

Leben verstehen

Zur Verstricktheit zweier philosophischer Grundbegriffe

Herausgegeben von Miriam Fischer-Geboers und Benno Wirz

228 S. • br. • € 29,90 • ISBN 978-3-95832-056-7

© Velbrück Wissenschaft 2015

Miriam Fischer-Geboers, Benno Wirz

Leben verstehen.

Einführung in ein weites Themenfeld

Im Zentrum dieses Bandes stehen die beiden Begriffe ›Leben‹ und ›Verstehen‹, die im Denken von Emil Angehrn große Aufmerksamkeit erhalten haben. Dabei interessiert das Verhältnis der beiden Begriffe in zweifacher Hinsicht: Zum einen geht es um die Frage nach den Weisen menschlichen Verstehens, also darum, wie menschliches Leben *versteht*; zum anderen geht es um das Problem, ob und wie menschliches Leben *verstanden werden kann*. Schließlich gilt es danach zu fragen, ob und inwieweit Verstehen und Leben ineinander verschränkt sind, zusammengehören und einander bedingen. Der thematische Reichtum, den das Verhältnis von menschlichem Leben und Verstehen sowohl in den unterschiedlichen historischen Konstellationen als auch in den verschiedensten systematischen Kontexten angenommen hat, sowie die Vielfalt der möglichen Formen, dieses Verhältnis zu beleuchten, lässt sich anhand von Untersuchungen aus unterschiedlichen Richtungen und Epochen der Philosophie, aber auch anderer Disziplinen wie etwa den Kunst- und Bildwissenschaften, der Soziologie, den Kultur- und Literaturwissenschaften u.a. aufzeigen. Auf diese Weise bildet diese Festschrift zu Ehren von Emil Angehrn, die aus Anlass seiner Emeritierung erscheint, die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit seinem Denken der letzten Jahre ab.

I. Thematischer Aufriss

1. *Leben verstehen*

Leben ist in der philosophischen Tradition durch die Merkmale der Prozessualität und Bewegtheit gekennzeichnet.¹ Aristoteles beschreibt das Lebendige im Sinne des von Natur Seienden als das sich selbst Hervorbringende und in sich selbst Begründete. Im Deutschen Idealismus gehört das Leben zu den zentralen Prädikaten des Geistes. Das Leben ist selbstbezüglich, insofern es sich aus sich heraus konstituiert und auf sich selbst gerichtet ist. Diese Reflexivität des Lebens findet sich zwar auch im Pflanzen- und Tierreich, etwa in komplexen Prozessen und Verhaltensweisen, die auf Selbstverhältnisse schließen lassen. Doch erst im Menschen erfährt sie eine Profilierung, die Leben und Verstehen in ein Verhältnis bringt. Charles Taylor spricht vom Menschen entsprechend als vom »sich selbst interpretierenden Tier«². Anders als Pflanze oder Tier existiert der Mensch so, dass er sein Leben führt und sich zu seinem Leben verhält. Die spezifisch menschliche Weise, sich zu sich selbst zu verhalten, ist das Verstehen. Menschliches Leben ist verstehendes und sich selbst verstehendes Leben. Insbesondere Heidegger hat darauf hingewiesen, dass der verstehende Umgang des Menschen in und mit seinem Leben sich im praktischen wie im theoretischen Selbstverhältnis vollzieht. Als Lebewesen, das versteht, gestaltet der Mensch sein Leben zugleich als tätiger wie auch als anschauernder, erkennender, wissender.

Gadamer knüpft an Heideggers Hermeneutik der Faktizität an. Auch er fasst das Verstehen als eine Grundbestimmung des menschlichen Daseins auf, wobei er Geschichtlichkeit, Kontextgebundenheit und Unabschließbarkeit des Verstehensprozesses betont. Die Deutung von Welt und Selbst ist nicht der Akt eines selbstgewissen Subjekts, sondern

- 1 Aus dem Reichtum von aktuellen natur-, geistes- und sozialwissenschaftlichen Publikationen zur Thematik des Lebens sei hier auf folgende Texte hingewiesen: Martin G. Weiß (Hg.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009; Jean Gayon, »Defining Life: Synthesis and Conclusions«, in: *Origins of Life and Evolution of Biospheres* 40 (2010), S. 231–244; Georg Toepfer, Artikel »Leben«, in: *Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2011, Bd. 2, S. 420–483. Für die Texthinweise danken wir herzlich Thomas Forrer.
- 2 Charles Taylor, »Self-interpreting animals«, in: ders., *Philosophical Papers I: Human agency and language*: Cambridge: Cambridge University Press 1985, S. 45–76; ders., »Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen«, in: ders., *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975, 154–219, hier S. 171.

