

Gesammelte Schriften

Günter Dux

Die Logik in der Geschichte des Geistes

Der Prozess der Säkularisierung



Springer VS

Gesammelte Schriften

Band 8

Mit den Gesammelten Schriften von Günter Dux werden dessen grundlegende Arbeiten zur Kognition und Normativität wieder zugänglich gemacht. Die Arbeiten sind Bausteine einer sozialwissenschaftlichen Theorie, die den Bildungsprozess der humanen Lebensform und deren Entwicklung historisch-genetisch zu rekonstruieren sucht. Der Bogen der Rekonstruktion ist weit gefasst. Er reicht von den Anfängen der humanen Lebensform in der Evolution der Gattung bis zu den historisch späten Problemen der Gerechtigkeit, der Demokratie und deren Legitimation in unserer Zeit. Das entschieden kausativ-konstruktive Verständnis der humanen Lebensform hat in der historisch-genetischen Theorie der Kultur seinen Niederschlag gefunden.

Dux sieht die Entwicklung der Kultur von einer Logik in der Geschichte des Geistes bestimmt. In ihr gewinnt die Ausbildung der Religion in der Frühzeit der Geschichte eine konstitutive Bedeutung. In der Moderne gerät die auf ein Absolutes am Grunde der Welt verpflichtete Logik der Religion in Konflikt mit der Logik einer säkular verstandenen Welt. In den Arbeiten zur historisch-genetischen Theorie der Gesellschaft liegt der Gesellschaft als bestimmende Organisationsform Macht zugrunde. Sie bestimmt deren Bildungsprozess und zieht sich als Spur durch das Verhältnis der Geschlechter. In der Geschichte hat Macht sich früh schon zur Herrschaft zu entwickeln vermocht. In der Demokratie der Gegenwart ändert Macht erneut ihre gesellschaftliche Verfasstheit dadurch, dass sie der systemischen Verfasstheit der Ökonomie des Kapitalismus integriert ist.

Weitere Bände in der Reihe <http://www.springer.com/series/15567>

Günter Dux

Die Logik in der Geschichte des Geistes

Der Prozess der Säkularisierung

Günter Dux
Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg, Deutschland

Gesammelte Schriften

ISBN 978-3-658-17380-7

ISBN 978-3-658-17381-4 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-658-17381-4>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2018

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Inhalt

Teil I
Einführung

Die Logik in der Geschichte des Geistes 3

Teil II
Aufsätze zur Logik in der Geschichte des Geistes

Die ganze Geschichte im Blick 57

Geistesgeschichte als Gattungsgeschichte 85

Zur Strategie einer Soziologie der Erkenntnis 103

Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes 139

Die Genese der Philosophie in der Geistesgeschichte
der Menschheit 183

Die Genese der Philosophie 215

Radikale Historisierung 235

Die Archäologie der Ideengeschichte 253

Teil III**Aufsätze zur Erkenntniskritik und andere Arbeiten**

Helmuth Plessners philosophische Anthropologie im Prospekt	277
Für eine Anthropologie in historisch-genetischer Absicht	331
Das Problem der Logik im historischen Verstehen	351
Gegenstand und Methode	377
Zur prozessualen Logik historischen Verstehens	419
Subjekt und Gegenstand im Erkenntnisprozeß historischen Verstehens	437
Das Subjekt in der Grenze der Gesellschaft	451
Nietzsches Philosophie der Moral	485

Teil IV**Aufsätze zu Moral – Recht – Politik**

Was soziale Gerechtigkeit meint	523
Gesellschaft, Norm und Recht in der prozessualen Logik der Moderne	537
Das Recht als Problem der Gesellschaft	569
Normen und ihre Geltung im Verständnis der prozessualen Logik der Neuzeit	605
Der Täter hinter dem Tun	639
Demokratiethorie und Europäische Integration	677
Gerechtigkeit: Die Wahrheit der Demokratie	705

Die Zeit am Ganges 733

Studien zur vorindustriellen Kausalität 755

Teil V
Das Gilgamesch-Epos

Liebe und Tod im Gilgamesch-Epos 789

Drucknachweise 833

Personenregister 837

Sachregister 841

Teil I

Einführung

Die Logik in der Geschichte des Geistes

1 Das Erkenntnisinteresse

1.1 Was Geist meint

Die Annahme, dass es eine Logik in der Geschichte des Geistes geben könnte, wird man schwerlich in der historischen und auch nicht in der philosophischen Literatur der Gegenwart finden. Philosophiegeschichtlich war es ein großer Wurf der Hegelschen Philosophie der Geschichte, die Logik des Absoluten auch als Logik der Geschichte zu verstehen.¹ Neuerlich ist auch Jaspers Ausarbeitung der Logik auf ihre Relevanz für eine Logik in der Geschichte untersucht worden.² Allein, in der gegenwärtigen Philosophie ist der Gedanke, der Geschichte könne in ihrer Entfaltung eine Logik innewohnen, sehe ich recht, nicht einmal als ein möglicher Gedanke in die Diskussion gekommen. Es gibt sie gleichwohl. Um zu verstehen, was gemeint ist, muss man den Zugang zur Logik der Geschichte allerdings nicht in einer Geistigkeit oberhalb der realen Lebensformen der Menschen suchen, nicht in einem Stratum, in dem sich in den Köpfen Weltanschauungen formieren, man muss ihn dort suchen, wo sich die Geistigkeit der Lebensform des Menschen ausgebildet hat: im systemischen Verbund der Organisationsformen des Handelns, Denkens, Sprechens. In eins mit ihnen hat sich das Subjekt ausgebildet, jenes Organisationszentrum des Menschen, von dem dessen Lebensführung ihren Ausgang nimmt. Ich werde seinen Bildungsprozess erörtern. Nur wenn

1 M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, S. 60 ff.; T. Bautz, Hegels Lehre von der Weltgeschichte. Zur logischen und systematischen Grundlegung der Hegelschen Geschichtsphilosophie. G. Dux, Die unzeitgemäße Genialität der Hegelschen Logik der Geschichte. In diesem Band.

2 A. Kiel. Von der Geschichte der Logik und der Logik in der Geschichte.

man den Ausgang von den Grundlagen der realen Lebensführung nimmt, lässt sich auch die Logik der Ideen bestimmen, die in den Köpfen der Menschen deren Selbstverständnis bestimmen und gemeinhin als deren Weltanschauung klassifiziert werden. Es gibt auch sie.

In der Moderne ist es nicht länger möglich, unbesehen von einer Logik zu reden, die als Logik des Geistes verstanden werden soll. Geist ist zu einem Problem-begriff geworden. Geist kann im aufgeklärten Verständnis der Moderne nicht länger als Manifestation eines Absoluten am Grunde der Welt verstanden werden, er kann aber auch nicht in eins mit dem Bildungsprozess der menschlichen Lebensform in der Evolution der Prozessualität der Natur zugerechnet werden.³ Im reflexiv aufgeklärten Verständnis der Moderne ist zwar nicht zweifelhaft, dass aller Geistigkeit die naturale Verfasstheit des Menschen unterliegt, sie hat im Gehirn ihren naturalen Bodensatz, sie kann jedoch gerade nicht der Natur selbst zugerechnet werden, auch nicht der Natur des Gehirns. Geist, wie er die Lebensformen des Menschen bestimmt, muss in der Moderne als ein Konstrukt verstanden werden, das auszubilden dem Menschen selbst im Bildungsprozess der humanen Lebensform möglich wurde. Sein Bildungsprozess ist an den Erwerb der Handlungskompetenz gebunden. Die aber hat sich in der Interaktion mit der Außenwelt formiert. Seine anfänglichen Formen vermochten deshalb durch eine historische Entwicklung, nach deren Logik wir fragen, in der Geschichte überholt zu werden. Heute, unter der Vorgabe einer säkular verstandenen Welt, muss Geist mithin als ein medial verfasstes Konstrukt des Menschen verstanden werden, das durch den Bildungsprozess seiner Lebensform nicht nur möglich geworden ist, das sich vielmehr hernach in der Interaktion mit der Außenwelt auch hat entwickeln lassen. Wenn es deshalb in der Einführung zu dem vorliegenden Band darum geht zu klären, was gemeint ist, wenn wir nach der Logik in der Geschichte des Geistes fragen, so fragen wir nach einer Geschichte des Geistes, wie sie sich aus dem Bildungsprozess der humanen Lebensform heraus ausgebildet und hernach entwickelt hat. Es scheint mir deshalb ratsam, die Bedingungen seines Bildungsprozesses noch einmal zu nennen.

1.2 Die Evolution des Gehirns

Man tut gut daran, im Bildungsprozess des Geistes zwei Epochen zu unterscheiden: Zum einen die der Evolution der humanen Lebensform vom Beginn des Pleistozäns; sie umfasst in etwa 2 Millionen Jahre. In eben diesem Zeitraum ist die

3 So Th. Goernitz und B. Goernitz, Die Evolution des Geistigen – Quantenphysik – Bewusstsein – Religion.

biologische Verfasstheit des Homo sapiens ausgebildet worden. In der Phase der Evolution der humanen Lebensform ist mit dem Bildungsprozess der humanen Lebensform auch dessen geistige Lebensform ausgebildet worden. Zum andern die Geschichte der kulturellen und geistigen Lebensformen diesseits einer virtuellen Schnittlinie zwischen Evolution und Geschichte. Ihren Beginn wird man in einem Zeitraum von 200 000 bis ca. 150 000 Jahren gelegen sehen. Mit ihr beginnt die Geschichte im eigentlichen Sinn. Uns geht es in dieser Untersuchung um die Logik in der Geschichte des Geistes diesseits der virtuellen Schnittlinie. Ich habe den Bildungsprozess der geistigen Lebensform in der Evolution des Menschen andern Orts eingehend erörtert,⁴ hier geht es zwar bereits um die Logik ihrer Entwicklung in der Geschichte, ohne den evolutiven Hintergrund lässt sich die Entwicklung des Geistes in der Geschichte jedoch nicht verstehen. Ohne den evolutiven Hintergrund lässt sich insbesondere nicht verstehen, dass die Geistigkeit der humanen Lebensform nicht auch einer Prozessualität der Natur zugerechnet werden kann.

Der in der Evolution eingeleiteten Ausbildung der humanen Lebensform als geistige Lebensform zugrunde liegt eine Evolution des Gehirns. Durch sie hat sich das menschliche Gehirn gebildet, wie es heute dem Menschen eigen ist; durch sie hat sich insbesondere der präfrontale Cortex gebildet,⁵ in dem ein großer Teil der zerebralen Grundlagen verortet ist, die die humane Lebensform bestimmen.⁶ Die Evolution des Gehirns allein hätte die humane Lebensform nicht zu bewirken vermocht, mit ihr formierte sich jedoch eine anthropologische Konstellation, die im prägnanten Sinne die Bedingung der Möglichkeit für die Ausbildung der humanen Lebensform als geistige Lebensform darstellt (B 1).

1.3 Die anthropologische Konstellation

Drei evolutive Errungenschaften sind es, die sich in die Gestaltung der humanen Lebensform umgesetzt haben:

- die Öffnung der Welt,
- das Schwinden der organischen Schaltkreise und
- der Erwerb einer konstruktiven Kompetenz der Informationsverarbeitung.

4 G. Dux, Die Evolution der humanen Lebensform als geistige Lebensform, B 1. Siglen im Text mit dem Kennbuchstaben B und einer Zahl verweisen auf den Band meiner Gesammelten Schriften.

5 N. Krasnegor et al., Development of the Prefrontal Cortex.

6 R. F. Thomson, Das Gehirn, S. 32.

Woher wissen wir das? Die Antwort habe ich durch den Hinweis auf die anthropologische Konstellation als »Bedingung der Möglichkeit« schon zu geben gesucht: Es gäbe den Menschen nicht, wenn sich nicht mit der Evolution des Gehirns die zuvor genannten Auszeichnungen der humanen Lebensform gebildet hätten.

Wenn man in einem über das säkulare Verständnis des Universums aufgeklärten Denken die von der Evolution des Gehirns bewirkte anthropologische Konstellation zugrunde legt, zeigt sich, dass mit ihr zwischen Organismus und Welt ein Hiatus ausbildet. Der vermochte aber einzig durch den Erwerb einer Handlungskompetenz überwunden werden, mit der sich im Verlauf der Evolution auch die Grundformen von Denken und Sprache formieren mussten. Die aber vermochten sich einzig als geistige Lebensformen und als geistig verfasste Lebensformen einzig in einer medial verfassten Prozessualität auszubilden. Zusammen machen sie aus, was wir im säkularen Verständnis der humanen Lebensform Geist nennen.

Geist ist, um es bereits an dieser Stelle explizit zu sagen, die medial verfasste Prozessualität, in der Menschen ihr Leben führen.

Vier Organisationsformen sind es, in der sich die geistige Prozessualität des Menschen manifestiert:

- in dem Wissen um die Prozessualität der Natur,
- in dem Selbstverständnis des Menschen inmitten der Natur,
- in der Gestaltung der sozialen Lebensformen als eine gegen die Natur abgesetzte Welt
- und in der Gestaltung der Ausdrucksformen, die sich das Ich in seiner Lebensführung schafft.

Ich bin darauf gefasst, dass die These, der Bildungsprozess der humanen Lebensform lasse sich auch, soweit es seine Geistigkeit angeht, aus der Evolution verstehen und mit ihm lasse sich ebenfalls klären, warum und als was Geist sich zu bilden vermocht habe, eine Provokation im gemeinen wie im philosophischen Verständnis des Menschen darstellt. Denn im gemeinen wie philosophischen Verständnis ist der Bildungsprozess der humanen Lebensform als geistige Lebensform unverstanden geblieben. Geist stellt sich in ihm auch heute noch entweder als Manifestation eines absoluten Geistes dar; als solcher bleibt er unerklärt, oder man verzichtet darauf, überhaupt nach einer Erklärung zu fragen. Er gilt als mit der Lebensform des Menschen gegeben. Soziologisch konnte es bei dem Unverständnis nicht sein Bewenden haben. Vergewissern kann man sich des Verständnisses der humanen Lebensform in der Moderne jedoch nicht anders als dadurch, dass man sich ihrer Genese im Universum vergewissert. Mit dem Zugang zum Bil-

ungsprozess des Geistes in der Evolution findet man aber auch den Zugang zur Entwicklung des Geistes in der Geschichte. Darum geht es.

1.4 Die Anfänge der Ausbildung des Geistes in der Evolution

Die mit der Evolution des Gehirns ausgebildete anthropologische Konstellation birgt als Bedingung der Möglichkeit für die Ausbildung der humanen Lebensform ein Geheimnis, das, wenn man es aufdeckt, offenkundig zu sein scheint, das aber durch Philosophie und das tradierte Verständnis der Geistesgeschichte so gründlich verstellt worden ist, dass es Mühe bereitet, es überhaupt in die Theorie einzuführen: Jede Evolution kommt mit der Veränderung des Genpools in der Ontogenese der nachfolgenden Generation an. Schematisch werden wir deshalb feststellen: Wenn sich der Ausgang der humanen Lebensform von einer Evolution des Gehirns herleitet, die zur Ausbildung der anthropologischen Konstellation führte, dann begannen ihre Nachkommen in einer Ontogenese mit exakt jener Ausstattung der anthropologischen Konstellation, die wir zuvor genannt haben. Sie also waren die ersten, die sie zu nutzen vermochten, um Anfänge einer geistigen Lebensform auszubilden, sie also waren die, die die ebenfalls schon genannten Grundformen der Geistigkeit: Handeln, Denken und Sprache, in ihren Anfängen zu formieren beginnen konnten. Jener Hominine, der in der Oldowai-Schlucht den ersten Stein zum Faustkeil gestaltete – ich habe ihm eine geradezu mythologische Ausstattung erfahren lassen (B 1) – hat dieser Generation angehört.

Ich will den Bildungsprozess der geistigen Lebensformen, wie er dem Homo sapiens möglich wurde, hier nicht noch einmal erörtern: Das habe ich andern Orts eingehend getan (B 1 und B 2). Überdies stammt alles konkretere Wissen, das wir von ihm haben, aus seinem Bildungsprozess diesseits der virtuellen Schnittlinie zwischen Evolution und Geschichte, mithin nach dem Eintritt in die Geschichte. Auf eine Erörterung müssen wir uns allerdings im gegenwärtigen Kontext einlassen: auf die Erörterung des Bildungsprozesses der Handlungskompetenz. Und der muss aus der Ontogenese der nachkommenden Gattungsmitglieder herausgeführt werden. Denn darauf habe ich bereits hingewiesen: Evolutive Entwicklungen, die sich im Genpool eines Gattungsmitgliedes ereignen, kommen in der Ontogenese seiner Lebensform an. Wenn sich mithin ein Gattungsmitglied unter den Bedingungen einer anthropologischen Konstellation vorfindet und sich gezwungen sieht, eine Handlungskompetenz auszubilden, um für seinen Organismus einen Anschluss an die Welt zu finden, dann bleibt ihm gar nichts anderes übrig, als den Bildungsprozess geistiger Lebensformen in seiner Ontogenese zu beginnen. Und das geschieht in derselben Weise und auf der gleichen Schiene, wie wir es von den Anfängen in der Ontogenese der Kinder in der gegenwärtigen

Gesellschaft kennen. Denn es geschieht unter den gleichen elementaren Bedingungen. Daran also kann kein Zweifel sein: Der Bildungsprozess der Handlungskompetenz aus der Ontogenese der nachkommenden Gattungsmitglieder heraus stellt nicht nur den Schlüssel zum Verständnis der Ausbildung der humanen Lebensform dar, er stellt auch den Schlüssel zum Eintritt in die Geschichte und der Logik der Entwicklung des Geistes dar.

Es will mir unumgänglich erscheinen, beim Versuch der Rekonstruktion des Bildungsprozesses der Handlungskompetenz in der Ontogenese der nachkommenden Gattungsmitglieder in der Evolution sich an den Bedingungen zu orientieren, die wir aus der gegenwärtigen Gesellschaft kennen. In der haben wir von dem Bildungsprozess der Handlungskompetenz ein profundes Wissen gewonnen. Die Rekonstruktion ist jedoch mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden, wenn man die Bedingungen in die Evolution zurückzuführen sucht. Nicht fraglich ist, dass sich der Bildungsprozess der Handlungskompetenz bereits in der Evolution als ein sozialer Prozess erweist, der sich in der Interaktion zwischen dem nachgekommenen Gattungsmitglied und der immer schon kompetenteren Elterngeneration auszubilden beginnt. Eines der Geheimnisse dieses Prozesses ist, dass sich erst in der übernächsten Generation die Elterngeneration als ihrerseits bereits von der begonnenen kulturellen Entwicklung affiziert erweist. Nur langsam schaukelt sich der Prozess hoch, in dem sich die Elterngeneration als die auch ihrerseits kulturell schon kompetentere Generation erweist.⁷

Der Bildungsprozess der Handlungskompetenz in einem sozialen Interaktionsprozess führt bereits in der Phase der Evolution, erst recht aber diesseits der virtuellen Schnittlinie zur zu jener Lebensform, die die Grundform der Lebensführung des Menschen ausmacht. Zum Schicksal der Menschheit sollte werden, dass sie sich nicht nur aus dem Innern seines Organismus heraus formiert, vielmehr auch in einer zweistellig-relationalen Struktur als grundhaft-subjektivisch verstanden wurde. Grundhaft-subjektivisch soll heißen: Was sich als Handlung formierte, wurde dahin verstanden, dass es im Absoluten des Grundes schon bereitgelegt habe. Das zeitigte die Folge, dass nicht nur der Mensch selbst von einem Absoluten am Grunde seiner selbst verstanden wurde, vielmehr auch der Welt ein absoluter Grund unterlegt wurde. Denn auch die Prozessualität des Geschehens in der Welt wurde als der Handlungslogik verhaftet verstanden, Welt und Mensch fanden deshalb beide im Absoluten am Grunde der Welt ihre Verortung. In der Religion wurde sie thematisiert und der Mensch darauf verpflichtet, dieses Verständnis zum Grunde seiner Lebensführung zu machen.

7 Dazu eingehend G. Dux, Die Evolution der humanen Lebensform als geistige Lebensform (B 1).

Es gibt in der Phase der Evolution ein zweites Problem, das bewältigt werden muss, um den in der Ontogenese eingeleiteten Bildungsprozess der geistigen Lebensformen des Menschen als konstruktiv-kulturellen Lebensformen möglich zu machen: Der ontogenetisch eingeleitete Bildungsprozess der kulturell-geistigen Lebensformen muss an die noch genetisch fixierten Verhaltensformen angeschlossen werden. Denn die Ausbildung der geistig-kulturellen Lebensformen hat zwar in der Evolution ihren Anfang genommen, es hat jedoch weiter zeitlicher Räume bedurft, um die Lebensformen des Menschen zur Gänze von ihnen bestimmt zu sehen. Die Anfänge waren deshalb auch nur Anfänge im frühen Bildungsprozess der Ontogenese eines jeden nachkommenden Gattungsgliedes, die in die zunächst noch weithin genetisch bestimmten Praxisformen der Elterngeneration eingespielt werden mussten.⁸ Sie unterwanderten sie und durchsetzten sie, vermochten aber nicht mehr, als eine Mischform von genetisch fixierten und kulturell bereits gestalteten Lebensformen zu bilden. Wie sie ausgesehen haben, wissen wir nicht. Denn als Anhalt dafür, wie die Lebensformen der Homininen in der Phase der Evolution beschaffen waren, verfügen wir nur über das kru- de Wissen, das wir von den Werkzeugen und ihrer Zweckbestimmung gewonnen haben. Sehr viel mehr als die Faustkeile des frühen Pleistozäns, die Handäxte des Acheuléen und, sehr viel später, einiges Wissen von den Einrichtungen der Lebensformen in der Umwelt beim *Homo Heidelbergensis*,⁹ steht uns nicht zur Verfügung.

Wir haben Grund zu der Annahme, dass die Verhaltensformen der Homininen im Verlauf der Evolution unter der zunehmenden ontogenetischen Ausbildung geistiger Kompetenzen als Handlungsformen auch zunehmend konstruktiver und beweglicher wurden. Die evolutive Entwicklung der geistigen Lebensformen muss sich deshalb im Verlauf der Evolution in einer für uns undurchsichtigen Gemengelage der Elemente von Verhaltensformen und Handlungsformen niedergeschlagen haben, die schließlich zu den Handlungsformen des *Homo sapiens* führten. Anders ist schwer vorstellbar, wie die Menschheit beim *Homo sapiens* hätte ankommen können. Um zu einem durchsichtigen Verständnis der Genese der Geistigkeit zu kommen, müssen wir warten, bis sich der *Homo sapiens* vor etwa 200 000 bis 150 000 Jahren ausgebildet hat; dessen Lebensformen müssen

8 Um einen einsichtigen und handhabbaren Begriff für den Prozess der Enkulturation zu finden, habe ich hier und in der Erörterung in B 1 den Lebensformen derjenigen Gattungsglieder, die sich zwischen den Australopithecinen und dem *Homo sapiens* gebildet haben, das Etikett der Homininen angeheftet.

9 Zur Lebensform des *Homo Heidelbergensis* D. Mania, Die ersten Menschen in Europa. Zu ihrer Einordnung in die Evolution G. Dux, Die Evolution der humanen Lebensform als geistige Lebensform, S. 83 ff. (B 1).

wir aus ihrem Bildungsprozess diesseits der virtuellen Schnittlinie zwischen Evolution und Geschichte zu rekonstruieren suchen.

2 Diesseits der virtuellen Schnittlinie

2.1 Der Eintritt in die Geschichte

Wer der Erörterung bis hierher gefolgt ist, dem wird bewusst geworden sein, weshalb es unverzichtbar war, der Ausbildung der geistigen Lebensform in der Geschichte deren Evolution vorwegzuschicken: Wir wüssten schier nicht zu sagen, wie denn der Geist hätte in die Welt kommen können, wenn wir nicht darauf gestoßen wären, dass er sich in eins mit der physiologischen Verfasstheit des Homo sapiens aus der anthropologischen Konstellation heraus hätte ausbilden können. Bereits in der Phase der Evolution kommt alles darauf an, die geistige Lebensform des werdenden Menschen an Bedingungen rückgebunden zu sehen, die von den Homininen konstruktiv umgesetzt wurden. Auf eben diese Weise hat sich die zuvor erörterte Gemengelage von genetisch fixierten und kulturell bereits gestalteten Lebensformen gebildet.

Mit dem Eintritt in die Geschichte befinden wir uns in der Rekonstruktion der humanen Lebensform anthropologisch auf gesichertem Boden. Physiologisch können wir seither von einer stabilen Organisationsform des Menschen ausgehen, dazu gehört auch die Entwicklung des Gehirns im Umfang der ihm eigenen Neuronen und deren Möglichkeiten der Verschaltung. Mit dem Eintritt in die Geschichte müssen wir aber auch davon ausgehen, dass für so gut wie alle Lebensformen die Grundlage erst in der Ontogenese der nachkommenden Gattungsglieder als kulturell-geistige Lebensformen konstruktiv geschaffen wurde. Für nur wenige der Lebensformen ist eine genetische Grundlage bestimmend geblieben, die sexuelle Kohabitation dient zumeist als Beispiel, aber auch sie ist noch der kulturellen Gestaltung ausgesetzt.

2.2 Die algebraische Logik in Ontogenese und Geschichte

Wenn man die humane Lebensform in ihrer geistigen Verfasstheit aus der Evolution herausführt, dann sind für ihre Ausbildung zwei Bedingungen bestimmend geworden: zum einen die mit der Evolution ausgebildete anthropologische Konstellation. Sie ist in den oben dargelegten Errungenschaften schlechterdings grundlegend dafür, dass sich die Anfänge der humanen Lebensform als geistige Lebensform zu entwickeln vermocht haben (B 1); zum andern die Ontogenese der

nachkommenden Gattungsmitglieder, aus deren Bedingungen heraus sich seither der Bildungsprozess der humanen Lebensform zu formieren vermochte (B 2). Zwar ist die Annahme, dass sich die humane Lebensform aus der Evolution heraus gebildet hat, unter aufgeklärten Subjekten akzeptiert, wie sich unter der Vorgabe der Evolution die Konstruktivität der humanen Lebensformen als geistige Lebensformen in ihren Anfängen bereits in der Evolution und zur Gänze in der Geschichte diesseits der virtuellen Schnittlinie hat ausbilden können, ist jedoch in den Geistes- und den Sozialwissenschaften unaufgeklärt geblieben. Gar nicht verstanden worden ist, dass in der Geschichte sowohl in ihrem Bildungsprozess wie im Prozess ihrer historischen Entwicklung die Lebensformen des Menschen aus der Ontogenese der nachgekommenen Gattungsmitglieder herausgeführt werden müssen, um ihre Erklärung zu finden. Den Grund habe ich zuvor bereits angeführt: Wenn sich evolutiv die Welt öffnet und die organischen Schaltkreise des Verhaltens schwinden, dann müssen beide Entwicklungen in der Ontogenese der nachkommenden Gattungsmitglieder aufgefangen werden, um zu einer Lebensform zu finden, die konstruktiv über die Handlungsform in die Welt eingebunden bleibt. Eben das ist in Anfängen schon in der Phase der Evolution geschehen und es geschieht fortan zur Gänze diesseits der virtuellen Schnittlinie zwischen Evolution und Geschichte. Beim Eintritt in die Geschichte waren die organischen Schaltkreise so weit geschwunden, dass sich die humane Lebensform überhaupt nur konstruktiv durch geistig geschaffene kulturelle Lebensformen ausbilden konnte. Wäre es anders, müssten wir noch der hangelnden Lebensform der Schimpansen, vielleicht der etwas weiter entwickelten der Australopithecinen verhaftet sein.

Die wahrscheinlich brisanteste Konsequenz der Einsicht, die Geistigkeit der humanen Lebensform aus der Ontogenese der nachkommenden Gattungsmitglieder herausführen zu müssen, stellt das Verständnis dar, das durch sie im Hinblick auf die Entwicklung der Kognition in der Geschichte gewonnen wurde. Denn die muss als Fortsetzung der in der Ontogenese der nachkommenden Gattungsmitglieder begonnenen Logik verstanden werden. Es scheint mir wichtig, die Konsequenz explizit festzuhalten. Sie stößt, wann immer man sie artikuliert, auf Unverständnis, kann aber nicht fraglich sein:

Wie auch immer man die Geschichte sich entfalten sieht, die Entwicklung des Geistes, die mit ihr einhergeht, muss als eine Entwicklung verstanden werden, die in der Ontogenese der Gattungsmitglieder ihren Anfang gefunden hat, und sie muss als eine Geschichte verstanden werden, in der sich die in der ontogenetischen Linie begonnene Entwicklung der algebraischen Kognition fortgesetzt hat.

2.3 Der ontogenetische Befund in der Geschichte

Der zuvor fixierte Befund ermöglicht eine für das Verständnis der Geschichte überaus bedeutsame Konkretisierung der kognitiven Entwicklung, wie wir sie der Entwicklung der Strukturen und Epochen zugrunde legen müssen: Wir kennen die Ausbildung der kognitiven Kompetenz am Anfang der der Ontogenese der Lebensform des Homo sapiens aus unserer eigenen Zeit; und wir kennen die Entwicklung, die die kognitive Kompetenz in den Jahren der frühen Ontogenese der nachgekommenen Gattungsmitglieder in der gegenwärtigen Gesellschaft nimmt. Ihre Bestimmung war Thema eines Forschungsfeldes der Entwicklungspsychologie, das sich vom Ende des 19. und dem Anfang des 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart zieht. Dessen prinzipielles Ergebnis ist heute nicht länger streitig: Prinzipiell setzt sich in jeder Ontogenese mit dem Erwerb der Handlungskompetenz und einer kategorial verfassten Objekt- und Ereigniswelt auch die logische Ausbildung des Denkens in Gang. Piagets Verdienst ist es, die Logik in der Entwicklung des Denkens in der Ontogenese in der Gegenwart untersucht und bestimmt zu haben. Zwar haben sich die Untersuchungen Piagets in einer Vielzahl einzelner Resultate eine Korrektur gefallen lassen müssen, der Befund der Entwicklung selbst ist unbestritten. Ich führe die Sequenz der Entwicklung hier noch einmal an, weil sie heuristisch vorzüglich geeignet ist, auch als Take off und Sequenz der algebraischen Kognition in der Entwicklung der Geschichte genutzt zu werden.

Piaget hat die Sequenz in der Entwicklung als Stufenfolge verstanden. In ihr folgte auf die sensomotorische Phase (0–2) die vor-operationale Phase (2–5/6), die konkret-operationale Phase (5/6–11) und schließlich ab dem 11. Jahr die formal-operationale Phase.¹⁰ Im gegenwärtigen Kontext sind wir weder mit dem Problem des Verständnisses der Entwicklungsfolge als Stufenfolge, noch mit der Bestimmung der einzelnen Phasen der kognitiven Entwicklung in der Ontogenese befasst;¹¹ die Brisanz der kognitiven Entwicklung in der Ontogenese der Gattungsmitglieder liegt im Kontext der gegenwärtigen Erörterung darin, dass eine aus der Ontogenese heraus entwickelte Kognition auch die Entwicklung darstellt, aus der sich die Kognition in der Geschichte in Bewegung gesetzt hat. Die beiden ersten ontogenetischen Phasen der Kognition, die sensomotorische und die prä-operationale Phase, müssen unter allen Umständen auch als diejenigen Phasen verstanden werden, von denen wir am Beginn der Geschichte ausgehen müssen. Denn anders hätte sich eine Handlungskompetenz des Menschen nicht ausbil-

10 Um eine der frühen Untersuchungen Piagets zu nennen: J. Piaget, *Psychologie der Intelligenz*.

11 Jede einzelne Phase hat eine Erörterung bei G. Steiner (Hg.), *Piaget und die Folgen*, gefunden.

den können. Ohne eine Handlungskompetenz auszubilden, wäre der Mensch aber nicht lebensfähig gewesen. Die historisch virulente Frage ist, ob die Lebensformen der Menschen in der Frühzeit der Geschichte über die Schwelle zwischen der prä-operationalen und der konkret-operationalen Kompetenz hinausgeführt werden konnten. Wenn das der Fall gewesen sein sollte, dann müsste die Ausbildung einer konkret-operationalen von der Praxis angefordert worden sein.

Ich will das Problem, das Piaget mit der Zuordnung der ontogenetischen Entwicklung zum Verlauf der Kognition in der Geschichte hatte, hier nicht noch einmal erörtern, das habe ich andern Orts getan.¹² Nur so viel sei gesagt: Piaget hat zu Beginn seiner Forschungen gemeint, dass sich in allen Gesellschaften die kognitive Kompetenz bis zum formal-operationalen Stadium entwickle, wie es von Kindern unserer Gesellschaft mit etwa 11–12 Jahren erreicht wird. Die Vorstellung ist in manchen Köpfen noch heute virulent. Mich hat die Frage, ob sich die ontogenetische Entwicklung anfänglich tatsächlich über eine gleiche Phasenfolge entwickle und wie weit die kognitive Kompetenz auf dem Subsistenzniveau des Sammelns und Jagens und dann auch noch einfacher agrarischer Gesellschaften reiche, umgetrieben. Jahre der Forschung in nicht industrialisierten Gesellschaften habe ich darauf verwandt zu klären, ob es auf dem Organisationsniveau der beiden zuvor genannten Lebensformen genügte, lediglich eine präoperationale Kompetenz auszubilden oder ob die Anforderungen der Lebensführung verlangten, die Schwelle zur konkret-operationalen Kompetenz zu überschreiten. Das Ergebnis lässt sich, wenn ich den Forschungsstand zusammenfasse, in zwei Befunden prägnant formulieren:

In Gesellschaften auf dem Subsistenzniveau des Sammelns und Jagens, aber auch in einfachen agrarischen Gesellschaften stellt die kognitive Entwicklung der Menschen, ein Schwellensyndrom dar. Sie reicht bis zur Schwelle der konkret-operationalen Kompetenz.

Mit dem Übergang in die agrarische Produktion haben sich für eine Anzahl von Menschen unter agrarischen Lebensformen Anforderungen an die Lebensführung gestellt, durch die die Ausbildung einer konkret-operationalen Kompetenz notwendig, aber auch möglich wurde.

Heute finden wir deshalb in einer Vielzahl einfacher agrarischer Gesellschaften, soweit eine Schulbildung in ihnen eingeführt worden ist – häufig durch Missionsstationen –, eine Gemengelage von präoperationalen und konkret-operationalen Kompetenzen der Menschen. In der Literatur hat man etwas großzügig gemeint,

12 G. Dux, Historisch-genetische Theorie der Kultur, S. 153–200 (B 2).

sich darauf verständigen zu können, den Menschen in nicht-industrialisierten Gesellschaften eine konkret-operationale Kompetenz zuzusprechen, aber keine formal-operationale Kompetenz.

Ich habe die Entwicklung der algebraischen Logik in der Geschichte als erste aus ihrer Ausbildung in der Ontogenese der Gattungsglieder dargelegt, weil mir scheint, dass der Anschluss der Geschichte an sie schlechterdings nicht in Abrede gestellt werden kann. Für ihre Entwicklung in der Geschichte gilt, was schon für die Anfänge der Geistigkeit der humanen Lebensform in der Evolution festgestellt wurde: Sie hat weite Räume in Anspruch genommen. Der Drall der weiteren Entwicklung der Kognition zeigt sich erst seit Beginn der Neuzeit. Damit sind wir hier nicht mehr befasst. Mir geht es bei der Erörterung der Logik in der Geschichte des Geistes noch um eine ganz andere Form der Logik der Geistigkeit, ich habe eingangs auf sie hingewiesen, um jene Logik, die sich in der Entwicklung der Praxisformen der Lebensführung des Menschen zeigt und in den sozialen Formationen von Gemeinschaft und Gesellschaft ihre Manifestation erfahren hat. Ich habe eingangs schon darauf hingewiesen, dass es sie im gemeinen wie im philosophischen Verständnis der Geschichte in der Gegenwart gar nicht geben soll. Es gibt sie gleichwohl.

Die Frage ist, worin die Logik der Entwicklung besteht, wenn man den Praxisformen das in sie eingegangene Verständnis der Welt und des Menschen unterlegt, sie lässt sich prägnant beantworten: im Prozess der Säkularisierung.

3 Geschichte als Prozess der Säkularisierung

3.1 Die säkular verstandene Welt als Ausgang

Wiederholen wir den Befund, den ich zuvor schon erhoben habe: Im gemeinen wie philosophischen Verständnis unserer Zeit ist nicht nur der Bildungsprozess des Geistes in der Evolution, sondern auch dessen Entwicklung nach dem Eintritt in die Geschichte unaufgeklärt geblieben. Das Verständnis seiner historischen Entwicklung wird durch die Überzeugung abgeblockt, die Geschichte werde als Geschichte der sozialen Lebensformen und im Selbstverständnis des Menschen von letzten Wertentscheidungen bestimmt. In den Sozialwissenschaften war es Max Weber, der dieses Verständnis erkenntniskritisch zu begründen gesucht und in die Sozialwissenschaften überführt hat.¹³ Im Verständnis einer säkular gewor-

13 Eingehend G. Dux Strukturwandel der Legitimation, (B 7). Vgl. dazu ferner die Abhandlung ›Das Ende absoluter Werte‹ wie zuvor B 7.

denen Welt macht der Rekurs auf absolute Werte jedoch keinen Sinn; das Unverständnis der Logik der historischen Entwicklung ist jedoch nicht ohne Grund. Denn nur wenn man verstanden hat, wieso sich in der Evolution die Geistigkeit der humanen Lebensform auf der Grundlage der anthropologischen Konstellation auszubilden vermochte, lässt sich auch verstehen, wie und warum sie sich in der Geschichte in einer Weise entwickelt hat, die wir von einer Logik der Säkularisierung bestimmt sehen.

Um den Prozesses der Säkularisierung als Schlüssel zum Verständnis der Logik in der Geschichte des Geistes wahrzunehmen, ist ein einfacher Befund zu konstatieren: Die Geschichte muss »von hinten« gelesen werden, im Ausgang von der Moderne mithin. Um den historischen Prozess zu verstehen, in dem sich das moderne Verständnis der Welt gebildet hat, muss man mit der aktuellen Welt erkenntniskritisch jedenfalls insoweit ins Reine gekommen sein, dass man deren Verfasstheit versteht. Der aktuellen Verfasstheit der Welt liegt aber deren säkulares Verständnis zugrunde. Säkulares Verständnis der Welt will sagen: Nichts ist und geschieht im Universum, dass nicht aus dessen systemischer Verfassung hervorgegangen ist, wie sie sich in der Folge des sogen. Urknalls gebildet hat. Dazu zählt auch die Ausbildung der humanen Lebensform als geistige Lebensform in der Evolution. Ich verstehe meine Untersuchung über die Genese der humanen Lebensform als geistige Lebensform (B 1) in der Evolution als Beleg.

Das säkulare Verständnis der Welt und der humanen Lebensform in der Welt hat sich erst unter den in Neuzeit und Moderne erworbenen Erkenntnisvorgaben erwerben lassen. Wenn das so ist, dann wird man zumindest eines einräumen müssen: dass sich in der Geschichte die Bedingungen gebildet haben, um dieses Verständnis an ihrem (vorläufigen) Ende zu gewinnen. Nicht gesagt werden soll damit, dass sich der Prozess intentional auf das säkulare Verständnis der humanen Lebensform entwickelt hat. Gesagt werden soll vielmehr, dass der Prozess, in dem das Verständnis gewonnen werden konnte, einen gestaffelten Prozess darstellt, in dem der Mensch die jeweils zuvor entwickelten Lebensformen genutzt hat, um die Welt, in der er das Leben führte, ein Stück näher an die Erkenntnis ihrer Säkularität heranzuführen. Eben damit wurden für das Verständnis seiner selbst die Bedingungen geschaffen, die es dermaleinst ermöglichten, seine Lebensform säkular zu verstehen.

Wenn man der Geschichte ein solches prozessuales Verständnis unterlegt, kann man sich hinreißen lassen, zu konstatieren, die Geschichte bestehe darin, die Welt und die Lebensführung des Menschen von Epoche zu Epoche ein Stück säkularer werden zu lassen, auch wenn das Verständnis der Säkularisierung selbst erst an ihrem (vorläufigen) Ende, in der Moderne, gewonnen werden konnte.

Offensichtlich kann man die These nicht in die Welt setzen, ohne sich mit dem Verlangen konfrontiert zu sehen, zu sagen, worin das »säkularer werden« bestehe.

3.2 Die Rückbindung an die anthropologische Konstellation

Wenn man in der Geschichte eine Entwicklung ausmachen zu können meint, von der wir sagen, dass sie von Epoche zu Epoche einen Einschlag des Säkularen aufweise, auch wenn der erst in der Moderne zu einem säkularen Verständnis der Welt geführt habe, dann wird man diese Entwicklung an exakt jenes Moment gebunden sehen, das mit der anthropologischen Konstellation den Bildungsprozess der humanen Lebensform bestimmt hat: den Erwerb der Handlungskompetenz und den daran gebundenen Erwerb des Wissens von der Welt. In der Tat, die historische Entwicklung der Lebensform des Menschen konnte in gar keiner anderen Weise als dadurch geschehen, dass Handlungskompetenz und Weltwissen gesteigert wurden. Was denn sonst hätte in der Geschichte geschehen können, als die Handlungskompetenz zu steigern und das dabei erworbene Weltwissen in die Lebensformen des Menschen umzusetzen? Exakt das ist tatsächlich geschehen. Die Pointe an dieser Entwicklung ist, dass mit jeder epochalen Steigerung der Handlungskompetenz und des daran haftenden Weltwissens die der Welt immanente Prozessualität in der ihr eigenen Autonomie ein wenig sichtbarer wurde. Denn erworben werden konnte die Steigerung der Handlungskompetenz einzig durch den Erwerb eines Regel- resp. Gesetzeswissens, durch das die Prozessualität der Welt in eine dauerhafte Form gebracht wurde.

Mit dem Erwerb eines jeden noch so begrenzten Regel- oder Gesetzeswissens wurde jedoch auch deutlicher, dass die Prozessualität der Welt von einer ihr immanenten Autonomie bestimmt wurde.

Die zuvor gemachte Feststellung, in aller praktischen Lebensführung darum bemüht gewesen zu sein, der Vorgegebenheit der Prozessualität des Universums Rechnung zu tragen, nimmt sich trivial aus, wenn man das Verständnis einer einzelnen Handlung ins Auge fasst. Es ist noch nie ein Dachstuhl auf ein Haus gesetzt worden, ohne der Anziehung der Erde Rechnung zu tragen. Die Feststellung verliert ihre Trivialität, wenn man mit ihr den Befund verbindet, dass der Mensch in einer Jahrhunderttausende währenden Geschichte den Erwerb der Handlungskompetenz und das mit ihm einhergehende Verständnis der der Welt immanenten Prozessualität in der Weise zu steigern vermochte, dass er sich Einsicht in die systemische Verfasstheit des Universums verschafft hat, um sich schließlich zu dem Wissen genötigt zu sehen, dass nichts ist und geschieht im Universum, das

nicht eben dieser systemischen Verfasstheit kausativ verbunden sei. Dann nämlich stellen sich die Lebensformen des Menschen zwar als von ihm geschaffene Lebensformen dar, aber doch als solche, die sich auch in ihrer geistigen Verfasstheit aus den Bedingungen des Universums heraus prozessual zu entwickeln vermochten. Dann gilt auch für die Denkformen seiner Geistigkeit, dass sie sich ebenfalls unter den systemischen Bedingungen des Universums zu bilden vermochten. Exakt dieses Verständnis von Universum (Welt) und Mensch ist es, das wir im Topos der zunehmend säkularer werdenden Geschichte festzuhalten suchen. Unter der Vorgabe dieses Verständnisses von Säkularität gewinnt die Geschichte eine Bedeutung, die zunächst einmal den Befund, dass die Welt in der Moderne eine säkular gewordene Welt darstellt, festhält, dann aber auch das Verständnis der Geistigkeit des Menschen bestimmt. Halten wir nach allem fest:

Von der Geschichte soll gesagt werden, dass sie einen Prozess darstellt, der fernab jeder Teleologie daraufhin wirkte, ein säkulares Verständnis des Universums auszubilden, auch wenn es erst in Neuzeit und Moderne auf das säkulare Verständnis des Universums und der humanen Lebensform im Universum durchschlug.

Die Brisanz dieses Verständnisses liegt in der schon genannten Konsequenz, die mit ihr für das Verständnis der Geistigkeit des Menschen einhergeht.

3.3 Das säkulare Verständnis der Geistigkeit des Menschen

Wenn man dem zuvor entwickelten Verständnis der Geschichte folgt, müssen wir davon ausgehen, dass sich die Geistigkeit der humanen Lebensform zwar aus der Natur – heraus auszubilden vermocht hat, nicht aber schon ausgebildet in der Natur vorlag. Ausgebildet wurde sie erst durch den Menschen. Wenn sie gleichwohl eine Geschichte lang als einem Absoluten verhaftet verstanden wurde, das am Grunde der Welt oder vor der Welt gelegen war, so deshalb, weil sich mit der Handlungsform des Menschen eine grundhafte Logik des Geschehens ausbildete, die Anlass war, alles und jedes aus einem Grund herzuleiten, von dem man sagte, dass es aus ihm hervorgegangen sei. Der Grund war in aller Vergangenheit Geist¹⁴ und der Geist das Absolute.¹⁵ Heute erweist sich das Denken des Absoluten als Manifestation einer Frühform des Denkens, die durch das Verständnis einer säkular gewordenen Welt obsolet geworden ist. In der säkular gewordenen Welt lässt

14 So heißt es prägnant in dem Shatapatha Brahmana, Upanishaden, S. 36 f.

15 J. Möller, Der Geist und das Absolute.

sich schlechterdings kein Absolutes denken. Heute muss die Geistigkeit als ein vom Menschen erworbenes Vermögen verstanden werden, dessen Bildungsprozess Bedingungen verhaftet war, aus denen heraus sie sich konstruktiv zu bilden vermochten und aus denen heraus wir sie zu rekonstruieren vermögen.¹⁶ In dem säkularen Verständnis der Welt wird das Universum sowohl zum *terminus a quo*, wie auch zum *terminus ad quem*. Was immer als Wissen erworben werden kann, ist ein in der Interaktion mit dem Universum und eben deshalb auch ein von ihm gewonnenes Wissen. Halten wir deshalb fest:

Der Mensch hat sich mit der Geschichte auf die Spur seiner Genese gesetzt und sich mit dem säkularen Verständnis des Universums auch eingeholt. Es gibt nichts, das auf einen Grund darüber hinauswiese. Und das nicht etwa deshalb, weil sich kein Jenseits des Universums denken lässt, das ist in der Tat nicht möglich, sondern deshalb, weil sich, was sich denken lässt, an den Bedingungen des Universums haftet, unter denen es sich denken lässt.

Die Logik in der Geschichte besteht nach allem darin, dass der Mensch die evolutiv heraufgeführte anthropologische Konstellation dadurch zu nutzen verstanden hat, dass er die Öffnung der Welt und das Schwinden der organischen Schaltkreise des Verhaltens durch den Erwerb einer Handlungskompetenz aufzufangen vermocht hat. Die dadurch gewonnene Gestaltungshoheit über seine Lebensform hat er in der Geschichte fortgesetzt. Von Epoche zu Epoche ist der Mensch dabei tiefer und tiefer in das Innere des Universums eingedrungen.¹⁷ Im Begriff der Säkularisierung ist das Junktim zwischen den beiden Momenten: der Steigerung der Handlungskompetenz und dem Erwerb des Wissens, festgehalten. Wir verstehen nach allem den Prozess der Säkularisierung grundlegend anders, als er gemeinhin verstanden wird und sich auch im philosophischen Verständnis darstellt. Denn im gemeinen wie philosophischen Verständnis wird Säkularisierung als weltanschauliches Bekenntnis verstanden, das sich in der Neuzeit als Alternative zur Religion anbietet. Säkularisierung als Prozess zu verstehen, in dem sich die Welt als Alternative zum grundhaften Verständnis der Religion darstellt, ist in der Tat notwendig. Nur liegt der Grund dafür nicht in einem weltanschaulichen Bekenntnis, sondern darin, dass der Mensch sich in der Geschichte der der Welt immanenten Prozessualität bemächtigt hat. In der Moderne erkennen wir dem Universum eine systemische Autonomie zu, von der auch das Verständnis der humanen Lebensform umfasst wird. Es lässt sich nichts denken, das darüber hinausginge,

16 Eben das habe ich in der Untersuchung ›Die Evolution der humanen Lebensform als geistige Lebensform‹, getan (B 1).

17 B. Kanitscheider, Im Innern der Natur.

nichts, das nicht dessen systemischer Autonomie verhaftet wäre. Eindringlicher als in dem Wechsel von der Makroebene des physikalischen Verständnisses auf die atomare Mikroebene, wie es anfangs des 20. Jahrhunderts durch Planck mit dem Postulat der Quantentheorie geschehen ist, lässt sich das Eindringen in dessen systemische Autonomie nicht erfassen. Das habe ich in einem anderen Kontext deutlich zu machen gesucht.¹⁸

Es ist dieses die Autonomie des Universums in den Fokus rückende Verständnis der säkular gewordenen Welt, das auch die Logik im Verständnis der Geschichte in ihren Bann zieht. Sie unterliegt dem Verständnis, das der Mensch in ihr vom Universum und der eigenen Lebensform im Universum gewonnen hat. Von ihr wird auch das Verständnis der Verhaftung bestimmt, durch das der Mensch die humane Lebensform in aller Vergangenheit von einem Absoluten bestimmt gesehen hat. Die wahrscheinlich brisanteste Konsequenz, die mit dem Prozess der Säkularisierung einhergeht, besteht darin, dass der Mensch sich in der Moderne genötigt sieht, die Verhaftung an ein Absolutes als ein Resultat der Bedingungen zu verstehen, unter denen er die humane Lebensform auszubilden vermochte. Die Verhaftung hat sich in der Geschichte durchzuhalten vermocht, lässt sich aber im modernen Verständnis des Universums nicht länger denken. Mit der Einsicht in die Bedingungen in den Bildungsprozess der humanen Lebensform und in die Bedingungen der Logik ihrer Entwicklung in der Geschichte ist der Mensch der Verortung seiner Geistigkeit in einem Absoluten verlustig gegangen ist.

Wenn man dem Verständnis der Geschichte folgt, wie ich es hier zu entwickeln suche, stellt sich das Vermögen des menschlichen Geistes, sich das Universum erschlossen zu haben, als eine grandiose Errungenschaft dar. Das kann uns nicht hindern, die Geistigkeit des Menschen vom Universum eingeschlossen zu verstehen. Insofern ist von ihm zu sagen, dass er mit den Tieren auf einer Ebene zu stehen gekommen ist. Um Montaigne vorzugreifen: *ny au dessus, ny au dessous du reste*. Nur muss die Geistigkeit aus einer Lebensform im Universum hervorgegangen verstanden werden, die dem Menschen ermöglichte, sie selbst auszubilden. Das nimmt der Geistigkeit des Menschen nicht ihren Wert. Im Gegenteil! Gottes Denken ist die Quantenphysik nicht. Sie ist ganz und gar Menschen Werk. Das ist offensichtlich, wenn man den Prozess der Säkularisierung im Verständnis der humanen Lebensform durch die Epochen der Geschichte und der Entwicklung ihrer Strukturen verfolgt.

18 G. Dux, Die Religion in der säkular verstandenen Welt (B 6).

4 Strukturen, Epochen, Zeitalter

4.1 Epochen und Strukturen

Die historische Entwicklung der geistigen Lebensformen kennt Epochen. Die Feststellung beschwört den Einwand herauf, jede der in der Geschichte wahrgenommenen Differenzen lasse sich zur Epoche stilisieren. Keineswegs. Denn Epochen, wie sie hier verstanden werden, bilden sich über Strukturen aus; und deren Ausbildung wird durch generalisierte und dauerhafte Bedingungen der Gestaltungshoheit des Menschen bestimmt. Von Formen vergleichbarer Dauerhaftigkeit bestimmt erweist sich insbesondere die epochale Lebensform selbst. Bereits der Bildungsprozess der humanen Lebensform führt, wenn einmal der Eintritt in die Geschichte erfolgt ist, zu Strukturen einer Epoche, die sich über Zeiten und Räume als stabil erwiesen haben; ganz das gleiche gilt für die in der Geschichte nachfolgenden Epochen. Gebildet hat sich eine jede dadurch, dass unter der vorherigen Lebensform neue und dauerhafte Bedingungen der Lebensführung geschaffen werden konnten, die es ermöglichten, die Gestaltungshoheit über die Lebensform des Menschen dadurch zu steigern, dass mit ihr die Handlungskompetenz und das Wissen von der Welt gesteigert wurden.

Im Kontext der Bestimmung der Logik in der Geschichte des Geistes gewinnen Epochen deshalb eine herausragende Bedeutung, weil sie es sind, an die der Prozess der Säkularisierung gebunden ist. Er lässt sich an jeder der Strukturen einer Epoche verfolgen:

- an der Struktur der Organisationsform der Kognition,
- an der Struktur der Organisationsform der Natur,
- an der Struktur der Organisationsform der Sozialwelt und
- schließlich auch an der Struktur in der Organisationsform des Subjekts.

