

Year: 2012

Das Menschenbild zwischen Hermeneutik und Naturalismus

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A6008470>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (2012) Das Menschenbild zwischen Hermeneutik und Naturalismus. In: Psychotherapie und Neurowissenschaften : Integration - Kritik - Zukunftsaussichten. Bern, S. 103-114

5

Das Menschenbild zwischen Hermeneutik und Naturalismus

Emil Angehrn

«Was ist der Mensch?» – die Frage, die Immanuel Kant als die Schlüsselfrage der Philosophie definiert hat, betrifft nicht nur die Philosophie. Für die Philosophie ist sie kein Thema neben anderen, sondern, so meint Kant, diejenige Frage, auf die sich alle anderen Leitfragen – die Fragen der Erkenntnistheorie, der Ethik, der Religions- und Geschichtsphilosophie – letztlich zurückführen lassen.³ Doch ist es eine Frage, die keineswegs nur die philosophische Disziplin, sondern jeden Einzelnen in seinem Leben betrifft. «Wer bin ich?» «Was ist der Sinn meines Lebens?» sind Fragen, die sich dem Menschen in seinem Leben stellen, die er zu beantworten sucht, möglicherweise auch verdrängt, deren Beantwortung ihm gegebenenfalls Schwierigkeiten bereitet, an der er scheitern kann.

In gewisser Weise ist das Stellen der Fragen ebenso wichtig wie die Antwort. Man hat den Menschen als das Wesen definiert, das sich die Frage nach sich selbst stellt – die Frage danach, wer er ist und wer er zu sein hat. Man kann diese Definition eine hermeneutische Definition des Menschen nennen, eine Definition, die das Wesen des Menschen nicht über irgendwelche besonderen Eigenschaften oder Fähigkeiten – Vernunft, Freiheit – definiert, sondern über das Verstehen und Sichselbst-

verstehen. Der Mensch lebt so, dass er sich zugleich um ein Verständnis seiner selbst bemüht. Solche Selbstverständigung meint weder das bloße Auffinden einer vorgegebenen Identität noch das willkürliche Konstruieren eines Selbstbildes oder eines Lebensplans. Mich über mich verständigen, heißt über mein Leben Klarheit erlangen, mit mir ins Reine kommen, erkennen, wer ich bin und wer ich sein will. Es heißt erforschen, welche Möglichkeiten mir offenstehen und was mich erwartet, Lebensräume ausloten und Wege erproben. Der Mensch unterscheidet sich durch diese grundlegende Reflexivität von anderen Lebewesen: Er hat ein Bild seiner selbst und verständigt sich über sich selbst. Dies heißt nicht einfach, dass er über eine bestimmte Vorstellung von sich selbst verfügt und in Vermittlung über diese Vorstellung sein Leben führt.⁴ Es geht vielmehr darum, dass er eine Frage aufwirft – eine Frage in erster Person, die er aus sich heraus stellt und in der er sich selbst zum Gegenstand wird. Wenn die mo-

3 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 833f.; *Logik*, A 25.

4 Vgl. Thomas Metzinger, *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*, Paderborn: mentis 1993, ²1999.

derne Anthropologie den Menschen als das «nicht festgestellte Tier» (Nietzsche) beschrieben hat, so ist damit ein Wesenszug angesprochen, der nach zwei Seiten zu explizieren ist: Was nach der einen Seite die Instinktarmut, das Nicht-Festgelegtsein im Verhalten und in den Entwicklungspotenzialen des Menschen ist, ist nach der Gegenseite die Offenheit und in eins damit die Interpretationsbedürftigkeit, die Notwendigkeit, sich eine bestimmte Auslegung, ein Verständnis seiner selbst zu erarbeiten. Der Mensch, so hat dies der kanadische Philosoph Ch. Taylor formuliert, ist «das sich selbst interpretierende Tier»⁵. Menschliches Leben vollzieht sich nicht einfach als organischer Prozess, sondern so, dass der Mensch bestimmte Selbstbeschreibungen hervorbringt und vermittels dieser Selbstbeschreibungen derjenige ist, der er ist.

Dieses Verständnis des Menschen ist es, mit dem ich mich in den folgenden Ausführungen beschäftigen möchte. Es entspricht einem Menschenbild, das in der Diskussion alles andere als unstrittig ist. Es gibt in der Philosophie ebenso wenig wie in den Humanwissenschaften oder gar den Life Sciences ein Einvernehmen darüber, als was wir den Menschen zu verstehen haben. Entsprechend kann eine Überlegung über ein hermeneutisches Menschenbild nicht umhin, sich in einem weiteren Kontext der Diskussion über den Menschen zu situieren. Ich habe das einschlägige theoretische Spannungsfeld in der philosophischen Debatte im Untertitel meines Beitrags durch die beiden Pole der Hermeneutik und des Naturalismus umrissen. Es sind erkenntnistheoretische und ontologische Konzepte, die gleichermaßen die anthropologische Frage nach dem Menschen bestimmen.

