

Zum 100. Geburtstag von Hans Kunz

24 David Bürgi

I.

Das wissenschaftliche Selbstverständnis des Schweizer Philosophen, Psychologen, Psychopathologen und Botanikers HANS KUNZ (1904 – 1982) spiegelt sich in seinem 1957 erschienenen Buch *Über den Sinn und die Grenzen des psychologischen Erkennens*. Darin greift KUNZ die geläufige, aber nichts desto trotz verfehlte Bestimmung des Wesens der Wissenschaft als Ausdruck des Machtwillens auf. Diese Bestimmung ist nicht grundlos aufgekommen. Sie kann sich auf die geschichtlichen Bedingungen der Entstehung der modernen Forschung wie auch auf ihren heutigen Betrieb berufen. Die Forschung verkörpert schon längst nicht mehr den reinen Wissensdurst als Selbstzweck, sie ist vielmehr gehorsame Dienerin der Politik und der Wirtschaft geworden. „Allein darin dringen“, so KUNZ, „nur Antriebe und Ansichten an die Oberfläche und wirken sich in die Breite aus, die untergründiger und stiller bereits bei der Geburt der Wissenschaft mitgespielt haben – und zwar nicht bloss als zufällige, den reinen Wahrheitswillen trübende oder wie der Ehrgeiz, die Rivalität, die Ruhmsucht u.a. das Tun des Forschers als zusätzliche subjektive Motive mitbestimmende, sondern als die Wissenschaftlichkeit des wissenschaftlichen Erkennens tragende und mitkonstituierende Faktoren. Denn das Experimentieren, die Ausklammerung der qualitativen Formen und Formenmannigfaltigkeit – ineins mit der Verwerfung des ihnen zugewandten ‚täuschenden‘ sinnlichen Wahrnehmens – und deren Reduktion auf quantifizier-, d.h. mess-, zähl- und berechenbare Elemente, die (ebenfalls reduktive) Verwandlung der ‚Natur‘ in den Inbegriff der ‚Naturgesetzmäßigkeiten‘, die gedankliche Voraussicht und Vorausbestimmung der kommenden Ereignisse und das Eintreffen des Antizipierten als ‚praktisches‘ Kriterium der ‚Wahrheit‘ des Erkennens, ja vielleicht schon die Auffassung des Seiendseins des Begegnenden als ‚Gegenstand‘ und seine Begrenzung unter den Primat der Methode: dies alles sind, mehr oder minder verborgene, mehr oder minder subtile Weisen der (partikularen) Vergewaltigung des Seienden. Das wird allerdings erst dann einigermaßen spür- und sichtbar, wenn man zuvor vom reinen Wesen

des Erkennens einen ausreichenden Eindruck erworben hat.“¹ Wie dieses seinem vielleicht persönlichsten Buch entnomme Zitat anzeigt, gab KUNZ die für die Wissenschaft konstitutive Idee des reinen Erkennens um der Erkenntnis willen nicht preis, auch wenn ihm bewusst war, dass diese Idee sich immer nur fragmentarisch verwirklichen lässt. In den späten Schaffensjahren rückte die *Frage* nach dem Wesen des Erfahrens immer mehr ins Zentrum seines Forschens. Die Offenheit für den Reichtum und die unübersehbare Fülle des Begegnenden machte diese Frage zu einem persönlichen Anliegen – KUNZ bevorzugte als Botaniker nicht zufällig eine Nomenklatur, die die Unterscheidung von Unterarten und Varietäten speziell berücksichtigte. Wenn er einmal in Bezug auf die Botanik schrieb, der tragende Ausgangspunkt der Botanik bleibe „die Haltung des bewahrend-beobachtenden Vernehmens der Natur mit der so kennzeichnenden Sorgfalt um das unscheinbarste Detail, das manchmal für eine Weile fast zur Mitte der Welt werden“ könne², so treffen diese Worte ebenso seine eigene Haltung. Die Treue und Sorgfalt zum in der Aussenwelt und in der Innenwelt Begegnenden und seine Kritik an den Vereinnahmungen und Bemächtigungen durch Theorien und Methoden zeichnen seine Arbeiten aus. Darin gibt er sich als einen der phänomenologischen Bewegung angehörenden Denker zu erkennen. Die Phänomenologie behielt bei ihm ein kritisches Moment. Seine Kritik stand unter dem Anspruch, die Weite der Erfahrung zu wahren und den qualitativen Reichtum des Begegnenden nicht zu verkürzen. Wenn Fragen noch keiner Antworten zugeführt werden konnten, liess er sie offen. Seine Forschung blieb deshalb im besten Sinne unfertig, bildeten doch die Grenzen des Erfahrens auch die Grenzen seines Forschens. Von Tendenzen, in denen die Wissenschaft diese Grenzen übersteigt und sich zu Spekulativem „befreit“, setzte sich KUNZ ab. In den zahlreichen Rezensionen in den *Studia Philosophica*, der *Psyche*, dem *Nervenarzt*, der *NZZ* u.a. hat er seine subtile, sich stets an den Sachen orientierende Kritik vorgebracht.