Jede der zuvor genannten Strukturen stellt mit den anderen eine systemische Einheit dar, keine kann sich bilden und entwickeln, ohne die anderen in Anspruch zu nehmen. In jeder Epoche der Geschichte lässt sich deshalb auch jede der differentiellen Organisationsformen wiederfinden. Einzig durch die Rückbindung an die Strukturen der jeweiligen Epoche entstehen jene großräumigen und zeitlich lang dauernden Verhältnisse, durch die Geschichte verstanden werden kann. Geschichte als Konglomerat einer unbestimmten Vielzahl von Handlungen verstehen zu wollen, wie man lesen kann, macht keinen Sinn.

So einfach sich das Postulat ausnimmt, die konstruktive Gestaltungshoheit des Menschen an Strukturen gebunden sehen zu müssen, durch die sich ihre Dauerhaftigkeit in Epochen niederschlägt, so schwierig ist es, den Anteil jeder

einzelnen Struktur an der Entwicklung einer jeden Epoche zu bestimmen. Denn zum einen entwickeln sich die Strukturen erst mit der Entwicklung einer Epoche, zum andern ist häufig nur schwer zu bestimmen, mit welchem Anteil die einander korrelierten Strukturen an der Entwicklung beteiligt sind. Wir finden die historischen Epochen immer nur in den Verhältnissen vor, wie sie sich als Konglomerat der vier zuvor genannten Strukturen gebildet haben. Eine einfache lineare Entwicklung aller Strukturen in der Geschichte gibt es nicht. Die Unbestimmtheit im Zusammenwirken der Strukturen ist der Grund, dass Geschichte selbst bei Historikern, die Geschichte nur erzählen wollen und deren kausale Genese nicht systemisch zu ermitteln suchen, häufig unterkomplex erzählt wird. Gleichwohl ergibt sich für Soziologen eine stringente Regieanweisung für die Befassung mit einer historischen Epoche: Notwendig ist zum einen, die Struktur zu bestimmen, die in einer Epoche für die Lebensführung der Menschen dominant ist. Ihr ist der Anteil der anderen Strukturen zuzuordnen. Notwendig ist zum andern zu klären, von welcher Struktur die Gestaltungshoheit des Menschen bestimmt wird, durch die seine Lebensführung über das bisherige Niveau hinausgeführt wird. Erkenntniskritisch kommt dabei alles darauf an, die Bedingungen zu bestimmen, durch die der Überstieg möglich wird. Denn durch ihn wird die Geschichte bewegt.

Wenn man die Geschichte durch die Entwicklung der Gestaltungshoheit der Menschen über ihre Lebensführung bestimmt sieht und dabei die Entwicklung an Strukturen rückgebunden versteht, ergibt sich eine nur beschränkte Zahl von Epochen, die es in der Geschichte zu unterscheiden gilt. Es will mir möglich, aber auch unumgänglich erscheinen, bis zur Neuzeit fünf Strukturen zu unterscheiden, denen eine unterschiedlich entwickelte Gestaltungshoheit des Menschen über seine Lebensführung zugrunde liegt. Es wird mich nicht irritieren, wenn jemand Zwischenformen einführen will, überdies noch Übergangsformen ausmacht. Die hier genannten Epochen lassen sich jedenfalls nach dem Ausmaß der Gestaltungshoheit unterscheiden, die der Mensch bis zu ihrer Ausbildung gewonnen hat. Für die Ausbildung der Neuzeit selbst und ihrer Entwicklung muss man eine gesonderte Erörterung vorsehen. Denn zum einen ist die Neuzeit lediglich im Abendland ausgebildet worden, also in Gesellschaften, deren Kultur sich durch die in der Antike eingeleitete Erkenntniskritik hat bestimmen lassen. Hernach wurde die abendländische Kultur allerdings durch die in ihr gewonnenen technologischen Eroberungen in andere Erdteile übertragen. Zum andern aber ist mit der Neuzeit zwischen ihr und den hinter ihr liegenden Kulturen ein Schnitt gelegt worden, der im aufgeklärten Verständnis der Moderne Anlass ist, durch sie nicht nur eine neue Epoche begründet zu sehen, vielmehr ein neues Zeitalter, eines von zweien, dessen anderes vor der Neuzeit gelegen ist. Wir müssen kurz darauf eingehen.

4.2 Das eine von zwei Zeitaltern

Die in der Folge der naturwissenschaftlichen Revolution entfaltete säkulare Logik im Verständnis des Universums ist auch in den Gesellschaften des Abendlandes auf die Blockade tradierter religiöser Überzeugungen gestoßen. Die Entwicklung des Verständnisses der Welt und der menschlichen Lebensform in der Welt hat nicht überall gleich günstige die Bedingungen für den Erwerb eines säkularen Weltverständnisses gefunden. Die Differenz der Bedingungen ist jedoch ebenso wie die Differenz der Entwicklungsgeschwindigkeiten ist das geringere Problem. Ungleich bedeutsamer ist, dass ein entschieden säkulares Weltverständnis weit hin durch die tradierten Strukturen des Denkens blockiert wird. In einer Anzahl schon ihrem Umfang nach bedeutsamer Gesellschaften hat man zwar das naturwissenschaftlich Verständnis annektiert, sich aber der mit ihr einhergehenden säkularen Logik strikt verweigert. Die Frage, ob man sich der säkularen Logik verweigern kann, wenn man das naturwissenschaftliche Verständnis des Universums annektiert, lässt sich in ihnen nicht stellen, schon gar nicht lässt sie sich mit Aussicht auf Konsens beantworten, solange die Verweigerung durch die Machtpotentiale der Politik gestützt wird. Es sind verheerende Konflikte, in die die Menschheit gestürzt wird, wenn das Recht, über Logiken nachdenken und für sich entscheiden zu können, durch politische Machtpotentiale verweigert wird.

Wenn man unerachtet der Ungleichheit der Entwicklung sagen sollte, wie sich vor-neuzeitliche und neuzeitliche Kulturen unterscheiden, so wird man sich an die Unterscheidung halten wollen, die ich andern Orts systematisch entwickelt habe (B 6):

In vor-neuzeitlichen Kulturen werden Welt und Lebensform des Menschen von einem Absoluten am Grunde der Welt begründet gesehen. In den aufgeklärten neuzeitlichen Kulturen werden Welt und Lebensform des Menschen in der Welt dem Bildungsprozess einer systemischen Verfasstheit des Universums zugeschrieben, das sich aus der Dichte eines energetischen Potenzials heraus formiert hat.

Dem neuzeitlichen Verständnis zufolge soll mit dem säkularen Verständnis des Universums (Welt) gesagt sein: Was in der Welt ist und geschieht, sieht sich von einem in seiner Prozessualität autonomen Universum bestimmt.

Man muss dem säkularen Verständnis der Lebensform des Menschen eine zweite Einsicht zugrunde legen: Im säkularen Verständnis der humanen Lebensform stellen sich die Praxisformen der Lebensführung des Menschen als von ihm selbst konstruktiv geschaffene Lebensformen dar. Das konstruktive Verständnis der Welt ist in aller Munde, die Pointe am Konstruktivismus ist jedoch kaum einmal verstanden: die konstruktive Formierung wird von je historischen Bedingun-

gen bestimmt. So wie sich die Geistigkeit der humanen Lebensform in der Evolution aus den Bedingungen einer anthropologischen Konstellation gebildet hat, so hat sie sich hernach aus den in der Geschichte vorgegebenen Bedingungen kausativ zu entwickeln vermocht. Angekommen ist der Prozess schließlich beim Verständnis einer säkularen Welt in der Moderne. Mit eben diesem Prozess sind wir befasst.

5 Epochen als Sequenz der Säkularisierung

5.1 Die erste der Epochen: Die subjektivische Struktur der frühen Handlungsform auf dem Subsistenzniveau des Jagens und Sammelns

Der Eintritt in die Geschichte erweist sich durch eine virtuelle Schnittlinie von der bis dahin noch virulenten Phase der Evolution getrennt. Als virtuell verstehen wir die Schnittlinie zwischen Evolution und Geschichte deshalb, weil wir die Übergangsphase weder sachlich noch zeitlich zu präzisieren vermögen. Das auszeichnende Moment, durch das sich die Geschichte bei ihrem Eintritt von der Evolution getrennt erweist, lässt sich jedoch prägnant bestimmen.

Seit dem Eintritt in die Geschichte verstehen wir die für die Praxis bestimmenden Lebensformen des Menschen so gut wie zur Gänze als geistige und als geistige als kulturell geschaffene Lebensformen. Die seit dem Eintritt in die Geschichte konstruktiv geschaffenen Strukturen der Lebensformen haben sich an die Stelle der Formen des Verhaltens gesetzt, die vordem noch genetisch bestimmt waren.

Konstruktiv geschaffene Strukturen der kulturellen Lebensführung entwickeln sich, wie wir eingangs erörtert haben, aus der Ontogenese der nachgekommenen Gattungsmitglieder heraus. Der Befund gilt bereits für die noch in der Phase der Evolution eingeleitete Ausbildung kultureller Lebensformen, er gilt umso nachdrücklicher, nachdem sich die Strukturen beim Eintritt in die Geschichte zur Gänze als konstruktiv geschaffene kulturelle Strukturen der Lebensführung bilden.

Die Zeit des Übergangs in die Geschichte liegt weit zurück, mehr als 100 000 Jahre. Und auch wenn wir die Verhältnisse ins Auge fassen, die sich nach der Ankunft des Homo sapiens in Europa gebildet haben, haben wir außer den beeindruckenden, aber schwer zu deutenden Wandmalereien im Süden Frankreichs nur überaus begrenzte Informationen über die Lebensformen des Menschen. Strukturell können wir gleichwohl bestimmen, wie sich die Praxisformen der Lebensführung ausgenommen haben. Denn da ihr Bildungsprozess aus den Bedingungen

der frühen Ontogenese der nachkommenden Gattungsmitglieder heraus erfolgt ist, müssen wir davon ausgehen, dass sie strukturell denen gleichen, die wir aus den Gesellschaften der Gegenwart kennen. Denn die Bedingungen sind damals und heute die gleichen. Auf der Seite der Subjekte müssen wir von der Ausbildung von Handlungsformen ausgehen, die mit der Ausbildung eines Ich als Subjektform einhergehen. Auf der Seite der Welt, müssen wir von Objekt- und Ereignisformen ausgehen, die sich ebenfalls in subjektivistischen Strukturen gebildet haben. Ihrer Ausbildung haben die sozialen anderen gleichsam Modell gestanden. Anders wüsste man nicht, wie sie sich überhaupt auszubilden vermocht hätten. Ich habe den Grund dafür, dass sich auch die Strukturen der Objekte und Ereignisse der Natur als subjektivistisch verfasste Strukturen ausbilden, mehrfach erörtert.¹⁹

Es will mir sinnvoll erscheinen, die subjektivistische Struktur, in der sich das Handeln in der Ontogenese der nachkommenden Gattungsmitglieder bildet, in der überdies sich auch die Struktur der Objekte und Ereignisse in der Natur darstellt, als Führungsstruktur der humanen Lebensform in der Geschichte zu verstehen. Die Objektstrukturen sind wie auch die Ereignisstrukturen in der Frühzeit der Geschichte in der ethnologischen resp. kulturalanthropologischen Literatur so vielfältig belegt,²⁰ dass ich hier auf ihre Dokumentation verzichten kann. Wiedergegeben sei lediglich eine Zusammenfassung, die eine weite historische Spanne dessen umfasst, was die Autoren als »Frühlicht des Geistes« verstehen. Bei Frankfort et al. heißt es:

Dem primitiven Menschen ist die Welt weder unbeseelt noch leer, sondern vielmehr lebensstrotzend, und seine Individualität beweist dieses Leben im Menschen, im Tier, in der Pflanze und allen den Menschen begegnenden Erscheinungen – im Donnerschlag, im plötzlichen Schatten, in der unheimlich-öden und fremden Waldlichtung, im Stein, der ihn plötzlich stößt, wenn er auf der Jagd über ihn stolpert. Wo und wann ihm auch eine solche Erscheinung entgegentritt, immer ist sie ein ›Du‹, niemals ein ›Es‹.²¹

Erkenntniskritisch ist es aus zwei Gründen von Bedeutung, die subjektivistische Struktur aus dem Bildungsprozess der kulturellen Lebensformen und ihrer historischen Entwicklung herauszuführen. Zum einen bestätigt sich dabei, dass wir, um einen Zugang zum Verständnis der Lebensform des Menschen zu finden, den Ausgang von der Natur nehmen müssen. Das scheint mir in der Phase der Evolution evident. In gar keiner anderen Weise als aus der Natur heraus vermoch-

19 G. Dux, Historisch-genetische Theorie der Kultur, S. 86 ff. (B 2).

20 Eingehend G. Dux, Die Logik der Weltbilder (B 3).

21 H. Frankfort et al., Frühlicht des Geistes. Wandlungen des Weltbildes im Alten Orient, S. 12. Eingehend G. Dux, Die Logik der Weltbilder, S. 92 ff. (B 3).

ten sich genetisch die Bedingungen zu bilden, um eine Evolution des Gehirns zu bewirken, von der wir sagen, dass ohne sie sich auch die anthropologische Konstellation als Bedingung der Anfänge in der Ausbildung der geistig-kulturellen Lebensformen nicht auszubilden vermocht hätte. Auch soweit wir den Bildungsprozess der humanen Lebensform bereits in der Evolution, erst recht aber in der Geschichte diesseits der virtuellen Schnittlinie aus der Ontogenese herausführen, schließen wir insofern an die Natur an, als ihre geistig-kulturelle Verfasstheit aus einer kulturellen Nulllage der nachkommenden Gattungsmitglieder hervorgeht. Bei der Geburt stellt jedes nachkommende Gattungsmitglied lediglich ein naturales System dar; die Lebensformen der Praxis muss jedes erst auf dessen Grundlage ausbilden. Sie selbst gehören als geistig-kulturelle Konstrukte nicht zur Natur. Erkenntniskritisch ist der zweite Grund dafür, die Lebensformen des Menschen aus der Natur und in der Natur aus der Ontogenese herausführen zu müssen, nicht weniger bedeutsam als der erste. Denn an der aus der Ontogenese herausgehenden grundhaft-subjektivisch verfassten Lebensform des Menschen haftet das Verständnis der Geschichte als Prozess der Säkularisierung. Inwiefern?

Für das Verständnis der Geschichte ist der zuvor noch einmal hervorgekehrte Befund, mit der Ausbildung der grundhaft-subjektivisch verfassten Handlungsform der Subjekte auch die Strukturen der Objekte und Ereignisse in der Natur als grundhaft-subjektivisch verfasst zu verstehen, schlechterdings grundlegend. Denn die Folge war, dass die Menschen in aller Geschichte die Natur, wie sie sich heute darstellt, gleichsam entfremdet erfuhren. Denn durch die Geschichte sahen sie sich an eine Natur verwiesen, die von subjektivistischen Mächten: Geistern, Göttern und Dämonen, bestimmt wurde. Dieses Verständnis weist für den hier im Fokus der Erörterung stehenden Prozess der Säkularisierung gleich eine doppelte Pointe auf. Die erste besteht darin, dass wir bereits in der ersten ihrer Epochen, der Epoche auf dem Subsistenzniveau des Jagens und Sammelns, den Bildungsprozess der Lebensformen der Menschen nicht nur aus der Natur heraus gebildet, vielmehr auch bereits als einen Prozess der Säkularisierung verstehen müssen. Denn in dem hier der Erörterung unterlegten Verständnis ist mit Säkularisierung ja gerade gemeint, die Welt in die Lebensformen des Menschen einzuholen. Und exakt das geschieht mit ihrem Bildungsprozess in den Formen der Handlung bereits beim Eintritt in die Geschichte. Die zweite Pointe ist nicht weniger brisant. Denn sie schließt die Einsicht ein, dass die in der Frühzeit gebildeten mittlerweile sattsam hervorgehobenen grundhaft-subjektivischen Deutungsmuster in der Geschichte von Epoche zu Epoche zunehmend in den Hintergrund gedrängt wurden, bis sie in der Neuzeit ganz paralysiert wurden.

Auf dem Hintergrund der Geschichte kann ja kein Zweifel daran bestehen, dass es letzten Endes der Abbau der grundhaft-subjektivischen Deutungsmuster ist,

durch den sich die Natur in der Neuzeit in der Autonomie ihres säkularen Verständnisses zu erkennen gegeben hat. Wenn sich alles, was in der Natur ist und geschieht, nur noch in der systemischen Verfasstheit ihrer selbst darstellt, ist der Prozess der Säkularisierung an sein Ende gekommen, das Universum ist zu einem definitiv säkular verstandenen Universum geworden (B 6).

Man könnte zweifeln, ob man die erste der epochalen kulturellen Lebensformen, mit denen der Mensch in die Geschichte eingetreten ist, überhaupt zur Geschichte rechnen will. Denn, recht verstanden, verstehen wir als Geschichte deren Bewegung, und das zumal dann, wenn wir sie als Fortschritt in der Gestaltungshöhe über die Lebensführung verstehen. Wenn man jedoch bereits den Bildungsprozess der Objekt- und Ereignisformen in den Prozess der Säkularisierung einbezieht, und dafür haben wir in den vorhergehenden Erörterungen plädiert, machte es keinen Sinn, die frühe Epoche der humanen Lebensform nicht zum historischen Prozess der Säkularisierung zu rechnen. Es gibt einen zweiten, nicht weniger bedeutsamen Grund, die frühe Epoche auf dem Subsistenzniveau des Jagens und Sammelns dem historischen Prozess der Säkularisierung hinzuzurechnen: Sie gibt die Grundlage für den eigentlich historischen Prozess der Säkularisierung ab. Denn dass sich in ihr ein Verständnis von Welt in den subjektivistischen Strukturen des Objekt- und des Ereignisschemas gebildet hat, war zwar unvermeidbar, aber doch eben ein Geschehen, das die Folge zeitigen musste, durch den Erwerb von Wissen und besserem Wissen entwickelt und dabei korrigiert zu werden. Wenn wir von dem Bildungsprozess dieser Strukturen gesagt haben, dass durch sie der Mensch der Natur entfremdet wurde, dann bestand der Prozess der Säkularisierung exakt darin, den Zustand der Entfremdung durch ein Wissen zu überwinden, durch das der Mensch den in ihr tatsächlich angelegten Strukturen auf die Spur kam.

Gemeinhin wird die Einbindung des Menschen in die Natur in der Frühzeit gerade umgekehrt verstanden: Weil die Natur in ihren frühen Formen grundhaft-subjektivisch verstanden wurde, meint man, der Mensch müsse sich in ihr zuhause gefühlt haben. Schwerlich! Aus der Perspektive einer säkular verstandenen Welt kann sich die Natur in ihrem frühen Verständnis für den Menschen kaum sehr behaglich dargestellt haben. Sie war offen für jedwede Form von Willkür der subjektivistischen Mächte. Auch die grundhaft-subjektivische Thematisierung der Struktur der Welt in der Religion vermag sich dem Menschen ja nur solange als versöhnlich darzustellen, als er die bedrohliche Seite ihrer Erzählung unterdrückt. Wenn man sich der säkularen Strukturen im Weltbild der Moderne vergewissert hat, ist man einigermassen irritiert, wahrzunehmen, dass die Menschheit eine Geschichte lang diesen Strukturen angehangen hat. Der Grund dafür, dass es geschah, beruht darauf, dass der Menschheit keine Alternative zu den pristinen Strukturen der Natur zur Verfügung stand. Unter ihrer Vorgabe, konnte der Mensch erst gar nicht

versuchen, weiter in das Universum einzudringen. Dazu fehlten die Bedingungen. Die entwickelten sich erst im historischen Prozess der Säkularisierung. Zeit und Entwicklung der Geschichte waren dazu notwendig.

Die frühe Epoche der Lebensform des Menschen, die Epoche auf dem Subsistenzniveau der Sammeln und Jagens, stellt die längste Epoche in der Geschichte dar, gleich wann man sie beginnen lässt; und sie hätte weiter noch dauern können, wenn sich nicht ein Grund gefunden hätte, der ihrer Fortdauer ein Ende gesetzt hätte. Den Grund gab es: den Übergang in die agrarische Lebensform. Mit ihr änderte sich die frühe Lebensform so grundlegend, dass man von ihr wird sagen müssen, dass sich erst mit ihr der Prozess der Säkularisierung recht in Bewegung gesetzt habe.

5.2 Die historische Konstellation der Säkularisierung. Der Übergang in die agrarische Lebensform

Die lange Epoche, in der die Menschen auf dem Subsistenzniveau des Jagens und Sammeln verblieben, zeigt, dass sich die Geschichte und die mit ihr einhergehenden Lebensformen des Menschen nicht aus der Unruhe latent wirkender Kräfte des Geistes heraus in Bewegung gesetzt haben. Denn dann müsste man den Übergang in die agrarische Lebensform früher erwarten. Es muss, das ist schon gesagt, einen Grund gegeben haben, der den Prozess der Säkularisierung über seine anfänglichen Bedingungen hinaus in Bewegung gesetzt hat. Den Grund gibt es: Die Menschen sahen sich genötigt, ihre nomadische Lebensweise aufzugeben und sesshaft zu werden. Den Menschen, denen es geschah, waren Menschen in dem sogen. fruchtbaren Halbmond des Winterregengebietes am nördlichen Rand der Syrischen Wüste. Das Gebiet hat die Figur einer Mondsichel, die sich vom Persischen Golf im Süden des heutigen Irak, über den Norden Syriens, den Libanon, Israel, Palästina und Jordanien erstreckt.

Historisch hat sich der Grund für den Eintritt in die Epoche einer agrarischen Lebensform nicht zweifelsfrei aufklären lassen. Ich habe die literarische Diskussion um den Grund des Übergangs in die agrarische Lebensform bei der Erörterung des Prozesses der Säkularisierung im Kontext ihres Konfliktes mit der Religion aufgenommen und eingehender erörtert (B 6); hier kann ich es deshalb bei einem knappen Statement bewenden lassen. Mir will es am plausibelsten erscheinen, dass die nomadische Form der Subsistenzgewinnung im Anschluss an die Wüstengebiete in eine Lage geriet, in der sich die für eine nomadische Lebensform notwendigen neuen Räume nicht länger erschließen ließen. Daran können die Menschen durch die geographischen Verhältnisse – die Wüste, das Meer – gehindert worden sein, ebenso aber auch die Besetzung des Winterregengebietes

durch andere Ethnien oder Gruppen. Mit der Annahme der Behinderung der nomadischen Lebensform kommt jedenfalls jenes Moment ins Spiel, um das es mir zu tun ist: das Moment des Zwanges. Die Menschen sahen sich zur Sesshaftigkeit gezwungen. Sie erwies sich hernach als durchaus vorteilhaft, insbesondere für Frauen.

Der Übergang in die agrarische Lebensform ist entwicklungslogisch überaus bedeutsam; und das aus zwei Gründen: Zum einen wird mit ihm ein Moment in die Lebensführung des Menschen eingeführt, ohne das eine Steigerung der Handlungskompetenz und eine Steigerung des Erwerbs von Wissen schlechterdings nicht vorstellbar ist: Organisation. Von ihr wird der weitere Verlauf der Geschichte nachhaltig bestimmt werden. Zum andern wird mit dem Übergang in die agrarische Produktionsform der Erwerb von Handlungskompetenz und Wissen einem Prozess verhaftet, der auf jene Form der historischen Entwicklung gerichtet ist, um den es uns zu tun ist: den Prozess der Säkularisierung. Erörtern wir zunächst das Moment der Organisation.

Wenn man annimmt, was darzutun ich mich in anderem Zusammenhang bemüht habe (B 1 und B 10), dass nämlich der ontogenetische Prozess der Menschwerdung unumgänglich mit der Ausbildung einer Form von Intimität einher gegangen ist, die hernach in eine familiäre Geschlechterbeziehung überführt worden ist, dann muss man davon ausgehen, dass die Geschlechterbeziehung durch die Sesshaftigkeit eine Engführung erfahren hat: Die Subsistenzgewinnung musste durch ihre Bindung an den Boden für beide Geschlechter gemeinsam erfolgen, überdies auch für deren Kinder. Eben so, als familiäre Produktionsform, finden wir die hortikulturellen Gemeinschaften und Gesellschaften überall vor, wo sie auch heute noch vorgefunden werden. Wenn deshalb im Übergang in die agrarische Lebensform durch die zeitliche Trennung von Pflanzung und Aussaat einerseits und Ernte andererseits ohnehin ein Moment an Organisation eingefordert wird, so gewinnt es dadurch, dass die Organisation der Produktion einem familialen Kontext verhaftet wird, an Bedeutung. Denn organisiert werden muss nicht nur der Anteil der Geschlechter an der Produktion, organisiert werden muss auch ein familial ausreichender Output. Doch das ist nicht die ganze Geschichte, die von dem Aufkommen der Organisation der Lebensführung unter agrarischen Produktionsbedingungen zu berichten ist. Von erheblicher Bedeutung für die weitere historische Entwicklung ist, dass die familiäre Innendimensionierung der agrarischen Produktion durch eine gesellschaftliche Außendimensionierung flankiert wird.

Die frühen Gemeinschaften sind ebenso wie die daran anschließenden Gesellschaften über Macht verfasst: Jeder muss sich gegenüber jedem mit dem ihm eigenen Machtpotenzial zu behaupten suchen. In agrarischen Gesellschaften erfordert die Machtbasis eines jeden, dass er zumindest seine Subsistenz (familial) zu

sichern weiß. Doch das ist erst die Minimalbedeutung, die der Organisation der Subsistenzen zur Sicherung der Machtbasis eines jeden zukommt. Ungleich ausgreifender wird ihre Bedeutung dadurch, dass sich durch die Organisation der Produktion das Machtpotenzial steigern und die Machtbasis in der Gesellschaft verändern lässt. Denn unter agrarischen Produktionsbedingungen vermögen einzelne durch die Organisation von Mehrprodukten andere in Abhängigkeit zu bringen. Häuptlinge tun das. So gut wie immer sind sie es deshalb, die in solchen Gesellschaften am meisten arbeiten müssen.²² Eingespannt werden für die Beschaffung von Mehrprodukten zumeist die Frauen. Mit der familialen Form der Produktion der Subsistenzen bilden sich deshalb unterschiedliche Formen hierarchisch verfasster einfacher Gesellschaftsformen. Häuptlingstümer, Big-man-Gesellschaften, konische Clan-Gesellschaften sind die am meisten diskutierten sozialen Ordnungsformen. Ich habe sie an andern Orten erörtert (B 6 u. B 11). Im gegenwärtigen Kontext der Erörterung gewinnt das Moment der Organisation in agrarisch verfassten Lebensformen deshalb eine herausragende Bedeutung, weil sie auf jenes Moment in der Geschichte fokussiert ist, um das es uns zu tun ist: um das der Säkularisierung. Inwiefern?

Bei einer agrarischen Produktionsform bindet der Mensch zwar seine Existenz an sein eigenes Handeln, er weiß aber, dass der Erfolg der Prozessualität der Natur zuzuschreiben ist. Das wussten auch die Menschen auf dem davor gelegenen Subsistenzniveau des Jagens und Sammelns; wenn jedoch in agrarischen Gesellschaften der Erfolg des Handelns »der Natur« zugeschrieben wird, so gerät mit der Natur die ihr immanente Prozessualität in den Blick. Das Regelwissen, das er seinem Handeln zugrunde legt und für sich zu nutzen versteht, wird der intrinsischen Verfasstheit der Natur zugerechnet. Praktisch geht es ihm immer nur um einen begrenzten Erfolg und ein bestimmtes Produkt und – Maniok oder Bohnen; gleichwohl bildet sich mit der agrarischen Produktionsform eine für den Prozess der Säkularisierung spezifische »historische Konstellation« aus. Es ist eine Formation, in der sich das Interesse auf eine Prozessualität der Natur richtet, die in ihrer Autonomie in den Blick rückt. Sie gilt es zu erfassen, um sie für den Gewinn der Subsistenzen zu nutzen. Worauf es mir ankommt ist dies:

Mit der ersten epochalen Bewegung in der Geschichte, der des Übergangs von dem Subsistenzniveau des Jagens und Sammelns zur Epoche der agrarischen Lebensform, wird jener Prozess eingeleitet, den wir als Säkularisierung verstehen. Er wird fortan die Geschichte bestimmen. Noch sind es einfache Formen der Praxis, die es zu entwickeln gilt, gleichwohl geht es bereit ihnen darum, die innere Prozessualität der Natur zu erschließen.

22 C. Levi-Strauss, Traurige Tropen.

Erkenntniskritisch stellt die mit dem Übergang in die agrarische Produktion eingeleitete Erschließung der Natur deshalb einen aufschlussreichen Prozess dar, weil der Mensch auch noch beim Schritt in den Prozess der Säkularisierung einem Verständnis der Welt und der Lebensform des Menschen in der Welt verhaftet geblieben ist, das von der grundhaft-subjektivischen Logik bestimmt war. Das Geschehen in der Welt wird, ungeachtet des in der agrarischen Produktionsform genutzten Regelwissens, von der grundhaft-subjektivischen Logik bestimmt verstanden. Und durch die sind Welt und Mensch einem absoluten Grund verhaftet. Strukturlogisch stellt sich der Grund in der Religion als Schöpfungsakt dar. Es ist auch erst der Übergang in die agrarische Lebensform, durch den die Welt eine Dimensionierung erfährt, die es möglich macht, ihr als ganze den Grund der Welt in seiner subjektivischen Verfasstheit zugrunde zu legen und ihn zur Grundlage der Religion werden lässt. Erst damit gewinnt auch die Religion eine Funktion, durch die Welt und Mensch einem schlechthin Absoluten verhaftet werden, dem sich nicht ausweichen lässt (B 6). Als Folge der Thematisierung des Absoluten als Grund der Welt bilden sich mit dem Übergang in die agrarische Produktion Hochreligionen aus. In deren Fokus liegt mit der Thematisierung des Grundes der Welt allemal die Erde. Das historisch frühe Weltbild ist seiner immanenten Verfasstheit nach ein geozentrisches Weltbild.

So unzweifelhaft es ist, dass auch nach dem Übergang in eine agrarische Lebensform das Geschehen in der Welt auf einen in seiner Absolutheit nun erst recht verstandenen Grund konvergiert, mit dem Eintritt in die agrarische Produktion wird das Verständnis der Welt und der eigenen Daseinsform in der Welt ambivalent. Mit dem Übergang in die agrarische Produktionsform gewinnt in der Welt eine alternative Logik Boden, eine regelhafte Relationslogik. Exakt das ist der Grund, dass wir in dem Übergang in die agrarische Produktion eine historische Konstellation gebildet und mit ihr einen Prozess der Säkularisierung eingeleitet sehen. Auch wenn sich mit der agrarischen Produktionsform die Verhaftung der Prozessualität an die Regeln einer Relationslogik in engen Grenzen hält, werden damit (für uns) auch die Anfänge jenes Konfliktes der Logiken sichtbar, der seither den Prozess der Säkularisierung durchzieht und in der säkular gewordenen Welt seine Zuspitzung und Entscheidung findet.²³ Die Geschichte als Prozess der Säkularisierung verstehen zu wollen, heißt deshalb auch, sie als Geschichte eines Konfliktes verstehen zu müssen, der im Prozess der Geschichte unvermeidlich wurde. Seine Entfaltung in der Geschichte macht das eigentliche Faszinosum der Befassung mit der Geschichte als Prozess der Säkularisierung aus. Eine seiner ersten eindrucksvollen Manifestationen hat er in einer Kultform erfahren, wie wir sie jüngst

23 Erkenntniskritisch eingehend ausgearbeitet habe ich den Konflikt in: Die Religion in der säkular verstandenen Welt (B 6).

auf dem Göbekli Tepe kennen gelernt haben.²⁴ Sie wurde im 10. Jahrtausend errichtet und ist im heutigen Grenzbereich zwischen der Türkei und dem Irak gelegen. Da sie für den Prozess, den die Säkularisierung nimmt, überaus aufschlussreich ist, will es mir sinnvoll erscheinen, erneut etwas näher auf sie einzugehen.

Solange die Welt auf dem Subsistenzniveau des Jagens und Sammelns von einer unbegrenzten Vielzahl subjektivistischer Mächte bestimmt verstanden wurde, konnten sich auch die Menschen nicht anders verstehen, als jenen Mächten in ihrer chaotischen Vielfalt ausgeliefert zu sein. Mit der Errichtung eines kultischen Zentrums wie dem des Göbekli Tepe konzentrierten sich die subjektivistischen Mächte auf die im Lebensbereich der Menschen um den Göbekli Tepe verehrten Götter. Sie wurden sesshaft und an den Boden gebunden. Subjektivische Mächte mussten zwar immer schon in sich grundhaft verstanden werden, aber erst als sie an den Boden gebunden wurden, wurden sie einem Grund der Welt verhaftet verstanden, in deren Mittelpunkt die Erde lag. An den sahen sich dann auch die Menschen mit ihrer Verehrung der Götter verwiesen. Die Bedeutung, sich dem Grund der Welt verhaftet zu erweisen, erhellt, wenn man sich das eigenartige Verständnis des Grundes vergegenwärtigt: Der Grund der Welt gehört der Welt zu, gehört ihr aber auch nicht zu. Mit der Verehrung von Göttern, deren Handlungsmacht an den Grund der Welt durchreichte, sahen sich die Menschen deshalb an ein Jenseits gebunden, das zwar nicht fassbar war, aber mitgedacht werden musste.²⁵ Ersichtlich gewann die Religion erst mit dem Übergang in die agrarische Produktionsform und der mit ihm einhergehenden Verweisung an den Grund der Welt die Bindung an ein Jenseits, die seither ihre institutionelle Verfasstheit, bestimmt.

Es gibt eine weitere Bedeutsamkeit, die sich in einer Kultform wie dem Göbekli Tepe manifestiert. Allein schon die gewaltigen, ins Rund gestellten Platten des Bauwerks sind Ausdruck dafür, dass die religiöse Manifestation einzig durch ein Szenarium geschaffen werden konnte, das von einer funktional-relationalen Logik bestimmt wird. Gewiss, es gab diese Logik auch vordem schon. Jede Hütte, die aus Reisig errichtet und bedacht wurde, wurde vermöge dieser Logik errichtet. Mit dem Übergang in die agrarische Lebensform wurde diese Logik jedoch zur Grundlage der Lebensführung; und als solche fand sie in der Kultform des Göbekli Tepe ihre Manifestation. Um ihre Wahrnehmung ist es uns zu tun. Auch wenn den Zeitgenossen der Konflikt der beiden Logiken verborgen bleiben musste, nachdem heute die säkulare Logik im Verständnis der Welt grenzenlos geworden ist, lässt sich die Logik in der Geschichte nicht anders als durch den Prozess verfolgen, in dem die frühe grundhaft-subjektivische Logik durch die funktional-relationale

24 K. Schmidt, Sie bauten die ersten Tempel.

25 Eingehend erörtert habe ich die Bindung an ein Jenseits in: G. Dux, Die Religion in der säkular verstandenen Welt, S. 139–142, (B 6).

zwar unendlich langsam, aber stetig abgelöst wurde. Heute kann die Geschichte nicht länger als Erzählung geschrieben werden, in der in einer subjektivistischen Logik ein Ereignis das andere heckt, um schließlich in der Gegenwart anzukommen, heute muss Geschichte über die Logik geschrieben werden, in der sich anfänglich die Lebensform der Menschen auszubilden vermochte, um dann in einem lang dauernden Verfahren revidiert zu werden. In eben dieser Weise muss Aufklärung verstanden werden: Sie hängt am Verständnis des Konfliktes, der sich zwischen der pristinen, grundhaft-subjektivistischen und der säkularen Logik im Verständnis von Welt und Mensch in der Geschichte ausgebildet hat. Der Konflikt ist entscheidbar, wenn man die Bedingungen kennt, über den sich beide gebildet haben. Kognitiv ist er mit der säkular gewordenen Welt entschieden.

5.3 Die Epoche der Herrschaftsverfassung

Bereits mit dem Übergang in die agrarische Lebensform ist eine historische Konstellation entstanden, in der sich zwischen Handlungskompetenz und Welt eine Dialektik der Beziehung gebildet hat, die dadurch bestimmt wird, dass fortan die Lebensführung an eigens geschaffene soziale Organisationsformen rückgebunden werden muss. Eine agrarische Lebensform war, das hat sich gezeigt, nur auf der Grundlage einer familialen Organisationsform möglich. Wenn, wie wir gesagt haben, die Logik in der Geschichte der Lebensformen der Menschheit sich dadurch ausgebildet hat, dass mit der jeweils neu entstandenen historischen Konstellation eine neue Möglichkeit der Gestaltung der Lebensformen in Sicht kam, die auch genutzt wurde, dann drängt sich die Logik in der Entwicklung von den einfachen agrarischen Lebensformen zur Ausbildung der herrschaftlich verfassten Lebensformen geradezu auf: Auf die Arbeitskraft des Menschen ließ sich nicht nur in den familialen Bezügen zugreifen, die Möglichkeit bestand auch, um umfassendere soziale Bezüge zu gestalten. Macht war das Medium, durch das es geschah.

Bereits auf dem Organisationsniveau hortikultureller Gesellschaften wurde die familiäre Organisation der Produktionsform von einzelnen genutzt, um über die familiäre Verfasstheit hinausreichende gesellschaftliche Machtpotenziale zu erwerben. Auf dem Niveau einfacher agrarischer Produktionsformen vermochten sich, wie wir gesehen haben, hierarchisch verfasste Gesellschaftsformen zu bilden, die auf differenten Machtpotentialen beruhten. Wenn aber einmal ein Verfahren geschaffen worden ist, um die Handlungspotentiale einer Vielzahl von Subjekten zusammenzufassen, dann rücken mit der Möglichkeit ihrer Organisation Begehrlichkeiten der Gestaltung sozialer Organisationsformen in den Horizont der Möglichkeiten, an die vordem niemand gedacht hatte, die Ausbildung der Herrschaftsverfassung war die nächstgelegene.

So logisch es erscheint, die durch die agrarische Produktionsform geschaffene Möglichkeit zu nutzen, die Handlungsmacht anderer im eigenen Interesse zu organisieren, die Strategie, durch die es tatsächlich geschah, um eine Herrschaftsform auszubilden, erweist sich als so abgründig pervers, dass man annehmen muss, sie habe sich nicht ohne einen religiösen Beistand zu bilden vermocht, der Widerstand gegen sie abblockte. Tatsächlich blockiert wurde der Widerstand durch die kognitive Struktur, in der sich auch die Sozialwelt darstellte. Wer sich in ihr eine bevorrechtigte Stellung zu verschaffen wusste, der konnte sicher sein, sie im Grund der Welt verortet zusehen. Argumentativ streitig machen ließen sich bevorrechtigte Stellungen unter einer grundhaft-subjektivischen Logik nicht. Wir haben keinerlei historischen Anhalt dafür, können aber annehmen, dass der, der beim Bau der Kultform des Göbekli Tepe deshalb eine hervorragende Rolle spielte, weil er ihren Bau organisierte, sie auch später im Kult behauptete.

Ein zweites Moment kam der Ausbildung der Herrschaftsverfassung zu Hilfe: Es gab keinerlei Moral, die daran gehindert hätte, Menschen jenseits des eigenen Familien- und Verwandtschaftsverbandes in Abhängigkeit zu bringen und auch nicht, sie zu unterwerfen. Die Moral ist eine Binnenmoral, sie entwickelt sich in der Ontogenese der Gattungsmitglieder in den Grenzen des Interaktionsbereiches, dem das einzelne Subjekt unterworfen ist.²⁶ Ein »Naturrecht«, das Fremde umfasst, entwickelt sich erst in dem Maße, in dem sich die Abhängigkeitsgrenzen verschieben. Wenn man nach einem historischen Beleg für das Fehlen der Moral sucht, so findet man ihn leicht darin, dass mit dem Übergang in die agrarische Produktion Raubüberfälle in benachbarte Siedlungsgemeinschaften, Kriege, endemisch wurden. Eindrucksvoll ist der literarische Beleg des Berichtes Achilles in der Ilias über die Eroberung der Städte.²⁷

Uns will heute der Prozess, durch den sich Herrschaft tatsächlich ausbildete, nicht nur als pervers, sondern geradezu als Sündenfall der Menschheit erscheinen. Denn genutzt wurde die Möglichkeit, Herrschaft auszubilden, in der Weise, dass sich »ein Großer«, der zuvor ein bevorrechtigtes Machtpotenzial in der Gesellschaft erworben hatte, in der Lage sah, mit wenigen einen Herrschaftsstab zu organisieren, um die Arbeitskraft der vielen – einer Stadt oder eines gegebenen Areals – seiner Verfügungshoheit zu unterwerfen. Auch eine nur begrenzte Organisation weniger genügte, um durch die Androhung von Gewalt die nicht oder nur wenig organisierten vielen zu unterwerfen. Der Schlüssel zur Ausbildung von Herrschaft liegt im Moment der Organisation von Macht. Dass sich wenige durch die Organisation von Macht die Handlungskraft der vielen durch Gewalt oder Androhung von Gewalt zu unterwerfen vermögen, das ist es, was Herrschaft so ab-

26 G. Dux, Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne (B 5).

27 Homer, Ilias, 1. Gesang.

gründig pervers und als Sündenfall der Menschheit erscheinen lässt. Anthropologisch kann es daher als ein Verhängnis erscheinen, dass Macht bereits am Grunde des Bildungsprozesses der Sozialität von Gemeinschaft und Gesellschaft lag. Sie war nicht per se perfide, das Verhängnis liegt erst darin, dass sie sich historisch zur Herrschaft zu entwickeln vermochte.

Bereits die Organisation des Herrschaftsstabes stellte keine gesteigerten kognitiven Anforderungen an den Herrscher. Auch die Methode der Unterwerfung war so einfach wie die Organisation des Herrschaftsstabes selbst: Entweder wurden die Menschen auf ihrem eigenen Grund und Boden verpflichtet, sich in den Dienst des Herrschers zu stellen: Abgaben zu leisten, für Dienste an Bauten bereit zu sein und vor allem: sich dem Dienst im Heer zu unterwerfen. Oder sie wurden in Domänen zusammengefasst, um bei kargem Essen die Mittel für die Versorgung des Hofes zu erwirtschaften. Der soziologische Schlüssel zur Verfasstheit von Herrschaft heißt auch hier Organisation. Die Paläste, Denkmäler und Anlagen, die auf diese Weise entstanden, machen noch heute den Stolz einer historischen Kulturwissenschaft aus. Verrechnen mit der Bedrückung der Menschen, die dadurch entstand, lassen sie sich nicht. Verstanden werden müssen sie als Ausdruck einer Geschichte, in der sich kausativ gebildete Möglichkeiten konstruktiv in Agglomerationen von Macht umsetzen ließen, ohne dass sie daran durch normative Barrieren gehindert worden wären.

Ihre Legitimation von Herrschaft liegt, das ist bereits deutlich geworden, in der Struktur des frühen Weltverständnisses. Es bedurfte keiner angestrengten Suche nach Legitimation, die grundhaft-subjektivische Struktur im Verständnis der Welt, durch die Gott und Herrscher dem Grund der Welt verhaftet waren, hielt sie bereit. Herrschaft mochte noch so bedrückend sein, sie ließ sich auf den Grund des Absoluten im Verständnis der Welt zurückführen und stellte sich als Macht von Gottes Macht über die Menschen dar. Der Herrscher rückte geradezu vermöge seiner Macht über die Menschen auf den Platz Gottes.²⁸ Ausdruck fand das Verständnis der Identität der Macht Gottes und des Herrschers dadurch, dass die Macht des Herrschers ihm als eine von Gott verliehene Macht galt. Es war schlicht unmöglich, die Macht des Herrschers nicht als Gottes Macht zu verstehen. Es war deshalb nur konsequent, dass sich der Herrscher, wo immer sich kultische Formen der Verehrung Gottes ausbildeten, in sie zu inkludieren wusste. Über die Struktur im Verständnis der Welt ließ sich nicht rasonieren. Sie hat sich unter Bedingungen einer anthropologischen Konstellation gebildet, ohne dass jemand auf sie reflektiert hätte oder zu reflektieren vermocht hätte, um ihre Validität zu überprüfen. Gleichsam autologisch haben sich ihr auch die Konsequenzen in der Ausdeutung der Welt verbunden.

28 Eingehend G. Dux, *Die Sakralisierung der Herrschaft*, S. 313 ff. (B 6).

Ich will die verschiedenen Möglichkeiten, die die Geschichte aufgewiesen hat, Herrschaft zu organisieren, hier nicht erörtern, das habe ich mehrfach andern Orts getan (B 2, 11). Den engen Verbund zwischen der Ausbildung der Herrschaft und der in der Religion thematisierten Grundstruktur im Verständnis der Welt habe ich bei der Erörterung der Religion hervorzukehren gesucht (B 6). Im gegenwärtigen Kontext geht es einzig darum, die Logik zu klären, die mit der Ausbildung von Herrschaft die Weiterentwicklung der Gestaltungshoheit der Lebensführung des Menschen bewirkt und auf eben diese Weise Herrschaft als eine Epoche in der Geschichte der Menschheit begründet. Die Weiterentwicklung der Gestaltungshoheit, die in der Ausbildung der Herrschaft gelegen ist, ist unschwer wahrzunehmen, wenn man den Bogen, der sich von den Anfängen der Geschichte bis zur Gegenwart spannt. Dann nämlich stellt sich die Ausbildung der Herrschaft als eine erste Form der bewussten Umsetzung der Gestaltungshoheit des Menschen über seine Lebensform dar.

Um das Moment des Neuen in der Ausbildung der Herrschaft eigens zu thematisieren: Bewusst geschaffen wurden auch die Lebensformen in den historischen Epochen zuvor, in der Epoche der Subsistenzgewinnung durch Jagen und Sammeln so gut wie in der Epoche der einfachen agrarischen Produktion, das auszeichnende Moment der Herrschaftsform liegt darin, dass ihre Gestaltung sich nicht länger aus den Anforderungen der Welt an die Selbstbehauptung der Menschen ausbildete, vielmehr als eine gewillkürte Lebensform geschaffen wurde. Es war ja schlechterdings nicht zu übersehen, dass die Ausbildung von Herrschaft im Interesse des Herrschers geschah und auf dessen Gewaltpotential gegründet war. Es stellte keinen Abstrich an der von Gewalt bestimmten Form der Herrschaft dar, dass Herrscher das Gewaltmoment in der Herrschaftsverfassung abwiegeln und Gott die Ehre ließen. Heute gilt es im Verständnis der Geschichte als ausgemacht, dass der Mensch es selbst gewesen ist, der die Bewegung in ihr bewirkt und die Verhältnisse geschaffen hat, die wir in ihr vorfinden.²⁹ Die Einsicht stellt den Bodensatz einer aufgeklärten Anthropologie des Geistes dar. Um diese Einsicht zu gewinnen, waren jedoch Jahrtausende der Geschichte notwendig.

Uns geht es im Kontext unserer Erörterung um die Logik in der Entwicklung der Gestaltungshoheit über die menschliche Lebensform, soweit sie sich in epochalen Organisationsformen der Lebensführung als eine Form von Säkularisierung Ausdruck verschafft. Die aber erfährt mit der Ausbildung der Herrschaft geradezu einen anthropologischen Einschlag. Denn was faktisch von allem Anfang an geschehen ist, dass der Mensch die Organisationsformen seiner Lebensfüh-

29 Grundlegend: J. Vico, Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker. Vgl. aber auch die ironische Scharfzüngigkeit Odo Marquardts in: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, S. 68.

rung selbst schafft, rückt mit der Ausbildung der Herrschaft ins Bewusstsein und wird in eine intentionale Gestaltung der gesellschaftlichen Lebensführung überführt. Erst mit der Ausbildung der Herrschaft wird dem Menschen bewusst, dass er seiner Lebensform nicht schon von Natur aus verhaftet ist, sie sich vielmehr erst als kulturelle Lebensform erwerben muss. Im Gilgamesch-Epos hat dieses Bewusstsein einen literarisch atemberaubenden Ausdruck gefunden.³⁰ Mir scheint, dass im Verständnis der frühen Kulturen des fernen Ostens zwar die Bedeutsamkeit des Gilgamesch-Epos als literarische Erzählung gesehen wurde,³¹ das aber seine Bedeutung für das Verständnis der Entwicklungslogik in der Ausbildung des Selbstverständnisses der Menschen schlicht nicht wahrgenommen wurde.

Es gibt zwei thematische Schwerpunkte in der Erzählung. Den einen habe ich zuvor genannt. Er liegt in der Darstellung, dass der Mensch sich zwar aus der Natur heraus entwickelt, zum Menschen aber erst dadurch wird, dass er sich kulturelle Lebensformen aneignet. Der andere liegt darin, dass er mit dem Wissen um seine kulturelle Lebensform auch mit dem Wissen um seinen Tod belastet wird. Die Pointe an dieser Erkenntnis ist, dass der Mensch sich auch als Antwort auf das Wissen um seinen Tod einzig an seine kulturelle Lebensform rückverweisen sieht. Es machte keinen Sinn, an dieser Stelle erneut die entwicklungslogische Ausdeutung des Gilgamesch-Epos zu erörtern, so wichtig mir ist, den Konnex wahrzunehmen, der zwischen der Ausbildung der Herrschaft und der Entwicklung des Selbstverständnisses des Menschen besteht. Ich habe der Erörterung der anthropologischen und entwicklungslogischen Bedeutung des Epos, die ich vor Zeiten angestellt habe, nichts hinzuzufügen. Sie ist in diesem Bande festgehalten.

5.4 Die Antike als gattungsgeschichtliche Epoche

Die Grundlage für ein Verständnis der Geschichte, das ich mit einer prozessualen Logik ihrer Entwicklung zu gewinnen suche, wird, das hat sich bereits gezeigt, durch die Einsicht in die Bedingungen gewonnen, aus denen heraus sich die Epochen gebildet haben. Die nämlich setzen sich als kausative Determinanten in die Strukturen der Epochen um. Entgegen der verbreiteten Annahme, die Geschichte habe sich willkürlich bewegt, suche ich deutlich zu machen, dass sich deren Epochen einer stringenten Logik zufolge gebildet haben. Das hat sich ein erstes Mal

30 Es sind in der Zwischenzeit eine große Zahl von Scherben gefunden, die dem Kontext des Gilgamesch-Epos hinzugerechnet werden müssen. Ihre literarische Bedeutung zum Verständnis des Gesamtwerkes steht außer Frage. Die hier in das Zentrum gerückte Bedeutung in der Logik der Entwicklung des menschlichen Selbstverständnisses haben sie, soweit ich sehe, nicht verändert. Siehe dazu den Wiederabdruck unten.

31 Davon zeugt die jüngste Ausgabe von Stefan M. Maul, Das Gilgamesch-Epos.

bei der Ausbildung der Anfänge der humanen Lebensform als einer geistigen Lebensform in der Evolution gezeigt (B 1). Es hat sich erneut bei der Rekonstruktion der Strukturen der anschließenden Epochen gezeigt, und es zeigt sich ebenfalls bei der Ausbildung der griechischen Antike. Deren Bedeutsamkeit hat im Abendland ein breites Spektrum philosophischer Auslegungen hervorgerufen. In einer Rekonstruktion, die darauf zielt, die Antike in eine Logik der Entwicklung einzustellen und aus eben dieser Logik zu verstehen zu suchen, verlangen zwei Fragen eine Klärung:

- Wodurch hat sich die Antike auszubilden vermocht und
- was ist es, das sie zur Grundlage einer über sie hinausweisenden historischen Entwicklung hat werden lassen?

Man wird die Bedeutsamkeit der Antike just an jene Entwicklung gebunden sehen, die in ihr selbst in den Fokus des Verständnisses der menschlichen Lebensform geraten ist: die Erkenntniskritik. Denn es sind ja nicht nur die ältesten Philosophen, die dadurch zu philosophieren begannen, dass sie sich wunderten, dass etwas ist, wie es ist, auch die klassische Philosophie beginnt mit dem Staunen, um nach dem Grund zu fragen.³² Eben dieses Staunen ist es, das der Beharrlichkeit zugrunde liegt, die Sokrates in den Platonischen Dialogen zu den nicht endenden Fragen Anlass gibt. Die umlaufenden Definitionen sind fraglich geworden. In der Tat: Alle Bedeutsamkeit der griechischen Philosophie hängt an der Erkenntniskritik, die mit ihr in die Welt gekommen ist. Woher rührt sie? Das ist die Frage. Die Antwort lässt sich prägnant bestimmen:

Den Griechen ist bewusst geworden, dass die menschlichen Lebensformen machbar sind.

