

Thiemo Breyer, Christian Grüny (Hg.)

Zu den halben Sachen selbst!

**Schriften zur Phänomenologie und Anthropologie**

Band 6

*Herausgegeben von*  
Thiemo Breyer

*Redaktion*  
Erik Norman Dzwiza-Ohlsen

*Wissenschaftlicher Beirat*  
Sophie Loidolt, Matthias Schloßberger, Michela Summa,  
Ingrid Vendrell Ferran, Maren Wehrle, Matthias Wunsch

Thiemo Breyer, Christian Grüny (Hg.)

# **Zu den halben Sachen selbst!**

Philosophische Zugänge  
zum Unfertigen

**wbg**Academic

wbg Academic ist ein Imprint der Verlag Herder GmbH  
© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2025  
Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg  
Kontaktadresse für Produktsicherheitsfragen: [produktsicherheit@herder.de](mailto:produktsicherheit@herder.de)  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

Satz und E-Book: Arnold & Domnick GbR, Leipzig  
Umschlaggestaltung: Arnold & Domnick GbR, Leipzig  
Umschlagmotiv: © funkyplayer / shutterstock

Printed in Germany

ISBN Print: 978-3-534-64198-7  
ISBN E-Book (PDF): 978-3-534-64199-4

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC International 4.0 (»Attribution-NonCommercial 4.0 International«) veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

# Inhalt

Einleitung . . . . .	7
DANIEL MARTIN FEIGE	
Zu den unbestimmten Sachen! Überlegungen zur logischen Grammatik geschichtlichen Verstehens im Ausgang von Gadamer . . .	27
MARC RÖLLI	
Autonomie und Idealismus. Zu einigen Halbwahrheiten der philosophischen und phänomenologischen Ästhetik . . . . .	49
HARALD A. WILTSCHKE	
Physik als ‚halbe Sache‘. Zur notwendigen Unabgeschlossenheit mathematischer Repräsentationen . . . . .	65
MICHAEL JENEWEIN	
Der unfertige Mensch. Günther Anders' phänomenologische Anthropologie . . . . .	91
SEBASTIAN LEDERLE	
Halbierungsverhältnisse. Funktion und Leistungssinn rhetorischer Philosophie bei Hans Blumenberg . . . . .	119
CHRISTIAN GRÜNY	
Skizze und Fragment. Die Fertigkeiten des Unfertigen . . . . .	159
ANNIKA SCHLITTE	
Verortung im Unfertigen. Der Begriff des Ortes zwischen Be- und Entgrenzung . . . . .	187

MARTIN GESSMANN

Halbe Sachen – halbe Menschen. Wie aus der Lösung einer  
Menschheitsfrage eine neue Menschheitsfrage wird . . . . . 211

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren . . . . . 253

# Einleitung

Halbe Sachen sind wenig erstrebenswert. Der Ausdruck suggeriert Liegegebliebenes, Aufgegebenes, sei es aus Desinteresse oder Unfähigkeit, Dinge, mit denen man nicht wirklich etwas anfangen kann. Im Zweifel sind sie nicht nur nutzlos, sondern geraten in den Weg und stören. Halbe Sachen sind nicht ein Typ von Gegenständen, Gedanken oder Projekten, sondern eine unfertige Schwundstufe von etwas, das eigentlich ganz und vollständig sein soll. „Die halben Sachen selbst“ klingt von hier aus wie ein Oxymoron, denn halbe Sachen sind gerade nicht sie selbst: Sie sind eigentlich etwas anderes, das nicht fertig geworden ist.

Natürlich kann man auch anders argumentieren. Die Vorstellung eines sich rundenden Ganzen ist spätestens seit dem 20. Jahrhundert problematisch geworden, und zwar in den verschiedensten Feldern – sicherlich in der Kunst, aber auch im Politischen und im philosophischen Denken. An seine Stelle sind offene und/oder fragmenthafte Formen getreten, die weder Vollständigkeit noch Endgültigkeit beanspruchen. Der Anspruch des Totalen erscheint zutiefst fragwürdig, und es ist seine Infragestellung, von der die wesentlichen Impulse ausgehen. So gesehen wären halbe Sachen nicht unbedingt Zeugnisse des Scheiterns, sondern emblematische Figurationen, oder vielleicht besser: Sie bezeugen die Notwendigkeit des Scheiterns bei der Herstellung von Totalität. Der Slogan „Zu den halben Sachen selbst!“, der Edmund Husserls Leitspruch ironisiert, würde dann die Zuwendung zu einem Zustand der Dinge fordern, der den menschlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten eher entspricht als ein Insistieren auf Vollständigkeit.

In der Phänomenologie selbst finden sich zahlreiche Anknüpfungspunkte für einen solchen Ansatz. Zu ihren wesentlichen Einsichten und methodischen Eckpfeilern gehört die Unabgeschlossenheit des Erkenntnisprozesses. Schon bei elementaren Wahrnehmungsanalysen, von denen die phänomenologische Arbeit immer wieder ihren Ausgang ge-

nommen hat, zeigt sich eine unaufhebbare räumliche und zeitliche Unvollständigkeit – Gegenstände können immer nur von einer Seite gesehen werden und zeichnen potentiell unendliche Explorationen vor, Melodien und auch sprachliche Äußerungen können nicht auf einen Schlag gehört und verstanden werden, sondern entfalten sich in der Zeit und sind insofern nie ganz gegenwärtig. In beiden Fällen ist dies gerade kein Mangel, keine der Unzulänglichkeit menschlicher Auffassung geschuldete Unvollkommenheit, sondern konstitutiv: Intentionale Objekte sind ganz da, gerade indem sie nie vollständig da sind.

