

Year: 2005

Das Bild des Menschen zwischen Hermeneutik und Naturalismus

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251791>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (2005) Das Bild des Menschen zwischen Hermeneutik und Naturalismus. Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft, Nr. 12. S. 4-23.

Das Bild des Menschen zwischen Hermeneutik und Naturalismus

Emil Angehrn

„Was ist der Mensch?“ – so lautet die berühmte Frage, auf welche Kant die drei Leitfragen der Philosophie – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? – zurückführt. Sie scheint damit *die* zusammenfassende Frage, die Schlüsselfrage zu sein, über welche sich die Philosophie als solche definiert. Indessen hat sie als Frage – wenn wir uns an die beiden einschlägigen Referenztexte halten – einen eigenartigen, schillernden Status. Während sie in der Schlusspassage der *Kritik der reinen Vernunft*, in der Kant abschließend das Interesse der Vernunft durch deren Fragen charakterisiert, gar nicht erwähnt wird sondern nur die drei ersten Fragen angeführt werden (B 833f.), wird sie in der *Logik* zunächst einfach als vierte nach den drei anderen aufgezählt, wobei allen vier je eine philosophische Disziplin zugeordnet wird (Metaphysik, Moral, Religion, Anthropologie) (A 25). Doch fügt Kant unmittelbar an, dass „sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“ und man deshalb „im Grunde [...] alles dieses zur Anthropologie rechnen“ könne. Die Frage nach dem Menschen scheint sowohl eine Frage neben anderen zu sein wie auch die übergeordnete Leitfrage, die als solche gar nicht eigens artikuliert werden muss.

Diese zweifache Stellung ist gültig über Kant hinaus. Das Bild des Menschen ist für die Philosophie kein bloßes Sonderthema unter anderen. Dies gilt nicht nur für anthropologische Prämissen in Ethik und Politik, etwa die Tatsache, dass unsere Vorstellungen vom guten Leben oder von der gerechten Gesellschaft durch Annahmen über die Natur des Menschen geprägt sind. Als was wir uns verstehen, wie wir den Menschen verstehen, ist auch bestimmend für die Art und Weise, wie wir überhaupt denken und Wirklichkeit auffassen (wie umgekehrt unsere Beschreibung der Welt auf das Verständnis unserer selbst zurückwirken kann). Nicht nur Humanwissenschaften artikulieren – reflektieren *und* prägen – ein bestimmtes Bild des Menschen, sofern sie diesen unter ganz verschiedenen Aspekten vorstellig machen. Auch Naturwissenschaften – und zwar die Physik ebenso wie die Biologie – bringen in der genuinen Erfassung ihres Gegenstandes ein bestimmtes Verständnis des Menschen zum Tragen. Auch wenn wir der Frage nach dem Menschen nicht mehr den integrativen Status zuschreiben, den sie bei Kant hinsichtlich der

Leitfragen der Vernunft besitzt, bleibt eine bedeutsame Interferenz zwischen ihr und der wissenschaftlichen Tätigkeit und philosophischen Reflexion überhaupt. Dies ist gerade für das im Folgenden zu entfaltende Problem von unmittelbarem Belang. Die Auseinandersetzung um den Naturalismus ist eine, die das Menschenbild und Prämissen wissenschaftlicher Forschung in eins betrifft. Sie hat einen zweifachen Brennpunkt im Streit um den Menschen und im Disput über Grundlagen der Wissenschaft.

Ich werde mein Thema in folgenden Schritten erörtern. Zuerst möchte ich als Hintergrund der neueren Debatten den eigenartigen Wandel im Status des Subjekts in der Moderne beleuchten, wie er zumal seit zwei Jahrhunderten stattfindet (1). In einem zweiten Schritt ist auf die spezifische Infragestellung des Subjekts einzugehen, die unter dem Titel des Naturalismus bzw. im Programm einer Naturalisierung des Geistes artikuliert wird (2). Sodann will ich zwei spezifische Aspekte herausstellen, unter denen die Naturalisierungsproblematik im Horizont der Frage nach dem Menschen relevant ist: einerseits die genuine Zwischenstellung des Menschen zwischen zwei gegenläufigen Reduktionismen, zwischen seiner Angleichung an das Tier und an die Maschine (3); andererseits die Ausweitung von der bewusstseinsphilosophischen zur hermeneutischen Dimension, von der Naturalisierung des Geistes zum Sinnbezug des Daseins (4). Abschließend ist ein Fazit zur Verfassung des Subjekts in seiner Sinnverwiesenheit und Endlichkeit zu ziehen (5).

1. Der Wandel im Status des Subjekts in der Moderne

Der Affront, den das naturalistische Programm für den gesunden Menschenverstand wie für das traditionelle Bild vom Menschen – als einem geistigen, freien Wesen – bedeutet, ist nicht neu. Wenn seit der Antike, angefangen mit den vorsokratischen Atomisten, materialistische Konzepte formuliert worden sind, welche das menschliche Erkennen und Verhalten zur Gänze als physikalische Interaktion von Elementarkörpern zu erklären beanspruchen, und wenn der antimetaphysische Reduktionismus, der die Wesensbestimmungen durch Funktionen und Relationen ersetzt, die Geschichte der Metaphysik als ganze wie ein Schatten begleitet, so ist vor allem im 19. Jahrhundert der direkte Einspruch gegen ein überhöhtes Bild vom Menschen in vielfachen Varianten formuliert worden. Darwin hat die singuläre Stellung des Menschen im Reich der Naturwesen relativiert, der wissenschaftliche Positivismus hat die Betrachtung des Humanen der Erforschung der Natur angeglichen, Marx, Nietzsche und Freud – die drei „Meister des Verdachts“ (Ricœur) –

haben das Bild des souveränen, sich selbst transparenten und seiner selbst mächtigen Subjekts suspendiert. Die polemische Spitze solcher Entthronungen richtet sich nicht nur gegen traditionale Vorstellungen des Menschen als Vernunftwesen, sondern gegen spezifisch neuzeitliche Potenzierungen subjektiver Autonomie und Handlungsmacht. Modernes Denken ist im Ganzen durch die eigentümlich ambivalente Stellung des Subjekts, seine Erhebung zum zentralen Referenzpunkt allen Wissens und Tuns und seine Entmachtung und Problematisierung gekennzeichnet.

