

Sonderdruck aus:

Seinkönnen

Der Mensch zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit

herausgegeben von

Ingolf U. Dalferth
und Andreas Hunziker



Mohr Siebeck 2011

Inhalt

Vorwort	IX
I. In philosophischen Perspektiven	
EMIL ANGEHRN	
Die Fragwürdigkeit des Menschen. Zwischen Anthropologie und Hermeneutik	3
ARNE GRØN	
Homo subiectus. Zur zweideutigen Subjektivität des Menschen	19
GÜNTER FIGAL	
Leibhaft inmitten der Dinge. Zum Ansatz einer phänomenologischen Anthropologie	35
FERDINAND FELLMANN	
Der Mensch, das rechtfertigungsbedürftige Wesen. Weltkindschaft und Gotteskindschaft im Widerstreit	47
WERNER STEGMAIER	
Der Mensch als Orientierungswesen. Anthropologie zwischen alter und ego	63
DIETRICH KORSCH	
Menschenbild. Zur Geschichte und zur Funktion eines Orientierungsbegriffs	75
MATHIAS GUTMANN / BENJAMIN RATHGEBER	
Wissenschaft als vermitteltes Selbstverhältnis	95
HANS-DIETER MUTSCHLER	
Der Begriff der ›Möglichkeit‹ in der Physik	131

Die Fragwürdigkeit des Menschen

Zwischen Anthropologie und Hermeneutik

von

EMIL ANGEHRN

1. Die ambivalente Stellung der Anthropologie

Dass die philosophische Anthropologie heute nicht allgemein als Disziplin akzeptiert sei, ist für Ernst Tugendhat »eigentlich eine Merkwürdigkeit«¹. Im Gegenzug zu dieser Verkennung will er in seiner jüngsten Publikation *Anthropologie statt Metaphysik* nachweisen, dass die Anthropologie in Wahrheit den Kernbereich der Philosophie ausmacht. Sie bildet nach ihm das Fundament und den Horizont des Philosophierens, weil ihre Leitfrage, die Frage nach dem Menschen, die grundlegendste Frage der Philosophie ist, auf welche deren andere Fragen und Themen verweisen. Tugendhat folgt darin Kant, für den die drei Hauptfragen der Philosophie – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? – auf die eine, zentrale Frage »Was ist der Mensch?« zurückzubeziehen sind und unter den entsprechenden Disziplinen – Erkenntnistheorie, Ethik, Religionsphilosophie, Anthropologie – der letzteren zugleich ein herausgehobener Rang zukommt, so dass man »im Grunde [...] alles dieses zur Anthropologie rechnen kann«². Die Anthropologie, so Tugendhats These, hat heute geradezu an die Stelle der Metaphysik als *prima philosophia* zu treten.³

In der Tat fällt auf, dass im modernen Verständnis hinsichtlich Themenbereich und Stellenwert der Anthropologie alles andere als Einhelligkeit besteht. Dabei handelt es sich um ein anderes, grundsätzlicheres Schwanken als etwa bei Disziplinen wie der Erkenntnistheorie oder der Politischen Philosophie, deren Fragen und Leitbegriffe mit dem Wandel des Gegenstandes und der Theorien variieren. »Anthropologie« ist wohl die

¹ E. TUGENDHAT, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007, 18.

² I. KANT, *Logik* A 25.

³ TUGENDHAT, *Anthropologie statt Metaphysik*, 34.

am wenigsten klare Bezeichnung einer philosophischen Disziplin.«⁴ Uneindeutig, teils kontrovers ist ihre Stellung in historischer wie systematischer Hinsicht. Historisch kontrastiert die neuzeitliche Herausbildung der Disziplin, die mit der Themenverschiebung von Kosmos und Gott zum Menschen als Referenzpunkt metaphysischer Reflexion einhergeht, mit ihrer Zurückdrängung im Kontext der vielfachen Infragestellungen des Subjekts in der Moderne. Systematisch ist es das Schwanken zwischen einer philosophisch-begrifflichen Theorie über den Menschen, die als solche den Wissenschaften vom Menschen voraus- und zugrunde liegt, und einer philosophischen Rezeption und Interpretation empirischer Kenntnisse vom menschlichen Leben, die originär in einzelwissenschaftlichen Untersuchungen der Biologie, Ethologie, Psychologie etc. gewonnen werden. Eine solche Integration findet sich in prominenten Ansätzen philosophischer Anthropologie im 20. Jahrhundert (Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen). In erweiterter Form begegnet uns die Divergenz im Nebeneinander philosophischer und wissenschaftlich-anthropologischer Diskurse, die ihrerseits ein breites Spektrum von der Sozial- und Kulturanthropologie über historische Anthropologie, physische Anthropologie und Evolutionstheorie zu Neurobiologie und Life Sciences umfassen (wobei die Denominationen mit den Wissenschaftskulturen vielfältig variieren).

Von diesem umfassenderen Horizont hat sich die philosophische Reflexion weitgehend ferngehalten, aus der etwa von Heidegger formulierten Überzeugung heraus, dass das Wesentliche der menschlichen Existenz, das diese von allen anderen Lebewesen unterscheidet, durch die Betrachtungsweisen der Biologie oder Psychologie nicht erfasst werden kann.⁵ Grundsätzlich verleiht Heidegger der ontologischen Fragestellung den klaren Primat gegenüber der Anthropologie; die Frage nach dem Sinn von Sein, nicht nach dem Wesen des Menschen bildet den Leitfaden von *Sein und Zeit*. Allerdings ist es eine Distanzierung, die nicht durchgehend als Signatur seiner Theorie erkannt worden ist. Husserls späte Auseinandersetzung mit dem vermeintlich anthropologischen Ansatz bei Heidegger und Scheler meint sich gerade gegen einen Rückfall zur Wehr setzen zu müssen, der das Eigenste des phänomenologischen Denkens bedroht, dessen transzendente Wendung ursprünglich der Überwindung des Psychologismus, Anthropologismus und Naturalismus galt.⁶

Nicht nur gegenüber der kultur- und biowissenschaftlichen, sondern auch der eigentlich philosophischen Anthropologie sind aus vielfältigen, teils entgegengesetzten Gründen Vorbehalte artikuliert worden. Aus der

⁴ G. GEBAUER, Anthropologie, in: Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch, hg.v. A. PIEPER, Leipzig 1998, 11–34, hier 11.

⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 101963, § 10.