in eminenter Weise geprägt vom historischen und kulturellen Kontext, in dem sie stattfindet. Jedes Verstehen muss für künftige Deutungen offen bleiben; keine Interpretation ist abschließend. Verstehen heißt in diesem Sinne Anders- oder Neuverstehen. Verstehen meint nicht nur die verstehende Aneignung des Unbekannten, sondern das Verstehen des Anderen hat auch Einfluss auf das eigene Verstehen selbst. Weltverstehen und Selbstinterpretation finden nicht unabhängig voneinander statt.

In Weiterführung von wie in kritischer Diskussion mit Heidegger und Gadamer ist für Emil Angehrn – im Sinne einer negativen Hermeneutik – der Gedanke zentral, dass Verstehen eine Auseinandersetzung mit dem ist, was wir nicht verstehen. Das Andere des Verstehens ist das, was den Verstehensprozess überhaupt in Bewegung setzt. Es begegnet uns in unterschiedlichen Abstufungen als das Andere des Sinns, als das Sinnfremde, das Unverständliche, zuweilen sogar als Widersinn und Negativität. Das Sicharbeiten am Unverständlichen findet nicht nur in der Verständigung über die Welt, sondern auch im Selbstverstehen statt. Gerade die Tatsache, dass sich menschliches Leben in einem bestimmten Masse immer selbst fremd ist und bleibt, ist die Bedingung dafür, dass die Deutung des eigenen Lebens, die Verständigung über sich selbst, zeitlich nicht aufhört. In der Selbstinterpretation ist das Leben entsprechend einerseits Gegenstand des Verstehens, andererseits aber auch das Verstehende selbst. Wie bereits Fichte festgestellt hat, lässt sich das Leben nicht in vergegenständlichenden Begriffen oder Theorien erfassen, sondern ›nur durch das Leben selbst‹ erkennen. Leben wird schließlich in Angehrns Denken zur grundlegenden Bedingung jeglichen Verstehens. Am Beispiel der Computer-Übersetzung kann veranschaulicht werden, dass der Computer die interpretatorische Tätigkeit des Übersetzers nicht ersetzen kann. Verstehen ist eine spezifische Eigenschaft des Menschen, die ihn nicht nur von Tier und Pflanze, sondern auch von unbelebten Maschinen unterscheidet.

So lässt sich zusammenfassend festhalten, dass das Verhältnis von Leben und Verstehen im Menschen aus hermeneutisch-phänomenologischer Perspektive in zweifacher Hinsicht beleuchtet wird: Einerseits fundiert Leben jedes Verstehen: Das leiblich in der Welt verortete Leben ist der Ursprung und Grund jeglichen Sinns. Entsprechend fungiert die Lebenswelt, wie Husserl in der *Krisis* unterstreicht, als Fundament aller Wissenschaften.³ Andererseits ist das Leben in sich selbst auf Verstehen hin angelegt: Hermeneutische Ansätze heben hervor, dass menschliches

3 Vgl. Edmund Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, hg. von Max Biemel (Husserliana Bd. VI), Den Haag: Martinus Nijhoff 1962.

Leben zum Verstehen drängt und sich als (sich selbst und anderes) interpretierendes Leben vollzieht.

2. Formen des Ausdrucks verstehenden Lebens

Das Verstehen des Menschen ist an das Medium des Ausdrucks gebunden. Ricœur hat diesen ›Umweg‹ menschlichen Verstehens über die Äußerlichkeit in besonderer Weise hervorgehoben.⁴ Was Simmel als »Tragödie der Kultur«⁵ bezeichnet, wird bei anderen Autoren wie Cassirer positiv gewendet: Die ›Kunst des Umwegs‹ wird gerade zum Weg der Hermeneutik.⁶ Dilthey hat diesen Zusammenhang in der Triade ›Leben-Ausdruck-Verstehen‹ erfasst.⁷ Alles Verstehen ist über den Ausdruck auf das Leben verwiesen, in dem es – als Ausdruck eines Lebewesens – letztlich beruht. Zugleich überschreitet sich Leben selbst im Ausdruck, insofern es in ihm überhaupt erst verstanden werden kann. Als Ausdruck kommt nicht allein die Sprache in den Blick, sondern alle möglichen Formen, in denen menschliches Leben sich äußert: Werke, Techniken, Künste, soziale Praktiken, Traditionen, Institutionen, Symbole, Riten u.a. Die Gesamtheit dieser Gestalten des »objektiven Geistes«⁸

4 Paul Ricœur, »Existence et herméneutique«, in: ders., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil 1969, S. 7–28, hier: S. 10. (dt. »Existenz und Hermeneutik«, in: ders., *Der Konflikt der Interpretationen, Bd. I, Hermeneutik und Strukturalismus*, übers. von Johannes Rütche, München: Kösel Verlag 1971, S. 11–36, hier S. 14).