Die Offenheit der phänomenologischen Erkundung impliziert auch eine Pluralität von Perspektiven. Unfertig ist die Perspektivität insofern, als jede Ansicht darauf gefasst sein muss, durch andere herausgefordert, in Frage gestellt und relativiert zu werden. Als leibliche Wesen ist unsere Erkenntnis durch Habitualisierungen und Automatismen geprägt, die das Unerwartete in gewohnte Bahnen lenken und so einen Umgang mit der Welt überhaupt erst möglich machen; kulturelle Differenzen sind auf diese Weise denkbar tief in unserem Wahrnehmen und Handeln verankert. Es ist die Herausforderung durch Andere und nur sie, die uns daran erinnert, dass unsere Perspektive nicht das Ganze ist, dass sie eine halbe Sache ist, die darauf wartet, durch andere komplementiert zu werden. Ob sich diese halbe Sache durch intersubjektiv validierbare Deskriptionen und auf ihnen aufbauende Argumente in einer generationenübergreifenden Forscher:innengemeinschaft aufheben lässt, wie Husserl oder auch Peirce es sich für die Philosophie und Wissenschaft dachten, oder ob sie in vielerlei Hinsicht irreduzibel ist, wie wir es im Hinblick auf kulturelle Differenzen sagen würden, ist eine offene Frage, die kaum endgültig beantwortet werden kann.

Es wäre eigenartig, ausgerechnet für einen den halben Sachen gewidmeten Band Vollständigkeit zu beanspruchen. Kein Sammelband kann die Kontingenz seines Entstehens ganz ablegen, und auch dem vorliegenden ist dies nicht gelungen. Dennoch decken die hier versammelten Beiträge auf exemplarische Weise verschiedene Bereiche ab, indem sie

sich bestimmten wissenschaftlichen Disziplinen und Methoden (Feige, Rölli, Wiltsche), spezifischen Autoren (Jenewein, Lederle) oder einzelnen Phänomenen und Motiven (Grüny, Schlitte, Gessmann) zuwenden. Dabei entsteht kein Gesamtbild – was der Grundidee zuwiderliefe –, aber doch eine facettenreiche Vorstellung davon, auf welche Weisen das Unfertige in unserer Welt und unserer kulturellen und wissenschaftlichen Praxis eine Rolle spielt.

DANIEL MARTIN FEIGE zeigt in seinem Kapitel „Zu den unbestimmten Sachen! Überlegungen zur logischen Grammatik geschichtlichen Verstehens im Ausgang von Gadamer“, wie John McDowell an Hans-Georg Gadamer's Hermeneutik anknüpft, und synthetisiert beide Ansätze zu einer produktiven Charakterisierung des Unfertigen im historischen Verstehen. Die Rezeption Gadamer's und McDowell's geschieht aus einem dialektischen Horizont heraus, in dem die programmatische Forderung „Zu den Sachen selbst!“ in ihrer widersprüchlichen Voraussetzung thematisiert wird. Dialektisch gesehen sind die Sachen nie ohne einen mittelbaren Bezug zum begrifflichen Denken gegeben. Dies ist ein Gedanke, den Feige von Gadamer's Theorie der Wirkungsgeschichte bis zum „Anti-Anti-Realismus“ McDowell's verfolgt, wobei erklärt wird, weshalb trotz dieser dialektischen Spannung ein Bezug auf Wahrheit und Geltung statthat.

Bei Gadamer zeigt sich diese dialektische Spannung schon in der Unterscheidung zwischen einem Herausarbeiten und einem Hineinprojizieren des Sinns. Erst durch diese Differenz kann verständlich werden, warum die Sache mehr ist als eine bloße rezeptionsseitige Projektionsleistung und auch, warum sie mehr sein muss, als was wir in ihr sehen. Verstehen kann für Gadamer nun nicht mehr allein darin bestehen, im Sinne Schleiermachers die ursprünglichen kulturellen Horizonte zu rekonstruieren. Eine solche historische Rekonstruktion kann für Gadamer den eigentlichen Anspruch an das Verstehen nicht einholen. Dieser lässt sich am ehesten mit einem therapeutischen Gespräch veranschaulichen.

Das therapeutische Gespräch wagt sich über die unmittelbar bewussten Horizonte des Patienten hinaus und versucht vielmehr dialogisch ein neues Verständnis zu erzielen.

Ferner ist dies so zu verstehen, dass Verstehen für Gadamer immer einen Bezug auf Wahrheit und Geltung hat. Es geht nicht allein um eine Rekonstruktion persönlicher Gründe und sozio-historischer Makrostrukturen, die eine bestimmte philosophische Position kontextuell bedingt haben, sondern um die Frage nach der generellen Geltung der Position als auch um die Frage, was die historische Position für unsere Gegenwart noch bedeuten kann. Dabei bleibt festzuhalten, dass die Kritik der Geltung historischer Positionen nur aus einer lebensweltlichen Situiertheit heraus erfolgen kann, die selbst wieder Geltung beansprucht. Gleichzeitig ist der gegenwärtige Sinnhorizont also immer mitkonstitutiv im Verstehen. Beide Aspekte verschränken sich in Gadamers Begriff der Wirkungsgeschichte. Verstehen eines historischen Textes folgt auf Grundlage eines traditionsdurchwirktem Vorverständnisses. Es gibt in diesem Sinne keinen unqualifizierten Zugang zum historischen Gegenstand. Feige betont jedoch, dass Gadamers Theorie des Verstehens in keinen relativistischen Perspektivismus mündet. Vielmehr geht es um verschiedene traditionelle Hinsichten die jeweils einzelne Aspekte *der* Wirklichkeit beleuchten. Derart, dass aus einem Dialog ein Lernerlebnis folgen kann, was insbesondere mit Verweis auf McDowell betont wird.