Das ist offenkundig bei der Ausbildung der Athenischen Demokratie.³³ Historisch hat sich die Einsicht jedoch aus weit zurückreichenden historischen Geschehnissen gebildet. Zwei Vorgaben vor allem sind es, denen sich das Bewusstsein der Machbarkeit verdankt: Zum einen sind es die ihr im Orient vorweg gelegenen Herrschaftsformen. Es ist in der historischen Literatur wiederholt darauf hingewiesen worden, dass die griechische Antike eine Menge der ihr gutgeschriebenen Errungenschaften den Kulturen des Ostens verdanke.³⁴ Gewiss, doch gilt das keineswegs nur für die von den Hochkulturen des Ostens hinterlassenen materialen

32 Aristoteles, *Metaphysik* 982 b, 983a, ist sich darin mit Platon einig. Platon, *Theaitetos* 155a.

33 J. Bleicken, *Die athenische Demokratie*, S. 25.

34 Zuletzt E. Zangger, *Die Zukunft der Vergangenheit*.

Produkte, sondern mehr noch für das Denken. Das aber wurde von der Erfahrung einer Herrschaftsverfassung bestimmt, mit der eine anfängliche Form des Wissens über die Machbarkeit der sozialen Lebensformen einherging. Wir haben es erörtert.

Das in den Herrschaftsverfassungen der frühen Hochkulturen erworbene Wissen fand in der Ausbildung der Herrschaftsformen der mykenischen Epoche seine Bestätigung. In der mykenischen Periode der griechischen Antike (ca. ab 1600 v. u. Z.) führte das der sozialen Gestaltungshoheit zugrunde gelegene Moment der Macht zur Ausbildung kleinräumiger Herrschaftsgebilde, wie wir sie literarisch aus der Ilias, archäologisch aus den Resten ihrer Anlagen in Mykene, Tiryns, Pylos und anderwärts kennen. Es will mir schier unmöglich erscheinen, dass in einer Kultur, wie wir sie aus der Odyssee kennen, nicht das Bewusstsein der Gestaltungshoheit über die Lebensverhältnisse der Menschen virulent gewesen sein soll. Die andere der historischen Vorgaben im Bewusstsein der Machbarkeit liegt in einer Siedlungsgeschichte: In der muss den Menschen nach dem Zusammenbruch der mykenischen Kultur die Notwendigkeit, soziale Lebensformen konstruktiv zu schaffen, eindrücklich vor Augen gestanden haben. Die gesellschaftliche Neuordnung in der sogen. dunklen Periode der griechischen Geschichte führten zu breit gestreuten agrarischen Lebensformen, in denen Adel und kleinbäuerliche Verhältnisse dicht beieinander lagen.³⁵ Ohne die nach der mykenischen Periode reorganisierten Gesellschaftsformen hätten sich auch die griechischen Poleis seit dem achten Jahrhundert nicht auszubilden vermocht. Überaus bedeutsam für deren Verfasstheit war, dass in ihnen der Adel stadtsässig wurde, so insbesondere in Athen. Gefördert wurde das Bewusstsein der Gestaltungshoheit über die sozialen Lebensverhältnisse durch den vergleichsweise früh erfolgten Einfluss des Handels auf die soziale Gliederung der Poleis. Geradezu zwingend brachte sich das Bewusstsein, die Gestaltungshoheit über die sozialen Ordnungsformen innezuhaben, in den durch Siedlungen entstandenen Städten zur Geltung. Die Städte an der kleinasiatischen Küste können mit ihren explizit konstruktiv entstandenen Stadtverfassungen als Beispiel dienen.

Es ist allemal von Vorteil, einen historischen Beleg für die konkludent aus den noch feststellbaren Verhältnissen hergeleiteten Annahmen zu finden. Den gibt es in beeindruckendem Maße seit den um 600 eingeleiteten Solonischen Reformen. Sie werden beherrscht durch den Versuch der Schlichtung der Klassengegensätze, die sich in der ja noch weitgehend auf eine agrarische Grundlage gestützten griechischen Gesellschaft zwischen Adel und mehr oder weniger armen Bauern, umfassend aber auch zwischen Adel und Volk entwickelt hatten. Es ist das aus den Solonischen Reformen heraus entwickelte Bewusstsein, die sozialen Lebensformen

35 E. Stein-Hölkeskamp, Adelskultur und Polisgesellschaft.

nicht nur gestalten zu können, sondern unter dem Druck der Verhältnisse gestalten zu müssen, das in Athen das Bewusstsein der Machbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse hat thematisch werden lassen.³⁶ Ihm ist in Athen schließlich die Kleisthenische Verfassung und damit die Ausbildung der Demokratie zu verdanken.³⁷

So bedeutsam das Bewusstsein der Machbarkeit der Lebensformen für die Athenische Demokratie geworden ist, seine eigentliche Bedeutsamkeit liegt im Kontext unserer Erörterung der historischen Logik darin, dass entschiedener als durch das Bewusstsein der Machbarkeit die Gestaltungshoheit über die humane Lebensform nicht hätte gesteigert werden können.

Das Bewusstsein, die Gestaltungshoheit über die Lebensformen innezuhaben, ist die eigentlich wegweisende und geschichtsträchtige Errungenschaft der griechischen Antike. Es liegt der Erkenntniskritik der Philosophie ebenso zugrunde wie der Schaffung der Demokratie.

Entschiedener als mit ihm hätte der Prozess der Säkularisierung in der Geschichte nicht gesteigert werden können. Von der Phylenordnung der Kleisthenischen Verfassung kann man mit einigem Recht sagen, dass sie eine Erfindung der Griechen war, von dem Bewusstsein der Machbarkeit wird man annehmen, dass es letzten Endes seinen Grund im Bildungsprozess der humanen Lebensform und der Logik ihrer historischen Entwicklung hatte.

Kommen wir zurück auf die der griechischen Antike deshalb zugeschriebene Bedeutsamkeit in der Geschichte des Geistes, weil durch sie die Erkenntniskritik bewirkt worden sei. Der Konnex zwischen dem von den historischen Verhältnissen heraufgeführten Bewusstsein der Machbarkeit und der von der Philosophie ins Bewusstsein gehobenen Erkenntniskritik will mir evident erscheinen: Die Griechen verstanden die gesellschaftlichen Verhältnisse, die zivilen wie die politischen, als der Geistigkeit der humanen Lebensform verhaftete Verhältnisse. Wenn sie sich als machbar erwiesen, so auch die Geistigkeit der vom Denken bestimmten Lebensformen. Die einen wie die anderen mussten unter dem Wissen um ihre Machbarkeit unsicher werden. Eben dadurch aber sahen sie sich der Befragbarkeit ausgesetzt. Vordergründig führte sie nicht weiter, als die Begrifflichkeiten zu präzisieren zu suchen, in denen sich die Lebensformen der Menschen in der griechischen Antike darstellten. Die Diskurse, die Sokrates lostrat, hingen an den verbreiteten Definitionen.³⁸ Nicht eben selten blieben die Versuche der Klärung denn

36 J. Bleicken, Die athenische Demokratie, S. 25.

37 Dazu G. Dux, Demokratie als Lebensform S. 121 ff. (B 13).

38 Aristoteles, Metaphysik 987 b.

auch im Gestrüpp der Begrifflichkeiten hängen, so etwa in dem inhaltsschweren Diskurs Theaitetos über die Subjektivität.³⁹ Doch das ist nicht die ganze Geschichte, die die Bedeutsamkeit der griechischen Erkenntniskritik ausmacht. Eine ungleich hintergründige Bedeutsamkeit kommt ihr deshalb zu, weil sie dazu führt, die Struktur der Logik, von der das Denken bestimmt wird, zu reflektieren und zu thematisieren. Was ist gemeint?

In einer Erörterung der Geschichte des Geistes hat der zuvor erörterte Erwerb des Bewusstseins, die Gestaltungshoheit über die Lebensformen innezuhaben, mag sein Erwerb nun so oder anders zu verstehen sein, den Zweck, die Bewegung zu erfassen, die das Bewusstsein für das Denken ausgelöst hat. Die aber stellt sich, wenn sie einer strukturellen Entwicklung verhaftet verstanden wird, anders dar als bei einem an dem Inhalt haftenden philosophischen Verständnis. Strukturlogisch hängt, das hat sich bereits gezeigt, das Denken der Welt und des Menschen in der Welt daran, dass es von der Logik der Handlungsform bestimmt wird, die sich bereits im Bildungsprozess der humanen Lebensform gebildet hat. Die der Handlungsform grundhaft verbundene und subjektivisch verstandene Logik sollte zum Schicksal der Menschheit werden. Zu keiner Zeit hat sich in der Vergangenheit die Welt anders dargestellt als dadurch, dass sie von einer grundhaft-subjektivischen Logik bestimmte wurde. Zu allen Zeiten nahm jedwedes Geschehen seinen Ausgang von einem Absoluten als seinem subjektivisch verstandenen Grund. Von einer Vielzahl von Menschen wird die Welt bis heute so verstanden.

Thematisiert wurde die Logik in der Frühzeit der Geschichte, aber eben auch heute noch, von der Religion. Die Funktion der Religion ist es, dem Menschen nicht nur zu Bewusstsein zu bringen, dass alles, was in der Welt ist und geschieht, ihren Ausgang von einem Absoluten (Gott) nimmt, vielmehr den Menschen darauf zu verpflichten sucht, diesem Verständnis in der Ausrichtung seines Lebens Genüge zu tun.⁴⁰ In der griechischen Antike hat der Prozess der Säkularisierung der geistigen Lebensform des Menschen einen Stand erreicht, auf dem die erkenntniskritische Überprüfung des Geistes der Philosophie aufbürdet, ihrerseits dessen Logik zu thematisieren. Das war deshalb unumgänglich, weil unter dem Einbruch des Bewusstseins, das Verständnis der Welt dem Denken des Menschen verhaftet zu sehen, keine andere Möglichkeit bestand, sich der Wahrheit des Denkens zu vergewissern, als sich seiner Logik zu vergewissern. Auch die philosophische Thematisierung der Logik ist eine Thematisierung, die das Denken dessen grundhafter Verfasstheit verhaftet. Das philosophische Denken bleibt dabei jedoch dadurch einem in der Welt gelegenen Grund verhaftet. Denken wird ontologisch im Grunde des Seins verortet. So wird man Platons Verortung der Ideen im

³⁹ Platon, Theaitetos.

⁴⁰ Eingehend dazu G. Dux, Die Religion in der säkular verstandenen Welt (B 6).

Grunde der Idee des Guten verstehen müssen, von der er sagt, dass sie noch über das Sein hinaus sei.⁴¹ So wird man auch Aristoteles Verortung der Bewegung alles Seienden im Ausgang von einem unbewegten Bewegten in der Metaphysik verstehen müssen.⁴² Im gewissen Sinne trat damit die Philosophie neben die Religion.

Das strukturlogische Verständnis der griechischen Philosophie ist, sehe ich recht, in der hinter uns liegenden Geistesgeschichte nicht oder nur unzulänglich verstanden worden. Es kann jedoch nicht fraglich sein, dass es der Philosophie im Prozess der Erkenntniskritik darum zu tun war, sich der Logik des Denkens zu vergewissern. Aus ihrer Thematisierung erklärt sich die Prägnanz, die der Philosophie Parmenides zukommt.⁴³ Der Diskurs ›Über die Natur‹ ist bemüht, deutlich zu machen, dass das Denken einer Substantialität des Geistes verhaftet ist, die das Sein für sich in Anspruch nimmt. Jenes berühmte Diktum ›dass ist und das nicht zu sein unmöglich ist‹, zielt inhaltlich auf den Ausschluss des Werdens, weil das Werden nicht die Substantialität des Seins für sich in Anspruch nehmen kann, strukturlogisch geht es Parmenides jedoch darum, die Logik des Denkens zu erweisen. Nichts kann gedacht werden, das nicht die Substantialität des Seins für sich hat. Auch das Denken muss als Geist das Absolute des Seins für sich in Anspruch nehmen können. Es ist dieses Moment der Philosophie Parmenides, das ich zu verstehen suche, wie Parmenides selbst es nicht zu verstehen vermochte: strukturlogisch. Heute ist ersichtlich, dass Parmenides die Logik des hergebrachten Denkens just in dem Moment zu Bewusstsein bringt, in dem sich im Werden der Widerspruch gegen sie ankündigt. Das gleiche tun Platon und Aristoteles. Denn auch deren hintergründige Bedeutsamkeit liegt darin, dass auch sie Geist als Absolutes verstanden wissen wollen. Und auch sie tun es just in dem Moment, in dem dem absoluten Verständnis des Geistes dadurch der Boden unter den Füßen weggezogen zu werden beginnt, dass die Geistigkeit des Daseins sich der Machbarkeit durch den Menschen und dadurch auch einer Kritik ausgesetzt sieht, die sie dem Werden unterwirft.

Die Philosophie wusste, was sie tat, als sie sich der Logik vergewisserte und das Sein als ein Absolutes verstand, in dem kein Nicht-Sein Platz hatte. Nicht wissen konnte sie, was dem philosophischen Denken geschah, als sich jene Einsicht radikalisierte, die doch durch das Denken der Griechen in die Welt gekommen war: dass das Denken als ein von Menschen gemachtes Denken verstanden werden musste und dessen Machbarkeit von der Logik des Denkens nicht ausgenommen werden konnte. Retrospektiv liegt die Bedeutung der griechischen Erkenntniskri-

41 Platon, *Politeia*, und im achten Brief.

42 Aristoteles, *Metaphysik* 1072 a.

43 Zu ihm G. Dux, *Die Genese der Philosophie. Ihre gattungsgeschichtliche Bedeutsamkeit*. In diesem Band.

tik deshalb darin, dass durch sie für ein Verständnis des Geistes Grund gelegt wurde, das schlechterdings als *conditio sine qua non* für das Verständnis der Geistigkeit des Menschen in der Neuzeit und schließlich auch in der Moderne verstanden werden muss.

In der Antike, das ist die These, die ich hier zu begründen gesucht habe, wurden diejenigen Bedingungen geschaffen, durch den die Logik in der Geschichte des Geistes jene Wendung nehmen konnte, in deren Folge sich ein Selbstverständnis der humanen Lebensform als einer geistigen Lebensform formierte, wie es sich in Neuzeit und Moderne tatsächlich formiert hat.

Wenn man der hier entwickelten Argumentation folgt, und die griechische Philosophie in eine Entwicklung des Geistes einstellt, die eine historische Logik aufweist, gewinnt man mit dem Verständnis ihrer Bedeutung auch ein Verständnis der Grenzen ihrer Bedeutung. Sie haben sich bereits gezeigt. Bestimmt werden sie dadurch, dass die Philosophen der griechischen Antike in ihrem Denken der Logik im Verständnis des Geistes als eines grundhaft Absoluten verhaftet blieben. Das war unvermeidlich. Einer Logik des Denkens entledigt man sich nicht wie irgendeiner materialen Annahme in ihm. Die in der gegenwärtigen Philosophie wieder und wieder artikulierte Frage, was denn von der griechischen Philosophie auch heute noch Bestand habe, lässt sich deshalb mit einem Satz beantworten: Nichts, wenn es um die Inhalte des Verständnisses der Welt und des Menschen in der Welt geht, aber alles, wenn es darum geht, des historischen Anteils gewahr zu werden, den sie daran hat, die Geistigkeit der menschlichen Lebensform der Formierung durch den Menschen selbst zugeschrieben zu haben. Nur zögerlich vermochte dieses Verständnis trotz der Fortführung der Erkenntniskritik im Mittelalter die Neuzeit heraufzuführen.

Die Faszination, die das Denken Montaignes bei so gut wie allen bewirkt hat, die sich seinen *Essais* überlassen haben, beruht darauf, dass sich am Vorabend der Neuzeit – Montaigne lebte von 1533 bis 1592 – ein Umbruch in der Logik des Weltverständnisses ankündigt, der bei Montaigne in den täglichen Lebensformen wahrgenommen und in den *Essais* zum Ausdruck gebracht wird. Montaigne selbst zeigt sich außerstande, die Welt nicht im Ausgang von Gott als einem Absoluten zu verstehe. Er dekonstruiert und de-evaluiert jedoch jegliches Wissen, das bisher seinen Ausgang von ihm genommen hatte. Dadurch, dass sich im Denken Montaignes ein Umbruch des Weltbildes anzeigt, der nicht weniger als den Umbruch einer Logik des Weltverstehens bewirkt, zeigte sich in ihm ein neues Zeitalter an. Es wird zwar nicht schon heraufgeführt, dazu war die Philosophie allein nicht in der Lage, angezeigt wird es von Montaigne aber als eines von zweien, deren anderes hinter ihm liegt und die Geschichte bestimmt und bewegt hat.

6 Zeitenwende. Die Ankündigung eines Umbruchs der Logik in den Reflexionen Montaignes

6.1 Die grundhaft-subjektivische und die systemisch-prozessuale Logik

Wer sich die Einsicht zu eigen gemacht hat, dass die Geschichte von hinten, d. h. von ihrem entwickeltsten Stand aus, verstanden werden muss, der konnte beim Durchgang durch die Geschichte feststellen, dass sich in ihr von Epoche zu Epoche ein Weltverständnis Ausdruck verschaffte, in dem sich die Welt jeweils ein Stück weiter in der ihr eigenen Prozessualität zu erkennen gab. Ohne sie zumindest in Bruchstücken in die Handlungsformen einzubinden, hätte sich die Lebensform des Menschen erst gar nicht ausbilden lassen. Die anthropologische Konstellation, durch die der Bildungsprozess der humanen Lebensform möglich wurde, fand jedoch in der historischen Konstellation ihren Anschluss. Handlungskompetenz und das durch sie gewonnene Wissen um die der Welt immanente Prozessualität ließen sich historisch von Epoche zu Epoche steigern. Just darin besteht, was wir als Logik der Entwicklung in der Geschichte verstehen. Fassbar wird die Entwicklung der Logik dadurch, dass sich das pristine grundhafte Verständnis der Prozessualität zwar in aller Geschichte durchhält, das Weltbild bleibt einem Verständnis im Ausgang von einem Absoluten als Geist verhaftet, es gibt jedoch zunehmend Raum für eine Wahrnehmung der Welt in der relationalen Verschränkung ihrer Prozessualität in einer systemisch verfassten Einheit.

Wenn man deshalb die Geschichte versteht, wie sie hier verstanden wird: durch die ihr unterliegende Logik kognitiver Strukturen, dann lässt sich die Entwicklung prägnant als Entwicklung von einer grundhaft-subjektivischen zu einer systemisch-prozessualen Logik verstehen.

Unumgänglich einher ging mit der Entwicklung der Logik in der Geschichte, dass sich die Formen der Kognition, in denen sich Welt darstellte und in denen sie in die Handlungen Eingang fand, als vom Menschen gemachte Formen zu erkennen gaben. Anders hätte sich auf ihre wieder und wieder erfolgende Revision des Weltverständnisses kein Reim machen lassen.

Wer im Durchgang durch die Epochen der Geschichte der Entwicklung ihrer Logik gewahr geworden ist, für den lag es nahe, die Erwartung auszubilden, dass es bei einer fortschreitenden Entwicklung zu einem Umbruch der Logik kommen werde. Exakt das geschah am Beginn der Neuzeit. Der Umbruch zeichnete sich in der Übergangsphase zwischen Mittelalter und Neuzeit ab. Bereits seit dem 12. Jahrhundert, vollends aber seit dem Spätmittelalter, manifestierte sich im

Verständnis der Natur ein mechanistisches Deutungsmuster das am Muster der Mühle und der Uhr einen Anhalt fand.⁴⁴ Die Unterwerfung unter ein autonomes Verständnis ihrer Prozessualität kam in dem sich verbreitenden Verständnis der Welt als Maschine zum Ausdruck.⁴⁵ Es zog schließlich auch das Verständnis des menschlichen Organismus in seinen Bann.⁴⁶

Es ist für Menschen, die daran gewöhnt sind, das Universum in den Erkenntnisformen der Naturwissenschaften zu verstehen, kaum vorstellbar, welche Erschütterungen der sich abzeichnende Umbruch im Weltbild für die bedeutet haben muss, die noch in den alten Deutungsmustern zu denken begonnen hatten. Gewiss, es war niemandem möglich, die Änderungen im Weltbild als Umbruch der Logik des Weltverstehens wahrzunehmen, wie er sich uns in der Moderne aufdrängt. Dass sich mit dem Mittelalter ein Konflikt der Logiken anbahnte, konnte man jedoch bereits im 12. Jahrhundert der Mahnung Adelards von Bath entnehmen,⁴⁷ man solle auf Gott als Agens in der Natur nur zurückgreifen, wenn aus deren immanenter Ordnung keine Erklärung zu gewinnen sei.⁴⁸ Die wahrscheinlich nachhaltigste Erschütterung erfuhr das Weltbild durch die sich über Jahrhunderte anbahnende und schließlich Akzeptanz des heliozentrischen Weltbildes. 1543 erschien Kopernikus »De Revolutionibus Orbium Coelestium.« Man kann es als einen Glücksfall der Geschichte ansehen, dass uns von den Erschütterungen des Jahrhunderts ein dichter literarischer Bericht überliefert ist: eben Montaignes Essais.

6.2 Der ausgehängte Geist

Es ist nicht leicht, Montaignes Essais literarisch einzuordnen, als Philosoph wollte Montaigne selbst sich nicht verstanden wissen. Wenn man Montaigne liest, wie wir die Geschichte bis zu ihm gelesen haben, kann an einem kein Zweifel sein: Montaigne war mit allen Gedanken, den philosophisch reflektierten wie den eher beiläufig zu den alltäglichen Vorstellungen gemachten, mit der unsicher und pro-

44 Das erstere bei Buridanus: Kommentar zur Aristotelischen Physik, das letztere bei Oresme: *Le livre du ciel et du monde*.

45 Auch Montaigne nutzt den Topos der Welt-Maschine: II, 12, 424. Den französischen Zitate liegen die *Oeuvres complètes* Montaignes in der Bibliothèque De La Pleiade zugrunde; den deutschen die von Stilett geschaffene Übersetzung und Herausgabe der Essais im Eichborn Verlag.

46 Zur Genese des Maschinenmusters B. Remmele, *Zur Genese des mechanistischen Denkens am Beginn der Neuzeit*, S. 125–144.

47 Adelard von Bath, geb. um 1070, gest. um 1160.

48 Adelard von Bath, *Questiones naturales*.

blematisch gewordenen überlieferten Logik des Denkens befasst. Er sieht seine Zeit, seinen eigenen Worten zufolge, mit der Unordnung eines ausgehängten Geistes konfrontiert (II, 12, 423). Für ein strukturlogisches Verständnis des Weltbildes zeigt sich die Kritik des tradierten Weltverständnisses eindrucklich schon an der Kritik, die Montaigne den nicht-christlichen, zu seiner Zeit bekannt gewordenen Konzeptionen der Götter primitiver Gesellschaften zuteil werden lässt. Montaigne sieht in der Praxis, für alles und jedes subjektivistische Mächte – Götter zumal – eine »bastelage des deifications« (II, 12, 510). Sie sind Menschenwerk und verfallen der Ridikülisierung. »Der Mensch«, erklärt er, »ist ganz und gar von Sinnen. Keine Milbe könnte er erschaffen, Götter aber erschafft er duzentweise.« (dt.: II, 12, 264).

Zweifelsfrei hat Montaigne dem Glauben an den christlichen Gott angehangen; er gehört zum Weltbild des Mittelalters, er gehört auch noch zum Weltbild Montaignes; gleichwohl nimmt Montaigne das ganze Konvolut der Lehren und Vorstellungen, das dem christlichen Glauben angeheftet und nach der Elle christlicher Seinsweise geschneidert war, keineswegs von der Kritik aus; Montaigne erachtet es als nichts denn als Menschenwerk. Er schreibt es dem zu, was er in seiner Zeit als *merveilleuse yvresse de l'entendement* (II, 12, 497), als wundersame Zerrüttung des menschlichen Verstandes, versteht. In Anlehnung an Platons Mahnung, an Gott glauben zu müssen, fragt Montaigne: Was ist das für ein Glaube, wenn man glaubt, weil man sich nicht traut, nicht zu glauben.

Man muss die Kritik, um die es Montaigne zu tun ist, strukturlogisch scharf fokussieren: Es geht ihm um die Kritik, die Welt und den Menschen in der Welt vom Absoluten Gottes her verstehen zu sollen. Das stellt in der tradierten, grundhaften Logik den Kongruenzpunkt alles Seienden, auch des Denkens alles Seienden, dar. Nirgends ist die Kritik Montaignes deshalb radikaler als in der Kritik des Verständnisses des absoluten Gottes. Zwar erweist Montaigne Gott fraglos Reverenz, er braucht ihn als Schöpfergott, so wie er ihn weiterhin als erste Ursache für alles Geschehen in der Welt braucht, nur erkennen vermag man, so Montaigne, ihn so wenig wie die Ursache aller Ursachen (dt.: II, 12, 265). Gott länger noch vom Absoluten einer ersten Ursache her zu verstehen, vermag Montaigne nicht. Was immer von ihm gedacht würde, wäre menschliches Denken und seinem Gegenstände gänzlich inadäquat. »C'est à Dieu seul, des se conoistre et d'interpréter ses ouvrages« (II, 12, 479): Gott allein vermag sich zu erkennen und seine Werke auszulegen (dt.: II 12, 248). Die Konsequenz für den Umbruch im Weltbild ist nicht zu übersehen: Gott wird im Verständnis der Welt und des Menschen in der Welt buchstäblich exkommuniziert. So sehr Montaigne jedoch die überlieferte Logik im Verständnis der Welt außer Kraft setzt, Gott selbst in Frage zu stellen, fällt Montaigne nicht ein. Unablässig bestätigt er dessen Absolutheit, dessen Schönheit, Macht und Gutheit (dt: II, 12, 261); zugleich desavouiert er jedoch alles, was je über ihn in der jüdisch-christlichen Religion gedacht und gesagt wurde.

6.3 Verlust der Welt

Uns geht es, daran sei erinnert, nicht darum, Montaignes Denken nachzuzeichnen, schon gar nicht, eine Stimmigkeit in ihm aufzuweisen; die gibt es nur sehr begrenzt, uns geht es darum, deutlich zu machen, dass in seinem Denken, zwar nicht schon der Umbruch der alten zur neuen Logik erfolgt, sich aber doch der Zusammenbruch der alten abzeichnet. Mit ihm bricht die Sicherheit eines ontologisch verstandenen Wissens zusammen, das man vormals von der Welt zu haben meinte. Dass die Dinge, erklärt Montaigne, uns nicht in der ihnen eigenen Form und dem ihnen eigenen Wesen inne wohnen, wissen wir zur Genüge (dt.: II, 12, 280). Die Folge ist unumgänglich: an allem ist zu zweifeln (dt.: II, 12, 281), nichts ist sicher, nicht einmal, dass der Himmel über unserem Kopfe ist: *non pas que le ciel soit sur nostre teste* (II, 12, 545). Mitnichten sind die Reflexionen der Philosophen von dem Verdikt, der Wahrheit des Weltwissens nicht teilhaftig zu sein, ausgenommen; Philosophen wissen erst recht nicht zu sagen, was als Wahrheit gelten kann.

Den Grund dafür, dass Montaigne seine Zeit für unfähig erachtet, zu bestimmen, was die Wahrheit des Weltwissens sei, habe ich genannt: Montaigne steht in seinen Reflexionen die vormalige Logik des Weltverständnisses schlicht nicht länger zur Verfügung. Er hält am Verständnis eines Absoluten fest, weiß ihm aber die Welt nicht mehr anzuheften. Gänzlich unmöglich ist ihm, sie von einem Absoluten als Grund her erschließen zu wollen. Es ist der undramatischen Art seines Denkens zuzuschreiben, dass er sich damit begnügt, den Befund zu konstatieren. Der Skeptizismus der Pyrrhonisten kam ihm höchst gelegen. Er erklärt: »Wenn unsere geistigen und sinnlichen Fähigkeiten ohne Fundament und Fußhalt sind, führt es zu nichts, unser Urteil von irgendeinem Teil ihres Wirkens mitreißen zu lassen«. »Entweder vermögen wir absolut zu urteilen – oder absolut nicht« (dt.: II, 12, 280).

Erkenntniskritisch gibt es, wenn das Problem, der Logik verlustig gegangen zu sein, einmal in der Welt ist, solange keine Lösung, bis man eine andere Logik gefunden hat. Es scheint schier unmöglich, unter solchen Umständen auf die Frage, wie man ein Wissen von der Welt zu reklamieren vermöchte, das Wahrheit für sich in Anspruch könnte, eine Antwort zu finden. Wenn man unserer These folgt, dass just das die Lebenslage ist, in die Montaigne im 16. Jahrhundert geraten ist und die er reflektiert, stellt sich das Problem der Erkenntnis bei Montaigne sehr viel radikaler dar, als etwa eineinhalb Jahrhunderte später bei Descartes. Auch Descartes stellt fest, dass kein einziger Satz der Schulphilosophie länger noch unbesehen als gültig gelten könne.⁴⁹ Im Unterschied zu Montaigne denkt Descartes jedoch ungerührt weiter im Ausgang von einem Absoluten. Er sucht und findet

49 R. Descartes, *Discours de la Méthode*, S. 17 f.

die Antwort, indem er den Zweifel zum methodischen Zweifel stilisiert und sich hernach die Wahrheit der Erkenntnis von Gott garantieren lässt.⁵⁰

Das Problem will recht verstanden sein: Es gibt zu keiner Zeit eine Welt, von der man überhaupt nichts wüsste. In der Praxis, notiert Montaigne, muss man tun, was der Verstand einem sagt, etwas anderes kann nicht heißen, nach der Natur zu gehen. Man darf nur nicht darüber hinaus gehen. Denn was darüber hinausgeht, ist monströs und ganz ohne Ordnung – *monstrueux et desordonné* (II, 12, 506).

6.4 Die Stellung des Subjekts in der Welt

Letztendlich geht es Montaigne in den ja tief schürfenden Reflexionen der *Essais* nur um eines: um die Stellung des Subjekts in der Welt. Ihretwegen ist er so nachhaltig mit einer Religion befasst, die besagt, der Mensch sei nach dem Bilde Gottes geschaffen. Eine Religion, die das sagt, hat die pristine Logik für sich, denn Gott lässt sich in keiner Religion anders denken als unter der Vorgabe der grundhaft-subjektivischen Logik des menschlichen Handelns. Sie muss sich dann allerdings gefallen lassen, dass sich die Verhältnisse umkehren und Gott nach dem Bilde des Menschen verstanden wird. Montaigne kann sich nicht genug daran tun, als Dünkel und Blasphemie darzustellen, Vergleiche zwischen Gott, Welt und Mensch anstellen zu wollen (dt.: II, 12, 264 f.). Dadurch, dass Montaigne den Menschen herausnimmt aus der Aura Gottes, nimmt er ihn auch aus einer Natur heraus, von der es noch in der Antike hieß, in ihr sei alles um des Menschen willen geschaffen⁵¹. Nicht anders als bereits bei Epikur steht Gott bei Montaigne seinem Wesen nach weit entfernt von der Natur und ihrer Ordnung; auch ist er zu souverän, um sich von unserem Verständnis der Natur binden zu lassen (dt.: II, 12, 265).

Die Entsakralisierung der Natur, denn darum handelt es sich, hat eine Kehrseite, und die besteht darin, den Menschen just in die Natur eingestellt zu sehen, die für die Lebensführung des Menschen deshalb unwiderstehlich ist, weil sie dessen naturale Umwelt darstellt. Montaigne hat mit klarem Verstand wahrgenommen, was in seinem Jahrhundert mit dieser Natur geschieht: Sie wird jenem Verständnis unterworfen, das wir der Logik ihrer Entwicklung in der Geschichte unterlegt gesehen haben. Sie wird zu einem Universum, dessen Autonomie wahrzunehmen man eben im Begriff ist.⁵² Dem Denken des 16. Jahrhunderts bleibt gar nichts anderes übrig, als den Menschen aus dieser Natur heraus zu verstehen zu suchen. Der Natur gehörte er auch vordem an, jetzt jedoch ist es eine Natur, von

50 R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*.

51 Aristoteles, *Politik*.

52 Das haben andere auch gesehen, so Hugo Friedrich, Montaigne.

der wir gesagt haben, dass Gott aus ihr exkommuniziert worden war. Es ist dieses Verständnis von Natur, das fürderhin besagt, wie der Mensch verstanden werden muss. Nachdem die Bestimmung des Menschen durch die Religion zwar nicht überhaupt weggefallen ist, das Weltwissen von ihr jedoch nicht länger gestützt wird, stellt die Natur, die Montaigne verbleibt, eine Bastion des Rückzugs dar. Sie ist ihrer Bedeutsamkeit entsetzt.

Montaigne ist wohl der erste, in dessen Denken »Leben« den Platz einnimmt, von dem aus Jahrhunderte später – nämlich im 19. Jahrhundert – die Stellung des Menschen im Universum bestimmt werden sollte. An der Bedeutsamkeit des Lebens ist nicht zu rütteln. Schließlich, so heißt es im 3. Kapitel des II. Buches, ist das Leben unser Sein; es ist unser alles – *nostre tout* (II, 3, 334). Seine Bedeutsamkeit ist für jeden gleich. Die Verhaftung an die durch das Leben hergestellte Egalität weiß Montaigne mit drastischen Worten zum Ausdruck zu bringen: *Les Roys et les philosophes fientent, et les Dames aussi*.⁵³ Wenn Montaigne wieder und wieder hervorkehrt, welchen Wert er seiner Gesundheit beimisst (III, 13, 1056, *passim*), so nimmt sich das zwar trivial aus, entspricht aber der Bedeutung, die er dem Körper als der Manifestation des Lebens beimisst. Wie sehr Montaigne dabei jene Natur im Auge hatte, die wir heute als das biologische Stratum des Lebens verstehen, wird daran deutlich, dass er in ihr Mensch und Tier in eine Ebene stellt. Der Mensch steht weder über, noch unter dem Tier. *Nous ne sommes ny au dessus, ny au dessous du reste* (II, 12, 436). Ohne weiter zu unterscheiden, schreibt Montaigne den Tieren nicht nur ein Bewusstsein zu, sondern mit dem Bewusstsein auch eine Form von Vernunft (II, 12, 429 f.). Der Gedanke, dass sich das Bewusstsein des Menschen deshalb von dem des Tieres unterscheiden könnte, weil sich das Bewusstsein des Menschen oberhalb seiner organischen Verfasstheit auf einer über Denken und Sprache verfassten medialen Ebene bildet, lag ihm noch fern. In der Tat bedarf es, um der Differenz inne zu werden, einer Anthropologie des Geistes.⁵⁴ Die Stoßrichtung der Egalisierung von Mensch und Tier im Denken Montaignes ist nicht zweifelhaft: Es geht ihm um eine Depravation des Anspruchs, den sich der Mensch aufgrund seiner Geistigkeit zuschreibt. »Wir müssen«, erklärt Montaigne, »solchen dümmlichen Dünkel jedoch in den Staub treten und kühn und kraftvoll an den lächerlichen Fundamenten rütteln, auf denen diese lächerlichen Irrmeinungen gründen.« Die Pointe ist nicht zu toppen: »Man muss ihn bis aufs Hemd ausziehen – *Il le faut mettre en chemise*« (II, 12, 469).

53 Essais, III, 13, 1063: Könige wie Philosophen scheißen und die Damen auch.

54 Eingehend G. Dux, Die Evolution der humanen Lebensform als geistige Lebensform (B 1).

6.5 Die Depravation des Geistes

Es gehört zu den auffälligen, aber strukturlogisch verständlichen Befunden im Verständnis des Geistes in der Vergangenheit, dass in seinem Begriff nicht zwischen dem absoluten Geist Gottes und dem Geist des Menschen unterschieden wird. Ebenso wenig unterschieden wird beim Geiste des Menschen zwischen dem Geist, der sich auf Gott richtet, und den, der sich auf säkulare Inhalte richtet. Strukturlogisch konnte in der Vergangenheit ja auch gar nicht zweifelhaft sein, dass sich auch der Geist Gottes im Denken und Sprechen der Handlungslogik verdankte. Gewiss, zuvörderst manifestierte er sich in der Macht des Handelns, offenkundig in der Schöpfermacht; das gilt jedoch auch für den Geist des Menschen. In einer Anthropologie des Geistes kann nicht fraglich sein, dass sich beider Geistigkeit, die Gottes und des Menschen, über die gleiche Logik ausbilden, eben die des Handelns (B 1). In der Moderne kann man zwar Begriffe finden, die Denken und Sprechen des Menschen dem Intellekt im Unterschied zum Geist zuschreiben, dann wird jedoch fraglich, was mit dem Geist des Menschen gemeint ist.

Die Brisanz des zuvor erörterten Befundes bringt sich im Denken Montaignes darin zum Ausdruck, dass er mit der Destruktion der tradierten Logik just jene Form des Weltverständnisses destruiert, die bis dahin die Kraft gefunden hatte, das Weltwissen zur Einheit zu integrieren: das Denken vom Standpunkt Gottes aus. Man kann sich nicht nachhaltig genug der Einsicht vergewissern, dass in aller Vergangenheit das Weltwissen zwar nicht aus dem Absoluten Gottes gewonnen wurde, in allem jedoch, vor allem aber in ihrer Einheit, dem Absoluten Gottes verhaftet verstanden wurde. Just dieser Einheit ist das Weltwissen verlustig gegangen. Montaigne ist unablässig bemüht, sie in den Ausprägungen, die sie in der tradierten, von der Religion bestimmten Logik gefunden haben, zu dekonstruieren. Eben weil für ihn einsichtig geworden ist, dass wir uns des Weltwissens nicht länger vom Absoluten Gottes versichern können, geht uns die Wahrheit des Wissens von ihr überhaupt verloren. Ich habe Montaignes Einlassung schon zitiert, man muss sie jedoch schärfer fassen, als es oben geschehen ist: Wenn man die Dinge nicht vom Absoluten der Welt her zu erkennen vermag, vermag man sie überhaupt nicht zu erkennen (II, 12, 544). Wir sind in der Moderne vollauf damit beschäftigt, die Konsequenz aus der Destruktion der Logik zu ziehen und für die Geistigkeit der humanen Lebensform in ihren verschiedenen säkularen Ausprägungen: Handeln, Denken und Sprache, schließlich auch der Kunst,⁵⁵ eine säkulare Erklärung zu finden.

Mit dem Verlust absoluten Wissens verloren geht auch der Verlust der Tradition einher. Die Vergangenheit hört auf, der Gegenwart die Verbindlichkeiten zu

55 Dazu C. Grimm, Das Rätsel der Kunst ist gelöst.

überliefern, Sie hatten im Glauben an das Naturrecht ihre Stütze gefunden. Montaigne erklärt, natürlich gebe es Naturgesetze, aber für die Lebensform des Menschen seien sie ganz und gar verloren gegangen (II, 12, 564). Oder was sonst sollte man von einem menschlichen Tun halten, das diesseits des Flusses als Tugend gelte, jenseits aber als Verbrechen (dt.: II, 12, 289).⁵⁶ Zwar beschwört Montaigne die Klugheitsregel, bei dem zu verbleiben, was Sitte und Recht eines jeden Landes vorschreiben (I, 23, 117), etwas anderes, als ganz einfach den Regeln zu folgen, die in der Gesellschaft das Leben bestimmen, ist nicht in Sicht (III, 13, 1096), aber noch die beste Sitte, Keuschheit zum Beispiel, ist schlecht begründet (I, 23, 115). Der Konservatismus der Praxis, der darin zum Ausdruck kommt, stellt sich bis zu einem gewissen Grade als Pendant des pyrrhonischen Agnostizismus dar. Denn wenn nichts mehr sicher ist, droht ein Chaos, in dem schließlich der eine den anderen frisst (II, 112, 467). Montaigne nimmt hier Hobbes' Schreckensvision eines Zerbrechens der Gesellschaft vorweg.

6.6 Der Verlust der Einheit des Subjekts

Das Subjekt konnte in seiner inneren Verfasstheit von dem Verlust der Einheit der Welt nicht unberührt bleiben. Sein Bildungsprozess war, wie ich darzulegen mich bemüht habe (B 1), an eine Handlungskompetenz gebunden, die darauf angewiesen ist, sich die Welt zugänglich zu machen. Dieser Prozess ließ sich, das ist das Thema unserer Erörterung, steigern. Das Subjekt geriet mit ihm in immer umfassendere Bezüge zur Welt. Deren Rückführung auf einen absoluten Grund in Gott blieb bei Montaigne zwar erhalten, half ihm aber wenig in der Orientierung in den Geschehnissen des Tages in der Welt. Als die Logik im Verständnis der Welt deren Rückführung auf ein Absolutes nicht mehr trägt, geht nicht nur die Einheit der Welt verloren, sondern auch die des Subjekts. Es ist, als habe Montaigne bereits über das Projekt der Moderne hinaus gedacht. Denn das währte, der Mensch werde die Verhältnisse in die Hand bekommen, »Ich stehe«, erklärt Montaigne, »auf so unsicheren und wackligen Füßen, ich gerate so leicht ins Wanken und Schwanke und sehe die Dinge in so wechselhaftem Licht, dass ich mich nüchtern als einen andern empfinde als nach dem Essen« (dt.: II, 12, 282).

Weit davon entfernt, das Leben bestimmen und die Biographie lenken zu könne, stolpert der Mensch den Verhältnissen hinterher. »Die Erde, die Felsen des Kaukasus und die Pyramiden Ägyptens schaukeln mit dem Ganzen und in sich. ... Auch der Gegenstand meiner Darstellung schaukelt, ich vermag ihn nicht fest-

56 Pascal, *Pensées*, 294, hat das Beispiel aufgegriffen. »Plaisant justice qu'une riviere borne! Vérité en les Pyrénées, erreur au dela!«

zuhalten.« »Wir sind Stückwerk, uneins in uns selbst und gestaltlos.« Das ist der Befund von jemanden, der von sich sagt, er habe nichts anderes zu tun, als sich selbst zu beobachten. Niemand ist länger in der Lage, einen sicheren Plan seines Lebens zu verfolgen und anders als in Stücken darüber nachzudenken (II, 1, 320). Deshalb, erklärt Montaigne, nehme er ihn jeweils so, »wie er in dem Augenblick ist, in dem ich mich mit ihm befasse. Ich schildere nicht das Sein, ich schildere das Unterwegssein: weniger von einem Lebensalter zum andern oder, wie das Volk sagt, von Jahrsiebt zu Jahrsiebt, als von Tag zu Tag, von Minute zu Minute.« (dt.: III, 2, 398) Und wenn es schon im Leben keine Kontinuität gibt, so erst recht nicht über den Tod hinaus. Für den gilt, – für den alternden Montaigne jedenfalls –: Was einmal aufgehört hat zu sein, ist nicht mehr. »Ce qui a cessé une fois d'estre, n'est plus« (II, 12, 500).

Resümee

1 Wir haben in der Moderne dadurch die Grundlagen für ein nachhaltig verändertes Selbstverständnis des Menschen gewonnen, dass wir es aus der Evolution herausgeführt haben. In der Evolution zum Menschen war es die Evolution des Gehirns, durch die die Ausbildung einer anthropologischen Konstellation bewirkt wurde, die es möglich gemacht hat, die Lebensformen des Menschen als konstruktiv geistige Lebensform auszubilden. Konstruktiv geistige Lebensformen sind Lebensformen, die nicht schon in der Natur gelegen sind, die vielmehr erst durch Denken und Sprachen als mediale Organisationsformen durch den Menschen ausgebildet werden konnten. Ihr Bildungsprozess ist in der Evolution angelaufen, aber erst diesseits einer virtuellen Schnittlinie zwischen Evolution und Geschichte sind die Lebensformen des Menschen so gut wie zur Gänze als konstruktiv geistige Lebensformen formiert worden.

2 Den Lebensformen, die als konstruktiv-geistige Lebensformen gebildet worden sind, liegt der Erwerb der Handlungskompetenz als Grundkompetenz der Lebensführung des Menschen zugrunde. Handlungen werden über Erfahrungen im Umgang mit der Außenwelt gewonnen. Die ihnen eingebildete Struktur wird als Struktur auch der Prozessualität der Natur unterlegt. In der Geschichte haben sich die Handlungskompetenz und mit der Handlungskompetenz das über sie eingeholt Wissen von der Welt steigern lassen. Die Steigerung der Handlungskompetenz und die dadurch erfolgte Erschließung der Welt machen die Logik in der Geschichte des Geistes aus. Sie lässt sich präzisieren.

3 Man muss, um die Logik zu bestimmen, die Geschichte von hinten lesen, von ihrem entwickeltsten Stand. Auf dem hat sich die Welt als eine säkular verstandene Welt zu erkennen gegeben. Säkular verstandene Welt will sagen: Nichts ist und geschieht in der Welt, dass sich nicht aus der systemischen Verfasstheit eines Universums heraus gebildet hätte, das aus einer Explosion dichter Energie hervorgegangen ist. Das gilt auch für die Organisationsformen des Lebens und es gilt insbesondere auch für die medial geschaffene geistige Organisationsform des Menschen. Die Logik in der Geschichte des Geistes besteht darin, dass sich die Steigerung der Handlungskompetenz und der Erwerb des mit ihr erworbenen Wissens in Epochen manifestiert hat, deren jede näher an das erst in der Moderne gewonnene säkulare Verständnis der Welt und der Lebensform des Menschen in der Welt geführt hat.

4 Die Logik in der Geschichte des Geistes weist eine Pointe auf, die man wahrnehmen muss, um zu verstehen, wodurch in der Geschichte des Geistes deren Logik ausgebildet werden konnte. Mit ihr geht ein Wandel der Struktur im Verständnis der Prozessualität der Welt einher. Die pristine Logik wurde in ihrer Struktur von der Handlungsform bestimmt. Die Struktur war grundhaft-subjektivisch bestimmt. Ihr Verständnis nahm seinen Anfang in einer im Subjekt gelegenen Substanz, um sich intentional auf das Ziel zu richten. Ganz ebenso wurde auch das Geschehen in der Prozessualität des Universums verstanden. Es sah sich durch ein Absolutes an seinem Grunde bestimmt, dem in der Religion die Subjektivität Gottes zugeschrieben wurde. Es war diese Struktur, die in der Geschichte von Epoche zu Epoche durch eine regelhaft-relationale Struktur zurückgedrängt wurde. Durch sie wurde die Welt dadurch säkularer, dass das Geschehen in der Welt zunehmend mehr der Immanenz ihrer Ordnung verstanden wurde.

5 Die Geschichte des Geistes war kein selbsttragender und selbsttreibender Prozess. Chancen, die Handlungskompetenz zu steigern und Weltwissen zu gewinnen, wollten genutzt werden, um historisch effizient zu werden. Seit den Zeiten des Übergangs in die Epoche der agrarischen Produktionsformen, waren es gesellschaftlich eingebundene Machtinteressen, die den Erwerb des Wissens von der Welt zu steigern gesucht haben. Das ist für die Epoche von Herrschaft und Staat evident. Die Antike nimmt in der Geschichte des Geistes nicht zuletzt deshalb einen herausragenden Platz ein, weil Erkenntnis und Wissen ein Desiderat wurde, das »um seiner selbst willen« gesucht wurde.⁵⁷ In der Neuzeit gewinnt die Naturwissenschaft zwar in ihrer systemischen Verfasstheit einen independenten Status,

57 So wollte Aristoteles das Interesse der Philosophie verstanden wissen. Aristoteles, *Metaphysik*, 982 b.

in ihrer praktischen Umsetzung ist sie jedoch in das Gesamtsystem der Gesellschaft eingebunden.

6 Ersichtlich muss das Theorem der Säkularisierung anders verstanden werden, als es im gemeinen wie im philosophischen Bewusstsein verstanden wird. Es geht in ihr nicht um ein weltanschauliches Bekenntnis, durch das die Religion abgelöst würde. Recht verstanden stellt die Säkularisierung einen historischen Prozess dar, der in der Moderne im säkularen Verständnis des Universums zum Abschluss gekommen ist.

Literaturverzeichnis

- Adelard von Bath, 1934, *Quaestiones naturales*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Herausgegeben von M. Müller, Band 31, Heft 2, S. 1–69.
- Aristoteles, 1958, *Politik*. Hamburg: Meiner.
- Aristoteles, *Metaphysik*, 1995. *Philosophische Schriften*, Band 5. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Bautz, Timo, 1988. *Hegels Lehre von der Weltgeschichte. Zur logischen und systematischen Grundlegung der Hegelschen Geschichtsphilosophie*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Bleicken, Jochen, ⁴1995. *Die athenische Demokratie*. Paderborn: Schöningh.
- Buridanus, Johannes, 1964. *Kommentar zur Aristotelischen Physik*. Unveränderter Nachdruck, Parisii, Badius Ascensius. Frankfurt am Main.
- Descartes, René, 1959, *Meditationes de prima philosophia*. Hamburg: Meiner.
- Descartes, René, 1960, *Discours de la Méthode*. Hamburg: Meiner.
- Dux, Günter, 2017 ff. *Gesammelte Schriften*, Band 1–13. Wiesbaden: Springer VS.
- Dux, Günter, Rüsen, Jörn, (Hg.), 2014. *Strukturen des Denkens*. Wiesbaden: Springer VS.
- Epikur, 1988. *Philosophie der Freude*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag.
- Frankfort, Henri, Wilson, John A, Jacobsen, Thorkild, 1954. *Frühlicht des Geistes. Wandlungen des Weltbildes im Alten Orient*. Stuttgart.
- Friedrich, Hugo, 1993. *Montaigne*. Tübingen: Francke Verlag.
- Goernitz, Thomas und Goernitz Brigitte, 2008. *Die Evolution des Geistigen – Quantenphysik – Bewusstsein – Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grimm, Claus, 2016. *Das Rätsel der »Kunst« ist gelöst*. O. O. Novum/pro.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1955. *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Meiner.
- Heisenberg, Werner, 1979. *Quantentheorie und Philosophie*. Stuttgart: Reclam.
- Kanitscheider, Bernulf, 1996. *Im Innern der Natur. Philosophie und moderne Physik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kiel, Albrecht, 1998. *Von der Geschichte der Logik und der Logik der Geschichte*. Würzburg: Ergon Verlag.

- Krasnegor, Norman, Lyon, G. Reid, Goldman-Rakic, Patricia S., 1997. Development of the Prefrontal Cortex. Evolution, Neurobiology, and Behavior. Baltimore: Paul S. Brookes.
- Leuthäusser, Werner, 1998. Die Entwicklung staatlich organisierter Herrschaft in frühen Hochkulturen am Beispiel des Vorderen Orients. Bern: Peter Lang.
- Lévi-Strauss, Claude, 1978. Traurige Tropen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mania, Dietrich, 1998. Die ersten Menschen in Europa. Stuttgart: Theiss.
- Marquardt, Odo, 1982. Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maul, Stefan M., 2017. Das Gilgamesch-Epos. München: C. H. Beck.
- Mensing, Joachim, 1998. Die Zeit am Rio Uneiuxi (Amazonas), In: G. Dux, Die Zeit in der Geschichte. Vom Mythos zur Weltzeit, S. 373–406. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mittelstraß, Jürgen, 1995. Machina Mundi. Zum astronomischen Weltbild der Renaissance. Basel und Frankfurt: Verlag Helbing & Lichtenhahn.
- Möller, Joseph, 1951. Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt. Paderborn: Schöningh.
- Montaigne, Michel de, 1962. Oeuvres complètes. Paris: Éditions Gallimard.
- Montaigne, Michel de, 1989. Essais. Übersetzung von Hans Stilett. Frankfurt am Main: Eichborn Verlag.
- Newton, Isaac, 1687. Philosophiae naturalis principia mathematica (Latein). 1963. Mathematische Prinzipien der Naturlehre. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Newton, Isaac, 2001. Optik. Frankfurt am Main: Harri Deutschsch.
- Oresme, Nicole, 1968. Le livre du ciel et du monde. Madison, Milwaukee – London.
- Pascal, Blaise, 1978. Werke, Band I, Pensées/Über die Religion. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Parmenides, 1969. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente. Herausgegeben von U. Hölscher. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Piaget, Jean, 1947. Psychologie der Intelligenz. Zürich: Rascher Verlag.
- Platon, 1972 ff. Werke in acht Bänden, herausgegeben von Gunther Eigler. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Prigogine, Ilya und Stengers, Isabelle, 1993. Das Paradox der Zeit. Zeit. Chaos und Quanten. München: Piper.
- Remmele, Bernd, 2014. Zur Genese des mechanistischen Denkens am Beginn der Neuzeit, S. 125–144.
- Schmidt, Klaus, 2008. Sie bauten die ersten Tempel. München: dtv.
- Steiner, Gerhard (Hg.), 1978. Piaget und die Folgen. Zürich: Kindler.
- Stein-Hölkeskamp, Elke, 1989. Adelskultur und Polisgesellschaft. Stuttgart.
- Theunissen, Michael, 1970, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Thompson, Richard F., 1994. Das Gehirn. Heidelberg: Spektrum.
- Upanishaden. Die Geheimlehre der Inder, 1979. Düsseldorf: Diederichs.
- Vico, Giambattista, 2009. Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker. Hamburg: Meiner.
- Zangger, Eberhard, 1998. Die Zukunft der Vergangenheit. München: Schneekluth.