⁶ Vgl. H. BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M. 2006, 9ff, 22ff.

Perspektive der Kritischen Theorie oder einer marxistischen Gesellschaftstheorie richten sie sich gegen den ahistorischen, aber auch den individualistischen Ansatz einer abstrakten philosophischen Reflexion über den Menschen. Umgekehrt sieht Husserl in der Philosophischen Anthropologie geradezu eine philosophische Untertreibung⁷: eine Denkweise, die das Spezifische des Menschen nicht auf der ihm angemessenen Ebene fasst. Sie thematisiert menschliches Leben im Ausgang von seinen faktischen, kontingenten Vorgaben, statt es entweder in seiner reinen Vernunftnatur zu vergegenwärtigen oder in seiner transzendentalen, reinen Subjektfunktion zum Angelpunkt phänomenologischer Beschreibung zu machen. Mit einem Einspruch dieser Art kann sich sowohl die Weigerung verbinden, den Menschen von seiner naturalen Speziesqualität, die *humanitas* von der *hominitas* her zu begreifen, wie auch die Distanzierung gegenüber der theoretischen Zentralität der Frage nach dem Menschen überhaupt. Im Sinne der ›Selbstlosigkeit‹ des Husserlschen Phänomenologen kommentiert Blumenberg diese Abwehr mit der Sentenz: »Auf den Menschen kommt es, wenn man es mit den letzten Fragen der Philosophie zu tun hat, nicht an.«⁸

In einem wiederum veränderten Szenario und in noch radikalerer Gegenwendung hat M. Foucault die Hypostasierung der Frage nach dem Menschen angeprangert, die das philosophische wie humanwissenschaftliche Denken seit Beginn des 19. Jahrhunderts bestimmt und in einem Amalgam transzendentaler und empirischer Betrachtungen ›den‹ Menschen zum unhinterfragten Referenzpunkt philosophischer Reflexion und Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung macht. Kritisches Denken der Gegenwart, so Foucaults These, ist nicht zuletzt der Subversion dieses anthropologischen Dispositivs gewidmet, nachdem Nietzsche als erster das Denken aus seinem »anthropologischen Schlummer« geweckt hat; nicht mehr im Ausgang vom Menschen, sondern nur »in der Leere des verschwundenen Menschen« ist heute zu denken.⁹ Schließlich richtet sich eine entgegengesetzte Kritik – von Autoren, die durchaus an Kants Fragen anschließen – gegen die Immanenz und Abschließung einer Anthropologie, die auf dem Selbstverhältnis des Menschen aufbaut, wogegen sie ein Denken fordert, das den Selbstbezug des Menschen auf sein Weltverhältnis und eine metaphysische Perspektive hin öffnet.¹⁰

⁷ So H. Blumenbergs Paraphrase in: Ebd., 30ff.

⁸ Ebd., 189.

⁹ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, 351ff.

¹⁰ So D. HENRICH, *Wissen, Vergewisserung und die Frage ›Was ist der Mensch?‹*, in: *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft*. Für Helmut Fahrenbach, hg.v. R. BRUNNER/P. KELBEL, Frankfurt a.M./New York 2000, 19–43. Vgl. DERS., *Denken und Selbstsein*. Vorlesungen über Subjektivität, Frankfurt a.M. 2007.

In der komplexen Konstellation dieser Auseinandersetzungen um die Anthropologie sei für das Folgende von einer basalen Frontstellung ausgegangen, die das moderne Denken charakterisiert. Ich meine die Opposition der modernen Subjektivitätstheorie gegen eine metaphysische Sichtweise, welche den Menschen über eine feste Wesensbestimmung und vorgegebene, anthropologische Merkmale definiert. Exemplarisch kommt diese Opposition im Projekt der Existenzphilosophie zur Sprache, zugespitzt etwa in Sartres Leitsatz »L'existence précède l'essence.«¹¹ Diese frontale Umkehrung des metaphysischen Grundaxioms vom Primat des Wesens, die gleichsam den ontologischen Gottesbeweis, die Deduktion des Seins aus dem Wesen, in sein Gegenteil wendet, hat ihre spezifische Pointe mit Bezug auf die Natur des Menschen. Der Mensch ist das Wesen, das nicht eine vorgegebene, substantielle Bestimmung besitzt und diese in seiner Existenz realisiert, sondern das umgekehrt zuerst, ursprünglich »ist und erst durch sein Existieren – das Wie seines Existierens – seine Natur und wesenhafte Bestimmtheit gewinnt. Heidegger drückt dies so aus: »Das Wassein (essentia) dieses Seienden muss, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden«;¹² »die Substanz des Menschen ist die Existenz«¹³. Sartre deutet die Umkehrung aktivisch aus der Freiheit des Menschen heraus, der sich erst setzt und als der entwirft, der er sein wird. Die freie Selbstbestimmung tritt an die Stelle des Sichgebenseins in seiner natürlichen Bestimmtheit.

Es ist das Gegenmodell zum Verständnis des Menschen, wie es Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* (I.6) zugrunde legt, wenn er die Frage nach dem Glück und letzten Strebensziel des Menschen auf die Frage zurückführt, worin das *ergon*, die spezifische Eignung und Aufgabe des Menschen bestehe, und dabei diese Wesensbestimmung über eine zweifache Generalisierung – als Bestimmung des Menschen als solchen, jenseits der partikularen Funktionen seiner Organe wie jenseits seiner vielfältigen sozialen Rollen – gewinnt. Von einem solchen Zu-etwas-Bestimmtsein her ist der Mensch nach Sartre gerade nicht zu denken – während in der Tat ein Gebrauchsgegenstand, der in diesem Sinn zu etwas gut ist, zuerst als »Essenz« in der Vorstellung dessen vorhanden ist, der ihn hervorbringt. Nach Sartre ist diese Umkehrung die Folge eines atheistischen Existentialismus, der die Idee eines Bestimmtseins des Menschen durch ein vorausgehendes Konzept, eine vorausgehende Absicht des Schöpfers verwirft.¹⁴ Doch ist der

¹¹ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 21ff.

¹² HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 42.

¹³ Ebd., 212, vgl. 117.

¹⁴ SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, 21f, »L'existentialisme athée, que je représente, [...] déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun

Grundgedanke auch unabhängig von dieser Prämisse zu formulieren. Ein Teil der Abwendung moderner Philosophie von der anthropologischen Orientierung ist durch die Zurückweisung solcher Vorgegebenheit, durch das Pathos der Freiheit und des Selbstentwurfs bestimmt. Die Definition des Menschen ist eine, die wir nicht in der Natur oder der Ordnung der Dinge finden, sondern die der Mensch sich selbst gibt.

