

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	26 (1979)
<b>Heft:</b>	1
<b>Artikel:</b>	Kreis des Verstehens oder Kreis der Wissenschaften?
<b>Autor:</b>	Fetz, Reto Luzius
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-761307">https://doi.org/10.5169/seals-761307</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 11.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

RETO LUZIUS FETZ

# Kreis des Verstehens oder Kreis der Wissenschaften?

*Anthropologie im Spannungsfeld von Philosophie und Wissenschaft*

Was seit den zwanziger Jahren als «philosophische Anthropologie» gefordert und versucht wurde, steht heute infolge der gewandelten Wissenschaftssituation als Aufgabe neu an. Im folgenden möchten wir die Rede vom «Kreis des Verstehens» beziehungsweise vom «Kreis der Wissenschaften» zur Erörterung dieses Problemwandels heranziehen. In einem ersten Abschnitt wird gezeigt, wie der besonders von Heidegger in die Diskussion eingebrachte «Kreis des Verstehens» oder «hermeneutische Zirkel» explizit oder implizit zum Methodenprinzip einer bewußt philosophisch angelegten Anthropologie erhoben werden konnte. In einem zweiten Abschnitt kommt die konkurrierende Idee eines «Kreises der Wissenschaften» zur Darstellung, wie sie namentlich von Piaget im Gegenzug zur Philosophie als Systemprinzip der Wissenschaften vorge tragen wurde. Schließlich versuchen wir im Ausgang von der neueren Wissenschaftstheorie (Kuhn) die Frage einer möglichen Vermittlung zwischen diesen beiden «Kreisen» anzugehen.

## 1. VOM «HERMENEUTISCHEN» ZUM «ANTHROPOLOGISCHEN ZIRKEL»

Die Rede von einem «Kreis» des Verstehens ist der hermeneutischen Tradition seit Schleiermacher eigen<sup>1</sup>. So bewegt sich für ihn das Ver stehen oder genauer die Textauslegung «in diesem scheinbaren Kreise,

<sup>1</sup> Vgl. dazu K. O. APEL, *Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffs*

daß jedes Besondere nur aus dem Allgemeinen, dessen Teil es ist, verstanden werden kann, und umgekehrt»<sup>2</sup>. Aber anthropologisch relevant konnte dieser «Kreis» erst mit Dilthey und vor allem mit Heidegger werden, weil nun ausdrücklich auch der *Verstehende selbst* als drittes Moment in ihn einbezogen wurde<sup>3</sup>. Der Verstehenskreis fand so seine Verwurzelung in der geschichtlichen Existenzverfassung des Menschen, und damit bot sich auch die Möglichkeit, die menschliche Existenz selbst gemäß der «Zirkelstruktur» des Verstehens zu erschließen<sup>4</sup>. Wir versuchen darum zunächst, die entscheidenden Momente von Heideggers Analyse in *Sein und Zeit* herauszustellen, weil diese nicht nur historisch gesehen einen wichtigen Bezugspunkt für die Aufgabenstellung einer «philosophischen Anthropologie» abgegeben hat, sondern im zweiten Abschnitt auch dazu dienen wird, die andersartige Forschungsrichtung der Wissenschaften vom Menschen zu charakterisieren.

### 1.1 Die Zirkelstruktur des Verstehens nach Heidegger

Entscheidend für das Verständnis der Zirkelstruktur, die nach Heidegger unser Verstehen charakterisieren soll, ist zunächst eine genauere Bestimmung des von ihm vorausgesetzten Verstehensbegriffes. Heidegger interpretiert «das Dasein als Verstehen»<sup>5</sup>. Er wehrt darum ausdrücklich die Identifikation des Verstehens mit einer besonderen Erkenntnisart ab, wie das etwa geschieht, wenn man dem naturwissenschaftlichen «Erklären» das geisteswissenschaftliche «Verstehen» entgegensetzen will. «Erklären» und «Verstehen» in diesem speziellen Sinn sind bereits Derivate dessen, was Heidegger als «Verstehen» anspricht. Dieses meint vielmehr ein Erkennen, das schon immer konstitutiv zum Menschen als «Dasein» gehört; es ist mit Heidegger gesprochen ein «Existential», das heißt ein «Grundmodus des Seins des Daseins»<sup>6</sup>.

In der Daseinsanalyse Heideggers legt sich dann das Verstehen wie

geschichte, Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 1, Bonn 1955, S. 142–199; E. BETTI, Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaft, Tübingen 1967, S. 49–95; E. CORETH, Grundfragen der Hermeneutik, Freiburg-Basel-Wien 1969, S. 94–104; A. KOHLI-KUNZ, Erinnern und Vergessen. Das Gegenwärtigsein des Vergangenen als Grundproblem historischer Wissenschaft, Berlin 1973.

<sup>2</sup> Hermeneutik, Werke I,7, S. 33.

<sup>3</sup> Vgl. CORETH, a. a. O., S. 95 ff; KOHLI-KUNZ, a. a. O., S. 15 ff.

<sup>4</sup> Vgl. M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, Tübingen 1963<sup>10</sup>, S. 153.

<sup>5</sup> A. a. O., § 31.

<sup>6</sup> A. a. O., S. 143.

folgt aus: Das «Da-sein» ist «In-der-Welt-sein», aber so, daß ihm die Welt zugleich *erschlossen* ist; diese «Erschlossenheit» kann nun «Verstehen» genannt werden<sup>7</sup>. Erschlossen ist aber die Welt immer als eine Möglichkeit, auf die hin das Dasein sich «entworfen» hat. Das Verstehen von etwas steht darum in einer «Bewandtnisganzheit», die im «Entwurfscharakter» des Daseins gründet<sup>8</sup>. Da aber das Dasein nicht nur Entwurf ist, sondern sich schon immer auf eine bestimmte Weise entworfen hat, «sieht» es seine Welt auf seine Weise, hat es eine bestimmte «Sicht». Die «Sicht» ist so das perspektivische Verstehen, das mit der faktisch ergriffenen Möglichkeit des Daseins zusammengeht<sup>9</sup>.

«Verstehen» ist also für Heidegger primär das konstitutiv zum Menschen gehörige Welt- und Selbstverständnis, das an seine jeweilige faktische Existenz gebunden ist. Ist ein solches Verstehen immer schon da, so kann es doch auch ausdrücklich gemacht werden: es kommt dann zur «Auslegung» des Verstehens<sup>10</sup>. Heidegger hat ihr bekanntlich die Struktur des *Etwas als Etwas* zugeschrieben: wir sehen etwas *als* Tisch, Tür usw. und können es darum auch als dieses Etwas ausdrücklich *aussagen*. Die «Auslegung» braucht allerdings nach Heidegger nicht notwendigerweise die Form der ausdrücklichen Aussage anzunehmen. Auch das «vorprädikative schlichte Sehen» von etwas hat schon diese Als-Struktur und ist «verstehend-auslegend»; nur im «reinen Anstarren» des Nichtmehr-Verstehens fehlt dieses Als. Aber hier haben wir es mit einer sekundären Mängelerscheinung des schlicht verstehenden Sehens zu tun und nicht mit seiner ursprünglichen Form<sup>11</sup>.

Daraus erhellt, daß nicht erst die Auslegung der ausgelegten Sache ihre Bedeutung gibt: «Auslegung ist nie ein voraussetzungloses Erfassen eines Vorgegebenen», eines «nackten Vorhandenen», dem dann die Auslegung gleichsam eine Bedeutung «überwerfen» würde<sup>12</sup>. Die Auslegung hat vielmehr Erschließungsfunktion, genauer, sie stellt die je schon im existentialen Verstehen erschlossene Bewandtnis heraus. Und so kann Heidegger in Umkehrung der gewöhnlichen Lehrmeinung sagen, daß nicht das Verstehen durch Auslegung entsteht, daß vielmehr die Auslegung im existentialen Verstehen gründet, daß sie nichts anderes als die

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> A. a. O., S. 144–145.

<sup>9</sup> A. a. O., S. 146–147.

<sup>10</sup> A. a. O., § 32.

<sup>11</sup> A. a. O., S. 149.

<sup>12</sup> A. a. O., S. 150.

Ausarbeitung des existential entworfenen Verstehens und seiner Möglichkeiten zum ausdrücklich Verstandenen bedeutet <sup>13</sup>.

Der Leser wird bemerkt haben, daß es im letzten Abschnitt über den Begriff der «Auslegung» zu einer Differenzierung des Heideggerschen Verstehensbegriffes gekommen ist: Vom Verstehen als «Existential», das dem «Dasein» konstitutiv zugehörig ist, wurde zum «ausdrücklich Verstandenen» <sup>14</sup> der «Auslegung» als der «Ausbildung des Verstehens» <sup>15</sup> übergegangen. Was nun bei Heidegger als die «Zirkelstruktur» des Verstehens in den Blick kommt, betrifft genau das Verhältnis des «ausgelegten» zum «existentialen» Verstehen, wie wir der Kürze halber in Anlehnung an Heidegger die beiden Verstehensformen bezeichnen wollen.

Als Schlüsselbegriff schiebt sich nun Heideggers Wort von der *Vorstruktur des Verstehens* <sup>16</sup>, d. h. genauer der «Auslegung» <sup>17</sup> oder des ausgelegten Verstehens in den Vordergrund. Dieses muß nach Heidegger deswegen als vorstrukturiert angesehen werden, weil es im existentialen Verstehen gründet, dessen «Auslegung» es darstellt und das bestimmend in es eingeht. Die «Auslegung» bewegt sich darum für Heidegger in einem existentiell fundierten Vorverständnis, das er als «Vorhabe», «Vorsicht» und «Vorgriff» charakterisiert – sie «hat sich je schon endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden» <sup>18</sup>.

Hatte Heidegger bisher vornehmlich die alltägliche Auslegung unserer Welterfahrung im Auge, so weist er nun ausdrücklich darauf hin, daß auch «die besondere Konkretion der Auslegung im Sinne der exakten Textinterpretation» <sup>19</sup> diese Vorstruktur aufweist. Auch hier ist das, was «dasteht», zunächst nichts anderes als die Vormeinung des Auslegers, die in seinem Auslegungsansatz liegt. Ist alle Auslegung von einer solchen Vorstruktur bestimmt, so stellt sich allerdings die Frage, ob der Auslegende sein Vorverständnis auf ein rein «sachliches» Verstehen hin übersteigen kann. Wie Heidegger bemerkt, wurde dieses Problem gerade bei der Auslegung historischer Texte immer schon gesehen, insofern diese den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und damit auf Objektivität erhebt. Heidegger macht sich nun selbst den Einwand, daß ein solches

<sup>13</sup> A. a. O., S. 148.

<sup>14</sup> A. a. O., S. 149.

<sup>15</sup> A. a. O., S. 148.

<sup>16</sup> A. a. O., S. 151.

<sup>17</sup> Vgl. a. a. O., S. 152.

<sup>18</sup> A. a. O., S. 150.

<sup>19</sup> Ebd.

objektives Vorgehen nach dem vorhin über die Vorstruktur der Auslegung Gesagten unmöglich erscheint: «Wenn aber Auslegung sich je schon im Verstandenen bewegen und aus ihm her sich nähren muß, wie soll sie dann wissenschaftliche Resultate zeitigen, ohne sich in einem Zirkel zu bewegen, zumal wenn das vorausgesetzte Verständnis überdies noch in der gemeinen Menschen- und Welterkenntnis sich bewegt»<sup>20</sup>? Bringt also die oben aufgewiesene Vorstruktur des Verstehens unvermeidlich einen *circulus vitiosus* mit sich, der endgültig die Hoffnung auf eine Geisteswissenschaft zunichte machen muß, «die vom Standort des Betrachters so unabhängig wäre wie vermeintlich die Naturerkenntnis»?<sup>21</sup>

Heideggers *coup de génie* bestand nun darin, daß er in der Antwort auf diesen Einwand, aus dem man die altbekannte Klage über das Objektivitätsdefizit der Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften heraushört, diesen angeblichen Mangel als etwas eminent Positives herauszukehren verstand, nämlich als ein Indiz für die größere ontologische Dignität der historischen Erkenntnis. Zunächst weist Heidegger das Ansinnen ab, alle Erkenntnisse dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal anzugleichen. Die exakten Wissenschaften sind nicht strenger als die historischen, «sondern nur enger hinsichtlich des Umkreises der für sie relevanten existentialen Fundamente»<sup>22</sup>. Wo sich diese wie in den Geisteswissenschaften nicht ausklammern lassen, nimmt das Verstehen notwendig Zirkelstruktur an. Denn dieser Zirkel, so kann nun Heidegger im Rückblick auf seine Analyse sagen, ist nicht die Struktur einer beliebigen Erkenntnisart, sondern vielmehr der strukturelle Ausdruck des Daseins als auslegendes Verstehen. Nur Unkenntnis der dem Dasein als Verstehen eigenen Struktur kann darum diesen Zirkel beheben wollen: «In diesem Zirkel ein vitiosum sehen und nach Wegen Ausschau halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvollkommenheit «empfinden», heißt das Verstehen von Grund aus mißverstehen»<sup>23</sup>.

Heideggers methodologische Anweisung zielt darum auf ein dem bisher geübten geradezu entgegengesetztes Vorgehen ab: «Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen»<sup>24</sup>. In den Zirkel «hineinzukommen» gilt es,

<sup>20</sup> A. a. O., S. 152.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> A. a. O., S. 153.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ebd.

weil «sich in ihm eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens verbirgt»<sup>25</sup>, nämlich einer Erkenntnis, die es nicht bloß mit einer «objektiven», unpersönlichen Gegenstandswelt zu tun hat, sondern auch das auslegende Subjekt selbst, sein Welt- und Selbstverständnis einbeziehen kann. Bleibt dann eine solche Auslegung im Subjektiven befangen? Im Hinblick auf das oben gestellte Problem historisch-wissenschaftlicher Textinterpretation antwortet Heidegger, daß die mit der Zirkelstruktur des Verstehens gegebene Möglichkeit «freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern»<sup>26</sup>.

