

HERMENEUTIK UND NATURALISMUS

Bulletin
der Heinrich Barth – Gesellschaft

Heinrich Barth-Gesellschaft

Präsident: Prof. Dr. Armin Wildermuth, Goethestr. 20, 9008 St.Gallen
Sekretariat: Christian Graf, Kirchstrasse 27, 4415 Lausen
Vorstand: Dr. Felix Belussi; Rudolf Bind; Günther Hauff; Dr. Daniel Kipfer; Dr. Harald Schwaetzer.
Quästor: Dr. Georg Maier
Ehrenmitglied: Prof. Dr. Gerhard Huber

Bulletin Nr. 12 April 2005

Inhalt

Vorwort

Hermeneutik und Naturalismus
(*Armin Wildermuth*)

2

Vortrag

Das Bild des Menschen zwischen Hermeneutik und
Naturalismus (*Emil Angehrn*)

4

Rezension

Das Problem des Sinns in hermeneutischer und transzendental-
praktischer Akzentuierung (*Christian Graf*)

24

Artikel

Phänomenologische Grenzgänge und das Transzendente
(*Christian Graf*)

40

Das Angebot Heinrich Barths an die phänomenologisch orientierte
Philosophie (*Christian Graf*)

47

Anzeige

Kolloquium zu Heinrich Barths Philosophie am Samstag, 11. Juni 2005
10.00 Uhr bis 17.00 Uhr,
Rollerhof, Barocksaal, Münsterplatz 20, CH-4051 Basel.

Referenten: Dr. Stefan Brotbeck (Basel)
Prof. Dr. Stephan Grätzel (Universität Mainz)

52

Hermeneutik und Naturalismus

„Was ist der Mensch?“ – mit dieser durch Kant berühmt gewordenen Frage beginnt Prof. Dr. Emil Angehrn seinen Vortrag über *Das Bild des Menschen zwischen Hermeneutik und Naturalismus*. Es ist, als ob Philosophen und Geisteswissenschaftler seit einigen Jahren unter Zugzwang geraten seien, dieser Frage eine Antwort zukommen zu lassen. Vom Bild des Menschen zu Konstruktion und Design eines technisch-wissenschaftlichen neuen Menschen scheint es plötzlich nur noch weniger Schritte zu bedürfen – und die Rede vom Humanismus ist zur Frage nach dem Selbstverständnis gegenwärtiger humaner Existenz geworden. In dieser Situation bietet Emil Angehrn seine Orientierung an.

Der Vortrag geht in vier Schritten das Problem an. Ausgangspunkt bildet vorerst einen Überblick über das Schicksal des Subjekts-Gedankens in den vergangenen 200 Jahren. Langsam dämmert es vielleicht, dass sich die Philosophie besonders im Verlaufe des 20. Jahrhunderts einen geradezu masochistischen Prozess der Selbstentmächtigung auferlegte, um das europäische Subjekt recht eigentlich zum Verschwinden zu bringen - Endpunkt eines Entkolonialisierungsprozesses, an dem philosophische Demut sogar der Kern der Aufklärung, auf die man sich gegenüber Nicht-Europäern doch etwas zugute hält, als Opfergabe darzubringen vermeint.

In zwei weiteren Schritten werden sachkundig die neurophysiologischen Forschungs-Ergebnisse referiert und der dadurch suggerierte „Naturalismus“ des Geistes dargestellt. Die problematische Angleichung des Menschen an Grundvorstellungen von Tier und Mensch, die sich zum Teil wechselseitig bedingen, führen dazu, dass die Biotechnologie zur Leitutopie menschlichen Selbstverständnisses und Selbstverwandlung aufrückte. Die Idee der Machbarkeit des Menschen birgt bereits die nicht einmal als Karikatur entworfene Selbstabschaffung des Menschen – durch den nicht mehr menschlichen Mensch.

In einem vierten Schritt werden die Grenzen der Naturalisierung des Geistes aufgewiesen und die Hermeneutik des Selbst als Korrektur gegenüber den Übermarchungen technisch-wissenschaftlicher Utopien exponiert. Die existentiellen Defizite der naturalistischen Bewusstseins-Konzepte werden deutlich benannt. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der „Ort des

Subjektes“ der Ort der „Sinnhaftigkeit und Endlichkeit“ ist, der nicht in den Horizont jenes Bildes vom Menschen fällt, in dem der neue Mensch einer verbesserten Evolution erprobt werden soll.

Christian Grafs *Überlegungen* nehmen die Anregungen aus Emil Angehrns Buch *Interpretation und Dekonstruktion* in kritischer und fortführender Weise auf. Sie sind wie bei Angehrn geleitet vom Anspruch, den Tendenzen zur Naturalisierung und Technisierung des Menschenbildes mit einer klärenden Konfrontation zu begegnen. Sie entfalten sich auf dem Niveau der Kontroverse, die Gadamer und Derrida führten und scheinen vorerst die hermeneutische Position Gadamers positiv zu unterstützen. Doch erweist sich der heideggersche Hintergrund mit seiner „metaphysik- und transzendenz-abstinenten“ Aura als fatale Erbschaft, so dass Gadamers Hermeneutik, die er gerne mit Kants praktischer Vernunft konform erklärte, auf die transzendentalphilosophische Dimension verzichtete. Insofern Christian Graf versucht, Gadamer „gleichsam von Heinrich Barth her zu lesen“, vermisst er die kritisch-transzendente, auch vertikal oder mediale genannt Dimension der Vernunft, vor allem der praktischen Vernunft. Auch das hermeneutische Denken Gadamers bleibt „flächig“. Die Korrektur des hermeneutischen Denkens wird einer noch zu leistenden Transzendental- und Vernunftphilosophie mit praktischem Schwerpunkt vorbehalten.

Als Beitrag der Auseinandersetzung von Phänomenologie und Erscheinungsphilosophie sind die *Bemerkungen und Fragen* Christian Grafs zu einem Aufsatz von Guy van Kerckhovens zu verstehen. Sie sind entstanden im Anschluss an das Internationale Kolloquium „Phänomenalitätskonzepte bei Heinrich Barth - Eugen Fink – Jan Patocka“, das in Zusammenarbeit mit der Heinrich Barth-Gesellschaft und dem Eugen Fink-Archiv am 2./3. April 2004 in Prag stattfand. Ebenfalls als Reaktion auf die Tagung in Prag formulierte Christian Graf *Einige Thesen und Vorschläge zur Vorbereitung eines Gespräches*, das zwischen der Philosophie Heinrich Barths und der Phänomenologie in Gang kommen sollte. Der in Aussicht genommene Band mit den in Prag vorgetragenen Beiträgen dürfte diesem Gespräch die notwendige textliche Basis verschaffen.

Armin Wildermuth

Das Bild des Menschen zwischen Hermeneutik und Naturalismus

Emil Angehrn

„Was ist der Mensch?“ – so lautet die berühmte Frage, auf welche Kant die drei Leitfragen der Philosophie – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? – zurückführt. Sie scheint damit *die* zusammenfassende Frage, die Schlüsselfrage zu sein, über welche sich die Philosophie als solche definiert. Indessen hat sie als Frage – wenn wir uns an die beiden einschlägigen Referenztexte halten – einen eigenartigen, schillernden Status. Während sie in der Schlusspassage der *Kritik der reinen Vernunft*, in der Kant abschließend das Interesse der Vernunft durch deren Fragen charakterisiert, gar nicht erwähnt wird sondern nur die drei ersten Fragen angeführt werden (B 833f.), wird sie in der *Logik* zunächst einfach als vierte nach den drei anderen aufgezählt, wobei allen vier je eine philosophische Disziplin zugeordnet wird (Metaphysik, Moral, Religion, Anthropologie) (A 25). Doch fügt Kant unmittelbar an, dass „sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“ und man deshalb „im Grunde [...] alles dieses zur Anthropologie rechnen“ könne. Die Frage nach dem Menschen scheint sowohl eine Frage neben anderen zu sein wie auch die übergeordnete Leitfrage, die als solche gar nicht eigens artikuliert werden muss.

Diese zweifache Stellung ist gültig über Kant hinaus. Das Bild des Menschen ist für die Philosophie kein bloßes Sonderthema unter anderen. Dies gilt nicht nur für anthropologische Prämissen in Ethik und Politik, etwa die Tatsache, dass unsere Vorstellungen vom guten Leben oder von der gerechten Gesellschaft durch Annahmen über die Natur des Menschen geprägt sind. Als was wir uns verstehen, wie wir den Menschen verstehen, ist auch bestimmend für die Art und Weise, wie wir überhaupt denken und Wirklichkeit auffassen (wie umgekehrt unsere Beschreibung der Welt auf das Verständnis unserer selbst zurückwirken kann). Nicht nur Humanwissenschaften artikulieren – reflektieren *und* prägen – ein bestimmtes Bild des Menschen, sofern sie diesen unter ganz verschiedenen Aspekten vorstellig machen. Auch Naturwissenschaften – und zwar die Physik ebenso wie die Biologie – bringen in der genuinen Erfassung ihres Gegenstandes ein bestimmtes Verständnis des Menschen zum Tragen. Auch wenn wir der Frage nach dem Menschen nicht mehr den integrativen Status zuschreiben, den sie bei Kant hinsichtlich der

Leitfragen der Vernunft besitzt, bleibt eine bedeutsame Interferenz zwischen ihr und der wissenschaftlichen Tätigkeit und philosophischen Reflexion überhaupt. Dies ist gerade für das im Folgenden zu entfaltende Problem von unmittelbarem Belang. Die Auseinandersetzung um den Naturalismus ist eine, die das Menschenbild und Prämissen wissenschaftlicher Forschung in eins betrifft. Sie hat einen zweifachen Brennpunkt im Streit um den Menschen und im Disput über Grundlagen der Wissenschaft.

Ich werde mein Thema in folgenden Schritten erörtern. Zuerst möchte ich als Hintergrund der neueren Debatten den eigenartigen Wandel im Status des Subjekts in der Moderne beleuchten, wie er zumal seit zwei Jahrhunderten stattfindet (1). In einem zweiten Schritt ist auf die spezifische Infragestellung des Subjekts einzugehen, die unter dem Titel des Naturalismus bzw. im Programm einer Naturalisierung des Geistes artikuliert wird (2). Sodann will ich zwei spezifische Aspekte herausstellen, unter denen die Naturalisierungsproblematik im Horizont der Frage nach dem Menschen relevant ist: einerseits die genuine Zwischenstellung des Menschen zwischen zwei gegenläufigen Reduktionismen, zwischen seiner Angleichung an das Tier und an die Maschine (3); andererseits die Ausweitung von der bewusstseinsphilosophischen zur hermeneutischen Dimension, von der Naturalisierung des Geistes zum Sinnbezug des Daseins (4). Abschließend ist ein Fazit zur Verfassung des Subjekts in seiner Sinnverwiesenheit und Endlichkeit zu ziehen (5).

1. Der Wandel im Status des Subjekts in der Moderne

Der Affront, den das naturalistische Programm für den gesunden Menschenverstand wie für das traditionelle Bild vom Menschen – als einem geistigen, freien Wesen – bedeutet, ist nicht neu. Wenn seit der Antike, angefangen mit den vorsokratischen Atomisten, materialistische Konzepte formuliert worden sind, welche das menschliche Erkennen und Verhalten zur Gänze als physikalische Interaktion von Elementarkörpern zu erklären beanspruchen, und wenn der antimetaphysische Reduktionismus, der die Wesensbestimmungen durch Funktionen und Relationen ersetzt, die Geschichte der Metaphysik als ganze wie ein Schatten begleitet, so ist vor allem im 19. Jahrhundert der direkte Einspruch gegen ein überhöhtes Bild vom Menschen in vielfachen Varianten formuliert worden. Darwin hat die singuläre Stellung des Menschen im Reich der Naturwesen relativiert, der wissenschaftliche Positivismus hat die Betrachtung des Humanen der Erforschung der Natur angeglichen, Marx, Nietzsche und Freud – die drei „Meister des Verdachts“ (Ricœur) –

haben das Bild des souveränen, sich selbst transparenten und seiner selbst mächtigen Subjekts suspendiert. Die polemische Spitze solcher Entthronungen richtet sich nicht nur gegen traditionale Vorstellungen des Menschen als Vernunftwesen, sondern gegen spezifisch neuzeitliche Potenzierungen subjektiver Autonomie und Handlungsmacht. Modernes Denken ist im Ganzen durch die eigentümlich ambivalente Stellung des Subjekts, seine Erhebung zum zentralen Referenzpunkt allen Wissens und Tuns und seine Entmachtung und Problematisierung gekennzeichnet.

Näherhin findet sich der zwiespältige Status des Subjekts in der Theorie- und Ideengeschichte in eine gegenläufige Bewegung auseinandergelegt. Der Zentrierung auf das Subjekt – der Aufwertung der Subjektstelle und Rückbeziehung der Weltbeschreibung auf das Subjekt – folgt die Dezentrierung, die das Subjekt depotenziert, es an den Rand drängt, im Gefüge der Beziehungen und Strukturen aufgehen lässt. Im Lichte ihrer Auflösung zeigt sich die Nicht-Selbstverständlichkeit der Subjektfigur, ihr Konstruktcharakter – wie Foucault im Rückblick auf die neuzeitlichen Humanwissenschaften festhält: „L’homme n’est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain... L’homme est une invention, dont l’archéologie montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.“¹ Das Motiv kehrt, radikalisiert, in Derridas doppeldeutigem Aufsatz-Titel „Les fins de l’homme“ wieder, der im Sinn einer Hegelschen ‚Aufhebung‘ auf das Ineinander von Ziel und Ende, Vollendung und Untergang verweist.² Dieses Ineinander ist der retrospektive Reflex einer Doppelbewegung, die das Subjekt zunächst als Prinzip aller Geltungen in den Mittelpunkt rückt, es ontologisch zum Ersten erhebt oder in politischer Applikation zum Angelpunkt eines „radikalen“ Denkens macht (das nach Marx „die Sache an der Wurzel“ fasst, welche nur „der Mensch selbst“ als das „höchste Wesen“ – gegen seine faktische Erniedrigung und Entfremdung – sein kann³); in vielfachen Gegenbewegungen verliert es in einer zweiten Phase diese Stellung, indem es in Geschichte und Gesellschaft zurückgenommen, als abstrakt-ideologische Figur entlarvt, in seinem Herrschaftsanspruch suspendiert wird. Dies trifft den idealistischen Begriff der Subjektivität ebenso wie das existentialistische Konzept des individuellen Selbst und die

¹ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, 398.

² J. Derrida, „Les fins de l’homme“, in: *Marges de la philosophie*, Paris 1968, 129-164 (144).

³ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin 1970, S. 395.

geschichtliche Vision eines zuletzt über sich verfügenden und sein Schicksal meisternden Subjekts. Mit den theoretischen Depotenzierungen gehen reale Entmächtigungen einher, in denen der aufklärerische Fortschrittsoptimismus in Erfahrungen der Ohnmacht und des Statusverlusts umschlägt, von den Regulierungsdefiziten technischer Macht und sozialer Steuerung bis zur Unterdrückung des Individuums und zur Kränkung für das Bewusstsein, nicht einmal Herr im eigenen Hause zu sein⁴.

Um den Prozess dieser Entmächtigung genauer ins Auge zu fassen, wären die unterschiedlichen Diskurse auseinanderzuhalten, die sich in ihm überlagern. Auf der *einen Seite* geht es um einen *ideengeschichtlichen* Wandel. Im nachidealistischen Denken lassen sich unterschiedliche Gegenbewegungen gegen die Figur eines absoluten Subjekts – eines transzendentalen Ich, eines absoluten Wissens, eines vollendeten Selbstbezugs – unterscheiden. Teils geht es (a) um den Aufweis einer *konstitutiven Endlichkeit* des Subjekts, dessen Selbstverhältnis sich aus einem nicht selbst gesetzten Grund versteht, wobei dieser Aufweis *im Innersten des idealistischen Projekts* selbst, im Kulminationspunkt klassischen Subjektdenkens festgemacht wird⁵; teils (b) um den Nachweis einer Geschichtlichkeit und Endlichkeit – Sozialität, Sinnlichkeit, Leiblichkeit, Unbewusstheit –, die *gegen die angebliche Verabsolutierung* des Subjekts im modernen Denken zur Geltung gebracht wird. Soweit präsentiert sich die Gegenwendung als theoretische Korrektur, die zugleich mit einer ideengeschichtlichen Verschiebung einhergeht. Historismus, Sozialwissenschaften, Psychoanalyse, Phänomenologie, Hermeneutik setzen im 19. und 20. Jahrhundert Akzente, in denen sich diese Wende konkretisiert.

In neueren Debatten sind andere disziplinäre Orientierungen und Theoriekontexte hinzugekommen, welche die Frage nach dem Subjekt mit neuer Schärfe aufwerfen. Dazu zählen einerseits (c) *(post)strukturalistische, postmoderne, dekonstruktivistische* Konzepte, die zugleich mit dem Ende der Aufklärung und der Krise der Metaphysik auch den Tod des Subjekts verkünden. Sie artikulieren sich weithin polemisch gegen die Tradition, als Antithese zu Orientierungen, in denen – so die Lesart – metaphysische Vernunft- und Einheits-suppositionen sich mit der Emphase eines idealistischen Subjektbegriffs verbinden. Auf der anderen Seite (d) sind – die im Folgenden genauer zu

⁴ S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 18. Vorl., G.W. 11, S. 294 (Studienausgabe Bd.1, Ffm 1969, 284)

⁵ Vgl. D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt am Main 1967, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1982

besprechenden – Sichtweisen zu nennen, die neuen wissenschaftlichen Orientierungen entstammen und – ohne jene Antithetik – zu einem reduktionistischen Verständnis des Subjekts bzw. des Geistes führen: *Materialismus, Naturalismus, Neurologie, Künstliche Intelligenz* sind Stichworte, die dieses Feld aktueller Auseinandersetzung um das Subjekt definieren. Die theoretischen Korrekturen bzw. wissenschaftlichen Streitpunkte, die sie anzeigen, gehen gewissermaßen tiefer als der Disput um die Endlichkeit des Subjekts, der im Prinzip innerhalb des klassischen Diskurses, im Ausgang von geteilten Prämissen zu führen ist; demgegenüber steht nun in Frage, wieweit unser intuitives Verständnis vom Geist und unser überliefertes Vokabular der Subjekttheorie in sich sachhaltig sind und den Phänomenen, die sie erfassen wollen, überhaupt gerecht werden können.