Teil II

Aufsätze zur Logik in der Geschichte des Geistes

Die ganze Geschichte im Blick

Der Eintritt in die Gattungsgeschichte als Geistesgeschichte

1 Erkenntnisvorgaben und Erkenntnisinteresse

Geschichte im Verständnis einer säkular gewordenen Welt

Zwei Einsichten sind es, durch die sich das in der Zeitenwende am Beginn der Neuzeit gewonnene Verständnis der humanen Lebensform auszeichnet: Die Praxisformen der Lebensführung des Menschen stellen sich als von ihm selbst konstruktiv geschaffene Lebensformen dar, und als konstruktiv geschaffene Lebensformen erweisen sie sich als durch Denken und Sprache formierte geistige Lebensformen. Die Aufklärung hat dieses Verständnis thematisiert. Es ist eine historisch bahnbrechende Erkenntnis, die Vico zu Bewusstsein bringt, wenn er erklärt: Es kann in keiner Weise in Zweifel gezogen werden, »dass diese politische Welt sicherlich von den Menschen gemacht worden ist«. Und nicht weniger bahnbrechend ist, wenn er fortfährt: dass die Menschen, eben weil sie ihre Lebensformen selbst geschaffen haben, Wissen von ihnen erlangen können.¹ In einer auf den Menschen konvergierenden Welt sieht sich das Subjekt mit seinem Selbstverständnis an eine Geschichte verwiesen, die sich als Folge der konstruktiv geschaffenen Lebensformen darstellt. Sein je aktueller Selbstentwurf stellt sich als auf die hinter ihm liegenden Entwürfe der Lebensführung gegründet dar. Geschichte wird damit zur Gattungsgeschichte. Gattungsgeschichte will sagen: Erst in der Geschichte wird der Mensch zu dem, was er zu sein vermag und wozu er sich macht. Mit nichts ist die Aufklärung denn auch so sehr befasst wie mit der Geschichte.

Ein Verständnis von Geschichte zu gewinnen, bereitete der philosophischen Reflexion der Aufklärung, aber auch der nachfolgenden Jahrhunderte erhebliche

1 Vico, Giambattista, Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, 142, 143.

Schwierigkeiten. Denn die selbstgeschaffenen Lebensformen lassen sich als geistige Lebensformen nicht länger in der Natur verorten. Aus der ist in der Zeitenwende der säkular gewordenen Welt gerade jene Form der Geistigkeit eliminiert worden, die die menschliche Lebensführung auszeichnet: ihre reflexiv-sinnhafte Prozessualität. Die Verortung der Lebensformen in den »Modifikationen unseres eigenen Geistes«, wie Vico sie annimmt und Kant sie in der transzendentalen Erkenntnistheorie eingehend zu begründen sucht, war aporetisch. Denn die Natur des Subjekts steht als Quelle der geistigen Lebensformen des Menschen nur solange zur Verfügung, wie sie sich einer Welt einordnen lässt, die selbst von einer geistigen Prozessualität bestimmt wird. Sobald diese Bedingung hinfällig wird, muss sich die Frage aufdrängen, wodurch der Geist dem Subjekt eigen sein soll. Kant hat die Frage verfolgt. In einer halben Wendung zu einer konstruktivistischen Erkenntnistheorie hat er erklärt, die Erkenntnisformen seien vom Subjekt selbst geschaffen worden. Aber, so sah er sich genötigt einzuräumen, wenigstens dieses Vermögen müsse ihm angeboren sein.² Zumindest in diesem Vermögen muss man dann allerdings die Geistigkeit der Erkenntnisformen schon angelegt sehen. Die Aporie kehrt wieder.

Wenn man das am Beginn der Neuzeit virulente Problem, für die geistigen Lebensformen des Menschen eine Begründung zu finden, auf den Punkt bringt, so liegt es in der grundhaft verfassten Struktur der Begründung, die dem frühneuzeitlichen Denken aus dem Mittelalter überkommen ist. Grundhaft will sagen: Die Lebensführung des Subjekts erfährt ihre Begründung dadurch, dass sie als von einem Aktzentrum des Subjekts bewirkt verstanden wird, durch dessen Geistigkeit das Subjekt sich im Willen zum Handeln bestimmt. Die gleiche grundhafte Struktur stellte auch die dominante Struktur der vorneuzeitlichen Begründung in der Welt dar. In einem grundhaften Verständnis der Ereignisstruktur in der Welt soll in dem, woraus eine Erklärung gewonnen wird, das Phänomen angelegt sein, das der Erklärung bedarf. Dieser Struktur zufolge muss die Geistigkeit der menschlichen Lebensführung durch Geist seine Begründung finden. Es ist diese Form der Begründung, die in einer säkular gewordenen Welt für die Geistigkeit der humanen Lebensform nicht länger zur Verfügung steht. Die Geistigkeit der menschlichen Lebensführung liegt in einer säkular verstandenen Welt nicht schon am Grunde einer substanzlogisch verstandenen inneren Natur des Subjekts. Sie muss vom Subjekt erst selbst über Denken und Sprache geschaffen werden. Es bedarf, wenn das Problem der Bedingung der Möglichkeit ihrer Genese einer Lösung zugeführt werden soll, einer anderen, einer prozessualen Logik der Begründung. In einer prozessualen Logik kann aus dem Zusammenwirken der Bedingungen Neues entstehen,

2 Kant, Immanuel, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, 185–251.

das nicht schon einem Grunde verhaftet ist, aus dem herausgesetzt es verstanden werden soll.³ Eben diese Logik wurde mit einem »Ereignis« beim Eintritt in die Moderne gewonnen, das so gar nichts von einer erkenntniskritischen Bedeutsamkeit an sich zu haben schien: der Entdeckung der Evolution der Arten. Inwiefern?

Die Bedeutung des Wissens um die Evolution für die Erkenntniskritik

Die Entdeckung der Evolution der Arten und die daran anschließende Bestimmung der Abstammung des Menschen zeitigte die Folge, die Ausbildung der humanen Lebensform als Anschlussorganisation an eine evolutive Naturgeschichte verstehen zu müssen. Mit der Ausbildung der biologischen Verfassung des menschlichen Organismus in der Evolution der Arten haben sich mit den Hominiiden auch die biologischen Voraussetzungen für die Ausbildung der durch Denken und Sprache geschaffenen geistigen Lebensformen ausgebildet. Dieses Verständnis hat in der Gegenwart Biologen, aber nicht nur ihnen, Anlass geboten, auch die Organisationsformen des Denkens und der Sprache genetisch zu verorten. Das jedoch ist nicht möglich, wenn man sich den Umbruch der Logik am Anfang der Neuzeit vergegenwärtigt.

Denken nämlich beruht auf einer reflexiv-intentionalen Prozessualität. Jeder logische Schluss stellt eine reflexiv-intentionale Operation dar, die darauf gerichtet ist, das Ergebnis hervorzubringen. $2 \times 6 = 12$ rechnet sich nur unter der Bedingung, dass der, der rechnet, das Ergebnis als richtiges Resultat hervorbringen will. Das gleiche gilt für die Ausbildung der Zahl und des Zählens. Zahlen können nicht angeboren sein. Angeboren sein kann lediglich eine Mengenwahrnehmung, die sich differenzieren lässt.⁴ Ein Zahlensystem beruht dagegen auf einem Algorithmus, der eine reflexiv-intentionale Operation mit einer Grundzahl verlangt.⁵ Eine reflexiv-intentionale Prozessualität ist aber im naturwissenschaftlichen Verständnis der Neuzeit aus dem Universum eliminiert worden. Im Verständnis einer säkular gewordenen Welt zwingt sich der Reflexion mit der Evolution jene prozessuale Form der Logik auf, die wir zuvor erörtert haben. Durch die evolutiv heraufgeführten Bedingungen der humanen Lebensform ist es möglich geworden, eine Geistigkeit der Lebensführung auszubilden, die nicht schon in der Natur gelegen

3 Zur prozessualen Logik des Verstehens Dux, Günter, Historisch-genetische Theorie der Kultur, 167 ff.

4 Zur Ausbildung des Zahlbegriffs vgl. Piaget, Jean, Die Entwicklung des Zahlbegriffs beim Kinde. Unscharf Ifrah, Georges, Universalgeschichte der Zahlen, 21 ff.

5 Es gibt bis heute Ethnien, die Zahlen nicht ausgebildet haben. Die Piraha Amazoniens sind nur eine von ihnen. Vgl. Everett, Daniel L., The Cultural Tool, 256 f.

ist. Mit der Geistigkeit der humanen Lebensform kam in der Folge der Evolution wirklich Neues in die Welt. Die Frage ist seither, wie war das möglich? Die Frage ist deshalb auch: Wie war es dem Menschen möglich, mit geistigen, soziokulturellen Lebensformen in die Geschichte einzutreten? Und wie hat er diese Lebensformen hernach entwickeln können? Die Frage der Genese der geistigen Lebensform ist von der anderen, ihrer historischen Entwicklung, auf dem Hintergrund einer evolutiv verstandenen Lebensform nicht zu trennen.

Das konstruktive Verständnis der Lebensformen des Menschen und deren Ausbildung als geistige Lebensformen im Anschluss an die Evolution der Arten haben zur Folge, dass sich die Rekonstruktion ihrer Genese und mit ihr die Aufklärung des Eintritts des Menschen in die Geschichte an zwei historische Entwicklungslinien verwiesen sieht: Zum einen an die biologische Entwicklung in der evolutiven Phase der Hominiden, zum andern an die Anfänge der historischen Entwicklung der geistigen Lebensformen des *Homo sapiens*. So richtig es ist, dass wir die biologische Entwicklung in der evolutiven Phase der Hominiden den Paläoanthropologen und Biologen überlassen müssen, so wichtig ist es, ein Verständnis davon zu gewinnen, wodurch sich in dieser Phase die konstruktive Lebensform des Menschen als geistige Lebensform auszubilden vermochte. An der doppelten Form der Historisierung wird der Umbruch im Verständnis der humanen Lebensform, wie er am Beginn der Neuzeit erfolgt ist, offenkundig: Wir denken im Ausgang von der Natur. Recht verstanden sind es drei Fragen, die wir zu klären haben.

- Wie ist die Evolution der Lebensform des Menschen in der hominiden Phase zu verstehen, damit verständlich wird, dass sich die humane Lebensform als eine konstruktive, durch Denken und Sprache geschaffene geistige Lebensform hat ausbilden können? Ohne im Ausgang von einer evolutiv verstandenen Natur zu denken und ohne die biologischen Voraussetzungen für Denken und Sprache zu klären, lässt sich ein Verständnis dieser Lebensform und ihrer historischen Entwicklung nicht gewinnen.
- Die Brisanz der Rekonstruktion der humanen Lebensform als geistiger Lebensform liegt darin, dass auch die Organisationsformen von Denken und Sprache selbst erst konstruktiv geschaffen werden müssen. In der Natur, das habe ich schon deutlich zu machen gesucht, können sie nicht gelegen sein. Sie müssen sich vielmehr mit den menschlichen Lebensformen selbst erst konstruktiv gebildet haben. Das gilt für die Formen des Denkens wie es für die Formen der Grammatik der Sprache gilt.
- Schließlich ist zu klären, in welcher Weise sich die konstruktiv geschaffenen Lebensformen in der Geschichte zu entwickeln vermocht haben. Wir werden diesen Prozess hier nur so weit erörtern, dass die universale Perspektivierung der Gattungsgeschichte als Geistesgeschichte transparent wird.

2 Der hominide Vorlauf in der Ausbildung der humanen Lebensform

Die Evolution des Homo sapiens

Die Paläoanthropologie hat aus den insgesamt ja nur wenigen Funden die Stammesgeschichte des Menschen seit der Ausbildung der Australopithecinen zu rekonstruieren gewusst. Die Verlaufslinie, entlang derer sich der Homo sapiens unseres Schlages gebildet hat, ist zwar unsicher, jeder neue Fund eröffnet die Diskussion neu, insgesamt ist jedoch die Entwicklung des Homo sapiens in der Linie der Hominiden transparent geworden.⁶ Sie führt vom Homo rudolfensis vor 2,0–1,8 Millionen Jahren über dem Homo erectus vor ca. einer Million Jahren zum Homo sapiens, von dem man annimmt, dass er sich vor ca. 140 000 Jahren in Afrika gebildet hat. Unter dem hier verfolgten Erkenntnisinteresse, die Entwicklung der konstruktiven Lebensform durch Denken und Sprache aufzuklären, konzentriert sich die Aufmerksamkeit in der für die Menschwerdung schlechterdings entscheidenden Phase der Evolution der Gattung Homo auf jene Errungenschaft, an der alle Kultur und alle Geistigkeit der menschlichen Lebensform hängt, die Evolution des Gehirns und hernach die der Sprechwerkzeuge.

Die Australopithecinen hatten mit 430–485 Kubikzentimeter noch ein nur geringfügig größeres Gehirnvolumen als die Schimpansen. Der Schädel KNM-Er 1470 des Homo rudolfensis, der am Anfang der Linie des Homo steht, wies bereits ein Gehirnvolumen von 775 Kubikzentimeter auf, war also bereits nahezu doppelt so groß wie das der Australopithecinen. Seit den Zeiten des Homo rudolfensis ist in der Linie der Entwicklung Homo eine stetige Zunahme des Gehirnvolumens zu verzeichnen.⁷

Schimpanse	400 ccm
Australopithecus africanus	450 ccm
Australopithecus robustus	500 ccm
Homo habilis	750 ccm
Homo rudolfensis	775 ccm
Homo erectus früh	900 ccm
Homo erectus spät	1 100 ccm
Homo neantertalensis	1 500 ccm
Homo sapiens	1 400 ccm

6 Schrenk, Friedemann, Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum Homo sapiens.

7 Die Daten sind entnommen von Leakey, Richard E. und Lewin, Robert, Wie der Mensch zum Menschen wurde, 198 f. – ergänzt um den Homo rudolfensis.

Es ist oft gesagt worden, gewinnt aber im Kontext unserer Erörterung eine gesteigerte Bedeutung: Die Zunahme des Gehirnvolumens sagt für sich nicht viel aus, wenn man nicht mit ihr jene Entwicklung der inneren Organisation des Gehirns verbunden sieht, die schließlich zum Gehirn des Menschen führt. Das aber ist ein Gehirn, das zwar auf dem Primatengehirn aufbaut, jedoch eine Umorganisation aufweist, durch die sich allererst die für die geistige Lebensführung des Menschen notwendigen biologischen Voraussetzungen haben ausbilden können. Hinzuweisen ist zunächst auf die Entwicklung des Großhirns und der Großhirnrinde. Für die Entwicklung der Lebensform schlechterdings grundlegend ist auch die Ausbildung der Areale, von denen aus die Sprache gesteuert wird. Die ungemeine Komplexität des Gehirns lässt sich allein schon durch die Zahl der Nervenzellen und ihrer Verknüpfungen aufweisen. Es sind ungefähr 100 Milliarden Nervenzellen (Neuronen) (10^{11}), die das Gehirn ausmachen. Da ein einzelnes Neuron in der Lage ist, mehrere tausend Verknüpfungen mit anderen Neuronen herzustellen, weist das Gehirn 10^{14} solcher möglichen Verbindungen (Synapsen) auf. Es ist unschwer vorstellbar, dass die enorme Zunahme der Neuronenzahl die Grundlage der Intelligenz des Menschen darstellt.⁸

Die Ausbildung der konstruktiven Organisationsform. Die Öffnung zur Welt

Die im Kontext unserer Erörterung entscheidende Erkenntnis, die aus der Evolution der Hominiden und der mit ihr in eins gehenden Entwicklung des Gehirns zu gewinnen ist, liegt in der Einsicht in die Ausbildung der konstruktiven Lebensform. Anfangs, auf dem Entwicklungsniveau des *Homo rudolfensis*, wird man den Gewinn der Gehirnentwicklung in einem Lernprozess sehen, wie er bereits in frühen Organisationsformen des Lebens zu beobachten ist. Bei nichtmenschlichen Primaten weist er beträchtliche Erweiterungen der Lebensführung auf. Die systemische Bedingung für Lernen ist im Kontext unserer Erörterung deshalb von herausragendem Interesse, weil sie die Bedingung der Möglichkeit für die Entwicklung der konstruktiven Lebensform erkennen lässt. Inwiefern?

Organismen bilden mit der Umwelt eine systemische Einheit. Die Umwelt ist in einer Weise in die innere Verfassung des Organismus integriert, dass die innengelagerten Verhaltensformen an Umweltmerkmale angebunden sind. Lernen zeigt, dass die systemische Relation zwischen innen und außen instabil ist. Sie kann durch Lernen nach außen erweitert werden. Exakt das ist in der Linie der Entwicklung der Hominiden mit der Erweiterung des Volumens ihres Gehirns

8 Thompson, Richard F., Das Gehirn, 20.

um nahezu das Doppelte und dessen Weiterentwicklung zur Gehirnorganisation des Homo sapiens in einem Ausmaß geschehen, dass Lernen zu einer konstruktiven Lebensform mutieren konnte. Durch die rasante Evolution des Gehirns erfolgte eine veritable Öffnung der Lebensform zur Welt hin. Öffnung der Lebensform zur Welt hin will sagen: Unsere hominiden Vorfahren müssen sich durch den Zuwachs der Neuronen und ihrer Verschaltungen im Gehirn in die Lage versetzt gesehen haben, zunehmend mehr Objekte in ihrer Umwelt zu unterscheiden und zunehmend mehr Objekteigenschaften wahrzunehmen, um sie in die Praxisformen der Lebensführung zu integrieren. Mit einem aus der modernen Ethologie entnommenen Begriff wird man sagen, dass sich ihre *information processing capacity* exponentiell entwickelt haben muss.⁹ Es ist diese kognitive Entwicklung der Lebensform und ihrer Öffnung zur Welt, in die hinein die Ausbildung der Sprechwerkzeuge und der Steuerungsareale des Sprechens im Gehirn erfolgte. Mit ihrer Ausbildung wurde der Schritt vom Lernen zur konstruktiven Lebensführung, deren Bodensatz ebenfalls auf Lernen gegründet ist, getan. Lernen unter Bedingungen der tierischen Organisationsform und Lernen unter Bedingungen einer an Denken und Sprache gebundenen humanen Organisationsform sind überaus unterschiedliche Prozesse. Möglich geworden ist der evolutive Prozess der Ausbildung des Homo sapiens dadurch, dass durch das Zusammenwirken der beiden potentiellen Konstrukteure, Denken und Sprache, eine Optimierung der Lebensführung und eine Fitnesssteigerung erfolgte. Sie hat zu jenem Drall in der evolutiven Entwicklung geführt, wie sie in der Entwicklung des Homo sapiens zu beobachten ist.

3 Der Eintritt in die Geschichte

Die kognitive und die sozialstrukturelle Entwicklung

Ich habe bereits darauf hingewiesen: Der Eintritt in die Geschichte durch konstruktiv geschaffene Lebensformen als geistiger Lebensformen weist eine Schleife auf: Die Organisationsformen von Denken und Sprache müssen in eins mit den Praxisformen der Lebensführung und den Organisationsformen der Natur selbst erst konstruktiv geschaffen werden. Denken ist der eigentliche Konstrukteur der menschlichen Lebensformen, die Sprache ist nur der Bildner ihrer Aus-

9 Zur Bedeutung der *information processing capacity* für nicht-menschliche Primaten Gibson, Kathleen, Tool Use, Language and Social Behavior, 251–269. Gibson, Kathleen, New Perspectives on Instinct and Intelligence: Brain Size and the Emergence of Hierarchical Mental Construction Skills, 97–128.

drucksform. Wenn man deshalb aufzuklären sucht, in welcher Weise der Eintritt in die Geschichte der menschlichen Lebensformen erfolgte und wodurch sich hernach die historische Entwicklung der Lebensformen zur Gattungsgeschichte des Menschen entfalten konnte, dann muss man diese Frage entlang zweier Entwicklungslinien zu beantworten suchen: zum einen entlang der Ausbildung der Denkformen und ihrer Entwicklung in der Geschichte, hernach auch der Sprachformen, zum andern entlang der Entwicklung der Praxisformen der Lebensführung und deren gesellschaftlicher Verfasstheit. Beide Entwicklungslinien sind verstrickt. Es ist ein abgründiges Problem, wie man die Verstrickung der beiden Entwicklungslinien in der Geschichte, der des Denkens und der der gesellschaftlichen Organisationsformen, zu verstehen hat. Ihre Erörterung war schon in Marxens Hegel-Kritik undurchsichtig.¹⁰ Marxens erkenntniskritische Erörterungen in der »Deutschen Ideologie« sind insofern von Bedeutung, als sie auf ein Denken im Ausgang von der Natur insistieren.¹¹ Eine Klärung der Frage, wie genau man das Verhältnis von Sein und Bewusstsein zu denken habe, ist freilich auch in der »Deutschen Ideologie« nicht erfolgt. Sie ist bis heute ungeklärt geblieben.

Nehmen wir hier ihre Aufklärung vorweg: In ihrer historisch-genetischen Rekonstruktion zeigt sich, dass beide in ihrer Entwicklung in der Geschichte einer je eigenen Logik folgen. Die Entwicklung der kognitiven Kompetenz des Geistes folgt einer Entwicklung der Operationalität in den Formen der Logik, die Entwicklung der gesellschaftlichen Organisationsformen folgt dagegen einer Logik in der Organisation von Macht. Die Pointe an ihrer beider Entwicklung ist, dass die Triebkraft in der Entwicklung des Geistes von der Entwicklung der gesellschaftlichen Organisationsformen ausgeht. So wie schon in der Ontogenese der Gattungsglieder die Ausbildung der Geistigkeit der Lebensformen von den Anforderungen bestimmt wird, die von der Umwelt ausgehen, so geht auch deren historische Entwicklung von den Anforderungen der sozialen Organisation an die Lebensformen der Subjekte aus.

Ich bin der Verstrickung der beiden Entwicklungslinien in meiner »Historisch-genetischen Theorie der Kultur« nachgegangen, komme auf die Frage ihrer Verstrickung aber zurück.¹² In der gegenwärtigen Erörterung geht es mir lediglich darum, den Bildungsprozess der Kognition beim Eintritt in die Geschichte und hernach deren Entwicklung in der Geschichte transparent zu machen.

10 Marx, Karl, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 378–391.

11 Marx, Karl und Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie, 9–530.

12 Dux, Günter, Historisch-genetische Theorie der Kultur, 335 ff. Überdies habe ich die Logik in der Entwicklung der soziokulturellen Organisationsformen über Macht noch einmal bei Gelegenheit der historischen Entwicklung der Gerechtigkeit erörtert: Dux, Günter, Von allem Anfang an.

Bedingungen einer konstruktiven Geistigkeit

Das konstruktive Verständnis der humanen Lebensform, das wir in der Neuzeit gewonnen haben, gibt auch für die Aufklärung der Ausbildung der kognitiven Kompetenz bei deren Eintritt in die Geschichte und ihrer Entwicklung in der Geschichte die Strategie vor. Den Schlüssel zum Verständnis ihres konstruktiven Bildungsprozesses durch Denken und Sprache gewinnt man, wenn man sich vergegenwärtigt, dass in einer säkular gewordenen Welt die Erklärung eines jeden Phänomens aus dem Kontext der Bedingungen herausgeführt werden muss, unter dem es sich hat bilden können.¹³ Zwei Bedingungen sind es, die in den Fokus der Betrachtung rücken müssen, wenn man den konstruktiven Prozess durch Denken und Sprache aufzuklären sucht. Die eine liegt in der evolutiven Öffnung der Welt durch die Entwicklung des Gehirns. Wir haben sie erörtert. Die andere liegt in der Verortung des konstruktiven Prozesses in der Ontogenese der nachkommenen Gattungsmitglieder. Die Einsicht, dass der Eintritt in die Geschichte aus der Ontogenese der Gattungsmitglieder möglich wurde, eröffnet allererst die Rekonstruktion ihrer Genese wie hernach die Logik ihrer Entwicklung. Um diese Einsicht ist es mir zu tun.

4 Der Erwerb der konstruktiven Kompetenz in der Ontogenese der Gattungsmitglieder

Die ontogenetische Wende

Im Verständnis einer säkular gewordenen Welt denken wir, das ist deutlich geworden, im Ausgang von der Natur. Wir geben die biologische Verfassung des Homo sapiens vor. Mit der biologischen Verfassung geben wir auch die Ausbildung des menschlichen Gehirns und der Sprechwerkzeuge vor, wie sie sich in der Phase der Evolution von den Australopithecinen und den frühen Hominiden zum Homo sapiens gebildet haben. Wodurch, das ist die alles entscheidende Frage, vermochten sich die Organisationsformen des Denkens und der Sprache und in eins mit ihnen die Praxisformen der Lebensführung auszubilden? Wir haben die beiden Bedingungen, die biologische Verfassung und die spezifische Ontogenese der Gattungsmitglieder, schon genannt. Beide sind systemisch verbunden. Bereits im Tierreich muss Lernen, wenn es unter vitaler Indikation steht, in der frühen Ontogenese der

13 Das Grunddefizit der Luhmannschen Systemtheorie besteht darin, sich dieses einfachen Postulats der säkular gewordenen Welt nicht vergewissert zu haben, nicht in: Luhmann, Niklas, Soziale Systeme, nicht in: Luhmann, Niklas, Die Wissenschaft der Gesellschaft.

Gattungsmitglieder erfolgen. Auch eine für die Lebensführung so folgenreiche Evolution wie die Zunahme des Gehirnvolumens und die mit ihr einhergehende Umorganisation des Gehirns fallen in der Ontogenese der Gattungsmitglieder an. In der Ontogenese der nachkommenden Gattungsmitglieder wird deshalb auch die konstruktive Lebensführung der Hominiden in Gang gesetzt. Wir wissen, kommen darauf auch noch zu sprechen, dass selbst uns nahestehende Primaten wie Schimpansen und Makakken in den ersten Lebensjahren eine kognitive mathematische und physikalische Kompetenz auszubilden beginnen.¹⁴ Wenn man deshalb die evolutive Entwicklung zum *Homo sapiens* als eine Entwicklung versteht, die eine konstruktive Lebensführung in Gang setzt, wird man die Ontogenese in dieser langen Phase der Evolution zwischen 2,0–1,8 Millionen Jahren und der Ausbildung des *Homo sapiens* als eine Phase verstehen müssen, in der sich mit der Entwicklung der Handlungskompetenz auch die kognitive Kompetenz in Gang gesetzt hat.

Die Bedingungen der Konstruktion in der Ontogenese

Das nun schon mehrfach angeführte Theorem, die Konstruktivität der menschlichen Lebensführung aus den Bedingungen einsichtig machen zu müssen, unter denen sie sich gebildet haben, und die mit ihr einhergehende Wendung der Rekonstruktion ihres Bildungsprozesses aus der Ontogenese der Gattungsmitglieder würde uns wenig nützen, wenn wir nicht wüssten, dass die Bedingungen ihrer Ausbildung diesseits der virtuellen Schwelle zur Lebensform des *Homo sapiens* bis auf den heutigen Tag gleich sind. Gleich ist zum einen der Organismus als biologisches System. Gleich geblieben ist es jedenfalls darin, dass es für jedes nachkommende Gattungsmitglied die Bedingungen für die Ausbildung der Konstruktivität bereitstellt. Geboren wurden die Menschen des Aurignacien, der in Europa ältesten Periode des Jungpaläolithikums (ca. 45/40 000–31 000 v. u. Z.), unter der insoweit gleichen biologischen Verfassung wie Menschenkinder heute auch. Zugrunde liegt dem Bildungsprozess der Kognition zum andern die Interaktion mit einer immer schon existenten Außenwelt, einer naturalen wie einer sozialen. Das gilt für die Ausbildung der operationalen Kompetenz, der logischen Formen des Denkens, wie es für die Ausbildung der Kategorien der Objekt- und Ereigniswelt gilt. In der Ontogenese eines jeden nachkommenden Gattungsmitgliedes setzt sich ein Prozess der Interaktion mit der Außenwelt in Gang, der mit dem Erwerb der Handlungskompetenz auch den Erwerb der kognitiven Kompetenz einleitet.

14 Wegweisend die Studien von Langer, Jonas, *Die universale Entwicklung der elementaren logisch-mathematischen und physikalischen Kognition*, 119–172.

Die Erfahrungen in der Interaktion mit der Außenwelt, auf die sich der Erwerb der einen wie der anderen Kompetenz gründet, sind in den ersten Jahren des Lebens so elementar, dass es auf die Unterschiede in der naturalen wie sozialen Umgebung nicht ankommt. Überall gewinnen in diesem Prozess die sozialen anderen dadurch eine Schlüsselfunktion für den Bildungsprozess der nachgekommenen Gattungsmitglieder, dass sie ihre fortgeschrittenere Kompetenz des Handelns nutzen, um in den Interaktionsformen mit dem nachkommenden Gattungsmitglied für dessen Lernprozess günstige Bedingungen zu schaffen.¹⁵ Unter der Bedingung einer anthropologischen Verfassung, in der die Praxisformen der Lebensführung konstruktiv in eins mit den Organisationsformen der Umwelt ausgebildet werden müssen, formiert sich in allen Gesellschaften zu allen Zeiten in der frühen Ontogenese eine gleiche Struktur der Handlung. Allerwärts bilden die nachkommenden Gattungsmitglieder mit der Handlungskompetenz eine reflexiv-intentionale Struktur des Handelns aus. Auch die in eins mit der Handlungskompetenz ausgebildeten kognitiven Kompetenzen formieren sich überall und zu allen Zeiten zu den gleichen operationalen und kategorialen Formen. Differente Umwelten und differente Beschäftigungsformen der Erwachsenen vermögen allenfalls leichte zeitliche Verschiebungen und Tönungen in ihrer Ausbildung zu bewirken, prinzipiell aber setzen sich in allen Gesellschaften die frühen ontogenetischen Erfahrungen in die gleichen Formen der Kognition um.¹⁶

Zur Kritik des Radikalen Konstruktivismus

Der Befund, die Ausbildung der Lebensformen des Menschen, die Praxisformen der Lebensführung ebenso wie die medialen Organisationsformen des Denkens und der Sprache in der frühen Ontogenese aus den Erfahrungen in der Interaktion mit der Außenwelt in Gang gesetzt zu sehen, liegt, so sollte man meinen, offen vor aller Augen. Erkenntniskritisch ist er jedoch nicht eingeholt; erkenntniskritisch ist er insbesondere dem Verständnis der Geschichte nicht nutzbar gemacht worden. Das gilt vor allem für die Theorie des Radikalen Konstruktivismus, der sich vor einem halben Jahrhundert mit erheblichem Aufwand in die erkenntniskritische Diskussion eingebracht hat,¹⁷ gegenwärtig in der Geschichtstheorie

15 Aus den Interaktionsformen der Menschenaffen im Verkehr mit ihren nachkommenden Gattungsmitgliedern ließe sich unschwer plausibel machen, dass sich die sozialen Bedingungen, die die Ontogenese der nachkommenden Gattungsmitglieder der *Homines sapientes* bestimmen, in der Evolution zum Menschen auszubilden vermochten.

16 Dux, Günter, Die ontogenetische und historische Entwicklung der Kognition, 173–203.

17 Vgl. für viele Foerster, Heinz von, Sicht und Einsicht; Glasersfeld, Ernst von, Der Radikale Konstruktivismus.

angekommen ist und sie in Atem hält.¹⁸ Es gilt aber auch für den Konstruktivismus Luhmanns. Denn auch dessen Verständnis des Konstruktivismus beginnt voraussetzungslos und gibt mit Spencer Brown nicht mehr als die Aufforderung vor: *Draw a distinction*, und sieh zu, wie weit du damit kommst.¹⁹ Man muss den Radikalen Konstruktivismus dem Vergessen der Geschichte überantworten. Und das aus mehr als einem Grunde. Denn zum einen leitet sich dessen Radikalität aus dem Widerspruch gegen ein Wirklichkeitsverständnis her, dem zugeschrieben wird, die Wirklichkeit der Natur »abbilden« zu wollen oder Wissen vorzugeben, das sage, was die Wirklichkeit der Natur »an sich« sei. Auch Luhmann verfährt in dieser Weise. Dass man in einer konstruktiv geschaffenen Welt weder das eine noch das andere haben kann, kann man indes schon von Montaigne erfahren. In den *Essais* heißt es: »Que les choses ne logent pas chez nous en leur forme et en leur essence, et n'y facent leur entrée de leur force propre et autorité, nous le voyons assez.«²⁰ Heute gibt es in der Erkenntniskritik niemanden mehr, der nach einer Wirklichkeit der Natur an sich fragt oder sie als plane Abbildung versteht.

Konstruktiver Realismus

Die Aufgabe, das Verhältnis von Konstruktion und vorgegebener Realität zu bestimmen, lässt sich nur bewältigen, wenn man ihr die Einsicht zugrunde legt, dass wir a) die Wirklichkeit nur als Konstrukt haben, dass wir aber b) dadurch einen Zugang zur Realität gewinnen, dass wir die Konstrukte ontogenetisch über Erfahrungen in der Interaktion mit ihr ausbilden. Diese Einsicht ließ sich aber vom Radikalen Konstruktivismus deshalb nicht gewinnen, weil er einer grundhaften Logik verhaftet und eben dadurch hinter der Zeitenwende zurückgeblieben ist. Er versteht das konstruktive Vermögen des Subjekts als ein grundhaftes, voraussetzungsloses Vermögen, hinter das deshalb nicht zurückgegangen werden könne, weil jeder Versuch, das Konstrukt zu begründen, wiederum als Konstrukt verstanden werden müsse. Gewiss, aber in einer erkenntniskritischen Strategie, die weiß, dass sich das konstruktive Vermögen im Anschluss an eine evolutive Naturgeschichte gebildet hat, lässt sich die Konstruktivität zwar nicht außer Kraft setzen, sie lässt sich jedoch verstehen. Damit ist auch schon das weitere Defizit des Radikalen Konstruktivismus genannt: Erkenntniskritisch setzt er nicht um, dass in ei-

18 Goertz, Hans-Jürgen, *Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität*.

19 Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*; Brown, Spencer, *Laws of Form*.

20 Dt.: »Dass wir die Dinge nicht in der ihnen eigenen Form und der ihnen eigenen Essenz haben und sie uns sich nicht in ihrer Eigenart zeigen, sehen wir zur Genüge.« Montaigne, Michel, *Oeuvres Complètes, Essais II*, 12, 545.

ner säkular gewordenen Welt alles unter Bedingungen steht, durch die es verstanden werden muss und auch verstanden werden kann. Auch die Konstruktivität der kognitiven Organisationsformen bildet sich unter Bedingungen. Und eine der grundlegendsten Bedingungen ist, dass sich die Konstrukte schon in der Ontogenese der Gattungsmitglieder in der Interaktion mit einer eigenständigen Wirklichkeit bilden. Die Konstruktion setzt sich schon in der Ontogenese dadurch in Gang, dass »Realität« in die Konstrukte eingeholt wird. Assimilation und Akkommodation sind die beiden Schlüsselbegriffe, die in der Entwicklungspsychologie von Piaget für sie ausgebildet worden sind.²¹ Die Konstrukte sind als kategoriale Konstrukte der Außenwelt sachhaltig.

*Ein konstruktiver Realismus, das ist der Stoff, aus dem die Wirklichkeit geformt ist.*²²

In der Praxis der Lebensführung des Menschen gewinnt das Bewusstsein, in einer realen Welt zu leben und mit den Konstrukten einen Zugang zur Wirklichkeit zu haben, einen geradezu imperativen Status. Ohne die Wirklichkeit als real gelten zu lassen, vermag niemand zu leben.

Wer der Argumentation bis hierher gefolgt ist, hat deren Pointe für das Verständnis der Ausbildung der Kognition beim Eintritt in die Geschichte längst erfasst. Zwei Konsequenzen drängen sich auf:

- Die Menschheit hat die Kompetenzen, die zur Konstruktion ihrer Lebensformen notwendig waren, in der frühen Ontogenese der Gattungsmitglieder gewonnen. Es war die Ontogenese der Gattungsmitglieder, die den Eintritt in die Geschichte hat möglich werden lassen. Das ist die eine der Konsequenzen, die andere ist nicht minder brisant:
- In der Geschichte hat sich der Prozess, die Lebensformen konstruktiv über Erfahrungen auszubilden, die in der Interaktion mit der Außenwelt gewonnen werden, fortsetzen lassen. Die Fortsetzung steht wie alles im Verständnis einer säkular gewordenen Welt unter Bedingungen, die es zu klären gilt. Erörtern wir zunächst die Kognition beim Eintritt in die Geschichte.

21 Piaget, Jean, Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde, 33 ff.

22 Dux, Günter, Historisch-genetische Theorie der Kultur, 82, 188 f.

5 Der Erwerb der kognitiven Kompetenz beim Eintritt in die Geschichte

Die kognitive Kompetenz beim Eintritt in die Geschichte

Der Erwerb der kognitiven Kompetenz in der frühen Kindheit ist ein Prozess, der vom Organismus autogen in Gang gesetzt wird. Wenn man fragt, warum er sich in Gang setzt, sieht man sich auf die Grundverfassung eines jeden biologischen Systems verwiesen. In der ist, wie wir gesagt haben, die Umwelt in das organische System einbezogen. Der Organismus ist darauf ausgerichtet, mit der Umwelt im Gleichgewicht zu leben. Wenn deshalb der Organismus in der Frühphase seiner Lebensform mit seiner noch unstrukturierten Motorik auf eine Außenwelt trifft, gibt es für ihn zwei Möglichkeiten, auf die Erfahrung, die er beim Zusammentreffen mit der Umwelt macht, zu reagieren: Entweder lässt sich die Bewegungsfolge der Motorik ungehindert fortsetzen. Dann braucht nicht wirklich etwas zu geschehen. Oder die Bewegungsfolge stößt auf Widerstand, dann wird der Organismus frustriert und muss lernen, in wiederkehrenden Situationen diesen Widerstand zu vermeiden oder zu umgehen. Es ist diese Lebenslage, die für den Organismus eines jeden nachkommenden Gattungsmitgliedes zum Anlass wird, Erfahrungen in Aktionsformen umzusetzen, die sich der Umwelt einpassen. Ersichtlich ist der Erwerbsprozess von Wissen an den Erwerbsprozess der Handlungskompetenz gekoppelt. Deren mediale Konstruktion durch Denken und Sprache kann nur in eins mit den Praxisformen der Lebensführung ausgebildet werden.²³

Die Entwicklung der Operationalität des Denkens

Der Erwerb der kognitiven Kompetenz besteht, schlicht gesagt, darin, logisch denken zu lernen. Die Prozessualität des Gehirns, Verschaltungen zwischen den Neuronen über die unzähligen Synapsen zu bilden, muss in Organisationsformen des Denkens umgesetzt werden, mit denen im Umgang mit der Außenwelt operiert werden kann. Die dabei entwickelte Operationalität des Denkens besteht darin, die formalen Möglichkeiten zu bestimmen, durch die Relationen zwischen distinkten Größen hergestellt werden können. Die Feststellung, dass $a > b$, ist eine Operation des Denkens; die Feststellung dass, wenn $a > b$, dann $b < a$, ist eine logische Konsequenz. Woher rührt die Entwicklung einer solchen formalen Logik? Was sind, mit anderen Worten, die Bedingungen der Möglichkeit, sie auszubilden?

23 Dazu so eingehend wie systematisch Dux, Günter, Von allem Anfang an, 24–64.

Mir will scheinen, dass man hinter das Geheimnis, warum wir zu denken vermögen und vor allem: warum wir logisch zu denken vermögen, nur kommt, wenn man wahrnimmt, dass sich die Logik pragmatisch im Erwerbsprozess von Handlungskompetenz und Welt prozessual ausbildet.²⁴ Die intrinsische Prozessualität des Gehirns, Verknüpfungen zwischen den Synapsen der Neuronen herzustellen, setzt sich um in Verknüpfungen distinkter Größen in der Welt, also doch in Relationen zwischen Objekten, Objektmerkmalen und den Handlungen, die sich auf sie richten. Eben deshalb ist, abgelöst von allen Inhalten, die Grundform der Operationalität die Relation. Die Größen, zwischen denen Relationen gebildet werden, werden festgehalten. Wenn man die Operationalität, Relationen zu bilden, reflektiert und in Sätze der Logik überführt, muss deren erster Satz lauten, dass A gleich A ist oder A nicht gleich Nicht- A . Anders lassen sich keine Relationen bilden. Die Ausbildung der je konkreten Relationen steht unter den Anforderungen der Außenwelt. Die sind vielfältig und erfordern, so geordnet zu werden, dass ein zunehmend stabileres Gleichgewicht zwischen Organismus und Umwelt entsteht. Es ist diese Form der Relationierung distinkter Größen, durch die sich die Logizität der Operationalität des Denkens ausbildet. Piaget war bemüht, sie in der mathematischen Logik ihren Ausdruck finden zu lassen, er hat die Endform von der mathematischen Gruppe bestimmt gesehen.²⁵ Unter den logischen Schemata kommt der Reversibilität deshalb eine besondere Bedeutung zu, weil durch sie der Gleichgewichtszustand einen prägnanten Ausdruck erfährt. In der Praxis der Lebenswelt des Alltags bringt sich die Entwicklung logischen Denkens dadurch zum Ausdruck, dass das Kind zwischen dem 4. und 6./8. Lebensjahr vermöge des anschaulichen Denkens die Handlungen stimmiger an die Gegebenheiten des Handlungsfeldes anzupassen versteht. In den Grenzen anschaulicher Organisation des Handlungsfeldes bildet sich eine Vorform des »Satzes vom Widerspruch« aus. Annahmen, die dem widersprechen, was man als gesichertes Wissen erworben hat, werden nicht zugelassen. Mit dem Eintritt in die konkret-operationale Phase des Denkens bildet sich eine Organisation des Handlungsfeldes aus, durch die die Bezüge zwischen den Gegebenheiten auf ihre möglichen Vereinbarungen untersucht und erfasst werden. – Fassen wir die Bildung einer Reihe ins Auge, an der sich der Entwicklungsprozess der Operationalität als einer Operationalität der algebraischen Logik anschaulich machen lässt.

24 Zwei der Arbeiten Piagets sind zentral für diese These: Piaget, Jean, *Psychologie der Intelligenz*. Sodann Inhelder, Bärbel und Piaget, Jean, *Von der Logik des Kindes zur Logik des Heranwachsenden*.

25 Piaget, Jean, *Psychologie der Intelligenz*, S. 43 ff. (49).

Noch im ersten Lebensjahr beginnen Kinder damit, einem Objekt andere hinzuzufügen.²⁶ Geschieht es, ist die Wahrnehmung $A + A = B$, $B > A$, eine Einsicht, die sich visuell und pragmatisch aufdrängt. Mit ihr bildet sich intuitiv aber auch der Satz vom Widerspruch aus: B kann nicht $< A$ sein. Wenn man die Reihe fortsetzt, $B + A = C$, wiederholt sich die gleiche visuelle und pragmatische Einsicht, dass, wenn $C > B$, C nicht kleiner als B sein kann. Die Relationen werden mit anderen Worten so geordnet, dass später gebildete Relationen früheren, pragmatisch abgesicherten Relationen nicht widersprechen. Der Vorgang lässt sich dadurch fortsetzen, dass die gleiche Einheit der vorhergehenden hinzugefügt wird, mithin die logische Figur der Zahl bzw. die operative Form des Zählens entsteht. Sie lässt sich ebenfalls zunächst intuitiv bilden. Mit ihr operieren lässt sich aber erst, wenn sich die Reflexion auf die Operation selbst richtet. Das zu erreichen, ist ontogenetisch wie historisch ein aufwendiger Prozess. Ich habe oben schon darauf hingewiesen: Es ist mitnichten so, dass in allen Ethnien auf dem Organisationsniveau des Sammelns und Jagens die Zahl und die Operation des Zählens im strikt logischen Sinne ausgebildet worden wären.²⁷ Tatsächlich entspricht im Vorderen Orient die Periode, für die der Gebrauch von Zählsymbolen nachgewiesen ist, in etwa der Periode des Übergangs zur Sesshaftigkeit und der Ausbreitung von Ackerbau und Viehzucht.²⁸ Vollends vermag zwar die Ausbildung einer logischen Operation wie die der Reversibilität, durch die sich zeigt, dass wenn $a + b = c$, $c - b = a$, ebenfalls ihren Anhalt an der Erfahrung im Umgang mit distinkten Größen der Welt zu finden. Als eine abstraktive logische Fassung erfordert sie aber, die Aufmerksamkeit und Intention auf die Operation selbst zu richten. Und das geschieht ontogenetisch erst, wenn die Ausbildung der Operationalität erheblich fortgeschritten ist, im Alter zwischen 6 und 11 Jahren. Historisch werden wir sie frühestens in den archaischen Hochkulturen vermuten.

Kategoriale Organisationsformen des Denkens

Wenn man die Welt abgelöst von allen materialen Gegebenheiten betrachtet, die sich in ihr finden lassen, stellt sie eine Welt dar, die aus Objekten und Ereignissen besteht. Mit dem Erwerb einer logischen Operationalität des Denkens in der frühen Ontogenese der Gattungsmglieder müssen deshalb die Schemata ausgebil-

26 Vgl. dazu die Untersuchung von Langer, Jonas, Die universale Entwicklung der elementaren logisch-mathematischen und physikalischen Kognition, 119–172.

27 Damerow, Peter, Englund, Robert K. und Nissen, Hans J., Die ersten Zahldarstellungen und die Entwicklung des Zahlbegriffs, 46–55.

28 Ebd., 55.

det werden, in denen sich die Objekte und Ereignisse der Welt wahrnehmen lassen und durch die es möglich wird, mit ihnen zu hantieren. Es kennzeichnet den konstruktiven Prozess, dass diese Schemata mental abstraktiv bestimmt werden müssen. Abstraktiv will sagen, in ihnen wird von allen konkreten Eigenheiten dieses oder jenes Objektes, dieses oder jenes Ereignisses abstrahiert und lediglich festgehalten, was allen gemeinsam ist. Exakt das ist es, was die Kategorien auszeichnet, wenn man sie konstruktiv bestimmt und von den operationalen Formen des Denkens getrennt hält. Kategorien sind mit einem Wort abstraktive Schemata, die als der Wahrnehmung und Handhabung der Objekte und Ereignisse in der Umwelt »eingebildet« verstanden werden. Jeder kennt sie, weil ohne sie mit Objekten und Ereignissen in der Welt nicht umgegangen werden könnte.

Die schlechterdings elementare Aufgabe, vor die sich das nachgekommene Gattungsglied gestellt sieht, besteht nach allem darin, mit den kategorialen Formen eine Objekt- und Ereignisstruktur auszubilden. Vier Kategorien liegen ihnen zugrunde: Raum, Zeit, Substanz, Kausalität. Sie sind für den Umgang mit der Objekt- und Ereigniswelt so elementar, dass mir nicht fraglich erscheinen will, dass sich Grund- oder Rahmenformen der Kategorien schon evolutiv ausgebildet haben und auch den höher entwickelten Tieren eigen sein müssen. Das gilt insbesondere für die Formen von Raum und Zeit. Wenn aber sich mit der Entwicklung des Gehirns die Blaupause für die Lebensform des Tieres auflöst, löst sich mit ihr auch die Blaupause für die Umwelt und mit ihr auch deren Stabilität auf. An ihre Stelle tritt beim Menschen eine Welt, die erst aus Relationen zwischen distinkten Größen konstruktiv gebildet werden muss.

Ich will die Ausbildung der einzelnen Kategorien hier nicht erörtern. Das geschieht in der Entwicklungspsychologie in reichem Maße. Piaget ist für sie mit seinen klinischen »Experimenten« wegweisend geworden. Ich will lediglich noch auf eine Ausprägung der kategorialen Formen hinweisen, die sich vor allem in der Kausalität, aber nicht nur in ihr, sondern auch im Verständnis der Substanz und der Zeit, Ausdruck verschafft und auf der weltanschaulichen Ebene die Geschichte bestimmt hat: Sie sind subjektivisch verfasst. Was ist damit gemeint?

Die subjektivische Struktur im Verständnis der Welt

Der Umstand, dass in der Interaktion mit der Außenwelt die sozialen anderen die schlechterdings dominanten »Objekte« darstellen und deren Handlungen die schlechterdings dominanten Ereignisse in der Interaktion, führt dazu, dass das nachkommende Gattungsglied die Erfahrungen mit ihnen in Strukturen umsetzt, die für alle Objekte und alle Ereignisse als Matrix des Verstehens genutzt werden. Alle Ereignisse in der Umwelt werden, wenn sie thematisch gemacht wer-

den, so verstanden, als geschähen sie wie das Handeln »um (X) willen«. Alle Objekte werden so verstanden, als würden sie von einem Zentrum bestimmt, das geeignet ist, Ereignisse intentional in Gang zu setzen. Ich habe dieses Weltverständnis andernorts erörtert.²⁹ Die historisch überragende Bedeutung der Strukturen dieses Denkens liegt darin, dass sie durch die Geschichte die grundhafte Logik des Weltverstehens bewirkt haben. Sie liegt den Erzählungen des Mythos zugrunde. In der Religion ist sie thematisch geworden. Das Jenseits, das alle Religionen thematisieren, ist die Manifestation des Jenseits eines Grundes, von dem bestimmt wird, was in der Welt geschieht. Auch die Philosophie war, als sie sich reflexiv des Denkens zu vergewissern suchte, an dessen grundhafte Logik gebunden. Mühsam, unendlich mühsam hat sich neben ihr eine funktionale Relationslogik auszubilden vermocht.

Die kognitive Kompetenz der frühen Gesellschaften

Wie weit reicht die kognitive Kompetenz, die Menschen beim Eintritt in die Geschichte entwickelt haben? Die Frage ist alles andere als selbstverständlich. Sie ist jedoch unabweisbar, wenn man zwei erkenntniskritische Vorgaben zugrunde legt, die ihrerseits unabweisbar sind: a) die Vorgabe, dass die Ausbildung der kognitiven Konstrukte in der frühen Ontogenese der Gattungsmitglieder ihren Anfang nimmt, und b) dass sich die kognitiven Konstrukte über eine Phasenfolge des Erwerbs logischen Denkens entwickeln, die ontogenetisch bei den nachkommen den Gattungsmitgliedern in den industriellen Gesellschaften der Neuzeit erst um das 11. Lebensjahr ihren Abschluss finden. Auch Piaget ist zunächst von der nicht weiter reflektierten Annahme ausgegangen, die Menschen würden zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften dieses Entwicklungsniveau erreichen.³⁰ Sobald man die Annahme reflektiert, zeigt sich, wie wenig wahrscheinlich sie ist. Es sind methodisch reflektierte und angeleitete Strategien des Lernens, die die Entwicklung über die Schwelle zur konkret-operationalen Kompetenz hinausführen. Sie waren in den frühen Gesellschaften nicht gegeben.

Wir haben über die Entwicklung der kognitiven Kompetenz nach der Ausbildung des Homo sapiens vor ca. 140 000 Jahren kein empirisch validiertes Wissen. Es waren jedoch Menschen, die ihr Leben unter der Subsistenzform des Jagens und Sammels führten. Wenn man davon ausgeht, dass sich die kognitive Kompetenz unter den Anforderungen der Außenwelt bildet, dann ist damit gesagt,

29 Dux, Günter, Historisch-genetische Theorie der Kultur, 115 ff.

30 Eine eingehende Erörterung der Entwicklung des Denkens, durch die auch Piaget zu einer Revision seiner ursprünglichen Annahme geführt wurde, findet sich ebd., 195 ff.

dass der Bildungsprozess solange fortgeht, bis ein viables Niveau der Lebensführung erreicht ist. Dann stockt der Prozess. Das war auf dem Organisationsniveau des Jagens und Sammelns der Fall. Tatsächlich hat die Menschheit die längste Zeit der Geschichte, über ca. 125 000 Jahre, auf diesem Organisationsniveau gelebt. Es geschah immer etwas; es ist auch zu vermuten, dass es immer Lernprozesse gab, die den Verkehr mit der Umwelt optimierten, aber es geschah nichts, das die kognitive Kompetenz über den frühen Stand an der Schwelle der konkret-operationalen Kompetenz hätte hinausführen können. Der Grund ist nach allem, was wir erörtert haben, nicht fraglich: Die Entwicklung der Geistigkeit des Menschen war, als ein viables Lebensniveau erreicht war, kein selbsttreibender Prozess. Es fehlte ganz einfach der Antrieb, um über das anfängliche Niveau der logischen Operationalität hinauszukommen. Einen Anhalt, diesen Stand zu bestimmen, finden wir an den rezenten Gesellschaften auf dem Subsistenzniveau des Jagens und Sammelns. Zwar können wir nicht davon ausgehen, dass sie in ihrer Organisation mit den Gesellschaften am Beginn der Geschichte identisch waren, wir können aber mit Sicherheit sagen, dass die Menschen in ihnen den ontogenetisch eingeleiteten Erwerbsprozess der kognitiven Kompetenz nicht über das Niveau der rezenten Jäger-Sammler-Gesellschaften hinausgeführt haben können. Deren Entwicklungsniveau lässt sich bestimmen. In den rezenten Gesellschaften auf dem Subsistenzniveau des Jagens und Sammelns muss man von einer kognitiven Entwicklung ausgehen, wie sie heute allgemein bis zum Alter von ca. 5/6 Jahren erworben wird. Exakt das ist der Befund, den wir mit unseren Untersuchungen über Zeit und Kausalität im Gebiet des Amazonas, in Indien und in der Türkei erhoben haben.³¹ Unsere Untersuchungen, die lediglich eine Entwicklung bis zur Schwelle der konkret-operationalen Kompetenz und nicht auch schon der konkret-operationalen Kompetenz selbst festgestellt haben, sind von der Literatur indes nicht abgesichert. Es gibt zu wenig »klinische« Untersuchungen für Gesellschaften auf dem Organisationsniveau des Jagens und Sammelns, um diese Frage definitiv klären zu können. Es lässt sich nicht nachholen, was von der Ethnologie über mehr als 100 Jahre versäumt worden ist: durch Experimente festzustellen, wie weit die kognitive Entwicklung reicht. Bestätigt ist jedoch durch eine Vielzahl von Untersuchungen, dass in den einfachen Gesellschaften eine formal operationale Kompetenz, wie sie nachkommende Gattungsglieder in den Marktgesellschaften der Neuzeit etwa um das 11. Lebensjahr erreichen, nicht ausgebildet wird. Halten wir deshalb fest:

31 Mensing, Joachim, Die Zeit am Rio Uneixi, 373–406. Dux, Günter, Die Zeit am Ganges, 407–429. Dux, Günter und Kumari, Puspha, Studien zur vorindustriellen Kausalität, 436–471.