Ich möchte nun im engeren Horizont dieser philosophischen Auseinandersetzung um die Anthropologie ansetzen und zu präzisieren versuchen, was die Frage nach dem Menschen beinhaltet und in welcher Weise sie gestellt wird. Ich gehe dabei von der genannten Distanzierung gegenüber anthropologischen Argumenten aus und frage danach, was es heißt, die Frage nach dem Menschen losgelöst von einer metaphysischen Wesensform zu stellen. In welcher Weise wird der Mensch zum Schöpfer seiner selbst? In welchem Sinn ist die Form, das Wie seines Existierens »früher« als die Essenz, der Selbstentwurf ursprünglicher als die vorgegebene Natur? In welcher Weise vollzieht sich die Bestimmung seiner selbst? Dabei ist auch die von Tugendhat eingeschlagene Option in ihrem Gehalt und ihrem Recht zu befragen. Was spricht dafür, die von Heidegger zurückgewiesene Anthropologie wieder ins Zentrum philosophischer Reflexion zu rücken? Inwiefern ist womöglich eine anthropologische Perspektive gerade im Ausgang von der hermeneutisch-existenzphilosophischen Wendung, losgelöst von »inhaltlichen« Aussagen über den Menschen zu entfalten?¹⁵

2. Die Frage nach dem Menschen

In seinen Ausführungen zur »Frage nach dem Wesen des Menschen« in der Vorlesung vom Sommersemester 1934 distanziert sich Martin Heidegger von jenen Ansätzen, welche diese Frage durch bestimmte Speziesqualitäten beantworten.¹⁶ Eine solche, deskriptiv-klassifizierende Definition verfehlte das Wesentliche dessen, was den Menschen ausmacht. Heidegger um-

concept et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité-humaine. Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialisme, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir.«

¹⁵ Die folgenden Abschnitte (2–4) nehmen in kürzerer Fassung Ausführungen aus meinem Aufsatz auf: *Selbstsein und Selbstverständigung. Zur Hermeneutik des Selbst*, in: *Die Vermessung der Seele. Konzepte des Selbst in Philosophie und Psychoanalyse*, hg. v. E. ANGEHRN/J. KÜCHENHOFF, Weilerswist 2009.

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Wesen des Menschen*, in: DERS., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Vorlesung Sommersemester 1934), Gesamtausgabe Bd. 38, Frankfurt a.M. 1998, 29–78.

schreibt die relevante Differenz als eine zwischen der Was- und der Wer-Frage: Nicht »Was ist der Mensch?«, sondern »Wer bin ich?«, »Wer sind wir?« steht in Frage. Es geht nicht darum, charakteristische Eigenschaften des Menschen, analog zu den Merkmalen einer anderen Tierart, zu erfassen. Der Sonderstatus der Frage nach dem Menschen ist darin begründet, dass dem Menschen Eigenschaften nicht nur zukommen, sondern dass er sich zu ihnen verhält und dass sie für ihn in Frage stehen, dass er dasjenige Wesen ist, welches sich selbst die Frage nach dem, was es ist und sein soll, stellt. Das heißt: Relevanter als die formale Differenz zwischen Was- und Wer-Frage ist der von Heidegger damit verbundene Perspektivenwechsel von der Außen- zur Innenperspektive, zur Frage in der Ich-Form.¹⁷ Wenn Heidegger in *Sein und Zeit* den Menschen als jenes Wesen beschreibt, dem es »in seinem Sein um dieses Sein selbst geht«,¹⁸ so bringt er ein bestimmtes Sich-zu-sich-Verhalten, eine bestimmte Reflexivität als Wesenszug menschlicher Existenz zum Tragen. Es ist ein Wesenszug, den der Mensch mit keinem anderen Lebewesen teilt und der sich nach Heidegger der externen Betrachtungsweise der Wissenschaft entzieht. In dieser Selbstbezüglichkeit liegt, dass der Mensch sich fragend auf sich selbst bezieht. Wenn es ihm »um sein Sein geht«, so nicht wie einem Organismus, dem es um seine Selbsterhaltung geht.¹⁹ Der Mensch verhält sich reflektierend zu sich, zu seinem Leben und zu seinen Möglichkeiten. Er ist das Wesen, das nach den Worten von H.G. Frankfurt dazu fähig und darauf hin angelegt ist, »sich selbst ernst zu nehmen«, bezüglich seiner selbst Fragen zu stellen, die keine andere Spezies beschäftigt.²⁰ Er ist das Wesen, das an sich selbst die Frage richtet, wer es ist, was es will und was es tun soll.

Heideggers Ansatz der Frage nach dem Menschen legt den Vergleich mit den Leitfragen Kants nahe. Nach Kant sind die drei Hauptfragen der Philosophie – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? – auf die eine, zentrale Frage »Was ist der Mensch?« zurückzubeziehen. Wenn wir uns fragen, wie wir diese Rückbeziehung zu verstehen haben, so scheint die nächstliegende Deutung dahin zu gehen, dass die Antworten auf die drei ersten Fragen sozusagen Teilantworten auf die Schlussfrage

¹⁷ T. Wesche definiert die Anthropologie gerade durch die Verknüpfung beider Perspektiven, der wissenschaftlich-theoretischen Rede von dem Menschen und der Betroffenheitsperspektive des Sichverstehens in erster Person: T. WESCHE, Kierkegaard. Eine philosophische Einführung, Stuttgart 2003, 22.

¹⁸ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 12.

¹⁹ Eine andere Lesart vertritt Tugendhat, für den diese Formel den Menschen gerade nicht von anderen Tieren (nach Aristoteles [De Anima 415b1] sogar von allen Lebewesen überhaupt) unterscheidet: E. TUGENDHAT, Heideggers »Man« und die Tiefdimension der Gründe, in: *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft*, hg. v. BRUNNER/KELBEL, 77–100, hier 80.

²⁰ H.G. FRANKFURT, *Sich selbst ernst nehmen*, Frankfurt a.M. 2007, 15.

darstellen. Wenn wir wissen, worin die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen bestehen, welches seine moralischen Pflichten sind und worauf er hoffen darf, gewinnen wir Aufschluss über das, was der Mensch ist. Zum Menschsein gehört all dies als Dimension seiner Existenz. Die drei ersten Fragen weisen zurück auf das Sein des Menschen, dessen Wissen, Sollen und Hoffen in Frage steht.