Näherhin findet sich der zwiespältige Status des Subjekts in der Theorie- und Ideengeschichte in eine gegenläufige Bewegung auseinandergelegt. Der Zentrierung auf das Subjekt – der Aufwertung der Subjektstelle und Rückbeziehung der Weltbeschreibung auf das Subjekt – folgt die Dezentrierung, die das Subjekt depotenziert, es an den Rand drängt, im Gefüge der Beziehungen und Strukturen aufgehen lässt. Im Lichte ihrer Auflösung zeigt sich die Nicht-Selbstverständlichkeit der Subjektfigur, ihr Konstruktcharakter – wie Foucault im Rückblick auf die neuzeitlichen Humanwissenschaften festhält: „L’homme n’est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain... L’homme est une invention, dont l’archéologie montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.“¹ Das Motiv kehrt, radikalisiert, in Derridas doppeldeutigem Aufsatz-Titel „Les fins de l’homme“ wieder, der im Sinn einer Hegelschen ‚Aufhebung‘ auf das Ineinander von Ziel und Ende, Vollendung und Untergang verweist.² Dieses Ineinander ist der retrospektive Reflex einer Doppelbewegung, die das Subjekt zunächst als Prinzip aller Geltungen in den Mittelpunkt rückt, es ontologisch zum Ersten erhebt oder in politischer Applikation zum Angelpunkt eines „radikalen“ Denkens macht (das nach Marx „die Sache an der Wurzel“ fasst, welche nur „der Mensch selbst“ als das „höchste Wesen“ – gegen seine faktische Erniedrigung und Entfremdung – sein kann³); in vielfachen Gegenbewegungen verliert es in einer zweiten Phase diese Stellung, indem es in Geschichte und Gesellschaft zurückgenommen, als abstrakt-ideologische Figur entlarvt, in seinem Herrschaftsanspruch suspendiert wird. Dies trifft den idealistischen Begriff der Subjektivität ebenso wie das existentialistische Konzept des individuellen Selbst und die

¹ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, 398.

² J. Derrida, „Les fins de l’homme“, in: *Marges de la philosophie*, Paris 1968, 129-164 (144).

³ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin 1970, S. 395.

geschichtliche Vision eines zuletzt über sich verfügenden und sein Schicksal meisternden Subjekts. Mit den theoretischen Depotenzierungen gehen reale Entmächtigungen einher, in denen der aufklärerische Fortschrittsoptimismus in Erfahrungen der Ohnmacht und des Statusverlusts umschlägt, von den Regulierungsdefiziten technischer Macht und sozialer Steuerung bis zur Unterdrückung des Individuums und zur Kränkung für das Bewusstsein, nicht einmal Herr im eigenen Hause zu sein⁴.

Um den Prozess dieser Entmächtigung genauer ins Auge zu fassen, wären die unterschiedlichen Diskurse auseinanderzuhalten, die sich in ihm überlagern. Auf der *einen Seite* geht es um einen *ideengeschichtlichen* Wandel. Im nachidealistischen Denken lassen sich unterschiedliche Gegenbewegungen gegen die Figur eines absoluten Subjekts – eines transzendentalen Ich, eines absoluten Wissens, eines vollendeten Selbstbezugs – unterscheiden. Teils geht es (a) um den Aufweis einer *konstitutiven Endlichkeit* des Subjekts, dessen Selbstverhältnis sich aus einem nicht selbst gesetzten Grund versteht, wobei dieser Aufweis *im Innersten des idealistischen Projekts* selbst, im Kulminationspunkt klassischen Subjekt Denkens festgemacht wird⁵; teils (b) um den Nachweis einer Geschichtlichkeit und Endlichkeit – Sozialität, Sinnlichkeit, Leiblichkeit, Unbewusstheit –, die *gegen die angebliche Verabsolutierung* des Subjekts im modernen Denken zur Geltung gebracht wird. Soweit präsentiert sich die Gegenwendung als theoretische Korrektur, die zugleich mit einer ideengeschichtlichen Verschiebung einhergeht. Historismus, Sozialwissenschaften, Psychoanalyse, Phänomenologie, Hermeneutik setzen im 19. und 20. Jahrhundert Akzente, in denen sich diese Wende konkretisiert.

In neueren Debatten sind andere disziplinäre Orientierungen und Theoriekontexte hinzugekommen, welche die Frage nach dem Subjekt mit neuer Schärfe aufwerfen. Dazu zählen einerseits (c) *(post)strukturalistische, postmoderne, dekonstruktivistische* Konzepte, die zugleich mit dem Ende der Aufklärung und der Krise der Metaphysik auch den Tod des Subjekts verkünden. Sie artikulieren sich weithin polemisch gegen die Tradition, als Antithese zu Orientierungen, in denen – so die Lesart – metaphysische Vernunft- und Einheits-suppositionen sich mit der Emphase eines idealistischen Subjektbegriffs verbinden. Auf der anderen Seite (d) sind – die im Folgenden genauer zu

⁴ S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 18. Vorl., G.W. 11, S. 294 (Studienausgabe Bd.1, Ffm 1969, 284)

⁵ Vgl. D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt am Main 1967, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1982

besprechenden – Sichtweisen zu nennen, die neuen wissenschaftlichen Orientierungen entstammen und – ohne jene Antithetik – zu einem reduktionistischen Verständnis des Subjekts bzw. des Geistes führen: *Materialismus, Naturalismus, Neurologie, Künstliche Intelligenz* sind Stichworte, die dieses Feld aktueller Auseinandersetzung um das Subjekt definieren. Die theoretischen Korrekturen bzw. wissenschaftlichen Streitpunkte, die sie anzeigen, gehen gewissermaßen tiefer als der Disput um die Endlichkeit des Subjekts, der im Prinzip innerhalb des klassischen Diskurses, im Ausgang von geteilten Prämissen zu führen ist; demgegenüber steht nun in Frage, wieweit unser intuitives Verständnis vom Geist und unser überliefertes Vokabular der Subjekttheorie in sich sachhaltig sind und den Phänomenen, die sie erfassen wollen, überhaupt gerecht werden können.

Auf der *anderen Seite* sind, neben diesen ideengeschichtlichen Verschiebungen, die *realhistorischen* Prozesse zu nennen, die das Schicksal des Individuums bestimmen. Ihnen gilt in Auseinandersetzungen um das Subjekt oft das *größte Gewicht*. In Frage steht die *reale Aushöhlung subjektiver Macht und Autonomie*, die als Unterdrückung des Individuums durch soziale Mechanismen, als psychische Ichschwäche, als Ohnmachterfahrung gegenüber der Natur und im Umgang mit ökonomischen und technischen Entwicklungen erfahren wird. Stellvertretend sei auf das Bild verwiesen, das Horkheimer und Adorno vom Subjekt zeichnen und in dem sich die Erfahrung des Totalitarismus mit einer umfassenden Genealogie herrschaftlicher Subjektivität und einer negativistischen Kulturtheorie der Gegenwart verschränkt. Das Oszillieren zwischen Allmacht und Ohnmacht, Hypostasierung und Toterklärung des Subjekts wird zum Mündungspunkt einer Entwicklung, die Emanzipation als Selbstunterdrückung realisiert.