Menschen in einfachen Gesellschaften vermögen die Strukturen logischen Denkens nur in begrenzter Form auszubilden. Ihre Entwicklung bleibt einer allenfalls anfänglichen konkret-operationalen Kompetenz verhaftet, reicht aber nicht weiter. Mit eben dieser Kompetenz ist die Menschheit in die Geschichte eingetreten, auf eben diesem kognitiven Niveau hat sich die Menschheit bewegt, solange sie auf dem Organisationsniveau des Jagens und Sammelns, aber auch einfacher, agrarischer Gesellschaften verharrte.

In der Kulturanthropologie, aber nicht nur in ihr, gibt es nicht wenige Wissenschaftler, die sich weigern, diesen Befund zur Kenntnis zu nehmen. Sinn macht das nicht. Wir müssen annehmen, dass die Menschen zu allen Zeiten über die gleiche Kapazität verfügen, operationale Kompetenzen zu entwickeln. Nur sind für deren Entwicklung die Erfahrungen notwendig, die die Menschheit erst in einer langen Geschichte erworben hat. Die Menschheit kann nicht mit einer operativen Kompetenz in die Geschichte eingetreten sein, wie sie sich erst in der Geschichte bis zur Neuzeit hat ausbilden können. Wir verstehen überdies die ontogenetische Entwicklung der kognitiven Kompetenz der Gattungsglieder unserer eigenen Gesellschaft nicht, wenn wir sie nicht auf Bedingungen zurückführen, die erst historisch ausgebildet werden konnten.

6 Die Rekonstruktion der Sprache aus der Phylogenese der kulturellen Lebensform

Der erkenntniskritische und methodische Zugang

Die Entwicklung der kulturellen Lebensform des Menschen wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht in der Entwicklung der Praxisformen der Lebensführung und der mit ihr einhergehenden kognitiven Entwicklung die Ausbildung der Sprache möglich geworden wäre. Mit dem, was wir oben in der Entwicklung der Lebensform der Hominiden die Auflösung der Welt und die mit ihr in eins gehende Ausbildung der konstruktiven Kompetenz genannt haben, hätte sich die humane Lebensform nicht ausbilden lassen, wenn nicht mit der Sprache eine symbolische Konzeptualisierung der Handlungsformen wie der Welt auf der medialen Ebene der Sprache möglich geworden wäre. Es war weder ontogenetisch noch phylogenetisch das Bedürfnis nach Kommunikation, das den Impetus geliefert hat, um Sprache auszubilden. Der Impetus ist von der Entwicklung der Lebensform zu einer konstruktiv geschaffenen Lebensform ausgegangen.

Wir wissen nicht, wann sich die Sprache in der Form, in der wir sie vom modernen Menschen kennen, hat ausbilden können; wir müssen annehmen: erst mit

dem Homo sapiens vor ca. 140 000 Jahren in Afrika. Und auch dann werden wir für eine voll entwickelte grammatikalische Form noch Zeit und unterschiedliche Entwicklungen veranschlagen müssen. Es spricht einiges dafür, dass die kulturelle Explosion, die wir in Europa vor ca. 40 000–35 000 Jahren beobachten können, der Weiterentwicklung der Sprache zuzuschreiben ist.³² Es besteht jedoch Grund zu der Annahme, dass sich Anfangsformen der Elemente der Sprache, insbesondere die symbolhafte Bezeichnung von Objekten und Ereignissen der Umwelt, schon früher ausgebildet haben. Denn die Ausbildung der überaus komplexen Sprechwerkzeuge und die nicht weniger komplexe Organisation der Sprachareale des Gehirns muss einen langen Zeitraum in Anspruch genommen haben. So faszinierend jedoch die Ausbildung der Sprechwerkzeuge und deren neurophysiologische Grundlage ist, das Arkanum liegt in der Entwicklung der konstruktiv formierten Formen der Sprache: der Grammatik des Satzes, der Semantik der Bedeutungsgehalte und der Phonologie auf der Grundlage einer angeborenen lautlichen Differenzierungsfähigkeit. Um deren Aufklärung muss eine historisch-genetische Theorie der Sprache bemüht sein.

Es macht wenig Sinn, die Aufklärung der Sprache dadurch zu erwarten, dass man sie in der Verlängerung der vorhergehenden Kommunikationssysteme der Tiere, insbesondere der nicht-menschlichen Primaten zu verorten sucht. Man muss sich an die Grundlage der Entwicklung der humanen Lebensform als geistiger Lebensform halten, wie sie durch die Evolution des Gehirns eingeleitet worden ist und in die Ausbildung der Praxisformen der Lebensführung des Menschen überführt werden konnte. Es ist dieser Vorlauf, an dem die Ausbildung der Sprache ihren Anhalt und durch den sie ihre Aufklärung finden muss.

Sprache erfährt, das ist die These, die ich in den Fokus ihres historisch-genetischen Verständnisses zu rücken suche, den Impetus ihres Bildungsprozesses durch den Erwerb einer konstruktiven Handlungskompetenz, der mit der Konstruktion der Umwelt einhergeht. Sie muss zuvörderst als Medium verstanden werden, durch das die Praxisformen der Lebensführung des Menschen geschaffen werden konnten, und erst im Kontext dieses Prozesses als Medium der Kommunikation.

Die Pointe an dieser These ist, dass der Vorlauf in der Entwicklung der Handlungskompetenz die Grundlage bildet, entlang derer sich die Elemente des Satzes zum Satz formieren. Hernach treiben sich die Entwicklung des Satzes und der Handlungskompetenz gegenseitig voran. Ich habe diese These in der »Historisch-

32 Lieberman, Philip, *Uniquely Human*.

genetischen Theorie der Kultur« dargelegt.³³ Sie bedarf freilich einer ungleich umfanglicheren und systematischeren Ausarbeitung. Das kann zwar nicht hier, soll aber andernorts geschehen.

7 Der Antrieb in der Geschichte

Der Antrieb durch die Entwicklung der gesellschaftlichen Organisationsformen

Was hat den Antrieb bewirkt, um die kulturelle Lebensform als geistige Lebensform über das anfängliche historische Niveau, wie es sich in den frühen Gesellschaften der Jäger und Sammler gebildet hatte, hinauszuführen? Ich habe die Frage oben schon gestellt und abstrakt auch beantwortet. Von der Entwicklung der gesellschaftlichen Organisationsformen sind diejenigen Anforderungen ausgegangen, die notwendig waren, damit der Erwerbsprozess der Kognition fortgesetzt werden konnte. Eingeleitet wurde der Entwicklungsprozess durch den Übergang in die agrarische Produktion vor ca. 15 000–14 000 Jahren im sogenannten fruchtbaren Halbmond, der sich von der Levante über den Südrand der Türkei bis in den Nordosten Iraks und den Südwesten Irans erstreckt. Er umfasst ein Land, in dem ohne Bewässerung Fruchtanbau möglich ist. Es hat sich nicht klären lassen, was der Grund für den Übergang in die agrarische Produktion war.³⁴ Klimatische Gründe scheinen auszuschließen, werden aber weiter genannt. Was man mit Sicherheit sagen kann, ist, dass den Ethnien des Fruchtbaren Halbmonds ein weiteres Vordringen im Westen durch das Meer und im Süden durch die Wüsten der Arabischen Halbinsel verwehrt war. Wenn ihnen auch der Rückzug im Norden durch nachdrängende Gruppen verwehrt worden sein sollte, stellte der Übergang in den Anbau von Früchten und Getreide die Lösung des Subsistenzproblems dar. Ersichtlich ist auch das nur eine Hypothese.

Wir wissen konkret nicht zu bestimmen, in welcher Weise sich die Entwicklung der operationalen Kompetenz nach der Ausbildung der einfachen agrarischen Produktionsform vor ca. 14 000–12 000 Jahren vollzog. Was wir mit Bestimmtheit sagen können, ist, dass die Schwelle zur Ausbildung der konkretoperationalen Kompetenz überschritten wurde und sich in Richtung einer formal-operationalen Kompetenz bewegte. Eingeleitet wurde die Entwicklung auf eine formal-operationale Kompetenz hin überall. Und das deshalb, weil die Praxisformen der Lebensführung über die Ausbildung einer formal-operationalen Kompetenz der Logik ef-

33 Dux, Günter, Historisch-genetische Theorie der Kultur, 277–317.

34 Bender, Barbara, Farming in Prehistory. From Hunter-Gatherer to Food-Producer.

fizienter gestaltet werden können. Wir können den Prozess in der Ontogenese der nachkommenden Gattungsglieder in unserer eigenen Gesellschaft beobachten. Dort zeigt sich anschaulich, dass die Entwicklung der Logik selbst einen logischen Prozess ihrer Optimierung darstellt. Historisch bedurfte es weiter zeitlicher Räume, um den Entwicklungsprozess voranzutreiben. Historisch beobachten lässt er sich, als auf dem Grunde der agrarischen Produktionsform etwa seit dem 4. Jahrtausend v. u. Z. die Ausbildung von Herrschaft und Staat möglich wurde. Mit dieser wurden Anforderungen an die Ausbildung der Praxisformen der Lebensführung geschaffen, denen ohne Entwicklung der kognitiven Kompetenz nicht nachzukommen war.

Die Weiterentwicklung der Kognition unter der Organisationsform der Herrschaft

Die Ausbildung der archaischen Gesellschaften in den Organisationsformen von Herrschaft und Staat ist wie ein Verhängnis über die Menschheit gekommen. Das ungemessene Elend, das sie durch die Requirierung der Arbeitskraft und den endemisch werdenden Krieg über ungezählte Millionen von Menschen gebracht hat, ist ihr zuzurechnen. Sie weist jedoch eine Kehrseite auf: Archaische, von Herrschaft und Staat bestimmte Gesellschaften waren nach Zentrum und Peripherie organisiert. Vom Zentrum, dem Herrschaftsstab mit dem Hof als Versorgungseinheit, gingen Anforderungen an die Gestaltung der Gesellschaft aus, die zu einer Steigerung der Organisationskompetenz über die Natur wie über die Gesellschaft führten. Die agrarische Produktionsform der Untertanen musste organisiert werden, um die größtmögliche Mehrproduktion erzielen und abschöpfen zu können. Ebenso musste die Requirierung ihrer Arbeitskraft für die zahlreichen Bauten zur Demonstration der Macht der Herrscher wie für deren Nachleben organisiert werden. Vor allem aber musste das Heerwesen organisiert werden, um die nicht endenden Kriege führen zu können. Die technischen wie logistischen Anforderungen verlangten nach einer Entwicklung der konkretoperationalen Kompetenz logischen Denkens.

Was mit der Entwicklung der konkret-operationalen Kompetenz logischen Denkens gemeint ist, lässt sich bestimmen, wenn man, wie wir das zuvor getan haben, die Entwicklung der operationalen Kompetenz aus der Ontogenese der Gattungsglieder herausführt und deren Entwicklung an der Schwelle zur konkret-operationalen Kompetenz hat halten sehen. Die Weiterentwicklung zu einer konkret-operationalen und weiter zu einer formal-operationalen Kompetenz des Denkens musste darauf aus sein, die Relationierung der Praxisformen logisch fortzuführen: Notwendig wurde, mit den Operationen selbst zu operieren. Das ge-

sah dadurch, dass sich algebraische und geometrische Formen des Rechnens ausbildeten. Die Entwicklung der operationalen Kompetenz stellt mit anderen Worten eine Operation mit Operationen dar. Operationen sind im konkret-operationalen Denken noch an praktische Aufgaben gebunden. Erst im formal-operationalen Denken lassen sich die Operationen abstraktiv, losgelöst von der konkreten Anschauung und Aufgabe, vollziehen. Exakt diese Entwicklung der konkret-operationalen Kompetenz ist durch die Anforderungen bewirkt worden, die von der Herrschaftsverfassung in den archaischen Gesellschaften nach dem 4. Jahrtausend ausgingen. Praktisch wurden die konkret-operationalen Formen des Denkens bei der Errichtung der Bauten erworben und bei der Logistik des Heeres. Doch dabei blieb es nicht. Die konkret-operationalen Formen wurden verselbstständigt, formuliert und als kognitive Aufgaben von Theoretikern mit Lösungsvorschlägen versehen. Auf eben diese Weise entwickelten sich die Anfänge der Mathematik. Die mathematischen Lösungsvorschläge geben zumeist Verfahren wieder, die sich durch Annäherung an den gesuchten Wert auszeichnen, so bei der Bestimmung der Diagonale eines Rechtecks in Mesopotamien. Auch dabei kamen bereits abstraktive Operationen ins Spiel, wenn sie auch noch nicht die Form von Beweisen hatten. Sie werden ersichtlich, wenn erste Versuche gemacht werden, um einen Satz zu erläutern, dessen abstrakte Formulierung erst Thales zugeschrieben wird. Der Satz besagt, dass eine Gerade, die zu einer der Seiten eines Dreiecks parallel verläuft, die beiden anderen Seiten proportional schneidet.³⁵ Auch im China der Han-Dynastie (206 v. u. Z.–220 n. u. Z.) beschränkten sich, als die ersten mathematischen Schriften aufkamen, die Angaben der Mathematiker ganz überwiegend darauf, durch Algorithmen Anweisungen zur Lösung praktischer Aufgaben zu geben. Gleichwohl ist auch in China die Entwicklung auf eine formal-operationale Kompetenz hin zu beobachten. Zumindest in der Rezeption lässt sich im dritten Jahrhundert das Bemühen feststellen, die einzelnen Verfahren abstraktiv zu generalisieren.³⁶

Ich vermag die Frage nicht zu entscheiden, ob bereits in den archaischen Gesellschaften eine formal-operationale Kompetenz der Kognition erreicht wurde oder die Entwicklung nicht doch lediglich zu einem Grenzwert führte. Sie ist für das Verständnis der Kultur von nachgeordneter Bedeutung. Denn auch die weit vorgetriebene konkret-operationale Kompetenz des Denkens war auf wenige begrenzt. Erreicht wurde die formal-operationale Kompetenz mit Sicherheit in der Antike.

35 Zur Dokumentation vgl. Pichot, André, *Die Geburt der Wissenschaft*, 25 ff., 147 ff.

36 Chemla, Karine, *Mathematics, Nature and Cosmological Inquiry in Traditional China*.

Zum Prozess der Säkularisierung

Es wäre notwendig, mit der Entwicklung der konkret-operationalen Kompetenz auch den Erwerb materialen Wissens in den archaischen Gesellschaften zu erörtern. Denn die Optimierung des logischen Denkens führte zu einem Erwerb von Regelwissen, das für das Weltbild von größter Bedeutung war. Mit dem Erwerb des Regelwissens begann ein Prozess, durch den auf der Ebene der praktischen Lebensführung das subjektivische, an intentional handelnde Mächte gebundene Verständnis der Welt zurückgedrängt wurde. Seit den Tagen der archaischen Gesellschaften lässt sich der Prozess einer Säkularisierung beobachten, durch den die Geschehnisse zunehmend mehr einer innerweltlich selbstgenügsamen Prozessualität verhaftet werden. Der Prozess setzt sich in der Antike fort; in der Neuzeit kommt er zum Abschluss.

Literaturverzeichnis

- Bender, Barbara, 1977, *Farming in Prehistory. From Hunter-Gatherer to Food-Producer*. London.
- Brown, George Spencer, 1979, *Laws of Form*. New York.
- Chemla, Karine, 2010, *Mathematics, Nature and Cosmological Inquiry in Traditional China*. In: Vogel, Hans Ulrich und Dux, Günter (Hg.), *Concepts of Nature*, S. 255–284 (256). Leiden: Brill.
- Damerow, Peter, Englund, Robert K. und Nissen, Hans J., 1988, *Die ersten Zahldarstellungen und die Entwicklung des Zahlbegriff*. In: *Spektrum der Wissenschaft* 3, S. 46–55. Internationale Ausgabe.
- Dux, Günter, 1994, *Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes*. In: Dux, Günter und Wenzel, Ulrich (Hg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte*, S. 173–203. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dux, Günter u. a., 1998, *Die Zeit am Ganges*. In: Dux, Günter, *Die Zeit in der Geschichte*, S. 407–429. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dux, Günter und Kumari, Puspha, 1994, *Studien zur vorindustriellen Kausalität*. In: Dux, Günter und Wenzel, Ulrich (Hg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte*, S. 436–471. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dux, Günter, 2000, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Dux, Günter, 2009, *Von allem Anfang an: Macht, nicht Gerechtigkeit. Studien zur Genese und historischen Entwicklung des Postulats der Gerechtigkeit*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Everett, Daniel L., 2012, *The Cultural Tool*. New York: Pantheon Books.
- Fellmann, Ferdinand, 1976, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*. Freiburg: Alber.

- Foerster, Heinz von, 1985, *Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie; Wissenschaft und Philosophie*. Braunschweig: Vieweg.
- Gibson, Kathleen, 1990, *New Perspectives on Instinct and Intelligence: Brain Size and the Emergence of Hierarchical Mental Construction Skills*. In: Parker, Sue Taylor und Gibson, Kathleen (Hg.), »Language« and Intelligence in Monkeys and Apes: Comparative Developmental Perspectives, S. 97–128. New York: Cambridge University Press.
- Gibson, Kathleen, 1993, *Tool Use, Language and Social Behavior in Relationship to Information Processing Capacities*. In: Gibson, Kathleen und Ingold, Tim (Hg.): *Tools, Language and Cognition in Human Evolution*, S. 251–269. Cambridge: University Press.
- Glaserfeld, Ernst von, 1996, *Der Radikale Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse und Probleme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goertz, Hans-Jürgen, 2001, *Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, ⁵1955. *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Meiner.
- Ibrah, Georges, ²1987, *Universalgeschichte der Zahlen*. Frankfurt am Main: Campus.
- Inhelder, Bärbel und Piaget, Jean, 1980, *Von der Logik des Kindes zur Logik des Heranwachsenden*. Stuttgart: Klett.
- Kant, Immanuel, 1923, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. In: *Kants Gesammelte Schriften*, Band VIII, S. 185–251. Berlin und Leipzig: Akademie Textausgabe.
- Langer, Jonas, 1994, *Die universale Entwicklung der elementaren logisch-mathematischen und physikalischen Kognition*. In: Dux, Günter und Wenzel, Ulrich (Hg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte*, S. 119–172. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Leakey, Richard E. und Lewin, Robert, ²1980, *Wie der Mensch zum Menschen wurde*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Lieberman, Philip, 1991, *Uniquely Human: The Evolution of Speech, Thought and Selfless Behavior*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- Luhmann, Niklas, 1984, *Soziale Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas, 1990, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marx, Karl, 1969, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: MEW 1, S. 378–391. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich, 1969, *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, S. 9–530. Berlin: Dietz.
- Mensing, Joachim, 1998, *Die Zeit am Rio Uneixi*. In: Dux, Günter, *Die Zeit in der Geschichte*, S. 373–406. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Montaigne, Michel, 1962, *Oeuvres Complètes, Essais*. Paris: Gallimard.
- Piaget, Jean, 1969, *Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde*. Stuttgart: Klett.
- Piaget, Jean, 1975, *Die Entwicklung des Zahlbegriffs beim Kinde*. Stuttgart: Klett.
- Pichot, André, 1995, *Die Geburt der Wissenschaft*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

- Schrenk, Friedemann, ⁴2003, Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum Homo sapiens. München: Beck.
- Thompson, Richard F., ²1993, Das Gehirn. Heidelberg: Spektrum. Akademischer Verlag.
- Vico, Giambattista, 2009, Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker. Hamburg: Meiner.

Geistesgeschichte als Gattungsgeschichte

Eine Einleitung

Auflösen aber kann man den Knoten nicht, wenn man ihn nicht kennt.

Aristoteles (*Met. II. 3*)

1 Die ganze Geschichte im Blick. Worum es geht

Wir haben die ganze Geschichte im Blick. Die ganze Geschichte meint zum einen die Evolution der biologischen Verfasstheit des Menschen. Die Evolution der biologischen Verfasstheit des Menschen umfasst einen Zeitraum von ca. 2 Millionen Jahren. Wir verstehen ihn als Vorgeschichte. An seinem Anfang steht der *Homo rudolphensis* vor ca. 1.8. Millionen Jahren und an seinem Ende die Ausbildung des *Homo sapiens* vor ca. 140 000 Jahren (Schrenk ⁴2003). Die ganze Geschichte umfasst zum andern die Geschichte im eigentlichen Sinne, die Geschichte der geistigen, durch Denken und Sprache geschaffenen intentional-sinnhaften Lebensformen. Sie reicht von der ausgebildeten Lebensform des *Homo sapiens* bis zur Neuzeit. Unter dem Wissen um eine Geschichte, die beide Phasen in der Weise umfasst, dass die eine, die evolutive Phase, die Bedingung der anderen, der geistigen, sinnhaft-intentionalen Phase darstellt, ist die theoretische Aufarbeitung der Geistesgeschichte als Gattungsgeschichte unabweisbar geworden.

Geistesgeschichte als Gattungsgeschichte, wie sie hier verstanden wird, meint mithin eine Geschichte, die sich aus der Naturgeschichte herausgesetzt hat, in der sich die sozio-kulturellen Lebensformen als geistige Lebensformen aber erst diesseits des virtuellen Hiatus zwischen Natur- und Kulturgeschichte definitiv auszubilden vermochten.

Die Aufarbeitung der Geistesgeschichte als Gattungsgeschichte bereitet Schwierigkeiten. Das gilt zum einen für das Verständnis ihres Bildungsprozesses im Anschluss an eine evolutive Naturgeschichte; es gilt aber zum andern für das Verständnis der langen Phase der Geistesgeschichte zwischen den frühen gesellschaftlichen Organisationsformen des Menschen und von den mit ihnen in eins gehenden pristin Organisationsformen des Denkens und ihrer Entwicklung bis hin zur Neuzeit. Mit ihr sind wir im Folgenden befasst. Ausgearbeitete Theorien des Verlaufs der Geistesgeschichte sind rar.¹ Es ist jedoch unschwer zu vermuten, dass es nicht zu diesem Symposium gekommen wäre, wenn nicht die historisch-genetische Theorie dazu zumindest einen Anstoß geliefert hätte. Sie liegt zwar ebenfalls nur in fragmentierter Form und in mannigfachen Anläufen entwickelt vor, gleichwohl ist ihre theoretische Konzeptualisierung so weit gediehen, dass sie den Status einer Theorie für sich in Anspruch nehmen kann (Dux 2000, 2014 b). Aber natürlich, es gibt ganz andere Zugänge zum Verständnis der Geistesgeschichte, philosophische insbesondere. Gleicher Weise bestimmend gewesen für das Interesse an dem Symposium und diesem Band ist Joern Rüsens Historik (Rüsen 2013). Auch wenn man die ganze Geschichte im Blick hat, empirisch befasst sein kann man nur, wenn man sich einzelne der epochalen und thematischen Ausprägungen des Denkens zu vergegenwärtigen sucht. Nur so lassen sich Theorien auch überprüfen.

Es erscheint mir notwendig, die Grundannahmen und Grundüberlegungen, von denen der Entwurf einer historisch-genetischen Theorie der Geistesgeschichte bestimmt wird, hier zu erörtern. Anders wird schwerlich verständlich, wie die einzelnen Beiträge in den Rahmen dieser Theorie eingestellt werden können.

2 Die humane Lebensform als konstruktiv geschaffene Lebensform

Im aufgeklärten Verständnis der Neuzeit wird die Geistesgeschichte der Menschheit von dem Bewusstsein bestimmt, dass Menschen das Leben unter selbstgeschaffenen Lebensformen führen (Vico 2009, S. 142). Dieses Bewusstsein musste in einer säkular gewordenen Welt dazu führen, die Bedingungen ihrer Genese in ihrer historischen Entwicklung verstehen zu wollen. Eben darum war die Aufklärung bemüht. Sie ist längst nicht abgeschlossen. Erkenntniskritisch erweist sich die Rekonstruktion ihres Bildungsprozesses wie ihrer historischen Entwicklung

1 Es gibt durchaus historische Darstellungen, die diese Perspektivierung aufgenommen haben, so die Propyläen Weltgeschichte. Ihre reflexive Aufarbeitung bereitet der fachwissenschaftlichen Disziplin jedoch Schwierigkeiten; W. E. J. Weber, Universalgeschichte, S. 15–98. Zu einer älteren Darstellung siehe E. Schulin, Universalgeschichte, S. 11–65.

jedoch als aporetisch. Es ist unabdingbar, den Menschen mit seinen Lebensformen der Natur zu integrieren. Doch es ist just diese Integration, die seit der naturwissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts nicht länger in der Weise erfolgen kann, dass die geistigen Lebensformen, Denken insbesondere, dem naturalen Stratum des Organismus selbst eingebildet verstanden werden. Denn die menschlichen Lebensformen sind intentional-sinnhaft verfasste Lebensformen und just in ihrer intentional-sinnhaft verfassten Formierung erweisen sie sich als geistige Lebensformen. Die Natur ist jedoch am Beginn der Neuzeit in der naturwissenschaftlichen Revolution jedweder intentional-sinnhaften Prozessualität entsetzt worden (Dux 2000, S. 29 ff.). Mit der intentional-sinnhaften Prozessualität wurde sie aber auch jedweder Geistigkeit, wie sie der Lebensführung des Menschen eigen ist, entsetzt. Die Aporie, die sich seit der naturwissenschaftlichen Revolution aufgetan hat, ist deshalb unschwer ersichtlich: Eine Geschichte lang bestand zwischen der Prozessualität der Natur und den Formen der menschlichen Lebensführung eine strukturlogische Identität. Denn die pristine Struktur des Naturverständnisses ist der Handlungsstruktur entlehnt. Alles geschah in den Jahrtausenden der Frühzeit »um willen«. Die Prozessualität der Natur wurde mithin von der gleichen Struktur bestimmt verstanden wie die Praxisformen der Lebensführung des Menschen auch. Noch Aristoteles erklärte, dass die Natur genauso verfare wie das handwerkliche Schaffen des Menschen (Aristoteles Physik B 99a). Seit der naturwissenschaftlichen Revolution ist diese Identität unwiderruflich dahin. Die erkenntniskritische Aufgabe besteht deshalb seit Beginn der Neuzeit darin, die humane Lebensform zwar der Natur zu integrieren, aber ohne die Geistigkeit der menschlichen Lebensführung in der Natur selbst verorten zu können.

Die Aporie, die menschlichen Lebensformen der Natur integrieren zu müssen, aber ohne sie in ihr selbst verorten zu können, hat die Philosophie der Neuzeit umgetrieben (Kant 1823). Möglich wurde ihre Überwindung erst, als der am Beginn der Neuzeit eingeleitete Prozess, die Welt säkular zu verstehen, durch die Entdeckung der Evolution der Arten ihren Abschluss fand. Denn wenn die Welt säkular zu verstehen heißen soll, dass, was auch immer ist und geschieht in der Welt, einem der Welt immanenten, systemischen Bedingungs-zusammenhang verhaftet verstanden werden muss und eben deshalb auch aus ihm seine Erklärung finden muss, so muss dieses Verständnis auch für die menschliche Lebensform gelten. Eingelöst werden konnte dieses Postulat aber erst, als durch die Entdeckung der Evolution der Arten die Grundlage geschaffen wurde, um die Genese der humanen Lebensform aus einem säkularen Bedingungs-zusammenhang herzuleiten. Denn seither stellt sich die humane Lebensform nicht nur in ihrer biologischen Verfasstheit als eine in der Evolution der Arten ausgebildete Lebensform dar, in der Evolution wurden mit der Ausbildung der biologischen Grundlagen von Denken und Sprache auch die Bedingungen geschaffen, um die geistige Ver-

fasstheit, in der Menschen das Leben führen, ausbilden zu können. Seither ist es möglich, neu zu bestimmen, was geistige Lebensformen meinen:

Als geistige Lebensformen verstehen wir die medial durch Denken und Sprache geschaffenen, intentional-sinnhaft formierten Lebensformen.

Wie vermochten sich die menschlichen Lebensformen als geistige Lebensformen auszubilden, wenn sie nicht schon mit dem naturalen Stratum evolutiv ausgebildet werden konnten? Die Evolution hat eine überraschend einfache Antwort auf die Frage geliefert: Die medialen Organisationsformen von Denken und Sprache vermochten sich durch den Menschen selbst auszubilden – konstruktiv. Begonnen hat ihr Bildungsprozess noch in der evolutiven Phase der Hominiden, definitiv ausgebildet haben sie sich erst diesseits des virtuellen Hiatus am Beginn der kulturellen Lebensform des Homo sapiens. Denken und Sprache sind geistige Lebensformen kat exochen. Die Brisanz ihres Verständnisses liegt darin, dass auch sie selbst erst konstruktiv geschaffen werden mussten.

3 Die prozessuale Logik in der Ausbildung der humanen Lebensform

Im aufgeklärten Verständnis der Moderne muss, das haben die vorhergehenden Überlegungen gezeigt, die Evolution zum Menschen als ein Prozess verstanden werden, in dem sich die Bedingungen auszubilden begannen, die den Menschen in den Stand gesetzt haben, diesseits des virtuellen Hiatus zwischen Natur- und Kulturgeschichte die Praxisformen der Lebensführung, Denken und Sprache eingeschlossen, konstruktiv zu schaffen. Erst durch die Einsicht, dass sich in der Naturgeschichte diejenigen Bedingungen auszubilden vermocht haben, durch die sich neue Organisationsformen ausbilden konnten, sind wir in der Lage, den Übergang der Organisationsform des Homo sapiens aus der evolutiven Naturgeschichte in die definitiv kulturelle Lebensform zu erklären. Das Neue, die Geistigkeit dieser Lebensform, nimmt nach allem seinen Anfang noch in der evolutiven Phase der Naturgeschichte. Und die Frage ist: Wie war das möglich? Eine Antwort lässt sich auf dem Boden der vorneuzeitlichen, grundhaften Logik nicht finden. Denn dann hätte die Geistigkeit bereits in der Natur gelegen sein müssen. Dort konnte sie aber nicht liegen. Ersichtlich ist zu seinem Verständnis eine andere als die grundhafte, eine prozessuale Logik notwendig.

Prozessuale Logik will sagen: Im Bildungsprozess der neuen Organisationsform muss davon ausgegangen werden, dass die neue Organisationsform nicht schon

in der ihr vorausliegenden angelegt erscheint. Die prozessuale Logik setzt sich darin von der grundhaft verfassten Logik ab, dass in ihr gerade nicht schon angelegt erscheint, was sich im Prozess bildet. In der prozessualen Logik bildet sich erst im Zusammenwirken der Bedingungen, was sich als neue Organisationsform in der Welt zeigt (Dux 2000, 167 ff.).

Es ist einigermaßen irritierend zu sehen, dass sich ausgerechnet in der Biologie und Gehirnphysiologie diese Einsicht kaum Geltung zu verschaffen weiß.

Folgt man den von der Biologie und Gehirnphysiologie propagierten Theorien in der Genese des Menschen, so ist zum Verständnis der Evolution von den Anthropoiden zu den Hominiden und von den Hominiden zum Homo sapiens geschehen, was in aller Evolution geschehen ist: Mutationen haben natürliche Selektionen möglich gemacht, die die Unterschiede des Homo sapiens im Körperbau, im Verhalten und mit beiden in der Organisation des Gehirns bewirkt haben (Pinker 1998, S. 235 ff.). Die Mechanismen der Verhaltenssteuerung aber sind gleichgeblieben. Ersichtlich wissen sich die Biologen strukturlogisch einer vorneuzeitlichen Logik verpflichtet, für die wie noch für Hegel galt: Nichts Neues unter der Sonne. Erkenntniskritisch ist dieses Verständnis durch den Umbruch der Logik am Beginn der Neuzeit überholt (Dux 2014 a). Es gibt aber noch einen zweiten Grund, der dieses Verständnis defizient erscheinen lässt und nach einer prozessualen Logik verlangt.

Die Evolution zeichnet sich im biotischen Stratum der Natur im Unterschied zu dessen physikalischem Stratum dadurch aus, dass sie einen Zeitpfeil aufweist. Sie kann nur in einer Richtung verlaufen. Es kann Rückbildungen in der Organisation einer einzelnen Art geben, die Evolution selbst kann aber nicht die Richtung wechseln. Tatsächlich hat sie eine Richtung eingeschlagen, in der neue Arten entstanden sind, noch dazu Arten mit einer höheren energetischen Anforderung an die Umwelt. Die Frage ist, wie das angesichts eines Universums, das auf einen Ausgleich der energetischen Differenzierungen, also einen Zustand der größten molekularen Unordnung (Entropie) zuläuft, möglich ist. Die Antwort kennen wir seit Prigogine die Bedingung der Möglichkeit ihrer Entstehung in den dissipativen Strukturen des thermodynamischen Systems der Erde aufgewiesen hat. Prigogine entwickelt sie an der Differenz zu den Strukturen einer von dem Boltzmannschen Ordnungsprinzip bestimmten System der Gleichgewichts-Thermodynamik. Unter systemischen Bedingungen fern vom Gleichgewicht ermöglichen es dissipative Strukturen, neue Organisationsformen des Lebens auszubilden (Prigogine und Stengers 1983, S. 131 ff., 152 ff.). Wir müssen davon ausgehen, dass sich unter eben solchen Bedingungen im Verhältnis von System und Außenwelt auch die neue Organisationsform menschlichen Lebens auszubilden vermocht hat. Sie lag nicht schon in den ihr vorausgehenden anthropoiden Organisationsformen der Men-

schenaffen. Sie konnte sich nur als neue Organisationsform bilden. Zum Verständnis bedarf es mithin auch deshalb einer prozessualen Logik.

Wenn schon die nahezu zwei Millionen Jahre der hominiden Entwicklung, in der sich die hominide Verfasstheit der Lebensform für eine konstruktive Lebensführung des Menschen öffnet, prozessual verstanden werden muss, so erst recht die daran anschließende Phase der Ausbildung der Lebensform des *Homo sapiens*, in der sich dessen Praxisformen der Lebensführung über Denken und Sprache formieren. Denn mit ihnen bildet sich die humane Lebensform als eine Lebensform aus, die zwar an die Errungenschaften der Evolution der Anthropoiden anschließt (Niedenzu 2014), aber gleichwohl anders verfasst ist als die noch tierische Organisationsform der hominiden Vorfahren. Anders heißt: Sie ist als eine medial über Denken und Sprache verfasste Lebensform eine geistige Lebensform. Für den Übergang aus der Naturgeschichte in die Geschichte der kulturellen Lebensformen als geistiger Lebensformen sind zwei evolutive Vorgaben schlechterdings konstitutiv: Die Evolution des Gehirns und die mit ihm einhergehende Öffnung der Welt zum einen und der Bildungsprozess der kulturellen Lebensformen in der Ontogenese der Gattungsglieder zum andern.

4 Anthropologie des Geistes

4.1 Die Evolution des Gehirns und die Öffnung der Welt

Alles hängt an der Evolution des Gehirns. Damit, dessen Organisation zu klären, sind die Gehirnphysiologen befasst (Thompson 1994). Für eine Anthropologie des Geistes stellt die von ihr bewirkte Öffnung der Welt und die Ausweitung der Informationsverarbeitenden Kapazität den Schlüssel zum Verständnis der humanen Lebensform dar. Ich habe sie an anderer Stelle eingehend erörtert (Dux 2015). Die Pointe an der Nutzung der beiden Errungenschaften ist, dass ihre Verarbeitung auf einer gegen die naturale Verfassung abgesetzten medialen Ebene zur Konstruktion der Praxisformen der Lebensführung des Menschen möglich geworden ist. Mit der Ausbildung von Denken einerseits und Sprache andererseits hat sich ein Junctim zwischen beiden gebildet, das zur Entwicklung einer konstruktiv verfassten Welt und konstruktiv verfasster Lebensformen in der Welt geführt hat. Durch sie ist die Demarkationslinie zwischen Tier und Mensch geschaffen worden. Und die muss man sehen, wenn man die Lebensform des Menschen verstehen will. Sie lässt sich nicht einziehen, so sehr die biologischen Wissenschaften bemüht sind, sie zu minimisieren oder überhaupt zum Verschwinden zu bringen.

Die beiden zuvor genannten Errungenschaften: die Öffnung der Welt und die Ausweitung der Kapazität der Informationsgewinnung und Informationsverarbei-

tung, sind mit zwei weiteren Errungenschaften systemisch verbunden: Die konstruktive Ersetzung der Organisationsformen der Welt wie der Praxisformen der Lebensführung kann nur kommunikativ und interaktiv geschehen. Die Konstruktion der Wirklichkeit ist eine soziale Konstruktion. Die aber setzt sich strukturanwendig aus der Ontogenese der nachkommenden Gattungsglieder heraus. Denn der mit der Evolution des Gehirns einhergehende Wegfall der genetisch fundierten Schaltkreise zwischen dem Organismus und der Außenwelt kommt in der Ontogenese der nachfolgenden Gattungsglieder an. Und in der Ontogenese der Gattungsglieder muss deshalb auch der konstruktive Aufbau beginnen. Der Prozess liegt in unserer eigenen Gesellschaft offen vor aller Augen. Er ist aber in seiner Bedeutung für den Eintritt in die humane Lebensform und deren Geschichte nicht oder jedenfalls nicht zureichend verstanden worden. Wir müssen ihn eingehender erörtern.

4.2 Der Take off in der Ontogenese der Gattungsglieder

Es müsste das Verständnis der humanen Lebensform und ihres Bildungsprozesses im Anschluss an eine evolutive Naturgeschichte revolutionieren, wenn bewusst würde, dass auch der Eintritt in die Geschichte nicht anders als durch die Ontogenese der Gattungsglieder erfolgen konnte. Die Bedingung ist leicht einsichtig, wenn man sich vergegenwärtigt, dass schon die durch Mutationen bedingte evolutive Entwicklung des Gehirns unter den Hominiden den Bildungsprozess der jeweils nächstfolgenden Generation bestimmte. Wenn von der Evolution des Gehirns eine Öffnung der Umwelt und eine Steigerung der operationalen Kompetenz des Denkens ausging, wie moderat zunächst auch immer, dann muss bereits die in der Vorgeschichte eingeleitete Phase einer Ausbildung der kulturellen Lebensformen aus der Ontogenese der Gattungsglieder heraus in Gang gesetzt worden sein, auch wenn deren lebenspraktische Umsetzung erst auf dem Niveau der Erwachsenen erfolgen konnte. Es will mir deshalb unumgänglich erscheinen, in der Aufarbeitung der Geistesgeschichte der Gattung den Bedingungen des konstruktiven Prozesses beim Eintritt in die Geschichte eine gesteigerte Aufmerksamkeit zuzuwenden. Der Befund selbst kann nicht fraglich sein:

Diesseits des virtuellen Hiatus zwischen den noch der Naturgeschichte zugerechneten Lebensformen der Hominiden und der definitiv gewordenen humanen Lebensform formieren sich die Lebensformen des Menschen über Denken und Sprache mit jedem nachkommenden Gattungsglied in dessen Ontogenese neu.

4.3 Denken und Sprache im Erwerb der Handlungskompetenz

Der Bildungsprozess der menschlichen Lebensformen aus der Ontogenese der nachkommenden Gattungsglieder heraus ist uns aus der eigenen Gesellschaft bekannt. Wie beim Eintritt in die Gattungsgeschichte setzt er sich aus einer kulturellen Nulllage des nachgekommenen Gattungsgliedes in Gang. Eine Leitfunktion gewinnt in ihm der Erwerb der Handlungskompetenz. In ihr und durch sie bilden sich auch die konstruktiven Medien: Denken und Sprache, aus. Deren Ausbildungsprozess ist mit dem Erwerb der Handlungskompetenz dadurch verzwirrt, dass die Ausbildung der Handlungskompetenz und der Medien einander bedingen und einander vorwärtstreiben. Wenn wir wiederum die Kenntnis des ontogenetischen Entwicklungsprozesses in unserer eigenen Gesellschaft zugrunde legen, so folgt die Entwicklung des Denkens der Ausbildung einer operationalen Kompetenz des Denkens, die sich als eine zunehmende Entwicklung seiner Logizität erweist. Auch die Ausbildung der Sprache weist in der Tiefenstruktur der Grammatik eine Bindung an den Erwerb der Handlungskompetenz auf, folgt dann aber in der Ausbildung der konkreten Formen der Grammatik den in der Gesellschaft zuvor schon ausgebildeten Formen. Ich habe diesen Prozess anderswo erörtert (Dux 2000, S. 277–317). Im gegenwärtigen Kontext geht es darum, sich die Konsequenz zu vergegenwärtigen, die mit dem Eintritt in die Geschichte aus der ontogenetischen Entwicklung der kulturellen Kompetenzen und der darauf gegründeten Lebensformen verbunden ist.

4.4 Die Frühzeit der intellektuellen Kompetenz

Wir haben gute Gründe anzunehmen, dass die *Homines sapientes* diesseits der virtuellen Schwelle zur Naturgeschichte vor ca. 140 000 Jahren zwar nicht in gleichen, aber doch vergleichbaren gesellschaftlichen Ordnungsformen lebten wie in den uns bekannten rezenten Jäger- und Sammler-Gesellschaften. Auch in den frühen Gesellschaften entwickelten sich Handlungskompetenz, Denken und Sprache aus einer kulturellen Nulllage heraus, um sich dann auf den Weg einer Entwicklung zu machen, den wir aus der Ontogenese der Gattungsglieder unserer eigenen Gesellschaft kennen. Nur – deren ontogenetische Entwicklung erfolgte auch erst am Anfang der Geschichte. Die ontogenetische Entwicklung der nachfolgenden Gattungsglieder in unserer eigenen Entwicklung trifft dagegen auf gesellschaftliche Organisationsformen, die sich über die Anfänge der ersten Stadien hinaus in einer langen Geschichte weiterentwickelt haben. Unter den elementaren, noch wenig entwickelten Anforderungen der Außenwelt in den frühen Jäger- und Sammler-Gesellschaften blieb die ontogenetische Entwicklung der nachkommen-

den Gattungsmitglieder den beiden ersten Stadien in der Entwicklung der Handlungskompetenz und der kognitiven Kompetenz verhaftet. Sie reichte nicht über die Stadien der sensomotorischen und präoperationalen Kompetenz, wie wir sie aus unserer eigenen Gesellschaft kennen, hinaus (Hallpike 1979). Den Grund habe ich bereits genannt: Die kulturellen Lebensformen entwickeln sich unter den Anforderungen der Außenwelt. Sie reichen anfangs nur soweit, wie es notwendig ist, um eine viable Lebensform auszubilden. Dann stockt der Prozess. Unsere eigenen Untersuchungen in Indien und am Amazonas haben es ratsam erscheinen lassen, die Entwicklung der kognitiven Kompetenz auf dem Subsistenzniveau des Jagens und Sammelns als ein Schwellensyndrom anzusehen: Sie steht an der Schwelle zur konkret operationalen Kompetenz.² Kinder in unserer Gesellschaft erreichen sie um das 6. Lebensjahr.

Der Befund, die kognitive Entwicklung auf dem frühen Subsistenzniveau der Lebensführung in der Geschichte an die frühen Stadien der ontogenetischen Entwicklung gebunden zu sehen, stößt auf erbitterten Widerstand nicht nur in Ethnologie und Kulturanthropologie, er lässt sich auch mit dem philosophischen Verständnis der Geschichte en vogue nicht in Einklang bringen. Er ist aber unter den erkenntniskritischen Vorgaben der Moderne unabweisbar.³ Der Befund zieht die Frage nach dem Fortschritt in der Entwicklung der Kognition nach sich. Schon die Frage ist durch eine Gegenauflklärung perhorresziert, die sich weigert, den Bedingungen des Bildungsprozesses der humanen Lebensform und ihrer historischen Entwicklung nachzugehen, um ihr auf die Spur zu kommen. Die Annahme, jede Kultur und jede Gesellschaft als autogene Bildung verstehen zu können, beruht auf nichts denn bloßer Spekulation. Die Denker der Aufklärung irrten, wenn sie meinten, für die Geschichte in allen ihren Provinzen einen Fortschritt in der Lebensführung in Anspruch nehmen zu können, einen Fortschritt in der Ausbildung der Handlungskompetenz und im Prozess der Erkenntnis gibt es allemal.

2 Vgl. dazu u. a. die Arbeiten von J. M. Mensing, *Die Zeit am Rio Uneuxi (Amazonas)*, S. 373–406; G. Dux, *Studien zur vorindustriellen Kausalität*, S. 436–471; G. Dux, *Die Zeit am Ganges. Eine kulturvergleichende Untersuchung im indischen Dorf Puraheya*, S. 407–429.

3 Ich weiß mich mit der Annahme, die kognitive Entwicklung in der Frühzeit als ein Schwellensyndrom anzusehen, einig mit Chr. Hallpike, dessen Beobachtungen zur Annahme eines präoperationalen Stadiums führen. Chr. Hallpike, *The Foundations of Primitive Thought*. Dass in den frühen Gesellschaften die Kompetenz formaloperationalen Denkens, die in unserer Gesellschaft in der Regel mit ca. 11 Jahren gewonnen wird, nicht erreicht wird, steht in der kulturvergleichenden Forschung außer Frage.

5 Was bewegt die Geschichte?

5.1 Von der Wahrheit selbst genötigt

Die Frage, was die Geschichte bewegt, stellt sich nicht erst seit heute. Sie hat in der Philosophie von der Antike bis zu Hegel eine einsichtige Antwort gefunden: Solange die Welt von einem absoluten Geist an ihrem Grunde bestimmt gesehen wurde, konnte man meinen, der Fortschritt der Erkenntnis geschehe, wie Aristoteles sagt, »von der Wahrheit selbst genötigt« (Met. I. 3, 984b). Hegel hat dieser selbsttreibenden Kraft des Geistes in der Geschichte durch eine Philosophie der Geschichte Ausdruck verschafft (Hegel ⁵1955). Er hat das in der Geschichte wahrgenommene vorwärtstreibende Moment des Geistes in den absoluten Ursprung eingeholt, das Absolute mithin selbst historisiert. Da aber der Ursprung als absoluter Ursprung Geist ist, Geist aber nun einmal seiner intrinsischen Verfasstheit nach einer Logik verhaftet ist, fällt die Bestimmung des Ursprungs in die »Logik«. In der bestimmt Hegel den Ausgang der Welt in einer Dialektik von Sein und Nichts, in dem er ebenso sehr Sein als auch Nichts und genauer: die Einheit von beiden ist. Die Wahrheit von Sein und Nichts, so Hegel, »ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen: das Werden« (Hegel, Logik 1. Buch, 1. Abschnitt, 1. Kapitel). Ab geht die Weltgeschichte.

5.2 Die Triebkraft in der Entwicklung der Geschichte

So genial es mir scheinen will, das Absolute der alten Logik mit dem Bewusstsein der Historizität der neuen Logik vereint zu haben, die Philosophie Hegels war bereits überholt, als sie erschien (Dux 2014 a). In einer säkular gewordenen Welt lässt sich länger kein Absolutes denken. Die von Vico ins Bewusstsein gehobene Feststellung, dass die gesellschaftlichen Lebensformen vom Menschen selbst geschaffene Lebensformen sind, drängt an den Anfang der Geschichte zurück und verlangt, auch deren Entwicklung als vom Menschen selbst bewirkt zu verstehen. Wenn man aber die Geschichte als die Geschichte der von Menschen selbst geschaffener Lebensformen versteht, wird sie länger von keiner selbsttreibenden Kraft bestimmt. So wenig sie einen teleologischen Verlauf kennt, so wenig einen Antrieb, der sie nach den frühen Organisationsformen über sie hinausführte.

Es sind drei Entwicklungslinien, entlang derer sich die Geschichte entfaltet:

- entlang der Entwicklungslinie des Naturverständnisses,
- entlang der Entwicklungslinie einer sozialstrukturellen Entwicklung der Gesellschaft und

- entlang einer Entwicklungslinie der Kognition.

Jede der Entwicklungslinien weist eine ihr eigene Logik der Entwicklung auf:

- Ein Prozess der relationalen Systemisierung unterliegt der Entwicklung des Naturverständnisses.
- Ein Prozess der Entfaltung von Macht zur Herrschaft unterliegt der Linie der Entwicklung der Organisationsformen der Gesellschaft.
- Ein Prozess der Entwicklung der Logik liegt in der Linie der Kognition.

Die Frage ist naturgemäß, was die Geschichte entlang dieser Entwicklungslinien über die pristinen Lebensformen auf dem Organisationsniveau des Jagens und Sammelns hinausgeführt hat. Sie lässt sich prägnant beantworten, wenn man sich vergegenwärtigt, dass schon der Bildungsprozess der menschlichen Lebensformen unter den Anforderungen der Außenwelt erfolgt. Primär gingen die Anforderungen von der Lebensführung inmitten der Natur aus, sodann von der Koordination des Zusammenlebens mit den sozialen anderen. Diese Anforderungen wurden von der Ausbildung der pristinen Lebensformen befriedigt. Eben deshalb hat die Menschheit die längste Zeit ihrer Geschichte auf dem Organisationsniveau des Sammelns und Jagens gelebt. Hinausgehen über sie ließ sich nur unter der Bedingung, dass neue Anforderungen an die Lebensführung der Menschen erfolgten. Und die konnten einzig durch die Entwicklung der gesellschaftlichen Organisationsform erfolgen. Im Verbund mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Organisationsformen sind die großen Zäsuren in der Geschichte entstanden:

- der Übergang in die agrarische Produktion und die Ausbildung der einfachen agrarischen Gesellschaften,
- die Ausbildung hierarchisch organisierter Häuptlingsstümer und Big-man Gesellschaften,
- die Ausbildung archaischer, durch Herrschaft und Staat bestimmten Gesellschaften,
- die griechische und chinesische Form der Antike,
- schließlich die Neuzeit.

Nichts hindert uns, bereits für die einfachen agrarischen Produktions- und Organisationsformen eine beliebig große Zahl von Differenzierungen der sozialen Organisationsformen zu unterscheiden. Auch ist es möglich, danach eine Vielzahl von Zwischen- und Übergangsformen anzunehmen. Die Entwicklung selbst wird in jeder der genannten Entwicklungslinien dadurch nicht in Frage gestellt.

Es gibt, das ist die Konsequenz, die sich aus einer Perspektivierung der Geschichte in der Linie ihrer Entwicklungsdimensionen ergibt, überaus unterschiedliche Formierungen der Gesellschaft, aus denen heraus sich überaus unterschiedliche Weltbilder entwickelt haben, sie liegen jedoch allesamt in der Sequenz dreier Entwicklungslinien, aus deren Verzwirnung sich die historischen Welten in ihrer Vielzahl gebildet haben.⁴

Die Gesellschaften hätten sich nicht entlang dieser Linien zu entwickeln brauchen. Es gibt bis in unsere Zeit Gesellschaften auf dem Subsistenzniveau des Jagens und Sammels, ebenso auf dem Organisationsniveau einfacher agrarischer Gesellschaften. Es bestand jedoch eine große Chance, dass sie sich vermöge der jeweiligen Logik entlang dieser Entwicklungslinien entfalteten. Wenn sich, um ein Beispiel zu nennen, die Chance einer Machtentfaltung in einer Gesellschaft auf dem agrarischen Produktionsniveau bot, war die Chance groß, dass sie auch zur Ausbildung von Herrschaft genutzt wurde. Und wenn sie genutzt wurde, um Herrschaft auszubilden, setzte sie auch die Entwicklung der Kognition in Gang, moderat anfangs, aber zunehmend nachhaltiger seit den archaischen Gesellschaften. Die ist in unserem Kontext von besonderem Interesse.