Das Neue und Besondere an Heideggers Verstehensanalyse liegt offensichtlich in der Radikalität, mit der er den Verstehenden selbst in das Verstehen einbezieht und dieses von ihm bestimmt sein läßt. Blickt man nun auf den Verstehenden, der durch diese Analyse in den Mittelpunkt gerückt wird, so zeigen sich vor allem zwei Wege der Aufarbeitung der mit dem Zirkel gegebenen «positiven Möglichkeit», von denen der eine in der Hermeneutik Gadamers, der andere in der philosophischen Anthropologie beschritten oder zumindest als Aufgabe thematisiert wurde.

Heidegger, so sahen wir, explizierte die Zirkelstruktur des Verstehens am Beispiel der historischen Textauslegung. Was hier als Vorstruktur in die Auslegung eingeht, ist die Vormeinung des Auslegers (auch wenn sie eventuell kritisch zurückgenommen werden muß). Nun ist aber der Ausleger eines historischen Textes gerade nach Heideggers Daseinsanalyse durch seine eigene Geschichtlichkeit bestimmt, die er so wenig überspringen kann wie den Zirkel selbst. Diesen Aspekt will Gadamer in

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd. – Der «Zirkel» wäre demnach streng genommen eher als eine ihrem Gegenstand immer näher kommende Spirale anzusehen. Vgl. dazu CORETH, a. a. O. (s. Anm. 1), S. 103. – Bleibt allerdings die Frage, wie wir tatsächlich «aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern» vermögen, wenn wir gemäß den Voraussetzungen Heideggers immer «etwas als etwas» verstehen. D. CARR hat gezeigt, wie damit das erste «etwas» – entgegen der in der Hermeneutik üblichen Betonung des «als etwas» – seine ganze Bedeutung als regulatives Prinzip der Erkenntnis zurückgewinnt, so daß am Ende «so etwas wie der Husserlsche Evidenzbegriff, wenn auch nicht explizite, so doch implizite ein Bestandteil der hermeneutischen Theorie ist». (Interpretation und Evidenz, FZPhTh 23 (1976), S. 253–268, bes. S. 267).

seiner Hermeneutik aufarbeiten. Angesichts dieses «hermeneutischen Zirkels» will er das «Selbstverständnis des stets geübten Verstehens» so berichtigen, daß es «der Geschichtlichkeit des Verstehens gerecht zu werden vermöchte»<sup>27</sup>. So kommt es bei ihm in Ablehnung eines seine eigene Geschichtlichkeit übersehenden Historismus zu einer Neubestimmung des «historischen Objekts», das nicht als etwas Subjektunabhängiges gefaßt werden kann, sondern vielmehr die Einheit der eigenen und der geschichtlichen anderen Welt darstellt, so daß ein echtes historisches Verstehen «in dem Objekt das Andere des Eigenen und damit das Eine wie das Andere erkennen lernen»<sup>28</sup> muß. Gadamer hat dann diese Einheit im Begriff der «Wirkungsgeschichte» und das entsprechende Verstehen als «wirkungsgeschichtliches Bewußtsein» zu thematisieren versucht<sup>29</sup>. –

Die «positive Möglichkeit ursprünglichen Erkennens», die Heidegger in der Zirkelstruktur des Verstehens gegeben sah, konnte allerdings – wiederum im Ausgang von Heidegger – auch auf eine ganz andere Weise aufgegriffen werden. Wo Heidegger von der «Sicht» als der konstitutiv mitgegebenen Perspektive des existentialen Verstehens spricht, fügt er dieser «Sicht» die «Durchsichtigkeit» als «Terminus zur Bezeichnung der wohlverstandenen ‘Selbsterkenntnis’» hinzu<sup>30</sup>. Denn eine solche Selbsterkenntnis setzt eben voraus, daß der Mensch «sich gleichursprünglich in seinem Sein bei der Welt, im Mitsein mit Anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist»<sup>31</sup>. In diesem Schritt von der «Sicht» zur «Durchsichtigkeit» legt sich somit der Verstehenszirkel als die Möglichkeit einer genuinen Wesenserhellung des Menschen, kurz als Ansatz und Ausgangspunkt einer philosophischen Anthropologie aus, als der er seither immer wieder thematisiert wurde.

Hier ist allerdings anzumerken, daß Heidegger selbst die «kaum auszurottende anthropologische Auslegung von *Sein und Zeit*»<sup>32</sup> immer wieder als Mißverständnis abgewehrt hat. Ihm ging es um die «Seinsfrage», die er dadurch neu stellen wollte, daß er zunächst in einer «Daseinsanalyse» als der «Fundamentalontologie» jenem Wesen nachging, das die

<sup>27</sup> H.-G. GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1975<sup>4</sup>, S. 250.

<sup>28</sup> A. a. O., S. 283.

<sup>29</sup> A. a. O., S. 284 ff., S. 324 ff.

<sup>30</sup> *Sein und Zeit*, S. 146.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Brief an L. B. GEIGER vom 9. 1. 1971. Abgedruckt in FZPhTh 23 (1976), S. 251.

Seinsfrage stellt, eben dem Menschen. So zielt *Sein und Zeit* primär auf eine Ontologie, die aber vorgängig den «onto-logischen», d. h. das Sein aussagenden Menschen ausdrücklich einbeziehen will, wie es sich ja gerade an Heideggers Analyse des Verstehenskreises gezeigt hat. Kurz nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* (1927) aber bürgerte sich die philosophische Anthropologie unter die philosophischen Disziplinen ein, Heideggers «Daseinsanalyse» wurde als Anthropologie gelesen, und der Verstehenszirkel konnte schließlich als «anthropologischer Zirkel»<sup>33</sup> ausdrücklich zum Methodenprinzip der «Frage nach dem Menschen»<sup>34</sup> erklärt werden.

## 1.2 Der «anthropologische Zirkel» als Methodenprinzip der philosophischen Anthropologie

Wenn wir uns nun fragen, warum eine sich als «philosophische Anthropologie» konstituierende Lehre vom Menschen gerade so oft diese ihr von Heidegger gebotene «positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens» aufgriff, so muß diese Frage im Zusammenhang ihrer Entstehungssituation gesehen werden<sup>35</sup>. Das Stichwort gab Scheler 1928 in seinem Buch *Die Stellung des Menschen im Kosmos*<sup>36</sup>, und noch im gleichen Jahr erschien Pleßners *Die Stufen des Organischen und der Mensch* mit dem Untertitel «Einleitung in die philosophische Anthropologie»<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> E. CORETH, Was ist philosophische Anthropologie? *Zeitschrift für katholische Theologie* 91 (1969), 252–273, S. 263; DERS., Was ist der Mensch? *Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck 1973, S. 18.

<sup>34</sup> Vgl. H. ROMBACH (Hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie*, München 1966 (Festschrift f. M. Müller).

<sup>35</sup> Zur Übersicht wie auch für Literaturangaben vgl. O. MARQUARD, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, *Collegium Philosophicum*, Basel 1965 (Festschrift f. J. RITTER), S. 209–239; DERS., Art. «Anthropologie», *Hist. Wb. Philos.* 1, 362–374; W. BRÜNING, *Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand*, Stuttgart 1960; R. ROCEK u. O. SCHATZ (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie heute*, München 1972; M. LANDMANN, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg 1962; E. CORETH, *Was ist der Mensch?* (s. Anm. 33), S. 21–52; D. KAMPER, *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik*, München 1973.

<sup>36</sup> Jetzt in: M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, *Späte Schriften*, Bern u. München 1976. Zur Situierung Schelers vgl. bes. P. GOOD (Hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern u. München 1975 (Bibl.).

<sup>37</sup> Berlin 1965<sup>2</sup>. Vgl. das aufschlußreiche Vorwort zur 2. Aufl. S. ferner G. DUX u. TH. LUCKMANN (Hrsg.), *Sachlichkeit. Festschrift z. achtzigsten Geburtstag v. Helmuth Pleßner*, Opladen 1974.

(Am bekanntesten sollte dann Gehlens 1940 erschienenes Hauptwerk *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* werden<sup>38</sup>.) Schelers Situationsanalyse liefert dabei die seither oft wiederholte und geradezu zum Topos gewordene Begründung für die Forderung nach einer philosophischen Anthropologie. Nach ihm «hat die Selbstproblematik des Menschen in der Gegenwart ein Maximum in aller uns bekannten Geschichte erreicht», und zwar trotz oder vielmehr gerade wegen «der gewaltigen Schätze des Einzelwissens, welche die verschiedenen Wissenschaften vom Menschen erarbeitet haben»<sup>39</sup>, die seit dem 19. Jahrhundert aufkamen. Denn nicht nur fehlt diesem naturwissenschaftlichen Denken jede Einheit mit den bisher das Menschenbild bestimmenden Ideenkreisen der jüdisch-christlichen und der griechisch-abendländischen Tradition; «die immer wachsende Vielheit der Spezialwissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen, verdeckt, so wertvoll diese sein mögen, überdies weit mehr das Wesen des Menschen, als daß sie es erleuchtet»<sup>40</sup>. Diese eigentümlich ambivalente Stellung zur Wissenschaft, bei der man eine Häufung des Einzelwissens durch den Verlust des Wesenswissens erkauft sieht, findet sich dann auch in Heideggers Scheler gewidmetem Kantbuch von 1929 wieder: «Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt wie die heutige ... Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige»<sup>41</sup>.

Zwei Aussagen werden also hier (und in der Folge) bestimmd: daß (a) die einzelwissenschaftliche Forschung in den verschiedenen Spezialwissenschaften vom Menschen unbestreitbar viele Einzelerkenntnisse erbracht hat, daß aber (b) diese Einzelerkenntnisse die Wesenserkenntnis des Menschen nicht gefördert, sondern vielmehr erst in einer vorher nie gekannten Weise fraglich gemacht hat. Nun läßt sich unschwer einsehen, daß sich unter diesen beiden Voraussetzungen der Verstehenszirkel im Sinne Heideggers als eine Lösungsmöglichkeit anbietet, die genau als Antwort auf diese Situation zu passen scheint. Versuchen wir das in

<sup>38</sup> Vgl. E. FORSTHOFF, R. HÖRSTEL (Hrsg.), *Standorte im Zeitstrom. Festschrift f. A. Gehlen z. siebzigsten Geburtstag*, Frankfurt/M. 1974. – Eine vergleichende Darstellung der Positionen von Scheler, Pleßner und Gehlen findet sich in: W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, S. 419–467. Vgl. auch F. GRABER, *Die Weltoffenheit des Menschen. Eine Darstellung und Deutung der philosophischen Anthropologie*, Freiburg/Schweiz 1974.

<sup>39</sup> Späte Schriften (s. Anm. 36), S. 10.

<sup>40</sup> A. a. O., S. 11.

<sup>41</sup> M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1951<sup>2</sup>, S. 189. – Die «Idee einer philosophischen Anthropologie» wird allerdings bereits hier scharf kritisiert (S. 188–197).

einigen – die historischen Gegebenheiten allerdings simplifizierenden – Argumentationsschritten zu verdeutlichen<sup>42</sup>.

Ausgegangen sei davon, daß wir einer philosophischen Anthropologie die Aufgabe zuweisen, ein Wesenswissen vom Menschen zu vermitteln. Nach der obigen Aussage (b) wird ein solches Wesenswissen durch die Einzelwissenschaften eher zerstört als gefördert. Das bedeutet, daß die philosophische Anthropologie sich ein solches Wesenswissen nicht im Ausgang von den Einzelwissenschaften, d. h. durch die Summierung einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse verschaffen kann. Also bleibt – wenn überhaupt – nur der Rückgriff auf ein anderes, «wesentlicheres» Wissen übrig, und als dieses stellt sich nun genau das von Heidegger als Sinnesfundament jeglichen «auslegenden» Verstehens aufgewiesene «existentielle» Verstehen dar, das mit seinem Charakter der Ursprünglichkeit der Forderung nach einer Verwesentlichung unseres Selbstwissens zu genügen scheint.

Diese Argumentationsschritte lassen sich dann im einzelnen begründen. So kann man geltend machen, daß bei der gegenwärtigen Breite und Vielfalt einzelwissenschaftlicher Forschung die Idee einer sich als Synthese der Einzelwissenschaften verstehenden philosophischen Anthropologie ohnehin illusorisch erscheint, weil sie von keinem Einzelnen verwirklicht werden kann. Ferner stellt sich die Frage nach dem Strukturprinzip einer solchen Synthese, das die Einordnung der einzelwissenschaftlichen Ergebnisse ermöglichen würde, und eine solche Gesamtstruktur und damit ein Gesamtwissen zu erbringen ist ja gerade die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie, angesichts ihres Fehlens (Aussage b) in den Einzelwissenschaften<sup>43</sup>.

Ist so die Unmöglichkeit einer Fundierung der philosophischen Anthropologie in den Einzelwissenschaften als solchen ausgesprochen, so kann man weiter darauf dringen, daß auch die verschiedenen Human- und Sozialwissenschaften selbst ein Vorverständnis vom Menschen einschließen, obwohl keine von ihnen es mit «dem Menschen», sondern immer nur mit einem seiner Aspekte zu tun hat. Der Ernst der medizinischen Forschung etwa ist im Vorwissen um die menschliche Bedeutung der Phänomene Schmerz, Krankheit, Tod begründet – von denen nament-

<sup>42</sup> Wir verfahren im folgenden typisierend und können so keineswegs der Vielfalt der Ansätze zu einer philosophischen Anthropologie gerecht werden. Die hier referierte Auffassung scheint sich uns paradigmatisch bei E. CORETH (s. Anm. 33) zu spiegeln.

<sup>43</sup> Vgl. E. CORETH, Was ist philosophische Anthropologie? (s. Anm. 33). S. 257.

lich das Wissen um den eigenen Tod sich als etwas typisch Menschliches, den Menschen vom Tier Unterscheidendes erweist; die Psychologie setzt z. B. die Intelligenz als ein wenn nicht ausschließlich menschliches, so doch hier spezifisch interessierendes Phänomen voraus; die Soziologie gründet im Bewußtsein der Wichtigkeit der gesellschaftlichen Bezüge usw. So verweist also auch die einzelwissenschaftliche Forschung durch die bloße Thematisierung ihres Forschungsbereiches auf ein Vorwissen um die menschliche Relevanz dieses Aspektes und damit auf ein Vorverständnis des Menschen, das letztlich als Resultat seiner immer schon «verstehenden» Welt- und Selbsterfahrung begriffen werden muß – und damit gelangen wir auf dem Umweg über die einzelwissenschaftliche Forschung wieder zu Heideggers «Dasein als Verstehen» zurück. Denn «was sich darin zeigt, ist nichts anderes als ein hermeneutischer Zirkel, hier aber in der konkreten Gestalt eines – wenn wir so sagen dürfen – anthropologischen Zirkels»<sup>44</sup>.

