

Friedrich Kümmerl

Das Problem der Wirklichkeit und des menschlichen Zugangs zu ihr*

Inhalt

1. Die Herausbildung der wissenschaftlichen Methode 2
2. Der Ausgang von der verstandenen Welt 4
3. „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ (Berger/Luckmann) 5
4. Die Entfremdung von der Wirklichkeit 7
5. Welt und Wirklichkeit 12
6. Der Weg zur Wirklichkeit 14

Ich beginne mit einer subjektiven Erfahrung: Jeder möchte in seinen Beziehungen ‘wirklich’ sein und das Gefühl eines lebendigen Kontaktes mit der Realität unterhalten, und jeder weiß, daß dies oft nicht gelingt. Die Kontakte sind flüchtig, die Beziehungen erscheinen leer und entfremdet, sie tragen und erfüllen nicht mehr die eigene Existenz.

Diese Erfahrung kann nicht nur als ein individuelles Schicksal verstanden werden und auch nicht nur als allgemeines menschliches Geschick. Ich möchte versuchen, sie zu begreifen aus einer historischen Situation und Entwicklung heraus, wie sie in Europa mit dem ausgehenden Mittelalter begonnen hat und immer noch anhält. Ihr allgemeiner Grundzug ist der Verlust des Gefühls der Gegenwart und verbunden damit der Entzug von Wirklichkeit in allen Dimensionen der menschlichen Existenz. Ein geistesgeschichtlicher Exkurs scheint mir deshalb notwendig zu sein, um das Problem der Wirklichkeit, wie es sich für den Europäer heute stellt, angemessen zu erfassen.

Natürlich kann dies nur in aller Kürze geschehen. Ich möchte mich dabei an drei Leitbegriffen orientieren: Methode, Verstehen, Alltagswirklichkeit. Mit „Methode“ ist hierbei die Herausbildung der wissenschaftlichen Methode in der beginnenden Neuzeit gemeint. „Verstehen“ kennzeichnet die Ausbildung des geschichtlichen Bewußtseins seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Der Begriff „Alltagswirklichkeit“ hat als Hintergrund die wissenssoziologischen Untersuchungen im Rahmen einer sinnverstehenden Soziologie (E. Husserl, A. Schütz, P. Berger und Th. Luckmann usw.). Entfremdungsphänomene im Zusammenhang mit diesen Begriffen sind von der Ideologiekritik, der Gesellschaftsanalyse und der Psychoanalyse vielfach untersucht worden.

* Es handelt sich bei diesem Text um eine bislang unveröffentlichte Gastvorlesung an der Kaiserlichen Universität Kyoto im Herbst 1977. Das Copyright ist vorbehalten.

1. Die Herausbildung der wissenschaftlichen Methode

Hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Reflexion, die sich mit dem Begriff der wissenschaftlichen Methode verbunden hat, möchte ich mich im folgenden vor allem auf die empiristische Tradition beschränken. Daß die Wirklichkeit nicht so ist, wie wir sie denken und glauben, daß sie sei, ist ein erkenntnistheoretischer Gemeinplatz, der längst in das allgemeine Bewußtsein übergegangen ist. Wir wissen, daß Wahrnehmung und Denken geschichtlich bestimmt sind, in einer ständigen Kommunikation sozial normiert werden und dadurch auf bestimmte soziale Räume und Sprachen hin relativiert sind. Hinter diese Einsicht kann nicht mehr zurückgegangen werden.

Was die wissenschaftliche Weltbeschreibung anbetrifft, ist heute quer durch alle wissenschaftstheoretischen Positionen hindurch ein allgemein anerkannter Grundsatz, daß auch die sogenannten „Tatsachen“ von der Form ihrer Beschreibung abhängig sind und mehr der spezifischen Fragestellung, ihrem theoretischen Rahmen und den verwendeten begrifflichen Mitteln entsprechen als der Wirklichkeit selbst, der sie entnommen sind. Die Methode der Datengewinnung bestimmt die Form und damit auch das Wesen - wenn man von einem solchen hier überhaupt noch reden will - der so erforschten Tatsächlichkeit. Der Rahmen ihres Vorverständnisses, ihrer Bedeutung und Relevanz ist die Theorie bzw. die ihre Bedeutsamkeit bestimmende soziale Welt und nicht die Wirklichkeit.

Daß es sich so verhält, haben nicht nur hermeneutische Überlegungen gezeigt. Auch die empiristische Tradition, die zunächst von der Forderung ausgegangen war, alle begrifflichen Inhalte und Bedeutungen auf einfache Sinnesdaten, also auf eine noch gänzlich uninterpretierte, „nackte“ Wirklichkeit zurückzuführen, hat die Unmöglichkeit einer solchen empirischen Reduktion eingesehen und sich in den Formen des Logischen Positivismus immer mehr konventionalistischen, pragmatischen oder auch hermeneutischen Standpunkten angenähert. Das zentrale Problem der empirischen Erkenntnisgewinnung liegt im Verhältnis der begrifflichen Ebene zur empirischen Basis. Während zunächst eine direkte und eindeutige Zuordnung von begrifflichen bzw. semantischen Einheiten zu empirischen Elementen gesucht wurde und sich dies als unmöglich erwies, wurde in der Folge der Zusammenhang immer lockerer, indirekter und komplexer gefaßt. Anstelle der Zurückführung von Begriffen bzw. ihren Bedeutungen auf empirische, reale Gegebenheiten handelt es sich auch bei streng empirischen Wissenschaften wie der Physik nur um „partielle empirische Interpretationen“ (Hempel¹) von theoretischen Begriffen bzw. Aussagen über Gegenstandsbereichen, wobei nicht die einzelne Aussage, sondern nur die Theorie im ganzen beanspruchen kann, etwas über die Wirklichkeit auszusagen. Begriffe lassen sich nur im Kontext an-

1 C. G. Hempel, Der Begriff der kognitiven Signifikation: eine erneute Betrachtung. In: J. Sinnreich, Zur Philosophie der idealen Sprache. Texte von Quine, Tarski, Martin, Hempel und Carnap. Deutscher Taschenbuchverlag München 1972 (dtv WR 4113), S. 136; ders., Probleme und Modifikationen des empiristischen Sinnkriteriums, a. a. O., S. 104 - 125; ders., Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science. The University of Chicago Press 1952 u. ö. (International Encyclopedia of United Science, Vol. II., No. 7).

derer Begriffe und d. h. in theoretischen Aussagenzusammenhängen bestimmen, die weitgehend aus sich selbst und unabhängig von der Wirklichkeit formuliert werden können. Auf der anderen Seite gibt es keine rein empirischen Gegebenheiten frei von aller Deutung: „Beobachtung ist stets Beobachtung im Licht von Theorien“ (Popper²), so daß auch auf der untersten Ebene der Erfahrungsgegebenheit immer nur schon sprachlich vorgeformte, sinnhafte Einheiten identifiziert werden können. Die Wirklichkeit an sich selbst rückt gänzlich ins Verborgene, ihre reine Erfahrung wird zu einem Grenzbegriff und Grenzwert der gedanklichen Rekonstruktion. Was nicht als ein bereits Verstandenes aufgefaßt werden kann, bleibt als ein brutum factum schlechthin unverständlich.

Das Wirkliche nimmt so die Form eines Rätselspruches an, dessen „Lösung“ mehr über denjenigen aussagt, der das Rätsel zu lösen versucht, als daß dieses sich selbst dabei erklären würde. Was ich damit meine, ist zu Beginn der Neuzeit als ein neues Wirklichkeitsgefühl zum Bewußtsein gekommen und von Francis Bacon etwa so ausgesprochen worden³: Die Natur ist verborgen, man muß sie foltern und ihr ihre Geheimnisse mit Gewalt entreißen; dazu dienen die Instrumente der scientia nova, der Neuen Wissenschaft. Mit ihnen löst der Mensch die alte Magie der in ihrer Verfügung unbekannt bleibenden Kräfte durch eine neue Form der Naturbeherrschung ab. Indem er die Natur begrifflich rekonstruiert, kann er sie einer neuen Technik unterwerfen, die nicht mehr auf dem Gebrauch seiner eigenen Wesenskräfte beruht.