Nun möchte ich im Folgenden nicht dieser Lesart folgen, sondern eine andere Deutung vorschlagen (nicht als exegetische These zu Kant, sondern als Interpretation der Sache). Ich gehe dabei von einer Beobachtung von Tugendhat aus, der auf eine sprachliche Asymmetrie im Katalog der vier Fragen hinweist. Die ersten drei Fragen – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? – sind in der ersten Person gestellt, die vierte – Was ist der Mensch? – in der dritten Person. Die ersten drei Fragen sind als Fragen der Selbstverständigung formuliert, die das Subjekt an sich selbst richtet und in denen es sich über sich selbst bzw. über etwas, das es zuinnerst betrifft, Klarheit verschaffen will. Die vierte, umfassende Frage ist aus der Außenperspektive gestellt und fragt, in der Logik metaphysischer Wesensfragen, nach der Bestimmung des Menschen. Wie ist dieser Perspektivenwechsel zu deuten, und wie lässt er sich mit Kants These verbinden, dass die drei ersten Fragen in der vierten zusammenkommen, in ihr ihre Wahrheit haben?

Die These, die ich hier vertreten will, lautet: Die Schlussfrage findet ihre Antwort nicht in den vorausgehenden Antworten, sondern in den vorausgehenden Fragen. Damit meine ich: Das Wesen des Menschen besteht darin, sich diese Fragen zu stellen. *Als Fragen* stehen sie für die Definition des Menschen. Der Mensch ist das Wesen, das sich je schon die Frage nach sich selbst stellt – die Frage danach, wer er ist und zu sein hat. Er unterscheidet sich durch diese grundlegende Reflexivität von anderen Lebewesen: Er hat ein Verständnis seiner selbst und verständigt sich über sich selbst. Dies bedeutet nicht einfach, dass er über ein bestimmtes Bild seiner selbst, ein Konstrukt des eigenen Selbst verfügt und in Vermittlung über dieses Schema sein Leben führt. Vielmehr geht es darum, dass der Mensch aus sich heraus eine Frage stellt, dass er nach dem fragt, was er selbst ist und wie er sich zu verstehen hat. Wenn die Anthropologie den Menschen als das »nicht festgestellte Tier« (Nietzsche) behandelt, so entspricht dieser Nicht-Festgelegtheit auf der Gegenseite die Interpretationsbedürftigkeit, die Notwendigkeit, sich eine bestimmte Auslegung, ein Verständnis seiner selbst zu erarbeiten. Menschliches Leben vollzieht sich so, dass der Mensch bestimmte Selbstbeschreibungen hervorbringt und vermittels dieser Selbstbeschreibungen derjenige ist, der er ist. Er ist das Wesen, das sich selbst versteht und sich über sich verständigt.

3. Der Mensch als das sich über sich verständigende Wesen

Selbstverständigung ist weder das Auffinden einer verdeckten Identität noch das bloße Konstruieren eines Bildes seiner selbst. Mich über mich verständigen heißt über mein Leben Klarheit erlangen, mit mir ins Reine kommen: erkennen, woher ich komme und wohin ich gehe, welche Möglichkeiten mir offenstehen und was mich erwartet, Lebensräume ausloten und Wege erproben. Solche Selbstverständigung ist nur einem Wesen zugänglich, das über die Sprache verfügt; zu Recht verbindet Tugendhat diese anthropologische Grundlagenreflexion mit der aristotelischen Formel vom Menschen als dem Lebewesen, das über den Logos verfügt. Sprache begründet den Raum, in dem sich menschliches Verstehen und Sich-über-etwas-Verständigen vollziehen. Sie ermöglicht die gleichzeitige Distanz und Reflexion in unserem Verhalten zur Welt und zu uns selbst. In ihr gründet das Potential des Fragens und damit des Verstehens. Nur wer sich selbst befragen kann, wer Fragen über sich selbst erörtern und Fragen an sich selbst richten kann, kann ein Verständnis seiner selbst erlangen. Nicht eine bloße Speziesdifferenz gegenüber anderen Lebewesen, sondern ein genuines Merkmal subjektiven Selbstseins ist damit benannt. Gegenüber traditionellen Kennzeichnungen ist damit ein anderer Akzent gesetzt: Nicht Selbstbewusstsein, Freiheit, Verantwortlichkeit oder Rationalität definieren hier das menschliche Sein, sondern jene spezifische Selbstbeziehung, in welcher der Mensch sich über sich selbst verständigt. Selbstsein vollzieht sich als Hermeneutik des Selbst: als Bemühen um ein Verständnis seiner selbst in einem vielschichtigen Prozess des Fragens, Erforschens, Auslegens und Entwerfens. Im Folgenden geht es darum, einige Strukturmerkmale dieser Selbstverständigung festzuhalten.

Reflexivität und Individualität. – Als erstes ist an die Doppelperspektivität von erster und dritter Person anzuknüpfen. Sie steht hier nicht wie in den Kontroversen um die Naturalisierung als Divergenz von Beschreibungsperspektiven des Mentalen zur Diskussion. Die Erste-Person-Perspektive ist nicht eine des Feststellens, sondern des Fragens – eines Fragens, das vom Subjekt ausgeht, das an es selbst gerichtet ist, das es selbst betrifft und auf das es allein zu antworten vermag.

In seiner großangelegten Untersuchung über die Genealogie des modernen Subjekts²¹ hat Charles Taylor zwei Unterscheidungen herausgestellt, die für die Verständigung über sich bedeutsam sind: die Unterscheidungen von Allgemeinem und Besonderem, von Innen und Außen. Das eine ist die Differenz zwischen der Allgemeinheit des menschlichen Wesens und der Individualität des sich über sich verständigenden Subjekts. Interessiert