Wenn die Sachen uns jedoch nicht außerhalb der dialektischen Spannung gegeben werden können, so muss die Unbestimmtheit ihres Sinnes besonders betont werden. Zwar können verschiedene Deutungen den historischen Gegenstand in seinem Sinn graduell zu- oder abnehmend konkretisieren – insofern handelt es sich um keine relativistische Position – doch geht sie nicht in ihrer Deutung auf. Deutungen bleiben geschichtlich vermittelt, aber sie gehören zur konkreten Sinnexplikation des Gegenstandes. Es gibt keinen Gegenstand vor der Deutung und keine totale Deckung mit der Deutung. Feige geht daher auf McDowells Position des direkten Realismus ein. Ausgehend von Sellars

Unterscheidung des Raums der Gründe von dem Reich der Gesetze, sowie dessen These, dass Wahrnehmung von etwas als etwas im Raum der Gründe zu verorten sei und somit propositionalen Gehalt habe, unterscheidet McDowell Wahrnehmung als passive Betätigung vom Denken als aktiver Betätigung des begrifflichen Vermögens. Durch Rückgriff auf McDowell möchte Feige also die dialektische Spannung, in der der Zugang zu den historischen Sachen selbst nach Gadammers Konzeption der Wirkungsgeschichte steht, vertiefen. Dabei versteht er McDowells Überlegungen zur Sozialisierung und zum Erwerb einer zweiten Natur, also der in der Wahrnehmung und im Denken tätigen begrifflichen Apperzeptionen, als Verweis auf Gadammers Begriff der Tradition. Eine Verwurzelung in der eigenen Tradition erlaubt einen perspektivischen Zugang zu fremden, unbekanntem Sachen, deren Wert oder Sinn jedoch, wie Gadammers historischer Gegenstand, erlernbar sind. Im Gegensatz zu Gadamer, so Feige, ist McDowell jedoch keine hinreichende historische Situierung des eigenen philosophischen Theorieangebots und der Sachen selbst gelungen. Hier ist nun die Stelle, an der Gadamer McDowells „Anti-Anti-Realismus“ um einen wichtigen Aspekt bereichern kann. Erst durch Gadammers hermeneutische Grundlegung wird verständlich, warum auch das Verstehen im Lernerlebnis auf eine konstitutive Unfertigkeit verweist, ohne dass hieraus ein Relativismus folgen müsse. Unfertigkeit, so ein wesentlicher Impuls von Feiges Beitrag, darf nicht vor-schnell als Absage an jegliche Geltung verstanden werden.

MARC RÖLLI verfolgt im Kapitel „Autonomie und Idealismus: Zu einigen Halbwahrheiten der philosophischen und phänomenologischen Ästhetik“ das Unbehagen in der Ästhetik, das er im Spannungsfeld von künstlerischer Autonomie und ihrer gesellschaftlichen Situiertheit thematisiert. Dabei identifiziert er einen Fortbestand idealistischer Überzeugungen als Grundlage dieses Unbehagens. Einen Antwortversuch auf diese Spannung in der ästhetischen Theoriebildung findet er in der phänomenologischen Denktradition, wobei auch hier eine radikale Über-

windung der idealistischen Voraussetzungen nur teilweise umgesetzt wird. Als mögliche Antwort auf das Unbehagen in der Ästhetik entwickelt Röllli eine von Husserls Entwurf ausgehende Partialisierung der Lebenswelt. Hier sind die halben Sachen anzutreffen, die nicht länger durch ihren Rekurs auf das Ganze oder eine transzendente Sicherung verstanden werden können.

Autonomie und Heteronomie der Kunst sind dabei nicht scharf zu trennen. Schon bei Kant ist die ästhetische Autonomie nicht mit der Selbstzweckformel der praktischen Vernunft gleichzusetzen, sondern deutet auf eine Vorstellung des Naturschönen, wobei das künstlerische Genie hier als Medium einer von der Natur vorgegebenen Regel künstlerischen Schaffens verstanden wird. Das Genie wirkt nach einem Muster der Tätigkeit, das sich einem intellektuellen Zugang entzieht. Zugleich kommen dem Begriff der Autonomie im Idealismus Hegels „dogmatische Implikationen“ zu, indem das Kunstwerk Ausdruck der Idee wird, die ihre gesellschaftlichen und institutionellen Kontexte übersteigt. Das gelungene Kunstwerk wird so durch eine Aura der Abgehobenheit zur gesellschaftlichen Wirklichkeit definiert; es soll sich in diesem Bezug auf das Absolute selbst genügen. Diese Auffassung der Kunst wirkt nun im Hinblick auf das Zeitalter der Massenmedien antiquiert. Hier thematisiert die Kunst gerade das Reale, in einer Art und Weise, die diesem selbst fremd ist. Röllli zeigt hier, dass die Pole des ästhetischen Unbehagens – ästhetische Freiheit und Institutionalisierung – bereits die Auseinandersetzungen Kants und Hegels mit dem Kunstwerk strukturieren.

Wenn die Phänomenologie sich seit Husserl um eine Abgrenzung von Kant und Hegel bemühte, so bleibt doch auch der Rückbezug der Subjektivität auf lebensweltliche Grundstrukturen nicht frei von einer Idee ästhetischer Objektivität, wie sie dann insbesondere von Roman Ingarden als ästhetische Einstellung entwickelt worden ist. Und doch deutet sich für Röllli hier eine neue Art der Verschränkung an. Einerseits gibt es enge Berührungspunkte des Künstlerischen mit einer all-

gemeinen Wahrnehmungslehre, die das Projekt Kants erweitern soll. Gleichzeitig erhält das Künstlerische eine neue Dignität, indem es einen eigenen Zugang zur Wahrheit ermöglicht. Dies zeigt sich dann insbesondere bei Merleau-Ponty, für den Kunst das Abwesende in die Sichtbarkeit überführen soll. Kunst wird zu einem Prozess der Formierung von Erfahrung. Diese Konzeption antwortet auf das neue Kunstverständnis der Avantgardisten, wie etwa Paul Klee und Paul Cézanne.