25



II.

Angesichts der Tatsache, dass alle empirischen Wissenschaften die Erfahrung für sich reklamieren und sie als Rechtfertigungsquelle ihrer Erkenntnisse beanspruchen, erstaunt es von GADAMER in *Wahrheit und Methode* zu hören: „der Begriff der Erfahrung scheint mir – so paradox es klingt – zu den unaufgeklärtesten Begriffen zu gehören, die wir besitzen“³. Ebenso befremdlich wirkt die Aussage, wenn man sich vergegenwärtigt, dass es seit KANT zur Aufgabe der Philosophie gehört, die Bedingungen möglicher Erfahrung freizulegen. Das Problematische des Begriffes kontrastiert eigentümlich mit der im modernen wissenschaftlichen Diskurs bestehenden Unbedürftigkeit, diesen Begriff zu klären. In dieser Situation versucht KUNZ die Vereinseitigungen und Verzerrungen aufzuspüren, die das meist von pragmatischen Interessen geleitete Bekenntnis zum modernen Empirismus stützen, ohne aber der Gefahr eines unverbindlichen Relativismus zu erliegen – heute wird ja gerne selbst- und methodenkritisch der hypothetische Charakter, das Konstruktive der Erkenntnis betont. Um den ursprünglichen Gehalt des Wesens der Erfahrung frei zu legen, reicht allerdings eine im denkgeschichtlichen Sinne durchgeführte kritische Analyse des begrifflichen Gehaltes nicht aus. Es bedarf der Besinnung auf den vom Einzelnen geleisteten faktischen Vollzug des Erfahrens, der dessen Weite und Offenheit – dessen «fruchtbaren Bathos» (KANT) – erschliesst. Ein Missverständnis, das die oben gebrauchte Wendung „geleistet“ nahe legt, muss abgehalten werden: Auf dem Hintergrund der Analyse der wesenhaften Züge des Erfahrens entwickelt KUNZ eine grundlegende Kritik an deren sich in der Neuzeit immer deutlicher durchsetzenden aktivistischen Umdeutung. Aktive Anteile in Form von auswählenden und bewertenden Akten, von Vorwissen, Vorurteilen und theoretischen Voreingenommenheiten u.a. sind zwar am konkreten Vollzug des Erfahrens immer beteiligt, den eigentlichen Leistungssinn des Erfahrens verwirklichen sie nicht, denn der Vollzug des Erfahrens realisiert – so KUNZ' zentrale These – im Kern eine vernehmend-rezeptive Leistung. Sie verwirklicht sich in der Rezeptivität des sinnlichen Wahrnehmens und in der des vernehmenden Denkens wie in jener des Staunens.

Getragen wird die Empfänglichkeit der Rezeptivität von bewegt-beeindrucker, gestimmter Passivität, von einer Pathik. Das Begegnende muss so, wie es sich von sich selbst her zeigt, hingenommen werden. Darin dokumentiert sich eine Begrenztheit. „Die Begrenztheit ist zunächst eine solche des Leibes und der Leistungen der auf dessen ‚Grenzflächen‘ lokalisierten Wahrnehmungsorgane. Sie dokumentieren sich sodann in der Partikularität des Erkennens, die in ihm das Ungenügen wachhält und es zum ruhelosen, ins Unbegrenzte ausschweifenden Weiterschreiten treibt: dergleichen vermöchte es nicht, wenn der es vollziehende Mensch die kognitive Beschränktheit nicht als solche erleiden müsste. Und vor allem ist das dem Seienden ausgesetzt, es hinnehmende Erfahren wesentlich ein ständiges Darleben des Begrenztseins.“⁴ Die aktivistische Umdeutung des Erfahrens kommt den Wünschen des Menschen entgegen, indem es dieses Erleiden-müssen des Begrenzt- und Endlichseins verschleiert.