sich die metaphysische Tradition vornehmlich für das, was die Menschen als solche auszeichnet, so gilt die Hermeneutik des Selbst auch demjenigen, was ein Individuum von anderen unterscheidet und die Besonderheit seines Charakters oder seines Lebens ausmacht. Das zweite ist die Differenz von Innen und Außen, durch welche erst der Raum der Innerlichkeit eröffnet wird und die Perspektive der ersten Person bzw. die »radikale Reflexivität« im Selbstverhältnis zustande kommt.²² Eine solche ist nach Taylor beispielsweise in den antiken Kulturen der Selbstsorge, wie sie Foucault in seinen Vorlesungen über die »Hermeneutik des Subjekts« nachzeichnet, noch nicht gegeben.²³ Hier geht es um Techniken des Selbst, Praktiken der Sorge um die Seele und den Leib, die gleichsam wie medizinische und erzieherische Vorschriften aus der Perspektive des Arztes und Vorgesetzten beschreibbar sind. Demgegenüber ist eine Hermeneutik des Selbst auf den Zugang von innen angewiesen. Beide Merkmale sind im Konzept des Selbst als Selbstverständigung mit gleicher Stringenz zur Geltung zu bringen: die unvertretbare Singularität und die radikale Reflexivität. Es geht für den Menschen nicht einfach darum zu wissen, worin die Bestimmung des Menschseins besteht. Er will ein Verständnis erlangen, das ihn in seinem Menschsein *und* in seiner unvertretbaren Einzelheit betrifft; und er will ein Verständnis erlangen, das nur er selbst, nicht ein anderer an seiner Stelle, suchen, erarbeiten und besitzen kann. Nicht ein anonymes Wissen von sich, sondern ein personales Fürsichsein liegt dem Selbst zugrunde.²⁴

Theoretischer und praktischer Selbstbezug. – Zweierlei wird thematisch, wenn wir uns über uns selbst verständigen oder wenn wir die Frage aufwerfen, was der Mensch sei. Von zentraler Bedeutung für mein Selbstbewusstsein ist evidenterweise die praktische Frage, wer ich bin und wie ich leben soll; doch bedeutet dies nicht, dass sie als solche für das Ganze menschlicher Selbstverständigung steht. Der Mensch, der über sich Klarheit erlangen will, interessiert sich nicht nur dafür, was er tun soll; er will auch wissen, wer er ist, woher er kommt und wohin er geht, was ihn von anderen unterscheidet. Er will erforschen, was seine wahren Bedürfnisse sind, welches die Möglichkeiten und Grenzen seines Lebens sind, er will sich in seinen Fähigkeiten und seinen Schwächen kennenlernen. Seine Suche umfasst die praktische und die theoretische Orientierung, wobei beide Fragerichtungen in sich schillernd und vielfältig sein können. Die theoretische Selbsterkenntnis kann meine Eigenschaften, Fähigkeiten und Wünsche betreffen, aber auch meine Herkunft und Vergangenheit, verdeckte Seiten meines Charakters und verdrängte Erlebnisse; die praktische Verständigung

²² Ebd., 240ff.

²³ M. FOUCAULT, Die Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82), Frankfurt a.M. 2004; vgl. TAYLOR, Quellen des Selbst, 240ff.

²⁴ Vgl. HENRICH, Denken und Selbstsein, 61.

²¹ CH. TAYLOR, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M. 1996.

kann auf das zielen, was ich letztlich und im Ganzen will, aber auch danach fragen, was ich tun und welche Werte ich achten soll. Dem idealtypischen Gegensatz von Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung entsprechen in der Realität zugleich fließende Übergänge, Verbindungen und Mischungen.

Exemplarisch ist dieses Ineinander in neueren Theorien dort herausgestellt worden, wo auf Gefühle als Basis des Verstehens und Sicherfahrens rekuriert wird. Affektivität ist die bevorzugte Dimension, in der ich mir ganzheitlich gegeben bin, mit meinem Leben im Ganzen konfrontiert bin – allerdings in einer impliziten Form, die zugleich Motiv für das Bemühen um eine explizite Verständigung und Selbstaufklärung ist.²⁵

Erkenntnis und Entwurf. – Sowohl theoretische wie praktische Selbstinterpretationen werden in unterschiedlichen Modalitäten vollzogen – als Feststellung und Entwurf, Erkenntnis und Konstruktion. Mich darüber verständigen, wer ich bin, bewegt sich nicht nur im Spannungsverhältnis zwischen der Einsicht in mein faktisches Sosein und der praktischen Überlegung, wie ich sein möchte oder sein sollte. Schon mein ›theoretisches‹ Selbstbild geht nicht in der deskriptiven Feststellung auf. Meine Identität ist nicht ein Vorliegendes, das ich nur zu erforschen und reflexiv anzueignen hätte. Sie ist ebenso Resultat meiner Beschreibung. In ihre Konstruktion gehen alle Formen der verstehenden, analysierenden, systematisierenden Betrachtung ein, wie sie unseren hermeneutischen Umgang mit Sinngebilden der Lebenswelt und Geschichte ausmachen. Schematisch können wir darin drei Grundhaltungen unterscheiden: ein rezeptives Erfahren und Bemühen um Verständnis, ein kritisches Auflösen falscher Deutungen und Selbstbilder, ein konstruktives Entwerfen neuer Interpretationen. Sich um ein Verständnis seiner selbst bemühen heißt zum einen, sich erkennen wollen in seinem Sein und Gewordensein, seinen Charakter, seine Wünsche, seine Geschichte vergegenwärtigen und begreifen. Es heißt zum anderen, sich kritisch mit Bildern auseinandersetzen, die ich selbst und andere von mir haben, Dunkelheiten und Selbstmissverständnisse aufhellen, Verzerrungen und Verdrängungen in meiner Selbstwahrnehmung korrigieren. Und es heißt drittens, ein Bild konstruieren, eine Geschichte erzählen, eine Identität entwerfen, in denen ich mich selbst finde, in denen ich mich ausdrücke und über die ich ein Verständnis meiner selbst gewinne. In meiner Selbstbeschreibung verbinden und überlagern sich Formen der Selbstanalyse und der Selbstkritik, der Selbstbestimmung und des Selbstentwurfs, Bewegungen des Zurückgehens in die Herkunft und Ausgreifens auf Kommen, des Insichgehens und Sichausdrückens. All dies sind Momente einer Reflexion, in der ich mir gegenwärtig, mit mir eins werde (oder mich verfehle).

²⁵ Vgl. U. WOLF, Gefühle im Leben und in der Philosophie, in: Philosophie der Gefühle, hg. v. H. FINK-EITEL/G. LOHMANN, Frankfurt a.M. 1993, 112–135.