Die Unerlässlichkeit eines solchen zirkulären Rückgangs von der einzelwissenschaftlichen Forschung auf das immer schon vorausgesetzte Welt- und Selbstverständnis wird dann zumeist noch mit einer These untermauert, die einen der zentralen Streitpunkte in der Auseinandersetzung zwischen Wissenschaft und Philosophie abgegeben hat. Es ist die seit dem Aufkommen der naturwissenschaftlich orientierten Wissenschaften vom Menschen immer wieder gegen diese vorgebrachte Behauptung, daß sie als empirisch-gegenständliche Wissenschaft gar nicht zum «Wesen» des Menschen vordringen können, zu dem also, was den Menschen zum Menschen macht. Erfahrungswissenschaft, so wird argumentiert, gibt sich den Menschen als «Objekt»; sie vergegenständlicht ihn, kann ihn darum prinzipiell nie in seinem Selbstsein, das heißt eben als «Subjekt» erfassen<sup>45</sup>. Im Rückblick können wir erkennen, wie sich die Gründergeneration der philosophischen Anthropologie tatsächlich mit einer objektivistischen, nach der klassischen, mechanistischen Physik ausgerichteten Wissenschaft vom Menschen konfrontiert sah, die durch einen unüberwindlichen Graben von dem getrennt schien, was die ganze philosophische Tradition vom Menschen als freiem geistigem Subjekt gedacht hatte. Unter dieser Voraussetzung scheint nur der Rekurs auf die den Wissenschaften vorausliegende menschliche Selbsterfahrung und

<sup>44</sup> CORETH, a. a. O., S. 263.

<sup>45</sup> Vgl. CORETH, a. a. O., S. 259. – Zu dieser vor allem von den Existenzphilosophen vorgetragenen These vgl. besonders K. JASPERS, Philosophie, Bd. 1, Philosophische Weltorientierung, Berlin 1932.

deren Aufarbeitung in einer eigenen, sich bewußt von den Wissenschaften absetzenden philosophischen Anthropologie übrig zu bleiben. Die im nächsten Abschnitt anzugehende Frage ist allerdings, inwieweit diese Voraussetzung angesichts der veränderten Wissenschaftssituation heute noch zutrifft. –

Kommen wir nun noch auf die methodische Ausgestaltung einer solchen Anthropologie zu sprechen, der – gemäß Heideggers positiver Neueinschätzung des Verstehenszirkels – dieser «anthropologische Zirkel» «nicht ein Problem bedeutet, das die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie verbaut, vielmehr einen Ansatz, der selbst als deren methodisches Prinzip aufgenommen werden muß»<sup>46</sup>. Eine solche Anthropologie versteht sich methodisch als die Thematisierung, als die Vertiefung und wo nötig als die Korrektur des implizit immer schon vorausgesetzten Menschenverständnisses. Gemäß Heideggers Formulierung muß es ihr darum gehen, dieses «aus den Sachen selbst her ... zu sichern»<sup>47</sup>. Als die «Sachen selbst» bieten sich die menschlichen Einzelphänomene an, die nun in genauer Analyse so zu befragen sind, daß an ihnen das Strukturgefüge sichtbar wird, das sie voraussetzen. So kann Coreth die Methode der philosophischen Anthropologie als «eine Dialektik zwischen Phänomen und Reflexion»<sup>48</sup> umschreiben, die das Ganze des Menschen rückläufig aus dem Einzelnen seiner Teilespekte zu erschließen sucht; gefordert ist demnach «ein phänomenologisches und ein transzendentales Methodenelement»<sup>49</sup>.

Daß ähnliche methodische Prinzipien auch dort aufgestellt werden, wo man sich kritisch von Heidegger zu distanzieren meint, zeigt Bollnows Versuch einer Methodenlehre der philosophischen Anthropologie<sup>50</sup>. Was Coreth als phänomenologisch-transzendentale Methode beschreibt, wird von Bollnow kurz als das «Prinzip der anthropologischen Interpretation der Einzelphänomene des menschlichen Lebens» bezeichnet und in die Frage gekleidet: «Wie muß das Wesen des Menschen im ganzen beschaffen sein, damit sich diese besondere, in der Tatsache des Lebens gegebene Erscheinung darin als sinnvolles und notwendiges Glied begrei-

<sup>46</sup> CORETH, a. a. O., S. 263.

<sup>47</sup> Vgl. Anm. 26.

<sup>48</sup> A. a. O., S. 263.

<sup>49</sup> A. a. O., S. 264.

<sup>50</sup> O. F. BOLLNOW, Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien, in Philosophische Anthropologie heute (s. Anm. 35), S. 19–36. Zur Kritik an Heidegger vgl. S. 34, ferner PLESSNER, a. a. O. (s. Anm. 37), S. XII–XIV. Moniert wird vor allem die mangelnde Fundierung des «Daseins» im Biologischen.

fen läßt?»<sup>51</sup> Bollnow sieht darin im Anschluß an Pleßner und Dilthey zwei speziellere Prinzipien eingeschlossen, nämlich das «Prinzip der anthropologischen Reduktion»<sup>52</sup>, demzufolge auch alle Kulturbereiche als Äußerungen des Menschen auf ihn zurückzuführen sind; gemäß dem «Organon-Prinzip»<sup>53</sup> kann man den Menschen aus den von ihm hervorgebrachten Gebilden her zu verstehen suchen. So kann philosophische Anthropologie als *Kulturanthropologie* thematisiert und diese ihrerseits als Erweiterung des transzentalphilosophischen Ansatzes Kants begriffen werden<sup>54</sup>.

Versuchen wir einige kritische und historische Fragen anzuschließen, um zu einem ersten Urteil zu kommen. Läßt sich eine philosophische Anthropologie so konzipieren und durchführen? Wenn man diese Frage zuerst als *quaestio facti* stellt, so zeigt die Fülle der auf einem solchen Ansatz beruhenden philosophisch-anthropologischen Literatur – die weit über das hinausreicht, was ausdrücklich als «philosophische Anthropologie» gekennzeichnet wird – daß diese Frage wohl zu bejahen ist. Hier sei auf die vielen Analysen hingewiesen, die innerhalb der von Husserl ausgangenen phänomenologischen Bewegung und besonders in der Existenzphilosophie entstanden<sup>55</sup>, zu denen in den letzten Jahrzehnten immer mehr Beiträge aus dem Raum der analytischen Philosophie hinzugekommen sind<sup>56</sup>, die sich ja als «Philosophie der normalen Sprache» ebenfalls als eine, wenn auch betont «linguistische»<sup>57</sup> Phänomenologie unserer alltäglichen Welt- und Selbsterfahrung versteht. Was nun die *quaestio juris* betrifft, so läßt sich das Recht, ja die Notwendigkeit solcher

<sup>51</sup> A. a. O., S. 30. – Vgl. dazu PLESSNERS Umschreibung seiner «apriorischen Theorie»: «Apriorisch darf eine solche Theorie nur in dem Sinne heißen, daß sie den Bedingungen der Möglichkeit nachgeht, die erfüllt sein müssen, damit ein bestimmter Sachverhalt unserer Erfahrung stattfinden kann. Apriorisch ist die Theorie also nicht kraft ihres Ausgangspunktes, als wolle sie aus reinen Begriffen unter Beziehung von Axiomen ein deduktives System entwickeln, sondern nur kraft ihrer regressiven Methode, zu einem Faktum seine inneren ermöglichen Bedingungen zu finden.» A. a. O. (s. Anm. 37), S. XX.

<sup>52</sup> A. a. O., S. 27.

<sup>53</sup> A. a. O., S. 29.

<sup>54</sup> Vgl. BOLLNOW, a. a. O., S. 27, der in diesem Zusammenhang mit Recht vor allem auf das Spätwerk E. CASSIRERS hinweist. Vgl. dazu die Art. «Kultur, Kulturphilosophie» und «Kulturanthropologie» in Hist. Wb. Philos. 4, 1309–1327.

<sup>55</sup> Eine Übersicht gibt CORETH, Was ist der Mensch? (s. Anm. 33), S. 41–52.

<sup>56</sup> Vgl. unten, Anm. 115.

<sup>57</sup> Vgl. dazu G. KÜNG, Language Analysis and Phenomenological Analysis, Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 1968, S. 247–253, besonders S. 251, Anm. 7.

philosophischer Analysen und Reflexionen neben der einzelwissenschaftlichen Forschung kaum bestreiten, auch wenn die heutige wissenschaftliche Situation wohl nicht mehr der Ausgangslage der philosophischen Anthropologie entspricht und das Verhältnis zu den Wissenschaften revidiert werden muß. Doch davon im nächsten Abschnitt.

Ist ein solches Konzept einer Reflexion auf den Menschen als Novum der Philosophiegeschichte oder als geistesgeschichtlich bedingte Neuauflage traditioneller Ansätze zu sehen? Coreth und auch Bollnow sprechen einer solchen Anthropologie ein phänomenologisches und ein transzentrales Moment zu. Phänomenologie im hier verstandenen weiten Sinn einer deskriptiven Phänomenanalyse ist eine schon immer geübte Methode der Philosophie, auch wenn im Raum des 20. Jahrhunderts und angesichts der abstrahierenden Betrachtungsweise der Einzelwissenschaft das alte aristotelische Motiv der «Rettung der Phänomene»<sup>58</sup> eine neue Dringlichkeit und somit auch eine neue Explizierung gefunden hat, namentlich durch Husserls Rückgang auf die «Lebenswelt»<sup>59</sup>. Das – ebenfalls recht weit gefaßte – transzentrale Moment soll die philosophische Anthropologie als eine Konkretisierung des Kantischen Programms eines Rückstiegs auf die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit der uns objektiv begegnenden Kulturwelt und der menschlichen Einzelphänomene ausweisen. Aber auch hier läßt sich unschwer zeigen, daß diese Methode durchaus dem Weg der Alten entspricht, nämlich dem seit Aristoteles klassisch gewordenen Vorgehen, aus der Spezifität der menschlichen Objektwelt auf die Natur der menschlichen Akte und über diese schließlich auf den Menschen selbst als ihr Subjekt zurückzuschließen. Seit dem Neuplatonismus wurde überdies – und das ist in unserem Zusammenhang besonders interessant – diese «Rückkehr» aus der Objektwelt zum Subjekt ausdrücklich als ein Kreisgeschehen ausgelegt. Auch das von Heidegger in den Vordergrund gerückte Moment des Vorwissens fehlt nicht. Hier ist besonders an die augustinische Memoria-Lehre zu erinnern, derzufolge die menschliche Geistseele schon immer ihrer selbst «eingedenk» ist; der alte Topos des «Erkenne Dich selbst» hat darum für Augustinus den Sinn, zur Selbstvergewisserung, das heißt zur ausdrücklichen Besinnung auf das ursprüngliche, aber durch Außen-

<sup>58</sup> Vgl. J. MITTELSTRASS, *Die Rettung der Phänomene. Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips*, Berlin 1962.

<sup>59</sup> Vgl. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzentrale Philosophie*, Haag 1954 (Husserliana 6); DERS., *Erfahrung und Urteil*, hrsg. v. L. LANDGREBE, Hamburg 1948.

einflüsse überdeckte Wissen von uns selbst aufzurufen. Bei Thomas von Aquin finden sich dann das aristotelische Lehrstück von der Selbsterkenntnis des Subjekts über seine Objektwelt, die neuplatonische Metapher vom Kreis der Rückkehr zu sich selbst und die augustinische Memoria-Lehre in einer umfassenden Synthese vereinigt<sup>60</sup>, und im Deutschen Idealismus kehrt mit Hegel das Thema der Rückkehr aus dem Andern zu sich selbst als das zentrale Motiv seines Geistbegriffs wieder. Wer wollte leugnen, daß dieses Gedankengut nicht auch direkt oder indirekt über die verschiedenen Ausläufer in die Entwürfe des 20. Jahrhunderts eingegangen ist?

## 2. DIE «ZIRKELSITUATION» IN DEN WISSENSCHAFTEN VOM MENSCHEN UND DER «KREIS DER WISSENSCHAFTEN»

Kamen bisher die Vertreter einer philosophischen Anthropologie zu Wort, die im «Kreis des Verstehens» einen genuinen Ansatz sehen, um angesichts der Vielfalt einzelwissenschaftlicher Forschung die Wesensfrage nach dem Menschen neu zu stellen, so müssen wir nun auch auf die *altera pars* der Wissenschaften hören. Aus dem weiten Bereich der Humanwissenschaften scheint uns dabei der Stimme *Jean Piagets* ein besonderes Gewicht zuzukommen. Denn sein 1965 erschienenes Buch *Sagesse et illusions de la philosophie*<sup>61</sup> stellt den wohl schärfsten Angriff von seiten der Wissenschaft gegen den Wahrheitsanspruch einer philosophischen Anthropologie oder philosophischen Psychologie dar. Diesem Angriff, so scheint uns, ist deswegen nicht mit den herkömmlichen philosophischen Argumenten zu begegnen, weil er von einer Forscherpersönlichkeit kommt, deren Werk wie kein anderes die seit der Gründergeneration der philosophischen Anthropologie gewandelte Wissenschaftssituation zum Ausdruck bringt<sup>62</sup>. Piaget sieht in den Wissenschaften

<sup>60</sup> Vgl. dazu VERF., *Ontologie der Innerlichkeit. Reditio completa und Processio interior bei Thomas von Aquin*, Freiburg/Schweiz 1975 (zur Vorgeschichte bes. S. 29–62).

<sup>61</sup> Paris 1968<sup>2</sup> (P. U. F.). Dt. Ausg.: *Weisheit und Illusionen der Philosophie*, Frankfurt/M. 1974.

