

Bulletin

2019.2

	Editorial	1
	Veranstaltungen WiSe 2019/20	3
	Doris Lier: Hans Blumenbergs	7
«Absolutismus der Wirklichkeit» und die Angst vor dem Nichts		
	Emil Angehrn: Hermeneutik	18
jenseits von Mythos und Metaphysik		
	Vorstand GAD	36

www.gad-das.ch

Redaktionsschluss für das Bulletin 2020.1 ist am 15. Januar 2020.

Für die GAD sind Zusendungen erbeten an:

Dr. phil. Barbara Handwerker Küchenhoff, Ausserwies 11, 8618 Oetwil am See
handwerker@bluewin.ch

Für das DaS an:

Dr. phil. Daniela Sichel, Chorgasse 4, 8001 Zürich, d.sichel@bluewin.ch

Editorial

Alice Holzhey

Im letzten Editorial habe ich versucht, Ihnen das neue Leitthema «Der Absolutismus der Wirklichkeit» vorzustellen. Jetzt, am neuen Editorial sitzend, merke ich erst, dass mir das schwerlich gelingen konnte, ist es doch ein widersprüchliches Unterfangen, über etwas zu schreiben, von dem man zugleich erklärt, es lasse sich nicht wirklich in Worte fassen.

Dank dieser späten Erkenntnis verstehe ich jetzt immerhin, warum zwei der drei eingeladenen Referenten auf die Bitte, im Titel oder Abstract ihres Vortrags auf das Leitthema Bezug zu nehmen, zunächst gar nicht eingingen. Es war, so vermute ich jetzt, ihre berechtigte Opposition gegen die Zumutung, auf ein Thema Bezug nehmen zu sollen, auf das man sich höchstens ahnungsweise einen Reim machen kann. Obwohl mir das zu spät klar wurde, habe ich doch nachgehakt und beide Referenten, nämlich den Physiker und Philosophen Eduard Kaeser sowie den Psychiater und Neurologen Milan Scheidegger gebeten, das «Versäumte» noch irgendwie nachzuholen.

Das Resultat scheint mir nicht nur hochinteressant, sondern auch sehr informativ. Eduard Kaeser blieb zwar für seinen Vortrag (am Donnerstag, den 7. November) beim Titel «Der Gottesgesichtspunkt – ein blinder Fleck der Objektivität», stellte aber neu in seiner Ankündigung den folgenden Bezug zum Leitthema her: «Der Absolutismus der Wirklichkeit manifestiert sich unter anderem auch als erkenntnistheoretischer Gesichtspunkt, der sich anmasst, die Welt so zu sehen, «wie sie ist.» Milan Scheidegger änderte den Titel seines Vortrags (am Donnerstag, 6. Februar 2020), sodass er nun neu lautet: «Dekonstruktion und Rekonstruktion von Wirklichkeit in veränderten Bewusstseinszuständen», und fügte hinzu, dass «tiefgreifende existenzielle Erfahrungen in veränderten Bewusstseinszuständen zu einer Relativierung von Wirklichkeitskonstruktionen und damit verbundenen Ängsten beitragen» könnten.

Es springt in die Augen, dass beide ganz unabhängig voneinander auf ein anderes Leitthema Bezug nehmen, das man in etwa so formulieren könnte: «Moderne Schutzwälle gegen den Einbruch jener absoluten Wirklichkeit, der wir endliche Menschen machtlos ausgeliefert sind.» Bei beiden steht der menschliche Anspruch im Zentrum, die Definitionsmacht darüber zu haben, was «wirklich» ist und dadurch der Wirklichkeit jeglichen Absolutheitscharakter abzusprechen.

E. Kaeser interessiert sich für jenen Schutzwall, der bis vor kurzem im Machtanspruch der Naturwissenschaftler bestand, über einen «objektiven» Erkenntniszugang zur Wirklichkeit, wie sie an sich «ist», zu verfügen. M. Scheidegger hingegen ist fasziniert von der Möglichkeit, dass sich mittels psychedelischer Substanzen der menschliche Bewusstseinshorizont derart erweitern lässt, dass bisherige Wirklichkeiten dekonstruiert und neue Wirklichkeiten konstruiert werden können – auch das ein imponierender Machtanspruch, der die in uns allen schwelende Angst, einer absoluten bzw. autonomen Wirklichkeit ausgesetzt zu sein, als «irrational» erscheinen lässt.

Es bleibt noch der Vortrag des Psychoanalytikers Christian Kläui über «Das Reale bei Lacan» am 5. Dezember 2019 zu erwähnen. Anders als bei den anderen beiden Referenten war hier das Thema vom Vorstand vorgegeben und zwar aufgrund der Vermutung, Lacans Konzept des Realen stehe der (Un-)Vorstellung einer absoluten Wirklichkeit im Sinne Blumenbergs, aber auch im Sinne der Existenzphilosophie, nahe. Es lohnt sich ganz besonders, das von Ch. Kläui dazu verfasste Abstract zu lesen, nicht nur wegen seines poetischen Charakters, sondern weil es von einer Wirklichkeit erzählt, die wir nicht «machen» und auch nicht «haben», sondern die uns *widerfährt*, und zwar auch im ganz alltäglichen Sprechen, ob wir nun selber für solche Erfahrungen offen sind oder sie mit allen Mitteln zu negieren versuchen.

Last but not least möchte ich Ihnen mitteilen, dass am Samstag den 7. März 2020 der Philosoph Helmut Holzhey noch einmal – und zwar altershalber zum letzten Mal – sein inzwischen zur Tradition gewordenes Lektüre-Seminar anbieten wird. Das Thema steht noch nicht ganz fest, wird aber demnächst auf der homepage veröffentlicht und unseren Mitgliedern mit einem Flyer angekündigt werden. Damit findet leider eine schöne und von vielen Teilnehmern sehr geschätzte Tradition nächstes Jahr ihr Ende, und es bleibt uns vom Vorstand lediglich, ihm jetzt schon für dieses langjährige Engagement herzlich zu danken.

Ich freue mich im Namen des Vorstands sehr, wenn nicht nur das kommende Semesterprogramm, sondern auch das reichhaltige Bulletin, das Sie als Mitglieder der Gesellschaft erhalten, Ihr Interesse findet.

Öffentliche Abendveranstaltungen Leitthema: Der Absolutismus der Wirklichkeit

Die Veranstaltungen werden gemeinsam mit dem *entresol* durchgeführt.

Die Vorträge sind für die Mitglieder der GAD und des *entresol* sowie für Studierende gratis. Nichtmitglieder zahlen Fr. 20.–.

Der Gottesgesichtspunkt – ein blinder Fleck der Objektivität

Dr. phil. Eduard Kaeser

Der Absolutismus der Wirklichkeit manifestiert sich unter anderem auch als erkenntnistheoretischer Gesichtspunkt, der sich anmasst, die Welt zu sehen, «wie sie ist». Traditionell verband man diese Sicht mit einem alles beobachtenden Wesen: Gott. Dieser Gottesgesichtspunkt wurde zunehmend enttheologisiert und etablierte sich vor allem in den exakt experimentellen Naturwissenschaften als Anspruch auf die Vorherrschaft objektiven Wissens. Ein solcher absolutistischer Anspruch hielt vor bis ins späte 20. Jahrhundert, als postmoderne Denker seine philosophische Basis in Zweifel zogen. Mit Recht monierten sie, dass der sogenannte Realismus nie «roh», sondern immer schon kulturell «gekocht», also durch bestimmte Voreingenommenheiten präformiert ist. Der Überschwang dieser Kritik am Absolutismus der Wirklichkeit schlug freilich um ins andere Extrem eines Relativismus, der die Idee einer gemeinsamen und verbindlichen Wirklichkeit radikal in Zweifel zog.

Heute stellt sich die Frage nach einem Weg zwischen den beiden Extremen – also, wie wir uns als Subjekte

Eintritt

**Donnerstag
7. November 2019
20.00–21.30 Uhr**

in das objektive Weltbild integrieren; wie wir Objektivität ohne Gottesgesichts-punkt auffassen können. Denn er hat einen blinden Fleck. Er ist das Resultat einer Denksäuberung, die alles Ungewisse, Subjektive, Sinnlich-Körperliche, Emotionale – sagen wir: alles menschlich «kontaminierte» im Endeffekt ausblendet. Die Frage zielt darauf ab, Objektivität anthropologisch, vom Menschenmöglichen her zu verstehen, von den Fähigkeiten, uns sukzessive vom eigenen «subjektiven» Gesichtspunkt zu distanzieren, ohne die Verbindung abreißen zu lassen. Das Risiko besteht immer, dass die wissenschaftliche Distanzierung die Rissgrenze überschreitet, jenseits derer wir die Wirklichkeit zwar objektiv erkennen, aber keinen Sinn mehr darin finden. Genau in diesem Moment verkehrt sich Objektivität in Absurdität.

Ort Zentrum Karl der Grosse, Kirchgasse 14
8001 Zürich, Barock-Zimmer

Donnerstag
5. Dezember 2019
20.00–21.30 Uhr

Das Reale bei Lacan

Dr. med. Christian Kläui

Flüchtige Augenblicke, in denen wohlgefügte Vorstellungsketten einreißen; Begegnungen wie ein plötzliches Zusammenprallen; Merken, dass das Hören eines Vortrags für einen Moment nur Stimmenklang war und vom Inhalt nichts geblieben ist; Überrumpeltwerden von der «nackten» Tatsache, Körper zu sein ... Erfahrungen, wie wir sie alle kennen und die, in der

Sprache Lacans, etwas mit dem Realen zu tun haben. Und in der Analyse: Aufbrechen des Sinnkontinuums, Risse im gefügten Bild. Das Reden vorher, das Reden nachher, es ist nicht mehr das gleiche, dazwischen widerfährt etwas Reales. Anhand von verschiedenen Beispielen aus Klinik und Alltag werde ich zu umkreisen versuchen, was Lacan unter dem Realen verstanden hat und warum dieses Konzept wichtig ist.