Die Denkfähigkeit ist von daher formal-operativ verstanden, sie hat ihren Rückhalt nicht mehr wie im Platonismus in einer geistigen Dimension, in der sie ideell bzw. qualitativ begründet wäre. Der Sinn der „Regeln zur Lenkung des Geistes“ ist es bei Descartes, alles Unbekannte aus sicherem Bekanntem zu erschließen, wobei die Lückenlosigkeit der schrittweisen Ableitung - entsprechend der mathematischen Idee der Kontinuität - verbürgt, daß sich nichts Falsches in den Gedankengang einschleicht.⁴ Dieses Methodenprinzip zerlegt sich in der Folge einerseits in den Gedanken der logisch-mathematischen Selbststeuerung des formalen Denkens und der ihm entsprechenden exakten Wissenschaften, andererseits werden aber auch die sich ausbildenden hermeneutischen Methoden des Verstehens von denselben subjekt-zentrierten Voraussetzungen her bestimmt und einer analogen „anthropologischen Reduktion“ unterzogen.

Damit setzt sich der Mensch aus der Wirklichkeit heraus und verliert den unmittelbaren Kontakt mit ihr. Er folgt einer Methode, die er selbst geschaffen hat und aus den eigenen logisch-formalen und sprachlich-semantischen Mitteln des Denkens weiterentwickeln kann, so daß der Weg, dem er nun folgt, sich gleichsam selbst program-

2 Karl Popper, Logik der Forschung. Verlag J. C. B. Mohr Tübingen 2. Aufl. 1966, S. 31 Anm.

3 Francis Bacon, Neues Organon der Wissenschaften. Übers. u. hrsg. v. A. Th. Brück 1. Aufl. Leipzig 1830, 2. unveränderte. Aufl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1962. Vgl. zum Experiment das 1. Buch Aphorismen S. 100 ff.; zu den verborgenen Prozessen und Eigenschaften das 2. Buch Aphorismen S. 5 ff.

4 René Descartes, Die Regeln zur Leitung des Geistes. Übers. und hrsg. von A. Buchenau. VERLAG Felix Meiner 2. Aufl. Hamburg 1920 u. ö.; vgl. insbes. die Regeln VI ff. und XVII.

miert, steuert und kontrolliert und darin weithin erfahrungsunabhängig wird. Von einer intimen Kenntnis der Wirklichkeit kann in diesem Zusammenhang nicht mehr gesprochen werden. Die Wirklichkeit ist das Fremde und Unbekannte, von ihr gibt es keine Wesenserkenntnis mehr, ihre kosmische Ordnung ist dem Bewußtsein unzugänglich geworden, so daß der Mensch sie praktisch nur noch mittels blinder Gewohnheiten bewältigen und theoretisch mittels selbsterdachter, hypothetisch bleibender Erklärungsmodelle teilweise erklären und manipulieren kann.⁵ Das „Buch der Natur“ ist, um ein anderes Bild zu verwenden, gleichsam ein verdorbener, nicht mehr lesbarer Text, der nur mittels eigener Einschübe (Konjekturen) wieder lesbar gemacht werden kann, wobei ungewiß bleibt, ob der ursprüngliche Sinn dabei getroffen wird.⁶

Was so am Begriff der Methode als einem Mittel der rationalen Selbststeuerung und Selbstdisziplinierung des Denkens verdeutlicht werden kann, läßt sich unter dem Gesichtspunkt des „Primats der Methode“ vor dem Gegenstand bzw. der Sache zusammenfassen. Dieser Methodenprimat gilt nun in verallgemeinerter Form für alle Leistungen des Erkenntnissubjekts überhaupt, auch für seine Verstehensleistungen. Der Mensch weiß dann aber nicht mehr, ob und wie er sich in dem, was er denkt und tut, überhaupt noch auf die Wirklichkeit bezieht. Er folgt zunächst und hauptsächlich sich selbst und den Zwängen seiner Institutionen, die gleichsam ein sekundäres, realitätsentlastetes Eigenleben entfalten. Wie wohl oder unwohl es ihm in dieser Lage ist, soll erst an späterer Stelle als Entfremdungsproblem angesprochen werden.

2. Der Ausgang von der verstandenen Welt

Nun möchte ich in einem weiteren Schritt zeigen, daß auch das Verstehensproblem in derselben Subjektstellung aufgetaucht und ausformuliert worden ist, die das neuzeitliche Methodenbewußtsein überhaupt kennzeichnet. Für diese Subjektstellung gilt allgemein, daß anstelle des alten Erkenntnisprinzips der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit das neue Methodenprinzip der Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst tritt. Leitend dafür wird die Idee des Schaffens, Bildens, Konstruierens, Ordnunggebens, wobei der theologische Schöpfungsgedanke in einer anthropologischen Wendung Hilfsdienste leistet. Er erlaubt es, den Menschen als „alter deus“ und seine Welt als „zweite Schöpfung“ zu sehen, die in der sozialutopischen Konsequenz als ein von ihm herbeizuführendes „Himmelreich auf Erden“ zu verstehen ist.

Auch für das Verstehen gilt, daß es sich in geschlossenen Räumen des Vorverständnisses bewegt und auf die menschliche Welt im engeren Sinne bezieht. Verstehen kann man nur, sagt Vico, was man selbst machen kann. Derselbe Gesichtspunkt, daß nur das Menschliche dem Menschen nicht fremd ist, ist auch noch bei Dilthey leitend. Der fremden, nur über hypothetische Erklärungsmodelle von außen zu erschließenden

⁵ Vgl. David Hume, Untersuchung über den menschlichen Verstand und Karl Popper, Logik der Forschung,, a. a. O. (s. Anm. 2)

⁶ Vgl. Karl Popper, Conjectures and Refutations. Routledge and Kegan Paul London 1963, insbes. die Abhandlung: Science, Conjectures and Refutations (1953), p. 33 ff.

Natur wird die eigene, geschichtliche Welt des Menschen gegenübergestellt, deren Motive und Gestaltungsprozesse man in der Besinnung auf die eigene innere Lebendigkeit nacherleben kann, aus der diese Gestaltungen hervorgegangen sind. Zwar wird gegenüber dem logischen, definitiv erscheinenden Begriff für die Leistungen des Verstehens Offenheit beansprucht und begründet in dem Fließenden des Lebens, in den unbestimmten Bewußtseinsgegebenheiten, in unabsehbaren geschichtlichen Horizonten und in der positiv verstandenen Vagheit der umgangssprachlichen Bedeutungen. Aber ob es sich hierbei um eine wirkliche Offenheit, einen echten Durchbruch ins Freie handelt und nicht nur um eine Vorspiegelung und Phantasmagorie des unbestimmten, fließenden Bewußtseins, bleibt unentschieden.