<sup>62</sup> Eine Darstellung Piagets vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte habe ich versucht in: Piaget als philosophisches Ereignis. Piaget und die Folgen, hrsg. v. G. STEINER, Zürich 1978 (Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 7), S. 27–40. Vgl. auch H. G. FURTH, *Intelligenz und Erkennen. Die Grundlagen der genetischen Erkenntnistheorie Piagets*, Frankfurt/M. 1976; ferner die philosophisch bedeutsame Untersuchung von F. MAIER, *Intelligenz*

vom Menschen und auch in den Naturwissenschaften immer mehr das einheitliche Konzept eines genetischen Strukturalismus vorwalten (das er selbst entscheidend gefördert hat), so daß es als sehr fraglich erscheint, ob die seit Scheler immer wieder gemachte Voraussetzung noch zutrifft, daß es den Einzelwissenschaften an umfassenden, ein Gesamtwissen ermöglichen Verstehensprinzipien ermangle. Dabei ist in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse, daß auch bei Piaget die Vorstellung von einem «Zirkel» oder «Kreis» eine entscheidende Rolle spielt, und zwar in zweifacher Hinsicht. Denn zum einen sieht Piaget in der «Zirkelsituation» das eigentliche Methodenproblem der Wissenschaften vom Menschen. Zum andern wird bei ihm das Wort vom «Kreis der Wissenschaften» nicht nur zum Schlüsselbegriff seiner interdisziplinären «genetischen Epistemologie», die die philosophische Restdisziplin der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie ablösen soll, sondern auch zum Systemprinzip der Wissenschaften insgesamt, die, wie Piaget meint, sich damit in sich selbst schließen und dabei doch allseits offen bleiben.

## 2.1 *Die «Zirkelsituation» als Methodenproblem «objektiver» Wissenschaft*

Erörtern wir zunächst, wie sich das Problem des Zirkels in den Wissenschaften vom Menschen darstellt. Wir haben dabei jene Wissenschaften im Auge, die man ihrem Typus nach als die Naturwissenschaften vom Menschen bezeichnen könnte, also etwa die experimentelle Psychologie, die Verhaltensforschung und so fort. Solche Wissenschaften werden seit dem Neukantianismus (Windelband und Rickert) als nomothetisch eingestuft, weil sie generalisierend verfahren, d. h. versuchen, allgemeine Gesetze aufzustellen. Aber ihr wichtigstes Unterscheidungsmerkmal ist in unserem Zusammenhang die Anwendung experimenteller Methoden zur Absicherung ihrer theoretischen Aussagen. Was darum diese Wissenschaften im allgemeinen kennzeichnet, ist ihr Anspruch auf Objektivität gegenüber den vorwissenschaftlichen Formen subjektiver Befangenheit, und in diesem Zusammenhang wird nun die «Zirkelsituation» als Methodenproblem auf eine neue Weise vordringlich.

Ein Blick auf die Geschichte der modernen Naturwissenschaft zeigt in der Tat sofort, daß diese nicht einfach auf dem natürlichen ichbedingten Standpunkt aufbaute, sondern mit einer radikalen Infrage-

stellung unseres natürlichen Weltbildes einherging, mit dem sie dann auch tatsächlich brach – so etwa mit der Vorstellung von der Erde als der ruhenden Mitte des Universums. Piaget, auf dessen *Epistémologie des sciences de l'homme*<sup>53</sup> wir uns im folgenden besonders abstützen möchten, kann darum in der *Dezentrierung* des natürlichen Bewußtseins geradezu den entscheidenden Schritt von einer vorwissenschaftlichen zu einer wissenschaftlichen Haltung sehen. Diese Dezentrierung erfolgt durch eine Tendenz sachlichen Vergleichens, welche die natürliche Erkenntnishaftung ablöst, sich im Zentrum der Welt zu sehen und die eigenen Gewohnheiten und Regeln zur allgemeinen Norm zu erheben. So erklärt diese Dezentrierung den Schritt von der sogenannten Subjektivität zur Objektivität: an die Stelle des ichzentrierten individuellen Subjekts als der Quelle «subjektiver» Illusionen oder Verzerrungen tritt das dezentrierte sogenannte «epistemische» Subjekt, das sich nach Möglichkeit von seinen individuellen Bedingungen befreit und ein von ihm relativ unabhängiges Objekt gewonnen hat<sup>64</sup>.

Aufschlußreich ist nun in unserem Zusammenhang die Tatsache, daß die Wissenschaften vom Menschen mit einem Zeitabstand von etwa dreihundert Jahren auf die Naturwissenschaften gefolgt sind – letztere etablierten sich im 16. und 17., die ersten hingegen erst gegen Ende des 19. Jh. Das läßt sich, wenn man von den kulturellen Faktoren absieht, einmal damit erklären, daß im Falle des Menschen die Phänomene so komplex sind, daß sich nur schwer Komponenten aus ihnen herauslösen lassen, wie das experimentelle Vorgehen es verlangt. Vor allem aber sind uns hier in der Selbsterfahrung die Phänomene unmittelbar zugänglich, so daß sich der Umweg über das Experiment von vorneherein zu erübrigen scheint<sup>65</sup>.

Dieser letzte Punkt weist bereits auf die Besonderheit hin, mit der die Wissenschaften vom Menschen im Unterschied zu den eigentlichen Naturwissenschaften konfrontiert sind: daß nämlich der Mensch als *Subjekt* dieser Wissenschaften zugleich ihr Objekt ist, weil sich ja hier der Mensch selbst zum Gegenstand seiner Erkenntnis macht. Piaget jedenfalls sieht in der durch die Identität von Subjekt und Objekt gegebenen «Zirkelsituation» das zentrale Methodenproblem der Wissenschaften vom Menschen. Das ist nach dem obigen verständlich. Denn wie soll ein

<sup>63</sup> Paris 1972 (Gallimard, Idées). Dt. Ausg.: Erkenntnistheorie der Wissenschaften vom Menschen, Frankfurt/M. 1973.

<sup>64</sup> Vgl. PIAGET, a. a. O., S. 29–30, 46 (dt. Ausg. S. 24–25, 38).

<sup>65</sup> A. a. O., S. 43–45 (dt. Ausg. S. 35–37).

dezentriertes Verhältnis zum Objekt und damit Objektivität möglich werden, wenn das Objekt mit dem Erkenntnissubjekt eins ist? Die angestrebte Trennung des epistemischen Subjekts vom ichzentrierten Individuum scheint in dem Maße an Schärfe zu verlieren, als der Beobachter in die Phänomene einbezogen ist, die er gleichsam von außen sollte untersuchen können<sup>66</sup>.

Die Unerlässlichkeit einer solchen Dezentrierung aber zeigt sich bezeichnenderweise gerade am Extremfall dieser Zirkelsituation, nämlich bei der intuitiven Selbsterfassung oder Introspektion. Das setzt allerdings bereits eine dezentriert durchgeführte Psychologie voraus, die uns den Nachweis erbringen kann, wie sehr das Subjekt als Beobachter seiner selbst nicht nur von den Phänomenen modifiziert wird, sondern diese auch selbst modifiziert. Von sich selbst als Objekt ist das Subjekt einmal insofern voreingenommen, als sein Innenleben ihm einredet, es habe ein genaues Bewußtsein seiner selbst, was in Wirklichkeit keineswegs zutrifft. Denn kognitiv gesehen gibt das Bewußtsein nur die Resultate der psychischen Prozesse wieder, nicht aber diese selbst in ihren Mechanismen. Unter dem Gesichtspunkt der Affektivität betrachtet sind diese Prozesse mehr auf das innere Gleichgewicht des Subjekts ausgerichtet als auf objektive Erkenntnisleistungen. Umgekehrt lässt sich auch zeigen, wie die Introspektion die beobachteten Phänomene modifiziert, zum Beispiel die Selbstprüfung unsere Gefühle<sup>67</sup>.

So kann man gut verstehen, wie die Ausweitung der Naturwissenschaften zu Wissenschaften vom Menschen eine ähnliche Objektivierung einschloß, wie sie für das Aufkommen der Naturwissenschaften überhaupt und damit für die ganze Tradition des naturwissenschaftlichen Denkens bestimmend war. Ging die Etablierung der Naturwissenschaften im engeren Sinn nicht ohne radikale Infragestellung unserer unmittelbaren Naturanschauung vor sich, so bedingte der Schritt zu den Wissenschaften vom Menschen eine analoge – durch die erstere vorbereitete – Relativierung unserer intuitiven Selbsterfassung. Was also die Psychologie umgehen mußte, um sich einen wissenschaftlichen Status zu geben, ist genau die Zirkelsituation, in der der Mensch ohne objektivierendes Kontrollverfahren Gegenstand seiner eigenen Erkenntnis ist. Piaget zeigt, wie die Psychologie vor allem drei Wege beschritt, um aus dieser Zirkelsituation herauszukommen: der erste bestand in einer Dezentrierung der

<sup>66</sup> A. a. O., S. 47–49 (dt. Ausg. S. 37–40).

<sup>67</sup> A. a. O., S. 49–50 (dt. Ausg. S. 40–41).

Introspektion, indem man verschiedene Subjekte bewußt zu einer Introspektion provozierte und dann systematisch verglich; der zweite führte im Behaviorismus über die Einklammerung des Bewußtseins zur bloßen Beschreibung des Verhaltens; schließlich ging man auch dazu über, die Deformationen des Bewußtseins eigens zu untersuchen<sup>68</sup>. Die Tendenz soll allgemein dahin gehen, das Bewußtsein im Zusammenhang mit dem Verhalten zu sehen, um so Methoden einsetzen zu können, die die Introspektion durch die experimentelle Beobachtung dezentrieren<sup>69</sup>.

Blicken wir von diesem Standpunkt der Wissenschaft auf die beim philosophischen Verstehenskreis geübte Methode zurück, so läßt sich unschwer erkennen, daß diese als ein im Subjektiven befangenes Verfahren erscheinen muß. Die im Namen des wissenschaftlichen Objektivitätsideals postulierte Relativierung der Introspektion bedeutete von allem Anfang an eine Infragestellung der Philosophie, insofern diese seit Descartes im bewußten Ich den unmittelbaren Ausdruck der Seele und damit des eigentlichen Selbst des Menschen glaubte erfassen zu können. Piaget hat angesichts der philosophischen Psychologie oder philosophischen Anthropologie diese Kritik erneuert, indem er die nun für eine solche philosophische Disziplin in Anspruch genommene phänomenologische Methode als eine hybride Mischform der Erkenntnis hinstellt, die nicht das Subjektive vom Objektiven zu sondern vermag, weil es ihr an einem dezentrierten Prüfverfahren im Sinne des Experiments fehle<sup>70</sup>.

## 2.2 Die Dimension der Genese - Erklärung und «Verstehenskreis» in den Wissenschaften

Zu dieser Methodenfrage kommt nun als weiteres, daß die Wissenschaften auf ihre Weise auf Verstehenshorizonte zurückgehen, von denen sie behaupten können, sie seien fundamentaler als jene der Philosophie.

<sup>68</sup> A. a. O., S. 50–53 (dt. Ausg. S. 41–44).

<sup>69</sup> A. a. O., S. 32 (dt. Ausg. S. 27).

<sup>70</sup> Vgl. Sagesse ... (s. Anm. 61), S. 153–158 (dt. Ausg. S. 143–149). Diese Kritik richtet sich allerdings mehr gegen Merleau-Ponty und Sartre als gegen Husserl selbst. Vgl. a. a. O., S. 146 (dt. Ausg. S. 136). – Zu fragen wäre jedoch, ob Piaget damit nicht tatsächlich eine bei Husserl bestehende Unklarheit trifft, nämlich die mangelnde Unterscheidung von Noema und Referenzobjekt. Vgl. dazu G. KÜNG, The Phenomenological Reduction as Epoche and as Explication, *The Monist* 59 (1975), S. 63–80, bes. 68; D. FØLLESDAL, Husserl's Notion of a Noema, *The Journal of Philosophy* 71 (1974), S. 680–687; W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegen-*

Dieser Anspruch ist darin begründet, daß den Wissenschaften jene Betrachtungsweise eignet, die wir mit Piaget als die *genetische* bezeichnen können. Sie besteht darin, ein Phänomen nicht einfach als etwas so Seiendes, sondern als etwas so Gewordenes anzusehen. Diese Perspektive ist – nach der Dezentrierung – deshalb für die Wissenschaft von entscheidender Bedeutung, weil sie zur Suche nach den implizierten Mechanismen und so zu einer Kausalanalyse führt, die am Ende eine wissenschaftliche Erklärung der fraglichen Phänomene ermöglicht<sup>71</sup>.

Sehen wir uns als zentralen Fragenkomplex die Bewußtseinsproblematik an. Die Philosophie, so kann man seitens der Wissenschaften argumentieren, nimmt mit ihrer introspektiv vorgehenden Bewußtseinsanalyse einen vermeintlich absoluten Standpunkt ein; sie kann aber die Bewußtseinsphänomene nicht hinterfragen. Der Wissenschaft hingegen stellen sie sich als Resultanten psychischer Prozesse dar, die tiefer reichen als das Bewußtsein selbst. Dies hat vor allem die Psychoanalyse deutlich gemacht, aber sie steht damit keineswegs allein. Geht die Tendenz der Psychologie dahin, das Bewußtsein mit dem Verhalten des Subjekts zusammenzusehen, so gewinnt hier das Bewußtsein allgemein einen funktionalen Aspekt und ist nicht mehr eine insichstehende Größe<sup>72</sup>.