Auf der *anderen Seite* sind, neben diesen ideengeschichtlichen Verschiebungen, die *realhistorischen* Prozesse zu nennen, die das Schicksal des Individuums bestimmen. Ihnen gilt in Auseinandersetzungen um das Subjekt oft das größte Gewicht. In Frage steht die reale Aushöhlung subjektiver Macht und Autonomie, die als Unterdrückung des Individuums durch soziale Mechanismen, als psychische Ichschwäche, als Ohnmachterfahrung gegenüber der Natur und im Umgang mit ökonomischen und technischen Entwicklungen erfahren wird. Stellvertretend sei auf das Bild verwiesen, das Horkheimer und Adorno vom Subjekt zeichnen und in dem sich die Erfahrung des Totalitarismus mit einer umfassenden Genealogie herrschaftlicher Subjektivität und einer negativistischen Kulturtheorie der Gegenwart verschränkt. Das Oszillieren zwischen Allmacht und Ohnmacht, Hypostasierung und Toterklärung des Subjekts wird zum Mündungspunkt einer Entwicklung, die Emanzipation als Selbstunterdrückung realisiert.

So erweist sich die Stellung des Subjekts in der Moderne in vielfacher Weise als ambivalent. Dabei liegt der tiefste, abgründige Zwiespalt nicht im strukturellen Spannungsverhältnis zwischen Allmacht und Ohnmacht als solchem. Er liegt in der divergierenden Wahrnehmung und Wertung dieser Polarität. In ganz verschiedener Einstellung wird die Depotenzierung des Subjekts vergegenwärtigt. Auf der einen Seite geht es um die bloße Feststellung einer theoretischen Verschiebung, um die innertheoretische Korrektur einer unhaltbaren Konzeption oder auch um den deskriptiven Nachvollzug eines ideen- wie realhistorischen Wandels, in dessen Verlauf der Mensch seine zentrale Stellung verliert. Dieser Haltung nähern sich konzeptuelle Verschiebungen unter dem Programmtitel der Naturalisierung an, soweit diese einen immanenten Vorgang des Theoriewandels, der Grundlagenrevision wissenschaftlicher Forschung und philosophischer Theoriebil-

dung bezeichnet. Ebenso lassen sich historische Untersuchungen, die in der modernen Literatur den „Tod des Autors“ (R. Barthes) oder im Wandel der Humanwissenschaften den „Tod des Subjekts“ (M. Foucault) konstatieren, in ihrem deskriptiven Teil mit solchen Diagnosen verbinden. Auf der anderen Seite haben wir kritisch wertende Stellungnahmen, und zwar sowohl solche, die in einer humanismuskritischen Perspektive – von Heidegger bis Sloterdijk – die falsche Verabsolutierung des Subjekts widerrufen, wie entgegengesetzte, welche die Unterdrückung, Ausschaltung des Individuums als das schlechthin Negative anprangern. In vielfacher Weise und nach verschiedensten Hinsichten wird die Überwindung des Subjekts festgestellt, verkündet, gefordert und kritisiert. Diese komplexe, schillernde Konstellation ist der Hintergrund, vor dem zu fragen ist, was die neueren Tendenzen des Naturalismus für unser Verständnis des Menschen bedeuten.

2. Die Herausforderung des Naturalismus

Die materialistische Sichtweise auf den Menschen hat in den letzten Jahrzehnten durch die ungeahnten Fortschritte der Gehirnforschung neue Pertinenz und wissenschaftliche Aktualität gewonnen. Die parallele Konjunktur der Philosophie des Geistes und der neurologischen Forschung definiert in ihrem Überschneidungsbereich einen Brennpunkt der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. Je genauer sich nachzeichnen lässt, wie Bewusstseinsvorgänge mit bestimmten neuronalen Prozessen einhergehen, desto plausibler scheint die Aussicht, wissenschaftliche Auskunft über die Natur unseres Erlebens und Tuns letztlich über die Erforschung des Aufbaus und der Aktivitäten des Gehirns zu erhalten. Ausgehend von der Feststellung, dass es zu jeder „alltagspsychologischen Beschreibung“ menschlichen Verhaltens eine entsprechende „raum-zeitlich kleinteiligere neurokybernetische Beschreibung“ gibt, spricht H. Tetens von einer „Selbstverständlichkeit des Naturalismus“ und meint, dass es womöglich nur eine Frage der Gewöhnung sei, bis sich „unser Gebrauch psychologischer Wörter allmählich ‚naturalisiert‘“ und das klassische Leib-Seele-Problem „lautlos“ abgedankt haben wird.⁶

Indessen ist die Frage, was die These des Naturalismus genau beinhaltet. Zu unterscheiden sind eine schwächere und eine stärkere Lesart. Nicht strittig ist die Parallelität von psychischen und physischen Prozessen, die einer Entspre-

⁶ H. Tetens, Geist, Gehirn, Maschine. Philosophische Versuche über ihren Zusammenhang, Stuttgart 1994, 122, 135.

chung zwischen psychologischen Beschreibungen, die aus der Binnenperspektive des erlebenden Subjekts formuliert sind, und Beschreibungen aus der externen Beobachterperspektive zugrundeliegt. Indessen ist die bloße These des Parallelismus zu unbestimmt; darüber hinaus schließt die naturalistische Option offenkundig die Erwartung ein, Bewusstseinsvorgänge in irgendeiner Weise auf neurologische Prozesse zurückführen und von diesen her adäquater beschreiben und erklären zu können. J. Searle hat sieben verschiedene Muster auseinandergehalten, nach denen der zeitgenössische Materialismus das Phänomen des Bewusstseins von anderem her zu erklären sucht (gegen die er insgesamt den irreduziblen Charakter der Intentionalität verteidigt).⁷ Ich will aus dem Spektrum dieser Varianten nur zwei Haupttypen festhalten.

Die stärkste Version ist die materialistische Identitätsthese. Nach ihr *sind* bewusste Zustände und Vorgänge – Gefühle, Erinnerungen, Denk- und Erkenntnisprozesse – ‚in Wirklichkeit‘ nichts anderes als neurophysiologische Sachverhalte: „Mentale Zustände und Ereignisse sind Zustände und Ereignisse, wie die Neurophysiologie sie zum Gegenstand hat.“⁸ Psychologische und neuro-physiologische Beschreibungen beziehen sich auf denselben Gegenstand, beschreiben *dasselbe*; in stringenter Applikation schließen sich hier Visionen einer Reduktion der Psychologie auf Neurobiologie an. Diese Sichtweise entspricht der oben genannten Intuition einer Selbstverständlichkeit bzw. eines Selbstverständlichwerdens des Naturalismus. Im Extrem führt sie zur Ersetzung der Person durch das Gehirn in der Beschreibung von Bewusstseinsvorgängen (als Satzsubjekt von „bewertet“, „nimmt wahr“, „empfindet das Bedürfnis“) – eine Substitution, die unserem intuitiven Verständnis zuwiderläuft, das sich dagegen sträubt, ein unehrenhaftes Gefühl, eine falsche Argumentation dem Gehirn und nicht der Person vorzuhalten.

Die andere Hauptversion ist der Funktionalismus. Er interessiert sich für die Vergleichbarkeit zwischen dem Funktionieren mentaler Vorgänge und materiell lokalisierbarer und induzierbarer Prozesse. Sein idealtypisches Modell ist der Computer bzw. die künstliche Intelligenz. Wenn es gelingt zu zeigen, dass

⁷ J. Searle, Die Wiederentdeckung des Geistes, Frankfurt am Main 1996, S. 42-81 (Schema S. 71); die sieben Typen sind: Logischer Behaviorismus, Theorie der Typ-Identität, Theorie der Token-Identität, Black-Box-Funktionalismus, Starke KI (Turingmaschinen-Funktionalismus), Eliminativer Materialismus (Zurückweisung der Alltagspsychologie), Naturalisierung der Intentionalität.

⁸ P. Bieri (Hg.), Analytische Philosophie des Geistes, Bodenheim: Athenäum Hain Hanstein, 2. Aufl. 1993, 38

wir die Funktionsweise von Maschinen nicht von derjenigen menschlicher Tätigkeiten unterscheiden können (etwa in einer Black-Box-Kommunikation, wo wir nicht wissen, ob wir mit einer Person oder einem perfekt programmierten Computer kommunizieren), so scheint dies ein Beleg dafür, dass unser Denken nichts anderes ist als das, was in einem entsprechend verfassten und regulierten Substrat stattfindet. Allerdings scheint unsere normale Intuition auch hier verletzt: Wenn eine Übersetzerin und ein Übersetzungscomputer dieselbe Übersetzung eines Textes produzieren, haben Sie dann dasselbe getan, denselben Akt vollzogen? Werden wir sagen, dass der Computer den Text „verstanden“ hat, wenn er ihn korrekt in eine andere Sprache überträgt? Sagen wir vom Schachcomputer, dass er „einen Zug macht“, von der Rechenmaschine, dass sie „rechnet“?

Versuchen wir allgemein zu umreißen, welches der Erklärungsanspruch eines naturalistischen Ansatzes ist, so können wir sagen, dass seine These nicht auf irgendeine wesensmäßige Identität, sondern auf die gesetzmäßige Korrelation zwischen mentalen und neuronalen Prozessen abzielt, wobei diese Korrelation dahingehend ausformuliert wird, dass die neuronalen, physikalisch messbaren Prozesse den geistigen „zugrunde liegen“⁹ bzw. deren Auftreten erklären: Gezeigt werden soll, „wo, wann und wie“ Geist als physikalischer Zustand auftritt, „d.h. welche Teile des Gehirns in welcher Weise aktiv sein müssen, damit ein Mensch bestimmte mentale Zustände hat.“¹⁰ „Mehr“, so fügt G. Roth an, „kann eine wissenschaftliche Erklärung prinzipiell nicht leisten“. Diese zurückhaltende Umschreibung der Leistung einer naturalistischen Erklärung macht deutlich, dass das zu erklärende Phänomen nicht im Ganzen dessen, was es ist und wie es gegeben ist (z.B. wie es sich anfühlt, in einem bestimmten Gefühlszustand zu sein, oder was es heißt, einen Text zu verstehen), sondern nur in seinem Auftreten bzw. seinem Resultat von seiner materiellen Basis her erschlossen wird. Vereinfacht, vielleicht überschematisiert könnte man sagen, dass mit den Vorgängen im materiellen Substrat nur die Bedingung, nicht die wirkliche Ursache des interessierenden Phänomens in den Blick kommt (oder allenfalls, aristotelisch formuliert, nur die Bewegungs-, nicht die Formursache, welche erklärt, was ein Phänomen zu dem macht, was es ist). Weder die spezifische Qualität (Wahrnehmung, Gefühl, Zweifel etc.) noch der intentionale Gegenstand dieser Bewusstseinsakte werden in dieser Korrelierung erfasst. Die feststellbaren Gehirnströme

⁹ G. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt am Main 1997, 21.

¹⁰ Ebd. 303.

lassen möglicherweise die Erkenntnis zu, dass jetzt in einer früher erlernten Fremdsprache gesprochen wird, aber nicht worüber gesprochen wird (oder vielleicht dass ein bestimmter Affekt wie Furcht erlebt wird, aber nicht wovor sich die betreffende Person fürchtet). Worin die genaue Erklärungsleistung solcher Rückführung auf materielle Prozesse besteht bzw. was in dieser Rückführung den irreduziblen Kern des Bewusstseins, die Erklärungslücke zwischen Substrat und bewusstem Erleben ausmacht, ist Gegenstand der weitverzweigten Diskussion zwischen Neurobiologie, Künstliche-Intelligenz-Forschung und Philosophie des Geistes. Ich möchte die Frage nicht in dieser Allgemeinheit vertiefen, sondern der naturalistischen Herausforderung nach zwei spezifischen Richtungen nachgehen: indem ich zunächst ihren eigentümlich zweifachen Reduktionismus herausstelle und dann ihr Defizit im Blick auf die hermeneutische Dimension des Menschseins problematisiere.

3. Der zweifache Reduktionismus: Der Mensch zwischen Tier und Maschine

Die Subsumierung der genannten „funktionalistischen“ Erklärung des Geistes unter den Titel des Naturalismus könnte terminologisch irritieren. Was hat die informationstheoretische Beschreibung der Bewusstseinsvorgänge, was haben Künstliche Intelligenz und Computer mit „Natur“ zu tun? Stehen sie doch eher für deren Gegenpart, das Artifizielle und Hervorgebrachte. Unproblematischer scheint der weitere Begriff des Materialismus, sofern es in allen Varianten darum geht, Geistiges oder Seelisches auf sein materielles Substrat abzublenden, es in seiner „Verkörperung“ zu erfassen. Ist aber dieses Substrat überhaupt von vergleichbarer Natur, wenn wir auf der einen Seite gleichsam „hinter“ die Seele, auf ihr biologisches, körperliches Fundament zurückgehen und wenn wir auf der anderen Seite einen Apparat als Modell der Seele thematisieren, der selber ein menschliches Produkt, sozusagen „später“ als die Seele ist?

In der Tat fällt auf, dass der Mensch in materialistischen Ansätzen nach zwei ganz verschiedenen Richtungen auf Außerseelisches bezogen, von seiner Materialisierung her ausgelegt wird. Die naturalistische Reduktion folgt einer zweifachen, gegenläufigen Stoßrichtung, sofern sie den Menschen in seiner Zwischenstellung zwischen Tier und Maschine thematisiert und ihn auf beide Fluchtpunkte projiziert. Für das Normalempfinden sind es zwei ganz unterschiedliche Weisen, den Menschen ‚unter‘ seinem Niveau, unter Vernachlässigung seiner Wesensbestimmung zu begreifen, wenn er als Organismus oder als Maschine beschrieben wird.

Es mag Sichtweisen geben, wo beide Perspektiven nicht auseinanderfallen, sondern konvergieren und sich decken. Dies ist einerseits der Fall, wenn das Tier selbst als Maschine aufgefasst wird. Berühmt ist Descartes' Vergleich (im 5. Teil des *Discours de la Méthode*) des Tiers mit einem Automaten: Wie ein komplexes Uhrwerk – das im Gegensatz zu den Artefakten von Gott, nicht von Menschen hergestellt ist – ist das Tier in der Lage, aufgrund seiner materiellen Beschaffenheit, d.h. der Anordnung der verschiedenen Körperteile und ihrer Funktionen Bewegungen auszuführen. Einige der Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolger Descartes' haben die mechanistische Konzeption der „bêtes-machines“ (die Descartes so nicht teilt) konsequent ausgeführt, welche das Tier nicht mehr wie in der aristotelischen Tradition als beseeltes Lebewesen beschreiben.¹¹ In der Fortsetzung dieser Deutungslinie könnte der Mensch selbst, unter strikt materialistischen Prämissen, als Tier und Maschine zugleich erscheinen (während Descartes' Beschreibung gerade die Differenz von Mensch und Tier herausstellen wollte).

Nach einer anderen Sichtweise beruht die Konvergenz von Tier und Maschine nicht mehr auf dem gleichsam unbefangenen mechanistischen Reduktionismus, sondern ist sie Resultat einer regressiven Renaturierung: Nach der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno führt die zivilisatorische Emanzipation zu einem Rückfall in Natur. Aufklärung, die sich als Unterdrückung innerer und äußerer Natur vollzieht, resultiert in einer Naturentfremdung, die in anderer Hinsicht eine Naturalisierung bedeutet; Natur ist dabei weder im Sinne einer ursprünglichen Natur noch einer zu sich gekommenen, befreiten Natur verstanden, sondern als die von Marx so bezeichnete Naturwüchsigkeit, die unfreie zweite Natur, die nicht über sich verfügt.¹² Man könnte auch dieses für eine kritische Kultur- und Sozialtheorie zentrale Phänomen als wichtigen Aspekt der Naturalisierung zur Geltung bringen. Nicht eine theorieimmanente Entwicklung, sondern ein realhistorischer Befund steht hier zur Debatte: Die Frage ist nicht, wieweit wir den Menschen in Kategorien des Natürlichen oder Materiellen beschreiben sollen, sondern wieweit es dem Menschen in der Tat gelungen ist, sich aus der Natur zu befreien, seine Lebensverhältnisse nach freiem und vernünftigen Beschluss zu gestalten. Die eingangs genannten Ambivalenzen des modernen Subjekts, zu denen die Defizite seiner realen Emanzipation gehören, sind nicht ohne Berührung zur Naturalismusdebatte: Dass sich menschliche

¹¹ Vgl. D. Perler, René Descartes, München 1998, 227ff.

¹² Vgl. Th. W. Adorno, Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (Nachgelassene Schriften, Abt. IV., Band 13), Frankfurt am Main 2001.

Verhältnisse reibungslos mit Methoden objektivierender Naturwissenschaften vermessen und regulieren lassen, kann auch Symptom für das Maß sein, in dem sie noch Natur *sind*, in dem die Entwicklung zur Mündigkeit nicht zu ihrem Ende gekommen ist – oder in dem sie, in ihrer Vereinseitigung und selbstbezüglichen Steigerung, in Naturalität zurückgeschlagen hat.