Das auch für die naturwissenschaftliche Methode konstitutive Prinzip der „anthropologischen Reduktion“ wird in der hermeneutischen Besinnung gegenüber dem inkonsequent erscheinenden „falschen Objektivismus“ der Naturwissenschaften noch entschiedener festgehalten und in seinen letzten Konsequenzen noch radikaler durchdacht. Alles, was dem Menschen überhaupt zugänglich ist und Bedeutung bzw. Sinn hat, wird als eine Objektivation menschlichen Schaffens auf dessen weltbildende, Wirklichkeit konstituierende „Macht“ (Plessner) und schöpferische Leistung zurückbezogen.⁷ Allerdings zeigt gerade die Radikalität der Relativierung hier auch schneller den Ansatz einer Weiterentwicklung und des Übergangs in eine andere Dimension, so wenn Dilthey und Misch den Begriff des schöpferischen Menschen durch den weiteren Begriff des „leistenden Lebens“ ersetzen, oder wenn bei Plessner der Mensch als „Macht“ und „Zurechnungsobjekt“ seiner geschichtlich-kulturellen Welten zur „offenen Frage“ wird und durch das Prinzip der Unergründlichkeit, das keinen Dogmatismus mehr zuläßt, in eine neue Dimension des Selbstverständnisses und der Verantwortlichkeit gerückt wird. Auf diese Öffnung des Lebens als Konsequenz seiner totalen Relativierung und auf die damit gegebene neue Möglichkeit des Verstehens möchte ich später noch einmal zurückkommen. Zunächst will ich in einem dritten Schritt das Problem der Wirklichkeit und des menschlichen Zugangs zu ihr noch einmal von einer anderen Seite her als ein praktisches Problem beleuchten.

3. „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ (Berger/Luckmann)

Bisher konnte es den Anschein haben, als ob es sich bei den angesprochenen Problemen nur um auf der theoretischen Ebene gestellte, praktisch möglicherweise folgenlose Fragen des kritisch reflektierenden, aufgeklärten Denkens handeln würde. Um diesen Eindruck nicht aufkommen zu lassen, muß man darauf hinweisen, daß dieselben Fragen sich auch auf der praktischen Ebene des alltäglichen Lebens und Handelns in gleicher Weise stellen. Ich gehe dazu auf den wissenssoziologischen Begriff der „All-

⁷ Helmuth Plessner, Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge. Francke Verlag Bern 1953. Zur Konzeption des Lebens als schöpferische Macht im Sinne von Dilthey vgl. auch Georg Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl. 3. Aufl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1967, S. 45 ff.

tagswirklichkeit“ und das mit ihm verbundene Problem etwas näher ein. Die Wissenssoziologie geht nahezu übereinstimmend von der „gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit“ aus.⁸ Was für Jedermann als „wirklich“ erscheint, ist als solches sozial normiert und durch gesellschaftliche Strukturen und Funktionen bestimmt. Man kann davon ausgehen, „daß die sogenannte Wirklichkeit das Ergebnis von Kommunikation“ (Paul Watzlawick⁹), der gegenseitigen Beeinflussung und Verständigung von Menschen ist. Was in der Alltagswelt als „wirklich“ angesehen und bestätigt wird, ist so als solches bereits gedeutet. „Wirklich sein“ ist ein Prädikat, das einer Sache zugesprochen (und ihr nicht inhärent) ist und darin sozialer Konvention, Normierung und Kontrolle unterliegt. Die Gesellschaft und ihre Mitglieder wenden viel Mühe auf, um alles, was nicht in ihr Weltbild paßt, als unwirklich, unnormale, krankhaft oder gar verwerflich hinzustellen. Jedermanns Wirklichkeit, das ist so genauer die Interpretation, die ein Sozialverband (eine Gruppe, Gesellschaft usw.) der Wirklichkeit gibt und als selbstverständlich hinnimmt.

Die wissenssoziologische Relativierung der Alltagswelten klammert diese Selbstverständlichkeit der Wirklichkeitsgeltung ein, ohne allerdings mit der theoretischen Relativierung auch das praktische Problem einer Befreiung aus den Bindungen der sozialen Welt einer Klärung näherzubringen. Zwar kann so die sozial gezogene Grenze zwischen „normaler“ und „abweichender“ bzw. pathologischer Lebensführung und Weltauffassung relativiert und der Gedanke vertreten werden, daß möglicherweise die abweichende Lebensform gesund und die alltäglichen Beziehungsformen selbst wahnhaft und krankmachend sind¹⁰, aber das praktische Problem, wie man in eine grundsätzlich andere Lebensform hineinkommen und eine neue Beziehung zur Wirklichkeit gewinnen kann, ist damit ja noch keineswegs gelöst, weil die theoretisch denkbaren Alternativen praktisch oft gar nicht gegeben sind. Die wissenssoziologische Relativierung fordert so zwar dazu auf, den Dogmatismus der sozialen Lebenswelt zu überwinden und andere Lebensformen und Wirklichkeitsauffassungen zu tolerieren, gibt aber selbst dafür keine weitergehende Zielsetzung und Perspektive an.

Es geht aber m. E. nicht darum, bildhaft gesprochen aus einem „Gehäuse“ in ein anderes umzuziehen, das vielleicht etwas komfortabler, aber von gleicher Art ist, sondern darum, den Gehäusecharakter der Alltagswelt überhaupt zu durchbrechen. Man ist an seinen konkreten Ort weithin gebunden und kann ihn nicht beliebig verändern oder verlassen. Statt des „Umziehens“ muß dann die Entwicklung überhaupt in eine andere

⁸ Peter Berger/Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Übers. v. Monika Plessner. S. Fischer Verlag Frankfurt a. M. 1966 (Reihe *Conditio humana*).

⁹ Paul Watzlawick, Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen. R. Piper Verlag München/Zürich 1976

¹⁰ „Es soll gezeigt werden ..., daß das wacklige Gerüst unserer Alltagsauffassungen der Wirklichkeit im eigentlichen Sinne wahnhaft ist, und daß wir fortwährend mit seinem Flickern und Abstützen beschäftigt sind und selbst auf die erhebliche Gefahr hin, Tatsachen verdrehen zu müssen, damit sie unserer Wirklichkeitsauffassung nicht widersprechen, statt umgekehrt unsere Weltschau den unleugbaren Gegebenheiten anzupassen.“ (a.a.O., S. 7)

Richtung und Dimension gehen, wenn das theoretisch relativierende Wissen nicht schlecht-abstrakt und praktisch folgenlos bleiben oder verführerisch werden soll.

Ich habe mit dieser Überlegung zur Konsequenz der Relativierung vielleicht zu schnell auf die negativen Aspekte des Eingebundenseins des Menschen in seine Alltagswirklichkeit abgehoben. Ihre ersten Beschreibungen bei Dilthey und anderen gingen statt dessen aus von dem bergenden Charakter der vertrauten Welt in ihrer räumlichen Zentrierung um eine Mitte und ihren Abstufungen nach Nähe und Ferne.¹¹ Der Mensch richtet sich in dieser eigenen, vertrauten Welt nach seinen Bedürfnissen, Möglichkeiten und Kräften ein, er wird von den Dingen angezogen und abgestoßen, haßt und liebt sie, und er sieht, denkt und vernimmt in prinzipiell gleicher, unmittelbarer Weise wie er ist und trinkt: absichtslos, weithin unbewußt, gefühlsgeliebt.¹² Seine Lebenswelt ist qualitativ bestimmt und gegliedert nach Bedeutungen, Zielen, Werten und Gütern, und die objektive Beschaffenheit der Dinge ist ihm nur insoweit von Interesse, als sie sich in diesen Rahmen fügt. Es ist eine soziale Welt der Zugehörigkeit und Teilhabe, des Mitseins und der „Sicherheit des Lebens in der Beschränkung“ (G. Misch¹³).