Ich werde in einem ersten Schritt zuerst kurz an den eigenartigen Wandel im Status des Menschen in der modernen Philosophie erinnern und dann auf jene spezifische Infragestellung des Subjekts zu sprechen kommen, die unter dem Titel des Naturalismus bzw. im

Programm einer Naturalisierung des Geistes debattiert wird. Danach werde ich in einem zweiten Teil das Gegenmodell eines hermeneutischen Bildes vom Menschen in einigen Hauptlinien nachzeichnen und zur naturalistischen Reduktion in ein Verhältnis setzen.

5.1 Infragestellungen des Subjekts

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, so ist vor allem im 19. Jahrhundert der direkte Einspruch gegen ein überhöhtes Bild vom Menschen in vielfachen Varianten formuliert worden. Verwiesen sei nur auf Darwin, Nietzsche und Freud. Problematisiert wird die Vorstellung vom souveränen, sich selbst transparenten und seiner selbst mächtigen Subjekt. Die polemische Spitze richtet sich nicht nur gegen traditionale Ideen des Menschen als Vernunftwesen, sondern gegen spezifisch neuzeitliche Potenzierungen subjektiver Autonomie und Handlungsmacht.

Der ambivalente Status des Subjekts findet sich in der modernen Ideengeschichte in eine gegenläufige Bewegung auseinandergelegt. Der Ermächtigung des Subjekts zum Zentrum der Wirklichkeitsbetrachtung folgt die Dezentrierung, die das Subjekt an den Rand drängt oder es im Gefüge der Beziehungen und

⁵ Charles Taylor, «Self-interpreting animals», in: *Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press 1985, S. 45–76.

Strukturen aufgehen lässt. Die Idee des souveränen Subjekts wird in Geschichte und Gesellschaft zurückgenommen, als abstrakt-ideologische Figur entlarvt und in seinem Herrschaftsanspruch suspendiert. Dies trifft den idealistischen Begriff der Subjektivität ebenso wie das existentialistische Konzept des individuellen Selbst und die geschichtsphilosophische Vision eines sein Schicksal meistern den Menschen. Mit den theoretischen Depotenzierungen gehen reale Entmächtigungen einher, in denen der aufklärerische Fortschrittsoptimismus in Erfahrungen der Ohnmacht 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 sein⁶.

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 bzw. eine theoretische Korrektur in der Auffassung des Menschen. Teils geht es hier um den Aufweis der Endlichkeit des Subjekts, um seine Geschichtlichkeit, seine Bedingtheit durch die Gesellschaft, die eigene Leiblichkeit oder das Unbewusste. Teils sind es Sichtweisen, welche neuen wissenschaftlichen Orientierungen entstammen und zu einem *reduktionistischen* Verständnis des Subjekts bzw. des Geistes führen: Materialismus, Naturalismus, Künstliche Intelligenz, Neurowissenschaften sind Stichworte, die dieses Feld aktueller Auseinandersetzung um das Subjekt definieren. In Frage steht, 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.

Auf der anderen Seite sind die *realhistorischen* Prozesse zu nennen, die das Schicksal des Individuums bestimmen. 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.

Im Ganzen erweist sich die Stellung des Subjekts in der Moderne in vielfacher Weise als ambivalent. Dabei liegt der Zwiespalt nicht nur im strukturellen Spannungsverhältnis zwischen der Allmacht und der Ohnmacht des Subjekts als solcher. Er liegt ebenso in der divergierenden Wahrnehmung und Wertung dieser Polarität. In ganz verschiedener Einstellung wird die Entmachtung des Subjekts vergegenwärtigt. Auf der einen Seite geht es um die bloße Feststellung einer theoretischen Verschiebung, um die Korrektur einer unhaltbaren Konzeption oder den Nachvollzug eines ideen- wie realhistorischen Wandels, in dessen Verlauf der Mensch seine zentrale Stellung verliert. Auf der anderen Seite haben wir kritisch wertende Stellungnahmen, und zwar sowohl solche, welche die falsche Verabsolutierung des Subjekts anprangern, wie entgegengesetzte, welche die Unterdrückung und Ausschaltung des Individuums kritisieren. In verschiedenster Weise wird die Überwindung des Subjekts festgestellt, verkündet, gefordert und kritisiert. Diese schillernde Konstellation ist der Hintergrund, vor dem zu fragen ist, was die neueren Tendenzen des Naturalismus für unser Verständnis des Menschen bedeuten.

