelten Philosophen – aber eben nicht explizit.[44] Schweitzer ausgehend von anderen, früheren Philosophen her umfassend zu interpretieren ist also nicht möglich. Schweitzer ist trotz des ausgiebigen historischen Bezugs ein sehr eigenständiger und radikaler Denker.[45] Dadurch schuf Schweitzer zahlreiche bahnbrechende Werke auf verschiedenen Gebieten. Aus den verschiedenen, auch autobiographischen Schriften

40 Für Schweitzers Intention, sowohl popularphilosophisch als auch fachphilosophisch etwas bieten zu wollen, spricht auch KE, 95, wo Schweitzer eine aus elementarem Denken kommende, allgemein mitteilbare Weltanschauung verspricht. Schweitzer wollte vielleicht zuviel auf einmal: Fachphilosophie verständlich dem Volk nahe bringen und dazu seelisch erbaulich sein.

41 Vgl. LD, 132; KPhIII 3/4, 52. Welcher damals in verschiedenen Formen durchaus üblich war; vgl. KE, 15 und HWP: Kultur, 1310. Die Kulturphilosophie damals versuchte zu zeigen, worum es *historisch* immer schon ging in der Kultur. Schweitzer selbst nimmt aber kritisch Stellung zum Geschichtsverständnis seiner Zeit, vgl. KE, 40ff. Zu Schweitzers Geschichtssinn siehe ausführlich und interessant bei Günzler, Claus: Einführung, 10ff.

42 Entgegen der Darstellung vieler Interpreten handelt es sich beim Geschichtsteil in KE m.E. eindeutig um die Geschichte des Ringens um Weltanschauung, nicht jedoch primär um eine Geschichte der Ethik: Sie findet sich nur teilweise und als Konsequenz aus den Weltanschauungen im Geschichtsteil; vgl. KE, 81, KE, 85 und Kap. 2.2. Die Geschichtsteile in KPhIII sind zumeist spezifisch auf bestimmte Fragestellungen ausgerichtet.

43 Als ‚symphonische Ganzheit'; vgl. Günzler, Claus: Einführung, 12. KPhIII 3/4, 471: „Alle Vernunft [ist] etwas geschichtlich Gewordenes. [...] In jeder Vernunftwahrheit ist geschichtliche Wahrheit." Vgl. auch KPhIII 3/4, 472. Wahrscheinlich ist diese für Schweitzer dringend gebotene Anlehnung an die Geistesgeschichte ein Grund dafür, warum Schweitzer so viele Fachbegriffe aus ihr entnimmt und sie für die eigenen Ideen gebraucht. Vgl. zur Kritik an Geschichte: KE, 81, 95, 116, 118, 291, 305; vgl. KPh III 1/2, 24 u. 461. Besonders auch KPhIII 3/4, 51-56.

44 Vgl. auch Günzler, Claus: Einführung, 58f. Vielleicht erwähnt Schweitzer deswegen seine vielen Quellen nicht, weil er eben keine fertigen Konzepte mit diesen Begriffen übernimmt, sondern diese eigenständig füllen möchte.

45 Vgl. auch Schweitzers Selbsteinschätzung auf ThPhBW, 438. Vgl. auch KPhIII 1/2, 456: ‚selbständig' dem indischen Denken gegenüber geblieben.

Schweitzers und gerade aus der Gewichtung in den historischen Ausführungen ist jedoch einigermaßen deutlich zu entnehmen, dass vor allem der ‚Rationalismus'[46] Schweitzers Denken stark beeinflusste. Schopenhauer[47] an erster und Kant[48] an zweiter Stelle dürfen m.E. als Schweitzers Hauptinspiratoren gelten, ferner Nietzsche[49] und Goethe[50], aber auch Sokrates, Jesus und Paulus, der Spätstoizismus[51], Shaftesbury, Bentham, Fichte[52] und Fouillée[53] prägten Schweitzer – wie auch die indischen und chinesischen Religionen – sehr. Die Leitideen der Aufklärung und die Humanitätsideale der deutschen Klassik sind ebenfalls deutlich in seiner normativ-ethischen Kulturkritik wiederzufinden.[54]

Schweitzer packt viele eigene Hypothesen in diese wenig neutralen Geschichtsteile, in dem er direkt Stellung zu bestimmten Gedanken nimmt. Konkret sieht Schweitzers Geschichtsanalyse so aus, dass er die Grundintentionen fast aller großen und vieler sonstiger Philosophen konzentriert auf den Punkt bringt. Schweitzer interpretiert und bewertet diese Philosophien nach dem eigenen Raster der ‚optimistisch-ethischen Weltanschauung'.[55] Für die Interpretation Schweitzers bedeutet dies, dass auch der umfassende historische Teil in seinem Werk bezüglich der argumentativen Rekonstruktion seiner Ethikbegründung herangezogen und ausgewertet werden muss. Die Argumente und Begriffserklärungen, Stellungnahmen und Kritiken aus dem geschichtlichen Teil müssen miteinbezogen werden. Die Interpretation wird jedoch erheblich erschwert durch den thetischen, kaum argumentativen Stil im Geschichtsteil.

Die wichtigste Frage für die philosophische Interpretation Schweitzers lautet: Ist es möglich, Schweitzers rekonstruierbare Grundintentionen der Sache nach auch in einer klaren und einfachen Sprache philosophisch-methodisch befriedigend darzustellen, wie Schweitzer das selbst forderte,

46 Vgl. KE, 67f, 91, 118; ThPhBW, 440: „Ich liebe den Rationalismus." Gemeint ist, wie in Frankreich üblich, das Zeitalter des strengen Rationalismus (Descartes usw.) und dazu die komplette Aufklärungszeit; vgl. auch KPhIII 3/4, 377: zwei Jh. dauerte der Rationalismus für Schweitzer. Der Deutsche Idealismus z.B. gehört nicht mehr dazu. Dies erfuhr ich in einem Gespräch mit Prof. Claus Günzler vom 24.3.07. Wichtig ist, dass Schweitzer, sofern nicht näher bestimmt, unter Rationalismus immer den neuzeitlichen Rationalismus meint, nicht den scholastischen, den antiken oder stoischen; vgl. KPhIII 1/2, 360: Fußnote 221. Hauptmerkmal dieses neuzeitlichen Rationalismus seien weniger logische Schlüsse als vielmehr das Festhalten an ethischen Intuitionen.

47 Vgl. KE, 118 u. 252.

48 Vgl. KE, 118.

49 Vgl. KE, 118 u. 252; SV, 704: Nietzsche für Schweitzer „vielleicht der größte Ethiker". KPhIII 1/2, 334: Schweitzer wirft Nietzsche aber interessanterweise zuviel Pathos und Unsachlichkeit vor. Ebd., 338: weitere Vorwürfe an Nietzsche.

50 Vgl. KE, 225f. und KPhIII 3/4, 147.

51 Vgl. KPhIII 1/2, 63; KE, 154; LD, 233.

52 Vgl. KE, 308.

53 Vgl. KE, 278. Schweitzer übernimmt sogar Termini von Fouillée: ‚vorstellende Kräfte', KE, 302f.

54 Vgl. Günzler: Einführung, 58f., vgl. KPhIII 3/4, 210-229: Geschichte der Humanität.

55 Vgl. Kap. 2.2; vgl. KE, 81. Während Schweitzer einigen (insbesondere den antiken und mittelalterlichen) Philosophen (Philosophinnen tauchen nicht auf bei Schweitzer) damit kaum gerecht wird, staunt man andererseits immer wieder über die kunstvolle Prägnanz und Treffsicherheit gerade bei neuzeitlichen Philosophen. Schweitzer hat sich sehr wohl auch mit zeitgenössischer Philosophie auseinandergesetzt, was schon im KE-Geschichtsteil, erst recht aber in KPhIII deutlich wird. Schweitzer ändert im Laufe seines Schaffens durchaus gewisse Meinungen über manche Philosophen. Jedenfalls zeigt Schweitzer weitreichende Kenntnis der Fachphilosophie.

aber nicht einlöste? Ich möchte mit dieser Arbeit zeigen, dass dies möglich ist. So eigenständig, fundamental (teilweise so fundamental, dass die bisher noch geringe Rezeption in der Philosophie schon verwundert) und genial Schweitzers Intuitionen m.E. sind, so schwach ist er methodisch-formal. Schweitzers Philosophie ist eine verschlammte, erstaunlich vernachlässigte Goldgrube.

2.2 Ethik muss in Weltanschauung begründet werden

Nach Schweitzers stilistisch-methodischer Grundcharakteristik sei nun die Frage beantwortet, wonach man genauer Ausschau halten muss in Schweitzers Texten, wenn man eine Ethikbegründung gemäß Kap. 1.1 bei ihm systematisch rekonstruieren will: wie liegt Schweitzers Ethikbegründung vor? In welchem Kontext steht sie?

Schweitzers Ethikbegründung ist ursprünglich eingebettet in eine vom Humanitäts- und Vernunftideal der Aufklärungszeit[56] inspirierte scharfe Kritik an der Kultur seiner Zeit, die er eben nicht als geschichtliches Schicksal ansah. Rund um den 1. Weltkrieg war solche ethische Kulturkritik verständlicherweise durchaus üblich.[57] Schweitzers *Ausgangsfrage* ist nun: Wie kann es eine ethische Regeneration der Kultur, eine Wiederbelebung von ethischen Idealen geben?[58] Schweitzer sucht hierfür nach dem Zusammenbruch der alten wieder eine neue *Weltanschauung*, in der kulturförderliche ethische Gesinnungen der Menschen gründen können. Eine solche Weltanschauung soll auf die elementaren Sinnfragen des Menschen in der Welt antworten und im vernünftigen Denken begründet sein; sie müsse eine ‚optimistisch-ethische Weltanschauung' sein. Denn nur solch eine Weltanschauung allein kann die kulturtragenden ethischen Werte und Ideale, welche für die Gestaltung einer vornehmlich auf geistig-ethische Entwicklung des Einzelnen ausgerichteten Kultur unbedingt notwendig sind, wirksam und langfristig fundieren, so Schweitzer.[59] Dabei will Schweitzer keine völlig neuen ethischen ‚Kulturideale' kreieren[60], sondern einen neuen Weg der *Begründung* dieser ethischen Wertvorstellungen aufzeigen und dabei nicht epigonenhaft, d.h. nicht unwürdig mit der Geistesgeschichte umgehen. Was versteht Schweitzer nun aber unter dieser

56 Vgl. KE, 102 und Günzler, Claus: Einführung, 29f.

57 Vgl. Günzler, Claus: Einführung, 26f. Daher der Titel ‚Kulturphilosophie', den Schweitzer seinem auf vier Bände angelegten philosophischen Hauptwerk geben wollte. Perpeet schreibt zur damaligen Popularität von Kulturphilosophie: „Ohne die Schwierigkeiten, die das industriestädtische Leben zu spüren bekam, hätte sich Philosophie nicht als Kulturphilosophie verstehen können" (HWP: Kultur, 1310). Schweitzer hat zudem die Grausamkeiten des Krieges selbst erfahren müssen. Im nur als Nachlass vorhandenen Vorgängerwerk zur Kulturphilosophie, ‚Wir Epigonen', wird die Kultur von Schweitzer noch weitaus ausführlicher kritisiert, was nach dem Krieg nicht mehr nötig war aus seiner Sicht: Regeneration sei jetzt die Aufgabe (LD, 145). 1915, im Alter von 40 Jahren, hat Schweitzer daher laut LD, 160 begonnen, eine neue, eigene Ethikbegründung zu suchen für die morsche europäische Kultur. Zu Schweitzers ethischem Kulturbegriff vgl. z.B. LD, 161.

58 Weil der kulturphilosophische Rahmen selbst schon eine stark ethische Ausrichtung hat, ist die Kulturphilosophie somit nur zeitbedingte Verpackung und lebenspraktische Motivation für Schweitzers Ethikbegründung; vgl. KE, 53.

59 Vgl. KE, 103f.

60 Die christliche Nächstenliebe und das Prinzip der Humanität reichen ihm angeblich zunächst einmal aus; vgl. KE, 54 und KE, 95, auch wenn Schweitzers ethische Forderungen am Ende weit über bisherige Ideale hinausgehen.

‚denkenden, optimistisch-ethischen Weltanschauung'[61], die die Kultur retten soll?

(i) ‚Weltanschauung' umfasst alle Gedanken, die sich sowohl „die Gesellschaft" als auch „der einzelne über Wesen und Zweck der Welt und über Stellung und Bestimmung der Menschheit und des Menschen in ihr"[62] machen. Sie beantwortet die elementaren Fragen: „Was bedeuten die Gesellschaft, in der ich lebe, und ich selber in der Welt? Was wollen wir in ihr? Was erhoffen wir von ihr?" Eine Weltanschauung[63] ist also eine Anschauung[64], die wir *erstens* vom Sein und Sinn[65] der gesamten Welt an sich (d.h. des ‚unendlichen Seins')[66], vom Sinn der Menschheit und der Gesellschaft an sich haben und *zweitens* vom Sinn unseres eigenen Lebens *in* dieser Welt[67] und Gesellschaft. Auf einen Ausdruck gebracht habe ich genau dann eine ‚Weltanschauung', wenn ich (‚das individuelle Seins') in ein geistiges Verhältnis zur gesamten Welt (zum ‚unendlichen Sein', vgl. Kap. 4.2) gelangt bin und daraus weitere Einsichten über Sinn und Bedeutung der Welt und meines Daseins ergeben. Das geistige Verhältnis zum Sein ist die zentrale Frage jeder ‚Weltanschauung'.[68]

Es geht Schweitzer m.E. in der ‚Weltanschauung' um eine Antwort auf die elementare Urfrage der Philosophie, was der Sinn der Welt und meines Lebens darin sei. Damit ist bereits angedeutet, wie Weltanschauung und Philosophie für Schweitzer zusammenhängen: Das Ringen um Weltanschauung (und nicht etwa abstrakte und systemorientierte Metaphysik) ist die zentrale Aufgabe der Philosophie – und zwar deswegen, weil Weltanschauung begründete Antwort auf die elementaren

61 Vgl. KE, 67 u. 71.

62 KE, 63. Auch das folgende Zitat ist dort zu finden.

63 Bis zum Aufkommen des Begriffs ‚Weltanschauung' zu Beginn des 19.Jahrhunderts hatte es laut Schweitzer „merkwürdigerweise" keinen vergleichbaren Begriff in der Philosophie gegeben (Vgl. KPhIII 1/2, 430; KPhIII 3/4, 236). Bei Kant ist Weltanschauung ein transzendentales Vermögen, das Ganze der Welt – vielleicht ähnlich Schweitzers ‚Sinn des Ganzen' (vgl. KE, 86) – mit der Vernunft zu erfassen. Im Gegensatz zu einer objektiv-naturwissenschaftlichen oder zu einer rein subjektiven Weltsicht galt ‚Weltanschauung' im Deutschen Idealismus dann als „Produkt eines transzendentalen Vermögens der welterzeugenden Subjektivität" (HWP: Weltanschauung, 453), welches allen Menschen eine gemeinsame Perspektive auf die Welt ermöglicht. Das Problem am Weltanschauungsbegriff ist die inflationäre Verwendung dieses Begriffs anfangs des 20. Jh. und der darauffolgende Verfall des Begriffs nach 1920 (vgl. HWP: Weltanschauung, 453-460; vgl. KPhIII 1/2, 53.). Schweitzer übernimmt also einen ab da schon mehrdeutigen, schillernden und teils pathetischen Begriff. Andererseits ist die bei Schweitzer ersichtliche Verwendung des Begriffs sehr im Einklang mit Standardlexika der Jh.-Wende; vgl. Meyers: Weltanschauung, 654f. Die Ablehnung philosophischer Systeme, Autobiographisches, Suggestion, hoher rhetorischer Aufwand, usw. sind Charakteristika für die Weltanschauungsliteratur nach 1920. Schweitzer weist wie gesehen ähnliche Züge auf.

64 ‚Anschauung' wird bei Schweitzer nicht in einem engen Sinne gebraucht, sondern integriert anscheinend Reflektieren und vernünftiges Denken; vgl. dagegen Fichtes Weltanschauungsbegriff, HWP: Weltanschauung, 454. Schweitzer greift m.E. auch deswegen gerne auf den (Welt-)Anschauungsbegriff zurück, weil darin die intuitive Vernunftseite eine starke Rolle spielt, ebenso eine große Unmittelbarkeit, die elementares Denken verspricht.

65 Schweitzer definiert nirgendwo ‚Sinn', vgl. auch den entsprechenden Vorwurf auf ThPhBW, 448f. ‚Sinn' ist bei Schweitzer aber m.E. immer an ‚Optimismus' gekoppelt, s.u.

66 Der Bezug auf die Totalität des von uns erfassbaren Seins knüpft m.E. der Sache nach an die ursprüngliche Wortbedeutung von Weltanschauung bei Kant an; vgl. HWP: Weltanschauung, 453. - Schweitzer betont im Nachlass, dass es ihm tatsächlich um eine Anschauung der gesamten Welt, nicht bloß der Erde gehe, wie dies bei vielen Denkern trotz der Erkenntnisse der Astronomie über die Weite des Universums immer noch der Fall sei; vgl. KPhIII 1/2 168f. Der wesentliche Unterschied zeigt sich darin, dass bei einer Erdanschauung evtl. noch ‚die Menschheit' als Sinn der Welt angesehen werden könnte, bei einer Weltanschauung verschwindet auch dieser vermeintliche Rettungsanker, evtl. gibt es auch andere Lebensformen im All; vgl. KPhIII 1/2, 207.

67 =Totalität des Seins, vgl. KPhIII 1/2, 62 u. 204f. Bezieht sich eine Weltanschauung nur auf Teilbereiche der Welt, dann ist sie ‚unausgebildet'; vgl. KPhIII 1/2, 204.

68 Vgl. KPhIII 1/2, 62, 177, 197, 231f. Vgl. KPhIII 3/4, 233.

Fragen der Menschen gibt[69], um die sich gute Philosophie laut Schweitzer primär bemühen muss. Neben (i) der philosophischen (‚denkenden') Weltanschauung gibt es für Schweitzer auch (ii) mystische und (iii) religiöse Weltanschauungen. Entscheidend für Schweitzers eigene Philosophie ist nun, dass er zwar explizit eine im Denken begründete, d.h. philosophische Weltanschauung sucht, jedoch mystische und religiöse Elemente stark mit einfließen lässt, insofern sie sich aus dem Denken (vgl. Kap. 2.3) ergeben. Denn die Grenzen zwischen den disziplinären Herangehensweisen verschwimmen für Schweitzer bis zur Auflösung bei derart tiefen und elementaren Fragen, wie sie die Weltanschauung behandelt (was in Kap. 2.3 und Kap. 4 noch deutlicher wird). So müssen für Schweitzer bei der Suche nach philosophischer Weltanschauung z.B. auch interdisziplinär das fernöstliche Denken, die Mystik und die Religionen miteinbezogen werden, die normalerweise nicht zur Philosophie gehören.

(ii) Schweitzer selbst sucht nun eine bestimmte Art von Weltanschauung, nämlich meiner Interpretation nach eine, die *objektiv* gültig ist, d.h. eine (u.a.) rational begründete Auffassung vom Sein und unserem Verhältnis zu diesem. Dass die Weltanschauung im vernünftigen Denken (d.h. philosophisch) begründet werden muss, ist m.E. einsichtig.[70] Denn nur so kann sie erstens viele Menschen dauerhaft überzeugen, nachvollziehbar sein und wirksam werden, und zweitens befriedigend (oder gar notwendig) für einen selbst sein, da das Denkvermögen natürlich in uns angelegt ist und nach Betätigung und Antworten verlangt.[71]Wenn Menschen nicht nachdenken über ihr Leben, ist das für Schweitzer ‚pathologisch'.[72] Schweitzer hegt größtes Vertrauen und Hoffnung in das selbständige Denken jedes einzelnen.[73] Der Begriff ‚denkende Weltanschauung'[74] ist grammatisch unglücklich gewählt. Dieser Begriff soll vermutlich ausdrücken, (a) dass es sich um einen immer weiterzuführenden, nie endgültig abschließbaren Denkprozess des Menschen handelt (im Gegensatz etwa zu einer fertigen ‚gedachten Weltanschauung')[75] und (b) vor allem, dass es eben im Unterschied zu anderen Arten der Weltanschauung (etwa der rein religiösen oder der blind übernommenen gesellschaftlichen Weltanschauung) um eine Weltanschauung geht, die im vernünftigen Denken des Einzelnen entsteht. Genaueres zu Schweitzers Vernunftbegriff und dem Begriff ‚Denken' in Kap. 2.3.

(iii) Unter ‚optimistisch' versteht Schweitzer nun in meiner Interpretation, dass man „die Welt und das Leben als etwas an sich Wertvolles"[76] ansieht; ‚Optimismus' ist ‚Welt- und Lebensbejahung'.[77]

69 Vgl. KE 82, 85, 297. Vgl. Kap. 2.1.
70 Vgl. KE, 67. Schweitzer hofft aufgrund seiner starken Intuitionen, dass dies möglich ist, vgl. KE, 78.
71 Vgl. KE, 67.
72 Vgl. KE, 67 u. 70; KPhIII 3/4, 233.
73 Vgl. KPhIII 1/2, 46ff. Deswegen auch das Postulat des elementaren Denkens bei Schweitzer.
74 Vgl. u.a. KE, 67.
75 Vgl. auch KE, 306: ‚unaufhörlich'.
76 KE, 71.
77 ‚Welt' umfasst auch das Leben außerhalb von mir; vgl. KE, 90. - KE, 112 (ähnlich KPhIII 1/2, 302) ist eine der wenigen Textstellen, da Schweitzer expliziten Bezug zur Alltagssprache bei einem seiner Termini nimmt: Unter

‚Pessimistisch' dagegen ist eine Weltanschauung, wenn sie das materielle Sein als nicht sonderlich wertvoll oder bedeutsam oder sogar als böse erachtet (‚Welt- und Lebensverneinung'). Ein Pessimist, ganz im Gegensatz zum Optimisten, zieht sich konsequenterweise von der Welt auf sich selbst, auf den eigenen Geist zurück. Eine optimistische Sichtweise ist notwendige Bedingung für das Schaffen von Kultur, da in ihr der Drang enthalten ist, alles von uns Beeinflußbare aufgrund dessen Werthaftigkeit (nur der Optimismus befähigt, einen Sinn im Weltganzen zu erahnen) auf seinen höchsten materiellen und geistigen Stand zu bringen.[78] ‚Fortschrittsenthusiasmus'[79] kennzeichnet den Optimismus.

Unterscheiden muss man bei Schweitzer zudem zwischen dem ‚Optimismus' und dem ‚Optimistischen'. Während das Optimistische eine noch unreflektierte natürliche Anlage in uns oder aber noch unreflektierte lebens- und weltbejahende Gesinnungen bezeichnet, reflektiert Optimismus als vernünftig durchdachter Aspekt von Weltanschauung auf das Optimistische. Das Adjektiv ‚optimistisch' kann zu beiden Begriffen gehören und muss daher kontextuell erschlossen werden.

(iv) Was genau versteht Schweitzer nun unter ‚ethisch' bzw. ‚Ethik'? Diese Frage ist auch deswegen von enormer Wichtigkeit, weil man sonst gar nicht weiß, was man damit meint, wenn man von einer Begründung der Ethik bei Schweitzer spricht (vgl. Kap. 1.1).

> „Was lehrt die Geschichte der Ethik? Ganz allgemein ergibt sich aus ihr, daß das ethische Suchen auf die Entdeckung des allgemeinen Grundprinzips des Sittlichen auszugehen habe" (KE, 306).
> „Ethik ist die auf die innerliche Vollendung seiner Persönlichkeit gerichtete Tätigkeit des Menschen" (KE, 72).

Anhand dieser Zitate möchte ich bei Schweitzer einen (a) *deskriptiven*[80] und einen (b) *normativen* Ethikbegriff[81] unterscheiden, was er selbst nicht explizit tut. Zu (a): Der deskriptive Ethikbegriff, den ich im Folgenden kenntlich mache durch den Zusatz ‚(deskr.)', tritt hier im ersten Zitat auf. Er hat die Bedeutung einer philosophischen Disziplin, deren Inhalte, gleich welcher Art sie sind, eine übergreifende, gemeinsame Fragestellung beantworten:

> „Das ethische Problem ist also das Problem des im Denken begründeten Grundprinzips des Sittlichen. Was ist das gemeinsam Gute an dem Mannigfaltigen, das wir als gut empfinden? Gibt es einen solchen allgemeinsten Begriff des Guten? Wenn es ihn gibt, worin besteht er und inwieweit ist er für mich wirklich und notwendig? Welche Macht übt er auf meine Gesinnungen und Handlungen aus? In welche Auseinandersetzungen bringt er mich mit der Welt?" (KE, 118).

Ethik (deskr.) sucht also nach (möglichst) einem vernunftbegründeten Grundprinzip des Sittlichen,

---

Optimismus verstehen wir normalerweise die Zuversicht, dass die Dinge eine gute Zukunft haben werden. Schweitzer jedoch macht eine idealsprachliche Bedeutung stark: Optimismus sei eben nicht bloß eine solche Urteils-, sondern vielmehr eine Willensqualität, eine bestimmte Verfasstheit und Bestimmtheit unseres praktischen Willens. Man hofft also nicht naiv darauf, dass alles gut wird, sondern man will die Welt in positivem Sinne gestalten. Der Schweitzersche Optimismus (schon Schopenhauer hatte einen solchen Begriff) beinhaltet also weitaus mehr als das gewöhnliche Verständnis von Optimismus, weswegen Schweitzer später sogar vorschlägt, den irreführenden Begriff des Optimismus vollständig durch ‚Welt- und Lebensbejahung' zu ersetzen (und Entsprechendes beim Pessimismus), vgl. KPhIII 1/2, 302 und KPhIII 3/4, 255, auch WAID, 432.

78 Vgl. auch KE, 298.

79 Vgl. LD, 149.

80 Nicht zu verwechseln mit ‚deskriptiver Ethik', welche als Teildisziplin der Ethik (deskr.) Moralvorstellungen wertneutral darzustellen versucht. ‚Normativer Ethikbegriff' darf auch nicht mit ‚normativer Ethik' verwechselt werden!

81 Schweitzer grenzt ‚Ethik' (deskr.) von ‚Moral' ab: Ethik ist ein Reflektieren auf Einzelforderungen, welche eine Moral umfasst, und zielt auf ein diese Einzelforderungen zusammenbringendes Prinzip; vgl. KPhIII 3/4, 33f., 135f.

„das die Gesamtheit aller sittlichen Forderungen in sich vereinigt.“ Es ist zugleich die Frage nach einem allgemeinen Begriff des ‚Guten‘.[82] ‚Ethik‘ (deskr.) wird von Schweitzer offensichtlich auf alle philosophischen Ethikentwürfe der Geistesgeschichte (im Sinne von Kap. 1.1) angewandt – als Überbegriff und als Einzelbezeichnung (z.B. ‚Kants Ethik‘).

Zu (b): Den normativen Ethikbegriff verwendet Schweitzers wesentlich häufiger. ‚Normativ‘ ist er, insofern er die aus Schweitzers Sicht inhaltlich richtige Antwort auf die Fragestellung der Ethik (deskr.) gibt (‚Ethik‘ steht hier also elliptisch für: ‚inhaltlich richtige Ethik (deskr.)‘). Wenn ich im Folgenden bloß von ‚Ethik‘ spreche, meine ich daher immer diesen normativen Ethikbegriff Schweitzers.[83] Im zweiten Eingangszitat (KE, 72) oben bestimmt Schweitzer nun ‚Ethik‘ im normativen Sinne als eine auf innere Vollendung gerichtete Tätigkeit.[84] In dieser Ethikbestimmung sind zwei Aspekte enthalten: (1) innere Vollendung, die Schweitzer häufiger ‚innere Selbstvervollkommnung‘ nennt, und (2) tätige, altruistische Hingabe (hier im Begriff der ‚Tätigkeit‘ mitenthalten), die jedoch, wie in diesem Zitat deutlich wird, auf die innere Vollendung, die Selbstvervollkommnung als das höhere Gut abzielt.[85] Geistige Selbstvervollkommnung wurde ja bereits auch als das höchste Ziel der Kultur genannt.[86] Sie besteht vornehmlich darin, in das richtige geistige und tätige Verhältnis zum Sein zu gelangen (vgl. Kap. 3.2). Doch Geistige Selbstvervollkommnung darf Schweitzer zufolge wiederum nicht für sich stehen, sondern zeigt sich gerade auch in tätiger Hingebung, die Schweitzer daher in der Ethik äußerst wichtig ist.[87]

> „Die Ethik ist also eine Ellipse, die die Idee der Hingebung und die des innerlichen Vollkommenerwerdens zu Brennpunkten hat“ (KPhIII 3/4, 35).

Diese beiden Aspekte (1) Selbstvervollkommnung und (2) tätige Hingabe kennzeichnen also zusammen den normativen Ethikbegriff Schweitzers. Genau diese zwei Motive entdeckt er auch in der Geschichte der Ethik[88], wenngleich sie dort nie in innerer Zusammengehörigkeit auftreten.

Schweitzer spricht zudem – analog zum ‚Optimistischen‘ – auch vom ‚*Ethischen*‘, welches

82 Vgl. KPhIII 1/2, 57: Ethik (deskr.) als „die Lehre vom Guten von der griechischen Philosophie her“.

83 In Schweitzers Schriften ist leider nicht an allen Stellen klar, welchen der beiden Ethikbegriffe er gerade intendiert.

84 Schweitzer schwankt begrifflich zwischen ‚Ethik‘ als (i) ‚Tätigkeit‘, bzw. hier annähernd gleichbedeutend: ‚Hingebung‘, ‚Handeln‘, ‚Wirken‘ auf der einen und (ii) der reflektierten Motivation hierzu auf der anderen Seite. Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass (ii) Schweitzers eigentliche (und nicht, wie (i), elliptisch formulierte) Intention ist und dass (ii) auch systematisch das wesentlich weniger problematische Verständnis des normativen Ethikbegriffs von Schweitzer wäre, da hierdurch der Bezug zum deskriptiven Ethikbegriff besser bewahrt würde: Ethik als philosophische Disziplin bezeichnet etwas sprachlich Reflektiertes, nicht eine nicht-sprachliche Tätigkeit. Andernfalls, d.h. wenn Ethik nur die vollzogene Tätigkeit und nicht die reflektierte Motivation hierzu bezeichnete, würde zudem u.a. die Freiwilligkeit einer ethischen Handlung irrelevant, da man einerseits zu Tätigkeiten gezwungen werden kann und andererseits bestimmte Antriebe grade nicht ausleben kann aufgrund äußeren Zwanges.

85 Selbstvervollkommnung und Hingabe werden in Kap. 3.2 weiter erläutert. Der genaue innere Zusammenhang dieser beiden Aspekte wird ebenfalls im Laufe dieser Arbeit klarer werden.

86 Vgl. KPhIII 3/4, 285. Vgl. zudem KE, 72, wo die Tätigkeit als im Dienste der inneren Selbstvervollkommnung beschrieben wird; vgl. auch KE, 177, wo Schweitzer den Vorrang der Vervollkommnung als die umfassendere und tiefere Ethikauffassung ansieht. Von Hingabe als Manifestation der Vervollkommnung ist die Rede; vgl. auch KE, 315: die Formulierung ‚tätige Selbstvervollkommnung‘ statt ‚Hingebung‘ zeugt zudem den Primat der Selbstvervollkommnung, aber auch den engen inneren Zusammenhang dieser beiden Aspekte; s. Kap. 4.2.2.

87 So dass Schweitzer mancherorts elliptisch bloß von Ethik als ‚Hingebung‘ o.ä. spricht, vgl. KE, 72, 270, 307.

88 Vgl. KE, 308f u. 335. Außerdem bringt Schweitzer diese beiden plausiblen Motive mit den Alltagsbegriffen ‚Glücklichwerden‘ und ‚Rechttun‘ in Verbindung, die auch an die beiden Grundintuitionen der Ethik aus Kap. 1.1 erinnern.

normativ-praktische, d.h. handlungsleitende Idealvorstellungen, Vorsätze, o.ä. bezeichnet, die nicht reflektiert sein müssen; in dieser Arbeit wird ‚das Ethische' jedoch ausschließlich als das noch nicht Reflektierte verwendet. Das Ethische kann bereits natürlich in uns angelegt sein als Antrieb zur Selbstvervollkommnung und zur tätigen Hingabe.[89] Dies nenne ich im Folgenden spezifizierend ‚das innere Ethische'. Wie verhalten sich nun Ethik und das Ethische zueinander? „Ethik: das Denken über das Ethische"[90]. Ethik ist also bewusste Reflexion auf das noch nicht reflektierte Ethische (sei es nun innerlich oder seien es gesellschaftliche Moralvorstellungen). Die Ethik entsteht also erst in Denken und freier, bewusster Entscheidung.[91] Dem Beiwort ‚*ethisch*' ist leider keine eindeutige Bedeutung unabhängig des jeweiligen Kontextes zuordenbar, jedoch gehört es zumeist zum normativen Ethikbegriff Schweitzers (insbesondere im Begriff ‚optimistisch-*ethische* Weltanschauung'). So lege ich meinen eigenen Sprachgebrauch im weiteren fest: unter ‚ethisch' verstehe ich das Adjektiv zu ‚Ethik' (inklusive des reflektierten ‚Ethischen'), unter ‚ethisch (deskr.)' das Adjektiv zu ‚Ethik (deskr.)', unter ‚das Ethische betreffend' dagegen das alleinige Adjektiv zum noch nicht reflektierten ‚Ethischen'.

(v) Wenn Schweitzer also nach einer ‚optimistisch-ethischen Weltanschauung' sucht, so sucht er eine Weltanschauung, in der Welt- und Lebensbejahung, d.h. Optimismus, und Ethik (im normativen Verständnis) gegeben sind – Ethik ist somit konstitutiver Teil einer Weltanschauung. Wie verhalten sich Optimismus und Ethik in dieser gesuchten Weltanschauung zueinander? Schwierig zu verstehen ist dieses Verhältnis insofern, da Schweitzer auf der einen Seite eine Unterscheidung der beiden für unbedingt notwendig erachtet bezüglich seiner Suche nach einer kulturfähigen Weltanschauung.[92] Auf der anderen Seite fließen an manchen Stellen die Bedeutung von Optimismus und Ethik etwas ineinander[93], weil Optimismus und Ethik (vermittelt über das Optimistische und das Ethische) in uns dieselbe Wurzel haben.[94] Vollständige Ethik setzt dabei Welt- und Lebensbejahung bereits voraus, was später noch erläutert wird.[95] Dies ist auch entscheidend für die Ethikbegründung Schweitzers. Optimistisch und pessimistisch beziehen sich mehr auf

89 Vgl. deutlich KPhIII 3/4, 130. Überhaupt bedeutet ‚das Ethische' in KPhIII meistens eine solche innere Anlage.

90 KPhIII 1/2, 459. ‚Ethisches' ist m.E. identisch mit dem ‚Sittlichen' (weshalb Schweitzer gleichbedeutend vom ‚Grundprinzip des Sittlichen' und ‚Grundprinzip des Ethischen' sprechen kann) und auch mit ‚Moral'; vgl. KPhIII 3/4, 135f. Insofern ist Ethik bei Schweitzer traditionsgemäß die Reflexion auf das Ethische= gelebte Sitten= Moral, mit der Erweiterung, dass das Ethische als Reflexionsgegenstand auch naturhaft in uns angelegt sein kann.

91 Vgl. KE, 243; s. Kap. 4.2.2. Wenn Schweitzer (z.B. KPhIII 3/4, 131) von ‚niederer' und ‚höherer' Ethik (deskr.) spricht, ist nicht der Unterschied von dem ‚niederen' Ethischen zur ‚höheren' Ethik gemeint, sondern eine Ausprägung innerhalb der Ethik als Reflexion auf das Ethische.

92 Die Nichtunterscheidung ist für Schweitzer nämlich eine der Hauptursachen dafür, dass in der Geistesgeschichte keine der beiden Aspekte wirklich begründet werden konnte, was schließlich zum Kulturverfall führte, vgl. KE, 113.

93 So kann Vervollkommnung den Bezug auf eigentlich optimistisch Materielles genauso beinhalten wie der Optimismus den Wirkantrieb, der ja eigentlich wesentlicher Bestandteil des Ethischen ist.

94 Was an Stellen wie KE, 298 sehr deutlich wird: Hier werden dem Optimismus zwar implizit ethische Eigenschaften zugesprochen, aber nur deshalb, weil Schweitzer hier bereits von der ‚vertieften Welt- und Lebensbejahung' spricht, was bedeutet, dass diese bereits zur Wurzel der Ethik *und* des Optimismus durchgedrungen ist.

95 Vgl. KPhIII 1/2, 337: „Ethik ist die natürliche und höchste Äußerung der Lebens- und Weltbejahung." KPhIII 3/4, 256: Ethik ist vertiefte Lebensbejahung. Vgl. auch KPhIII 3/4, 284.

die Frage, ob auch die *materielle* Welt als wertvoll und damit als Aufgabe zu erachten (=optimistisch) oder ob sie bloßer Schein, bloßes Leiden oder sonstwie sinn- und wertlos ist (=pessimistisch).[96] Der Optimismus scheint also derjenige Aspekt von Schweitzers Weltanschauung zu sein, der mehr die Frage nach dem *Sinn* der Welt und der Wesen in der Welt beantwortet, während Ethik (als Streben nach geistiger Selbstvervollkommnung und tätiger Hingabe) mehr denjenigen Aspekt darstellt, welcher das (geistige und tätige) *Verhältnis* zur Welt und zu sich selbst bestimmt:

> „Der Optimismus liefert die Zuversicht, daß der Weltverlauf irgendwie ein geistig-sinnvolles Ziel hat und daß die Besserung der Verhältnisse der Welt und der Gesellschaft die geistig-sittliche Vollendung des Einzelnen fördert. Aus dem Ethischen kommt das Vermögen, die zu dem Wirken auf die Welt und die Gesellschaft notwendigen zweckmäßigen Gesinnungen aufzubringen und alle Errungenschaften auf die geistige und sittliche Vollendung des Einzelnen, welche das letzte Ziel der Kultur ist, zusammenwirken zu lassen“ (KE, 72).

Vertritt man eine pessimistisch-ethische Weltanschauung, so kann die Ethik (deskr.) laut Schweitzer in dieser Weltanschauung nur in Streben nach geistiger Selbstvervollkommnung bestehen und ist somit unvollständig. Denn die tätige Hingabe setzt notwendig Welt- und Lebensbejahung voraus, weil sie sonst (in einer welt- und lebensverneinenden Sichtweise) sinnlos ist, so Schweitzer. Der Bereich der Ethik verengt sich also mit dem Pessimismus auf das bloß Geistige und erweitert sich mit dem Optimismus auf alles Sein, wobei die innere Vollendung aller Wesen in beiden Fällen das letzte und höchste Ziel ist. Ferner gibt es noch optimistische bzw. pessimistische *nicht-ethische* Weltanschauungen für Schweitzer, also insgesamt vier Weltanschauungstypen.[97]

(iv) Wie liegt die Ethikbegründung (im Sinne von Kap. 1.1), die in dieser Arbeit rekonstruiert werden soll, also bei Schweitzer vor? Wenn es Schweitzer gelingt, Selbstvervollkommnung und tätige Hingebung als die beiden zentralen Aspekte seiner Ethik (welche tatsächlich unter die Extension meines Ethikbegriffs aus Kap. 1.1 fällt) aus einem im vernünftigen Denken begründeten Grundprinzip des Ethischen hervorgehen zu lassen, liegt bei Schweitzer der Sache nach Ethikbegründung im Sinne von Kap. 1.1 vor – wozu Schweitzers Vernunftbegriff jedoch erst klar und plausibel werden muss (Kap. 2.3). Doch wie will er ein solches Grundprinzip der Sache nach begründen? Da seine Ethik wie angedeutet auf Optimismus beruht und da Ethik bei Schweitzer, wie auch der Optimismus, in eine Weltanschauung (i.e. die optimistisch-ethische Weltanschauung) eingebettet ist[98], muss Ethik in einer solchen optimistisch-ethischen Weltanschauung gründen:[99]

---

96 Vgl. KE, 111, 124, 125.

97 Vgl. KPhIII 3/4, 254ff. In KE sind es noch – systematisch unklarer – drei Typen, da er keine nichtethischen Weltanschauungen nennt, dafür aber eine rein ethische; vgl. KE, 124. Nichtethisch‘ ist etwas anderes als ‚anti-ethisch‘, vgl. KPhIII 3/4, 293. Es ist m.E. in positivem Sinne diskussionswürdig, wie Schweitzer in einem Großteil der Philosophiegeschichte auch die Verfolgung eines bestimmten Projektes sieht: die Begründung einer optimistisch-ethischen Weltanschauung und die konkrete Vorgehensweise hierbei. Die Vernachlässigung der Frage nach dem Status der äußeren, konkreten Welt in der philosophischen Ethik verwundert m.E. tatsächlich. Diese Kategorien Schweitzers sind stark mit dem Dualismus-Problem verbunden, s. Kap. 2.3.

98 Ethik könnte von der Weltanschauung höchstens begrifflich isoliert betrachtet werden als normative (in Form des Grundprinzips des Ethischen) und angewandte Ethik. Jedoch lässt sich die Begründung dieser Ethik (Metaethik i.w.S.) *nicht* derartig isolieren von den übrigen Elementen der Weltanschauung.

99 Darauf deuten auch die Stellen hin, wo Schweitzer selbst von Ethikbegründung spricht; vgl. KE, 113 u. 117.

„Denn aus meiner Weltanschauung fließen meine Anschauungen von Gut und Nicht-Gut, Wertvoll und Nicht-Wertvoll, Sinnvoll und Nicht-Sinnvoll“ (KPhIII 1/2, 57).
[Ethik ist] „nicht etwas neben der Weltanschauung, sondern das Ergebnis derselben. Es gibt keinen anderen Weg des Ergründens und Begründens des Guten, als daß ich mein Sein in dem unendlichen Sein zu begreifen suche. In meinem geistigen Verhältnis zum Sein überhaupt ist mein Verhalten zu den kreatürlichen Wesen bestimmt“ (KPhIII 1/2, 58).

Die umfassende und hinreichende Begründung von Schweitzers Ethik besteht also, so sie denn gelingt, in der Begründung einer optimistisch-ethischen Weltanschauung; sie ist mir ihr identisch. In einer solchen Weltanschauung ergibt sich unmittelbar das Grundprinzip des Ethischen und damit die normative Ethik. Ethik wird also nicht noch einmal aus Weltanschauung abgeleitet, sondern ist in ihr enthalten. Dabei muss für die Ethikbegründung keine vollständige, auf alle möglichen Fragen antwortende Weltanschauung begründet werden, sondern bloß die Kernelemente der angestrebten Weltanschauung: Welt- und Lebensbejahung (Aufweis von Sinn der Ethik), Streben nach Selbstvervollkommnung und tätige Hingabe (Aufweis der Ethik selbst). Da Ethik erst im Denken entsteht und begründet werden muss, so meine Rekonstruktion, kann Ethik nicht allein dadurch begründet werden, dass auf bloße Triebe oder Anlagen (das innere Ethische) in uns verwiesen wird. Denn der Mensch kann sich vernünftigerweise von seinen Veranlagungen distanzieren.

Die spannende Frage in dieser Arbeit wird nun sein, ob und wie es Schweitzer gelingt, seine inhaltlich bestimmte normative Ethik tatsächlich auch vernünftig zu begründen. Es ist m.E. plausibel, Ethik in einer umfassenden Weltanschauung begründen zu wollen. Denn erst dadurch lässt sich umfassend klären, wer wir dem Wesen nach sind, welchen Sinn unser Dasein hat und was sich hieraus für Ethik ergibt. Ethik darf m.E. nicht isoliert von sprachphilosophischen, anthropologischen, metaphysischen und erkenntnistheoretischen Fragen begründet werden.

2.3 Lebensanschauung statt Welterkennen als Ausgangspunkt

Ethik soll also in einer optimistisch-ethischen Weltanschauung begründet werden. Als letzte Rahmenbedingung für die eigentliche Ethikbegründung interessiert nun, mit welcher Methode Weltanschauung überhaupt in elementarem Denken begründet werden soll. Wie genau gelangt man also zu begründeten Auffassungen darüber, was es heißt Mensch zu sein, was die Welt ist und was der Sinn meines Daseins darin ist – und wie nicht?

Schweitzer blickt hierfür zunächst auf die Geistesgeschichte und stellt fest, dass oft über Metaphysik[100], Naturphilosophie[101] oder auch Naturwissenschaften[102] versucht wurde, in der Welt objektiv

100‚Metaphysik‘ bezeichnet „abschließende Ansichten über das geistige Wesen der Welt“ (KE, 82) und ist für Schweitzer durch Unelementarität und Systembildung gekennzeichnet (besonders in Schweitzers Zeit), aber auch durch Unklarheit und Vieldeutigkeit dem Begriffe nach; vgl. KPhIII 3/4, 483. Schweitzer stört m.E. wohl besonders, dass ‚Meta‘-Physik bereits eine Abkehr vom konkreten, materiellen Sein bedeutet, vgl. Kap. 4.2.2. - Schweitzer zeigt auf interessante Weise in KE ethische Implikationen metaphysischer Theorien auf.

101„So gesteht die Naturphilosophie ein, daß sie es nicht zu einer Ethik bringt“ KE, 287; Fazit nach dem Geschichtsteil.

102Mit denen Schweitzer sich ausgiebig auseinandergesetzt hat (insbes. mit Biologie); vgl. z.B. KPhIII 3/4, 290-351.

einen Sinn zu entdecken und damit Ethik zu begründen. Doch all diese Ansätze scheiterten darin, die Welt durch bloßes ‚Welterkennen', gleich welcher Form, weltanschaulich zu deuten[103]:

> „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 der kleineren unter den Millionen von Gestirnen leben seit einer kurzen Spanne Zeit Menschenwesen. Auf wie lange? Irgendeine Herabsetzung oder Steigerung 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. [...] 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! [...] In dem Hervorbringen und dem Erhalten einer bestimmten Art von Leben verfährt die Natur jeweils in großartiger Weise zweckmäßig. Aber in keiner Weise erscheint sie darauf bedacht, diese auf Einzelzwecke gehenden Zweckmäßigkeiten in einer Gesamtzweckmäßigkeit zu vereinigen. Leben mit Leben zu einem Gesamtleben zusammenlaufen zu lassen, unternimmt sie nicht. Sie ist wunderbar schöpferische und zugleich sinnlos zerstörende Kraft. Ratlos stehen wir ihr gegenüber. Sinnvolles in Sinnlosem, [...] [Sinnloses; Erg. d. Verf.] in Sinnvollem: dies ist das Wesen des Universums" (KE, 293).

Schweitzers behauptet, dass es der menschlichen Vernunft prinzipiell unmöglich sei, einen Gesamtsinn und Sinn für das eigene Leben im ambivalenten Weltgeschehen zu finden.[104] Schweitzer vertritt diesbezüglich also einen gewissen, wenn auch schwachen Skeptizismus:

> „So bleibt uns nichts übrig, als uns einzugestehen, daß wir nichts an der Welt verstehen, sondern von lauter Rätseln umgeben sind. Unsere Erkenntnis wird skeptisch" (KE, 294).

Eine totale Skepsis fällt für Schweitzer jedoch unter ‚Kinderkrankheit des Denkens'[105], da vielleicht auf anderen Wegen Sinn für das eigene Leben zu entdecken ist.[106] Zudem kann trotz der Unmöglichkeit der Sinnentdeckung durch Welterkennen nicht völlig auf Welterkennen, insbesondere Naturphilosophie[107], verzichtet werden, so Schweitzer. Denn Weltanschauung muss ethische Hingabe an die Welt „als etwas im Wesen der Welt und des Lebens Begründetes begreiflich"[108] machen. Das heißt, dass Schweitzer zwar nicht bei Metaphysik und Naturphilosophie als Ausgangspunkt des Erkennens ansetzt, um zur Ethik im Rahmen einer Weltanschauung zu gelangen, aber in einem weiteren Schritt muss man doch zu solchen Fragen Stellung nehmen.[109]

Auf welchem Weg lassen sich jedoch nun ein Sinn der Welt und unseres Seins darin begründen, wenn Weltdeutung, die bloß über Welterkennen versucht wird, generell unmöglich ist? Wie also Sinn und Ethisches in die äußere Welt bekommen, ohne sie über Erkennen zu deuten? Für

---

103Meist wurde eine optimistisch-ethische Deutung versucht. Vgl. KE, 84 u. 292; KPhIII 1/2, 168f u. 350.

104Vgl. KE, 38ff, 86, 89. Vgl. auch KPhIII 1/2, 144f, 168f u. 176.

105Vgl. KPhIII 3/4, 368; auch schon auf KPhIII 1/2, 465.

106Vgl. KPhIII 1/2, 171f. Vgl. zur Skepsis (‚Kritizismus') Schweitzers zudem: KE, 95 u. 108; KPhIII 1/2, 351-354.

107„Der Auseinandersetzung mit Naturphilosophie kann keine Ethik sich entziehen"; KE, 252. ‚Naturphilosophie' bedeutet für Schweitzer nicht wissenschaftstheoretische Reflexion auf Naturwissenschaften, sondern m.E. Seinsphilosophie mit besonderem Augenmerk auf das materiell-naturhafte Sein, die im Unterschied zur Ontologie (oder Metaphysik generell) keine abstrakten Deutungen wagt; vgl. auch KPhIII 1/2, 271, 323ff, 448 u. 429: Naturphilosophie als ‚Ideal der Philosophie'. Vgl. auch HWP: Naturphilosophie, 558. In alten Lexika (1897) wird ‚Naturphilosophie' ähnlich wie bei Schweitzer als rationale Kosmologie bestimmt, als Teil der Metaphysik, welcher sich mit der materiellen Außenwelt (im Gegensatz zur geistigen Welt, Geistesphilosophie) beschäftigt und naturwissenschaftliche Ergebnisse berücksichtigt; vgl. Meyers: Naturphilosophie, 794f.

108KE, 244. Vgl. auch Kap. 3.3.

109Vgl. KE, 129. Es ist für Schweitzer eine notwendige Grundvoraussetzung für jeden guten Ethikansatz, dass Ethik (deskr.) ein Verhältnis zum Kosmos beschreibt und damit notwendig auch metaphysisch-naturphilosophische Aussagen trifft; vgl. KE, 328 und Kap. 3.3.

Schweitzer verbleibt nur noch die Möglichkeit des Ansatzes beim ‚Erleben'. So unterscheidet Schweitzer (in Anlehnung an Kant) zwei Aspekte der ‚Vernunft'[110]:

> „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. Unser Erkennen erschaut das Leben von außen, unser Wille von innen. [...] Setzt das Wollen das Erkennen einfach beiseite, so kommt es in unklares Phantasieren. Das Erkennen aber, das sich, wie der vergangene Rationalismus, nicht eingestehen will, daß es, um das Leben zu begreifen, zuletzt in denkendes Erleben übergehen muß, verzichtet auf tiefe und elementar begründete Weltanschauung" (KE, 70).

Neben der für Schweitzers Denken grundlegenden Differenzierung der ‚Vernunft' in einen theoretischen Erkennensteil und einen praktischen Wollensteil (d.h. ‚Erkennen' und ‚Wille') erfahren wir hier, dass das Leben der letzte, wichtigste, höchste Gegenstand des Wissens ist. Was ‚Leben' bedeutet, wird in Kap. 3 geklärt. Hier interessiert zunächst nur, dass das Leben und überhaupt die Welt sich *äußerlich* (als empirische Tatsachen) über das ‚Erkennen' erfassen lassen. Dies ist das sogenannte ‚Welterkennen', von dem bereits die Rede war. Neben der verstandesmäßigen Verarbeitung und Interpretation von Sinneseindrücken gehört zu diesem Erkennens-Vernunftteil jedoch meiner Interpretation nach auch rein logisch-rationales, sprachlich-reflexives Denken. Schweitzer nennt diesen Vernunftaspekt den ‚rationalen'.

Betrachte ich mein Leben nach Schweitzer aber ‚von innen', dann gehört das nicht mehr zum Bereich des rationalen Erkennens, sondern in den Willensbereich der Vernunft, in dem man nicht erkennt, sondern ausschließlich ‚erlebt'. ‚Erleben' (und damit ‚Wille' bzw. ‚Wollen') scheint für Schweitzer ein recht weites Spektrum zu umfassen: von inneren Trieben bis hin zu tiefstem mystischen Erleben (vgl. Kap. 4). ‚Erleben' ist im Unterschied zum (von Schweitzer m.E. aus diesem Grunde gemiedenen) Ausdruck ‚erfahren' etwas Unmittelbares, Gegenwärtiges. ‚Erfahrung' dagegen scheint mir eher etwas Zusammengesetztes zu sein: Eine Vielzahl von inneren wie äußeren Eindrücken oder Informationen ergibt eine Erfahrung. Schweitzer nennt diesen Vernunftaspekt des Willen-Erlebens nun ‚irrational'[111], meint damit aber m.E. nicht ‚vernunftwidrig' (es ist ja gerade einer der beiden Aspekte von Vernunft), sondern ‚arational', also bloß ‚außerhalb der Ratio', nicht jedoch ihr widersprechend. So will ich auch im Folgenden dieses Vernunfterleben ‚arational'[112] statt ‚irrational' nennen. Unter ‚Ratio' scheint Schweitzer somit nicht ‚Vernunft', sondern eher ‚Verstand' zu verstehen.[113] Schweitzer distanziert sich im Nachlass selbst vom Begriff ‚irrational'[114], obwohl eine Verwendung desselben im Sinne des differenzierteren Ausdrucks ‚arational' in der

110Es wird in Schweitzers Werk trotz breiter Ausführungen letztlich nicht ganz klar, wie Vernunft und Denken sich genau zueinander verhalten. Denken soll vermutlich der weitere Begriff sein, der neben dieser Erkennen-Willen-Vernunft auch Gefühle, etc. enthält; vgl. KE, 68; KPhIII 3/4, 237 u. 389. ‚Tiefes Denken', wohl die ‚Vernunft', heiße primär, unser Verhältnis zum Dasein zu verstehen, ‚Leben' zu verstehen; vgl. hierzu KPhIII 3/4, 230 sowie die Begriffe ‚Weltanschauung' und ‚elementar'.

111Vgl. KE, 91.

112Dies tut auch Günzler; vgl. Günzler, Claus: Einführung, 69.

113Vgl. LD, 244. Verstand also als das diskursive, rational-logische Denken. Selten gebrauchter Begriff Schweitzers.

114Vgl. KPhIII 1/2, 126, 315, 355. Schweitzer unterscheidet dort (sinngemäß) ‚rational', ‚arational' und ‚irrational'.

Philosophie gar nicht unüblich ist.[115] In einer späten Notiz im Nachlass vermerkt Schweitzer sogar:

> „Statt ‚irrational' sagen: unübersehbar und unausrechenbar. [Das] nicht zu Ordnende, nicht zu Begrenzende" (KPhIII 3/4, 371).