2. Teil: Gespräch mit Dr. phil. Alice Holzhey.

Ich werde zunächst die in Sein und Zeit zu findenden Ausdrücke Heideggers vom «nackten Dass» respektive von der «puren Faktizität» ins Spiel bringen, die ebenfalls auf eine Realität jenseits des Sinns hindeuten. Hat das etwas mit Lacans «Realem» zu tun? Lassen sich sowohl Übereinstimmungen wie Differenzen ausmachen?

Zentrum Karl der Grosse, Kirchgasse 14,
8001 Zürich, Terrassenzimmer

Ort

Dekonstruktion und Rekonstruktion von Wirklichkeit in veränderten Bewusstseinszuständen

**Donnerstag
6. Februar 2020
20.00–21.30 Uhr**

Dr. Dr. med. Milan Scheidegger, MA HPK

Die Bewusstseinsforschung mit psychedelischen Substanzen und deren klinischexperimenteller Einsatz zur Unterstützung psychotherapeutischer Transformationsprozesse erlebt eine Renaissance. Als epistemologische Werkzeuge bieten Psychedelika interessante Einblicke in die innere Architektur des Bewusstseinsraums.

Phänomenologisch weisen psychedelische Erfahrungen eine Nähe zu ekstatischen oder meditativen Zuständen der Selbstentgrenzung auf, wobei rigide Denk- und Beziehungsmuster flexibilisiert und neu ausgerichtet werden können. Tiefgreifende existenzielle Erfahrungen in veränderten Bewusstseinszuständen können zu einer Relativierung von Wirklichkeitskonstruktionen und damit verbundenen Ängsten beitragen. Andererseits öffnen mystische Erfahrungen auch Erlebnisräume, die einen nachhaltigen Einfluss auf die persönliche Weltanschauung mit sich bringen können.

Es werden Schnittstellen zwischen verschiedenen erkenntnistheoretischen Perspektiven wie der Pharmakologie, Neurowissenschaft, Psychotherapie und Philosophie berührt.

Ort Restaurant Weisser Wind, Oberdorfstrasse 20
8001 Zürich, Weggenstube

Samstag **Lektüre-Seminar der GAD**
7. März 2020
9.30–15.30 Uhr *Prof. Helmut Holzhey*

Thema und genaue Angaben dazu werden demnächst auf der homepage veröffentlicht.

Ort Restaurant Weisser Wind, Oberdorfstrasse 20
8001 Zürich, Weggenstube

Anmeldung doris.lier@bluewin.ch

Hans Blumenbergs «Absolutismus der Wirklichkeit» und die Angst vor dem Nichts

Forumsvortrag vom 4. April 2019

Doris Lier

Überblick

Der Begriff «Absolutismus der Wirklichkeit», wie er in Blumenbergs Buch *Arbeit am Mythos* geprägt wird, verweist auf alles dem Menschen Nicht-Verfügbare, letztlich auf das Nichts.¹ Dieses Unangehbare, Unverstehbare erzeugt Angst. Der von Blumenberg beschriebene «Absolutismus der Wirklichkeit» soll im ersten Teil des folgenden Beitrags ausführlich dargelegt werden. In einem zweiten Teil wird Blumenbergs Angst mit jener Angst verglichen, die Alice Holzhey mit Rekurs auf Kierkegaard und Heidegger als existenzphilosophische Angst vor dem Nichts ausweist.² Aufgrund dieses Vergleichs wird die Frage nach dem Unterschied zwischen Kierkegaards «Nichts» und Blumenbergs «Absolutismus der Wirklichkeit» gestellt. Dabei wird deutlich, dass der Unterschied in der Auffassung des «Nichts» auch und vor allem den Unterschied der Denkformen spiegelt.

«Absolutismus der Wirklichkeit» und «Absolutismus der Bilder und Wünsche»

Zu Beginn des gross angelegten Werks *Arbeit am Mythos* weist Blumenberg auf die Notwendigkeit, sich als Grenzbegriff einen Ausgangszustand des Menschen vorzustellen. Er bestimmt ihn als «Absolutismus der Wirklichkeit», was bedeutet, dass der Mensch in seinem Anfang dem Nichts gegenüberstand. Die Erfahrung dieses Nichts, das heisst, der Wirklichkeit in ihrer Absolutheit, war etwas Übermächtiges, und zwar insofern, als der Mensch für diese Erfahrung keinen Verständnishorizont finden und sie deshalb auch nicht integrieren konnte. Es war die Erfahrung der Welt als Ganzer.

¹ Blumenberg, Hans, *Arbeit am Mythos*, 6. Auflage, Berlin 2001. (AM)

² Holzhey-Kunz, Alice, *Angst als philosophische Erfahrung und als pathologisches Symptom*, In: Schriftenreihe der deutschen Gesellschaft für phänomenologische Anthropologie, Psychiatrie und Psychotherapie (DGAP), 2. erw. Aufl. Freiburg/München 2017. S. 119–144.

Mit «Absolutismus der Wirklichkeit» in seinem erstmaligen Auftreten ist also gemeint, «dass der Mensch die Bedingungen seiner Existenz annähernd nicht in der Hand hatte und, was wichtiger ist, schlechthin nicht in seiner Hand glaubte». (AM, S. 10)

Über Seiten hinweg versucht Blumenberg, diesen Ausgangszustand näher zu umkreisen, das heisst, eine – etwas skurrile – Geschichte über die Anfänge des Menschseins zu erzählen. Frei nacherzählt, können seine Gedanken wie folgt zusammengefasst werden:

Am Anfang war ein menschenähnliches Wesen. Es lebte im Urwald und hatte es gut. Doch der Regenwald schrumpfte, und so stellte es sich eines Tages auf seine Hinterbeine, trat aus dem Urwald in die Savanne und geriet in wildes Entsetzen. Der plötzlich so offene, leere Horizont war schrecken-erregend und raubte ihm den Atem. Doch es war mit Klugheit ausgestattet, und so fiel ihm etwas Rettendes ein. Es begann, das so unheimlich Offene und Leere mit Namen auszustatten und erzähltechnisch zu bevölkern. Dadurch konnte es Distanz schaffen zum Unbenannten und letztlich Unnennbaren. In dieser List erwies es sich als Mensch, der sich auf der ganzen Erde vermehrte und sich in der Folge neben der List noch andere «Erzwingungsformen» einfallen liess, etwa Fluch, Spott, Blasphemie und weitere Formen von Gesetzesübertretung. Die ursprüngliche Angst aber blieb dem Menschen zeit seines Daseins im Nacken, so dass die List auf ihn zurückfiel und er bis zum heutigen Tag gezwungen ist, ständig neue Geschichten zu erfinden. (AM, S. 9 ff.)

Ein vormenschliches Wesen also verliess «den Schutz einer verborgenen und angepassten Lebensform». (AM, S. 16) Der sich ihm eröffnende, grenzenlose

Horizont, erzeugte blankes Entsetzen. Der bisherige Reiz-Reaktionsmechanismus war ausser Kraft gesetzt, denn es fehlte der Reiz eines Gegenübers, auf welchen es hätte reagieren können. Dies ist die Geburtsstunde des Menschen: Gleichsam im Gegenzug und als Überlebensstrategie entwickelt der Mensch Imagination; das heisst, er schafft und projiziert Phantasiewelten, mit denen er in Beziehung treten kann. Der Mensch bringt sich dadurch zum nicht Angehbaren, zum Übermächtigen in Distanz. Gleichzeitig schafft er sich Orientierung in der von ihm selbst erfundenen Welt.

Blumenberg stützt sich in seiner Geschichte auf den, wie er sagt «gemeinsamen Kern» der philosophischen Anthropologie, auf jene Theorien also, die in den 20er Jahren im Umlauf waren. Seine Auswahl: der aufrechte Gang, der verlorene Reiz-Reaktions-Mechanismus, die Angst und Imaginationsfähigkeit, ist nicht zufällig, aber auch nicht systematisch, denn die Bestimmung eines Ausgangszustands, so plausibel er formuliert sein mag, entzieht sich theoretischer Erfassung; sie ist immer nur mehr oder weniger gut begründete Spekulation, das heisst, wenn als solche nicht erkannt, also für wahr genommen, ein Mythos.

Anhaltspunkt für Blumenbergs Anthropogenese bietet denn auch nicht nur die philosophische Anthropologie der 20er Jahre. Blumenbergs Referenzpunkte sind darüber hinaus – und vielleicht wichtiger – Ursprungsmythen, Narrative, die von der anfänglichen Wüste und Leere, vom anfänglichen Abgrund, vom noch nicht Genannten, noch Ungeteilten und von Ähnlichem sprechen. Bei Hesiod³ zum Beispiel – Blumenbergs Anthropogenese vielleicht am nächsten – «war zuallererst wahrlich das Chaos», die auseinanderklaffende Leere. Doch gleich danach, im selben Atemzug, erscheint «die breitbrüstige Gaia, der niemals wankende Sitz von allen Unsterblichen» – ein erstes Sicherheitsdispositiv könnte man mit Blumenberg sagen.⁴

³ Hesiod, Theogonie, Sankt Augustin, 3. Aufl. 1995.

⁴ Hesiod, S. 53.

Im Folgenden geht es bei Hesiod über Seiten hinweg weiter mit der Entstehung des altgriechischen Pantheons, bis es so weit wie nur irgendwie möglich angefüllt ist mit Figürlichem. Viel Personal wird benötigt, um die auseinanderklaffende Leere zum Verschwinden, das heisst, zum Vergessen zu bringen.

Der Mensch zeichnet sich, so gesehen, «nicht etwa durch Erkenntnis und Erfahrung, vielmehr durch Kunstgriffe aus, durch die Kunstgriffe der Supposition des Vertrauten für das Unvertraute, der Erklärungen für das Unerklärliche, der Benennungen für das Unnennbare. (AM, S. 4) Es geht bei Blumenberg um die bewährte Methode, in der Finsternis nicht nur zu zittern, sondern auch zu singen. Es geht um imaginative Prävention gegen den grösstmöglichen Schrecken und, wie bereits gesagt, um Orientierung in der – jetzt vom Menschen selbst geschaffenen – Welt.