Dieses Bild einer bergenden Lebenswelt kann nicht überhaupt in Abrede gestellt werden, wie das in ideologiekritischer Absicht heute oft der Fall ist. Die Alltagswelt hat und braucht diese bergenden Qualitäten, und der Hinweis auf sie macht nicht schon blind für die in derselben Alltagswirklichkeit liegenden Pathologien. Ob aber die Alltagswelt bergend oder entfremdend ist, in beiden Fällen stellt sich das Problem und Erfordernis des „Durchbruchs durch die natürliche Einstellung.“ (Georg Misch¹⁴) Dieses praktische Problem der transzendierenden Vertiefung der Lebenswelt in sich selber ist aber weit schwieriger als die durch das geschichtliche Bewußtsein vollzogene gedankliche Relativierung. Jede Lebenswelt ist in dem Sinne umfassend und total, daß sie im Prinzip und faktisch auf alle möglichen Fragen und Ereignisse eine Antwort bereithält, gerade auch durch die Einbeziehung der religiösen Dimension, so daß auf den ersten Blick gar keine praktische Nötigung zu bestehen scheint, diese Welt selbst in Frage zu stellen und zu verlassen, um sich einer „anderen Wirklichkeit“ auszusetzen. Ich muß deshalb an dieser Stelle das Problem der Entfremdung als einen notwendigen Durchgangspunkt auf dem Weg zur Wirklichkeit in den bereits genannten Hinsichten thematisieren.

11 Vgl. dazu Otto Friedrich Bollnow, Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie. Kohlhammer Verlag Stuttgart 3. Aufl. 1967, insbes. S. 55 ff. („Die Gliederung in den Lebensbezügen“) und S. 192 ff. („Das elementare Verstehen“).

12 Vgl. dazu Johann Wolfgang von Goethe in seinen Beiträgen zu Lavaters Physiognomischen Fragmenten, Bd. I (1775): Zugabe zum ersten und zweiten Fragment. Die Stelle ist zitiert bei G. Misch, Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel. 2., erw. Aufl. Leo Lehnen Verlag München 1950 im I. Abschnitt „Die Welt der natürlichen Einstellung und die Sicherheit des Lebens in der Beschränkung, S. 16 f.

13 Georg Misch, Der Weg in die Philosophie, a. a. 0., S. 32 ff.

14 Georg Misch, Der Weg in die Philosophie, a. a. 0.

4. Die Entfremdung von der Wirklichkeit

Formen der Entfremdung hat es sicher zu allen Zeiten gegeben. Als geschichtlich-epochale Erscheinung wird die Entfremdung jedoch in einer neuen Form im bürgerlichen Europa seit dem 16. Jahrhundert deutlich spürbar und insbesondere in den modernen Industrienationen zu einem allgemeinen brennenden Problem. Der Mensch entfernt sich in den modernen Lebensbedingungen zunehmend von den Grundlagen seiner eigenen Existenz und empfindet ein wachsendes „Unbehagen an der Kultur“ (Freud).

Für die Artikulation dieses Unbehagens brauche ich nur hinzuweisen auf Namen wie Rousseau, Pascal, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Sartre und viele andere. Während Formen der Entfremdung im vorneuzeitlichen Denken unter der Kategorie der Sünde gefaßt und der menschlichen Natur oder individueller Fehlbarkeit angelastet wurden, wird die Entfremdung nun seit Rousseau und Marx in ihren gesellschaftlichen Wurzeln analysiert und in der Psychoanalyse als ein zwischenmenschliches Beziehungsproblem anerkannt, das ontogenetisch in einer liebeleeren und belasteten Kindheit seinen Ausgang nimmt. Gegenüber allen einseitigen Ableitungen ist jedoch daran festzuhalten, daß die Entfremdung quer durch alle Dimensionen des menschlichen Lebens geht. Man kann sie allgemein beschreiben als einen Verlust des Gefühls der Präsenz der Wirklichkeit und des lebendigen Kontaktes mit ihr. Dieser Wirklichkeitsverlust hängt sicherlich eng mit sozialer Entfremdung zusammen, die wiederum zur Selbstentfremdung führt.

Ich möchte das Entfremdungsproblem nun wiederum unter den drei leitenden Gesichtspunkten der wissenschaftlichen Methode, des Verstehensproblems und der Alltagswirklichkeit näher beleuchten.

a) Was die wissenschaftliche Methode betrifft, so weiß jeder in sozialen Berufen Tätige, daß Theorien ihm zwar helfen können, allgemeine Probleme seines Berufes besser zu sehen und technisch-organisatorische Fragen zu lösen, daß sie aber für die Bewältigung der konkreten Aufgaben in der praktischen Situation vor Ort oft wenig beitragen. Ein Hauptgrund dafür liegt darin, daß die Wissenschaften wegen der auf Allgemeinheit gehenden Art ihrer Fragestellung und Erkenntnisgewinnung dem situativen, komplexen und fließenden Charakter der Gegenwart, in der das Handeln stattfindet, grundsätzlich nicht gerecht werden können. Eine für die Gegenwart blinde Wissenschaft kann aber ein praktisches Können, das nur gelingt, wenn es ein Organ für das Gegenwärtige entwickelt, nicht wirksam unterstützen. Praktisches Können zeichnet sich durch Disponibilität aus, um der „Aufforderung des Moments“ (Schleiermacher) Rechnung zu tragen und im Aufnehmen des Neuen die Situation produktiv weiterentwickeln zu können. Die damit verbundenen Haltungen und Leistungen sind der wissenschaftlichen Methode unzugänglich und können durch ihre Aneignung auch nicht entwickelt werden. Die zentrale Entfremdung der wissenschaftlichen Methode besteht so gewissermaßen in der systematischen Ausklammerung der Gegenwart, die die Dimension des Lebens und Handelns ist. Eine wissenschaftliche begründete Technik macht deshalb den Menschen selbst in der praktischen Situation nicht handlungsfähig.

ger, sondern im Gegenteil eher hilfloser und schwächer. Mit dem verlorengegangenen praktischen Können bleibt aber auch der Mensch selbst unentwickelt.¹⁵

b) Ob nun aber der Weg des Verstehens zureichend ist, um mit dem Problem der Entfremdung fertigzuwerden, ist für mich eine noch unentschiedene Frage. Zwar stellt sich das hermeneutische Grundproblem als die Frage nach einer „Erkenntnis, die befreit.“¹⁶ Aber ob diese befreiende Erkenntnis im Vorverständnis der alltäglichen Lebenswelt bereits enthalten ist und mittels einer „Hermeneutik der Lebenswelt“ erschlossen werden kann, muß vorläufig offen bleiben. Positiv beantworten läßt sich diese Frage nur unter der Voraussetzung, daß die Lebenswelt selbst nicht eindimensional ist und einen impliziten „Doppelcharakter“ hat, im echten Sinne also mehrseitig ist, so daß grundsätzlich mehrere, qualitativ verschiedene Formen von Praxis, von Wahrnehmung, Verstehen und theoretischer Reflexion in ihr möglich sind. Entsprechend müßten die Wirklichkeitsbezüge und die mit ihnen verbundenen Sinnbezüge im echten Sinne mehrdimensional verstanden und vertieft werden können.

Die wissenschaftliche und technische Rationalität kann nicht in diesem Sinne mehrseitig bezogen und selbst mehrdimensional sein. Sie bleibt letztlich eingebunden in den biologischen Rahmen der Bedürfnisbefriedigung und Weltbewältigung und kann sich nicht auf ein grundsätzlich anderes Selbst- und Weltverhältnis hin durchbrechen. Sie ist deshalb auch blind für ihre eigenen Motive und die innere Dialektik, der sie in bezug auf das Leben und ihre Funktion in ihm unterliegt. Um den Mangel an Sicherheit zu kompensieren, greift die wissenschaftlich-technische Rationalität zu Mitteln der Vorstellung, Vorsorge, Planung und technischen Perfektion, die in Wahrheit die dem Leben immanente Sicherheit untergraben und zum Verlust seiner eigentlichen Mächtigkeit führen. Sie übt und entwickelt den Menschen darin nicht.