Warum gelingt es der Phänomenologie dennoch nicht, das Unbehagen in der Ästhetik aufzulösen? Rölli identifiziert das philosophische Erbe der Phänomenologie als Ursache hierfür. Wenn die Lebenswelt auf einen versöhnenden Boden transzendentaler Subjektivität bezogen bleibt und eine immer angestrebte gegenständliche Einheit mitgesetzt wird, ist jeder unbewusste und „wilde“ (*sensu* Merleau-Ponty) Prozess des künstlerischen Schaffens letzten Endes doch Formierung einer ganzheitlichen Erfahrung. Der phänomenologische Impuls sollte stattdessen in einer von transzendentaler-idealistischer Wissenschaft befreiten Lebenswelt der „situativen Erfahrungsbedingungen“ münden, die durch die Kunst experimentell dargestellt wird. Auf der Grundlage dieser Neufassung der Lebenswelt plädiert Rölli für eine ästhetische Theorie, die sich von der Äquivokation der schönen Kunst mit der durch sie schimmernden sozialen Ordnung patriarchaler Hierarchien absetzt.

HARALD A. WILTSCHKE bestimmt im Kapitel „Physik als ‚halbe Sache‘. Zur notwendigen Unabgeschlossenheit mathematischer Repräsentation“, ausgehend von der Husserl-Rezeption des Mathematikers und Philosophen Hermann Weyl (1885–1955), die mathematische Darstellungsform in der Physik mit ihren Bezügen zur indexikalischen lebensweltlichen Situierung als defizitär im Hinblick auf ihren Geltungsanspruch. Auch eine mathematische Repräsentation der Wirklichkeit kann sich demnach nicht von einem Verweis auf konstituierende Subjektivität freimachen und der objektive Geltungsanspruch eines metaphysischen Realismus bleibt in diesem Sinne stets eine Präntention. Diese Halbheit der Physik wird argumentativ

durch einen Anschluss an Husserls berühmtes Gedankenexperiment der Weltvernichtung in den *Ideen I* und Weyls Überlegungen zum Koordinatensystem als Wiedereinführung der transzendentalen Subjektivität in die mathematische Repräsentation erschlossen.

Ausgehend vom § 49 der *Ideen I* gelingt es Wilsche, die Kernfunktion des Gedankenexperiments innerhalb der transzendentalen Phänomenologie herauszustellen. Wie Wilsche erläutert, besteht der Zweck einer vorgestellten „Vernichtung der Dingwelt“ nicht in der Einführung eines metaphysischen Idealismus, sondern im Aufweis eines notwendigen korrelativen Bezugs jeglicher Weltentwürfe auf ein konstituierendes Bewusstsein. Dabei soll nicht bloß die Angewiesenheit einer objektiven Realität auf konstituierendes Bewusstsein gezeigt werden, sondern – und in dieser Hinsicht lässt sich von einer Ablehnung eines metaphysischen Realismus sprechen, insofern dieser die eigenen Hypothesen verabsolutiert – zugleich die erfahrene Wirklichkeit durch den Verweis auf die Erfüllung in originärer Anschauung bestimmt werden. Die physikalische Methode, die Wilsche als Ausgangspunkt eines metaphysischen Realismus ansieht, versucht nun ein „radikaleres Objektivitätsideal“ einzuführen, indem von der notwendigen anschaulichen Erfüllung für ein lebensweltlich und leiblich situiertes Subjekt abstrahiert wird. Unter Bezugnahme auf Weyl kann argumentiert werden, dass die konsequente Ausschaltung subjektiver Elemente eine regulative Idee darstellt und das Telos der physikalischen Forschung beschreibt. Diese Idee fungiert als Norm für die Physik und manifestiert sich in einem kontinuierlichen Streben nach symbolischer Konstruktion. Ein abstraktes Koordinatensystem und die mathematische Transformationsregel ersetzen eine situierte Beobachtung und kinästhetische Zugänglichkeit des Wahrnehmungsfelds. Die Forderung nach Kovarianz aller relevanten Variablen und der Invarianz der physikalischen Gesetze gegenüber bestimmten Transformationen oder Koordinatensystemen spiegelt den neuen Objektivitätsanspruch in der Physik ebenso wider wie den Anspruch, von einer privilegierten Beobachterposition abzusehen.

Hier lässt sich mit Weyl nun ein Identifikationsproblem zwischen einem solchen abstrakten physikalischen Raum und empirischen Daten erkennen. Die Eigenschaften des idealen Raums führen zunächst zu einer Ununterscheidbarkeit einzelner Raumzeitpunkte und somit zu einem Problem der Re-Identifikation. Wenn nun die Physik auf diesem Umstand mit der Einführung eines Koordinatensystems reagiert, um Messungen sinnhaft interpretieren zu können, so handelt es sich laut Weyl um einen individuellen demonstrativen Akt, der die Rückkehr der transzendentalen Subjektivität in die mathematische Repräsentation bedeutet. In dieser Hinsicht wird verständlich, warum lebensweltlich situierte Subjektivität und mathematische Repräsentation aufeinander bezogen bleiben müssen, wenn Physik Vorhersagen bezüglich unserer Realität machen soll. Damit ergänzt Weyl Husserls Gedankenexperiment um einen umgekehrt verfahrenen Nachweis, der diesmal nicht vom bloßen Gewühl der Sinneswelt ausgeht, sondern von einer radikalen subjektlosen Weltvorstellung, die dem regulativen Ideal der Physik entspricht. Auch aus dieser Richtung zeigt sich, dass, sobald eine gewisse Sinnhaftigkeit angesetzt werden soll, eine leistende Subjektivität einbezogen werden muss. Auch die Physik schafft es demgemäß nicht, ihrem *telos* vollends zu entsprechen.

MICHAEL JENEWEINS Kapitel „Der unfertige Mensch. Günther Anders' phänomenologische Anthropologie“ stellt die Unfertigkeit in den Mittelpunkt des Denkens über den Menschen. Dies ist für sich mitnichten ein Alleinstellungsmerkmal im philosophisch-anthropologischen Diskurs – hier sei stellvertretend auf Gehlens Mängelwesen oder Plessners Postulierung des anthropologischen Grundgesetzes der natürlichen Künstlichkeit verwiesen –, doch Jenewein zeigt auf, durch welche methodischen Zugänge zur Frage nach dem Menschen sich Anders' Anthropologie von zeitgenössischen Alternativen unterscheidet. Er verortet Anders' Ansatz in der Phänomenologie und entwickelt einen Deutungsversuch, der über eine negative Charakterisierung hinaus ein positives Verständnis der anthropologischen Differenz ermöglicht.