Blumenbergs Kurzformel für das, was er als Ursprung des Menschen zu beschreiben versucht, lautet denn auch so: «Dem Absolutismus der Wirklichkeit tritt der Absolutismus der Bilder und Wünsche entgegen.» (AM, S. 3) Der zweite Absolutismus, der Absolutismus der Bilder und Wünsche, ist, nochmals in Blumenbergs Worten, «die menschliche Überleistung infolge abrupter Unangepasstheit». (AM, S. 10) Ein «Situationssprung» ist eingetreten.

Zwischen dem «Absolutismus der Wirklichkeit», wie er sich nach dem Situationssprung dem Menschen eröffnet, und dem «Absolutismus der Bilder und Wünsche» ist der grösstmögliche Schrecken, ist die nackte Angst. Blumenberg zieht Freud bei, der von der frei flottierenden Angst als Angst ohne Gegenstand spricht. Die Angst vor dem Nichts wird in Furcht vor etwas Bestimmtem rationalisiert.

Auch die Gegenwehr, der Absolutismus der Bilder und Wünsche, wird mit Freud gedacht. Blumenberg beruft sich auf Freuds «Allmacht der Gedanken» in Totem und Tabu: Der archaische Mensch versucht, sich die Welt durch Wunschenken magisch gefügig zu machen; in Blumenbergs Worten: «Im Jagdzauber seiner Höhlenbilder greift der Jäger vom Gehäuse auf die Welt über und aus.» (AM, S. 14) Die Welt der Bilder und Wünsche ist Vergegenständlichung eines

nicht Gegenständlichen. Die Vergegenständlichung macht Beziehung möglich, sie schafft ein Gegenüber, dem Bedeutung verliehen werden kann. Wir sind in der Welt der Bedeutungs-, in der Welt der Sinnzusammenhänge.

Diese anfängliche Dichotomie ist nun aber natürlich nicht einfach zeitlicher Anfang, sie ist Ursprung des menschlichen Lebens überhaupt. Dies aber heisst, dass die ursprüngliche Leere und mit ihr die Angst – trotz menschlicher Überleistung – nie ganz zum Verschwinden gebracht werden können; sie können vielmehr jederzeit wieder einbrechen. Deshalb kann Blumenberg sagen: «Wer heute noch aus Angst oder in Angst reagiert, hat den Mechanismus vorgeschobener imaginativer Instanzen verloren». (AM, S. 12) Der Verlust der Imaginationsgabe lässt das ursprüngliche Entsetzen wieder akut werden; der Mensch ist in seinen Grundfesten, der Imaginationsgabe, erschüttert, was der Angst pathologische Qualität verleiht. (AM, S. 12)

Unter dem Titel «Einbrechen des Namens in das Chaos des Unbenannten» führt Blumenberg weiter aus, wie alles Weltvertrauen mit der Namengebung anfängt, «mit den Namen», wie er sagt, «zu denen sich Geschichten erzählen lassen»: (AM, S. 41)

Es wird eine Sache vorgeschoben, um das Ungegenwärtige zum Gegenstand der abwehrenden, beschwörenden, erweichenden oder depotenzierenden Handlung zu machen. Durch Namen wird die Identität solcher Faktoren belegt und angehbar gemacht, ein Äquivalent des Umgangs erzeugt. Was durch den Namen identifizierbar geworden ist, wird aus seiner Unvertrautheit durch die Metapher herausgehoben, durch das Erzählen von Geschichten erschlossen in dem, was es mit ihm auf sich hat. (AM, S. 11ff.)

Die Arbeit des Mythos, der erste Schritt in der Abwehr des Nicht-Angehbaren, wird weitergeführt in der Arbeit am Mythos, das heisst, in der Deutungsarbeit, die in

jeder Zeit und jeder Kultur und natürlich auch vom Individuum neu vorgenommen wird. Die Arbeit am Mythos lässt den Mythos als jene Ursprungsgeschichte, an die man glaubte, an ein Ende kommen. Sie weist den Mythos als menschengefertigte Geschichte aus, die ein Selbst- und Weltverhältnis spiegelt. Der Mythos also, Mythos verstanden als Göttergeschichte, die für wahrgenommen wird, ist seit langem nicht mehr gültig, in Blumenbergs Worten: Mit dem «Gedanken, dass Götter erscheinen können [...]», ist «im Horizont des neuzeitlichen Wirklichkeitsbegriffs nicht einmal mehr zu spielen.»⁵

Und doch bleibt der Mythos in seiner Form des Narrativs auch für uns heute als Spiegel des menschlichen Weltumgangs hoch relevant. Blumenbergs Gesamtwerk kann als Fahnden nach imaginativen Hintergründen, nach Welt-Bildern, verstanden werden. Denn die Weltbilder bestimmen, so der Grundgedanke, wesentlich sowohl den alltäglichen Lebensvollzug wie auch jede Theorie. Ob die Welt als Sackgasse imaginiert wird, als *camera obscura*, als Theater, Uhrwerk, Schlachtfeld oder Brücke – all diese Weltdeutungen wirken sich entscheidend auf den Lebensvollzug aus, das heisst, sie haben neben der theoretischen eine eminent pragmatische Funktion. Sie sind, um es nochmals herauszuheben, Beruhigungsmittel gegen den Schrecken und Orientierungshilfe in einer von uns selbst geschaffenen Welt.

Die Angst vor dem Nichts als Angst vor dem Absolutismus der Wirklichkeit im Aussen oder als Angst vor dem Nichts in uns selbst

Im bisher Gesagten wurde deutlich, dass Blumenberg zwei Seiten unterscheidet: Auf der einen Seite steht der Mensch, auf der anderen Seite, von ihm losgelöst, etwas Übermächtiges, Nicht-Menschliches, das bewältigt werden muss. In der Antike wurde dieses Übermächtige mit Mythen auf Distanz gebracht, im scholastischen Weltbild steht an seiner Stelle die Liebe Gottes, im spätmittelalterlichen Gottesbild erscheint es personifiziert als *potentia absoluta* eines Willkürgottes.

⁵ Zit. bei Wetz, Franz Josef, Hans Blumenberg zur Einführung, Hamburg 1993, S. 97.

Nach Heideggers Grundbefindlichkeit der Angst sind wir ihm, wie nie zuvor, ausgesetzt.

Mit der Konzeption eines im Aussen liegenden unangehbaren Übermächtigen der Wirklichkeit muss sich Blumenberg mit diesem Übermächtigen nicht weiter beschäftigen. Er kann ihm unterschiedliche Namen geben, er kann es «Nichts» nennen, «Leere», «offener Horizont», «brutum factum», «tyrannisierende Mächtigkeit» usw. Er muss es aber nicht weiter zu begreifen versuchen, da dies nach seiner Bestimmung gar nicht möglich ist. Die ursprüngliche Angst vor dem Nichts muss nur, wann immer sie auftritt, in Furcht vor etwas Bestimmtem überführt werden.

In ihrem Aufsatz «Die Angst als philosophische Erfahrung und pathologisches Symptom» geht Alice Holzhey ihrerseits vom Unterschied zwischen Angst und Furcht aus. Sie weist die Angst der Befindlichkeit zu, deren Gegenstand auch bei ihr das Nichts ist. Im Hintergrund steht Heideggers Unterscheidung zwischen Seinserfahrung und Seinserkenntnis. Die Angst wird der Seinserfahrung zugewiesen, der Seinsweise jener Befindlichkeit also, die ausserhalb jeder Erkenntnismöglichkeit liegt und uns das «nackte Dass» des eigenen Seins erschliesst: Unter Hinzunahme von Kierkegaards Begriff der Angst wird die so verstandene Angst weiter umschrieben:⁶

Erst vor dem Hintergrund der Erkenntnis, dass die Angst in eine Dimension vorzudringen vermag, die dem Verstehen notwendig verschlossen bleibt, lässt sich ausloten, was Kierkegaard eigentlich meint, wenn er die Angst mit einem «Schwindel» vergleicht und begründend hinzufügt: «Wer in eine gähnende Tiefe hinunterschauen muss, dem wird schwindlig» (Kierkegaard 1844/2003, 72). Die Angst zwingt uns deshalb, in den Abgrund zu schauen, weil in ihr alles,

⁶ Holzhey-Kunz, Angst, S. 12.

was für einen bisher bedeutsam war, ‹belanglos› wird. Dieser Prozess geht so weit, dass die Welt als ‹Bewandtnisganzheit ‹in sich zusammensinkt› (Heidegger 1927/2001, 186), was bedeutet, dass der Angst alle Sinnbezüge verloren gehen. Wo aber die Welt keine Sinnwelt mehr ist, kann man sich auch nicht mehr in ihr orientieren und auch keinen Halt mehr finden. Die ‹gähnende Tiefe›, von der Kierkegaard spricht, ist nichts anderes als das von jeglichem Sinn entblösste ‹Nichts, das heisst die Welt als solche.› (ibid., 187).

Auf den ersten Blick wird bei Blumenberg wie Holzhey vom Selben gesprochen: Auch bei Holzhey wird das Nichts genannt und die Angst, die in Anbetracht des Nichts den Menschen in seinem Dasein bedroht. Das Nichts ist auch bei ihr die Welt als solche, ist der Verlust der Fähigkeit, Bedeutungszusammenhänge herzustellen.