5.3 Die Logik in der Entwicklung der Kognition

Kaum eine Frage ist so sehr der Spekulation überlassen worden wie die Frage der Entwicklung der Kognition und der daran haftenden Weltbilder. Auf sie hat sich die Gegenauflklärung konzentriert. Folgt man ihr, soll die Entwicklung, die wir im Abendland verzeichnen, nur eine der möglichen Entwicklungen sein, neben der ungezählt andere möglich gewesen wären und immer noch sind. In der Gegenwart wird das Theorem der Ethnozentrität der abendländischen Entwicklung nur allzu bereitwillig von den Gesellschaften aufgenommen und propagiert, die ihre traditionellen Weltbilder in einer sich auch in ihnen säkularisierenden Natur und Gesellschaft zu behaupten suchen. Erkenntniskritisch liegt die Vorstellung ganz und gar neben dem, was man über die Entwicklung der Kognition wissen kann.

Die Entwicklung der Kognition beginnt, das habe ich deutlich zu machen gesucht, auch beim Eintritt in die Geschichte mit jedem nachkommenden Gattungsglied neu. Das aber heißt, dass sich die kognitive Kompetenz auf dem Erwach-

4 In eben dieser Weise muss auch der Grundgedanke Jaspers, die Geschichte sich in einer Mehrzahl kultureller Entwicklungslinien entfalten und auch steigern zu sehen, verstanden werden. K. Jaspers 1949.

senenniveau der pristinen Gesellschaften an die Entwicklung der operationalen Kompetenz in der Ontogenese der Gattungsglieder gebunden sieht. Auch in den nachfolgenden Gesellschaften auf dem agrarischen Organisationsniveau vermochte sich keine andere Form der Operationalität des Denkens auszubilden als die, die in der Verlängerung der ontogenetisch begonnenen Kognition gelegen war. Die in der ontogenetischen Entwicklung gelegene Linie der Kognition erweist sich aber als eine Entwicklung logischen Denkens. Dieser Befund kann an der Ontogenese eines jeden nachkommenden Gattungsgliedes überprüft werden. Nicht anders verhält es sich mit der Entwicklung in der Geschichte. Mit der Entwicklung der Gesellschaft ändern sich die Produktionsformen, mit beiden die Anforderungen der Außenwelt, die bewältigt werden müssen. Möglich ist das nur, wenn mit den Anforderungen die operationale Kompetenz des Denkens entwickelt wird. Das ist geschehen. Die in der Ontogenese begonnene Entwicklung logischen Denkens setzt sich in der Geschichte fort. Deren Logik der Entwicklung besteht in einer Entwicklung der Logik.

Recht verstanden stellt die historische Entwicklung der Kognition einen Prozess dar, der an die ontogenetische Entwicklung anschließt. Das Junktim, das zwischen der ontogenetischen und historischen Entwicklung besteht, wird deshalb gründlich missverstanden, wenn man meint, die sich über weite Räume entwickelnden historischen Strukturen der Gesellschaft mit den ontogenetischen Strukturen parallelisieren zu können. Das ist auch deshalb nicht möglich, weil die kognitive Entwicklung in der Geschichte von einer intellektuellen Elite bewirkt wird. Als sich mit den archaischen Gesellschaften eine konkret-operationale Kompetenz des Denkens auszubilden beginnt, bleibt die präoperationale Kompetenz im Volk noch über Jahrtausende erhalten. Präoperationale Strukturen des Denkens gibt es selbst noch in der westlichen Welt unter analphabetischen Bevölkerungsgruppen bis in die Neuzeit. Das kann über die Brisanz der kognitiven Entwicklung in den archaischen Gesellschaften nicht hinwegsehen lassen. In ihnen hat sich in differenzierter Weise eine Form präoperationalen und konkret-operationalen Denkens ausgebildet, in der Antike erstmals ein formal-operationales Niveau des Denkens.⁵

5 In der Gegenwart hat Oesterdiekhoff die Einsicht, dass die Geschichte in der Verlängerung der Ontogenese gelegen ist, aufgegriffen. Ich will mich aus naheliegenden Gründen auf dessen umfangreiche Darstellungen der kognitiven Entwicklung nicht einlassen. Es sei aber doch gesagt, dass daraus ein so borniertes wie geradezu banausenhaftes Verständnis der Geschichte, insbesondere von Antike und Mittelalter hervorgegangen ist. Christopher Hallpike hat ihnen das Urteil gesprochen. In: *New Ideas in Psychology*, 2012, pp. 236–237.

6 Die welthistorische Bedeutung der Antike als Vorlauf zur Neuzeit

6.1 Die kognitive Errungenschaft der Antike

Der griechischen Antike kommt in der Entwicklung der Erkenntnis eine welt-historische Bedeutung zu. Diese Feststellung gilt unbeschadet der Einsicht, dass in anderen Gesellschaften eine vergleichbare Entwicklung der Kognition in Gang gesetzt worden ist. In China insbesondere hat die Ausbildung der Herrschaftsorganisation die Anforderungen an die Entwicklung der Kognition in einem Maß gesteigert, dass sich die Reflexivität schließlich auch auf das Denken selbst richtete (Dux 2003). Wenn man die Antike dahin versteht, dass sich in ihr erstmals in der Geschichte der Menschheit das Denken in einer Weise auf das Denken richtet, dass daraus eine Erkenntniskritik hervorgeht, dann wird man der chinesischen Philosophie von Laot-zi und Chuang-zi zwischen dem sechsten und vierten Jahrhundert einen vergleichbaren Status nicht vorenthalten können. In der Antike bestätigt sich auf eindruckliche Weise, was ich zuvor für den Antrieb der historischen Entwicklung der Erkenntnis deutlich zu machen gesucht habe: Er wird von gesellschaftlichen Veränderungen bestimmt, die sich in Anforderungen an das Denken umsetzen.⁶ In der griechischen Antike ist es die Entwicklung der Polis seit dem 7. Jahrhundert, die den Durchbruch zu einer Erkenntnis bewirkt, die sich wie ein Vorlauf zur Neuzeit darstellt: Die gesellschaftliche Ordnung erweist sich als machbar (Bleicken ⁴1995, S. 30). In der Ausbildung der athenischen Demokratie findet sie ihre Manifestation (Dux 2013, S. 121–139). Es ist unschwer zu sehen, dass die Erkenntnis der Machbarkeit nicht auf die gesellschaftliche Ordnung beschränkt bleiben konnte. Nicht nur war die gesellschaftliche Ordnung eine von Begriffen bestimmte Ordnung, sie wurde als Teil eines in sich geschlossenen Kosmos verstanden. Es ist die Transformation des Bewusstseins, einer in Begriffen formierten Ordnung unterworfen zu sein, durch die die Genese der Philosophie möglich wird. Das gegenwärtige Symposium bot Anlass, die Entwicklungslinien, die sich aus der Philosophie heraussetzten und der Geistesgeschichte den Weg in die Neuzeit wiesen – die Entdeckung der Medialität der Welt, die damit einhergehende Erkenntniskritik und die reflexive Bestimmung im Selbstverständnis des Subjekts – erneut zu erörtern (Dux 2014 b).

6 Es wäre an der Zeit, die theoretisch unaufgeklärt gebliebene Achsenzeit in dieser Weise zu verstehen. Dazu S. N. Eisenstadt, *Kulturen der Achsenzeit*, 2 Bde. Eingehend dazu H. Roetz, 2012.

7 Ankommen in der Gegenwart

Wenn man die Geschichte versteht, wie Max Weber sie verstanden wissen wollte, als einen ungeheuer chaotischen Strom, der sich durch die Zeit dahinwälzt (Weber 1968), dann ist keine Stringenz in ihr zu erkennen, schon gar keine logische. Dann ist auch keine Theorie der Geschichte möglich. Gegen ein solches doch eher naives Verständnis der Geschichte hat sich schon zu Webers Zeit Widerspruch gereg. Wenn man, wie auch noch Vico und die Aufklärung nach ihm, an einer teleologischen Geschichtsbetrachtung festhält, dann konnte man meinen, das Gemeinsame in der Geschichte liege in der Ausrichtung auf ein gemeinsames Ziel. So wollte Ernst Cassirer Geschichte verstanden wissen.

»If the term ›humanity‹ means anything at all«, so erklärt er in einer Reflexion über die Lebensform des Menschen, »it means that, in spite of all the differences and oppositions existing among its various forms, there are, nevertheless, all working toward a common end. In the long run there must be found an outstanding feature, a universal character, in which they all agree and harmonize« (Cassirer 1944, S. 70).

Dieses Verständnis der Geschichte ist noch an ein teleologisches Geschichtsverständnis gebunden. Das aber ist durch den Strukturwandel der Logik am Beginn der Neuzeit obsolet geworden. Das von Cassirer intuitiv erfasste richtungsweisende Moment im Verlauf der Geschichte gibt es gleichwohl. Es bringt sich insbesondere in der Entwicklung des Selbstverständnisses des Menschen zum Ausdruck. Man muss es nur anders verstehen, nicht teleologisch. Inwiefern?

Wir haben, das habe ich eingangs deutlich gemacht, am Beginn der Neuzeit den Menschen als Konstrukteur seiner Lebensformen in der Welt kennengelernt. Dieses Verständnis umfasst auch die Organisationsformen der hinter uns liegenden Gesellschaften und eben auch die Strukturen der Kognition. Wir sind gezwungen, auch sie unter angebbaren Bedingungen als von Menschen gemacht zu verstehen und aus ihren Bedingungen zu rekonstruieren. In den Bann der Rekonstruktion gerät damit auch die pristine grundhaft-absolute Struktur des Weltverständnisses und mit ihr dessen subjektivische Verfasstheit, wie sie sich im mythischen Weltverständnis der Frühzeit niedergeschlagen hat und in der Religion thematisiert worden ist. Mit dem Verständnis der hinter uns liegenden Kognition und der durch sie ausgeprägten Weltbilder geht eine geradezu unbehagliche Kompetenz der Kritik einher: Wir wissen nicht nur, warum die hinter uns liegenden Gesellschaften ihre sozialen Organisationsformen entwickelten, wir kennen auch die Bedingungen, unter denen sich ihre Weltbilder formiert haben. Damit könnte man leben, wenn nicht das säkulare Weltbild der Moderne eine imperativische Geltung verlangt. Es reklamiert Wahrheit nicht nur für das in der Moderne ge-

wonnene Verständnis der Welt, der Natur insbesondere, es reklamiert Wahrheit auch für die Rekonstruktion der hinter uns liegenden Geschichte, der sozialen Formationen der Gesellschaften und eben auch der hinter uns liegenden Weltbilder. Es ist eine moderate Kritik. Sie macht nicht mehr geltend, als die Bedingungen zu kennen, unter denen sich die vergangenen Weltbilder und mit ihnen das Selbstverständnis des Menschen gebildet haben. In der Kritik der hinter uns liegenden Formationen geht es deshalb nicht darum, ein ethnozentrisches Welt- und Selbstverständnis anderen Kulturen oktroyieren zu wollen, es geht darum, in der einen Welt der historischen Verlaufsformen der humanen Lebensform einsichtig zu werden. Wir haben uns auf die Spur unserer selbst gesetzt und sind angekommen in der Gegenwart. Das ist die eigentliche Pointe im Verständnis der Geschichte und der Rekonstruktion im Verständnis unserer selbst in ihr. Zu Recht verstehen Prigogine und Stengers deshalb das säkular gewordene Welt- und Selbstverständnis des Menschen als eines der größten Ereignisse in der Geschichte der Menschheit (Prigogine und Stengers ⁷1993, S. 9).

Literatur

- Aristoteles. 1967. Physikvorlesung, übersetzt von Hans Wagner. In: Aristoteles Werke, herausgegeben von Ernst Grumach. Berlin: Akademie Verlag.
- Aristoteles. 1995. Metaphysik. Philosophische Schriften. Band 5. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Bleicken, Jochen. ⁴1995. Die athenische Demokratie. Paderborn: Schöningh. Cassirer, Ernst. 1944. Essay on Man. New Haven and London: Yale University Press.
- Dux, Günter. 1992. Die Spur der Macht im Verhältnis der Geschlechter. Über den Ursprung der Ungleichheit zwischen Frau und Mann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dux, Günter. 1994 a. Studien zur vorindustriellen Entwicklung der Kausalität, in: Dux, Günter und Wenzel, Ulrich (Hg.). Der Prozess der Geistesgeschichte, S. 436–471. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dux, Günter. 1994 b. Die Zeit am Ganges. In: Dux, Günter und Wenzel, Ulrich (Hg.), Der Prozess der Geistesgeschichte, S. 407–429. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dux, Günter, 2000, Historisch-genetische Theorie der Kultur. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Dux, Günter. 2003. Die Genese der Philosophie in der Geistesgeschichte der Menschheit. Griechische und chinesische Antike im Kulturvergleich. In: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie, S. 125–155. Hamburg: Meiner.
- Dux, Günter. 2013. Demokratie als Lebensform. Die Welt nach der Krise des Kapitalismus. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Dux, Günter. 2014 a. Radikale Historisierung. In: Zabel, Benno und Seelmann, Kurt »Autonomie und Normativität. Zu Hegels Rechtsphilosophie«: Siebert Verlag.

- Dux, Günter. 2014 b. Die ganze Geschichte im Blick. Der Eintritt in die Geistesgeschichte. In: Saeculum.
- Dux, Günter. 2014 c. Die Genese der Philosophie. In diesem Band.
- Dux, Günter. 2015. Die Geistigkeit der humanen Lebensform. Denken und Sprache in der prozessualen Logik einer historisch-genetischen Theorie.
- Eisenstadt, S. N., 1987. Kulturen der Achsenzeit, 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hallpike, Christopher, R. 1979. The Foundation of Primitive Thought. Oxford.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. ⁵1955. Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1963. Die Wissenschaft der Logik (I u. II). Hamburg: Meiner.
- Jaspers, Karl. 1949. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich.
- Kant, Immanuel. 1923. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. In: Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften Band VIII, S. 185–251. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Mensing, Joachim, M. 1998. Die Zeit am Rio Uneuxi (Amazonas). In: Dux, Günter, Die Zeit in der Geschichte, S. 373–406. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Niedenzu, Heinz-Jürgen. 2014. Die Genese der Normativität. In: Dux, Günter und Rüsen, Joern, Strukturen des Denkens. Wiesbaden: Springer VS.
- Pinker, Steven. 1998. Wie das Denken im Kopf entsteht. München: Kindler.
- Prigogine Ilya, Stengers Isabelle. ⁴1983. Dialog mit der Natur. München: R. Piper Co. Verlag.
- Roetz, Heiner. 2012. The Axial Age Theory. In: Bellah, Robert and Joas Hans, The Axial Age and Its Consequences, pp. 248–273. Cambridge: Belknap and Harvard University Press.
- Rüsen, Joern. 2013. Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft. Köln: Böhlau.
- Schrenk, Friedemann. ⁴2003. Die Frühzeit des Menschen. München: Beck.
- Schütz, Alfred und Luckmann, Thomas. 1994. Strukturen der Lebenswelt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schulin, Ernst (Hg.). 1974. Einleitung zu: Universalgeschichte. In: Schulin, Ernst, Universalgeschichte, S. 11–65. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Thompson, Richard, F. ²1994. Das Gehirn. Heidelberg: Spektrum Verlag.
- Vico, Giambattista. 2009. Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker. Hamburg: Meiner.
- Weber, Max. 1968. Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 146–214. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Weber, W. E. J. 2010. Universalgeschichte. In: Aufriss der Historischen Wissenschaften, Band 2, S. 15–98. Stuttgart: Reclam.

Zur Strategie einer Soziologie der Erkenntnis

I Das Bewußtsein der Konvergenz

Die Neuzeit hat für die Theorie der Erkenntnis eine strategische Einsicht gebracht. Sie war lange vorbereitet. In der griechischen Antike schon kam sie im 5. Jahrhundert zum Bewußtsein, zögernd jedoch und alsbald abgefangen von den großen Systemen der Metaphysik. Radikal wurde sie erst im 16. und 17. Jahrhundert: Die Welt des Menschen konvergiert auf den Menschen. Das will sagen: Irgendwie müssen die Bedingungen dafür, daß die Welt für den Menschen ist, wie sie ist, im Menschen selbst gelegen sein. Die Einsicht in die Konvergenz erstreckt sich auf beide Bereiche, den der Natur und den der Sozialwelt. Es gibt gute Gründe anzunehmen, daß es vor allem Entwicklungen in der Sozialwelt waren, die sie zuerst entstehen ließen, ihr zuerst auch zum Durchbruch verhalfen. In der Sozialwelt hatte die Konvergenz der Verhältnisse auf den Menschen einen handfesten Sinn: Herrschaft hatte seit nahezu 4 Jahrtausenden die Sozialstruktur durchgesetzt und in der Gewalttätigkeit der Herrschenden nach innen ebenso wie in den ständigen Kriegen nach außen das Bewußtsein der Konvergenz auf die Haut geschrieben. Das hatte Rückwirkungen auf das Selbstbewußtsein. Auch insoweit ging die Antike voran. Der Klassenkampf des 8. und 7. Jahrhunderts hatte wesentlichen Anteil an der Ausbildung des historischen Bewußtseins und der Philosophie seit dem 6. Jahrhundert.

Entwicklungsprozesse in der Sozialwelt von historischer Bedeutung haben zu allen Zeiten die Natur mitbetroffen. Das hat einen einfachen Grund: Seit Herrschaft die Geschichte bestimmt und das heißt: seit sie nach der neolithischen Revolution überhaupt erst recht in Bewegung gekommen ist, ist auch die Herrschaft über die Natur erweitert worden. Die Gründe sind vielfältig. Allein schon der Bedarf an Gütern, um Herrschaft zu genießen und gleichwohl die Exproprierten am

Leben zu halten, hat diesen Effekt gezeitigt. Die Unersättlichkeit der Macht und Machtdemonstration hat das ihre dazu beigetragen. Über die Diversifikation der Gratifikationen an den Herrschaftsstab sind in breiter Front Bedürfnisse nachgewachsen, die gleichfalls nur durch eine intensivere und extensivere Ausbeutung der Natur befriedigt werden konnten. Kurz, Herrschaft hat das in Gang gesetzt, was wir den zivilisatorischen Prozeß nennen. Die darin involvierte Ausweitung der Inanspruchnahme der natürlichen Ressourcen war nur auf einem einzigen Wege möglich: Das Naturverständnis mußte mehr und mehr von dem anfänglichen Deutungsmuster abgelöst und in das Netzwerk des Gesetzeswissens eingefügt werden. Jeder Zuwachs an Gesetzeswissen aber brachte einen Zuwachs an technologisch verwertbarem Herrschaftspotential.

Herrschaft distanziert Herrscher und Beherrschte, Subjekt und Objekt. Sie läßt das Objekt auf das Subjekt konvergieren. Prinzipiell verstärkt jeder Zuwachs an Wissen, vor allem aber jedes technologisch auch umgesetzte Wissen die Konvergenz der Welt auf den Menschen. Am Anfang der Neuzeit kam das Bewußtsein zum Durchbruch. Die Akkumulation an Wissen über die Natur hatte einen Schwellenwert erreicht. Das Naturverständnis mußte umgestellt werden. Das hatte Folgen. Prinzipiell nämlich impliziert jeder Zuwachs an Wissen auch eine Revision an Wissen. Wenn sich aber dauerhaft zeigt, daß das, was gestern galt, heute überholt ist, dann muß das irgendwann zu der Einsicht führen, daß Wissen überhaupt nur das ist, was der Mensch sich mit seinen Mitteln erwerben kann und erworben hat. Die ontologische Naivität, mit dem Wissen von der Sache die Sache selbst zu haben, ist dahin. Genau dieses Bewußtsein radikalisierte sich am Anfang der Neuzeit zur Erkenntniskritik. Ausdruck ist zunächst das Bewußtsein der Methoden. Die prinzipiellere Kritik folgte auf dem Fuße. Ich erinnere daran, daß die abendländische Erkenntniskritik des 16. bis 18. Jahrhunderts als Erkenntniskritik der Naturwissenschaften entstanden ist, wenn sie sich auch universal gerierte. *Bacon, Descartes, Kant* sind Zeugen.

1. Die Fragen

Die Einsicht in die Konvergenz der Welt auf den Menschen, der Natur insbesondere, mußte die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit dieser Konvergenz entstehen lassen. Jedem, der irgend anfängt, überhaupt über die Bedingung von Wissen und sicherem Wissen nachzudenken, muß sich die Frage aufdrängen, wie es möglich sein soll, die Bedingungen für Wissen ins Subjekt zu verlegen und gleichwohl etwas vom Gegenstand zu erkennen. Die Frage ist beunruhigend, ihre Brisanz nicht zu übersehen: Wenn die Welt des Menschen auf den Menschen kon-

vergiert, in ihm die Bedingungen dafür liegen, Wissen zu haben und zu erwerben, wer garantiert dann, den Gegenstand, von dem etwas zu wissen vorgegeben wird, auch wirklich zu erreichen? Wer sagt mit anderen Worten, daß wahres Wissen eingeholt wird in die Systeme der Welt? Was hat Wahrheit unter dieser Prämisse für einen Status? Läßt sich irgend ein Hinweis finden, der einsichtig macht, weshalb Wissen gerade in den Formen erworben wird, in denen es in der Vielzahl der Gesellschaften auf den verschiedenen Stufen der historischen Entwicklung vorgefunden wird? Und läßt sich begründen, weshalb gerade diese Formen leistungsfähig sind in der Vermittlung zur Wirklichkeit? Ersichtlich werden mit diesen Fragen die Grundfragen der Erkenntnistheorie aufgenommen. Das ist notwendig. Unter der Bedingung der Unsicherheit ist der Mensch darauf angewiesen, Wissen ausweisbar und sicher zu machen. Unsicherheit des Wissens ist aber das Stigma der Neuzeit. Die Wissenschaften nehmen sich ihrer an. Eben deshalb kommt die Frage der Methode nicht zur Ruhe, darf es auch nicht.

Vermutlich werden Soziologen geneigt sein, Fragen von derartiger Subtilität eher der Philosophie zuzuweisen. Das geht nicht. Zwei Gründe stehen dagegen.

1. Die Soziologie ist mit ihrer eigenen Wissenschaftstheorie, die Methodologie eingeschlossen, zutiefst verstrickt in die Erkenntnistheorie. Solange es bei der einfachen Feststellung verbleibt, daß die Welt des Menschen auf den Menschen konvergiert, stellen sich beide: die Natur wie die Sozialwelt so dar, als seien sie schließlich das Produkt eines letztlich nicht einsehbaren weltenschaffenden Vermögens. Gewiß sind der Wissenserwerb über die Natur und die Konstitution von Gesellschaft zwei Prozesse, die unterschieden werden müssen. Aber beide sind ineinander verstrickt. Es muß geklärt werden, wie der Mensch überhaupt dazu kommt, Wissen zu erwerben, wenn geklärt werden soll, in welcher Weise er seine Lebenswelten aufbaut. Und es muß geklärt werden, in welcher Weise er seine Lebenswelten aufbaut, wenn geklärt werden soll, auf welchem Wege sich eine Wissenschaft mit den ihr eigenen Methoden Kenntnis von eben diesen Lebenswelten verschaffen kann.
2. Die Soziologie bringt eine Zuständigkeit kraft Sachkompetenz mit. Es ist mittlerweile eine Binsenweisheit zu sagen, daß die einzelnen Systeme des Wissens ebenso wie die Lebenswelten insgesamt einzig als soziale Systeme und soziale Welten aufgebaut werden können. Wenn man deshalb überhaupt annimmt, daß die Bedingungen das Resultat bestimmen und also das Resultat aus seinen Bedingungen verständlich gemacht werden muß, so ist der Schluß schlechterdings unabweisbar, daß niemand als die Sozialwissenschaftler selbst diese Aufgabe übernehmen müssen. Tatsächlich hat denn ja auch die Soziologie am Anfang ihrer Geschichte diese Aufgabe für sich reklamiert. Mehr: sie versprach, die philosophischen Probleme quasi im Handstreich dadurch zu erledigen, daß sie die Philosophie vom Kopf auf die Füße stellte. Gemeint war: die reale empirische Grundlage

des Wissens in der Gesellschaft zu erweisen. Jeder weiß, der Handstreich ist nicht gelungen. Die soziologischen Theorien und Bruchstücke von Theorien bewegen sich so gut im Schlepptau der philosophischen Traditionsmasse wie alles übrige Denken auch. Gleichwohl besteht kein Grund, den Anspruch fallen zu lassen. Im Gegenteil: Er ist zu erneuern. Dabei allerdings können die Schwierigkeiten, die einer Soziologie der Erkenntnis im Wege gestanden haben und immer noch stehen, nicht unberücksichtigt bleiben. Sie müssen dem erneuten Versuch dadurch nutzbar gemacht werden, daß sie als Teil jenes historischen Entwicklungsprozesses begriffen werden, um dessen Erfassung es zugleich geht. Die Soziologie ist von allem Anfang an mit dem Programm aufgetreten, die menschlichen Lebensformen als Resultat historischer Entwicklung zu begreifen. Auch ihre eigene Position sollte in eben dieser Weise historisch metatheoretisch hintergangen werden. Wir wissen, daß sie diese Position erkenntnistheoretisch als eine Phase der Ablösung einer idealistischen durch eine materialistische Erkenntnistheorie charakterisiert. Nun, wenn sich diese Ablösung als schwieriger erwiesen hat, als zunächst angenommen wurde, so versteht es sich, daß auch diese Schwierigkeiten zur Logik des Erkenntnisprozesses gehören. Mir scheint es deshalb ratsam, vor der Inangriffnahme einer soziologischen Erkenntnistheorie selbst, diesen Ablösungsprozeß zu rekonstruieren. Das Verfahren hat zwei Vorteile zumindest: Zum einen muß einsichtig werden, wo die Schwierigkeiten liegen, mit einer Theorie der Erkenntnis voranzukommen. Zum anderen ist es das geeignete Verfahren, um zu bestimmen, wie eine soziologische Theorie gegenwärtig vorzugehen hat. Ich nehme das Ergebnis der Rekonstruktion vorweg, indem ich das Beweisthema gleichsam thesenartig formuliere:

- Die Rückfrage auf das Wissen, die eigentliche Aufgabe also einer Theorie der Erkenntnis, wird festgehalten von einer absolutistischen Logik, die immer wieder Wissen vorgibt.
- Die Soziologie hat am Anfang ihrer Geschichte zwar die Verruferklärung der idealistischen Erkenntnistheorie übernommen. Sie war jedoch nicht in der Lage, die Basis einer materialistischen Erkenntnistheorie gleich mitzuliefern.
- Die Grundlagen einer materialistischen Erkenntnistheorie sind inzwischen nachgearbeitet worden. Sie liegen in der Anthropologie. Der Rahmen wurde zunächst in der philosophischen Anthropologie abgesteckt. Mittlerweile ist das erkenntnistheoretische Fundament empirisch präziser aus einer Theorie der Evolution zu bestimmen.
- Eine materialistische Erkenntnistheorie ist notwendig eine evolutionistische, eine evolutionistische notwendig eine genetische. Die genetische Erkenntnistheorie *Piagets* hat diese Konsequenz gezogen. Sie hat jedoch die soziologische Dimension nicht zu integrieren vermocht.

- Eine revidierte genetische Erkenntnistheorie liefert den Schlüssel zum Aufbau des Wissens nicht nur für die Ontogenese. Auch die Geistesgeschichte der Gattung muß aus der Ontogenese heraus rekonstruiert werden.

Die Absicht, als erstes den gegenwärtigen Standort der Erkenntnistheorie durch Rekonstruktion der historischen Entwicklung zu bestimmen, die bislang eine ausgearbeitete Soziologie der Erkenntnis unmöglich gemacht haben, uns hinfort aber in die Lage versetzen, die Ausarbeitung in Angriff zu nehmen, schreibt den Gang der weiteren Erörterung vor: Da eine Kritik der Erkenntnis nur an den Elaboraten der Erkenntnis durchgeführt werden kann, halte ich mich an die, die inzwischen Repräsentationswert für ihre Zeit erlangt haben. Die erste These suche ich deshalb dadurch zu belegen, daß ich auf jene Philosophie zurückgreife, die im Umbruch zur Neuzeit entstanden ist, an der sich das Dilemma ihrer inneren Logik auch am eindrucksvollsten demonstrieren läßt: die Cartesische. Das Dilemma selbst hält sich im Fortschritt des Denkens über *Descartes* hinaus durch.

2. Denken als »premier principe« (Descartes)

Es gibt gute Gründe für die Annahme, daß Wissen sich aus einem Zustand erfahrener Widerständigkeit bildet: Widerständige Erfahrungen müssen verarbeitet werden, weil anders der, der sie macht, nicht leben könnte. Das gilt auch für die Entwicklung kognitiver Systeme insgesamt. Sie sind nicht erfahrungsresistent, wenn auch das, was verarbeitet werden kann, abhängig ist von dem, was zuvor schon an Wissen in verfügbare Formen eingearbeitet wurde. Das jedenfalls war die Situation, in der *Descartes* sich vorfand. Er konstatierte, daß ihm in seinen Schul- und Studienjahren sicheres Wissen versprochen worden war. Als Ergebnis jedoch mußte er feststellen, daß die Philosophie zwar ermöglichte, mit einem Schein von Wahrheit über alles zu reden, daß aber kein einziger ihrer Sätze länger als gesichert gelten durfte (A–T VI, 6, 8)¹.

Was eigentlich ist in einer derart unsicheren Situation des Wissens zu erwarten? Das, was jeder seit je in Situationen der Unsicherheit getan hat: Er sieht sich rückverwiesen auf sich selbst, um mit den ihm verfügbaren Mitteln aus der Unsicherheit herauszukommen. Eben das ist es, was *Descartes* darlegt. Er legt die Schritte offen, die zu tun sind. Der erste ist, das Geschäft des Denkens in die eigene Hand zu nehmen. »Und so fand ich mich denn«, stellt er fest, »gleichsam gezwungen, es selbst zu übernehmen, mich zu leiten; – et je me trouvai comme contraint

1 Die folgenden Angaben beziehen sich auf *Descartes, René, Oeuvres, Publiées par Adam und Tannery, Nouvelle Présentation Paris 1964 seq.*

d'entreprendre moi-même de me conduire« (A–T VI, 16). Deutlicher kann man die Konvergenz des Wissens auf den Menschen nicht zum Ausdruck bringen als *Descartes* es in seiner ersten Schrift, dem *Discours de la Methode*, getan hat.

Natürlich gilt auch für das auf sich selbst zurückgeworfene Denken, daß es dabei die Logik immer schon mitbringt. In der Anlage seiner Argumentation fragt *Descartes* nach der Gewißheit ganz in der gleichen Weise, in der Jahrtausende vor ihm gefragt haben: Er sucht als Ausweg aus der Unsicherheit seiner Zeit einen Fixpunkt, der absolut sicher ist, von dem deshalb alles weitere her begründet und abgeleitet werden kann. »Nichts als einen festen und unbeweglichen Punkt verlangte Archimedes, um die ganze Erde von ihrer Stelle zu bewegen; und so darf auch ich Großes hoffen, wenn ich nur das Geringste finde, das sicher und unerschütterlich ist« (A–T VII, 24). Wie stellt *Descartes* es an, diesen Fixpunkt zu finden? Die Frage zielt nicht auf die Explikation, mit der *Descartes* seinen Gedankengang präsentiert (dazu alsbald), sie zielt auf die unterliegende Logik: Problematisch ist Wissen. Ergo muß zurückgegangen werden in der Suche nach seinem Grund, bis man auf den Urgrund, seinen Ursprung stößt, aus dem es hervorgegangen ist. Das logische Verfahren ist eindeutig: Das, was ist, muß hergeleitet werden, aus dem, woraus es entstanden ist, seinem Ursprung. Die Bestimmung des Ursprungs ist durch das Wissen der Zeit vorstrukturiert: Irgendwie muß dieser Ursprung in der Subjektivität dessen, der denkt, gelegen sein. Dieses Wissen bildete ja den Ausgang der Operation. Erst auf der Folie dieser logischen Vorgabe wird die explizite Argumentation voll verständlich. Sie ist bekannt. *Descartes* stilisiert den Zweifel zur Methode und stößt so auf die Gewißheit nicht des Zweifels, sondern des Zweifelns als Erkenntnisakt des Subjekts. Hier also, im Denken des Subjekts haben wir den Ursprung, nach dem *Descartes* fragt. Als Ursprung erscheint das Denken als Substanz, so wie der absolute Anfang seit eh und je substanzhaft gedacht wurde, res cogitans. Die Lösung ist gefunden, das Dilemma ist komplett. Inwiefern?

Die Bewegung des Denkens, die die Rückwendung auf das Subjekt erzwungen hat, ist vom empirischen Subjekt, vom empirischen Ich ausgegangen. Und sie hat auch auf das empirische Subjekt rückverwiesen, – zunächst jedenfalls. Selbst noch in der Versicherung seiner Absolutheit im Zweifel ist das empirische Ich zumindest involviert. Die Reduktion, die als Antwort auf die Frage getrieben wird: »Was aber bin ich«, ist gerade eine Reduktion, die am empirischen Ich ansetzt. Es wäre danach Aberwitz, wollte man in der berühmten Formel der Selbstversicherung nicht auch das empirische Ich wiederfinden. »Nun, wenn er mich täuscht, so ist es also unzweifelhaft, daß ich bin – haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit« (A–T VII, 25). Solange aber das empirische Ich in den Blick gefaßt wird, ist aus der Gewißheit seiner Existenz noch keine Gewißheit der Wahrheit des Wissens zu gewinnen, über das das Ich verfügt, oder das es sich erwirbt. Im Gegenteil! Von dem bloßen in sich kreisenden Akt des Wissens führt kein Weg nach außen.

Descartes muß danach gleich zweimal hinter sich greifen und die Garantie, sicheres Wissen zu haben, von Gott nehmen². Er braucht Gott, um sicher zu sein, daß das, was *clare et distincte* erkannt ist, auch wahr ist. In der 3. Meditation überläßt er sich der Radikalität des Zweifels, selbst die klarsten logischen Einsichten könnten ihm als Irrtümer von einem betrügerischen Gott eingegeben sein. Zwar ist dieser Zweifel schwach. »Um aber«, so fährt er fort, »auch ihn zu beheben, muß ich, sobald sich Gelegenheit bietet, untersuchen, ob es einen Gott gibt, und wenn, ob er ein Betrüger sein kann. Denn solange das unbekannt ist, glaube ich nicht, daß ich über irgend etwas anderes jemals völlig gewiß sein kann« (A–T VII, 36).

Das Ergebnis ist bekannt: Gott existiert und ist kein Betrüger. Das nun ist auch der Grund, um den grundlegendsten aller Zweifel am Wissen von der Welt zur Ruhe kommen zu lassen: Man kann sicher sein, daß auch die körperlichen Dinge existieren – *Ac proinde res corporeae existunt* (A–T VII, 80).

Das, worauf es im gegenwärtigen Zusammenhang ankommt, ist nicht etwa der Nachweis, *Descartes* habe sich in diesem oder jenem Punkt seiner Beweisführung geirrt. Im Gegenteil! *Descartes* meditierte völlig stringent: Wenn man unter der Prämisse eines unsicher gewordenen Wissens daran festhält, Begründungen auf der Folie einer Ursprungslogik zu liefern, muß die Sicherheit des Wissens in einem Absoluten gesucht werden, das im empirischen Subjekt gerade nicht zu haben ist. Diese Logik zwingt zum Überstieg, und sei es auch nur bis hin zu einem transzendentalen Subjekt, in dem Wissen seinen Anfang und seine Einheit findet.

II Der Verzicht

In der Gegenwart hat sich das Wissen um die Konvergenz der Welt auf den Menschen noch verstärkt. Die Welt ist zu seinem Konstrukt geworden. Mit Leichtigkeit hat sich diese Vorstellung durchsetzen lassen. Und das nimmt nicht Wunder. Denn alle frühere Erkenntnistheorie, alle Metaphysik und Ontologie war auf der gleichen kognitiven Struktur, eben der Handlungsstruktur, aufgebaut. Ich vereinfache, aber der Kern ist richtig, auch wenn das Handlungsmoment in den Schematisierungen der Logik nicht immer deutlich zum Vorschein kam. Die Konvergenz auf den Menschen konnte sich deshalb der gleichen Struktur bedienen. Mehr noch: Sie konnte die Logik der bisherigen Explikate auf ihren wahren Kern zurückführen.

Die ungebrochene Fortsetzung der Handlungslogik aus der Position des empirischen Subjekts heraus hat ihren Preis. Unter der Prämisse dieser explikativen

2 Zur Rolle Gottes in der Erkenntniskritik *Descartes* ausführlich G. Dux, Strukturwandel der Legitimation, Freiburg 1976, 153 ff.

Matrix nämlich läßt sich keine der oben gestellten Fragen mit Aussicht auf Erfolg beantworten. Denn wenn die Welt des Menschen auf den Menschen konvergiert, wird der Mensch unter der Prämisse dieser einsinnigen Beziehung zum eigentlichen Schöpfer, wahrhaft zum Demiurgen. Das Subjekt des Geschehens wird damit zugleich zu seinem letzten Zurechnungspunkt. Der Mensch selbst läßt sich nicht länger hintergehen. Denn was immer er ersinnt an kleinen und großen Theorien, es ist immer er, der sie ersinnt. Immer entzieht er sich der Frage, weil auch die Frage nur wieder auf ihn zurückverweist. Die Konsequenzen dieser absolutistischen Selbstreflexion sind desaströs. Der Mensch entzieht sich gerade in dem Vermögen der Einsicht, das erkenntnistheoretisch gefragt ist, das nämlich, die Welt auf sich konvergieren zu lassen. Denn gerade diese Fähigkeit ist absolut gesetzt. Im Absoluten aber gibt es nichts zu erkennen, aus ihm ist nichts abzuleiten, was nicht schon zuvor bekannt gewesen wäre. Das hat schon *Kant* gesehen. Und um mit *Hegel* zu reden: In der Nacht des Absoluten sind alle Katzen grau. Die Weiterung ist ebenfalls nicht zu übersehen: Wenn der Mensch sich in diesem seinem weltenschöpferischen Vermögen der Einsicht entzieht, dann entzieht sich damit auch der von ihm erst geschaffene Entwurf der Welt. Die Welt, so wie sie für den Menschen ist, läßt sich dann allenfalls beschreiben, erklären warum sie ist, wie sie ist, läßt sie sich nicht.

Das Dilemma brachte sich zunächst im Verhältnis zur Natur zu Bewußtsein. Ausgerechnet in dem weltgeschichtlichen Augenblick, in dem der Mensch sich in einer Weise Einblick in die Natur verschafft, von der frühere Zeiten nicht einmal träumen konnten, versagt hinter aller Methodologie die erkenntnistheoretische Absicherung des Gewußten. Das Defizit wiegt hier um so schwerer, als gerade die Eigenständigkeit der Natur gebieterisch eine Erklärung verlangt, wieso mit den im Menschen gelegenen Bedingungen überhaupt etwas auszurichten ist im Umgang mit ihr. Mittlerweile freilich hat sich die Beunruhigung gelegt. Die Naturwissenschaften können sich an dem dilatorischen Formelkompromiß genügen lassen, nicht mit der Natur selbst, sondern nur mit den Konstrukten von ihr befaßt zu sein³. In der Praxis der Forschung dominiert das Bewußtsein, die Natur selbst im Griff zu haben, in der technologischen Umsetzung ohnehin. Anders sieht es in den Sozialwissenschaften aus. In ihnen ist nicht nur nicht auszumachen, wieso die Welt des Menschen ist, wie sie ist, dunkel bleibt auch, wie der Mensch sich den Zugang zu fremden Welten verschaffen und fremde Welten verstehen kann. Der Rekurs auf eine historisch durchgesetzte Hermeneutik führt nicht eben weit. Er sichert allenfalls Verstehen im Traditionszusammenhang der eigenen Kultur. Jenseits ihrer baut sich eine fremde Welt mit dem auf, was für die, die in ihr leben, Wirklichkeit ist. Eine Brücke zwischen ihrer und unserer gibt es nicht. Eigentlich dürf-

3 W. Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1955, S. 19.

ten wir mit fremden Welten, primitiven Gesellschaften z. B., gar nicht befaßt sein⁴. Würden die Sozialwissenschaften mit dem konstruktiven Absolutismus Ernst machen, wären sie am Ende.

Und der Ausweg? Die Soziologie, ich erwähnte es schon, versprach ihn. Sie wollte schon am Anfang ihrer Geschichte nicht einfach Wissenschaft der Sozialstruktur sein. Sie konnte es auch gar nicht. Denn selbst in den handfesten Beziehungen und Positionsbestimmungen auf der sozialstrukturellen Ebene oppositioneller Interessen findet sich Interpretation und Denken. In ihnen ist das vertrackte Verhältnis von Satz und Tatsache zur Härte der Organisation verfestigt. Wenn sie die Situation klären wollte, dann vor allem dadurch, daß sie das Denken klärte. Selbstredend ist die entscheidende Frage auch für sie: Wie? Es war kaum zu erwarten, daß diese Frage im ersten Anlauf bewältigt werden konnte. Umso wichtiger war, daß die Stoßrichtung der Argumentation klar erkannt wurde und zwar gerade in ihrer historischen Dimension. Die Soziologie machte Front gegen ein idealistisches Weltbild. Sie wandte sich damit in Wahrheit gegen eine Jahrtausende alte Logik. Denn der Idealismus hat zu allen Zeiten in der Handlungslogik als der Struktur des Erklärens seinen Ursprung. Die Überwindung dieser Logik war in einem die Überwindung der erkenntnistheoretischen Aporie, in der Frage auf die Bedingungen der Erkenntnis immer schon Erkenntnis mitzubringen. Die Soziologie versuchte sich an einer naturalistisch-materialistischen Gegenstrategie. Sie löste die Vorrangstellung des Denkens auf und machte es selbst dadurch zum Explikandum, daß sie es unter ihm fremde Bedingungen stellte. Es scheint mir keine Frage, läßt sich auch belegen, daß einzig so eine Erkenntnistheorie angesetzt werden kann, die das Wissen der Gegenwart über den Menschen integriert. Allein, in der Durchführung blieb die Soziologie zunächst einmal stecken. Der Rekurs auf Gesellschaft als eigentlicher Determinante führte in eine neue Aporie: 1. Gesellschaft ist immer schon über Denken gebildet; 2. Die Logik des Denkens ist eigenständig und nicht einfach Abbild sozialstruktureller Verhältnisse. Es ist ratsam, sich die Schwierigkeiten, in die die Soziologie anfangs geriet, zunächst klar zu machen. Sie werden immer noch mitgeschleppt. Und das, obgleich der Ansatz, von dem aus sie zu überwinden sind, längst gemacht ist.⁵

4 *Winch*, der sich vor allem diesem Idealismus der Konstruktionen verschrieben hat, scheint diese Konsequenz zu übersehen, jedenfalls wird er nicht mit ihr fertig. Vgl. *P. Winch, Understanding a Primitive Society*, Americ. Philosoph. Quarterly 4, 1964, 307 ff.

5 Zum Beleg dieser Behauptung verweise ich auf die ausführliche Erörterung in: *Die Logik der Weltbilder*, 1981, sowie die Studien, insbesondere zu *Hegel*, in *Strukturwandel der Legitimation*, Freiburg 1976.

III Die Entsetzung der Philosophie

Als die Soziologie das Feld der Erörterung betrat, verkündete sie als erstes das Ende der Philosophie, das Ende der selbständigen Philosophie, um es genauer zu formulieren (MEW 3, 9 ff.)⁶. Die Proklamation scheint anmaßend. Sie fußt auf zwei Feststellungen: 1. Philosophie hat das Deutungssystem der Welt, den Menschen eingeschlossen, immer von einem Absoluten her gedacht und dieses Absolute in irgendeiner Form als Subjekt und Geist begriffen; 2. Die Deutungssysteme sind selbst nur Produkt des Denkens des Menschen. Sie entstehen aus einer Hypostasierung seiner Daseinsweise und seines Geistes, aus einer Art isomorpher Transformation in den Kosmos. Auch das Absolute, das Absolute als Subjekt, ist nichts anderes.

Bekanntlich wurde diese Kritik bereits von *Feuerbach* vorgetragen. Seine einfache Feststellung, das Geheimnis der Theologie sei die Anthropologie, suchte die gewaltigen metaphysischen und ontologischen Systeme der Philosophie vom Himmel auf die Erde zurückzuholen. Denn es versteht sich: In der Wendung gegen die Theologie war die Philosophie als eine Art schrittweise entnervter Theologie mitgemeint. *Feuerbach* freilich hatte kaum klare Vorstellungen darüber, wie denn die Eigenheiten menschlichen Daseins und menschlicher Lebensführung an den Himmel der Theologie und Philosophie kamen. Er scheint sich den Vorgang als eine Art Projektion vorgestellt zu haben, für die dann mancherlei Gründe gefunden werden konnten. Das braucht uns gegenwärtig nicht zu interessieren. Entscheidend ist eines: Hier wird das Bewußtsein der Konvergenz zum ersten Mal in einer Weise aufgenommen, daß es sich gegen die ganze bisherige Geschichte des Geistes richtet. Der Begriff der Kritik selbst bekommt einen anderen Sinn. Wenn denn das Denken des Menschen auf den Menschen konvergiert, die Bedingungen an sich trägt, unter denen er es in Form gebracht hat, dann muß diese Einsicht auch die Grundformen erfassen, unter denen Philosophie ihr Geschäft betreibt. Sie muß von ihren Bedingungen her aufgerollt werden. Eben das war es, was die Entzauberung der absolutistischen Logik bewirkte. Auch wenn die Soziologie in der Begründung nicht sehr sicher war, wie denn die Widerspiegelung der menschlichen Daseinsweise im absoluten Subjekt zustande kam, ändert das an der Stoßrichtung selbst nichts. Die Stoßrichtung der soziologischen Argumentation, das gilt es festzuhalten, richtete sich von Anfang an gegen eine logische Struktur, die sich auf der Inhaltsebene als absolutes Subjekt und absoluter Geist zu erkennen gab. »Es handelt sich allerdings«, stellen *Marx* und *Engels* die historische Entwick-

6 Die folgenden Angaben beziehen sich auf Die deutsche Ideologie von *Marx* und *Engels*. Zugrunde liegt der Band 3 der Ausgabe im Dietz Verlag, Berlin 1969, 9 ff.

lung ihrer Zeit reflektierend fest, »um ein interessantes Ereignis: um den Verfaulungsprozeß des absoluten Geistes« (MEW 3, 17).

Man muß genau hinsehen, um festzustellen, worin der Fortschritt der Erkenntnistheorie am Anfang der Soziologie liegt. Auf die Bedingungen zu reflektieren, war schließlich schon das Postulat der transzendentalen Erkenntniskritik. Der Schritt, der darüber hinaus getan werden mußte, war, diese Bedingungen nicht einfach in einer Subjekt-Substanz vorzugeben, die in einer eigenartigen, nur aus der Logik der historischen Entwicklung zu verstehenden Weise zwischen dem empirischen und dem absoluten Subjekt schwankte. Notwendig war vielmehr, diesen Menschen mitsamt seinen Welten schaffenden Vermögen selbst noch unter Bedingungen zu stellen. Einzig unter dieser Prämisse ließ sich der Angriff auf die absolutistische Logik führen, einzig unter dieser Prämisse der erkenntnistheoretische Zirkel durchbrechen. Sehen wir ihn uns noch einmal an: Wenn man aus der Einsicht in die Konvergenz des Wissens auf den Menschen den Schluß zieht, daß damit der Mensch selbst zum absoluten und nicht weiter zu hintergehenden Fixpunkt der Argumentation wird, so gilt dieser Schluß deshalb, weil das Wissen vom Menschen wieder Wissen ist, und auch dieses Wissen auf den Menschen zurückführt. Der Folgeschluß aber, daß Wissen über den Menschen, weil es wieder Wissen ist, keinen Schritt in der Grundlagenerklärung weiterführt, ist nur zwingend, wenn man vorgibt, daß Einsichten, die auf Einsichten gerichtet sind, an den Anfang zurückführen. Dieser Satz aber ist durch nichts belegt, – außer durch eine metaphysische Vorstrukturierung, derzufolge Gleiches in gleicher Substanz beschlossen liegt und aus ihr hervorgeht. Die absolutistische Logik ist bekanntlich eine Substanzlogik. Der Mensch kann aber als einzelner empirischer Mensch nicht wirklich absolut gesetzt werden, nicht einmal im Denken. Der Anfang in ihm verweist notwendig auf ein Absolutes, das in ihm faßbar wird, aber nicht aufgeht. Die Absolutsetzung des Wissens im Menschen läßt sich deshalb nur so lange halten, als sie durch eine umfassende absolutistische Logik aufgefangen wird. Das war, wie schon erwähnt, auch noch in der transzendentalen Erkenntniskritik *Kants* der Fall. Wenn aber reklamiert wird, daß 1. die absolutistische Vorgabe nur die Widerspiegelung der menschlichen Lebensform darstellt und 2. diese Lebensform von ihren Bedingungen her aufgerollt werden kann, in der diese Vorgaben gerade nicht vorkommen, dann ist damit die Erkenntnistheorie auf einen neuen Boden gestellt. Wissen läßt sich hinterfragen, ohne deshalb schon Wissen vorgeben zu müssen. Die Argumentation läuft jetzt umgekehrt wie zuvor: Der, der rückfragt auf das Wissen, bringt dabei zwar immer schon Wissen mit, allein das, was er mitbringt, wird ebenfalls eingestellt in die Masse dessen, was zu erklären ist. In der Perspektive der Erkenntniskritik ist dies der entscheidende Schritt, den *Marx* über *Feuerbach* hinaus tat, als er forderte, es komme entscheidend darauf an, auf die Bedingungen zu sehen, unter denen der Mensch bei seinem demiur-

gischen Tun stehe. Im Grunde wird damit nur eingelöst, was das historische Bewußtsein aufgedeckt hatte: Der Mensch denkt und handelt aus den realen empirischen Bedingungen seiner Lebenswelt heraus. Allein die Einsicht ließ sich der Logik nicht einschreiben. Solange das Denken auf eine Argumentationsstruktur festgelegt war, die Begründungen als substanzhafte Ableitungen lieferte, mußte Denken, Geist, Vernunft in letzter Instanz als kosmische Potenz vorgegeben werden und dem Menschen quasi von außen zukommen. Erst die Radikalisierung des historischen Bewußtseins im Verlauf der Neuzeit radikalisierte auch das Bewußtsein von der Bedingtheit des Wissens in einer Weise, daß wenigstens das Postulat erhoben werden konnte, seine Vorgaben nicht wieder in Wissen zu suchen.

Es ist allerdings zunächst ein recht globaler Verweis auf das, was als sogenannte materialistische Basis die idealistischen Vorgaben ablösen sollte. Die materialistische Erkenntniskritik ist, wie *Marx* erklärt, »nicht voraussetzungslos. Sie geht von den wirklichen Voraussetzungen aus, sie verläßt sie keinen Augenblick. Ihre Voraussetzungen sind die Menschen nicht in irgendeiner phantastischen Abgeschlossenheit und Fixierung, sondern in ihrem wirklichen, empirischen, anschaulichen Entwicklungsprozeß unter bestimmten Bedingungen« (MEW 3, 27). Und welches sind die konkreten empirischen Bedingungen? *Marx* nennt augenblicks zwei: als erste die körperliche Organisation des Menschen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur Natur und gleich im Anschluß daran als zweite, aber erste geschichtliche Tat die Produktion der Lebensmittel, von der dann alles weitere abhängt (MEW 3, 20, 23). Evident klafft zwischen beiden eine Lücke. Wie es von der körperlichen Organisation zur ersten geschichtlichen Tat kommt, ist nirgends auszumachen. Tatsächlich sitzen mit dieser Bestimmung zunächst *Marx* und *Engels* selber, nach ihnen aber die ganze, sich soziologisch darstellende Erkenntnistheorie fest.

Leben und Bewußtsein

Wenn die Kopernikanische Wende in der Philosophie die Welt des Menschen auf den Menschen konvergieren ließ, so ließ die soziologische Wende den Menschen mitsamt seiner Welt aus einer Geschichte hervorgehen, die in ihren eigenen Bedingungen erst noch zu eruieren war. Eben deshalb wollten *Marx* und *Engels* nur eine einzige Wissenschaft kennen, die der Geschichte (MEW 3, 18). Entschiedener kann der Cartesianischen Forderung, ganz von vorne anzufangen, das Gerüst der Welt von seinen Grundlagen her neu aufzubauen, nicht gefolgt werden. Die Deutsche Ideologie ist ein Chaos an Gedankenführung, aber sie ist darin ein Dokument, daß sie exakt diese Aufgabe neu formuliert und auch alsbald in Angriff nimmt: Wenn fortan etwas ausgerichtet werden soll in der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit des Denkens, dann einzig dadurch, daß auf die Bedin-

gungen der Möglichkeit seiner geistigen Existenz überhaupt zurückgefragt wird. Das aber war unter dem Eindruck der Radikalität des Wissens um die Historizität des Menschen die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Geschichte. Und wenn man diese Frage auf dem Boden der Empirie lassen und nicht in die geschichtsphilosophische Spekulation abdrängen will, dann wird sie mit der gleichen Stringenz zu einer Frage nach der Möglichkeit ihres Anfangs.