Auch solch ein arationales Erleben in diesem Willensbereich gehört für Schweitzer also zur Vernunft dazu und ist nicht außerhalb von dieser zu verorten. So kann Schweitzer auch vom ‚denkenden Erleben'[116] sprechen. Es geht offensichtlich um eine bestimmte Art von Intuitionen bei diesem Erleben.[117]

Verstandesdenken und Erleben, d.h. ‚Erkennen' und ‚Wille' stehen sich in Schweitzers Vernunftbegriff also gegenüber. Das alltägliche Denken des Menschen scheint nach Schweitzer mehr auf der Erkennensebene stattzufinden. Tiefes Denken, d.h. ein Denken, das auf tiefere, philosophische Wahrheiten und nicht bloß auf alltägliche banale Erkenntnisse aus ist, ist aber dadurch gekennzeichnet bei Schweitzer, dass der Wille den Primat innehat. Ähnlich wie Kant und Fichte[118] geht Schweitzer davon aus, dass das, was wir mittels des Willensbereiches erleben, generell wertvoller und tiefer ist als alle rationale Welterkenntnis. „Alles wahre Erkennen geht in Erleben über."[119] Doch betont Schweitzer immer und immer wieder, dass wahre Vernunft, richtig verstandenes tiefes Denken gerade ein *Zusammenspiel*[120] von Wille und Erkennen bedeutet – unbeschadet des Primats des Willens (eine völlig isolierte Betätigung von Wille oder Erkennen ist faktisch sowieso nicht möglich). Einseitigkeit ist jeweils schlecht, wie schon in obigem Zitat (KE, 70) deutlich wurde: Bloße Rationalität ist unelementar und kann nichts Wesentliches entdecken. Einseitige Betonung der Intuition, des Willenserlebens in uns (wie dies in manchen Mystiken geschieht, vgl. Kap. 4) dagegen ist blindes, wirres Erleben, ‚unklares Phantasieren'.[121] Schweitzer verteidigt vehement das Denken im Sinne des Rationalismus gegen ein zu gefühlsbetontes, zu beliebiges und zu flaches Denken wie in der Romantikzeit.[122]

Schweitzers Vernunftbegriff ist generell sehr weit gefasst, es geht Schweitzer um ganzheitliches, nicht einseitiges Denken.[123]

> „Nicht irgendein logisches Vermögen übt in uns, als eine Art Gedankenmathematik, das Denken aus. In unserem Denken setzt sich unser ganzes lebendiges Ich mit der Welt auseinander. Denken ist eine elementare Funktion unseres lebendigen Seins" (KPhIII 1/2, 284).

So erklären sich vielleicht auch der weite, von Schweitzer durch den Begriff des Denkens ersetzte

115Vgl. HWP: Irrational, 584: im Dt. Idealismus und danach wird irrational nur als dem Verstand, nicht jedoch der Vernunft gegenüber gesehen. Bei Dilthey ist ähnlich wie bei Schweitzer das Leben selbst geheimnisvoll irrational.

116Vgl. z.B. KE, 92. Dieser Ausdruck ist m.E. ein Beispiel für Schweitzers oft gar nicht ‚elementare' Ausdrucksweise.

117Vgl. KPhIII 3/4, 390. Vgl. auch KPhIII 3/4, 477: „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."

118Vgl. KE, 205, 218. Vgl. auch KE, 301f.

119KE, 329; vgl. auch KPhIII 1/2, 193.

120Vgl. KE, 70; KPhIII 1/2, 47ff, wo Schweitzer sich etwas von den Begriffen ‚Wille' - ‚Erkennen' zu distanzieren scheint. - Wenn Schweitzer, wie auf KPhIII 3/4, 122 z.B., ‚Erkennen' und ‚Denken' gegenüberstellt, so meint ‚Denken' das Zusammenspiel von Erkennen und Wollen im Gegensatz zur *einseitigen* Berufung auf das Erkennen.

121Vgl. auch KE, 297: der von Schweitzer so gelobte Rationalismus vernachlässigt aber wieder das Erleben. Vgl. auch KPhIII 3/4, 369: rein intuitives Denken ist eine Art unlauterer Abkürzung.

122Vgl. KE, 40, 67f.

123Dies wird besonders im Nachlass deutlicher; vgl. z.B. KPhIII 3/4, 237. Vgl. auch KE, 27 u. 67f.

Philosophiebegriff (Philosophie als Ringen um Weltanschauung) und die Interdisziplinarität Schweitzers besser. Denn solch ein Vernunftbegriff kann auch in bestimmter Hinsicht religiöse, mythische und andere Weisen des Zugangs zur Gesamtwirklichkeit mit einschließen:

> „Das gesamte ethische Suchen der Menschheit gilt es nachzuerleben. Die Aufführung der Scheidewand zwischen philosophischer und religiöser Ethik geht auf den Irrtum zurück, als ob die eine Wissenschaft und die andere Nichtwissenschaft wäre. Beide sind aber weder das eine noch das andere, sondern Denken. Nur hat sich das eine Denken von überlieferter religiöser Weltanschauung freigemacht, während das andere den Zusammenhang mit ihr wahrt. Die Verschiedenheit ist nur relativ. Wohl beruft sich die religiöse Ethik auf übernatürliche Autorität. Aber dies ist mehr die Form, in der sie auftritt. Tatsächlich sucht auch sie, je höher sie sich erhebt, nach einem in sich begründeten Grundprinzip des Sittlichen. In jedem religiösen Genius lebt ein ethischer Denker und jeder tiefere philosophische Ethiker ist irgendwie religiös“ (KE, 119).

Die Grenzen zwischen philosophischer und religiöser bzw. mystischer Weltanschauung i.w.S. sind also fließend.[124]

Vier weitere wichtige Aspekte im Zusammenhang mit Schweitzers Vernunftbestimmung seien noch kurz erläutert: (i) Geistige und materielle ‚Tatsachen‘, (ii) die Begriffe ‚Wissen‘ ‚Wissenschaft‘, ‚Objektivität‘, (iii) der Begriff ‚denknotwendig‘ sowie (iv) das Dualismusproblem Schweitzers.

Zu (i): Schweitzer behauptet in Verbindung mit dieser Vernunftunterscheidung, dass es materielle und geistige ‚Tatsachen‘ gibt.[125] Erstere erfasst man mittels Erkennen, letztere mittels Erleben im Willensbereich der Vernunft. ‚Tatsachen‘ sind etwas, das man vorfindet und nicht selbst hervorbringt.[126] Für Schweitzer besteht nun gute, elementare Philosophie genau in ‚sachlichem Denken‘ (was in ‚Naturphilosophie‘ für Schweitzer normalerweise gegeben ist); das bedeutet direkter und adäquater Bezug zu den Tatsachen[127], so wie sie sind – im Gegensatz zu rein ‚logischem‘ Denken, welches von einer ‚gedachten‘, völlig abstrakten Wirklichkeit, z.B. Allgemeinbegriffe, ausgeht und schnell den Bezug zur konkreten Wirklichkeit verliert.[128] Ein anderer Gegensatz zu ‚sachlich‘ scheint ‚unwahrhaftig‘ zu sein.[129] Für Schweitzer geht es in seiner Weltanschauungsphilosophie insbesondere um die geistigen Tatsachen des Willensbereichs, um das dort Erlebte, Intuitive. Im Willensbereich Erlebtes ist somit immer ‚geistig‘.

Zu (ii): ‚Wissenschaft‘ bezieht sich bei Schweitzer stets nur auf das Erkennen, d.h. nur auf wiederholbare, vergleichbare, empirische materielle Tatsachen (oder rational-logische Abstraktionen, die aber nicht mehr ‚sachlich‘ sind). Philosophie (und damit auch Ethik) ist für Schweitzer im Ganzen gesehen somit keine Wissenschaft[130], da Philosophie die Welt und den

124Vgl. KE, 124; KPhIII 1/2, 190, 357, 379: Zusammenfassung dieser Gedanken.

125Vgl. ausführlich KPhIII 1/2, 317f. Abstrakte Entitäten sind für Schweitzer m.E. keine Tatsachen.

126Vgl. KPhIII 3/4, 318: Fußnote 139 (Definittion von Tatsache).

127Vgl. KPhIII 1/2, 364.

128Vgl. KPhIII 1/2, 65.

129Vgl. KPhIII 1/2, 102. An anderer Stelle versteht Schweitzer – zu Vorherigem nicht widersprüchlich – unter sachlich die richtige „Einheit von verstandesgemäß und intuitiv“ (KPhIII 1/2, 179), also Erkennen und Wollen in richtigem Verhältnis. Zudem gibt es offensichtlich auch ‚sachliche Logik‘ (vgl. KPhIII 1/2, 103), was etwas verwirrend ist. Vgl. auch LD, 118f, wo Schweitzer sein Tatsacheninteresse auf das Medizinstudium zurückführt.

130Vgl. KE, 115. Dagegen jedoch ThPhBW, 435f: Philosophie als Wissenschaft. Damit ist von Schweitzer offensichtlich aber nur gemeint, dass Philosophie auch rational sein muss.

Menschen primär über den Willensbereich, also über geistige Tatsachen, erfassen müsse, um zu einer Weltanschauung (als Hauptaufgabe der Philosophie) zu gelangen. Den Begriff ‚Wissen' dagegen wendet Schweitzer inkonsequenterweise jedoch, wie im obigen Zitat (KE, 70) gesehen, auch auf den Willensbereich an: das höchste Wissen ist das Wissen vom Leben. ‚Objektiv' ist für Schweitzer nur Wissenschaft. Philosophie, Ethik und geistige Tatsachen sind somit nur ‚subjektiv'[131], jedoch nicht in dem Sinne, dass sie von niemand anderem erlebt werden können, sondern nur in dem Sinne, dass sie ‚innerliche Tatsachen' sind. Schweitzer geht davon aus, dass alle Menschen analog die gleichen geistigen Tatsachen (‚Bewusstseinstatsachen') in sich erleben.[132] Sie sind also durchaus intersubjektiv nachvollziehbar.

Zu (iii): Schweitzer will eine ‚denknotwendige' Weltanschauung bzw. Ethik begründen, damit die ausstehende Kulturregeneration auf sicherem philosophischem Fundament steht. Schweitzer scheint tatsächlich – orientiert am Kantischen Vorbild – strenge Denknotwendigkeit zu meinen, d.h. eine Aussage, deren Anzweifelung logisch unmöglich ist.[133] Dies steht zunächst einmal in erheblicher Spannung zu sonstigen Aussagen Schweitzers wie z.B. diejenige, das Ethik von der Begründung her hauptsächlich arational, weil ‚subjektiv' und auf geistigen Tatsachen beruhend, ist. Logische Denknotwendigkeit kann es dagegen begrifflich nur in rationalem Denken geben. An anderen Stellen spricht Schweitzer von ‚inneren Notwendigkeiten', womit m.E. geistige Tatsachen gemeint sind, die einem eine bestimmte Weltsicht stark nahelegen. Schweitzer gelangt (wie im Kontext des folgenden Zitats F.A. Lange) zur Einsicht,

> „daß aus dem unmittelbaren Philosophieren über Welt und Leben ethische Weltanschauung sich nicht als eine logische Notwendigkeit, sondern als Lebensnotwendigkeit ergibt" (KE, 279).

An den Erlebnissen selbst mag Zweifel sinnlos sein, doch an den daraus gezogenen rationalen Schlüssen scheint m.E. Zweifel angebracht zu sein. Schweitzers Ethik ist m.E. nicht denknotwendig in streng logischem Sinne[134], was ihm selbst vermutlich bewusst war. Zu bedenken ist jedoch, dass Schweitzers Ethikbegründung in der Weltanschauungsbegründung zwar von bestimmten arationalen Gegebenheiten ansetzt, sich dann aber rationaler Argumentation bedient (vgl. Kap. 3.3). Schweitzers Grundprinzip des Ethischen ist rational, auch wenn der Begründungsweg arational ansetzte und auch die konkrete Umsetzung des Grundprinzips wieder arational sind (vgl. Kap. 3.3.3).

Zu (iv): Das zentrale, unumgängliche und alle weiteren Fragen beeinflussende Problem bei der

131 Also scheint das Ethische nicht wirklich ‚empirisch' im Sinne eines sinnlich Erfassbaren zu sein. Deswegen ist Günzlers Bezeichnung der Erlebnisse im Willensbereich als ‚empirisch' (vgl. Günzler, Claus: Einführung, 180) ebenso wie der Begriff ‚Erfahrung' keine gute Lösung, da sich Empirie normalerweise und auch bei Schweitzer selbst auf die sinnlich erfassbare, äußere Wirklichkeit bezieht. Der Willensbereich ist jedoch wie dargestellt ein Vernunftvermögen sui generis.

132 Vgl. KPhIII 1/2, 318. ‚Einzigartige Tatsachen' (KE, 115) sind m.E. nur eine Abgrenzung zu ‚materiellen Tatsachen'.

133 Vgl. LD, 240.

134 So auch Günzler, Claus: Einführung, 74f., 87, 118. Doch m.E. ist es mit solch einem Begriff von Denknotwendigkeit gar nicht möglich, Ethik zu begründen. Die Suche nach absolut zweifelsfreien Erkenntnissen hatte in der Philosophie bislang bekanntlich wenig Erfolg. Ob Schweitzer in einem anderen, analogen Sinne eine denknotwendige Ethik begründet hat, wäre vielleicht noch genauer zu prüfen.

Lösung der Weltanschauungsfrage ist für Schweitzer das Dualismus-Monismus-Problem, das sich aus den so unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Inhalten von Willensbereich und Erkennensbereich der Vernunft ergibt. Wie ist diese Spannung zu lösen, so dass man nicht von einer ‚zweifachen Wahrheit' oder eben einem starken Dualismus ausgehen muss? Auch wenn Schweitzer den Dualismus gelegentlich als zwischen Wille und Erkennen bestehend formuliert[135], handelt es sich m.E. eindeutig um ein ethisch-naturphilosophisches Dualismus-Monismus-Problem: Aus dem bloßen Weltgeschehen, das wir über das Erkennen erfassen (Naturphilosophie), ist kein Sinn und keine Ethik begründbar, die Welt wird monistisch gesehen, dafür aber oft ‚über-ethisch' (d.h. hier und im Folgenden: vergeistigt, nur auf Selbstvervollkommnung ausgerichtete Ethik, weil die tätige Hingebung wegen der Vergeistigung sinnlos wird). Dagegen ermöglicht einem der Wille weltanschaulich relevante Einsichten, die aber im Konflikt zum Weltgeschehen stehen, in dem wir gegeben sind. Der angebliche Dualismus zwischen ‚Erkennen' und ‚Wollen' beruht also auf diesem ethisch-naturphilosophischen Dualismus-Monismus-Problem (‚Handlung' vs. ‚Geschehen') Dieser Dualismuskonflikt zeige sich u.a. auch in den beiden Aspekten der Ethik: monistische Ethiken (Spinoza, Hegel, indische Religionen, etc.) betonen mehr die geistige Selbstvervollkommnung, dualistische Ethikkonzeptionen (Christentum, etc.) können dagegen eher tätige Hingabe begründen. Weder lässt sich optimistisch-ethische Weltanschauung rein monistisch noch rein dualistisch fassen, ohne dass wichtige Aspekte der angestrebten optimistisch-ethischen Weltanschauung zu kurz kämen. Schweitzer muss also dieses Problem mit seiner Weltanschauung irgendwie lösen (Kap. 5).

Wie ist also Weltanschauung begründbar? Schweitzers Weg führt über den Willensbereich der Vernunft. Nur, was man dort erlebt, kann einem Weltanschauung ermöglichen – wenn überhaupt. Der Weg über das Erkennen ist für Schweitzer wie gesehen notwendig zum Scheitern verurteilt. Dasjenige nun, was man über den Willensbereich über unser Leben, über Sinnvolles und Ethisches erfassen kann, nennt Schweitzer *‚Lebensanschauung'*. Eine Lebensanschauung gibt Antworten auf Fragen wie: Wer bin ich? Oder: Was ist der Sinn meines Lebens?[136] Schweitzer schreibt viel über das Verhältnis von Lebensanschauung und Weltanschauung, wenig jedoch über die eigentliche Bedeutung von Lebensanschauung. An folgende Interpretation des Begriffs Lebensanschauung möchte ich mich daher im weiteren halten: Sie ist eine sprachlich verfasste, reflektierte Meinung darüber, was das eigene Wesen ist und was sich in einem an innerem Ethischen und innerem Optimistischen, also Sinnhaften findet.[137] Dabei ist die Quelle dieser Inhalte der Willensbereich,

135Vgl. insbesondere KE, 87. Es ist somit eine elliptische Formulierung für die Objekte von Erkennen und Wollen. Schweitzers Vernunft soll ja gerade in Zusammenspiel, nicht in unüberwindbarem Dualismus der beiden Vernunftaspekte bestehen. - Schweitzer interpretiert (was nicht ungewöhnlich ist) schon Kants Vernunftbegriff als dualistisch; vgl. KPhIII 3/4, 480.

136Vgl. KE, 333. Vgl. KPhIII 3/4, 236.

137Wie genau eine objektiv mitteilbare Versprachlichung eines solchen arationalen Erlebens überhaupt möglich sein soll, dazu sagt Schweitzer nicht viel. Vgl. auch Kap. 4.2. Jedenfalls ist das Willenserleben, das in einer Lebens-

nicht das Welterkennen, weshalb in Lebensanschauung noch keine vollständige Ethik (und kein Optimismus) vorhanden sein kann, da diese erst in einer Weltanschauung begründet ist, die das Welterkennen hinzunimmt. Da für Schweitzer nun eine solche Anschauung des Lebens bereits Teil einer Weltanschauung, wie sie in Kap. 2.2 bestimmt wurde, sein muss, gesteht er ein, dass ‚Weltanschauung', also Anschauung von der Welt, ein sehr verkürzter Ausdruck ist. Vielmehr müsste es heißen: Lebens- und Weltanschauung.[138] Verwirrenderweise verwendet Schweitzer ‚Weltanschauung' mancherorts auch für die bloßen Ergebnisse des ‚Welterkennens', also tatsächlich bloß für eine Anschauung der Welt (=im Erkennensbereich), nicht des eigenen inneren Lebens.[139] Ich werde hierfür im Folgenden ‚Weltanschauung i.e.S.' sagen; für den bisher verwendeten Begriff von ‚Weltanschauung', der auch Lebensanschauung enthält, dagegen ‚Weltanschauung i.w.S.'.

Wie verhalten sich nun Lebensanschauung und Weltanschauung i.e.S.? Sie verhalten sich, analog zu Wille und Erkennen, zunächst gegensätzlich, so Schweitzer. Die Gefahr des Dualismus bestehe daher auch zwischen Lebensanschauung und Weltanschauung i.e.S.[140] Schweitzer kommt es nun analog zur Vernunftbestimmung darauf an, dass Weltanschauung i.w.S. (welche Weltanschauung i.e.S. und Lebensanschauung enthält, aber mehr ist als die bloße Zusammensetzung beider Teile) primär über die Lebensanschauung begründet werden muss, da nur von dort wertvolle Einsichten zu erwarten sind[141], das bedeutet einen Primat der Lebensanschauung. Doch dann muss sich Lebensanschauung mit Weltanschauung i.e.S. aktiv auseinandersetzen, sich in ihr bestätigen und vertiefen[142], woraus dann erst Weltanschauung i.w.S. wird, welche Schweitzer letztlich erreichen will.

> „Die Weltanschauung kommt aus der Lebensanschauung, nicht die Lebensanschauung aus der Weltanschauung" (KE, 89),

schreibt Schweitzer über die Weltanschauung i.w.S. also. Dabei hat Schweitzer aufgrund der negativen Resultate des Versuchs der Weltdeutung über Welterkennen erhebliche Zweifel daran, ob so eine Weltanschauung i.w.S. – gerade angesichts der Dualismusgefahr, überhaupt möglich ist.[143] Bisher wurde in der Geistesgeschichte jedoch, wo vordergründig bloßes Welterkennen bemüht wurde (s.o.), in Wirklichkeit eine Lebensanschauung der Weltanschauung i.e.S. förmlich aufgezwungen, so Schweitzer. Man legte auf unwahrhaftige Weise Ethik und Sinn in die äußere Welt hinein.[144] Lebensanschauung und Weltanschauung i.e.S., so fordert Schweitzer, müssen dagegen ihre Selbstständigkeit zunächst bewahren.

anschauung beschrieben und gedeutet wird, folglich nur unter Einbezug des Erkennensbereichs zu verbalisieren. Überhaupt finden sich in vielen Erlebens-Beschreibungen von Schweitzer versteckt Erkennenselemente.

138Vgl. KE, 296. Später sagt Schweitzer sogar, dass er am liebsten gänzlich auf den missverständlichen und missbrauchten Ausdruck ‚Weltanschauung' verzichten würde, wenn er Alternativen hätte; vgl. KPhIII 3/4, 452.

139Obwohl er dafür ausschließlich den Begriff ‚Welterkennen' verwenden wollte; vgl. KPhIII 3/4, 236: Fußnote 58.

140Vgl. KE, 87.

141Vgl. schon Schopenhauer, Arthur: Welt II, 254: „Demzufolge müssen wir die Natur verstehn lernen aus uns selbst, nicht umgekert uns selbst aus der Natur."

142Vgl. z.B. KPhIII 1/2, 232.

143Vgl. z.B. KE, 297. Vgl. Kap. 5.2. Nicht verwirren soll dabei, dass Schweitzer z.B. auf WAID, 663 davon spricht, dass Weltanschauung i.w.S. aus Ethik zu kommen habe: gemeint ist offensichtlich das ‚innere Ethische'.

144Vgl. KE, 84.

Viel bleibt unklar bezüglich Schweitzers Vernunftbegriff und Welt-, bzw. Lebensanschauungsbegriff. Was genau fällt alles unter Erleben? Wie gehören Vernunft und Denken näherhin zusammen? Wie ist das ‚Zusammenspiel' von Wille und Erkennen genau zu verstehen? Schweitzer selbst meint, dass wir zu wenig wüssten, um unsere Vernunft genauer zu bestimmen als durch diese (m.E. zunächst plausible) Annäherung, dass es zwei deutlich unterschiedliche Vermögen gibt.[145] Vielleicht wird Schweitzers Hypothese eines Willens-Vermögens, das der Vernunft zugeordnet sein soll, plausibler und klarer, wenn man (Kap. 3.1 und 3.2) näher betrachtet, was der Mensch nach Schweitzer eigentlich inhaltlich ‚erlebt'. Begrifflich ist Schweitzers Vernunftbestimmung in vielen Punkten kritikwürdig.[146] Klar ist zumindest, dass die Weltanschauungssuche und damit vernünftige Ethikbegründung für Schweitzer nur beim Willensbereich und damit bei der Lebensanschauung ansetzen kann, sich hernach jedoch mit Welterkennen offen auseinandersetzen muss. Mit diesem begrifflichen und methodischen Vorwissen aus Kap. 2 sind wir nun gerüstet, die ethikbegründende Argumentation Schweitzers und den Mystikbegriff darin zu verstehen.

3 SCHWEITZERS ETHIKBEGRÜNDUNG - EINE SKIZZE

Im Kapitel 2 wurde gezeigt, dass Schweitzer seine Ethik mit der Begründung einer bestimmten Weltanschauung i.w.S. begründen möchte, die primär über eine willensbasierte Lebensanschauung erschlossen werden muss. Nun stellt sich die Frage, was mittels des Willens über das eigene Wesen eigentlich einsichtig wird (Kap. 3.1), und wie dies zu einer lebensbejahenden und das innere Ethische enthaltenden Lebensanschauung führen kann (Kap. 3.2). Schließlich ist in diesem Kapitel zu klären, wie diese lebensanschaulichen Einsichten aus dem Willensbereich in der Auseinandersetzung mit Welterkenntnis zu einer Weltanschauung i.w.S. werden können, um dadurch zugleich zu einer vernunftgemäßen Ethik in Form des Grundprinzips des Ethischen zu gelangen (Kap. 3.3).

Diese skizzenhafte Darstellung[1] der Ethikbegründung Schweitzers ist nur eine mögliche Interpretation, die jedoch durch Stellenverweise und Gesamtzusammenhänge belegt wird. Dabei kann höchstens beiläufig und nur ausgewählt auf die zahlreichen systematisch-kritischen Anfragen an Schweitzer eingegangen werden. Die Konzentration gilt vielmehr den begrifflich und argumentativ zentralen Punkten in Schweitzers Ethikbegründung, welche überhaupt erst eine

145 Vgl. KPhIII 3/4, 28: „Niemals werden wir [...] Einblick gewinnen" in die genaueren Vernunftzusammenhänge.

146 Vielleicht ist die Bezeichnung ‚Wille' für das spezielle Vernunftvermögen ein analoger Ausdruck (Pros-Hen) oder elliptischer Ausdruck dafür, dass das Objekt dieses Vermögens der Wille zum Leben ist.

1 Eine umfassende Darstellung der Ethikbegründung Schweitzers wäre ein Dissertationsprojekt, vgl. das Projekt Ecker, Manfred: Dialektik. Dies liegt nicht so sehr am quantitativen Umfang der Quellen als an Interpretationsschwierigkeiten aufgrund Schweitzers oft unklarem und bloß andeutendem, viel offen lassendem Stil.

umfassende Einordnung des Mystikbegriffs in seine Ethikbegründung und ein begriffliches Verständnis der Mystik ermöglichen. Darin ist auch der Grund zu suchen, warum die Ethikbegründung hier noch vor der Mystik dargestellt wird. Der Mystikbegriff (Kap. 4) wird hier in Kap. 3, obwohl er systematisch schon nach dem ersten Welterkennen einsetzt, vorerst noch ausgeblendet, doch werden Anknüpfungspunkte angedeutet. Warum ich hier vorerst von der Mystik absehe, wird in Kap. 5 deutlich werden. Das Kap. 3 soll also zunächst den begrifflichen und systematisch-argumentativen Rahmen für die gesuchte Mystikrolle klären, indem die Ethikbegründung Schweitzers dargestellt wird.

3.1 Der ‚Wille zum Leben' als systematischer Schlüsselbegriff

3.1.1 Leben wollen ist primäre Bewusstseinstatsache

Da das bloße Welterkennen einem nichts weltanschaulich Interessantes über das eigene Wesen, Sinn (Optimismus) und Ethik mitteilen kann, so Schweitzer, ist man für die Weltanschauungssuche i.w.S. auf die Lebensanschauung angewiesen, zu der man über das arationale, vernünftige Wollen gelangt. Er setzt hierfür nun bei einer ‚Bewusstseinstatsache' an, die ich kurz interpretieren werde:

> „Die fundamentale und unmittelbare Tatsache meines Bewusstseins ist die, daß ich Leben bin, das leben will [...]. In naturhafter Weise ist mein Verhalten dadurch bestimmt. Fort und fort, in bewußten und unbewußten Akten, bejahe ich mein Leben" (KPhIII 1/2, 426).
> „Ich bin Leben, das leben will [...]. Dies ist nicht ein ausgeklügelter Satz. Tag für Tag, Stunde um Stunde wandle ich in ihm. In jedem Augenblick der Besinnung steht er neu vor mir " (KE, 330).

Wie erleben und erfahren wir uns, wenn wir in uns gehen, uns für einen beliebigen Moment besinnen? Primär wollen wir leben. Denken wir darüber nach, was wir tagein, tagaus näherhin tun, denken oder erstreben, so erfahren wir auch da ein fundamentales Lebensstreben. Dieses unser Dasein umfassende Streben wird von uns nicht gemacht, es ist uns immer schon gegeben und kann jederzeit in uns selbst erlebt werden. Es ist so wesentlich und grundsätzlich für uns, dass Schweitzer feststellen kann: Wir sind Wille zum Leben.[2] Dies scheint sich für Schweitzer direkt aus der Bewusstseinstatsache zu ergeben. Es ist also nicht bloß ein Lebensstreben neben vielem anderen in uns, sondern wir *sind* dieses Lebensstreben, es macht uns wesentlich aus; der geistige Wesenskern unserer Person ist identisch mit diesem Willen zum Leben. Es ist zugleich das Wertvollste, was wir durch den Willensbereich für eine Lebensanschauung gewinnen können.

Dies muss verstehen, wer Schweitzers Ethikbegründung verstehen will. Denn die wesensmäßige Bestimmung des Menschen als ‚Wille zum Leben' durch diese Bewusstseinstatsache ist m.E. das Fundament der gesamten Ethik und vieler weiterer philosophischer Gedanken Schweitzers. So gründen die bisherigen Prämissen Schweitzers systematisch mehr oder weniger direkt auf dieser

2 Vgl. z.B. LD, 170.

Bewusstseinstatsache des Lebenwollens: das Postulat der elementaren Philosophie ebenso wie der Vorrang der Lebensanschauung vor Welterkenntnis als Weg zu einer Weltanschauung i.w.S., zudem Schweitzers Vernunftbegriff mit der Unterscheidung Erkennen-Wollen wie auch die gesamte Ethikbegründung sowie schließlich gar der Mystikbegriff Schweitzers. Eine genauere Untersuchung lohnt sich also in der Tat.

Zunächst ist zu klären, was ‚unmittelbare Bewusstseinstatsache' für Schweitzer überhaupt bedeutet. Im Gegensatz zu Descartes` aus Schweitzers Sicht viel zu abstraktes und lebensfernes „ich denke, also bin ich"[3] geht es in Schweitzers Bewusstseinstatsache offensichtlich nicht primär um das, was wir erkennen, sondern um das, was wir ‚wollen'.[4] Dennoch finden sich auch in Schweitzers Bewusstseinstatsache Erkennensanteile: Während Schweitzer an einigen Stellen[5] die oben angeführte Variante „ich bin Leben, das leben will" wählt, ergänzt er andernorts[6] mittels Welterkennen „inmitten von Leben, das leben will". Hierauf wird in Kap. 3.3.1 noch ausführlicher eingegangen. Bedeutsam für das Verständnis der Bewusstseinstatsache ist hier nur, dass Schweitzer offensichtlich bestimmte Reflexionen auf unser Dasein und das anderer Wesen in die Bewusstseinstatsache mitaufnimmt. Schweitzer weitet, wie Fichte, den Begriff der Bewusstseinstatsache, so dass es keine punktuelle Ausgangserfahrung des reinen Erkennens oder reinen Wollens mehr ist, da im Denken das Erkennen und das Wollen immer schon stark ineinandergehen und da völlig voraussetzungsloses Denken sowieso nicht möglich ist.[7] Andererseits geht es Schweitzer, wie Descartes auch[8], tatsächlich um einen Ausgangspunkt alles Denkens – und nicht wie bei Fichte um alle möglichen geistigen Tatsachen.

Inwiefern ist die Bewusstseinstatsache dann aber ‚unmittelbar', d.h. nicht vermittelt über etwas anderes?[9] Schweitzer erklärt diesen Begriff nicht. Meine Interpretation wäre, dass es für Schweitzer – insofern er von diesem Lebenwollen als etwas ‚Gegebenem'[10] spricht – sehr wohl und insofern

3 Vgl. KE, 226; KE, 330. Wegen der Lebensferne sei er „der böse Geist des neuzeitlichen Denkens", KPhIII 1/2, 428.

4 Die Tradition der philosophischen Berufung auf eine Bewusstseinstatsache reicht bis Augustinus zurück, wird von Kant – dessen ‚Faktum der Vernunft' sich jedoch wie bei Schweitzer auf die praktische Vernunft, d.h. auf den Willensbereich, bezieht – und, auf diesen folgend, z.B. auch von Fichte fortgeführt, von dem Schweitzer wohl auch den Ausdruck ‚Bewusstseinstatsache' hat. Für philosophiegeschichtliche Informationen zur ‚Bewusstseinstatsache' danke ich Prof. Harald Schöndorf SJ (Gespräch am 13.3.2007).

5 Vgl. KPhIII 1/2, 285; KPhIII 1/2, 426; VVA, 143.

6 Vgl. KE, 330; LD, 169f.

7 Vgl. KPhIII 1/2, 48; KPhIII 3/4, 239 oder SV, 708, wo Schweitzer betont, dass man stets sehr von anderen Menschen geprägt sei bei der Analyse des eigenen Daseins. Unter ‚voraussetzungslos', vgl. KE, 89-91, scheint Schweitzer zunächst nur etwas wie ‚wahrhaftig' zu verstehen, d.h. dass man keine fertigen Ergebnisse unlauter begründet, sondern wahrhaftig vorgeht und den Gegebenheiten ehrlich ins Auge sieht. So meint voraussetzungsloses Vernunftdenken auf KE, 90 bloß unbefangene Zwiesprache zwischen Erkennen und Wollen. Auf KPhIII 3/4, 27 stellt er dagegen in Bezug auf den strengeren Begriff von ‚voraussetzungslos' fest, der auch hier gemeint ist, dass es „kein voraussetzungsloses Denken" gebe. Denn Voraussetzung alles Denkens sei immer der in uns gegebene Wille zum Leben; vgl. KPhIII 3/4, 239 und 243. Eine völlig vorausgesetzungslose Suche nach der Weltanschauung i.w.S. sei uns aufgrund der Gegebenheit des Willens zum Leben also prinzipiell nie möglich.

8 Vgl. KPhIII 1/2, 426, wo Schweitzer auch explizit sagt, dass er eine ähnliche Ausgangsfrage wie Descartes habe.

9 Vgl. KE, 330: von der ‚unmittelbarsten' Bewusstseinstatsache ausgehen. Auf KPhIII 1/2, 426 z.B. nennt Schweitzer die Bewusstseinstatsache vorsichtiger und vielleicht adäquater bloß eine ‚unmittelbare'.

10 Diese Bezeichnung bevorzugt Schweitzer, weil die Unterscheidung zwischen aposteriori und apriori faktisch

etwas Unmittelbares in der Bewusstseinstatsache gibt, dass wir dieses Lebenwollen direkt (und theoretisch jederzeit) im Willensbereich erleben können. Wir müssen es für die Bewusstseinstatsache nur versprachlichen (rationales Denken). Zwar ist deswegen nicht alles, was in dieser Bewusstseinstatsache enthalten ist (z.B. die Erkennens- und Reflexionselemente), in strengem Sinne unmittelbar. Der entscheidende Punkt für Schweitzer scheint aber zu sein, dass auch das Welterkennen (das in diesem Fall ebenfalls nur wenige Voraussetzungen hat und insofern noch relativ unmittelbar ist) und das Reflektieren über den eigenen alltäglichen Lebensvollzug dieselben Ergebnisse bringen wie das unmittelbare Erleben: ‚ich will leben'. Schweitzer scheint also mit der Bewusstseinstatsache eine fundamentale Einsicht darlegen zu wollen, die zwar als Bewusstseinstatsache noch nicht pures, unmittelbares Willenserleben ist, aber als lebendiger, sachlicher und relativ voraussetzungsloser Ausgangspunkt bei der Suche nach einer Weltanschauung i.w.S. dienen kann. Die ‚unmittelbare Bewusstseinstatsache' ist für Schweitzer also dasjenige, was jedem Menschen, wenn er nur einmal zur Besinnung über sich selbst kommt, als fundamentalste, erste und lebendige geistige Tatsache ohne komplizierteres Nachdenken bewusst werden kann. Sie beantwortet die Frage: „Was erfasse ich an mir", wenn „ich mir immer wieder von meiner Existenz als solcher Rechenschaft gebe"[11]? In dieser Bewusstseinstatsache ist ein reines Willenserleben mitgegeben, das sich in der Reflexion als fundamental erweist für alle Inhalte der Bewusstseinstatsache.

Wie kann Schweitzer aber nun aus dieser so verstandenen Bewusstseinstatsache unser Wesen bestimmen? Dieses Lebenwollen, das wir unmittelbar in uns erleben können als Teil der Bewusstseinstatsache und das durch die nicht völlig unmittelbaren Erkennenselemente bestätigt wird, ist für Schweitzer ein nicht weiter ableitbares Faktum[12], das in allem Denken und Tun als Gegebenes anzusehen ist. Unser Wollen muss immer ein Objekt, in diesem Fall das Leben, haben.[13] Was wir in dieser unmittelbaren Bewusstseinstatsache Schweitzer zufolge nun *primär* wollen, ist leben. Wollen wir denn überhaupt nichts anderes? Laut Schweitzer nicht. Er behauptet, dass sich in allem, was wir überhaupt wollen können, dieses Lebensstreben wiederfindet. Auch das *vertiefte* Hineinspüren in unseren Willen[14] ergibt grundsätzlich keine anderen Gegebenheiten als dieses Lebensstreben, wie wir noch sehen werden. Nichts im Erkennens- oder Willensbereich über uns selbst Erfassbares prägt uns dermaßen wie dieses Lebensstreben. Nach Schweitzer können wir

unmöglich sei, vgl. KPhIII 1/2, 463, weshalb er – zumindest im Bereich der Lebensanschauung – komplett auf diese Termini verzichten und statt dessen besser von dem Gegebenen sprechen will, vgl. KPhIII 3/4, 376. Andererseits nennt Schweitzer sein Leben-Wollen-Erlebnis das einzig Apriorische, vgl. KPhIII 1/2, 462f.; vgl. Günzler, Claus: Einführung, 144. ‚A priori' ist jedoch generell vieldeutig; vgl. Brugger, Walter: A priori, 23f.

11 KPhIII 1/2, 426.

12 Vgl. Günzler, Claus: Einführung, 68; vgl. KPhIII 1/2, 426.

13 So interpretiere ich jedenfalls die Stelle: „Der ‚reine Wille' ist jedenfalls eine Abstraktion, mit der sich nichts anfangen lässt"; KE, 271. Oder auch vermittelt über den Begriff des Denkens KPhIII 1/2, 462: „Wenn ich denke, denke ich etwas."

14 Vgl. Kap. 3.2 sowie Kap. 4.2 über die Mystik.

daher unser geistiges Wesen nur erfassen, wenn wir von diesem in uns gegebenen Lebensstreben ausgehen. So kann er also von der Bewusstseinstatsache des Leben-Wollens zur Hypothese über unser Wesen als ‚Wille zum Leben' gelangen.

Was ist nun genauerhin die Bedeutung dessen, dass wir ‚leben wollen'? Die naheliegendste Interpretation wäre zu sagen, dass dieser Ausdruck etwas bloß Physisch-Psychisches ausdrückt: (i) einen Selbsterhaltungstrieb, (ii) einen Wirkantrieb (Tatendrang) und/ oder (iii) bestimmte Instinkte:
Zu (i): In uns steckt wie in jedem biologischen Lebewesen normalerweise ein mehr oder weniger starker Trieb zur Selbsterhaltung, d.h. Lebewesen wehren sich ihren Möglichkeiten entsprechend gegen Angriffe auf ihre körperliche Unversehrtheit.[15]

> „Ich bin Wille zum Leben, der Angst vor der Vernichtung hat. Ich bin Wille zum Leben, der Angst hat vor der Beeinträchtigung des Lebens, die man Schmerz nennt. Ich bin Wille zum Leben, der sich nach der Völligkeit des Lebens sehnt, die man Lust nennt. Dies miteinander bin ich jeden Augenblick meines Daseins" (KPhIII 1/2, 426).

Beim Menschen könnte man weitergehend von zu verteidigenden Grundbedürfnissen sprechen, die auch die psychisch-geistige Dimension umfassen.[16] Dieser biologisch-psychische Lebenserhaltungstrieb in uns könnte also der Wille zum Leben in uns sein. Dass dieses Faktum derart leicht und zeitlich immer verfügbar ist, lässt ja zunächst darauf schließen, dass dieser Wille zum Leben etwas recht alltäglich Erfahrbares und insofern etwas Banales ist. Es wäre überdies eine Interpretation, die der alltagssprachlichen Bedeutung dieses Ausdrucks recht nahe stünde.
Zu (ii): Schweitzer spricht mehrmals beiläufig von einem für ihn wohl fast selbstverständlich im Menschen vorhandenen Trieb zum Wirken, Willen zum Wirken, Tätigkeitswillen in uns.[17] Auch die ausführliche und teils zustimmende Darstellung von Fichtes Philosophie des ‚Willens zum Wirken' spricht dafür, dass Schweitzer darin durchaus etwas Richtiges findet. „Der Wille zum Leben gibt mir Trieb zum Wirken ein"[18], schreibt Schweitzer dann explizit. So scheint dies ein weiterer Aspekt des Willens zum Leben zu sein: ein impliziter ‚vorwärtstreibender' Tatendrang, ein Streben, das mit unserem Dasein gegeben ist.[19] Diese Annahme ist m.E. nachzuvollziehen.
Zu (iii): Schweitzer spricht an vielen Stellen recht positiv von Instinkten. Schweitzer legt mancherorts sehr deutlich nahe, dass der Wille zum Leben in uns etwas instinktiv Erfassbares,

15 Dafür spricht auch, dass Schweitzer behauptet, dass alle Menschen einen instinktiven Widerwillen gegen Selbsttötung haben; vgl. KE, 299.
16 Dies wäre nahe an Sterns Philosophie gemäß Schweitzers wohlwollender Darstellung; KE, 279f.
17 Vgl. KE, 75; KE, 77; KE, 78; KPhIII 1/2, 198. Schweitzer scheint diesen Trieb sehr stark zu empfinden, worauf vielleicht auch seine ungeheure Schaffenskraft über sein ganzes Leben hinweg hindeutet.
18 KE, 298.
19 Vgl. KE, 302f. - Einmal identifiziert Schweitzer den Willen zum Leben sogar mit ‚Kraft'; KE, 356, aber auch schon KE, 88. Im Nachlass jedoch distanziert sich Schweitzer wieder deutlich von diesem unzulänglichen und unzutreffenden Begriff aus der Newtonschen Physik, vgl. KPhIII 1/2, 144: Fußnote 244. Schweitzer verweist darauf, dass die Naturwissenschaften seiner Zeit immer mehr wegkommen von einer mechanistischen Sicht der Wirklichkeit und dahin kommen, in der materiellen Welt etwas Geistiges wirken zu sehen, einen schöpferischen Willen, wie ihn schon Goethe proklamiert hatte, vgl. KPhIII 1/2, 143f.

etwas ‚Naturhaftes' ist.[20] Dabei versteht Schweitzer m.E. unter ‚naturhaft' etwas, das von Natur aus Gegeben ist, instinktiv vorhanden ist, das aber im Denken reflektiert und vertieft werden kann. ‚Naturhaft' ist (ebensowenig wie ‚natürlich'), auch wenn es Materielles mitumfasst, für Schweitzer gerade nicht der Gegenbegriff zu ‚geistig' (das wäre vielmehr ‚materiell'), da der naturhaft in uns angelegte Wille zum Leben selbst etwas Geistiges ist.[21] ‚Natur' und das dazu gehörige ‚natürlich' sind dagegen für Schweitzer weit gefasste Überbegriffe, die das ‚Naturhafte' enthalten: es ist ‚natürlich', dem Willen in uns zu folgen, wenn wir darüber nachdenken, d.h. es entspricht der geistigen Natur des Menschen.[22] Der Wille zum Leben ist ‚triebhaft' in uns gegeben, was für Schweitzer gleichbedeutend zu sein scheint mit ‚instinktiv' und ‚intuitiv'.[23] Auch das Streben nach physisch-psychischem Glücksgefühl ist für ihn Ausdruck des Willens zum Leben.[24]

Ist der Wille zum Leben also bloß ein naturhaft-instinktiver Lebenserhaltungstrieb, Luststreben und Wirkantrieb in uns, der uns dann in der Reflexion bewusst wird? Gründet das so vehement von Schweitzer geforderte wahrhaftige und vernünftige Weltanschauungsdenken also allein auf bio-psychologischen Gegebenheiten?[25] Nein. Denn Schweitzer spricht vom Willen zum Leben nicht nur als ‚Wille zum Wirken'[26], sondern eben auch als ‚Wille der Liebe'[27], ‚Wille zum höheren Leben'[28], ‚Wille zur Verwirklichung von Idealen'[29], ‚Wille zur Freiheit'[30], usw. Schweitzers Wille zum Leben muss also mehr bedeuten als ein bloßer Wirk- oder Lebenserhaltungsdrang, er beinhaltet deutlich auch Streben nach einem umfassender lustvollen und einem höheren, geistigeren menschlichen Leben. Bei vielen Schweitzerinterpretationen war gerade die vorschnelle biologische Deutung des Willen zum Leben ein großes Problem.[31] Der Wille zum Leben in uns scheint vielmehr auch

20 Vgl. KE, 242. Vgl. auch KPhIII 3/4, 255: ‚naturhafter' als ‚noch nicht durchdachter' Wille zum Leben.

21 Vgl. KPhIII 1/2, 317 und Kap. 2.3. Vgl. dagegen Günzler, Claus: Einführung, 85: ‚materielle Grundlage'. Auf MAP, 496 bedeutet ‚naturhaft' tatsächlich primär das ‚Leibliche', ähnlich auch KPhIII 1/2, 47f. Doch wenn Schweitzer das Naturhafte dem Geistigen gegenüberstellt, so meint er mit dem Geistigen elliptisch wohl das bewusste, zumeist ethische vernünftige Denken des Menschen, das die Instinktebene übersteigt.

22 ‚Natürlich ' bedeutet dann so etwas wie ‚sachlich angemessen', bezogen auf geistige und materielle Tatsachen. Das ‚Naturgeschehen' ist wiederum nicht identisch mit der ‚Natur', die fast mit ‚Sein' identisch ist (vgl. KPhIII 1/2, 162), sondern bezeichnet bloß das nicht-ethische Geschehen außerhalb von uns Menschen in der Welt. Somit ist es ‚natürlich' für den Menschen, gerade nicht dem Naturgeschehen zu folgen; s. Kap. 3.3.2. - Günzler entdeckt bei Schweitzer entgegen meiner Interpretation eine höchst ambivalente Begriffsverwendung von ‚Natur', ‚naturhaft', die er auf das Dualismus/ Monismus-Problem Schweitzers zurückführt; vgl. Günzler, Claus: Einführung, 180f.

23 Vgl. WAID, 432.

24 Vgl. KPhIII 3/4, 31.

25 Auch wenn Schweitzer für die Ethikbegründung auf eine Einbindung der Vernunft pocht, auf vollständiges und tiefes Denken, widerspricht das der Vermutung nicht prinzipiell, dass Schweitzer den Willen zum Leben als etwas Instinktmäßiges auffasst. Denn es geht ja erst einmal um eine Ausgangserfahrung für das Denken, um ein Faktum der Vernunft, auf die sich alles weitere Denken dann stützen kann.

26 KE, 75.

27 KE, 365.

28 SV, 709.

29 KE, 303.

30 SV, 702.

31 Vgl. Ecker, Manfred: Dialektik, 12. Ecker selbst deutet den Willen zum Leben aber fälschlicherweise wiederum ausschließlich hochgeistig. Krebs` Darstellung von Schweitzer ist z.B. abgesehen von der Überschrift völlig falsch, da sie auf einer bloß biologischen Deutung des Lebensbegriffs beruht, vgl. Krebs, Angelika: Naturethik, 355-357.

Hochgeistiges anzustreben. Schweitzer unterscheidet daher auch normales[32] von solchem höheren Lebensstreben. Beides ist aber im Willen zum Leben gegeben. Noch komplizierter wird es, wenn Schweitzer von konkreten Einzeldingen in der Welt als ‚Erscheinungen' des Willens zum Leben spricht.[33] Vor allem aber die seltsamen Eigenschaften des *einen* Willens zum Leben wie ‚universal' und ‚unendlich'[34], welche durch die Verbindung mit dem Absoluten, bei Schweitzer gar mit ‚Gott'[35] zustande kommen, verwirren, weil sie nicht mehr viel mit alltagssprachlichen Näherungen an ‚Wille zum Leben' zu tun haben. Solch gewaltige metaphysische Annahmen sollen in der Bewusstseinstatsache gegeben sein? Man möchte vermuten, dass ein Rückgriff auf Schopenhauer mehr Klarheit bezüglich der Frage schaffen kann, inwieweit Schweitzer bei der Bestimmung unseres Wesens als ‚Wille zum Leben' eine sicherlich begründungsbedürftige Metaphysik voraussetzt. Da Schweitzer den Begriff ‚Wille zum Leben' in diesem Wortlaut geschichtlich auf Schopenhauer zurückführt und ihn selbst (kommentarlos bezüglich Schopenhauer) übernimmt, entspricht vielleicht Schweitzers Begriff des Willen zum Leben dem von Schopenhauer.[36]

3.1.2 Der Wille zum Leben als metaphysisches Wesen?

Wir sind ‚Wille zum Leben' - Diesen Ausdruck übernahm Schweitzer also offensichtlich von Arthur Schopenhauer, für den der Willensbegriff – ebenso wie für Schweitzer und Nietzsche, jedoch bei letzterem umgedeutet als ‚Wille zur Macht' – eine fundamentale Rolle in der philosophischen Gesamtkonzeption spielt.[37] Schopenhauer seinerseits entwickelte Kants oben erwähnte Unterscheidung zwischen Wille und Erkennen dahingehend weiter, dass er alles Erkennen als illusorisch entlarvt.[38] Nur über den Willen sind Einsichten über unser wahres Wesen, über das Ding an sich hinter allen Erscheinungen, möglich.[39] Das ‚Ding an sich' bestimmt Schopenhauer als Willen zum Leben.[40] Schopenhauer gelangt zu der Feststellung, dass wir und alle Wesen Erscheinungen dieses Willens zum Leben sind, über das Erleben des eigenen Leibes.[41] Die willkürlichen Bewegungen unseres Leibes seien unmittelbarer Audruck des Willens in uns, sie seien Akte und Erscheinungen, Objektivationen dieses Willens.[42] Wille und Leib werden dadurch

32 ‚Selbsterhaltung'; vgl. SV, 702.
33 KE, 303.
34 KE, 303.
35 KE, 90.
36 Vgl. KE, 254f.
37 Vgl. Decher, Friedhelm: Wille, 7 und 22. Überhaupt spielt der Willensbegriff als Vernunftteil eine zentrale Rolle als Leitbegriff schon bei Kant und dann im Deutschen Idealismus; vgl. HWP: Wille, 783f.
38 Vgl. Fleischer, Margot: Schopenhauer, 55f.
39 Vgl. Fleischer, Margot: Schopenhauer, 86f.
40 Schon Schelling sieht im Willen das Wesen des Seins, vgl. HWP: Wille, 784f.
41 Vgl. Decher, Friedhelm: Wille, 25. Gemeint ist die innere Schau des Leibes.
42 Vgl. Schopenhauer, Arthur: Welt I, 165f. Dies darf nicht missverstanden werden als Ursache-Wirkungs-Verhältnis.

sogar identifiziert[43]: wenn ich etwas will, so Schopenhauer, führt es mein Leib umgehend und unausbleiblich aus; Wollen und Ausführung seien somit eines und ununterscheidbar.

Schopenhauers *erste* Tatsache des Bewusstseins ist, dass die Welt nur Vorstellung ist.[44] Jedoch ist es auch für Schopenhauer eine unmittelbare Bewusstseinsgegebenheit, dass wir Wille sind.[45] Dies sei nicht durch Erkennen vermittelt, sondern unmittelbare Gewissheit, ‚inneres Erkennen'. Der Wille kann nach Schopenhauer also immer nur aufgezeigt, aber nicht bewiesen werden, ist also nicht etwa eine logische oder empirische, sondern eine besondere ‚philosophische Wahrheit'.[46] Für Schopenhauer ist klar, dass außer dem Willen und der Vorstellung uns gar nichts anderes bekannt ist und daher der Wille das Ding an sich sein muss.[47] Was ist nun der Wille zum Leben genauer bei Schopenhauer? Bei Schopenhauer ist der Wille grade nicht durch Motive bestimmt[48], die sowieso nur im Erkennensbereich existieren, weil es für Schopenhauer überhaupt nur dort eine Subjekt-Objekt-Spaltung gibt. Der Wille selbst, als das Ding an sich, steht außerhalb von Kausalität sowie von Raum und Zeit, ist somit auch nicht zählbar und damit numerisch einer in der Welt.[49] Er ist ewig und unveränderlich sowie nur arational zu erfassen, so Schopenhauer. Der Wille sei an sich blind, grundlos und ziellos.[50] Er habe kein Objekt des Strebens, wolle aber leben. Was bedeutet das? Leben bedeutet bewegter Vollzug, vollzieht sich bei Lebewesen leiblich, räumlich und zeitlich und ist damit dem Bereich der Erscheinungen (und nicht mehr dem Ding an sich) zuzuschreiben. Damit ist Wille zum Leben nach Schopenhauer gleichbedeutend mit Wille zur Erscheinung.[51] Der Wille will nach außen treten und sichtbar werden, er will Vielheit. Damit gerät er jedoch in Selbstentzweiung mit seinem eigentlichen Wesen, was Leiden verursacht.[52] Für Schopenhauer ist der Wille traditionell scholastisch ein Strebevermögen (appetitus), ein vitalistischer Trieb und damit etwas Niederes. Er ist nicht vernünftig, sondern etwas sui generis. Schopenhauer entfernt sich hiermit, wie dies schon von Schelling in Ansätzen vollzogen wurde, von einem starken idealistischen Ansatz, vom rein vernünftigen Erkennen und bezieht sich mehr auf die Naturphilosophie.[53] Bei Schopenhauer rühren auch die niedersten Bestrebungen vom Willen zum Leben her. In ihrer Unvollkommenheit sind diese durch irgendetwas (die Welt, oder aber höhere Strebungen) behindert. Im Menschen dagegen ist höchstes Ausleben des Willens zum Leben

43 Vgl. Schopenhauer, Arthur: Welt I, 157ff; vgl. Fleischer, Margot: Schopenhauer, 88f. ‚Wollen' hier im Gegensatz zu bloßem ‚wünschen'.
44 Vgl. Schopenhauer, Arthur: Welt I, 71; Decher, Friedhelm: Wille, 23.
45 Vgl. Schopenhauer, Arthur: Welt I, 157 und Decher, Friedhelm: Wille, 26.
46 Vgl. Schopenhauer, Arthur: Welt I, 161. Später schwächt Schopenhauer wie Schweitzer auch die absolute Unmittelbarkeit der Bewusstseinstatsache ab. Auch für Schweitzer ist alles Willenserleben außerwissenschaftlich.
47 Vgl. Schopenhauer, Arthur: Welt, 164; vgl. Decher, Friedhelm: Wille, 70ff.
48 Vgl. Fleischer, Margot: Schopenhauer, 95f.
49 Zu Schopenhauers These, dass hinter allen Wesen der Wille zum Leben stehe, siehe Kap. 3.3.1.
50 Vgl. Fleischer, Margot: Schopenhauer, 98ff.
51 Vgl. zu diesen Ausführungen Fleischer, Margot: Schopenhauer, 103ff.
52 Vgl. Kap. 3.3.1. Auch Schweitzer spricht von Selbstentzweiung des Willens zum Leben.
53 Diese Informationen verdanke ich einem Gespräch mit Prof. Harald Schöndorf SJ am 13.3.2007.

möglich (auch wenn der Wille selbst dabei nicht automatisch zur Ruhe kommt). Im Menschen wird sich der Wille seiner selbst bewusst und erlebt keinerlei Behinderung mehr.[54]

Folgt Schweitzer nun Schopenhauers Philosophie?[55] Die Schwierigkeit bei der Beantwortung dieser Frage liegt darin, dass Schweitzer den Willen zum Leben in seinen Schriften als etwas Selbstverständliches darzustellen versucht, das nicht eigens und ausführlich erkenntnistheoretisch und metaphysisch erläutert werden müsste.[56] So findet sich bei Schweitzer kein Äquivalent zu Schopenhauers Leibes-Argumentation für den Willen als unser Wesen. Klar ist jedoch, dass viele fundamentale Ähnlichkeiten zwischen Schopenhauers und Schweitzers Bestimmung des Begriffs Wille zum Leben bestehen: (i) Schweitzer geht wie Schopenhauer für die Weltanschauungssuche i.w.S. von einer Introspektion über den Willensbereich aus, nicht über das diesem entgegengestellte Welterkennen. (ii) Schweitzer geht begrifflich vom selben Ausgangserleben in diesem Willensbereich aus wie Schopenhauer: wir erleben uns als Wille zum Leben. (iii) Für Schweitzer sind *alle* erkennbaren Wesen Erscheinungen dieses Willens zum Leben wie bei Schopenhauer (vgl. Kap. 3.3.1), zumindest benutzt Schweitzer ebenfalls diesen Begriff ‚Erscheinung'. Wie Schopenhauer wird auch bei Schweitzer der Willensbegriff sehr weit verstanden.[57] (iv) Wie später (Kap. 4.2.2) noch zu sehen ist, übernimmt Schweitzer mancherorts begrifflich einige der metaphysischen Eigenschaften des Willens zum Leben, wie sie Schopenhauer für diesen entwickelt hat. Es dürfte mit diesen beispielhaften, zentralen Punkten deutlich geworden sein, dass Schweitzer zumindest sehr stark von Schopenhauer geprägt ist.