So erweist sich die Stellung des Subjekts in der Moderne in vielfacher Weise als ambivalent. Dabei liegt der tiefste, abgründige Zwiespalt nicht im strukturellen Spannungsverhältnis zwischen Allmacht und Ohnmacht als solchem. Er liegt in der divergierenden Wahrnehmung und Wertung dieser Polarität. In ganz verschiedener Einstellung wird die Depotenzierung des Subjekts vergegenwärtigt. Auf der einen Seite geht es um die bloße Feststellung einer theoretischen Verschiebung, um die innertheoretische Korrektur einer unhaltbaren Konzeption oder auch um den deskriptiven Nachvollzug eines ideen- wie realhistorischen Wandels, in dessen Verlauf der Mensch seine zentrale Stellung verliert. Dieser Haltung nähern sich konzeptuelle Verschiebungen unter dem Programmtitel der Naturalisierung an, soweit diese einen immanenten Vorgang des Theoriewandels, der Grundlagenrevision wissenschaftlicher Forschung und philosophischer Theoriebil-

dung bezeichnet. Ebenso lassen sich historische Untersuchungen, die in der modernen Literatur den „Tod des Autors“ (R. Barthes) oder im Wandel der Humanwissenschaften den „Tod des Subjekts“ (M. Foucault) konstatieren, in ihrem deskriptiven Teil mit solchen Diagnosen verbinden. Auf der anderen Seite haben wir kritisch wertende Stellungnahmen, und zwar sowohl solche, die in einer humanismuskritischen Perspektive – von Heidegger bis Sloterdijk – die falsche Verabsolutierung des Subjekts widerrufen, wie entgegengesetzte, welche die Unterdrückung, Ausschaltung des Individuums als das schlechthin Negative anprangern. In vielfacher Weise und nach verschiedensten Hinsichten wird die Überwindung des Subjekts festgestellt, verkündet, gefordert und kritisiert. Diese komplexe, schillernde Konstellation ist der Hintergrund, vor dem zu fragen ist, was die neueren Tendenzen des Naturalismus für unser Verständnis des Menschen bedeuten.

2. Die Herausforderung des Naturalismus

Die materialistische Sichtweise auf den Menschen hat in den letzten Jahrzehnten durch die ungeahnten Fortschritte der Gehirnforschung neue Pertinenz und wissenschaftliche Aktualität gewonnen. Die parallele Konjunktur der Philosophie des Geistes und der neurologischen Forschung definiert in ihrem Überschneidungsbereich einen Brennpunkt der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. Je genauer sich nachzeichnen lässt, wie Bewusstseinsvorgänge mit bestimmten neuronalen Prozessen einhergehen, desto plausibler scheint die Aussicht, wissenschaftliche Auskunft über die Natur unseres Erlebens und Tuns letztlich über die Erforschung des Aufbaus und der Aktivitäten des Gehirns zu erhalten. Ausgehend von der Feststellung, dass es zu jeder „alltagspsychologischen Beschreibung“ menschlichen Verhaltens eine entsprechende „raum-zeitlich kleinteiligere neurokybernetische Beschreibung“ gibt, spricht H. Tetens von einer „Selbstverständlichkeit des Naturalismus“ und meint, dass es womöglich nur eine Frage der Gewöhnung sei, bis sich „unser Gebrauch psychologischer Wörter allmählich ‚naturalisiert‘“ und das klassische Leib-Seele-Problem „lautlos“ abgedankt haben wird.⁶

Indessen ist die Frage, was die These des Naturalismus genau beinhaltet. Zu unterscheiden sind eine schwächere und eine stärkere Lesart. Nicht strittig ist die Parallelität von psychischen und physischen Prozessen, die einer Entspre-

⁶ H. Tetens, Geist, Gehirn, Maschine. Philosophische Versuche über ihren Zusammenhang, Stuttgart 1994, 122, 135.

chung zwischen psychologischen Beschreibungen, die aus der Binnenperspektive des erlebenden Subjekts formuliert sind, und Beschreibungen aus der externen Beobachterperspektive zugrundeliegt. Indessen ist die bloße These des Parallelismus zu unbestimmt; darüber hinaus schließt die naturalistische Option offenkundig die Erwartung ein, Bewusstseinsvorgänge in irgendeiner Weise auf neurologische Prozesse zurückführen und von diesen her adäquater beschreiben und erklären zu können. J. Searle hat sieben verschiedene Muster auseinandergehalten, nach denen der zeitgenössische Materialismus das Phänomen des Bewusstseins von anderem her zu erklären sucht (gegen die er insgesamt den irreduziblen Charakter der Intentionalität verteidigt).⁷ Ich will aus dem Spektrum dieser Varianten nur zwei Haupttypen festhalten.

Die stärkste Version ist die materialistische Identitätsthese. Nach ihr *sind* bewusste Zustände und Vorgänge – Gefühle, Erinnerungen, Denk- und Erkenntnisprozesse – ‚in Wirklichkeit‘ nichts anderes als neurophysiologische Sachverhalte: „Mentale Zustände und Ereignisse sind Zustände und Ereignisse, wie die Neurophysiologie sie zum Gegenstand hat.“⁸ Psychologische und neuro-physiologische Beschreibungen beziehen sich auf denselben Gegenstand, beschreiben *dasselbe*; in stringenter Applikation schließen sich hier Visionen einer Reduktion der Psychologie auf Neurobiologie an. Diese Sichtweise entspricht der oben genannten Intuition einer Selbstverständlichkeit bzw. eines Selbstverständlichwerdens des Naturalismus. Im Extrem führt sie zur Ersetzung der Person durch das Gehirn in der Beschreibung von Bewusstseinsvorgängen (als Satzsubjekt von „bewertet“, „nimmt wahr“, „empfindet das Bedürfnis“) – eine Substitution, die unserem intuitiven Verständnis zuwiderläuft, das sich dagegen sträubt, ein unehrenhaftes Gefühl, eine falsche Argumentation dem Gehirn und nicht der Person vorzuhalten.

Die andere Hauptversion ist der Funktionalismus. Er interessiert sich für die Vergleichbarkeit zwischen dem Funktionieren mentaler Vorgänge und materiell lokalisierbarer und induzierbarer Prozesse. Sein idealtypisches Modell ist der Computer bzw. die künstliche Intelligenz. Wenn es gelingt zu zeigen, dass

⁷ J. Searle, Die Wiederentdeckung des Geistes, Frankfurt am Main 1996, S. 42-81 (Schema S. 71); die sieben Typen sind: Logischer Behaviorismus, Theorie der Typ-Identität, Theorie der Token-Identität, Black-Box-Funktionalismus, Starke KI (Turingmaschinen-Funktionalismus), Eliminativer Materialismus (Zurückweisung der Alltagspsychologie), Naturalisierung der Intentionalität.

⁸ P. Bieri (Hg.), Analytische Philosophie des Geistes, Bodenheim: Athenäum Hain Hanstein, 2. Aufl. 1993, 38

wir die Funktionsweise von Maschinen nicht von derjenigen menschlicher Tätigkeiten unterscheiden können (etwa in einer Black-Box-Kommunikation, wo wir nicht wissen, ob wir mit einer Person oder einem perfekt programmierten Computer kommunizieren), so scheint dies ein Beleg dafür, dass unser Denken nichts anderes ist als das, was in einem entsprechend verfassten und regulierten Substrat stattfindet. Allerdings scheint unsere normale Intuition auch hier verletzt: Wenn eine Übersetzerin und ein Übersetzungcomputer dieselbe Übersetzung eines Textes produzieren, haben Sie dann dasselbe getan, denselben Akt vollzogen? Werden wir sagen, dass der Computer den Text „verstanden“ hat, wenn er ihn korrekt in eine andere Sprache überträgt? Sagen wir vom Schachcomputer, dass er „einen Zug macht“, von der Rechenmaschine, dass sie „rechnet“?