5 Georg Simmel, »Der Begriff und die Tragödie der Kultur«, in: ders., *Hauptprobleme der Philosophie der Kultur u.a.*, Gesamtausgabe (im Folgenden zitiert als: GSG), Bd. 14, hg. von Rüdiger Kramme / Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 385–416; »Der Konflikt der modernen Kultur«, in: ders., *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen u.a.*, GSG 16, hg. von Gregor Fitzi / O. Rammstedt, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999 S. 183–207.

6 Ernst Cassirer, »›Geist‹ und ›Leben‹ in der Philosophie der Gegenwart«, in: ders., *Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931)*, Gesammelte Werke (im Folgenden zitiert als: ECW) Bd. 17, hg. von Birgit Recki, Hamburg: Meiner 2004, S. 185–205, hier S. 197; »Die ›Tragödie der Kultur‹«, in: ders., *Aufsätze und kleine Schriften (1941–1946)*, ECW Bd. 24, hg. von Birgit Recki, Hamburg: Meiner 2007, S. 462–486.

7 Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, hg. von Manfred Riedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S. 98–100.

8 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden, hg. von Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Bd. 10, S. 303–365.

bzw. dieser »Objektivationen des Lebens«⁹ wird als Kultur bezeichnet. Sie ist der Ausdrucksraum insgesamt, über den und in dem sich menschliches Leben verständigt und versteht. Menschliches Leben realisiert sich in der Vermittlung über Kultur, die ihrerseits dem Menschen zur Selbstvergewisserung und Selbsterkenntnis dient. Kultur bildet das spezifische Merkmal, welches das Leben als genuin menschliches kennzeichnet. Dabei sind grundsätzlich sowohl Formen des bewusst eingesetzten Ausdrucks wie auch des Vor- oder Nichtreflexiven als zur menschlichen Kultur gehörig aufzufassen. Gleichwohl wird den höherstufigen Ausdrucksformen, insbesondere der Sprache und der Kunst üblicherweise eine privilegierte Stellung zugewiesen. Merleau-Ponty hat eindrücklich beschrieben, wie der Maler in den Dialog mit der Welt tritt.¹⁰ Wahrnehmung und Ausdruck gehen hier direkt ineinander über, ohne dass ein bewusstes Denken dazwischen tritt. Doch auch wenn man den Künsten mit Merleau-Ponty eine Erkenntnisfunktion, ein unmittelbares »Begreifen« und Verstehen der Welt zusprechen kann, so scheint es, dass die Sprache das den anderen Ausdruckskünsten überlegene Medium des Verstehens ist. Insbesondere Gadamer hat die Sprachgebundenheit des Verstehens hervorgehoben.¹¹ Erst in der Sprache und im Gespräch vermag menschliches Leben sich über die Welt und sich selbst in reflektierter Weise zu verständigen. Hier stellt sich schließlich die Frage nach der Stellung der Philosophie, die selbst nicht nur als Theorie, sondern auch als Praxis des Verstehens aufgefasst werden muss, ist sie doch, wie Angehrn schreibt, »die Kunst, das Selbstverständliche nicht selbstverständlich zu finden«¹². Auch die Philosophie ist schließlich aufzufassen als Ausdruck menschlichen Lebens, das nach Verstehen strebt.

II. Problemfelder und Fragestellungen

In der Auseinandersetzung mit der skizzierten Thematik ergeben sich für uns verschiedene Fragestellungen, die wir drei Problemfeldern

9 Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, a.a.O., S. 177–180.

10 Vgl. z.B. Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard 1964, S. 31; (dt. »Das Auge und der Geist«, in: ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburg: Meiner 2003, S. 275–317, hier S. 286).

11 Vgl. Hans Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke Bd. 1), Tübingen: Mohr Siebeck 1986, S. 478.

12 Emil Angehrn: *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2004, S. 9.

zugeordnet haben: 1. Selbstverstehen und Weltverstehen; 2. Kultur und Künste; 3. Sprache und Geist.