Vom rezeptiven Kern des Erfahrens her wird verständlich, weshalb sich das Erfahrungsproblem nicht allein aus der ontologischen Perspektive klären lässt. Eine Perspektive, die auf jene das Seiende als Seiendes konstituierenden und formenden Aktvollzüge gerichtet ist, vermag zwar den Horizont zu erschliessen, in dem uns etwas begegnen kann. Das schlichte Faktum aber, dass uns überhaupt etwas begegnet, kommt so nicht zureichend in den Blick. Es lässt sich nicht allein aus der Offenheit und Bereitschaft des erkennenden Subjekts verstehen. Begegnungsfähig ist Seiendes nur, weil es unabhängig von uns das ist, was es ist; oder anders gewendet: begegnungsfähig ist Seiendes – von ihm selbst her gesehen – nur dank seiner Eigenständigkeit. Das Erfahren ist als relationaler Bezug nicht allein im Verstehenshorizont der Existenz sondern gleichursprünglich in der Eigenständigkeit des Seienden verwurzelt.

III.

Im Zuge seiner Beschäftigung mit dem Erfahrungsproblem entstand auch die Arbeit *Die eine Welt und die Weisen des In-der-Welt-Seins*⁵, welche die spezifischen Erfahrungsweisen und -begriffe, die für die daseinsanalytisch-anthropolo-



28 gischen Ansätze in der Psychopathologie bestimmend sind, zu klären versucht. Die verschiedentlich gegen sie erhobenen Vorwürfe, sie seien philosophische Deutungen und empirisch nicht beweisbar, sie hätten die psychologische, auf das Erleben abstellende Methode preisgegeben, weist KUNZ zurück. Im Verlauf seiner Argumentation greift er den von KANT so genannten „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft“, dass man die Realität der Aussenwelt nicht beweisen könne, auf und knüpft an ihn die Frage, woher das Bedürfnis des Menschen nach einem solchen Beweis der Wirklichkeit überhaupt komme. Dieses Skandalon der Vernunft zu einem Scheinproblem zu erklären, wie es HEIDEGGER mit dem an sich berechtigten Verweis auf die Weltlichkeit der menschlichen Existenz getan hat, genügt nicht – es heisst bei ihm: „Zu beweisen ist nicht, dass und wie eine ‚Aussenwelt‘ vorhanden ist, sondern aufzuweisen ist, warum das Dasein als In-der-Welt-sein die Tendenz hat, die ‚Aussenwelt‘ zunächst ‚erkenntnistheoretisch‘ in Nichtigkeit zu begraben, um sie erst durch Beweise auferstehen zu lassen. Der Grund dafür liegt im Verfallen des Daseins... Nach der Zertrümmerung des ursprünglichen Phänomens des In-der-Welt-seins wird auf dem Grund des verbleibenden Restes, des isolierten Subjekts, die Zusammenfügung mit einer ‚Welt‘ durchgeführt.“⁶ Denn dass der Mensch ein grundlegend brüchiges Verhältnis zur Wirklichkeit hat – PLESSNER hat auf die eigenartige „Stützungsbedürftigkeit der Wirklichkeit“ hingewiesen und SCHELER nannte den Menschen „Asket des Lebens“ oder „Protestant gegen alle blosser Wirklichkeit“ –, ist anthropologisch gesehen nicht gleichgültig. Woher kommt es, kann man fragen, dass der Mensch sich der Wirklichkeit (sekundär) versichern muss? Diese Aufgabe entspringt nicht erst einem theoretischen Nachdenken wie uns alltägliche Phänomene zeigen. Im Übergang vom Träumen ins Wachleben kann eine kurzdauernde kritische Selbstbesinnung einsetzen; unsere Vorstellungen über Sachverhalte müssen wir immer wieder an der Wirklichkeit prüfen; wir bemerken, dass wir uns darüber, wer der Andere ist, getäuscht haben; wir werden gewahr, dass wir uns von Erwartungen und Hoffnungen irreleiten liessen. Der partielle Realitätsverlust oder, um einen anderen Aspekt zu betonen, die Gegenwarts-