Versuchen wir allgemein zu umreißen, welches der Erklärungsanspruch eines naturalistischen Ansatzes ist, so können wir sagen, dass seine These nicht auf irgendeine wesensmäßige Identität, sondern auf die gesetzmäßige Korrelation zwischen mentalen und neuronalen Prozessen abzielt, wobei diese Korrelation dahingehend ausformuliert wird, dass die neuronalen, physikalisch messbaren Prozesse den geistigen „zugrunde liegen“⁹ bzw. deren Auftreten erklären: Gezeigt werden soll, „wo, wann und wie“ Geist als physikalischer Zustand auftritt, „d.h. welche Teile des Gehirns in welcher Weise aktiv sein müssen, damit ein Mensch bestimmte mentale Zustände hat.“¹⁰ „Mehr“, so fügt G. Roth an, „kann eine wissenschaftliche Erklärung prinzipiell nicht leisten“. Diese zurückhaltende Umschreibung der Leistung einer naturalistischen Erklärung macht deutlich, dass das zu erklärende Phänomen nicht im Ganzen dessen, was es ist und wie es gegeben ist (z.B. wie es sich anfühlt, in einem bestimmten Gefühlszustand zu sein, oder was es heißt, einen Text zu verstehen), sondern nur in seinem Auftreten bzw. seinem Resultat von seiner materiellen Basis her erschlossen wird. Vereinfacht, vielleicht überschematisiert könnte man sagen, dass mit den Vorgängen im materiellen Substrat nur die Bedingung, nicht die wirkliche Ursache des interessierenden Phänomens in den Blick kommt (oder allenfalls, aristotelisch formuliert, nur die Bewegungs-, nicht die Formursache, welche erklärt, was ein Phänomen zu dem macht, was es ist). Weder die spezifische Qualität (Wahrnehmung, Gefühl, Zweifel etc.) noch der intentionale Gegenstand dieser Bewusstseinsakte werden in dieser Korrelierung erfasst. Die feststellbaren Gehirnströme

⁹ G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt am Main 1997, 21.

¹⁰ Ebd. 303.

lassen möglicherweise die Erkenntnis zu, dass jetzt in einer früher erlernten Fremdsprache gesprochen wird, aber nicht worüber gesprochen wird (oder vielleicht dass ein bestimmter Affekt wie Furcht erlebt wird, aber nicht wovor sich die betreffende Person fürchtet). Worin die genaue Erklärungsleistung solcher Rückführung auf materielle Prozesse besteht bzw. was in dieser Rückführung den irreduziblen Kern des Bewusstseins, die Erklärungslücke zwischen Substrat und bewusstem Erleben ausmacht, ist Gegenstand der weitverzweigten Diskussion zwischen Neurobiologie, Künstliche-Intelligenz-Forschung und Philosophie des Geistes. Ich möchte die Frage nicht in dieser Allgemeinheit vertiefen, sondern der naturalistischen Herausforderung nach zwei spezifischen Richtungen nachgehen: indem ich zunächst ihren eigentümlich zweifachen Reduktionismus herausstelle und dann ihr Defizit im Blick auf die hermeneutische Dimension des Menschseins problematisiere.

3. Der zweifache Reduktionismus: Der Mensch zwischen Tier und Maschine

Die Subsumierung der genannten „funktionalistischen“ Erklärung des Geistes unter den Titel des Naturalismus könnte terminologisch irritieren. Was hat die informationstheoretische Beschreibung der Bewusstseinsvorgänge, was haben Künstliche Intelligenz und Computer mit „Natur“ zu tun? Stehen sie doch eher für deren Gegenpart, das Artifizielle und Hervorgebrachte. Unproblematischer scheint der weitere Begriff des Materialismus, sofern es in allen Varianten darum geht, Geistiges oder Seelisches auf sein materielles Substrat abzublenden, es in seiner „Verkörperung“ zu erfassen. Ist aber dieses Substrat überhaupt von vergleichbarer Natur, wenn wir auf der einen Seite gleichsam „hinter“ die Seele, auf ihr biologisches, körperliches Fundament zurückgehen und wenn wir auf der anderen Seite einen Apparat als Modell der Seele thematisieren, der selber ein menschliches Produkt, sozusagen „später“ als die Seele ist?

In der Tat fällt auf, dass der Mensch in materialistischen Ansätzen nach zwei ganz verschiedenen Richtungen auf Außerseelisches bezogen, von seiner Materialisierung her ausgelegt wird. Die naturalistische Reduktion folgt einer zweifachen, gegenläufigen Stoßrichtung, sofern sie den Menschen in seiner Zwischenstellung zwischen Tier und Maschine thematisiert und ihn auf beide Fluchtpunkte projiziert. Für das Normalempfinden sind es zwei ganz unterschiedliche Weisen, den Menschen ‚unter‘ seinem Niveau, unter Vernachlässigung seiner Wesensbestimmung zu begreifen, wenn er als Organismus oder als Maschine beschrieben wird.

Es mag Sichtweisen geben, wo beide Perspektiven nicht auseinanderfallen, sondern konvergieren und sich decken. Dies ist einerseits der Fall, wenn das Tier selbst als Maschine aufgefasst wird. Berühmt ist Descartes' Vergleich (im 5. Teil des *Discours de la Méthode*) des Tiers mit einem Automaten: Wie ein komplexes Uhrwerk – das im Gegensatz zu den Artefakten von Gott, nicht von Menschen hergestellt ist – ist das Tier in der Lage, aufgrund seiner materiellen Beschaffenheit, d.h. der Anordnung der verschiedenen Körperteile und ihrer Funktionen Bewegungen auszuführen. Einige der Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolger Descartes' haben die mechanistische Konzeption der „bêtes-machines“ (die Descartes so nicht teilt) konsequent ausgeführt, welche das Tier nicht mehr wie in der aristotelischen Tradition als beseeltes Lebewesen beschreiben.¹¹ In der Fortsetzung dieser Deutungslinie könnte der Mensch selbst, unter strikt materialistischen Prämissen, als Tier und Maschine zugleich erscheinen (während Descartes' Beschreibung gerade die Differenz von Mensch und Tier herausstellen wollte).

Nach einer anderen Sichtweise beruht die Konvergenz von Tier und Maschine nicht mehr auf dem gleichsam unbefangenen mechanistischen Reduktionismus, sondern ist sie Resultat einer regressiven Renaturierung: Nach der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno führt die zivilisatorische Emanzipation zu einem Rückfall in Natur. Aufklärung, die sich als Unterdrückung innerer und äußerer Natur vollzieht, resultiert in einer Naturentfremdung, die in anderer Hinsicht eine Naturalisierung bedeutet; Natur ist dabei weder im Sinne einer ursprünglichen Natur noch einer zu sich gekommenen, befreiten Natur verstanden, sondern als die von Marx so bezeichnete Naturwüchsigkeit, die unfreie zweite Natur, die nicht über sich verfügt.¹² Man könnte auch dieses für eine kritische Kultur- und Sozialtheorie zentrale Phänomen als wichtigen Aspekt der Naturalisierung zur Geltung bringen. Nicht eine theorieimmanente Entwicklung, sondern ein realhistorischer Befund steht hier zur Debatte: Die Frage ist nicht, wieweit wir den Menschen in Kategorien des Natürlichen oder Materiellen beschreiben sollen, sondern wieweit es dem Menschen in der Tat gelungen ist, sich aus der Natur zu befreien, seine Lebensverhältnisse nach freiem und vernünftigerem Beschluss zu gestalten. Die eingangs genannten Ambivalenzen des modernen Subjekts, zu denen die Defizite seiner realen Emanzipation gehören, sind nicht ohne Berührung zur Naturalismusdebatte: Dass sich menschliche

¹¹ Vgl. D. Perler, René Descartes, München 1998, 227ff.