Dieser Strang der Naturalisierung scheint mir, wie gesagt, für einen kritischen Umgang mit der Naturalismusfrage von hoher Bedeutung. Er macht deutlich, dass wir bei der Frage des Naturalismus nicht nur mit einem Begriffsdisput zu tun haben. Indessen ist dieser Strang offenkundig nicht der in der aktuellen Debatte vorrangig interessierende. Und womöglich ist er auch in der Sache nicht der bedrängendste. Nicht die kritische Sicht auf die Naturverhaftung des Subjekts, sondern das affirmative, prometheische Projekt des künstlichen, hergestellten Menschen stellt die tiefste Herausforderung dar. Auch in der Linie dieses Projekts zeichnet sich ein eigentümliches Oszillieren zwischen Tier und Maschine ab. Der hergestellte Mensch ist einerseits die vollkommene Maschine, als Computer und Roboter, andererseits das biotechnologisch perfektionierte Tier, das im Menschenpark gezüchtete Lebewesen. Die futuristische Vision, mit der unsere Gegenwart konfrontiert ist, enthält einen zweifachen Fluchtpunkt, der dort zu einem verschmilzt, wo höhere Technik sich dem Lebendigen anschmiegt und dessen Eigengesetzlichkeit in ihre Dienste nimmt. In vielen Bildern ist diese Vision ausgemalt worden, in denen der Mensch zum Schöpfer des Menschen wird, in denen Lebendiges nicht erzeugt, sondern geschaffen wird. In die Galerie dieser Bilder gehören die Erzählungen vom Golem und von Frankenstein ebenso wie die programmierte Fließbandproduktion des Menschen in Huxleys *Schöner Neuer Welt* und P. Sloterdijks *Regeln für den Menschenpark*. Kein Zufall ist, dass letztere von ihrem Autor mit dem Untertitel „Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus“ versehen worden sind, d.h. mit der Referenz auf ein profiliertes Zeugnis einer antihumanistischen Wende, auf eine kritische Abrechnung mit einer auf den Menschen als Subjekt zentrierten Orientierung. Den springenden Punkt markiert Sloterdijk mit Zarathustras These vom Menschen als Züchter des Menschen: Mit dieser These „wird der humanistische Horizont gesprengt, sofern der Humanismus niemals weiter denken kann und darf als bis zur Zähmungs- und Erziehungsfrage: Der Humanist lässt sich den Menschen vorgeben und wendet dann auf ihn seine zähmenden, dressierenden, bildenden Mittel an.“¹³ Die Grenze dieses Humanismus überschreitet Nietzsches Vision der Züchtung als einer Herstellung,

¹³ P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt am Main 1999, 39.

die sich den Menschen nicht vorgeben lässt, sondern in den „weltgeschichtlich neuartigen Streit zwischen [...] verschiedenen Züchtungsprogrammen“ eintritt.¹⁴

In eigenartiger Parallelaktion verfolgt die menschliche Machbarkeitsutopie den zweifachen Weg einer Vervollkommnung der Maschine und einer Perfektionierung des Menschen. Wenn die Künstliche-Intelligenz-Forschung und die Robotik versuchen, in Artefakten Verhalten von der Art hervorzu-bringen, dass es idealiter ununterscheidbar wird von einem Verhalten menschlicher – je nachdem rationaler oder körperlich-motorischer – Art, bemüht sich auf der Gegenseite die Humangenetik darum, in Konstitution, Schicksal und Lebensverlauf des Organismus so einzugreifen, dass dieser den subjektiv festgelegten Ziel- und Normvorstellungen entspricht. Von entgegengesetzten Seiten her, von gegenläufigen Utopien getragen, nähert sich menschliches Tun der Schwelle zwischen Natur und Kultur, zwischen Vorgegebenheit und eigener Hervorbringung. Was für klassische Metaphysik, aber auch für das normale Empfinden als das Unüberschreitbare galt, steht zur Disposition. Nur verwiesen sei auf die weitreichenden anthropologischen und ethischen Konsequenzen, die sich mit dieser Umstellung verbinden: Fragen der menschlichen Würde, der personalen Autonomie, der irreduziblen Einzelheit, des Schicksals, der Unverfügbarkeit – die allesamt zur Signatur humaner Existenz gehören und die problematisch werden, sobald das Menschliche in seiner Tiefe zu einem Gemachten, durch subjektive Vernunft und Technik Regulierten wird. Biotechnologie als Leitutopie hat das Erbe der modernen Geschichtsphilosophie, des großen Projekts vom Autonomwerden der Menschheit – vom Beherrschen des eigenen Schicksals – angetreten und deren Anspruch gesteigert: Zur Pointe dieser Übersteigerung aber gehört das Umschlagen in ihr Gegenteil. Der Übermensch, der die Fesseln der Endlichkeit sprengt, wird ununterscheidbar von der perfekten Maschine und vom vollendeten Tier. Der sich selbst hervorbringende Mensch, der über seine Wesensbestimmung verfügende, seine ‚Geworfenheit‘ überwindende Mensch verliert gleichsam die innere Dichte, die ihn für andere und sich selbst unverfügbar macht, seine irreduzible Individualität und unableitbare Freiheit begründet.¹⁵ Fragwürdig ist nicht allein und nicht in erster Linie die

¹⁴ Ebd. 40.

¹⁵ Der Mensch verliert in dieser Perspektive seine Fähigkeit und wesentliche Auszeichnung, ein radikal anfangendes Wesen (H. Arendt) zu sein, Anfänge setzen zu können und selbst kraft seiner Natalität ein neuer Anfang in der Welt zu sein; als biotechnologisches Produkt ist der Mensch vom Hersteller „nach seinem Bild“, als seinesgleichen gemacht. – Vgl. dazu auch B. Liebsch, „Renaissance des Menschen? Die

praktische Uneinholbarkeit der Zielvorstellungen (der Abschaffbarkeit des Leidens, der Ausschaltung des Zufalls in der individuellen Prägung); fragwürdig ist das mit solchen Visionen einhergehende Bild des Menschen als eines Gemachten und Hervorgebrachten, das im Maße seines Gemachtseins seine Absolutheit und Würde verliert.

So bestätigt sich das Doppelgesicht eines technischen Handelns, das im Transzendieren der Natur in Naturalität zurückfällt. Dabei besteht zwischen den realen Entwicklungstendenzen und den wissenschaftlichen Haltungen eine enge Affinität: Es sind die objektivierenden Kategorien der modernen Naturauffassung, die diesem Bild des Menschen und den Visionen des Machens zugrunde liegen. Zwischen der technologischen Utopie der Machbarkeit des Menschen und dem wissenschaftstheoretischen Reduktionismus besteht ein Wechselverhältnis. Am Ende verliert der Mensch in solcher Betrachtung seinen genuinen, eigenen Ort, er erscheint im ortlosen Zwischenfeld zwischen dem Animalischen und dem Artefakt als ein Wesen, das an beidem teilhat und daneben nur noch per analogiam als etwas gefasst wird, das weder im bloßen Leben noch in der Mechanik des Künstlichen aufgeht.¹⁶

4. Von der Naturalisierung des Geistes zur Hermeneutik des Selbst

Versuchen wir genauer anzugeben, was fehlt, wenn der Menschenbegriff in einer naturalistischen Vision zur bloßen Metapher regrediert. Oder umgekehrt gefragt: was kommt dazu, wenn der Mensch jenseits seiner naturalistischen Reduktion aufgefasst wird? Der spezifische Akzent, den ich hier setzen möchte und der über die übliche Fokussierung der Naturalismusdebatte hinausgeht, ist ein hermeneutischer. Eine naturalistische Konzeption des Geistes kann nicht nur die genuine Struktur von Bewusstsein nicht beschreiben, sondern vor allem die umfassende Dimension, in der bewusstes

Herausforderung humanwissenschaftlicher Erkenntnis und geschichtlicher Erfahrung“, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 49. Band 2002 / Heft 3, Freiburg, 460-484.

¹⁶ Nach R. Spaemann / R. Löw, Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des theologischen Denkens, München Zürich 1981, kann das traditionelle Menschenbild im Rahmen der neuzeitlich-mechanischen, antiteleologischen und antiessentialistischen Naturlehre nur noch als Anthropomorphismus gelten (analog ließe sich ein Naturverständnis, das mit der Beschaffenheit lebendiger Natur konnotiert ist, als „Physiomorphismus“ bezeichnen). – G. Agamben, Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt am Main 2003 verweist auf die Klassifikationen des Linnaeus, der den „Homo“ anfangs unter die „Anthropomorpha“, die Menschenähnlichen einordnet.

Selbstsein besteht und sich artikuliert, die Dimension des Sinnverstehens, nicht fassen.

Als spezifische Merkmale, die Bewusstseinszustände auszeichnen und einer objektivierenden Beschreibung tendenziell entgleiten, werden Eigenschaften wie die folgenden genannt: die Privatheit (etwa die privilegierte Zugänglichkeit von Empfindungen für das Subjekt, die von anderen per analogiam identifiziert, nicht an ihnen selbst erfahren werden können), die Perspektive der ersten Person, die Unräumlichkeit (im Gegensatz zur *res extensa* des Materiellen), die Selbstbezüglichkeit (dass das Gegenstandsbewusstsein immer ein Akt- oder Selbstbewusstsein einschließt). Als Grenze der neurologischen Beschreibung wurde hervorgehoben, dass sie nur das Vorkommen und die Lokalisierung entsprechender Zustände oder Prozesse, nicht deren eigenen Inhalt, ihre intentionale Ausrichtung – was ein Sprechen meint, worauf ein Mensch sich freut – fassen kann. Wir können in einer noch so genauen Untersuchung des Gehirns nicht sehen, was das Subjekt sieht.¹⁷ Mit Bezug auf Künstliche Intelligenz hat man dies so formuliert, dass diese den Denkvorgang nur syntaktisch, nicht semantisch fassen kann (wie ein Schachcomputer nur für unsere Wahrnehmung einen „raffinierten“ Zug machen oder „gewinnen wollen“ kann). Mit Bezug auf die Informationswissenschaft hat G. Roth darauf hingewiesen, dass die von dieser behandelten Prozesse eigentlich missverständlich nach dem Modell Nachrichtentechnischer Kommunikation beschrieben werden, da sie in Wirklichkeit nicht mit Informationen bzw. Nachrichten, die verstanden und weitergegeben werden, sondern mit physikalischen Übermittlungsprozessen zu tun haben: Sie haben mit Signalen, die etwas auslösen, nicht mit Zeichen, die etwas bedeuten, zu tun.¹⁸ Mit Bezug auf die Beschreibung neurologischer Zustände ist festzuhalten, dass die sinnhaften Verweisungszusammenhänge – etwa zwischen den Elementen einer Erzählung – von grundsätzlich anderer Art als die räumlich-zeitlichen Relationen sind, die wir beobachten und registrieren können.¹⁹ Das

¹⁷ Vgl. C. McGinn, *The Problems of Consciousness. Essays Towards a Resolution*, Oxford: Basil Blackwell, 1991, 10f.

¹⁸ G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt am Main 1997, 105ff. Nach Roth gibt es im strengen Sinn gar keine Kommunikation im Sinn von Bedeutungsübertragung, sondern nur einen Austausch von Signalen, die dann im Empfänger einen Prozess der Bedeutungs-generierung auslösen.

¹⁹ Vgl. E. Marbach, „Lässt sich Subjektivität naturalisieren? Überlegungen im Ausgang von Husserl“, in: I. Dalfert / Ph. Stoellger (Hg.), *Krisen der Subjektivität und die Antworten darauf*, 2005; E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie* (Husserliana IX), Den Haag: Martinus Nijhoff 1968, 36f.

Element des Sinns ist irreduzibel auf jede materialistisch-naturalistische Beschreibung.

Nun aber macht gerade das Element des Sinns ein distinktives Merkmal des bewussten Erlebens aus. Bewusstsein beinhaltet nicht nur die Relationalität des Bewusstseins-von-etwas, sondern das Verstehen von etwas *als* etwas. Mit solchem Verstehen ist mehr als eine einfache Klassifikation angesprochen. Das Mehr ist einerseits ein bestimmter Subjektbezug, andererseits eine bestimmte Interpretation. Dadurch unterscheidet sich beispielsweise das Wahrnehmen eines Gegenstandes von einem Registrieren derselben optischen Daten durch eine Kamera (das Schachspielen vom Machen derselben Züge durch einen Computer): Es geht darum, dass der Gegenstand „für das Subjekt“ gegeben ist, von ihm aufgefasst, in seiner Perspektive wahrgenommen und gedeutet wird. Das Gegebene wird in einen Sinnzusammenhang integriert, der nicht nur durch das Verhältnis der Dinge untereinander – die Funktion/Bedeutung eines Dings für ein anderes – konstituiert wird, sondern ein „Bewandtniszusammenhang“ (Heidegger) für das Subjekt ist. Was es heißt, eine Landschaft wahrzunehmen oder einen bestimmten Affekt zu empfinden, wird erst expliziert, wenn wir darauf Bezug nehmen, in welchen Sinnzusammenhängen diese Wahrnehmung bzw. Empfindung stehen, welche Bedeutung sie für das Subjekt haben, dessen Wahrnehmung und Empfindung sie sind. Wenn wir uns beispielsweise an die neurologische Schlaf- und Traumforschung halten, für welche Träume – so eine Beschreibung von G. Roth – „induzierte Halluzinationen“ sind, bei denen „die in den aktivierten Cortexarealen enthaltenen Gedächtnisinhalte, die normalerweise durch Wahrnehmungen erregt werden [...], nun ‚wahllos‘ hervorgeholt und ins Bewusstsein gebracht werden“, wobei sich die „zumindest partielle Zufälligkeit [...] in der bekannten Bizarrie der Träume“ äußert²⁰, so wird uns der Kontrast exemplarisch fassbar im Gegensatz zu einer psychoanalytischen Lektüre, die sich den Symbolen, d.h. dem Inhalt und der lebensgeschichtliche Relevanz des Traums zuwendet. Allgemein können wir hier die phänomenologische Perspektive zur Geltung bringen, nach welcher wir menschliches Verhalten und Erleben dahingehend zu beschreiben haben, welche Bedeutung sie für das Subjekt, für sein Selbstgefühl, seine Beziehung zu anderen, sein Bild von der Welt haben. Merleau-Ponty hat in seinen beiden großen Büchern *La structure du comportement* und *Phénoménologie de la perception* die Unverzichtbarkeit dieser Perspektive in Auseinandersetzung mit dem Behaviorismus herausgearbeitet. Ein wichtiger Teil des Methodenstreits in

²⁰ G. Roth, a.a.O., 245.

den Humanwissenschaften war (und ist) mit der Frage befasst, wieweit dieses interpretative Element zur sachgerechten Phänomenbeschreibung gehört. In der phänomenologischen Tradition ist im Anschluss an Husserl das lebensweltliche Fundament der Wissenschaften herausgearbeitet worden bzw. die Verdrängung dieses Fundaments als Mangel neuzeitlicher Wissenschaft kritisiert worden. Dabei ist die Lebensweltvergessenheit, die Husserl am Beispiel Galileis für die moderne Physik nachweist, nicht auf diese beschränkt; in intrikaterer, problematischerer Weise affiziert sie einen Teil der Kulturwissenschaften und die life sciences, die Wissenschaften vom Leben selbst.²¹

Wichtig ist, dass damit nicht nur eine methodologische Option zur Diskussion steht. Gerade Merleau-Pontys Beschreibungen machen deutlich, was zum Menschsein gehört, indem sie herausstellen, was beim Verzicht auf die Sinndimension entfällt; im Lichte des Mangels wird erfahrbar, was menschliches Dasein konstituiert. In weiten Passagen stützt sich seine Analyse auf Untersuchungen an einem Gehirnverletzten aus dem 1. Weltkrieg ab, der über den Großteil der normalen – motorischen, sprachlichen, intellektuellen, geschlechtlichen – Fähigkeiten verfügt, dem aber doch eine wesentlichen Dimension menschlichen Existierens abhanden gekommen zu sein scheint. Diese Person kann auf Fragen korrekt antworten, aber sie empfindet von sich aus nie das Bedürfnis zu sprechen – sich mitzuteilen, seine Erlebnisse und Welt zu beschreiben; Gleiches gilt für ihr übriges Verhalten.²² Das Defizit ist offenkundig nicht eines im sozusagen mechanischen Funktionieren (Reagieren) des Organismus bzw. des Gehirns, sondern im sinnhaften Selbst- und Weltverhältnis: Es fehlt das Interesse daran, sich die Welt verstehend und auslegend anzueignen, beschädigt ist das menschliche Sinnverlangen, das Bedürfnis, die Welt und sich selbst zu verstehen, sich mit anderen zu verständigen. Eine ähnliche Interpretation lässt sich vielleicht von gewissen Phänomenen des Autismus geben. Ich meine den Fall gewisser Individuen, die in bestimmten Bereichen über außergewöhnliche Fähigkeiten verfügen (eine Komposition von Beethoven nach einmaligem Hören reproduzieren, hochkomplexe mathematische oder mnemotechnische Kombinationen (Datum/Wochentag im Jahr 2043, Wurzel von...) erstellen), aber im Ganzen ihres Existierens in fundamentaler Weise behindert scheinen. Es fällt auf, dass die stupenden Leistungen dieser so genannten „idiots savants“ im Bereich mechanischer Operationen liegen, d.h. dessen, was ein Computer

²¹ B. Liebsch, a.a.O.

²² Vgl. das analoge Vorgehen bei A. R. Damasio, Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn, München: List, 1995.

leisten könnte, aber ohne besondere Anteile sinnhaften Deutens oder subjektiver Selbstverständigung zustandekommen. Extrapolierend können wir auch solche Befunde wieder dahingehend lesen, dass menschliches Denken, Erleben und Verhalten nicht in dem aufgeht, was im Raster materieller und mechanischer Prozesse von ihm fassbar oder rekonstruierbar ist.

Was letztlich in Frage steht, ist nicht nur menschliches Bewusstsein, sondern menschliches Selbstsein. Die Frage ist nicht nur, wie Menschen – im Gegensatz zu Maschinen oder Tieren – die Welt wahrnehmen, sondern was es heißt, Mensch zu sein und als Mensch zu existieren. Menschliches Dasein ist auf Sinn angewiesen, nicht nur in seinem Weltbezug, sondern ebenso und grundlegender in seinem Selbstverhältnis. Heidegger hat in einer frühen Vorlesung unter dem Titel *Hermeneutik der Faktizität* den Grundzug menschlicher Existenz herausgearbeitet, der darin besteht, dass Menschen immer so existieren, dass sie sich verstehend auf sich und die Wirklichkeit beziehen, dass sie ein bestimmtes Bild ihrer selbst und der Welt entwerfen. Ihr verstehener Selbst- und Weltbezug findet in unterschiedlichen Modalitäten statt, in denen sie Sinn aufnehmen, Sinnkonstrukte hervorbringen, tradierte Sinngebilde auflösen und hinterfragen. Existenz vollzieht sich im Medium solcher Verständigung über sich und über die Welt, wobei die Selbstverständigung in den Modalitäten der Selbsterforschung wie der Selbstauslegung, des Selbstentwurfs und der Selbstgestaltung vollzogen wird. Dieser komplexe, vielschichtige Vollzug ist die Form seines Selbstseins. Es liegt auf der Hand, dass diese Dimension der Subjektivität von einer objektivistischen Beschreibung endgültig verfehlt werden muss.