Während Anders einerseits eine Engführung der menschlichen Existenz auf Heideggers „In-der-Welt-sein“ ablehnt, bleibt sein Ansatz in anderer Hinsicht dennoch der phänomenologischen Tradition treu. Anders möchte im Gegensatz zu Heidegger vielmehr ein Distanzverhältnis zur Welt betonen, das die Möglichkeit eröffnet, Erfahrung zu machen, während das Tier sich in einer instinktiv erschlossenen Umwelt erschöpft, wodurch seine Welt „a priori“, wie Jenewein schreibt, bestimmt ist. Heideggers „In-der-Welt-sein“ als existenziale Bestimmung des Menschen wird von Anders als symbiotische Verschmelzung des Menschen mit seiner Umwelt gedeutet, die die spezifisch menschliche Unfertigkeit und seinen „Hunger nach Welt“ geradezu unterlaufe. Auf Grundlage dieser Heidegger-Kritik entwirft Anders nach Jenewein das „Insein als Insein in Distanz“ im Sinne einer anthropologischen Differenz. Dabei bedient sich Anders nicht nur vereinzelt phänomenologischer Motive, wie etwa Plessner es zuweilen tut, sondern sein ganzer Ansatz, so Jenewein, ist phänomenologisch und somit wesentlich von der Philosophischen Anthropologie der „Kölner Konstellation“ (Scheler – Plessner – Hartmann) zu unterscheiden. Anders verbleibt nicht nur bei einer phänomenologischen Analyse einzelner Gemütszustände, sondern möchte die menschliche Erfahrung an sich phänomenologisch aufweisen. Jenewein verweist im Zusammenhang mit dem Versuch, zeigen zu wollen, wie es ist, unfertig zu sein, auf die Erfahrung des Kontingenzschocks. In einer hyperbolischen Annäherung versucht Anders genau die typische Situation des Menschen zu beschreiben und sieht sie in einer Erfahrung der „Nicht-Identifikation“ mit der fremden Welt, in die er hineingeworfen ist, die aus seiner existenziellen Enthobenheit aus der Welt folgt. Jenewein versteht dies in expliziter Nähe und als Vorwegnahme von Sartres pathologischer Deutung der ontologischen Freiheit.

Über diese rein negative Bestimmung der menschlichen Existenz hinaus bietet Anders jedoch über den Stilbegriff eine positive Deutung derselben. Die Wichtigkeit des Stilbegriffs bei Anders zeigt Jenewein einerseits anhand der Erzählung „Der Mensch halbgebacken, also frei“, an-

dererseits anhand des Briefwechsels mit Hannah Arendt. Darüber hinaus versucht Jenewein eine ideengeschichtliche Kontinuität zu Heinrich Wölfflins Unterscheidung von malerischem und linearen Stil aufzuzeigen, dessen Konzeption Anders in einer kunstgeschichtlichen Rezension von 1926 explizit aufgriff. Wölfflins Stilbegriff ist als Erweiterung der transzendentalen Ästhetik aufzufassen, sodass neben Zeit und Raum auch eine Stilprägung zu den notwendigen Formen der Anschauung gehören. Dabei handelt es sich in der Entgegensetzung von malerischem und linearen Stil um die Beschreibung von notwendig-logischen Relationsphänomenen, die ein denkbares Verhältnis einzelner Bildteile zueinander umfasst. Dieser formale Rahmen ermöglicht nun in der Kunst verschiedene Stilmöglichkeiten. Anders, so die These Jeneweins, überträgt dieses formale Apriori jeglicher Stilentwürfe auf den Menschen, der sich in irgendeinem Stil zu seiner Unfertigkeit verhalten muss. Damit eröffnet sich eine mögliche Rekonstruktion der ontologischen Verfasstheit des Menschen als Zusammenspiel eines Heidegger'schen „In-der-Welt-seins“ mit einem „Frei-von-der-Welt-sein“. Ein solcher formaler Rahmen bestimmt die anthropologische Situation, sprich die Unfertigkeit des Menschen, näher. Aber auch in diesem Rahmenverhältnis bleiben die konkreten Stilentwürfe kontingent. Anders' Anthropologie lässt sich somit als Versuch verstehen, die menschliche Halbheit theoretisch nachzuzeichnen, ohne ihre materiale Unbestimmtheit zu tilgen.

SEBASTIAN LEDERLE thematisiert in seinem Kapitel „Halbierungsverhältnisse. Funktionsverlust und Leistungssinn anthropologisierender Philosophie bei Hans Blumenberg“ die Spezialisierung der Einzelwissenschaften und ihre Unabhängigkeit von der vereinheitlichenden Idee einer *prima philosophia*, die nicht zuletzt Husserl als Ausdruck einer Krise der europäischen Vernunft verstanden hatte. Lederle verfolgt das Denken Blumenbergs und dessen Motiv, dass die Philosophie selbst zu einem bloßen Spielraum der „Halbheiten“ geworden ist. Damit zeigt Lederle Blumenbergs Abkehr von einem Optimismus der Vernunft, wie er

noch bei Husserl zu finden ist, ohne damit zugleich der Philosophie ihre Legitimation zu rauben. Philosophie bleibt bedeutungsvoll für den Menschen, indem sie durch den Bezug zur Lebenswelt ein Sensorium für die Verletzlichkeit des Menschen entwickelt.