flüchtigkeit des menschlichen Weltbezugs beschränkt sich nicht auf einzelne Momente des Wachträumens, des Erinnerns oder des phantasierenden Wünschens. Auch die von der Psychoanalyse aufgezeigte Rolle der unbewussten Phantasien vermag noch nicht den Blick auf die Ubiquität der den Weltkontakt auflockernden Bezüge freizulegen. Diese vollziehen sich ständig inmitten unserer Existenz: Weltferne, Abständigkeit und Distanz zur Welt ist Grundzug der Weltlichkeit menschlicher Welt. „Durch das Verhältnis des Menschen zur Welt geht ein totaler und radikaler ‚Riss‘, der alle seine Bezüge – die triebhaft-motorischen, emotionalen, empfindenden, wahrnehmenden, vorstellenden und denkenden – betrifft ...“⁷

Die Spannweite des Fragens von KUNZ reicht weiter, als dass er bloss diesen Wesenszug des Menschen differenzierter und umfassender herausgearbeitet hätte. In seinem Hauptwerk *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie* versucht er den Blick auf den Ermöglichungsgrund des problematischen Wirklichkeitsverhältnisses des Menschen freizulegen. Der Weg dazu führt ihn in die Rätselhaftigkeit des Denkens. In der Besinnung auf den inneren Zusammenhang von Denken, Sein und Nichts tangiert KUNZ jene von HEIDEGGER in der Seinsfrage eröffnete Region, von der aus ein Fragen nach dem Ursprung der Metaphysik möglich wird. Anders aber als HEIDEGGER, der das Sein als transzendens schlechthin – „Sein ist das transcendens schlechthin.“⁸ – in einer gewissen Unabhängigkeit vom Menschen denkt, bindet es KUNZ in den Menschen zurück. Er fundiert den Ursprung des Seins in der Endlichkeit des Menschen, bestimmter: im inständigen möglichen Tod.

In KUNZ' forschendem Fragen nach dem Wesen des Todes verdichten sich unterschiedlichste Linien und Hinweise, die einen inneren Zusammenhang des Denkens mit dem möglichen Tod erkennen lassen. So wie der Tod nicht vergegenständlicht werden kann und wie er eigentümlich qualitätslos bleibt, so ist auch der Denkkakt qualitätslos und entzieht sich der Vergegenständlichung; ebenso wie der Tod das schlechthinig Andere des Lebens, dessen Nichtung ist, so rückt im Denken ständig das Nichts ins zeitliche Strömen des Menschseins ein; und so wie



30 der Mensch durch den Tod den Kontakt zur Welt radikal verliert, so öffnet sich im Denken eine Distanz zur Welt, macht es das Begegnende zum Gegenstand. KUNZ formuliert den inneren Zusammenhang von Tod und Denken folgendermassen: "der unanschauliche Denk- oder Willensakt selbst ist in seinem innersten Wesen die Bekundung des möglichen Todes und damit des ursprünglichen Nichts als Bedingung der Möglichkeit aller (vergegenständlichten) Nichtserlebnisse"⁹. Anders als bei HEIDEGGER, bei welchem die Angst ursprünglich das Nichts erschliesst, west bei KUNZ das Nichts primär im Denken an: der Einbruch des möglichen Todes im Ursprung des Denkens treibt das Nichts wie das Sein aus sich hervor.