Diesem Nichts wird nun aber auf der Grundlage von Heideggers *Sein und Zeit* weiter nachgegangen und erweist sich als etwas Anderes, als Blumenbergs ‹Absolutismus der Wirklichkeit›:

Heidegger findet die schwindelerregende Erfahrung, ins Nichts der Welt herausgesetzt zu sein, in der umgangssprachlichen Redewendung bestätigt, wonach es einem in der Angst ‹unheimlich› zumute sei. Konträr zu Freud, der im Unheimlichen das ausmacht, was uns in Wahrheit zutiefst vertraut (heimisch) ist und nur sekundär infolge der Verdrängung den Schein des Fremden angenommen hat (vgl. Freud 1919/1999, 236), geht Heidegger davon aus, dass uns die Erfahrung des Unheimlichen mit jener Fremdheit in uns selbst konfrontiert, die streng genommen nicht einmal benennbar und schon gar nicht inhaltlich beschreibbar ist,

weshalb an ihr jede Integrationsbemühung letztlich scheitern muss. An ihre Stelle tritt das Bemühen, den Einbruch der Angst zu verhindern. Diese Funktion übernimmt die jeweilige Kultur, indem sie dem Einzelnen eine umfassende Sinndeutung der Welt und des eigenen Seins anbietet. (Holzhey-Kunz, S. 128)

Es liegt, so gesehen, in der *conditio humana*, vor einem Abgrund zu stehen, nicht aber vor dem Abgrund eines übermächtigen, unangeharen Aussen, wie bei Blumenberg, sondern vor dem Abgrund der «unerbittlichen Rätselhaftigkeit» des eigenen Seins. (Holzhey-Kunz, S. 125)

In welchen Situationen, so müssen wir nun fragen, kann diese Angst erfahrbar werden? Eine fürs erste überraschende Antwort auf diese Frage gibt Holzhey nochmals auf der Folie von Kierkegaards Angstanalyse. Sie weist darauf hin, dass sich die Angst in Kierkegaards Sichtweise immer vor demselben ängstige, «vor der Möglichkeit der Freiheit». Kierkegaard zieht das im Paradies erscheinende Verbot bei: «Das Verbot ängstigt ihn, weil es in ihm die Möglichkeit der Freiheit weckt [...], eine ängstigende Möglichkeit zu können. (ibid. 53)» (Holzhey-Kunz, S. 121)

Das Nichts ist in dieser Konzeption nicht mehr jenes ferne Übermächtige, sondern ein Abgrund in uns selbst, der uns nicht nur in Anbetracht des Todes, sondern bei jeder Wahlmöglichkeit potentiell bedroht. Holzhey schreibt dieser Angst grundsätzlich traumatische Qualität zu, denn sie dränge «uns jene Wahrheit über uns selbst auf, die auf keine Weise ins eigene Seinsverständnis integriert» werden könne. (Holzhey-Kunz, S. 127)

Die Angst vor der «unerbittlichen Rätselhaftigkeit», vor dem «nackten Dass» ist nicht per se pathologisch. Sie ist vielmehr eine philosophische Erfahrung. Pathologisches Symptom wird sie nur dann, wenn die Rätselhaftigkeit als Grundbedingung des Daseins nicht anerkannt wird und die Angst entsprechend zum Leiden führt:

Wer an Angstsymptomen leidet, «er-leidet» die Angst, insofern sie ihm unfreiwillig widerfährt, aber er «macht» diese Erfahrung nicht. Eine Erfahrung wirklich zu machen würde bedingen, dass man das Erfahrene anerkennt und für sich übernimmt; nur dann ist man auch dank einer Erfahrung selber erfahrener geworden. Angstsymptome treten dann auf, wenn jemand, statt die Angst zur Erfahrung werden zu lassen, die einen erfahrener macht, an der Angst «leidet». (Erfahrungsbegriff aus Gadamer, 1965, 335ff.) (Hozlhey-Kunz, S. 133)

Nicht also der Verlust jeglicher Verständnishorizonte, wie bei Blumenberg, macht die Angst pathologisch, sondern das Nichtanerkennen dessen, dass in Anbetracht des Nichts die Sinnhorizonte nicht mehr greifen können.

Blumenbergs Denken als ein Denken an den Grenzl意思en des Mythos

Ich habe bisher Blumenbergs «Absolutismus der Bilder und Wünsche» ins Aussen gesetzt und Holzheys Rätselhaftigkeit des «nackten Dass» ins Innere des Menschen. Wohl wissend, dass auf der Grundlage von Heideggers Denken die Räumlichkeit weitgehend verabschiedet ist.⁷ Wenn ich an der Räumlichkeit festhielt, dann, um zwei Aspekte hervorzuheben: zum einen, dass die Angst vor dem Nichts, wie sie bei Holzhey beschrieben wird, den Menschen weit unmittelbarer betrifft als der Absolutismus der Wirklichkeit, der in der Blumenbergschen Sichtweise auf Distanz gebracht werden kann und muss. Zum anderen, um dem Charakteristischen in Blumenbergs Denken Gewicht zu geben.

⁷ Dass auch Heidegger nicht gleichsam «rein» ungegenständlich sprechen konnte, zeigt sich beispielsweise dort, wo er von der «unerbittlichen Rätselhaftigkeit» spricht, das dem Dasein «entgegenstarrt.» Zit. bei Holzhey, Angst, S. 125.

Blumenbergs Denken ist ein Denken in Metaphern und bleibt damit explizit gegenständlich. Von Anfang an will Blumenberg die Dimension der Bedeutsamkeit, wie sie in Metaphern und Geschichten erfahrbar wird, in den Vordergrund rücken. Der Mensch ist ein Wesen, das immer schon und auch heute noch im Schaffen von Bedeutung seine Bestimmung und damit seine Sicherheit findet. Er kann sich mit dem fremden, ihm äusseren Nichts nicht auseinandersetzen, sondern muss ihm seine eigene Welt, die der Bilder und Wünsche entgegenstellen. Diese menschliche Überlebensstrategie formuliert Blumenberg im Buch «Paradigmen zu einer Metaphorologie»:⁸

Obwohl es seit Kants Antinomien müssig ist, über das Ganze der Welt theoretische Aussagen zu machen, ist es doch keineswegs gleichgültig, nach den Bildern zu fahnden, die dieses als Gegenständlichkeit unerreichbare Ganze «vertretend» vorstellig machen.

In anderen Worten: Blumenbergs Anliegen ist, die einst mythischen Narrative – wenn auch nur noch in Form menschlicher Wunschvorstellungen und Sicherheitsdispositive – in die wissenschaftlich-technische Welt hinüberzuretten, um dem Menschen die Bedeutungswelt zu bewahren. Insofern könnte man sagen, dass sich sein Denken an den Grenzlinien des Mythos bewegt. Damit wird sein Nichts, das Nichts als «Absolutismus der Wirklichkeit» eine fremde – ferne Übermacht, wohingegen bei Kierkegaard, Heidegger und Holzhey uns dieses Nichts in jeder Entscheidung – Wahl als Sprung zwischen Motiv und Handlung – wenn auch meist unbewusst – «entgegenstarrt».

⁸ Blumenberg, Hans, Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt am Main 1998, S. 25.

Hermeneutik jenseits von Mythos und Metaphysik

Konstellationen des Weltverhältnisses

Forumsvortrag vom 9. Mai 2019

Emil Angehrn

1. Der Absolutismus der Wirklichkeit und die Selbstbehauptung des Subjekts

Absolutismus meint uneingeschränkte Herrschaft. Uneingeschränkt ist sie, sofern sie nicht durch andere Mächte beschränkt wird, nicht in anderen Instanzen von Herrschaft ihre Grenze findet. Im Politischen bedeutet dies eine Herrschaft jenseits der Gewaltenteilung, idealtypisch verkörpert in einer absoluten monarchischen Herrschaft, die alle regulierenden Funktionen eines Gemeinwesens in sich vereinigt, in letzter Instanz über sie verfügt und entscheidet. Thomas Hobbes hat im *Leviathan* ein klassisches Modell solcher Herrschaft gezeichnet – und gerechtfertigt, indem er seine funktionale Überlegenheit, ja seine Notwendigkeit (angesichts des potentiellen universellen Bürgerkriegs wie im Blick auf die faktischen Religionskriege) begründet hat; genug Potentaten demonstrieren in der heutigen Welt, dass das Modell nicht obsolet geworden ist.

Uneingeschränkt ist absolutistische Herrschaft aber nicht nur gegenüber anderen Herrschaftsinstanzen. In Frage steht ihre Herrschaft desgleichen im Verhältnis zu dem, *worüber* sie herrscht. Als uneingeschränkte lässt sie dem Beherrschten keinen Freiraum zur Selbstherrschaft und Selbstbestimmung. Als umfassende wird sie zur Fremdherrschaft, zum entfremdenden Zwang über das von ihr Beherrschte. Gegen sie regt sich der Widerstand, der Selbstbehauptungswille des Beherrschten, gegebenenfalls als eigener Wille zur (und Kampf um die) Herrschaft.

In dieser Bedeutung kommt der Absolutismus in der von Hans Blumenberg gezeichneten Konstellation eines «Absolutismus der Wirklichkeit» ins Spiel. In Frage steht eine uneingeschränkte Herrschaft, in Auseinandersetzung mit welcher der Mensch sich selbst zu behaupten hat – seine Souveränität in der Führung seines Lebens, seinem Verhalten zu anderen, seinem Bezug zu den Dingen und zur Welt zu erlangen und zu bewähren hat. Es ist keine selbstverständliche, doch vielleicht naheliegende, jedenfalls mehrfach thematisierte Sichtweise, das Verhältnis von Selbstbehauptung und Fremdherrschaft nicht gegenüber anderen Subjekten und sozialen Mächten, sondern in Konfrontation mit der Wirklichkeit als solcher zu thematisieren. Naheliegend ist sie einerseits angesichts der konstitu-

tiven Endlichkeit und Schwäche des Menschen, in welcher auch seine Hilflosigkeit und Unterlegenheit gegenüber der Übermacht der Welt begründet liegt – gegenüber der ihn umgreifenden natürlichen und kosmischen Welt ebenso wie gegenüber den ihm vorausliegenden Verhältnissen der menschlich-geschichtlichen Welt. Dass der Mensch als Naturwesen wie als Sozialwesen nicht souverän über sich verfügt und selbstherrlich existiert, gehört zu den basalsten Erfahrungen der *conditio humana*. Die menschliche Existenz ist in mehrfacher Hinsicht einem Absolutismus des Wirklichen ausgesetzt, an dem es sich abzarbeiten hat. Nahelegend ist diese Auseinandersetzung andererseits im Blick auf das naturwüchsige Streben des Subjekts nach Selbstsein und Selbstbehauptung, möglicherweise auch im Blick auf sein ursprüngliches Streben nach Herrschaft, nach Beherrschung der Welt. Selbstwerdung artikuliert sich nicht nur in Konfrontation mit gesellschaftlichen Mächten und Autoritäten, sondern auch mit natürlichen Bedingtheiten und Zwängen. Der Absolutismus des Wirklichen scheint in der Tat der umfassendste Titel für dasjenige, an dem sich die Genese des Subjekts abzarbeiten, mit dem sich die Selbstbehauptung des Subjekts auseinanderzusetzen hat. Die Frage ist, in welcher Form, in welchen Medien solche Selbstbehauptung sich vollzieht.