Ein Funktionsverlust der Philosophie für den Bereich der reinen Theorie und der neuzeitlichen Technisierung wird dabei vorausgesetzt. Blumenberg versucht allerdings auch, die Grenzen eines autarken Denkens selbst aufzuzeigen. Lederle verdeutlicht dies anhand von Blumenbergs Vorwurf, dass Husserls Phänomenologie die Bewusstseinsleistung der Erinnerung nicht erklären könne. Wenn der retentionale Abfluss prinzipiell unbegrenzt ist, dann kann laut Blumenberg die faktische Selektion an Inhalten, d. h. die Funktion der Aufmerksamkeit in der Erinnerung nicht aus dem reinen transzendentalen Ego abgeleitet werden. Vielmehr wird die Fragmentierung von Erlebnisspuren erst durch den empirisch faktischen Menschen verständlich – eine Anthropologisierung „durch die transzendentalphänomenologische Hintertür“, wie Lederle schreibt. Damit drängt sich der Verdacht auf, dass ein standortunabhängiges Denken, wie es vermeintlich durch Epoché und Reduktionen gewährleistet werden soll, nicht möglich ist. Die Philosophie bleibt somit bezogen auf einen rhetorischen Index und wird überhaupt zu einer „Selbstüberredungspraxis“, die ihre eigenen Prämissen erfinden muss.

Ohne ihr apodiktisches Fundament und angesichts des Verlusts ihres historisch formulierten Geltungsanspruchs ist die Kontinuität der Philosophie für Blumenberg in erster Linie durch die lebensphilosophische Vorstellung der Selbsterhaltung zu erklären. Bleibt die Philosophie in der Welt der Wissenschaft heimatlos, ist sie dennoch eine menschliche Technik, die auf ein grundlegendes menschliches Bedürfnis nach Bedeutsamkeit antwortet. Sie fungiert als anthropologische Operation der Distanzschaffung. Auf die existenzielle Herausforderung des Unbekannten und der Risiken der Alltagswelt reagiert sie mit einem „Situationssprung“, der die unbekanntes Horizonte einer ungewissen Zukunft mit Sinn füllt. Gerade die vagen und offenen Situationen, die sich nicht

durch reine Theorie sicher bestimmen lassen, müssen pragmatisch-operativ bewältigt werden.

Das Mittel der Philosophie besteht einerseits in der Begriffsbildung und andererseits im Hinterfragen bestehender Begriffsangebote. Die Philosophie führt aus der Unmittelbarkeit der existenzbedrohenden Situation in eine mittelbare, durch Begreifen und Begriffsbildung entthobene Situation. In dieser präventiven Funktion bringt die Philosophie nicht länger abgeschlossene apodiktische Wahrheiten hervor, sondern eine Halbheit, von der Andere rhetorisch überzeugt werden müssen und deren Bedeutungsangebot in einem „transindividuellen wie generationellen Prozess“ immer von neuem die „Probe auf die Affizierbarkeit“ gestellt werden muss. So zeigt sich in der Anthropologisierung der Philosophie, dass gerade der Verlust ihrer wissenschaftlichen Notwendigkeit ihr ein motiviertes Interesse zugrunde legt. Die hervorgebrachten Halbheiten helfen uns, etwas über uns zu erfahren, „was sich sonst nicht sagen lässt“, ohne dabei einen unerschütterlichen Grund der Gewissheit benötigen zu müssen. Philosophie ist, wie Lederle nahelegt, in unserer Lust fundiert, uns als bedeutungsvolle Wesen in einer verlässlichen Umwelt zu erfahren.

CHRISTIAN GRÜNY entwickelt in seinem Kapitel „Skizze und Fragment. Die Fertigkeiten des Unfertigen“ eine heuristische Annäherung an die halben Sachen durch die kunsttheoretische Unterscheidung von Skizze und Fragment. Dabei lassen sich wesentliche Eigenschaften beider Phänomene in Bezug auf die Zeitlichkeit sowie in ihrem Verhältnis zum nicht verwirklichten Ganzen aufzeigen.

Das Interessante von Skizze und Fragment im Vergleich zu sonstigen Produktionen liegt nach Grüny in ihrem Charakter des Unfertigen, der ihnen einen ungebrochenen „Anspruch auf Gegenwärtigkeit“ verleiht, während das abgeschlossene Ganze leicht von der geschichtlichen Entwicklung überholt zu werden scheint. Neben dieser prinzipiellen Offenheit des Unfertigen unterscheidet Grüny die spezifisch zeitlichen

Aspekte von Skizze und Fragment. Während die Skizze einen Hervorbringungsprozess bezeichnet, der zügig und ohne größere Vorbereitung erfolgt, ist das Fragment auf einen einzelnen Gegenstand bezogen, der in der Vergangenheit Zerstörung und Zerfall ausgesetzt gewesen ist. Dabei scheidet sich auch ihr Bezug zum Fertigen. Denn die „Skizze ist noch nicht fertig, das Fragment ist es nicht mehr“. Dabei ist die Skizze gleichzeitig eine Reduktion des Dargestellten auf das Wesentliche und oszilliert zwischen Wissenschaft und Kunst, indem sie Abstraktion und Anschaulichkeit verbindet. Die gelungene Skizze wird hier von Grüny als eine Geste verstanden, die Situation und konkrete Leiblichkeit ausdrückt. Phänomenologisch wird in diesem Zusammenhang auf den Begriff des Stils bei Husserl und Merleau-Ponty zurückgegriffen. Husserls Stilbegriff bezeichnet die notwendige Unvollständigkeit und Offenheit der Horizonte in der Dingwahrnehmung und wird von Grüny als eine Metapher für eine Form der Bestimmtheit verstanden, die zwischen Fixiertheit und Kontingenz schwankt. Der Stil ist in diesem Zusammenhang eine äußere, allgemeine Regel des Und-so-weiter und beschreibt auf diese Weise treffend den abstrakten Charakter der Skizze. Merleau-Ponty hingegen entwickelt den Stilbegriff im Ausgang von Hegels Philosophie als eine intuitiv und mit einem Schlag leiblich aufgefasste Identität. Im Gegensatz zu Husserl verweist Merleau-Pontys Verständnis auf eine verkörperte und individualisierte Anschaulichkeit des Allgemeinen. Diese Verschränkung von Individualisierung und Allgemeinheit stellt für Grüny eine Vordeutung der Skizze auf die Zeichnung dar. Durch beide Stilbegriffe lässt sich die Skizze als gestische Darstellung eines Wesens und als eine Praxis des Ausdrucks verstehen.