Die Herausforderung des Naturalismus

Die materialistische Sichtweise auf den Menschen hat in den letzten Jahrzehnten durch die Fortschritte der Gehirnforschung neue Aktualität gewonnen. Je genauer sich nachzeich-

⁶ Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 18. Vorl., Gesammelte Werke Bd. 11, Frankfurt am Main: Fischer 1999, S. 294.

nen 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.⁷

Indessen ist die Frage, was die These des Naturalismus genau beinhaltet. Zu unterscheiden sind eine schwächere und eine stärkere Lesart. Nicht strittig sind Entsprechungen von psychischen und physischen Prozessen, die einer Korrespondenz zwischen psychologischen Beschreibungen, die aus der Binnenperspektive des erlebenden Subjekts formuliert sind, und Beschreibungen aus der externen Beobachterperspektive zugrunde liegen. Indessen ist die bloße These des Parallelismus oder irgendwelcher Entsprechungen 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. Der amerikanische Philosoph John Searle hat sieben verschiedene Muster auseinandergehalten, nach denen der zeitgenössische Materialismus das Phänomen des Bewusstseins von anderem her zu erklären sucht.⁸ 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, Erinnerun-

gen, Denk- und Erkenntnisprozesse – «in Wirklichkeit» nichts anderes als neurophysiologische Sachverhalte.⁷ Psychologische und neurophysiologische 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 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, welches sich dagegen sträubt, ein unehrenhaftes Gefühl oder 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 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

7 Holm Tetens, *Geist, Gehirn, Maschine. Philosophische Versuche über ihren Zusammenhang*, Stuttgart: Reclam 1994, S. 122, 135.

8 John Searle, *Die Wiederentdeckung des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 42–81.

9 Peter Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Bodenheim: Athenäum Hain Hanstein, 2. Aufl. 1993, S. 38.

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 – etwa bei G. Roth – dahingehend ausformuliert wird, dass die neuronalen oder physikalisch messbaren Prozesse den geistigen «zugrunde liegen»¹⁰ 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», 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), sondern nur in seinem Auftreten bzw. seiner Auswirkung von seiner materiellen Basis her erschlossen wird. Weder die spezifische Qualität (*Wahrnehmung, Gefühl, Zweifel etc.*) noch der intentionale Gegenstand des Bewusstseinsakts werden in dieser Korrelierung erfasst. Die feststellbaren Gehirnströme lassen möglicherweise die Erkenntnis zu, dass jemand jetzt in einer Fremdsprache spricht, aber nicht worüber er spricht (oder dass ein bestimmter Affekt wie Furcht erlebt wird, aber nicht wovor sich die 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 bewusststem Erleben ausmacht, ist Gegenstand der weitverzweigten Diskussion zwischen Neurobiologie, Künstliche-Intelligenz-Forschung und Philosophie des Geistes.

Bemerkenswert ist, dass das menschliche Bewusstsein in solchen «materialistischen» Beschreibungen auf zwei ganz verschiedene Modelle projiziert und nach zwei ganz verschiedenen Richtungen auf Außerseelisches bezogen, von seiner Materialisierung her ausgelegt wird. Die naturalistische Reduktion folgt einer gegenläufigen Stoßrichtung, sofern sie den Menschen in seiner Zwischenstellung zwischen Tier und Maschine thematisiert und ihn auf beide Fluchtpunkte hin projiziert. Für das Normalempfinden sind es zwei ganz unterschiedliche Weisen, den Menschen gleichsam von außen zu beschreiben, wenn er als Organismus oder als Maschine beschrieben wird. Zwar mag es Sichtweisen geben, wo beide Perspektiven nicht auseinanderfallen, sondern konvergieren oder sich decken. Zu erinnern ist an die mechanistische Konzeption der *bêtes-machines*, welche das Tier selbst – wie Descartes im *Discours de la Méthode* – als Automaten und komplexes Uhrwerk auffasst. Zu denken ist ebenso an futuristische Visionen, in denen der hergestellte Mensch zwischen der vollkommenen Maschine, dem Computer oder Roboter, und dem biotechnologisch perfektionierten Tier oszilliert. Heute sind es nicht nur Visionen der Science Fiction, sondern elaborierte Forschungsprogramme, in denen diese Fluchtpunkte verschmelzen und höhere Technik sich dem Lebendigen an-

¹⁰ Gerhard Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 21.

¹¹ Ebd. S. 303.

schmieg und dessen Eigengesetzlichkeit in ihre Dienste nimmt. Sie nähern sich alten Utopien an, in denen der Mensch zum Schöpfer des Menschen wird und Lebendiges nicht erzeugt, sondern geschaffen wird. Das Ideal universaler Machbarkeit zielt auf die Vervollkommnung der Maschine wie auf die Perfektionierung des Menschen. Von entgegengesetzten Seiten her nähert sich menschliches Tun der Schwelle zwischen Natur und Kultur, zwischen Vorgegebenheit und eigener Hervorbringung an. 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: Ideen der menschlichen Würde, der personalen Autonomie, der Unverfügbarkeit, die zur Signatur humaner Existenz gehören, werden problematisch, sobald das Menschliche in seiner Tiefe zu einem Gemachten wird. Der perfekte Mensch wird ununterscheidbar von der perfekten Maschine und vom vollendeten Tier. Fragwürdig ist nicht primär der überschwängliche Charakter der Ziele (der Abschaffung des Leidens, der Ausschaltung des Zufalls); fragwürdig ist das Bild des Menschen als eines Gemachten, das im Maße seines Gemachtseins seine Absolutheit und Würde verliert.