Marx und *Engels* konstatieren, wie gesagt, als erste Voraussetzung die körperliche Organisation des Menschen. Aber sie lassen es auch bei der bloßen Feststellung, daß in ihr die erste Voraussetzung zu sehen sei, bewenden (MEW 3, 20 f.). Der eigentliche Anfang der Geschichte, das Verfahren auch ihrer Rekonstruktion, beginnt mit der Produktion. Unbekümmert um das, was an Problemen dazwischen liegt, konzentrieren *Marx* und *Engels* ihr ganzes Interesse auf einen »empirischen Menschen«, der schon als vergesellschafteter Mensch dasteht. Von ihm aus beginnen sie ihre Ideologiekritik oder genauer: von der Produktionsweise, mit der die Menschen ihr Leben zu fristen wissen. Die weitere Argumentation ist durchsichtig: Wenn man die realen empirischen Bedingungen in der Produktionsweise sieht und mit ihnen anfängt, verschafft man ihnen zumindest in der aktuellen Argumentationskette den Status, ein erstes zu sein, und sei es auch nur ein erstes in der Geschichte. Folgeweise ist dann alles weitere ein zweites. Gedanken, Ideen, Theorien folgen nach, sind abgeleitet. Eben so haben *Marx* und *Engels* es gesehen, jedenfalls haben sie es so dargestellt. Mit Fleiß formulieren sie die Antithese gegen die idealistische Philosophie als Umkehrrelation. Die Stelle ist bekannt, verdient jedoch noch einmal zur Gänze zitiert zu werden; ihr kommt nämlich testamentarische Bedeutung zu. Es heißt dort:

»Auch die Nebelbildungen im Gehirn der Menschen sind notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch-konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses. Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. In der ersten Betrachtungsweise geht man von dem Bewußtsein als dem lebendigen Individuum aus, in der zweiten, dem wirklichen Leben entsprechenden, von den wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet das Bewußtsein nur als *ihr* Bewußtsein« (MEW 3, 26 f.).

Wie sehr *Marx* und *Engels* diese Bestimmung haben gelten lassen, zeigt sich daran, daß *Marx* sie eineinhalb Jahrzehnte später noch einmal wiederholt. Dabei ist

deutlicher noch die Produktionsweise als die wirklich erste der Bedingungen für die ganze Daseinsweise des Menschen genannt.

»Die Produktionsweise des materiellen Lebens«, heißt es dort, »bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, daß ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt« (MEW 13, 8 f.).

Beide Äußerungen sind zu massiv, um nicht zunächst einmal so genommen zu werden, wie sie dastehen, auch wenn *Marx* und *Engels* alle Wenn und Aber, die daran haften, kannten. So, wie sie dastehen, ist, um es zu wiederholen, die Produktionsweise das Bedingende, das Denken das Bedingte. Anders läßt sich die Intention der Aussage schlechterdings nicht begreifen. Mit dieser Fassung aber ist nichts anzufangen, mit der bloßen Umkehrung der idealistischen Fassung erkenntnistheoretisch nichts auszurichten. Sie führt in ein offenkundiges Dilemma: Leben ist immer schon bewußtes Leben. Die Produktionsweise des materiellen Lebens wird immer schon von vergesellschafteten Individuen bestimmt. Natürlich wußten *Marx* und *Engels* das. Ausdrücklich wird in der Deutschen Ideologie auch die umgekehrte Richtung: der Einfluß der geistigen Faktoren auf die Daseinsweise und »die Sache in ihrer Totalität (und darum auch die Wechselwirkung dieser verschiedenen Seiten aufeinander) hervorgekehrt« (MEW 3, 38). Allein, wenn das so ist, dann wird die fortissimo vorgetragene Umkehrrelation: Das Sein bestimmt das Bewußtsein und nicht umgekehrt das Bewußtsein das Sein, zu einem leerlaufenden intellektuellen Kraftakt. Wenn Sein immer schon bewußtes Sein ist, wenn Gesellschaft immer schon von vergesellschafteten Individuen gemacht wird, dann ist erkenntnistheoretisch die entscheidende Frage: wie es zum Sein als Bewußtsein ebenso zur gesellschaftlichen Lage überhaupt kommt. Die Grundlegung jeder künftigen Erkenntnistheorie muß mit anderen Worten exakt durch jenen Schritt erfolgen, den *Marx* und *Engels* ausgespart haben: den von der körperlichen Organisation zur geistigen Lebensform. Womit sonst soll denn auch der Anfang einer materialistischen Erkenntnistheorie gemacht werden? Erst wenn dieser Schritt geklärt ist, der Formierungsprozeß der geistigen Gebilde aus einer naturalen Basis heraus entschlüsselt wurde, läßt sich auch sagen, wie Erkenntnis, Wissen in der Sozialstruktur mit ihren eigenen Determinanten und Subsystemen in Ökonomie und Politik verbunden sind.

In der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts ist das Problem dort aufgenommen, wo es im 19. Jahrhundert stecken geblieben war: eben im Ausgang von der biologischen Organisation des Lebens. Die Arbeit wird zunächst noch im Traditionsfeld der Philosophie vorangetragen. Sie firmiert als philosophische Anthropologie. Bei einer rein geistesgeschichtlichen Betrachtung würde man wohl kaum bereit sein,

ausgerechnet die philosophische Anthropologie an die marxistische Theorie anzuschließen. Allein, die Logik in der Entwicklung des Geistes kümmert sich nicht darum, in welchem Kontext Problemlösungen vorangetrieben werden. Die Frage der Nahtstellen zwischen biologischer und geistig-kultureller Organisation mußte geklärt werden, gleich von wem und gleich in welchem Traditionszusammenhang.

IV Leistung und Grenzen der philosophischen Anthropologie

Der geistesgeschichtliche Standort der philosophischen Anthropologie ist unschwer zu bestimmen. Sie bildet sich im Fortschritt des Wissens über die Cartesische Alternative von Geist und Körper, Seele und Leib. Seit feststand, daß Denken, Geist, Seele nicht einer eigenen reinen Substanz zugeschrieben werden konnten, seit sich ihre Bedingtheiten Aufmerksamkeit verschafften, weil gerade sie zum Problem zu werden drohten, wurde ein Ausweg aus der Cartesianischen Alternative zum gebieterischen Postulat. Mit *Descartes* abrechnen, das war es, war ihr eigentlicher Begründer, *Plessner*, wollte⁷.

Wie alle Anthropologie beginnt auch die philosophische mit der Organisation des Menschen. Allein, sie läßt sich dabei von einer anderen Erkenntnisabsicht leiten als die physiologische. Ihre Absicht ist, bereits im biologischen Organisationsplan die Anlage auf die geistigen und das heißt sozio-kulturellen Lebensformen hin zu erweisen. Einem Mißverständnis, dem die philosophische Anthropologie seither immer wieder ausgesetzt gewesen ist, läßt sich deshalb bereits an dieser Stelle begegnen: Der Aufweis einer anthropologischen Basis hat nicht zum Ziel, den Menschen dadurch in seinen kulturellen Lebensformen festzustellen, daß diese oder jene zu seinem »Wesen« aufgewertet wird. Diese Tendenz kommt, wie wir sehen werden, nur durch eine Hintertür ins Spiel: durch die Angst vor der gesellschaftlichen Revolution. Allein der systematischen Anlage nach steht das Gegenteil auf dem Programm: Wenn es darum geht, im anthropologischen Organisationsplan bereits die Anlage auf eine geistig-kulturelle Lebensform zu erweisen, dann gerade für die historische Dynamik, die dieser Lebensform eignet⁸.

Der verbreitetste Entwurf einer philosophischen Anthropologie, der ebenso den Erkenntnisfortschritt wie das Defizitäre seiner Erklärungsleistungen dokumentiert, stammt von *Gehlen*. *Gehlen* zeichnet den Menschen als ein in seiner biologischen Substanz weithin von Instinkten entbundenes Lebewesen. Entbunden

7 *H. Plessner*, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), Berlin ²1965.

8 Gerade diese »Anlage auf Geschichte« hat *Plessner* herauszuarbeiten verstanden. Vgl. insbesondere *Conditio Humana*, Pfullingen 1964.

von den Instinkten ist der Mensch als Naturwesen ein hoffnungslos mangelhaftes, unangepaßtes, unspezialisiertes Wesen (31 ff.)⁹. Damit ist zunächst eine negative Bestimmung gegeben, aber eine entscheidend wichtige. Und das aus zwei Gründen: Zum einen hält sie sich strikt an die biologische Ebene, setzt das Problem des Anfangs also wirklich dort an, wo es, nach allem, was zuvor erörtert wurde, angesetzt werden muß. Zum andern aber kommt damit überhaupt erst die gewaltige Aufbauleistung in den Blick, die der Mensch in seinen kognitiven Systemen erbringen muß. Auf dieser Basis kann mit Aussicht auf Erfolg gefragt werden, wodurch der Mensch in die Lage versetzt wird, diese Leistung zu vollbringen. *Gehlen* fragt so. Allein, die Antworten sind defizitär. Das hat einsichtige Gründe: Die negative Bestimmung des anthropologischen Organisationsplanes an der Instinktentbundenheit bestätigt die Vorstellung von einem Lebewesen, das in einer geradezu absoluten Souveränität mit den ihm verfügbaren Mitteln sich seine Welt schafft. Die für *Gehlen's* Anthropologie beherrschende Frage ist: Wie muß ein Antriebssystem beschaffen sein, damit der Mensch die Mängel seiner Konstitution, welche unter natürlichen Bedingungen eine höchste Belastung seiner Lebensfähigkeit darstellten, handelnd zu Mitteln seiner Existenz macht (37)? Wichtigste Prämisse ist, daß die Handlungen, durch die die Aufbauleistungen erbracht werden, abgehängt sind von Bedürfnissen, entlastet von elementaren Antrieben (54 f.). Einzig durch die antriebsmäßige Entlastung läßt sich nach *Gehlen* ein sachlicher Umgang mit den Dingen der Außenwelt sicherstellen. Ersichtlich ist mit dieser anthropologischen Konstitution das Erkenntnisproblem entschärft, das Bewußtsein der Konvergenz neutralisiert. Daß Wissen entlastet von Antrieben erworben wird, läßt die Frage nach seiner spezifisch humanen Bedingtheit obsolet werden. Gewiß hat der Mensch auch für *Gehlen* die Dinge nur eingeschmolzen in die Vielfalt seiner Tätigkeiten. Allein, das bedeutet kaum mehr als die objektiven Gegebenheiten handlich gemacht zu haben für sein eigenes Begreifen. Nicht die Bedingtheit menschlichen Lebens ist für *Gehlen* das Problem, sondern seine Unbedingtheit. Sie macht Sorgen. Wenn der Mensch von Antrieben und Bedürfnissen abekoppelt wird, ist nicht einsichtig, wie er jemals zur Ruhe einer Welt finden soll, in der er die Chance seiner geistig kulturellen Daseinsweise auch genießen kann. *Gehlen* antwortet darauf mit einer These, die eine eigentümliche Mischung aus empirischer Analyse und moralischer Beschwörung darstellt: Die menschlichen Handlungen folgen nicht den Bedürfnissen, vielmehr die Bedürfnisse den Handlungen. Sie finden an ihnen überhaupt erst die Möglichkeit, sich zu konkreten Bedürfnissen und Interessen zu kristallisieren. Was sich danach als Bedürfnis des Menschen ausbildet, sind immer die subjektiven Korrelate in Institutionen zuvor schon objektivierter Handlungen. Eben deshalb muß jede Art der Kritik an den gegenwärtigen Verhältnissen

9 Die folgenden Angaben beziehen sich auf A. *Gehlen*, *Der Mensch* (1940), Frankfurt ⁸1966.

als ein »Attentat auf die Grundlagen dieses Systems« verhindert werden (335). Es ist nicht weniger als ein Attentat auf die Menschheit selbst.

Ersichtlich wird das, was als Aufriß eines weltoffenen Lebewesens begonnen hat, in den kompensatorisch aufgebauten Institutionen der Sozialwelt zur Härte einer zweiten Natur festgeschrieben. Geschichte kann sich eigentlich nur kontrafaktisch vollziehen. Es gibt sie. *Gehlen* macht sich sogar den Begriff des Fortschritts zu eigen: An einer Welt, die der Mensch sich selbst schafft, wird er sich in einer Weise zum Thema, die ihn über sich hinaus führt (348). Weiß der Himmel, warum das so ist; und weiß der Himmel, warum er über sich hinausgehen soll, wenn doch seine Bedürfnisse an der Welt, so wie sie ist, ihre Stabilisierung erfahren, mehr: sich allererst an ihr ausbilden.

Rom, sagt man, ist nicht an einem Tage erbaut worden. Der Fortschritt der Erkenntnis, immer zugleich ein Fortschritt im Selbstbewußtsein des Menschen, ist aber ein weit schwierigeres Geschäft. Er muß nämlich exakt mit der Logik und den Vorstellungen erarbeitet werden, über die hinausgegangen werden soll. Verlangt man nicht gleich die ganze Lösung, dann kann eines nicht zweifelhaft sein: Die philosophische Anthropologie nimmt im Ansatz ihrer Erklärungsstrategie exakt jene Problematik auf und arbeitet sie aus, die wir bei *Marx* und *Engels* zwar vorfanden, von ihnen aber ohne weitere systematische Bearbeitung liegen gelassen worden waren. Hier ist dem neuzeitlichen Bewußtsein, daß Menschen die Verhältnisse machen, die anthropologische Basis nachgeliefert. Damit ist ein neuer Entwicklungsstand in der Erkenntnistheorie erreicht. Das gilt zunächst für die prinzipielle Argumentationsebene, an der inskünftig nicht mehr vorbeizukommen ist: *Plessner* wie *Gehlen* belegen, daß schon der biologische Organisationsplan auf eine geistig-kulturelle Daseinsweise angelegt ist. Kann es irgend zweifelhaft sein, worin die prinzipielle Bedeutung dieser Beweisführung liegt? Der biologische Organisationsplan stellt sich in den Grenzen einer Natur dar, aus der jeder Geist nach Art des menschlichen Geistes, jedes Denken in den Kategorien menschlichen Denkens verbannt ist. Wenn der biologische Organisationsplan auf eine geistig-kulturelle Lebensform »angelegt« ist, nota bene: ohne sie selbst schon zu enthalten, dann muß sich diese Lebensform mitsamt allem, was an Wissen und Denken in sie eingegangen ist, als ein Anschlußprodukt erweisen lassen. Ebenso stellen *Plessner* wie *Gehlen* sie auch dar. Dabei aber wird gerade nicht vorgegeben, was bislang immer vorgegeben wurde: absoluter Geist in einem absoluten Subjekt. Die philosophische Anthropologie war keineswegs darauf aus, einer materialistischen Erkenntnistheorie zum Erfolg zu verhelfen. Der Sache nach betrieb sie ihr Geschäft¹⁰.

10 Ich habe diese historische Schwellenlage der philosophischen Anthropologie bereits früher herauszuarbeiten versucht. *H. Plessners* philosophische Anthropologie im Prospekt, in: *H. Plessner*, Philosophische Anthropologie, Frankfurt 1970, S. 255–329.

Inzwischen ist die philosophische Anthropologie fast schon Geschichte. Das, worum es ihr vor allem zu tun war, den biologischen Organisationsplan als Basis jeder kulturellen Lebensform zu erweisen, ist mittlerweile durch eine naturwissenschaftliche Beweisführung untermauert worden. Plessner schon hatte den Organisationsplan in einer naturalen Entwicklungslogik dargestellt. Natürlich stand auch dabei das Wissen um den realen Prozeß der Evolution im Hintergrund. Es wurde jedoch durch die phänomenologische Methode zugedeckt. Es ist mehr als nützlich, sich dieser naturgeschichtlichen Grundlage zu vergewissern. Im Anschluß daran läßt sich auch der erkenntnistheoretische Kern der Frage neu formulieren: Wie war es möglich, aus dieser biologischen Ausgangslage geistig-kulturelle Lebensformen, Wissen, auszubilden? Welche Bedingungen gingen in das Unternehmen ein? In welcher Weise bestimmen sie das Resultat?

V Die Richtung der Evolution: Autonomie

Menschen stehen in einer langen Geschichte der Lebewesen. Ihr biologischer Organisationsplan ist das Resultat einer Evolution, deren Mechanismus gewiß weiter aufklärungsbedürftig ist, an der selbst aber nicht länger gezweifelt werden kann. Diese Feststellung hat eine Weiterung, die für die Erkenntnistheorie von höchstem Interesse ist. Sie hat sich bereits zuvor bei der Erörterung des Erkenntnisfortschritts in der philosophischen Anthropologie gezeigt: Wenn denn der Mensch bereits in seinem biologischen Organisationsplan auf eine geistig-kulturelle Lebensweise hin angelegt ist, dann muß sich diese Lebensweise auch als quasi natürliche Konsequenz seiner Geschichte, *nota bene*: seiner Naturgeschichte erweisen. Und so ist es. Ich verkürze die Entwicklungsperspektive, die hin zur geistig-kulturellen Daseinsweise des Menschen führt in einer Weise, die kaum noch zulässig ist, wenn es darum geht, die Schritte selbst zu bestimmen, die aber, wie mir jedenfalls scheint, die strukturelle Konsequenz des Gesamtverlaufs umso eindrucksvoller hervortreten läßt.

1. Evolution und Autonomie

Lebewesen sind selbstregulative offene Systeme. Das Merkmal der Selbstregulation will sagen, daß Dauer und Integrität des Körpers durch ein innerhalb der Körpergrenzen gelegenes dynamisches System sichergestellt wird. Offenheit will sagen, daß der lebenswichtige Verkehr mit der Außenwelt, der Stoffwechselprozeß insbesondere, ebenfalls durch die Binnenorganisation gesteuert wird. Das Strukturprinzip der Selbstregulation läßt sich danach auch als Autonomie bezeichnen.

Die Struktur der Lebewesen, erklärt Monod, »beweist eine klare und uneingeschränkte Selbstbestimmung, die eine quasi totale ›Freiheit‹ gegenüber äußeren Kräften und Bedingungen einschließt«¹¹. Ein derartiges Prinzip läßt sich nur realisieren, wenn Binnenorganisation und Außenbeziehung system-spezifisch aneinander gebunden sind. So ist es. Die Strategie, Binnenorganisation und Umwelt systemspezifisch aneinander zu binden, gilt bereits für die organische Entwicklung. Der Aufbauprozeß des Organismus wird durch die Außenrelation mitbestimmt. Sie gilt erst recht für die Verhaltensweisen. Die sind überhaupt nur aus der Innen-Außen-Relation verständlich. Organismus und Außenwelt sind im Verhalten funktional sinnhaft aneinander gekoppelt. Lebewesen müssen deshalb in ihren Lebensformen aus der Beziehung des Organismus zu seiner artspezifischen Umwelt verständlich gemacht werden. Das organisatorische Strukturprinzip jedes Lebewesens: Selbstregulation oder Autonomie, ist zugleich das Prinzip der Evolution. Die naturgeschichtliche Evolution ist insofern eine wirkliche Höherentwicklung, als sie die im Organisationsplan eines Lebewesens strukturell angelegte Selbstorganisation, seine Autonomie also, erhöht¹². Diese Feststellung ist so überraschend nicht. Zwei Gründe zeichnen dafür verantwortlich: 1. Einmal etablierte Strukturen erlauben überhaupt nur eine Entwicklung in den Grenzen der Struktur. Das bewirkt die Tendenz, die Entwicklung in Richtung der Struktur zu verstärken; 2. aber verschafft eine erhöhte Steigerung der Autonomie eine erhöhte Überlebenschance der Population. Sie ermöglicht nämlich adäquater, wenn man so will; sachgerechter auf die Umwelt zu reagieren.

Wir kennen das Mittel, durch das die Steigerung der Autonomie erfolgt ist: die Ausweitung des Lernens auf Kosten instinktiver Fixierung. Lernen gibt es bereits auf den frühesten Stufen der Evolution, eingeschachtelt in die instinktiven Verhaltensmuster¹³. Es hat zunehmend zu Lasten der instinktiven Rigorismen erweitert werden können. Es bedarf keiner ausführlichen Erörterung, weshalb Lernen das Mittel ist, um die Autonomie zu erweitern: Lernen ist ein Verfahren, mit dessen Hilfe Erfahrungen, die am Gegenstand, von dem etwas gelernt wird, gewonnen wurden, in einer Weise verarbeitet werden, die es ermöglicht, sie in künftigen Situationen lebensdienlich zu verwenden. Dem Organisationsplan des Menschen zufolge ist Lernen eine bis ins Extrem vorangetriebene Notwendigkeit. Das, was man die Weltoffenheit des Menschen genannt hat, ist eine Offenheit, sich selbst das Wissen über die Welt erst aus Erfahrung und Einsicht zu verschaffen.

11 *Monod, Jacques*, Zufall und Notwendigkeit (1970), München ²1975, S. 28.

12 Vgl. *B. Rensch*, Neuere Probleme der Abstammungslehre, Stuttgart 1972, S. 304 und die dort angeführte Literatur.

13 Vgl. *H F. Harlow*, Die Evolution des Lernens, in: *G. G. Simpson* (Hrsg.), Evolution und Verhalten (1958), Frankfurt 1969, S. 70–99.

Erkenntnistheoretisch ist eine erste Konsequenz zu ziehen. Sie ist von strategischer Bedeutung: Die Ersetzung instinktiver Verhaltensfixierungen durch erlernte Verhaltensweisen ändert nicht nur nicht die für das Verständnis der Lebewesen strategische Innen-Außen-Relation. Sie bringt sie erst recht zur Geltung. Eben deshalb gilt sie auch für den Menschen. Die Logik der Evolution verlangt sie ihr ab. Eben deshalb aber müssen die kognitiven kategorialen Formen verstanden werden als Mittel, die der Mensch entwickelt, um mit einer vorfindlichen Wirklichkeit fertig zu werden¹⁴. Wenn man wissen will, warum sie sind, wie sie sind, muß man auf die Erfahrungen achten, die in sie eingehen und den Prozeß rekonstruieren, in dem diese Erfahrungen verarbeitet werden.

So wichtig es danach ist, sich die naturgeschichtliche Perspektive bei der Aufschlüsselung auch der Erkenntnisformen des Menschen zu eigen zu machen, sie enthält eine Falle. Wir haben sie bereits kennengelernt: *Gehlen* ist hineingetappt, als er annahm, der Mensch schaffe sich seine Welt, entlastet von Antrieben und Bedürfnissen in einer Art unmittelbarer Sachlichkeit. So ist es gerade nicht. Der Mensch entwickelt nämlich die kognitiven Formen aus einer höchst eigenartigen Lage heraus: einer ab origine sozietären. Das bestimmt die Konstrukte. Ihre Genese geht in sie ein. Um verständlich zu machen, in welcher Weise das geschieht, ist die Bedeutung der Sozietät für den Entwicklungsprozeß kognitiver Konstrukte kurz zu umreißen.

2. Die sozietäre Lage

Lernen als vitale Indikation ist prekär. Das gilt umso mehr, als es in eben dem Objektbereich erfolgen muß, der einerseits von vitalem Interesse andererseits aber unbekannt ist. Unumgänglich müssen Vorkehrungen getroffen sein, damit die nachwachsende Generation nicht auf der Strecke bleibt. Das probate Mittel ist die Ausbildung von Sozietäten. Der strategische Stellenwert der Sozietät in der Evolution besteht darin, den Schutzwall geschaffen zu haben, innerhalb dessen sich Lebewesen, die, wie die Primaten, in hohem Maße auf Lernen angewiesen sind, haben entwickeln können¹⁵. *Nota bene*: dieser Wert kommt schon den tierischen Sozietäten, genauer denen der Primaten zu. Ohne tierische, keine menschliche Sozietät.

Bei der Feststellung, die evolutive Funktion der Gesellschaft sei es, Schutzwall zu sein, um Lernen zu ermöglichen, stehen Schutz- und Sorgefunktionen wäh-

14 Vgl. C. H. Waddington, *The Ethical Animal*, London 1960.

15 Auf diese Funktion der Sozietäten hat besonders H. Miller aufmerksam gemacht. *Hugh Miller, Progress and Decline. The Group in Evolution*, Oxford 1964.

rend der Aufzucht im Vordergrund. Bereits dabei trägt in der Regel eines der Gesellschaftsmitglieder, überwiegend die Mutter, die Hauptlast. Das gilt erst recht für die Entwicklung der Kognition. Und es gilt in exzessiver Weise für den Menschen. Für das Neugeborene ist die Mutter oder die sie ersetzende sorgende Bezugsperson dasjenige Objekt, an dem das Kind seine Primärerfahrungen machen und also die kategorialen Formen ausbilden muß. Für es ist, mit *Erikson* zu reden, die Mutter die Natur¹⁶.

Erst verbunden mit der soziologischen Perspektive verschafft die naturgeschichtliche Perspektive der Erkenntniskritik Boden und umgekehrt: Die Pointe einer soziologischen Erkenntniskritik ist nicht, den ganzen Prozeß des Aufbaus der kognitiven Konstrukte auf die Gesellschaft abzuwälzen. Das führt keinen Schritt über die philosophischen Aporien hinaus. Die Pointe einer soziologischen Erkenntniskritik ist, den Formbildungsprozeß so anzusetzen, daß sich die kognitiven Formen, Wissen überhaupt, als Produkt der Erfahrung im Umgang mit einer immer schon vorgegebenen Objektwelt bilden. Dabei aber muß in Rechnung gestellt werden, daß das primäre Objekt in diesem Formbildungsprozeß ein kompetenterer, weil erwachsener anderer ist. Die kategoriale Ausbildung des Objekt- und Ereignisschemas hängt ebenso daran wie die Ausbildung der Formen von Raum und Zeit. Einzig unter dieser Perspektive wird verständlich, wieso der Mensch den naturgeschichtlichen entscheidenden Schritt zur Entwicklung geistig-kultureller Lebenswelten aus der Ontogenese heraus tun konnte.

Natürlich hat man die Funktion der Mutter respektive der sorgenden Bezugsperson, ebenso der engeren und weiteren Gesellschaft für die Entwicklung des Kindes zu allen Zeiten gesehen. Aber sie ist bis in unsere Tage falsch gedeutet worden. Immer sah es so aus, als müsse das Kind von den Erwachsenen dazu gehalten werden, von ihnen zu übernehmen, worüber sie bereits verfügen. Bei einer derart traditionalistisch ansetzenden Erkenntnistheorie muß ewig unklar bleiben, wodurch das Kind in die Lage versetzt wird, diese Leistung zu erbringen. Es versteht anfangs ja nichts. Ebenso muß unklar bleiben, wie die Formen, die vermittelt werden, ihrerseits zustande kamen. Eine traditionalistische Lehre verläuft unumgänglich in einem unendlichen Regress. Erst wenn man die Perspektive ändert, wahrnimmt, daß die Organisationskompetenz beim nachwachsenden einzelnen liegt, wird der Vorgang verständlich.

16 E. H. Erikson, Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse, Frankfurt 1971, S. 102.

VI Der genetische Naturalismus

Die entwicklungslogische Konstellation im Fortschritt der Erkenntnistheorie ist mittlerweile aufgegriffen. Einmal mehr hat sich gezeigt, daß in der Geschichte des Denkens Konsequenz gelegen ist. *Piaget* hat eine genetische Erkenntnisstrategie eingeschlagen und in zahlreichen Forschungen umgesetzt, die, nach allem, was bisher erörtert wurde, das ist, was eine Erkenntnistheorie heute sein muß: naturalistisch/materialistisch. Und sie ist es exakt in dem Sinne, in dem ein Naturalismus des Denkens heute einzig gedacht werden kann: nicht als Reduktion des Denkens auf die Bewegungsgesetze von Materie, sondern als Entwicklungsprodukt, bei dem im Ausgang gerade noch nicht enthalten ist, was sich im Resultat zeigt. *Piaget* hat diesen Status seiner Theorie dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er im Rückblick auf seine Arbeiten erklärt: Sie seien naturalistisch, ohne in den Positivismus zu verfallen¹⁷. Im gegenwärtigen Zusammenhang ist einzig die Strategie selbst von Interesse: die Anlage der Argumentation und ihre Konsequenzen.

1. Die naturalistische Ausgangslage

Eine naturalistische Erkenntnistheorie muß wie jede andere Vorgaben machen. Aus nichts kommt nichts. Entscheidend jedoch ist, womit der Anfang gemacht wird. Insoweit ist *Piaget* unzweideutig: Der Anfang wird mit einem Organismus gemacht, dessen biologische Organisationsprinzipien hinreichend leistungsfähig sind, um den Aufbauprozeß der kognitiven Formen in Gang zu setzen. Die biologischen Organisationsprinzipien reichen phylogenetisch weit zurück. Sie sind eingeschlossen in das Strukturprinzip jedweden Lebens: Selbstregulation. *Piaget* macht sich damit bewußt jene naturgeschichtliche Perspektive zu eigen, die wir oben dargelegt haben¹⁸. Wenn Lebewesen über das Strukturprinzip der Selbstregulation organisiert sind, dann darf und muß man die konkreteren Lebensformen als Mittel und Resultat dieses Prinzips in einem verstehen; – als Mittel insofern, als der Organismus einzig durch sie lebensfähig wird und seine Autonomie realisiert, als Resultat insofern, als sich in ihnen Autonomie überhaupt erst konstituiert. *Nota bene*: dieses Prinzip gilt bereits auf der organischen Ebene. Allein es setzt sich in der Ebene des Denkens fort.

»Jede biologische Organisation setzt auf allen Stufen Selbstregelung voraus, und das bleibt, wir möchten sogar sagen, a fortiori, auch für den Bereich des Verhaltens gültig.

17 J. *Piaget*, Abriß der genetischen Erkenntnistheorie (1970), Olten und Freiburg 1974, S. 28.

18 J. *Piaget*, Biologie und Erkenntnis (1967), Frankfurt 1974, S. 27 ff.

Unter diesem Gesichtspunkt wären die kognitiven Funktionen also die Spezialorgane für die Selbstregulierung der Austauschprozesse im Verhalten¹⁹.«

Die funktionale Kontinuität zwischen den organischen und kognitiven Organisationsformen erlaubt ein Verfahren bei der Aufschlüsselung der letzteren, das anders erkenntnistheoretisch nicht zu rechtfertigen wäre: Die Ausbildung der kognitiven Formen läßt sich als einfache Fortsetzung einer organisch bereits eingeleiteten Strategie darstellen.

»Das Wesentliche an den vorangehenden Bemerkungen ist aber, daß diese kognitiven Schemata keinen absoluten Anfang haben und sich durch zunehmende Äquilibrations- und Selbstregulationsprozesse entwickeln. – Einen absoluten Anfang, etwa durch Einwirkung einer von der Umwelt ausgehenden äußeren Ursache, haben sie deshalb nicht, weil solche formenden Einwirkungen an frühere Schemata assimiliert werden, die sie einfach differenzieren. So entwickeln sich die kognitiven Schemata allmählich eines aus dem anderen. Verfolgt man diese Entwicklung ganz zurück, so stößt man immer auf nervöse und organische Koordinierungen, so daß die Erkenntnis letzten Endes von der biologischen Organisation als ganzer abhängt²⁰.«

Die Negation eines absoluten Anfangs impliziert, was auf den ersten Blick vielleicht nicht deutlich sichtbar ist: die radikale Negation jeder metaphysischen Erkenntnistheorie. Das läßt sich am ehesten dadurch zeigen, daß man versucht, die Strategie metaphysisch zu vereinnahmen. Wenn, so könnte man argumentieren, Denken, Geist keinen Anfang im Denken des empirischen Menschen finden, dann müssen Denken, Geist also irgendwie schon im vorhinein da sein, eingebaut in das Organisationsprinzip von Materie, wenn auch in anderer Form. Würde man *Piaget* in dieser Weise lesen, hätte die Aussage epistemologisch genau den entgegengesetzten Inhalt haben müssen: Denken hat einen absoluten Anfang; nur liegt dieser Anfang jenseits jeder Empirie. Einmal mehr wäre danach der Rückgriff auf eine transzendente oder auch transzendente Subjektivität nötig. Gemeint, das jedenfalls sollte vor jeder metatheoretischen Subversion festgehalten werden, ist etwas anderes: Wenn Denken ebenso in seinen einzelnen Formen wie in seiner Gesamtoperationalität begriffen werden muß als Fortsetzung von Strategien, die bereits auf der organischen Ebene angelegt sind, dann heißt das, daß der Anfang in der Erklärung des Denkens gerade nicht schon mit Denken gemacht wird. Wenn die kognitiven Aufbauprozesse an naturale Organisationsformen anknüpfen, so muß mit diesen naturalen Organisationsformen ein Naturverständnis

19 Ebd., S. 35.

20 Ebd., S. 14.

mitgedacht werden, in dessen subhumaner Gesamtorganisation die spezifisch humanen Organisationsformen des Geistes gerade nicht wiederzufinden sind. Mitgedacht werden muß ferner ein Prozeßbegriff, der nicht in der Substanz-Kategorie von Ableitungszusammenhängen konzipiert ist. Das will sagen: In der Evolution entstehen Organisationsformen, deren spezifische Strukturen nicht schon von allem Anfang an in ihr vorprogrammiert waren²¹. Naturalistisch ist die *Piagetsche* Erkenntnistheorie danach in einem prägnanten Sinne: Sie gibt in der Erklärung des Denkens nicht wieder Denken vor, sondern Materie, der Denken nicht immanent ist. Zweckmäßig wäre es danach, die Kontinuität der kognitiven Formen mit den naturalen Verhaltensvorgaben in einer Weise deutlich zu machen, die das Evolutionsprinzip auch zum Ausdruck bringt. Für die kognitiven Formen gilt, was für die geistig-kulturelle Lebenswelt des Menschen insgesamt gilt: Sie setzt die Linie der Evolution fort, aber es ist eine Fortsetzung über einen Hiatus hinweg.

2. Konstruktiver Realismus

Die Strategie eines genetischen Naturalismus bringt das Kernproblem aller neuzeitlichen Erkenntnistheorien: das Subjekt-Objekt-Verhältnis auf eine geradezu verblüffende Weise zum Erliegen. Wir haben oben gesehen, daß die Aporie dieses Verhältnisses darin besteht, bei aller Reflexion auf die Bedingungen des Denkens immer schon Denken vorgeben zu müssen. Das Subjekt geht gerade in seinen Erkenntnisleistungen dem Objekt immer voraus. Die marxistische Kritik hatte die Gegenstrategie bereits postuliert: Wenn der Anfang mit einer biologischen Organisation gemacht wird, ist der Ausgangspunkt nicht Denken, nicht Geist, sondern eine Organisationsform von Materie²². Die Einlösung dieses Postulats stand, wie wir gesehen haben, allerdings aus. Es war nicht einmal in Sicht, wie sie hätte geschehen sollen. Nach der naturwissenschaftlichen Revolution des 19. Jh. in der Biologie ist sie möglich: Die kognitiven Formen müssen als Resultat der Verarbeitung von Erfahrung begriffen werden. Sie liegen auch als kategoriale Formen der Erfahrung gerade nicht schon vorweg, verweisen deshalb auch nicht auf ein vorgegebenes Subjekt, nicht auf ein transzendentes, nicht auf ein transzendentes. Der Vorgang nimmt sich auf den ersten Blick wie eine Fortsetzung der *Kantschen* Kritik aus, eine Radikalisierung im Blick auf die kategorialen Ausgangsformen. Allein wenn es eine Radikalisierung ist, dann besteht sie exakt darin, die auch in der transzendentalen

21 Auf die Notwendigkeit, die Kategorie der »Ableitung« preiszugeben, verweist auch *Monod*, 53. Vgl. im übrigen *Piaget*, ebd., S. 14 ff.

22 *Piaget* hat diese Programmatik sehr wohl zur Kenntnis genommen. Vgl. *Biologie und Erkenntnis*, S. 46, Anm. 5.

Erkenntniskritik noch festgehaltenen Restbestände der metaphysischen Erkenntnistheorie zu eliminieren. Das zeigt sich nirgends deutlicher als an dem, was hier und dort vorgegeben wird. Die Vorgabe nämlich, die ein genetischer Konstruktivismus, denn darum handelt es sich, macht, unterscheiden sich grundlegend von denen der transzendentalen Erkenntniskritik. Vorgegeben werden neutrale Organisationsleistungen des Organismus: eine leistungsstarke Sensorik, eine Motorik sowie ein Zentralnervensystem mit einer beachtlichen Kapazität des Gehirns. Nicht vorgegeben aber werden jene Formen kognitiver Wirklichkeitswahrnehmung, wie sie später im enkulturierten Stadium vorfindbar sind. Die werden erst ausgebildet.

Weshalb also läßt sich behaupten, daß bei dieser Ausgangslage im Erwerbsprozeß kognitiver Formen das leidige Subjekt-Objekt-Problem auf die Seite gesetzt werde? Die Antwort ist mehr als einfach: Wenn die kognitiven Formen, auch soweit es sich um die kategorialen Grundformen handelt, erst aus Erfahrung ausgebildet werden müssen, dann ist eine Frage hinfällig geworden: ob sich mit ihnen das Objekt auch erreichen läßt und wieso mit ihnen in der realen Welt etwas auszurichten ist. Die kategorialen Formen: das Objektschema, das Ereignisschema, die Formen von Raum, Zeit etc. halten wieder- und wiederkehrende Erfahrungen im Umgang mit der immer schon vorfindlichen Realität fest. Sie selbst sind nicht Formen, denen der Inhalt erst nachkommt, sondern Formen, die aus Inhalten erarbeitet worden sind. Sie sind mit einem Wort sachhaltig; in sie integriert sind Sacherfahrungen im Umgang mit der Außenwelt. Realismus, das ist es, was diesem Konstruktivismus vindiziert werden muß.

Ein genetischer Konstruktivismus, dem Realismus vindiziert werden muß, löst zugleich das wohl subtilste Problem, das in der Subjekt-Objekt-Aporie enthalten war: das von Interesse und Objektivität. Es ist keine Frage, daß der Konstruktionsprozeß auf der Seite derer, die ihn in Gang setzen, von deren Interesse bestimmt wird. Die Chance, die mit dem Abbau einer instinktgebundenen Außenwelt gegeben ist, besteht gerade darin, die für den Menschen bis dahin nicht durchorganisierte Außenwelt nach handlungsrelevanten Kriterien durchzuorganisieren. Die kognitiven Formen sind deshalb in der Tat ein Konstrukt, nicht unmittelbare reine Sachlichkeit. Allein, das hindert nicht, reale Außendaten einzuholen in die Konstrukte. Im Gegenteil! Das anfangs vorherrschende kognitive Interesse zielt darauf ab, die kleinen und großen Aktions-Interessen des Alltags in einer fremden Außenwelt durchzusetzen. Das aber ist nur möglich, wenn im Verfolg dieser Interessen die Realität in dem für sie relevanten Ausschnitt faßbar gemacht wird. Der Vorgang nimmt sich bei abstrakter Erörterung komplizierter aus, als er ist. Bereits die Ausbildung der kategorialen Formen: des Objekt- und Ereignisschemas, der Vorstellungen von Raum und Zeit, sind beherrscht von dem Interesse, mit der vorfindlichen Widerständigkeit der Objektwelt zurecht zu kommen. Daß in diesen Formen Relationen fixiert sind, ist ebenso Ausdruck der Erfahrung, daß sich der-

art wiederkehrende Relationen feststellen lassen, wie des Interesses, derartige Erfahrungen auch tatsächlich festzuhalten, weil anders nicht umzugehen ist mit der Wirklichkeit. Ebenso ist die begriffliche Art, Objekte über Eigenschaften zu bestimmen, beherrscht von der leibhaften Situation des Menschen und seinen Handlungsinteressen. Hoch und tief, süß und sauer, hart und weich sind leibbezogene Klassifikationen. Allein, das hindert nicht im geringsten, reale Außenweltdaten in diese Konstrukte einzuholen. Mehr noch: ein Lebewesen, das nicht schon von Natur aus auf die Umgangsformen mit der Außenwelt festgelegt ist, und eben deshalb auch keine von Natur aus nach verhaltensrelevanten Kriterien durchorganisierte Umwelt hat, steht unter dem andauernden Imperativ, seine Lebensführungsinteressen über die möglichst sachgerechte Einholung der Außenwelt zu realisieren. Konstruktiver Realismus, das ist mit einem Wort die erkenntnistheoretische Strategie, die der Mensch verfolgt. Die Gemengelage zwischen beiden ist prinzipiell nicht auflösbar.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: Wenn wir feststellen, daß mit dem genetisch-konstruktiven Realismus die neuzeitlichen Aporien der Erkenntnistheorien zum Erliegen gebracht werden, so heißt das selbstredend nicht, daß damit die erkenntnistheoretischen Probleme überhaupt gelöst seien. Im Gegenteil! Wie immer, wenn eine neue Theorie sich Geltung verschafft, beginnt die Arbeit erst. Nur das also ist gemeint: Die bisherige aporetische Situation von Subjekt und Objekt ist überwunden. Zu den neu in Ansatz zu bringenden Konstituentien im Aufbau-prozeß der Erkenntnis gehört auch die Rolle der Gesellschaft. Ich habe oben schon darauf verwiesen.

VII Die Gesellschaft im Aufbau des Wissens

Die Ausbildung sozietärer Lebensweise kann zunächst einmal als ein Verfahren begriffen werden, mit der die Überlebenschance der Population unter dem Druck der Ökologie erhöht wird. Eine effizientere Verteidigung gegen Freßfeinde, eine erhöhte Fähigkeit, sich gegen Konkurrenten durchzusetzen, eine größere Fähigkeit, Futterstellen auszunutzen und einige andere Vorteile mehr lassen sie zu einem der »prime movers« der Evolution werden²³. Allein wir haben bereits noch eine ganz andere Bedeutung kennengelernt: Gesellschaften schaffen die Voraussetzungen, um Lernen im großen Maße in den Organisationsplan einzubauen. Eben dadurch werden sie es, die den Richtungssinn in der Evolution bestimmen.

Im Übergang von der subhumanen zur humanen Stufe der Evolution ändert sich die Bedeutung von Lernen. Lernen ist mit anderen Worten selbst ein evo-

23 Wilson, Edward O., *Sociobiology*, Cambridge ²1978, 32 ff.

lutes Phänomen. Während Lernen auf der subhumanen Stufe im wesentlichen darin bestand, genetisch vorstrukturierte Verhaltensmuster zu konkretisieren, im Spiel vor allem, besteht die Aufgabe auf der humanen Stufe darin, diese Verhaltensweisen als die künftigen Formen des Lebensvollzuges überhaupt erst auszubilden. Das aber kann nur geschehen, indem zugleich für den Umgang mit der Welt die sachadäquaten kognitiven Formen ausgebildet werden.

Die veränderte Situation schafft eine gänzlich neue Situation auch für den Prozeß des Wissenserwerbs: Wenn es nicht mehr darum geht, mehr oder weniger vorstrukturierte Verhaltensformen und Umwelten zu konkretisieren, muß der Erwerbsprozeß des Wissens wirklich ab origine »am Objekt« selbst erfolgen. Die kategorialen Formen müssen im Zusammenstoß mit diesem Objekt ausgebildet werden. Das schlechterdings dominante Objekt aber, an dem die Erfahrungen gemacht werden, ist die sorgende Bezugsperson, in aller Regel also die Mutter. Das hat zwei dramatische Weiterungen: Hätte der soziale Nasciturus seine Außenwelt-schemata an beliebigen naturalen Objekten auszubilden, so wäre kaum vorstellbar, wie er unter der Prämisse nahezu vollständiger Inkompetenz das außerordentliche Frustrationspotential bewältigen könnte. Die Bezugsperson aber ist immer verhaltenskompetenter als er. Sie richtet ihr Verhalten so ein, daß für das nachwachsende Kind überhaupt die Chance entsteht, Erfahrungen zu machen, die es mit den ihm verfügbaren Mitteln verarbeiten kann, und so seine Kompetenz zu entfalten. Dafür gibt es eine Anzahl von Techniken; sie sind in jedem Umgang einer fürsorglichen Mutter mit ihrem Kind zu beobachten. Einige davon sind mittlerweile zum Gegenstand der Forschung gemacht²⁴. Darüber hinaus paralyisiert die Mutter auch emotional die Vielfalt der Frustrationen, die nun einmal unvermeidbar im Lernprozeß auflaufen. Bei einer naturalistischen Betrachtung, nota bene einer, die gerade den Prozeßcharakter der Naturgeschichte hervorkehrt, gewinnt die Gesellschaft nach allem einen gänzlich anderen Status für die Enkulturation des Menschen als ihr in der älteren Theorie zugeschrieben wurde. Die älteren Theorien waren darauf beschränkt, lediglich zu konstatieren, daß die kognitiven Konstrukte, die geistig-kulturellen Lebensformen überhaupt, ihren Ursprung irgendwie in der Gesellschaft haben müssen²⁵. Aus der Gestaltungs-kompetenz eines in schierer Einzelheit gedachten einzelnen konnten sie nicht stammen. Auf eben diese Weise avancierte die Gesellschaft zum Subjekt sui generis oder, wie man auch sagte, zum uneigentlichen Subjekt des Prozesses. Es ist diese Art Sub-

24 Vgl. das viel erörterte Beispiel des Regelerwerbs innerhalb der Interaktionskompetenz am Peekaboo-Spiel. J. S. Bruner und V. Sherwood, Peekaboo and the Learning of Rule Structures, in: J. S. Bruner, A. Jolly, K. Sylva (Hrsg.), Play – Its Role in Development and Evolution, Harmondsworth, Penguin 1976, S. 277–285.

25 Prototypisch E. Durkheim, Les formes élémentaires des la vie religieuse (1912), Paris 41960.

stanzialisierung der Gesellschaft zum Subjekt, die die Soziologie so ineffizient in der Erkenntnistheorie hat werden lassen und ihr den Vorwurf des Soziologismus zugezogen hat. Mit Recht. Denn daran kann kein Zweifel sein: Die Rede von der Gesellschaft als uneigentlichem Subjekt mystifiziert den Vorgang. Es ist schlechterdings nicht einsichtig, wie »die Gesellschaft« es anstellt, geistig-kulturelle Formen auszubilden. Ganz anders in der hier verfolgten naturalistischen Perspektive: Für die Ausbildung der geistig-kulturellen Lebenswelt ist die Gesellschaft deshalb konstitutiv, weil einzig an einem kompetenten anderen der soziale Nasciturus die Chance hat, die kategorialen Grundformen auszubilden. Durch sie läßt sich auf der Erwachsenenenebene der Wissenserwerbsprozeß fortsetzen.

Die naturalistische Konstellation, wie sie hier dargelegt ist, schlägt sich in den kategorialen Formen selbst nieder. Die Genese geht mit anderen Worten in das Resultat, die ausgearbeiteten kognitiven Konstrukte, ein. Das läßt sich auf eindruckvolle Weise am frühen Weltbild des Kindes belegen.

VIII Das Weltbild des Kindes

Wenn man die Situation, in der sich ein neugeborenes Kind befindet, unter dem uns hier einzig interessierenden Aspekt des Erwerbs kognitiver Kompetenz auf möglichst einfache Weise bestimmen sollte, dann müßte man sagen: Es muß vor allem eines: Objekt- und Ereignisschemata ausbilden, mit denen sich in effizienter Weise mit der Außenwelt, der sozialen wie der naturalen, verkehren läßt. Von dieser Aufgabe werden alle übrigen Leistungen impliziert. Aller Kompetenzerwerb auch wird von der Bewältigung dieser Aufgabe angetrieben. Die Frage ist naturgemäß, wie das geschieht. Wir haben zwei strategische Bedingungen bereits genannt: 1. kann der Konstitutionsprozeß nur am Objekt selbst erfolgen, – das ist das naturalistische Moment. Und 2. ist das Objekt ein alter, – das ist das spezifisch soziologische Moment. Exakt diese beiden Bedingungen sind es, die in auffälliger Weise das Resultat bestimmen. Eben weil kategoriale Formen am Objekt selbst ausgebildet werden müssen, gehen die spezifischen Erfahrungen, die das Kind gerade mit dem Objekt macht, an dem sie ausgebildet werden, in sie ein. Das Resultat ist unzweideutig: Objekt und Ereignisschema tragen unübersehbar das Stigma, an einem verhaltens- respektive handlungskompetenten Subjekt ausgebildet worden zu sein. Alle Objekte werden so aufgefaßt, als würden sie von einer zentrischen Kraft bestimmt, die sie sich in bestimmter Weise darstellen und agieren läßt; alle Ereignisse sind motivational durchsetzt²⁶. Ich habe diese Strukturierung

26 J. Piaget, Das Weltbild des Kindes (1926), Stuttgart 1978, S. 175.

anderweitig auf die knappe Formel gebracht: Das kategoriale Grundschema für Objekte und Ereignisse ist subjektivisch.

Kategoriale Formen sind operante Mechanismen. Wenn sie einmal ausgebildet sind, schlagen sie die Wirklichkeitswahrnehmung in ihren Bann. Das ist der Grund, weshalb die primordiale Welt des Kindes in seiner Grundstruktur durchgehend subjektivisch ist. Natürlich hat man die Eigenart, daß Kinder die Dinge und Ereignisse im subjektivischen Schema wahrnehmen, seit langem bemerkt. Aber sie ist noch immer falsch gedeutet worden.

1. Projektionen

Vielfach wird die subjektivische Deutung der anfänglichen Lebenswelt als ganz selbstverständlich hingenommen, zuweilen, wie bei *Feuerbach*, mit einem Hauch philosophischen Tiefsinns, oder, wie bei *Dilthey*, hermeneutischer Phantasie bedacht.

Wenn eine Erklärung geboten wird, ist die wahrscheinlich häufigste Deutung, die das Phänomen eines subjektivischen oder, wie auch gesagt wird, anthropomorphen kindlichen Weltbildes erfahren hat, die Annahme, es beruhe auf einer Projektion des eigenen Ich in die gesamte Wirklichkeit um das Ich herum²⁷. Das freilich ist eine Erklärung, die zumindest mißverständlich ist. Und was ärger ist, sie deckt alle Probleme zu. Erstens nämlich gibt es dieses Ich garnicht, das projiziert werden könnte. Zweitens gibt es die Außenwelt nicht, in die hinein das Ich projiziert werden könnte. Drittens aber wird nicht klar, weshalb diese Projektion erfolgen sollte. Die Wahrheit ist, daß Ich und Außenwelt erst aufgebaut werden müssen und daß dabei allerdings das universale subjektivische Schema installiert wird. Unglücklicherweise hat *Piaget* die Mißlichkeit der Projektionstheorie zwar gesehen und sogar einer trefflichen Kritik unterzogen²⁸, jedoch systematisch nicht überwinden können. Das systematische Defizit in der Erklärung der subjektivisch aufgebauten Welt ist aufs engste mit dem unglückseligen Begriff des »Egozentrismus« verbunden.

27 L. *Feuerbach*, Sämtliche Werke Bd. II, Stuttgart ²1959, S. 296: »Der Begriff des Objekts ist ursprünglich gar nichts anderes als der Begriff des anderen *Ich* – so faßt der Mensch in der Kindheit alle Dinge als freitätige willkürliche Wesen auf – daher ist der Begriff des *Objekts* überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du, des *gegenständlichen Ich*.« W. *Dilthey*, Weltanschauungslehre. Gesammelte Schriften Bd. VIII, Göttingen ⁴1968: »Das Deutliche wird zum Erklärungsmittel für das Unfaßliche.« Sprache muß her. – Prototypisch im Sinne des Projektionstheorems ist *Freud*, Totem und Tabu (1913), Gesammelte Werke (Imago) Bd. IX, Frankfurt ³1961.

28 *Piaget*, Das Weltbild des Kindes, 191 ff. Die folgenden Zitate beziehen sich auf dieses Werk.