¹² Vgl. Th. W. Adorno, Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (Nachgelassene Schriften, Abt. IV., Band 13), Frankfurt am Main 2001.

Verhältnisse reibungslos mit Methoden objektivierender Naturwissenschaften vermessen und regulieren lassen, kann auch Symptom für das Maß sein, in dem sie noch Natur *sind*, in dem die Entwicklung zur Mündigkeit nicht zu ihrem Ende gekommen ist – oder in dem sie, in ihrer Vereinseitigung und selbstbezüglichen Steigerung, in Naturalität zurückgeschlagen hat.

Dieser Strang der Naturalisierung scheint mir, wie gesagt, für einen kritischen Umgang mit der Naturalismusfrage von hoher Bedeutung. Er macht deutlich, dass wir bei der Frage des Naturalismus nicht nur mit einem Begriffsdisput zu tun haben. Indessen ist dieser Strang offenkundig nicht der in der aktuellen Debatte vorrangig interessierende. Und womöglich ist er auch in der Sache nicht der bedrängendste. Nicht die kritische Sicht auf die Naturverhaftung des Subjekts, sondern das affirmative, prometheische Projekt des künstlichen, hergestellten Menschen stellt die tiefste Herausforderung dar. Auch in der Linie dieses Projekts zeichnet sich ein eigentümliches Oszillieren zwischen Tier und Maschine ab. Der hergestellte Mensch ist einerseits die vollkommene Maschine, als Computer und Roboter, andererseits das biotechnologisch perfektionierte Tier, das im Menschenpark gezüchtete Lebewesen. Die futuristische Vision, mit der unsere Gegenwart konfrontiert ist, enthält einen zweifachen Fluchtpunkt, der dort zu einem verschmilzt, wo höhere Technik sich dem Lebendigen anschmiegt und dessen Eigengesetzlichkeit in ihre Dienste nimmt. In vielen Bildern ist diese Vision ausgemalt worden, in denen der Mensch zum Schöpfer des Menschen wird, in denen Lebendiges nicht erzeugt, sondern geschaffen wird. In die Galerie dieser Bilder gehören die Erzählungen vom Golem und von Frankenstein ebenso wie die programmierte Fließbandproduktion des Menschen in Huxleys *Schöner Neuer Welt* und P. Sloterdijks *Regeln für den Menschenpark*. Kein Zufall ist, dass letztere von ihrem Autor mit dem Untertitel „Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus“ versehen worden sind, d.h. mit der Referenz auf ein profiliertes Zeugnis einer antihumanistischen Wende, auf eine kritische Abrechnung mit einer auf den Menschen als Subjekt zentrierten Orientierung. Den springenden Punkt markiert Sloterdijk mit Zarathustras These vom Menschen als Züchter des Menschen: Mit dieser These „wird der humanistische Horizont gesprengt, sofern der Humanismus niemals weiter denken kann und darf als bis zur Zähmungs- und Erziehungsfrage: Der Humanist lässt sich den Menschen vorgeben und wendet dann auf ihn seine zähmenden, dressierenden, bildenden Mittel an.“¹³ Die Grenze dieses Humanismus überschreitet Nietzsches Vision der Züchtung als einer Herstellung,

¹³ P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt am Main 1999, 39.

die sich den Menschen nicht vorgeben lässt, sondern in den „weltgeschichtlich neuartigen Streit zwischen [...] verschiedenen Züchtungsprogrammen“ eintritt.¹⁴

In eigenartiger Parallellaktion verfolgt die menschliche Machbarkeitsutopie den zweifachen Weg einer Vervollkommnung der Maschine und einer Perfektionierung des Menschen. Wenn die Künstliche-Intelligenz-Forschung und die Robotik versuchen, in Artefakten Verhalten von der Art hervorzu- bringen, dass es idealiter ununterscheidbar wird von einem Verhalten menschlicher – je nachdem rationaler oder körperlich-motorischer – Art, bemüht sich auf der Gegenseite die Humangenetik darum, in Konstitution, Schicksal und Lebensverlauf des Organismus so einzugreifen, dass dieser den subjektiv festgelegten Ziel- und Normvorstellungen entspricht. Von entgegengesetzten Seiten her, von gegenläufigen Utopien getragen, nähert sich menschliches Tun der Schwelle zwischen Natur und Kultur, zwischen Vorgegebenheit und eigener Hervorbringung. Was für klassische Metaphysik, aber auch für das normale Empfinden als das Unüberschreitbare galt, steht zur Disposition. Nur verwiesen sei auf die weitreichenden anthropologischen und ethischen Konsequenzen, die sich mit dieser Umstellung verbinden: Fragen der menschlichen Würde, der personalen Autonomie, der irreduziblen Einzelheit, des Schicksals, der Unverfügbarkeit – die allesamt zur Signatur humaner Existenz gehören und die problematisch werden, sobald das Menschliche in seiner Tiefe zu einem Gemachten, durch subjektive Vernunft und Technik Regulierten wird. Biotechnologie als Leitutopie hat das Erbe der modernen Geschichtsphilosophie, des großen Projekts vom Autonomwerden der Menschheit – vom Beherrschen des eigenen Schicksals – angetreten und deren Anspruch gesteigert: Zur Pointe dieser Übersteigerung aber gehört das Umschlagen in ihr Gegenteil. Der Übermensch, der die Fesseln der Endlichkeit sprengt, wird ununterscheidbar von der perfekten Maschine und vom vollendeten Tier. Der sich selbst hervorbringende Mensch, der über seine Wesensbestimmung verfügende, seine ‚Geworfenheit‘ überwindende Mensch verliert gleichsam die innere Dichte, die ihn für andere und sich selbst unverfügbar macht, seine irreduzible Individualität und unableitbare Freiheit begründet.¹⁵ Fragwürdig ist nicht allein und nicht in erster Linie die

¹⁴ Ebd. 40.

¹⁵ Der Mensch verliert in dieser Perspektive seine Fähigkeit und wesentliche Auszeichnung, ein radikal anfangendes Wesen (H. Arendt) zu sein, Anfänge setzen zu können und selbst kraft seiner Natalität ein neuer Anfang in der Welt zu sein; als biotechnologisches Produkt ist der Mensch vom Hersteller, „nach seinem Bild“, als seinesgleichen gemacht. – Vgl. dazu auch B. Liebsch, „Renaissance des Menschen? Die

praktische Uneinholbarkeit der Zielvorstellungen (der Abschaffbarkeit des Leidens, der Ausschaltung des Zufalls in der individuellen Prägung); fragwürdig ist das mit solchen Visionen einhergehende Bild des Menschen als eines Gemachten und Hervorgebrachten, das im Maße seines Gemachtseins seine Absolutheit und Würde verliert.