5.2 Die Hermeneutik des Selbst

Sinn und Verstehen

Versuchen wir genauer anzugeben, was fehlt, wenn der Begriff des Menschen in einer naturalistischen Version formuliert wird; oder umgekehrt, was dazu kommt, 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, wie gesagt, ein hermeneuti-

scher. Eine naturalistische Konzeption des Geistes kann nicht nur die genuine Struktur von Bewusstsein nicht beschreiben, sondern vor allem die umfassende Dimension, in der bewusstes Selbstsein besteht und sich artikuliert, die Dimension des Sinnverstehens, nicht fassen.

Als spezifische Merkmale, die Bewusstseinszustände auszeichnen und einer objektivierenden Beschreibung tendenziell entgleiten, werden normalerweise Eigenschaften wie die folgenden genannt: die Privatheit (etwa die privilegierte Zugänglichkeit von Empfindungen für das Subjekt), die Perspektive der ersten Person, die Unräumlichkeit (im Gegensatz zur *res extensa* des Materiellen), die Selbstbezüglichkeit (dergemäß das Gegenstandsbewusstsein immer ein Selbstbewusstsein einschließt). Als Grenze der neurologischen Beschreibung wurde hervorgehoben, dass sie nur das Vorkommen und die Lokalisierung entsprechender Zustände oder Prozesse, nicht deren intentionalen Gehalt – was ein Sprechen meint, worauf jemand sich freut – fassen kann. Wir können in einer noch so genauen Untersuchung des Gehirns nicht sehen, was das Subjekt sieht.¹² 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.¹³ Das

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

13 G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, a. a. O., S. 105 ff.

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

Nun macht aber gerade das Element des Sinns ein distinktives Merkmal des bewussten Erlebens aus. Bewusstsein beinhaltet nicht nur das Sich-auf-etwas-Beziehen, sondern das Verstehen von etwas *als* etwas. Mit solchem Verstehen ist mehr als eine einfache Klassifikation gemeint. Das Mehr ist einerseits ein bestimmter Subjektbezug, andererseits eine bestimmte Interpretation. Dadurch unterscheidet sich beispielsweise das Sehen einer Gestalt vom Registrieren derselben optischen Daten durch eine Kamera (das Hören einer Melodie vom Aufnehmen der Schallwellen durch ein Mikrophon): Es geht darum, dass der Gegenstand für ein Subjekt gegeben ist, von ihm aufgefasst, in seiner Perspektive wahrgenommen und gedeutet wird. Was es heißt, eine Landschaft wahrzunehmen oder einen bestimmten Affekt – Angst beim Fliegen – zu empfinden, wird erst expliziert, wenn wir darauf Bezug nehmen, in welchen Sinnzusammenhängen diese Wahrnehmung bzw. Empfindung stehen, welche Bedeutung sie für das Subjekt, dessen Wahrnehmung und Empfindung sie sind, haben. Allgemein kommt hier die phänomenologische Perspektive zur Geltung, nach welcher wir menschliches Verhalten und Erleben dahingehend zu beschreiben haben, welche Bedeutung sie für das Subjekt, für sein Selbstgefühl oder sein Bild von der Welt haben. Ein Teil des Methodenstreits in den Humanwissenschaften ist mit der Frage befasst, wieweit dieses interpretative Element zur sachgerechten Phänomenbeschreibung menschlicher Verhaltensweisen und Praktiken dazugehört.

Wichtig ist, dass damit nicht nur eine Methodenfrage zur Diskussion steht. Der französische Phänomenologe M. Merleau-Ponty hat in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* gezeigt, inwiefern diese Sinndimension zum menschlichen Leben gehört, indem er das existentielle Defizit herausgestellt hat, das mit