Bei allen Ähnlichkeiten zu Schopenhauer unterscheidet sich Schweitzer von ihm jedoch gerade in metaphysischen und erkenntnistheoretischen Fragen. Während Schweitzer Schopenhauer einer versteckten idealistischen Erkenntnistheorie zuordnet[58], hält Schweitzer von selbiger nichts und sieht sich eher als Skeptiker (vgl. Kap. 4.2.2). Zudem kann Schweitzer Schopenhauer auch nicht in allen weitreichenden metaphysischen Aussagen folgen.[59] Für Schopenhauer scheint es recht klar zu sein, was der Wille im Weltganzen bedeutet – für Schweitzer ist dies sehr offen. Während bei Schweitzer der Wille in uns und in der Welt als etwas Ambivalentes aufgefasst wird, gilt er für Schopenhauer als durch und durch leidvoll und schlecht, weil er nie befriedigt werden kann in der Welt. Schweitzer hält sich mit solchen Aussagen enorm zurück, obgleich er wie gesagt hin und wieder von bestimmten metaphysischen Eigenschaften des Willens zum Leben spricht. Diese

54 Vgl. Decher, Friedhelm: Wille, 30-35.

55 Schweitzers Darstellung von Schopenhauer (KE, 254ff) ist m.E. klar kompatibel mit meiner Darstellung hier.

56 Wie Schopenhauer das dagegen ausführlich, wenngleich mit problematischen Argumenten, tut. Schweitzer deutet nur an, dass all unser Wollen im Grunde darauf aus ist, dass wir weiter existieren und dieses Dasein auf eine angenehme und möglichst vollkommene Stufe heben wollen. Deswegen seien wir Wille zum Leben; vgl. KE, 330f.

57 So unterscheidet Schopenhauer einen vernünftigen, bewussten Willen (gr.: boulésis) und den Willen, der alle Regungen und Strebungen eines Wesens umfasst (gr.: theléma), für den es aber im Deutschen laut Schopenhauer keine entsprechende Bezeichnung gibt; vgl. HWP: Wille, 786.

58 Vgl. KE, 256. Schopenhauer selbst wollte eigentlich kein Idealist sein.

59 Vgl. auch Vandenrath, Johannes: Schopenhauer, 61.

Zurückhaltung basiert m.E. aber gerade nicht auf einer impliziten Übernahme der Ansichten Schopenhauers, sondern auf Schweitzers metaphysischem Agnostizismus (vgl. Kap. 4.2.2). Schweitzer übernimmt also nicht einfach die Metaphysik von Schopenhauer trotz der gedanklichen Nähe zu ihm. Die Vermutung am Ende von Kap. 3.1.1, dass wir, wenn wir Schopenhauer verstehen, zugleich auch Schweitzer verstehen, hat sich also nicht bewahrheitet. So bestätigt sich auch hier die Äußerung in Kap. 2.1, dass Schweitzer kaum umfassend von einzelnen anderen Philosophen her interpretierbar ist – nicht nur, weil Schweitzer seine Quellen nicht expliziert, sondern auch, weil er keinem Denker konsequent, sondern vielen eben nur partiell folgt.

Was versteht also Schweitzer unter dem Willen zum Leben in uns? Wenn man die schwierigen metaphysischen Aspekte, die Schweitzer mancherorts explizit dem Willen zum Leben zuschreibt, vorerst einmal beiseite lässt (vgl. Kap. 4.2.2), dann ist zumindest klar geworden, dass Schweitzer unter dem Willen zum Leben in uns, der unser Wesen ausmacht, nicht nur einen bio-psychologischen Lebenserhaltungs- und Wirktrieb, sondern auch ein Streben nach höherer Geistigkeit und Vollendung versteht. Eine rein metaphysische Deutung des Willens zum Leben bei Schweitzer widerspräche nicht nur den Aussagen in Kap. 3.1.1, sondern auch der Intention Schweitzers, elementare Philosophie zu betreiben. Daraus lässt sich für die Interpretation nahelegen, dass Schweitzer mit diesem ‚Willen zum Leben' trotz der Entfernung von der Normalsprache nicht etwas metaphysisch Hochkomplexes oder Hochspekulatives meinte (z.B. der Wille zum Leben als metaphysisches Grundprinzip, das alle Erscheinungen in der Welt als von ihm Unterschiedenes prinzipiiert).[60]

Schweitzer geht m.E. schlichtweg von der Annahme aus, dass alle unsere praktischen und theoretischen Tätigkeiten Ausdruck eines Lebensstrebens sind. Dieses drückt sich bei uns Menschen qua Menschsein aus in niedersten Naturkräften in uns über den Lebenserhaltungstrieb und die Lustbestrebungen bis hin zu höchsten Bestrebungen nach geistiger Vollkommenheit. All diese Gegebenheiten sind Ausdruck eines solchen Lebensstrebens. Hier scheint es Schweitzer nicht um Prinzipienkausalität zu gehen, sondern um etwas viel Unmittelbareres: Im Streben nach Nahrung, Sex, Macht oder geistiger Beschäftigung zeigt sich unmittelbar das tiefe und vielgestaltige Lebensstreben in uns, das Lebensstreben in uns Menschen existiert nicht getrennt von diesen Ausdrucksformen (etwa als deren Prinzip), sondern nur in ihnen. Insofern handelt es sich auch nicht um eine transzendentale Argumentation.[61] Schweitzer fragt nicht danach, was die Voraussetzungen dafür sind, dass wir auf die Art leben können, auf die wir faktisch leben. Vielmehr ist im

60 Für diesen Interpretationsansatz spricht vielleicht auch, dass Schweitzer in der gesamten Philosophiegeschichte den Versuch wiederfindet, die Regungen des Willens zum Leben als im Weltgeschehen sinnvoll zu denken; vgl. KE, 87. Sie scheinen also etwas Naheliegenderes für Schweitzer zu bedeuten.

61 Vgl. dagegen Illies, Christian: Begründung, 198ff.

Willenserleben auf verschiedene Arten gegeben, dass wir leben wollen. Diese Bestimmung von ‚Wille zum Leben' würde dann auch die breite Spanne an möglichen Eigenschaften und Erscheinungsformen erklären.

Da das Welterkennen einen weltanschaulich zunächst im Stich lässt und man über den Willensbereich nichts wesentlich Anderes vor die Augen bekommt als immer wieder diese Tatsache, dass man grundsätzlich dieses Lebensstreben in sich hat,[62] dann – so meine Rekonstruktion – folgt daraus, dass wir unser *Wesen* auch nicht anders als über dieses Lebensstreben bestimmen können; der Wille zum Leben ist somit nicht eine unserer Bestimmungen neben vielen anderen, sondern der entscheidende Wesenszug, zumindest gemäß unserer beschränkten Erkenntnismöglichkeiten.[63] Schweitzer äußert sich m.E. genau deswegen nicht ausführlicher über die Herleitung dieser Wesensbestimmung, weil wir seines Erachtens schlichtweg nicht mehr wissen können über unser Wesen. Wir haben nicht mehr als diesen breitgefächerten, geheimnisvollen Lebensdrang in uns. Über das Wesen des Menschen zu sprechen bedeutet zwar bereits, metaphysische Aussagen zu tätigen, so meine ich, jedoch sind für Schweitzer mit dieser Wesensbestimmung auch schon metaphysisch-erkenntnistheoretische Grenzen erreicht (vgl. Kap 4).

Nun präferiert Schweitzer Schopenhauers Formulierung ‚Wille zum Leben' vor z.B. Fichtes ‚Wille zum Wirken'.[64] Mit Leben in einer weiteren Bedeutung als das biologische, d.h. in einer kulturellen, sozialen und geistigen Dimension kann Schweitzer nämlich das Telos (Ziel) des uns als Menschen erst konstituierenden Strebens weiter fassen als Fichte das mit dem ‚Wirken' kann. Denn es sind auch bestimmte Ideale und Ziele mit dem Lebensbegriff gegeben, die der eher neutrale Wirkbegriff nicht enthält. Das Leben ist damit m.E. auch ein recht bedeutungsgeladener Ausdruck für die höchste Daseinsform eines Lebewesens, nicht bloß für dessen biologische Voraussetzungen. ‚Leben' anzustreben bedeutet für Schweitzer also nicht nur biologische Lebenserhaltung, sondern auch, sich in jeder Hinsicht ausleben zu wollen, Leben im Vollsinne scheint für Schweitzer also Betätigung der Anlagen und Fähigkeiten in uns zu bedeuten sowie Umsetzung der Antriebe in uns.[65] Somit ist der Wille zum Leben beim Menschen eine komplexe Erscheinung, weil das, was es heißt, Mensch zu sein, komplex ist: Das Leben des Menschen weist viele unterschiedliche Ebenen auf, in denen sich der Wille zum Leben manifestieren kann, so meine Rekonstruktion.

Schweitzers Vernunftbestimmung mit dem Willensbegriff kann nun noch einmal näher betrachtet werden: Der Wille zum Leben wird im vernünftigen Willensbereich erlebt. Dass es außer dem

62 Ähnlich wie bei Schopenhauer; vgl. Schopenhauer, Arthur: Welt, 164.

63 Dies ist m.E. der bessere Weg unser Wesen zu bestimmen, als nur auf das Vernunftvermögen im Unterschied zu Tieren zu verweisen – jedoch nicht neu: Schon in der Antike ist das Streben wesentliches Merkmal des Menschen.

64 Schweitzer ist auch gegen ‚Macht' als Willensobjekt (wie bei Nietzsche); vgl. KPhIII 3/4, 305.

65 Nicht nur das Streben an sich, sondern auch dessen Objekt sei uns ein Geheimnis; vgl. KE, 226. Dies ist m.E. so zu verstehen, dass das Streben und dessen Objekt uns inhaltlich relativ zwar als solche klar gegeben sind, aber *warum* es sie gibt, woher sie kommen – das ist uns ein Geheimnis: „Wie dieses Streben in uns entstanden ist und wie es sich in uns entwickelt hat, wissen wir nicht. Aber es ist mit unserm Dasein gegeben"; KE, 302.

Willen zum Leben überhaupt keine anderen Inhalte mehr gibt, die das Wollen als Teil der Vernunft erfassen kann, bleibt aus Schweitzers Texten heraus unklar, ist aber mit dieser weiten Bestimmung des Begriffs ‚Wille zum Leben' durchaus akzeptabel.[66] Dieses erlebbare Lebensstreben ist tatsächlich etwas, das nicht mit bloßer biologischer Triebhaftigkeit erklärt werden kann und auch nichts mit verstandesmäßigem Erkennen zu tun hat. Zurecht spricht Schweitzer also der Sache nach von einem geistigen Vermögen, das dieses Streben erlebt, wenngleich der Begriff ‚Wille' sehr problematisch ist. Dass dies für Schweitzer zur Vernunft dazuzählt, hängt daran, dass die wertvollsten erfassbaren Sachverhalte über eben dieses Wollen erfasst werden.

Schwierigkeiten der Deutung des Begriffs ‚Wille zum Leben' liegen neben der mangelnden Erläuterung durch Schweitzer darin, dass dieser eine große Bandbreite an Erscheinungsformen abdeckt und dennoch kein abstraktes metaphysisches Prinzip sein soll, sondern unmittelbar erlebt werden kann. Dass Schweitzer von einer Bewusstseinstatsache ausgehen will, um zu einer Lebensanschauung zu gelangen, ist m.E. einsichtig, da einem für den Willensbereich keine weiteren Denkoperationen zur Verfügung stehen als allein das Hineinspüren in diesen Willen. Eine relativ unmittelbare Bewusstseinstatsache ist hierfür sicher ein geeigneter Ausgangspunkt. Jedoch ist sie Grundlage der Lebensanschauung nicht deshalb, weil sie die *erste* und unmittelbare innere Tatsache ist, sondern weil sie die *fundamentalste* Bewusstseinstatsache ist (was sich in tieferem Willenserleben und Welterkennen erst noch bestätigen muss). Am Inhalt der Bewusstseinstatsache, dass wir ein Lebensstreben in uns haben, ist m.E. ebenfalls wenig auszusetzen. Wir erfassen uns nicht nur als Existierende oder Verstandeswesen, sondern gerade auch als intentionale Wesen, die Strebungen, Wünsche, Wollen in sich tragen. Wir erleben unmittelbar in uns ein von uns nicht gemachtes, sondern immer schon gegebenes Wollen, das Lebenwollen, den umfassenden und grundsätzlichen Willen zum Leben. Alles, was wir anstreben oder vermeiden, geschieht, um unser oder fremdes Leben zu erhalten oder zu befördern. Die zentralere, strittigere Frage lautet vielmehr: Ist es plausibel, diesen Inhalt als den fundamentalsten anzunehmen und damit unser *Wesen* als Wille zum Leben unmittelbar aus dieser Tatsache zu bestimmen? Ich meine, ja. ‚Lebe-Wesen' nennen wir uns doch, was ja bereits diese Überlegungen Schweitzers enthält: Wodurch sind wir als Wesen wesentlich bestimmt? Durch das Lebendigsein, das sich primär im Lebenwollen ausdrückt. Es ist m.E. tatsächlich eine fundamentale Tatsache unseres Erlebens und unserer Selbstreflexion. Schweitzers Wesensbestimmung hat zudem den Vorteil, dass sie äußerst breit angelegt ist: allerlei Einzelwesenszüge des Menschen lassen sich hierunter subsumieren, von der Triebhaftigkeit bis zur höchsten Vernunftbetätigung. Da ‚Wille zum Leben' kein alltagssprachlicher Begriff, sondern ein konstruierter Fachbegriff ist, wäre es umso wichtiger, genau zu wissen, was sich dahinter verbirgt

66 Ebenso könnte man hierfür die Stelle KE, 88 als Indiz anführen: Die entscheidende Bestimmtheit des Wollens ist in unserem Willen zum Leben gegeben.

und wie weit dieses Erleben überhaupt sinnvoll verbalisiert werden kann. Schweitzer löst dies kaum ein, womit Fragen offen bleiben.

Günzler spricht von ‚Lebenswille'[67], wenn er Schweitzers Wille zum Leben meint. Diese lobenswerte alltagssprachliche Übertragung[68] führt immer die Gefahr mit sich, dass Bedeutungsunklarheiten dieses Kunstwortes ‚Wille zum Leben' kaschiert werden. Schweitzer meinte wie gesehen mehr als den bloßen Lebenserhaltungstrieb. Ich werde im weiteren statt ‚Wille zum Leben' auch ‚Lebensstreben' sagen. Auch dies ist keine exakte Übertragung, doch (i) möchte ich, wie Günzler, mit einem klareren Begriff als ‚Wille zum Leben' weiterargumentieren und damit zeigen, dass Schweitzers Ethikbegründung sich sprachlich klarer aufziehen ließe; (ii) halte ich ‚Lebensstreben' insofern für etwas treffender als ‚Lebenswille', weil ‚Streben'[69] der weitere Begriff als ‚Wollen' oder ‚Wille' ist und besser das umfasst, was Schweitzer offensichtlich ausdrücken will. (iii) Außerdem kann ‚Lebensstreben' philosophisch-systematisch andere Horizonte eröffnen als ‚Lebenswille': Schweitzer lässt sich dadurch z.B. mit teleologischen Ethiken besser in Verbindung bringen (vgl. Kap. 6.1).

Festhalten lässt sich, dass Schweitzers These darüber, was uns der Willensbereich unserer Vernunft bezüglich unsres Wesens mitteilen kann, lautet: unser Dasein ist im wesentlichen bestimmt durch unser Lebensstreben, durch den ‚Willen zum Leben', der damit unser geistiges Wesen ausmacht. Der Wille zum Leben ist m.E. das Fundament von Schweitzers Gedankengebäude.

3.2 Ehrfürchtige Lebensbejahung – im Willen zum Leben gegeben

Eine Lebensanschauung beantwortet nicht nur die Frage nach unserem Wesen, wie es eben bestimmt wurde, sondern auch die nach (a) Sinnvollem (=Optimistischem) und (b) innerem Ethischem in meinem Leben. Zur Erinnerung: ‚inneres Ethisches' ist noch nicht vollständige Ethik, sondern eine anthropologische Gegebenheit, aus der Ethik werden kann. In diesem Unterkapitel soll nun aufgezeigt werden, dass die Annahme des Lebensstrebens beim Menschen bereits Lebensbejahung, Ehrfurcht, inneren Vollkommenheitsdrang etc. mit sich führt, ja impliziert[70] und damit die noch fehlenden Aspekte (a) und (b) der Lebensanschauung liefert – noch ohne dass Welterkenntnis hinzugenommen werden müsste. In Kap. 3.1 wurde eher induktiv von Einzelregungen auf unser Wesen geschlossen. Nun lassen sich für die genannte Fragestellung –

67 Vgl. z.B. Günzler, Claus: Einführung, 110f. Schweitzer selbst spricht nur peripher von ‚Lebenwollen'; vgl. KPhIII 1/2, 301 u. 396.

68 Ist eine solche Rückführung eines Fachbegriffs auf die Alltagssprache nicht möglich, so ist fraglich, ob dieser Begriff tatsächlich klar werden kann.

69 Auch Schweitzer spricht öfter peripher von ‚Streben' (in KE z.B. 25 mal). Vgl. auch KPhIII 3/4, 230.

70 So kann Schweitzer auch sagen, dass es nur *eine* Intuition gibt: unser innerstes Wesen als Wille zum Leben; vgl. KPhIII 3/4, 477.

mittels einer analytischen Entfaltung[71] des inhaltlich sehr gefüllten Begriffs ‚Wille zum Leben' bezüglich der Menschen und deren anthropologischer Grundstruktur – systematisch unterschiedliche Einzelstrebungen darlegen. Schweitzer selbst spricht meist von Regungen in uns.[72] Schweitzers Begründung seiner welt- und lebensbejahenden Ethik fußt auf diesen unmittelbar gegebenen Regungen, wie noch zu zeigen ist.

> „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 [...] Das Klare und Wahre ist, die Ideen, die in dem Willen zum Leben gegeben sind, als die höhere und ausschlaggebende Erkenntnis gelten zu lassen" (KE, 301).
> „Das Entscheidende für unsere Lebensanschauung ist nicht unsere Erkenntnis der Welt, sondern die Bestimmtheit des Wollens, das in unserem Willen zum Leben gegeben ist.[...] In unserem Willen zum Leben erlebt er [=der unendliche Geist] sich in uns als welt-und lebenbejahendes und als ethisches Wollen" (KE, 88).

Diese Intuitionen, die in unserem Lebensstreben mitgegeben sind müssen wir nicht

> „erst im Denken entdecken und erfinden [sondern wir] tragen sie in uns. Im Denken tun wir nichts anderes als daß wir sie zu entwickeln, zu vertiefen und zu begreifen suchen. [...] Das Denken findet ein gegebenes Material vor. Eine empfundene Wahrheit will zu einer erkannten werden" (KPhIII 1/2, 284f.).

Die Regungen im Willen zum Leben sind naturhaft in uns gegeben, sie müssen nicht erst durch Denken hergeleitet werden. Doch hat das Denken die Funktion, diese Regungen noch bewusster zu machen und zu vertiefen[73], was dann nach Schweitzer zu einer Lebensanschauung führt.

Was sind also im einzelnen die Regungen, die in dem einen Lebensstreben in uns zu finden sind und durch Reflektieren klarer und tiefer werden? Es sind derer im Grunde zunächst zwei: (i) Lebensbejahung und (ii) inneres Ethisches sind nach Schweitzer bereits im Willen gegeben.[74] Problematisch ist dabei jedoch, dass Schweitzer an verschiedenen Stellen viele verschiedene Begriffe einführt, die als Lebensstrebens-Regungen zu deuten sind. Im Folgenden möchte ich dafür argumentieren, dass sich all diese Einzelbegriffe systematisch tatsächlich entweder unter (i) Lebensbejahung oder (ii) das innere Ethische subsumieren lassen. Ferner möchte ich zeigen, wie (i) und (ii) wiederum zusammenhängen: Das innere Ethische ergibt sich m.E. aus der Lebensbejahung. Erst dann kann die Ausgangsfrage beantwortet werden, inwiefern diese Regungen (a) Sinnvolles (=Lebensbejahung) und (b) inneres Ethisches für die Lebensanschauung beinhalten. Wie sind die einzelnen Regungs-Begriffe also nun genauer zu verstehen und systematisch einzuordnen?[75]

Zu (i): Bezüglich der Lebensbejahung verweist Schweitzer zunächst auf beinahe entwicklungspsychologisch anmutende Beobachtungen:

---

71 Schweitzer selbst führt keine Begriffsanalyse oder explizite Begriffsentfaltung durch. Dies hier ist mein Versuch einer systematischen Rekonstruktion auf der Basis von einzelnen, verstreuten Aussagen Schweitzers.

72 Vgl. z.B. KE, 87, besonders häufig aber in der KPhIII. Auch häufig: ‚Ideen' in uns (nicht ganz synonym zu Intuitionen und Regungen); vgl. z.B. KPhIII 1/2, 301. Wenn Schweitzer wie auf KE, 303 sagt, dass man sich seinem Dasein einen Sinn von innen heraus setzt, meint das nicht, dass man sich Sinn konstruiert. Sinnvolles ist immer schon in uns gegeben und muss erschlossen werden.

73 Vgl. auch KPhIII 3/4, 179. - Anscheinend kann man das Reflektieren über diese naturhaften Anlagen in uns auch gehörig übertreiben, vgl. KPhIII 1/2, 49f.

74 Vgl. z.B. KE, 87.

75 Schweitzer scheint – und das entspricht den Schwierigkeiten der Fragen dieses Kapitels – Zweifel daran zu haben, dass man jemals wirklich zur völligen Klarheit über dieses Lebensstreben und seine Regungen gelangen kann, vgl. KPhIII 1/2, 173: Fußnote 285.

> „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“ (KE, 298).

Für sich genommen und in jungen Jahren streben wir aufgrund des Lebensstrebens danach, das Leben zu bejahen, d.h. für an sich wertvoll zu erachten; wir wollen in dieser Bejahung unser Leben erleben und ausleben, so Schweitzer.[76] Die natürlich vorhandene Lebensbejahung bewahre uns davor, allzu schnell Suizid zu begehen, wenn das Leben uns zur schweren Last werde.[77] In der Tat sind ja m.E. Menschen, aber auch Tiere oft mit einer erstaunlichen Zähigkeit und Willenskraft in den bedrückendsten Notzeiten gesegnet. In schönen Momenten und tiefen Naturerfahrungen sei einem Lebensbejahung selbstverständlich.[78]

Etwas banaler analysiert, ist es schnell einsichtig, dass man, wenn man den starken Willen zu einer Sache x hat (hier der Wille zum Leben), x dann natürlich auch ‚bejaht‘, d.h. als ein besonders wertvolles Gut betrachtet; in diesem Falle ist x das Leben. Wenn man also dem in einem selbst instinktiv gegebenen Lebensstreben Folge leistet, bejaht man damit automatisch das Leben. Es ist „die unbefangene Welt- und Lebensbejahung, die in mir ist, weil ich ja Wille zum Leben bin“.[79] Schweitzer sieht deswegen in diesem Willen eine regelrechte innere Nötigung zur Welt- und Lebensbejahung[80], eine ‚innere Notwendigkeit‘[81]. „Als etwas in sich Notwendiges und Wertvolles“[82] erleben wir Lebensbejahung in uns. In unserem Willen zum Leben ist Sehnsucht

> „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“[83].

Lebensbejahung, d.h. das Wertschätzen von Leben, bedeutet also genauerhin nicht nur, Leben überhaupt anzustreben, egal in welcher Form, sondern vielmehr, dass man bestimmte wertvolle Zustände des Lebens anstrebt und andere meidet, die Schweitzer hier mit Lust und Schmerz umschreibt[84], wodurch auch klarer wird, was genau der Wille zum Leben in uns anstrebt: ein qualitativ hochwertiges Leben.[85]

Nietzsche ist für Schweitzer deswegen „vielleicht der größte Ethiker“[86], weil er die Lebensbejahung

76 Vgl. zu dieser Bestimmung von Lebensbejahung z.B. KPhIII 1/2, 301oder KPhIII 3/4, 255. - Erst wenn man im Erkennensbereich die Begrenztheit des Strebens und all die Enttäuschungen seiner Wünsche erkennt, wird man unsicher; vgl. Kap. 3.3.1. Schweitzer zufolge soll philosophische Ethik auch versuchen, Menschen wieder unbefangener, kindähnlicher zu machen bezüglich unseres Lebensstrebens; vgl. SV, 716.

77 Vgl. KE, 299.

78 Vgl. KE, 300.

79 KE, 89; eine weitere Stelle mit dieser direkten Ableitung ist KPhIII 1/2, 285. - Zur *Welt*-Bejahung s. Kap. 3.3.

80 Vgl. KE, 90.

81 Vgl. KE, 303.

82 KE, 78.

83 KE, 330f. Schweitzer integriert hiermit evtl. auch pathozentrische Positionen in seinen Ethikansatz. ‚Gehobenheit‘ bedeutet nicht, dass objektive Lust an Geistigem o.ä. gemeint ist. - Die ‚Sehnsucht‘ taucht auch auf in LD, 170.

84 Naturwissenschaftlich gesehen ist auch dies recht banal: Schmerz ist (als Gegenteil von Lust) ein Warnsignal des Körpers, dass Gefahr für das Leben (in biologischer wie psychologischer Hinsicht) anzeigt, also darauf hinweist, dass das Leben nicht in seinem biologisch-psychologisch bestem Funktionszustand ist oder darin gefährdet ist.

85 Der Kritik an Schweitzer, dass man in solcher Lebensbejahung das Sterben als etwas rein Negatives betrachten muss, ist zu entgegnen, dass es Schweitzer gerade nicht um ein krampfhaftes Festhalten am biologischen Leben geht; vgl. dagegen Härle, Wilfried: Leben, 68f. Vgl. ferner SV, 698f; KPhIII 1/2, 450.

86 SV, 704. Vgl. auch KE, 263; KE, 265.

so stark und in so wahrhaftiger Weise in den Mittelpunkt seiner Ethik gestellt hat und weil er deren Aspekte umfassend geschildert hat. Schweitzer entdeckt also im Lebensstreben das Optimistische (verstanden als vorausgehende natürliche Anlage zur Welt- und Lebensbejahung).

Eine weitere unmittelbare Regung des Willens zum Leben ist die als Formel so berühmt gewordene, für Schweitzer zentrale ‚Ehrfurcht vor dem Leben'.[87] Was bedeutet es eigentlich hier, ‚Ehrfurcht' zu haben[88] und wie entsteht sie Schweitzer zufolge? Leider gibt Schweitzer selbst gar keine zufriedenstellende Antwort auf diese Fragen, obgleich die Ehrfurcht vor dem Leben in allen möglichen Kontexten eine große Rolle für seine Ethik zu spielen scheint[89] und die äußerst breite Rezeption (meist völlig isoliert von Schweitzers Philosophie) dieses Ausdrucks ‚Ehrfurcht vor dem Leben' davon zeugt, dass Schweitzer etwas Ansprechendes getroffen hat.[90] Dies führte auch dazu, dass die Ehrfurcht vor dem Leben sehr unterschiedlich interpretiert wurde und daher auch die folgenden Aussagen sicherlich strittig sind.

Der Begriff Ehrfurcht ist alltagssprachlich zunächst meist religiös konnotiert.[91] Ehrfurcht vor Gott ist ein alttestamentliches Motiv. Säkular verwendet und m.E. auch bei Schweitzer ist diese Wortbildung aus ‚Ehre' und ‚Furcht' sicherlich mehr als bloße ‚Achtung' vor etwas oder jemand.[92] Achtung hat man z.B. vor dem Wachhund. Respekt mag schon mehr Anerkennung auszudrücken als Achtung, aber reicht hierin noch nicht an Ehrfurcht heran. ‚Ehrfurcht' scheint mir – analog zum religiösen Gebrauch – für Schweitzer weitaus mehr Ehrerbietung und Staunen über etwas Großes, furchterregend Geheimnisvolles, Mächtiges oder Schönes zu enthalten als die Begriffe ‚Respekt' oder ‚Achtung'. Ehrfurcht vor dem Leben in der Welt[93] könnte vielleicht eine besondere Ambivalenz ausdrücken: Das Leben ist zugleich das Geheimnisvolle, das Mächtige, das die gesamte Welt durchzieht, anderseits das so Zerbrechliche und Verwundbare im einzelnen.[94] Eine Verletzung von Leben ist (in Schweitzers Weltsicht zumindest) immer zugleich ein Angriff auf die

87 Schweitzer wurde dabei unbewusst vielleicht von Goethes Ehrfurchtsbegriff – für Goethe war Ehrfurcht gar höchstes Erziehungsziel – inspiriert, Schweitzer betont nur immer wieder, dass er diesen Ausdruck selbst gefunden habe; vgl. Baranzke, Heike: Ehrfurcht, 13f, 20 u. 27F; LD, 169: die berühmte Nilpferderfahrung. Schweitzer sieht den Begriff der Ehrfurcht vor dem Leben als seine *eigentliche* philosophische Leistung an und freut sich am Bekanntwerden desselben; vgl. ThPhBW, 147. Diese Formel brachte es bis hinein in Landesverfassungen; vgl. Härle, Wilfried: Leben, 54. Entgegen Schweitzers Erinnerungen verwendete er diesen Ausdruck schon lange vor 1915; vgl. LD, 169; SV, 693. Jean Paul benutzte diesen Begriff lange vor Schweitzer, was Schweitzer wohl aber erst 1935 erfuhr; vgl. KPhIII 3/4, 412. Schweitzer spricht z.B. auch Nietzsche zu, eine „heilige Ehrfurcht vor dem Leben" gehabt zu haben: vgl. KE, 266: Fußnote 1.

88 ‚Ehrfurcht' ist m.E. nicht als altmodischer, so doch aber als heutzutage wenig gebräuchlicher Begriff zu verstehen.

89 So spricht Schweitzer z.B. öfter (verkürzend) von seiner „Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben"; vgl. z.B. KE, 328. Siehe Kap. 3.3.2.

90 Schweitzer selbst begrüßt die emotional-motivationale Wirksamkeit dieses Ausdrucks ‚Ehrfurcht' für die Ethik; vgl. KE, 333.

91 Was sich auch bei Schweitzer wiederfindet: vgl. KE, 303; KPhIII 3/4, 69.

92 Vgl. auch Baranzke, Heike: Ehrfurcht, 31.

93 Wenn Schweitzer von Ehrfurcht vor dem Leben spricht, so ist damit zugleich gemeint: Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben, vor dem Lebensstreben selbst also. Dies ergibt sich m.E. aus den Überlegungen in Kap. 3.1.

94 Vgl. hierzu auch Baranzke, Heike: Ehrfurcht, 33.

eigene Daseinsgrundlage. Während Bollnow ‚Ehrfurcht' philosophisch-anthropologisch als zwischenmenschliches Gefühl versteht, das, wie jedes Gefühl, Wesentliches über den Menschen aussagen kann[95], versteht Schweitzer seine ‚Ehrfurcht vor dem Leben' u.a. als ‚Gesinnung'[96], wobei unklar bleibt, was Schweitzer unter dieser Bezeichnung versteht; m.E. bedeutet Ehrfurcht auch (aber wohl nicht nur) ein bestimmtes Gefühl. Der Aspekt der ‚Furcht' in ‚Ehr-Furcht' scheint mir bei Schweitzer daher zu rühren, dass uns dieses gewaltige und erstaunliche Leben immer ein großes Geheimnis bleibt hinsichtlich dessen Herkunft und Bedeutung im Weltganzen. Ansonsten drückt ‚Ehrfurcht' für Schweitzer eine stark positive Wertung des jeweiligen Objekts der Ehrfurcht aus, das auch für Schweitzer nicht nur in ‚Leben' bestehen muss.[97] Schweitzer grenzt die Ehrfurcht vor dem Leben von Mitleid und Liebe ab:

> „Mitleid ist zu eng, um als Inbegriff des Ethischen zu gelten. Es bezeichnet ja nur die Teilnahme mit dem leidenden Willen zum Leben. Zur Ethik gehört aber das Miterleben aller Zustände und aller Aspirationen des Willens zum Leben, auch seiner Lust, auch seiner Sehnsucht, sich auszuleben, auch seines Dranges nach Vervollkommnung. Mehr schon sagt Liebe, weil sie Mitleiden, Mitfreude und Mitstreben in sich faßt. Aber sie bezeichnet das Ethische nur in einem Gleichnisse, wenn auch einem natürlichen und tiefen Gleichnis. [...] 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, 332f).

Wie entsteht diese Ehrfurcht vor dem Leben aber nun? Gehört sie damit (i) zur Lebensbejahung oder (ii) zum inneren Ethischen – oder ist sie etwas Eigenständiges? Ehrfurcht vor dem Leben ist für Schweitzer ebenfalls etwas naturhaft Gegebenes (d.h. wiederum eine Art Implikation) im uns bewusst werdenden Lebensstreben.[98] Wie sonst könnte Schweitzer sagen: „Instinktive Ehrfurcht vor dem Leben ist in uns, denn wir sind Wille zum Leben"[99]? Dabei ist die Ehrfurcht nicht irgendeine Regung in uns, sondern die bedeutendste und sogar unmittelbarste Regung:

> „Ehrfurcht vor dem Leben, veneratio vitae, ist die unmittelbarste und zugleich tiefste Leistung meines Willens zum Leben" (KE, 89).

Ehrfurcht vor dem Leben ist keine völlig eigenständige Regung innerhalb des Lebensstrebens, sondern engstens mit (i) Lebensbejahung verknüpft, vielleicht sogar deren höchste Form (also eine

95 Vgl. Baranzke, Heike: Ehrfurcht, 29f. Im Gegensatz zu ‚Achtung' ist die ‚Ehrfurcht' aber kein bedeutsamer und feststehender philosophischer Fachterminus; vgl. Baranzke, Heike: Ehrfurcht, 14. Erst O.F. Bollnow habe Ende der 30er Jahre den säkularen Ehrfurchtsbegriff gründlich analysiert, obwohl er schon bei Goethe und Kant (identisch mit ‚Achtung' vor dem Sittengesetz in mir; vgl. Baranzke, Heike: Ehrfurcht, 18f) eine Rolle spielte.

96 Vgl. z.B. KE, 89. Jedoch schwankt Schweitzer im Sprachgebrauch: Vgl. KE, 333, wo Ehrfurcht ‚in eine Gesinnung hineinkommt', was immer das genauer heißen mag.

97 Vgl. z.B. KE, 67f: Ehrfurcht vor der Wahrheit.

98 Im Gegensatz zu Günzler *bestreite* ich damit, dass für die Ehrfurcht schon unbedingt Welterkennen nötig sei – zumal Günzler selbst den für das Welterkennen zentralen Analogieschluss systematisch erst lange nach der Ehrfurcht darstellt – sowie dass Ehrfurcht ursprünglich in Mystik (s. Kap. 4.2 und 5.2) entstehe; vgl. Günzler, Claus: Einführung, 113, 116. Eine Stelle wie KE, 330 legt zwar nahe, dass Ehrfurcht erst eintrete, wenn wir alles in und um uns herum als Leben erfassen. Doch m.E. meint Schweitzer damit, dass sich dadurch die Ehrfurcht noch einmal *verstärken* und vertiefen kann: tiefere und nachhaltige Ehrfurcht ist wohl für Schweitzer tatsächlich nicht automatisch und natürlich gegeben, sondern stellt sich erst ein, wenn der Mensch in tiefer Weise auf sein Dasein als Wille zum Leben reflektiert und sich dadurch Ehrfurcht erarbeitet. Aber angelegt ist sie m.E. bereits als Ehrfurcht vor dem *eigenen* Lebensstreben; vgl. vielleicht auch KE, 331, 335, oder 336: „Ehrfurcht vor meinem Willen zum Leben." Dem widerspricht auch nicht die Entdeckungsgeschichte dieses Ausdrucks; vgl. LD, 169. Denn wie gesagt sind Erkennen und Willen eng verzahnt und inspirieren einander.

99 KE, 299.

bestimmte Art von Lebensbejahung).[100] Denn man schätzt und bejaht Schweitzer zufolge sein Leben nicht nur ein wenig, sondern das Leben ist dem Menschen etwas ganz Besonders: „Das Leben als solches ist ihm heilig".[101] Ehrfurcht vor dem Leben ist also zu verstehen als Ausdruck gesteigerter, ja höchstmöglicher Lebensbejahung.[102]

> „Ehrfurcht vor dem Leben ist Ergriffensein von dem unendlichen, unergründlichen, vorwärtstreibenden Willen, in dem alles Sein gegründet ist" (KE, 303).

Kommen wir zu (ii): „Auch das Ethische ist naturhaft in uns gegeben."[103] Wie genau ist jedoch (ii) dieses Ethische in unserem Lebensstreben gegeben? Wenn ‚Ethik' für Schweitzer Hingabe und Selbstvervollkommnung (vgl. Kap. 2.2) bedeutet, so muss ‚das Ethische' – als die naturhafte Anlage zur Ethik – die naturhafte Anlage (1) zur Hingabe und (2) zur Selbstvervollkommnung beinhalten.

> „Wir machen eine Erfahrung, die sich mit der berührt, die Sokrates meint, wenn er das Ethische als das Tief-Vernunftgemäße in uns auffaßt, und [die] Kant in der Art ausspricht, daß er das Sittengesetz als eine unmittelbare Gegebenheit unseres Bewußtseins erklärt. [...] Aber wir wissen nicht, in welcher Art unmittelbar gegeben! Ob [es] fertig da ist" (KPhIII 1,2 172).

‚Fertig da sein' hieße für Schweitzer m.E., dass das innere Ethische eine Anlage in uns ist, die Ethik hinreichend als anthropologische Anlage in uns begründet. Dass objektive, begründete Ethik für Schweitzer aber noch nicht hinreichend mit diesem Ethischen in uns begründet ist, zeigt Kap. 3.3.

Den Antrieb zur (1) *Hingabe* als Aspekt des inneren Ethischen könnte man bereits in dem schon erwähnten Wirkdrang[104], der in uns gegeben ist, wiederfinden. Interpretiert man diesen Wirkdrang in uns bereits insbesondere als dezidiert altruistischen Hingabedrang, so muss Schweitzer das Ethische in uns im Welterkennen (Kap. 3.3) nur noch bestätigen (d.h. aufzeigen, dass das Ausleben dieses Ethischen in uns widerspruchsfrei denkbar ist hinsichtlich der rationalen Welterkenntnisse). Meiner Meinung nach sieht Schweitzer zwar einen Hingabedrang in uns gegeben, der problemlos altruistisch werden kann, jedoch ist der Wirkdrang primär ethisch neutral, d.h. unabhängig von der Art des Objekts der Hingabe und des Wirkens. Beispiele für ‚Wirken' wären: etwas kreativ schaffen und aufbauen, Macht ausüben, für etwas/ jmd. zu sorgen, sich für eine Sache einsetzen. Jedes

---

100 Vgl. LD, 170f. LD, 169 legt sogar nahe, dass u.a. die Lebensbejahung dieser Ehrfurcht entspringt. Auch „Hingebung an Leben aus Ehrfurcht vor dem Leben" (KE, 328) legt nahe, dass alle unmittelbaren Lebensstrebens-Regungen der Ehrfurcht entstammen. Doch halte ich es für systematisch und begrifflich schlüssiger, dass Ehrfurcht, wenngleich sie weiteres begründen mag, aus Lebensbejahung kommt, da Schweitzer zumindest in seiner ‚Kulturphilosophie' immer wieder von Optimismus, Lebensbejahung, auch als eine der zwei genannten Grundregungen, die im Lebensstreben gegeben sind, spricht, und ‚Ehrfurcht' als Grundlage von allem tendenziell eher an Stellen auftaucht, wo Schweitzer sich nicht mehr sehr um systematische Interpretation bemüht. Aber eindeutig ist diese Frage wegen Schweitzers diesbezüglichem Schwanken nicht zu beantworten. - Unabhängig davon, ob nun Ehrfurcht die Lebensbejahung hervorbringt oder umgekehrt, was zudem für die Gesamtargumentation Schweitzers keinen wesentlichen Unterschied bedeuten wird (VVA, 138 zeigt z.B. die inhaltliche Nähe dieser beiden Begriffe), zeigt dieser Punkt erneut, dass Ehrfurcht nicht erst durch Erkennen anderen Lebens entsteht, sondern eine viel unmittelbarere Rolle spielen muss.

101 KE, 331; vgl. auch LD, 242.

102 Bei der Entstehung der Ehrfurcht vor dem Leben scheint zudem auch Dankbarkeit für das Geschenk des Lebendürfens mit eine Rolle zu spielen; vgl. KPhIII 1/2, 413.

103 KPhIII 1/2, 303. Insofern ist es mindestens irreführend, wenn Günzler behauptet, dass nichts Ethisches im Willen zum Leben gegeben sei; vgl. Günzler, Claus: Einführung, 110.

104 S. Kap. 3.1.1; vgl. explizit KE, 298.

bewusste Wirken und Schaffen des Menschen zielt auf ein Gut ab – und sei es nur die Befriedigung irgendeines Dranges. Verfolge ich nun ethische Ziele (d.h. ehrfürchtige Welt- und Lebensbejahung), lässt sich der naturhaft angelegte Wirkdrang eben auch für diese ethischen Ziele einsetzen.[105] Materielle (oft unterschätzte, aber meist gegebene) Voraussetzung hierfür – und damit überhaupt für Ethik im Vollsinne – sei die physisch-psychische Fähigkeit zu einer „auf Erhaltung anderen Lebens gehende[n] Tätigkeit", zu aus Überlegung kommendem zweckdienlichen Handeln.[106] Meiner Rekonstruktion zufolge ist der Hingabeaspekt des inneren Ethischen also nur insofern in uns angelegt, als dass ein allgemeines Wirkstreben in uns angelegt ist, das durch ethische Zwecksetzungen auch ethisch werden kann.[107]

Wie ist nun (2) das Streben nach *Selbstvervollkommnung*[108] in uns naturhaft gegeben? Es ergibt sich aus der Lebensbejahung[109], ist aber als zentraler Teil des (ii) inneren Ethischen m.E. auch diesem zuzuordnen. Lebensbejahung bedeutet beim Menschen Schweitzer zufolge immer auch (s.o.), ein qualitativ möglichst hochwertiges, d.h. mit anderen Worten: ein möglichst vollkommenes Leben anzustreben, d.h. die vorgefundene Wirklichkeit bestmöglich gestalten zu wollen.[110] So folgert Schweitzer, dass in unserer Lebensbejahung und damit in unserem Lebensstreben überhaupt auch ein Streben nach Vollkommenerwerden enthalten ist.[111] Wahre Lebensbejahung sei beim Menschen gar nicht anders denkbar als dass sie auch Selbstvervollkommnungsstreben beinhaltet:

> „Das Wesen des Willens zum Leben ist, daß er sich ausleben will. Er trägt den Drang in sich, sich in höchstmöglicher Vollkommenheit zu verwirklichen [...] [Ü]berall strebt er danach, Vollkommenheit, die in ihm angelegt ist, zu erreichen. In allem, was ist, ist durch Ideale bestimmte, vorstellende Kraft am Werke. In uns freibeweglichen, eines überlegten, zweckmäßigen Wirkens fähigen Wesen ist der Drang nach Vollendung in der Art gegeben, daß wir uns selber und alles von uns beeinflußbare Sein auf den höchsten materiellen und geistigen Wert bringen wollen" (KE, 302).

Interessant ist hier, dass Schweitzer durchaus auch an materielle, nicht nur an innerlich-geistige Vervollkommnung denkt[112], aber bloß als Grundlage für die viel wichtigere geistige Vervollkommnung, welche höchstes Ziel der Kultur ist.[113] Was ist nun das natürlich eingegebene Ideal der *geistigen* Selbstvervollkommnung, soweit wir ein solches erfassen können?

105Vgl. KPhIII 1/2, 101 u. 303 unten.

106KPhIII 1/2, 303.

107Auch Stellen wie KPhIII 3/4, 455 sprechen dafür, dass das ‚innere Ethische' nicht unmittelbar als eine gesonderte Regung in uns vorliegt, sondern erst durch weitere Faktoren zum Ethischen und später zur Ethik wird.

108Andere Bezeichnungen Schweitzers für den Vervollkommnungsdrang sind der ‚Drang nach Vollendung', KE, 302; ‚tiefste Selbstbehauptung', KE, 337; sowie die Bezeichnung ‚etwas auf seinen höchsten Wert bringen' wollen; vgl. KE, 71 u. 331. Zum Ideal der Vollkommenheit s. KPhIII 3/4, 308f: Es durchzieht das Menschheitsdenken und sei verwirklichbar, da natürlich gegeben. Zur banaler verstandenen Selbstvervollkommnung gehört sicher auch z.B. ein Streben nach Anerkennung.

109Vgl. KPhIII 3/4, 34.

110Vgl. KPhIII 1/2, 349.

111Vgl. KPhIII 1/2, 349 u. KPHIII 3/4, 256: Selbstvervollkommnung „als die auf uns selbst gerichtete Lebensbejahung."

112Vgl. die explizite Gegenüberstellung KE, 273, 298 u. 302. Zur materialen Vollendung des eigenen Lebens gehören sicher zunächst einmal das Ausleben und Vervollkommnen aller Veranlagungen, Talente und Triebe in einem, aber auch Vervollkommnung gesellschaftlicher Zustände; vgl. KE, 146. Meist ist bei Schweitzer, der normalerweise bloß von ‚Selbstvervollkommnung' spricht, jedoch eine geistige, innere Vervollkommnung gemeint.

113Vgl. KE, 35f.

Selbstvervollkommnung besteht für Schweitzer letztlich darin,

> „daß der Mensch in das wahre Verhältnis zum Sein, das in ihm und außer ihm ist, komme. Aus der natürlichen, äußeren Zugehörigkeit zum Sein will er eine geistige, innerliche Hingabe an dieses machen und sein leidendes und tätiges Verhalten zu den Dingen durch diese Hingabe bestimmt sein lassen“ (KE, 320).

Geistige Selbstvervollkommnung, d.h. sich seines wahren Verhältnisses zum Sein, in dem wir naturhaft gegeben sind, bewusst und klar zu werden, bedeutet für Schweitzer also geistige und tätige Hingabe an das Sein.[114] Dies schließt mit ein, ‚geistige‘ und ‚ethische Persönlichkeit‘ werden zu wollen[115], um so das qualitativ Höchste, das in einem gegeben ist, zur Entfaltung kommen zu lassen (als Ausdruck von Selbstvervollkommnung) und so in höchstem Maße frei zu sein[116], im Sinne von: innerlich möglichst unabhängig von äußeren Geschehnissen und Zwängen zu sein (d.h. ‚leidendes Verhalten‘).[117] Weiter gehört m.E. das urphilosophische Streben nach Erkenntnis und Weisheit zur so verstandenen geistigen Selbstvervollkommnung – und damit auch das Bemühen um ‚Wahrhaftigkeit‘[118], die in Kap. 3.3 noch eine bedeutende Rolle spielen wird und die Schweitzer eben auch im Zusammenhang mit der Selbstvervollkommnung nennt.

Wie ist das nachzuvollziehen, dass ein Streben nach Selbstvervollkommnung auch ein Streben danach beinhaltet, in ein geistiges und tätiges (d.h. ganzheitlich-umfassendes), innerlich freies Hingabe-Verhältnis zum Sein zu gelangen? Ein elementarer Drang, eine Sehnsucht nach so einem rechten Verhältnis zum Sein ist in uns, so Schweitzer.[119] Doch dies scheint mir die Frage nicht zu beantworten, sondern nur eine alternative Ausdrucksweise für das Streben nach Selbstvervollkommnung zu sein. Plausibel wird dieses Streben nach einem geistig-tätigen Verhältnis zum Sein, welches für den Mystikbegriff eine zentrale Rolle spielen wird, wenn man bedenkt, dass Selbstvervollkommnung darin besteht, alle Anlagen und Fähigkeiten in uns auf den höchstmöglichen Stand zu bringen. Die Anlage des Vernunftvermögens auf ihren höchsten Stand zu bringen bedeutet, mit der Vernunft die Wahrheit über uns und die Welt, in der wir lebenspraktisch immer schon gegeben und gebunden sind, bestmöglich zu erfassen (=philosophisches Erkenntnis-streben). Mein Dasein verstehe ich nur vollständig im Kontext meiner Lebenswelt. Dies erklärt vielleicht den Drang, in ein *geistiges* Verhältnis zum Sein zu gelangen. Die tätige und damit ganzheitliche Hingabe an das Sein ergibt sich nach Schweitzer erst aus der Erkenntnis dieses Seins

114Somit leitet sich die in Kap. 2.2 und 2.3 eingeführte philosophische Suche nach einer Weltanschauung i.w.S., der es gerade um unser wahres Verhältnis zum Sein geht, letzlich auch von dem Willen zum Leben und dem darin implizierten Vollkommenheitsstreben ab.

115Vgl. KE, 270; vgl. auch KPhIII 1/2, 200.

116Vgl. KE, 72 u. ausführlich SV, 705f. Schweitzer versucht hier (1912) gar noch, das gesamte Wesen der Ethik auf Freiheit von der Welt zu reduzieren; vgl. SV, 712f.

117Schweitzers Begriff der Selbstvervollkommnung unterscheidet sich damit auch sehr von Kants Begriff der eigenen Vervollkommnung, welche von ihm neben fremder Glückseligkeit als eine von zwei notwendigen ethischen Zwecken angesehen wird; vgl. Kant, Immanuel: MdS II, 18. Schweitzer kritisiert jedoch an Kant, dass dieser nicht gut erklären kann, woher diese zwei Prinzipien plötzlich kommen.

118Vgl. KPhIII 3/4, 131.

119Vgl. KE, 320, 330. KPhIII 3/4, 235.

und durch die Mystik, wie noch zu erläutern ist.[120]

Unser Lebensstreben beinhaltet letztlich noch einen weiteren Drang, der für den Mystikbegriff ein wichtiger Anknüpfungspunkt sein wird: der Drang nach *Einswerden* mit anderem Lebensstreben.[121] Ich sehe diesen Drang hier als Teilaspekt des Dranges nach Selbstvervollkommnung an, insofern Einswerden eine bestimmte Form davon ist, in ein geistiges und tätiges Hingabeverhältnis zum Sein zu gelangen (vgl. Kap. 4). Der Drang nach Einswerden mag dadurch sogar das Streben nach geistiger und *tätiger* Hingabe (schon vor dem Welterkennen) in uns bewirken. Als Teilstreben des Strebens nach Selbstvervollkommnung zähle ich diesen Drang noch zu (ii) dem inneren Ethischen. Das Streben nach Einswerden, nach Verbundenheit mit anderen, steht bei Schweitzer tatsächlich stets in ethischen Kontexten, insofern die ‚Fundamentaltatsache' der Ethik im Aufgeben des Für-Sich-Seins besteht.[122] Dieser Drang ist vielleicht insofern in uns angelegt, da wir natürlicherweise z.B. von anderen Menschen direkt abstammen (Geburt).[123]

Es wurden nun verschiedene von Schweitzer erwähnte Willensregungen angeführt: Die (i) Lebensbejahung umfasst auch die Ehrfurcht, während zum (ii) inneren Ethischen der Hingabedrang, das Vollkommenheitsstreben sowie das Streben nach Einswerden als Teil des Vollkommenheitsstrebens gehören. Wie verhalten sich nun (i) die Lebensbejahung (und damit das Optimistische) und (ii) das innere Ethische als die beiden Grundregungen unseres Lebensstrebens zueinander? Alle Strebungen, die höheren wie die niederen, entspringen anscheinend mehr oder weniger direkt der Lebensbejahung.[124] Bei der Ehrfurcht und der Selbstvervollkommnung war dies deutlich zu sehen, der altruistische Hingabedrang und das Streben nach Einswerden gründen zumindest indirekt auf Lebensbejahung, insofern Bejahung des Lebens *anderer* auch zu Hingabe führt und auch zum Streben nach Einswerden mit dem Leben anderer, wie noch deutlicher werden wird.

Auf die Frage, ob es noch andere Regungen in uns gibt, die nicht mit Lebensbejahung oder dem Ethischen in Verbindung gebracht werden können, ist m.E. zu antworten, dass dem nicht so ist.[125] Schweitzer spricht zwar vom Konflikt zwischen zu bejahenden Regungen einerseits und andererseits solchen, die Schweitzer ‚nur-triebhaft' und ‚nicht entwicklungsfähig' nennt.[126] Doch m.E. sind letztere, welche sich explizit auf niederere Lebensvollzüge beziehen, ebenfalls Teil der

120Vgl. KPhIII 3/4, 235f. Schweitzer deutet zudem an, dass die naturhafte Weltzugehörigkeit auch geistig werden will.

121Vgl. KE, 334.

122Vgl. KPhIII 1/2, 303.

123Analog zu Schweitzers Begriff des ‚inneren Ethischen' (vgl. Kap. 2.2) ließe sich hier – was Schweitzer selbst nicht tut – der Begriff des (inneren) ‚Mystischen' bilden, der dasjenige bezeichnet, was für die Mystik im Vollsinne (Kap. 4) bereits als naturhafte Voraussetzung in uns angelegt ist.

124Was Schweitzer in KPhIII m.E. weitaus deutlicher sagt als in KPhI/ II. - Insofern Ehrfurcht höchste Lebensbejahung ist, ist sie daher „tiefste Leistung meines Willens zum Leben"; KE, 89. KPhIII 3/4, 284 u. 377 sprechen bezogen auf diese Hierarchie in aller Deutlichkeit auch die in Kap. 2.2 bereits behauptete weitergehende Folge aus: Ethik ist vertiefte Welt- und Lebensbejahung und entspringt dieser. Vgl. Kap. 3.3.

125Vgl. KPhIII 1/2, 318, wo Schweitzer nahelegt, dass andere Regungen nicht ursprünglich sind.

126Vgl. KPhIII 3/4, 178f.

Lebensbejahung[127], nur eben ein nicht entwicklungsfähiger Teil.