Auch hier sei stellvertretend auf exemplarische Konzepte verwiesen. Den Grundgedanken fasst Ch. Taylor in der berühmt gewordenen Formel, der Mensch sei „das sich selbst interpretierende Tier“, und R. Rorty macht uns in vielfältigen Variationen mit dem emphatischen Gedanken vertraut, dass der Mensch keine wichtigere Aufgabe habe, als sich immer wieder auf andere Art neu zu beschreiben, wobei gleiches Gewicht der Tatsache zukommt, dass wir selbst es sind, die uns beschreiben, unseren Entwurf unserer selbst hervorbringen, wie dem Umstand, dass diese Beschreibung nicht ein für allemal abgeschlossen und fertig ist, sondern in einem Prozess der immer neu aufgenommenen Selbstverständigung stattfindet. In umfassendster Weise hat P. Ricoeur das im Medium des Sinns sich herstellende Selbstverhältnis unter dem Titel einer „Hermeneutik des Selbst“ ausgeführt. Der Titel steht dafür, dass das Subjekt sich nicht in der unmittelbaren Selbstpräsenz eines Cogito gegeben ist, sondern erst in einem komplexen Erkenntnis- und Verständigungsprozess zu sich kommt. Nicht das *je*, sondern das *moi*, nicht das Ich,

von dem wir ausgehen und das die Subjektstelle von Bewusstseinsakten bildet, sondern das Ich, zu dem wir zurückkommen, definiert den Ort unseres Selbstseins. Beide Pole entgleiten dem identifizierenden Zugriff und der restlosen Aufhellung: Weder woher ich komme noch worauf hin ich mich entwerfe, ist mir je in erfüllter Gegenwärtigkeit präsent. Zum Selbst gehört ein Prozess sinnhafter Verständigung, der sich der objektivierend-identifizierenden Beschreibung endgültig entzieht.

5. Der Ort des Subjekts: Sinnhaftigkeit und Endlichkeit

Wenn wir zum Schluss auf die Ausgangsfrage zurückblenden, haben wir vor allem zweierlei festzuhalten. Zum einen bestätigt sich die eingangs mit Kant skizzierte zweifache Situierung der Frage nach dem Menschen. Was der Mensch sei, wie das Menschsein zu denken sei, beschäftigt nicht nur die Anthropologie. Darin liegt von der Gegenseite und mit Bezug auf unsere Leitfrage: Der Naturalismus ist kein Sonderproblem der Philosophie des Geistes. Die Naturalisierung des Geistes ist ein Aspekt einer umfassenderen Naturalisierung, die unser Verstehen und unser Weltverhältnis als solches betrifft. Die materialistisch-objektivistische Sichtweise beinhaltet eine reduktionistische Einengung der Wissenschaft überhaupt; die Lebensweltvergessenheit, die eine Verdrängung der Bedeutungsdimension des Wirklichen für den Menschen ist, tangiert unser Verstehen als ganzes. Gleichwohl geht es um mehr als um eine epistemologische Weichenstellung zwischen verstehender und erklärender Methode. Auf dem Spiel steht ineins mit der Methodenoption ein bestimmtes Verständnis des Menschen. Unser Menschenbild und unser Wissenschaftsverständnis sind nicht unabhängig voneinander. In einem Interview äußert sich Michail C. Roco, Chairman der „National Nanotechnology Initiative“ der Vereinigten Staaten, über Perspektiven einer neuen Einheit der Wissenschaft im Zeichen der Nanotechnologie – eine Vision, in der am Ende der Mensch zur verzichtbaren, durch perfektere Maschinen ersetzbaren Größe wird:

Nach einem Beispiel „für die Erweiterung oder Aufwertung menschlicher Fähigkeiten“ (sic!) durch die neuen Technologien gefragt, antwortet M. C. Roco:

„Heutzutage sprechen Computer und das Nervensystem von Menschen nicht dieselbe Sprache. Die Übersetzung geschieht im Kopf und wird manuell zum Beispiel durch das Tippen auf einer Tastatur ausgeführt.

In Zukunft wird es möglich sein, Maschinen und Menschen dieselbe Sprache sprechen zu lassen, was natürlich die Kommunikation zwischen ihnen sehr vereinfacht. Der Beginn dieser Entwicklung sind Experimente, bei denen die Bewegung eines Cursors mit den Augen oder gar via Gedanken gesteuert wird. In einem weiteren Schritt könnte es direkte Gehirn-zu-Gehirn-Kommunikation geben, die ohne Sprache oder Gesten auskommt.“

„Was haben wir davon?“

„In diesem Gespräch müssen wir unsere Ideen zuerst für uns selber übersetzen und in linearer Sprache ausdrücken, um sie jemandem erklären zu können. Das ist ohne Missverständnisse nicht möglich. Im Prinzip ringen wir unablässig um Verständnis und kämpfen gegen Missverständnisse. Im Prinzip ist es möglich, diese Probleme dereinst mit direkter Kommunikation auszuschalten.“²³

Wenn das Ringen um Verständnis, in dem die Hermeneutik die *conditio humana* erkennt, wenn das zwischenmenschliche Gespräch, in dem sie das Höchste der Existenz sieht, durch direkte Gehirnschaltungen ersetzt werden, wenn die Umständlichkeiten einer Liebeserklärung oder die Mühen des Anhörens eines Vortrags durch maschinelle Vernetzung „ohne Sprache und Gesten“ ausgeschaltet werden, scheint nur konsequent, den Urheber dieser Mühen und Störungen selbst auszuschalten.

Im Gegensatz zu solchen Wissenschaftsvisionen – und dies ist das zweite Resultat dieser Betrachtungen – hält eine hermeneutische Sichtweise sowohl am Sinnverlangen wie an der konstitutiven Endlichkeit des Subjekts fest. Dass wir um das Verständnis ringen, uns am Missverständnis abarbeiten, macht unsere Grenze, aber auch unsere Größe aus; dass wir das Gespräch mit den anderen, dass wir Sprache und Gesten brauchen, ist kein Notbehelf mangels perfekter Datenübertragung, sondern unser Zugang zum Sinn, zum Verstehen der Welt und zum Sinn unseres Lebens. Wir müssen auf der einen Seite an der Unverzichtbarkeit des Subjekt- und Sinnbezugs festhalten: dies sowohl gegen objektivistisch-naturalistische Beschreibungen und technologische Visionen, die nicht nur die Welt ohne den Menschen denken, sondern auch den Menschen in Absehung von dem, was ihn zum Menschen macht, begreifen, wie auch gegen postmoderne oder dekonstruktive Toterklärungen des Subjekts, die das Universum des Sinns in dessen Materialisierung, im absoluten Text oder der Differenz der Signifikanten ohne Subjekt, für welches und durch welches Sinn ist, festmachen wollen. Und wir

²³ Basler Zeitung 21. Juni 2002, S. 3.

haben auf der anderen Seite die Bedingung der Endlichkeit ernst zu nehmen: Die Irreduzibilität des Subjekts bedeutet nicht seine Absoluterklärung. Der Mensch ist nicht Meister des Sinns, doch unhintergebar Bezugspunkt von Sinn. Das vollendete Netz der Datenübertragungen ohne Subjekte, denen Zeichen etwas bedeuten und die mittels Zeichen die Welt interpretieren, ist ein stummes Getriebe. Beides wird in einer naturalistischen Beschreibung ignoriert: nicht nur die Sinnhaftigkeit des menschlichen Seins, sondern auch seine Endlichkeit, sein Ausgespanntsein zwischen Verlangen, Scheitern und Gelingen. Erst wenn beides ernstgenommen wird, kommt eine Antwort auf die Frage „Was ist der Mensch?“ in den Blick.

Das Problem des Sinns in hermeneutischer und transzendental-praktischer Akzentuierung

Überlegungen im Anschluss an die Lektüre des neuen Buches von Emil Angehrn: Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik (Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2004, ISBN 3-934730-68-X)

Christian Graf

1981 fand in Paris eine vielbesprochene Begegnung zwischen Hans-Georg Gadamer und Jacques Derrida statt, die von Kommentatoren oft als misslungen bezeichnet wurde. Nach einem Vortrag Gadamers mit dem Titel „Text und Interpretation“ stellte Derrida dem Referenten einige kritische Fragen, die den Philosophen des Gesprächs, der sich ja auch in der Tat stets durch seine Gesprächsbereitschaft auszeichnete, doch einigermassen vor den Kopf gestossen, wenn nicht gar verärgert haben.¹ Auf der Suche nach Gründen für dieses Misslingen wurde der Fehler zwar eher bei Derrida ausgemacht, sofern dieser weniger Interesse an einem Gespräch zu manifestieren schien. Gleichzeitig aber zweifelte man in der Regel nicht daran, dass Derrida in *sachlicher* Hinsicht eine überlegene, weil radikalere, kritischere Position vertrat, während Gadamer doch noch ein wenig in der metaphysischen Tradition stecken-geblieben war. Nicht nur eingefleischte Dekonstruktivisten nehmen für sich mit staunenswerter Selbstverständlichkeit einen avancierten Standpunkt in Anspruch, von dem aus selbstsicher einmal Lob für undogmatisches und metaphysikkritisches Argumentieren, dann wieder Tadel für den Rückfall in ein nicht mehr zeitgemässes Denken verteilt werden kann. Nicht, dass man sich der Geschichte direkt enthoben glaubte: Die Geschichtsabhängigkeit aller Standpunkte ist ja allenthalben zur Schau gestellter *common sense*, ebenso die für jedes Selbstverständnis konstitutive Bedeutung der Auseinandersetzung mit der Tradition. Aber hinsichtlich der Frage, *wie* mit der Geschichte kritisch umzugehen sei, verfügen heutige Denker offenbar über eine unbezweifelbare Kompetenz, die selbst der geschichtlichen Bewährung enthoben ist.

¹ Die Auseinandersetzung ist nachzulesen in: Philippe Forget (Hg.), *Text und Interpretation*, München 1984.

Es ist von daher ein erstes grosses Verdienst von Emil Angehrns kürzlich erschienenen Untersuchungen zur Hermeneutik, dass der Autor hinter diese vorgebliche Überlegenheit ein Fragezeichen setzt und es grundsätzlich für möglich hält, dass nicht nur vom heutigen Diskussionsstand aus Kritik an Gadamer, sondern auch umgekehrt von Gadamer aus eine berechtigte Kritik an seinen jüngeren Kritikern formuliert werden kann. Angehrns Standpunkt dürfte am Ende nicht so verschieden sein von demjenigen Paul Ricœurs in *Der Konflikt der Interpretationen*². Auch dieser stellt verschiedene hermeneutische Grundauffassungen gleichberechtigt nebeneinander, ohne jene von vornherein als überholt abzuwerten, die mit einem Sinnüberschuss ihres Gegenstandes rechnet und sich um das *Vernehmen* dieses überlegenen Sinnes bemüht. Angehrn weiss dieser, wenn man so will, *rezeptiven* Auffassung von Hermeneutik und der entsprechenden Betonung der Unverfügbarkeit und damit auch Theorieresistenz des „Sinngeschehens“ Wichtiges abzugewinnen. So verweist er auf die „fundamentale Nachträglichkeit des Verstehens und Sprechens, dem immer schon ein anderes Sprechen, das Wort eines Anderen, vorausgeht“ (30). Durch den Bezug auf M. Merleau-Ponty und B. Waldenfels, die das Moment der *Responsivität* und der Vorgängigkeit des Angesprochenwerdens vor allem Sprechen herausgearbeitet haben (30f.), tritt auch die rezeptivistische Akzentsetzung bei Gadamer in ein helles Licht. Dass solche Rezeptivität, von der hier in gewisser Weise gesprochen werden kann, wenig zu tun hat mit der erkenntnistheoretischen Naivität einer an sich bestehenden Welt, deren Strukturen der erkennende Mensch nur noch zu registrieren hat, läge nun eigentlich am Tage. Anders steht es freilich für den, der sich von Richard Rortys etwas gar einfacher Alternative behexen lässt (traditionelle Philosophie = Erkenntnistheorie = Spiegelmetapher; zeitgemässe Philosophie hätte im Gegenzug eine ohne Unterlass Neubeschreibungen produzierende zu sein): *er* vermag die Zwischentöne eines wohl besser *medial* als rezeptiv zu nennenden Erkenntniskonzeptes nicht mehr zu vernehmen.³

² München 1973/4 (zuerst: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969).

³ In die Rorty-Falle ist offenbar Michael Hofer (NZZ vom 12. Februar 2004) gegangen. Er spielt diejenige Seite Gadamers, die er versteht, weil sie in sein Denkschema passt (die Infragestellung der *intentio auctoris* als schlechthin massgebender Instanz), gegen die rezeptivistische Akzentsetzung Angehrns aus, die sich seinerseits auf Gadamer stützt, im übrigen auf einen durchaus zentralen Aspekt dieser Philosophie, einen Aspekt zudem, der mit demjenigen, den Hofer sieht, richtig verstanden gar nicht kollidiert – ein etwas peinliches Missverständnis. Dass Angehrns Standpunkt offenbar von vornherein zu Diskussionen Anlass gibt, ja kaum mehr als konsistent und legitim anerkannt werden

Demgegenüber versteht es Angehrn, die genannte Alternative wirkungsvoll zu unterlaufen. Von einem Involviertsein des Subjekts kann ja auch aus der Perspektive Gadamers nachdrücklich die Rede sein. Doch ist dieses Involviertsein eben gerade nicht auf das „verstehende Schematisieren und Strukturieren“, auf die „subjektive Formierung und Perspektivierung“ festzulegen. Vielmehr geht es um eine subjektive Beteiligung, die „in zweierlei Hinsicht jenseits der konstruktiven Intervention ist. Zum einen ist das Verstehen auf eines gerichtet, das ihm gleichsam zuvorkommt, das zu ihm spricht, ihm etwas bedeutet und zu bedeuten gibt. Vorbild ist das Angesprochenwerden, das mich zum Adressaten einer Botschaft macht. Als Hörer des Worts, Leser der Schrift nehme ich etwas auf, das vom Anderen ausgeht, von ihm aus mir gegeben wird, auch wenn ich es nicht in rein passiver Rezeption verstehen kann. Das zu Verstehende interessiert gerade insofern, als es nicht mein Produkt, sondern ein mir Gegebenes, sich mir Erschliessendes ist. Verstehen behält den dialogischen Grundzug, auch wo das Andere kein sprechendes Sub-

kann (Hofer verweist auf Albrecht Wellmer, der hier anscheinend ähnliche Bedenken geltend macht), ist wiederum symptomatisch für jene selbstverständliche Überlegenheitshaltung, die keinen Moment daran zweifelt, einen Stand erreicht zu haben, hinter den nicht mehr zurückgefragt werden muss. Wie anders lässt sich sonst erklären, dass eine Perspektive, die so offensichtlich wie diejenige Angehrns darum bemüht ist, verschiedenen Denkrichtungen *Gerechtigkeit* widerfahren zu lassen, nur schon deswegen in ihrer Berechtigung angezweifelt wird, weil sie Interesse für etwas bezeugt, was ein heutiger Normaldiskurs als überwunden disqualifiziert? Prägend für diesen Normaldiskurs dürfte nicht zuletzt eine Auffassung sein, wie sie Albrecht Wellmer in seinem Aufsatz „Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft“ dargelegt hat (in: Ch. Demmerling [Hg.], *Vernunft und Lebenspraxis*, Frankfurt am Main 1995, S.123-156). Wellmer proklamiert eine „posthermeneutische« Wende der hermeneutischen Reflexion“, die das konstruktiv-kritische Moment des Verstehens zu dessen schlechthinniger Voraussetzung macht, selbst eines Verstehens, dass die Wahrheitsgehalte der Tradition für die Gegenwart retten möchte (152). Damit wird der Blick auf die Grundeinsicht der Gadamerischen Hermeneutik verstellt, sofern diese im Protest gegen den Verfügungs- und Theoretisierungswahn in der Auslegung des Sinngeschehens besteht. Die überlegene Wahrheit, auf die zu *hören* Gadamer empfiehlt, lässt Wellmer als fest an die einzelnen Texte der Tradition gebunden erscheinen, statt sie mehr auf das textübergreifende Sinngeschehen zu beziehen. Wird Gadamer dahingehend interpretiert, dass er das Mass des richtigen Verstehens in die klassischen Texte selbst verlegt und somit der Vergangenheit per se normative Kraft zutraut, so vermag seine Hermeneutik natürlich nicht zu überzeugen. Wo aber findet Wellmer das gesuchte Mass? Im hermeneutischen Bewusstsein der Gegenwart! (153f.) Kann ein solches Mass jedoch irgendwo anders „fest verankert“ sein als in der Wahrheit selbst, in deren Namen sich auch das kritische Überschreiten der traditionellen Texte gemäss Wellmer vollziehen soll? (151) Und ist es nicht gerade die Unverfügbarkeit dieses Massstabes, die Gadamer anmahnt?

jekt ist; wo der Gegenstand gänzlich stumm bleibt, kommt kein Verstehen zustande. Zum anderen ist das Beteiligtsein des Subjekts nicht auf den Akt der theoretischen Gegenstandskonstitution durch Begriffe oder Auffassungsformen beschränkt. Vielmehr ist das Subjekt im ganzen seines wahrnehmungsmässig-existentiellen Seins involviert, es erfasst die Bedeutung des Gegenstandes, indem es von ihr angesprochen wird, für sie im ganzen seiner Rezeptivität empfänglich ist.“ (22) – Im Lichte dieser Art von Empfänglichkeit, die zudem immer auf den praktischen Entwurf bezogen bleibt (23), stellt sich die hermeneutische Auszeichnung des Vernehmens anders dar, als es der „nachmetaphysische“ Kritiker von heute gemeinhin zu sehen vermag.

Nun ist Angehrns Buch keineswegs primär auf die Verteidigung einer bestimmten hermeneutischen Auffassung ausgerichtet; jedenfalls kommt es ohne Polemik gegenüber neueren Akzentverschiebungen aus, selbst wenn diese den Blick auf so manche Einsicht älteren Datums verstellen. Es geht Angehrn um eine Übersicht über hermeneutisches Denken im weiten Sinne, wobei er einen zugleich distanzierten wie involvierten Standpunkt einnimmt und somit eine zentrale inhaltliche Einsicht (Einsicht in die Verschränkung von Weltverstehen und Selbstverständnis) gleichsam auch auf der performativen Ebene aufnimmt. Die Kontroverse zwischen der Hermeneutik im engeren Sinne, der Interpretationsphilosophie und der Dekonstruktion, denen jeweils einer der drei Hauptteile des Buches gewidmet ist, wird *innerhalb* eines gemeinsamen Rahmens ausgetragen, der sich dahingehend kennzeichnen lässt, dass in ihm die *Frage des Verstehens* in ihrer Offenheit von vitalem Interesse ist (10). Vor diesem Hintergrund zeigt sich ein vielfältiges Netz von Verbindungslinien zwischen den sonst vornehmlich gegeneinander profilierten Diskursen. Der Leser erhält einen Überblick, gleichzeitig wird ihm aber auch eine Vielzahl von Gesichtspunkten angeboten, die eine allzu einfache Sicht durchkreuzen und ein differenziertes Bild ermöglichen.