Demgegenüber könnte man von den tieferen Leistungen des Verstehens erwarten, daß eine grundsätzlichere Besinnung, ein radikalierter Rückgang des Lebens auf sich selbst ins Offene und Freie führt, weil und insofern das Leben selbst neue, grundsätzlich andere Sinngestaltungen und Entwicklungsrichtungen ermöglicht und zu tragen vermag.¹⁷ Ob aber der Weg des Verstehens selbst zu diesem Durchbruch führen kann, wie die hermeneutische Tradition der Lebensphilosophie dies unterstellt hat, muß im Moment noch offen bleiben.¹⁸

c) Was schließlich die Entfremdung in der Alltagswirklichkeit betrifft, so habe ich bereits hingewiesen auf die tiefe Ambivalenz, daß diese einerseits einen bergenden natürlichen und sozialen Raum darstellt, gleichzeitig aber auch als eine Form der Ent-

15 Vgl. dazu meine Ausführungen zum Problem der Rückübertragung empirisch-analytischer Fragestellungen und Befunde in die Praxis in Klaus Giel (Hrsg.), Studienführer Allgemeine Pädagogik. Herder Verlag Freiburg i. Br. 1976, S. 100 ff.; ebenso Friedrich Kümmel, Zur Bestimmung der Formel: Pädagogik als „Theorie einer Praxis“. In: Zeitschr. f. Pädagogik 15. Beiheft 1978, S. 121-126 und ders., Zur hermeneutischen Position im Positivismusstreit. In: W. Büttemeyer/B. Möller (Hrsg.), Der Positivismusstreit in der deutschen Erziehungswissenschaft. Fink Verlag München 1979, S. 122 ff., insbes. S. 148 ff.

16 Georg Misch, Der Weg in die Philosophie, a. a. O. (s. Anm. 12) S. 30.

17 Vgl. dazu a. a. O. Abschnitt II: Der Durchbruch durch die natürliche Einstellung, S. 32 ff.

18 Vgl. unten S. 20 ff.

fremdung menschlichen Daseins von seiner eigentlichen Existenz und Möglichkeit erkannt worden ist.¹⁹ Die Alltagswelt erscheint in ihrer bedürfnis- und interessenbezogenen Abstufung von Mitte, Nähe und Ferne so zwar subjektzentriert, aber sie ist darin nicht wirklich subjektiv konstituiert, sondern durch den gesellschaftlichen Zusammenhang vermittelt.²⁰

Die Menschen leben und handeln entsprechend ihrer sozialen Herkunft, ihrem gesellschaftlichen Ort und Status in vordefinierten Rollen. Der gesellschaftliche Zusammenhang der Positionen und Rollen bzw. Funktionen ist jedoch so beschaffen, daß er die Menschen von sich selbst entfremdet. Dies möchte ich mit zwei Hinweisen auf Marx und die Psychoanalyse kurz belegen.

Marx hat eindringlich darauf hingewiesen, daß die Entfremdung in der Alltagswelt durch einen gesellschaftlich vollzogenen, ökonomischen und sozialen Prozeß der Abstraktion zustande kommt.²¹ In der kapitalistischen Form der Arbeitsorganisation und Warenproduktion ist es insbesondere das abstrakte Quantum an verfügbarer Zeit, an dem die gesellschaftlichen Abstraktionen festgemacht werden. Vermittels einer selbst abstrakt gefaßten Zeit wird alles quantifizierbar, „gleich“ gemacht und miteinander verrechenbar, es erhält durch sie einen Vergleichswert und kann der sozialen Kontrolle unterworfen werden.²²

Der entfremdete und entfremdende, über abstrakte Wertbeziehungen und Äquivalente verlaufende gesellschaftliche Prozeß des Austauschs funktioniert aber, wie Marx nachweist, doch nur deshalb, weil etwas anderes, Qualitatives in ihn eingeht, das einerseits abgespalten wird, andererseits aber gerade dadurch verwertet und ausgebeutet werden kann, daß es keine Äquivalente findet. Dazu gehört alles, was eigentlich wichtig ist: die Produktivität der Arbeitskraft und ihr diesbezüglicher „Mehrwert“, die Gebrauchseigenschaften der Dinge, die wirklichen Bedürfnisse und Fähigkeiten des Menschen.

Der in der Trennung der Zirkulationsebenen fixierte Doppelcharakter der Arbeit, der Ware und des Wertes entfaltet dann aber zwangsläufig eine negative Dialektik der Entfremdung. Eine negative Dialektik kommt, formal ausgedrückt, dadurch zustande, daß eine positive Dialektik sich in ihr spiegelt und bricht, aber eben nur als abgespaltene zur Wirkung kommen kann und so letztlich zerstörerisch wird.

Konkreter gesagt: In der abstrakten Zeit- und Wertform spiegeln sich die konkreten gesellschaftlichen Beziehungen, aber eben nur in ihren abstrakten Eigenschaften. Diese lassen das Konkrete selbst schließlich als eine Erscheinungsform seines Gegenteils, als Moment der Abstraktion erscheinen. Diese Transformation der Formbestimmtheit

19 Zur Kennzeichnung dieser Ambivalenz vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen 14. Aufl. 1977, insbes. die §§ 26 f. und 35 ff. über das alltägliche Mit- und Selbstsein.

20 Vgl. Georg Misch, *Der Weg in die Philosophie*: „Aber dieses Innesein ist noch kein Insichstehen... Wir leben nicht aus uns selber...“ (a.a.O. S. 28 ff.)

21 Vgl. Karl Marx, *Das Kapital*. Erster Band Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals.

22 Die normierende Funktion der Alltagszeit kann auch an anderen Beispielen vergegenwärtigt werden, z. B. in der Normierung der Schulzeit durch den Stundenplan.

selbst als solche: daß das Konkrete als ein Abstraktes gilt und umgekehrt, wird zu Unrecht als eine äquivalente Transformation ausgegeben, in der nichts hinzukommt und nichts weggetan wird. In Wahrheit gibt es zwischen dem Konkreten und dem Abstrakten keine derartige wirkliche Vermittlung und „Gleichung“. Zwar drückt sich auch noch in der nicht-äquivalenten Transformation des Konkreten in das Abstrakte, des Lebendigen in das Tote und umgekehrt die höchste Wahrheit aus, die es zu vollziehen gälte. Wegen der festgehaltenen Trennung der beiden Seiten kann diese Wahrheit hier aber nur in ihrer Verkehrung erscheinen und muß sich zerstörerisch auswirken. Der Widerspruch spitzt sich darin zu, daß auf der einen Seite ausschließlich die abstrakte Wertform das Äquivalent bestimmt, das andererseits aber doch nur vermöge des abgespaltenen Gebrauchswertes zu einem solchen werden kann, so daß der ganze gesellschaftliche Prozeß gleichsam parasitär von etwas lebt, was er selbst nicht erzeugen kann und worauf er sich, indem er es verwertet, nur negativ bezieht.