1. Selbstverstehen und Weltverstehen

Menschliches Leben vollzieht sich im Modus der Verständigung über sich selbst und die Welt. Selbstverstehen und Weltverstehen sind dabei ineinander verschränkt. Das Weltverstehen hat immer schon Rück- bzw. Auswirkungen auf das Selbstverstehen und umgekehrt. Das Andere des Verstehens begegnet uns dabei sowohl auf Seiten der Welt als auch auf Seiten des Selbst. Selbst und Anderes lassen sich nicht festen Bezugskonstanten zuordnen; in der Hermeneutik des Selbst erscheint sich auch das Selbst als ein Anderes. Diese Begegnung mit dem Fremden im Eigenen ist in extremen Formen auch eine Auseinandersetzung mit Negativität. Phänomene des Absurden, des Sinnlosen, des radikal Nicht-Verstehbaren fordern dazu heraus, einen Umgang damit zu finden. In Frage steht, ob und inwieweit ein sinnvolles Verhältnis zum Sinnlosen hergestellt werden kann. Was bedeutet es für das menschliche Leben, dass es sich im Spannungsfeld von Verstehen und Nicht-Verstehen bewegt? Inwiefern gehört es zum Spezifischen menschlichen Lebens, mit Negativität umzugehen? Hängt das Gelingen des Lebens vom richtigen Umgang mit Sinn und Nicht-Sinn ab? – In Momenten, in denen das Verstehen des eigenen Tuns und Verhaltens scheitert, zeigt sich, dass wir die Interpretation des eigenen Lebens nicht in der Hand haben. Wir können unser Leben nicht nur frei entwerfen und kreieren, sondern wir werden auch immer wieder von uns selbst und von unvorhersehbaren Ereignissen überrascht. In diesem Sinne heißt sein Leben schreiben gleichzeitig sein Leben lesen. Der Sinn des Lebens wird genauso gefunden wie geschaffen. Inwieweit können wir unser Leben aktiv gestalten und bestimmen? Inwieweit entsteht unser Verstehen in der Begegnung mit der Welt und uns selbst?

2. Kultur und Künste

Menschliches Leben drängt zum Ausdruck und äußert sich in Sprache, Bild, Theater, Tanz etc. ebenso wie in gesellschaftlichen, wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Institutionen. Es ist nicht nur Boden und Ursprung kultureller Phänomene, sondern ebenso deren Anfang und unerschöpfliche Quelle. Menschliches Leben erhält und kreierte unablässig kulturelle Räume, in denen Menschen sich verstehend zur Welt, zueinander und zu sich selbst verhalten. Zu unterscheiden sind Lebensäußerungen, die der konkreten Gestaltung und Regulierung des Lebens dienen, von denjenigen, welche explizite Verständigung ermöglichen. Zu

diesen intensivierten Formen kulturellen Ausdrucks gehören in ausgezeichneter Weise die Künste. Zu fragen ist, inwiefern die Künste nicht nur die Vermitteltheit von Sinn, sondern auch die kreative Kraft des Lebens, das verstehen will, selbst zum Thema haben. Sind Kultur und Künste von der Schaffenskraft des verstehen-wollenden Lebens her aufzufassen?

Wiederholt wird die ausgezeichnete Stellung von Kunst im menschlichen Leben damit begründet, dass ihr ein Wahrheitsvermögen zukommt. Bei Schelling vollendet sich das Zusichkommen der Natur in der Kunst. Für Merleau-Ponty ist die Kunst der unmittelbare Kontakt mit der Welt, die auf diese Weise in ihrer reinsten Form erkannt wird. Auch für Heidegger ist das Kunstwerk ein Wahrheitsgeschehen, auch wenn Heidegger dem Kunstwerk – wie jedem Wahrheitsgeschehen – einen sowohl entbergenden als auch verbergenden Charakter zuschreibt. In Frage steht, inwiefern der Wahrheitsanspruch der Kunst gerechtfertigt ist und wie er sich gegenüber anderen Ausdrucksformen menschlichen Lebens (Wissenschaft, Religion, Geschichte) behauptet.