Es ist zu begrüßen, dass Angehrn der Auffassung mancher Anhänger der Dekonstruktion entgegentritt, nach der diese gleichsam nur an ihrem eigenen Mass gemessen, nach ihren eigenen Kriterien beurteilt, ja überhaupt nur so adäquat verstanden werden könne. Angehrn zeigt dagegen, dass ihre Denkbewegung durchwegs als Fortschreibung und Radikalisierung traditioneller Gedanken, oder aber aus der Abwehr geschichtlicher Bestände zu begreifen ist. Allerdings fragt sich, ob die Einbeziehung der Dekonstruktion wie der modernen Interpretationsphilosophie in den Rahmen einer weitgefassten hermeneutischen Philosophie dieser letzten (in der Gestalt, die Gadamer ihr geben wollte) wirklich zum Vorteil gereicht. Diese Frage stellt sich vor allem im Hinblick auf das ureigenste Anliegen dieser Gemeinschaftsbildung, das

uns Angehrn in der Einleitung verrät: Es geht ihm um eine gemeinsame Front gegen ein naturalisiertes oder technisiertes Menschenbild, für welches die Probleme des Verstehens keine wirklichen Probleme mehr, nur mehr grundsätzlich behebbare Defizite sind. „Das Beharren auf dem Interesse des Verstehens, welches Hermeneutik, Interpretationsphilosophie und Dekonstruktion teilen, widersetzt sich jenen Visionen, die den Menschen als Maschine, die Kommunikation als Datentransfer und das Verstehen als Informationsverarbeitung betrachten.“ (10) Sicher nicht hinter diese Gegnerschaft möchte ich ein Fragezeichen setzen, wohl aber hinter die implizite Behauptung, dass sich unter dem Banner des „Verstehens“ und mit Dekonstruktion und Interpretationsphilosophie als Bundesgenossen ein entsprechender Kampf fechten lässt, der Aussicht auf Erfolg hat. Ist doch ein Interpretationsbegriff, der sich einerseits aus einer modern-kognitionswissenschaftlichen Kant-Adaption, andererseits aus gewissen vitalistischen Gedanken zügen Nietzsches (Erkenntnis als Funktion des Lebens) herleitet, ausgesprochen wenig geeignet, den Versuchungen eines naturalistischen oder technizistischen Menschenbildes Widerpart zu bieten. Sind denn die vielstufigen Interpretationsprozesse, die der Interpretationismus Lenks und Abels beim Erkennenden oder Verstehenden Menschen am Werk sieht und die zum großen Teil nicht als solche ins Bewusstsein treten können, etwas so anderes als „Informationsverarbeitung“? Und die Dekonstruktion bleibt in der abstrakten Negation der missverstandenen oder jedenfalls – legt man den Massstab Rortys einmal dort an, wo er ihn nicht anlegt – gänzlich *uninteressant* interpretierten idealistischen Tradition stehen, indem sie dem Sinn einen originären, transzendentalen Status aberkennt und ihm eine unpersönliche Prozessualität vorlagert, als deren Effekt er nun zu verstehen sei. Auch das ist letztlich eine Form von Naturalismus oder Technizismus, und die Fronten liegen dann mit einem Mal anders. Um dem Anliegen zu dienen, das Angehrn namhaft macht, um also eine unter heutigen Bedingungen glaubwürdige Antithese zum immer stärker dominierenden menschlichen Selbstverständnis aufzuzeigen – müsste man hierzu nicht vor allem um eines besorgt sein: um eine modernitätstaugliche Neudeutung des idealistischen Gedankens, welche die rein formal-logische, aber als solche unerhört bedeutungsvolle Priorität von Sinn, Vernunft, Erkenntnis oder Denken festhält, ohne in den leider so üblichen Fehler zu verfallen, mit dieser logischen Auszeichnung einen wie immer gearbeteten Vernunftoptimismus zu verbinden, der idealistisches Denken schon so oft in Verruf gebracht hat?⁴

⁴ Um eine solche Reprise des Idealismus unter modernen Vorzeichen ist in neuerer Zeit

Nach dem anfänglichen Dissens zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion werden in letzter Zeit durchwegs eher die Gemeinsamkeiten betont. In seiner Gedenkrede nach dem Tode Gadammers spricht Derrida von Bewunderung, Respekt und Zuneigung auf seiner Seite, von Freundschaft und Dialog. Selbst die Kontroverse in Paris sei keineswegs Missverständnis und Misserfolg gewesen; vielmehr verklärt Derrida sie nachträglich zur „glücklichen Fügung“. Angesichts des Umstands, dass Gadammers Stimme, sofern sie sich kritisch gegenüber gewissen Zügen der Dekonstruktion geäußert hat, ohnehin kaum je vernommen wurde und jetzt endgültig verstummt ist, wird es mir schwer, mich von dieser vorgeblichen Nähe – und gegebenenfalls von ihrer positiven Bewertung – überzeugen zu lassen. Ich optiere deshalb dafür, erneut die Differenz in den Vordergrund zu rücken, diesmal aber so, dass die Überlegenheit auf der Seite Gadammers angesetzt wird. Diese Überlegenheit kommt möglicherweise dann zur Geltung, wenn Gadammers Denken ein wenig abgelöst wird von derjenigen Philosophie, die es, aber eben auch die Dekonstruktion, entscheidend geprägt hat: derjenigen Heideggers. Es entbehrt nicht einer gewissen Tragik, dass sich ein Denker mit einem so offenen Sinn für die Bedeutung der metaphysischen Tradition wie Gadamer dem Einfluss Heideggers und dessen Pauschalverdacht gegen diese Tradition nicht entziehen kann. Oder ist schon Heidegger im Zeichen einer ähnlichen Tragik zu sehen? Verbaut er sich selbst den Weg zu seinen wesentlichen Anliegen, indem er sich ihnen nur über eine rigorose Kritik aller bisherigen Philosophie nähern zu können meint, statt den viel aussichtsreicheren Weg einer produktiven Neudeutung der Tradition einzuschlagen? Es ist zu beklagen, dass das zweifellos legitime traditionskritische Motiv einer Rehabilitation von Zeit und Geschichtlichkeit kaum mehr ausserhalb des Rahmens aufgenommen werden kann, den Heidegger vorgegeben hat. Es ist jedoch auch schon zu beklagen, dass Heideggers Philosophie in Fortsetzung wie Opposition so unlösbar mit der husserlschen Phänomenologie verknüpft ist, die ursprünglich nun einmal wenig Geschichtssinn bezeugt.

Wie könnte eine solche Ablösung der hermeneutischen Philosophie Gadammers von heideggerschen Voraussetzungen aussehen? Ich wähle als Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen eine Textpassage, in der Gadamer sich kritisch gegen eine gewisse Objektivierungstendenz bei Derrida wendet. Dessen Auseinandersetzung mit der Zeichentheorie und dem Strukturalismus

etwa Vittorio Hösle bemüht. Der Sache nach um etwas Ähnliches, wenn auch ganz und gar nicht unter dem Titel „Idealismus“, geht es auch Denkern wie Thomas Nagel, Karl-Otto Apel, Herbert Schnädelbach, Hans Michael Baumgartner etc.

sei zwar selbst eine kritische gewesen, doch wirke „das Kritisierte wie eine uneingestandene Voraussetzung in dem Kritiker nach“⁵. „Derrida spricht, als ob er ein distanzierter Beobachter wäre, von dem unendlichen Netz aller Zeichen und aller Verweisungen auf anderes. Das ist wahrlich die Sprache der Metaphysik auf der Basis des Nominalismus. Das kann man sich an moderner Wissenschaft verdeutlichen, wenn man etwa an das riesige Aufgabenfeld denkt, vor dem sich die Molekularchemie findet, wenn sie in ihrer Forschung nach Verbindungen sucht, für welche sich angesichts einer unübersehbaren Vielheit möglicher Verbindungen im Experiment Bestätigung findet. Aber sind wir je Erforscher der universalen Zeichenwelt, von der Derrida spricht? Wir stehen doch schon mitten darin.“⁶ – Was Gadamer hier einklagt, kann natürlich leicht auf Heideggers Kritik an Gegenständlichkeit und theoretischer Einstellung reduziert werden, auf die Einsicht in den Umstand, dass wir immer schon in Situationen involviert sind, aus denen wir uns nicht herausreflektieren können. Aber vielleicht reicht die Kritik auch noch weiter. Es ist immerhin nicht selbstverständlich, dass jemand ausgerechnet am „französischen Stil literaturkritischer Arbeit“⁷ ein szientistisches Moment rügt, wo doch dieser Denkstil bei traditionell orientierten Philosophen eher in einem ganz entgegengesetzten Ruf steht! Vielleicht wird Gadamer hier auf ein ganz unterschiedliche Ausrichtungen heutigen Denkens umgreifendes *Vorurteil* aufmerksam, auf das Vorurteil, dass hinter Sinn, Erkenntnis, Vernunft noch einmal zurückgefragt werden könne, ja müsse, dass ihnen gleichsam ein prozesshaftes Sein vorgelagert sei, als dessen Resultat sich diese Instanzen begreifen lassen. Im Horizont von Strukturalismus, Poststrukturalismus und Dekonstruktion wird es unverhohlen ausgesprochen: Sinn hat nicht mehr als ursprüngliche, transzendente Voraussetzung zu gelten, sondern als *Effekt* von Textstrukturen und Zeichenprozessen. Das Zurückfragen hinter den Sinn wird als eine kritische Leistung neuerer Zeit gefeiert, wobei dieses Selbstverständnis freilich auf der Unterstellung beruht, dass die Tradition sich solches Zurückfragen ohne vernünftigen Grund (vielmehr aus Angst vor einem Abgrund) erspart habe. (Das altbekannte Rezept: Stelle die gegnerische Position möglichst schwach dar, dann erhebst du Dich umso leichter über sie!) Wie verdreht und absurd sich diese vermeintlich kritische Leistung, einmal im rechten Licht betrachtet, ausnimmt, dafür öffnet uns Robert Spaemann drastisch die Augen. Er regt dazu an, über ein uns „liebgewordenes

⁵ „Hermeneutik auf der Spur“, in: *Gesammelte Werke* Bd. 10, Tübingen 1995, S. 158.

⁶ Ebd., S. 158f.

⁷ Ebd.

Vorurteil noch einmal von vorne an nachzudenken – das Vorurteil, Sinn sei eine Variante von Unsinn, Vernunft eine Variante von Unvernunft, und der Mensch selbst sei ein Anthropomorphismus“⁸.

Möchte man der hermeneutischen Philosophie Gadamers eine derart weitreichende Einsicht in die Verbreitung und die Problematik dieses Vorurteils zuschreiben, hat man hervorzuheben, dass es ein *Sinn-* und *Wahrheitsge-*schehen ist, was Gadamer als schlechthin unhintergebar auszeichnet. Und man muss dies gegen Heidegger betonen, in dessen Werk Karl-Otto Apel die zunehmende Tendenz ausgemacht hat, Vernunft durch (eine selbst noch voroder ausservernünftige) Zeitlichkeit zu unterwandern und zu relativieren⁹, so dass es schliesslich zum „Sieg des temporalen ‚Ereignisses‘ über den ‚Logos‘ und seinen universalen Gültigkeitsanspruch“¹⁰ gekommen sei.¹¹ Nur wenn hier ein „Geschehen“ gemeint ist, das nicht als (selbst sinnfremde) Konstitutionsbedingung von Sinn oder Wahrheit in Anschlag gebracht wird, sondern als von diesen schlechthin unablässig zu gelten hat, so dass die quasi-transzendente Auszeichnung beiden Momenten (dem Geschehen wie dem Sinn bzw. der Wahrheit) in gleichem Masse zukommt, lässt sich Gadamers Position im angedeuteten Sinne verstehen. Ohne Zweifel ist ja gegenüber manchen Traditionslinien so etwas wie „Kontingenz“ geltend zu machen. Ist diese aber notwendigerweise „das Andere“ der Vernunft und nicht vielmehr gerade „das Eigenste“ der Vernunft?¹²

⁸ Robert Spaemann/Reinhard Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1981, S. 11.

⁹ „Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie“, in: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main 1998, S. 505-568.

¹⁰ „Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie“, in: V. Höle (Hg.), *Metaphysik: Herausforderungen und Möglichkeiten*, Stuttgart/Bad Cannstatt 2002, S. 1-29, Zitat S. 11.

¹¹ Allerdings muss man Gadamer dann auch gegen die Interpretation Apels verteidigen, der bei ihm gerade die fraglose Etablierung derjenigen Prioritätsbeziehung sieht, zu der Heidegger wenigstens noch in zäher Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen Fragestellung gelangt sei (vgl. Apel, „Sinnkonstitution“, a. a. O., S. 534).

¹² Im spannungsvollen Zusammendenken von kontingenter Faktizität und Prinzip dürfte eines der zentralen Anliegen von Heinrich Barths Philosophie bestehen. Es liegt auf der Hand, dass derjenige, dem einmal etablierte Unterscheidungen sakrosankt sind, Barth hier seine Gefolgschaft verweigert (so Dorothea Grund, *Erscheinung und Existenz. Die Bedeutung der Erscheinung für die Ansatzproblematik der transzendental begründeten Existenzphilosophie*).

Die hermeneutische Philosophie Gadamers weist nachdrücklich auf die *Unverfügbarkeit* des Sinngeschehens hin. Dieser Terminus, wenngleich von Gadamer selbst kaum verwendet, eignet sich besonders zur Kennzeichnung der Stossrichtung seines Denkens. Es bezieht bekanntlich ein wesentliches Motiv aus der von Heidegger übernommenen Kritik an der Verfügungsmacht des modernen Subjekts. Vornehmlich durch diesen negativen Impuls charakterisiert, bleibt das Sinngeschehen positiv sehr unbestimmt. (Darin hat natürlich auch der Umstand seine Wurzel, dass mein Versuch, Gadamer gleichsam von Heinrich Barth her zu lesen, nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt ist.) „Unverfügbarkeit“ lässt vor allem offen, in welcher Stillage oder Tonart der Einspruch gegen die Selbstherrlichkeit des Subjekts erfolgen soll. Wird das menschliche Subjekt letztlich gegenüber Gott in die Schranken gewiesen oder geht es eher um eine Zurechtweisung auf der Linie der drei grossen Kränkungen der Menschheit, von denen Freud spricht (und als deren dritte, nach Kopernikus und Darwin, er seine eigene Lehre betrachtet)? Nun eignet freilich Gadamers Philosophie auf Schritt und Tritt eine gewisse humanistische Gediegenheit, die deutlich genug gegen die letzte Möglichkeit spricht. Ihr *Stil* schliesst diese aus – aber eben: in der Hauptsache bloss ihr Stil. Das „Wahrheitsgeschehen“ lässt metaphysisch-theologische Obertöne vernehmen, hinter seiner „Unverfügbarkeit“ deutet sich ein Geist an, der weht, wo er will. Diese idealistische Aura, welche die Gadamersche Philosophie bei aller Sachlichkeit umgibt, hat denn auch von Beginn weg Anlass zu Kritik geboten.

Doch von welcher Warte aus erhebt diese Kritik ihre Stimme? Sie erhebt sie von der scheinbar gesicherten Position eines metaphysik- und transzendenz-abstinenten, sich sachlich und kritisch wahnenden Denkens aus, das gar nicht auf den Gedanken kommt, dass seine Haltung vielleicht weniger mit kritischer Sachlichkeit als mit der diffusen Angst zu tun hat, so etwas wie Metaphysikverdacht auf sich zu ziehen. Und an der Etablierung dieser selbstverständlichen Einstellung ist Gadamer seinerseits nicht unschuldig: Indem er so nachdrücklich auf Endlichkeit beharrt, indem er auf eine produktive Aufnahme des transzendentalphilosophischen Erbes verzichtet und dieses zumindest implizit als etwas Überholtes disqualifiziert, gibt er die entscheidenden Mittel aus der Hand, den humanistischen Geist seiner Philosophie sachlich zureichend zu begründen. Was bleibt, ist Stil, Färbung, Aura, für deren Echtheit Gadamer immerhin durch seine Erscheinung zeitlebens gebürgt hat.

phie Heinrich Barths, Amsterdam/Atlanta 1999). Doch ist es philosophisch, sich durch blosser Berufung auf Konventionen „die Anstrengung des Begriffs“ zu ersparen?

Die Denkhaltung, die sich in der Gegenwart zunehmend durchsetzt (und zu deren Durchsetzung Gadamer im eben angedeuteten Sinn beiträgt), lässt sich als „flächiges“ Denken beschreiben. Es versucht geradezu krampfhaft, ohne die Vertikale auszukommen, die traditionelles Denken bestimmte. Mit der Vertikalen assoziiert man leicht all jenes, an das noch zu glauben sich der heutige Intellektuelle verbietet: Gott, Jenseits, Ewigkeit, Metaphysik, Geist, Idealismus etc. Und weil Metaebenen als „höhere“ Ebenen verdächtig geworden sind, verzichtet man tendenziell gleich ganz auf ein Denken, das sich verschiedener Ebenen bedient. Wie wäre es aber, wenn man einmal probeweise die werthafte Komponente einklammerte und die Vertikale der Metaphysik schlicht als *dritte Dimension* des Denkens interpretierte? Man könnte dann einer ganz pragmatisch-nüchternen Feststellung Raum geben: In heuristischer, sozusagen „denkökonomischer“ Hinsicht resultierten aus dieser Integration einer dritten Dimension eindeutige Vorteile. Denn was bleibt dem sich auf Flächigkeit verpflichtenden Denker übrig, wenn er beispielsweise eine in der Denkgeschichte vorgefundene Prioritätsbeziehung einer Revision unterziehen möchte? Es bleiben ihm genau zwei Optionen: entweder die Umkehrung des Verhältnisses oder das Hindenken auf einen Ausgleich. Beide Möglichkeiten wurden etwa im Rahmen der Subjektivismuskritik bis zur Erschöpfung durchgespielt. Als Paradigma für die Umkehrung eignet sich der späte Heidegger, wo das Sein Rache am es stellenden Subjekt nimmt, indem es dieses nun seinerseits unter seine Verfügungsgewalt stellt. Die Option des Ausgleichs nimmt wahr, wer etwa die endlose dialektische Vermittlung von Subjekt und Objekt (Adorno), „die Mitte der Sprache“ (Gadamer) oder eine „Metaphysik des Schwebens“ (Schulz) propagiert. Moderne harmonistische Konzeptionen vermögen jedoch ohnehin kaum zu überzeugen, für die einen, weil sie gleich wieder den Metaphysikverdacht auf sich ziehen, für die andern, weil sie, gerade coupiert um jenes Problembewusstsein, mit dem die metaphysische und transzendentalphilosophische Tradition mit den Fragen von Einheit und Versöhnung umging, so unendlich bieder wirken. Angesichts eines problematischen Gegensatzes steht man unter den Bedingungen des „flächigen“ Denkens lediglich noch vor der Entscheidung, ihn kontradiktorisch oder aber nur konträr, polar auszulegen. Was so zuletzt bleibt, ist die Wahl zwischen einem unfruchtbaren Gegeneinanderausspielen der Gegensatzglieder und einem faulen Kompromiss. – Demgegenüber erweist sich die Wiedereinführung des Ebenendenkens als befreiend: Das leidige Gegeneinanderausspielen des Gegensätzlichen hat ein Ende, weil sich in der Regel zeigt, dass zumindest einige Aspekte des Gegensatzes in denjenigen zweier Ebenen zu transformieren sind, die in gar keinem Konkurrenzverhältnis zueinander stehen. Entscheidend ist dabei, dass diese Relativierung des Gegen-

satzes keineswegs dessen Aufweichung bedeutet. Denn durch das gleichsam dreidimensionale Denken und die Komplizierung einer gegebenen Relation, welche mit der nicht in die Fläche aufzulösenden „vertikalen“ Dimension einhergeht, wird etwas denkbar, was sich innerhalb des „flächigen“ Denkens der Denkbarekeit entzieht: dass nämlich eine Unterscheidung durch den Aufweis mannigfacher Beziehungen zwischen dem Unterschiedenen nichts von ihrer Trennschärfe zu verlieren braucht, weil auch Unterscheidung und Beziehung nicht auf derselben Ebene liegen. Dies wäre etwa anhand des Verhältnisses von theoretischer und praktischer Vernunft auszuführen.¹³

Doch die Neutralisierung der werthafter Besetzung der Vertikale kann nicht das letzte Wort sein. Ein „dreidimensionales“ Denken, wie es mir vor-schwebt, fände erst dann wirklich zu seiner fruchtbaren Binnenspannung, wenn es das Affirmative der Metaphysik selbst in transformierter Gestalt in sich aufzunehmen, ihm gegenüber also Kritik und Anschluss *zugleich* zu sein wüsste.