Schweitzers Begriff des ‚Willens zum Leben' ist also ein recht weiter Begriff, vielleicht ähnlich dem des Eros bei Platon, zumindest was die Vielfalt der Strebungen, die qua anthropologische Charakteristika beim Menschen darunterfallen, anbelangt. Da sich, so meine Überlegung, sicher nicht alle Anlagen in uns gleichermaßen ausleben lassen[128], müsste Schweitzer eigentlich argumentativ aufzeigen, wieso wir bestimmte Anlagen ‚höhere' Anlagen nennen können[129], was er jedoch weitgehend unterlässt. Das Problem einer wertenden Hierarchisierung von Lebensstrebungen in uns lässt sich vielleicht durch die Überlegung lösen, dass die Ausübung des höchsten Vermögens in uns, nämlich der Vernunft[130] zu unserer höchstmöglichen Selbstvervollkommnung führen müsse. Schweitzer scheint mir von eben dieser vernünftigen Selbstvervollkommnung aus die Strebungen zu hierarchisieren.[131] Wir würden unser Wesen leugnen, würden wir nicht auch den höheren Strebungen in uns Folge leisten[132], die dann aber automatisch gewisse niedere Strebungen einschränken, wenngleich nicht völlig aufheben.

Was generell die Plausibilität solcher Regungen in uns anbelangt, ist m.E. die Annahme eines Wirkdranges bei jedem Menschen[133] unstrittig. Etwas feinfühliger muss man bezüglich des Vollkommenheitsstrebens sein, doch auch das lässt zumindest sich in banalerer Weise sicher in fast jedem Menschen wiederfinden. Was die mit all diesen Punkten verbundene Ehrfurcht angeht, so kann ich für mich persönlich feststellen, dass ich diese – sicher nicht immer und nicht allem Sein gegenüber, so doch aber gelegentlich – gut nachvollziehen und selbst erleben kann. Bis hierin scheint mir Schweitzer trotz der schwammigen Begrifflichkeit einigermaßen nachvollziehbare Aussagen zu treffen.

Zu welcher Lebensanschauung gelangt Schweitzer also abschließend?[134] Im Willensbereich wurde als unser Wesen der Wille zum Leben erkannt (Kap. 3.1) und mit ihm der innere Antrieb, das eigene Leben zu bejahen, Ehrfurcht vor diesem Leben zu haben, zu wirken und die eigene Selbstvervollkommnung anzustreben (Kap. 3.2), was sowohl (b) zum inneren Ethischen gehörende

127Vgl. Kap. 3.3.2, wo deutlich wird, warum es für einen ethisch guten Menschen nötig ist, seine Lebensbejahung, also auch solche niederen Triebe, einzuschränken.

128Geistige Vollkommenheit anzustreben verhindert gleichzeitig das Ausleben gewisser niederer Triebe; vgl. KE, 265.

129Vgl. z.B. KE, 111.

130Worauf man über Vergleiche mit anderen Lebewesen kommen kann oder aber noch besser darüber, dass die Vernunft uns selbst eingibt, dass sie das höchste Vermögen ist, worauf ja auch Philosophie gründet. In Kap. 4 wird klar, dass die Bestimmung der Vernunft als die ‚höchste' von ihrem Objekt als dem Höchsten und Letzten, das wir überhaupt erfassen können, herrührt: dem ‚Sein' bzw. ‚Leben'.

131Vgl. auch KPhIII 3/4, 180. Dort nennt Schweitzer vier Unterschiede des Ethischen zum Niederen als Gründe für den Primat dieses Ethischen unter den Regungen: (i) vernünftig begründbar, (ii) will Zweckmäßiges verwirklichen und ist daher sinngebend, (iii) einheitliche Lebensanschauung möglich, (iv) reicher und umfassender. - Überzeugend sind mir diese Punkte jedoch nicht gerade.

132Vgl. KPhIII 3/4, 235f u. 294.

133Vielleicht abgesehen z.B. von Menschen, die an starken Depressionen leiden.

134Schweitzer selbst formuliert diese Lebensanschauung nicht explizit und umfassend aus, aber deutet sie an; vgl. KPhIII 3/4, 178ff. Die folgende Bestimmung ist meine Rekonstruktion.

Anlagen (Wirken und Selbstvervollkommnung) als auch (a) ‚Sinnvolles' (=das Optimistische, die Lebensbejahung) beinhaltet, insofern mit der Möglichkeit des Befolgens dieser Antriebe in uns ein vorläufiger Weg und eine Aufgabe für unser Leben aufgegeben ist (der sich dann im Welterkennen erst noch behaupten muss). Damit ist der Charakter der Lebensanschauung Schweitzers bestimmt: Schweitzer entdeckte in der Introspektion das Optimistische und das innere Ethische. Ob sich daraus auch vollständige Welt- und Lebensbejahung sowie – darauf gründend – Ethik ergeben können, kann erst das Erkennen der äußeren Welt zeigen.[135]

3.3 Über das Welterkennen zum Grundprinzip der Ethik

3.3.1 Lebensstreben um mich herum verschafft mir Konflikte

Es wurde bereits erwähnt, dass Schweitzer zwar über die Lebensanschauung zu einer Weltanschauung i.w.S. gelangen will, sich dafür aber auch in einem weiteren logischen Schritt mit Welterkennen und dadurch mit Naturphilosophie auseinandersetzen muss.

> „Unser Verhältnis zur Welt, wie es in der Bestimmtheit unseres Willens zum Leben gegeben ist, wenn dieser sich im Denken zu begreifen sucht: dies ist Weltanschauung. Die Weltanschauung kommt aus der Lebensanschauung" (KE, 88f.).
> „In unserem Denken geht zweierlei vor. Das eine ist, daß wir von dem, was in unserem Willen zum Leben gegeben ist, Kenntnis nehmen, es zu erfassen und in uns zur völligen Ausbildung kommen zu lassen suchen. Das andere ist, daß wir Kenntnis von der Welt nehmen und die Lebensanschauung, die sich in unserem Willen zum Leben ausbildet, in einer erkenntnismäßigen Anschauung von der Welt als sinnvoll zu begreifen versuchen" (KPhIII 3/4, 36).

Schweitzer lehnt die Vorgehensweise des abendländischen Denkens, in dem der Wille dem Erkennen eine Weltanschauung i.w.S. aufzwingt, ab und fordert ein Verhältnis zwischen Wille und Erkennen, bei dem beide Seiten zu ihrem vollen Recht kommen, trotz des erläuterten Primats des Willens.[136] Ethik (als Teil der Weltanschauung i.w.S.) muss universal ausgerichtet sein, sich auf das Weltganze beziehen. Nur so ist ja nach Schweitzer auch die in uns angelegte Selbstvervollkommnung möglich: in das richtige geistige Verhältnis zum gesamten Sein kommen.

Schweitzer hegt die Hoffnung, dass die das Ethische betreffenden Anlagen in uns, welche wir als wertvoll empfinden, überhaupt im Denken als eine Ethik begründet werden können[137]; ‚denkend werden' heißt, wie unter 2.3 erläutert, den *ganzen* Vernunftbereich, also den des Willens *und* den des Erkennens betätigen.[138] Nun, so mag man einwenden, war ja bereits in Kap. 3.1 und 3.2 Erkennen mit beteiligt, insofern dort eine Lebensanschauung entwickelt wurde, welche (vgl. Kap. 2.3) notwendig sprachlich-reflexiv verfasst ist und damit bereits rationalen Verstand benötigt. Das

135Vgl. KPhIII 3/4, 447.
136Schweitzer will überdies bezüglich des Primats des Willens sicher nicht behaupten, dass keine Erkenntnis der äußeren Welt ohne Wille möglich wäre. Der Primat bezieht sich allein auf die Suche nach Sinn und nach Ethik.
137Vgl. KE, 78.
138Vgl. KE, 328.

stimmt zwar, doch was dort weitestgehend ausgeklammert wurde, war ein anderer Anteil der rationalen Vernunft, nämlich das Erfassen der äußeren Welt. Dieser spielt nun eine Hauptrolle.[139]

Was ist es nun, was uns das Erkennen primär sagt? Was ist unsere Ur-Erkenntnis (d.h. die grundlegendste)? Schweitzer hierzu – inspiriert von Goethe – in einer kleinen Nachlassnotiz:

> „Urwissen (Urerkenntnis), die durch alle weitere Erkenntnis erweitert und vertieft wird [...]: Alles, was ist, ist Leben wie ich. Verbundenheit mit allem Sein. Urwissen ist Erkenntnis, daß alles Leben Geheimnis ist. Die Wissenschaft macht uns nicht sehend, sondern nur besser sehend“ (KPhIII 1/2, 458).

Im Folgenden sollen zwei wesentliche (zusammenhängende) Fragen im Anschluss an diese Notiz geklärt werden: (i) Was ‚erkennt‘ Schweitzer an der äußeren Welt überhaupt, wenn doch Wissenschaft als Erkennen uns nicht wirklich sehend machen kann, trotzdem aber Verbundenheit mit den Einzeldingen und Erfassen von deren Wesen als ‚Leben‘ möglich ist? (ii) Was bedeutet dann ‚Leben‘, das Geheimnis, das man sogar allem Sein zuschreiben kann?

Zu Frage (i):

> „In unserem Willen zum Leben haben wir Kenntnis vom Sein von innen her. Das Sein der Welt kennen wir nur von außen her. Aus den Gebilden und Geschehnissen, in denen es in Erscheinung tritt, und in Analogie zum Sein, das wir in uns erleben, suchen wir sein Wesen zu erfassen“ (KPhIII 3/4, 36).

Wir erkennen also um uns herum zunächst nur verschiedenartige Erscheinungen, die wir naturwissenschaftlich z.B. als vielgestaltiges biologisches Leben oder physikalische Prozesse identifizieren können. Das innere Wesen der Einzeldinge um uns herum können wir Schweitzer zufolge jedoch gar nicht anders identifizieren als durch Analogie zum durch Introspektion erfassten eigenen Wesen. Alles um uns herum müssen wir also, in Analogie zum Ergebnis unserer Selbstwahrnehmung durch den Willensbereich, auch als Erscheinung des Willens zum Leben ansehen[140], insofern vom äußeren Erkennen her tatsächlich Symptome eines Lebensstrebens auszumachen sind.

> „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“ (KE, 329f).

Dieser Analogieschluss Schweitzers, der sich in ähnlicher Form schon bei Schopenhauer und Nietzsche findet[141], ist ein ganz entscheidender argumentativer Schritt innerhalb der Ethikbegründung sowie eine wesentliche Grundlage des mystischen Einswerdens (vgl. Kap. 4.2.2).

> „Spricht das Erkennen einzig nur aus, was es erkennt, so lehrt es den Willen fort und fort ein und dasselbe Wissen: daß hinter und in allen Erscheinungen Wille zum Leben ist. 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, 329).

Die ‚Urerkenntnis‘ ist also, dass alle Einzeldinge dem Wesen nach als Wille zum Leben bestimmt

139 Man könnte weiter einwenden, dass selbst die Aufteilung von Lebensanschauung ohne jedes Welterkennen gegenüber dem nun betrachteten Welterkennen hier etwas Künstliches an sich hat, da wir als Philosophierende nie gänzlich vom Welterkennen, das uns seit der Geburt begleitet, abstrahieren können. Auch das ist richtig, doch handelt es sich hier um eine logisch-systematische Unterscheidung (‚Distinctio rationis‘), durch die Schweitzers Argumentation besser deutlich werden kann. Zur Verdeutlichung noch einmal: Schweitzer war sehr wohl bewusst, dass Erkennen und Wollen nur begrifflich, nicht jedoch praktisch unterscheidbar sind. Vernunft ist immer ein Zwiegespräch der beiden. Somit trifft auch Härles Kritik ins Leere; vgl. Härle, Wilfried: Leben, 78f.

140 Vgl. KE, 254, 311 u. 329-331; auch schon SV, 695.

141 Vgl. Fleischer, Margot: Schopenhauer, 93f.; vgl. Schopenhauer, Arthur: Welt I, 164; vgl. zu Nietzsche Decher, Friedhelm: Wille, 76f. Überhaupt sind Analogieschlüsse in der Ethik nichts Ungewöhnliches.

werden müssen. Das Welterkennen vermag uns also nur äußerst wenig Wesentliches mitteilen. Das eigentlich wertvolle Wissen bleibt der Lebensanschauung vorbehalten. Dennoch ist Welterkennen nicht nur unerlässlich für diesen Analogieschluss, sondern sowieso stets mitgegeben im Denken. Blicken wir zurück auf die erweiterte Bewusstseinstatsache (vgl. Kap. 3.1.1):

> „Die unmittelbarste Tatsache des Bewußtseins 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 ihn herum nachdenkt " (LD, 169f).

Gerade angesichts der mehrfach angedeuteten engen Verquickung von Wollen und Erkennen ist es also durchaus plausibel, dies als relativ unmittelbare Bewusstseinstatsache auszugeben.[142] Klar dürfte sein, dass diese erweiterte Bewusstseinstatsache somit den Analogieschluss bereits voraussetzt. Doch *wie* kann ich mit dem spärlichen Erkennen analog auf das Innere anderer schließen? Denn:

> „Nur insoweit, als wir dieselben geistigen Tatsachen in uns vorfinden und von ihnen ausgehen, sind die Voraussetzungen eines gemeinsamen Denkens gegeben" (KPhIII 1/2, 318).

Bei diesem Schluss auf das Innere anderer Menschen (den ich in Kap. 3.1.1 übrigens der Einfachheit halber stillschweigend vorausgesetzt habe) können wir zunächst äußerlich *erkennen*, dass es diese anderen als Einzeldinge in der Welt gibt, die sich ebenfalls äußerlich so verhalten wie wir[143] und dass man ihnen dadurch widerspruchsfrei ein gleiches geistiges, inneres Lebensstreben wie uns selbst attestieren kann. Damit wären zugleich deren Tätigkeiten schlüssig interpretiert. Dies ist m.E. sicherlich kein strenger Beweis, aber dennoch plausibel genug, um das Lebensstreben als Wesen (zunächst aller Menschen) auszumachen. Wie schon bei der Suche nach dem eigenen Wesen (Kap. 3.1) würde Schweitzer vielleicht ergänzen: Es ist nicht nur an sich überzeugend, sondern es ist auch die *einzig* mögliche Weise, auf das Wesen anderer zu schließen.

Beim Menschen ist der Analogieschluss von eigenen Lebensregungen in einem auf die anderer Menschen aufgrund der großen äußerlichen Übereinstimmung noch relativ einfach möglich.[144] Schweitzer spricht aber *allen* Einzeldingen analog wesenhaftes Lebensstreben zu. Welcher Art ist Schweitzers Analogie, wenn sie so ausgedehnt wird? Geht es Schweitzer um eine Pros-Hen-Analogie? Oder aber um eine Analogie, bei der durch Verkleinerung der Intension des Ausgangsbegriffs das Zielobjekt unter die Extension des Ausgangsbegriffs fällt?[145] Schweitzer erläutert nirgendwo seinen Analogiebegriff ausführlicher[146] und gibt nur wenige Hinweise auf sein

142So wird an Descartes z.B. kritisiert, dass das ‚Ich' in seiner Bewusstseinstatsache ‚Ich denke, also bin ich' impliziert, dass es auch eine Welt außerhalb dieses ‚Ich' gibt. Weiter noch ist auch die hier verwendete Sprache nur durch andere Menschen erlernbar und impliziert dadurch bereits Welterkennen.

143Sie wehren sich z.B. gegen Bedrohungen ihrer physischen Integrität.

144Vgl. dagegen aber die ‚Zombie-Debatte' in der Metaphysik.

145Um Wittgensteinsche Familienähnlichkeiten geht es Schweitzer ganz offensichtlich nicht. - Schopenhauer galt sein Analogieschluss als notwendige Einsicht. Für ihn war klar, dass der metaphysisch bestimmte eine Wille das Wesen alles Seins ist und sich jeweils nur unterschiedlich objektivierte. Doch scheint auch bei Schopenhauer keine wirkliche Denknotwendigkeit gegeben; vgl. auch Decher, Friedhelm: Wille, 29.

146Siehe höchstens SV, 78. Dort bestimmt Schweitzer Analogie jedoch lediglich als „Inbeziehungssetzung zweier Tatsachen, von denen aber jede unabhängig von dieser Inbeziehungssetzung für sich gegeben sein muss." Mit Kausalität habe die Analogie nichts zu tun. Auf KPhIII 1/2, 163f u. 193f sagt Schweitzer jeweils nur, dass Ähnliches

Analogieverständnis.[147] In jedem Falle scheint die Wesensverwandtschaft in Richtung Pflanzen und anorganischem Sein abzunehmen:

> „Wesensverwandtschaft [...] besteht [...], wenn auch in abnehmendem Maße, zwischen ihm [=dem Menschen] und den Geschöpfen, die mit ihm so vieles gemeinsam haben“ (KPhIII 3/4, 275).
> „Alles Sein ist Leben, nur dass es in näherer oder fernerer Analogie mit dem in mir Seienden ist“ (KPhIII 1/2, 438).

Ich interpretiere Schweitzers Analogieschluss als Intensionsverkleinerung, durch die sich die Extension weit ausdehnt. So bedeutet ein Analogieschluss von meinem inneren Wesen z.B. auf eine Pflanze, dass all dasjenige, was ich in der bloßen Selbstbetrachtung noch als Ausdruck meines Lebensstrebens ansah, nun schmälern muss: Nicht mehr z.B. das Streben danach, ethische Persönlichkeit zu sein, ist Ausdruck des Wesens, das in derselben Weise das Wesen der Pflanze sein könnte, sondern vielleicht nur noch das unbewusste Streben danach, das eigene Leben zu erhalten, sich auszuleben und sich materiell bestmöglich zu entfalten. Abnehmende Wesensverwandtschaft bedeutet dadurch jedoch nicht, dass z.B. Pflanzen kaum noch Ähnlichkeiten mit unserem Wesens*kern*, dem Lebensstreben, aufweisen, sondern vielmehr bloß, dass Pflanzen als Pflanzen andere, eingeschränktere Ausdrucksformen des an sich gleichen Lebensstrebens aufweisen. Vom Text her bleibt Schweitzers Analogiebegriff also unklar, der Sache nach lässt er sich jedoch rekonstruieren.

Damit wäre auch bereits Frage (ii) angerissen: Was bedeutet überhaupt ‚Leben‘, wenn selbst ein Kristall[148] für Schweitzer ‚lebt‘?[149] Bisher konnten wir nur feststellen, was Leben in uns Menschen bedeutet.[150] Manche Autoren sind nun der Ansicht, dass ‚Leben‘ bei Schweitzer gar keine feste Bedeutung hat, sondern dass Schweitzer bewusst auf die Unbestimmtheit und Assoziationsfähigkeit des dadurch attraktiven Lebensbegriffs setzt. Härle, der genau diese Ansicht vertritt, hält diesen Lebensbegriff dennoch für angebracht,

> „denn er benennt immerhin einen die Wirklichkeit im ganzen durchziehenden Sachverhalt, der das Moment des Unverfügbaren, Staunenerregenden und Geheimnisvollen so umfassend anspricht wie kaum ein anderer“ (Härle, Wilfried: Leben, 53).

Nicht ganz folgen kann ich Härle jedoch darin, dass der Lebensbegriff von Schweitzer absichtlich als undefinierbarer, nicht abgegrenzter Begriff gewählt sei, da er ja gerade die Enge der bisherigen Ethik sprengen und universal werden wolle.[151] Schweitzers Ethik soll zwar in der Tat

---

nur mit Ähnlichem erkannt werden kann. Dies ist keine tiefere Erklärung von Analogie, sondern eine bloße erkenntnistheoretische Prämisse.

147Während Schweitzer an einigen Stellen den ‚Willen zum Leben‘ analog zu sehen scheint (vgl. KE, 329f.), bezieht er sich andernorts auf die Lebensbejahung (vgl. KE, 311.). Dies ist m.E. jedoch aufgrund der gezeigten Verquickungen beider hier unproblematisch.

148Vgl. KE, 302; vgl. SPEL, 124.

149Vgl. Kap. 3.1.2: Schweitzer kann nicht wirklich, trotz ähnlicher Extension, auf Schopenhauers Lebensbegriff zurückgreifen, weil er die Metaphysik von Ding an sich und Erscheinung nicht teilt.

150Vgl. Kap. 3.2: die vielgestaltigen Auswirkungen der Lebensbejahung, die bedeutet: biologische Lebenserhaltung, ethische Persönlichkeit werden, Selbstvervollkommnung anstreben, sich hingeben und ausleben.

151Vgl. Härle, Wilfried: Leben, 74. Härle beruft sich auch auf KE, 329: „Was aber Leben ist, vermag keine Wissenschaft zu sagen.“ Er übersieht aber dabei, dass Wissenschaft sich für Schweitzer meistens und in diesem Falle ausschließlich auf Welterkennen bezieht.

anthropozentrische Verengungen sprengen, wie noch zu zeigen ist, aber darauf basiert nicht die Deutungsschwierigkeit des Lebensbegriffs. Vielmehr gründet diese darin, dass Schweitzer den Lebensbegriff aus der Introspektion, aus dem Willensbereich gewonnen hat, wo die Grenzen der Sprache schnell erreicht sind.[152] Universal ist der Begriff zudem nur insofern, als Einzeldingen analog zu unseren Willensregungen Lebensstreben zugesprochen werden kann. Schweitzers Lebensbegriff ist also intensional abgegrenzt, höchstens der Extension nach *faktisch* nicht, zumindest insofern wir die uns bekannte Summe aller unter diesen Begriff fallenden Objekte ständig erweitern müssen[153]:

> „Der Fortschritt der Wissenschaft besteht nur darin, daß sie die Erscheinungen, in denen das vielgestaltige Leben abläuft, immer genauer beschreibt, uns Leben entdecken läßt, wo wir früher keines annahmen" (KE, 329).

Die eigentliche Zuschreibung von Leben an ein Einzelding geschieht aber nicht mittels Wissenschaft, verstanden als Welterkennen, sondern durch den Analogieschluss über die eigene Lebensanschauung. Der ‚geheimnisvolle' Begriff ‚Leben' bei Schweitzer erschließt sich intensional also über Lebensanschauung, extensional über das Welterkennen.

> „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" (KE, 329).

Es ist m.E. zu unterscheiden zwischen einerseits dem Begriff des Lebens, der bei Schweitzer durchaus zu bestimmen ist, wenn auch nur mit gewissen Unschärfen, und andererseits der Unergründlichkeit und des Geheimnisses des Lebens[154], die sich auf die metaphysischen Fragen zur Herkunft und zum Zweck des Lebens, nicht jedoch auf den bloßen Begriff beziehen.

Halten wir fest: (i) ‚Leben' ist nicht im biologisch-naturwissenschaftlichen Sinne gemeint, hat aber damit über das Lebenserhaltungsstreben und die physisch-psychischen Voraussetzungen der Ausgestaltung des Lebensstrebens eng zu tun. (ii) Die Bedeutung von ‚Leben' erschließt sich mittels Lebensanschauung und ist Inbegriff der vielgestaltigen Äußerungen des wesensmäßigen Strebens in uns (vgl. Kap. 3.2). (iii) ‚Leben' bezieht sich nicht nur auf alle biologischen Lebewesen, sondern auf alles Sein, dem man analog zu unserem lebensanschaulich erlebbaren Leben auch Lebensstreben zusprechen kann.[155] (iv) ‚Leben' und damit ‚Wille zum Leben' (der ja gerade alle möglichen Einzelstrebungen in uns begrifflich umfassen soll) sind sehr weit gefasste Begriffe, die viele

152Vgl. SPEL, 130: „der tiefste Begriff des Lebens ist erreicht".

153In solchen Aussagen beweist der durch das Medizinstudium hierfür sensibilisierte Schweitzer nicht nur eine gewisse Vorsicht bei der Festlegung der Extension des Lebensbegriffs, sondern auch beeindruckenden Weitblick, denn tatsächlich schreibt die Naturwissenschaft *heute* Tieren und Pflanzen immer mehr bislang ungeahnte Fähigkeiten höheren Lebens zu – von hochkomplexen Lebenserhaltungsmechanismen und analogen Schmerzäußerungen bei Pflanzen bis hin zu tageweisem Vorausdenken bei Vögeln und einer Art Selbsterkenntnis bei Elefanten. Auch unser Bild von Materie überhaupt hat die moderne Physik gewaltig revidiert. Vgl. auch KPhIII 3/4, 231f. u. 455.

154Vgl. z.B. SPEL, 123 oder KE, 329.

155Vgl. z.B. KE, 226, 310; besonders KPhIII 3/4, 384: „Alles Sein ist irgendwie Leben, nur dass es in entfernterer oder näherer Analogie zu dem Sein, wie es in mir ist, steht." Vgl. ferner VVA, 130; KPhIII 3/4, 232, 346, 469, 471.

Einzelerscheinungen des Daseins abdecken sollen. (v) Die Ehrfurcht vor dem Leben zeigt bereits an, dass Leben höchster Gegenstand des Wissens ist.[156] Leben regt zum Staunen an (und insofern scheint Leben auch ‚geheimnisvoll'genannt werden zu können). Ehrfürchtiges Staunen scheint für Schweitzer ein Indiz dafür zu sein, dass man auf das gestoßen ist, was er ‚Leben' nennt:[157]

> „Was bedeutet es doch für unser Nachdenken über die Welt, daß wir in der Zelle eine Lebensindividualität entdeckt haben, in deren Fähigkeiten der Betätigung und des Erleidens wir die Elemente unserer Vitalität wiederfinden! Durch das sich erweiternde Wissen werden wir zu immer größerem Staunen über das uns allenthalben umgebende Geheimnis des Lebens angeregt" (KE, 356).

Schweitzer nutzt die Attribute ‚geheimnisvoll' und ‚rätselhaft' sehr oft[158], und zwar stets in (zumindest indirektem) Zusammenhang mit der Mystik. Das *eigentlich* Geheimnisvolle sind für Schweitzer nämlich die Herkunft und der Zweck des Lebensstreben mit seinen optimistischen und das Ethische betreffenden Regungen in uns und damit verbunden alles weitere mit dem Willensbereich und dem Leben Zusammenhängende.[159]

Schweitzer selbst fasst den Lebensbegriff in einer Predigt von 1919 folgendermaßen zusammen:

> „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 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" (SPEL, 124).

Durch einen so verstandenen Lebensbegriff drängt sich die Frage[160] auf, ob Schweitzers Ansatz noch biozentrisch oder bereits holistisch ist.[161] Schweitzer ist m.E. faktisch ein Holist (bezogen auf

---

156 Vgl. KE, 70; Kap. 2.3.

157 Woher Schweitzers breit gefächerter Lebensbegriff letztlich herzurühren scheint, ist m.E. ein ästhetisches Staunen über die Natur in und außerhalb von uns, über die ohne Gottesglauben nur mühsam zu erklärende Evolution und Komplexität unserer Welt und des biologischen Lebens, samt seines vielleicht doch nur auf den ersten Blick banalen Überlebenstriebes. Aus solch einem Staunen und sich Wundern heraus ist wohl der Gottesglaube in sehr vielen Religionen entstanden. Aus diesem Staunen entstammt wohl auch der Ehrfurchtsbegriff Schweitzers. Diese religiösen Anknüpfungen an das in der Vernunft ‚Erlebte' sind für Schweitzer genau die Integration religiöser Elemente in die Weltanschauungssuche; vgl. Kap. 2.2 und 2.3.

158 „Was Leben ist, ist uns nicht nur ein Rätsel, sondern ein Geheimnis", sagt Schweitzer auf SV, 693, erklärt aber den Unterschied nur insofern, dass Geheimnis mehr bedeutet; m.E. ist ein ‚Geheimnis' im Gegensatz zu einem ‚Rätsel' immer sehr bedeutsam, interessant und prinzipiell unlösbar.

159 Es ist somit m.E. nicht richtig, in Schweitzers eifriger Nutzung der Wörter ‚geheimnisvoll' und ‚rätselhaft' bloß eine Verschleierung einer Unfähigkeit zu klarerer Ausdrucksweise und besserer Argumentation zu sehen. Es scheint tatsächlich Geheimnisvolles zu geben: das Einssein, das Ethische in uns, das ‚Geheimnis des Lebens'; vgl. KE, 329. Gerade in der Philosophie ist das Geheimnis der Welt und unseres Lebens als solches so offenkundig wie wohl nirgends sonst. Schweitzer schreibt schon Sokrates Mystik insofern zu, dass er das Ethische in uns als eine geheimnisvolle und tiefe Stimme in uns wahrgenommen habe; vgl. KE, 127.

160 Diese Frage wird von Härle und Sitter-Liver diskutiert; vgl. Härle, Wilfried: Leben, 61: Fußnote 25 sowie 74f; vgl. Sitter-Liver, Beat: Leben. Man bedenke, dass Schweitzer eigentlich als Vorreiter biozentrischer Ethiken gilt!

161 Holismus bezeichnet in der Ethik die Einbeziehung des gesamten belebten und unbelebten Universums als Objekt der Ethik, als moralisch berücksichtigungswürdig. Den auch üblichen Ausdruck ‚Holozentrismus' halte ich für unsinnig: auf was soll man sich denn noch ‚zentrieren', wenn man sich explizit auf das *Ganze* des Universums beziehen möchte? Je nach AutorIn wird nochmal unterschieden zwischen Holismus, der die Welt als ein Ganzes betrachtet, und einem radikalem Physiozentrismus, der allen konkreten Einzeldingen moralischen Wert zuschreibt; vgl. Krebs, Angelika: Naturethik, 342. Ich halte mich jedoch an Gorkes weiteres Verständnis von Holismus, das sowohl Ganzheiten als auch alle Einzeldinge einbeziehen kann; vgl. Gorke, Martin: Holismus, 88. Schweitzer geht es definitiv nicht um Ganzheiten, sondern um Einzeldinge. - Wenn Günzler behauptet, Schweitzer sei anthropozentrischer Ethiker, also nicht biozentrisch oder holistisch, weil seine Ethik ausschließlich im Menschen auftrete (vgl. Günzler, Claus: Einführung, 144), scheint ein grobes Missverständnis vorzuliegen. Biozentrismus bezieht sich wie auch Holismus nicht auf die Subjekte, sondern auf die Objekte der Ethik: alles biologische Leben

alle Einzeldinge im Universum)[162], der jedoch nicht per se alle Einzeldinge in die Ethik miteinbezieht[163], sondern nur insofern sie analog zum Lebensstreben in uns auch als Lebensstreben deutbar sind. Es ist also eher als Zufall anzusehen, dass Schweitzer sich faktisch auf *alles* konkrete Sein bezieht, das wir erkennen können. Von der ursprünglichen Intention her scheint er mir eher Biozentrist zu sein, der jedoch aufgrund naturwissenschaftlicher Neuentdeckungen den Lebensbegriff auf das Anorganische vorsichtig ausweitet.[164] Will man die Besonderheit dieser holistischen Position verdeutlichen, so könnte man Schweitzer m.E. auch mit einem neuen Begriff wie ‚Oregozentrist' (orexis (gr.): Streben) bezeichnen.

Es hat sich also gezeigt, dass nicht der Lebensbegriff, sondern der Willensbegriff, von mir verstanden als Streben, die *primäre* Rolle in der Philosophie Schweitzers spielt. Denn der Lebensbegriff ist in seiner weiten Fassung nur möglichst umfassendes Objekt dieses Strebens in uns. Ehrfurcht stellt sich vor diesem Streben in uns ein, weniger vor all den konkreten Auswüchsen, welche ‚Leben' ausmachen.

Nun ist es leider nicht so, dass das naturphilosophische Erfassen der äußeren Welt die im Willensbereich gegebenen natürlichen Anlagen schlichtweg nur bestätigen würde. Im Gegenteil: die äußere Welt konfrontiert uns mit vielfältigen Konlikten und verkompliziert dadurch die Suche nach einer begründeten Ethik erheblich. Das Festhalten an der eigenen, umfassenden Lebensbejahung wird durch die Erkenntnis anderer Wesen, die auch leben wollen, durch die auftretenden massiven Konflikte erschwert[165]: Interessen überschneiden sich, widersprechen sich. Menschen müssen notwendigerweise Leben (z.B. für Nahrung oder Gesundheit) vernichten, um selbst leben zu können.[166] Alltäglich erfahren wir überdies, dass andere Menschen uns einengen, uns beschränken, dass wir auf andere Rücksicht nehmen müssen und uns nicht so ausleben können, wie es die Triebe in uns anraten. Schweitzer behauptet also, dass die unbefangene Lebensbejahung in gewaltige Schwierigkeiten kommt, wenn das Erkennen dazukommt. Doch es sind nicht nur Interessenkonflikte, sondern der gesamte Inhalt des Willens scheint prinzipiell unerfüllbar und damit sinnlos zu sein:

> „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

---

ist der biozentristischen Ethik zufolge moralisch berücksichtigungswürdig. Schweitzer ist allerhöchstens epistemischer Anthropozentriker; vgl. Krebs, Angelika: Naturethik, 343.

162Vgl. KPhIII 1/2, 438: „Alles Sein ist Leben." Was in der ethische Praxis z.B. bedeutet, auch anorganische Kristalle oder schöne Landschaften nicht einfach mutwillig zu zerstören. - Bereits bei Schopenhauer ist alles Sein Wille zum Leben; vgl. Schopenhauer, Arthur: Welt I, 172 bzw. Decher, Friedhelm: Wille, 30.

163Auch wenn dies der angestrebten Universalität der Ethik entgegenkäme. Doch hierfür wäre viel Metaphysik nötig.

164Vgl. KPhIII 3/4, 232: Schweitzer interpretiert – jedoch wiederum in enger Anbindung an moderne Naturwissenschaften, nicht etwa an Metaphysik – selbst Atome als von Lebensstreben gezeichnet, insofern in ihnen unerklärliche Kräfte und Strebungen wirken.

165Vgl. KE, 255.

166Vgl. KE, 339.

> Auseinandersetzung zwischen dem Erkennen und dem Willen zum Leben reden die Tatsachen mit verwirrenden Einsichten auf diesen ein. Mit tausend Erwartungen, sagen 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 mir wirkten, erreicht? Was für eine Bedeutung hat das, was sie erstrebt haben, in dem unendlichen Weltgeschehen? [...] Die Erkenntnisse, auf die der Wille zum Leben gestoßen wird, wenn er zu denken anfängt, sind also durchweg pessimistisch" (KE, 298f).

Resignation macht sich breit, wenn wir das Erkennen hinzunehmen. Die Resignation spielt eine bedeutende Rolle in der Ethikbegründung Schweitzers, sie ist ein notwendiger Schritt der Ethikbegründung.[167] Resignation kann zunächst bedeuten, dass man es *aufgibt*, in der äußeren Welt Sinn bezüglich der inneren Antriebe zu finden.[168] Die Bedingungen des Lebens in der Welt ermöglichen meiner Lebensbejahung und den anderen Anlagen in mir nämlich nicht das volle, ungehinderte Ausleben.[169] Ich stoße allerorts auf Widerstand. Wieso noch an der Lebenslust und am Schaffensdrang festhalten, wenn dies doch so sinnlos erscheint angesichts des grausamen Weltverlaufes, der meine vollkommene Entfaltung gar nicht zulässt? Schweitzer zufolge gibt es nur eine Möglichkeit mit dieser Leiderfahrung umzugehen, um nicht in einer totalen Verzweiflung verharren zu müssen: das innerliche Freiwerden von der Welt (das zunächst fast stoisch erscheint). Dies wäre die richtig verstandene Resignation für Schweitzer.[170]

Der innere Konflikt, den Schweitzer hier mit dem Begriff der Resignation (und mit dem Begriffspaar Optimismus-Pessimismus) anschneidet, ist m.E. eine menschlich sehr feinfühlige und tiefe, wenn auch keine neuartige Beobachtung. Leiden, d.h. Beeinträchtigung meines Willens zum Leben, annehmen zu lernen, also es zu akzeptieren ohne sich mit ihm verzweifelt zu identifizieren oder es ignorierend zu verdrängen, dürfte eines der größten Herausforderungen überhaupt sein, vor die sich ein jeder Mensch in seinem Leben gestellt sieht. Nicht nur, weil jedem Menschen Leid widerfährt und jeder Mensch mit seinem Streben, welcher Art es auch sei, an Grenzen kommt, sondern auch, weil dies quälende Fragen und scheinbar unlösbare Schwierigkeiten mit sich zieht, welche unglaublich tief gehen können, sei es psychologisch gesehen, sei es philosophisch-theologisch gesehen (z.B. die Theodizeefrage). Schweitzer selbst hat am Leiden in der Welt anscheinend sehr schwer innerlich gelitten.[171] Wer oberflächliches Moralisieren und philosophische Naivität vermeiden möchte, kommt nicht um eine Beschäftigung mit dieser Leidensfrage herum:

---

167 Notwendig ist sie durch die Annahmen Schweitzers, dass das für die Ethikbegründung unumgängliche Welterkennen zur Wahrnehmung von Interessenskonflikten führt, welche das für die Ethik notwendige Festhalten am Lebensstreben gefährdet. (Wohl verstandene) Resignation ist die für die Ethikbegründung notwendige Überwindung dieser Gefährdung durch das innerliche Freiwerden vom konfliktreichen Weltgeschehen.

168 Vgl. zu diesen Sätzen KE, 335f; s. zum Sinn der Welt Kap. 2.3.

169 Vgl. auch KPhIII 1/2, 402f.

170 Eine kleine Erläuterung dieser Resignation als innerliches Freiwerden von der Welt, die für Schweitzer an sich schon ethischen Charakter hat (vgl. KPhIII 1/2, 326; LD, 241.) findet sich auf LD, 239f. Mehr zur Freiheit von der Welt auf SV, 702-706, 713f. - Resignation gehört zum Lebensstreben wie Schatten zum Licht; vgl. KPhIII 3/4, 377.

171 Vgl. Günzler, Claus: Einführung, 168; LD, 228 u. 249f.

„Die Verständnislosigkeit für Resignation und für die zwischen Ethik und Resignation spielenden Beziehungen ist die verhängnisvolle Schwäche des neuzeitlichen europäischen Denkens“ (KE, 316).

3.3.2 Reflexion verlangt: *jedes* Lebensstreben ehrfürchtig bejahen!

„Nun hat sich der Mensch zu entscheiden, wie er sich zu seinem Willen zum Leben verhalten will“[172] – das ist für Schweitzer die ganz große Frage der Ethik. Warum aber dann nicht gänzlich Schopenhauers Pessimismus folgen, d.h. warum nicht endlich eingestehen, dass der Wirk- und Vollkommenheitsdrang in uns in Bezug auf die *äußere* Welt definitiv keinen Sinn hat? Warum nicht zu den rein geistigen Regungen in mir fliehen und alle anderen ignorieren und abtöten? Was hält uns zudem davon ab, diesem grausamen Leben dann ein Ende zu bereiten? Zunächst

„[e]in instinktiver Widerwille gegen diese Tat. Der Wille zum Leben ist stärker als die pessimistische Erkenntnis. Instinktive Ehrfurcht vor dem Leben ist in uns, denn wir sind Wille zum Leben“ (KE, 299).

„Aller Pessimismus ist inkonsequent“[173], er lässt sich gar nicht durchhalten, weder im Denken noch lebenspraktisch.[174] Der Pessimismus lebt „von unstatthaften Konzessionen an die Welt- und Lebensbejahung“.[175] Das zeige sich allein daran, dass von VertreterInnen der weltverneinenden Sicht nicht der sofortige Selbstmord gefordert wird, sondern bloß die Lebensbejahung auf ein absolutes Mindestmaß reduziert wird.[176] Das ist nach Schweitzer jedoch eben „nicht mehr wahrhaft lebenstüchtiger Wille zum Leben“.[177] Volle Lebensverneinung scheint uns gar nicht möglich zu sein.[178] Bei einer totalen Resignation können wir Schweitzer zufolge vernünftigerweise also keinesfalls stehen bleiben, sie ist nur die notwendige „Halle, durch die wir in die Ethik eintreten“[179], nicht jedoch schon wahre geistige Selbstvervollkommnung, auch wenn es Anklänge daran gibt.[180] Das für ein vollkommenes Leben notwendige innerliche Freiwerden von der Welt darf also nicht zu einer Aufgabe der vielgestaltigen Impulse des Lebensstrebens in uns führen, so Schweitzer. Festhalten am Willen zum Leben und dessen Wirkantrieben, dabei dennoch *frei* zu sein von den Geschehnissen und Leiden der Welt: das wäre die ‚wahre Resignation‘[181], die ‚Resignationsethik‘[182], die als Teil der geistigen Selbstvervollkommnung wiederum Teil jeder Ethik sein sollte. Schweitzer denkt also gerade nicht an ein unbekümmertes, blindes Befolgen der Wirkantriebe in uns, die uns in

172LD, 170.
173KE, 299.
174Vgl. z.B. KPhIII 1/2, 258.
175KE, 261.
176Vgl. KE, 261 und KE, 299. „Alles Am-Leben-Bleiben, auch das armseligste, setzt ein Tun zur Erhaltung von Leben voraus“, WAID, 437.
177KE, 300.
178Und kann zudem keine wahre Resignation hervorbringen; vgl. KPhIII 1/2, 326. Denn wahre Resignation bedeutet nicht Abkehr, sondern Überwindung, nicht Abtötung, sondern geistige Vertiefung des Lebensstrebens; vgl. KPhIII 1/2, 348.
179KE, 336.
180Vgl. auch KE, 304.
181KE, 304.
182KE, 315.

die Welt hinausjagen[183], sondern er sieht der ernüchternden Lebensrealität des Leidens und des dadurch notwendigen emotionalen und geistigen Freiwerdens von den Geschehnissen ins Auge.

> „Das höchste Wissen ist also, zu wissen, daß ich dem Willen zum Leben treu sein muss“[184].

Schweitzer kommt also zu dem Schluss, dass wir dem Willen zum Leben und seinen Regungen in uns trotz aller resignativen Welterkenntnis Folge leisten sollten. Warum aber sollen wir nun genauer betrachtet diesen Regungen in uns treu bleiben?

> Jede Herabminderung des Willens zum Leben ist eine Tat der Unwahrhaftigkeit mit sich selbst oder eine Erscheinung von Krankhaftigkeit“ (KE, 302).
>
> „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 [...] Das Leben in der Richtung seines Laufes auszuleben, zu steigern, zu veredeln, ist natürlich“ (KE, 302).
>
> „Zur Klarheit über sich selbst kommend, weiß der Wille zum Leben, daß er auf sich selbst gestellt ist. Seine Bestimmung ist, zur Freiheit von der Welt zu gelangen. Das Erkennen der Welt kann ihm nachweisen, daß sein Bestreben, sein eigenes Leben und alles von ihm beeinflußbare Lebendige auf den höchsten Wert zu bringen, in dem Verlauf des Weltganzen problematisch bleibt. Er wird dadurch nicht irre gemacht. Seine Welt- und Lebensbejahung trägt ihren Sinn in sich selbst“ (KE, 303).

Die Antwort auf die Frage, warum wir den Impulsen des Willens zum Leben folgen sollen, lautet also: aus *Wahrhaftigkeit*. Wenn wir also nicht psychisch krank sind, ist Unwahrhaftigkeit die einzige Möglichkeit, welt- und lebensverneinend zu denken. Denn dem Lebensstreben zu folgen sei ‚natürlich‘ (unsere ‚Bestimmung‘ sogar) und innerlich im Unterschied zu anderen Reaktionen erfüllend, da die Lebensanschauung in sich selbst einen Sinn trägt. Erstmals in der bisher skizzierten Ethikbegründung Schweitzers wird also unmittelbar eine ethisch-praktische, rationale Entscheidung getroffen. Während bisher bloß rein ‚welt-anschaulich‘ i.w.S. erlebt und überlegt wurde, also Lebens- und Welt*verstehen* im Vordergrund standen, steht man nun vor der grundsätzlichen Frage, wie man auf die in beschriebener Weise erfassten Sachverhalte in einer vernünftigen und freien Entscheidung praktisch *reagieren* soll. Für eine solche Entscheidung sind aber rationale Wertungen nötig – bloße Strebungen genügen nicht, weil unsere Vernunft rationale Gründe verlangt. Wie gelangt Schweitzer also über ‚Wahrhaftigkeit‘ dazu, das Festhalten an den Regungen unseres Lebensstrebens grundsätzlich als etwas ethisch Gutes zu werten?

Das kantisch inspirierte Wahrhaftigkeitsideal[185] Schweitzers bedeutet zunächst, dass man die erkennbaren bzw. erlebbaren Tatsachen der Welt und unseres Menschseins nicht leugnet. Der erkennbaren Wahrheit Folgschaft leisten, in ein rechtes geistiges und tätiges Verhältnis zum gesamten Sein zu gelangen (vgl. Kap. 2.2: Weltanschauung i.w.S.) – das sei Wahrhaftigkeit. Schweitzers eindringliche Warnung vor der verhängnisvollen, resignativen Ruhe[186] zeigt, dass Wahrhaftigkeit sehr anstrengend sein kann, oftmals in schwere Krisen und zu tiefen, belastenden

183Vgl. KE, 324f.

184KE, 302. Vgl. auch KE, 89 u. 336.

185Vgl. KE, 336f: mit konkretem Bsp. Zudem Günzler, Claus: Einführung, 114f. Vgl. auch KE, 302f u. 336f; KPhIII 1/2, 289f: Ohne Wahrhaftigkeit sei kein vertrauensvolles Zusammenleben möglich. Vgl. auch KPhIII 3/4, 131: Wesen der Wahrhaftigkeit und Geschichtsbezüge.

186Vgl. KE, 304f.

Sinnfragen führt. Die Alternative hierzu ist jedoch, der Wahrheit nicht ins Auge zu schauen.[187] Woher kommt dieser Wahrhaftigkeitsanspruch Schweitzers?

> „Aus Ehrfurcht vor meinem Dasein stelle ich mich unter den Zwang der Wahrhaftigkeit gegen mich selbst. Zu teuer wäre mir alles erkauft, das ich erlangte, indem ich gegen meine Überzeugung handelte“ (KE, 336).
> „Die erste Äußerung dieser Nötigung zum Vollkommenerwerden ist das Bemühen um Wahrhaftigkeit“ (KPhIII 3/4, 131).

Der Wahrhaftigkeitsanspruch, so können wir diese Zitate mit den Ergebnissen aus Kap. 3.2 interpretieren, entspringt also der höheren Lebensbejahung, welche Ehrfurcht mit sich bringt und zum Streben nach geistiger Selbstvervollkommnung führt. Ohne diese Herleitung könnte man auch sagen: Wahrhaftigkeit ist mit unserer Vernunft gegeben. Denn etwas, das wir erfassen können, bewusst zu leugnen, erfordert wiederum Vernunftgründe, wenn es eine vernünftige und damit begründbare Entscheidung sein soll.

Mag es noch leichter einsichtig sein, warum man wahrhaftig bleiben sollte, so ist es schon schwieriger zu verstehen, wie man dadurch zum Festhalten am Lebensstreben trotz der widrigen Umstände gelangt.[188] Hierfür argumentiert Schweitzer, dass es unwahrhaftig wäre, all die ehrfürchtig erlebten Strebungen, die ‚natürlich‘ in uns vorhanden sind, aufzugeben, nur weil sie massiv an äußere Grenzen stoßen und wir in dieser leidvollen Gegebenheit keinen Sinn entdecken können. Emotional mögen das Gründe sein, das Lebensstreben aufzugeben, rational jedoch nicht, so Schweitzers rekonstruierter Gedanke; und insofern ist es unsere geheimnisvolle ‚Bestimmung‘, dem Lebensstreben zu folgen, da kein gegenteiliger Vernunftgrund vorliegt, das gegebene Streben abzutöten. ‚Sinn‘ scheint schlichtweg zunächst dadurch in meiner Lebensanschauung gegeben zu sein, dass wir durch das Befolgen des Lebensstrebens an etwas als gut Erkanntem festhalten und arbeiten können.

Das Festhalten am Lebensstreben entspringt damit der Ehrfurcht vor dem Lebensstreben – gleichsam als psychologisch-geistige Gegebenheit, die uns dazu nötigt.[189] Die Ehrfurcht vor diesem Lebensstreben (als höchster Ausdruck der Lebensbejahung), an der ich aufgrund der Wahrhaftigkeit mir selbst gegenüber festhalte, ist damit m.E. bei Schweitzer quasi der (oder ein) ‚Gutmacher‘, d.h. dasjenige, was uns inhaltlich überhaupt erst ermöglicht, in der Ethik von ‚gut‘ zu sprechen. Das tiefere, innere Erleben des Lebensstrebens im Angesicht der Welt

> „drängt mir ein innerliches Verhalten zu ihr auf. Es erfüllt mich mit Ehrfurcht vor dem geheimnisvollen Willen zum Leben, der in allem ist. Indem es mich denkend und staunend macht, führt es mich immer höher hinan auf die Höhen der Ehrfurcht vor dem Leben“ (KE, 330).

187 Ist das nicht das Grundziel aller Philosophie? Vielleicht. Doch Schweitzer scheint, vielleicht nicht zu unrecht, der Überzeugung zu sein, dass viele Philosophien gewisse Gegebenheiten, gerade die lebensanschaulichen, schlichtweg ausklammern. Diese Ansicht Schweitzers spiegelt sich mehr als deutlich in seiner kritischen Darstellung der Philosophiegeschichte wider, in der er immer wieder betont, was einzelne Denker alles übersehen oder verschwiegen haben. Dadurch, dass Schweitzer vor allem den Willensbereich so stark macht, legt Schweitzer den Schwerpunkt auf etwas, was in der Tat gerne umgangen wird, zumindest deshalb, weil es schwer zugänglich ist.

188 Für Schweitzer ist das Festhalten am Lebensstreben die unmittelbare Folge von Wahrhaftigkeit, die er mancherorts im Begriff der Wahrhaftigkeit schon mitzumeinen scheint.

189 Vgl. KE, 303. - Aristoteles scheint mir in NE I Ähnliches zu machen: Eudaimonia, das höchste Gut, als höchstes Ziel aller Bestrebungen kann man nicht mehr weiter herleiten, sondern bloß als Gegebenes akzeptieren.

Wieder scheint Schweitzer zudem darauf zu rekurrieren, dass es keine *andere* relevante Stimme in uns gibt, die uns sagen könnte, wie wir zu leben hätten, als eben das, was in uns angelegt ist. Es ist der tiefste Grund der Wirklichkeit, zu dem wir vordringen können. Von außen kann es nicht kommen, bloße Lüste und emotionale Glückseligkeit in uns allein machen uns zudem auch nicht zufrieden. Wieso also dem Willen zum Leben folgen? Weil das bedeutet, unserem Wesen zu folgen. Dies zu leugnen wäre wider unsere Vernunft, meint Schweitzer. Streng logische ‚Denknotwendigkeit' liegt hier aber sicher nicht vor, vielmehr eben eine innere ‚Nötigung'.[190]

Was bedeutet jedoch das Festhalten an ehrfürchtiger Lebensbejahung, an Vollkommenheitsstreben und Wirkdrang angesichts der Tatsache, dass anderes Leben um mich herum dieselben Regungen aufweist? Soll ich mich dann nicht darum bemühen – wenn ich schon einerseits voller Ehrfurcht vor dem Lebensstreben in mir bin, andererseits aber durch andere Wesen mit Lebensstreben daran gehindert werde, meinen eigenen Willen so gut wie möglich auszuleben – mein eigenes heiliges Lebensstreben so gut wie nur möglich zur Entfaltung zu bringen (und damit Nietzsches Gedanken bis hin zum Übermenschen Folge zu leisten)? Würde ich nicht meinen Willen wiederum enorm beschränken, indem ich auch noch den Willen anderer beachtete? Schweitzer wählt *nicht* diese Möglichkeit. Er verabschiedet sich damit auch aus der Gefolgschaft Nietzsches, nachdem er Schopenhauer mit dessen Lebensverneinung bereits zuvor verlassen hat. Schweitzer selbst vertritt vielmehr folgende These: Die Welt- und Lebensbejahung

> „erlaubt uns nicht, uns auf uns selber zurückzuziehen, sondern gebietet uns, allem, was sich um uns herum ereignet, ein lebendiges und soweit als möglich tätiges Interesse entgegenzubringen" (KE, 298).
> „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" (KE, 89).

Wenn es also stimmt, dass unser Wesen im Lebensstreben besteht, welches ehrfürchtige Bejahung dieses Lebensstrebens impliziert, die so stark ist, dass wir trotz leidvoller Erfahrungen und quälender Sinnfragen an diesem Lebensstreben wahrhaftig festhalten müssen, und wenn es weiterhin richtig ist, dass wir den Wesen um uns herum durch Analogie das gleiche innere Wesen mit der gleichen Lebensbejahung attestieren müssen, dann ergibt sich aus rationaler Überlegung hieraus notwendig, dass wir das mit unserem (zumindest) der Art nach identischen Lebensstreben anderer Wesen ebenfalls ehrfürchtig respektieren müssen. Dies kann Schweitzer zufolge sogar emotional ein Stück weit nachempfunden werden – durch naturhaftes Mitfühlen mit anderem Lebensstreben.[191] Dieses Mitempfinden hat die natürliche Voraussetzung, dass wir aus anderen Lebewesen geboren werden und selbst neues Leben in die Welt setzen. „Wir kennen kein völliges

190KE, 331.

191Welches für die Mystik eine gewisse Rolle spielen wird und mit dem Drang in uns, einswerden zu wollen mit anderen, engstens in Verbindung steht; vgl. Kap. 3.2.

Für-Uns-Sein".[192] Schweitzer konstatiert eine naturhafte Sympathie und Verbundenheit mit bestimmten Artgenossen. Doch habe dieses naturhafte Mitempfinden aus einer primitiven Verbundenheit heraus noch keine Ethik begründende Funktion. Sie sei eine das Denken stützende Begleiterscheinung und zudem ein Material, das im Denken ausgeweitet und zur Ehrfurcht werden muss: Die Kreise derer, denen wir uns verbunden fühlen, werden im Denken weit ausgedehnt auf alles Lebensstreben.

> „Das Mitempfinden wird im Denken zur Ehrfurcht vor dem Leben. Die Zusammengehörigkeit, die im Mitempfinden zum Ausdruck kommt, liegt ihm zugrunde" (KPhIII 3/4, 477).

Ehrfurcht empfindet man Schweitzer zufolge (sobald man andere Wesen als Wille zum Leben erkennt) dann vor *allem* Leben, wenn man wahrhaftig ist und anderes Leben tatsächlich als Lebensstreben erfasst. Somit gelten, so folgert Schweitzer weiter, für das Verhältnis zu anderen Wesen Ehrfurcht und Wahrhaftigkeit in gleicher Weise wie in meinem Selbstverhältnis. Ausschließlich mein eigenes Leben zu bejahen, würde daher starke weitere Annahmen erfordern. Somit kann Schweitzer seine *fundamentale ethische Einsicht* folgendermaßen ausdrücken:

> „Ethik besteht also darin, daß ich die Nötigung erlebe, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen" (KE, 331).

Schweitzer geht es dabei nicht um bloß passives Respektieren der Freiheit und der Unversehrtheit anderer Lebewesen, sondern darüber hinaus um eine aktive Hingabe an sie.[193]

> „In meinem Willen zum Leben [ist] ja Weltbejahung und Lebensbejahung gegeben. Ich will mich nicht nur in der Welt ausleben, sondern auf sie wirken" (KPhIII 1/2, 175: Fußnote 286).
> „Bejahung der Welt, das heißt Bejahung des Willens zum Leben, der um mich herum in die Erscheinung tritt, ist nur dadurch möglich, daß ich mich selber an anderes Leben hingebe" (KE, 90).