Wichtig ist nun, daß diese genetische Betrachtungs- und Erklärungsweise nicht nur in der Psychologie vorkommt, daß sie vielmehr den nomothetischen Wissenschaften vom Menschen als Wissenschaften gemeinsam zu sein scheint. Ja wir dürfen sagen, daß wissenschaftlich gesehen der Mensch gerade in dieser genetischen Perspektive seinen Ort und seine Erklärung im Weltganzen gewinnt. Als einen entscheidenden Durchbruch zu einer weiter zurückreichenden genetischen Betrachtung des Menschen läßt sich die Evolutionstheorie Darwins ansehen, die den Menschen in die Organisationsformen des Lebendigen einordnete. Dadurch wurde es möglich, die Psychogenese als eine Verlängerungslinie der Biogenese zu betrachten. An der unteren Grenze des Lebendigen kann man dann

wartsphilosophie, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 83–103. In diesem Zusammenhang ist anzumerken, daß auch die Darstellung und Interpretation der Erkenntnistheorie Piagets durch genauere semantische Unterscheidungen nur gewinnen könnte. Zur Sache vgl. FURTH, a. a. O. (s. Anm. 62), S. 104–156, der implizit zeigt, daß sich Piaget innerhalb einer dreistufigen Semantik bewegt, im Unterschied zu den behavioristischen Theorien.

<sup>71</sup> Vgl. *Epistémologie* ... (s. Anm. 63), S. 33–34 (dt. Ausg. S. 28).

<sup>72</sup> Vgl. *Sagesse* ..., S. 151 (dt. Ausg. S. 141); *Epistémologie* ..., S. 52–53 (dt. Ausg. S. 43–44).

schließlich versuchen, Verbindungslien zu Vorformen des Lebendigen in den materiellen Strukturen herzustellen<sup>73</sup>.

Werfen wir nun einen Blick zurück. Wir gingen mit Heidegger vom Problem des Verstehenskreises aus, das heißt genauer von der Frage nach dem Horizont, in dem menschliches Selbstsein auszulegen ist. Dieser Horizont bestimmte sich nach Heidegger nach dem «Entwurf» unseres Daseins, das heißt nach der uns eigenen Geschichtlichkeit (Gadamer). Aber müssen wir nun nicht sagen, daß die Vorstruktur unseres Verstehens, wie immer sie sich existentiell «entwerfen» mag, eben eine *gewordene* ist und so auf ihre eigene Genese zurückverweist? Den Menschen verstehen heißt demnach, seine Genese verstehen. Diese Genese zu analysieren ist aber genau die Sache der einzelnen Wissenschaften, die eine der verschiedenen Stufen oder einen besonderen Aspekt dieser Genese zu ihrem Gegenstandsbereich erklären: die Psychogenese ist im spezifischen Fall des Menschen Sache der Psychologie; die Biogenese im weitern Sinn ist das Forschungsfeld der verschiedenen Wissenschaften, vom Lebendigen, der Verhaltensforschung, der Biologie, der Genetik; über die Biochemie stellt sich die Verbindung zu den allgemeineren Wissenschaften Physik und Chemie her. Aufs Ganze gesehen wird damit die wissenschaftliche Erklärung des Menschen über den Schlüsselbegriff der Genese zu einem interdisziplinären Unterfangen, an dem auf ihrem Niveau alle Wissenschaften in stärkerem oder geringerem Maße mitbeteiligt sind. Heißt dies nicht, daß der wahre «Horizont» unseres Selbstverständens am Ende kein anderer ist als jener, der uns sukzessive durch die Wissenschaften freigelegt wird?

Hier werden dann natürlich alle jene Fragen an die Wissenschaft vor dringlich, die mit der philosophischen Anthropologie seit ihrem Aufkommen verknüpft sind: die Frage zunächst, ob eine solche Verwissenschaftlichung des Menschen nicht zu einem Reduktionismus führt, das heißt zu einem Psychologismus, zu einem Biologismus oder gar zu einem mechanistischen Materialismus, je nach dem dominierenden wissenschaftlichen Ansatz; die Frage sodann, ob die von den Einzelwissenschaften gewonnenen Erkenntnisse sich am Ende zu einem gesamtwissenschaftlichen Konzept, das heißt zu einem adäquaten «Wesensbild» des Menschen zusammenfügen.

Eine auch nur einigermaßen befriedigende Antwort wäre hier nur durch eine detaillierte Analyse der verschiedenen Strömungen zu erbringen, die heute die Wissenschaft bestimmen. Das Bild jedenfalls, das sich

<sup>73</sup> Vgl. *Epistémologie ...*, S. 35–36 (dt. Ausg. 29–30).

die Gründergeneration der philosophischen Anthropologie machen konnte, trifft auf die inzwischen neu aufgekommenen Schulen wie jene Piagets nicht mehr zu, und selbst Richtungen wie der Behaviorismus haben sich in entscheidenden Punkten geändert<sup>74</sup>. So läßt sich an Piaget exemplarisch der Schritt von einer mechanistischen Wissenschaft vom Menschen (wie sie für die Assoziationspsychologie und das Reiz-Reaktion-Schema des frühen Behaviorismus charakteristisch war) zu einer strukturalen Auffassung ablesen, die den Menschen als ein von ganzheitlichen Strukturprinzipien bestimmtes Selbstgeschehen konzipiert<sup>75</sup>. So kann Piaget der Philosophie mit gutem Grund das Privileg streitig machen, es allein mit dem «Wesen» des Menschen, das heißt mit dem Menschen als freiem, kreativem Subjekt zu tun zu haben<sup>76</sup>.

Auch der Topos von der heterogenen Vielfalt der Einzelwissenschaften, denen es an einem Gesamtkonzept fehlen soll, kann dann nicht mehr unkritisch übernommen werden. Piaget jedenfalls sieht gerade aufgrund der genetischen Betrachtungsweise in den Wissenschaften ein einheitliches und umfassendes Konzept aufkommen, das er als «genetischen Strukturalismus» bezeichnet<sup>77</sup>. Haben wir es bereits bei den exakten und Naturwissenschaften mit operationellen Strukturen zu tun, so tritt von der Biologie an und in allen Wissenschaften vom Menschen die Eigenschaft der Selbstregulierung als Wesensmerkmal der Strukturen im engeren Sinn hinzu<sup>78</sup>. Piaget will dabei mit seinem «Konstruktivismus» bewußt den früheren einseitigen Reduktionismus korrigieren. So besagt für ihn die Genese den schöpferischen Organisationsprozeß immer höherer Strukturen, die keineswegs so in ihren Vorformen angelegt sind, daß sie nur durch Umbildung aus ihnen hervorzugehen brauchen; sie lassen sich darum auch nicht auf diese Vorformen reduzieren<sup>79</sup>.

Eine allgemeine Theorie nach der Art des genetischen Strukturalismus Piagets kann so durchaus jenen umfassenden Rahmen abgeben, der die verschiedenen Einzelwissenschaften umschließt und sie ein Ganzes werden läßt – entgegen der Annahme, von der die Begründer der philo-

<sup>74</sup> Vgl. etwa L. J. PONGRATZ, Problemgeschichte der Psychologie, Bern-München 1967.

<sup>75</sup> Vgl. VERF. (s. Anm. 62), S. 32–35.

<sup>76</sup> Vgl. Sagesse ... (s. Anm. 61), S. 162 (dt. Ausg. S. 151–152).

<sup>77</sup> Vgl. Epistémologie ... (s. Anm. 63), S. 7 (dt. Ausg. S. 7).

<sup>78</sup> A. a. O., S. 9 (dt. Ausg. S. 8). Dazu besonders J. PIAGET, Le structuralisme, Paris 1968.

<sup>79</sup> Vgl. J. PIAGET, L'épistémologie génétique, Paris 1972<sup>2</sup>, S. 121–122 (dt. Ausg.: Abriß der genetischen Epistemologie, Olten 1974, S. 143–144).

sophischen Anthropologie ausgingen. Ein solches Rahmenkonzept führt auch nicht zu einer einseitigen Reduktion auf bestimmte Wissenschaften, wie das etwa früher mit der Verabsolutierung der klassischen Physik zur Standardwissenschaft geschah. Vielmehr kommt es zu Angleichsprozessen unter den Wissenschaften, die von den verschiedensten Wissenschaften und nach den verschiedensten Richtungen hin ausgelöst werden. Es ist also nicht nur so, daß heute die Humanwissenschaften immer naturwissenschaftlicher werden; das Umgekehrte gilt auch, daß sich nämlich die Naturwissenschaften über die Humanwissenschaften immer mehr «humanisieren», wie Piaget zu bedenken gibt<sup>80</sup>.

### 2.3 *Der «Kreis der Wissenschaften»*

Als besonders bedeutsam erscheint uns nun, daß auch in der Wissenschaft in diesem Zusammenhang von einem fundamentalen «Kreis» die Rede ist: wir meinen Piagets Idee vom «Kreis der Wissenschaften». Versuchen wir das damit Gemeinte zu verdeutlichen, weil uns dieser Kreis der Wissenschaften so etwas wie das wissenschaftliche Pendant zum oben analysierten philosophischen Verstehenskreis darzustellen scheint.

Wir sahen, wie gemäß der genetischen Betrachtungsweise die Psychologie auf die Biologie zurückgreift, die ihrerseits die Verbindung zu Chemie und Physik herstellt. Diese setzen Mathematik und Logik voraus. Von unten her betrachtet erhalten wir so das bekannte lineare Klassifikationssystem der nomothetischen Wissenschaften, bei dem nach dem Prinzip der wachsenden Komplexität bei abnehmender Allgemeinheit auf Logik und Mathematik Physik und Chemie folgen, dann die Biologie und schließlich Psychologie und Soziologie. So stehen Logik und Mathematik am einen und die Psychologie am andern Ende der Skala. Bedenkt man aber, daß die Ausbildung des logisch-mathematischen Denkens selbst ein Hauptproblem der Entwicklungspsychologie geworden ist, so schließt sich diese scheinbar lineare Anordnung zum Kreis, bei dem sich dann besonders die von Piaget geschaffene «genetische Epistemologie» wie das Bindeglied ausnimmt, insofern sie die Entwicklung des logisch-mathematischen und allgemein wissenschaftlichen Denkens unter Zuhilfenahme der Entwicklungspsychologie zu klären unternimmt<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Epistémologie ... (s. Anm. 63), S. 96 (dt. Ausg. S. 78).

<sup>81</sup> Vgl. Epistémologie ..., S. 103–104 (dt. Ausg. S. 84); Introduction à l'épistémologie génétique, t. 1, Paris 1950, S. 42 (dt. Ausg.: Die Entwicklung des Erkennens I, Ges. Werke 8, Stuttgart 1975, S. 47); ferner das Kapitel Le système et

Wie Heidegger kann dann auch Piaget zeigen, daß dieser Kreis der Wissenschaften der Ausdruck eines fundamentalen Erkenntniszirkels ist, genauer einer Interaktion zwischen Subjekt und Objekt, derzufolge der Mensch die Welt nur über seine Aktivitäten und sich selbst nur über die Welt erkennt. Denn obwohl die Physik ihrem Gegenstandsbereich nach eine Wissenschaft von der Außenwelt ist, so wurde sie als *Wissenschaft* nur über die vom Subjekt ausgebildeten logisch-mathematischen Strukturen möglich. Mit der Biologie sind wir dann bei einer Wissenschaft, deren Objekt bereits ein subjektives Verhalten zu zeigen beginnt, und mit dem Objekt der Psychologie sind wir am Ende bei uns selbst als Subjekt – auch als Erkenntnissubjekt – angelangt. So ist der Mensch als Subjekt der Endgegenstand in jener aufsteigenden Linie der Wissenschaften, die von der Physik über die Biologie zur Psychologie führt; zugleich aber ist er das die Erkenntnisstrukturen ausbildende schöpferische Subjekt, das von Anfang an vorausgesetzt ist, damit die Wissenschaft überhaupt beginnen konnte, deren Werden er am Ende mit seiner eigenen Entwicklung selbst begreifen lernt. So spiegelt sich auch in diesem Kreis der Wissenschaften wie beim Verstehen Heideggers eine fundamentale «Zirkelstruktur» wider, nämlich die Zirkelstruktur des wissenschaftlichen Erkennens selbst, das am Ende auf seinen eigenen Anfang zurückkommt<sup>82</sup>.

Überhaupt lassen sich bei diesem Kreis der Wissenschaften durchaus Analogien zu Heideggers Kreis des Verstehens finden. Eine ähnliche Grundintention liegt insofern vor, als in beiden Fällen der Kreis als die Grundstruktur des Erkennens gesehen wird, die es nicht als *circulus vitiosus* aufzuheben, sondern als positive Möglichkeit zu erfüllen gilt<sup>83</sup>. Geht es beim Verstehenskreis Heideggers um die Erschließung der zum «Dasein» selbst gehörigen «Vorstruktur» des Verstehens, so benutzt auch Piaget in seiner genetischen Erkenntnistheorie den Kreis der Wissenschaften, um die Genese der kognitiven Strukturen zu verfolgen; auch hier also geht es um die Erkenntnis von Vorstrukturen, die allerdings nicht einem von allem «Vorhandenen» abgetrennten «Dasein» zugeschrieben, sondern biogenetisch als die Resultanten der Selbstorganisation

la classification des sciences, in: Encyclopédie de la Pléiade, Logique et connaissance scientifique, Volume publié sous la direction de Jean Piaget, Paris 1967, S. 1151–1224.

<sup>82</sup> Epistémologie ..., S. 105–106 (dt. Ausg. S. 85–86); Introduction ..., S. 41 (dt. Ausg. S. 46).

<sup>83</sup> Für Piaget vgl. die in Anm. 82 zit. Stellen.

und Selbstregulation des Lebendigen in einer sich stetig ausweitenden Umwelt begriffen werden<sup>84</sup>. Die von Heidegger betonte «Geschichtlichkeit» des Daseins und seines Verstehens findet so gleichsam in der «Naturgeschichte»<sup>85</sup> des menschlichen Erkennens ihre Entsprechung.

Das darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß sowohl das Verstehen und Erkennen, auf das in den beiden Kreisen zurückgegangen werden soll, als auch die Weisen dieses Rückgangs sehr unterschiedlich gesehen werden. Was Piaget mit seinem Kreis der Wissenschaften einholen will, ist *eo ipso* der Mensch als wissenschaftlich erkennendes Wesen, der Mathematik und Naturwissenschaften hervorgebracht hat und es dabei von der Biologie an aufwärts «objektiv» mit den Strukturprinzipien und Vorformen seiner eigenen Subjektivität zu tun hat. Für Heidegger hingegen sind die Erkenntnisformen von Mathematik und Naturwissenschaft nur ein Derivat des ursprünglichen existentialen Verstehens, das er in einem viel stärkeren Maße in der historischen Auslegung impliziert sieht, wo mit der Geschichtlichkeit des Auslegers auch die «existentialen Fundamente» in einem breiten Umfang zum Tragen kommen<sup>86</sup>.