So bestätigt sich das Doppelgesicht eines technischen Handelns, das im Transzendieren der Natur in Naturalität zurückfällt. Dabei besteht zwischen den realen Entwicklungstendenzen und den wissenschaftlichen Haltungen eine enge Affinität: Es sind die objektivierenden Kategorien der modernen Naturauffassung, die diesem Bild des Menschen und den Visionen des Machens zugrunde liegen. Zwischen der technologischen Utopie der Machbarkeit des Menschen und dem wissenschaftstheoretischen Reduktionismus besteht ein Wechselverhältnis. Am Ende verliert der Mensch in solcher Betrachtung seinen genuinen, eigenen Ort, er erscheint im ortlosen Zwischenfeld zwischen dem Animalischen und dem Artefakt als ein Wesen, das an beidem teilhat und daneben nur noch per analogiam als etwas gefasst wird, das weder im bloßen Leben noch in der Mechanik des Künstlichen aufgeht.¹⁶

4. Von der Naturalisierung des Geistes zur Hermeneutik des Selbst

Versuchen wir genauer anzugeben, was fehlt, wenn der Menschenbegriff in einer naturalistischen Vision zur bloßen Metapher regrediert. Oder umgekehrt gefragt: was kommt dazu, wenn der Mensch jenseits seiner naturalistischen Reduktion aufgefasst wird? Der spezifische Akzent, den ich hier setzen möchte und der über die übliche Fokussierung der Naturalismusdebatte hinausgeht, ist ein hermeneutischer. Eine naturalistische Konzeption des Geistes kann nicht nur die genuine Struktur von Bewusstsein nicht beschreiben, sondern vor allem die umfassende Dimension, in der bewusstes

Herausforderung humanwissenschaftlicher Erkenntnis und geschichtlicher Erfahrung“, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 49. Band 2002 / Heft 3, Freiburg, 460-484.

¹⁶ Nach R. Spaemann / R. Löw, Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des theologischen Denkens, München Zürich 1981, kann das traditionelle Menschenbild im Rahmen der neuzeitlich-mechanischen, antiteleologischen und antiessentialistischen Naturlehre nur noch als Anthropomorphismus gelten (analog ließe sich ein Naturverständnis, das mit der Beschaffenheit lebendiger Natur konnotiert ist, als „Physiomorphismus“ bezeichnen). – G. Agamben, Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt am Main 2003 verweist auf die Klassifikationen des Linnaeus, der den „Homo“ anfangs unter die „Anthropomorpha“, die Menschenähnlichen einordnet.

Selbstsein besteht und sich artikuliert, die Dimension des Sinnverstehens, nicht fassen.

Als spezifische Merkmale, die Bewusstseinszustände auszeichnen und einer objektivierenden Beschreibung tendenziell entgleiten, werden Eigenschaften wie die folgenden genannt: die Privatheit (etwa die privilegierte Zugänglichkeit von Empfindungen für das Subjekt, die von anderen per analogiam identifiziert, nicht an ihnen selbst erfahren werden können), die Perspektive der ersten Person, die Unräumlichkeit (im Gegensatz zur *res extensa* des Materiellen), die Selbstbezüglichkeit (dass das Gegenstandsbewusstsein immer ein Akt- oder Selbstbewusstsein einschließt). Als Grenze der neurologischen Beschreibung wurde hervorgehoben, dass sie nur das Vorkommen und die Lokalisierung entsprechender Zustände oder Prozesse, nicht deren eigenen Inhalt, ihre intentionale Ausrichtung – was ein Sprechen meint, worauf ein Mensch sich freut – fassen kann. Wir können in einer noch so genauen Untersuchung des Gehirns nicht sehen, was das Subjekt sieht.¹⁷ Mit Bezug auf Künstliche Intelligenz hat man dies so formuliert, dass diese den Denkvorgang nur syntaktisch, nicht semantisch fassen kann (wie ein Schachcomputer nur für unsere Wahrnehmung einen „raffinierten“ Zug machen oder „gewinnen wollen“ kann). Mit Bezug auf die Informationswissenschaft hat G. Roth darauf hingewiesen, dass die von dieser behandelten Prozesse eigentlich missverständlich nach dem Modell nachrichtentechnischer Kommunikation beschrieben werden, da sie in Wirklichkeit nicht mit Informationen bzw. Nachrichten, die verstanden und weitergegeben werden, sondern mit physikalischen Übermittlungsprozessen zu tun haben: Sie haben mit Signalen, die etwas auslösen, nicht mit Zeichen, die etwas bedeuten, zu tun.¹⁸ Mit Bezug auf die Beschreibung neurologischer Zustände ist festzuhalten, dass die sinnhaften Verweisungszusammenhänge – etwa zwischen den Elementen einer Erzählung – von grundsätzlich anderer Art als die räumlich-zeitlichen Relationen sind, die wir beobachten und registrieren können.¹⁹ Das

¹⁷ Vgl. C. McGinn, *The Problems of Consciousness. Essays Towards a Resolution*, Oxford: Basil Blackwell, 1991, 10f.

¹⁸ G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt am Main 1997, 105ff. Nach Roth gibt es im strengen Sinn gar keine Kommunikation im Sinn von Bedeutungsübertragung, sondern nur einen Austausch von Signalen, die dann im Empfänger einen Prozess der Bedeutungs-generierung auslösen.

¹⁹ Vgl. E. Marbach, „Lässt sich Subjektivität naturalisieren? Überlegungen im Ausgang von Husserl“, in: I. Dalferth / Ph. Stoellger (Hg.), *Krisen der Subjektivität und die Antworten darauf*, 2005; E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie (Husserliana IX)*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1968, 36f.