Selbstbezug und Weltbezug. – Wenn die radikale Reflexivität für Selbstverständigung essentiell ist, so geht diese doch nicht im reinen Selbstbezug auf. Selbstverständigung vollzieht sich in der Dialektik von Selbstbezug und Weltbezug. Wie ich mich selbst sehe, ist nicht unabhängig davon, wie ich die Welt sehe, und mein Selbstverständnis wirkt sich auf mein Weltverständnis aus. Kein Subjekt kann in Selbstabschließung mit sich ins Reine kommen. Mein Selbstbild und mein Selbstgefühl bleiben gleichsam in der Schwebe ohne Bezug darauf, wie andere mich sehen, welche Möglichkeiten mir die Welt eröffnet, wieweit die Geschichte für mich bedeutsam ist. Wie keiner glücklich sein kann, wenn die Welt für ihn ohne Sinn ist, so sind sein Selbstentwurf und seine Selbstfindung auf ein Korrespondieren mit der Welt, ein Entgegenkommen der Welt angewiesen. Verstehen nimmt die Wirklichkeit in ihrer Bewandnis für den Menschen wahr. Sich über sich verständigen heißt sich über den Menschen und seinen Ort im Sein verständigen – darüber, wieweit sich die Welt dem Menschen öffnet, die Dinge für ihn lesbar sind und umgekehrt der Mensch »in die Welt passe«²⁶.

P. Ricœur hat die Aufspaltung des Selbstbezugs als Merkmal hermeneutischen Denkens unterstrichen. Sichverstehen vollzieht sich nicht in immanenter Reflexion, sondern in Vermittlung über die Lebensäußerungen und die Hervorbringungen der geschichtlichen und kulturellen Welt.²⁷ Hermeneutik reformuliert den Gedanken Hegels und Diltheys, dass der Mensch sich nicht in sich, sondern in seinem Ausdruck erkennt, von einer Äußerung her, die nicht nur die eigene ist, sondern die Gestalt einer Welt, der wir zugehören und in der sich lebensweltliche Sinnstiftungen und Wirklichkeitsdeutungen ausgebildet und sedimentiert haben. Wichtig ist, dass diese Ausweitung eine ist, die, auch wenn sie nicht aus dem Selbst hervorgeht, doch in dessen eigenstes Verständnis eingeht. Der Mensch versteht sich selbst, indem er sich zugleich als Gegenüber wie als Teil einer Welt versteht. In letzter Ausweitung berührt sich dieser hermeneutische Ausgriff mit der eingangs genannten Verschränkung von Subjektivitätsphilosophie und Metaphysik, indem das Subjekt sich und die Welt in ein Ganzes einbegriffen weiß und von einem Grund her versteht, der beiden vorausliegt.²⁸

Selbsterkenntnis und Selbstsein. – Das Ziel solcher Verständigung über sich ist kein rein kognitives. Selbstverständigung strebt nicht allein nach Wissen; ihr Ziel ist eines des Erkennens und des Seins. Sie will dem Subjekt ein Bild seiner selbst vermitteln, in welchem es sich selbst, sein eigenstes Wesen

²⁶ So Kant in einer nachgelassenen Reflexion mit Bezug auf die Erfahrung des Schönen: I. KANT, AA XVI, 127: »Die Schöne Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt passe«.

²⁷ P. RICŒUR, Existence et herméneutique, in: DERS., Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris 1969, 7–28, hier 10.

²⁸ HENRICH, Denken und Selbstsein, 35, 74f.

und sein faktisches Sosein erkennen und verstehen kann. Gleichzeitig ist dieses Bild eines, das nicht nur unser Sein reproduziert, sondern in es ein-geht und es mit konstituiert. Selbsterkenntnis ist eine Form der Selbstfindung und Selbstwerdung, ein Vollzug, in welchem es dem Subjekt in prägnantem Sinn ›um sein Sein‹ geht. In ihm artikuliert sich ein Seinsstreben, das durch Zielvorstellungen wie Selbst-Sein, Einssein mit sich, Ganzheit, Selbstpräsenz bestimmt ist.

Dieses Streben lässt sich nach zwei entgegengesetzten Stoßrichtungen spezifizieren, als deren Fluchtpunkte Anfang und Ende, Herkunft und Ziel fungieren. Nach beiden Richtungen können Selbstpräsenz und Selbstkoinzidenz als Ideal projiziert werden. Schematisch entspricht ihnen ein Streben nach Ursprünglichkeit auf der einen, ein Verlangen nach Erfüllung auf der anderen Seite. Selbstfindung möchte zum einen ganz aus sich selbst kommen, sich als Subjekt in seiner unverwechselbaren Ursprünglichkeit realisieren. Es ist die Sehnsucht, im emphatischen Sinne Subjekt des eigenen Tuns und Erlebens, Anfang und Urheber seiner Existenz und seiner Geschichte, Autor seiner Selbstbeschreibung und Selbstbestimmung zu sein. Nach der Gegenrichtung zielt Selbstverständigung darauf, in der Selbstartikulation mit sich zur Deckung zu kommen, den impliziten Entwurf in seiner Lebensgestaltung und Selbstauslegung einzuholen. Es ist der Wunsch, sich im Ganzen seines Seins gegenwärtig zu werden. Selbstredend schließt dies keine materialiter erschöpfende Darstellung ein, und ebenso wenig muss solche Verständigung ein ganzheitlich-kohärentes Bild des eigenen Selbst zeichnen. Hermeneutik des Selbst hat sich an Brüchen und Lücken abzarbeiten und diese, soweit sie unser Selbst mit ausmachen, in das Verständnis unserer selbst zu integrieren. Nicht die inhaltliche Vollständigkeit und Geschlossenheit, sondern dass das Subjekt in seinem Fragen und Deuten sich selbst erreicht, in gewisser Weise zu sich selbst zurückkehrt, ist das Telos. Dass ich selbst es bin, der die Frage nach meinem Sein stellt, und dass ich in deren Beantwortung zu mir selbst komme, nicht vorgegebene Bilder und fremde Projektionen finde, macht Selbstverständigung zum Weg der Selbstwerdung.

4. Zwischen Selbstfindung und Selbstverfehlung

Selbstverständigung, wie sie im Vorausgehenden gezeichnet wurde, bewegt sich zwischen Gelingen und Scheitern. Sie kann ihr Ziel der Selbsttransparenz und Selbstwerdung erreichen oder verfehlen. Darin hat sie teil an der Eigenart hermeneutischer Arbeit, die sich im Bemühen um Sinn an dem abarbeitet, was sich dem Verstehen widersetzt – am Nichtsinn und Widersinn, an den Grenzen des Verstehens. In dem Maße, wie das Subjekt sich über sein Wollen und Sein nicht klar werden kann, haftet ihm nicht nur

ein kognitives Defizit an. Defizitär bleibt ebenso sein Selbstsein, in welchem es sich nicht als sich selbst entwerfen und als sich selbst finden kann. Uneinholbar bleibt ihm die retrospektive wie die prospektive Selbstpräsenz, die Identität des Ursprungs wie des Abschlusses: der Mensch kommt nie ganz aus sich und gelangt nie vollständig zu sich.