In diesem negativen Verhältnis von abstrakter Zeit bzw. Wertform und konkreter Wirklichkeit begründet sich für Marx einerseits die gesellschaftliche Herrschaft, auf der anderen Seite aber auch die gesellschaftliche Hoffnung, weil Abstraktes und Konkretes sich in Wirklichkeit nicht ineinander Überführen lassen und sich wieder trennen müssen, je mehr sie in eine abstrakte Gleichsetzung hineingezwungen werden. Die wirklichen Beziehungen zu negieren, ist nach Marx nur so lange möglich, als das Privateigentum auch in seinen konkreten Aspekten ganz unabhängig von einem realen Äquivalent (daß es Ertrag eigener Arbeit ist), gesellschaftlich institutionalisiert wird. Dies führt bei vorausgesetzter Gleichheit der Chancen über die Aneignung fremder Arbeit und damit verbundene Formen sozialer Abhängigkeiten zu wachsender Ungleichheit, so daß schließlich der Reichtum selbst die Armut produziert.²³

Das individual-anthropologische Gegenstück zu Marx' gesellschaftlicher Analyse ist in der Psychoanalyse ausgearbeitet, insbesondere dort, wo diese den dialektischen Charakter der von ihr untersuchten entfremdeten Beziehungsstrukturen erkannt hat. Bei allen psychosozialen Entfremdungen hat man es damit zu tun, daß der Mensch sich abstrakt und unreal zu sich selber verhält und „falsche“ Systeme (Ich-Systeme, soziale Systeme usw.) aufbaut, in denen er sich verfängt und von der äußeren Wirklichkeit ebenso wie von den inneren Grundlagen seiner eigenen Existenz abschneidet.²⁴ Anstatt an Realitäten orientiert er sich an Bildern und fiktiven Werten, anstelle des eigenen Handelns und eigener Erfahrung greifen soziale und psychische Mechanismen ein, wie die Psychoanalyse sie als Abwehrmechanismen der Verdrängung, Projektion und Kompensation beschrieben hat. Es gelingt dann nicht mehr, das Konkrete, d. h. die eigene wie fremde Realität in ihrer Fülle und Ganzheit zu erfahren und einen un-

²³ Charles Fourier kritisiert in seiner *Nouveau Monde industriel et societaire* (1829), daß in der industriellen Zivilisation die Armut aus dem Überfluß selbst entspringt und zunehmendes Elend die Kehrseite des wachsenden Reichtums ist. Vgl. dazu Ernst Bloch, *Freiheit und Ordnung. Abriß der Sozialutopien*. In: *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1959, S. 547 ff., bes. S. 552 und S. 647 ff.

²⁴ Vgl. dazu Ronald D. Laing, *Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn*. Rowohlt Verlag Reinbek bei Hamburg 1971 (rororo Sachbuch), insbes. S. 81 ff. über das „falsche Selbst-System“.

mittelbaren, lebendigen Kontakt mit ihr aufrechtzuerhalten. Fiktive Beziehungen werden erfahrungsarm, zerstörte Erfahrung wiederum führt zu zerstörerischem Verhalten. In der über Bilder vermittelten und an Werten orientierten Beziehung wird alles unwirklich, falsch, leer und sinnlos. Ein nur vorgestellter und in Wirklichkeit gar nicht stattfindender Austausch zwischen einem „falschen Selbst“ und seiner Umwelt gibt keine Erfüllung. Es kommt in ihm nichts wirklich zurück, so daß die Beziehungen verarmen und der lebendige Prozeß in ihnen zu Stillstand kommt. Wichtig erscheint mir in diesem Zusammenhang die Feststellung, daß der entfremdete Zustand selbst gewählt und die in ihm liegende Spaltung aktiv vollzogen wird. Sartre hat diesen Aspekt einer aktiven Verweigerung des realen Kontaktes zugunsten eines Wunschenkens der irrealen, selbst phantastisch werdenden Existenz eindringlich beschrieben: „Das Imaginäre vorzuziehen, heißt nicht nur den Reichtum, die Schönheit, den imaginären Luxus trotz ihrer unwirklichen Natur der existierenden Mittelmäßigkeit vorzuziehen. Es bedeutet auch, ‘imaginäre’ Gefühle und Verhaltensweisen anzunehmen wegen ihrer imaginären Beschaffenheit. Es ist nicht nur diese oder jene Vorstellung, die gewählt wird, sondern es ist der imaginäre Zustand mit allem, was er impliziert; man flieht nicht nur vor dem Inhalt des Realen (Armut, frustrierende Liebe, Fehlschlag von Unternehmungen usw.), sondern vor der Form des Realen selbst, seinem Charakter der Präsenz, vor der Art der Reaktion, die es abverlangt, der Abhängigkeit unseres Verhaltens von dem Objekt, der Unerschöpflichkeit der Perzeptionen, ihrer Unabhängigkeit, vor der Art eben, wie sich unsere Gefühle entwickeln.“²⁵

5. Welt und Wirklichkeit

Ich habe anhand der Leitbegriffe ‘Methode’, ‘Verstehen’ und ‘Alltagswirklichkeit’ und der mit ihnen verbundenen Entfremdungen einige Hinsichten entfaltet, in denen das Problem der Wirklichkeit und des menschlichen Zugangs zu ihr in der europäischen Neuzeit tief fragwürdig geworden ist. Ich bin davon ausgegangen, daß die Wirklichkeit, d. h. genauer, das, was wir gewöhnlich für wirklich halten, eine Beschreibung darstellt²⁶ und daß bereits jede Wahrnehmung, mit der ein Kontakt zur Wirklichkeit aufgenommen wird, diese von vornherein interpretiert und in der Form einer Interpretation überhaupt erst zum Bewußtsein bringt. So gesehen kennt der Mensch grundsätzlich nur interpretierte Wirklichkeit, und d. h. Wirklichkeitsauffassungen.²⁷ Beim näheren Blick auf verschiedene Formen der Wirklichkeitsauffassung, wie sie sich in der wissenschaftlichen Methode, im Verstehen und in der alltäglichen Praxis der Lebenswelt herausgebildet haben, ist jedoch bald deutlich geworden, daß es in diesen Weltbe-

²⁵ Jean Paul Sartre, in: *L'Imaginaire* (1948). Zit. bei R. D. Laing a.a.O. S. 72 f.

²⁶ Vgl. Carlos Castaneda, *Reise nach Ixtlan. Die Lehren des Don Juan*. S. Fischer Verlag Frankfurt a. M. 1975, S. 8 f.. Er führt im Einleitungskapitel die Grundprämisse der indianischen Zauberei aus, daß „die Wirklichkeit oder die Welt, die wir kennen, nur eine Beschreibung“ sei, die wir gelernt haben und ständig gemeinsam aufrechterhalten.

²⁷ Vgl. O. F. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen*, Abschnitt IV: Die Wahrnehmung. Kohlhammer Verlag Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1970 (Urban Bücher 126) S. 52 ff.

schreibungen gewissermaßen systematische Verzerrungen gibt und irrealen Elemente sich mit realen mischen. Man kann nicht davon ausgehen, daß jede Beschreibung im Prinzip gleich gut wäre. Zwischen den Formen einer entfremdeten und entfremdenden Wirklichkeitsbeziehung und den Bedingungen und Formen der Herstellung eines lebendigen Kontaktes mit der Wirklichkeit besteht eine tiefe Kluft, obwohl oder gerade weil beide demselben Gesetz unterliegen und letztlich strukturell gleich sind. Daraus ergibt sich eine echte Alternativität in den Weisen des Zugangs zur Wirklichkeit. Darauf will ich im folgenden noch etwas näher eingehen.

Wirklichkeit meint von nun an immer zweierlei: einerseits eine Vielzahl perspektivischer Weltbilder bzw. Welten, die sozial und kulturell bestimmt sind, und demgegenüber gleichsam als Kontrapunkt eine „andere“ Wirklichkeit, die nicht mehr mit diesen Weltbildern gleichgesetzt werden kann. Die historische Selbstaufklärung des Wissens hat dazu geführt, menschliche Weltansichten als solche in ihrer Begrenztheit zu durchschauen. Offen ist dabei aber noch die Frage, wohin diese Relativierung führt. Bleibt es trotz der Einsicht in die Beschränktheit und Interdependenz der Kulturen dabei, daß relativ geschlossene gesellschaftliche Räume sich auch weiterhin nach außen abgrenzen und als „relative Absoluta“²⁸ behaupten, oder führt die echte Durchrelativierung der geschichtlich-sozialen Welten über diesen unbefriedigenden Zustand des Kampfes und Nebeneinander hinaus?