dem Fehlen des Sinns einhergeht. Ich beziehe mich hier auf Beschreibungen, in denen sich Merleau-Ponty auf psychiatrische Untersuchungen an einem Gehirnverletzten aus dem Ersten Weltkrieg abstützt, der über einen Großteil der normalen – motorischen, sprachlichen, intellektuellen, geschlechtlichen – Fähigkeiten verfügt, dem aber doch eine wesentliche Dimension menschlichen Existierens abhanden gekommen zu sein scheint. Diese Person kann auf Fragen korrekt antworten, aber sie empfindet nicht von sich aus das Bedürfnis zu sprechen, sich mitzuteilen, ihre Erlebnisse und ihre Welt zu beschreiben; Analoges gilt für ihr übriges Verhalten.¹⁴ Das Defizit ist offenkundig nicht eines im gleichsam 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. Einen ähnlichen Eindruck hinterlassen gewisse Phänomene des Autismus, bei denen Individuen in bestimmten Bereichen über außergewöhnliche Fähigkeiten verfügen (eine musikalische Komposition nach einmaligem Hören reproduzieren, hochkomplexe mathematische oder mnemotechnische Kombinationen beherrschen), aber im Ganzen ihres Existierens in fundamentaler Weise behindert scheinen. Es fällt auf, dass die stupenden Leistungen im Bereich mechanischer Operationen liegen, d. h. dessen, was ein Computer leisten könnte, was aber ohne besondere Anteile sinnhaften Deutens oder subjektiver Selbstverständigung zustande kommt. Umgekehrt können wir auch solche Befunde als Hinweis darauf lesen, dass menschliches Denken, Erleben und Verhalten

¹⁴ Vgl. die Untersuchungen von Antonio R. Damasio, *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München: List, 1995.

nicht in dem aufgeht, was im Raster materieller und mechanischer Prozesse von ihm fassbar oder rekonstruierbar ist.

Merkmale der Selbstverständigung

Was in alledem 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. M. Heidegger hat 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 verstehender 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 der Verständigung über sich und über die Welt, wobei die Selbstverständigung in den Modalitäten der Selbsterforschung wie der Selbstausslegung, des Selbstentwurfs und der Selbstgestaltung vollzogen wird. Dieser vielschichtige Vollzug ist die Weise seines Selbstseins. Ch. Taylor hat dies in die zitierte Formel gebracht, der Mensch sei das sich selbst interpretierende Tier, und P. Ricoeur hat das Selbstverhältnis, das sich im sinnhaften Verstehen herstellt, unter dem Titel einer Hermeneutik des Selbst ausgeführt.¹⁵ Der Titel steht dafür, dass das Subjekt sich nicht in unmittelbarer Selbstpräsenz gegeben ist, sondern erst in einem komplexen Erkenntnis- und Verständigungsprozess zu sich kommt. Menschliches Selbstsein vollzieht sich im Modus der Verständigung über sich selbst. Ich versuche ei-

nige Strukturmerkmale dieses Selbstverhältnisses festzuhalten.

a) Ausgangspunkt ist die Fähigkeit des Fragens. Fragen zu können und fragen zu müssen, ist ein Wesensmerkmal des Menschen. Der Mensch kann vom Gegebenen Abstand nehmen, hinter das, was ist, zurückgehen und es in vielerlei Weise befragen – danach fragen, was es ist, wieso es ist, ob es wirklich ist. Fragen aber stellen wir nicht nur über die Dinge in der Welt, sondern ebenso über das Verhalten anderer Menschen, zuletzt über uns selbst. Der Mensch ist sich selbst ein Rätsel. Er sucht sich selbst zu ergründen. Auch darin findet eine Art Abstandnahme vom Gegebenen statt: Sich über sich verständigen, heißt nicht eine vorgegebene Wesensbestimmung oder ein faktisches Sosein feststellen. Sich über sich verständigen, zielt auf eine Selbstfindung, in welcher Erforschung, Selbstbestimmung, Erinnerungsarbeit, Zukunftsentwurf und Interpretation sich durchdringen. Die Perspektive der ersten Person ist für die Frage nach dem Selbst grundlegend: Die Frage «Wer bin ich und wer will ich sein?» ist eine, die weder durch eine Frage, die andere für mich stellen, ersetzt werden kann noch durch Kenntnisse, über welche andere – Erzieher, Priester, Ärzte – verfügen, beantwortet werden kann. Die Selbstbezüglichkeit der Frage nach dem Selbst ist unverzichtbar und radikal: Selbstverständigung ist Antworten auf eine Frage, die ich selbst stelle, die ich an mich selbst richte und die letztlich nur ich selbst beantworten kann. Im Sich-Verstehen ist kein Mensch ersetzbar.

Über sich Klarheit zu erlangen, mit sich ins Reine zu kommen, ist Ausdruck eines grundlegenden Bedürfnisses, das im menschlichen Leben selbst auf dem Spiel steht. Ob der

¹⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil 1990, S. 27ff. (dt. *Das Selbst als ein Anderer*, München: Fink 1996).