3. Sprache und Geist

Die Sprache gilt als das wesentliche Distinktionsmerkmal, das menschliches von tierischem Leben unterscheidet. Bereits Aristoteles hat hervorgehoben, dass der Mensch das Wesen ist, das Sprache (*logos*) hat, während die Tiere nur Stimme (*phoné*) besitzen. Die Fundamentalität der Sprache wird dadurch begründet, dass die Erschließung von Welt im Medium der Sprache geschieht. Gadamer hat den bekannten Satz formuliert: »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.« Der Favorisierung des mündlichen Gesprächs von Platon bis Gadamer stehen Ansätze gegenüber, die die Sprache von der Schrift her denken. Die Dekonstruktion versucht so, auch das Abwesende in die Sprache aufzunehmen, die hier als Urschrift und Spur bestimmt ist. Zu differenzieren ist des Weiteren einerseits eine Sprachauffassung, die die Sprache als Sprache eines Subjekts auffasst, gegenüber der Idee einer Sprache der Dinge oder der Natur. Dem subjektzentrierten Weltbezug durch Sprache steht der responsive Ansatz gegenüber, den Autoren wie Merleau-Ponty und Waldenfels betonen. Sinn wird hier nicht als ein vom Subjekt Konstituiertes verstanden, sondern als das in der Erfahrung der Welt Entgegenkommende. In Frage steht, ob und inwieweit die Sprache tatsächlich den umfassenden Horizont menschlichen Lebens bildet. Sind die Grenzen der Sprache zugleich die Grenzen des Verstehens menschlichen Lebens? Gibt es für das menschliche Leben auch Verständigungsmöglichkeiten und -medien, die im Vorsprachlichen bzw. Sprachtranszendenten liegen?

Auch wenn in jüngerer Zeit die Frage nach dem Geist der Tiere große Aufmerksamkeit erhält, so wird traditionell neben der Sprache auch der Geist als Differenzkriterium aufgefasst, um menschliches vom tierischen Leben zu unterscheiden. Die Frage nach der Stellung des Geistes im Leben führt zurück auf die Frage, was Geist und was Leben ist. In Hegels Denken sind beide Begriffe nicht voneinander zu trennen. Die Gestalten des objektiven Geistes sind durch Äußerlichkeit, Körperlichkeit und Räumlichkeit charakterisiert. Fungierte das Materielle traditionell als Gegenpol des Ideellen und Geistigen, so wird es in Gegenwendung zum platonischen Erbe insbesondere in neueren Theorien als dessen Ort proklamiert. Zu fragen ist, ob und inwiefern das Verhältnis von Leben und Geist in seinen modernen Interpretationen die Möglichkeit bietet, die herkömmlichen Dichotomien von Körper und Denken, Sinnlichkeit und Sinn, Materialität und Idealität zusammenzudenken.

III. Skizze der Beiträge dieses Bandes

Allen anderen Texten voran geht in diesem Sammelband die Abschiedsvorlesung von **Emil Angehrn**, die am 3. Dezember 2012 an der Universität Basel gehalten wurde und den Titel »Vertrauen« trägt. Emil Angehrn setzt sich darin mit dem Vertrauen (in) der Philosophie auseinander. Dabei rekurriert er zunächst auf die Bedeutung des Vertrauens innerhalb der menschlichen Existenz, behandelt im zweiten Teil das Vertrauen der Philosophie – etwa in die Erkennbarkeit und Geordnetheit der Welt –, um im abschließenden dritten Teil das Problem des stets ungesicherten Anfangs und der Offenheit allen Denkens (und Seins) mit zu reflektieren. Dabei zeigt sich für Emil Angehrn, dass der Weg der Philosophie ein ungesicherter Weg ins Offene ist, der ohne Vertrauen in die Möglichkeit des Gesprächs und in den anderen Menschen nicht begehbar ist.

Im ersten Teil des Bandes, der mit »Zur Verstricktheit von Leben und Verstehen« überschrieben ist, reflektieren Rudolf Bernet, Günter Figal und Benno Wirz in verschiedener Weise das Verhältnis von Leben und Verstehen.

Rudolf Bernet fragt in seinem Beitrag »Leben erleben und Leben verstehen (am Beispiel von Schopenhauer)«, ob und wie denn das Leben – jenseits der Subjekt-/Objekt-Alternative und angesichts seiner Prozessualität und Lebendigkeit – überhaupt verstanden werden kann. Dabei beschreibt Bernet zunächst verschiedene Modelle des Verstehens von Leben, um dann mit Schopenhauer das leibhafte Gefühl vom eigenen Leben als eine besondere Form des »Verstehens« hervorzuheben. Mit Schopenhauer diskutiert Bernet das Verstehen des Lebens in der Spannung zwischen Affekt und Verstand und geht dabei auch auf das Unverständliche des eigenen Lebens ein. Bernet zeigt mit Schopenhauer, wie

der Lebenstrieb das menschliche Leben bewegt und steuert, aber den Menschen auch um seinen Verstand bringen kann. Die Schlussthese ist, dass das Verstehen des Lebens dem Verstand des Menschen verwehrt ist, aber durch ein Erleben des Lebens, d.h. durch die affektiven Lebensgefühle des Eigenleibes aufgewogen werden kann.