Hinter die Einsicht in die unauflösbare Verschränkung von Mensch und Wirklichkeit kann nicht mehr zurückgegangen werden.²⁹ Weder kann man, erkenntnistheoretisch gesprochen, von einem vom Bewußtsein getrennten Sein ausgehen, noch läßt sich die Position eines vom Sein getrennten Bewußtseins festhalten. Will man aber eine Beziehung zur Wirklichkeit haben, so muß man eine objektive Voraussetzung anerkennen und von dem Primat des Seins ausgehen, dem das Bewußtsein immanent ist, und nicht umgekehrt den subjektiven „Standpunkt des Bewußtseins“ behaupten, für den alles Wirkliche zur bloßen Modalität seiner eigenen Reflexionsformen, zur gespiegelten Welt wird. Man muß dann aber in der Tat davon ausgehen, daß unter dem Begriff der Wirklichkeit zwei grundsätzlich verschiedene Formen der Gegebenheit verstanden werden, die mit unterschiedlichen Kategoriensystemen zu fassen sind und nicht mehr gleichgesetzt werden dürfen.

Wirklichkeit A: Einmal meint Wirklichkeit den Horizont der natürlichen und sozialen Lebenswelt und verbürgt in dieser gemeinsamen Sinn und unverbrüchliche Geltung. Als eine soziale Kategorie ist die Wirklichkeit hier symbolisch vermittelt und kommt nur als eine gedeutete Wirklichkeit überhaupt zum Bewußtsein. Sie bricht und spiegelt sich in den Kategorien eines sozial verbindlichen Sinns und Lebenszusammenhanges.

²⁸ Vgl. Michael Landmann, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf seiner Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*. Ernst Reinhardt Verlag München/Basel 1961, S. 54 ff. über die „Pluralität der Absoluta“ und dazu Friedrich Kümmel, *Kulturanthropologie*. In: Andreas Flitner (Hrsg.), *Wege in die pädagogische Anthropologie*. Quelle & Meyer Verlag Heidelberg 1963, S. 162 - 187.

²⁹ Vgl. dazu Friedrich Kümmel, *Über den Anspruch des Allgemeinen, wirkliches Allgemeines zu sein*. In: *Zeitschr. f. philos. Forschung*, Bd. 24 1970, S. 224-252.

Die Grenze zwischen einem erfüllten und einem entfremdeten Wirklichkeitsbezug wird in diesen sozialen Bedeutungen und Modalitäten fließend.

Wirklichkeit B: Darüber hinaus ist mit Wirklichkeit eine „andere“ Wirklichkeit gemeint, die in ihrer originären Präsenz selbstgegeben ist und darin keiner sozialen Normierung unterliegt. In diesem Sinne kann von der Wirklichkeit als einer uninterpretierten, ineins geistigen und materiellen Kategorie gesprochen werden. Der Begriff „Natur“ ist zu ihrer Bezeichnung unscharf geworden, weil er in allen genannten Hinsichten verwendet wird: als sozial und kulturell definierte Kategorie ebenso wie als umgreifende Natur, so daß er den hier gemeinten dimensional Unterschied verwischt. Auch der Begriff des „Geistes“ ist in seinen realen Konnotationen weithin verblaßt und trägt nicht mehr die wirklichen Beziehungen. Am ehesten scheint mir der Begriff des „Lebens“ heute geeignet zu sein, um die verschiedenen und heterogen bleibenden Aspekte, Qualitäten und Dimensionen der Wirklichkeit in ein wesentliches Verhältnis zueinander zu bringen. Um das Leben in dieser umfassenden Weise verstehen und Wirklichkeit mit ihm verbinden zu können, ist jedoch, wie gesagt, vorausgesetzt, daß es konstitutiv mehrdimensional und in echtem Sinne mehrseitig ist. Es können dann mit Leben nicht nur die primären Bindungen der sozialen Lebenswelt gemeint sein. Das Leben erlaubt mehrseitige Entwicklung in grundsätzlich verschiedener Dimension und Richtung.

6. Der Weg zur Wirklichkeit

Das rationale, diskursive Denken ist für sich selbst genommen kein Weg zur Realisierung dieser echt mehrseitigen Wirklichkeitsbezüge, insofern es als eine begriffliche Aktivität auf die logischen und semantischen Mittel der Sprache angewiesen ist und in seiner praktischen Bedeutung an den biologischen und sozialen Rahmen der alltäglichen Lebenspraxis zurückgebunden bleibt. Die Frage ist dann aber, auf welchem Wege und mittels welcher Leistungen das Leben sich selbst durchbrechen und in seinem Grund freilegen kann. Hier scheint mir die Feststellung wichtig zu sein, daß im abendländischen Denken fast durchgängig die Reflexion im Sinne einer rationalen Tätigkeit als das Mittel und die Kraft angesehen worden ist, um diesen Durchbruch zu leisten. Dies gilt nicht nur für die idealistischen Systeme, sondern auch für die lebensphilosophischen und phänomenologischen Richtungen, die in gleicher Weise von einem Primat des Denkens in der Entwicklung und Selbstaufklärung des Lebens ausgegangen sind. Ich möchte dies an zwei Beispielen belegen, die jedoch zugleich weiterführen können: Georg Misch und Edmund Husserl.

Georg Misch³⁰ formuliert das lebensphilosophische Programm als die Aufgabe einer Überwindung des Gegensatzes zwischen den Formen eines vortheoretischen, auf eine Praxis bezogenen Wissens und der theoretischen Sphäre des wissenschaftlichen Denkens und allgemeinen Begriffs. Es geht ihm um die Freilegung des Ursprungs und der

³⁰ Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl* (1929/30), 3. Aufl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1967

Genese der logisch-begrifflichen Formen im praktischen Lebensverhalten selbst. Hinter den kulturell ausgeprägten Gegensatz von Leben und rationalem Begriff, alltäglicher Praxis und Wissenschaft kann zurückgegangen werden auf dem Wege einer „Besinnung“ (Misch nimmt hier Herders zentralen Begriff auf), die im Lebensverhalten selbst ursprünglich angelegt ist, zugleich aber eine Tendenz auf rationale Durchdringung und systematische Aufklärung hat. Misch geht es somit darum, eine nur intuitiv aufzufassende, unergründliche „Lebendigkeit“ mit diskursiv-rationaler „Gedankenmäßigkeit“ zu verbinden und so das „Lebensband“ (*vinculum fidei et amoris*, das „Band des Glaubens und der Liebe“) mit dem „Gedankenband“ (*vinculum rationis*) innig zu verflechten.³¹ Entsprechend sollen Theorie und Praxis, Logik der Wissenschaft und Ethik des Handelns in ein und dieselbe Verantwortung genommen werden, so daß, was in der Sphäre des vortheoretischen Wissens praktisch geschieht, in der theoretischen Sphäre seine allgemeine Gültigkeit erlangt und vernünftig gerechtfertigt werden kann.