Mensch in solchem Fragen zu sich kommt und sich findet – oder sich fremd bleibt und sich verliert –, steht selbst in Frage und kann ein Kriterium gelingenden Lebens sein. Dass der Mensch in der Lage sei, sich zu verstehen, ist nicht selbstverständlich. Ein Maßstab seelischer Gesundheit kann darin liegen, wieweit der Mensch zu solcher Verständigung in der Lage ist.

b) Wonach fragen wir, wenn wir über uns Klarheit erlangen wollen? Ganz Verschiedenes kann hier Thema werden: die Erzählung meiner Lebensgeschichte, die Erforschung meines Gewissens, die Erprobung meiner Fähigkeiten, die Klärung meiner Absichten und die Aufhellung meiner verborgenen Wünsche. Es ist grundsätzlich nicht ausgemacht, dass eine möglichst «erschöpfende», auf die unterschiedlichen Dimensionen meines Seins ausgreifende Selbstbeschreibung einer gelingenden Selbstverständigung am nächsten kommt (und nicht vielmehr die Identifikation über *ein* Ideal, *ein* Selbstbild die größte Stabilität und Zufriedenheit gewährt). Es gibt kein vorgegebenes Raster, nach dem ich die verschiedenen Aspekte, die mein Sein ausmachen, zu integrieren habe.

Ein naheliegender Vorschlag geht dahin, als Kern der Selbstbefragung die praktische Frage anzusehen, die Frage danach, was ich tun soll und was ich letztlich will. Doch geht die Frage «Wer bin ich?» darin nicht auf. Der Mensch interessiert sich nicht nur dafür, was er tun soll, er will auch wissen, woher er kommt und wohin er geht, was ihn als Individuum charakterisiert und von anderen unterscheidet. Er möchte erforschen, was seine wahren Bedürfnisse sind, welches die Möglichkeiten und Grenzen seines Lebens sind, er will sich in seinen Fähigkeiten und seinen Schwächen kennenlernen. Die Frage artikuliert ein Bedürfnis nach Selbsterkenntnis, das die praktische wie die theoretische Verständigung umfasst, sowohl die Frage danach, wer ich bin, wie die

Frage, wer ich sein will, wobei beide Ausrichtungen 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 meinem Bewusstsein und meiner Erinnerung nicht ohne Weiteres zugänglich sind. Ebenso kann die praktische Selbstverständigung auf das zielen, was ich eigentlich und im Ganzen will, aber auch danach fragen, was ich tun und welche Werte ich achten soll. Die theoretische und die praktische Selbstverständigung, Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung, machen zwei Seiten unseres Selbstseins aus, die sich in vielfacher Weise überlagern und ineinander übergehen können. Nach beiden Seiten ist solche Verständigung ein offener, je nachdem riskanter Prozess, in welchem wir mit Interpretationen unserer selbst experimentieren und sie daraufhin prüfen, ob sie zu uns passen, ob wir mit ihnen leben, mit ihnen glücklich werden können – oder ob sie uns umgekehrt den Zugang zu uns selbst verstellen, uns uns selbst entfremden, unser Leben behindern.

c) Zur Dualität von theoretischem und praktischem Selbstbezug kommt eine zweite Doppelung hinzu: die Doppelung von Selbstbezug und Weltbezug. Ihre Pointe liegt darin, dass Selbstverständigung nicht nur eine Verständigung über das eigene Selbst enthält. Verstehen vollzieht sich im Wechselbezug von Sichverstehen und Weltverstehen. Wie ich mich selbst sehe, ist nicht unabhängig davon, wie ich die Welt sehe, und mein Selbstverständnis wirkt sich seinerseits auf mein Weltverständnis aus. Mein Selbstbild und mein Selbstgefühl bleiben gleichsam in der Schwebelage ohne Bezug darauf, wie andere mich sehen, welche Möglichkeiten mir die Welt eröffnet, wieweit die Geschichte für mich sinnvoll ist. Wie keiner glücklich sein kann, wenn die Welt für ihn ohne Sinn ist, so

sind seine Selbstfindung und sein Selbstentwurf auf eine Stütze in der Welt angewiesen. Die Undurchdringlichkeit der Welt und das Erleben der Absurdität der eigenen Existenz verschränken sich gegenseitig – wie umgekehrt dem Glücklichen die Welt hell wird. Selbstverständigung geht nicht im Selbstbezug auf. Keiner kann rein in sich mit sich ins Reine kommen.

d) Schließlich lässt sich auch das Ziel solcher Selbstverständigung als ein zweifaches beschreiben, als ein erkenntnismäßiges und ein existentielles: Selbstverständigung strebt nach Selbsterkenntnis und Selbstsein. Über sich Klarheit erlangen und mit sich ins Reine kommen heißt nicht nur bestimmte Erkenntnisse gewinnen. Selbsterkenntnis ist zugleich eine Form der Selbstfindung und Selbstwerdung, in welcher der Mensch mit sich eins wird. Sich zu verstehen und die Welt zu verstehen ist nicht nur ein kognitiver Prozess; sein innerster Impuls ist nicht ein Erkenntnisstreben, sondern ein Seinsstreben, ein Streben nach Selbstsein. Sich über sich verständigen, heißt ein Bild seiner selbst gewinnen, das nicht unser Sein reproduziert, sondern in es eingeht und es mit konstituiert. Das Ziel solcher Selbstfindung lässt sich durch Begriffe wie Einswerden-mit-sich, Bestimmtheit, Ganzheit oder Selbstpräsenz umreißen. Dies muss nicht inhaltlich ein ganzheitlich-kohärentes Selbstbild implizieren. Selbstbeschreibung hat sich an den Brüchen und Lücken abzarbeiten und diese, soweit sie unser Selbst mit ausmachen, in das Verständnis unserer selbst zu integrieren. Nicht die inhaltliche Geschlossenheit, sondern dass das Subjekt in seinem Fragen und seinen Deutungen sich selbst trifft, ist das Ziel. Dass ich selbst es bin, der die Frage nach meinem Sein aufwirft, und dass ich in ihrer Beantwortung mich selbst, nicht vorgegebene Bilder und fremde Projektionen finde, macht die Selbstverständigung zum Weg der Selbstwerdung.