Das Fragment ist wie die Skizze unvollständig, doch im Kontrast zu ihr ist es eine konkrete Darstellung. Es bezeichnet einen Topos der Bezugnahme für die Nachgeborenen. Grüny verweist hier auf die Skulptur in der Bildhauerei. Trotz der materiellen Verstümmelung ist im Fragment ein Ganzes virtuell anwesend und verweist auf die ursprüngliche Perfektion der alten Meister. In dieser Spannung zwischen Perfektion und Imperfek-

tem kommen die Beschaffenheit der Sache und ihre Temporalität zusammen. Gerade weil das Fragment in seiner Imperfektion perfekt ist, kann es als virtuose Geste des Unperfekten nicht nachgeahmt oder vollendet werden. Als zerstörte Hinterlassenschaft werden Fragmente zusammengesetzt und in dieser Rekonstruktion liegt zugleich der Verweis auf die anderen, verlorenen Teile sowie das virtuelle Ganze. Für das Fragmentarische sind somit die Lücken und Differenzen konstitutiv. Grüny spricht in diesem Zusammenhang von einem „System von Unverbundenem“. Diese Motive verortet Grüny vor allem in Theodor W. Adornos Ästhetik und dessen Kritik an einer Ideologie schrankenloser Darstellbarkeit. Das Fragment ist durchzogen von einer Skepsis gegenüber der Darstellbarkeit und Sagbarkeit. Im Fragment zeigt sich eine unfertige Welt an, die in einer optimistischen Lesart vermittelt, dass es auch anders hätte sein können.

Wenn ANNIKA SCHLITTE in ihrem Kapitel „Verortung im Unfertigen. Der Begriff des Ortes zwischen Be- und Entgrenzung“ den Ort durch den Gegensatz von Be- und Entgrenzung auffasst, zeigt sich bereits, dass sich hier ein dynamisches, von der menschlichen Praxis und Existenz her bestimmtes, Verständnis des Ortes entfaltet. In diesem Sinne findet Schlitte in der zeitgenössischen Kunst Anschauungsmaterial, das ein solches Ortsverständnis und den Ort selbst als Unfertiges sichtbar macht. Um eine Verbindung des Ortes mit dem Unfertigen als Resultat eines dynamischen Wechselspiels von Be- und Entgrenzung vornehmen zu können, bricht Schlitte zunächst mit einem gängigen Verständnis des Ortes als unbeweglichem Hintergrund möglicher Bewegung (Aristoteles) sowie der Reduktion des Ortes auf den indexikalischen Raum der Geometrie. Stattdessen geht Schlitte von einer phänomenologischen Philosophie des Ortes aus (entwickelt etwa von Edward Casey und Jeff Malpas), deren zentrale Motive sie abschließend mit der Ortsspezifität in der zeitgenössischen Kunst verbindet.

Orte werden einerseits als begrenzte Einheiten aufgefasst, aber ihre Ränder oft nicht in festen Konturen gegeben. Schlitte betont hier die re-

gionale Einbettung von Orten. Orte stehen immer in einem abgrenzenden oder durchlässigen Beziehungsgeflecht zu anderen Orten. Während eine feste Grenzziehung auf abstrakte, politische Willensbildung verweist, zeigt letztere Möglichkeit eine wesentliche Eigenschaft des Ortes, der nicht zwingend auf physikalische Strukturen reduzierbar ist, sondern sich in erster Linie als fluide Bedeutungs- oder Sinneinheit konstituiert. Ein durchlässiges, fließendes Verhältnis veranschaulicht Casey durch das Beispiel eines Flusses, der sein Flussbett zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich ausfüllt.

In dieser Hinsicht ist es die Versammlungskraft des Ortes, die verständlich macht, wie Orte trotz ihrer unscharfen Konturen als vereinheitlichte Phänomene verstanden werden können. Diese Versammlungskraft – oder Anziehungskraft, wie Heidegger sie nennt – umfasst sowohl Dinge und Lebewesen als auch Erfahrungen und Geschichte (beispielsweise der identitätsstiftende Erinnerungsort einer sozialen Gemeinschaft). In dieser Hinsicht zeigt sich hier ein Moment der Dynamik, da die von einem Ort ausgehende „Bewegung der Attraktion“, wie Schlitte schreibt, aus einer prinzipiellen Zugänglichkeit des Ortes herrührt. Die Möglichkeit, sich zu verorten, ist zugleich durch das bereits am Ort Versammelte gestiftet. Die Einheit des Ortes ist demnach nicht quantitativ messbar, sondern beruht auf der Qualität, bestimmte Dinge und Menschen zusammenführen zu können und von ihnen mitbestimmt und gestaltet zu werden. Dies erlaubt es Schlitte, stärker die gemeinsame Nutzung des Ortes zu betonen und das Ortsverständnis als Konstituens des Politischen hervorzuheben, womit es ihr gelingt, Caseys Fundierung des Ortes durch den Eigenleib zu ergänzen. Erst vor dem Hintergrund der konkreten Verortung kann sich ein öffentlicher Raum, wie Hannah Arendt ihn beschreibt, entwickeln.

Damit zeigt Schlitte, wie ein zunächst statisches Verständnis des Ortes in eine dynamische Perspektive überführt werden kann, in der Prozesse und Praktiken der Verortung im Zentrum stehen. Dies lässt sich insbesondere an der *Land Art* demonstrieren, die den Ort der natür-

lichen Landschaft zum integralen Bestandteil des Kunstwerkes werden lässt. In der Hinwendung vom sterilen euklidischen Raum zum Naturraum wird das Unförmige und durchlässig Konturierte zum performativen Rahmen des Kunstwerks. Kontinuierliche Veränderung, aber auch Vergänglichkeit durch Witterung und andere Natureinwirkungen, zeichnen ein prinzipiell unfertiges Kunstwerk, dass sich gerade im Offenen und Ungewissen verortet.