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

Nun aber macht gerade das Element des Sinns ein distinktives Merkmal des bewussten Erlebens aus. Bewusstsein beinhaltet nicht nur die Relationalität des Bewusstseins-von-etwas, sondern das Verstehen von etwas *als* etwas. Mit solchem Verstehen ist mehr als eine einfache Klassifikation angesprochen. Das Mehr ist einerseits ein bestimmter Subjektbezug, andererseits eine bestimmte Interpretation. Dadurch unterscheidet sich beispielsweise das Wahrnehmen eines Gegenstandes von einem Registrieren derselben optischen Daten durch eine Kamera (das Schachspielen vom Machen derselben Züge durch einen Computer): Es geht darum, dass der Gegenstand „für das Subjekt“ gegeben ist, von ihm aufgefasst, in seiner Perspektive wahrgenommen und gedeutet wird. Das Gegebene wird in einen Sinnzusammenhang integriert, der nicht nur durch das Verhältnis der Dinge untereinander – die Funktion/Bedeutung eines Dings für ein anderes – konstituiert wird, sondern ein „Bewandtniszusammenhang“ (Heidegger) für das Subjekt ist. Was es heißt, eine Landschaft wahrzunehmen oder einen bestimmten Affekt zu empfinden, wird erst expliziert, wenn wir darauf Bezug nehmen, in welchen Sinnzusammenhängen diese Wahrnehmung bzw. Empfindung stehen, welche Bedeutung sie für das Subjekt haben, dessen Wahrnehmung und Empfindung sie sind. Wenn wir uns beispielsweise an die neurologische Schlaf- und Traumforschung halten, für welche Träume – so eine Beschreibung von G. Roth – „induzierte Halluzinationen“ sind, bei denen „die in den aktivierten Cortexarealen enthaltenen Gedächtnisinhalte, die normalerweise durch Wahrnehmungen erregt werden [...], nun ‚wahllos‘ hervorgeholt und ins Bewusstsein gebracht werden“, wobei sich die „zumindest partielle Zufälligkeit [...] in der bekannten Bizarrität der Träume“ äußert²⁰, so wird uns der Kontrast exemplarisch fassbar im Gegensatz zu einer psychoanalytischen Lektüre, die sich den Symbolen, d.h. dem Inhalt und der lebensgeschichtliche Relevanz des Traums zuwendet. Allgemein können wir hier die phänomenologische Perspektive zur Geltung bringen, nach welcher wir menschliches Verhalten und Erleben dahingehend zu beschreiben haben, welche Bedeutung sie für das Subjekt, für sein Selbstgefühl, seine Beziehung zu anderen, sein Bild von der Welt haben. Merleau-Ponty hat in seinen beiden großen Büchern *La structure du comportement* und *Phénoménologie de la perception* die Unverzichtbarkeit dieser Perspektive in Auseinandersetzung mit dem Behaviorismus herausgearbeitet. Ein wichtiger Teil des Methodenstreits in

²⁰ G. Roth, a.a.O., 245.

den Humanwissenschaften war (und ist) mit der Frage befasst, wieweit dieses interpretative Element zur sachgerechten Phänomenbeschreibung gehört. In der phänomenologischen Tradition ist im Anschluss an Husserl das lebensweltliche Fundament der Wissenschaften herausgearbeitet worden bzw. die Verdrängung dieses Fundaments als Mangel neuzeitlicher Wissenschaft kritisiert worden. Dabei ist die Lebensweltvergessenheit, die Husserl am Beispiel Galileis für die moderne Physik nachweist, nicht auf diese beschränkt; in intrikatere, problematischerer Weise affiziert sie einen Teil der Kulturwissenschaften und die life sciences, die Wissenschaften vom Leben selbst.²¹

Wichtig ist, dass damit nicht nur eine methodologische Option zur Diskussion steht. Gerade Merleau-Pontys Beschreibungen machen deutlich, was zum Menschsein gehört, indem sie herausstellen, was beim Verzicht auf die Sinndimension entfällt; im Lichte des Mangels wird erfahrbar, was menschliches Dasein konstituiert. In weiten Passagen stützt sich seine Analyse auf Untersuchungen an einem Gehirnverletzten aus dem 1. Weltkrieg ab, der über den Großteil der normalen – motorischen, sprachlichen, intellektuellen, geschlechtlichen – Fähigkeiten verfügt, dem aber doch eine wesentlichen Dimension menschlichen Existierens abhanden gekommen zu sein scheint. Diese Person kann auf Fragen korrekt antworten, aber sie empfindet von sich aus nie das Bedürfnis zu sprechen – sich mitzuteilen, seine Erlebnisse und Welt zu beschreiben; Gleiches gilt für ihr übriges Verhalten.²² Das Defizit ist offenkundig nicht eines im sozusagen mechanischen Funktionieren (Reagieren) des Organismus bzw. des Gehirns, sondern im sinnhaften Selbst- und Weltverhältnis: Es fehlt das Interesse daran, sich die Welt verstehend und auslegend anzueignen, beschädigt ist das menschliche Sinnverlangen, das Bedürfnis, die Welt und sich selbst zu verstehen, sich mit anderen zu verständigen. Eine ähnliche Interpretation lässt sich vielleicht von gewissen Phänomenen des Autismus geben. Ich meine den Fall gewisser Individuen, die in bestimmten Bereichen über außergewöhnliche Fähigkeiten verfügen (eine Komposition von Beethoven nach einmaligem Hören reproduzieren, hochkomplexe mathematische oder mnemotechnische Kombinationen (Datum/Wochentag im Jahr 2043, Wurzel von...) erstellen), aber im Ganzen ihres Existierens in fundamentaler Weise behindert scheinen. Es fällt auf, dass die stupenden Leistungen dieser so genannten „idiots savants“ im Bereich mechanischer Operationen liegen, d.h. dessen, was ein Computer

²¹ B. Liebsch, a.a.O.

²² Vgl. das analoge Vorgehen bei A. R. Damasio, *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München: List, 1995.

leisten könnte, aber ohne besondere Anteile sinnhaften Deutens oder subjektiver Selbstverständigung zustandekommen. Extrapolierend können wir auch solche Befunde wieder dahingehend lesen, dass menschliches Denken, Erleben und Verhalten nicht in dem aufgeht, was im Raster materieller und mechanischer Prozesse von ihm fassbar oder rekonstruierbar ist.

Was letztlich in Frage steht, ist nicht nur menschliches Bewusstsein, sondern menschliches Selbstsein. Die Frage ist nicht nur, wie Menschen – im Gegensatz zu Maschinen oder Tieren – die Welt wahrnehmen, sondern was es heißt, Mensch zu sein und als Mensch zu existieren. Menschliches Dasein ist auf Sinn angewiesen, nicht nur in seinem Weltbezug, sondern ebenso und grundlegender in seinem Selbstverhältnis. Heidegger hat in einer frühen Vorlesung unter dem Titel *Hermeneutik der Faktizität* den Grundzug menschlicher Existenz herausgearbeitet, der darin besteht, dass Menschen immer so existieren, dass sie sich verstehend auf sich und die Wirklichkeit beziehen, dass sie ein bestimmtes Bild ihrer selbst und der Welt entwerfen. Ihr verstehener Selbst- und Weltbezug findet in unterschiedlichen Modalitäten statt, in denen sie Sinn aufnehmen, Sinnkonstrukte hervorbringen, tradierte Sinngebilde auflösen und hinterfragen. Existenz vollzieht sich im Medium solcher Verständigung über sich und über die Welt, wobei die Selbstverständigung in den Modalitäten der Selbsterforschung wie der Selbstausslegung, des Selbstentwurfs und der Selbstgestaltung vollzogen wird. Dieser komplexe, vielschichtige Vollzug ist die Form seines Selbstseins. Es liegt auf der Hand, dass diese Dimension der Subjektivität von einer objektivistischen Beschreibung endgültig verfehlt werden muss.