In dieser Weise die kulturelle Spaltung zu überwinden, die wissenschaftliche Rationalität mit kulturellem Tiefstand und moralischer Schwäche zusammengehen läßt, ist ein lohnendes Programm. Ob die Überwindung dieses kulturellen Dualismus aber auch den Grundwiderspruch des Lebens aufzulösen geeignet ist, ist eine andere Frage. Misch weiß, daß das Leben ursprünglich „frei von Begriffen“ ist, zugleich aber sieht er es wesentlich als „in Begriffen sich artikulierend und erfüllend“ an.³² Das Ziel liegt somit für ihn in einer „umfassenden Theorie des Wissens“, die theoretisches und praktisches Wissen, Wissenschaft und Leben auf der Ebene der philosophischen Besinnung selbst versöhnt. Wissen, als rückwendig-produktiver Vollzug der Selbstaufklärung des Lebens verstanden, führt dieses in seine Kulmination, ein Wissen allerdings, das „die Unergründlichkeit des Lebens als verbindlich für die Theorie des Wissens selber“ anerkennt.³³

In analoger Weise geht Husserl³⁴ in seiner Spätphilosophie davon aus, daß nur ein radikalierter Rückgang des Lebens auf sich selbst ins Offene und Freie führt. Das Leben als „universaler Boden“ aller Sinngebungen ist nicht auf die Sinngebung in der direkten Einstellung des natürlichen Lebensverhaltens eingeschränkt, es ermöglicht vielmehr auch grundsätzlich davon unterschiedene, geistige Sinnkonstitutionen in gleicher Weise. Husserls Wissenschaftskritik läuft darauf hinaus, daß die Wissenschaft in ihrer „naturalisierenden“ und „objektivierenden“ Tendenz ganz in der „naiv-natürlichen Geradehineinstellung“ befangen bleibt, die auch das praktische Lebens-

31 Vgl. a. a. O., S. 87 ff., 115, 139 ff., 167 f., 187, 192 f., 216

32 Vgl. a. a. O., S. 48 ff., 103 ff., 158 ff.

33 A. a. O., S. 233.

34 Edmund Husserl, Pariser Vorträge. Husserliana Bd. I, Den Haag 1950; ders., Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Husserliana Bd. I, Den Haag 1950; ders., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana Bd. VI.

verhalten kennzeichnet.³⁵ Eine Befreiung aus dieser Befangenheit ist möglich auf dem Wege eines radikalisierten Rückganges auf die vorwissenschaftlichen Sinnkonstitutionen. Eine derartige Lebensweltanalyse kann die Wissenschaft als solche nicht leisten, weil sie selber in diesen Rahmen eingebunden ist. Husserls eigener Ansatzpunkt dazu ist eine im tieferen Sinne „egologische“ Reflexion, die nicht egozentrisch verstanden werden darf, aber gleichwohl die letzten Begründungen im Subjektiven und nicht in einem gesellschaftlichen Allgemeinen findet. „Innerlich mächtig“ und „universal leistend“ ist das Leben im Subjektiven, das als solches in seiner vollen Konkretion absolut, einzig, unhinterfragbar, unobjektivierbar ist und noch diesseits der Trennungen von ego und alter, von Körper und Geist liegt.³⁶ Um diesen ursprünglichen Ort zu erreichen, müssen nicht nur alle Geltungen in transzendentaler epoché „eingeklammert“ werden, sondern der ganze Geltungshorizont als solcher ist preiszugeben, damit das „Polysystem“ der Konstitutionen in seinen verschiedenen Schichtungen freilegbar wird. Es bedarf dazu einer ausdrücklichen Umwendung des Lebens, vergleichbar einer religiös-existentialen Umkehr und Wandlung. Damit verbunden ist für Husserl die Anerkennung einer eigenständigen „Realität des Geistes“, der von praktisch motivierten, biologisch begründeten Intelligenzleistungen zu unterscheiden ist. Auf diese Weise kann Husserl die Wissenschaft als eine „theoretische Praxis“ in einem als selbstverständlich hingenommenen Rahmen der alltäglichen Lebenswelt kritisieren und von seinem eigenen Unternehmen abgrenzen. Der Durchbruch des Lebens durch sich selbst geschieht nach ihm in der personalen Sphäre, in der der Geist aus seiner Außenwendung auf sich selbst zurückkommen kann und sich in seiner schöpferischen Macht faßbar wird.

Ich habe mit dem Hinweis auf Georg Misch und Edmund Husserl auf ein in wesentlichen Punkten gleichgerichtetes Programm der Lebensphilosophie und der Phänomenologie aufmerksam gemacht, das es lohnt, in derselben Richtung weiterzufragen. Es geht dabei, um das Gesagte zusammenzufassen, um die Rückgewinnung und Vertiefung der geistigen Dimension des Lebens durch die Kritik seiner natürlichen Einstellung und Praxis, die gleichzeitig zur Wissenschaftskritik führt. Das Geistige, so wie es hier verstanden wird, läßt sich nicht länger reduzieren auf die Formen des rationalen, begrifflich-diskursiven Denkens, auf kulturelle Güter und auf die Werte einer sozialen Konvention. Die Eröffnung der geistigen Dimension im Leben selbst wird bei Misch verstanden in Formen der „Besinnung“ oder auch „Erinnerung“ im Sinne Platons, bei Husserl im Sinne einer religiösen Umkehr und radikalen Wandlung, immer aber meint sie zugleich die Öffnung der Gegenwart und die Wiederherstellung eines lebendigen Kontaktes mit der gegenwärtigen Realität, die als die ganze Präsenz umgreifend erfahren wird.

35 Vgl. Edmund Husserl, Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie. Husserliana Bd. VI, S. 345 ff.; Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, a. a. O. S. 60 ff.; Cartesianische Meditationen, a. a. O. S. 114 ff.

36 Vgl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, a. a. O. S. 185 ff., 254 f. und Cartesianische Meditationen, a. a. O. S. 138 ff.

Ich hätte für diesen zukunftsweisenden Vorgang auch andere Beispiele wählen können. So wie ich es sehe, folgt im abendländischen Denken der Weg der Freilegung der tieferen geistigen Dimension des Lebens im wesentlichen drei Linien:

– Er geht einmal in die ästhetische Dimension eines frei beweglichen, anschauenden Denkens und denkenden Anschauens im Sinne Goethes, in der die Wahrnehmung zur Anschauung eines lebendigen Ganzen vertieft wird und dessen Präsenz sich in der Betrachtung ohne Warum und Weil erfüllt.

– Der Weg geht seit der Romantik zum anderen in das Unbewußte als den umgreifenden Grund des Bewußten, das ebenso wie die Anschauung weiter reicht als das begrifflich-diskursive Denken, durch das alles in ein „tötendes Allgemeines“ (Goethe) zusammengerissen wird.³⁷ Auch hier ist im Begriff des Unbewußten die umfassende Präsenz mitgedacht.

– Der Weg geht schließlich bei Kierkegaard, Buber, Berdjajew und anderen in der Richtung einer Vertiefung der personalen Dimension, die ebenfalls den Charakter der Präsenz und lebendiger Entsprechung annimmt.

In allen diesen Formen der Rückgewinnung eines Wirklichkeitsbezuges kommt es entscheidend darauf an, die Gegenwart als Dimension der Wirklichkeit ernstzunehmen und wieder zu eröffnen. Eine Einseitigkeit und mögliche Schwäche dieser Antworten scheint mir darin zu liegen, daß hier eine, wenngleich vertiefte Reflexion fast durchgängig die zentrale Stelle einnimmt und zum Durchbruch führen soll. Zwar wird das diskursiv-begriffliche, rationale Denken in seiner Ohnmacht dem Leben gegenüber eingesehen und in seine Schranken gewiesen. Grundsätzlich aber bleibt es doch überwiegend bei einem „theoretischen“ Weg, sei es der Anschauung, der Aufklärung, der Dichtung oder der radikalen Kritik und Selbstkritik. Das Ungenügen dieses theoretisch zentrierten Ansatzes sehe ich darin, daß hier letztlich alles zur Sprache gemacht wird und daß man über alles bloß redet, anstatt es wirklich zu vollziehen. Ob darin nicht doch noch ein letztes Vorurteil der ganzen abendländischen Tradition gelegen ist, müßte eine weitere, an östliche Wege und Denkformen anschließende Überlegung zeigen.

³⁷ J. W. von Goethe, Gedenkausgabe. Hrsg. v. E. Beutler, Artemis Verlag Zürich und Stuttgart, Bd. 17, S. 12.