In seinem Text »Leben als Grundthema der Phänomenologie« untersucht **Günter Figal** im Ausgang von Husserl, der die Phänomenologie bezeichnenderweise als »wissenschaftliche Lebensphilosophie« und »Selbstausslegung des Lebens« versteht und das strömende Bewusstseinsleben zum dezidierten Gegenstand seiner Forschung erklärt, das Verhältnis der Phänomenologie zum Leben. Dabei geht Figal besonders auf den Begriff des Erlebnisses ein, den er als eine Intensivierung des Lebens deutet. Das Erlebnis zeichnet sich nach Figal durch eine Differenz zwischen dem Erlebenden und dem Erlebten, zwischen einer Fähigkeit oder einem Ensemble von Fähigkeiten und dem, was im Tun gegenwärtig ist, aus. Wird das Leben und Erleben zunächst mit Husserl, Heidegger u.a. als strömendes, fließendes, in Bewegung seiendes, d.h. vor allem in seiner Prozessualität und Zeitlichkeit thematisiert, so kommt Figal am Ende seines Beitrags auch auf die Räumlichkeit des Lebens zu sprechen: Das Leben entpuppt sich schließlich (auch) als eine Möglichkeit des Raumes.

Benno Wirz untersucht in seinem Text »Die Philosophie, das Leben, das Licht und das Dunkel«, ob philosophisches Denken im verstehenden Zugriff auf das Leben dieses notwendig transzendieren muss. Ausgehend vom *Proömium*, das Parmenides seinem Lehrgedicht vorausschickt, zeichnet er am Leitfaden von Emil Angehrns kritischer Parmenides-Lektüre die Aporien nach, welche diejenige Transzendierungsbewegung mit sich bringt, die seit dem parmenideischen Seinsdenken in der Metaphysik vorherrschend ist. Diesen Aporien stellt er eine andere Weise des Verstehens von Leben gegenüber: das begriffliche Verstehen auf der Grundlage von Denkfiguren. Anhand der Denkfiguren von Licht und Dunkel meldet sich im Rahmen einer Selbstbesinnung ein Denken, das aus der Mitte des Lebens erwächst und derart mit ihm verstrickt ist, dass Philosophie Ausdruck und Reflexivität des Lebens selbst ist, vorausgesetzt dass der Relevanz von Denkfiguren Aufmerksamkeit geschenkt wird. Dank dieser Aufmerksamkeit lassen sich bei den Denkfiguren von Licht und Dunkel drei Typen unterscheiden, der monistische, der dualistische und der absolute, in denen das Leben auf je eigene Weise als Matrix des begrifflichen Verstehens der Philosophie fungiert.

Im zweiten Teil, den wir mit »Leben(s)formen« betitelt haben, stellen sich Georg Lohmann, Andreas Cremonini, Tilo Wesche und Ralf Simon die Frage, ob und wie das Leben zu formen sei, und untersuchen verschiedene Lebensformen.

Georg Lohmann stellt sich in seinem Text »Überleben und über Leben. Zur Vielfalt der Verständigungen, wie zu leben sei« die Frage nach dem (guten) Leben. Ein gutes Leben wird als eines bestimmt, das sich – negativistisch betrachtet – vom reinen Überleben unterscheidet; es wird affektiv und voluntativ für gut sowie subjektiv und objektiv für vorziehungswürdig gehalten und ist sinnhaft strukturiert. Die Sinnhaftigkeit des Lebens zeigt Lohmann in vier Sinnesrichtungen (als sinnlich-sinnenhafter, als verständlicher, als zweckhafter und als umfassender Lebenssinn) auf. In Gegenüberstellung zum guten Leben erweist sich das Glück als ein Zustand, der das gute Leben übersteigt. Am Ende seines Beitrags rekurriert Lohmann auf den Menschenwürdebegriff, der im (post-)modernen Zeitalter die Funktion übernimmt, dem Pluralismus der Lebensweisen eine vereinheitlichende Orientierung zu bieten, sowie als Kritik nicht mehr tolerierbarer Lebensumstände dient.