Das hier knapp Angedeutete weist zurück auf die traditionelle Auffassung des Menschen als animal rationale. KUNZ übernimmt sie, gibt ihr jedoch einen von Grund auf verwandelten Sinn, indem er im denkenden Geist nicht ein Zeugnis der menschlichen Teilhabe an einem Unvergänglichen, sondern vielmehr das der radikalen Endlichkeit sieht. Diese These erlaubt eine „radikal immanente, d.h. sich auf die wesenhafte Endlichkeit unserer Existenz beschränkende Auslegung der dem Menschen und der Gottheit zugeeigneten ‚transzendenten‘ Züge“¹⁰ – und, verkürzt gesagt, auch des Seins als transcendens schlechthin. KUNZ knüpft mit seiner Interpretation der Negativität des Geistes an SCHELER und KLAGES an, die diese aus dem Gegensatz des Geistes zum nicht-aktuosen, strömenden Leben bestimmt haben. Aber KUNZ' weiterreichenden Schritt, nach dem Ursprung des Geistes zu fragen, haben sie nicht vollzogen. Mit der Todesthese ist keinem Nihilismus das Wort geredet, gründen doch auch die bewahrende Haltung, das vernehmende Denken, der Sinn für die Schönheit und die in der Mitte der Existenz aufbrechende Notwendigkeit des glaubenden Hoffens in der Negativität des Geistes. Aber ebenso bleiben in ihr das seinsstiftend-weltlose Denken, die erhöhte Hinfälligkeit des Menschen und seine Möglichkeit zu beinahe unbegrenzter Destruktivität fundiert.

Die Besinnung auf das Wesen der Erfahrung und auf die eigentümliche Weltlosigkeit und Wahnhaftigkeit des Menschen durchstimmt das Denken von

HANS KUNZ. Sie ist Antwort eines Menschen, dessen Forschen in der Begegnung mit der uns übergreifenden Natur seinen steten Anstoss fand. In diese Natur wuste er auch den Menschen eingebunden und in sie band er mit seiner These vom Todesursprung des Geistes auch dessen transzendente und metaphysische Bezüge zurück. *Die Frage nach der Natur des Menschen*¹¹ und ineins damit das Fragen nach der ursprünglichen Natur wurde das dritte grosse Thema des Spätwerkes von KUNZ.

31

IV.

KUNZ war der philosophischen Anthropologie verpflichtet in vollem Bewusstsein der das Spezifische ihres philosophischen Charakters betreffenden Kritik HEIDEGGERS. Als ein im Jahre 1904 Geborener erlebte er die Anfänge dieser heterogene Ansätze und Absichten umfassenden Bemühungen fast von Beginn an mit. Dass die Frage nach dem Wesen des Menschen gegen Ende der 20er-Jahre eine solche Aktualität erhalten hatte, hing mit dem Fragwürdigwerden sowohl der christlichen wie der griechisch-antiken Tradition zusammen. Auch der Umstand, dass verschiedene Wissenschaften vom Menschen viele unzusammenhängende und zum Teil sich widersprechende Erkenntnisse über den Menschen zu Tage gefördert hatten, weckte das Bedürfnis nach einer möglichen Ordnung des gleichsam nur zusammengeworfenen Wissens. Mit den treffenden Worten SCHELERS gesagt: "So besitzen wir denn eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie, die sich nicht umeinander kümmern – eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht."¹² Mit dem „Tod Gottes“ (NIETZSCHE) und dem Verlust des Vorranges des Bezuges Gott – Mensch sowie dem Aufschwung der Naturwissenschaften wurde das Verhältnis Mensch – Natur zu einer neuen Herausforderung des anthropologischen Denkens. Die Frage, wie die Natur und wie der Mensch mit seiner Freiheit zu denken ist, bestimmt uns noch heute. Deutlich demonstriert das die aktuelle Diskussion über die Biotechnologie und die Neurowissenschaften. Es bleibt eben die Aufgabe einer modernen philosophischen Anthropologie, die vielfältigen

32 Ergebnisse der Wissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen, zur Kenntnis zu nehmen, sie auf ihre Voraussetzungen hin zu befragen und nach Wegen zu suchen, sie in ein umfassenderes Bild vom Menschen zu integrieren. In diesem Sinn bestimmt sich eine der zentralen Forschungsintentionen von KUNZ; sie gilt der Möglichkeit und der Begründung einer philosophischen Anthropologie.