So lautet der nächste Schritt in Schweitzers Überlegungen: Wenn man also zu der Überzeugung gelangt ist, alles Lebensstreben zunächst einmal als gleichermaßen wertvoll anzusehen und dementsprechend zu respektieren, ist es gleichzeitig unmöglich, im vollen Sinne lebens- und weltbejahend zu sein, d.h. das Leben und die Welt vollständig in allen meinen Entscheidungen und Handlungen zu bejahen. Es ist dann notwendig, dass man angesichts von Interessenskonflikten und der biologischen Notwendigkeit des Menschen, anderes Leben zum eigenen Lebenserhalt zu töten, eigene Interessen, d.h. Bestrebungen des Lebensstrebens, zurücksteckt oder aber die Interessen anderer verletzt. Notwendig muss man daher also auch ‚Lebensverneinung' mitaufnehmen in diese vertieften optimistisch-ethischen Überlegungen, so Schweitzer:

> „Irgendwie liegt die Rolle des Denkens in der Vollziehung der Lebensbejahung. Es regt den Willen zum Leben an, in Analogie zur Lebensbejahung, die in ihm selber ist, die Lebensbejahung, die sich in dem vielgestaltigen Leben um ihn herum zeigt, anzuerkennen und mitzuerleben. Auf Grund dieser Weltbejahung stellt sich Lebensverneinung ein, als Mittel, diese Bejahung anderen Lebens durchzuführen. Nicht Lebensverneinung an sich, sondern nur die, die im Dienste von Weltbejahung steht und in ihr zweckmäßig wird, ist ethisch" (KE, 311).
> [Ethische Lebensbejahung ist; Erg. d. Verf.] „die geheimnisvolle Vereinigung von Weltbejahung, Lebensbejahung und Lebensverneinung, welche die ethische Lebensbejahung ausmacht" (KE, 277).

Dass der ‚wahre Optimismus', d.h. die ‚ethische Lebensbejahung' dadurch auch ‚Lebensverneinung'

192KPhIII 1/2, 285. Dort sind die hier skizzierten Gedanken ausführlicher dargestellt. Vgl. auch WAID, 660.
193Vgl. den Ethikbegriff in Kap. 2.2 und Hingabe als logische Folge aus der Bejahung allen Lebens in Kap. 3.2.

enthält, macht zwar sehr deutlich, dass es eine Reibung, einen Widerspruch gibt zwischen den inneren Antrieben und dem, was nach dem Reflektieren darüber daraus folgt, jedoch verwirrt diese Begrifflichkeit Schweitzers.

Schweitzer These lautet also, dass alles Lebensstreben von uns zunächst einmal in gleicher Weise ehrfürchtig bejaht werden muss. Logisch zwingend folgt diese Aussage jedoch aus der bloßen Bejahung meines Lebensstrebens und der Einsicht, dass andere auch ihr Lebensstreben bejahen, m.E. nicht. Es lässt sich rekonstruieren, dass Schweitzer den Verweis auf die eigene subjektive Perspektive nicht als Grund dafür akzeptiert, das eigene Leben prinzipiell zu bevorzugen. Man bejaht Schweitzer zufolge das Lebensstreben des anderen genauso wie das eigene, es liegt für ihr in der Perspektivität des Menschen kein vernünftiger Grund für Ungleichbehandlung des anderen im Vergleich zu mir selbst vor. Plausibel ist dieser Gedanke, nicht jedoch logisch zwingend.

Spielt die eigene Perspektive für die Wertzuschreibung keine Rolle, so muss ich fremdes Lebensstreben exakt gleich befördern und jede Egozentrizität aufgeben – aufgrund der Ehrfurcht vor *allem* Leben. Daher meint Schweitzer, dass das liberalistische ‚Rechttun' nicht ausreicht[194]:

> „Die Vorstellung des Rechten ist wie eine Schleuse, mit der man die Wasser des Guten regulieren möchte" (KPhIII 3/4, 252).

‚Das Gute' ist die größtmögliche Hingabe an alles Leben (das eigene eingeschlossen) – meinen in der konkreten Praxis jedoch relativ geringen Möglichkeiten (als ethisches (deskr.) Subjekt) entsprechend. Dies ist die entscheidende Einschränkung: Die subjektive Erkennensperspektive und die Begrenztheit meines Einflussbereiches spielen zwar keine Rolle für die Werthaftigkeit von Wesen, sehr wohl jedoch hinsichtlich der Frage, wie ich denn die Forderung, allen Willen zum Leben möglichst *gleich* zu behandeln, praktisch umsetzen kann.

Um der immer drohenden Gefahr der uneinholbaren Abstraktion in der Ethik zu entgehen, erklärt Schweitzer nun: Man ist schlichtweg verantwortlich für alles Leben, was in seinem Wirkungsbereich liegt.[195] Aufgrund unserer Handlungsmöglichkeiten wäre es auf einer grundsätzlichen Ebene, auf der noch keine spezifischeren Abwägungen durchzuführen sind, paradox, zum einen den Wert des Strebens von Lebewesen ehrfürchtig zu bejahen, andererseits tatenlos zuzuschauen, wie solch ein Streben nicht zur Vollendung gelangt oder behindert wird.

Nach einer langen Odysee durch die Begleitumstände des Willens zum Leben lässt sich mit diesen Punkten m.E. endlich von ‚Ethik' im Vollsinne sprechen. Der Wille zum Leben und seine

194Im Sinne von: die Rechte jedes Wesens wahren, sie nicht verletzen, entspricht negativen Pflichten und Kantischer ‚Achtung'. Vgl. KPhIII 1/2, 56f.

195Vgl. KE, 326; vgl. auch die christliche Nächstenethik, wobei Schweitzer nicht der Ansicht ist, dass man nur für das, was unmittelbar in seinem Bereich liegt, d.h. was einem *räumlich* ganz nahe ist, verantwortlich ist, sondern eben für alles, dem man sich überhaupt nur irgendwie in seinem Einflussbereich hingeben kann. Was Schweitzer auch anschlussfähig für die heutige Lebenswirklichkeit macht: die globalen Verknüpfungen erfordern es auch, für den eigenen Lebensstil Verantwortung zu übernehmen, insofern er räumlich weit entfernte Menschen betrifft, z.B. bei Klimaerwärmung oder alltäglichem Konsum.

Regungen, selbst die Erkenntnis, dass alles um mich herum auch Erscheinung dieses Ehrfurcht gebietenden Lebensstrebens ist, sind außermoralisch, der Ethik vorgelagert, noch keine Ethik. Erst die Idee der Gleichbehandlung aller Erscheinungen des Lebensstrebens ist ein *ethischer* Gedanke. Durch das rationale Denken kamen wir mit Schweitzer dazu, den Regungen unseres Lebensstrebens trotz aller zwischenzeitlichen Resignation (aufgrund des mit diesem Lebensstreben verbundenen Leidens) aus Wahrhaftigkeit und Ehrfurcht treu zu bleiben und auch dem Streben anderer Wesen mit derselben Ehrfurcht zu begegnen.

> „Nicht aus Gütigkeit gegen andere bin ich sanftmütig, friedfertig, langmütig und freundlich, sondern weil ich in diesem Verhalten die tiefste Selbstbehauptung bewähre“ (KE, 337).
> „Das Intimste tätiger Ethik, wenn es auch als Hingebung erscheint, kommt also aus der Nötigung der Wahrhaftigkeit gegen sich selbst und erhält in ihr seinen wahren Wert“ (KE, 337).

Schweitzers Ethik gründet nicht auf einem bloßen Mitgefühl, sondern auf Wahrhaftigkeit dem eigenen Sein, den eigenen inneren Strebungen (Kap. 3.2) gegenüber. Der Weg von dem wahrhaftigen Erleben der Willensregungen (des inneren Ethischen) in mir zu solchen ethisch-rationalen Überlegungen ist also zwar beileibe nicht weit, doch sollte nun deutlich geworden sein, dass Schweitzers Ethik gerade kein bloßes und blindes Befolgen der Anlagen in uns ist. Aus dieser ethischen Lebensbejahung, die eben auch den unmittelbaren Regungen in mir widersprechende Lebensverneinung mit einschließt, folgt nämlich, dass wir gegen das Naturgeschehen denken und handeln müssen[196], was Ethik erschwert und den Pessimismus attraktiv erscheinen lässt. Ethik ist für Schweitzer also nicht fortgesetztes Naturgeschehen, sondern steht sogar in einem konfliktreichen ‚Widerspruch‘ hierzu.[197] In der (äußeren) Wirklichkeit und im Naturgeschehen gibt es keine ‚Gesamtzweckmäßigkeit‘[198], keine Gesamtteleologie, nur Einzelstreben nach Leben:

> „Die Natur kennt nur blinde Lebensbejahung. Der in den Kräften und Lebewesen auftretende Wille zum Leben ist bestrebt, sich durchzusetzen. Im Menschen aber kommt dieses natürliche Bestreben in Spannung mit einem geheimnisvollen anderen. 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“ (KE, 310).

So klar es ist, dass es uns ethisch nicht möglich ist, irgendeinem ethisch sinnvollen Naturgeschehen zu folgen (weil wir ein solches nicht entdecken können), so unverständlich ist bei Schweitzer, warum er stellenweise einen solch *starken* Gegensatz zum Naturgeschehen postuliert. Es geht doch vielmehr um bloßes ‚Anderssein als die Welt‘[199], wie Schweitzer andernorts selbst moderater formuliert.[200] Ethik reflektiert bloß auf das innere Ethische, auf die naturhaften Instinkte in uns und ist

---

196Selbst in unserer höheren Lebensbejahung kann schon Lebensverneinung enthalten sein, weil niedere Antriebe in uns für die höheren zurückstecken müssen; vgl. KE, 273.

197Vgl. KPhIII 1/2, 213 und KE, 242 u. 310. Weswegen alle Vorwürfe an Schweitzer, er würde naturalistisch den gegebenen Instinkten folgen, auf einem krassen Missverständnis beruhen müssen; vgl. KE, 242f. Zum unhaltbaren Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses bei Schweitzer siehe Günzler, Claus: Einführung, 160f. - Eine plastische, eindrückliche Beschreibung der Ambivalenz im Naturgeschehen findet sich auf SPEL, 128-130.

198Vgl. KE, 293.

199KE, 258; gemeint ist die nicht-menschliche natürliche Welt.

200Zumal Schweitzer ja auch gewissen Tierarten zugesteht, in Ansätzen das Für-Sich-Sein aufzugeben und damit naturhaft Ethisches in ihrem Dasein aufzuweisen; vgl. KPhIII 1/2, 198. Insofern kennt Natur eben nicht bloß blinde Lebensbejahung. Außerdem verwundert, dass Schweitzer nicht thematisiert, dass in uns selbst bereits ethische und

nicht etwas, was zu diesen Anlagen im vollen Widerspruch stünde. Schweitzers Dualismusproblem schimmert da m.E. erneut durch, welches ich in Kap. 5 ausführlicher behandle.

Nur der Mensch könne einer Ethik folgen (und nicht bloß Instinkten), da auch nur der Mensch in Schweitzers Sinne denken könne.[201] Mit der herausragenden Betonung dieser geistigen Dimension des Menschen[202] geht Schweitzer also von einer absoluten Sonderstellung des Menschen aus.[203] Dennoch, wie gesagt, fordert Schweitzer gleiche Ehrfurcht vor allem Leben, prinzipielle Unterschiede im Sinne einer Scala naturae lässt er nicht zu. Konkrete Kriterien, wonach wir entscheiden könnten, was nun das richtige Maß an Lebensverneinung sei, das wir aufnehmen müssen, sind dadurch in Schweitzers Konzeption fast unmöglich. Schweitzer zufolge sind alle konkreten ethischen Entscheidungen subjektiv und arational[204], da ein rational-objektives, immer gültiges Kriterium für keinen einzigen Einzelfall anzugeben ist. Dies sei eine Illusion der Ethik.[205] Dennoch beharrt Schweitzer auf eine gleichberechtigte Einbindung von allem Lebensstreben in die Ethik:

> „Betätigung des Guten an Menschen ist nur eine Äußerung meiner Gesinnung gegen das andere Wesen überhaupt“ (KPhIII 1/2, 58).
>
> „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“ (KE, 317).

Zentraler Kritikpunkt an Schweitzers Ethik in der Sekundärliteratur ist das bei Schweitzer offen gelassene Problen der Wertehierarchie bzw. Güterabwägung. Aus folgenden ansatzweise dargestellten Gedanken heraus halte ich Schweitzers Ethik dennoch für diskussionswürdig: (i) Die mindestens biozentrische Ausweitung der Ethik ist m.E. völlig richtig, auch hat Schweitzer wohl recht mit seiner Vermutung, dass die Beschränkung auf den Menschen darin wurzelt (neben einer gewissen Hybris vielleicht), dass man Ethik ‚kontrollierbar‘, rationalisierbar aufziehen wollte. (ii) So erstaunlich das zunächst klingen mag: ein ethischer (deskr.) Holismus oder Biozentrismus ist metaphysisch unter der Perspektive, dass man zunächst einmal in ein Verhältnis zur gesamten äußeren Welt gelangen will, weitaus sparsamer als Anthropozentrismus oder Pathozentrismus. Eine hochproblematische metaphysische Spaltung des Universums wie bei letzteren findet nämlich

unethische (höhere und niedere) Strebungen auftreten, vgl. Kap. 3.2. Man könnte sogar die Hypothese aufstellen, dass das Naturgeschehen an sich zwar keinen Gesamtsinn erkennen lässt, aber doch in wohlgeordnetem (ökologischem) Gleichgewicht steht. Dagegen scheint gerade der Mensch massiv destruktive Tendenzen aufzuweisen.

201 Vgl. KPhIII 1/2, 58.

202 Ohne das Geistige in Schweitzers Sinne ist unser Verhalten sehr dem Naturgeschehen ähnlich, es fehlt uns Macht über das Geschehen; vgl. z.B. KE, 99, KE, 101, Kap. 2.3 und den geistig-ethischen Kulturbegriff Schweitzers.

203 Vgl. auch KPhIII 1/2, 37 u. 58: Kreatur vs. Mensch; vgl. KPhIII 1/2, 170: der Mensch als höchste Erscheinung des Seins; vgl. KPhIII 1/2, 209f: durch die umfassendsten Wirkmöglichkeiten und durch die exklusive Möglichkeit des geistigen Verhältnisses zum gesamten Sein ist der Mensch höchstes Geschöpf. Vgl. KPhIII 3/4, 233f, wo Schweitzer interessanterweise deutliche Unterschiede der Entwicklungsstufungen von Leben aufzeigt.

204 Vgl. KE, 312 u. 339f.

205 Womit er vielleicht nicht ganz unrecht hat. Auch Kant und Aristoteles brachten es nicht gerade zu konkret äußerst anwendungsfreundlichen Ethiken.

gerade nicht mehr statt.[206] Es ist m.E. nicht kontraintuitiv, alle Lebewesen und sogar Schneekristalle in meinem Handeln zu berücksichtigen. Doch greift spätestens bei anorganischen Kristallen für mich die Analogie zu meinem Lebensstreben kaum noch, hier würden vielleicht eher ästhetische Gründe mein Handeln leiten. (iii) KritikerInnen Schweitzers verweisen auf den großen Unterschied zwischen der Art des Strebevermögens bei Mensch und Tier oder Pflanze und auf das vernünftige Freiheitsvermögen des Menschen. Einmal abgesehen davon, dass Schweitzer diese Unterschiede durchaus selbst wahrgenommen und bewertet hat, ist doch das Vermögen der Vernunft (welches tatsächlich so nur dem Menschen zukommt) m.E. nur wegen seines hohen inhaltlichen *Gegenstandes* (bis hin zu Gott und das Sein) wertvoll: i.e. der Wille zum Leben, der jedoch eben gerade auch anderen Lebewesen zuteil wird – wenn auch nicht wie beim Menschen mittels Vernunfterfassen. Andernfalls bedürfte es einer guten Begründung, warum ein sicherlich zwar hochentwickeltes, aber dennoch bloßes Vermögen Werthierarchien dermaßen strikt begründen könnte. (iv) Vom Gesamtdenken Schweitzers her ist seine Ablehnung einer Scala naturae m.E. gerade *nicht* prinzipieller Art (d.h. sie wäre nicht logisch widersprüchlich für Schweitzer), sondern resultiert erneut aus einem bestimmten Skeptizismus: *bisher* ist es schlichtweg nicht gelungen, vernünftig überzeugende, allgemeine Wertunterschiede anzugeben.[207] (v) Noch einmal zur Verdeutlichung: Wenn man mit Schweitzer die Gleichwertigkeit einer Bakterie und eines Menschen behaupten würde, dann nur und ausschließlich insofern, dass sie analog als Wille zum Leben erfasst werden kann. Dass die vielen Unterschiede zwischen Mensch und Bakterie für Schweitzer sehr wohl eine Rolle für die ethische Praxis spielen können, zeigt sich an der Lebenspraxis Schweitzers, der den Menschen anderen Lebewesen immer vorgezogen hat – doch aus begrifflich betrachtet bloß arational-subjektiven Gründen, nicht aus rational-objektiven.
Schweitzer hat sicher recht damit, dass absolute Wertunterschiede zwischen Lebewesen im Einzelfall tatsächlich schwer anzugeben sind (Was ist wertvoller: Ein Elefant oder eine Schildkröte?). Doch ließen sich m.E. zumindest allgemeiner graduelle Unterschiede aufzeigen.

Allmählich lässt sich zweifelnd fragen: Welche Rolle verbleibt überhaupt der Mystik für die Begründung einer optimistisch-ethischen Weltanschauung? Wie gleich in Kap. 4 zu sehen ist, kommt die Mystik systematisch eigentlich schon in diesem Kapitel ins Spiel – tatsächlich überlagern sich rationale und mystische Argumentation Schweitzers spätestens ab der rationalen Einsicht, alles Leben zu bejahen.[208] Man gelangt nun anscheindend grundsätzlich auch *ohne* die

206Wann soll z.B. der Zeitpunkt in der Evolution gewesen sein, als der Mensch Mensch im Sinne des Anthropozentrismus wurde, Vernunft bekam und sich urplötzlich vom Rest der Natur nicht nur graduell, sondern prinzipiell unterschied – und wie passierte dieser Sprung? Eine unbeantwortbare Frage m.E.

207Vgl. LD, 242: Schweitzer befürchtet zudem Missbrauch. In einem Brief an Oskar Kraus (1931, vgl. ThPhBW, 447) redet Schweitzer jedoch von prinzipieller Ablehnung einer Wertehierarchie.

208Vgl. KPhIII 1/2, 303.

Mystik zur Ethik, wie hier zu sehen war. Dennoch gibt es nicht wenige argumentative Schwachstellen und gewisse Lücken, die die Mystik, so sie denn eine ethikbegründende Funktion innehat, füllen könnte. Die heikelste Stelle scheint mir der Schritt zum Bejahen *allen* Lebensstrebens (nach dem Analogieschluss) zu sein (Kap. 3.3.2). Der Vollständigkeit und Übersichtlichkeit halber soll in einem letzten Unterkapitel noch Schweitzers Grundprinzip des Ethischen skizziert werden, bevor es dann an die ausführliche Untersuchung des Mystikbegriffs geht und dadurch zu sehen ist, ob die Mystik die Lücken eventuell schließen kann.

3.3.3 Das Grundprinzip des Ethischen als Schweitzers normative Ethik

Aus den vorangegangenen Überlegungen heraus lässt sich nun für Schweitzer das allgemeine Grundprinzip des Ethischen (=Sittlichen) formulieren, d.h. das vernünftig reflektierte und auf ein Prinzip gebrachte Ethische, womit die Ethikbegründung (vorläufig, da unter Ausklammerung der Mystik) abgeschlossen und Schweitzers normative Ethik erreicht wäre:

> „Das denknotwendige, einen Inhalt habende, sich mit der Wirklichkeit stetig, lebendig und sachlich auseinandersetzende Grundprinzip des Ethischen lautet: Hingebung an Leben aus Ehrfurcht vor dem Leben“ (KE, 328).

Dass diese Bestimmung etwas verkürzend ist[209], zeigt sich an der konkreteren Bestimmung des Begriffs des Guten in diesem Grundprinzip des Ethischen:

> „Damit ist das denknotwendige Grundprinzip des Sittlichen gegeben. Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen. Tatsächlich läßt sich alles, was in der gewöhnlichen ethischen Bewertung des Verhaltens der Menschen zueinander als gut gilt, zurückführen auf materielle und geistige Erhaltung oder Förderung von Menschenleben und auf das Bestreben, es auf seinen höchsten Wert zu bringen. Umgekehrt ist alles, was in dem Verhalten der Menschen zueinander als böse gilt, seinem letzten Wesen nach materielles oder geistiges Vernichten oder Hemmen von Menschenleben und Versäumnis in dem Bestreben, es auf seinen höchsten Wert zu bringen“ (KE, 331).

Am kantischen Grundprinzipsvorbild orientiert gelangt Schweitzer also zur Einsicht, dass ‚ethisch gut‘ gleichbedeutend ist mit der passiven Nicht-Schädigung (=Erhaltung) und aktiven Förderung von Leben, ‚ethisch schlecht‘ bzw. ‚böse‘ das Schädigen und Töten von Leben. Schweitzer nimmt mit dieser Bestimmung von ‚gut‘ in interessanter Weise Bezug auf die Alltagsprache.[210] Nicht ‚Rechttun‘, sondern das inhaltlich bestimmte ‚Gute‘ sei oberster Begriff der Ethik.[211] Dass das Leben an sich, gar verstanden als das blinde Auslebung vitalistischer Triebe, gerade *nicht* Schweitzers höchstes Gut ist, zeigt u.a. ein Brief Schweitzers von 1926, in dem er deutlich macht, dass nur in Bezug auf andere Menschen das Leben höchstes Gut ist, da ich ja nichts anderes habe,

209An dieser Formulierung wird deutlich, dass die häufige Reduktion von Schweitzers Ethik auf ‚Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben‘ sehr verkürzend ist (deutet mehr die Begründung der Ethik aus der ehrfürchtigen Lebensbejahung heraus an als die Ethik selbst), auch wenn Schweitzer selbst diesen elliptischen Ausdruck gelegentlich gebraucht. Bezüglich des bisher Erarbeiteten ist jedoch selbst die hier zitierte Formel elliptisch, da Schweitzer, wenn Selbstvervollkommnung und Hingabe die Pfeiler der Ethik sein sollen, eigentlich sagen müsste: ‚Hingebung an Leben aus Selbstvervollkommnung aus Ehrfurcht vor dem Leben‘. - Auf KPhIII 1/2, 200 heißt es alternativ: ‚Vollendetes Wirken aus vollendeter Gesinnung‘.

210Vgl. weiterführend auch die Diskussion um Intuitionismus in der Ethik: Ricken, Friedo: Ethik, 70-72.

211Vgl. KPhIII 1/2, 56f.

wodurch ich mit ihm in Beziehung treten könnte (und da es Bedingung der Möglichkeit seiner Selbstvervollkommnung ist). Bezogen auf mich selbst ist jedoch die Selbstvervollkommnung das höchste Gut[212], so Schweitzer.

‚Allgemein'[213], d.h. allgemeingültig, ist das Grundprinzip für Schweitzer insofern, dass es für *alle* ethischen Fälle gilt; ‚absolut'[214] sei es, weil es von keinem weiteren Prinzip mehr eingeschränkt werden kann: es gilt unumstößlich. Die Allgemeinheit und Absolutheit des Grundprinzips bedeuten auch, dass es nur ein *einziges* ethisches Grundprinzip für Schweitzer gibt.[215] ‚Universal'[216] sei es schließlich, insofern es sich auf das ganze Universum bezieht (nicht nur z.B. auf das Verhalten von Mensch zu Mensch). ‚Denknotwendig' ist Schweitzers Grundprinzip des Ethischen allerhöchstens im Sinne von Kap. 2.3, nicht jedoch streng logisch denknotwendig.[217] Günzler sieht in Schweitzers Grundprinzip den an sich schon spannungsreichen Versuch, streng begriffliche, kantische Normativität mit der Erlebensgrundlegung von Ethik bei Schopenhauer zu verknüpfen.[218] Schweitzers Grundprinzip bestätigt, dass das Festhalten an den naturhaften Regungen in uns (Kap. 3.2) trotz der Konflikte, in die wir durch Welterkennen geraten (Kap. 3.3.1), auch nach rationaler Reflexion möglich, ja sogar schlechthin gut ist. Schweitzer hat jedoch bewusst kein ‚Grund*gesetz*' des Ethischen wie Kant formuliert, denn Ethik ist für Schweitzer nicht wie ein Gesetz regulierbar.[219] Zudem soll es laut Schweitzer kein abstraktes, trockenes Prinzip darstellen, sondern zur lebendigen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit herausfordern.

Selbstwidersprüchlich ist Schweitzers Grundprinzip nur, wenn man (i) voraussetzt, dass es mit einem Grundprinzip des Ethischen prinzipiell und theoretisch möglich sein muss, nie schlecht und immer gut zu handeln, und (ii) in Betracht zieht, dass wir (biologisch) nur leben können, indem wir töten und Leben hemmen. Schweitzer beharrte dennoch stets auf seiner Meinung, dass alles Hemmen und Vernichten von Leben schlecht ist. An Annahme (ii) ist nichts zu rütteln, doch Annahme (i) bleibt von vielen KritikerInnen Schweitzers ein bloßes Postulat.[220]

Es ist laut Schweitzer oft notwendig, Leben zu hemmen und gar zu töten, damit aber nicht völlig entschuldigt.[221] *Wann* es genau notwendig ist, das lässt sich Schweitzer zufolge grundsätzlich nicht objektiv-rational reglementieren (so sehr wir uns auch nach solch einer Sicherheit sehnen). Schuldig

212Vgl. LWD, 90.

213Vgl. KE, 306. Was bei Schweitzers Grundprinzip m.E. im Gegensatz zu Günzlers Meinung auch zutrifft; vgl. Günzler, Claus: Einführung, 164. Dies bedeutet wiederum nicht, dass damit ethische Fragen schon hinreichend *konkret* zu entscheiden sind.

214Vgl. KE, 339 u. 347.

215Was zudem deutlich macht, dass Schweitzer insofern nicht mit Wertethik in Verbindung zu bringen ist.

216Vgl. KE, 199 u. 334.

217Vgl. auch Günzler, Claus: Einführung, 119.

218Vgl. Günzler, Claus: Einführung, 59ff.

219Vgl. KPhIII 3/4, 153-155.

220Vgl. z.B. der, Manuel: konviviale Ethik, 19f. Dagegen Härle, Wilfried: Leben, 66. Auch der Annahme Schneiders, dass Leben befördern notwendig immer zugleich Lebenshemmung oder -tötung, also Böses, bedeute, ist zu widersprechen, man denke an eigene Selbstvervollkommnung.

221Vgl. KE, 340.

bleiben wir also immer, weil die ‚Selbstentzweiung des Willens zum Leben' in der Welt nur momentweise aufgehoben werden kann (vgl. Kap. 4.2). Schweitzer scheint nicht so sehr aus religiösen, sondern vielmehr aus moralpädagogischen Gründen am Schuldbegriff festzuhalten: Nie dürfen wir empfindungslos werden dadurch, dass wir unser Verhalten z.B. mit einem abstrakten Prinzip völlig entschulden und ethisch erklären können, meint er. „Das gute Gewissen ist eine Erfindung des Teufels."[222] Das Maß der Lebensverneinung, die wir in unsere optimistisch-ethische Weltanschauung aufnehmen müssen, bleibt für Schweitzer etwas Arationales. Nicht nur, weil wir keine allgemeinen Wertunterschiede zwischen höheren und niederen Lebewesen angeben können, sondern auch, weil dies jeweils nur situativ entschieden werden kann. Jede allgemeine Vorzugsregel würde Schweitzers Grundprinzip verletzten, da es das ethisch Schlechte (Hemmen und Vernichten von Leben) legitimieren würde. Auch wenn die Herleitung des Grundprinzips ein Stück weit rational sein mag, sind die Anwendung und die Hauptquelle der Herleitung[223] also weitgehend arational für Schweitzer. ‚Grenzenlosen'[224], d.h. größtmöglichen Enthusiasmus fordert Schweitzer und begibt sich damit auf einen Servierteller für seine KritikerInnen, die genau diese Vagheit in Schweitzers Ethik massiv beanstanden. Obwohl Schweitzer anscheinend recht gerne ein konkreteres Prinzip hätte formulieren wollen[225], bleibt er lieber seinem radikalen Wahrhaftigkeitsanspruch treu. Womit Schweitzer zumindest recht haben dürfte: Auf Aussagen über das Verhältnis des Menschen zur gesamten Welt, besonders zur belebten, zu verzichten, nur um eine umgängliche, kontrollierbare und überschaubare Ethik zu haben, ist denkbar unwahrhaftig und unvollständig. Was Schweitzer damit aber nicht gezeigt hat, ist, dass eine solche Ethik notwendig komplett unreglementierbar wird, wie er selbst es anzudeuten scheint.[226] Konkrete ethische Entscheidungen sind für Schweitzer immer subjektiv.[227]

> „Die subjektive, extensiv und intensiv ins Grenzenlose gehende Verantwortlichkeit für alles in seinen Bereich tretende Leben, wie sie der innerlich von der Welt freigewordene Mensch erlebt und zu verwirklichen sucht: dies ist Ethik. Aus Welt- und Lebensbejahung entsteht sie. In Lebensverneinung verwirklicht sie sich" (KE, 327f).

Eingeschränkt wird unsere „erschreckend unbegrenzte Verantwortung"[228] für alles Leben eigentlich nur durch unsere Fähigkeiten und unsere Vermögen. Es heißt ja nicht: ‚Hingabe an *das* Leben', sondern bloß ‚Hingabe an Leben', da Schweitzer nur Verantwortung demjenigen Lebensstreben gegenüber fordert, das in unseren Bereich tritt.[229]

Sozialethische Ansätze degradiert Schweitzer prinzipiell zu einem bloßen Anhang an die

222KE, 340.
223Der ‚Lebensodem', vgl. KE, 319.
224Vgl. KE, 312.
225Vgl. KE, 218 u. 270, aber auch KPhIII 1/2, 56.
226Vgl. KE, 312 u. 319.
227Vgl. z.B. KE, 319 u. 327; Günzler, Claus: Einführung, 129.
228KE, 342.
229Vgl. Härle, Wilfried: Leben, 63.

Individualethik.[230] Nie dürfen in Schweitzers Sicht Menschen einer Gesellschaftsidee geopfert werden und nie darf man vergessen, dass wahre Ethik im Einzelnen entsteht und nicht aus gesellschaftlichen Überlegungen heraus.[231]

Schweitzer gelangt später dazu, seine Ethik auch mit dem Begriff der Liebe in Verbindung zu bringen, den er zuvor noch als bloß gleichnishaftes Reden abgelehnt hatte.[232]

4 SCHWEITZERS BEGRIFF DER MYSTIK

Welche Rolle spielt nun die Mystik in der skizzierten Ethikbegründung? Wo setzt sie ein? Hierfür muss zunächst genau geklärt werden, was Schweitzer unter ‚Mystik' versteht.[1] Die Ethikbegründung selbst kann dabei für diese Begriffsklärung vorübergehend beiseite gelassen werden. Erst in Kap. 5 wird die Rolle der hier bestimmten ‚Mystik' in Schweitzers Ethikbegründung erkundet.

Die Bestimmung des Mystikbegriffs ruft insofern erhebliche Schwierigkeiten hervor, als dass es bei Schweitzer offensichtlich mehrere zu unterscheidende Mystikbegriffe gibt, ohne dass Schweitzer dies in allen Passagen, in denen es bei ihm um ‚Mystik' geht, transparent machen würde. Ähnlich wie beim Ethikbegriff scheint es – unausgesprochen – bei ‚Mystik' eine *deskriptive* (Kap. 4.1) und eine *normative* (Kap. 4.2) Verwendung für Schweitzer zu geben, wobei hier besonders der normative Begriff, also Schweitzers inhaltliche Vorstellung von Mystik, interessiert. Auch innerhalb des normativen Mystikbegriffs sind verschiedene Verwendungen von ‚Mystik' zu unterscheiden: Der Mystikbegriff, der nur die erkenntnistheoretische Einordnung desselben bedeuten soll (Kap. 4.2.1), Mystik als ‚geistiges Einswerden' (Kap. 4.2.2) sowie als ‚tätiges Einswerden' (Kap. 4.2.3).

---

230 Vgl. KE, 247 u. 316.

231 Vgl. KE, 59. Schweitzers radikale Kritik an Sozialethiken, die die Individualethik zu stark beschneiden, dürfte es ihm zudem schwer gemacht haben, gerade in den letzten Jahrzehnten, die von starken Sozial- bzw. Institutionenethiken wie die von Rawls geprägt waren, rezipiert zu werden. Sehr spannend wäre sicherlich der nie verfasste, aber geplante vierte Teil der Kulturphilosophie geworden, in dem Schweitzer ja quasi eine Sozialethik aufstellen wollte. - Schweitzer hat m.E. recht damit, den Ausgangspunkt aller ethischen Fragen im einzelnen und dessen Bedürfnissen zu sehen, jedoch nicht in der Individualethik, welche eben im Unterschied und gleichrangig zu der Sozialethik das Verhalten einzelner regeln soll, nicht das von Institutionen.

232 Vgl. KE, 332f., wo laut Härle Schweitzers Liebesbegriff sehr verengt sei auf das Geschlechtliche, im Gegensatz zu späteren Stellen; vgl. Härle, Wilfried: Leben, 63: Fußnote 33. Liebe beinhalte auch alle ethischen Einzelforderungen. Mehr von Schweitzer zum Potential und zu den Grenzen des Liebesbegriffs in der Ethik: KE, 365. KPhIII 1/2: 219, 288, 414, 429, 432, 436 (!). KPhIII 3/4: 136 (!), 270 (!), 274, 373. ThPhBW, 431. LD, 241. MAP, 398.

1 Die m.E. wichtigsten Stellen zum Mystikbegriff bei Schweitzer sind: KE: 68-70, 90f, 320-327, 334f. / KPhIII 1/2: 39f, 154-165, 191-196, 214-217, 266-269, 280-283, 365-379, 411-415, 441, 450. / KPhIII 3/4: 65-86, 234f. / MAP: 25-28, 43, 385, 487f. / SV: 706f. / LD: 244. / ThPhBW: 435f, 599. / WAID: 439f, 658-663.
Schweitzers Beschäftigung mit Mystik begann offensichtlich im Rahmen der Theologie, insbesondere der Paulusstudien; vgl. MAP. Vgl. Gräßer, Erich: Thesen, 193. Mit Paulus' ‚Mystik' hat Schweitzers ‚Mystik' viel gemeinsam.

4.1 Schweitzers deskriptiver Mystikbegriff

Mit ‚Mystik' assoziiert man vielleicht zuerst bestimmte theologische Schriften aus dem Mittelalter oder religiöse, spirituelle Praktiken. Was versteht nun Schweitzer generell unter Mystik (ich möchte dies Schweitzers *deskriptiven* Mystikbegriff, ‚Mystik (deskr.)'[2], nennen)?

> „Durch alle Zeiten hindurch geht die Mystik als die innerlichste Weltanschauung neben den andern einher oder tritt in ihnen auf. [...] Mystik liegt überall da vor, wo das Denken sich nicht dabei aufhält, eine Lehre über die Welt aufzustellen und aus ihr Folgerungen für das Verhalten des Menschen zu ziehen, sondern in unmittelbarer Weise mit den großen, alle anderen in sich enthaltenden Fragen unseres geistigen Einsseins mit dem unendlichen Sein beschäftigt ist und sie zu lösen unternimmt. Mystik [ist] also Naturphilosophie, auf die zentrale Frage der Weltanschauung konzentriert" (KPhIII 1/2, 154).

Teile dieser Aussagen sind mit dem bisher Erarbeiteten noch kaum zu verstehen und bedürfen einer Interpretation, die ich im Folgenden versuchen werde. Was wir dieser Bestimmung zunächst entnehmen können ist, (i) dass sie das (für das Denken anscheinend sehr wichtige) ‚geistige Einssein mit dem unendlichen Sein' zum Inhalt hat, (ii) dass ‚Mystik' immer eine bestimmte Art von Weltanschauung i.w.S. ist, (iii) dass ‚Mystik' als eine solche Weltanschauungsart aber auch Teil umfassenderer Weltanschauungen i.w.S. sein kann, (iv) dass sie eine bestimmte Art von Naturphilosophie ist und (v) dass sie ‚innerlichste Weltanschauung' ist. Meine Interpretation des inneren Zusammenhangs dieser Aussagen beruht auf der Bestimmung von Weltanschauung i.w.S. (vgl. Kap. 2.2) als ein ‚in ein geistiges Verhältnis zum unendlichen Sein Gelangen': ‚Geistiges Einssein' (also nicht materielles Einssein) mit dem Sein ist ein – sogar sehr starker – Ausdruck eines geistigen Verhältnisses zu diesem Sein. ‚Mystik' erfüllt, insofern sie geistiges Einssein beinhaltet, dasjenige, was definitorisch eine Weltanschauung i.w.S. ausmacht und ist folglich selbst eine Weltanschauung i.w.S.. *Teil* einer Weltanschauung i.w.S. kann (muss aber nicht) ‚Mystik' sein, so meine Interpretation weiter, indem sie – wiederum verstanden als geistiges Einssein – eben nur einen, dabei aber den zentralsten Aspekt, den Kern einer umfassenden Weltanschauung i.w.S. bildet, insofern sie die Frage des geistigen Verhältnisses zum Sein beantwortet (nicht jedoch z.B. diesem Verhältnis vorausgehende erkenntnistheoretische oder darauf folgende ethische Fragen).[3] Weil die Mystik, den Kern der Weltanschauung i.w.S. betrifft und ein sehr enges geistiges Verhältnis zum Sein ausbildet, ist sie in der Auffassung Schweitzers der vollkommenste Weltanschauungsteil, den es gibt:

> „Nur die Mystik entspricht dem Ideal der Weltanschauung. Alle anderen Weltanschauungen sind der Art nach unvollkommen und unsachlich" (WAID, 440).

Die schwierige Aussage Schweitzers, dass Mystik eine Art Naturphilosophie sei, verstehe ich so, dass sich die Bedeutungen beider Begriffe ein Stück weit überschneiden, aber sicher nicht decken

2 In diesem Kap. 4.1 bedeutet ‚Mystik', wenn nicht anders angegeben, immer den deskriptiven Mystikbegriff.

3 Vgl. KPhIII 1/2, 280. Vgl. auch KPhIII 1/2, 368f u. 457: Mystik sucht nicht Welterklärung wie die Religionen und Philosophien; sie kann als einzige auf Welterklärung verzichten; vgl. KPhIII, 3/4, 389. ‚Welterklärung' ist weitaus umfassender als ‚Welterkennen'. - Tatsächlich ist die normativ verstandene ‚Mystik' nur ein Teil von Schweitzers eigener Weltanschauung, aber eben genau der zentrale Teil, wie noch zu zeigen ist.

oder eine die andere Bedeutung mit umfasst. Die Überschneidung besteht bloß darin, dass ‚Mystik' den Aspekt innehat, das gesamte Sein, um das es der Naturphilosophie eben auch geht (vgl. Kap. 2.3), geistig zu erfassen, was sich in der geistigen Einswerdung ausdrückt. ‚Innerlichste Weltanschauung' ist ‚Mystik' gemäß einer möglichen Rekonstruktion nun insofern, dass sie im Vergleich zu den anderen beiden Typen von Weltanschauung i.w.S., nämlich philosophische und religiöse Weltanschauung, am stärksten, d.h. am konsequentesten auf das ‚Innere', d.h. auf die Introspektion, auf den Willensbereich der Vernunft setzt.[4] Mystisches Einssein wird also immer ‚erlebt'. Insofern ist sie auch ‚unmittelbar' und nicht ‚doktrinär'[5], wie Schweitzer behauptet.

Was bedeutet schließlich das ‚unendliche Sein', von dem Schweitzer spricht? Schweitzer suchte nach einem Überbegriff dafür, womit man in der Mystik einswerden kann. In der Philosophiegeschichte fallen darunter Begriffe wie ‚das Absolute', ‚der Weltgeist', ‚Gott', ‚das Transzendente', etc.[6] Warum Schweitzer jedoch genau diesen Ausdruck des ‚unendlichen Seins' wählt und was er selbst genauer für seine eigene Mystik hierunter versteht, hängt mit seiner Wirklichkeitssicht zusammen, die für seinen normativen Mystikbegriff (Kap. 4.2.2) erläutert wird. Dort wird auch deutlich werden, dass es sehr verschiedene Weisen gibt, dieses unendliche Sein zu bestimmen, was sich eben in den verschiedenen Ausdrücken hierfür widerspiegelt. Einen völlig neutralen Überbegriff für dasjenige, womit man in der ‚Mystik' ‚einswird', gibt es daher nicht. Schweitzer bringt das Wort ‚Mystik' auch aus diesem Grunde der Sache nach (nicht nur etymologisch[7]) mit ‚geheimnisvoll' in Verbindung.[8] Die Gründe dafür, dass Schweitzer das Sein ‚geheimnisvoll' nennt, sind somit in etwa dieselben wie beim Lebensbegriff, zumal ja Leben und Sein für Schweitzer identisch sind (vgl. Kap. 3.3.1). Da das ‚unendliche Sein' jeweils verschieden verstanden wird, wird auch das ‚Einssein' damit je verschieden konzipiert.[9] Was erfahren wir noch von Schweitzer über das ‚Einswerden' bezüglich des deskriptiven Mystikbegriffs? Nur, dass es erlebt (nicht erkannt) wird, und dass es alternative Ausdrucksweisen hierfür gibt: ‚Hingebung an' oder ‚Eingehen in das Sein', ‚sich Versenken in die Natur', ‚In-Harmonie-Sein' mit dem Sein, etc.[10]

Zusammenfassend ist zu Schweitzers Mystik (deskr.) festzustellen, dass das geistige *Einssein* (bzw.

---

4 Wenn Schweitzer trotzdem von Erkennensmystik (MAP, 398; KE, 223) spricht, scheint er elliptisch zu meinen, dass Mystik durch Erkennen erst hindurchgehen muss, bevor es erlebt werden kann; vgl. Kap. 4.2.1. So ‚erlebt' auch z.B. Spinoza das Einssein mit dem Sein; vgl. KE, 207. Dass Schweitzer Spinoza, Hegel und andere der so verstandenen Mystik zuordnet, ist zu kritisieren, insofern Schweitzer m.E. diesen Philosophen damit nicht ganz gerecht wird.

5 Vgl. KPhIII 1/2, 280.

6 Wenn Schweitzer auf MAP, 25 ‚Mystik' über das Eingehen in etwas Ewiges und Überirdisches definiert, so ist dies insofern kompatibel mit der hier geschilderten deskr. Mystik-definition, als MAP eher einen theologischen Kontext hat und es von vornherein um das Einswerden mit Gott geht.

7 Vgl. KPhIII 1/2, 154 u. 266. Auf KPhIII 1/2, 369 (und ähnlich KPhIII 3/4, 67) wird Mystik von Schweitzer dagegen primär von ‚die Augen schließen' abgeleitet, aus dem sich eine „in der innerlichen Versenkung gewonnene und ihrer Art nach geheimnisvolle Überzeugung" ergebe.

8 Vgl. KPhIII 1/2, 154.

9 Schweitzers Verständnis von Einssein in seiner eigenen Mystik erfolgt in Kap. 4.2.

10 Vgl. KE 90; KPhIII 1/2, 192; MAP, 26; KPhIII 3/4, 380 u. 235.

häufiger: ‚Einswerden') mit dem unendlichen Sein die zentrale Bedeutung von Mystik ist[11] und sich die anderen, oben beschriebenen Aspekte daraus ergeben (z.B. ‚innerlichst': bezogen auf den geistigen Bereich in uns, in dem das Einssein erlebt werden kann; sowie ‚Weltanschauung': Einswerden gibt eine Antwort auf die Kernfrage der Weltanschauung i.w.S.).[12]

Die Betonung des geistigen Einsseins mit dem Sein bringt umgekehrt mit sich, dass Schweitzer *ekstatische* mystische Erlebnisse nicht als notwendige Bedingung dafür ansieht, etwas mystisch zu nennen.[13] Doch sei Mystik ursprünglich gerade in solchen ekstatischen Erlebnissen und in Magie enstanden[14], bei welcher es um das Einswerden mit einzelnen höheren Mächten ging mittels geheimnisvoller Weihen (= ‚Mysterien'). Aus dieser primitiven Mystik, die oft von Machtstreben geleitet war und nicht gänzlich unter die obige Definition von Mystik fällt, entwickelte sich später laut Schweitzer das Einswerden des menschlichen Geistes mit dem unendlichen Sein und dadurch die Denkmystik, der es mehr um ein tiefes Verstehen des eigenen Seins im unendlichen Sein gehe.[15] Das Christentum habe ein ambivalentes Verhältnis zur Mystik, da Einswerden mit Gott den christlichen Dualismus und die Autorität der Kirche (‚Selbsterlösung') zu untergraben drohe[16], obwohl schon Jesus und Paulus in gewisser Weise Mystiker waren.[17]

Schweitzer erläutert an mehreren Stellen[18] ausführlich die Unterschiede und Gemeinsamkeiten von (für sich stehenden oder integrierten) philosophischen, mystischen und religiösen Weltanschauungen. Fast alle mystischen Weltanschauungen i.w.S. lassen sich demnach Schweitzer zufolge entweder (i) denkfeindlichen Erlebnismystiken zuordnen, welche philosophisches Denken ablehnen[19], oder aber (ii) philosophischen Mystiken, welche jedoch stets ethikfeindlich werden (s. Kap. 4.2).[20] So unterscheidet er unethische ‚Identitätsmystiken' von ‚ethischen Mystiken'.[21]

---

11 Vgl. z.B. auch KPhIII 3/4, 72.

12 Inwiefern J.S. Bach dabei einer der größten Mystiker aller Zeiten sein soll, deutet Schweitzer bloß an; vgl. JSB, 147; LD, 83 und Mertens, Paul: Bach, 235.

13 Vgl. KPhIII 3/4, 76 und Kap. 4.2.2: mystisches Erleben in Schweitzers eigener Mystik.

14 So in China und Indien zu beobachten, vgl. KPhIII 1/2, 78-81; aber auch im vorderasiatischen Raum: ebd. 192f; vgl. auch KPhIII 1/2, 281 u. 365f.

15 Vgl. KPhIII 1/2, 370. Vgl. KPhIII 3/4, 65ff. Erläuterung zu ‚primitiver' und ‚höherer' Mystik: MAP, 25.

16 Vgl. KPhIII 1/2, 158; KPhIII 3/4, 73.

17 Vgl. KPhIII 1/2, 119 u. 122.

18 Vgl. besonders KPhIII 1/2, 192ff u. 364ff.

19 Oft wehrten sich laut Schweitzer religiöse Mystiker gegen Philosophie, weil man mystische Erlebnisse nie gänzlich aus dem Denken herleiten oder sie mit dem Denken erklären könnte – umgekehrt lehnten viele Philosophen (z.B. im Rationalismus) Mystik als unsachlich-arationale Ekstase ab; vgl. KPhIII 1/2, 162. Schweitzer zufolge beruht dies auf einem falschen, zu sehr religiös geprägten Verständnis von Mystik; vgl. KPhIII 1/2, 162 u. 192.

20 Vgl. KPhIII 1/2, 154f. Interessanterweise steht für Schweitzer die Mystik der Philosophie noch näher als die Religion der Philosophie. Während die Religion teilweise etwas starr sei durch ihre Bindung an die Überlieferung, in der sie vornehmlich Wahrheit zu finden glaubt, können Philosophie und Mystik (sofern sie einigermaßen unabhängig von religösen Kontexten ist) voraussetzungsloser, wenn auch nie gänzlich unbeeinflusst durch die Geistesgeschichte, an die Wirklichkeit herantreten; vgl. KPhIII 1/2, 189ff.

21 Vgl. WAID, 661. Schweitzers Mystik gehört zum Teil (!) zur ethischen Mystik, s. Kap. 4.2.3. Diese Unterscheidung ist systematisch keine vollständige Unterteilung aller Mystikformen (‚geistiges Einssein' gemäß Kap. 4.2.2 fehlt).

4.2 Schweitzers normativer Mystikbegriff

4.2.1 Mystik als tiefste Vernunftbetätigung

Mystik (deskr.) ist also mit der Kernfrage der Weltanschauung i.w.S. beschäftigt. Umso ungünstiger ist für Schweitzer, der ja eine optimistisch-ethische Weltanschauung begründen möchte, dass die Mystik in der Geistesgeschichte solche Schwierigkeiten bezüglich der Vereinbarkeit mit Ethik oder philosophischem Denken aufwarf. Mit einem *neuen*, eigenen Mystikverständnis will Schweitzer nun aufzeigen, wie philosophisches, religiöses und mystisches Denken in einer Weltanschauung i.w.S. ineinandergehen können.[22] Mit diesem eigenen Mystikbegriff Schweitzers klärt sich auch der in der Einleitung (Kap. 1.2) erwähnte Widerspruch zwischen Mystik als ‚Feind der Ethik'[23] und andererseits der Behauptung, dass Ethik aus Mystik geboren werden kann und muss: Schweitzer hat eine inhaltliche Vorstellung von Mystik, die sich mindestens in der Hinsicht der Ethikkompatibilität von anderen Mystikformen unterscheidet.[24] Dieser aus Schweitzers Sicht richtig verstandene Mystikbegriff, d.h. Schweitzers *normativer* Mystikbegriff, wird nun im Folgenden immer gemeint sein, wenn es nicht anders angegeben ist.

Ein erster Aspekt dieses normativen Mystikbegriffs, der in diesem Unterkapitel nun behandelt werden soll, ist die Zuordnung (durch Schweitzer selbst) zur ‚Denkmystik', bedeutungsgleich mit ‚philosophischer Mystik': In der ‚Kulturphilosophie' tritt Schweitzers Mystikbegriff erstmals im Zusammenhang mit der Vernunftbestimmung (Kap. 2.3) auf: „Das letzte Wissen, in dem der Mensch das eigene Sein in dem universellen Sein begreift"[25], d.h. das höchste und letzte weltanschauliche Wissen überhaupt, nennt Schweitzer ‚mystisch'. „Mystik ist tiefste Denkweise".[26] Mystik als *letztes* Wissen bedeutet in diesem Zusammenhang für Schweitzer ‚zu Ende gedachtes Denken'.[27] Schweitzer zufolge gelangt man, wenn man zu Ende denkt, notwendig zu etwas Arationalem, nämlich zur Mystik, welche somit im Willensbereich zu verorten ist und innerhalb dieses Vernunftbereiches als die ‚tiefstmögliche' Einsicht überhaupt. Von dort kommen ja generell die wichtigsten und wertvollsten Einsichten. In diesem Willensbereich und damit auch in der Mystik wird arational *erlebt*, nicht mehr bloß erkannt.[28] Was heißt jedoch (i) ‚tiefstes', ‚letztes'

22 Vgl. KPhIII 1/2, 178, auch Fußnote 294: *Das* Ergebnis der (richtigen) Weltanschauung sei Mystik. Dadurch wird auch deutlich, dass Schweitzer, wenn er eine ‚philosophische' Weltanschauung sucht (Kap. 2.2), eigentlich eine integrierte Weltanschauung anstrebt, wie ich das nenne, was sich aus einem bestimmten Verständnis des Denkens, des Religiösen und der Mystik ergibt.

23 Vgl. KE, 324, auch zur folgenden Aussage. - Günzler interpretiert diese Aussage fälschlicherweise als Aussage Schweitzers auch über den normativen Mystikbegriff; vgl. Günzler, Claus: Einführung, 180.

24 Vgl. KE, 325. Schweitzer ist mit keiner bisherigen Mystik wirklich zufrieden; vgl. WAID, 441.

25 KE, 69.

26 KPhIII 1/2, 192.

27 KE, 70. ‚Leben' ist hier höchster Gegenstand des Wissens. Auch hier gilt, dass Mystik trotzdem für Schweitzer keine ‚Wissenschaft' ist, weil diese für ihn immer empirisch-rational sein muss; vgl. Kap. 2.3.

28 „Im letzten Grunde erkenne ich die Welt, insoweit ich sie erlebe"; vgl. KPhIII 1/2, 193. - Mystik beruht damit definitv nicht auf einer besonderen Erkenntnisart oder einem besonderen Vernunftvermögen für Schweitzer, sondern

Wissen? Was heißt (ii) ‚zu Ende gedachtes Denken'? Auch hier stellt Schweitzer den Leser, die Leserin vor einige Rätsel. Zu (i): Meine Interpretation dieser Aussagen basiert erneut auf der Annahme einer elliptischen Redeweise Schweitzers: ‚tiefstes und letztes Denken' ist ein verkürzter Ausdruck dafür, dass die Vernunft ihr höchstes *Objekt* erreicht hat, d.h. das Objekt ist das ‚tiefste', ‚höchste', ‚letzte'. Dabei besteht besagtes Objekt im ‚Leben', oder ‚Sein'. Aus einer metaphysischen Sicht ist es das letzte von uns erfassbare Prinzip der Wirklichkeit. Da dieses Sein im mystischen Erleben nicht bloß als etwas in uns, sondern als etwas, das das ganze Universum ausmacht (= ‚unendliches Sein', s. Kap. 4.2.2) erlebt wird, ist dieses Erleben das vollkommenste und tiefste überhaupt. ‚Mystik' lässt sich damit vielleicht auch als ‚tugendhafte' (im aristotelischen Sinne einer Bestheit) Betätigung des Willensbereiches der Vernunft beschreiben; durch den Willensbereich können die größten Geheimnisse überhaupt (= ‚Leben', ‚Sein') in bestmöglicher Weise berührt werden.

Zu (ii): Mystik muss durch *rationales* Denken hindurchgehen: das bedeutet der Ausdruck ‚zu Ende gedachtes Denken'. Erst dann kann man zu den mystischen Einsichten im *arationalen* Willensbereich gelangen.[29]

> „Der Weg zur wahren Mystik führt durch das rationale Denken hindurch zum tiefen Erleben der Welt und unseres Willens zum Leben hinauf. Wir alle müssen wieder wagen ‚Denkende' zu werden, um zur Mystik zu gelangen, die die einzig unmittelbare und einzig tiefe Weltanschauung ist. Alle müssen wir in dem Erkennen bis dahin wandeln, wo es in Erleben der Welt übergeht" (KE, 92).

Schweitzer ist wohl der Ansicht, dass Mystik als Einswerden mit anderem Lebensstreben (Kap. 4.2.2) zuerst die Erkenntnis dieses anderen Lebensstrebens (den Analogieschluss) braucht. Wie soll man sonst einswerden mit etwas oder jemand, von dem man nicht einmal weiß, dass es existiert? Das Wissen um die Existenz anderer Lebewesen ist aber nur über das Erkennen im Zusammenspiel mit dem Willensbereich möglich – und damit muss Denken (als das Zwiegespräch dieser beiden Vernunftbereiche) *vor* der Mystik kommen. Ein mystisches Erleben unabhängig von vorhergehendem rationalen Denken mag es vielleicht geben. Es ist nach Schweitzer dann jedoch unvollständige Mystik, welche in ‚unklares Phantasieren' gerät.[30] Schweitzers Mystik funktioniert also nicht ohne konkretes Welterkennen, was in Kap. 4.2.2 noch klarer werden wird. Vollständige Mystik kann damit keine bloße, unmittelbare Regung des Lebensstrebens sein, obschon der Drang zum Einssein ja im Willensbereich angelegt ist (Kap. 3.2). Dies widerspricht aber m.E. nicht der Möglichkeit, dass Mystik erlebt wird, insofern das Einssein nichts ist, was mit den Sinnen zu erkennen wäre, noch etwas rein rational Gedachtes. Was genau ‚erlebt' wird, bleibt größtenteils unklar, denn Schweitzer belässt es bei bildlichen Gleichnissen.[31] Er schreibt, dass die ‚Sachlichkeit'

---

ist vertieftes Willenserleben; vgl. KPhIII 1/2, 370: Fußnote 241.