Noch ausgeprägter zeigt sich diese Differenz in der Art des jeweiligen Rückgangs auf die Vorstrukturen. Für Heidegger und die von ihm begründete Tradition ist die Wissenschaft eines eigentlichen Rückstiegs auf ihre eigenen Voraussetzungen gar nicht fähig; die «positive Möglich-

<sup>84</sup> Vgl. dazu bes. *Biologie et connaissance. Essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognitifs*, Paris 1967 (dt. Ausg.: *Biologie und Erkenntnis. Über die Beziehungen zwischen organischen Regulationen und kognitiven Prozessen*, Frankfurt/M. 1974).

<sup>85</sup> Vgl. K. LORENZ, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, München 1973. – Der biologische Ansatz von Lorenz ist jenem von Piaget verwandt; beide berufen sich auf Kant, doch kritisiert Piaget den Innatismus von Lorenz, d. h. dessen Gleichsetzung des kantischen *Apriori* mit angeborenen Formen. Vgl. etwa *Biologie et connaissance*, § 19. Eine Darstellung von Piaget unter Einbeziehung von Lorenz hat FURTH versucht, a. a. O. (s. Anm. 62), S. 233 ff.

<sup>86</sup> Vgl. oben, Anm. 22. – Darüberhinaus wäre hier allerdings zu fragen, ob Piaget nicht mit seinem Kreis der Wissenschaften für die moderne Wissenschaft jene Reflexion wiederholt, die in der klassischen Philosophie Aristoteles und später Thomas von Aquin ganz allgemein im Ausgang von der dem Menschen eigenen, begrifflichen Welterkenntnis vollzogen: wie Aristoteles das Geistsein des Menschen rückläufig aus der Allgemeinheit seiner Begriffe erschloß, so reflektiert nun Piaget auf den erkennenden Menschen im Ausgang von der modernen, mathematisch-naturwissenschaftlichen Welterkenntnis; in beiden Fällen führt der Weg zur Selbst-erkenntnis über den Umweg der Welterkenntnis, der bezeichnenderweise bereits bei Thomas im neuplatonischen Bild des Kreises oder genauer der *reditio completa* ausgedrückt wurde. Vgl. VERF., *Ontologie der Innerlichkeit* (s. Anm. 60), bes. S. 113–125, 160–162.

keit ursprünglichsten Erkennens»<sup>87</sup> ist letztlich nur in der Philosophie verwirklicht. Bei Piaget hingegen geschieht nun das Umgekehrte, daß nämlich die Philosophie aus den sich zum Kreis formierenden Wissenschaften ausgeschieden wird. Die Genese des Erkennens bis hin zur Wissenschaft soll nun selbst ausschließlich wissenschaftlich erklärt werden. Wenn die moderne Philosophie seit Kant in einer philosophischen Erkenntnistheorie die Grenzen der Wissenschaft ziehen wollte, so versucht nun ihrerseits die zur Wissenschaft gewordene genetische Erkenntnistheorie die Unzulänglichkeit philosophischer Erkenntnismethoden, namentlich der Phänomenologie, nachzuweisen.

Kann man aber am Ende die beiden Kreise trotz dieser Unterschiede nicht als verschiedene Stationen einer gleichen Grundbewegung verstehen, die von der Philosophie ausgehend schließlich auch die Wissenschaften ergriff? Das Vorwalten der gleichen Modellvorstellung einer sich im Kreis erfüllenden Erkenntnis zeigt an, daß wir es in beiden Fällen mit dem Ideal eines Ganzheitsdenkens zu tun haben. Das ist in der Tat der gemeinsame Grundzug von Hermeneutik und Strukturalismus. Für beide ist die Idee bestimmend, daß sich unsere Erkenntnis als solche oder in ihren wesentlichen Gegenstandsbereichen in einem Ganzen bewegt, dergestalt, daß sich das Einzelne nicht isoliert begreifen läßt, sondern nur in seiner Beziehung zu diesem Ganzen – das allerdings selbst wiederum aus dem Einzelnen zu erschließen ist.

Hermeneutik und Strukturalismus lassen sich dann als verschiedene Phasen dieses Ausgreifens nach dem Ganzen erkennen, die beide im Modell des Kreises thematisiert werden. Im hermeneutischen Zirkel geht es um das Ganze unseres verstehenden Selbstseins, das dann im «anthropologischen Zirkel» phänomenologisch-transzental erschlossen werden soll. Demgegenüber setzen sich die neu aufgekommenen strukturalen Einzelwissenschaften vom Menschen ein engeres Ziel, das allerdings mit präziseren wissenschaftlichen Methoden erreicht werden soll: Hier geht es um das Aufdecken des Beziehungsgefüges, das einen bestimmten Gegenstandsbereich charakterisiert. Aber insofern ein genetischer Strukturalismus nach Piaget als die allgemeine Tendenz angesehen werden kann, die am Ende alle Wissenschaften ergreifen wird, zeigt sich auch hier der Zug zu einem umfassenden Ganzheitsdenken. Der «Kreis der Wissenschaften», der ihre lineare Anordnung ablösen soll, scheint uns schließlich nichts anderes darzustellen als das strukturelle Konzept nicht

<sup>87</sup> Vgl. Anm. 25.

einer einzelnen Wissenschaft, sondern der Wissenschaften insgesamt in ihren Beziehungen zueinander. Er kann als das Modell für das strukturelle System der Wissenschaften begriffen werden, in dem die Wissenschaften selbst als Elemente in einem ganzheitlichen Beziehungsgefüge erscheinen, oder, wenn man so will, als das strukturelle Modell der Interdisziplinarität<sup>88</sup>.

So gesehen bildet der Kreis der Wissenschaften im Sinne Piagets geradezu den Abschluß jener ganzheitlichen Bewegung, die mit dem Strukturalismus auf die Wissenschaften übergriff. Verwunderlich ist am Ende nur, daß der Ausgangspunkt der Bewegung, die Philosophie, nun aus diesem Kreis ausgeschlossen sein soll. Aber kann ein ganzheitliches Denken ausschließend sein? Die Frage, die sich damit ankündigt, ist jene nach den möglichen Beziehungen des Kreises der Wissenschaften zum philosophischen Verstehenskreis.

### 3. ZUR VERMITTLUNG DER BEIDEN KREISE

#### 3.1 Von der «philosophischen» zu einer «systematischen Anthropologie»?

Bisher haben wir den «Kreis der Wissenschaften» als konkurrierende Idee oder gleichsam als wissenschaftliche Alternative zum philosophischen «Kreis des Verstehens» analysiert. Es hat sich gezeigt, daß diese Alternative die Voraussetzungen als überholt erscheinen läßt, von der die Gründergeneration der philosophischen Anthropologie ausging. Soll das heißen, daß die Epoche der philosophischen Anthropologie vorbei und diese zu einer rein innerwissenschaftlichen Angelegenheit geworden ist?

Jüngste Publikationen signalisieren in der Tat diese Tendenzwende von einer «philosophischen» zu einer rein wissenschaftlichen, aber den-

<sup>88</sup> Eine ähnliche Interpretation des Strukturalismus als abschließender wissenschaftlicher Phase der hermeneutischen Bewegung hat im Ausgang von der strukturalen Linguistik Roman Jakobsons E. HOLENSTEIN vorgetragen: Die Struktur des Verstehens. Strukturalismus versus Hermeneutik, in: Linguistik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt/M. 1976, S. 176–197. – Die größere Ausgewogenheit und umfassendere Konzeption Piagets scheint sich uns aber gerade Jakobson gegenüber darin zu erweisen, daß er die von Jakobson behauptete Schlüsselposition der Linguistik wie überhaupt jeden Hegemonieanspruch einer Einzelwissenschaft im «Kreis der Wissenschaften» ablehnt. Im speziellen Fall der Linguistik ist diese Ablehnung darin begründet, daß Piaget die Sprache als der Intelligenz untergeordnet ansieht und nicht umgekehrt. Vgl. Epistémiologie ..., S. 11–12 (dt. Ausg. S. 10–11).

noch bewußt «systematischen Anthropologie»<sup>89</sup>. Zielvorstellung ist der Entwurf eines «gesamtanthropologischen Modells» mittels eines sich auf die Einzelwissenschaften abstützenden Begriffssystems, das es erlauben soll, diese in einen Gesamtzusammenhang zu integrieren<sup>90</sup>. Ein solches Modell soll dann vor allem als Basis für interdisziplinäre Programme dienen. Konnte sich früher die philosophische Anthropologie (und die Philosophie überhaupt) als die Disziplin der Synthese anbieten, so werden nun solche philosophische Synthesen als «spekulativ». d. h. als empirisch-wissenschaftlich nicht fundiert abgelehnt<sup>91</sup>. Eine solche Synthese soll vielmehr aus dem Gesamtbemühen der Wissenschaften erwachsen. Damit erfüllt sich übrigens nur, was einer der bedeutendsten Vertreter der philosophischen Anthropologie, Gehlen, schon 1961 gekommen sah, nämlich das «Ende der Philosophie im Sinne der Schlüsselattitüde»<sup>92</sup>.

Aber bedeutet eine solche Verwissenschaftlichung der Anthropologie als einer ganzheitlichen Erkenntnisbemühung wirklich das Ende der Philosophie? Oder kann dieser Prozeß von einer «philosophischen» zu einer wissenschaftlichen «systematischen Anthropologie» nicht auch so gedeutet werden, daß nun die Wissenschaft selbst qua Wissenschaft im Begriff ist, ein Reflexionsniveau und eine theoretische Gestalt zu gewinnen, die dem entsprechen, was vordem als Philosophie galt?

Eine systematische Anthropologie, welche die Begriffe und Erkenntnisse der Einzelwissenschaften reflektiert und diese in einen Gesamtzusammenhang zu bringen versucht, bewegt sich *eo ipso* auf einer metaeinzelwissenschaftlichen Ebene. Theorien auf solchen Metaebenen wurden bisher zumeist als die «Philosophie» der betreffenden Disziplinen einge-

<sup>89</sup> Vgl. W. RUDOLPH, P. TSCHOHL, *Systematische Anthropologie*, München 1977 (UTB).

<sup>90</sup> A. a. O., Rückseite Einband.

<sup>91</sup> A. a. O., S. 24. – Die Tendenz, die Tradition der «philosophischen Anthropologie» durch «Anthropology» oder «Cultural Anthropology» (s. Hist. Wb. Philos. 4, 1328–1332), das heißt vornehmlich durch eine Systematisierung der Disziplinen Ethologie, Primatologie und Ethnologie zu verdrängen, ist in diesem Werk allzu offensichtlich: so werden Scheler, Pleßner und Gehlen gar nicht mehr erwähnt. Aber auch davon abgesehen erscheint es rein innerwissenschaftlich als fraglich, ob sich eine Anthropologie «systematisch» nennen darf, die etwa die Systemtheorie Bertalanffys oder die Hauptwerke Piagets unberücksichtigt läßt (s. Literaturverzeichnis). – Wenn wir also im folgenden den Ausdruck «systematische Anthropologie» als Leitbegriff aufnehmen, so möchten wir damit eine umfassendere Vorstellung verbunden wissen.

<sup>92</sup> *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied 1963, S. 316. Vgl. dazu W. SCHULZ, a. a. O., (s. Anm. 38), S. 456.

stuft, etwa als die Philosophie der Mathematik, der Logik usf. Auch die philosophische Anthropologie wurde im Grunde als eine – eben philosophische – Metatheorie der Einzelwissenschaften konzipiert – zumindest von jenen Vertretern, die sie bewußt in den Einzelwissenschaften fundieren wollten. Der Unterschied zu den nun einsetzenden Bemühungen um eine systematische Anthropologie ist dann vornehmlich darin zu sehen, daß die erstere auf philosophische Schlüsselbegriffe rekurierte oder solche eigens entwickelte (wie Pleßner den Begriff der Positionalität und Gehlen den Begriff des Menschen als Handlungswesen), wohingegen die zweite bewußt mittels der in den Einzelwissenschaften implizierten Grundbegriffe einen Systemzusammenhang herstellen will.

Aber auch hier ist dann am Ende die Analogie der aus den Wissenschaften gewonnenen Begriffe zu früheren philosophischen Begriffen nicht zu übersehen, ja sie wird von den bedeutendsten Vertretern bewußt herausgestellt. So sieht etwa Piaget in den «Strukturen» nicht bloß theoretische Modelle, sondern das fundamentale, der Wirklichkeit inhärente Erklärungsprinzip, so daß er sich nicht scheut, sie dem «Wesen» gleichzusetzen, auf das die Philosophie abzielte<sup>93</sup>. Jedenfalls ist die Analogie zum aristotelischen Begriff der Form unverkennbar, und Piagets Strukturvergleiche, seine Analyse der funktionalen Entsprechungen, der Isomorphismen und der Filiation der Strukturen wirft genau jene Probleme auf, die mit der Differenzierung der aristotelischen «Formen» bis hin zur geistig erkennenden Seele verbunden waren<sup>94</sup>.

So gewinnt tatsächlich die Wissenschaft eine Problemebene, die bis anhin der Philosophie vorbehalten schien. In dem Maße aber, als die sich nun etablierenden wissenschaftlichen Grundbegriffe jenen der alten Philosophie vergleichbar werden, scheint sich uns eine echte Konvergenzmöglichkeit von Wissenschaft und Philosophie abzuzeichnen, die – im Idealfall – bis zu einer Kongruenz der Begriffe und Theorien gehen könnte.

Eine solche (zumindest partielle) Identifikation von Wissenschaft und Philosophie wäre vor dem Hintergrund ihres bisherigen konfliktuellen Nebeneinanders sicher als eine Neuerung anzusehen. Im Rückblick nicht auf das letzte Jahrhundert, sondern auf das Ganze der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte aber gibt sich eine solche Identifikation nicht als ein Novum, sondern vielmehr als die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit von Wissenschaft und Philosophie zu erkennen,

<sup>93</sup> *Epistémologie ...* (s. Anm. 63), S. 286 (dt. Ausg. S. 223).