2. Halt gewinnen im Mythos

Sie vollzieht sich, so Blumenbergs Antwort, zuallererst im Mythos. Ich will diese bekannte These, von welcher in einem früheren Vortrag die Rede war, hier nicht weiter ausführen, sondern nur einen Aspekt festhalten, der mir für das Folgende wichtig ist. Der Mythos als Kulturform verhilft dem Menschen dazu, sich ein Bild vom Wirklichen und von sich selbst zu machen; er ist ein Medium der Weltrepräsentation und der Selbstreflexion. Schon im Akt der Repräsentation als solchen, in welchem wir uns die Welt zum Gegenstand machen, vollziehen wir eine erste Entmächtigung der Welt, die uns nicht länger als unfassbares Ganzes gegenübersteht, das uns umhüllt, uns vereinnahmt. Schon die objektivierende Ausbreitung der Welt als Bild oder als Erzählung ist eine erste Form der Distanzschaffung, der Entdämonisierung, der Domestizierung. Zusätzlich sind es besondere Merkmale

dieser Repräsentation, die dem Menschen erlauben, die Angst zu bannen und dem überwältigenden Ganzen gegenüber Stand zu gewinnen.

Im Zentrum stehen die beiden Hauptoperationen der Identifikation und der Struktur- und Ordnungsbildung. Das eine ist die Benennung des Unbenannten, die Namengebung, kraft deren wir die numinosen Mächte auseinanderhalten, sie anrufen, gegebenenfalls beeinflussen, für uns gewinnen können. Die Benennung hebt das Bestimmte aus dem Diffus-Unendlichen heraus, macht es über seinen Namen erkennbar, mitteilbar, zu anderen Zeiten und unter anderen Umständen re-identifizierbar. Mit der Identifizierung des Einzelnen verbindet sich die Unterscheidung des Einen vom Anderen, die interne Differenzierung und Diversifizierung, die sich im Theologisch-Politischen als eine Art «archaische Gewaltenteilung» – so der Titel des ersten Kapitels bei Blumenberg – auswirkt. Die polytheistische Pluralisierung bedeutet eine Depotenzierung des übermächtigen Einen, ermöglicht, bei dem einen Gott gegen den anderen Zuflucht zu suchen, den einen gegen den anderen auszuspielen. Die Darstellung des Götterkonflikts – exemplarisch etwa in der *Theogonie* Hesiods – inszeniert die Infragestellung übergreifender Machtansprüche und die Brüchigkeit der herrschenden Gewalten. Die mythische Erzählung schafft durch die narrative Sequenz eine Ordnung in der Zeit, in der sich die temporale Abfolge mit einer strukturell-inhaltlichen Formbildung überlagert. Die paradigmatische Erzählung der Schöpfungsmythen vergegenwärtigt eine umfassende Genese, die den Übergang vom Unbestimmten zum Bestimmten, von der Ordnungslosigkeit zur Ordnung, vom Chaos zum Kosmos vorführt. Im Ganzen lässt sie eine gegliederte Welt hervortreten, in welcher der Mensch trotz seiner initialen Hinfälligkeit Halt finden kann und sich zu orientieren vermag, ein Leben führen kann. Gleichzeitig eröffnet der Mythos einen Ordnungsraum, in welchem der Mensch sich über das Ganze, über die letzten Werte und höchsten Mächte, die sein Leben bestimmen, verständigen kann. Der Mythos ist ein privilegiertes Medium nicht nur der Weltbildkonstruktion, sondern auch der reflexiven Verständigung des Menschen über sich. Der Mythos, kurz gefasst, vollbringt, was die ursprüngliche Leistung der Kultur ist.

3. Der Weg zur Metaphysik und Wissenschaft

Der Mythos, so eine gängige Vorstellung, ist die Vorgängergestalt der Philosophie. Ideengeschichtlich schliesst in unserem Kulturkreis die entstehende Philosophie an zentrale Aspekte und Weichenstellungen des Mythos an – an den Bezug auf das Ganze, auf eine höhere Welt, eine alles durchherrschende Ordnung – wie sie sich umgekehrt im Methodischen vom Mythos distanziert, indem sie anstelle des Namens den Begriff verwendet, anstelle der Erzählung das rationale Argument, anstelle der Veränderung das Unveränderliche ins Zentrum rückt. Die Philosophie stellt ihrerseits, so der Leitgedanke des Folgenden, eines der grossen Projekte der Selbstbehauptung des Menschen, wenn man so will: einen spezifischen Ansatz der menschlichen Auseinandersetzung mit dem Absolutismus der Wirklichkeit dar. Ich möchte zunächst einige Aspekte hervorheben, unter denen die Philosophie, exemplarisch die Metaphysik, dieses Projekt im Anschluss und in Weiterführung des Mythos betreibt, und dann Differenzen benennen, in denen sich beide – zusätzlich zu den genannten methodischen Hinsichten – voneinander entfernen und Gegenpositionen zueinander bilden. Anschließend werde ich auf die Hermeneutik als eine Denkform zu sprechen kommen, die zu beiden, gerade im Blick auf das Leitmotiv einer Auseinandersetzung mit dem Absolutismus des Wirklichen, eine grundlegende Antithese bildet.

3.1 Bestimmtheit und Wesentlichkeit

Philosophie, so lautet eine bekannte These von Platon und Aristoteles, hat ihren Ursprung im Staunen. Wir suchen nach Erklärungen, weil uns gewisse Phänomene in Verwunderung versetzen. Wenn man mit dem Motiv des Staunens in der späteren Tradition zuweilen das Erstaunen im Sinne des Bewunderns oder gar einen Sinn für das Höhere verbunden hat, so zeigt ein Blick auf die ersten Zeugnisse eine andere Motivlage.¹ Sichwundern steht darin für ein Verwirrtsein, das Platon in der ersten Formulierung des Topos geradezu mit einem Schwindligwerden

¹ Platon, *Theaitetos* 155c–d; Aristoteles, *Metaphysik* 982b–983a.

(*skotodinio*) assoziiert, in dessen Wortbedeutung die Konnotationen des Dunkels (*skotos*) und des Strudels (*dine*) mitschwingen. Finsternis, Bodenlosigkeit, Orientierungsverlust erinnern an das ursprüngliche Chaos, das Hesiod als den grenzenlosen Urgrund aller Dinge beschreibt, aus welchem die geordnete Welt hervorkommt, die von seiner Zerstörungs- und Verschlingungsmacht weiterhin bedroht ist. Staunen als Irritiertsein meint die Konfrontation mit einem Nichtfassbaren und Unverständlichen, einem Unheimlichen, demgegenüber die spontane Reaktion eine der Angst ist. Dies illustrieren die Beispiele, anhand deren die Denkgeschichte dieses Sichwundern vorführt: die irrationalen Zahlen, deren Entdeckung in der pythagoreischen Schule eine tiefe Erschütterung auslöst, oder die Sonnenfinsternis, welche den Lauf der kosmischen Ordnung scheinbar auf den Kopf stellt – beides Irritationen und Verunsicherungen, die zu bewältigen als genuine Leistung der Philosophie hochgehalten wird.

Fragt man sich, durch welche Operationen das Denken diese Bewältigung vollbringt, so ist als erstes erneut die Identifikation, d.h. die bestimmte Unterscheidung des einen vom anderen und davor: die Abhebung des Bestimmten überhaupt vom Unbestimmten zu nennen. Das Unbestimmte, das terminologisch mit dem Grenzenlosen, Unendlichen zusammengeht (*apeiron*, *aoristos*, *infinitem*, *indeterminatum* – als Abwesenheit der Grenze [*peras*, *horos*, *finis*, *terminus*] gefasst), ist dasjenige, was keinen Halt und keine Orientierung bietet, was in sich selbst haltlos, diffus ist und sich nicht stringent vom Nichtsein abhebt. Die erste Stabilisierung des Denkens geht dahin, sich an der Festigkeit des Seienden festzumachen, und diese Festigkeit kommt dem Seienden aufgrund seiner Bestimmtheit zu. Nur das Bestimmte *ist*, das Unbestimmte ist *nicht*, ist *Nichts*. Der Horror vor dem Nichts und der Leere, die Urangst vor dem Nichtsein ist für das beginnende Denken identisch mit der Angst vor dem Unbestimmten, Unendlichen, Haltlosen. Etwas ist, indem es bestimmt, etwas Bestimmtes ist, und diese Bestimmtheit wird von der entstehenden Metaphysik auf die Wesensbestimmtheit – bei Platon die Idee, bei Aristoteles die Essenz (das *ti en eina*) – zurückgeführt. Die Dinge *sind* und sind *erkennbar*, *benennbar*, weil sie in sich eine Wesensbestimmung haben,

an denen wir Eigenschaften und Relationen festmachen können, und nicht nur Konglomerate von flüchtigen, akzidentellen, unwesentlichen Bestimmungen sind. Dies ist die erste, grundlegende Option der Metaphysik, die Option des Essentialismus, demzufolge die Essenz einer Sache ihrer Existenz zugrunde liegt und die Basis akzidenteller Attributionen ist. Wie die Ideengeschichte zeigt, ist es keine selbstverständliche, zwingende Option, vielmehr eine Weichenstellung, die von Beginn bis in die Gegenwart kontrovers verhandelt wird und von Gegenpositionen entschieden bestritten wird. Für den Materialismus bilden nicht die Wesensform, sondern der Stoff bzw. die materiellen Partikel (Atome) das Grundlegende, für den Existenzialismus nicht irgendein vorausgesetztes Wesen, sondern die Weise des Existierens, für den Funktionalismus nicht die substantielle Bestimmtheit, sondern das Geflecht der Relationen und Funktionen. Der Hauptstrang des Denkens aber hält am festen Wesen, an der zugrundeliegenden Substanz, der wesentlichen Bestimmtheit als Grundlage des Seins und Denkens fest.