29 Vgl. KE, 70, 90f, 329f. KPhIII 1/2, 179. Sehr deutlich legt Schweitzer in einem Brief an O. Kraus (1925) dar, dass seine Mystik immer die Verbindung mit rationalem Denken wahren will; vgl. ThPhBW, 435f.

30 KE, 70. Wodurch auch die noch zu erläuternde Mystik der Wirklichkeit unmöglich würde.

31 Vgl. KPhIII 1/2, 194, auch zum Folgenden. - Mehr zu Schweitzers mystischem Erleben siehe unten.

(Bezug zu unmittelbar gegebenen materiellen und geistigen, nicht von uns geschaffenen Tatsachen) im Erleben zwar verlassen werde, aber dass das Erleben im sachlichen Erkennen vorbereitet wäre und dieses abschließen würde. Diese Aussage ist m.E. höchstens erklärlich, wenn Schweitzer sich hier elliptisch auf materielle Tatsachen bezieht.

Halten wir also den ersten Aspekt von Schweitzers normativem Mystikbegriff fest: Mystik wird in durch Erkennen hindurchgegangenem Denken erlebt, wobei sich dieses Denken m.E. dann auf das höchste Objekt der Vernunft bezieht. Eine erste Annäherung an seinen eigenen Begriff der Mystik geschieht bei Schweitzer also in *philosophischem* Rahmen (‚philosophische Mystik'): Mystik ist ein Teil der Vernunft, nicht ihr entgegengesetzt, sie muss ihr Rechenschaft ablegen. [32] Umgekehrt gehört Mystik für Schweitzer unabdingbar zum vollkommenen Vernunftdenken dazu. Tiefe und lebendige vernünftige Weltanschauung i.w.S. ist daher für Schweitzer ohne Mystik gar nicht möglich: „Alle tiefe Weltanschauung ist Mystik."[33] Die richtig verstandene Mystik ist für Schweitzer also ‚vollendetes Denken'.[34]

Rückwirkend erklärt sich nun auch der weite Vernunftbegriff Schweitzers, der religiöses und mystisches Denken miteinschloss: Entscheidend ist nicht, welche unserer geistigen Fähigkeiten wir genau einsetzen, sondern dass sie auf das höchstmögliche *Objekt* bezogen sind. Das zentrale Objekt einer jeden Weltanschauung i.w.S. und damit der Vernunft ist das ‚geheimnisvolle Sein', das sich in bestimmten Kontexten mit Gott identifizieren lässt und damit das Denken ‚religiös' macht. Insofern wir Einswerden mit diesem Sein erleben, ist das Denken laut Schweitzer ‚mystisch'. Dies ist zugleich die entscheidende interdisziplinäre Schnittstelle für Schweitzers Philosophie- und Vernunftbegriff. Daraus wiederum ergibt sich, dass die einzelnen Disziplinen (Philosophie, Theologie, Mystik) – wollen sie in die Tiefe gelangen und eine umfassende Antwort auf diese Frage geben – nicht methodisch verengt werden dürfen, sondern einander ergänzen müssen. So beinhaltet das tiefe philosophische Denken für Schweitzer eben auch mystische und religiöse Elemente.

4.2.2 Geistiges Einswerden mit dem unendlichen Sein

Was versteht Schweitzer nun in seinem Mystikbegriff unter dem für jede Mystik konstitutiven ‚Einswerden mit dem Sein', auf das hin in uns ein Streben angelegt ist (Kap. 3.2)? Vorweggenommen sei die für Schweitzers Mystikbegriff und, wie noch zu sehen ist, für die Leitfrage dieser Arbeit äußerst wichtige (und von Schweitzer selbst vorgenommene)

32 Vgl. z.B. KE, 69.

33 KE, 90; elliptisch für: „Alle tiefe Weltanschauung gründet auf Mystik." Vgl. auch KE, 70. Genau das fehlte laut Schweitzer dem von ihm ansonsten sehr geschätzten Rationalismus des 18.Jh.; vgl. KE, 91; s. Kap. 2.3.

34 Vgl. auch KPhIII 3/4, 74: Religion und Philosophie nehmen generell mystischen Charakter an, wenn sie „ihre letzte Tiefe erreichen".

Unterscheidung von ‚*geistigem*' und ‚*tätigem*' Einswerden mit dem Sein.[35] In diesem Unterkapitel soll es zunächst um die geistige Einswerdung gehen (auch ‚gedankliche' Einswerdung genannt von Schweitzer). Zu verstehen, was geistige und tätige Einswerdung genau bedeuten, ist notwendige Voraussetzung dafür, die Leitfrage der Arbeit beantworten zu können. Mehr noch als bei den bisherigen systematischen Rekonstruktionsversuchen ergibt sich jedoch hier die Schwierigkeit, Schweitzers Gedanken und Begriffe zu verstehen. Drei Fragen müssen in diesem Unterkapitel vor allem beantwortet werden: (i) Was bedeutet für Schweitzer das ‚unendliche Sein', mit dem wir einswerden? Erst dann lässt sich verstehen, (ii) was ‚Einswerden' für Schweitzer bedeutet. Dies ist wiederum notwendige Voraussetzung für die Beantwortung der entscheidenden Frage, (iii) ob Schweitzers ‚Mystik' – hier einmal hypothetisch vorausgesetzt, sie spiele eine Rolle für die Ethikbegründung – eventuell nur ein begriffliches Hilfskonstrukt, eine Ad-hoc-Erklärung ist, um die angesprochenen Lücken der ethikbegründenden Argumentation (Kap. 3) zu schließen – oder ob das mystische Erleben, von dem Schweitzer spricht, einsichtig ist. Hierzu ist zu klären, wie man zu solchem Einswerden gelangt und was man dabei tatsächlich erlebt.

Zu (i): Um zu verstehen, *womit* unser Lebensstreben genau einswerden will, muss erneut an das rationale (Welt-)Erkennen (Kap. 3.3) angeknüpft werden. Es wird für das Einswerden ja insofern vorausgesetzt, als wir dasjenige, womit wir einswerden wollen, erst erkennen müssen (vgl. Kap. 4.2.1). Noch vor der schon behandelten Frage, wie wir die Einzeldinge um uns herum deuten (als Wille zum Leben bei Schweitzer), stellen sich nämlich beim erkennensmäßigen Betrachten der Welt grundsätzliche erkenntnistheoretische (und in deren Fahrwasser sprachphilosophische und metaphysische) Fragen, die in der bloßen Willensintrospektion (Kap. 3.1 und 3.2) noch keine Rolle spielten: Was sehe ich eigentlich im Welterkennen als ‚wirklich' an? Auf diese Frage stößt Schweitzer insbesondere auch beim Durchgang durch die Geistesgeschichte: Ein Großteil der bisherigen Mystik – d.h. der bisherigen Versuche, einszuwerden mit dem Sein – ist für Schweitzer ‚über-ethisch' (d.h. vergeistigt, den Tätigkeitsaspekt der Ethik nicht mehr integrieren könnend, nur auf geistige Selbstvervollkommnung ausgerichtet), oder sogar quietistisch-pessimistisch (z.B. bei Schopenhauer, vgl. Kap. 3.3.2).[36] Dies hat mit einer bestimmten Auffassung über die Wirklichkeit und den Status der uns im Erkennen gegebenen Erscheinungen zu tun. Aus Schweitzers Sicht ist nämlich ein zu hoher Grad an begrifflicher *Abstraktion* schuld an der Tendenz vieler Mystiken zur überethischen Vergeistigung. Unter ‚geistiger Hingabe an das Sein', für Schweitzer notwendige Voraussetzung der geistigen Einswerdung, verstand man laut Schweitzer allzu oft nur die Hingabe an einen abstrakten Inbegriff des Seins[37], an ein ‚qualitätsloses und bedürfnisloses Absolutes'[38],

35 Vgl. WAID, 660; KPhIII 1/2, 214f.
36 Vgl. zu den Gedanken dieses Absatzes besonders KE, 320-327.
37 Vgl. KE, 320ff.
38 KE, 323.

welches eben einzig die Eigenschaft hat zu sein[39], nicht jedoch an das konkrete, in Erscheinungen auftretende Sein. Dies führte regelmäßig zu überethischer, ‚untätiger' Weltanschauung i.w.S.

> „Die Abstraktion ist der Tod der Ethik, denn Ethik ist lebendige Beziehung zu lebendigem Leben" (KE, 325).
> „Der Inbegriff des Seins, das Absolute, der Weltgeist, und alle derartigen Ausdrücke bezeichnen nichts Wirkliches, sondern etwas in Abstraktionen Erdachtes, das deswegen auch absolut unvorstellbar ist" (KE, 325).

Die Lösung besteht für Schweitzer darin, einen abstrakten Begriff des Seins oder des Absoluten o.ä. aufzugeben und wahrhaftig zu werden, indem man akzeptiert, dass wir solch abstrakte Begriffe (abstrakte Entitäten) gar nicht geistig fassen können, dass sie sich also auf nichts für uns äußerlich oder innerlich Wirkliches beziehen.[40] Nur das konkret erscheinende Sein ist uns geistig wie tätig zugänglich, nur mit ihm können wir geistig wie tätig einswerden, nicht jedoch mit einer erdachten Abstraktion.[41]

> „Wie sie [die Wirklichkeit] nur das in Einzelwesen in Erscheinung tretende Sein kennt, so auch nur Beziehungen eines Einzelwesens zum anderen Einzelwesen. 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. [...] 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" (KE, 326).

Auf ein abstraktes Ganzes des Universums können wir uns Schweitzer zufolge nicht vernünftig beziehen. Eine Mystik, die auf solch einer Sichtweise beruht, nennt Schweitzer daher ‚Mystik der Wirklichkeit'[42], was den Bezug der Mystik auf konkrete materielle Objekte verdeutlichen soll – im Unterschied zu einer abstrakten und dadurch überethischen, rein geistigen Mystik. So wird Mystik m.E. tatsächlich ‚elementar'.[43] Schweitzer vermutet, dass auf die abstrakten Sichtweisen auch deswegen zurückgegriffen wird (z.B. im erkenntnistheoretischen Idealismus), weil man damit das in Kap. 2.3 geschilderte Problem lösen will: einerseits strebt man eine optimistisch-ethische Weltanschauung an (weil es einen von innen her dazu drängt, vgl. Kap. 3.2), andererseits kann man aber der äußeren Welt durch Welterkennen gar keinen Sinn beilegen, der solch eine Weltanschauung i.w.S. ermöglichen würde. Nun, so Schweitzer, ist es aufgrund der Abstraktheit jedoch keine gute Lösung, schlichtweg den Status der äußeren Welt herabzusetzen (die Welt als bloßer Schein, als Illusion unseres Geistes), um dadurch – vermittelt über den die materielle Welt erst erzeugenden Geist in uns – dieser Welt auch Sinn beizulegen. Solche Versuche scheiterten aus

39 Vgl. KPhIII 1/2, 102.
40 Vgl. KE, 325f.
41 Schweitzer ist hier vielleicht auch geprägt von Windelband und Rickert, welche ebenfalls bestimmten abstrakten Begriffen Sinn absprechen; vgl. HWP: Kultur, 1315-1316. - Diese Wirklichkeitssicht Schweitzers zeigt sich bereits im KE-Abschnitt über Leibniz; KE; 212f: kleinteilige Monaden treffen die Wirklichkeit besser als ein großes metaphysisches Ganzes.
42 KE, 326f. - Solch eine Mystik der Wirklichkeit, und damit Schweitzers Wirklichkeitssicht, ist m.E. gerade ein Gegenentwurf zum Dt. Idealismus und damit ist Schweitzer kein idealistischer Denker, vgl. dagegen die Grundthese von Ecker, Manfred: Dialektik.
43 Vgl. KE, 328, wo ‚elementar' genau einer solchen zu abstrakten Sichtweise gegenübergestellt wird. Dennoch scheint jede Mystik (deskr.) grundsätzlich ein Stück weit ‚elementar' zu sein, insofern sie „in unmittelbarer Weise damit beschäftigt ist, den Menschen in ein geistiges Verhältnis zur Welt gelangen zu lassen"; LD, 237.

Schweitzers Sicht.[44] Denn der Tätigkeitsaspekt der Ethik verliert Schweitzer zufolge völlig seinen eigentlichen Gegenstand und damit seinen Sinn: wozu auf eine Welt einwirken, die bloßer Schein ist?[45] Eine Ethik, die in erkenntnistheoretischem Idealismus begründet wird, wird laut Schweitzer also zwangsläufig überethisch. Da in dieser Sichtweise zudem sowohl mein Handeln als auch alles Geschehen in der Welt demselben, einen Geiste in mir entspringen, gerät Ethik generell in Gefahr:

> „Wird das ethische Handeln aus Freiheit in Analogie mit den Ergebnissen des erkenntnistheoretischen Idealismus vorgestellt, so ist entweder das ganze Weltgeschehen, als geistiges Geschehen begriffen, ethisch, oder es gibt überhaupt kein ethisches Geschehen“ (KE, 203).

Durch die erkenntnistheoretisch-idealistische Auflösung des Unterschieds zwischen freiem Handeln[46] und Geschehen wird Ethik (auch Verantwortung, Recht, etc.) unmöglich. Schweitzer lehnt den erkenntnistheoretischen Idealismus[47] also ab[48], da er die Welt zwar nicht über Welterkennen, dafür aber umso hinterhältiger mit einer vergeistigten Ethik deute.[49] Denn Ethik „will sich in dem empirischen Geschehen betätigen und die Verhältnisse der empirischen Welt umgestalten“; „Ethik hat materialistische Instinkte“[50]. Halten wir fest: Schweitzer lehnt abstrakte Seinskonzeptionen ab und bezieht sich selbst dagegen nur auf das wirkliche, konkrete Sein.

Dies steht auf den ersten Blick jedoch in starkem Widerspruch zu all den metaphysisch aufgeladenen Ausdrücken, die Schweitzer selbst benutzt: ‚unendliches Sein‘, der ‚universale Wille zum Leben‘, etc. Eine genauere Untersuchung von Schweitzers Wirklichkeitssicht ist also nötig. Schweitzer schreibt:

> „Wirklich ist nur das in Erscheinungen erscheinende Sein“ (KE, 325).
> „Das reine Sein ist eine Negation und kann nur der weltverneinenden Weltanschauung dienen, eine Abstraktion. Aber das reine Sein [ist] nicht zu begreifen als ein Noch-Nicht-Entfaltetsein des Seins, das das Kommende in sich enthält. [Das] reine Sein ist qualitätslos und leblos. Kann gar nicht für ethische Weltanschauung nutzbar gemacht werden. (Gegen Kant.)“ (KPhIII 3/4, 375 (Notiz)).
> „Die Schaffung der Vorstellung vom reinen Sein ist eine Gewalttat des Denkens. Das Sein ist uns unerforschbares Geheimnis. Nichts berechtigt uns zu der Annahme, daß seine Erscheinung nicht seinem Wesen entspricht und daß es nicht das Schöpferische ist, als welches wir es in uns erleben und um uns her erschauen“ (KPhIII 1/2, 255).

---

44 Wie z.B. Kant und Hegel. Vgl. KE, 201ff, 221, 232, 234f, 292, 309f. Der Optimismus sei diesen Ansätzen so selbstverständlich, dass sie ihn gar nicht eigens zu begründen gedachten; vgl. KE, 163.

45 Vgl. KE, 202f.

46 Den Begriff der Freiheit bestimmt Schweitzer jedoch nicht näher. Er vertritt offensichtlich die These, dass es eine ‚ethische Willensfreiheit‘ gibt; vgl. auch KE, 202 und SV, 705. Schweitzer lässt aber durchblicken, dass er die Problemstellung der Willensfreiheit in der Art, wie es die neuzeitliche Philosophie behandelte, für ‚uneigentlich‘ hält (vgl. KPhIII 1/2 144: Fußnote 225), insofern, dass wir erkenntnismäßig gar nicht die Möglichkeit haben, solch ein Postulat erklären oder überhaupt begreifen zu können. Vgl. auch KPhIII 3/4, 233 u. 309.

47 Vgl. KE, 203. Schweitzer scheint bei der Ablehnung von erkenntnistheoretischen Weltdeutungen immer bloß idealistische Theorien zu meinen (auch Kant zählt er hierzu). Wenn Schweitzer bloß von ‚Idealismus‘ (oft zustimmend) spricht, ist m.E. aber ethischer, nicht erkenntnistheoretischer Idealismus gemeint: Ethik entsteht im Denken, ist nicht aus der Welt ableitbar. Die alltagssprachliche Bedeutung von ‚ethischem Idealismus‘ ist damit eng verwandt: jemand befolgt hohe Ideale wider aller äußeren Hemmnisse.

48 Schweitzer selbst ist mit seinen Erkennenszweifeln zwar m.E. auch am ehestens dem erkenntnistheoretischen Paradigma zuzuordnen (nicht dem ontologischen der antiken und der mittelalterlichen Philosophie oder dem sprachphilosophischen der Gegenwart), jedoch interessieren ihn erkenntnistheoretische Überlegungen nur, insofern sie der Weltanschauungssuche und damit der Ethik dienlich sind; vgl. KPhIII 3/4, 38 u. 155f. Die Freiheits- und Erkenntnisproblematik seien unwichtige Vorfragen der Ethik, so Schweitzer.

49 Vgl. KE, 204f. Philosophie, die einer Innerlichkeit entspringt wie im erkenntnistheoretischen Idealismus, ist also nicht automatisch immer elementar und wahrhaftig für Schweitzer.

50 KE, 203.

Meine Interpretation dieser Aussagen lautet, dass Schweitzer sich nicht nur primär, sondern ausschließlich auf konkrete Entitäten bezieht und die Annahme eines ‚Seins' hinter den ‚Erscheinungen', d.h. die Annahme eines metaphysischen Prinzips, das etwas anderes, von ihm Unterschiedenes prinzipiiert, ablehnt. Deswegen unterscheidet Schweitzer meiner Vermutung nach auch nie ‚Sein' und ‚Seiendes', sondern spricht nur von ‚Sein'. Das ‚Sein', das Wesen der konkreten Einzeldinge besteht im Willen zum Leben (vgl. Kap. 3.3.1), es ist das Wesen aller von uns überhaupt erkennbaren Einzeldinge in der Welt. Schweitzers Begriff ‚Erscheinung' drückt somit nicht aus, dass es sich um einen Schein, eine Illusion handelt, sondern, eher alltagssprachlich, dass es dasjenige ist, was unserer Vernunft ‚erscheint', von ihr überhaupt erfassbar ist: das Lebensstreben. Das Lebensstreben ist selbst letztes Prinzip der Wirklichkeit. Das sich in vielfältigen Erscheinungen manifestierende Lebensstreben ist etwas konkretes (nicht abstraktes) Geistiges; nur über konkrete Einzeldinge haben wir Zugang zu ihm, nicht jedoch über abstrakte Gedanken.[51] Doch welche Rolle spielt dabei das Materielle, in dem sich das Lebensstreben zeigt?

> „Alles geistige Leben tritt uns in natürlichem entgegen. Die Ehrfurcht vor dem Leben gilt also dem natürlichen und dem geistigen Leben miteinander" (LD, 242),

Materie und Geistiges scheinen hier sehr nahe zusammenzurücken.[52] Die Frage aber, wie sich Geist und Materie genauer zueinander verhalten (ob sie z.B. zwei Prinzipien sind oder aus einem hervorgehen), lässt Schweitzer ausdrücklich offen.[53] Einswerden mit dem Sein bedeutet also für Schweitzer: Einswerden mit den Einzelerscheinungen des Willens zum Leben.[54] Das ist für Schweitzer die universalste und kosmischste Perspektive, die uns überhaupt möglich ist. So interpretiere ich Schweitzer bezüglich des rationalen Erkennens und damit bezüglich der Metaphysik als gemäßigten Agnostiker[55], der in fast nominalistischter Manier Allgemeinbegriffe kritisiert.[56] Schweitzer solche Skepsis zuzuschreiben ist eine meiner zentralen Thesen, mit denen ich

---

51 Schweitzer kann daher auch in einer Notiz anmerken: „*Ich ‚transzendiere' nicht, ich ‚dringe ein'.* Das Naive des Transzendierens. Ausdruck aus primitiver Metaphysik"; KPhIII 1/2, 450.

52 Vgl. auch KE, 310: Wirken auf die Erscheinung hat Einfluss auf das Geistige darin. Auch KE, 211 u. 326. Schweitzer beantwortet damit indirekt zudem die Frage, wieso man anderen Wesen auch physisch helfen soll, selbst wenn man annähme, dass doch die Seele des Menschen das wichtigere sei.

53 Vgl. KE, 310. Der Dualismus, der Schweitzer immer wieder Schwierigkeiten macht, besteht vielmehr im Gegensatz vom ethischen Willen in mir und dem als nur schöpferisch erfahrbaren außermoralischen Willen in der Welt. Vgl. auch KPhIII 3/4, 38. Auf KPhIII 1/2, 413f sieht Schweitzer die Unterscheidung von Materie und Geist bereits als agnostisch problematische Annahme an.

54 Einszuwerden mit dem Streben anderer nach Leben kann auch als Anschluss an Kap. 4.2.1 gesehen werden, wo dieses Leben gerade der höchstmögliche Vernunftgegenstand war, der nur in Mystik in voller Tiefe erfasst werden kann. Für Schweitzer kann Gleiches nur mit Gleichem erfasst werden; vgl. KPhIII 1/2, 193 und Kap. 3.3.1. Das erklärt noch einmal, warum Einswerden im Willensbereich erlebt wird: da wir ja mit anderem Willen zum Leben eins werden.

55 Was in Schweitzers späteres Schriften immer deutlicher wird. - Vgl. schon Kraus, Oskar: Werk, 5ff.

56 Vgl. auch LD, 247f u. 249; ThPhBW, 431: gegen nicht erlebbare (oder nicht sinnlich erkennbare) Begriffsinhalte. MAP, 488: Schweitzer ist sehr skeptisch, was das Lösen großer metaphysischer Fragen anbelangt. Vgl. KE, 86. Vgl. Günzler, Claus: Einführung, 71 u. 117, wobei ich gegen Günzler der Meinung bin, dass Schweitzers Wesensbeschreibung anderer Einzeldinge als Wille zum Leben durchaus eine naturphilosopisch-metaphysische Aussage ist. Härle nennt Schweitzer einen phänomenologischen Nominalisten; vgl. Härle, Wilfried: Leben, 76. Schweitzer selbst äußert sich ambivalent zu nominalistischen Positionen der Geschichte; vgl. KPhIII 1/2, 355-361: Einerseits lobt er ausdrücklich die nominalistische Kritik an Allgemeinbegriffen, andererseits sieht er die meisten

Schweitzers gesamte Philosophie interpretiere und rekonstruiere. Die offenen metaphysischen Fragen sind aus Schweitzers Sicht aber gar nicht so problematisch für die Suche nach einer optimistisch-ethischen Weltanschauung, da wir vermittelt über die Lebensanschauung Sinn und Ethik für unser Leben in dieser Welt begründen könnten. Abstrakte Begriffe können wir uns zwar rational-begrifflich denken, aber uns in keiner Weise vorstellen, so dass solcherlei metaphysische Spekulationen vielleicht möglich sind, aber völlig unbrauchbar für die Ethik, für elementare Weltanschauung i.w.S.[57] So kann Schweitzer auf die m.E. seltsame Frage, was das unendliche Sein von meinem geistigen und tätigen Einssein mit ihm habe[58], zwar durch die vorausgesetzte Nähe von Geistigem und Materiellem und der konkreten Metaphysik davon ausgehen, *dass* ein Wirken auf die Erscheinungen auch den einen Willen zum Leben, was immer er genauer sei, tangiert. Doch ob der Wille in uns zum höchsten Bewusstsein seiner selbst kommt, kann Schweitzer (im Gegensatz zu Schopenhauer) aufgrund dieses gewissen Agnostizismus nicht genauer feststellen[59], es spielt für Schweitzer aber auch keine große Rolle für die Ethik.

Der agnostische Schweitzer bestreitet über den bloßen Bezug auf konkrete Entitäten hinaus die Möglichkeit zu weiteren verstehbaren metaphysischen Unterscheidungen wie Geist vs. Materie (m.E. verstanden als zwei metaphysische Prinzipien des gesamten Seins, nicht als bloße Phänomenbereiche, die sehr wohl unterschieden werden können) oder Erscheinung vs. dahinter liegendes, von der Erscheinung verschiedenes Prinzip. Umso unverständlicher ist damit Schweitzers metaphysisch aufgeladene Begrifflichkeit. Doch diese Spannung lässt sich lösen. Zunächst erklärt Schweitzer, warum er für solch eine Wirklichkeitssicht gerade den Ausdruck ‚Einswerden mit dem *unendliches Sein*' wählt (statt z.B. ‚Einswerden mit dem Sein'): Er sei der am wenigsten missverständliche und sachlichste Ausdruck – trotz seiner Blassheit und Unzulänglichkeit. Denn andere Ausdrücke seien noch schlechter:[60] Einswerden (a) mit ‚dem Sein' würde (neben den eben angesprochenen Schwierigkeiten des Begriffs ‚reines Sein') die Totalität des Seins nicht genügend betonen[61]; (b) mit ‚der Welt' würde Verwirrung stiften, da unter ‚Welt' oftmals nur die äußere

nominalistischen Positionen als zu skeptisch an, weil sie rational-objektive Wahrheiten weitgehend ablehnen und dadurch auch die Ethik in Gefahr bringen. - Auch theologisch zeigt Schweitzer agnostische Züge, vgl. KPhIII 1/2, 432: „Fromme Leute reden in einer widerlichen Vertraulichkeit von Gott. Als hätten sie mit ihm zu Morgen gegessen."

57 So interpretiert Schweitzer die „Docta ignorantia" als „wissende Unwissenheit" (als Ergebnis, nicht unabhängig von einem rationalen Erkennensprozess) so, dass der Unwissenheitsanteil im Unergründlichen des Seins und des Lebens besteht, der Wissensanteil jedoch darin, dass alles Sein Wille zum Leben ist; vgl. WAID, 662.

58 Vgl. KE, 255f; KPhIII 3/4, 91f. Diese Frage wird in ihrer Brisanz vielleicht verständlicher, wenn man bedenkt, warum Mystik selbst im Christentum oft kritisch beäugt wurde: Es erhebt den Menschen hinauf auf den Status Gottes. Ein Einswerden bedeutet, dass es keinen Unterschied mehr zwischen mir und Gott gibt.

59 Vgl. WAID, 658 u. 663. Dagegen aber KPhIII 1/2, 399: das Sein kommt in uns zum Bewusstsein seiner selbst.

60 Vgl. KPhIII 3/4, 234f. Ähnlich, aber kürzer: ebd., 236.

61 Schweitzer geht es immer, z.B. im Weltanschauungsbegriff, grundsätzlich darum, in ein Verhältnis zum gesamten Sein, zur Totalität des Seins zu gelangen, insofern man im ethischen Denken Schweitzer zufolge eben nicht von vornherein Bereiche der Wirklichkeit ausschließen darf. Dies widerspricht jedoch nicht Schweitzers These, dass nur mit konkreten Einzeldingen in unserem begrenzten Wirkhorizont einswerden möglich ist: ‚Totalität' des Seins ist demnach Inbegriff allen konkreten Lebensstrebens im Universum. Es ist das einzig mögliche Ergebnis der Suche

Wirklichkeit verstanden wird laut Schweitzer; (c) mit dem ‚Weltgeist' bzw. mit der ‚Weltseele'[62] würde evtl. Personalität nahelegen und damit das Geheimnisvolle des unendlichen Seins etwas verloren gehen.[63] Es sei zu familiär. Andererseits sei es ein relativ unmittelbarer und lebendiger Ausdruck, so dass der Verzicht auf diese Version schwerfällt für Schweitzer. Übrigens möchte Schweitzer auch die Begriffe (d) ‚Urgrund des Seins' (das Geistige des Seins komme dabei zu wenig zum Ausdruck) sowie (e) ‚das Absolute' (seit dem Deutschen Idealismus bedeute dies das Sein, welches sich noch nicht zur Welt hin entfaltet hat: eine ‚undurchführbare' Vorstellung für Schweitzer) vermeiden[64].

Schweitzer will sich also (a) auf die Totalität des Seins beziehen. Das ‚unendlich' drückt bei Schweitzer meiner Interpretation zufolge daher einen Inbegriff des wirklichen Seins, d.h. aller konkreter Einzeldinge im Universum aus (denn nur den abstrakten Inbegriff des Seins lehnte Schweitzer ab); Schweitzer scheint dabei von einer räumlichen Unendlichkeit des Universums auszugehen.[65] So würde sich auch ‚universal' (‚Einswerden mit dem universalen Willen zum Leben') erklären als Bezogenheit auf das ganze von uns erkennbare Universum.

Die Aspekte (b) und (d), dass sich ‚unendliches Sein' also sowohl auf innere, als auch auf äußere Gegebenheiten bezieht und Geistiges miteinbezieht, wurden bereits dadurch erläutert, dass Schweitzer sich auf den Willen zum Leben als eine konkrete geistige Entität bezieht, die nicht von der materiellen Erscheinungsweise zu trennen ist. Ebenso ist auch Aspekt (c) aus dem bisherigen Erläuterungen erklärlich: Schweitzers Sein (= ‚Leben') ist ein ‚Geheimnis' (vgl. Kap. 3.3.1) und es ist nicht personal, selbst wenn Schweitzer auch von ‚Gott' spricht.[66] Denn dies ist für Schweitzer bereits der religiöse Kontext, nicht mehr der philosophisch-metaphysische. Schließlich ergibt sich auch Aspekt (e) aus dem oben Gesagten: Schweitzer lehnt die Vorstellung eines hinter den Erscheinungen liegenden Prinzips ab und damit den Begriff ‚das Absolute'.

Zu (ii): Erst die richtige Wirklichkeitssicht ermöglicht wie gesehen *wirkliches* mystisches Einswerden.[67] Mit dem so verstandenen ‚unendlichen Sein' kann nun klarer werden, was das geistige *Einswerden* damit näherhin bedeutet. Dies ist leider erneut sehr kompliziert. Es ist nämlich

nach einem Verhältnis zum gesamten, unendlichen Sein laut Schweitzer.

62 Auch: ‚unendlicher Geist'; vgl. KE, 88.

63 Vgl. auch KPhIII 3/4, 479f. Wenn Ecker und andere behaupten, dass Schweitzer auffällig häufig Hegels Begriff ‚Weltgeist' verwendet (vgl. Ecker, Manfred: Dialektik, 4f), ist auf KE, 325 zu verweisen. Schweitzer übernimmt diesen Begriff tatsächlich mancherorts, wie viele andere Begriffe aus der Geistesgeschichte auch, um Vorgedachtes weiterzudenken oder ferner überhaupt Bezüge zur Fachphilosophie herzustellen. Doch wird an dieser Stelle eben deutlich, dass Schweitzer sich kritisch davon distanziert.

64 Vgl. KPhIII 3/4, 236: Fußnote 58; auch ebd., 375. Vgl. KE, 326: „Das Absolute darf ihr [=der Mystik der Wirklichkeit; Anm. d. Verf.] so gleichgültig werden wie einem bekehrten Neger sein Fetisch."

65 Vgl. KPhIII 1/2, 208: gemäß damaligem Wissensstand der Astronomie.

66 Vgl. KE, 90.

67 Das richtige rationale Welterkennen spielt also eine ähnliche Rolle für das naturhaft in uns angelegte ‚Mystische' – als naturhafter Drang in uns mit anderen einswerden zu wollen; vgl. Kap. 3.2 – auf dem Weg zur Mystik analog zur Rolle des Welterkennens beim Übergang vom Ethischen zur Ethik.

> „das geistige Einswerden mit dem schöpferisch gedachten unendlichen Sein viel schwerer ausdenkbar und durchführbar [...] als das mit dem reinen geistigen Sein“ (KPhIII 1/2, 267).

Ist etwa ‚Einssein‘ ebenso wie das ‚In-Harmonie-Sein‘ mit dem Inbegriff aller Erscheinungen des Willens zum Leben im Universum, von dem Schweitzer auch spricht[68], nur eine metaphorische Redeweise?[69] Meine These ist, dass Schweitzer das ‚Einssein‘ sehr wohl in einem strengen Sinn meint. Dies gilt es zu zeigen. Schweitzer sagt nun (in einer Vorlesung von 1912):

> „Der individuelle Geist, das individuelle Leben geht in den Gesamtgeist, in das Gesamtleben ein, verliert sich, um sich dort höher wiederzufinden [...]. Und erst in diesem Wiederfinden des Lebens aus der individuellen Existenz heraus in der Gesamtexistenz, dem Gesamtgeist und -wollen, kommt er zur Ruhe [...]. Ich will sagen, in uns allen wohnt eine natürliche Mystik; wir leben in dem All als ein Tropfen desselben und fühlen uns eins mit dem Leben des Universums und sehen uns vor dem Moment, wo wir selber in dieses All als Staub zurückfallen werden, wo das Leben in uns aufhört, aber doch weitergehen wird, weil nur das Individuelle aufhören wird, das Leben aber selber seinen Weg fortsetzt und keiner *lebt*, der nicht dieses naturhafte Sein im All in Erbeben, in Erschrecken und in Wollust in sich fühlt und genießt“ (SV, 707).

Geistiges Einswerden steht bei Schweitzer also in engem Zusammenhang mit unserem naturhaften Gegebensein im All, weswegen Schweitzer das geistige Einswerden hier ‚naturhaft mystisch‘ nennt, was wohl auch etwas abwertend gemeint ist. Auch diese Verbindung zum naturhaften Gegebensein in der Welt legt nahe, dass Schweitzer ‚Einssein‘ eher metaphorisch meint. Im spannungsreichen Unterschied zu dieser Aussage Schweitzers betont er zudem andernorts, dass man beim Einssein (im geistigen und tätigen) gerade *nicht* die Individualität[70] verliert: Die gewöhnliche

> „Mystik läßt die höchste Tat des Menschen darin bestehen, daß er sein individuelles Sein aufgibt. Das vollendete geistige Einswerden mit dem unendlichen Sein hingegen ist nur als Harmonie mit ihm denkbar, in der der Mensch seine Individualität nicht nur behält, sondern sie tiefer und völliger erlangt (KPhIII 1/2, 215).

Schweitzer lehnt ganz eindeutig Identitätsmystiken ab – nicht nur weil sie überethisch werden, sondern auch weil sie die Individualität (gemeint ist immer die geistige, nicht äußerliche Individualität und Identität) völlig aufgeben, was überhaupt erst dazu führt, dass sie überethisch werden.[71]

Mit (a) einer von mir rekonstruierten Differenzierung des Begriffs ‚Individualität‘ und (b) einem interpretatorischen Verweis auf das vernünftige *Erleben* des ‚Einswerdens‘ argumentiere ich für meine genannte These, dass Schweitzer zurecht, weil in striktem Sinne von ‚Einssein‘ spricht. Die oben angeführte Stelle aus einer Vorlesung Schweitzers (SV, 707) unterstreicht zudem stark, dass Schweitzer tatsächlich Einssein im strikten Sinne meint.

Zu (a): Schweitzer kann (wenn auch sprachlich in erneut äußerst unbefriedigender Weise) behaupten, dass wir unsere Individualität zugleich behalten und sie verlieren, wenn er jeweils verschiedene Individualitätsbegriffe meint. (1) Wir *behalten* unsere geistige Individualität in der

68 Vgl. KPhIII 3/4, 235.

69 Vgl. VVA, 145. Vgl. ThPhBW, 598f: Pfisters Kritik an Schweitzers schwachem Einswerden-Begriff.

70 Vgl. auch KPhIII 3/4, 231f, wo Schweitzer Individualitäten definiert: Ausgehend von der naturwissenschaftlichen Entdeckung, dass selbst Atome nicht unteilbar sind, bedeutet auch die lateinische Fassung, ‚in-dividuum‘, nicht eine streng verstandene Unteilbarkeit, sondern vielmehr eine naturhafte Zusammengehörigkeit durch innere Wechselbeziehungen. Individuen sind also schlichtweg Einzeldinge in der Welt. Ein lebendiger, aus Zellen bestehender Organismus sei die höchstentwickelte ‚Seinseinheit‘. Für Schweitzer sind all diese individuellen ‚Seinseinheiten‘ mehr oder weniger belebt. Dies ist m.E. in einem sehr wörtlichn Sinne ‚elementare‘ Philosophie (‚Element‘ = Seinseinheit).

71 Vgl. KPhIII 1/2, 378: Fußnote 263, wo Schweitzer deutlich Identitätsmystik ablehnt.

Mystik Schweitzers, insofern wir Akteure mit freiem Willen (der wie gesagt nicht absolut gemeint ist, sondern nur besagt, dass wir uns nicht einem Weltgeschehen hingeben können, sondern selbst entscheiden müssen, was wir tun und unterlassen) bleiben, die sich der Ethik gemäß oder ihr widersprechend verhalten können. (2) Wir *verlieren* unsere Individualität, insofern und nur insofern wir das dasselbe Wesen haben wie die anderen Einzeldinge im Universum, d.h insofern wir Leben bejahen wie die anderen auch.

(b) Das Einssein in dem Sinne des zweiten Individualitätsbegriffs (2) lässt sich im Willensbereich erleben (das ‚mystische Erleben'). Dieses Einssein kann nicht ‚erkannt' werden, ist somit nichts ‚Wirkliches'. Es kann nur erlebt werden. Wir *erleben* somit das, was wir im rationalen Analogieschluss (Kap. 3.3.1) *erkannt* haben: alles ist Wille zum Leben. Doch im Unterschied zum Analogieschluss erfassen wir im Erleben, dass dieses Lebensstreben eigentlich nur eines ist. Metaphysische Interpretationen[72] dieses Einsseins verbieten sich insofern, dass es nicht über Welterkennen, sondern arational zugänglich ist. Somit widerspricht die Annahme eines einzigen Lebensstrebens in der Welt nicht Schweitzers gemäßigter metaphysisch-erkenntnistheoretischer Skepsis.[73]

Einswerden mit dem unendlichen Sein bedeutet also, nur in einer ganz bestimmten Hinsicht die Individualität aufzugeben und einszuwerden, in einer anderen Hinsicht jedoch gerade die Individalität zu bewahren, so meine Rekonstruktion. Damit lässt sich auch präzisieren, inwiefern wir mit dem Lebensstreben in der Welt einswerden: Nicht mit dem ganzen Lebensstreben und all dessen Auswirkungen, sondern nur mit einem gesondert erlebbaren *Aspekt* des einen Lebensstrebens: Wir sind in der geistigen Mystik eins (im strikten Sinne) mit dem universalen Lebensstreben, insofern und nur insofern dieses Streben sich als reine (aber konkrete) *Lebensbejahung* zeigt (also gerade nicht insofern sich diese Lebensbejahung z.B. auch als völlig destruktives Streben äußern kann). Dies ist durch die Überlegungen in Kap. 3.2 einsichtig. In ‚Harmonie' und eins mit der Lebensbejahung an sich in der Welt bin ich, insofern ich auch an meinem eigenen Lebensstreben bejahend festhalte. An bestimmten Stellen spricht Schweitzer auch wieder (wohl als Rückgriff auf gängiges Fachvokabular) vom einen ‚Urgrund des Seins'[74], und zwar als etwas völlig Selbstverständliches, dessen Existenz sogar als tautologisch anzusehen ist.[75] Dieser

72 Mit Schopenhauer (und Kant) könnte man höchstens argumentieren (sich damit aber von Schweitzers Agnostizismus etwas entfernend), dass im Erleben, d.h. im Willensbereich der Vernunft, Kategorien wie Raum und Zeit keinerlei Bedeutung haben und somit Zählbarkeit unmöglich ist. Insofern kann die erlebte Verbundenheit mit anderem Lebensstreben nur auf das Erleben eines einzigen Lebensstrebens hinauslaufen.

73 Wenn Schweitzer zudem den einen Willen zum Leben mit ‚Ewigkeit' in Verbindung bringt, meint er dies wohl tatsächlich eher metaphorisch im Sinne einer bloßen natürlichen Fortdauer, d.h. das Lebensstreben in der Welt als etwas aus menschlich begrenzter Sicht Unaufhörliches: der endlose Prozess des Lebens und Sterbens. Vgl. MAP, 25; SV, 708f. Schweitzer erachtet es aber auch als astronomisch bewiesen, dass das Universum ewig existiert; vgl. KPhIII 1/2, 208. ‚Ethische Ewigkeit' dagegen scheint für Schweitzer zu bedeuten, dass immer derselbe Willensinhalt weitergegeben wird – also wiederum keine strikte Ewigkeit.

74 Die „Existenz des Urgrundes und Inbegriffs des Seins zu leugnen kann niemandem einfallen"; KPhIII 1/2, 412.

75 Vgl. KPhIII 1/2, 414.

wird indirekt mit dem einen Willen zum Leben identifiziert. Auch diese Aussagen deuten darauf hin, dass Schweitzer dieses Einssein ernst meint (ebenso wie die Aussage Schweitzers, dass wir bloß ein ‚Stück' des Lebensstrebens sind[76]). Der von Schweitzer häufig verwendete (und wohl von Schopenhauer übernommen, vgl. Kap. 3.1.2) Ausdruck ‚Selbstentzweiung' des Willens zum Leben (= im Konkreten konfligierende Lebensbejahung von Erscheinungen des Lebensstrebens) bestätigt zum einen erneut, dass Schweitzer die Einheit des Lebensstrebens[77] nicht nur metaphorisch meint (vorausgesetzt, ‚Selbstentzweiung' ist nicht metaphorisch gemeint). Zum andern, und das ist bedeutsamer, zeigt er an, dass völlige Identität mit diesem Lebensstreben in geistigem Einssein unmöglich ist, da das eine Lebensstreben in der Welt grundsätzlich in sich gespalten ist. Dies wird beim ‚tätigen Einswerden' in Kap. 4.2.3 noch deutlicher.

Zu (iii): Wie gelangt man nun zu diesem Einswerden und was erlebt man im Einssein? Dass Schweitzer einen strengen Begriff von Einssein konsistent zum Bisherigen intendiert, bedeutet noch nicht, dass dieses geistige Einssein an sich plausibel ist, sondern nur, dass es verstehbar ist. Kann es aber tatsächlich erlebt werden? Wenn ja, wie?
Zunächst wird man eins durch einen ‚Akt des Bewusstseins'[78], gleichbedeutend mit ‚Denktat'[79], ‚That des Denkens'[80] und ‚geistiger Tat':

> „Das gewöhnliche Denken hält die Weltanschauung für das einfache Ergebnis der Welterkenntnis. Die Mystik aber hat ein Bewußtsein davon, daß das geistige Einswerden mit dem unendlichen Sein in einer geistigen Tat des Menschen zustande kommt. Diese geistige Tat ist nicht ohne Beziehung zum sachlichen Denken. Sie bereitet sich in ihm vor. Aber sie muß vollbracht werden. Irgendwie muß aus tiefstem Denken zuletzt ein Erleben kommen. Irgendwie muß das zum Feuer zusammengetragene Holz in Brand geraten" (KPhIII 1/2, 378).[81]

Die Philosophie gelange üblicherweise nicht zu solch einem tiefen Denkakt. In der Religion bedeute der ‚Akt des Bewusstseins' die gläubige Übernahme bestimmter Lehren von der Welt.[82] Doch was dieser ‚Akt' im Unterschied dazu in der Mystik bedeuten soll, erläutert Schweitzer nicht genau. Es handelt sich m.E. um einen verwirrenden Ausdruck für den gedanklichen Akt der inneren Öffnung für das in obigem Sinne erfasste Sein, was Schweitzer wohl auch mit dem Ausdruck ‚geistige Hingebung an das Sein' meint. Dies führt umgehend zu einem tiefen Erleben, das begrifflich jedoch gerade kein ‚Akt' mehr sein kann. In einem Brief an Kraus stellt Schweitzer diesen Akt, diese ‚That

76 Vgl. SV, 708. Vgl. auch Schweitzers Begriff der ‚Seinseinheiten', in denen das Sein in Erscheinung tritt; vgl. KPhIII 3/4, 231.
77 Das heißt: es gibt nur ein einziges Lebensstreben in der Welt, vgl. auch KE, 303.
78 KE, 321ff.
79 KPhIII 1/2, 280.
80 ThPhBW, 435.
81 Diese Stelle ist nicht nur bedeutsam für die Frage nach der Weise des geistigen Einswerdens mit dem unendlichen Sein, sondern auch eine recht typische Stelle dafür, wie Schweitzer argumentative Schritte mit eingängigen Bildern ausmalt, einen jedoch mit vielen Fragen alleine lässt. Man kann anhand dieser beispielhaften Stelle zur ‚geistigen Tat' sehen, wie schwierig eine Rekonstruktion von Schweitzers Gedankengängen mitunter sein kann.
82 Vgl. KPhIII 1/2, 378.

des Denkens‘, einer logischen Gedankenoperation gegenüber[83] und spricht wenige Zeilen später von ‚Denkerlebnis‘[84], was meine Interpretation etwas stützt. Das Leben bejahen sei ebenfalls eine geistige Tat, so Schweitzer an anderer Stelle.[85] Hier lässt sich die geistige Tat als ‚bewusster Entschluss‘ verstehen.[86] Beim ersten Auftreten des ‚Bewusstseinsaktes‘ in KE ist wirklich ein ‚Akt‘ gemeint, nämlich die bewusste geistige und dann auch tätige Hingabe an das Sein, in der erst Einssein erlebt werden kann.[87] Was genau diese geistige Hingebung über eine geistig-innerliche Öffnung (d.h. möglichst vorurteilsfreie Wahrnehmung) für die Wirklichkeit hinaus sein könnte, bleibt unklar. Jedenfalls sei ohne einen solchen ‚Akt‘ der Hingebung kein Einswerden möglich.[88]

Was *erlebt* man dann beim Einssein mit dem Sein nach der ‚Denktat‘? Wie kann man überhaupt den Willen zum Leben als den einen, universalen Willen erleben? In Schweitzers Texten finden sich recht wenige innerliche Beschreibungen von tiefen mystischen Erlebnissen. Schweitzer beschreibt gelegentlich andeutungsweise Momente des Erlebens eines mystischen Geheimnisses. So verweisen manche Stellen[89] auf das ‚Geheimnis‘ des Willens zum Leben, welches in gewissen kontemplativen Momenten, in gewissen Naturerfahrungen z.B., durchaus erlebbar zu sein scheint. Solche Erlebnisse scheint Schweitzer schon in seiner Kindheit gehabt zu haben[90] und sieht sie als erstaunlich selbstverständlich an.[91] Möglich sind solche Naturerlebnisse für Schweitzer jedoch nur in bestimmten Momenten, in denen man die ‚Selbstentzweiung des Willens zum Leben‘ in der Natur, d.h. die Sinnlosigkeit und Grausamkeit des Naturgeschehens, kurzzeitig durch Überwältigtsein aus den Augen verliert. Inwiefern z.B. die bekannte Nilpferderfahrung[92] als mystisches Erlebnis deutbar ist, ist aus den spärlichen Aussagen Schweitzers kaum zu rekonstruieren. Vielleicht liegen auch in der verallgemeinernden Art Schweitzers, bei der bestimmtes inneres Erleben stets allen Menschen

83 Ähnlich auf KPhIII 3/4, 74: einem bloßen Erkennen gegenübergestellt.

84 Vgl. ThPhBW, 435f. Das ‚Denken‘ führt uns nur insofern bis an den Rand dieser Tat und nicht weiter, als damit rationales Erkennen gemeint ist, nicht jedoch Wille als Vernunftvermögen.

85 Vgl. LD, 170.

86 Als ‚persönliche Entscheidung‘ scheint Günzler diese Denktat zu deuten; vgl. Günzler, Claus: Einführung, 114.

87 Vgl. KE, 321. Auch KE, 322 ist m.E. so zu deuten. So ist Mystik zugleich etwas, das im aktiven Denken vorbereitet werden muss, als auch etwas, das letztlich, im Erleben, unverfügbar und nicht herstellbar ist.

88 Vgl. weiterführend KE, 260: auch bei Schopenhauer gibt es einen intellektuellen Akt, er führt zur Erlösung; vgl. auch Decher, Friedhelm: Wille, 38. Ich vermute, dass Schweitzer also ganz bewusst diese Begrifflichkeit wählte, um die Nähe zur Erlösungsproblematik bei Schopenhauer deutlich zu machen. Auch Schopenhauer steht angesichts der resignativen Welterkenntnis vor dem Problem, wie mit den Regungen des Willens zum Leben in uns weiter zu verfahren ist. Er kommt in einem intellektuellen Akt, welcher in der Verneinung des Lebensstrebens besteht, zur Erlösung, während Schweitzer die Lebensbejahung wählt, am selben Punkt, ebenfalls in einem Akt, aber eben aus anderen Gründen. Erlösung bedeutet bei Schweitzer m.E. Ähnliches wie resignatives, inneres Freiwerden vom leidvollen Naturgeschehen, wozu das mystische Einssein mit allem Lebensstreben verhelfen kann, indem es uns dadurch ermutigt, am eigenen Lebensstreben festzuhalten; vgl. GLJF, 885.

89 Vgl. KPhIII 1/2, 39. Vgl. KE, 329; vgl. KE, 344: Welle und Ozean, in der östlichen Spiritualität kein unbekanntes Bild.

90 Schon in KE, 90 meint Schweitzer: „Von meiner Jugend an war es mir gewiß, daß alles Denken, wenn es sich zu Ende denkt, in Mystik ende.“

91 Vgl. KPhIII 1/2, 39f. Schweitzer scheint hier eigene frühe Erlebnisse auf andere Jugendliche zu projizieren – oder diese in pädagogischer Absicht gerade wecken zu wollen.

92 Vgl. LD, 169.

zugeschrieben wird, sowie in seinem wenig kontemplativen, sehr umtriebigen Lebensstil Gründe dafür, dass Schweitzer nicht mehr über eigene mystische Erlebnisse berichten kann. Doch wie in Kap. 4.2.1 gezeigt ist das (vernünftige) Erleben Grundlage der Mystik. Dazu scheinen nicht ekstatische Erlebnisse zu gehören:

> „An sich ist die Mystik aber in keiner Weise auf ekstatische Erlebnisse angewiesen. Je tiefer sie ist, desto mehr ist sie sich dessen bewußt, daß das geistige Einswerden mit dem unendlichen Sein eine Denktat ist, die sich selbst genügt und keinerlei Bestätigung und Bekräftigung durch physisch-psychische Erlebnisse bedarf. [...] Erst die rein geistige Mystik, die sich wie über alle magischen Vorstellungen so auch über jegliches Bedürfnis des physisch-psychischen Erlebens des Einsseins mit dem unendlichen Sein erhoben hat, ist die wahre" (KPhIII 1/2, 282; Anspielung auf Plotin (Randnotiz). - Ähnlich ebd., 374.).
> „Wohl ist begreiflich, daß die Mystik die Tatsache, daß es Zustände gibt, in denen der Mensch für einen Augenblick das Bewußtsein seines leiblichen Daseins verliert und das Einsseins [sic!] mit dem unendlichen Sein gewissermaßen physisch erlebt, als Erweis dafür ansieht, daß dieses Einswerden möglich sei und als das eine, was nottut, erstrebt werden müsse" (KPhIII 1/2, 374).
> „*Von der wahren Ekstase: dem ständigen Erhabensein über die Welt*, die andere ist nur ein armes Gleichnis" (KPhIII 1/2, 441).

Mystik scheint also auf physisch-psychische Erlebnisse verzichten zu können, die oft nur die Denkschwierigkeiten von abstrakter Mystik kompensieren müssen.[93] Solches physisch-psychische Erleben bestätigt im Grunde immer nur, was im rein geistigen, vernünftigen Erleben vorhanden ist[94], kann aber durch Abkoppelung vom Denken auch unnatürlich werden.[95] Wenn Schweitzer von ‚Erleben des Einsseins' spricht, dann ist damit eben nicht primär physisch-psychisches Erleben, sondern ein rein geistig-vernünftiges Erleben gemeint.[96] Physisch-psychisches Erleben liegt in der Mystik Schweitzers höchstens in Form des bereits erwähnten inneren, naturhaften Strebens nach Einswerden vor, das er mit der natürlichen Verbundenheit mit Artgenossen verknüpft, welche sich im Denken erst ausweiten muss.[97]

Das ‚ekstatische Erleben' der Mystik deutet Schweitzer für seine Mystik um in einen dauerhaften, nicht bloß punktuellen Zustand des Erhabenseins über den Verlauf der Dinge in der Welt, was stark an die ‚wahre Resignation' aus Kap. 3.3 erinnert.[98] Dieses ‚resignative Freisein' von den äußeren Ereignissen der Welt ist m.E. zugleich eine Folge und eine Voraussetzung des geistigen Einsseins. ‚Resignatives Freisein' bedeutet, dass man sich innerlich frei seinem leidvollen, unveränderlichen äußeren Schicksal ergibt und dadurch Seelenfrieden erlangt.[99] ‚Freiheit' heißt hier also, sich dem von uns Unveränderlichen in der Welt aus freien Stücken ergeben – dabei aber immer festhalten am eigenen Willen zum Leben. Dieses ‚Freiwerden' wird von Schweitzer genauso beschrieben wie das resignative Freiwerden, von dem Kap. 3.3 u.a. handelte. Das Freiwerden von der Welt hängt nun

93 Vgl. KPhIII 1/2, 156.
94 Vgl. KPhIII 1/2, 268.
95 Vgl. KPhIII 1/2, 156.
96 Vgl. KPhIII 1/2, 282.
97 Vgl. Kap. 3.3.2; vgl. KPhIII 1/2, 198; KPhIII 3/4, 130 und VVA, 147. - Psychologisch betrachtet könnte man das Streben nach Einswerden insofern als stärksten Trieb des Menschen ansehen, als dass man es als Weiterführung des Strebens nach Bindung interpretieren kann, welches Psychologen eben für die stärkste Kraft im Menschen erachten.
98 Vgl. auch Balsiger, Max: Mystik, 29. Ob Schweitzer aber tatsächlich das mystische Erleben als ganzes als ununterbrochenen Zustand verstanden wissen möchte, ist m.E. anzuzweifeln, zumal es Schweitzer begrifflich weitaus mehr um das Einswerden als um das Einssein zu gehen scheint.
99 Vgl. KPhIII 1/2, 214 u. 441.

mit dem Einssein m.E. zusammen, (a) insofern die besprochene Wirklichkeitssicht, welche jene Verbundenheit mit den konkreten Lebensstreben erst ermöglicht, ein ‚Freiwerden' vom Festhalten an falscher Welterkenntnis oder an meinem Ego voraussetzt und (b) insofern das daraus folgende Erleben des Einsseins mit der bloßen Lebensbejahung im gesamten Universum gerade wieder zu einem tieferen Freiwerden führt, indem es motivational eine tiefere Grundlage für das Festhalten am eigenen Lebensstreben bietet. Eine wechselseitige Ergänzung von Erleben des ‚Freiwerdens' (Loslassen) und geistigen Einsseins findet statt.[100]

Die naturhafte Verbundenheit mit dem Sein können sicher viele Menschen Schweitzer zufolge nachempfinden. Doch auch die ausgebildete Denkmystik, die solches Freiwerden von der Welt erlebt und naturhafte Erfahrungen weit übersteigt, aber *graduell* über Zwischenstufen aus ihnen hervorzugehen scheint (was ich plausibel finde), scheint für Schweitzer nicht elitäres Privileg weniger Begnadeter zu sein:

> „Ein Mystiker lebt natürlicherweise in jedem Menschen, nur läßt man ihn verkümmern und ertötet ihn" (KPhIII 3/4, 380).