<sup>94</sup> Vgl. das 2. Kap. von *Biologie et connaissance* (s. Anm. 84).

die erst im 19. Jahrhundert wirklich auseinanderbrach. Nicht die im Gegenzug zur Verwissenschaftlichung vom Menschen erfolgte Konstitution einer eigenen philosophischen Anthropologie stellt demnach das Normale oder gar das Ideal dar, sondern deren Integration in jenes umfassende Ganze, das traditionsgemäß sowohl den Namen «Wissenschaft» als auch «Philosophie» für sich beanspruchen darf.

Verdeutlichen wir das Gemeinte an einigen historischen Beispielen. Daß Philosophie und Wissenschaft in ihrem griechischen Ursprung und namentlich bei Aristoteles eins sind, wurde immer schon herausgestellt. Aristoteles kann in unserer heutigen Terminologie ebenso sehr als Wissenschaftler wie als Philosoph gelten, und auch die von uns als typisch philosophisch empfundenen Grundbegriffe seiner Metaphysik oder «ersten Philosophie» stehen im Zusammenhang einer umfassenden Theorie, die als «Physik» eine «zweite» Reihe von Disziplinen einschließt, die durchaus dem entsprechen, was wir heute als einzelwissenschaftliche Forschung bezeichnen würden<sup>95</sup>. Dieses Einheitsbewußtsein von Philosophie und Wissenschaft blieb so wirkmächtig, daß sich selbst die moderne Naturwissenschaft trotz ihrer methodischen und sachlichen Gegenstellung zur traditionellen, vornehmlich aristotelischen Philosophie immer noch als «Philosophie der Natur» oder bezeichnenderweise als «experimentelle Philosophie»<sup>96</sup> verstehen konnte. Leibniz griff angesichts dieser einseitig «mechanistischen Philosophie» bewußt auf die Metaphysik und ihre Formal- und Finalursachen zurück, wobei aber auch ihm die «Harmonie der verschiedenen Reiche» als Ideal vorschwebte<sup>97</sup>. Erst im 19. Jahrhundert kam es dann wirklich zum Bruch, als sich nach dem fehlgeschlagenen Versuch des Deutschen Idealismus, eine über den Naturwissenschaften stehende Naturphilosophie spekulativ aus der Geistmetaphysik zu entwickeln, die Naturwissenschaften selbst mit dem Positivismus von der Philosophie abschlossen, womit gleichzeitig die Philosophie zu einer Erkenntnisbemühung außerhalb und neben den Wissenschaften wurde.

Vor diesem Hintergrund läßt sich der Übergang von einer sich in ihrem eigenen Verstehenskreis bewegenden philosophischen Anthropologie zu einer aus dem Kreis der Wissenschaften erwachsenden systematischen Anthropologie tatsächlich als die Wiederaufnahme jener älteren

<sup>95</sup> Vgl. Metaphysik VI (E), 1. Kap.

<sup>96</sup> Vgl. jetzt G. BÖHME, W. VAN DEN DAELE, W. KROHN, Experimentelle Philosophie, Frankfurt/M. 1977.

<sup>97</sup> Brief an Rémond vom 10. 1. 1714 (ed. Gerhardt IV, S. 607).

Tradition verstehen, in der die Philosophie in einer Einheit mit der Wissenschaft stand. Das setzt allerdings voraus, daß man einer solchen (metaeinzel-)wissenschaftlichen Anthropologie den Charakter einer philosophischen Theorie zugesteht. Dieser ergab sich für uns aufgrund des Reflexionsniveaus und der Begriffe einer solchen Anthropologie, insofern diese jenen der früheren Philosophie vergleichbar werden. So kann man zwischen einer solchen systematischen Anthropologie und den von ihr vorausgesetzten Einzelwissenschaften ein ähnliches Verhältnis sehen, wie es Aristoteles mit seiner Unterscheidung von erster und zweiter Wissenschaft (oder Philosophie) konzipierte.

Aber bedeutet dann eine solche Identifikation von Philosophie und wissenschaftlicher Metatheorie nicht einfach die Aufhebung der Philosophie in der Wissenschaft und ihr Ende als methodisch eigenständige Reflexion? Führt sie nicht notwendig zu einer Verengung und Verkürzung der Problematik, die bisher der Philosophie eigen war? Solchen kritischen Fragen gegenüber möchten wir noch zu zeigen versuchen, daß die der Philosophie eigenen Methoden und Probleme gerade in der Einheit mit der Wissenschaft ihre volle Bedeutung gewinnen. Das ist jedoch nur unter der Voraussetzung möglich, daß man den implizit philosophischen Horizont einer jeden Wissenschaft erkennt. Und damit stellt sich genau die Frage nach den Beziehungen zwischen dem philosophischen Verstehenskreis und dem Kreis der Wissenschaften, zwischen denen es nun zu vermitteln gilt.

### 3.2 Die «hermeneutische Dimension» der Wissenschaften und die Philosophie

Blicken wir in dieser Absicht auf die Entwicklung der Wissenschaftstheorie, so kommt ohne Zweifel dem als epochemachend einzustufenden Werk des Wissenschaftshistorikers Thomas S. Kuhn über *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*<sup>98</sup> eine Schlüsselstellung zu. Kuhn wider-

<sup>98</sup> Frankfurt/M. 1973 (stw 25). Amerikanische Erstausgabe: The Structure of Scientific Revolutions, Chicago 1962. – Dieses Werk erzwang vor allem eine Revision der «Logik der Forschung», wie sie mit dem Namen K. R. POPPER verbunden ist. Für die Debatte um Kuhn vgl. I. LAKATOS u. A. MUSGRAVE (Hrsg.), Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge 1970; W. DIEDERICH (Hrsg.), Theorien der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt/M. 1974; W. STEGMÜLLER, Theorie und Erfahrung, 2. Halbband: Theorienstrukturen und Theoriodynamik, Berlin, Heidelberg, New York 1973 (Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie II 2.). Eine Zusammenfassung bringt STEGMÜLLER in: Hauptströmungen ... (s. Anm. 70), S. 483–534.

legt die bisher übliche Vorstellung einer linearen Entwicklung der Naturwissenschaften im Sinne eines kumulativen Wissenszuwachses und zeigt, daß es in Wirklichkeit *die* Wissenschaft als eine einheitliche, ständig anwachsende Theorie gar nicht gab, sondern vielmehr verschiedene Wissenschaftsarten oder -typen, die sich in der Geschichte ablösten. Was einen solchen Wissenschaftstyp bestimmt und von den andern abhebt, ist der jeweilige Grundentwurf, die theoretische Perspektive, unter der ein Gegenstandsbereich ansichtig wird – das «Paradigma», wie Kuhn es nennt. Solche Paradigmen wirken schulbildend; als «normale» Wissenschaft kann dann jene Form der Forschung bezeichnet werden, wo man über ein solches bewährtes Paradigma verfügt und mit seiner Hilfe weitere Problemlösungen anstrebt. Bleiben diese aus, so gerät solche normale Wissenschaft in eine Krise; es hebt eine «außerordentliche» Forschung an, bis sich ein neues erfolgverheißendes Paradigma einstellt, welches das alte verdrängt, und ein solcher «Paradigmenwechsel» ist dann gleichbedeutend mit einer wissenschaftlichen Revolution.

Ein Paradigma hat Entwurfcharakter; es bestimmt die Sicht des Wissenschaftlers: Was Kuhn auf den Begriff des Paradigmas bringt, ist offenbar genau jene Dimension des Vorverständnisses oder «Vorgriffes», die nach Heidegger in der historischen Auslegung vorwaltet und die nach der geläufigen Vorstellung in den «objektiven» Naturwissenschaften ausgeschaltet sein soll. Erinnern wir uns des Heidegger-Satzes, wo von der trügerischen Hoffnung der Historiker die Rede ist, «einmal eine Historie zu schaffen, die vom Standort des Betrachters so unabhängig wäre wie vermeintlich die Naturerkenntnis»<sup>99</sup>. Heidegger wies demgegenüber die Unumgehbarkeit des Zirkels nach, aus dem es nicht «heraus-, sondern nach der rechten Weise hineinzukommen»<sup>100</sup> gelte. Nun zeigt Kuhn, daß auch das Vorgehen des Naturwissenschaftlers von einem Vorverständnis bedingt wird, daß also in der Tat die Naturwissenschaften nur «vermeintlich» vom Standpunkt des Wissenschaftlers unabhängig sind. Auch hier spielen geschichtliche Bedingtheiten mit, entscheidet das Paradigma und mit ihm die Fragestellung, welche Phänomene und wie die Phänomene in den Blick kommen oder verdeckt bleiben. Kurz: die Naturwissenschaften haben mit den Paradigmen ebenso wie die historischen Geisteswissenschaften ihre «hermeneutische Dimension»<sup>101</sup>.

<sup>99</sup> Vgl. Anm. 21.

<sup>100</sup> Vgl. Anm. 24.

<sup>101</sup> Vgl. H.-G. GADAMER, Philosophie oder Wissenschaftstheorie? in: H. HOLZHEY (Hrsg.), Interdisziplinär, Basel 1974, S. 89–102, bes. S. 101.

Was nach Kuhn bereits für die Naturwissenschaften im engeren Sinn gilt, dürfte a fortiori auch auf die Wissenschaften vom Menschen zutreffen, wo mit der Komplexität des Gegenstandes die Vielfalt der möglichen Perspektiven wächst. Hier ist übrigens der Hinweis Kuhns zu beachten, daß ihm die Bedeutung der später von ihm so genannten Paradigmen vor allem im Umgang mit Sozialwissenschaftlern aufgegangen sei, d. h. anhand der Diskussionen über die dort gültigen Probleme und Methoden<sup>102</sup>. Auch von humanwissenschaftlichen Analysen läßt sich zumindest im Rückblick dasselbe behaupten wie von historischen Werken, daß sie nämlich ebensoviel über den Standpunkt und die Bedingtheiten ihres Autors aussagen wie über ihren Gegenstand.

Somit gewinnen diese Paradigmen entscheidende Bedeutung im Hinblick auf unsere Frage nach dem Verhältnis des Verstehenskreises im Sinne Heideggers zu Piagets Kreis der Wissenschaften, weil sie offenbar so etwas wie einen Zwischenbereich darstellen, in dem sich diese beiden Kreise überschneiden. Die besondere philosophische Relevanz der Paradigmen zeigt sich einmal darin, daß ein einschneidender Paradigmenwechsel wie das Aufkommen der *scienza nuova* Galileis oder der Umbruch im Weltbild der Physik zu Anfang unseres Jahrhunderts immer mit einer bewußt philosophisch geführten Grundlagendiskussion einhergeht; in dem Maße hingegen, als ein Paradigma als etabliert gelten kann und normale Wissenschaft betrieben wird, interessiert die Philosophie nicht mehr – man denke an Newton<sup>103</sup>. Ähnliches läßt sich beim Aufkommen neuer Richtungen in den Wissenschaften vom Menschen – etwa des Behaviorismus – zeigen. So scheint uns auch Piagets kritische Auseinandersetzung mit der Philosophie letztlich darin ihren Grund zu haben, daß er selbst mit seinem genetischen Strukturalismus einen Paradigmenwechsel vollzogen hat, der tatsächlich die herkömmliche Positionsbestimmung der Philosophie gegenüber den Wissenschaften vom Menschen als überholt erscheinen läßt.

Aber warum kommt bei solcher außerordentlicher Forschung mit den Paradigmen auch die Philosophie ins Spiel? Uns scheint, daß man zumindest drei Funktionen der Philosophie bezüglich solcher Paradigmen unterscheiden kann, von denen vor allem die zweite eigene philosophische Methoden verlangt.

<sup>102</sup> KUHN, a. a. O., S. 10.

<sup>103</sup> Vgl. KUHN, a. a. O., S. 127.

<sup>104</sup> Vgl. PIAGET, Sagesse ... (s. Anm. 61), S. 306 (dt. Ausg. S. 284).

Die erste läßt sich als die *heuristische* Funktion der Philosophie bezeichnen. Damit ist ihre unbestreitbare geschichtliche Rolle nicht nur für das Aufkommen eines rationalen Wirklichkeitsverständnisses überhaupt, sondern auch für die Problemstellung und Theoriebildung der Einzelwissenschaften gemeint. So betont gerade Piaget, daß er der Philosophie seine ganze Problematik verdanke – die er dann allerdings nicht mehr philosophisch, sondern experimentell-wissenschaftlich zu lösen versucht habe<sup>104</sup>. Aber dabei schuf er das neue Konzept seines genetischen Strukturalismus, bei dem man unschwer den Einfluß philosophischer Theorien erkennen kann.

Nun wurde die Philosophie ob ihrer heuristischen Funktion zur «Wissenschaft am Anfang» erklärt, die dahinfalle, sooft sich eine Wissenschaft als solche etabliere. Auch für Kuhn ist der Übergang von einem vorparadigmatischen zu einem paradigmatischen Stadium identisch mit der Herauslösung eines Wissensbereiches aus der allgemeinen philosophischen Fragestellung und der Konstitution einer besonderen einzelwissenschaftlichen Disziplin<sup>105</sup>. Aber im Anschluß an Kuhn wird man sich auch fragen müssen, ob die Wissenschaft nicht immer wieder am Anfang steht, insofern sie auf neue Probleme stößt, die zur Revision eines hergebrachten Paradigmas und damit zu einer Grundlagendiskussion zwingen. Und schließlich spricht die Verwissenschaftlichung ehedem ausschließlich philosophischer Problemstellungen nicht gegen, sondern für die Fruchtbarkeit philosophischer Ansätze. Sie sollte den Philosophen allerdings lehren, daß die wahre Geschichte der Philosophie immer mehr ist als Philosophiegeschichte im engeren Sinn, daß sie durchaus ihre Fortsetzung in den Wissenschaften haben kann. Für die Wissenschaften aber zeigt sich hier erneut, daß ihre Theorien jene der Philosophie fortführen und empirisch absichern können, so daß zwischen Philosophie und Wissenschaft nicht jener Graben besteht, den man manchmal zwischen der «Spekulation» auf der einen und der «Empirie» auf der andern Seite aufreißen will<sup>106</sup>. Kuhn hat im Gegenteil herausgestellt, daß die Annahme eines rein Gegebenen eine Fiktion ist, weil auch die anscheinend neutralen Phänomene immer in der Sicht des Paradigmas erscheinen und insofern immer schon «theoriebeladen» sind<sup>107</sup>. Die bloße Berufung auf experimentelle Daten kann daher unter Wissenschaftlern verschiedener Auffassung auch nicht zu einem Konsens führen, solange nicht auf die

<sup>105</sup> Vgl. KUHN, a. a. O., S. 39–43.