MARTIN GESSMANN'S Kapitel „Halbe Sachen – halbe Menschen. Wie aus der Lösung einer Menschheitsfrage eine neue Menschheitsfrage wird“ versucht hermeneutisch, die menschliche Situation im digitalen Zeitalter zu erschließen. Ausgehend von der Entwicklung der industriellen Gesellschaft und sie begleitender Entfremdungsdeutungen zirkuliert Gessmanns Beitrag um die Halbheit des modernen Menschen, die sich als prometheische Konsequenz der technischen Errungenschaften zeigt. Während Gessmann die Künstliche Intelligenz, mit ihrer fehlenden Emotionalität und Uneigentlichkeit, zu einer Bestimmung der anthropologischen Differenz nutzt, zeigt er doch zukünftige Entwicklungspotentiale des technologischen Fortschritts an, die ein menschliches Alleinstellungsmerkmal zu nivellieren drohen. Werden die auf künstlicher Intelligenz basierenden Textgeneratoren (wie z. B. ChatGPT), zu mehr als bloßen Automaten des *common sense* – nämlich zu autopoietischen Maschinen, die ihre eigenen Codes schreiben –, zeigt sich im Sinne Adornos und Horkheimers eine fatale Umwendung der Aufklärung, die einen unumkehrbaren Selbstschwund nach sich zieht. Damit legt Gessmann einen kulturpessimistischen Deutungsversuch der Mensch-Maschine-Beziehung vor, der sich anhand von drei Entwicklungsstadien entfaltet. Von der Forderung nach den Sachen selbst im 19. Jahrhundert im Zusammenhang mit der augenscheinlichen Rohheit der industriellen Produkte leitet Gessmann zur resignativen Beschränkung auf die halben Sachen im 20. Jahrhundert über. Das 21. Jahrhundert zeigt sich zunächst als trügerische Wiederherstellung menschlicher Ganzheit, die jedoch

jene oben erläuterten Horizonte mit sich führt, die Gessmann als dystopisches Techno-Szenario entwirft.

Der Verlust der Ganzheit in Bezug auf die Fertigung und Rezeption industrieller Güter bereitet eine technikphilosophische Reflexion der menschlichen Verfasstheit vor. Zeigt sich noch in Heideggers Zeug-Analyse eine funktionale Rückbindung der technischen Umwelt auf den Menschen, sprich eine Anthropozentrierung, weist Gessmann mit Bezug auf Luciano Floridi auf eine Umkehrung dieses Verhältnisses hin. In der technischen Umwelt, in der Apparate strikte Aufgaben haben, wird der Mensch vielmehr ein Erfüllungsgehilfe der Technik, indem er zwischen den spezialisierten technischen Akteuren im Herstellungsprozess vermittelt. Der Mensch wird in dieser Hinsicht zur Peripherie der Technik. Gleichzeitig sind die technischen Produkte, so die These, lediglich an bloße Weiterverwertung orientiert und dienen nicht mehr zur persönlichen Aneignung.

Mit dem vermehrten Aufkommen von Assistenzsystemen und Applikationen im 21. Jahrhundert ließe sich hingegen wieder eine menschliche Rezentrierung beobachten, die mit Erik Brynjolfsson in der technischen Utopie eines digitalen Athens ihren mythischen Fluchtpunkt findet. Durch die Hilfe von Maschinen – anstelle von Sklaven, wie im antiken Vorbild – könnten wir von der täglichen Arbeit befreit werden und wie die antiken Philosophen Muße zur philosophischen Kontemplation und politischen Willensbildung finden. Dieser optimistischen Sicht ist aber mit Hans Moravec auch eine pessimistischere Prognose entgegenzusetzen, die kreative und akademische Berufssparten von einer „digitalen Sintflut“ bedroht sieht, wenn nämlich die Assistenzfunktion der Technik übererfüllt wird und künstliche Intelligenz vom bloßen Helfer wieder zum Akteur wird. Dabei denkt Gessmann eine technische Transformation, in der künstliche Intelligenz nicht länger bloße Werk-tätigkeit übernimmt, sondern dank technischer Quantensprünge zu Kommunikation und Kooperation befähigt wird und in die Sphäre politischer Handlungen gelangt. Dieser Einbruch in die Domäne des genuin

Menschlichen ist für Gessmann auch als fatale Teleologie der rezentrischen Renaissance zu verstehen, die letztlich zum in der Moderne widerfahrenen Weltchwund einen in der digitalen Zukunft sich abzeichnenden Selbstchwund bedeutet. Statt allein halber Sachen wären es nun auch die Lebenswirklichkeit des halben Menschen, die eine philosophische Herausforderung darstellt.

\* \* \*

Ausgangspunkt dieses Bandes war die internationale Tagung „Zu den halben Sachen selbst! Phänomenologie des Unfertigen“, die vom 6.–7. Mai 2021 als Online-Veranstaltung der Universität zu Köln von Thimo Breyer organisiert wurde. Die meisten der hier versammelten Kapitel sind dort in der einen oder anderen Form als Vorträge gehalten worden. Wir danken den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Konferenz für ihre Präsentationen und Diskussionsbeiträge sowie den Autorinnen und Autoren für ihre schriftlichen Beiträge. Ein besonderer Dank gilt Philipp Battermann vom Kölner Husserl-Archiv für seine Hilfe bei der editorischen Bearbeitung des Bandes. Schließlich danken wir Jan-Pieter Forßmann und Lea Eggers von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft für die technische Unterstützung sowie die reibungslose Drucklegung.

Fumone und Witten im März 2024  
Thimo Breyer und Christian Grüny