¹³ Bei Wolfgang Welsch (*Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main 1996) lassen sich die Schwierigkeiten, in die sich ein „flächiges“ Denken hineinmanövriert, gerade an der Verhältnisbestimmung der unterschiedlichen Rationalitätstypen studieren. Welsch geht es um beides: um die Autonomie der einzelnen Bereiche wie um dasjenige, was er Verflechtungen und Übergänge nennt. Gleichzeitig aber vollzieht er beispielhaft die Streichung der dritten Dimension. Die Einheitsfrage der metaphysischen Tradition erscheint durch ihre Projektion auf eine Bildfläche bis zur Unkenntlichkeit entstellt (wenn Einheit per Dekret auf derselben Ebene wie dasjenige liegen muss, als dessen Einheit sie fungiert, bleibt dem Einheitsdenken freilich nur noch die Unterstellung eines „durchgängigen Elementes“, das Zusammenhang verbürgt). In Konflikt mit den eigenen Motiven aber gerät Welsch dort, wo er die mit dem Gedanken der relativen Autonomie der einzelnen Rationalitätstypen verknüpfte Idee der Gerechtigkeit in seinen sonst konsequent „flächigen“ Diskurs integrieren möchte. Das kann natürlich nicht gelingen. Innerhalb der nicht zufällig mit suggestiven Bildern arbeitenden Charakterisierung der „transversalen Vernunft“ muss das ethische Motiv ein Fremdkörper bleiben. Was haben Verflechtungen und Übergänge mit Sinn für Gerechtigkeit zu tun? Bleibt man auf dieser deskriptiven Ebene, so entspricht der Gerechtigkeitsidee wohl eher ein separatistischeres Modell, das Welsch aber gerade überwinden möchte. In Tat und Wahrheit treten dabei jedoch vor allem die Grenzen des Denkens zutage, auf das Welsch sich mit dem Hauptstrang seiner Überlegungen verpflichtet: eines Denkens, welches das Verhältnis der Rationalitätsformen deskriptiv, flächig oder gar nur nach Graden auf einer Skala von Homogenität oder Heterogenität zu bestimmen versucht. Mehr Verflechtungen bedeuten in dieser Perspektive automatisch weniger Autonomie etc.

Worin besteht denn das Skandalon dieser vielgescholtenen Affirmativität? Doch wohl in der normativen Aufladung des Seins. Wenn etwas heutigem Denken wirklich inakzeptabel ist, so die tendenzielle Gleichsetzung von Sein und Gutem. Was ist, ist nicht deswegen schon gut. Das Gute ist, in der Terminologie des Neukantianismus, ein „Nicht-Sein“, ein noch nicht Realisiertes, erst zu Realisierendes. Es ist nicht schon in die Ordnung des Seins eingegangen. Doch gerade der Ausdruck „Nicht-Sein“ verweist uns auf die hier entstehende Problematik: Kann man dem Guten denn umgekehrt jedes Sein absprechen? Widerspricht das nicht gerade seinem Begriff, wenn man ihm mit dem Titel des Seins eine Auszeichnung aberkennt? Es scheint, dass wir beide Bestimmungen festhalten und zusammendenken müssen, die Platon für die Idee des Guten geltend macht: sie ist „jenseits des Seins“ *und* „höchstes Seiendes“. So wird die Unterscheidung zwischen zwei Seinsbegriffen nötig: In das Sein, das einer Ontologie verfügbar wird, lässt sich das Gute nicht integrieren; es bleibt ihm jenseitig und die Ontologie stösst an ihre Grenze. Doch an dieser Grenze zeichnet sich von Ferne ein anderer, weiterer Seinsbegriff ab, der jedoch nicht mehr in den Rahmen einer Ontologie im strengen Sinn hineinzuholen ist. *Er* würde nun in der Tat das Gute als seine interne Bestimmung in sich enthalten. Das Sein in dieser Bedeutung wäre, etwa als Tätigkeitsfeld und Ermöglichungsbedingung guter Handlungen, selbst gut. Ich bezeichne den ersten Seinsbegriff als den *ontologischen*, den zweiten als den *kritisch-transzendentalen*. – Eine analoge Überlegung müsste auch die Seite der Erkenntnis betreffen. Ist das Gute erkennbar oder unerkennbar? Statt diese Alternative anzunehmen (wie leider die meisten Kommentatoren des platonischen Sonnengleichnisses), gälte es auch hier, die zwei entsprechenden Erkenntnisbegriffe zu unterscheiden, welche die Alternative auflösen.

Was bedeutet dies nun aber für das einzeln Seiende? Führen meine Überlegungen dazu, es in ein gänzlich indifferentes Verhältnis zum Guten zu setzen? Mitnichten. Das Gegenteil ist der Fall. Wenn den beiden unterschiedenen Seinsbegriffen so etwas wie zwei Ontologien korrespondieren (wobei die zweite nur unter Vorbehalten so bezeichnet werden kann), so sind diese gleichsam als übereinanderkopiert zu denken, so dass jedes Seiende unter dem ihnen entsprechenden Doppelaspekt steht. Die Frage, inwiefern ein Seiendes auf den von mir kritisch-transzendental genannten Seinsbegriff bezogen werden kann, bleibt stets offen. Nur *sofern* es unter diesem Aspekt gesehen werden kann, ist ihm Güte zuzusprechen. *Dass* aber diese Sicht gelingt, daran liegt viel. Ein Verhältnis der Indifferenz hingegen wäre gerade

dann gegeben, wenn das Prädikat einer relativen Güte dem einzeln Seienden in der Weise der alten Metaphysik schon fest anhaftete.

Wenn bereits das einzeln Seiende immer schon unter dieser kritischen Frage steht, so spitzt sich diese Frage im Fall der menschlichen Existenz zur Entscheidungsfrage zu, *in* der wir existieren und die wir nur je und je praktisch beantwortet können. Der Mensch steht in der Entscheidung, oder griechisch: in der *Krisis* des Guten.

Blicken wir nun auf den eben durchschrittenen (und an allen Enden und Ecken der Ausführung bedürftigen) Gedankengang mit der Frage zurück, was in ihm aus der Vertikalen der Metaphysik geworden ist. Offensichtlich erlebte die transzendente Metaebene ihre Wiederauferstehung: Es ist mit ihr nicht bloss eine andere, sondern durchaus eine „höhere“ Ebene gemeint. Doch ist ihr ein kritisches Moment zugewachsen, und zwar in dem gehaltvollen Sinne einer inneren Krisis, die gleichsam noch einmal über ihren eigenen Überlegenheitsanspruch zu Gericht sitzt. Dieser Anspruch steht selbst in der Krisis. Erhoben wird er im übrigen weniger von ihr selbst, als aus der Perspektive des heute vielbeschworenen „endlichen“ Denkens, das an seine Grenzen stösst und dabei bemerkt, dass es alles, was es „vermag“, einer Kraft verdankt, über die es nichts vermag.¹⁴ Die transzendente Metaebene ist so verstanden ein Produkt des menschlichen Denkens, das die Erfahrung seiner Endlichkeit so auslegt, dass es sich selber in seiner Grösse und seiner Begrenzung zugleich wahrnehmen kann.¹⁵

Im übrigen habe ich die metaphysische Vertikale aus der Perspektive des Praktischen interpretiert, wodurch ein ganz neues Licht auf die Problematik fällt. Im Namen des Praktischen lässt sich zwar gut gegen die Affirmativität der Metaphysik zu Felde ziehen, wie uns Adorno gezeigt hat. Fruchtbare dünkt mich aber auch hier der Weg von Neudeutung und Transformation, nicht zuletzt, weil er eine *immanente* Kritik ermöglicht, um die es Adorno ja

¹⁴ Und nichts vermag es weniger, als endgültig den Umfang dessen zu bestimmen, was es vermag. Das wird leider in der Berufung auf Endlichkeit meist vergessen.

¹⁵ Man hört etwa mit dem Gestus illusionsfreier Überlegenheit sagen, eine Metaebene *gäbe* es doch gar nicht. Wer dies geltend macht, unterstellt wohl damit, bisher hätte man gemeint und manche meinten noch immer, es *gäbe* diese Ebene. Ich gestehe, dass ich mir hier weder unter der Vorstellung „es gibt“ noch unter der Vorstellung „es gibt nicht“ irgend etwas Sinnvolles denken kann. Steht hinter einer solch höhnischen Auskunft etwas anderes als recht erbärmliche Gedankenlosigkeit?

eigentlich auch ging.¹⁶ Schliesslich deuten meine Überlegungen vorsichtig an, welchen Weg eine Transzendental- oder Vernunftphilosophie mit praktischem Schwerpunkt möglicherweise einzuschlagen hätte, ein Projekt, das auch manchen Zeitgenossen am Herzen zu liegen scheint.¹⁷

Ich kehre zu Gadamer zurück. Um dessen Einspruch gegen den Szientismus im modernen Umgang mit dem Problem des Sinns stark und unüberhörbar zu machen und zugleich die hermeneutische Philosophie in Stand zu setzen, eine glaubwürdige Alternative zum naturalisierten und technizistischen Menschenbild unserer Tage anzubieten, muss man dieser Philosophie dasjenige zurückgeben, was Gadamer ihr im Gefolge der heideggerschen Verachtung für die Transzendentalphilosophie insbesondere neukantianischer Prägung entzogen hat: den Horizont des Transzendentalen, den ich mir aus der Perspektive Heinrich Barths zu interpretieren erlaube. Das unmissverständlich transzendental gedeutete Sinngeschehen wäre mit dem Terminus „unverfügbar“ völlig unzureichend gekennzeichnet, scheint es doch so gleichsam in eine Gegenstellung zum Subjekt zu geraten, dessen Verfügungsmacht es begrenzt. Dieses Sinngeschehen ist aber keine Gegenmacht, kein Objektives,

¹⁶ Ansätze zu einer entsprechenden Umdeutung des wahrhaft Seienden im Lichte des Praktischen finden sich bei Rafael Ferber, *Platos Idee des Guten*, St. Augustin 1989 (2. Aufl.).

¹⁷ Ich denke etwa an die Transzendentalpragmatik. – Herbert Schnädelbach (*Zur Rehabilitation des animal rationale*, Frankfurt am Main 1992, S. 79-103) kennzeichnet treffend und durchaus kritisch den Prozess zunehmender normativer Neutralisierung und Funktionalisierung der Vernunftauffassung. Offenbar aber meint er ihn gleich einem Naturgeschehen weitgehend hinnehmen zu müssen. Wenn er schreibt: „Es ist die Grundidee der kritischen Philosophie oder des philosophischen Kritizismus, die Vernunft, die das *Medium* der Kritik ist, zugleich als deren *Massstab* zu gebrauchen“ (82), so scheint er gleichsam direkt vor den Toren einer Philosophie zu stehen, welche die Vernunft wirklich zu rehabilitieren vermöchte. Doch er bemerkt wohl etwas von der Unumgänglichkeit des angedeuteten Gedankens („Was sollte denn sonst eine Norm sein können, als die Vernunft selbst“, ebd.), nicht aber dessen Fruchtbarkeit, Aktualität und Ausbaufähigkeit, und geht deshalb schnell an dem weit offenen Tor vorbei. Die Vernunft als kritisches Medium wird bei ihm sogleich reduziert auf Verfahrensrationalität, und diese kann natürlich nicht mehr glaubwürdigerweise gleichzeitig als kritische Norm schlechthin fungieren; traurig genug, dass sie *de facto* heutige Diskurse als quasi absolute Norm bestimmt, wofür Schnädelbachs Ausführungen selbst Zeugnis sind. So gelingt die gesuchte Absetzung vom funktionalistischen Rationalitätskonzept am Ende nur durch Entscheidung, „Präferenz einer bestimmten Lebensform“ (103). Wer „Entscheidung“ dergestalt ausserhalb der Vernunft ansetzen muss, hat diese zuvor schon ihrer internen „Krisis“ beraubt.

das dem Subjekt auf derselben Ebene entgegenzutreten vermöchte. Subjektivität kann sich in ihm ebenso sehr be-gründet, ge-gründet wissen wie be-grenzt.¹⁸ Somit kehrte in diesem Licht das *kritische Subjekt* in die Philosophie zurück, dessen tendenzielle Eskamotierung bei Gadamer von verschiedenen Seiten gerügt wird. Es wäre seinerseits begrenzt und begründet in einer transzendentalen Krisis, einer „Krisis der Vernunft“.¹⁹ Diese Krisis stellt das menschliche Subjekt in Frage, nicht ohne diesem gleichzeitig die Fähigkeit zu verleihen, was auch immer, einschliesslich seiner selbst, in Frage zu stellen.

Es liegt in der Konsequenz dieser Gedankenwendung, dass Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Kontingenz und was Gadamer sonst dem seine Endlichkeit verleugnenden Subjektivismus entgegenhält, als Momente dieser transzendentalen Krisis zu verstehen sind, die ihrerseits nicht vom transzendentalen Logos abzulösen ist, vielmehr tendenziell mit ihm zusammenfällt. Die Einsicht in die fundamentale Geschichtlichkeit des menschlichen Erkennens, die sich die hermeneutische Philosophie zurechnet, ist selbst in dem so verstandenen Logos begründet; das bedeutet aber gleichzeitig auch, dass die Reichweite und Durchschlagskraft dieser Einsicht in der Krisis der Vernunft ihr Mass und ihre Grenze findet. Es ist daher widersinnig, wenn sie sich gegen ihre eigene Voraussetzung kehrt, indem sie einen Erkenntnisanspruch erhebt, dem sie im selben Moment den Boden entzieht.²⁰

Der nachhaltige Hinweis auf die Geschichtlichkeit hat seine Berechtigung als Kritik an *einem bestimmten* Vernunfttypus. Dass das Ideal einer absoluten Vernunftkritik, die ausserhalb des von ihr kritisierten Gegenstandes Stellung bezieht und die Vernunft als solche ins Visier nehmen möchte, widersinnig ist, darüber herrscht ein recht breiter Konsens. Doch in weiten Teilen der heutigen Philosophie rechnet man mit einem eigenartigen Zwischending zwischen der schlechthin universalen Vernunft, auf die sich auch jede Vernunftkritik berufen muss, und den vereinzelt Ausprägungen einer Vernunftform:

¹⁸ In Heinrich Barths Auffassung des Transzendentalen fallen Begrenzung und Begründung zusammen; er spricht auch wiederholt von „kritischer Begründung“ oder „begründender Krisis“.

¹⁹ „Die Krisis der Vernunft“ ist der Titel eines Vortrags von H. Barth aus dem Jahre 1957 (Reformatio, Jg. 6, 1957, Heft 11/12, S. 654–667) in dem diese Prägung genau den eben angedeuteten Sinn gewinnt, nicht den landläufigen einer der gegenwärtigen Zeit diagnostizierten Krise der Vernunft.

²⁰ Sofern dies bei Gadamer der Fall ist, hat man sich also auch aus dieser Perspektive dem von Apel ihm gegenüber erhobenen Vorwurf des performativen Widerspruchs anzuschliessen.

Man spricht von einer spezifisch *abendländischen* Vernunft und problematisiert diese als gleichsam *zur Metaphysik verurteilt*. Nun kann zwar einigermassen glaubwürdig vertreten werden, dass es durch die Kenntnis anderer Kulturen nicht völlig aussichtslos sei, in gewisser Weise ausserhalb unserer europäischen Art von Vernünftigkeit Stand zu gewinnen. Fraglich aber bleibt, wie sich die Unterstellung einer solchen Einheit mit dem Titel „abendländische Vernunft“ überhaupt legitimieren lässt. Wer darf denn behaupten, dass es ein und dieselbe Vernunft ist, welche die westliche Kultur durchherrscht? Mahnen uns sonst nicht dieselben Leute, die sich hier mit einer Einheitsunterstellung offenbar leicht tun, zu grösster Vorsicht, ja zu vollständiger Abstinenz in Sachen „Einheitsdenken“? Wäre es nicht glaubwürdiger, man verzichtete auf diesen eigenartigen Kampf gegen das dem Vernehmen nach allesverschlingende und uns immer schon verschlungen habende, quasi-universale Untier „abendländische Vernunft“, das vielleicht blosser Fiktion ist, und zwar für einmal keine lebensdienliche, und richtete seine Kritik dafür mehr auf einzelne Formen von Vernünftigkeit (oder eben: Unvernünftigkeit)?