Auch hier sei stellvertretend auf exemplarische Konzepte verwiesen. Den Grundgedanken fasst Ch. Taylor in der berühmt gewordenen Formel, der Mensch sei „das sich selbst interpretierende Tier“, und R. Rorty macht uns in vielfältigen Variationen mit dem emphatischen Gedanken vertraut, dass der Mensch keine wichtigere Aufgabe habe, als sich immer wieder auf andere Art neu zu beschreiben, wobei gleiches Gewicht der Tatsache zukommt, dass wir selbst es sind, die uns beschreiben, unseren Entwurf unserer selbst hervorbringen, wie dem Umstand, dass diese Beschreibung nicht ein für allemal abgeschlossen und fertig ist, sondern in einem Prozess der immer neu aufgenommenen Selbstverständigung stattfindet. In umfassendster Weise hat P. Ricoeur das im Medium des Sinns sich herstellende Selbstverhältnis unter dem Titel einer „Hermeneutik des Selbst“ ausgeführt. Der Titel steht dafür, dass das Subjekt sich nicht in der unmittelbaren Selbstpräsenz eines Cogito gegeben ist, sondern erst in einem komplexen Erkenntnis- und Verständigungsprozess zu sich kommt. Nicht das *je*, sondern das *moi*, nicht das Ich,

von dem wir ausgehen und das die Subjektstelle von Bewusstseinsakten bildet, sondern das Ich, zu dem wir zurückkommen, definiert den Ort unseres Selbstseins. Beide Pole entgleiten dem identifizierenden Zugriff und der restlosen Aufhellung: Weder woher ich komme noch worauf hin ich mich entwerfe, ist mir je in erfüllter Gegenwärtigkeit präsent. Zum Selbst gehört ein Prozess sinnhafter Verständigung, der sich der objektivierend-identifizierenden Beschreibung endgültig entzieht.

5. Der Ort des Subjekts: Sinnhaftigkeit und Endlichkeit

Wenn wir zum Schluss auf die Ausgangsfrage zurückblenden, haben wir vor allem zweierlei festzuhalten. Zum einen bestätigt sich die eingangs mit Kant skizzierte zweifache Situierung der Frage nach dem Menschen. Was der Mensch sei, wie das Menschsein zu denken sei, beschäftigt nicht nur die Anthropologie. Darin liegt von der Gegenseite und mit Bezug auf unsere Leitfrage: Der Naturalismus ist kein Sonderproblem der Philosophie des Geistes. Die Naturalisierung des Geistes ist ein Aspekt einer umfassenderen Naturalisierung, die unser Verstehen und unser Weltverhältnis als solches betrifft. Die materialistisch-objektivistische Sichtweise beinhaltet eine reduktionistische Einengung der Wissenschaft überhaupt; die Lebensweltvergessenheit, die eine Verdrängung der Bedeutungsdimension des Wirklichen für den Menschen ist, tangiert unser Verstehen als ganzes. Gleichwohl geht es um mehr als um eine epistemologische Weichenstellung zwischen verstehender und erklärender Methode. Auf dem Spiel steht ineins mit der Methodenoption ein bestimmtes Verständnis des Menschen. Unser Menschenbild und unser Wissenschaftsverständnis sind nicht unabhängig voneinander. In einem Interview äußert sich Michail C. Roco, Chairman der „National Nanotechnology Initiative“ der Vereinigten Staaten, über Perspektiven einer neuen Einheit der Wissenschaft im Zeichen der Nanotechnologie – eine Vision, in der am Ende der Mensch zur verzichtbaren, durch perfektere Maschinen ersetzbaren Größe wird:

Nach einem Beispiel „für die Erweiterung oder Aufwertung menschlicher Fähigkeiten“ (sic!) durch die neuen Technologien gefragt, antwortet M. C. Roco:

„Heutzutage sprechen Computer und das Nervensystem von Menschen nicht dieselbe Sprache. Die Übersetzung geschieht im Kopf und wird manuell zum Beispiel durch das Tippen auf einer Tastatur ausgeführt.

In Zukunft wird es möglich sein, Maschinen und Menschen dieselbe Sprache sprechen zu lassen, was natürlich die Kommunikation zwischen ihnen sehr vereinfacht. Der Beginn dieser Entwicklung sind Experimente, bei denen die Bewegung eines Cursors mit den Augen oder gar via Gedanken gesteuert wird. In einem weiteren Schritt könnte es direkte Gehirn-zu-Gehirn-Kommunikation geben, die ohne Sprache oder Gesten auskommt.“

„Was haben wir davon?“

„In diesem Gespräch müssen wir unsere Ideen zuerst für uns selber übersetzen und in linearer Sprache ausdrücken, um sie jemandem erklären zu können. Das ist ohne Missverständnisse nicht möglich. Im Prinzip ringen wir unablässig um Verständnis und kämpfen gegen Missverständnisse. Im Prinzip ist es möglich, diese Probleme dereinst mit direkter Kommunikation auszuschalten.“²³

Wenn das Ringen um Verständnis, in dem die Hermeneutik die *conditio humana* erkennt, wenn das zwischenmenschliche Gespräch, in dem sie das Höchste der Existenz sieht, durch direkte Gehirnschaltungen ersetzt werden, wenn die Umständlichkeiten einer Liebeserklärung oder die Mühen des Anhörens eines Vortrags durch maschinelle Vernetzung „ohne Sprache und Gesten“ ausgeschaltet werden, scheint nur konsequent, den Urheber dieser Mühen und Störungen selbst auszuschalten.

Im Gegensatz zu solchen Wissenschaftsvisionen – und dies ist das zweite Resultat dieser Betrachtungen – hält eine hermeneutische Sichtweise sowohl am Sinnverlangen wie an der konstitutiven Endlichkeit des Subjekts fest. Dass wir um das Verständnis ringen, uns am Missverständnis abarbeiten, macht unsere Grenze, aber auch unsere Größe aus; dass wir das Gespräch mit den anderen, dass wir Sprache und Gesten brauchen, ist kein Notbehelf mangels perfekter Datenübertragung, sondern unser Zugang zum Sinn, zum Verstehen der Welt und zum Sinn unseres Lebens. Wir müssen auf der einen Seite an der Unverzichtbarkeit des Subjekt- und Sinnbezugs festhalten: dies sowohl gegen objektivistisch-naturalistische Beschreibungen und technologische Visionen, die nicht nur die Welt ohne den Menschen denken, sondern auch den Menschen in Absehung von dem, was ihn zum Menschen macht, begreifen, wie auch gegen postmoderne oder dekonstruktive Tot-erklärungen des Subjekts, die das Universum des Sinns in dessen Materialisierung, im absoluten Text oder der Differenz der Signifikanten ohne Subjekt, für welches und durch welches Sinn ist, festmachen wollen. Und wir

²³ Basler Zeitung 21. Juni 2002, S. 3.

haben auf der anderen Seite die Bedingung der Endlichkeit ernst zu nehmen: Die Irreduzibilität des Subjekts bedeutet nicht seine Absoluterklärung. Der Mensch ist nicht Meister des Sinns, doch unhintergebarerer Bezugspunkt von Sinn. Das vollendete Netz der Datenübertragungen ohne Subjekte, denen Zeichen etwas bedeuten und die mittels Zeichen die Welt interpretieren, ist ein stummes Getriebe. Beides wird in einer naturalistischen Beschreibung ignoriert: nicht nur die Sinnhaftigkeit des menschlichen Seins, sondern auch seine Endlichkeit, sein Ausgespanntsein zwischen Verlangen, Scheitern und Gelingen. Erst wenn beides ernstgenommen wird, kommt eine Antwort auf die Frage „Was ist der Mensch?“ in den Blick.