<sup>106</sup> Vgl. Anm. 91.

<sup>107</sup> Vgl. KUHN, a. a. O., S. 169–171.

paradigmatisch vorausgesetzte «hermeneutische Dimension» reflektiert wird, die deren Auslegung bestimmt<sup>108</sup>. So bewegt sich auch der Wissenschaftler eingestandener- oder uneingestandenermaßen in seinem Kreis des Verstehens<sup>109</sup>, und der Rückgang auf seine Voraussetzungen enthüllt am Ende nichts anderes als die implizite «Philosophie» seiner Wissenschaft.

Aber die Philosophie läßt sich nicht auf die heuristische und insofern hermeneutische Dimension der Wissenschaften reduzieren. Sie hat durch die ganze Neuzeit und auch in unserem Jahrhundert den Wissenschaften gegenüber vor allem eine *kritische* Funktion ausgeübt, deren Notwendigkeit sich anhand der Paradigmentheorie Kuhns besonders gut veranschaulichen läßt.

Hier müssen wir uns bewußt werden, daß jedes Paradigma als die den Wissenschaftler bestimmende Sicht im genauen Sinn eine potentielle Weltanschauung darstellt. Kuhn selbst schreibt jedem Paradigma eine «quasimetaphysische Bindung» zu, weil es festlegt, welche Entitäten das Universum enthält und welche nicht und wie sich diese verhalten<sup>110</sup>. Was ein Wissenschaftler sieht, hängt demnach nicht nur davon ab, worauf er blickt, sondern vor allem auch davon, was ihn sein Paradigma zu sehen und was es ihn zu *übersehen* gelehrt hat<sup>111</sup>.

So geht Wissenschaft unter der Leitung eines Paradigmas immer mit einer Einengung der Sicht einher. Diese ist ohne Zweifel wesentlich für den Erfolg der Wissenschaft, denn sie zwingt den Wissenschaftler, die Wirklichkeit unter diesem Aspekt mit einer Genauigkeit zu untersuchen, die sonst unvorstellbar wäre. Der Wissenschaftler löst so Probleme, die er ohne die Optik seines Paradigmas gar nicht hätte in Angriff nehmen können<sup>112</sup>.

Aber diese mit dem Paradigma gegebene Einengung bringt auch eine Gefahr mit sich. Kuhn hat gezeigt, daß ein erfolgreiches Paradigma sich nicht durch widerstreitende Erfahrung anfechten läßt, daß es ihr gegenüber immun ist<sup>113</sup>. Das aber bedeutet, daß der Wissenschaft im Maße

<sup>108</sup> Vgl. KUHN, a. a. O., S. 171.

<sup>109</sup> Vgl. das von KUHN, a. a. O., S. 130, 150 hervorgehobene Phänomen der Zirkularität von Paradigmendebatten: Konkurrierende Gruppen von Wissenschaftlern verteidigen ihr Paradigma mit Hilfe eben dieses Paradigmas und reden so zwangsläufig aneinander vorbei.

<sup>110</sup> A. a. O., S. 65.

<sup>111</sup> Vgl. KUHN, a. a. O., S. 151 ff., bes. S. 153.

<sup>112</sup> Vgl. KUHN, a. a. O., S. 46.

<sup>113</sup> A. a. O., S. 110 ff.

ihres Erfolges die Tendenz innewohnt, die nicht von ihrem Paradigma erfaßten Aspekte zu vernachlässigen und zu minimisieren<sup>114</sup>. Ein gezielter Rationalismus innerhalb der durch das Paradigma gezogenen Grenzen kann sich so sehr wohl mit einem Irrationalismus bezüglich des Restes der Wirklichkeit vertragen.

Eine solche Haltung kann soweit führen, daß überhaupt bestritten wird, daß es einen bedeutsamen Rest geben soll, der am Ende nicht in der Perspektive des Paradigmas eingefangen werden kann. So wird Wissenschaft zur Ideologie, die nichts anderes als die Verabsolutierung der mit einem Paradigma gegebenen Sicht zur eigentlichen Weltanschauung ist. Die «quasimetaphysische Bindung», von der Kuhn spricht, wird dann zu einer tatsächlichen Metaphysik, indem aufgrund des Paradigmas entschieden wird, was Wirklichkeit ist und was nicht und wie diese beschaffen ist.

Als das historisch wohl bedeutsamste Beispiel einer solchen Ideologie können wir den aus der klassischen Physik Newtonscher Prägung hervorgegangenen mechanistischen Materialismus ansehen. Nach dem Paradigma der Newtonschen Physik wird die Welt als eine streng determinierte Abfolge von Materieprozessen gedacht. Wird dieses Paradigma zur einzigen und ausschließlichen Erklärung der Wirklichkeit erhoben, wie das ob seines beispiellosen Erfolges geschah, so heißt dies, daß alles, was wir von uns selbst als freiheitlich handelndem Wesen zu wissen meinen, am Ende nichts als illusionäre Epiphänomene von im Grunde sich rein mechanisch abspielenden Prozessen sein kann. Ein Blick auf die Situation der Natur- und Humanwissenschaften zeigt, daß diese Problematik keineswegs als überwunden gelten kann<sup>115</sup>.

Solchen reduktionistischen Tendenzen gegenüber, die ein Paradigma zur Wirklichkeitserklärung schlechthin erheben wollen, hat die Philo-

<sup>114</sup> Vgl. KUHN, a. a. O., S. 45. – Im folgenden greifen wir auf die Wissenschaftskritik zurück, wie sie lange vor Kuhn, aber von ähnlichen Voraussetzungen aus A. N. WHITEHEAD entwickelt hat. Vgl. *Science and the Modern World*, Cambridge 1926, Kap. III–IV; *Process and Reality*, Cambridge 1929, Teil 1, Kap. I.

<sup>115</sup> Vgl. etwa B. F. SKINNER, *Jenseits von Freiheit und Würde*, Reinbek 1973, sowie die in der analytischen Philosophie seit den sechziger Jahren einsetzende Diskussion um die Erklärung menschlichen Verhaltens und Handelns. Eine Übersicht und Literaturangaben finden sich bei R. J. BERNSTEIN, *Praxis und Handeln*, Frankfurt/M. 1975, S. 112 ff. – Der Schritt von der Geistmetaphysik zur Handlungstheorie (in dem die analytische Philosophie mit dem Marxismus, dem Pragmatismus, der Existenzphilosophie und nicht zuletzt mit der genetischen Epistemologie konvergiert) ist überhaupt der entscheidende Aspekt, unter dem die Wandlungen der Anthropologie des näheren zu untersuchen wären; hier sei auch an Gehlens Begriff des Menschen als Handlungswesen erinnert.

sophie eine kritische Korrekturfunktion zu erfüllen. Ihre Aufgabe ist das, was bereits Aristoteles als die «Rettung der Phänomene» umschrieb, nämlich ihre Bewahrung vor einem Wegerklärtwerden<sup>116</sup>. Der Ideologisierung eines Paradigmas hat sie dadurch zu begegnen, daß sie seine besondere Perspektive und damit seine Begrenztheit aufzuzeigen versucht. Die Philosophie steht mit dieser Kritik nicht gegen echte Wissenschaft. Denn nur so kann sie am Ende auch ihre heuristische Funktion wahrnehmen, insofern durch eine solche Kritik unberücksichtigte Aspekte in den Blick kommen, die es in die zu revidierenden oder neu zu schaffenden Erklärungsmodelle einzuarbeiten gilt.

Weisen wir der Philosophie die Aufgabe zu, die Begrenztheit eines Paradigmas zu erkennen, so ist das offenbar nur möglich, wenn sie selbst auf eine umfassendere Weise als die Einzelwissenschaften an die Phänomene herankommen kann. Damit können wir nun auch die der Philosophie eigenen Wege und Methoden verstehen. Die Wissenschaft findet offenbar ihre Erfüllung als «normale» Wissenschaft, das heißt als die genaue und fruchtbare Arbeit in dem vom Paradigma vorgezeichneten Rahmen. Der Philosophie hingegen muß es darum gehen, dieses in ein Gesamtverständnis einzuordnen – in jenes Verständnis vor allem, das wir in unserer Alltagssprache immer schon aussprechen und das letztlich auch den Boden abgibt, auf dem überhaupt der Entwurf eines wissenschaftlichen Erklärungsmodells möglich wird. Hier sei an Husserl erinnert, der der Philosophie oder genauer der Phänomenologie ausdrücklich die Aufgabe zuwies, angesichts der Wissenschaft auf das Sinnesfundament der «Lebenswelt» zurückzugehen und diese zu analysieren<sup>117</sup>. Die Untersuchung der Beziehungen zwischen dem sogenannten «wissenschaftlichen Bild» der Wirklichkeit und ihrem alltäglichen «manifesten Bild» ist nun inzwischen auch von der analytischen Philosophie, das heißt der Philosophie der normalen Sprache als Aufgabe thematisiert worden<sup>118</sup>.

So läßt sich die Notwendigkeit eigener, typisch philosophischer Methodenwege gerade angesichts der Wissenschaft im engeren Sinn und ihrer natürlichen Tendenzen erweisen. Dabei sollte allerdings die Philosophie ihrerseits nicht in einen falschen kartesischen «Fundamentalismus»<sup>119</sup> zurückfallen, der die unmittelbaren Bewußtseinsgegebenheiten

<sup>116</sup> Vgl. Anm. 58.

<sup>117</sup> Vgl. Anm. 59.

<sup>118</sup> Vgl. W. SELLARS, *Science, Perception and Reality*, New York 1963, besonders das Kap. *Philosophy and the Scientific Image of Man*.

<sup>119</sup> Zur Diskussion um den «Foundationalism» vgl. G. KÜNG, *Pouvons-nous connaître les choses telles qu’elles sont?* FZPhTh 24 (1977), S. 400, Anm. 5.

absolut setzt und übersieht, daß auch die «Lebenswelt» und das «manifeste Bild» perspektivisch bedingt und so durch das «wissenschaftliche Bild» zu erweitern und zu korrigieren sind.

Schließlich zögern wir nicht, der Philosophie jene Funktion zuzusprechen, die man in einem spezifischen Sinn als die *metaphysische* bezeichnen kann. Wir meinen damit schlicht die vielleicht «unwissenschaftliche», aber am Ende nicht abzuweisende Frage nach dem Letztsinn dessen, was uns die oben analysierten Wissenschaften als die Evolution des Kosmos, als die Genese immer höherer Strukturen und schließlich als das Werden unserer selbst vorstellen. Gerade im Begriff der «Metaphysik» oder «ersten Philosophie», wie sie bei Aristoteles hieß, wird ja die Ambivalenz des Verhältnisses der Wissenschaft zur Philosophie besonders deutlich. In der Metaphysik als der Letztbegründung unseres Gesamtwissens hat sich die Philosophie am stärksten ihrer Autonomie zu versichern gesucht<sup>120</sup>. Andererseits ist im Ausdruck «Metaphysik» die Bezeichnung zur «Physik», in der Kennzeichnung «erste Philosophie» der Hinweis auf eine «zweite Philosophie» mitgesetzt, die dann zu den Einzelwissenschaften geworden ist, die wir heute der Philosophie gegenüberstellen. Und schon Aristoteles stellt sich die Frage, ob neben der (für ihn auf die ganze Naturwirklichkeit und also auch auf den Menschen abzielenden) «Physik» noch eine weitere theoretische Wissenschaft notwendig sei – eben die Metaphysik; er bejaht sie nur unter der Bedingung, daß es neben den natürlichen materiellen Entitäten noch immaterielle gibt; ansonst «würde die Physik die erste Wissenschaft sein»<sup>121</sup>. So ist ihm schließlich auch der Mensch oder genauer die Seele nur «zum Teil Gegenstand der Physik, insofern sie nämlich nicht ohne die Materie besteht»<sup>122</sup>. – Ein solches Fragen drängt sich heute erneut auf angesichts einer Wissenschaft, die uns die ganze Natur, uns selbst inbegriffen, als einen evolutionären Zusammenhang zu sehen lehrt und sich dabei in ihrem eigenen Kreis schließt. Sind die sich in ihrer materiellen Konkretion entwickelnden Strukturen das Erste und Letzte und der Mensch nur die Resultante dieser Prozesse? Oder transzendiert er sie auf eine Weise, die ihn am Ende nicht von diesen Prozessen her begreifen läßt? Hier sei an Scheler erinnert, der die moderne Metaphysik vor allem als *Metaanthropologie* konzipiert wissen wollte<sup>123</sup>.

<sup>120</sup> Vgl. ARISTOTELES, Metaphysik I (A), 2. Kap., 982 a 16; b 4.

<sup>121</sup> Metaphysik VI (E), 1. Kap., 1026 a 27.

<sup>122</sup> 1026 a 5.

<sup>123</sup> Vgl. Späte Schriften (s. Anm. 36), S. 83.

So liegen die beiden Kreise, die in Philosophie und Wissenschaft auf unterschiedliche Weise als die erfüllte Form der Erkenntnis angesprochen werden konnten, gewiß nicht beziehungslos nebeneinander. Ihre bewußtere Vermittlung scheint uns nicht nur zur Rehabilitierung und Verwirklichung jenes einzig wahren, umfassenden Wissensideals zu führen, in dem «erste» und «zweite Philosophie» in einer Einheit stehen, sondern auch die Gewähr zu bieten, daß jeder Kreis die Einseitigkeit des andern ausgleicht.