3.2 Vernunft und Ordnung

Die zweite Operation, die dem Denken Stabilität und Transparenz verleiht, besteht, analog wie im Mythos, in der Bildung von Strukturen und Ordnungen. Doch nicht mehr das narrative Geflecht bildet die Leitlinie, sondern die systematische, rationale Ordnung, im Prinzip als hierarchische Ordnung, die auf erste Prinzipien (älteste Ursachen, finale Zwecke, höchste Werte, universale Gesetze und Normen) zurückgeht und idealiter auf ein Ganzes, eine umfassende Totalität ausgreift, in welcher jedes durch seinen Ort im System bestimmt ist und von diesem her begriffen wird. Die systematische Ordnung kann Zusammenhänge verschiedenster Art ins Spiel bringen, die in der Lebenswelt wirksam sind und von den Wissenschaften nach variierenden Rastern ausformuliert werden. Es können kausale Ordnungen sein, wie sie im Bereich der Natur strukturbildend sind, teleologische und funktionale Zusammenhänge, wie sie Phänomene des Lebens prägen, auch Sinnordnungen, welche die menschlich-geschichtliche Welt strukturieren und von Sozial-, Geistes- und Kulturwissenschaften herausgearbeitet werden, normative

Ordnungen, welche ethische Orientierung ermöglichen, rechtlich-politische Ordnungen, die das Zusammenleben der Individuen und Gemeinschaften regulieren etc. In allen Bereichen bilden sie Raster, die es ermöglichen, etwas von einem anderen her zu begreifen, Besonderes von einem Allgemeinen her zu erfassen und es dadurch in seinem Werden und seinem Funktionieren zu verstehen, partikuläre Zusammenhänge selbst von anderen, gegebenenfalls höherstufigen her einsichtig zu machen, von ihnen abzuleiten oder in ihnen zusammenzuführen.

Im Ganzen erlauben Ordnungen, Regelmässigkeiten zu erkennen, welche das ungeordnete All strukturieren und in ihm eine bestimmte interne Logik und rational nachvollziehbare Stringenz, idealiter Notwendigkeit begründen. Das menschliche Bedürfnis des Verstehens, auf welches der Eingangssatz der aristotelischen Metaphysik – «alle Menschen streben von Natur nach Wissen» – zuletzt (über das bloße Faktenwissen hinaus) zielt, wird in solcher systematischer Erkenntnis in *anderer* Weise befriedigt als durch das Ausbreiten eines Bildes oder einer Erzählung wie im Mythos – wieweit in *besserer*, höherer Weise, ist noch zu fragen.

Offenkundig kommt eine solche zweifache kognitive Operation – Identifikation und Ordnungsbildung – jenem Anliegen entgegen, über welches Blumenberg die Leistung und das Telos des Mythos definierte, und sie erfüllt dieses Anliegen womöglich in konsistenterer, vollständigerer Weise. Den Absolutismus des Wirklichen zu brechen heißt für die rationale Wissenskultur nicht nur, im Diffus-Unfasslichen Gestalten und Gesetzmässigkeiten hervortreten zu lassen und die zunächst verworrene Konfiguration von Phänomenen und Ereignissen in ihrer inneren Logik und Schlüssigkeit transparent zu machen. Schon darin liegt unverkennbar ein Ziel und eine intellektuelle Befriedigung im Erkenntnisstreben. Der «Absolutismus» wird in seiner Starrheit gleichsam aufgebrochen, in seiner Undurchsichtigkeit – die wie jede absolute Herrschaft für die Beherrschten intransparent und unergründlich ist – durchdrungen. Darüber hinaus können Wissenschaft und rationale Kontrolle gleichsam auf die Inversion des Herrschaftsverhältnisses, zumindest dessen Problematisierung und Anfechtung zielen. Moderne Wissenschaft paktiert mit einem Herrschaftsstreben über die Natur (gegebenenfalls auch über

Menschen), wie es der englische Philosoph und Staatsmann Francis Bacon (1561–1626) in der berühmten Sentenz «Wissen ist Macht» auf den Begriff gebracht hat. Die Kenntnis der Ursachen ist der Hebel, über den wir nicht nur kognitiv in das Innere der Natur eindringen, sondern auch zu praktischen Interventionen in den Prozessen der Natur befähigt werden. Ähnlich hatte der andere Begründer der modernen Philosophie, René Descartes, die Menschen als «maîtres et possesseurs de la nature» bezeichnet (*Discours de la méthode*, VI,2). Vernunftkultur und wissenschaftliche Erkenntnis im Zeichen der Naturbeherrschung – dies scheint zur Signatur der metaphysischen Auseinandersetzung mit dem Absolutismus der Wirklichkeit in der Moderne geworden zu sein. Es ist eine Signatur, die nicht nur Beifall gefunden hat, sondern ebenso vehement kritisiert worden ist, als Spitze einer Verengung rationaler Erkenntnis, die am Ende nicht nur in sich substanzlos und leer wird, sondern sich aporetisch und selbstdestruktiv gegen das emanzipatorische Versprechen der Vernunft wendet. Die Beanspruchung des herrschaftlichen Gestus durch das Wissen verkehrt sich in die Vernechtung des Subjekts selbst. Statt Freiheit und Macht zu gewinnen, gerät es unter den Zwang und die Eigenlogik der herrschaftlich-instrumentellen Vernunft. So lautet eine vielfach vorgebrachte, in scharfen Konturen etwa in der *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno gezeichnete Diagnose der Moderne. Der Absolutismus nicht mehr der Wirklichkeit, sondern der Wissenschaft, Technik und Ökonomie, wird zur allmächtig-entfremdenden Herrschaft über den Menschen.

3.3 Vom Mythos zur Metaphysik – Ambivalenz und Verlust

Ich will nun nicht diese zugespitzte, problematisierbare und vielfach – etwa von Jürgen Habermas – problematisierte Diagnose moderner Vernunft zur Diskussion stellen, sondern auf die vorausliegende Weichenstellung der metaphysischen Vernunft gegenüber dem Mythos zurückgehen, um das Verhältnis zwischen diesen beiden kritisch zu beleuchten. Nach gängigem Urteil ist die philosophische Vernunft dem Mythos in kognitiver wie praktischer – nicht nur technischer, sondern

auch ethischer – Hinsicht überlegen. Ich habe in früheren Untersuchungen² versucht, gegen diese Sicht einen Gegenakzent zu setzen, der zugleich eine Gegenlektüre zur *Dialektik der Aufklärung* markiert. Horkheimer/Adorno kritisieren die Aufklärung, sofern sich diese in Wahrheit nicht vom Mythos abgelöst habe, sondern ihm (und dem in ihm verkörperten Zwang der Wiederkehr des Gleichen) verhaftet geblieben sei. Ich möchte dagegen, unter anderen Aspekten, die Verlustbilanz herausstreichen, die sich mit dem Übergang vom Mythos zur Metaphysik verbindet. Die letztere wird, wenn man so will, daraufhin problematisiert, dass sie das produktive, weiterreichende Potential des Mythos nicht gehoben, sondern verdrängt hat.

Weiterreichend ist das Potential des Mythos, sofern es das mit der zwanghaften Identifikation und Ordnungsbildung Abgedrängte, Marginalisierte gegenwärtig hält und darin die Ambivalenz der metaphysischen Option wachhält. Der Übergang vom Mythos zur Metaphysik und zur rationalen Ordnung zeigt das Doppelgesicht einer Überwindung und Höherentwicklung einerseits, einer Verengung und Verdrängung andererseits. Abgedrängt werden Eigenheiten der Lebenswelt, die von der begrifflich-rationalen Ordnung nicht übernommen und kognitiv wie praktisch verarbeitet werden können und deshalb marginalisiert, unterdrückt oder geleugnet werden. Dazu gehören die nicht einem Einheitszwang unterworfenen Pluralität, die irreduzible Besonderheit und Einzelheit, die Ungeordnetheit der Verhältnisse, die phänomenal-qualitative Vielfalt und Buntheit, die Kontingenz der Ereignisse, die Unbestimmtheit und Offenheit, der irrationale Fundus im menschlichen Tun und Erleben, die Undurchschaubarkeit der natürlichen wie sozialen Verhältnisse. All dies steht im Spannungsverhältnis zu entsprechenden Gegenbegriffen: Einheit und Allgemeinheit, Gesetzmässigkeit und Ordnung, Bestimmtheit und Geschlossenheit, Notwendigkeit und Transparenz – Gegenbegriffe, die der herrschenden Ratio als Höheres, ggf. Umfassenderes gel-

² *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996; *Der Weg zur Metaphysik. Vorsokratik – Platon – Aristoteles*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2000.

ten. Es liegt auf der Hand, wie viel beim einseitigen Setzen auf diese zweiten Begriffe verloren geht, aus der lebendigen Welt- und Selbstwahrnehmung ausgeschieden wird, die damit verarmt und gegebenenfalls in sich starr, tot, zwanghaft werden kann. Der intendierte Gewinn einer höheren Souveränität gegenüber dem Absolutismus des Wirklichen verkehrt sich in einen Verlust an Qualität und Macht. Dies wird auf verschiedenen Linien nachgezeichnet, in der Transformation der Lebensform wie der Weltwahrnehmung, in der Überführung qualitativer Naturanschauung in die quantitativ-methodische Vermessung, in der (etwa von Foucault nachgezeichneten) technischen und disziplinarischen Durchdringung des Lebens durch die Humanwissenschaften. Es sind Beispiele unter den zahlreichen Topoi der Kritik an der modernen wissenschaftlich-technischen Kultur, deren Einseitigkeiten, so die These, mit der Wegscheide zusammenhängen, welche die entstehende Metaphysik bei Platon und Aristoteles von der Welt des Mythos trennt.