In seinem Beitrag »Paarleben. Zur Kritik einer Lebensform« untersucht **Andreas Cremonini** das Verhältnis von Liebesleben und Paarleben. Dabei stellt er Ferdinand Fellmanns Studie zur Anthropologie des Paarlebens Axel Honneths Rekonstruktionen der Liebe gegenüber und zeigt, dass erotische Kommunikation sich in wichtigen Hinsichten von der diskursiven Praxis des kommunikativen Handelns unterscheidet: Was zwei Menschen verbindet, lässt sich nicht ohne weiteres verstehen, weil die Paarbildung nicht im Medium des sprachlich-diskursiven Sinns, sondern im Medium der Lust vonstattengeht. In einem dritten Teil rekurriert Cremonini auf Nietzsche, der die Ethik der Freundschaft an die Stelle der Liebe setzt und einen »Pathos der Distanz« proklamiert. Unter Einbeziehung psychoanalytischer Autoren kommt Cremonini am Ende seines Textes zu dem Schluss, dass ein Liebesleben jenseits und diesseits des Paarlebens auf der Anerkennung eines Unverfügbaren beruht. In der Anerkennung der Unstillbarkeit und Unverfügbarkeit des eigenen Begehrens sieht Cremonini einen Abstand zwischen dem Selbst und den Anderen eingefügt, aus dem Spielraum entspringt.

Tilo Wesche befasst sich in seinem Text »Moralische Empathie. Über Sinn und Grenzen der Mitleidsethik« mit dem Stellenwert, den das Mitleid in der Ethik einnimmt. Dabei versteht Wesche die Mitleidsethik nicht als einen alternativen Ethiktyp, sondern als ein Element der Ethik. Ausgehend von Arthur Schopenhauer bestimmt Wesche das Mitleid als »Erkenntnis« fremden Leidens. Wesche hebt mit Schopenhauer hervor, dass Mitleid das Ergebnis eines Freiheitsakts ist: Die Erkenntnis der Verletzbarkeit Anderer geht nicht aus dem Vernunftvermögen hervor und kann nicht durch das Nennen von Gründen motiviert werden; dagegen beruht die Anteilnahme am Leiden anderer letztlich auf der freien Entscheidung einer mitleidigen Person. Der normative Anspruch der Mitleidsethik verdankt sich den Entstehungsbedingungen, die zur Freiheit

befähigen. In diesem Punkt wird für Wesche der Unterschied zwischen Mitleidsethik und Sollensethik sichtbar.

Nicht das (tugendhaft) gute oder richtige Leben, sondern das falsche Leben steht im Zentrum von **Ralf Simons** Beitrag mit dem Titel »Das falsche Leben. Zu einer Denkfigur bei Schopenhauer, Adorno und Arno Schmidt«. Im Ausgang von Schopenhauer kommt Simon zu der These, dass Philosophie, die das falsche Leben zu denken versucht, auf wesentliche Vermittlungsansprüche – etwa die Vermittlung zwischen Substanz und Subjekt – Verzicht tun muss: Das falsche Leben zu denken heißt, eine subjektferne Konstitution von Welt anzunehmen und das Subjekt in ihr fremd bleiben zu lassen. Im zweiten Teil zeigt Simon, dass das falsche Leben bei Adorno noch unerbittlicher falsch ist, insofern Adorno sich nicht abstrakt gegen das Vermittlungsdenken positioniert, sondern es, indem er die formale Negation (Kontradiktion) jeweils konkret als eine andere Negativität (konträre Opposition) denkt, in sich aufsprengt. Arno Schmidt dient Simon als dritter Referenzautor, der – zusätzlich zur philosophischen Reflexion – das Theorem entwickelt, dass das falsche Leben eine eigentümliche, selbstverstärkende Art der Mimesis kennt.

Der dritte Teil des Bandes mit dem Titel »Leben verstehen im Medium von Ausdruck und Sprache« versammelt in sich drei Beiträge zur Frage nach der Vermitteltheit und Vermittlung des Verstehens von Leben; dabei wird auch die Lebendigkeit des Verstehens selbst thematisiert.

Gottfried Boehm befasst sich in seinem Beitrag »Der springende Punkt. Über ikonische Lebendigkeit« mit der Rolle der Lebendigkeit für das Bild und für dessen Verständnis. Im Ausgang von dem Rilke-Zitat »*Wisse das Bild*« versucht Boehm, das künstlich erzeugte ikonische Leben zu *wissen*, d.h. zu verstehen. *Das Bild wissen* heißt für Boehm aber nicht, es zum Spielball einer Theorie zu machen, sondern es von den eigenen Bedingungen seines Ausdrucks, vom ikonischen Logos her, zu verstehen. Dabei zeigt sich, dass ikonische Lebendigkeit mit dem artifizialen Bau des Bildes *insgesamt* zu tun hat. Der Punkt wird zum *springenden Punkt*, d.h. seine physische Fixierung geht einher mit sinnträchtigen *Wirkungen*. Er organisiert sich unter Bedingungen von *Differenz*. Das Phänomen *bewegter Differenz* erklärt Boehm mit dem jungen Hegel, mit dem sich Sinnprozesse am Leitfaden des Lebens auslegen lassen, das sich als anfängliches Teilen manifestiert.