Auch KUNZ hat, ebenso wie die anderen Vertreter einer modernen philosophischen Anthropologie (SCHELER, PLESSNER), den Dünkel fallen lassen, die Philosophie könne Erkenntnisse liefern, die der Erfahrung überlegen seien. „Nur als eine ständige Bewegung des Denkens und Fragens, die sich bei keinem endgültigen Resultat beruhigt, statt dessen auch für das unscheinbarste empirische Wissensdetail offen bleibt, kann die hier konzipierte philosophische Anthropologie Gestalt gewinnen: sie muss sich PLESSNERS ‚Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen‘ oder der ‚offenen Frage‘ als Antrieb und stetiges Korrektiv uneingeschränkt zu eigen machen ...“¹³ Das zeitigte bei KUNZ eine selten anzutreffende Breite und Intensität der Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der unterschiedlichsten empirischen Wissenschaften.

Dass KUNZ zusammen mit A. MITSCHERLICH und F. SCHOTTLÄNDER 1947 die Zeitschrift *Psyche* gründete, ist Ausdruck seines die Psychoanalyse fast in der ganzen Breite ihrer Fragestellungen mit einer feinen Resonanz verfolgenden Interesses. Von den wichtigen Vertretern der philosophischen Anthropologie hat vor allem KUNZ die philosophische Relevanz der Psychoanalyse zu klären versucht. Das bezeugen die am Anfang seiner Schaffensjahre stehende Arbeit *Die Psychoanalyse als Symptom einer Wandlung im Selbstverständnis des Menschen*¹⁴ und sein letzter veröffentlichter Aufsatz *Die Erweiterung des Menschenbildes in der Psychoanalyse Sigmund Freuds*¹⁵. Dort schreibt KUNZ: Wir würden „weder der Verhaltensforschung noch den neuen Schädelknochen noch der Kultur-anthropologie, sondern der Psychoanalyse – und das heisst dem Werke SIGMUND FREUDS – den ersten Rang in der Reihe der das anthropologische Wissen bereichernden wissenschaftlichen Bemühungen einräumen“.¹⁶ Sein zweibändiges

Hauptwerk *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie* (1946) wäre wohl ohne die von der Psychoanalyse aufgewiesene eminente Bedeutung der Phantasie im menschlichen Leben nicht denkbar gewesen. Darin wird zum einen KUNZ' Nähe zur Psychoanalyse deutlich: wie die Psychoanalyse versucht KUNZ der fundamentalen Bedeutung, die der Phantasie im Gewebe des menschlichen Lebens zukommt, gerecht zu werden. Zum anderen dokumentiert sich darin aber auch seine kritische Distanz, zielt doch seine Hauptintention darauf ab, für das Wesen und den Ursprung des Denkens ein Verständnis zu gewinnen. Damit aber rückt bei KUNZ ein Bestand des Menschseins ins Zentrum der Reflexion, der von der Psychoanalyse weder seiner Wirkmächtigkeit entsprechend gewürdigt noch in seiner Eigenheit gefasst worden ist.

Um die Frage nach der anthropologischen Relevanz der von der Psychoanalyse zutage geförderten Befunde zu klären, prüft KUNZ das empirische Material der Psychoanalyse und befragt deren Deutungen auf die Voraussetzungen hin. Exemplarisch hat er das in zwei ganz auf der psychologischen Ebene verbleibenden Arbeiten realisiert: 1942 in der Schrift *Zur Theorie der Perversion*, worin er sich kritisch mit der psychoanalytischen Theorie der Sexualität auseinandersetzt und die zentrale Rolle der gestörten Zärtlichkeit im inneren Gefüge des perversen Erlebens und Verhaltens aufwies. Es scheint nur folgerichtig, dass 1946 das Buch *Die Aggressivität und die Zärtlichkeit*¹⁷ erschien, in welchem er seine Theorie der Zärtlichkeit breiter darstellte und den anderen zentralen Pfeiler der psychoanalytischen Triebtheorie, die Aggressionstriebe, einer Kritik unterzog. KUNZ macht deutlich, dass gerade nicht aus dem triebhaften sondern nur aus dem reaktiven Charakter der Aggressivität ihre ständige Sprungbereitschaft verständlich werden kann.