So bekannt wie die kritischen Topoi sind Gegenbewegungen und Gegenkonzepte von der Antike über die Romantik bis in die Postmoderne, die sich dieser Wegscheide verweigern. Die metaphysikkritische Auseinandersetzung mit der dominierenden Linie der Ideengeschichte bringt die Rehabilitierung der Kontingenz, das Lob der Vielfalt, die Reminiszenz des unvordenklichen Chaos zur Sprache und hält das Bewusstsein des Verlusts beim Übergang vom Mythos zum Logos wach. Stellvertretend will ich nur auf eine Figur in der Mythostheorie von Hegel und Schelling verweisen. In der klassischen, griechischen Göttergestalt, die für Hegels Ästhetik den Inbegriff der Schönheit bildet, weist er darauf hin, wie in den selbst bis zur vollendeten Lieblichkeit gestalteten Götterbildern ein stiller Zug der Trauer spürbar sei – einer Trauer, die dem Wissen um den bevorstehenden Untergang der Welt idealer Schönheit geschuldet ist, dem Wissen um das kulturgeschichtlich unausweichliche Ende der mythischen Welt vor der heraufkommenden Ratio und dem damit verbundenen, uneinholbaren Verlust des Ursprungs.

4. Das hermeneutische Weltverhältnis

4.1 Jenseits von Mythos und Metaphysik

Die dritte hier in den Blick zu nehmende Denkform ist die Hermeneutik. Hermeneutik ist die Theorie des verstehenden Wirklichkeitsbezugs, wobei Verstehen, welches sich im Gegenzug zum Messen, Rechnen, Erklären definiert, in vielfältigen Modalitäten und mit Bezug auf die verschiedensten Gegenstände praktiziert werden kann. Wir reden vom Verstehen eines Symbols oder einer Äußerung, vom Verstehen einer Geste, einer Körperhaltung, eines Affekts, einer Person, eines Textes, einer Situation, einer Geschichte u.v.m. Immer hat Verstehen irgendwie damit zu tun, den Sinn einer Sache zu erfassen, ob wir diesen nun auf eine Intention, eine Funktion, einen höheren Zweck zurückführen. Im Ganzen scheint das Verstehen dem Gegenstand näher zu kommen, ihn vollständiger zu erfassen als die wissenschaftlich-messende Beschreibung und Erklärung. Dies wäre im Einzelnen in einer Epistemologie des Verstehens auszuführen, die dessen Eigenart und Potential entfaltet. Ich nehme die Frage im Folgenden so auf, dass ich vom Verhältnis der Hermeneutik zu Mythos und Metaphysik ausgehe.

Dieses Verhältnis ist *einerseits* eines des Kontrasts. Das verstehende Weltverhältnis situiert sich jenseits des Mythos und der Metaphysik, sofern es das ihnen *Gemeinsame*, die Option für die Identifikation, die Fokussierung auf das Bestimmte gegen das Unbestimmte, auf das Begrenzte gegen das Grenzenlose nicht in gleicher Weise teilt. Verstehen hat einen Sinn für die Unbestimmtheit und Vagheit, in welcher sich Sinnverhältnisse entwickeln, aus der Sinngebilde sich herauskristallisieren und in die hinein sie sich verlieren, einen Sinn für die Offenheit und Unabschließbarkeit der Prozesse der Sinnkonstitution und der Sinninterpretation. Hermeneutik distanziert sich von der Festlegung des Denkens auf ein Erstes und Wesentliches, das dem Späteren und Unwesentlichen als notwendiger Referenzpunkt zugrunde liegt; auch wenn sie in bestimmten Ausprägungen einer analogen Richtung folgen kann (etwa als Hermeneutik des original Gemeinten, des Literalsinns eines Texts), vermag sie in anderen Varianten sich auch im Unstrukturierten, Vieldeutigen und Bodenlosen zu orientieren und darin Sinngestalten zu

schaffen und wahrzunehmen. Das Verstehen ist als kognitive Beschäftigung mit der Welt vielgestaltiger und flexibler als das methodisch-erklärende Prozedere der Wissenschaft. Was die andere Operation neben der Identifikation, die Ordnungsbildung, angeht, so rekurriert das Verstehen seinerseits auf bestimmte Strukturen und Schemen, etwa die Teil-Ganzes-Relation (etwas in einem weiteren Zusammenhang begreifen) oder das Ausdrucksverhältnis (etwas als Objektivierung eines Intendierten verstehen), ohne sich auf die schematischen Relationen wissenschaftlicher Deduktion oder metaphysischer Begründung zurückführen zu lassen.

Darin ist das Verhältnis der Hermeneutik zu Mythos und Metaphysik, *andererseits*, eines, das nicht deren Gemeinsamkeit, sondern ihre *Differenz* hervortreten lässt. Die Einengung, welche die Ratio gegenüber dem Mythos vornimmt, wird im Verstehen nicht übernommen. Wenn als Überlegenheit des Mythos über die Metaphysik festgehalten wurde, dass im Mythos die Ambivalenz der Fixierung auf das Identische und Allgemeine deutlich wird und das Bewusstsein des Verlusts, der in dieser Fixierung liegt, wachgehalten wird, so kann auch hier das Verstehen sich auf die Seite des Mythos schlagen und das Bewusstsein der phänomenalen Buntheit und des von der Ratio Verdrängten wachhalten. Im verstehenden Wirklichkeitsbezug bleibt der Sinn für das Vielfältige und Konkrete, für das Kontingente und Unsystematische, für das Besondere und Differente lebendig und wird nicht durch zwanghafte Vereinheitlichung unterdrückt. Insofern entgeht das Verstehen den Aporien, die im wissenschaftlich-metaphysischen Weltbezug angelegt sind. Nicht zuletzt bedeutet dies, dass die verstehende Konfrontation mit dem Absolutismus der Wirklichkeit nicht auf die gegenläufige Herrschaft des Subjekts über die Natur (und sich selbst) setzt – und insofern auch nicht Gefahr läuft, sich in Selbstzwang und Knechtschaft zu verkehren. Hermeneutik entzieht sich dem herrschaftlichen Gestus im Welt- wie im Selbstverhältnis. Schon darin liegt, wenn man so will, eine eigene Weise der Entmächtigung seines Gegenübers, ein Unterlaufen der unterdrückenden Allmacht der Welt; Verstehen entzieht der fremden Herrschaft die Macht, indem es ihr den Boden des Kampfs der Mächte entzieht. Diese grundlegend andere Weise, dem Absolutismus zu begegnen und seine Spitze zu

brechen, wird deutlicher, wenn wir zwei spezifische Merkmale des Verstehens herausstellen: die Rezeptivität und die Responsivität.

4.2 Rezeptivität

Verstehen ist eine Erkenntnisform, die eine wesentlich rezeptive Komponente einschliesst, grundlegend rezeptiv fundiert ist. Darin setzt es einen Gegenakzent gegen ein modernes Bild des Erkennens, in dem ebenso sehr oder primär die produktiv-konstitutive Seite herausgestrichen wird. Von der transzendentalphilosophischen Erkenntnislehre bis zur konstruktivistischen Interpretationsphilosophie wird der aktive, schöpferische Anteil des Subjekts im Sein und Erkennen der Gegenstände hervorgehoben. Auch Hermeneutik arbeitet im Verstehensprozess den subjektiven Anteil am Zustandekommen von Sinngebilden heraus, auf Seiten der kreativen Sinnschöpfung im Sprechen und Produzieren von Werken ebenso wie im sinnhaften Auffassen und eigenständigen Auslegen (etwa in der Rezeptionsästhetik, die auf den konstruktiven Anteil der Rezeption abhebt). Dennoch kommt im Umgang mit Sinngebilden zuallererst der fundamental passive und rezeptive Bezug zu den Gegenständen zum Tragen. Verstehen heißt zunächst Sinn vernehmen, es heißt hören und aufnehmen, was jemand mir sagt, wie ein Kunstwerk sich mir darbietet, mir etwas sagt oder bedeutet. Verstehen heißt den gemeinten, zumal den mir gegebenen, geäußerten, manifestierten Sinn erfassen. Die Passivität, die in jeder Erkenntnistheorie als Seite der Affizierbarkeit mit Thema ist, wird hier nicht nur negativ, im Gegensatz zum eigenen Setzen, sondern positiv, als Fähigkeit des Aufnehmens, als Empfänglichkeit für das Andere ernst genommen. Empfänglich sein ist selber eine produktive Potenz unseres Wirklichkeitsbezug; ohne Sinn für etwas, ohne Empfänglichkeit für etwas zu sein, ist eine kognitive, emotionale und soziale Schranke. Das Fundament des Verstehenskönnens liegt darin, für etwas empfänglich zu sein, einen ‹Sinn für› etwas – für Musik, Freundschaft, Geschichte, Kunst etc. – zu haben. Menschen ohne diese Fähigkeit sind nicht nur in sich selber ärmer, auch ihr Wirklichkeitsbezug ist reduziert und weniger reich.

Rezeptivität steht im Gegensatz zur herrschaftlichen Einstellung, die das moderne wissenschaftliche Erkenntnismodell prägte und dessen reduktionistische Tendenz bedingte. Sie ist eine eigene Kraft und Fähigkeit des Subjekts, die zugleich Organ einer sachhaltigen Beziehung zur Welt ist. Sie ist darin eine Gegenkraft zur reduktiven Tendenz der abstrakten Objektivierung und rechnenden Vermessung. Der verstehend-vernehmende Weltbezug enthält die Fähigkeit des Offenseins für das Andere, auch für das Ungeordnet-Vielfältige, das Kontingente, Wilde und Nicht-Domestizierbare, welches nicht als zu eliminierende Bedrohung und zu unterdrückende Fremdheit, sondern als Potential der Bereicherung wahrgenommen wird. Eine ganz andere Grundhaltung trägt diesen Weltbezug und insofern auch diese Begegnung mit der vermeintlichen Allherrschaft des Wirklichen – eine Haltung jenseits der Furcht und des Zwangs zur Kontrolle und zur Gegenwehr, eine Haltung des Muts und der Selbstsicherheit, des Vertrauens in die eigenen Kräfte ebenso wie in den Anderen und in die Welt. Nicht über die Bemächtigung, sondern über das Offensein für das Andere und die Kraft des Empfangens wird jene Leistung erbracht, jene Souveränität erreicht, die das Wissen als Macht zugunsten des Subjekts erreichen sollte. Zugrunde liegt eine genuine Souveränität des Hörens und Aufnehmens, eine Angstfreiheit, die nicht dem Zwang zur Reduktion und zur Verdrängung des Nichtbeherrschten und Nichtverwalteten unterliegt. Sie begründet insofern nicht nur eine reichhaltigere, objektivere Erkenntnis der Dinge, sondern eröffnet auch die Möglichkeit, im nicht-reduzierten, in Freiheit belassenen Anderen nicht nur keine Bedrohung und feindliche Zerstörung, sondern eine Stütze, einen Halt zu finden. Es ist ein Verhältnis, das jenem Beisichsein im Anderen verwandt ist, als welches Hegel die Idee der Freiheit bestimmte. Es liegt auf der Hand, dass eine solche Beziehung nicht den aporetischen und dysfunktionalen Verkehrungen unterliegt, in welche der objektivierend-identifizierende Weltbezug sich zu verstricken Gefahr läuft. Die Gegentendenz zu diesem tritt noch deutlicher hervor, wenn wir im Verstehen einen weiteren Zug hervorheben.