Joachim Küchenhoff knüpft in seinem Beitrag »Das Verstehen-Wollen. Hermeneutische und psychoanalytische Gedanken« an die These von Emil Angehrn an, dass das Verstehen-Wollen oder der Wille zu verstehen – und nicht etwa der positive Sinnbesitz – entscheidend für die Frage nach dem Sinn ist. Im ersten Teil zeigt Küchenhoff, dass das Beharren auf abschließende Bedeutungszuschreibung entweder Stillstand oder totalitäre Einschließung erzeugt. Im zweiten Teil wird die Figur des Verstehen-Wollens – auch im Kontext der klinischen Empirie (Psychotherapie) – als

Struktur des Aufbruchs beschrieben. Im dritten Teil wird die intersubjektive Basis nicht allein des Verstehens, sondern auch des Verstehen-Wollens betont. Küchenhoff zeigt, dass das Verstehen-Wollen die Bereitschaft voraussetzt, sich einzulassen, sich zu verwickeln – um sich miteinander zu entwickeln. In seinen Überlegungen rekurriert Küchenhoff auf zahlreiche Kunstwerke der Documenta 13 des Jahres 2012.

Miriam Fischer-Geboers stellt sich in ihrem Text »Zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit. Die Sprache des Menschen« die Frage nach der Stellenwert der Sprache für das menschliche Leben. Dabei zeigt sie, dass die Sprache, das privilegierte Medium des Verstehens von Leben und Welt, neben all ihren positiven Funktionen und Fähigkeiten auch verschiedene Formen sprachlicher Gewalt aufweist. Im ersten Teil thematisiert sie mit Butler, Bourdieu und Foucault Typen der Gewalt, die auf den Handlungscharakter der Sprache zurückzuführen sind (»Gewalt *durch* Sprache«); im zweiten Teil skizziert sie mit Nietzsche, Heidegger und Derrida Formen der Gewalt, die sich in der Logik und Struktur der Sprache selbst aufweisen lassen (»Gewalt *der* Sprache«). Es zeigt sich für Fischer-Geboers, dass gewaltfreies Sprechen – im moralischen wie im transzendentalen Sinne – nicht möglich ist. Nichtsdestotrotz vermag es gerade die Sprache, den Anspruch einer Ethik der Sprache zu stellen.

IV. Dank

Unser Dank gilt dem Schweizerischen Nationalfonds, der die Tagung ›Leben verstehen‹ anlässlich der Emeritierung von Emil Angehrn, die am 07. und 08.12.2012 an der Universität Basel stattfand, finanziell unterstützt hat. Wir danken der Freiwilligen Akademischen Gesellschaft Basel, die uns bei der Finanzierung der Tagung sowie der Druckkosten dieses Bandes ebenfalls unterstützt hat. Nicht zuletzt möchten wir auch dem Philosophischen Seminar der Universität Basel für die materielle, institutionelle und praktische Unterstützung bei der Tagung sowie der Herausgabe des Bandes danken. Namentlich ist hier besonders Nadja Heller zu nennen, der ausdrücklicher und herzlicher Dank für die vielfältige Hilfe gebührt. Auch Mario Schärli möchten wir an dieser Stelle nicht unerwähnt lassen, der uns während der Tagung stets hilfsbereit zur Seite stand und beim Korrekturlesen der Texte, zusammen mit Ulla Schmid, eine große Hilfe war. Allen Referentinnen und Referenten der Tagung sei an dieser Stelle herzlich für die aktive Teilnahme, für die vielen intensiven und lebendigen Diskussionen sowie nicht zuletzt für die ausformulierten und weiter ausgereiften schriftlich verfassten Texte gedankt, die in diesem Band versammelt sind. Besonderer Dank geht an dieser Stelle an Emil Angehrn, dessen Emeritierung überhaupt den Anlass für

dieses Buch gegeben hat und dessen Abschiedsvorlesung wir in den Band mit aufnehmen durften. Unser Dank gilt auch Friedhelm Herborth und Marietta Thien für die freundliche Bereitschaft, den Band im Programm des Velbrück Wissenschaft Verlags aufzunehmen.