Ebenso wie HOLZHEY¹⁸ sieht KUNZ durch die Sinnthematik die zentrale anthropologische Dimension der Psychoanalyse aufgestossen. Anders aber als HOLZHEY, die darin das Subjektproblem der psychopathologischen Phänomene beschlossen sieht, wertet KUNZ „die Ungeklärtheit der ganzen Sinnproblematik bei FREUD“ als ein Zeichen dafür, „dass er auf die Rätselhaftigkeit der ursprünglichen



34 lebendigen Natur gestossen ist, die sich weder mechanistisch noch vitalistisch oder teleologisch lösen lässt“¹⁹. Die hier geltend gemachte „ursprüngliche Natur“ darf nicht mit jener Natur verwechselt werden, von der der Naturalismus spricht, eignet dieser doch ein besonderer, einen eigenen Sinn tragender Geschehenscharakter. Im sich zwischen Geburt und Tod erstreckenden Lebenslauf dokumentiert sich der Geschehenscharakter am deutlichsten. FREUD hat ihn ebenso in der Triebhaftigkeit, der vorwiegenden Unbewusstheit, der durchgängigen mehrfachen Determiniertheit und der lebensgeschichtlichen Geprägtheit des menschlichen Erlebens und Gebarens aufgewiesen. Dass die moderne Philosophie FREUD keine Kategorien zur Verfügung stellte, die der besonderen Seinsweise dieses Bereiches entsprach, drängte ihn, eine teleologische oder intentionale Interpretation abwehrend, zu einer mechanistischen Fehlinterpretation der Befunde.

Mit einem gewissen Recht könnte man der Psychoanalyse als Therapie eine (zumeist unausgesprochen bleibende) Leitfrage unterlegen: Welches sind die vital-emotionalen Bedingungen möglicher Freiheit. Damit sind keine sinnblinden hormonalen oder neurophysiologischen Bedingungen gemeint sondern Bedingungen, die im inneren Geschehenscharakter dieses Patienten, in dessen Menschsein verwurzelt sind. Phänomene der lebensgeschichtlichen Prägung konfrontieren den Patienten oft schmerzlich mit den Grenzen seiner Selbstmächtigkeit. Oft muss der Patient gegen eigene Wünsche und Idealbildungen anerkennen, dass verpönte und peinliche Regungen oder Phantasien zur eigenen Wirklichkeit gehören. Diese Wirklichkeit zieht den Möglichkeiten aber die Grenzen. Was für Konsequenzen es für eine Theorie des Subjekts hat, dass die Psychoanalyse den Menschen dennoch nicht aus der Verantwortung für seine in ihm geschehende Natur entlässt, zeigt HOLZHEY eindrücklich auf.

V.

Seine frühen Auseinandersetzungen mit der Psychoanalyse sicherten KUNZ die Förderung und Freundschaft von H. PRINZHORN. Dieser ebnete ihm schon früh den Weg zur bedeutenden Zeitschrift *Der Nervenarzt*. Die breite Anerkennung in

der Psychiatrie drückt sich etwa in der von BINSWANGER 1964 zum 60. Geburtstag von H. KUNZ in den *Basler Nachrichten* veröffentlichten Würdigung aus, dass die 1931 erschienene Schrift *Die Grenzen der psychopathologischen Wahninterpretationen* „eine der epochemachendsten“ in der Geschichte der neueren Psychiatrie sei und dann beifügt, „dass HANS KUNZ der einzige zeitgenössische Psychologe ist, der in die Zukunft weist“. Trotz seines viel versprechenden Beginnes sollte die universitäre Laufbahn für KUNZ ein steiniger Weg werden. Erst 1960 wurde für ihn in Basel, wo er seit den 40er Jahren Privatdozent gewesen war und später als ausserordentlicher Professor gelehrt hatte, eine Professur für philosophische Anthropologie und theoretische Psychologie eingerichtet.

KUNZ lag es fern, seine in der sachlichen Argumentation bezeugte Eigenständigkeit und Originalität mit Nachdruck herauszustreichen: Aus den einen intensiven Dialog mit Autoren unterschiedlichster Richtungen führenden Arbeiten ist es nicht immer leicht, seinen eigenen kritischen Ansatz und die sich daraus ergebenden Konsequenzen zu erschliessen. Er war wenig um sein Renommee bedacht und schien die Bekanntheit von sich fernhalten zu wollen. So brachte er den in den 50er-Jahren unternommenen Versuch von K. LÖWITH und H.-G. GADAMER zum Scheitern, ihn für eine ordentliche Professur an die Universität Heidelberg zu gewinnen. Dass Kunz sich trotz seiner finanziellen Sorgen so entschied, hängt gewiss damit zusammen, dass er sich vom botanisch interessanten Jura und den von ihm besonders geliebten Tälern des Wallis nicht entfernen wollte.