4.3 Responsivität

Dieser liegt darin, dass Verstehen nicht nur durch den Modus des Empfangens, sondern den des Antwortens charakterisiert ist. Verstehen heisst auf ein Sinnangebot antworten, es im Modus des Antwortens aufnehmen. Hermeneutik hat diesen Zug dort in den Vordergrund gerückt, wo sie im Objekt zugleich in prägnanter Weise den Akt des Gegeben-Seins und Sich-Offenbarens betont. Verstehen besteht dann darin, eine Botschaft, die sich an mich wendet, aufzunehmen und selbst zu artikulieren, möglicherweise zu variieren und anders weiterzuführen, ihr Resonanz³ und Gestalt zu verleihen. Diese Responsivität ist in der Phänomenologie im Naturverhältnis wie in der kulturellen Produktion vielfach thematisiert worden. Maurice Merleau-Ponty hat sie profiliert im Bereich der Malerei zum Tragen gebracht, Martin Heidegger hat sie als Tiefenschicht im menschlichen Sprechen aufgewiesen, Bernhard Waldenfels hat in unserem Wirklichkeitsverhältnis überhaupt den Antwortcharakter menschlichen Verhaltens herausgestellt.⁴ Die Welt verstehen und beschreiben heisst der Sprache der Dinge Ausdruck zu verleihen. Der Maler lässt uns sehen, wie die Welt sich selbst zur Darstellung bringt, er besitzt eine Hellsichtigkeit für das Sich-Zeigen der Phänomene, das er im künstlerischen Hervorbringen widerspiegelt, wie der Komponist hellhörig ist für den Klang, den er aus der Natur und den Phänomenen der Welt vernimmt und den er in seinem Werk kompositorisch gestaltet. Nach Heidegger ist es die Sprache des Seins, die in der menschlichen Rede ihren Widerhall und ihren Ausdruck findet. Allgemein wird die kulturelle Tätigkeit – in Wissenschaft, zwischenmenschlicher Kommunikation, Kunst, Politik und geschichtlichem Handeln – von der Hermeneutik als ein Anschließen verstanden: als Aufnehmen eines im kulturellen Prozess sedimentierten und sich weiterbildenden Sinnes, ein Aufnehmen, das die Potentiale des entgegenkommenden Sinnes auslotet und weiterbildet, das auf den Appell der

³ Vgl. Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2016.

⁴ Vgl. Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.

Sache antwortet und im Zwiegespräch mit der Natur und den Menschen sinnstiftend wirkt.

Unterschiedliche Strömungen der neueren Philosophie haben diesen rezeptiv-konstruktiven und zugleich dialogisch-kommunikativen Zug im Umgang mit Sinngebilden betont. Die Dekonstruktion hebt darauf ab, dass ich im Lesen von Texten, im Verstehen sozialer Praktiken ein mir gegebenes Gebilde auf den darin inkorporierten Sinn hin aufbreche, um diesen zugleich zu entziffern und in neuen Kristallisationsformen weiterzubilden, ihn gleichsam responsiv an den Gegenstand zurückzuspielen, dem Gesprächspartner als Interpretament seines eigenen Schaffens zurückzugeben. Jacques Derrida hat in einer Relektüre des Übersetzer-Aufsatzes von Walter Benjamin die Idee der Übersetzung als Chiffre dieses polymorphen Prozesses der Rezeption, Auslegung und Weiterbildung ausgeführt. Die darin entfaltete Leitthese lautet, dass wir Texte so verstehen, dass wir sie notwendigerweise immer übersetzen, dies nicht im Sinne der Transposition eines festen Signifikats in einen anderen Sprachcode, sondern als eine Neuformulierung, welche dem im Text Gemeinten, dem in ihm unterwegs seienden Sinn, der vielleicht nicht adäquat ausgedrückt oder gar unterdrückt ist, zugute kommt und ihm zur Äusserung verhilft. Derrida wie Benjamin verbinden mit dieser Figur den Gedanken, dass wir jeden Text notwendigerweise in dieser Weise übersetzen, erneut artikulieren und weiterführen müssen, um dem in ihm Angelegten und vielleicht nicht Gesagten Sprache zu verleihen. Wenn wir das Motiv auf unser Thema zurückbeziehen, so bedeutet dies, dass sich jedes Verstehen als eine aktive Aneignung des Sinns vollzieht, in welcher wir einer vorausgehenden Sinnstiftung entsprechen und konstruktiv antworten.

Man könnte der Frage nachgehen, wieweit die Responsivität vertieft wird, wenn wir sie vom allgemeinen Sinn- und Weltverhältnis auf den engeren Fokus des zwischenmenschlichen Empfangens und Antwortens beziehen. Wenn unser intentionales Verhalten in einem weiten Sinn vom Dialog mit der Natur, mit der Geschichte, mit der Welt her konzipiert werden kann, so hat der Gedanke im Feld der eigentlichen Dialogik, des Bezugs zu anderen personalen Subjekten

eine spezifische, schärfere Prägnanz. Stellvertretend sei auf Emmanuel Levinas verwiesen, der die Alteritätsrelation, in welcher wir zur Welt, zum Schicksal, zu Schichten in uns selbst stehen können, explizit vom neutralen Anderen (*autre*) in die Beziehung zum personalen Anderen (*autrui*) hinein vertieft.⁵ In gewisser Weise nähern wir uns darin dem Ursprungsort von Sinn und Verstehen, auch der Responsivität an: Die originäre Herkunft des Sinns liegt beim anderen Menschen, der uns etwas zu verstehen gibt, der uns ein Sinnangebot macht, aber auch Forderungen an uns richtet und an uns appelliert – und dem wir antworten oder uns verweigern. Sofern die Responsivität ursprünglich im Praktischen virulent wird, vertieft sich das Antworten in das Verantwortlichsein und Zur-Verantwortung-Gezogen-Sein, mündet die Responsivität in die Responsibilität. Es ist eine zweifache nicht selbstverständliche These, welche den originären Ort des Verstehens im Praktischen und damit im Zwischenmenschlichen ansiedelt und den sinnhaften Zugang zur Welt zuletzt in der zwischenmenschlich-dialogischen Beziehung fundiert. Sinn als das originäre Korrelat des Verstehens hat seinen Ursprungsort hier im anderen Subjekt, das zu uns spricht und uns etwas zu verstehen gibt.

Doch auch unabhängig von dieser – für sich genauer auszuführenden und zu überprüfenden – Vertiefung ist es wichtig, das Moment der Responsivität im Horizont des menschlichen Weltverhältnisses überhaupt und damit unserer Leitfrage nach dem Absolutismus der Wirklichkeit zur Geltung zu bringen. Es ist offenkundig, dass das Verstehen, in welchem die Momente der Rezeptivität und der Responsivität ein neues Gewicht erhalten, auch für die Auseinandersetzung mit der Vorherrschaft des Wirklichen von Belang sind. Zwar kann auch im Horizont des Dialogischen der Anspruch und die Macht, ja, die Gewalt des Anderen aufdringlich sein, kann die Vorgängigkeit des Anderen ein initiales Verletztwerden, eine basale Entfremdung und Unterwerfung bedeuten (bei Levinas wird das Ich

⁵ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris: Presses Universitaires de France 1983, S. 65ff.

ursprünglich vom Anderen in Geiselhaft genommen). Gleichwohl ist unübersehbar, dass die Responsivität ihr eigentliches Potential dort entfaltet, wo sie gerade jenseits der Herrschaftsbeziehungen zum Tragen kommt. In diesem Sinne haben Responsivitäts-Konzepte wie die genannten ein Wirklichkeitsverhältnis gezeichnet, in welchem der Absolutismus der Macht in spezifischer Weise unterlaufen und durch eine kommunikative Verstehens-Beziehung überformt wird, in welcher das Subjekt in nicht-reduktiver und nicht-entfremdender Weise sowohl zu sich wie zum Anderen kommt. Verstehen ist die Grundlage eines freien und erfüllenden Verhältnisses zur Welt, zu anderen Menschen und zu sich selbst.

Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse GAD

Vorstand

- Dr. phil. Barbara Handwerker Küchenhoff
Ausserwies 11, 8618 Oetwil am See 044 929 0334, handwerker@bluewin.ch
- Dr. phil. Alice Holzhey
Sonneggstr. 82, 8006 Zürich, 044 422 1117, alice.holzhey@bluewin.ch
- Prof. Dr. phil. Helmut Holzhey
Zollikerstr. 162, 8008 Zürich, 044 422 1053, holzhey@philos.uzh.ch
- Lic. phil. Doris Lier
Sonneggstr. 82, 8006 Zürich, 079 945 4554, doris.lier@bluewin.ch
- Med. pract. Ralf Pelkowski
Gachnangerstr. 11, 8546 Islikon, 052 203 3206, pelkowski@hotmail.com
- Dr. phil. René Scheu
Alte Dorfstr. 21, 8135 Langnau, 078 817 5201, rene_scheu@yahoo.de
- Dr. med. Christina Schlatter Gentinetta
Sonneggstr. 55, 8006 Zürich, 044 362 555, christina.schlatter@hin.ch
- Dr. sc. nat. Georg Schönbächler
Riedhofstr. 88, 8049 Zürich, 044 362 6481, georg@vandecaab.ch

Präsidentin

Dr. phil. Alice Holzhey
alice.holzhey@bluewin.ch

Aktuarin und Quästorin

lic. phil. Doris Lier
doris.lier@bluewin.ch