Die erwähnte Zuschreibung mystischer Erfahrungen an junge Menschen[101] unterstreicht die Vermutung, dass Schweitzers Mystik nicht nur für wenige Auserwählte gedacht ist. Auch seine wiederholten Aussagen, dass alle (einigermaßen psychisch gesunden) Menschen die höchste Vollkommenheit im Denken erreichen können[102], deuten darauf hin, dass auch allen Menschen mystische Tiefe, insofern sie zur Vollkommenheit dazugehört, erreichen können. Andererseits zweifelt Schweitzer selbst daran, ob tatsächlich alle derart tief denken können.[103] Aus Schweitzers Sicht scheint Mystik also prinzipiell jedem Menschen möglich, doch nur wenige schaffen es tatsächlich, im Denken so weit zu gelangen (schließlich muss der Mystik im Denken viel vorausgehen).

Schweitzer hält sich leider sehr bedeckt, was die Grenze der Sprache gerade bezüglich mystischer Erlebnisse anbelangt, obwohl dies für das Verständnis von Schweitzers Aussagen von hoher Wichtigkeit wäre. Andererseits – und das halte ich für bemerkenswert in diesem Zusammenhang – unterlässt es Schweitzer wie gesehen auch, sich allzu viel über tiefere Erlebnisse im Willensbereich auszulassen: Vom genaueren Inhalt mystischer Erlebnisse etwa erfahren wir recht wenig, ebenso

---

100Ob Freiwerden dem Einswerden vorangeht, aus ihm folgt oder gleichzeitig gegeben ist, wird nicht wirklich klar bei Schweitzer. Das resignative Freiwerden von der Welt folgt vielleicht insofern aus dem mystischen Einssein mit anderem Lebensstreben, dass Konflikte zwischen einzelnen Lebensstreben durch die Verbundenheit als weitaus weniger gravierend erscheinen. Wenn Schweitzer allerdings unter ‚Freiheit' hier versteht, dass man die Suche nach Sinn in Welterkenntnis aufgegeben hat, sich nicht vom grausamen und unharmonischen Naturgeschehen abschrecken lässt und frei von einer zwanghaft-ängstlichen Egozentrizität wird (vgl. zu diesem Freiheitsbegriff auch SV, 705.), dann lässt sich ein solches Freiwerden als Voraussetzung für die Mystik Schweitzers verstehen, die gerade auf dem Festhalten an der Lebensbejahung und Aufgeben der Egozentrizität beruht. Dadurch könnte auch die argumentative Rolle der in Freiwerden vom Naturgeschehen bestehenden Resignation (vgl. Kap. 3.3.2) noch deutlicher werden: Es ist gleichsam die Widerlegung eines Gegenargumentes gegen das Festhalten an den Regungen des Lebensstrebens, die in Kap. 3.2 erläutert wurden: Konflikte in der Welt sind kein vernünftiger Grund dafür, diesen Regungen untreu zu werden, so Schweitzer.

101Vgl. KPhIII 1/2, 39f. Vielleicht auch allgemeiner KE, 342.

102Vgl. KE, 70f, KPhIII 1/2, 52f.

103Vgl. KE, 70.

davon, wie es sich denn so anfühlt, einszusein mit anderem Lebensstreben. Wir erfahren nur:

> „Gebrauche das Wort Mystik nicht. Habe die Mystik, die da ist, ohne daß man von ihr redet“ (KPhIII 1/2, 435).
> „Und das Unerklärliche [wollen wir] unerklärt stehenlassen“ (KPhIII 1/2, 178).
> „Kein in Betracht kommender Ausdruck kann dieses Letzte, worauf es dem Denken ankommt, von sich aus bedeuten. Er erhält seine eigentliche Bedeutung nicht nur durch das, was die Worte, aus denen er besteht, besagen, sondern darüber hinaus durch das, was ihnen als Inhalt anvertraut wird. Wie er auch lauten möge, ist er unzulänglich wie ein für den ihm bestimmten Inhalt zu kleines Gefäß. Nicht auf die gebrauchten Worte, sondern darauf kommt es an, daß wir das, was sie ausdrücken wollen, als Ziel unseres Lebens vor Augen haben und als Sehnsucht in uns tragen, von der wir nicht lassen können“ (KPhIII 3/4, 235).

Eine solche von Schweitzer angedeutete rational-sprachliche Unerfassbarkeit des mystischen Erlebens mag ein Grund dafür sein, dass Schweitzer so wenig über die genaueren Erlebensgehalte mitteilt und so oft vom ‚Geheimnis‘ des Seins spricht.

Schweitzers ganze Philosophie gründet explizit auf bestimmten Intuitionen, d.h. genauer: auf bestimmten Erlebnissen im Willensbereich. Dass Schweitzer von einem tiefen Erleben geprägt ist, legen seine Gedanken und Ausdrücke m.E. sehr stark nahe. Ein großes Mitleid mag dabei eine große Rolle für Schweitzer gespielt haben. Fraglicher ist vielmehr, inwiefern er ‚Einswerden‘ erlebt hat oder wie man dies überhaupt erleben kann. Als Fazit zur Frage, ob hinter dem Ausdruck ‚Einssein mit dem unendlichen Sein‘ tatsächlich ein echtes Erleben des Einsseins steht, lässt sich sagen: Es ist denkbar und vielleicht sogar plausibel, aber diese Frage ist von Schweitzers Text her, u.a. wegen sprachlicher Grenzen, nicht endgültig zu beantworten.

4.2.3 Ethisch-tätiges Einswerden mit konkretem Lebensstreben

In diesem abschließenden Unterkapitel zu Schweitzers normativem Mystikbegriff wird nun der dritte und letzte große Aspekt desselben behandelt: das ‚tätige Einswerden mit dem unendlichen Sein‘, welches Schweitzers Mystik im Vergleich mit anderen Mystikkonzeptionen (deskr.) in besonderer Weise heraushebt. Denn ‚tätiges Einswerden‘ mit dem Sein, von Schweitzer auch ‚ethische Mystik‘ genannt, ist Schweitzer zufolge bislang kaum einer mystischen (deskr.) Weltanschauung gelungen – im Gegensatz zum geistigen Einswerden (obschon nur selten mit derselben Wirklichkeitssicht wie Schweitzer). Die Schwierigkeit des richtigen Wirklichkeitsverständnisses spielt nämlich für das tätige Einswerden eine ungleich größere Rolle als für die geistige Einswerdung. Das ‚tätige‘, ‚wirkende‘ Einswerden ist Schweitzer daher auch wichtiger darzulegen als das geistige. In drei (im Vergleich zum vorherigen Kapitel induktiveren) Schritten soll dieses hier erläutert werden: (i) Wie und womit wird man tätig eins? (ii) Was bedeutet dann ‚tätiges Einswerden‘ mit dem Sein genauer? (iii) Wie ist damit das Verhältnis von geistiger und tätiger Mystik zu verstehen?

Zu (i): Tätiges Einswerden geschieht genau dadurch, dass man sich in ethischer Hingebung dem Sein, d.h. anderen Lebensstreben widmet,

„die meiner Hingabe bedürfen und denen ich mich hingeben kann“ (KE, 326.).
„In solcher Hingebung an lebendige Wesen geht er Beziehung zu dem in ihnen in Erscheinung tretenden Sein ein“ (KPhIII 1/2, 216).
„In der Anerkennung und Betätigung unserer Verbundenheit mit allen Wesen gehen wir auf die uns einzig mögliche Weise Verbindung tätiger Art mit dem unendlichen Sein ein. Unsere Hingebung an Leben zur höchsten Erhaltung und Förderung von Leben ist tätiges Einswerden mit dem unendlichen Sein“ (WAID, 660).

Das Pendant zum ‚Akt des Bewusstseins‘, der wohl nur für geistiges Einswerden gilt[104], ist bei der tätigen Einswerdung die richtige, nämlich im Schweitzerschen Sinne ethische Hingebung. Erst vermittelt über solche ethische Hingebung an andere können wir dieses ‚tätige Einssein mit dem Sein‘ erleben. Aber auch ‚tätiges Einssein‘ wird geistig (im vernünftigen Willensbereich) erlebt[105], obwohl es durch materielle Hingebung vermittelt ist. ‚Tätiges Einssein‘ ist somit ein verkürzter Ausdruck für ‚geistiges Einssein vermittelt durch die ethische Hingebung‘.

Da ethische Hingabe wesentlich dadurch bestimmt ist, das Für-sich-Sein praktisch, d.h. handelnd aufzugeben, basiert auch das tätige Einswerden auf der naturhaften Verbundenheit mit anderen.[106]

Der entscheidende Unterschied vom tätigen zum geistigen Einswerden besteht für Schweitzer darin, dass man nur mit dem viel kleineren Kreis derjenigen Einzeldinge einswerden kann, die man nicht nur erkennen, sondern denen man sich zudem praktisch wirkend hingeben kann.[107] Nur und ausschließlich partielles Einswerden mit dem unendlichen Sein ist somit möglich in der tätigen Einswerdung.[108] Die geistige Einswerdung bezog sich zwar auch nicht auf das gesamte Sein als solches, jedoch auf das gesamte Sein (auf die ‚Totalität des Seins‘), d.h. auf alle Einzeldinge im Universum, *insofern* sie bloße Lebensbejahung aufweisen.

Zu (ii): Tätiges Einssein bedeutet gemäß meiner Rekonstruktion, dass die Selbstentzweiung des einen Lebensstrebens in der Welt partiell (und nur partiell) aufgehoben wird. Dies geschieht nicht primär durch die ethische Tat an sich, sondern vielmehr durch den dahinter stehenden ethischen Willen, durch die ethische ‚Gesinnung‘ des Akteurs:

„Sich zu den vielgestaltigen Erscheinungen des Willens zum Leben, die miteinander die Welt ausmachen, in der Gesinnung der Ehrfurcht vor dem Leben zu verhalten, ist ethische Mystik“ (KE, 90).

Die Tat selbst ist für Schweitzer wohl deswegen begrifflich so prominent platziert, weil ethisches Wollen unmittelbar die tätige Ausführung dieses Wollens zur Folge hat, sofern wir daran nicht durch Gewalt gehindert werden. Entscheidend ist jedoch, das mein Lebensstreben mit dem des anderen eins wird. Eins ist man nun in der *tätigen* Mystik mit dem Lebensstreben derjenigen Einzeldinge, denen man sich ethisch hingibt (und dadurch gegen das ambivalente Naturgeschehen handelt), insofern nicht nur das bloße und abstrahierte lebensbejahende Streben an sich identisch ist mit meinem eigenen (dies wäre nur geistiges Einssein). Vielmehr kann man ‚tätig eins‘ sein,

104Vgl. KPhIII 1/2, 215. Vgl. auch KE, 327.
105Vgl. auch LD, 240: ‚geistiges Verhältnis‘. Dieses Erleben ist ebenfalls sprachlich nur schwer zu erfassen. Durch diese Bestimmung fällt ‚tätige Mystik‘ aber auch wieder unter die Def. von Mystik (deskr.) als ‚geistiges Einssein‘.
106Vgl. Kap. 3.2.
107Vgl. KPhIII 1/2, 214: Fußnote 62.
108Vgl. KPhIII 1/2, 216.

insofern auch das konkrete, material gefüllte Wollen identisch ist mit meinem konkreten, ethischen Wollen – unter der entscheidenden notwendigen Einschränkung, dass die beiden Streben dabei nicht konfligieren (sonst gäbe es keine Aufhebung der Selbstentzweiung und damit kein Einssein). Konfliktfrei zueinander sind zwei konkrete Bestrebungen mit Sicherheit dann, wenn sie ethisch sind (d.h. wenn sie das Grundprinzip des Sittlichen in faktisch gleichem Verständnis befolgen[109]), so rekonstruiere ich Schweitzers Aussagen. Doch auch mit nicht-menschlichem Lebensstreben ist tätige Einswerdung möglich:

> „Wenn in der Sanftmut des Andersseins als die Welt ein anderer und ich uns in Verstehen und Verzeihen helfen, wo sonst Wille andern Willen quälen würde, ist die Selbstentzweiung des Willens zum Leben aufgehoben. Wenn ich ein Insekt aus dem Tümpel rette, so hat sich Leben an Leben hingegeben und die Selbstentzweiung des Lebens ist aufgehoben. 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" (KE, 334).

Hier muss ergänzend erklärt werden, dass ‚endliches Sein' nicht etwa dualistisch dem ‚unendlichen Sein' gegenüber steht, sondern meiner Interpretation nach Teilmenge des unendlichen Seins ist.[110] Tätiges Einssein liegt also auch dann vor, wenn mein ‚höherer'[111], d.h. mein ethischer Wille sich anderem Lebensstreben hingibt, das überhaupt keinen ‚höheren', ethischen Willen haben kann, z.B. ein Insekt. Allerdings gilt auch hier die Einschränkung, dass dabei die Lebensstreben nicht konfligieren dürfen. Die Lebensbejahung des Insektes, der man sich in diesem Fall hingibt, ist somit auf das Insekt bezogen als dessen ‚höchstmögliche Lebensbejahung' (weil nicht mit meinem ethischen Willen konfligierend) zu betrachten. Schweitzer spricht stets von höherem, ethischen Willen, der zumindest beim Menschen vorliegen muss, weil nur in diesem wirklich tätige Mystik möglich ist.[112] Wenn also zwei Menschen das gleiche Bestreben haben, z.B. eine unangenehme Nachbarin zu ermorden, so ist hier trotz nicht konfligierender, konkreter Übereinstimmung der Inhalte zweier Bestrebungen kein tätig-mystisches Einssein zwischen den Akteuren möglich. Auf solche Einzeluntersuchungen geht Schweitzer aber in keiner Weise ein.

Mit dem höheren (oder eben höchstmöglichen) Lebensstreben in der Welt lässt es sich einswerden (und auch hier im strengen Sinn), indem man sich dieses konkrete Streben des anderen *zum eigenen* macht in der tätigen Hingebung. Man erlebt dann das andere Lebensstreben in dem eigenen, so Schweitzer.[113] Dabei ist dieses Aneignen von Interessen anderer nicht metaphorisch zu sehen oder etwa dem Einswerden mit dem Lebensstreben gegenüberzustellen, denn wie in Kap. 3.1 gesehen zeigt sich das Lebensstreben beim Menschen gerade in konkreten Interessen. Individualität wird in

---

109Was wiederum unabhängig davon ist, wie man dieses Grundprinzip eigentlich konkret befolgen können soll.

110Vgl. KPhIII 1/2, 192.

111‚Höher' und niedriger kann der Wille nur beim Menschen sein, insofern er allein die Freiheit und damit die Möglichkeit hat, seine vielfältigen Anlagen zu hierarchisieren hin auf das höchste Streben, die Selbstvervollkommnung – oder aber auf niederere Zwecke wie bloßes Machtstreben oder dergleichen.

112„Nur in einer völligen und tiefen Welt- und Lebensbejahung können wir das Einswerden mit dem unendlichen Willen zum Leben erleben. Völlig und tief ist die Lebens- und Weltbejahung erst in dem Maße, als sie wahrhaft ethisch wird" (KPhIII 1/2, 303. Ähnlich: KPhIII 3/4, 258.).

113Vgl. ELEL, 181.

der ethischen Mystik noch mehr aufgegeben als in der geistigen Einswerdung, jedoch nur partiell, womit erst recht keine ‚Identitätsmystik' (bezogen auf das gesamte Sein) vorliegt.[114] Die ethische Aufhebung der Selbstentzweiung ist sogar „die Bestimmung meines Daseins, der höheren Offenbarung des Willens zum Leben in mir"[115]. Schweitzer kann nach dem bisher Gesagten nur insofern von einer Bestimmung in uns reden, als er dasjenige meint, was uns das Lebensstreben (Kap. 3.2), das sich dem Welterkennen ausgesetzt hat (Kap. 3.3) eingibt und was wir mangels Alternativen (nicht aus logischer Denknotwendigkeit) als die relevante Stimme wahrnehmen müssen.

> „Als Wirken wähle ich, die Selbstentzweiung des Willens zum Leben aufzuheben, soweit der Einfluss meines Daseins reicht" (KE, 335).

Das mystische Einswerden bei Schweitzer ist nun auch in anderer Hinsicht klarer: Schweitzers Mystikbegriff kann nicht auf ethisch-naturphilosophischen Monismus (vgl. Kap. 2.3) hinauslaufen, da die Unerklärlichkeit des in sich selbst gespaltenen Naturgeschehens, des von Schweitzer so genannten ‚Schöpferwillens' in der Welt, der dem ethischen, höheren Willen, wie wir ihn in uns erleben, für Schweitzer fast dualistisch gegenüber steht[116], immer nur partiell aufhebbar ist – durch tätiges Einswerden. Mit dem Schöpferwillen als ganzem lässt sich nur *geistig* einswerden und auch hier nur mit Abstrichen, da man nur mit reiner Lebensbejahung, nicht jedoch mit allen Strebensinhalten einswird. Die Ethik steht diesem Gesamtstreben jedoch auch in der geistigen Mystik gegenüber. Die ethische Persönlichkeit bleibt als Individualität auch im Einswerden bewahrt. Die Unterscheidung ‚Schöpferwille in der Welt' vs. ‚ethischer Wille in mir' ist m.E. als epistemische, nicht als ontologische Unterscheidung anzusehen. Beide lassen sich *als Lebensstreben* für Schweitzer mit dem ‚Urgrund des Seins', dem ‚einen Willen zum Leben', identifizieren[117], doch ohne damit die genannte Spannung aufheben zu können.

Zu (iii):Schweitzer charakterisiert seine Mystik zwar als ‚ethische Mystik' und will primär diese begründen. Dies soll aber nicht ausdrücken, dass sich Mystik in ethischem Handeln erschöpfe, sondern, dass Schweitzers Mystik mit Ethik einher gehen kann. Es ist sogar so, dass tätiges Einswerden dem geistigen *entspringt*. Dieser Zusammenhang innerhalb Schweitzers normativem Mystikbegriff soll nun – über den Begriff der ‚Selbstvervollkommnung' – erläutert werden; er wird ein zentrales Argument in Kap. 5 sein.

Geistige Einswerdung geht der tätigen also notwendig voraus. Sie ‚vollendet' das gedankliche

114Vgl. KPhIII 1/2, 282. Dagegen gibt die gewöhnliche Identitätsmystik laut Schweitzer zwar vor, das Selbst völlig aufzugeben, im konkreten Verhalten bewahre sie aber um so mehr das Für-sich-Sein. Schweitzer will dies genau umgekehrt machen. Vgl. zu diesen Ausführungen KPhIII 1/2, 215ff; auch MAP, 62.

115KE, 335.

116Vgl. KE, 334; LD, 244; ThPhBW, 431.

117Vgl. WAID, 661. Oder eben mit Gott.

Einswerden.[118] Die mystische Geistigkeit drängt zur Tat, zum tätigen Einswerden.[119] Die geistige Einswerdung in Schweitzers Sinne scheint die tätige Hingabe notwendig zu implizieren. Die wahre leidende und tätige Selbstvervollkommnung aus einem Guss ist damit erreichbar[120]:

> „Als ein Erleidender und als ein Wirkender habe ich das Einswerden mit dem unendlichen Sein zu bewähren" (KPhIII 1/2, 214: Fußnote 62).

Wenn Schweitzer im Zusammenhang mit der Mystik immer wieder von ‚geistiger und tätiger Hingebung' spricht, so wird offenbar, dass ‚Mystik' für Schweitzer auch engstens mit dem Begriff der ‚Selbstvervollkommnung' verbunden ist. Denn Selbstvervollkommnung bedeutet ja insbesondere, sich dem Sein geistig und tätig hinzugeben.[121] Mystik löst damit eine Aufgabe der Selbstvervollkommnung ein: nämlich in das richtige, ganzheitliche, d.h. geistige und tätige Verhältnis zum Sein zu gelangen. Selbstvervollkommnung ist aus diesem Grund für Schweitzer sogar die eigentliche Aufgabe der Mystik.[122] Durch die Verbindung mit der Mystik löst sich für Schweitzer auch das Problem, wie die beiden (u.a. der Geistesgeschichte entnommenen) Aspekte der Ethik, nämlich die Selbstvervollkommnung und die Hingabe, ‚zusammengedacht', d.h. aus einem Prinzip kommend gedacht werden können. Dies gelang in der Geistesgeschichte nie wirklich[123], da Selbstvervollkommnung meistens bei passiver, geistig-innerlicher Hingabe an das Sein stehenblieb und so fast nie zu aktiv-tätiger, konkreter Hingabe an das Sein fortschreiten konnte, wo es doch gerade das Hauptmerkmal der Selbstvervollkommnung ist, in ein geistiges *und* tätiges Hingabeverhältnis zum Sein zu gelangen.[124] Schon in Kap. 2.2 wurde angedeutet, dass die altruistische, aktiv-tätige Hingabe für Schweitzer aus der Selbstvervollkommnung folgt. Das Problem und dessen Lösung sind dabei dieselben wie bei der Mystik:

> „Die Ethik der Selbstvervollkommnung gehört mit der Mystik innig zusammen. In dem Schicksal der Mystik entscheidet sich das ihre" (KE, 322).

Selbstvervollkommnung und Hingabe, d.h. geistige wie tätige Hingabe an das Sein, müssen sich auf konkretes Sein, nicht auf einen abstrakten Inbegriff des Seins oder dergleichen beziehen. In einer auf solche Weise konkret verstandenen und wahrgenommenen äußeren Wirklichkeit kann aus der

---

118 Vgl. WAID, 660.

119 Vgl. KE, 327.

120 Trotz dieser begrifflichen Unterscheidung und systematischen Hierarchisierung der beiden Formen des Einswerdens darf nicht übersehen werden, dass sie in der Praxis fließend ineinander übergehen und – die richtige Wirklichkeitssicht vorausgesetzt – beide gleichzeitig existieren.

121 Vgl. Kap. 3.2. Damit hängen auch weitere Aspekte der Selbstvervollkommnung zusammen wie das innerliche Freiwerden von der Welt, das ethische Persönlichkeit Werden, innere Haltungen wie Friedfertigkeit, Sanftmut, Gütigkeit, usw. Letztere entspringen dem resignativ-ethischen Freisein vom Weltgeschehen; vgl. SV, 706. Dass Selbstvervollkommnung bedeutet, nicht mehr zu lügen oder hinterlistig zu sein, ist wohl durch den aus Selbstvervollkommnung entspringenden Wahrhaftigkeitsgedanken zu erklären; vgl. KPhIII 1/2, 200 u. KPhIII 3/4, 266.

122 Vgl. KE, 323. Selbstvervollkommnung ist das höchste Gut für unser eigenes Leben. Mystik ist für Schweitzer dennoch nur ein Teilaspekt, wenn auch der wichtigste, von Selbstvervollkommnung, nämlich das richtige Verhältnis zum Sein; vgl. KE, 322ff. ‚Geistige Hingebung ' scheint mir dasjenige zu bedeuten, was wir aktiv tun müssen, um einszuwerden mit dem Sein, das ‚Einssein' bezeichnet den Zustand, ‚Selbstvervollkommnung' wiederum die Folge dieses Zustandes für die eigene Person.

123 Vgl. KE, 316.

124 Vgl. KE, 320.

Wahrnehmung dieser Wirklichkeit, d.h. aus der geistigen Selbstvervollkommnung, die Schweitzer auch ‚leidende Selbstvervollkommnung' nennt[125], also ‚tätige Selbstvervollkommnung' werden.[126] ‚Tätige Selbstvervollkommnung' ist von der äußeren Gestalt her gleichbedeutend mit ‚Hingebung', der Begriff verweist jedoch darauf, dass diese Hingebung sekundärer Ausdruck oder quasi eine Manifestation[127] der *geistigen* Hingabe an das Universum ist, d.h. ein Ausdruck der leidenden Selbstvervollkommnung. Der Wirk- und Tätigkeitsaspekt der Ethik ist also nicht bloß ein selbständiger innerlicher Antrieb, sondern auch aus der geistigen Selbstvervollkommnung heraus ableitbar.[128] Denn man möchte dasjenige, dem man sich geistig-innerlich hingibt und mit dem man geistig eins werden möchte (was Teil der geistigen Selbstvervollkommnung und das Ethische betreffende Anlage in uns ist), mit allen Mitteln und daher auch in *tätiger* Hingebung würdigen.[129] Das Entscheidende ist dabei, dass die Hingebung dann eben nicht mehr nur auf Geistiges abzielt, sondern ganzheitlich auf alles zum Lebewesen Gehörende. Das richtige Erkennen der äußeren Welt und die Mystik haben also noch gefehlt, um die vielgestaltigen Anlagen im Lebensstreben *ineinanderfließend* ausleben zu können in einer Ethik. Enthusiasmus und materielle Tätigkeit entspringen dieser Weltsicht Schweitzers. Der Drang nach Hingebung kann nun *hindernisfrei* ausgelebt werden, da ja die Selbstvervollkommnung nicht mehr bloß Passivität mit sich führen muss. „Es gibt kein Mittelding zwischen der Ethik des Enthusiasmus und der Resignation"[130], meint Schweitzer und betont dadurch noch einmal, wie wichtig ihm der Hingabeaspekt in der Ethik ist, obwohl die geistige Selbstvervollkommnung das höchste Gut des menschlichen Lebens ist. Soll Selbstvervollkommnung also nicht abstrakt, weltfremd und rein geistig bleiben, muss die ihr zugrundeliegende Mystik, d.h. das mystische Einswerden mit dem konkreten Sein, mit konkreten Erscheinungen geschehen. In dieser Sicht der Wirklichkeit ist die geistige Hingabe an das Sein

> „nicht mehr ein rein intellektueller Akt, sondern einer, an dem alles Lebendige des Menschen beteiligt ist. Es waltet in ihr also eine Geistigkeit, die den Drang zur Tat elementar in sich trägt. Die grausige Wahrheit, daß Geistigkeit und Ethik zweierlei seien, gilt hier nicht mehr. Hier sind beide ein und dasselbe. Jetzt auch können sich die Ethik der Selbstvervollkommnung und die Ethik der Hingabe durchdringen" (KE, 327).

Die Mystikbestimmung abschließend möchte ich nun noch einmal die *Kernpunkte* von Schweitzers normativem Mystikbegriff zusammenfassen und in weitere Kontexte stellen: (i) Schweitzers Mystik ist vernünftige Denkmystik, die – durch Erkennen hindurchgegangen – im Willensteil der Vernunft geistig (nicht ekstatisch, physisch-psychisch) erlebt wird. Dabei ist mystisches Denken durch sein Objekt ‚tiefstes' Denken überhaupt. Theoretisch steht es allen Menschen offen. (ii) Sie ist ‚Mystik

125Wohl für Schweitzer der Gegensatz zur Tätigkeit, im Sinne von ‚er-leidend'; vgl. KPhIII 3/4, 444.
126Vgl. z.B. KE, 315.
127Vgl. KE, 177. Wenn Schweitzer von geistiger und tätiger Hingabe spricht wie auf KE, 320, dann ist dies gleichbedeutend mit leidender und tätiger Selbstvervollkommnung und steht an besagter Stelle eindeutig auch in genau diesem Selbstvervollkommnungskontext.
128Vgl. auch KE, 259f.
129Vgl. KE, 327.
130KE, 146.

der Wirklichkeit‘, die mit dem unendlichen Sein, d.h. dem einen Willen zum Leben nur und ausschließlich vermittelt über konkrete Einzeldinge (als Teilhabende an diesem einen unendlichen Sein) einswerden kann. (iii) Schweitzers Mystik ließe sich auch als Willensmystik bezeichnen, insofern (a) Einswerden im Willensbereich erlebt wird und (b) man nur mit anderem Willen zum Leben, anderem Lebensstreben (als die konkreten Einzeldinge) einswerden kann. (iv) Einswerden geschieht für Schweitzer sowohl geistig als auch tätig, wobei letzteres unmittelbar aus ersterem folgt und damit auch der innere Zusammenhang von leidender und tätiger Selbstvervollkommnung klar wird. (v) Geistig eins wird man durch einen Akt des Bewusstseins (nach dem Erkennensdenken), durch den man sich geistig in Freiheit hingibt an das richtig verstandene Sein und dessen Geschehen. Gedankliches Einswerden bezieht sich auf alles von uns als wirklich Erkennbare, insofern es Lebensbejahung ist. (vi) Tätiges Einswerden vollzieht sich in ethischer Hingabe an konkretes Lebensstreben, das ich (a) erkennen und (b) auf das ich praktisch wirken kann; es ist ein Einswerden durch und mit dem höheren Lebensstreben. (vii) Dieses tätige Einswerden ist die große Schwierigkeit, an der bislang viele Mystiken (deskr.) gescheitert sind (die alte Frage nach der Vereinbarkeit von Actio und Contemplatio). Es ist die Vollendung des mystischen Einswerdens. Eine Mystik zu beschreiben, die gerade nicht weltverneinend (weil abstrakt) ist, sondern mit ethischem Wirken vereinbar ist (und dadurch elementar), das dürfte die zentrale Absicht Schweitzers bezüglich des Mystikbegriffs sein. (viii) Einswerden ist sowohl in geistiger als auch in tätiger Hinsicht strikt gemeint (allerdings in tätiger Einswerdung nur partiell möglich). Das Für-sich-Sein wird dadurch aufgegeben. Dabei wird jedoch immer die (ethische) Persönlichkeit gewahrt, es ist also keine Identitätsmystik. (ix) Da Mystik (deskr.) Kernelement von Weltanschauung i.w.S. ist, schließt sich hier der Kreis zu Kap. 2.2 und es lässt sich nun genauer fassen, welche Art von Weltanschauung i.w.S. Schweitzer anstrebt: eine optimistisch-ethische, aus Denken kommende Mystik[131], die zudem äußerst elementar ist durch die Wahrung des Bezugs auf das konkrete Sein und das praktische Wirken. Die so verstandene Mystik schafft es als einzige Form von Weltanschauung, den gesamten Menschen in ein konsistentes Verhältnis zum Sein zu bringen.[132]

Auf einen Ausdruck gebracht bedeutet Schweitzers Mystik: In geistigem, durch Erkennen hindurchgegangenem Erleben erfasstes, geistiges und daraufhin ethisch-tätiges Einssein mit dem unendlichen Sein, mit welchem wir nur über konkrete Einzeldinge in Beziehung treten können.

Die Frage, inwieweit Schweitzers Mystikbegriff nun mit bedeutsamen Mystikbestimmungen (deskr.) in der Geistesgeschichte kompatibel ist[133], würde zweifellos den Rahmen dieser Arbeit

131Auf KPhIII 1/2, 434 macht Schweitzer deutlich, dass die Weltanschauung sogar wieder nur dem noch höheren, ja höchstem Ziel der mystischen Einswerdung dient.

132Vgl. KPhIII 1/2, 215.

133Vgl. z.B. KPhIII 1/2, 373.

sprengen.[134] So belasse ich es bei der Hypothese, dass Schweitzers Mystikbegriff durchaus mit vielen anderen Mystikvorstellungen (deskr.) viele zentrale Gemeinsamkeiten aufweist. Deulich dürften aber auch ungewöhnliche Eigenheiten an Schweitzers Mystikbegriff, insbesondere dessen Ausweitung auf einige Philosophien, die sich selbst nicht so bezeichneten, geworden sein.[135]

Schweitzer benutzt zwar religiöse Begriffe im Zusammenhang mit der Mystik – jedoch nicht als Prämissen. Vielmehr schließt er sie an die Vernunfteinsichten an, wo es sich anbietet. Das unendliche Sein, in unzähligen Erscheinungen des Willens zum Leben bestehend, offenbart sich uns insofern als ‚Gott', dass wir in eine echte, zudem von Ehrfurcht geprägte Beziehung zu diesem einen Willen zum Leben gelangen können.[136] Gott offenbart sich in uns nicht so, dass wir ihn in seinem Wesen wirklich erfassen können. Denn Gott ist nicht nur der das Ethische betreffende Wille in uns[137], sondern auch der ambivalente Schöpferwille in der Welt, in dem wir keinerlei Gesamtsinn erkennen können. Schweitzer hält die Entscheidung zwischen Pantheismus und Theismus aufgrund dieser Geheimnisse des Seins für unmöglich.[138] Während Schweitzer seine eigene Mystik als in großem Gegensatz zur christlichen Mystik des Mittelalters ansieht, sehen Schweitzerinterpreten große Ähnlichkeiten: nicht in der Ausrichtung auf Ethik, sondern in der Ausrichtung auf das konkrete Sein unterscheiden sich Schweitzers Mystik und die christliche Mystik des Mittelalters.[139]

5 DIE ROLLE DER MYSTIK FÜR SCHWEITZERS ETHIK-BEGRÜNDUNG

Nach den nötigen Vorklärungen kann nun die eigentliche Frage dieser Arbeit geklärt werden: Was ist die Rolle des (in Kap. 4) so bestimmten Mystikbegriffs für die (in Kap. 3) skizzierte Ethikbegründung Schweitzers? Im letzten Kapitel dürfte deutlich geworden sein, dass Schweitzers Begriff der Mystik an sich schon eng mit ethischen Aspekten verknüpft ist. Offen blieb jedoch bislang, ob Schweitzers Mystik nicht nur mit Ethik einhergehen kann, sondern auch wirklich zur Begründung von Ethik beiträgt, wozu es auf den ersten Blick äußerst widersprüchliche Aussagen

134In LThK: Mystik, 587 ist zu lesen, dass es keine „allgemein anerkannte Definition" von Mystik gebe.

135„Jede Weltanschauung, insoweit sie das Verhalten des Menschen durch sein geistiges Verhältnis zum unendlichen Sein bestimmt sein läßt, hat mystischen Charakter"; KPhIII 1/2, 154, ähnlich ebd., 369. Vgl. KPhIII 1/2, 191f. In anderer Hinsicht verwendet Schweitzer jedoch einen verengten Mystikbegriff, insofern dass nur das Einssein richtige Mystik ist, nicht die bloße Erfahrung von Gegenwart des Göttlichen oder bloße Kontemplation; vgl. auch LThK: Mystik, 583f. Diese Verengung mag auch mit einer Abgrenzung zum Mystikbegriff der aus Schweitzers Sicht vernunftfeindlichen Romantikzeit zu tun haben; vgl. HWP, 271.

136Vgl. KPhIII 1/2, 412.

137Vgl. ThPhBW, 431. Vgl. LD, 247: „Alle lebendige Erkenntnis Gottes geht darauf zurück, daß wir ihn als Wille der Liebe in unseren Herzen erleben."

138Vgl. ThPhBW, 431.

139Vgl. Günzler, Claus: Einführung, 107-110.

Schweitzers gibt (s.u.). Was zeigt nun die Tatsache, dass Schweitzers Ethikbegründung unter Auslassung der Mystik dargestellt werden konnte, ohne dass ganz wesentliche Schritte gefehlt hätten? Sie legt nahe, dass Mystik offensichtlich – wenn sie tatsächlich etwas zur Ethikbegründung beiträgt – entweder genau etwas bedeutet, das bereits unter anderen Begriffen ausgeführt wurde, oder es erweitert und vertieft Aspekte der Ethikbegründung. Schweitzers Mystik könnte grundsätzlich insofern zu einer *vernünftigen* Ethikbegründung beitragen, als dass die Mystik in rationalem Denken vorbereitet und im Willensbereich erlebt wird und damit einen *vernünftigen* Grund bilden kann.

Die vier m.E. einzigen diskussionswürdigen Thesen zum Verhältnis von Mystik und Ethikbegründung bei Schweitzer werden nun formuliert, selbst erdachte Argumente für diese geliefert und daraufhin auf ihre Stichhaltigkeit hin überprüft (Kap. 5.1). Es wird zu jeder These beispielhaft auf Aussagen von SchweitzerinterpretInnen verwiesen, die dieser These entsprechen. Zwar ist damit nicht gesagt, dass die jeweiligen AutorInnen diese These tatsächlich auch vertreten. Es ist jedoch interessant zu sehen, in welche Richtung die wenigen Aussagen gehen, die es zur Fragestellung gibt – und wie widersprüchlich sie zum Teil sind.

Zu diesen Grundthesen wird dann allgemeiner Stellung bezogen (Kap. 5.2), wodurch die Leitfrage dieser Arbeit beantwortet wird. Schweitzers nun vollständig erläuterte, mystische Ethikbegründung wird abschließend noch einmal als ganze betrachtet (Kap. 5.3).

5.1 Vier mögliche Thesen zur mystischen Ethikbegründung

5.1.1 Mystik hat keine Ethikbegründungsfunktion

Die erste These lautet: Schweitzers Mystikbegriff hat gar keine rekonstruierbare[1] ethikbegründende Funktion für Schweitzer. Damit wird jedoch nicht angezweifelt, dass Mystik und Ethik bei ihm eng zusammenhängen. Jedoch – so könnte diese These weiter ausgeführt werden – entspringt Mystik vielmehr der Ethik als umgekehrt, Mystik ist gleichsam ein Nebeneffekt der Ethik (und dadurch auch mit Selbstvervollkommnung verbunden). Mystik wird dabei wohl der Ethikbegründung gleichsam angehängt, um zu einer tieferen Weltanschauung i.w.S. (die ja naturphilosophisches Verhältnis zum gesamten Sein darstellen soll) und zur Überwindung des problematischen Dualismus zu gelangen, indem man das weltanschauliche Verhältnis zum Sein in der Mystik nun als Einssein mit diesem Sein bestimmen kann. Für die Ethikbegründung hat dies jedoch keine

1 Die extremere Ansicht, dass die Frage nach der Rolle der Mystik für die Ethikbegründung bei Schweitzer aufgrund der unklaren Textlage oder Schweitzers Methodik grundsätzlich gar nicht zu beantworten ist, widerspricht den bisherigen Ausführungen massiv und ist daher abzulehnen. Ebenso halte ich die Beschreibung der Rolle der Mystik für die Ehtikegründung bei Vandenrath (vgl. Vandenrath, Johannes: Schopenhauer, 69f) für völlig inakzeptabel, da er einen rein auf Jesus bezogenen Mystikbegriff bei Schweitzer feststellt.

Relevanz. – Bei Günzler, Lenk und Meurer finden sich dieser These entsprechende Aussagen.[2]

Was sind denkbare *Argumente* für diese These? (i) Die Tatsache, dass die Ethikbegründung ohne die Mystik einigermaßen konsistent dargestellt werden konnte, spricht für diese These.[3] Die Ethik wurde über die Bewusstseinstatsache in der Introspektion und in einem weiteren Schritt über den Analogieschluss und das Festhalten am Lebensstreben begründet. Dabei war die Annahme des mystischen Einswerdens nicht nötig. (ii) Schweitzer scheint die gewöhnliche, Faszination ausübende, aber Ethik verhindernde Mystik, die das vollkommene Einssein mit dem universalen Lebensstreben behauptet, bloß nachträglich umzudeuten[4], damit sie auch ethikkompatibel wird und Schweitzers Ethik damit anschlussfähig wird an diese wichtigen mystischen Weltanschauungen. Für diese Umdeutung spricht auch die Vermutung, dass Schweitzers Mystik eher etwas Erdachtes denn etwas wirklich Erlebtes ist. Allein schon die Bestimmung der Mystik Schweitzers deutet darauf hin, dass sie keine fundamentale ethikbegründende Rolle spielen kann: schließlich setzt sie systematisch erst nach dem Welterkennen ein. (iii) Das m.E. stärkste und unmittelbar einleuchtende Argument für diese These besteht im Verweis auf Aussagen Schweitzers, die explizit Mystik aus Ethik bzw. aus ethischem Tun heraus entstehen lassen: Insbesondere WAID 661-663: „sich auf Ethik gründende Mystik“, „aus der Ethik kommende[n] Mystik“, etc.; KE, 334; LD, 244: „Einswerden mit dem Unendlichen durch ethische Tat“; KPhIII 1/2, 178 u. 303. Aufgrund der Häufung solcher Aussagen Schweitzers, verteilt über ganz verschiedene Schriften, ist zu vermuten, dass Schweitzer diese Aussagen wirklich ganz bewusst so getätigt hat.

Man könnte nun gegen die einzelnen Argumente, die zu dieser These führen, einwenden: Zu (i): Erstens ist die Darstellung der Ethikbegründung in Kap. 3 nicht lückenlos, obwohl sie in Grundzügen vollständig ist. Mystik könnte also gewisse kleinere Begründungslücken füllen und Begründungen ergänzen und hätte damit eine Funktion für die Ethikbegründung. Und zweitens besteht die Möglichkeit, dass Mystik identisch ist mit anderen Grundbegriffen der Ethikbegründung. Zu (ii): Dass Schweitzers Mystik mehr als eine bloß nachträgliche Umdeutung sein muss, ergibt sich aus Kap. 4.2. Zu (iii): Dieses starke dritte Argument muss überzeugend widerlegt werden, sonst ist die These, dass Mystik eine bedeutsame Rolle für die Ethikbegründung spielt, nicht zu halten. Anknüpfend an Kap. 4.2 ist dieses Argument jedoch widerlegbar, und zwar durch die Interpretation, dass Schweitzer sich an diesen erwähnten Stellen jeweils bloß auf das *tätige*, nicht jedoch auf das gedankliche Einssein bezieht. Dass das tätige Einssein also nicht direkt zur Ethikbegründung beiträgt, scheint mir hiermit offensichtlich. Doch damit ist noch nicht gesagt, dass das *geistige* Einswerden nicht etwas zur Ethikbegründung beitragen könnte. Den Umstand,

2 Vgl. Günzler/ Lenk: Neuigkeitsgehalt, 47. Vgl. evtl. auch Günzler, Claus: Einführung, 111: Die Mystik gebe ethisch nichts her; vielleicht auch ebd., 181. Vgl. Meurer, Gabriele: Ethik, 193f.

3 Und mag zudem mit erklären, warum die Mystik in Darstellungen von Schweitzers Ethik so wenig beachtet wurde.

4 Vgl. auch Günzler, Claus: Einführung, 107: Schweitzer wandle angeblich die Mystik aus ethischen Gründen ab.

dass nach dieser Interpretation in WAID ausschließlich die tätige Einswerdung als Aspekt von Schweitzers eigener Mystik erwähnt wird, ist vielleicht damit zu erklären, dass Schweitzers Aussagen über das Verhältnis von Mystik und Ethik hier in einem speziellen Kontext stehen, der gerade nichts mit Ethikbegründung zu tun hat, sondern mit der Frage, wie man sich eine Mystik (alternativ zu den aus Schweitzers Sicht kritikwürdigen welt- und lebensverneinenden, geistigen Mystiken der indischen Denker, um die es dort geht) denken kann, die mit Ethik kompatibel ist.

Grundsätzlichere Einwände gegen die hier besprochene These liegen auch darin, dass Schweitzer nicht nur sehr viel über Mystik schreibt (besonders in KPhIII 1/2), sie ihm also enorm wichtig zu sein scheint, sondern dass Mystik als zentraler Teil der Weltanschauung i.w.S. vermuten lässt (aufgrund der in Kap. 2.2 aufgezeigten Begründung der Ethik in gerade einer solchen Weltanschauung i.w.S.), dass sie damit auch ethikbegründende Funktion hat. Weitaus gewichtiger sind zudem die Verweise auf Stellen bei Schweitzer, die denen aus Punkt (iii) genau gegenüberstehen. Hierzu sei besonders auf die vielen Stellen in KE, 322-327 verwiesen, in denen Schweitzer explizit sagt, dass Ethik in Mystik gründet, also aus ihr hervorgehen muss. Ohne Mystik gelangen wir nicht zu einer befriedigenden ethischen Weltanschauung i.w.S.[5] In der ‚Mystik der Wirklichkeit' ist ein Drang zur Tat gegeben.[6]

> „Tiefe und Bestand im Denken hat die Welt- und Lebensanschauung tätiger Ethik erst, wenn sie aus der Mystik hervorwächst" (KE, 324).
> „Die Ethik muß aus der Mystik kommen wollen" (KE, 325).

Genau diese Aussagen brachten mich überhaupt erst auf die Fragestellung dieser Arbeit: *inwiefern* begründet Mystik dann Ethik, wie hier von Schweitzer selbst behauptet wird?

5.1.2 Mystik als vertieftes Erleben des eigenen Lebensstrebens

Die zweite These lautet: Mystik ist insofern und ausschließlich ethikbegründend, als sie – da sie ‚zu Ende gedachtes', ‚tiefstes Denken' ist und dadurch zu ‚tiefstem' Erleben führt[7] – uns überhaupt erst ermöglicht, unser eigenes Lebensstreben mit all seinen Facetten, insbesondere die Ehrfurcht (vgl. Kap. 3.2), in uns zu erleben (und später durch die Analogie auch das Innere der anderen Einzeldinge in der Welt zu erleben). Mystik setzt also dieser These zufolge systematisch bereits viel früher ein als in Kap. 4.2.1 behauptet: nämlich in Kap. 3.1 beim Erleben des Lebensstrebens – Mystik als Möglichkeit der Wahrnehmung des inneren Ethischen. Das tiefe Erleben nennt Schweitzer ‚mystisch'. Insofern spielt die Mystik *dieselbe* und ganz zentrale[8] Rolle für die Ethikbegründung wie das Erleben des Lebensstrebens in der Introspektion. Sie ist somit nur eine

5 Vgl. KE, 324.
6 Vgl. KE, 327.
7 Vgl. Kap. 4.2.1. - Mystik ist wie gesagt jedoch keine besondere Erkenntnisart, sondern eine bloße Vertiefung des vernünftigen Willens.
8 Schließlich ist die Lebensanschauung das zentrale Element der Philosophie Schweitzers.

andere, in Kap. 3 noch ausgelassene Bezeichnung für dieses tiefe Erleben in der Introspektion. – Es finden sich zu dieser These passende Aussagen wiederum bei Günzler.[9] Es war zugleich meine Ausgangshypothese[10], mit der ich mich auf die Suche nach der tatsächlichen Rolle der Mystik in Schweitzers Ethikbegründung machte.

Welche Argumente lassen sich hierfür anführen? (i) Zunächst lässt sich ein systematischer Grund anführen: Die von Schweitzer behaupteten Willensregungen in uns sind nicht selbstverständlich und banal. Sie sind vielmehr recht umstritten in diesen Ausprägungen und Gewichtungen Schweitzers. Folglich würde es Schweitzers Argumentation weitaus mehr Fundament verleihen, wenn er mit Hilfe der Mystik eine ganz besondere Tiefendimension innerhalb des vernünftigen Erlebens aufzeigen könnte, die genau ein solches Erleben ermöglicht. (ii) Stellen, die Günzler zufolge (s.o.) nahelegen, dass Mystik (evtl. sogar ausschließlich) darin besteht, das eigene Lebensstrebens in uns zu erleben. (iii) Es gibt Stellen in Schweitzers Werk, die ganz klar aussagen, dass Mystik ein vertieftes, ja tiefstes Erleben in uns ist: KE, 70: Mystik als das ‚zu Ende gedachte Denken', als ‚denkendes Erleben des Lebens' im vernünftigen Willensbereich; KE 91f, 94 (jeweils Mystik als zu Ende gedachtes Denken, das zum Arationalen führt); KPhIII 1/2, 193: letzter Absatz; etc.

Zu kritisieren ist an (i), dass es m.E. Schweitzers Intention des elementaren und natürlichen Denkens deutlich widersprechen würde, wenn man ihm ein solches Rückzugsgefecht hinsichtlich der Introspektion unterstellte. Die Annahmen Schweitzers bedürfen (wie in Kap. 3 gezeigt) keines Ausweichens auf eine ganz besondere, elitäre Wahrnehmungsmöglichkeit, um plausibel zu sein. Zu (ii): Günzlers These beruht m.E. auf einer falschen Interpretation. Denn nirgendwo schreibt Schweitzer explizit, dass das Erleben des eigenen Lebensstrebens in uns bereits Mystik wäre. Vor allem aber missachtet eine solche Interpretation die Definition von Mystik (Kap. 4.2), die Schweitzer immer wieder anführt: Mystik ist primär Einswerden mit dem Sein, nicht etwa bloße, vertiefte Willensintrospektion. Zu (iii): Hier kann es erneut nicht darum gehen, bestimmten Aussagen Schweitzers einfach Geltung abzusprechen, sondern nur um eine andere Interpretation dieser Stellen. Es ist darauf zu verweisen, dass die hier genannten Aussagen Schweitzers nur Teilaspekte darstellen (vgl. Kap. 4.2.1) und keine hinreichende Bestimmung der Mystik sein sollen. Sicher ist Mystik tiefstes Denken, aber das Eigentliche der Mystik liegt eben darin, in diesem tiefstem Erleben das Einswerden zu erleben – und allein auf dieses Erleben des Einsseins bezieht sich Schweitzers Begriff der Mystik.

9 Dass Autoren widersprüchliche Meinungen zur Rolle der Mystik haben, zeigt die große Verwirrung rund um dieses Thema - Vgl. Günzler, Claus: Einführung, 111-113, z.B. das „mystisch gewonnene[n] Ehrfurchtsmotiv"; ebd., 118: (deutlich!) sowie ebd., 161; vgl. noch deutlicher Günzler, Claus: Mystik, 38ff.

10 Ausgehend von KE, 70, 91f, 94.

5.1.3 Mystik versöhnt Ethisches und Welterkennen

Die dritte These besagt nun, dass Mystik – in der Bedeutung des Einswerdens mit dem konkret verstandenen unendlichen Sein – nur und ausschließlich eine *indirekte*, d.h. sehr schwache Ethikbegründungsfunktion innehat, was auf verschiedene (aber inhaltlich eng zusammenhängende) Weisen der Fall sein kann: (a) über die Aufhebung des starken Dualismus zwischen dem ethischen Geist in mir und dem unethischen Naturgeschehen; (b) als Bezug zu konkreten Lebewesen; (c) als (gleichzeitige oder nachträgliche) Bestätigung der Ethik in einer Weltanschauung i.w.S. – Auch auf diese These finden sich mehrere Hinweise bei Günzler.[11]

Argumentieren lässt sich hierfür folgendermaßen: (i) Immer wieder betont Schweitzer den Dualismus zwischen dem ethischen Streben in mir und dem ambivalenten ‚Schöpferwillen', den wir in der Welt erkennen können und der teilweise ein Verhalten zeigt, das eklatant unserem ethischen Willen in uns, d.h. der ‚höheren Lebensbejahung', widerspricht. Ein starker Dualismus würde die Ethikbegründung insofern gefährden, dass Ethik nicht mit Weltanschauung i.e.S. vereinbar wäre, so dass erneut das in Kap. 2.2 formulierte Ziel verfehlt wäre, Ethik in einer Gesamtweltanschauung i.w.S. zu begründen. Mystik überwindet aber diesen Dualismus zumindest ein Stück weit durch das Einswerden mit dem unendlichen Sein.[12] Mystik ist hierdurch als ‚innerlichste Naturphilosophie' vielleicht ein Ersatz für die von Schweitzer abgelehnte Metaphysik. (ii) Die ‚Mystik der Wirklichkeit' verschafft laut Schweitzer einen ganz konkreten Bezug zu einzelnen, konkreten Lebewesen.[13] Sie begründet Ethik, insofern sie für die Erfüllung einer notwendigen Bedingung für die Möglichkeit des konkreten Vollzugs von Schweitzers Ethikaspekt der ‚Hingebung' sorgt: Sie stellt nämlich geistige Verbindung zu den konkreten Lebewesen in der Welt in deren leiblicher wie geistiger Dimension her. Ethik heißt, das Für-Sich-Sein verlassen zu wollen.[14] Wie ginge das besser als durch mystisches Einssein? (iii) (a) Mystik bestätigt und erweitert den Analogieschluss als einen bereits rational begründeten, wichtigen Aspekt der Ethikbegründung deutlich:[15] Mystik verschafft der Ethik, dass ich wissend werde von anderm Willen zum Leben[16] und von der Identität aller Wesen der Einzeldinge, insofern sie teilhaben am einen Lebensstreben.[17] (b) Benutzt man einen viel schwächeren Begriff von ‚Begründung', so könnte man sagen, dass mystisches Einswerden, da es

11 Vgl. Günzler, Claus: Einführung, 112; Günzler, Claus: Einleitung, 25.

12 Vgl. MAP, 25: die Definition von Mystik als Überwindung der dualistischen Gegensätze. Vgl. auch KPhIII 1/2, 213, wo Schweitzer klar sagt, dass dieser Dualismus das größte Problem überhaupt ist und damit auch das größte Problem für das mystische Einswerden. Vgl. auch KE, 334: die Aufhebung der mit dem Dualismus verbundenen Selbstentzweiung ist eine erste Wirkung von Mystik. Vgl. MAP, 487f: Mystik überwindet den Dualismus – aber nur teilweise.

13 Dieser Punkt hängt inhaltlich eng zusammen mit Punkt (i). u.a. deswegen, weil Dualismus Gefahr läuft, vergeistigt und überethisch zu werden, vgl. Kap. 2.3.

14 Vgl. z.B. KPhIII 1/2, 285; KPhIII 3/4, 180.

15 Vgl. auch KPhIII 1/2, 163f u. 193F, wo jeweils die große Nähe von Analogieschluss und Mystik nahegelegt wird.

16 Vgl. KE, 334.

17 Womit Härles größtes Problem, nämlich die ethische Gleichheit der Lebewesen, durch die Mystik auch noch einmal begründet wäre bei Schweitzer; vgl. Härle, Wilfried: Leben, 71.

Kernelement der Weltanschauung i.w.S. ist, Schweitzers Ethik insofern ‚begründet', dass es diese Ethik nachträglich bestätigt (also sie als nicht widersprüchlich ausweist). Denn mit Schweitzers mystischer Weltanschauung – selbst wenn die Mystik dabei keine streng verstandene Ethikbegründungsfunktion haben sollte – ist gezeigt, dass Schweitzers Ehrfurchtsethik sich in einer Weltanschauung i.w.S. unterbringen lässt und somit umfassender eingebettet werden kann. Sie wird dadurch plausibler und glaubwürdiger. Ganz ähnlich könnte ein Argument der *gleichzeitigen* Bestätigung der Ethik in einer Weltanschauung i.w.S. lauten: Spätestens in der ethisch-tätigen Hingebung erleben wir das mystische Einssein, was wiederum als Bestätigung für die Ethik angesehen werden kann, insofern sich tiefe, weltanschaulich relevante Erlebnisse durch das ethische Tun einstellen, die mit anderen Ethikansätzen wohl nicht so möglich gewesen wären. Somit ist tätiges Einswerden doch wieder potentiell ethikbegründend: Durch gleichzeitiges Auftreten mit ethischer Tat begründet es die Ethik in schwachem Sinne. (c) Vielleicht versteht Schweitzer generell unter Ethikbegründung nicht mehr als das bloße Plausibilisieren von Ethik und Aufzeigen der Möglichkeit, eine bestimmte Ethik in Weltanschauung i.w.S. einbetten zu können, also bloßes Aufzeigen von Konsistenz. Dies würde auch erklären, warum Schweitzer so viele systematische Punkte unklar belässt, die mir in der versuchten Rekonstruktion in Kap. 3 so wichtig waren.