Grenzen des Verstehens – Selbstverständigung und Selbstverfehlung

Dieser Weg kann zum Ziel führen oder sein Ziel verfehlen. Die Selbstwerdung, die sich als Selbstbefragung und Selbstausslegung vollzieht, kann gelingen oder scheitern. Das Bemühen um Verständnis kann erfolglos bleiben, das Individuum kann sich unzugänglich und fremd bleiben, sein Selbst kann fragmentiert, sein Leben zersplittert, seine Welt undurchschaubar, seine Geschichte nichtassimilierbar sein. Selbstverständigung teilt das Los allen Bemühens um Verständnis. Verstehen ist immer ein Sich-Abarbeiten an dem, was sich ihm widersetzt und entzieht – am Unverständlichen, am Widersinn, an den Grenzen des Verstehens. Dies ist die hermeneutische Grundbedingung menschlicher Existenz. Wir leben, indem wir immer schon uns und die Welt zu verstehen versuchen, doch überschreitet das Verstehen nie das Spannungsverhältnis zwischen Gelingen und Misslingen. Viele Theoretiker der Hermeneutik sehen geradezu das defizitäre Verstehen als das Ursprüngliche, Verstehen als ein Überwinden von Missverständnis. Hermeneutik ist Arbeit am Sinn in der unhintergehbaren Dialektik zwischen Sinn und Sinnentzug, Arbeit an den Grenzen des Sinns.

Diese Dialektik betrifft nicht nur den Umgang mit Fernem und Fremdem, sondern in eminenter Weise unser Verhältnis zu uns selbst. In dem Maße, wie das Subjekt sich nicht transparent wird, sich über sein Wollen und Sein nicht klar werden kann, haftet ihm aber nicht nur ein kognitives Defizit an. Defizitär bleibt sein Selbstsein, in welchem es nicht mit sich eins werden, sich nicht als sich selbst entwerfen und als sich selbst finden kann. Die Nichtidentität ist ein Wesenszug der *conditio humana* im Verstehen wie im Selbstsein. Der Mensch, so müssen wir die frühere Beschreibung ergänzen, ist das Wesen, das sich um ein Verständnis seiner selbst bemüht, das sich aber

darin nie vollständig transparent und gegenwärtig wird.

Man könnte versuchen, diese bleibende Fremdheit im Selbstverhältnis ihrerseits zu spezifizieren und zu differenzieren. Dabei geht es nicht um die unterschiedlichen Inhalte und Lebensbereiche, in denen uns die Selbstkoinzidenz versagt bleibt (ob wir in unserem künstlerischen Ehrgeiz, im Beruf oder in zwischenmenschlichen Beziehungen, im Streben nach Selbsterkenntnis oder nach vollendetem Genuss immer hinter uns zurückbleiben). Grundsätzlicher interessiert die strukturelle Frage nach den Formen dieses Entzugs. Zu fragen ist, ob es hier grundsätzlich verschiedene Weisen gibt, in denen das Streben nach Selbstverstehen und Selbstsein unerfüllt bleibt und bleiben muss. Daran schließt sich die weitere Frage an, wieweit dieses Scheitern die Bedingung alles Menschlichen ist – oder ein Negatives, gegen das sich menschliches Leben zur Wehr setzt, das es zu überwinden strebt und idealiter überwinden soll.

Sofern Selbstsein mit Sichverstehen zu tun hat, legt es sich nahe, zwei verschiedene Formen in dem zu unterscheiden, was sich dem Verstehen entzieht.