Hier scheiden sich die Wege: Die einen demontieren weiter fleissig den vorgeblichen Mythos der einen, grossen, starken Vernunft und setzen dagegen eine schwache, menschliche, endliche, geschichtlich und kulturell bedingte Vernunft (wobei sie allerdings immer wieder eingeholt werden von eben dem Mythos, den sie im Versuch, ihm abzuschwören, gerade beschwören). Die andern hingegen konzentrieren ihr kritisches Geschäft auf die Kritik an einzelnen Inanspruchnahmen von Vernunft, um eben in dieser Tätigkeit die wahre Universalität und Grösse der transzendental verstandenen Vernunft und ihrer Krisis zu *bezeugen*. Die geschichtlich überkommene Auszeichnung der Vernunft unterstellen sie ihrerseits einer „Krisis der Vernunft“, die Recht und Unrecht dieser Auszeichnung auseinanderhalten lässt: Recht, sofern sie dem wirklich universalen, transzendentalen Logos gilt, Unrecht, sofern sie eine bestimmte, geschichtlich gewordene Ausprägung von Vernünftigkeit emporhebt. Das affirmative Moment der klassisch-idealistischen Philosophie muss so nicht einfach verabschiedet, sondern kann neu interpretiert werden im Sinne einer „dritten Dimension“ des Denkens, eines transzendentalen Rahmens, der seine Glaubwürdigkeit unter modernen Vorzeichen dadurch gewinnt, dass er die Kritik an einer falschen Affirmativität und einem unechten Idealismus in unüberbietbarer Radikalität selbst in sich austrägt. In der Spannung zwischen diesem Rahmen und der einzelnen Einsicht wird sich im Übrigen von Mal zu Mal die Fruchtbarkeit eines solchen Denkens zu erweisen haben. Die „dritte Dimension“ aber dürfte unverzichtbar sein für ein Denken, das sich nicht am Ende selbst wegrationalisieren will.

Phänomenologische Grenzgänge und das Transzendente

Bemerkungen und Fragen zu „Diesseits des Noumenon. Welt als epiphanisches Phänomen bei E. Fink und J. Patočka“ (Guy van Kerckhoven in: IZPH 1998/1, S. 125-142). Vorüberlegungen im Hinblick auf eine mögliche Auseinandersetzung zwischen den Positionen Finks, Patočkas und Heinrich Barths

Christian Graf

Der Gedankengang Eugen Finks, auf den sich der Text van Kerckhovens bezieht, ist getragen von der Intention, das Erscheinen als solches von dem einzeln Erscheinenden abzuheben und ihm gegenüber auszuzeichnen. Diese Absetzung erreicht wohl ihren Höhepunkt in Finks Rede von einer *Absolutheit* des Erscheinens (136). Fink scheint damit Patočka zu widersprechen, der das phänomenale Feld gerade dahingehend charakterisiert, dass sein ganzes Wesen darin bestehe, anderes zu manifestieren, und somit in keiner Weise als autonom oder absolut zu bezeichnen sei (ebd.). Van Kerckhoven zeigt jedoch, dass Fink „absolut“ als „irrelativ“ auffasst und dass sich der Widerspruch bei genauerer Betrachtung weitgehend auflöst. – Es entbehrt wohl nicht einer gewissen Notwendigkeit, dass der Gedanke, der das *Erscheinen als solches* zu fassen versucht, zwischen diesen beiden Polen herumgetrieben wird. *Einerseits* besteht Anlass, die Differenz zu betonen, die das Erscheinen von dem Erscheinenden trennt: Jenes geht in diesem nicht auf, droht aber darin unterzugehen und muss daher in aller Deutlichkeit von ihm abgelöst werden. *Andererseits* darf dabei jedoch dasjenige nicht verkannt werden, was im Wort „Erscheinung“ schon enthalten ist, worauf van Kerckhovens Begriff des Epiphanischen zusätzlich verweist und was die herangezogenen Formulierungen Patočkas treffend explizieren: Erscheinung ist Inbegriff des Manifestativen, Sich-Offenbarenden, also gerade nicht das Sich-Verschliessende, sondern das Sich-Öffnende. Dass die Besinnung auf das Erscheinen notwendigerweise in diese Spannung gerät, hängt damit zusammen, dass hier dasjenige ins Blickfeld tritt, was Heinrich Barth das Problem des *Transzendenten*

nennt.¹ Ich vertrete die These, dass Fink am Vorstoss in eine Dimension gelegen ist, die bei Barth als diejenige des Transzendentalen zu bezeichnen wäre, wobei Fink diesen Vorstoss allerdings unverkennbar auf den Spuren Heideggers in Angriff nimmt. Unterstellt man bei Fink ein Interesse, dass jenem analog wäre, das sich für Barth mit dem Problem des Transzendentalen verbindet, so lassen sich von hier aus verschiedene Fragen formulieren, die sich im Hinblick auf ein Gespräch zwischen den Positionen als fruchtbar erweisen könnten.

Ich setze an folgender Stelle an: Fink fragt, ob die Bewegung des Erscheinens als eine ontische, innerweltliche oder aber als „eine Bewegung universaler, *weltdurchwaltender Art*“ gedacht werden muss (128). Und Fink beantwortet seine Frage schliesslich eindeutig in letzterem Sinn (141f.). Von Barth her überrascht sogleich die hier vorausgesetzte Alternative. Der Gegensatz zu „ontisch, innerweltlich“ wäre für ihn „transzendental“ in einem Sinne, der zunächst einmal gerade für die Negation des Ontisch-Innerweltlichen steht. Mit „weltdurchwaltend“ verbände sich für Barth hingegen die Philosophie der Stoa, Spinozas oder Hegels, welche die Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz unterlaufen und damit das streng diskontinuierliche Moment aufheben, das Barth gemäss zum Begriff des Transzendentalen gehört². Vermutlich trägt Fink Bedenken, eine transzendente, ausserweltliche Position für sich in Anspruch zu nehmen. Doch geht es auch bei Barth nicht um die unlegitimierte Affirmation einer solchen Position, auf die sich zuversichtlich bauen liesse. Wenn in seinem früheren Werk gelegentlich vom „weltüberlegenen Glanz“ der Idee die Rede sein kann (wobei die Idee im Sinne des Neukantianismus die Dimension des Transzendentalen vertritt), so ist dabei zu bedenken, dass solche Auszeichnung stets einem *Sein-Sollen* gilt, keinem Sein. Der gleichsam archimedische Punkt, von dem aus sich Erkenntnis begründen lässt, bleibt stets ein dem Denken Aufgegebenes, wenn er auch zugleich in Gestalt der Erkenntnis oder des Denkens selbst in gewisser Weise schon ein für allemal gefunden ist. Es folgt einer, wie ich meine,

¹ Barth bezeichnet die Erscheinung oder das Erscheinen der Erscheinung meines Wissens nirgends selbst als „transzendental“. Er entwickelt den Begriff in neukantianischer Tradition hauptsächlich im Rahmen einer Selbstbesinnung der *Erkenntnis* auf ihre eigenen Grundlagen. Gleichzeitig aber sieht er im Transzendentalen das jeder Philosophie und jeder Lebensbesinnung unvermeidliche *Ausgreifen auf Transzendenz* zu kritischer Selbstabklärung finden. Damit weitet sich der Problemhorizont, in den uns die Frage nach dem Transzendentalen stellt, in unabsehbarer Weise aus (vgl. zu diesem Problem Barths entsprechende Seminarthesen im *Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft* Nr. 11/ Juli 2004, S. 44-56).

² Vgl. Seminarthesen, a. a. O., S. 48.

nachvollziehbaren Logik, dass jenes auch über jeglichen Weltbegriff Hinausliegende, soll es konsistent gedacht werden, nicht als ein in irgendeiner Weise Vorhandenes unterstellt werden darf. Es wäre widersinnig, wollte man dessen Anerkennung davon abhängig machen, ob man seiner nicht doch am Ende innerweltlich habhaft zu werden vermag. Insofern ertappt Barth den Metaphysikkritiker bei demselben Fehler wie den unkritischen Metaphysiker: Beide verweltlichen dasjenige, was Barth im Begriff des Transzendentalen denkt; der erste, indem er jeden Ausgriff auf Transzendenz von vornherein in einen innerweltlichen Rahmen einspannt, wobei er im übrigen dem Denken eine Schranke setzt, ohne dies legitimieren zu können; der zweite, indem er die Idee als bloße Überhöhung, als Nimbus des Wirklichen versteht.³

Man ist nun vielleicht versucht, die vorstehenden Erläuterungen dahingehend zusammenzufassen, dass für Barth ein Wort wie „weltdurchwaltend“ der *Absolutheit* der transzendentalen Dimension zu wenig Rechnung trage. Doch damit ginge man erneut in die Irre. Auch hier der neukantianischen Tradition folgend meidet Barth den Begriff des Absoluten, und zwar, weil es ihm mit dem Transzendentalen nicht um etwas „Abgelöstes“, In-sich-Verschlossenes geht, sondern im Gegenteil um ein unbedingt *Aktuelles*. Verstanden als ein Sein-Sollen tritt es in den Horizont des *Praktischen*, und es ist genau diese Horizontverschiebung die mit der Betonung des Hiates zwischen Welt und Transzendenz aus Engste zusammenhängt. Die eminente Lebensbedeutung, die das Transzendente bei Barth gewinnt, kann auch als eine Form von *Immanenz* interpretiert werden, jedoch ist diese Immanenz von der ontologisch fassbaren Immanenz ihrerseits radikal geschieden.

So bietet nun aus der Perspektive Barths wiederum der Umstand Anlass zum Erstaunen, dass Eugen Fink sich mit dem Begriff des Absoluten offenbar weniger schwertut. Die Vermutung liegt nahe, dass er das Moment der Diskontinuität, das im „Walten der Welt“ nicht zum Ausdruck kommt, anderweitig wieder einholen muss.

Barth vermag mit der Unterscheidung von ontologischer und praktischer Perspektive das Zugleich von Immanenz- und Transzendenzaspekt plausibel zu machen (wobei diese Unterscheidung im übrigen selbst alles andere als absolut ist, da der Übertritt in den praktischen Horizont keineswegs die Abdankung der Ontologie schlechthin voraussetzt; vielmehr ist das Hinausgehen über die spezifisch ontologische Perspektive als eine dieser geltende *interne* Kritik im weiteren Rahmen dessen zu verstehen, was traditionell

³ „Denn die Idee ist nicht der Nimbus des Menschen, sondern seine Wahrheit und seine Krisis.“ (Barth, *Philosophie der praktischen Vernunft*, Tübingen 1927, S. 156.)

Ontologie hiess⁴; deren *Universalitätsanspruch* wird gerade unter Berufung auf den irreduziblen, aber ständig von Vereinnahmung bedrohten praktischen Horizont übernommen). Indem Fink hingegen auf den Spuren Heideggers alternativisch fixiert bleibt auf die Ersetzung der Ontologie der Gegenständlichkeit durch ein um nichts weniger ontologisches Konzept der situativen Räumlichkeit⁵, oszilliert sein Diskurs mit einer gewissen Zwangsläufigkeit zwischen Formulierungen, die das Erscheinen als quasi-absolut auslegen und solchen, die im Gegenteil dessen manifestativen, sich mitteilenden Charakter betonen.

Es scheint mir nachvollziehbar, dass Fink bei der negativen Charakterisierung der Bewegung des Erscheinens (als weder am menschlichen Subjekt noch an den Dingen haftend) nicht stehen bleiben kann. Bezeichnenderweise aber versäumt er es, am Paradigma des *Lichts* (wie es doch nahe liegen würde!) den Leitfaden für eine positive Auslegung zu gewinnen. Er konzentriert sich stattdessen auf die Beschreibung jener zeitlich-räumlichen Horizonthaftigkeit, als deren Entdecker Heidegger mit einem gewissen Recht gelten darf: Die *Gegend*, das *Walten der Welt* tritt in den Vordergrund und wird für fähig erklärt, die Phänomenalität „ursprünglicher“ zu fassen (139). Doch weshalb und in Relation wozu „ursprünglicher“? Wir erfahren, dass es Fink um die Überleitung zu einem Denken gehe, „das nicht mehr in der Benommenheit durch das Seiende steht“ (ebd.). Ursprünglicher soll also heissen: dem Seienden gegenüber ursprünglicher. Doch bleibt man hiermit nicht in einer Antithese stecken, deren Potential von Heidegger schon ausgeschöpft wurde? Und ist man der Ursprünglichkeit des Erscheinens nicht viel näher gewesen, solange man es beim Wort genommen (Erscheinen!) und in ihm den Inbegriff des Manifestativen, Sich-Gebenden erkannt und in Ehren gehalten hat? Stattdessen entsteht bei Fink der Anschein, es müsse dem „Epiphanischen“ nochmals eine Dimension vorgelagert werden, die es zu *tragen* vermöchte. Die „ortlose“ Schwingung (138), die „Bewegung ohne Träger“ (139) erzeugt ein

⁴ Es wäre zu zeigen, dass die heideggersche Ontologiekritik, die ja auch als *interne* Kritik an der Ontologie zu verstehen ist, insofern sie den ontologischen Rahmen nicht verlässt, deshalb weniger radikal ausfällt als diejenige Barths, weil sie den praktischen Horizont in seiner Spannung zum theoretisch-ontologischen zu wenig zur Geltung bringt. Diese Spannung spitzt sich bei Barth derart zu, dass im Namen einer Ontologie, die ihrem Begriff gerecht würde, jede einmal realisierte Ontologie der Nichtigkeit preiszugeben ist.

⁵ Die existentiell-praktischen Momente bilden dabei wohl ursprünglich den Hebel, die gegenständliche Einstellung aus den Angeln zu heben; doch Heidegger weist sie dann der neu erschlossenen „Gegend“ zu, wo sie heimisch werden und ihr kritisches Potential einbüssen.

Unbehagen und wird deshalb in jene geheimnisvolle, allesumspannende und allesversammelnde Gegend sanft eingebettet und in ihr zur Ruhe gebracht. Es ist zwar offensichtlich, dass der „einbegreifende“ (141) Charakter der Gegend gegenüber den einzelnen Dingen und Bewegungen geltend gemacht wird und die Bewegung des Erscheinens nicht als noch einmal von ihr umgriffen, vielmehr als mit ihr identisch anzusetzen ist. An einer Stelle lesen wir gar, das Erscheinen geschehe „als Aufgehen und Aufscheinen einer Welt als umfassend-einbegreifende Gegend möglichen Anscheins und Vorscheins“ (ebd.), so dass hier fast der umgekehrte Eindruck entsteht: Welt oder Gegend verdanken sich erst einem vorgängigen Erscheinen. Gleichwohl bleibt die Frage, welche Funktion dieser zusätzliche Grundierungsgestus übernehmen soll. Trägt er wirklich zur Erhellung und nicht gerade zur Verdunklung des „transzendentalen“ Charakters der Erscheinung bei?

Es hat etwas Obsessives, wie Fink unablässig bestrebt ist, die Bewegung des Erscheinens Mensch und Ding zu entziehen. Ich versuche, die von van Kerckhoven konsequent umgesetzte bipositionalistische⁶ Betrachtungsweise, der gemäss Anschein und Vorschein, Vorstellen und Sich-Zeigen, Wissen und Lichtung, apriorisches und seinsgeschichtliches Moment usw. zu unterscheiden sind, im Sinne eines *Modells* zu verstehen, das gewählt wurde, weil es eine Tendenz des „vulgären“ Denkens aufnimmt und ad absurdum führt und so seine eigene Unzulänglichkeit unmissverständlich vor Augen führt. Anders verstanden lägen für mich gewisse Formulierungen wie „Leuchten des Menscheingeistes“ (130) oder „Strahl des subjektiven Erkenntnislichtes“ (131) jenseits des Akzeptablen. Allerdings gehört es nicht zum Stil dieser Denkweise, den Modellcharakter solcher Bildlichkeit klar zu deklarieren. So entsteht bisweilen doch fast der Eindruck, es werde so etwas wie die Realverfassung moderner Rationalität unmittelbar beschrieben. Die *Strahlhaftigkeit* wäre in neuerer Zeit gleichsam in die Konstitution von Denken und Erkenntnis eingegangen. Korrigieren lässt sich dieser Missstand dann nicht mehr durch eine veränderte Selbstbeschreibung, sondern lediglich allenfalls noch durch den raunenden Verweis auf das ganz Andere, das dann freilich schnell einmal auch das gegenüber Denken und Erkenntnis ganz Andere ist.

Mir scheint, dass Finks Umgang mit dem Subjekt-Objekt-Schema durch eine Ambivalenz gekennzeichnet ist, die mich nicht überzeugt. Einerseits ist der Wille unverkennbar, über dieses Schema hinauszudenken. In anderer Hinsicht wird es aber gerade wieder bestätigt, indem Fink nämlich

⁶ Das Wort entlehne ich von Stefan Brotbeck (vgl. ders., *Metamorphosen des Gesichts. Elemente einer Metaoptik*, Neuried 2002, S. 32ff.).

„Anschein“ und „Vorschein“ als quasi reale Bewegungen anerkennt, die er wohl in Richtung auf ein Drittes übersteigt, ihnen damit aber gleichzeitig auch ein Fundament gibt. Die „Gegend“ befriedet selbst den im Zeichen des „Gestells“ stehenden Menschengestalt. Anschein und Vorschein sind problematisch nur in ihrer Vereinzelung; umgriffen vom Horizont der Gegend verlieren sie ihr Anstössiges. – Denkt man dagegen mit Barth in die Dimension des Transzendentalen hinaus, so bildet deren Priorität vor Subjekt und Objekt schon den fraglosen Ausgangspunkt der Denkbewegung. Es ist von hier aus nicht mehr nachzuvollziehen, weshalb Fink das Erscheinen diesen Polen immer wieder so nachdrücklich entreissen muss: das sollte sich doch von selbst verstehen! Umgekehrt trägt die obsessiv wiederholte negative Kennzeichnung des Epiphanischen (als Mensch und Dingen gleichermaßen entzogen) wenig zu dessen positiver Charakterisierung bei.