Hermeneutische Theorien haben diese Unabschließbarkeit des Verstehens in vielen Varianten beschrieben. Für klassische Hermeneutik geht es hier um eine Offenheit, die konstitutiv zum menschlichen Sprechen wie zu jeder Interpretation gehört. Kritische Versionen der Hermeneutik wie die Dekonstruktion haben diese Unabschließbarkeit zusätzlich akzentuiert und dem Streben nach Selbstidentität das zweifache Entgleiten – in der Uneinholbarkeit des Anfangs und im unablässigen Aufschub – entgegengestellt. Die Frage ist, wieweit solche Nichtidentität die Endlichkeit der *conditio humana* definiert oder ein Negatives, ein Sichverfehlen benennt, gegen das sich menschliches Leben zur Wehr setzt und das in einem gelingenden Existenzvollzug prinzipiell zu überwinden wäre. Um dieser Frage nachzugehen, scheint es sinnvoll, in dem, was sich dem Verstehen entzieht, unterschiedliche Formen auseinanderzuhalten.²⁹

Die nächstliegende Form ist der verdeckte, implizite, unzugängliche Sinn, mit dem das Bemühen um Verständnis konfrontiert ist. Es ist dies gewissermaßen der Normalfall menschlicher Verständigung, die hermeneutische Situation der Existenz: Der Mensch ist sich selbst nicht in Transparenz gegenwärtig, sondern hat ein Verständnis seiner selbst erst zu gewinnen, indem er sich an der Verworrenheit, Dunkelheit, Verdecktheit seiner selbst abarbeitet. Nicht nur das Andere und Ferne ist uns entzogen. Fremde sind wir uns selbst, und zum Teil ist der Widerstand, den das Subjekt der eigenen Einsicht leistet, hartnäckiger als die Verborgenheit des Anderen. Hermeneutik des Selbst meint eine Arbeit des Verstehens, in welcher das Subjekt mit dem Unverständlichen in sich selbst zu tun hat.

Ein zweiter Gegensatz zum Verstehen liegt in dem Sinnfremden, Nichtsinnhaften, das gleichwohl unser Verständnis und Befinden tangiert. Menschen leben nicht nur in der Welt des Verstehbaren, sondern auch des Nichtsinnhaften: sie haben einen Körper, sie existieren unter materiellen Gegenständen und haben mit Fakten der Welt zu tun, mit denen sie unabhängig von Sinnbezügen interagieren. Die Frage ist, inwiefern der subjektive Selbstbezug als fragend-verstehender über den Kreis des Bewusstseins hinausweist und auch das Individuum in seiner Materialität und Äußer-

²⁹ Vgl. E. ANGEHRN, Vom Sinn des Sinnlosen. Die Herausforderung der Psychoanalyse für die Philosophie, in: Freuds Aktualität, hg. v. W. MAUSER/J. PFEIFFER, Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse, Band 26, Würzburg 2006, 85–96; DERS., Negativistische Hermeneutik. Zur Dialektik von Sinn und Nichtsinn, in: Negativität und Unbestimmtheit. Beiträge zu einer Philosophie des Nichtwissens (FS für G. GAMM), hg. v. A. HETZEL, Bielefeld 2009.

lichkeit betrifft. Psychoanalyse hat nach P. Ricœur mit der Transformation von Kraft in Sinn zu tun; Phänomenologie reklamiert die Miteinbeziehung des Leibes in die Deskription des Erlebens; Dekonstruktion beharrt auf der Materialität als bedeutungsrelevanter Dimension von Sinngebilden. Doch bleibt im Einzelnen zu spezifizieren, in welcher Weise sinnfremde Daten und Schichten unserer selbst in das Verständnis unseres Lebens eingehen oder diesem fremd bleiben.

Eine dritte Weise des Sinnentzugs ist schließlich die des negativen Sinns, der sich der rationalen oder affektiven Integration ins Verstehen widersetzt. Nicht der dunkle Sinn oder der Nichtsinn, sondern der Widersinn ist hier das Andere zum Verstehen. Gemeint ist nicht der logische Widersinn, den wir rationalerweise nicht denken können, sondern eines, das wir nicht in unser Selbstverständnis bzw. unser Verständnis der Welt aufnehmen können, weil wir damit nicht zurechtkommen, weil wir es nicht ertragen, nicht wollen können. Das Negative, das Leiden, das Böse sind Provokationen für das Denken und Schwellen des Verstehens. Sofern solche Erfahrung zum menschlichen Leben gehört, schließt eine nicht-reduktive Hermeneutik die Auseinandersetzung mit erlebensmäßiger Negativität ein. Zu fragen ist, welchen Status das Negative hat, mit dem wir in solchem Verstehen konfrontiert sind. Ist es die Negativität der Existenz, die Endlichkeit und der Mangel, die menschlichem Leben unabdingbar sind? Ist es das Negative der bestehenden Welt, das als Entfremdung, Herrschaft, Unrecht, Destruktion begegnet? Ist es das metaphysische oder theologische Negative – die unerlöste Natur, das Böse, die Sinnlosigkeit der Existenz und des Alls?³⁰ Negativistische Autoren wie Adorno bringen dieses ganze Spektrum in den Blick, wobei ein Hauptakzent der Negativität der realen Welt gilt; existenzphilosophische, phänomenologische und psychoanalytische Konzepte unterstreichen die Mangelstruktur des Daseins, das nie zu stillende Begehren und die Unmöglichkeit des vollständigen Einsseins. Es hängt gewissermaßen von einer fundamentalphilosophischen Option ab, in welcher Tiefe und Durchgängigkeit eine Hermeneutik des Selbst – wie Hermeneutik überhaupt – im Negativen gründet, das Selbstsein sich im Widerstand gegen das Negative behauptet.

5. Anthropologie und menschliches Selbstsein

Wenn wir diese Überlegungen auf die Auseinandersetzung um die Anthropologie zurückbeziehen, so wird deutlich, inwiefern die eingangs im Kontext der Existenzphilosophie skizzierte Opposition zwischen einer

³⁰ Vgl. I.U. DALFERTH, *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem*, Leipzig 2006.