Kritisieren könnte man an (i), dass erstens auch die Mystik Schweitzers nicht völlig monistisch ist, sondern eine dualistische Spannung bewahrt, und dass zweitens eine Ethikbegründung vielleicht auch in dualistischer Form akzeptabel wäre, sofern der ethisch-tätige Bezug zum materiellen Sein trotzdem irgendwie bewahrt werden könnte. Das Argument läuft darauf hinaus, dass Schweitzers Mystik gleichsam ein metaphysisches Leck dichten muss, also als bloßer Lückenfüller gebraucht wird. Diese ausschließliche Degradierung der Mystik wird ihr m.E. nicht gerecht (vgl. Kap. 4.2). Zu (ii): Dass Mystik Bezug zum konkreten Lebensstreben in der Welt herstellt, ist sicher wahr, doch bestünde die Begründungsfunktion der Mystik für die Ethik hier entweder bloß darin, dass Mystik durch das Einssein mit dem Sein das richtige Erkennen des Seins ermöglicht. Es ist jedoch genau umgekehrt: die richtige Wirklichkeitssicht ermöglicht erst Mystik. Oder die Funktion der Mystik wäre hier eine bloß motivationale. Dadurch wäre sie aber keine echte Begründung der Ethik. Zu (iii) (a) / (b): Klar dürfte sein, dass dies keine starke ethikbegründende Rolle der Mystik darstellt, sondern nicht mehr als den bloßen Aufweis dessen, dass sich Schweitzers Ethik nicht mit mystischer Weltanschauung widerspricht: der Analogieschluss und die Weltanschauung i.w.S. werden nachträglich bestätigt, sind aber nicht notwendig für die Begründung im engeren Sinne. Bis auf die Interpretation dieser Gedanken als ‚Ethikbegründung' kann man diesen Aussagen jedoch zustimmen. Zu (iii) (c): Schweitzer argumentiert durchaus systematisch (wie die Rekonstruktion zeigt) und es ist durchaus ernsthafte Absicht Schweitzers, Ethik im strikteren, d.h. im direkten und logischen Sinne argumentativ zu begründen und nicht bloße Vereinbarkeit (Nichtwiderspruch) mit

einer Weltanschauung i.w.S. aufzeigen zu wollen.

Ein genereller denkbarer Kritikpunkt an dieser These 3 ist, dass es sich eben nur um eine schwache, indirekte Ethikbegründung (d.h. nur Aufweis der Nichtwidersprüchlichkeit) handelt, indem Ethik zusätzlich zur eigentlich ausreichenden Argumentation in Kap. 3.3 in einer mystischen Weltanschauung i.w.S. abgesichert wird. Bei keinem dieser Einzelargumente zur These 3 ist ein starker Begriff von Ethikbegründung anwendbar, wie er aber z.B. in KE, 322ff für die Mystik von Schweitzer nahegelegt wird.

5.1.4 Einssein mit allem Lebensstreben als Ethikbegründung

Die vierte These lautet schließlich: Mystik begründet (in vollem Sinne von ‚vernünftiger Begründung') Ethik durch das Einssein mit anderem Lebensstreben, und zwar entweder (a) dadurch, dass strikt verstandenes Einssein bedeutet, dass ich mich selbst in anderen nicht schädigen und hemmen darf, oder (b) vermittelt über Schweitzers Streben nach Selbstvervollkommnung als Streben nach umfassender Hingebung an das Sein. Das geistige Einswerden ermöglicht nämlich erst die richtige geistige und daraus tätige Hingabe an das Sein, wodurch Mystik also den wichtigsten Aspekt der Ethik, i.e. die Selbstvervollkommnung, begründet. Mystik würde nach dieser vierten These systematisch anfangs des Kap. 3.3.2 nach dem Analogieschluss einsetzen: Warum am Willen zum Leben festhalten angesichts der verzweifelnden Weltzustände? Weil wir alle eins sind in diesem Willen zum Leben. – Bei Gräßer und Günzler finden sich entsprechende Aussagen.[18]

Für diese These spricht: (i) Wenn man mit anderen Wesen eins ist, dann wäre es widersinnig, sich selbst ceteris paribus und dort, wo es anders ginge, bevorzugt zu behandeln oder andere zu schädigen (womit man ja sich selbst schädigen würde). Stattdessen ist das Erleben von Einssein unmittelbar nicht nur eine Motivation, sondern ein rationaler Grund für die Erfüllung von Schweitzers Grundprinzip des Ethischen.[19] Daher nennt Schweitzer die Verbundenheit mit anderen Wesen sogar die ‚Fundamentaltatsache der Ethik'[20]. Interessenskonflikte sind damit zwar genauso ungelöst wie zuvor, doch klarer ist, dass z.B. bedenkenloses Töten dadurch sicher nicht mehr möglich ist. (ii) Vielleicht ist es sogar so, dass der Analogieschluss gar nicht möglich ist ohne mystisches Erleben des Einsseins – Mystik wäre demnach dasjenige, was uns erfassen lässt, dass das Sein um uns herum auch Anteil am Willen zum Leben hat. (iii) Akzeptiert man die Prämissen, dass Selbstvervollkommnung wichtiger, ja, wichtigster Teil der Ethik ist und als höchstes Streben in

18 Vgl. Gräßer, Erich: Thesen, 192. Günzler, Claus: Einführung, 106, 113 u. 141f.

19 Vgl. vielleicht KPhIII 1/2, 176, 197f; VVA, 130, 147; etc., wo Schweitzer naturhafte oder die weitergehende mystische Verbundenheit mit anderen als Grundlage von Ethik bezeichnet. Vgl. deutlicher KPhIII 1/2, 56: Fußnote 17: „Gut: Mein Handeln fließt aus dem Einssein mit dem Unendlichen." KPhIII 1/2, 223: „Erlebt der Mensch seine Verbundenheit mit allen Wesen, so entspringt daraus die Nötigung zu einem *ins Uferlose gehenden Dienen.*" Ähnlich auch KPhIII 1/2, 252: Hingabe an andere entspringt dem Einsseinerlebnis. Vgl. KE, 322: Ethik basiert auf Mitempfinden. Dieses kann m.E. durch das Einssein in tiefster Weise begründet werden.

20 Vgl. KPhIII 1/2, 303.

uns angelegt, sowie dass Selbstvervollkommnung darin besteht, in das richtige und in ein ganzheitliches (d.h. geistiges und tätiges) Verhältnis zum Sein, in dem wir naturhaft gegeben sind, zu gelangen, dann lässt sich im Anschluss an das, was in Kap. 4.2.2 ausgeführt wurde, argumentieren: Mystik als zunächst geistiges Einswerden mit dem konkreten Sein begründet Ethik (im strikten Sinne), insofern es deren wichtigstes Element, die Selbstvervollkommnung, begründet. Denn erst das richtig verstandene geistige Einswerden mit dem Sein ermöglicht geistige und daraus dann tätige, also ganzheitliche Hingebung an das Sein, was genau Selbstvervollkommnung bedeutet. Während in These 3 zwar auch davon ausgegangen wurde, dass Ethik sich in Weltanschauung i.w.S. gründen muss, aber gleichzeitig angenommen wurde, dass Mystik erst nachträglich etwas zur Weltanschauung i.w.S. beiträgt, so wird hier davon ausgegangen, dass Mystik systematisch Wesentliches zur Weltanschauung i.w.S. beiträgt, *bevor* die Ethik ausgebildet ist. Aufgrund der starken Textbelege ist dieses Argument wohl das stichhaltigste Argument für eine direkt ethikbegründende Funktion der Mystik.[21] Selbstvervollkommnung ist damit die entscheidende Schnittstelle zwischen Mystik und Ethik. Ein ganz ähnliches Argument mit anderen Begriffen könnte man über den Glücksbegriff (evtl. mit Bezug auf antike Ethikkonzeptionen) konstruieren: Wenn Glück das höchste Ziel in der Ethik ist und dieses Glück darin besteht, inneren Frieden mit und in der Welt zu erleben und meine Anlagen (Kap. 3.2) in der Welt trotz aller resignativen Welterkenntnis ausleben zu dürfen (d.h. u.a. ethisch wirken zu dürfen), dann begründet Mystik Ethik, insofern sie dieses Glück durch das Einssein mit dem Sein erst möglich macht.[22]

Kritik an diesen Argumenten lautet zu (i): Schweitzer betont mehrmals, dass es gerade nicht um eine volle Identitätsmystik, sondern, in der tätigen Einswerdung, mehr um eine Harmonie von bestimmten Interessen geht. Das geistige Einswerden klingt wiederum so weit (Einswerden mit allem überhaupt nur erkennbaren Sein, insofern es Lebensbejahung ist) und schwach (es geht primär um bloßes innerliches Freiwerden vom Weltgeschehen), dass dieses Argument (i) daraus kaum folgen kann. Dieses Argument beruht vielleicht auf einer etwas überhöhten Interpretation des Mystikbegriffs. Außerdem erweckt dieses Argument den Anschein, quasi ein Ersatz für den Analogieschluss und die weiteren rationalen Argumentationen Schweitzers zu sein. Doch die Mystik setzt selbst den Analogieschluss bereits voraus. Zu (ii): Wenn Mystik tatsächlich als notwendige Voraussetzung des Analogieschlusses eine dermaßen starke Rolle für die Ethikbegründung spielen würde, hätte dies Schweitzer wenigstens andeutungsweise irgendwo

21 Vgl. KE, 322-327 u. 334 (Erlösung=Freiwerden=Selbstvervollkommnung durch Mystik); WAID, 439: aus Mystik Kraft zum Erleiden und Wirken: Selbstvervollkommnung! Vgl. LD, 240: erst resignatives Freiwerden von der Welt, dann Welt- und Lebensbejahung möglich. Vgl. auch KPhIII 1/2, 441 (‚wahre Ekstase'); KPhIII 3/4, 453: „Aus dem geistigen Einswerden mit dem unendlichen Sein kommt uns Freudigkeit zum Wirken und Kraft zum Erleiden." Vgl. KPhIII 1/2, 215: Ethik ist untrennbar mit tätigem Einswerden verbunden (vgl. z.B. auch KPhIII 3/4, 378) und dieses setzt eindeutig geistiges Einswerden voraus. Vgl. außerdem erneut KPhIII 1/2, 252.

22 Es gibt zu diesem Gedankengang tatsächlich Stellenbelege bei Schweitzer: Vgl. z.B. KPhIII 1/2, 55. - Die Überwindung der Selbstentzweiung des Willens zum Leben trägt zudem sicherlich auch zu größerem Glück bei.

erwähnt, was er aber nicht tat. Zu (iii): Hier wäre höchstens einzuwenden, dass sowohl das Freiwerden von der Welt als geistige Selbstvervollkommnung als auch die tätige Hingabe an das Sein bereits in Kap. 3 mit Bezug auf Schweitzers eigene Aussagen aus rationalen Argumenten begründet wurde, wenngleich in der Tat dadurch kein innerer, direkter Zusammenhang zwischen geistiger und tätiger Selbstvervollkommnung ersichtlich wurde.

Diese vierte These hängt m.E. stark vom Verständnis des Mystikbegriffs Schweitzers ab. Sieht man ‚Mystik' als überzogenen Ausdruck Schweitzers für ein Gefühl der Verbundenheit, vielleicht als Mitleid o.ä. mit anderen Lebewesen an, oder aber als metaphysische Ad-hoc-Erklärung, als Hilfskonstrukt für Schweitzers Philosophie, so ist These vier nicht haltbar. Bestimmt man ‚Mystik' jedoch wie in Kap. 4 geschehen, so wird diese These wesentlich plausibler.

5.2 Die tatsächliche Bedeutung der Mystik für Schweitzers Ethikbegründung

Während man vernünftigerweise nur eine dieser (überhaupt nur möglichen) vier Thesen vertreten kann, da sie sich untereinander widersprechen, ist es dennoch möglich, mehrere Einzelargumente aus verschiedenen Thesenkapiteln gleichzeitig zu akzeptieren. Die Thesen 1 und 2 lehne ich aus den genannten Gegengründen ab, obschon dem völlig zuzustimmen ist, dass tätiges Einswerden nicht Ethik begründet und Mystik auch tiefstes Erleben ist. Ich halte dagegen die am weitesten gehende *vierte* These für die überzeugendste und möchte dies hier noch weiter erläutern. Mit dem Aufweis der Richtigkeit von These 4 ist These 3 als falsch erwiesen, da sie ausschließlich eine schwache Ethikbegründungsfunktion der Mystik behauptet. Allerdings bedeutet die Ablehnung von These 3 für mich nicht unbedingt auch die Ablehnung aller einzelnen Argumente für These 3.

Die einzige Möglichkeit, Schweitzers Mystik eine argumentative Funktion für die Ethikbegründung zuzuschreiben, ist – angesichts der genannten deutlichen Aussagen Schweitzers, dass Mystik erst durch Ethik möglich sei – die Unterscheidung zwischen geistiger und tätiger Einswerdung. Geistiges, nicht tätiges Einswerden begründet Ethik. Diese Argumentation setzt ferner voraus, dass die Begründung des tätigen Einswerdens aus dem geistigen Einswerden gleichzeitig auch Ethik begründet, was Schweitzer jedoch vielerorts deutlich nahelegt. Insofern halte ich Argument (iii) der vierten These für sehr überzeugend – gerade aufgrund der starken Textbelege, die bei den weitaus textferneren und dadurch wenig überzeugenden Argumenten (i) und (ii) (zur vierten These) gerade fehlen, obschon sie systematisch und begrifflich grundsätzlich denkbar wären in Schweitzers System. Ebenso spricht für Argument (iii), dass diese Annahmen konsistent und ohne problematische Zusatzannahmen mit dem bisherigen Begriffs- und Argumentationssystem Schweitzers vernünftig gedacht werden können. Mystik als geistiges Einswerden ist also insofern

ein *notwendiger* Begründungsbaustein für Schweitzers Ethik, als sie Selbstvervollkommnung, verstanden als ganzheitliche Hingabe an das Sein im Geiste und in der Tat, begründet. Denn mit den in Kap. 3 angeführten Punkten ließ sich Selbstvervollkommnung in diesem Sinne noch nicht begründen. Und da die Selbstvervollkommnung zentrales Element der Ethik Schweitzers ist, spielt die Mystik eine äußerst wichtige Rolle für die Ethikbegründung Schweitzers.
Erst durch das geistige Einssein mit dem einen Lebensstreben ist es möglich, auch mit dem höheren Lebensstreben einzelner Wesen völlig und ganzheitlich, d.h. auch tätig, einszuwerden. Erst dadurch ist ‚tiefere Ethik' möglich. Hier sei noch einmal daran erinnert, dass die größte Schwachstelle in Schweitzers skizzierter Ethikbegründug m.E. war, vom Analogieschluss zur Bejahung von allem Lebensstreben zu gelangen. Dieser Schwachpunkt wird durch die Mystik stark entschärft. Nun erst, durch das Einswerden, ist Anteilnahme am Empfinden anderer und Hingabe an andere über das bloße Wahren der Rechte anderer Wesen hinaus einfacher möglich. Schweitzers Ethik würde ohne seine Mystik eher in Richtung einer rein rationalen, kantischen, aber schwach begründeten Ethik[23] tendieren sowie sinnärmer und abstrakter werden, da der konkrete Bezug zum Leben schwieriger würde.[24] Als Fazit dieser Arbeit lässt sich also festhalten: Schweitzers Begriff der Mystik spielt – die Differenzierungen in den Entwicklungsstufen der Mystik vorausgesetzt – sehr wohl eine notwendige ethikbegründende Rolle, und zwar insbesondere für die Selbstvervollkommnung.

Dies alles soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es der Argumentation über das geistige und tätige Einswerden in der in Kap. 3 skizzierten Ethikbegründung Schweitzers gar nicht bedurfte, um zum Grundprinzip des Ethischen vorzustoßen. Man könnte daher fast meinen, Schweitzer argumentiere auf zwei unterschiedliche, jeweils hinreichende, aber nicht notwendige Weisen für seine Ethik: Zum einen die rationale Argumentation (Kap. 3.3); zum anderen die mystische Argumentation, dass aus einer bestimmten Wirklichkeitssicht und dem Einssein-Erleben tätiges Einswerden folgt (in Verbindung mit dem Begriff der ‚Selbstvervollkommnung'). Beide Argumentationsweisen setzen die Überlegungen aus Kap. 3.1 und 3.2 voraus. Doch m.E. wollte Schweitzer sicherlich nicht mehrere Begründungsstränge anlegen, sondern Aspekte eines einzigen Denkprozesses darlegen. Dabei – so lässt sich eine weitere mögliche, aber m.E. falsche Interpretation anschließen – scheine es ihm offensichtlich weniger wichtig zu sein, dies systematisch exakt, logisch aufeinander aufbauend darzustellen. Vielmehr scheine es ihm hilfreicher, all diese Gedanken zu einer konsistenten Weltanschauung i.w.S. zusammenzufassen, in der sich die Ethik problemlos einfügen lässt, deren naturhafte Antriebe Schweitzer wohl auf Grund eines starken Empfindens für relativ unproblematisch hält. Das Verhältnis von Mystik und Ethik

23 Kant lehnt ‚Mysticism` als vernunftfeindlich ab; vgl. auch HWP: Mystik, 270.
24 Vgl. Günzler, Claus: Einführung, 112.

werde durch solch eine Darstellungsweise Schweitzers deswegen auch nicht gänzlich klar. Sie scheinen sich irgendwie wechselseitig zu ‚begründen'.[25]

Tatsächlich lassen sich aber m.E. trotz dieser wirren Vermengungen klare systematische Schritte unterscheiden. Mystik und Ethik haben u.a. deswegen ein wechselseitiges Verhältnis, weil Mystik mehrere Stufen aufweist, so meine Rekonstruktion. Zuerst gibt es die Anlage zum Einswerden in uns als bloßen Drang (Kap. 3.2). Dieser beruht wohl auf dem für die Mystik und die Ethik fundamentalen natürlichen Verbundenheitsgefühl mit nahen Verwandten und Artgenossen. Richtiges, und zwar geistiges Einswerden (erst hier besteht Mystik im Vollsinne) setzt systematisch nach dem Analogieschluss (Kap. 3.3.1) ein und bestätigt ihn im Erleben des Einsseins. Dadurch wird tätiges Einswerden begründet (Kap. 5.1.4). Aber erst durch die darin enthaltene ethische Tat wird das mystische Einssein auch wirklich vollendet. Die vollkommene Mystik ist erst jetzt erreicht und bestätigt nachträglich noch einmal die Ethik dadurch, dass mit ihr eine elementare, wirklichkeitsbezogene, tiefe und konsistente Weltanschauung i.w.S. möglich ist. Dies hat sicherlich auch motivationale Funktion für die Ethik. Mystik ist also kein Ersatz, keine Alternative für den rationalen Analogieschluss, sondern eine Fortführung und Vertiefung desselben, ohne die aber geistige und tätige Selbstvervollkommnung (=Ethik) nicht aus einem Guss, sondern bloß isoliert und dadurch im Gesamten unzulänglich begründet werden können.

Ich meine, dass einige Punkte der These 3 nicht von der Hand zu weisen sind: Mystik bestätigt Ethik tatsächlich in einer Weltanschauung i.w.S. Was ist nun Schweitzers Weltanschauung i.w.S., in der Ethik begründet wurde? Die Antwort auf diese Frage hängt ganz entscheidend von der in Kap. 2.3 erwähnten Dualismus-Monismus-Problematik ab. Während einige Autoren[26] Schweitzer bei seiner Suche nach einer Weltanschauung i.w.S., welche den großen Graben zwischen Lebens- und Weltanschauung i.e.S. überwinden kann, definitiv ein Scheitern unterstellen, insofern er aus diesen Gründen auch KPhIII nie vollendet habe, so bin ich dagegen der Meinung, dass diese Interpretation sehr überzogen ist.[27] Zum einen deswegen, weil Schweitzer schon in KE[28] oft durchblicken lässt, dass er nicht unbedingt hoffnungsvoll ist, was das Erlangen einer umfassenden Weltanschauung i.w.S. angeht. Somit stimmt es nicht, dass Schweitzer so etwas immer wollte und in KPhIII nicht erreicht hätte, d.h. ‚gescheitert' wäre. Zum andern, der Sache nach, lässt sich sehr wohl eine Optimismus und Ethik enthaltende Weltanschauung i.w.S. rekonstruieren, wenn auch keine ‚Totalweltanschauung'. Dass Schweitzer so oft von der Schwierigkeit des ethischen Dualismus redet – wobei er den Gegensatz von ethischem Menschen und Naturgeschehen aus

25 Vgl. KE, 324: „ethische Mystik und mystische Ethik."
26 Vgl. Günzler, Claus: Einführung, 170f. Vgl. Härle, Wilfried: Leben, 79.
27 Weder entdecke ich bei Schweitzer eine fundamentale Umdeutung des Weltanschauungsbegriffs noch setzt Schweitzer in KE Mystik und Ethik radikal gegenüber (wie gesagt nur den deskriptiven Mystikbegriff); vgl. dagegen Günzler, Claus: Einführung, 179.
28 Vgl. KE, 88.

meiner Sicht unnötig überzeichnet, wie in Kap. 3.3.2 gesehen – und diesen Dualismus philosophisch auch nie gänzlich überwindet[29], widerspricht nicht der Möglichkeit, dass er trotzdem zu einer Weltanschauung i.w.S. gelangt ist. Zumindest in Grundzügen. Schweitzer scheint mir vielmehr aufgrund der Stofffülle und aufgrund vieler Detailprobleme mit der KPhIII nicht weitergekommen zu sein. Wie könnte man Schweitzers Weltanschauung i.w.S., die er selbst nie am Stück beschrieben hat, als ganze rekonstruieren[30] (die Ergebnisse der Lebensanschauung aus Kap. 3.2 vorausgesetzt)? Zunächst (Kap. 3.3) setzt sich Lebensanschauung mit Welterkennen auseinander und gelangt über den Analogieschluss zur Ansicht, dass alles Sein analog zu unserem Innern Wille zum Leben ist. Das Welterkennen bringt aber auch die Einsicht in den Dualismus mit sich zwischen dem Naturgeschehen und des Menschen Ethik. Dennoch gelangt Schweitzer dazu, an der eigenen Lebensbejahung festzuhalten und sie hingebend auf andere auszudehnen, was in Kap. 3.3 noch mittels Wahrhaftigkeit begründet wurde, nun aber auch mittels des mystischen Einsseinserlebnisses begründet werden kann (Kap. 5.1.4). Schweitzers Mystik, selbst nie ganz monistisch, weil sie nie Identitätsmystik wird, schafft also tatsächlich, wie Argument (i) von These 3 behauptete, eine teilweise Brücke zwischen der Ethik des Menschen und dem unethischen Naturgeschehen. Dass mit solche einer Weltanschauung i.w.S. zwar nur zentrale Punkte wie Optimismus und Ethik aufzeigbar sind, nicht jedoch metaphysische und andere Fragen lösbar sind, liegt insbesondere eben auch an Schweitzers erwähntem gemäßigten Agnostizismus. Der Sinn der Welt und der Menschheit bleibt uns weiterhin verborgen, der Sinn unseres Lebens aber ist es, an Welt- und eigener Lebensbejahung sowie an Ethik festzuhalten und damit die Selbstentzweiung des einen Lebensstrebens in der Welt punktuell aufzuheben.

5.3 Ethik und Mystik Schweitzers – ein plausibles Bündnis?

Nur angedeutet werden kann im Rahmen dieser Arbeit eine weitergehende, d.h. über die Rekonstruktion der Argumente hinausgehende systematisch-kritische Betrachtung der mystischen Ethikbegründung Schweitzers, die Schweitzers Ansatz in größere Zusammenhänge stellt. In diesem Unterkapitel sollen – nur ansatzweise und anhand weniger, ausgewählter Aspekte – (i) Schweitzers Ethikbegründung grundsätzlicher gedeutet werden und (ii) Kritikansätze hieran angerissen werden.

Zu (i): Vier Grundschritte mache ich aus in Schweitzers gesamter Ethikbegründung: (a) Ethik muss in einer umfassenden Anschauung der Welt und des Lebens begründet werden (b) Dies geht jedoch zunächst nur mittels Willens-introspektive Lebensanschauung (c) Von dort aus muss die Rückkehr zur Betrachtung der äußeren Welt erfolgen (Kap. 3.3), (d) ehe letztlich in der Mystik wieder der vertiefte Weg nach innen begangen wird. Als ‚denknotwendig' (im dem Sinne, dass Zweifel logisch

29 So dass Schweitzer nie zu ‚Naturam sequi'-Argumenten gelangen kann (wenn ‚Natur' das gesamte Sein bezeichnet).
30 Und damit zeigen, dass Schweitzer Ethik gemäß Kap. 2.2 tatsächlich in Weltanschauung i.w.S. begründet.

unmöglich sind) hat sich diese Ethikbegründung sicher nicht erwiesen.[31] Das ist wie gesagt jedoch von einer Ethikbegründung m.E. auch nicht zu erwarten (vgl. Kap. 1.1). Wie hat Schweitzer Ethik dann begründet? Zuerst einmal über ‚Erleben'.

Das meinerseits stärkste *systematische* Interesse bezüglich Schweitzers Ethikbegründung besteht, wie in Kap. 1 erwähnt, gerade an Schweitzers Einbezug arationaler Elemente in die philosophisch-vernünftige Ethikbegründung. Wie genau wird das arationale Erleben im Willensbereich (als Lebensanschauung) zum vernünftigen Grund? Zunächst dadurch, dass Schweitzer das Willenserleben in den Vernunftbegriff integriert. Diese Zuordnung zur Vernunft ist insofern plausibel, als Schweitzer mit dem Willensbereich dasjenige Vermögen bezeichnet, welches die philosophisch höchsten Objekte erfasst: das ‚Geheimnis' des Seins, d.h. des Lebens, erfassen kann (vgl. Kap. 3.1). Genau dies bildet für Schweitzer auch den interessanten und plausiblen Anknüpfunspunkt für religiöse und eben mystische Elemente in seiner Philosophie. Schweitzer rekurriert also auf eine bestimmte Klasse von Intuitionen.[32] Diese Intuitionen kann ich bedingt teilen. Das Lebensstreben ist m.E. eine durchaus plausible Grundannahme[33], ebenso wie die einzelnen Ausprägungen dieses Lebensstrebens beim Menschen, obschon ich nicht behaupten kann, derart fundamentale Bestrebungen, wie Schweitzer sie laut Kap. 3.2 postuliert, gesondert ‚erleben' zu können.[34] Das mystische Einssein ist von Schweitzer jedoch dann in ein philosophisches System integriert worden, was dazu führt, dass der Begriff der Mystik bei Schweitzer etwas künstlich und konstruiert wirkt. Meiner Vermutung nach ist solches Einssein dennoch tatsächlich erlebbar und von Schweitzer erlebt worden. Die entscheidende Einschränkung sehe ich jedoch darin, dass dieses Erleben nicht in solcher Weise versprachlicht werden kann.

Schweitzer lehnt deswegen rein rationale Ethikbegründungen ab, weil er dem rationalen Denken abspricht, Weltanschauung i.w.S. begründen zu können (vgl. Kap. 2.3). Dass sich Ethik aus einem Gesamtweltbild, Menschenbild, etc. ergibt, d.h. aus einer Weltanschauung i.w.S. ergibt, halte ich wie erwähnt für einsichtig.[35] Schweitzers Agnostizismus gegenüber rationalem Denken und Welterkennen allerdings, der zu Schweitzers Anlehnung rationalen Denkens und Welterkennens für die Weltanschauung i.w.S. führt, ist mir zudem nur zum Teil einsichtig, so sympathisch mir sein dadurch bedingtes, konkretes Sprach- und Wirklichkeitsverständnis auch ist. Von diesem erkenntnistheoretisch-metaphysischen Agnostizismus hängt Schweitzers Methode der Ethikbegründung ab. So plausibel bestimmte manche seiner Intuitionen sein mögen, diesen entscheidenden

31 Vgl. Günzler, Claus: Einführung, 118.
32 Schweitzer ist somit vielleicht dem Intuitionismus zuzuordnen, vgl. Ricken, Friedo: Ethik, 69ff.
33 Auch Schweitzers handlungstheoretische Überlegung, dass im Grunde alles Handeln des Menschen auf Bewahrung und Förderung von Leben abzielt, halte ich für richtig.
34 Kap. 3.2 zeigte jedoch auch, wie eng die einzelnen Aspekte des Lebensstrebens in uns innerlich zusammenhängen.
35 Weniger einsichtig finde ich dagegen, dass man zwecks einer solch universalen Perspektive (so meine Unterstellung) den Lebensbegriff wie Schweitzer auf alles Sein ausdehnt. Diese Analogie ist überstrapaziert.

Punkt hätte Schweitzer näher erklären müssen.[36] Dass Schweitzer jedoch (Kap. 3.3) zur rationalen Argumentation zurückkehrt – und zwar an der Stelle, wo sie ihm zufolge eben erst greift – ist m.E. ein notwendiger Ausgleich dieses stark auf ‚Regungen' in uns basierenden Ansatzes.

Zu (ii): Kritik an Schweitzers Konzeption wurde bereits angesprochen. Die häufigste Kritik an Schweitzers Philosophie besteht in der Behauptung, dass Schweitzers Ethik nicht konkret anwendbar, ja sogar widersprüchlich sei. Widersprüchlich ist sie jedoch nur unter bestimmten Vorannahmen, die nicht notwendig sind; generell ist es in meinen Augen kein grundsätzliches Problem für eine philosophische Ethikbegründung, wenn sie (wie im übrigen auch Kant, Aristoteles, etc.) keine konkreten Handlungsanweisungen aus den formulierten allgemeinen und letzten Handlungsgründen ableiten kann, sondern für konkrete Abwägungen weitere, jedoch weniger prinzipielle Faktoren annehmen.

Der wesentliche Kritikpunkt an Schweitzer ist m.E. vielmehr die Methodik Schweitzers, insbesondere der Sprachgebrauch. Die Mühen dieser Arbeit lassen sich vor allem darauf zurückführen. Dies mag nicht nur an einer gewissen, nur bedingt verständlichen Abneigung Schweitzers gegenüber fachmethodischen Ansprüchen liegen, sondern wie gesagt auch daran, dass Schweitzer Erlebnisse zu versprachlichen versucht, die sich unserer Alltagssprache schlichtweg entziehen. In den Darstellungen von Kap. 3.1 und 3.2 (Lebensanschauung) wurde deutlich, wie sehr rationales Erkennen bereits dort einfließt, wo Schweitzer begrifflich eigentlich Willenserleben beschreiben will. Es ist an sich möglich, Erleben sinnvoll zu versprachlichen, jedoch nur soweit die Alltagssprache dabei greift. Es wäre m.E. ‚wahrhaftiger' von Schweitzer gewesen, sich einzugestehen, dass das rationale Denken eben nur begrenzt die Wirklichkeit erfassen kann und dass es in der Ethik Phänomene gibt, die philosophisch, im Sinne von rational-sprachlich, nicht mehr einholbar sind (was nicht bedeutet, sie zu leugnen, sondern sie als ein ‚Geheimnis' gerade nicht in unklare Worte pressen zu wollen). Diese Problematik zu klären würde aber eine eigene Arbeit erfordern. So plausibel ich Schweitzers Einbezug arationaler Elemente bis hin zur Mystik finde (vorausgesetzt, die rationale Argumentation kommt ebenfalls zu ihrem Recht, was bei Schweitzer zumindest rudimentär der Fall ist), so sehr halte ich Schweitzers Philosophie in sprachlicher Hinsicht für ein Negativbeispiel.[37]

36 Schweitzers Ethikbegründung ist nur dann eine gute Ethikbegründung, wenn er u.a. zeigen kann, dass wir aufgrund unserer begrenzten Vernunft Ethik gar nicht strikter (im logischen Sinne) begründen können. Dies bleibt Schweitzer jedoch seinen LeserInnen etwas schuldig. Vgl. auch die Kritik von Kraus an Schweitzer in ThPhBW, 448-450.

37 Insofern möchte ich meine Hypothese aus Kap. 1.1 darüber, wie eine gute Ethikbegründung aussehen muss, um die Aussage erweitern, dass sie in allgemeinverständlicher und klarer Sprache geschehen muss – wie Schweitzer das ja eigentlich vorhatte –, ohne jedoch dadurch mystische Erlebnisse etc. zu leugnen; vgl. Kap. 2.1.

6 SCHLUSS: SCHWEITZERS BEITRAG ZUR ETHIKBEGRÜNDUNG

Diese Arbeit abschließend möchte ich einen zweifachen Ausblick wagen: Zum einen bezüglich der Frage, wo es in der Schweitzerforschung thematisch weitergehen könnte (Kap. 6.1), zum anderen, was man philosophisch wie lebenspraktisch von Schweitzers in dieser Arbeit dargelegten Ethikbegründung lernen kann (Kap. 6.2).

6.1 Weitere Fragestellungen für die Schweitzerforschung

Was wären angesichts des Rekonstruktionsversuches von Schweitzers Ethikbegründung in dieser Arbeit weiterbringende Fragen, die die Schweitzerforschung bearbeiten könnte? Ich möchte nur auf die beiden mir wichtigsten Ideen hinweisen. *Erstens* ergibt sich aus dieser Arbeit, dass Schweitzers Gedanken systematischer als bislang interpretiert werden können und müssen, um Schweitzer damit gerecht zu werden, denn wie gesehen gibt es doch komplexere Gedankengänge bei Schweitzer, als dies m.E. bislang wahrgenommen wurde. Hierfür ist es nötig, dass man Begriffe Schweitzers genauer zu fassen versucht. Insbesondere darf aufgrund der Ergebnisse dieser Untersuchung der Mystikbegriff Schweitzers in seiner Komplexität und Bedeutung für die gesamte Philosophie Schweitzers nicht so vernachlässigt werden, wie dies in vielen Interpretationen geschieht. Er muss m.E. wesentlich ernster genommen werden.

Zweitens möchte ich die Hypothese äußern, dass Schweitzers Ethikbegründung mit teleologischen Grundannahmen weitaus ergiebiger und adäquater interpretiert und dann weitergedacht werden kann[1] als mit deontologisch-kantischen Ansätzen, worauf der Fokus der Schweitzerforschung bislang oft lag. Schweitzer, vom Rationalismus schwärmend, strebt zwar kantisch ein absolutes Grundprinzip des Sittlichen an, doch die arationale Argumention sowie die Ablehnung einer einer reinen Pflichtethik[2] bzw. der Fixiertheit auf das ‚Sollen'[3] sprechen gegen eine solche Kategorisierung[4], ebenso wie seine Ablehnung der ethischen Konzentration auf das ‚Rechttun'.[5] Schweitzer könnte man insofern teleologisch interpretieren, als dass es für seine Ethikbegründung zentral ist, nicht einem formal-rationalen Sollen, sondern vielmehr (material) den Intentionen des

1 Und womit Schweitzers sprachlich verschlammte Philosophie eventuell in einer Sprache rekonstruiert werden könnte, die allgemeinverständlich und klar ist. Mir blieb in diesem Rahmen bloß die Möglichkeit, Schweitzers Begriffe grundsätzlich innerhalb seines eigenen Systems zu verstehen und mancherorts in eine Normalsprache zu übertragen. Doch eine volle Übertragung erfordert eben auch einen kompletten, konsistenten eigenen Begriffsrahmen, den zu entwickeln Jahre dauern würde.

2 Vgl. KE, 118 u. 315; KPhIII 1/2, 140: Fußnote 217.

3 Vgl. KPhIII, 1/2, 398 u. 434.

4 Die Unterscheidung deontologisch-teleologisch ist generell unscharf; vgl. Ricken, Friedo: Ethik, 272.

5 Vgl. KPhIII 1/2, 56f. Das ‚Rechttun' sei dem ‚Guten' untergeordnet. Das ‚Gute' wird aber nicht expliziert.

Lebensstrebens in uns zu folgen[6], auch wenn dies für Schweitzer ‚gegen das Naturgeschehen' (blindes Ausleben des Lebensstrebens) geschieht. Dabei möchte ich jedoch ausdrücklich nicht behaupten, dass Schweitzer der Sache nach von Aristoteles her umfassend zu interpretieren sei, und noch viel weniger, dass Schweitzer selbst eine aristotelische Ethikbegründung intendierte.[7] Ich behaupte schlichtweg, dass einige von Schweitzers hier rekonstruierten Grundgedanken weitaus leichter in die Terminologie teleologischer Ethiken zu übersetzen sind als in eine deontologische Begrifflichkeit. Beispielsweise könnte Schweitzers Begriff der ‚Selbstvervollkommnung', zentraler Aspekt von Schweitzers Ethik, vielleicht mit antiken Entelechiekonzepten verstanden werden (jedoch abstrahiert von der jeweiligen Metaphysik, wenn dies überhaupt möglich ist). Schweitzers ausschließlicher Bezug auf konkrete Entitäten lässt sich mit Aristoteles Wirklichkeitssicht vielleicht fruchtbar vergleichen. Der Klarheit von Schweitzers Philosophie wäre zudem bezüglich seines Vernunftbegriffs weitaus mehr geholfen mit den feinen Unterscheidungen diesbezüglich in der Antiken Philosophie als dass Schweitzers Vernunftbegriff aufgrund seiner Wortwahl nur mit m.E. ebenso unklaren Vernunftbegriffen aus der Neuzeitlichen Philosophie verknüpft wird. Bezüglich der in Kap. 1.1 erwähnten Grundintuitionen der Ethik, d.h. Gestaltung des eigenen Lebens auf der einen und Gerechtigkeitsanspruch auf der anderen Seite, halte ich es ebenfalls für interessant, Schweitzer und Aristoteles ins Gespräch zu bringen, da beide m.E. diese beiden Intuitionen überzeugend integriert haben in ihre Ethik.[8] Vor allem aber den Begriff des Strebens und die Aristotelische Teleologie (inklusive seiner darauf aufbauenden Scala naturae) halte ich für ein hilfreiches Konzept, um Schweitzers Philosophie in einer anderen, klareren Sprache zu rekonstruieren.[9]

6.2 Was wir von Schweitzers Ethikbegründung lernen können

(i) Lernen kann man philosophisch von Schweitzer in erster Linie, wie man der Sache nach (nicht jedoch methodisch-begrifflich) ansetzen kann, um nicht-menschliches Leben als Objekte der Ethik miteinzubeziehen. Anthropozentrisch-ethische Verengungen sind m.E. abzulehnen, zumal wenn sie aus pragmatischen Erwägungen geschehen, etwa da sie dadurch konsensfähiger und in der Anwendung einfacher sind, weil ihr Bereich wesentlich begrenzter ist. Sie sind, ebenso wie

6 Vgl. KE, 303.

7 Schweitzer selbst attestiert sich, einen neuartigen Ethikbegründungstyp entwickelt zu haben, vgl. KE, 306f. Dies mag etwas übertrieben sein, da Schweitzer keine völlig neuen Gedanken entwickelt. Dennoch ist ihm mit Günzler zuzustimmen, dass sein mystisches Erleben des Einsseins mit anderen eine gänzlich andere Ausgangsbasis ist als z.B. der anthropologische Ansatz der Neuzeit beim individuellen Subjekt; vgl. Günzler, Claus: Einführung, 142.

8 Diesbezüglich halte ich Schweitzers Ethik für sehr ausgeglichen, lebensnah und offen für die Alltagsintuitionen.

9 Zu Schweitzers Begriff Lebensstreben vgl. vielleicht Aristoteles, NE: 1175a10ff: „dass auch alle danach streben zu leben. Nun ist Leben eine Art von Tätigkeit, und jeder ist in Bezug auf die Dinge und mit den Vermögen tätig, die er auch am meisten liebt."

pathozentrische Ansätze, die auf dem Begriff ‚Bewusstsein' basieren, vernünftig unhaltbare Spaltungen des ontologischen Bereichs des Lebendigen, d.h. eher willkürliche Grenzziehungen. Anthropologisch gesehen ist das grundsätzlichere und vernünftigere Menschenbild dasjenige, das den Menschen als Teil der gesamten Welt, nicht jedoch bloß als ein Wesen, das in einer menschlichen Gesellschaft lebt, ansieht. Vor allem muss aus anthropozentrischer oder pathozentrischer Sicht das mystische Erleben von Einssein mit allem Lebensstreben als irrationaler Gefühlsausdruck abgetan werden – oder aber in seiner Bedeutung für die Wesensbestimmung des Menschen und der nicht-menschlichen Lebewesen mit viel Mühe abgeschwächt und marginalisiert werden. Für mich ist es jedoch auch schon aufgrund schwächerer Intuitionen, z.B. Mitgefühl mit Tieren oder ein vor-mystisches Verbundenheitsgefühl, eine kontraintuitive Annahme, z.B. Tiere aus dem Bereich der Ethik zu verbannen. Das fundamentale Streben, auf das Schweitzer in seiner Philosophie rekurriert, scheint mir philosophisch ein plausiblerer Ausgangspunkt zu sein.

(ii) Ferner ist von Schweitzer philosophisch zu lernen, wo die zentralen Probleme der vernünftigen Begründung einer Weltanschauung i.w.S. liegen. Insbesondere ist mir durch Schweitzers Ausführungen das ethisch-naturphilosophische Dualismus-Monismus-Problem deutlicher geworden (Wie ‚kommt' die Ethik in die Welt?). Die verschiedenen Weltanschauungstypen sind m.E. eine philosophisch fruchtbare Unterscheidung, insofern sie einen auf wesentliche Probleme der Weltanschauungsbegründung orientierten Blick auf die Geistesgeschichte ermöglichen.

(iii) Abschließend ist für das eigene Leben von Schweitzer, gerade auch bezüglich der ‚Mystik', m.E. mitzunehmen, dass es in einem gelungenen, reflektierten Leben insbesondere um Aufmerksamkeit (vielleicht auch als ein Aspekt von Schweitzers Begriff der ‚Wahrhaftigkeit') der Wirklichkeit gegenüber geht, die tiefes mystisches Erleben und richtige Sicht auf die Wirklichkeit erst ermöglicht:

> „Auf weite Strecken hin ist das innerliche Freiwerden von der Welt, das Sich-Selber-Treu-Sein, das Anderssein als die Welt, ja selbst die Hingebung an anderes Leben nur eine Sache der diesem Verhalten gewidmeten Aufmerksam keit. So viel davon versäumen wir, weil wir uns nicht dazu anhalten" (KE, 338).
>
> „Gut bleiben heißt wach bleiben" (SPEL, 128).

Von dieser Aufmerksamkeit erhofft sich Schweitzer Großes:

> „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" (KE, 332).

LITERATURVERZEICHNIS

Hinweise:

- In der Arbeit verwendete Kurztitel werden in eckigen Klammern [xy] jeweils hinter den vollständigen Literaturangaben angegeben.
- ‚AS' steht innerhalb des Literaturverzeichnisses für ‚Albert Schweitzer'.
- ‚BASF' steht in dieser Arbeit für die bisher 10 Werke umfassende Reihe ‚Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung', hg. von der Wissenschaftlichen Albert-Schweitzer-Gesellschaft e.V. in Mainz (Verlage wechselten).
- Die Siglen zu ASs Schriften sind dem Siglenverzeichnis aus: Müller, Wolfgang E./ Ecker, Manfred (Hg.): Religion und Verstehen. ASs Religionsverständnis und der interreligiöse Dialog (BASF 8), Frankfurt a.M. 2001, 179ff entnommen (sofern dort aufgelistet).
- Die Auflistung der Primärliteratur ist unterteilt in a) Werke ASs, die zu seinen Lebzeiten veröffentlicht wurden und b) Werke aus dem Nachlass ASs.
- Weitere Abkürzungen (Zeitschriften, Lexika) richten sich nach:

SCHWERTNER, Siegfried M.: *IATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin/ New York ²1992.

1.) Primärliteratur

a) Werke Albert Schweitzers, zu Lebzeiten veröffentlicht:

GRABS, Rudolf (Hg.): *AS. Gesammelte Werke in fünf Bänden*, München 1974 [GW I-V].

Aus meinem Leben und Denken (Erstveröffentlichung: 1931), in: GW I, 19-252 [LD].

Die Entstehung der Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur (Erstveröffentlichung 1963), in: GW V, 172-191 [ELEL].

Die Mystik des Apostels Paulus (Erstveröffentlichung: 1930), in: GW IV, 15-510 [MAP].

Die Weltanschauung der indischen Denker (Erstveröffentlichung dieser erweiterten Auflage: 1965; Urversion von 1935), in: GW II, 421-663 [WAID].

Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Erstveröffentlichung dieser erweiterten Auflage: 1913), in: GW III [GLJF].

Johann Sebastian Bach (Erstveröffentlichung: 1908), Wiesbaden ¹¹1990, 144-147 [JSB].

Kultur und Ethik [enthaltend: *Kulturphilosophie Erster Teil: Verfall und Wiederaufbau der Kultur* (Erstveröffentlichung: 1923), S.11-78; *Kulturphilosophie Zweiter Teil: Kultur und Ethik* (Erstveröffentlichung: 1923), S.79-368], München 1990 [KE].

Straßburger Predigten über die Ehrfurcht vor dem Leben (Predigten von 1919), in: GW V, 117-134 [SPEL].

b) Werke aus dem Nachlass Albert Schweitzers:

BÄHR, H.-W. (Hg.): *AS. Leben, Werk und Denken. 1905-1965. Mitgeteilt in seinen Briefen*, Heidelberg 1987, 90 [LWD].

GRÄSSER, Erich; ZÜRCHER, Johann (Hg.): *AS. Straßburger Vorlesungen*, München 1998 [SV].

GÜNZLER, Claus; Zürcher, Johann (Hg.): *AS: Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie III*, Teil 1/2 München 1999; Teil 3/4 München 2000 [KPhIII 1/2 *bzw.* 3/4].

GÜNZLER, Claus; Zürcher, Johann (Hg.): *AS: Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze,* München 2003 [VVA].

ZAGER, Werner (Hg.): *AS. Theologischer und philosophischer Briefwechsel 1900-1965*, München 2006 [ThPhBW].

2.) Sekundärliteratur

ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf*, Hamburg 2006 [Aristoteles: NE].

BALSIGER, Max U.: *Zum Verständnis der Mystik bei AS*, in: Brüllmann, Richard (Hg.): A-S-Studien, Bern 1989, 7-30 [Balsiger, Max: Mystik].

BARANZKE, Heike: *Ehrfurcht vor dem Leben. Säkularisierte Ehrfurcht bei Kant, Goethe, Bollnow und Schweitzer*, in: Hauskeller, Michael (Hg.): Ethik des Lebens. AS als Philosoph, Zug (Schweiz) 2006, 13-51 [Baranzke, Heike: Ehrfurcht].

BIBLIOGRAPHISCHES INSTITUT LEIPZIG: *Naturphilosophie* (Artikel), in: Meyers Konversations-Lexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens (Bd.12), Leipzig 5., neubearbeitete Aufl. 1897, 794f [Meyers: Naturphilosophie].

BIBLIOGRAPHISCHES INSTITUT LEIPZIG: *Weltanschauung* (Artikel), in: Meyers Konversations-Lexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens (Bd.17), Leipzig 5., neubearbeitete Aufl. 1897, 654f [Meyers: Weltanschauung].

BRUGGER, Walter: *A priori* (Artikel), in: Brugger, Walter (Hg.): Philosophisches Wörterbuch, Freiburg et. al. [23]1998, 23f [Brugger, Walter: A priori].

DECHER, Friedhelm: *Wille zum Leben – Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche* (Elementa, Bd.31), Würzburg/ Amsterdam 1984 [Decher, Friedhelm: Wille].

DESELAERS, Paul; McGINN, Bernard; et. al.: *Mystik* (Artikel), in: LThK (Bd.7), Freiburg/ u.a. [3]1998, 583-597 [LThK: Mystik].

ECKER, Manfred: *Dialektik im idealistischen Denken ASs* (BASF7), Frankfurt a.M. 2001 [Ecker, Manfred: Dialektik].

FLEISCHER, Margot: *Schopenhauer*, Freiburg 2001 [Fleischer, Margot: Schopenhauer].

GORKE, Martin: *Was spricht für eine holistische Umweltethik?* In: http://www.phil.uni-greifswald.de/fileadmin/Dateien/inst_phil/Holistische_Umweltethik.pdf (20.04.2007) (Natur & Kultur 1(2), 2000, 86-105) [Gorke, Martin: Holismus].

GRÄSSER, Erich: *Mystik und Ethik. Ihr Zusammenhang im Denken ASs (Thesen)*, in: Günzler, Claus et al. (Hg.): AS heute. Brennpunkte seines Denkens (BASF 1), Tübingen 1990, 190-195 [Gräßer, Erich: Thesen].

GROOS, Helmut: *AS. Größe und Grenzen. Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers*, München / Basel 1974 [Groos, Helmut: AS].

GÜNZLER, Claus: *AS. Einführung in sein Denken*, München 1996 [Günzler, Claus: Einführung].

GÜNZLER, Claus: *Einleitung*, in: KPhIII 1/2, 18-28 [Günzler, Claus: Einleitung].

GÜNZLER, Claus; LENK, Hans: *Ethik und Weltanschauung. Zum Neuigkeitsgehalt von ASs „Kulturphilosophie III“*, in: Günzler, Claus/ et al. (Hg.): AS heute. Brennpunkte seines Denkens (BASF 1), Tübingen 1990, 17-50 [Günzler/Lenk: Neuigkeitsgehalt].

GÜNZLER, Claus: *Zwischen Mystik und Ethik. Grundlinien der Ehrfurcht vor dem Leben*, in: Evangelische Akademie Baden (Hg.): Leben zwischen Mystik und Ethik. Beiträge einer Tagung der Evangelischen Akademie Baden vom 8.-10. März 1996 auf Schloss Flehingen (Oberderdingen) (Herrenalber Forum Bd. 21), Karlsruhe 1998, 33-54 [Günzler, Claus: Mystik].

HÄRLE, Wilfried: *„Ehrfurcht vor dem Leben.“ Darstellung, Analyse und Kritik eines ethischen Programms*, in: Härle, Wilfried/ Preul, Reiner (Hg.): Leben (Marburger Jahrbuch Theologie IX; Marburger theologische Studien 45), Marburg 1997, 53-81 [Härle, Wilfried: Leben]

HEIDRICH, P.; LESSING, H.-U.: *Mystik, mystisch* (Artikel), in: HWP (Bd.6), 268-279 [HWP: Mystik].

HÜHN, H.: *Wille. III. 19. und 20. Jh. - A. Idealismus und Nachidealismus* (Artikel), in: HWP (Bd.12), 783-789 [HWP: Wille].

ILLIES, Christian: *Ehrfurcht statt Begründung? Albert Schweitzers Versuch einer Grundlegung der Ethik*, in: Hauskeller, Michael (Hg.): Ethik des Lebens. AS als Philosoph, Zug (Schweiz) 2006, 189-209 [Illies, Christian: Begründung].

KANT, Immanuel: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten Zweiter Teil. Mit einer Einführung ‚Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten‘ von Mary Gregor. Neu herausgegeben und eingeleitet von Bernd Ludwig*, Hamburg 1990 [Kant, Immanuel: MdS II].

KAULBACH, F.: *Naturphilosophie. V. Von Kant bis zur Gegenwart* (Artikel), in: HWP (Bd.6), 548-560 [HWP: Naturphilosophie].

KRAUS, Oskar: *AS. Sein Werk und seine Weltanschauung* (2. überarbeitete Auflage), Karlsruhe [2]1929 [Kraus, Oskar: Werk].

KREBS, Angelika: *Naturethik im Überblick*, in: Krebs, Angelika (Hg.): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt a.M. 1997, 337-379 [Krebs, Angelika: Naturethik].

MERTENS, Paul: *AS und Johann Sebastian Bach. Der Beitrag der Musik zur Kultur der Ehrfurcht vor dem Leben*, in: Altner, Günter et al. (Hg.): Leben inmitten von Leben. Die Aktualität der Ethik ASs, Stuttgart 2005, 229-238 [Mertens, Paul: Bach].

MEURER, Gabriele: *Die Ethik ASs vor dem Hintergrund der Nietzscheschen Moralkritik*, Frankfurt a.M. 2004 [Meurer, Gabriele: Ethik].

PERPEET, W.: *Kultur, Kulturphilosophie*, in: HWP (Bd.4), 1309-1324 [HWP: Kultur].

RICKEN, Friedo: *Allgemeine Ethik. Vierte, überarbeitete und erweiterte Auflage* (Grundkurs Philosophie Bd. 4), Stuttgart 2003 [Ricken, Friedo: Ethik].

RITTER, Joachim/ GRÜNDER, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (12 Bände), Basel 1971-2005 [HWP].

RÜCKER, S.: *Irrational, das Irrationale, Irrationalismus*, in: HWP (Bd.4), 583-588 [HWP: Irrational].

SCHNEIDER, Manuel: *Über-Leben und Tod. Zur konvivialen Ethik ASs*, in: Altner, Günter et al. (Hg.): Leben inmitten von Leben. Die Aktualität der Ethik ASs, Stuttgart 2005, 15-26 [Schneider, Manuel: konviviale Ethik].

SCHOPENHAUER, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Bd.1 und Bd.2), in: Löhneysen, Wolfgang Frhr. v. (Hg.): Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke. 5 Bände, Darmstadt 1974-1980 [Schopenhauer, Arthur: Welt I *bzw.* II].

SIMON, W.M.: *Fouillée, Alfred*, in: Edwards, Paul (Hg): The Encyclopedia of Philosophy (Bd.3), NYC/ London 1967, 214f [Simon, W.M.: Fouillée].

SITTER-LIVER, Beat: *„Ehrfurcht vor dem Leben" heißt sich auf die Welt im Ganzen beziehen*, in: Hauskeller, Michael (Hg.): Ethik des Lebens. AS als Philosoph, Zug (Schweiz) 2006, 237-258 [Sitter-Liver, Beat: Leben].

STEFFAHN, Harald: *AS*, Reinbek bei Hamburg [15]2001 [Steffahn, Harald: AS].

THOMÉ, H.: *Weltanschauung*, in: HWP (Bd.12), 453-460 [HWP: Weltanschauung].

VANDENRATH, Johannes: AS und Schopenhauer, in: Hübscher, Arthur (Hg.): Schopenhauer Jahrbuch 49, Frankfurt a.M. 1968, 52-84 [Vandenrath, Johannes: Schopenhauer].

Lebenslauf

Name	Martin Kowarsch
Geburtsdatum	04. Oktober 1981
Geburtsort	Bretten

Feb 2005	Erlangung des Vordiploms in Katholischer Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München
Seit Okt 2004	Magisterhauptstudium der Philosophie an der Hochschule für Philosophie München – Philosophische Fakultät SJ
Juli 2004	Erlangung des Bakkalaureats in Philosophie an der Hochschule für Philosophie München – Philosophische Fakultät SJ
Okt 2002 – Feb 2005	Studium der Katholischen Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München
Okt 2002 – Sep 2004	Grundstudium der Philosophie an der Hochschule für Philosophie SJ München – Philosophische Fakultät SJ
Sep 2001 – Aug 2002	‚Anderer Dienst im Ausland´ (§14b ZDG) in Lipova (Rumänien) mit der Organisation ‚Jesuit European Volunteers´ (JEV)
Juli 2001	Erlangung der Allgemeinen Hochschulreife (Abitur) am Edith-Stein-Gymnasium Bretten
Sep 1998 – Juli 2001	Edith-Stein-Gymnasium Bretten
Sep 1992 – Juli 1998	Melanchthon-Gymnasium Bretten
Sep 1988 – Juli 1992	Grundschule Flehingen