KUNZ war schon früh eine grosse Unabhängigkeit vom fremden Urteil eigen. So bekannte er einmal in einem Gespräch, ihm sei es Anerkennung genug gewesen, dass HEIDEGGER sein Phantasie-Buch geschätzt habe – HEIDEGGER schrieb in einem Brief von 7. Juni 1947: „Es wird zu den Büchern gehören, die in jeder guten Werkstatt des Denkens künftig zur Hand sein müssen.“ Ruhig und beharrlich ist er seinen Weg gegangen; weder hat er sich einer Schule angeschlossen, noch hat er eine Schule gründen wollen. Sein kämpferischer Schwung, der aus seinen Frühschriften spricht, wich einer – manchmal fast nüchteren – Sach-



36 lichkeit, misstraute er doch immer mehr der verführerischen Gewalt der Sprache. Es ist stimmig, stellte er dem zweiten Band seines Phantasie-Buches das Wort F. Hölderlins voran: „O ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt ...“ KUNZ wollte lieber ein Bettler bleiben, ein Bettler, der sorgfältig und kritisch nachdenkt und in diesem Nachdenken beschenkt wird von der ungeheuren Fülle des Begegnenden. Darin liegt ein stilles Glück – „der primäre Sinn und die spezifische Befriedigung des Erkennens“ liegt in der „geistigen Bereicherung des Menschen“²⁰.

- ¹ H. Kunz: Über den Sinn und die Grenzen des psychologischen Erkennens, Stuttgart 1957, S. 19.
- ² ebenda, S. 38.
- ³ H.G. Gadamer: Wahrheit und Methode, Tübingen 1965, S. 329.
- ⁴ H. Kunz: Über den Sinn und die Grenzen des psychologischen Erkennens, Stuttgart 1957, S. 57.
- ⁵ H. Kunz: Die eine Welt und die Weisen des In-der-Welt-seins. Psyche 16 (1962/63).
- ⁶ M. Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1986, S. 206.
- ⁷ H. Kunz: Die anthropologische Bedeutung der Phantasie, Bd. II. Basel 1946, S. 214.
- ⁸ M. Heidegger: Sein und Zeit, S. 38.
- ⁹ H. Kunz: Die anthropologische Bedeutung der Phantasie. Bd.II, S. 72.
- ¹⁰ H. Kunz aus dem Nachlass: Vorwort zu Die Endlichkeit des Menschen. A20.
- ¹¹ H. Kunz: Die Frage nach der Natur des Menschen. Psyche 17 (1963).
- ¹² M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bonn 1991, S.9.
- ¹³ H. Kunz: Die anthropologische Bedeutung der Phantasie, Bd.II. Basel 1946, S.4f.
- ¹⁴ H. Kunz: Die Psychoanalyse als Symptom einer Wandlung im Selbstverständnis des Menschen. Zentralblatt für Psychotherapie Bd.4 (1931).

- ¹⁵ H. Kunz: Die Erweiterung des Menschenbildes in der Psychoanalyse Sigmund Freuds. In: H.-G. Gadamer und P. Vogler: Neue Anthropologie. Bd. 6, Stuttgart 1974.
- ¹⁶ Die Erweiterung des Menschenbildes in der Psychoanalyse Sigmund Freuds. A.a.O., S. 45.
- ¹⁷ Beide Schriften neu aufgelegt in: H. Kunz: Aggressivität, Zärtlichkeit und Sexualität. Frauenfeld 2004.
- ¹⁸ A. Holzhey: Das Subjekt in der Kur. Wien 2002.
- ¹⁹ H. Kunz: Die latente Anthropologie der Psychoanalyse. Schweizerische Zeitschrift für Psychologie XV (1956), S.95. Neu in: H. Kunz: Grundfragen der psychoanalytischen Anthropologie. Göttingen 1975.
- ²⁰ H. Kunz: Über den Sinn und die Grenzen des psychologischen Erkennens.Aa.a.O., S.33.