Eine erste ist der verdeckte, unzugängliche Sinn, mit dem die Arbeit des Verstehens konfrontiert ist. Es ist dies gewissermaßen der Normalfall menschlicher Verständigung, die hermeneutische Situation der Existenz: Wie die Welt, so ist das eigene Selbst dem Menschen nicht in Transparenz gegeben. Er hat ein Verständnis seiner selbst erst zu gewinnen, indem er sich an der Verworrenheit und Dunkelheit 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. Unsere Geschichte und unser Charakter, unsere Bedürfnisse und Wünsche – vieles von dem, was wir sind und wollen, bleibt implizit, verhüllt, erscheint uns in ver-

zerrter Gestalt. Wir müssen an uns selbst arbeiten, in Selbsterforschung und Selbstbefragung versuchen, über uns Klarheit zu gewinnen und dazu nicht nur in uns gehen, sondern auch Umwege einschlagen und den Blick von außen auf uns werfen – über den Spiegel, den andere uns entgegenhalten, über das Zeugnis, das unsere Geschichte und die eigenen Taten von uns ablegen und das oft genug dem Bild, das wir von uns selbst haben, widerspricht. Sichverstehen ist ein komplexer, oft mühsamer, ja schmerzhafter Prozess.

Eine andere Weise des Sinnentzugs ist die des negativen Sinns, der sich der rationalen oder affektiven Integration ins eigene Selbstbild widersetzt. Es geht um dasjenige, was wir nicht in unser Verständnis der Welt oder unserer selbst aufnehmen können, weil wir damit nicht zurechtkommen, weil wir es nicht ertragen, es nicht wollen können. Das Negative, das Leiden, das Böse sind Provokationen für das Denken und Schwellen des Verstehens. Vieles bleibt unserem Verstehen unzugänglich, weil wir es abwehren: Es kann nicht verstanden werden, weil es nicht bewusst werden soll, weil es nicht sein soll. Die psychoanalytische These des Unbewussten als eines nicht einfach dem Bewusstsein Vorausliegenden, sondern eines Verdrängten steht für diese Dynamik. Sofern Verdrängung konstitutiv zur menschlichen Psyche gehört, schließt Selbstverständigung eine Auseinandersetzung mit Negativität ein – mit dem, worunter wir leiden, wovor wir zurückschrecken, wovor wir uns fürchten. Das Negative zu Wort kommen zu lassen – «Leiden beredt werden zu lassen» (Adorno)¹⁶ –, ist eine Herausforderung für das lebensweltliche Verstehen.

Wenn wir dieser Linie folgen, so sind die Schwierigkeiten, mit sich und der Welt ins Reine zu kommen, nicht nur Probleme des Durchdringens von Unverständlichem und

16 T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1966, S. 27.

Sinnlosem, sondern Probleme der Auseinandersetzung mit dem Negativen, das wir ins eigene Verständnis zu integrieren haben. Die Anschlussfrage lautet, mit welchem Negativen wir im Verstehen konfrontiert sind – mit Krankheit, Leiden und Tod, mit Zerstörung und Grausamkeit, mit der Sinnlosigkeit der Existenz. All dies kommt in unterschiedlichen Auffassungen vom Menschen zum Tragen. In allen Varianten bleibt für Selbstverständigung die *conditio* des Hermeneutischen, die Dialektik von Sinn und Nichtsinn grundlegend. Im Streben nach Verständnis streben wir nach kognitiver Transparenz wie nach Akzeptanz und Versöhnung. Wir wollen unser Leben sowohl verstehen wie sinnvoll und lebenswert finden.

Der Mensch unterscheidet sich von Tieren und Maschinen nicht nur durch die Freiheit oder eine höhere Intelligenz, sondern durch ein anderes Verhalten zu sich und zur Welt: dadurch, dass er sich und die Welt erkennt und zu verstehen sucht; und das Ziel, wonach er strebt und das wir am Ende als ein Streben nach Glück auffassen, liegt nicht nur in der Erfüllung bestimmter Bedürfnisse und Wün-

sche, sondern zunächst darin, dass der Mensch mit sich zurechtkommt, sein Leben zu begreifen, ihm einen Sinn zu geben vermag. Es ist ein Streben, dessen Erfüllung nicht gesichert ist, und eine Herausforderung, deren Bewältigung sich in keiner Weise von selbst versteht. Sie meint nicht, sein Leben als harmonisch oder erfüllt beschreiben zu können, sondern die Fähigkeit, sich mit seinem Leben – auch in seiner Beschädigung, in seinen Brüchen und im Leiden – ohne Verstellung auseinanderzusetzen zu können, sein Leben verstehend aneignen zu können. Gerade das Umgehenkönnen mit dem Negativen – in Kritik und Selbstkritik, aber auch im Aushalten und Annehmen – ist Voraussetzung dafür, in seinem Leben mit sich eins zu werden und in der Welt zuhause zu sein. Unübersehbar ist, dass solches Verstehen, das wesentlich zur menschlichen Existenz gehört, oft nur partiell gelingt oder gänzlich versagt bleibt. Die vorausgehenden Überlegungen sollten zeigen, dass das Leiden, das solcher Versagung entstammt, nicht in irgendeiner Dysfunktion gründet, sondern zuinnerst mit der Verfassung des menschlichen Lebens verbunden ist.