Reflexion auf das Selbst und dem Ansatz der Anthropologie als überspitzter, unzulänglicher Gegensatz zu gelten hat. Vielmehr hat es sich nahegelegt, beide Perspektiven so aufeinander zu beziehen, dass die Frage nach dem Wesen des Menschen ihre Antwort gerade im Eingehen auf die Form des menschlichen Selbstverhältnisses findet. Zur Diskussion steht nicht eine abstrakte Selbstsetzung als Antithese zum vorgegebenen Wesen. Im Zentrum der Frage, was der Mensch sei, steht die Reflexion des Menschen über sich selbst. Anthropologie hat den theoretischen Blick auf *den* Menschen mit dem Eingehen auf die reflexive Innenperspektive, auf das Selbstverhältnis des Menschen zu verknüpfen, welches im Innersten ein Verhältnis des Verstehens, der Verständigung des Menschen über sich selbst ist. Dass der Mensch das verstehende und sich über sich verständigende Wesen ist, macht seine erste, grundlegende Definition aus.

In ihr erschöpft sich nicht unser Bild des Menschen. Wenn Tugendhat »die Selbstreflexion, nicht des Individuums, sondern über uns als Menschen« als die weiterhin »zentrale Thematik der Philosophie«³¹ zur Geltung bringt, so verbindet er diese Betonung der Allgemeinheit mit der Kritik am hermeneutischen Ansatz Heideggers, der zu Unrecht die Dimension des Logos und der Rationalität als etwas Sekundäres behandelt und aus der Besinnung auf den Menschen und den Begriff des Verstehens ausgeschlossen (und dadurch auch die Dimension der Überlegung in der sokratischen Frage nach dem richtigen Leben verfehlt) habe. Dem Urteil Tugendhats über die Grenzen des Heideggerschen Ansatzes ist hier nicht zu widersprechen. Gleichwohl ist die von ihm vorgenommene Profilierung der Selbstreflexion ihrerseits zu hinterfragen. Gerade im Kontext des Selbstverhältnisses scheint es mir wesentlich, sowohl die Engführung auf das Praktische wie die Ausrichtung auf das Allgemeine (und schließlich die Zentrierung des Verstehens auf das Begründen) durch ihren Gegenpart zu ergänzen.

Selbstverständigung, die gleichsam an die Stelle der objektiven Bestimmung des Menschseins tritt, hat sich als ein zugleich praktisches wie theoretisches Verhältnis zu sich selbst erwiesen. Es ist ein Selbstverhältnis, in welchem der Mensch sich fragend an sich selbst richtet, an sich als Menschen wie als Einzelnen die Frage stellt, wer er ist, was er will und wie er leben soll. Dieses Verständnis seiner selbst, in welchem der Mensch sich je schon gegeben ist und das er immer neu gewinnen muss, das sich immer zwischen Verstehen und Nichtverstehen, Sichfinden und Sichverfehlen vollzieht, ist die Basis seines Selbstseins. Es ist der Kern jenes Selbst, das sein Leben entwirft und die Welt gestaltet, an das der Appell des Anderen ergeht, das Ansprüche auf Wahrheit und Richtigkeit aufnimmt und seinerseits geltend macht. Das (Sich-)Verstehen ist Kern und Basis des Überlegens und rationalen Begründens; den Menschen als verstehendes und

³¹ TUGENDHAT, *Anthropologie statt Metaphysik*, 18.

sich-verstehendes Wesen zu bestimmen, widerspricht nicht seiner Bestimmung zur Rationalität. Dass es dem Menschen aufgetragen ist, sich über sich selbst zu verständigen, meint auch ein Bedürfnis und eine Forderung³², die eine kritische, reflektierte Aufklärung über das eigene Sein und Wollen einschließt. Doch ist es wichtig, gleichsam vorausliegend zu dieser höherstufigen rationalen Selbstfindung das eigene hermeneutische Potential des Verstehens, des Fragens, Erschließens und Auslegens zur Geltung zu bringen, das nicht im Freilegen von Implikationen und Überprüfen von Argumenten aufgeht. Der Mensch ist ursprünglich ein verstehendes, ein sich verstehendes und sich über sich selbst verständigendes Wesen. Dies ist seine erste anthropologische Bestimmung, die ihn endgültig von allen anderen Lebewesen scheidet. Sie ist ihm nicht nur Ausgangspunkt, sondern zugleich Forderung und Ziel. Gelingendes Leben ist auf das Gelingen der Verständigung über sich selbst verwiesen. Dass diese immer gebrochen und unvollständig bleibt, sich in der unlösbaren Spannung zwischen Erhellung und Verdeckung, Sichfinden und Sichverfehlen vollzieht, ist Kennzeichen der Endlichkeit der Existenz.

³² Den Forderungscharakter der Selbstverständigung stellt T. Wesche bei Kierkegaard heraus: WESCHE, Kierkegaard, 90.

JAKOB TANNER Verwirklichung als Bewahrung des Möglichen. Der Mensch in der Perspektive der historischen Anthropologie	141
URSULA RENZ Notwendige Substanz und freie Menschen. Zur Modalmetaphysik und Anthropologie in Spinozas Ethik	159
STEPHAN SCHAEDE Religiöse Möglichkeitsorgane diesseits und jenseits des menschlichen Leibes? Zur religionsphilosophischen Relevanz der Seele	175
II. In theologischen Perspektiven	
THOMAS KRÜGER Wirklichkeiten und Möglichkeiten des Menschseins nach der Hebräischen Bibel	205
JEAN ZUMSTEIN Krise des Wissens und Entstehung des Glaubens. Zu einem Aspekt der johanneischen Anthropologie.....	217
PIERRE BÜHLER Zwischen-Sein als Grundperspektive der theologischen Anthropologie – in systematischer Anlehnung an Luthers Genesisvorlesung	233
DIRK EVERS Menschsein zwischen Wahrheit und Wirklichkeit. Versuch einer anthropologischen Interpretation der Rechtfertigungslehre	253
REINER ANSELM Geschaffen – geboren – gemacht. Normative Konzepte des Menschseins im Zeitalter der Nano- technologie – eine theologische Perspektive	273
RALPH KUNZ »Was bei den Menschen unmöglich ist ... « Überlegungen zum Menschenbild der homiletischen Anthropologie	285