Wie van Kerckhovens Referat der Überlegungen Finks zu entnehmen ist, warnt dieser vor der „ständigen Versuchung“, „die unscheinbare Bewegung des Erscheinens für etwas Erscheinendes zu halten“ (142). „*Gerade die Erscheinung erscheint aber nicht*“ (ebd.). Und Fink selbst wird folgendermassen zitiert: „Die Welt teilt die Weise, wie sie alle Dinge einbegreift und umgreift, mit nichts und niemandem“ (ebd.). Zweifellos widerspiegeln diese Formulierungen einseitig das Bestreben, das Erscheinen vom einzelnen Erscheinenden abzuheben. Man könnte andere dagegenhalten, die in die umgekehrte Richtung weisen.⁷ Doch auch wenn man diesen Kontext im Auge behält, stellen sich hier einige Fragen: Erscheint die Erscheinung wirklich nicht? Ist sie „unscheinbar“? Würden wir auch sagen: das Licht ist unsichtbar? Es verbirgt sich, verschliesst sich in sich, ist selbst dunkler Grund für das Erhellte? Zeigt sich in solchen Aussagen nicht unsere Fixierung auf die Negation einer durch die Auslegung im Subjekt-Objekt-Schema verkürzten Erscheinung, die deshalb unfruchtbar ist, weil sie nicht davon loskommt, diese verkürzte Erscheinung zum Massstab für alles zu machen, was als Erscheinung zu gelten hat, und so am Ende den Inbegriff des Erscheinens um sein tatsächliches Erscheinen bringen muss? Kann denn letztlich etwas anderes Kriterium für das wahrhafte Erscheinen sein als dieses selbst? Und hatten wir die entsprechende Einsicht nicht längst erreicht, als wir vom „Epiphanischen“, von der Erscheinung als solcher, vom Sich-Zeigenden, Sich-Manifestierenden, Sich-Gebenden sprachen und dabei stets die gesuchte transzendente Bedeutung von Erscheinung als deren *Inbegriff* fassten? Warum sind wir achtlos an dieser Einsicht vorübergegangen? Weshalb

⁷ Vgl. etwa die abschliessenden Ausführungen van Kerckhovens (ebd.).

klammern wir uns weiterhin an das reduzierte Erscheinen und dessen Negation, um der gesuchten Dimension näher zu kommen?⁸

Will man ohne die weiter oben mit Barth vorgeschlagene Unterscheidung von theoretischer und praktischer Perspektive auskommen und will man folglich die Gleichzeitigkeit von Immanenz- und Transzendenzaspekt des Erscheinens gegenüber dem Erscheinenden *auf einmal* ins Blickfeld treten lassen, so dürfte hierzu nichts hilfreicher sein als eine vertiefte Besinnung auf die *Seinsweise des Lichts*. Solche Besinnung wäre alles andere als neu, kann man einwenden. Dem ist wohl so. Und gerade Heidegger hat ja zu entsprechenden Reflexionen angeregt, so dass sich Fink und Patočka auch in dieser Angelegenheit auf ihn berufen können. Doch das hier schlummernde Potential wurde in dieser Denktradition, wie mir scheint, keineswegs ausgeschöpft.⁹ Vielmehr hat man durch die Konzentration auf die Beschreibung jenes Raumzeitgespinnstes unter Titeln wie „Welt“, „Gegend“, „Horizont“, „Situation“ etc. gewissen Aspekten die Aufmerksamkeit entzogen, die mehr Anlass dazu geben würden, den Rahmen eines zu eng ontologisch orientierten Denkens aufzubrechen. Ist es nicht schon in Platons Sonnengleichnis eine Besinnung auf das Licht, die alle Ontologie ins Zwielicht einer durchgreifenden Krisis taucht?

⁸ Auch in den Zitaten Patočkas, die van Kerckhoven aufführt, stösst man auf die Formulierung, dass das phänomenale Sein sich selbst im Erscheinen der Dinge *verberge* (136). Das erstaunt besonders, weil Patočka gerade gegen die Autonomieerklärung des Erscheinens argumentiert und dessen wesentlich manifestativen Charakter eindrücklich zur Geltung bringt. Von hier aus leitet ein Zwischenglied (eine Formulierung, welche die unthematische Präsenz des Phänomenalen im Erscheinen des Seins behauptet) zum Topos der „Verbergung“ über. Der Gedanke der unthematischen Präsenz hält zwar denjenigen der Absolutheit fern, verschenkt aber gleichzeitig die Einsicht in die *besondere* Art von Transzendenz und Immanenz des Erscheinens gegenüber dem Erscheinenden, die in Anerkennung der Erscheinung als Inbegriff des Manifestativen eigentlich nahe gelegen hätte.

⁹ Meines Wissens bezeugt dies niemand eindrücklicher als Stefan Brotbeck (*Metamorphosen des Gesichts*, a. a. O., S. 63-174.).

Das Angebot Heinrich Barths an die phänomenologisch orientierte Philosophie

Einige Thesen und Vorschläge zur Vorbereitung eines künftigen Gesprächs, im Rückblick auf das Prager Kolloquium vom 2./3. April 2004

Christian Graf

Die Fruchtbarkeit Heinrich Barths im Kontext heutigen Denkens hängt zusammen mit seiner Stellung *zwischen den Diskursen*. Das sich aus dieser Zwischenstellung ergebende Potential halte ich für immens und noch kaum ausgeschöpft. Umgekehrt kann Barth nur demjenigen etwas Interessantes bieten, der selber daran interessiert ist, den Rahmen eines schon etablierten Diskurses zu verlassen, weil ihm gewisse kontextunabhängige oder kontextsprengende Fragen ebenso am Herz liegen wie die Kultivierung einer bestimmten Forschungsausrichtung.

Für den Aussenstehenden standen die Prager Präsentationen von Eugen Fink und Jan Patočka mehrheitlich im Zeichen einer Rückbesinnung auf den urphänomenologischen Impuls. Die Leitfrage war eher „Was ist Phänomenologie?“ als „Was ist Erscheinung?“. Schon Patočka hat in seinen beiden Aufsätzen mit (fast) gleichem Titel (über den Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie) diese letztere schon im frühen Husserl angelegt gesehen, so dass er sein eigenes Projekt weniger im Sinn eines Hinausgehens über Husserl als im Sinn einer Rückgewinnung der ursprünglichen Intention der phänomenologischen Bewegung erscheinen liess. Solche Rückgewinnung des Ursprungs trat bei einigen Referaten und Voten in Prag demgegenüber gar noch verstärkt in den Vordergrund. Und Eugen Fink, der eindeutig den phänomenologischen Rahmen zu verlassen bestrebt ist, wurde von den Grenzwächtern phänomenologischer Ausrichtung nur in einer durch Patočka gleichsam in den Hafen der Vernunft zurückgeleiteten Form akzeptiert. Ein Hinausgehen über das phänomenologische Projekt scheint im Umkreis phänomenologisch inspirierter Philosophie von vornherein auf den Weg Heideggers festgelegt zu sein. Somit ergibt sich für den Aussenstehenden, cum grano salis, folgendes Bild: Die Phänomenologie im engeren Sinn umgibt sich mit einer Mauer, die immerhin Tore aufweist, durch die ein- und ausgegangen werden kann. Jedes Verlassen der Stadt aber wird dadurch diszipliniert und kontrolliert, dass es nicht anders als auf den Spuren Heideggers sich voll-

ziehen darf. Auf diesen Spuren ist ihm von vornherein kein allzu grosser Spielraum vergönnt, denn das antispekulative und metaphysikkritische Gewissen aller Phänomenologen garantiert, dass jedes Ansinnen einer ernsthafteren Entfernung sogleich reumütiger Zurücknahme weicht. Somit wird um die engere Stadtmauer gleichsam ein weiterer Ring gezogen, der nun freilich aller Durchlässigkeit entbehrt.

So meinte ich zwar sowohl in den präsentierten Gedanken von Fink und Patočka wie bei einigen Referenten durchaus Impulse wahrzunehmen, die aus dem phänomenologischen Kontext hinausweisen; sie schienen aber durch das Schreckgespenst Heideggerscher Spekulation in ihrer Entfaltung behindert zu werden. Hier ist der Ort, wo Heinrich Barth von Interesse sein könnte. Auch er ist ein kritischer – metaphysik- und spekulationskritischer – Denker, der selbst wiederholt die Heideggerschen Verstösse gegen diese Haltung gebrandmarkt hat. Ich möchte vier aktuell oder potentiell gemeinsame Anliegen nennen, von denen zu fragen ist, ob sie in einem ausserphänomenologischen Rahmen, wie ihn Barth anbietet, nicht am Ende besser zur Geltung kommen.

1. *Reichtum der Erscheinung*

Von Barth her stellt sich die Frage, ob mit dem phänomenologischen Projekt der Erforschung des Erscheinungsfeldes der ursprünglichen Intention auf Wahrung des Reichtums der Erscheinung nicht Abbruch getan wird. Auch wenn die Verpflichtung auf Beschreibung im Zeichen eines schonungsvollen, nicht-eingreifenden Zugangs zur Erscheinung steht, objektiviert sie diese in einem gewissen Sinne und stellt sich selbst ihr als beschreibendes Subjekt gegenüber. – Worin besteht Barths Alternative? Er belässt die positiven Aussagen über Erscheinung weitgehend im Unbestimmten und konzentriert sich mehr darauf zu bestimmen, worauf Erscheinung nicht festgelegt werden darf. Er reflektiert auf den Begriff der Erscheinung, auf die impliziten Zusammenhänge, aus denen er für uns seinen Sinn gewinnt, auf die stillschweigenden Prämissen, die wir mit ihm verbinden. Im Durchgang durch diese kritische Reflexion zeichnen sich gleichsam im Negativ die Konturen ab, die Erscheinung bestimmen. Es gibt also durchaus ein positives Resultat; doch dieses lässt sich nicht von der Denkbewegung ablösen, die zu ihm geführt hat. Damit ist das vorläufig umschrieben, was ich in meinem Prager Vortrag als „Freigabe“ bezeichnet habe. Die Erscheinung wird zum Reichtum ihres Erscheinens befreit, indem vorgreifende theoretische und verfestigende Antworten auf die Frage, die sie ist, von ihr ferngehalten werden. Nicht eine philosophische Theorie antwortet auf die *Frage der Erscheinung* (die nicht mit der reflexiven Frage

nach der Erscheinung zu verwechseln ist), sondern je und je die menschliche Existenz. Als Philosophie ist sowohl die Phänomenologie wie das Barthsche Denken ein „Fragen nach“ der Erscheinung. Doch während diese der Phänomenologie ein Gegebenes wird, das einer Strukturbeschreibung offen steht, ist sie für Barth selbst so etwas wie Frage; und diese Frage liegt uns nicht gegenüber, sondern ist unsere Existenzfrage.

2. Neudeutung von Subjektivität

Ein weiteres gemeinsames Anliegen besteht ohne Zweifel in einer Subjektivismuskritik, die über eine bloße Umkehrung der Vorzeichen hinausgeht und einen Begriff von Subjektivität zu entwickeln bestrebt ist, der diese gleichsam als *in und durch Erscheinung gezeugt* auszulegen versucht. Barths Beitrag ist auch hier zunächst ein kritischer. Er macht sensibel für die kaum zu bannende Gefahr, trotz aller gegenläufigen Bemühung dennoch unbemerkt in den Rahmen des Subjekt-Objekt-Schemas zurückzufallen. Das heideggersche Konzept der Seinsgeschichte steht von hier aus gesehen im Zeichen einer blossen Umkehrungslogik, die den angesprochenen Rahmen bestätigt, statt aufbricht. Es dünkt mich deshalb eigenartig, dass Patočka affirmativ an den späten Heidegger anschliesst. Selbst der Begriff einer „dezentrierten Subjektivität“ könnte zuletzt Ausdruck einer unfruchtbaren Alternative sein, indem es weniger darum gehen müsste, eine zentralistisch gedachte Subjektivität einfach zu negieren, als vielmehr auch diejenigen Aspekte, in denen sich Subjektivität rechtmässig als „Mitte“ versteht, in neuem Licht zu sehen. Sofern sich Phänomenologie von einer simplen Umkehrungslogik freimacht, neigt sie zu harmonistischen Modellen, die Subjektivität unter dem Blickwinkel eines Sowohl-als-auch (etwa von Aktivität und Passivität) ins Auge fasst. Solche Modelle besitzen jedoch kaum die Kraft, über das Subjekt-Objekt-Schema hinauszuführen. Dafür, dass Phänomenologie letztlich in dessen Bann verbleibt, ist m. E. der Umstand verantwortlich, dass sie sich aus einer sich selbst missverstehenden metaphysikkritischen Haltung heraus einem *flächigen* Denken verpflichtet, die vertikale Begründungsdimension um ihren Bezug zur Transzendenzproblematik metaphysischer Provenienz coupiert oder tendenziell ganz streicht. Wenn Subjekt und Objekt auf einer Ebene liegen, bleibt nur Oszillation als Dauerzustand.

Wie unter Punkt 1 dargelegt, ist den Barthschen Ausführungen, trotz des vorherrschenden kritischen Impulses, jeweils auch die Dimension positiver Aussage abzugewinnen; diese Dimension muss aber erst erschlossen werden. In meiner vor kurzem im Druck erschienenen Arbeit *Heinrich Barths „Er-*

kenntnis der Existenz“ im Kontext heutigen Denkens (Regensburg 2004) habe ich versucht, die bei Barth nur angedeuteten Linien einer Neudeutung von Subjektivität etwas auszuziehen, indem ich den Begriff einer *sich selbst als Medium verstehenden* Subjektivität entwickelt habe.

3. Kritische Rückgewinnung der metaphysischen Fragen

Eugen Fink hat sich unmissverständlich dem Horizont metaphysischer Problemstellungen geöffnet. In Prag begegnete man dieser Tendenz im allgemeinen mit skeptischer Ablehnung. Das dürfte daran liegen, dass Fink im Banne Heideggers philosophiert und dass dem heutigen Bewusstsein meist unbekannt ist, dass es eine Weise des kritischen Anschliessens an metaphysische Problembestände gibt, welche die gegenwärtig stillschweigend vorausgesetzte Alternative von metaphysischem oder nachmetaphysischem Denken unterläuft und selbst als Ausdruck einer unkritischen Haltung entlarvt. Für diese Weise des Umgangs mit der Tradition steht Heinrich Barths Denken. Aus einer vielleicht eigenwilligen, in jedem Fall aber eminent produktiven, anti-subjektivistischen Kant-Lektüre gewinnt er den Begriff einer transzendentalen Begründung, in welcher der vorphilosophische und metaphysische Ausgriff auf Transzendenz eine selbstkritische Wendung nimmt. *Das Transzendente als interne Kritik aller Transzendenz*, die Engführung von Ursprung und Krisis gibt Barth einen Schlüssel in die Hand, mit dem er sich im Rahmen einer antispekulativen, kritischen und der besten sokratischen Tradition verpflichteten Philosophie Zugang zu den letzten Fragen der Metaphysik verschaffen kann.

4. Die Frage nach dem letzten Grund und das Licht

Wenn Eugen Fink der Phänomenologie vorwirft, dass für sie der Mensch das Mass aller Dinge sei und dass sie das Übermenschliche aus ihrem Gesichtskreis entferne, so nimmt er offenbar seinerseits die Ursprungsfrage, die Frage nach einem letzten Grund auf. Sosehr man immer den Unterschied von Finks Differenz von Welt und Ding zur ontologischen Differenz Heideggers betonen mag, von Barth her gesehen springen mehr die Gemeinsamkeiten ins Auge. Die Welt ist dasjenige, was niemals erscheint, sondern sich verbirgt. Sie ist gleichsam eine dunkle Grundierung der Erscheinung. Sie ist nicht der Inbegriff des Sichtbaren, sondern das Unsichtbare. Wenn es demgegenüber einer genuin phänomenologischen Auffassung entspricht, nichts *hinter* der Erscheinung zu suchen, was sich dieser endgültig entziehen würde, so steht Barth dieser Sichtweise eindeutig näher. Gleichzeitig gibt aber auch er die

Frage nach dem letzten Grund nicht einfach auf. Eine Besinnung auf die *Seinsweise des Lichts* zeigt paradigmatisch die Möglichkeit einer Verbindung beider Anliegen. Sofern Erscheinung auf gestalthaft bestimmte Erscheinung eingeschränkt wird, „erscheint“ das Licht selbst natürlich nicht. Andererseits aber wäre es geradezu absurd, dem Licht, als der Ermöglichung aller Sichtbarkeit, diese schlechthin abzusprechen. Dem Licht eignet eine eminent gehaltvolle und des Nachdenkens werthe Transzendenz gegenüber demjenigen, das es ermöglicht; und diese Transzendenzbeziehung ist vor allem weit davon entfernt, auf eine simple Negation hinauszulaufen. – In diesem Zusammenhang möchte ich folgende Publikation wärmstens empfehlen: Stefan Brotbeck, *Metamorphosen des Gesichts. Elemente einer Metaoptik*, Neuried 2002. Der Autor ist auf eigenen Wegen und zunächst ohne Kenntnis der Barthschen Schriften zu einer Position vorgestossen, die in nächster Nähe zur Philosophie Heinrich Barths anzusiedeln ist. Indem er stärker als Barth an phänomenologische Gesichtspunkte anschliesst, eignen sich seine Reflexionen als Hinführung zu Barth. Auch seine pointierte Kritik an Husserl und Heidegger, die der Abschnitt „Der phänomenologische Blick und die Lichtung“ (S. 119-174) formuliert, lässt in direkter Auseinandersetzung mit der Phänomenologie das Anliegen durchscheinen, das er mit Barth gemeinsam hat.

Es macht einen grossen Unterschied, ob der letzte Grund in einem Ontischen gesucht wird, das sich nachträglich einer Ontologie, wenn auch nur in numinoser Ferne, mehr oder weniger deutlich erschliesst, oder ob der letzte Grund als selbst erkenntnishaft konzipiert wird. In Barths fundamental gnoseologisch orientierter Philosophie ist es je nach Perspektive der Logos oder die Erscheinung, denen eine klare Priorität vor allem Sein zuerkannt wird. Barth lädt dazu ein, einmal die Probe darauf zu machen, ob sich auf diesem Weg nicht manches philosophische Problem fruchtbarer bedenken lässt.

Kolloquium zu Heinrich Barths Philosophie

Datum: Samstag, 11. Juni 2005
Zeit: 10.00 Uhr bis 17.00 Uhr
Ort: Rollerhof, Barocksaal
Münsterplatz 20, CH-4051 Basel

Referenten:

Dr. Stefan Brotbeck (Basel)

„Annäherungen an die ‚transzendente Transzendenz‘“

Prof. Dr. Stephan Grätzel (Universität Mainz)

„Die Öffnung der Geschichte durch die Phänomenologie Heinrich Barths“

Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft

ISSN 1661-0415

Verantwortlich für das Bulletin: Armin Wildermuth

Redaktion: Günther Hauff

Fertigstellung und Versand: Georg Maier

Quidumweg 18

4143 Dornach