2. Der Piagetsche Egozentrismus

Piaget kennzeichnet die Ausgangssituation beim Aufbau der Welt als »egozentrisch«. Der Begriff scheint zu signalisieren, daß das Kind die Welt auf sich als schon ausgebildetes Ego konvergieren lasse, um sie dann als unendliche Wiederholung des Ich zu deuten. Eben das meint *Piaget* nicht. Es gehört zu dem wahrhaft strategischen Ansatz seiner Entwicklungspsychologie, darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß für das neugeborene Kind der Dualismus zwischen dem agierenden Organismus und der Außenwelt nicht existiert. Das Kind hat ein geradezu protoplasmatisches Bewußtsein, das keinen Unterschied zwischen dem Ich und den Dingen macht (192, passim). Eben deshalb werden die Objekte der Umgebung in die Aktionsabläufe integriert, ohne daß die Differenz irgend zu Bewußtsein käme. Wenn *Piaget* von »Egozentrismus« spricht, so läßt er sich dabei von der Vorstellung leiten, die Intentionen des Kindes, gleich von welchen Antrieben sie herrühren, reichten über die Grenzen seines Körpers hinaus. Eben weil diese Grenze in der Selbstwahrnehmung nicht existiert, setzt sich der Antrieb sozusagen ins Unermeßliche fort (130 f.). Die Subjektivismen der Außenwelt sind Verlängerungen der eigenen Ich-Befindlichkeit und der eigenen Antriebe. Das Kind trägt danach seine Subjektivismen nicht in eine gegenüberliegende Welt hinein. Die gibt es nicht. Es hat diese gegenüberliegende Welt ganz einfach noch nicht abgekoppelt von sich selbst. Deshalb nimmt sich die Welt so subjektivisch/animistisch aus wie das eigene Tun. *Piaget* unterstreicht das, indem er erklärt, der Animismus müsse weithin auch als affektiver Animismus verstanden werden; es sei ein sympathetischer Animismus, bei dem sich das Ich noch nicht in sich selbst zurückgezogen habe. Der Egozentrismus besteht, folgt man *Piaget*, »in der Vermengung des eigenen Denkens mit dem Denken der anderen und in der Vermengung des Ichs mit der äußeren Welt« (141). Animismus und Artifizialismus sind Ausprägung dieser mangelnden Differenz zwischen Ich und Außenwelt. Sie leiten sich aus der Partizipation des Ichs an der Außenwelt und der Außenwelt am Ich her (114). Weil die Dinge nicht auseinandergehalten werden, kommt es zum Animismus (194).

Ersichtlich liegt *Piaget* mit dieser Erklärung weiter auf der Linie der Projektionstheorien. Denn das, was die, die sich der These der Projektion bedienen, sagen wollen, ist ja im Grunde auch nur dies: Die Grenzen des Ich werden nicht eingehalten; das Ich wird nach außen gesetzt in eine für uns, aber nicht für es andere Wirklichkeit. *Piaget* macht denn auch gelegentlich selbst vom Projektionsbegriff Gebrauch, so sehr er sich gegen seine krude Fassung als Hypostasierung des Ich stemmt. Das systematische Defizit läßt sich bis in die sprachlichen Wendungen hinein verfolgen, – es ist übrigens von *Piaget* selbst wahrgenommen worden (199). Einerseits macht er Front gegen alle Übertragungsvorstellungen.

»Man darf«, stellt er fest, »nicht sagen, das Kind spreche den Dingen ein ›Bewußtsein‹ zu; zumindest ist das ein völlig metaphorischer Ausdruck« (150).

Andererseits fällt er selbst immer wieder in derartige Wendungen zurück (181) und spricht ohne Zögern sogar von der Übertragung von Haltungen auf die physikalische Welt (128).

Folgt man *Piaget*, so vollzieht sich im 2. Lebensjahr eine Wende. Das Kind lernt, die eigenen Handlungen zu dirigieren und verschiedene Handlungen zu koordinieren. Mit dieser Kompetenz bildet es zugleich sich selbst als Subjekt seiner Handlungen aus. Im systematischen Zusammenhang damit werden die Objekte substanzialisiert. Sie erhalten Dauer und Eigenständigkeit. Alle diese intellektuellen Leistungen bleiben jedoch an die tatsächlichen Handlungen gebunden, solange sie keine begriffliche Repräsentation erfahren haben.

Dieser Prozeß der Verinnerlichung der Handlungen zu begrifflichen Repräsentationen setzt mit der ersten Stufe des sogenannten präoperationalen Denkens im Alter von 2 bis 4 Jahren ein. Er resultiert aus den Fortschritten in der Interaktionskompetenz, ebenso mit der Folge einer weiteren Stärkung des Ichs als dem Urheber der eigenen Aktionen auf der einen als der weiteren Durchorganisation der Objektwelt auf der anderen Seite. Allein, auch in dieser Phase bleibt die Bindung an die vom Kind beherrschten Handlungsschemata erhalten. Das Kind ist mit anderen Worten noch nicht in der Lage, in der mentalen Repräsentation so frei und so souverän zu operieren, wie es bei der Ausbildung von wirklichen Begriffen und Begriffssystemen der Fall ist. Und eben dieser »nur halben Begrifflichkeit« schreibt *Piaget* die psychomorphe Auffassungsweise, das, was wir hier die Auffassungsweise im subjektivistischen Schema oder einfach auch die subjektivistische Auffassungsweise nennen, zu. Sie hält sich auf den folgenden Stufen der kognitiven Entwicklung durch. Bis zum Alter von 6–7 Jahren ist alles mit Bewußtsein ausgestattet. Der Egozentrismus ist per se animistisch. Dann beginnt der Rückbildungsprozeß. Im zweiten animistischen Stadium (6½–8½ Jahre) wird nur noch den beweglichen Gegenständen Bewußtsein zuerkannt. Nach einem Übergangsstadium, dem dritten animistischen, von 8½–11½ Jahren, wird schließlich im vierten Stadium der Animismus aus dem kindlichen Denken ausgemerzt. So sagt es *Piaget* (145 ff.).

Nahezu alles, was in den letzten Jahrzehnten an Fortschritt in der kognitiven Entwicklungspsychologie erreicht worden ist, hängt an dem Durchbruch, den die genetische Erkenntnistheorie *Piagets* erzielt hat. Allein hier ist der Durchbruch steckengeblieben.

1. Der innere Widerspruch im Egozentrismus. Der strategische Ansatz ist richtig: der Hiatus zwischen dem Organismus und der Objektwelt ist anfangs nicht ausge-

bildet. Verbunden damit fehlen auf beiden Seiten die eigentlichen Bezugsgrößen Subjekt und Objekt. Allein, wenn und solange das so ist, ist schlechterdings nicht einzusehen, wieso sich auf der Objektseite deutlich ausgebildete Subjekt-Strukturen finden. Solange sie auf der Subjektseite nicht ausgebildet sind, können sie auf der Objektseite nicht erscheinen. Wenn *Piagets* Erklärung plausibel sein soll, muß man annehmen, das Kind verfüge über seine eigene Aktionsform. Nur dann nämlich kann es sie als kognitive Form verwenden. Anderes bleibt so uneinsichtig wie bei jeder der zuvor erörterten Projektionstheorien, weshalb das Kind den Objekten, die doch klar bereits als Fremdobjekte erkannt und unterschieden werden, diese subjektivistische Struktur unterlegt. Tatsächlich aber mangelt es dem Kind in der ganzen Entwicklung in eben dem Maße, in dem es ihm an Distanz zur Außenwelt mangelt, auch an Aktionsdistanz. In eben dem Maße aber, in dem es seiner eigenen Aktionsstruktur inne wird, wird es auch der Objekte als fremder inne, hat es Distanz also schon ausgebildet. Die Logik der *Piagetschen* Erklärung würde verlangen, daß die subjektivistische Welt des Kindes von Anfang an nur als Abbauprozeß wahrgenommen werden könnte: Je mehr die Objektwelt in eine Gegenlage zu der mit ausgebildeten Subjektstruktur zu liegen käme, desto stärker müßte die subjektivistische Deutung zurückgehen. So ist es aber nicht. Die subjektivistischen Deutungen bauen sich in der ersten Phase erst recht auf. Sie liegen denn auch im Grunde viel zu spät, um mit dem Mangel an Dissoziation zwischen Subjekt und Objekt erklärt werden zu können.

2. Der Ausfall der Sozialwelt. Unter einer wissenssoziologischen Perspektive ist das Defizit leicht zu orten: *Piaget* läßt es exakt an dem fehlen, worauf es in einer genetischen Entwicklungstheorie entscheidend ankommt: darauf, den Entwicklungsprozeß des kindlichen Weltbildes und das heißt der kindlichen Objekt- und Ereignisdeutung als einen Vorgang zu interpretieren, bei dem sich die Deutungsschemata als realistische Verarbeitung der Erfahrung mit dem dominanten Objekt und dem dominanten Ereignissen des kindlichen Umfeldes ausbilden. Dabei ist *Piaget* selbst nicht müde geworden, den Aufbauprozeß als Assimilation an eine vorfindliche Wirklichkeit zu deuten. Es wäre also nicht mehr notwendig gewesen, als diese Wirklichkeit konkreter zu fassen. Um den inkriminierten Mangel der *Piagetschen* Analyse so scharf wie möglich hervorzukehren: Für *Piaget* ist das kindliche Weltbild gerade in seinen so überaus signifikanten Zügen der animistischen, artifzialistischen, magischen Deutung immer noch Selbstauslegung. Die *Piagetsche* Terminologie mit ihrem Zentralbegriff des Egozentrismus kommt nicht von ungefähr. Auch das, was *Piaget* den Realismus des Kindes nennt, ist der Realismus einer Vorstellungswelt, die das kindliche Innere nach außen setzt. Die egozentrischen Schemata sind Schemata, die, wie *Piaget* sagt, durch innere Erfahrung hervorgebracht worden sind (113). Eben so ist es aber nicht. Das kindliche Welt-

bild ist, um es zu wiederholen, in seinen Interpretamenten Ausdruck realer Erfahrungen, die zur höchst realistischen interpretativen Schemata verarbeitet werden.

Unsere Korrektur kehrt auch das Verständnis der Sozialisation um, wie es bei *Piaget* gelegentlich durchscheint. Für *Piaget* ist der Egozentrismus angeboren (39). Die Originalität des kindlichen Denkens sträubt sich gegen die Sozialisation und wirkt ihr entgegen. Der Zwang der Erwachsenen ist schließlich stärker (34)²⁹. Umgekehrt ist es richtig. Das Kind findet die Erwachsenen vor samt ihren kulturellen Lebensformen. Gewiß, es ist nicht seine Welt, es kann sie ja nicht begreifen. Allein, es assimiliert sie, so gut es geht. Die kognitiven Schemata sind ein und zwar ein nachhaltiges Produkt dieser Bemühungen. Sie sind formale Schemata, aber solche, in denen Inhalte festgehalten sind³⁰.

Die Kritik an der Herleitung des subjektivistischen Deutungsmusters durch *Piaget* hatte vor allem den Sinn, durch den Widerspruch noch klarer zu machen, woher das an sich bekannte und auch anderweitig häufig konstatierte subjektivistische Weltbild des Kindes stammt. Halten wir danach das Ergebnis, so wie es sich in der Perspektive des »Konstruktiven Realismus« darstellt fest:

- Kognitive Formen müssen vom Menschen erst entwickelt werden.
- Die Entwicklung des Objekt- und Ereignisschemas ist von überragender Bedeutung. Sie kann so gut wie jedes andere kategoriale Schema nur an der vorfindlichen Wirklichkeit erfolgen.
- Das dominante Objekt im Umfeld des Kindes ist die sorgende Bezugsperson. Objekt- und Ereignisschema werden deshalb im Umgang mit der sorgenden Bezugsperson entwickelt. Die Ausbildung des subjektivistischen Schemas ist deshalb ein Verfahren realistischer Verarbeitung von realen Erfahrungen.

IX Weiterungen: Gattungsgeschichte des Geistes

Die Reflexion auf die soziale Bedingung, unter der geistige Konstrukte ausgebildet werden, hat auf eine ebenso verschwiegene wie eindringliche Weise klargestellt, auf welchem Wege der Zugang zu ihrem Verständnis gewonnen werden kann: über die Analyse ihres Aufbaus in der frühen Phase der Ontogenese. Dieser Zu-

29 Es sei nicht unerwähnt, daß die Sozialisationstheorie und in ihr die Rolle des Erwachsenen und des von den Erwachsenen ausgeübten Zwanges auch in der Untersuchung zur moralischen Urteilsbildung einer Revision, zumindest einer Präzisierung bedürfen. *J. Piaget*, Das moralische Urteil beim Kinde (1932), Frankfurt 1973.

30 Der Gegensatz von Form und Inhalt, wie er bei *Piaget*, Das Weltbild des Kindes, 13, auftaucht, aber nicht durchgehalten werden kann (ebd. 157), verschwindet.

gang hat Weiterungen, an denen nicht vorbeizukommen ist: Der Aufbauprozeß der geistig-kulturellen Lebenswelt, der kognitiven Formen insbesondere, ist zu allen Zeiten der Geschichte des homo sapiens aus der gleichen anthropologischen Ausgangslage in Gang gesetzt worden. Er hat, was die anfänglichen kategorialen Formen angeht, zu allen Zeiten unter den gleichen Bedingungen gestanden. Und er ist zu allen Zeiten auf der Ebene der Erwachsenenwelten weiter vorangetrieben worden, – je nach historischer Entwicklung unterschiedlich weit. Eben weil das so ist, kann und muß die Gattungsgeschichte des Geistes rekonstruiert werden in der Entwicklungslinie ontogenetisch angesetzter Strukturen. Die jeweiligen Lebenswelten auf den unterschiedlichen Stufen der Geschichte können nichts anderes sein als die unterschiedlich weit entwickelten Konstrukte, die in früher Kindheit angesetzt sind.

Vorsicht ist angezeigt. Wir wissen einstweilen nicht, wie weit die uns noch zugänglichen Erwachsenenwelten auf der Entwicklungslinie von Sammlern und Jägern bis hin zu industrialisierten Gesellschaften die kognitiven Grundstrukturen entwickelt haben. Noch weniger ist jenseits größter Umrisse der Zusammenhang bekannt, der zwischen den operationalen kognitiven Grundstrukturen und der semantischen Ebene, den ausformulierten Weltbildern also, besteht. Allein die Entwicklungslinie selbst ist nicht zu bestreiten. Sie muß das Programm künftiger Forschung bestimmen.

X Resümee

Menschen stehen in einer naturgeschichtlichen Evolution. Sie stellen in ihrem biologischen Organisationsplan insofern eine wirkliche Spitze dieser Evolution dar, als in ihm das Strukturprinzip der Organisation von Lebewesen überhaupt – Autonomie – bis zu einem Extrem vorangetrieben ist. Menschen müssen sich ihre eigene Welt erst selbst schaffen. Sie müssen die kognitiven Formen entwickeln, unter denen sie leben können. Die am Anfang der Neuzeit zu Bewußtsein gekommene Konvergenz der Welt auf den Menschen ist danach eine wirkliche Entdeckung. Ihre Basis liegt in der anthropologischen Organisation.

Die naturgeschichtliche Perspektive zwingt dazu, den Aufbau der Welt als Lernprozeß an einer immer schon vorfindlichen Wirklichkeit zu begreifen. An der Widerständigkeit der Objektwelt müssen insbesondere die kategorialen Formen entwickelt werden. Jede künftige Erkenntnistheorie, die als Wissenschaft will auftreten können, muß in diesem Sinne als naturalistische oder materialistische ansetzen. Das will sagen: Sie beginnt nicht schon mit Denken und Wissen, sie beginnt mit der Natur und der naturalen Organisation eines Lebewesens, das inso weit streng in den Grenzen naturwissenschaftlicher Deutung begriffen wird.

Programmatisch formuliert wurde die erkenntnistheoretische Strategie bereits im 19. Jahrhundert, nach dem Zusammenbruch der Metaphysik. Einlösbar wurde sie erst, als die naturwissenschaftliche Revolution in der Biologie den Prozeßcharakter der Natur freigelegt und in der Evolutionstheorie zumindest die Grundlage für das Verständnis der Entwicklung des Menschen geschaffen hatte. An die Analyse des naturalen Organisationsplanes ließ sich die erkenntnistheoretische Problematik anschließen: Die Aufgabe ist, einsichtig zu machen, wie unter den Bedingungen dieses Organisationsplanes die geistig-kulturellen Lebensformen, die kognitiven vor allem, ausgebildet werden konnten. Eben diese Programmatik hat die genetische Erkenntnistheorie *Piagets* aufgenommen. *Piaget* wollte eine naturale Erkenntnistheorie, – und war eben deshalb so ungemein erfolgreich.

Unglücklicherweise hat *Piaget* die soziale Lebenslage dem Konstruktionsprozeß nicht wirklich zu integrieren gewußt. Überhaupt lassen insbesondere seine anfänglichen Arbeiten kaum erkennen, inwiefern der Entwicklungsprozeß der kognitiven Formen von den konkreten Objekterfahrungen abgenötigt wird. Das macht die Deutung der Befunde in erheblichem Maße spekulativ. Dabei wäre lediglich eines nötig gewesen: die naturgeschichtliche Perspektive fortiter hervorzukehren, zugleich aber in Ansatz zu bringen, daß Menschen die kategorialen Formen aus einer sozietären Lebenslage heraus entwickeln. Gerade unter dieser Perspektive hätte sich zeigen lassen, worauf es auch *Piaget* entscheidend ankommt: daß die kategorialen Formen weder mitgebracht noch einfach übernommen, sondern vom sozialen Nasciturus wirklich geschaffen werden. Besser als jede andere hätte die genetische Erkenntnistheorie *Piagets* die Gesellschaft zu integrieren vermocht: Die Gesellschaft kommt als erstes über die soziale Bezugsperson ins Spiel, und zwar als wirkliches Objekt, freilich als eines, das immer schon vermögender ist als der, der nachwächst.

Macht man sich diese Perspektive zu eigen, erklärt sich das Weltbild des Kindes auf überraschend einfache Weise: Es ist in seiner kognitiven Grundstruktur subjektivistisch, einfach deshalb, weil es an fortgeschritteneren Subjekten ausgebildet wurde. Nicht minder effizient ist die Perspektive bei der Analyse der Geistesgeschichte der Gattung. Erwachsenenwelten, gleich wo und unter welchen Bedingungen der Geschichte sie sich entwickelt haben, sind und können nichts anderes sein, als die fortentwickelten kognitiven Strukturen der frühen Ontogenese.

Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes

1 Die anthropologischen Grundannahmen einer historisch-genetischen Theorie des Geistes

1.1 Das gattungsgeschichtliche Verständnis

Die Neuzeit hat uns im Verständnis des menschlichen Geistes und der durch ihn begründeten Lebensformen zwei grundlegende Einsichten vermittelt. Sie sind systematisch miteinander verbunden, jedoch eigentümlich gegenläufig. Die eine besteht in der Erkenntnis, daß die kognitiven Welten von Menschen selbst geschaffene Welten sind, die Welt des Menschen auf den Menschen konvergiert. Die andere besteht in der Erkenntnis, daß der Mensch selbst der Natur in einer Weise eingeordnet ist, die sein weltenschaffendes Vermögen nur aus den naturalen Bezügen, in die er eingebunden ist, verständlich werden läßt. Die letztere Einsicht hat sich durch die Darwinsche Entdeckung der Evolution der Arten konkretisiert. Wir verstehen den Menschen in seiner biophysischen Organisation als ein evolutives Produkt der Naturgeschichte. Die Natur aber stellt sich uns seit der naturwissenschaftlichen Revolution des 16. und 17. Jahrhunderts als ein jeder Geistigkeit entsetztes energetisches System dar. Das gilt auch für das Stratum des Lebendigen und seine Organisation. Das aber heißt: Die geistigen, sozio-kulturellen Lebensformen des Menschen müssen als Anschlußorganisation an die naturgeschichtliche Evolution verstanden werden.

1.2 Kritik der philosophischen Anthropologie

Die beiden Einsichten verlangen nach einer Anthropologie, die sie verbindet. Notwendig ist, den Menschen so in die Natur zu stellen, daß sein demiurgisches Ver-

mögen, sich Welten zu schaffen und in geistigen, sozio-kulturellen Lebensformen sein Leben zu führen, aus seiner biophysischen Organisation verständlich wird. Es war diese Aufgabe, die sich die philosophische Anthropologie der zwanziger Jahre stellte und selbst noch mit den Mitteln und dem methodischen Rüstzeug der Philosophie zu bewältigen unternahm. Helmut Plessner, der eigentliche Begründer der philosophischen Anthropologie, zeigt in einer phänomenologisch inspirierten und phänomenal ausgelegten Analyse eine Stufenfolge in der Entwicklung der Organisation des Lebens auf, die von der Pflanze über das Tier zum Menschen führt und in letzterem kulminiert.¹ Als Stufen versteht Plessner nicht Wertmarken einer Höherentwicklung, vielmehr Niveauerhöhungen in der Organisationsform des Lebens. Die Stufen werden am Leitfaden der Positionalität bestimmt. Positionalität bezeichnet für Tier und Mensch die Weise, in der ihnen Welt zugänglich ist; in ihr ist zugleich festgehalten, wie sich der Organismus selbst gewärtig und gegeben ist. Die Stufen, die Plessner in der Organisation von der Pflanze über das Tier zum Menschen ausmachen zu können meint, sind Steigerungsformen der Positionalität. Was, so die Bestimmung der Stufe, in der vorhergehenden Organisationsform des Lebens als Möglichkeit angelegt ist, wird in der entwickelteren zum Prinzip erhoben. Das Ziel des naturphilosophischen Entwurfes ist, bereits im menschlichen Organismus die Anlage auf eine geistige Daseinsweise zu erweisen, um damit den cartesianischen Dualismus von Körper und Geist zu überwinden.² Wir gehen auf Distanz zur phänomenologischen Methode. Es ist kaum einsichtig zu machen, was mit einer Formenlehre gewonnen werden könnte, die nicht in der empirischen Linie der Evolution verortet wird. Tatsächlich gewinnen die an der Erscheinungsform der Lebewesen gewonnenen Deskriptionen der philosophischen Anthropologie Plessners erst ihre Bedeutung, wenn man sie auf dem Hintergrund unseres Wissens um die Evolution liest. Wir jedenfalls verstehen den Menschen, wenn wir nach den Bedingungen für den Entwicklungsprozeß der Geistigkeit in seiner biophysischen Organisation fragen, gattungsgeschichtlich in dem eingangs genannten Sinne. Dabei halten wir uns an das Resultat: Über Jahrmillionen, so unsere Annahme, hat sich in der Evolution eine anthropologische Verfassung rein als biologische Organisationsform ausgebildet, aus der heraus geistige als soziokulturelle Lebensformen entwickelt worden sind. Es ist diese Organisationsform: ein in seiner Anlage auf die Ausbildung geistiger Lebensformen angewiesenes Dasein, die die philosophische Anthropologie hat thematisiert werden lassen. Und diese Thematik nehmen wir auf.

1 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Gesammelte Schriften, Bd. 4, S. 361, 431.

2 Ebd., S. 78 ff.

1.3 Der Naturalismus der Theorie der Kognition

Jede kognitive Theorie, die den Bildungsprozeß der Kognition rekonstruktiv nachzeichnet, schließt an eine anthropologische Verfassung an, die die Bedingung der Möglichkeit für diesen Bildungsprozeß darstellt. Insofern können wir feststellen, daß jede Theorie der Kognition und damit jede Theorie des Geistes auf dem Boden des naturgeschichtlichen Verständnisses der Neuzeit eine naturalistische bzw. materialistische Theorie darstellt. Dabei gewinnt der Begriff des Naturalismus einen prägnanten Gehalt: Wir gehen von einer biologischen Verfassung aus, die an sich noch gar nichts an Geistigkeit enthält, aus der heraus aber sich eine Geistigkeit als spezifisch menschliche Kompetenz der Daseinsführung entwickelt. Geist, zu dieser Feststellung können wir uns hinreißen lassen, ist diejenige Kompetenz, die der Mensch im Erwerbsprozeß seiner Lebensformen und im damit verbundenen Aufbau von Welt gewinnt und vermöge derer er sich Einsicht in die Welt und Wissen von ihr verschafft. Der Erwerbsprozeß seiner Lebensformen wie der Aufbauprozeß von Welt stellen die zwei Seiten eines einzigen Prozesses dar. Das Medium, über das er sich entfaltet, ist Geist. Bei dieser Bestimmung brauchen wir nicht zu übersehen, daß die Geistigkeit des Menschen, nachdem sie sich in der symbolischen Organisation der Welt ihr Medium geschaffen hat, über alle Praxis hinausweist. Entscheidend in unserem Zusammenhang ist, daß sie sich erst als Anschlußorganisation an eine biologische Verfassung ausbildet, die an sich noch gar nichts von Geistigkeit enthält.

Der Übergang von der philosophischen Anthropologie zu einem entschieden gattungsgeschichtlichen Verständnis bringt eine subtile, aber für das Verständnis der geistigen Welt bedeutsame Differenz zum Vorschein. Plessner hat gerade infolge der phänomenologischen Methode die anthropologische Organisationsform mit Fleiß so dargestellt, daß sie selbst schon die Anlage auf eine spezifische Geistigkeit enthält. Bei dieser Bestimmung droht die Gefahr, daß die Geistigkeit bereits in der naturalen Ebene zu liegen kommt. Das zeigt sich am eindrucksvollsten an der Arbeit »Die Einheit der Sinne«.³ Josef König hat ihm nicht zu Unrecht entgegengehalten, idealistisch zu verfahren. Gattungsgeschichtlich verstehen wir den Organismus dagegen lediglich als ein biologisches System, das auf die Ausbildung geistiger Lebensformen angewiesen ist. Er ist derart organisiert, daß er sich mit Hilfe seiner biologischen Ausstattung spezifische geistige Lebensformen schafft. Die Geistigkeit liegt mithin nicht schon im Organismus, auch nicht als Anlage. Im Organismus liegen lediglich die Bedingungen für ihre Ausbildung. Sie selbst bildet sich erst mit den Aufbauleistungen der Lebensformen aus, um dann

3 H. Plessner, Die Einheit der Sinne, Gesammelte Schriften, Bd. 3.

allerdings weit über sie hinauszugehen. Gerade der Hiatus zwischen der anthropologischen Verfassung als biologischer Organisation und der Ausbildung einer Lebensführung in geistigen Lebensformen macht das eigentliche Faszinosum der Anthropologie aus.

Wir haben über den realen historischen Verlauf, in dem der Prozeß der Enkulturation erfolgt ist, kein historisches Material, an das wir uns halten könnten. Der Vergleich mit den uns am nächsten stehenden Anthropoiden trägt nicht eben weit, da sie einer Seitenlinie der Evolution zum Menschen angehören. So viel jedoch läßt sich sagen: Die evolutive Entwicklung mag noch so fließend gewesen sein, auch mögen die Anthropoiden in diesem oder jenem Vermögen noch so nahe an den Menschen herangekommen sein, die definitive Lebensform des Menschen ist eine andere als die subhumane, eben eine geistige. Die naturgeschichtliche Evolution hat in der anthropologischen Verfassung die Voraussetzung geschaffen, sie zu bilden. Ihre Ausbildung selbst legt jenen zuvor erwähnten Hiatus zwischen den Teil der Gattungsgeschichte, durch den die biologischen Bedingungen heraufgeführt worden sind, und jenen, in dem sich eine neue Organisationsform hat entwickeln lassen. Mit der letzteren beginnt die Kulturgeschichte als die eigentliche Geschichte des Menschen. Denn Kultur nennen wir, was eigens vom Menschen als Lebensform erst geschaffen wird.

2 Kultur und Ontogenese

2.1 Die kulturelle Null-Lage

Die Angewiesenheit des Menschen auf die Entwicklung einer erst kulturell geschaffenen Welt ist extrem. Der Mensch bringt bei seiner Geburt keine instinktive Ausstattung mit, die die Aktionsformen im Verkehr mit der Umwelt sicherstellten und die vitalen Bedürfnisse befriedigten; er bringt auch keine handlungsrelevant organisierte Umwelt mit. Beide, die Aktionsformen künftiger Lebensführung und die Organisation der Außenwelt müssen erst von ihm aus einer kulturellen Null-Lage entwickelt werden. Der Begriff der kulturellen Null-Lage sollte nicht mißverstanden werden. Er hält lediglich die gattungsgeschichtliche Perspektive der Anschlußorganisation fest: Der Mensch bringt in seiner biophysischen Organisation wichtige Voraussetzungen für den Übergang in eine geistige, soziokulturelle Lebensform mit. Dazu zählen die Motorik, die Sensorik und die Kapazität des Gehirns. Nur bestimmen gerade sie die kulturelle Null-Lage; denn die Geistigkeit selbst muß erst noch im Anschluß an die biophysische Ausstattung entwickelt werden. Dieser Entwicklungsprozeß beginnt für jeden mit der Geburt; und er braucht Zeit, um bis zum Eintritt in die Erwachsenenwelt so weit fortge-

schritten zu sein, daß die Lebensführung auf dem Niveau der Gesellschaft gesichert ist.

Die Feststellung, die Entwicklung einer kulturell organisierten Welt beginne in jeder Biographie mit der Geburt und werde in der frühen Ontogenese zu einem viablen Niveau fortgeführt, ist ein Truismus. Nur – die Feststellung hat eine Pointe, die gar nicht mehr truistisch ist, zumindest nicht in ihren Weiterungen: Das war immer so. Zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften ist die Entwicklung aus der kulturellen Null-Lage der Geburt heraus erfolgt. Auch wenn wir bis in das Tier-Mensch-Übergangsfeld zurückgehen, müssen wir annehmen, daß der anlaufende Prozeß der Enkulturation in der frühen Ontogenese der Gattungsgliederungen begonnen hat. Die Unfertigkeit der biophysischen Organisation zum Zeitpunkt der Geburt, die wir schon auf den noch subhumanen Stufen der Evolution feststellen, läßt gar keine andere Möglichkeit zu.⁴ Lernen, das unter vitaler Indikation steht, muß in der frühesten Ontogenese beginnen.

2.2 Das Problem des Anfangs

Unsere Überlegungen zeitigen einen Schluß, der sich für das Verständnis der Geistesgeschichte als von weitreichender Bedeutung erweisen wird: Der Prozeß der Enkulturation ist aus der Ontogenese heraus erfolgt. In ihr sind zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften die Grundstrukturen der Kognition ausgebildet worden, um dann auf der Erwachsenenebene mit soviel Inhaltswissen angereichert zu werden, daß jeder den Anforderungen an die Lebenssicherung nachkommen konnte. Mit dieser Feststellung erledigen wir eine Aporie, die die Philosophie und historischen Wissenschaften gleicherweise bestimmen. Foucault hat, um mit der Philosophie zu beginnen, alle Mühe darauf verwandt, die Erkenntnisbedingungen in die empirische Ebene einzuholen. Er nennt sie empirischtranszendental, den Menschen »un étrange doublet empirico-transzendental«.⁵ Einzulösen vermag er die Empirizität der Erkenntnisbedingungen jedoch nicht. Denn, so seine Feststellung, hinter den Menschen läßt sich nicht zurückgehen. Der Ursprung kehrt als Problem wieder und ist unhintergebar.

»C'est qu'en effet l'homme ne se découvre que lié à une historicité déjà faite: il n'est jamais contemporain de cette origine qui à travers le temps des choses s'esquisse en se dérobant; quand il essaie de se définir comme être vivant, il ne découvre son propre commencement que sur fond d'une vie qui elle-même a débuté bien avant lui; quand

4 M. Kaiser, Individuelle Vergesellschaftung in naturhistorischer Sicht.

5 M. Foucault, *Les mots et les choses*, S. 329.

il essaie de se ressaisir comme être au travail, il n'en met au jour les formes les plus rudimentaires qu'à l'intérieur d'un temps et d'un espace humains déjà institutionnalisés, déjà maîtrisés parla société; et quand il essaie de définir son essence du sujet parlant, en deçà de toute langue effectivement constituée, il ne trouve jamais que la possibilité du langage déjà déployée, et non pas le balbutiement, le premier mot à partir de quoi toutes les langues et le langage lui-même sont devenus possibles. C'est toujours sur un fond de déjà commencé que l'homme peut penser ce qui vaut pour lui comme origine. Celle-ci n'est donc pas du tout pour lui le commencement, – une sorte de premier matin de l'histoire à partir duquel se seraient entassées les acquisitions ultérieures.«⁶

Müßten wir uns mit dieser Auskunft zufriedengeben, wären wir mit unserer Untersuchung über die Rekonstruktion der Geistesgeschichte zu Ende, noch bevor wir recht begonnen haben. Denn es versteht sich: wir sind auf den empirischen Ausweis dieser Geschichte angewiesen; und das auch dann, wenn sich die Empirizität lediglich in der Konstruktivität darstellt. Um so schwerer wiegt, daß sich auch die historischen Wissenschaften, die Paläoanthropologie vor allem, seit langem schon mit diesem Problem konfrontiert sehen.

In paläoanthropologischen Überlegungen wird zumeist angenommen, die Enkulturation sei auf irgendeine Form gemeinsamer Kooperation bei der Subsistenzsicherung zurückzuführen.⁷ Insbesondere die kooperativ betriebene Jagd wird als *take-off* der kulturellen Entwicklung verstanden.⁸ Das hat den Widerspruch insbesondere der Frauen hervorgerufen.⁹ Denn die Jagd wurde auch im Altpaläolithikum von Männern betrieben. Die Frauen wären mithin schon in den allerersten Anfängen von der aktiven Teilnahme an der Menschheitsgeschichte ausgeschlossen gewesen. Mehr noch: es wäre gar nicht auszumachen, wie auf diesem Wege Frauen hätten jemals kultiviert werden können. Allein, auch für Männer wird der Enkulturationsprozeß nicht verständlich, wenn man von der Jagd ausgeht. Um eine Jagd kooperativ betreiben zu können, müssen die kooperativen Techniken schon vorhanden sein. Entweder nimmt man an, daß sie natural installiert sind – Wildhunde jagen kooperativ –, dann ist nicht einzusehen, wie sie als *take-off* der Enkulturation hätten dienen können. Oder man nimmt an, daß sie kulturell organisiert sind, dann müssen zumindest die Kompetenzen zu ihrer Organisation vorher ausgebildet worden sein. Exakt das ist meine These:

6 Ebd., S. 341.

7 So insbesondere K. Marx, Die deutsche Ideologie, MEW 3, S. 21.

8 Zur »Hunting-Hypothese« vgl. S.L. Washburn/C.S. Lancaster, The evolution of hunting, S. 293 ff.

9 S. Slocum, Woman the gatherer: Male bias in anthropology.

Jede Form kultureller Kooperation in der Urgeschichte der Menschheit hat ihren Grund in den in der frühen Ontogenese entwickelten Strukturen der Interaktion und den mit ihnen verbundenen kognitiven Kompetenzen, die der Mensch hernach für den Ausbau des Erwerbsprozesses der Kognition nutzbar gemacht hat. Einzig weil ontogenetisch die Grundstrukturen der kognitiven Organisation immer schon entwickelt sind, wenn der Mensch in Interaktionen mit anderen sein Dasein zu sichern sucht, konnte der Enkulturationsprozeß überhaupt in Gang gesetzt werden und die Menschheit sich entwickeln.

Läßt man den Prozeß der Enkulturation in aller Geschichte und Vorgeschichte in der frühesten Phase der Ontogenese sich vollziehen, dann wird auch verständlich, weshalb er sich anfangs in Strukturen der Kognition niederschlägt, die schlechterdings universal sind. Die Universalität nämlich ist eine Konsequenz der Bedingungen, unter denen sich die kognitiven Strukturen entwickeln.

3 Die Ausbildung der kognitiven Strukturen

3.1 Äquilibration als systemisches Moment

Weshalb beginnt der Organismus überhaupt, Wissen zu erwerben und die notwendigen Strukturen für den Erwerbsprozeß auszubilden? Biologisch wird gemeinhin ein Trieb als Erklärung angeführt. Das ist eine Verlegenheitsantwort, die noch dazu den Nachteil hat, daß sie den Grund des Erwerbsprozesses mit den Strukturen, die in ihm entstehen, nicht zu verbinden weiß. Der wirkliche Grund zeigt sich, wenn man davon ausgeht, daß jeder Organismus systemisch in eine Außenwelt eingepaßt ist, dieses Passungsverhältnis für den Menschen aber wegen des Ausfalls einer dominant instinktiven Organisation gerade nicht schon natural begründet ist. An dieser Konstellation nämlich wird deutlich, daß an Stelle einer prinzipiellen Äquilibration auf der subhumanen Stufe des Verhältnisses von Organismus und Außenwelt für den menschlichen Organismus ein Disäquilibrationsverhältnis entstanden ist.

Geht man von der eingangs erwähnten systemischen Organisation aus, einer Umwelt eingepaßt zu sein, so ergibt sich aus dem damit verbundenen Bedürfnis nach Äquilibration die Anlage des kognitiven Entwicklungsprozesses von selbst: Der menschliche Organismus muß die Äquilibration zur Außenwelt erst selbst herstellen. Er kann gar nicht anders, als auf den Kontakt mit der Außenwelt in einer Weise zu reagieren, die ihn in der Interaktion mit ihr einen Zustand der Äquilibration suchen läßt. Das, scheint mir, ist der eigentliche Grund dafür, daß Piaget die Äquilibration zur Fundamentalkategorie des kognitiven Erwerbsprozesses gemacht hat und für den Erwerbsprozeß insoweit zu Recht funktionelle Korrespon-

denzen und strukturelle Isomorphien zwischen den Organisationsformen des Organismus und dem Erkenntnisprozeß angenommen hat.¹⁰

Geht man von dem Bedürfnis nach Äquilibration aus, ist die Basisstrategie der Kognition die der Assimilation. Der Organismus sucht die Außenwelterfahrungen in die ihm verfügbaren Schemata zu integrieren. Die Assimilation steht am Anfang des Entwicklungsprozesses.¹¹ Diese Feststellung ist Anlaß geworden, im Blick auf den weiteren Entwicklungsprozeß eine erkenntnistheoretische Barriere zu errichten: Da der Gegenstand sich überhaupt nur in der Weise darstellt, in der er durch Assimilation in den schon verfügbaren Schemata zugänglich wird, scheint gar nicht einsichtig, wie der Organismus jemals sollte über diese Schemata hinausgehen können. So ist es nicht. Schemata sind auch in dem Sinn operante Mechanismen, daß durch sie der praktische Umgang mit der Außenwelt gesteuert wird. In der praktischen Dimension fügen sich Objekte aber nicht einfach der Assimilation. Sie sind widerständig. Wenn man annimmt, daß assimilatorische Schemata soweit plastisch sind, daß sie Spielräume der Veränderbarkeit kennen, dann ist es sehr wohl möglich, daß über die Assimilation hinaus- und zur Akkomodation übergegangen werden kann. Die praktische Dimension ist die Bedingung der Akkomodation und damit zugleich der eigentliche Motor des Erkenntnisprozesses.

3.2 Konstruktiver Realismus

Der Entwicklungsprozeß der Kognition ist ein Prozeß, der im Umgang mit einer immer schon vorfindlichen Realität erfolgt. Er ist ein konstruktiver Prozeß, aber einer, in dem Erfahrungen in einer Weise verarbeitet werden, daß die ausgebildeten Strukturen den Gegebenheiten der vorfindlichen Realität Rechnung tragen. Wir können das konstruktive Moment am Bildungsprozeß nicht hintergehen. Allein, wir müssen nicht nur davon ausgehen, daß die Konstrukte sachhaltig sind, wir müssen vielmehr bestimmte Strukturen als vom Gegenstand selbst herührend begreifen und sie ihm zuschreiben. Das gilt, um ein Beispiel zu nennen, für die Grenzen, die bei der Entwicklung des Objektschemas zu letzterem gehören. Konstruktiven Realismus habe ich diese Erkenntnistheorie genannt¹², und ich kann mich darin mit Piaget einig wissen.¹³

10 J. Piaget, *Biologie und Erkenntnis*, S. 140 ff.

11 J. Piaget, *Das Erwachen der Intelligenz*, S. 33 ff.

12 G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, S. 76 ff.

13 Am deutlichsten ist der konstruktive Realismus von Piaget in: J. Piaget/R. García, *Psychogenesis and the History of Science*, zum Ausdruck gebracht worden, ebenso in der Unter-

3.3 Die operationalen Strukturen

Die Notwendigkeit eines Aufbaus kognitiver Strukturen ist darin extrem, daß nicht nur die kategorialen Formen, in denen sich schließlich die Außenwelt darstellt, erst ausgebildet werden müssen, auch die zur Ausbildung dieser Formen notwendigen Kompetenzen: die operationalen Verfahren müssen selbst erst entwickelt werden. Es sind diese Verfahren, Operationen also, die für Piaget im Vordergrund des Interesses standen. Sie haben in bezug auf die Außenwelt Werkzeugcharakter. Weshalb werden sie ausgebildet und weshalb in den Formen, in denen es tatsächlich geschieht? Unsere Überlegungen zur Konstruktivität legen einen Schluß nahe, durch den wir die Frage beantworten und gleichzeitig auch erklären können, weshalb diese Formen universal sind: Die kognitive Entwicklung ist in ihren Grundstrukturen deshalb universal, weil unter den gegebenen Bedingungen nur die Entwicklung einer spezifischen Operationalität die Effektivität im Umgang mit den Objekten ermöglicht.

In dieser These kehrt das Realismusmoment wieder, jedoch nicht in einem abbildtheoretischen Sinne¹⁴, vielmehr in seiner konstruktivistischen Umsetzung in Operationen. In der Formel:

$$a > b, b > c, \text{ also: } a > c$$

ist nichts von einem Abbildmoment zu erkennen, wohl aber von einer operativen Form als mentales Verfahren im Umgang mit den drei Größen.

Der konstruktive Realismus und die mit ihm verbundene Maxime der praktischen Effizienz erklärt auch den Richtungssinn, den wir in der Ausbildung operativer Strukturen, angefangen von den sensomotorischen Schemata bis hin zur konkret- und formal-operationalen Phase, wahrnehmen: Die in den Spätphasen entwickelte Logizität ist eine Logizität algebraischer Operationen. Sie operiert mit distinkten Größen. Und exakt von diesen Operationen gilt, daß sie die beste Garantie im Umgang mit den distinkten Geschehnissen und Objekten der Außenwelt darstellen. Logizität meint Effektivität.

suchung zur Entwicklung der Kausalität: J. Piaget, *La causalité physique chez l'enfant*; vgl. weiter: ders., *Biologische Anpassung und Psychologie der Intelligenz*.

14 Es macht die Schwäche des derzeit vieldiskutierten radikalen Konstruktivismus aus, seine erkenntnistheoretische Kritik auf den naiven Abbildrealismus zu richten. Vgl. H. R. Maturana/J. F. Varela, *Der Baum der Erkenntnis*.

3.4 Operationen und Kategorien

Piaget hat die Ausbildung der kognitiven Strukturen überhaupt nur als Ausbildung einer operationalen Kompetenz verstanden. Darin zeigt sich eine Unschärfe in der von ihm entwickelten genetischen Theorie. Denn Operationen sind, wie wir gesehen haben, mentale Verfahren zur Organisation des Handelns und der Welt, Werkzeugen vergleichbar. Sie bestimmen deshalb zwar, wie die Außenwelt aufgebaut werden kann, mit welchen Mitteln bzw. Verfahren; aber sie sagen uns noch nicht, wie die Außenwelt aussieht. Die Operationalität ist eines, die Materialität der Welt, die über diese Operationalität eingeholt wird, ein anderes.

Piaget hat die Differenz zwischen den operationalen und kategorialen Strukturen durchaus gesehen. Sie ist mit der Annahme eines realistischen Moments in aller Konstruktivität untrennbar verbunden. Er hat jedoch gemeint, daß sich der Aufbau der materialen Strukturen der Objektwelt in analoger Weise wie die Entwicklung in den operationalen Strukturen vollziehe. Im Unterschied zu den logischen Operationen hat er den Prozeß des Aufbaus kategorialer Strukturen als infralogische Operation bezeichnet. In dieser Annahme hat er sich noch dadurch bestärkt gefunden, daß die Physik die Kausalerklärungen zunehmend den mathematischen Operationen unterworfen hat. In der kleinen Schrift über »Biologische Anpassung und Psychologie der Intelligenz« heißt es:

»Seit Beginn dieses Jahrhunderts etwa scheint eine eindruckliche Zahl von Phänomenen, von der Mikrophysik über die Theorie der Kristalle bis zur allgemeinen Relativität usw., dadurch erklärt werden zu können, daß man ihnen mathematisch eine ›Gruppen‹struktur zuweisen kann, und zwar nicht weil diese vom Physiker für eine bequeme Sprache gehalten würde, um die Fakten besser zu beschreiben, sondern weil sie die wirklichen Transformationen zum Ausdruck bringt, die auf die Aktion der als Operatoren aufgefaßten Gegenstände zurückzuführen sind. In anderen Fällen werden den Objekten Ordnungsstrukturen oder Wahrscheinlichkeitsaktionen usw. zugeschrieben, aber das allgemeine Prinzip der kausalen Erklärung bleibt immer das gleiche, daß nämlich die Systeme, die durch auf exogene Weise aufgezeichnete beobachtbare Tatsachen und Gesetzmäßigkeiten gebildet werden, durch gedankliche Systeme ersetzt werden, deren Struktur diejenige der Operationen des Subjekts ist, und die folglich endogen erarbeitet werden.«¹⁵

Ich will hier die vieldiskutierte Frage, wodurch es möglich ist, mit mathematischen Operationen die physikalische Welt zu erfassen, nicht aufgreifen. Sie gewinnt ihre operative Dimension jedenfalls erst in der Mikrophysik. In ihr fordert die Ope-

15 J. Piaget, Biologische Anpassung und Psychologie der Intelligenz, S. 83.

ration mit Teilchen ja die algebraischen Operationen geradezu heraus. Worum es mir zu tun ist, ist der Aufbau der Objekte und Ereignisse in der Alltagswelt. Von den Objekten und Ereignissen der Alltagswelt aber läßt sich nicht sagen, daß sie sich aus den Operationen der algebraischen Gruppe ergäben. Auch wenn wir einen Baum aus dem Wurzelgeflecht, dem Stamm, den Ästen und der Krone zusammengesetzt sehen, läßt sich die Gestalt des Baumes nicht wie $a + b + c + d = e$ schreiben. Ebensowenig ist die zu ihm gehörige Substanz, also die in der Materialität erfahrene Widerständigkeit, in irgendeiner Weise algebraisch zu fassen. Wir müssen deshalb von den operationalen Strukturen die kategorialen Strukturen unterscheiden. Als kategoriale Strukturen (Kategorien) wollen wir deshalb diejenigen Strukturen verstehen, über die die Objekte und Ereignisse der Alltagswelt gebildet sind. Die Grundkategorien sind die Objektstruktur und die Ereignisstruktur; ihnen lagern sich andere an: Raum und Substanz der Objektstruktur, Zeit der Ereignisstruktur.

Die Unterscheidung der operationalen und kategorialen Strukturen ist für das Verständnis der Geistesgeschichte von allergrößter Bedeutung. Denn während die ersteren dem Denken weithin verborgen bleiben, sind es die letzteren, die festlegen, wie es in der Welt aussieht und wie es in ihr zugeht. Das Denken hält sich deshalb in der Auslegung dessen, was in der Welt der Fall ist, an sie. Die Kategorien stellen die materiale Logik der Welt dar. Dabei geht die Ereignisstruktur in Führung. Denn als was die Welt sich darstellt, wird zuallererst dadurch bestimmt, in welcher Weise etwas in ihr geschieht. Wenn deshalb, wie wir alsbald erörtern werden, die Geistesgeschichte an die Entwicklung der Kognition in der Ontogenese angeschlossen werden muß, dann gerade in den kategorialen Strukturen und das heißt über die materiale Logik des Weltverstehens.

3.5 Die Ausbildung der kategorialen Strukturen

3.5.1 Die soziale Konstruktion der Wirklichkeit

Für die Ausbildung der kategorialen Strukturen gilt, was für die Operationen gesagt ist: sie beginnt in der frühen Ontogenese. Dabei gewinnt eine Vorgegebenheit des Bildungsprozesses Bedeutung, die Piaget in ihrer strukturbildenden Funktion schlicht nicht erkannt hat: die der sozialen Konstruktion. Denn die Sozialität ist nicht nur als Ambiente des Entwicklungsprozesses relevant. Das weiß man lange schon, und ist auch von Piaget nicht verkannt worden.¹⁶ Sie hat eine syste-

16 J. Piaget, Sprechen und Denken des Kindes; ders., Die Entwicklung des Erkennens, Bd. III, S. 167 ff.

matische Bedeutung. Und die zeigt sich darin, daß für das Kind der soziale Andere – die sorgende(n) Bezugsperson(en) – die Seite der Interaktion ausmacht, über die überhaupt kognitive Strukturen entwickelt werden können. Wenn man deshalb für den Entwicklungsprozeß der kognitiven Strukturen die Interaktion mit der Außenwelt als grundlegend erachtet, dann stellt sich diese Außenwelt zuvörderst im sozialen Anderen dar. Für das Kind ist der soziale Andere die Natur. Das aber heißt, daß die grundlegenden kategorialen Strukturen am Anderen entwickelt werden. Das gilt in einem buchstäblichen Sinn: Die kategoriale Objektstruktur ist am Körper der sorgenden Bezugsperson entwickelt, die Ereignisstruktur in der Interaktion mit einem immer schon kompetenteren, also handlungsmächtigeren Anderen ausgebildet. Es ist gewiß richtig, daß die physikalische Objektwelt ebenfalls präsent ist. Allein, sie gewinnt für den Aufbauprozess in der Frühphase der Entwicklung kaum Bedeutung. Denn die Bedingung dafür, daß dieser Prozeß überhaupt in Gang gesetzt werden kann, das Kind von der Assimilation in einen Prozeß der Akkomodation einsteigen kann, ist die wohl dosierte Neuheit dessen, was gelernt werden kann. Und die läßt sich einzig durch den sozialen Anderen herstellen.¹⁷

3.5.2 Die Objekt- und Ereignisstruktur

Die Bedingung für den Aufbauprozess der kategorialen Strukturen schlägt sich im Resultat, den Strukturen selbst, nieder. Die Objektstruktur wird derart geformt, daß dem Objekt ein aktionsmächtiges Zentrum eingebildet wird; das Objekt wird mit anderen Worten strukturell als Subjekt konzeptualisiert. Von besonderem Interesse ist die Ereignisstruktur, da sie die materiale Logik für das Geschehen in der Welt abgibt. Für ihre Ausbildung besteht eine höchst signifikante Konstellation: Was auf der Seite des sich bildenden Subjekts in der Entwicklung der Handlungskompetenz an Strukturen gewonnen wird, tritt ihm auf der Seite des sozialen Anderen bereits entgegen und wird über Erfahrungen eingeholt. Die Ereignisstruktur wird deshalb als Handlungsstruktur ausgebildet. Was geschieht, geht von einem Agens aus, durch das das Geschehen auf ein Ziel hin gelenkt wird. Wir können die beiden Strukturformen zusammenfassen und feststellen: Die ontogenetisch ausgebildete pristine Logik der Welt ist subjektivisch.¹⁸

17 Es entspricht deshalb in keiner Weise dem tatsächlichen Bildungsprozeß, wenn man meint, die naturalen Kategorien würden an der Natur, die sozialen in der Sozialwelt ausgebildet.

18 Dazu ausführlicher G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, S. 86 ff.

3.5.3 Operante Mechanismen

Strukturen, darauf habe ich oben schon hingewiesen, sind operante Mechanismen. Einmal ausgebildet, werden sie allem, was sich überhaupt als durch sie faßbar erweist, unterlegt. Die subjektivistische Logik ist deshalb keineswegs auf die Sozialwelt beschränkt. Sie erfaßt gleicherweise und gleichermaßen die Natur. Auch den Objekten und Ereignissen der physikalischen Welt wird die subjektivistische Struktur unterlegt. Dabei handelt es sich nicht etwa um eine Projektion; das Subjektivische der Struktur ist auch nicht, wie Piaget gemeint hat, lediglich eine Extension der eigenen Subjektivität in das Außenobjekt. Vielmehr wird jedes der Objekte und Ereignisse in der subjektivistischen Struktur verstanden, weil es von vornherein im Umgang mit einem sozialen Anderen so aufgebaut ist.

Die Universalität der ontogenetischen Entwicklung der subjektivistischen Logik ist allbekannt. Die kindliche Welt ist über Jahre eine animistische und artifiziellistische Welt. Der Sachverhalt ist allerdings nur unzureichend erfaßt, wenn man darauf abstellt, daß das Kind anfangs allem ein Bewußtsein zuerkennt oder alles für belebt erachte oder mit einer Seele versehe. Entscheidend ist, daß die Struktur der Gegenstände und Ereignisse subjektivistisch ist. Darauf zu verweisen ist deshalb wichtig, weil die Zuerkennung von Bewußtsein und Leben eine Entwicklung durchmacht: Während das Kind zunächst allem ein Bewußtsein zuschreibt, was irgendeine Form von Aktivität beinhaltet, schreibt es danach nur noch den bewegten Körpern Bewußtsein zu, schließlich nur Objekten mit Eigenbewegung und am Ende nur noch Tieren.¹⁹ Bedeutsam an dieser Entwicklung ist, daß den Objekten mit fortschreitender Entwicklung Attribute des Lebendigen aberkannt werden, die ursprünglich mit der Struktur verbunden waren; deshalb wird aber nicht auch schon die Struktur selbst überwunden. Sie wird lediglich depersonalisiert.

3.6 Die Universalität der kognitiven Strukturen

Die Ausbildung der kognitiven Strukturen erfolgt nicht nur zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften in der frühen Phase der Ontogenese eines jeden Gattungsgliedes, die derart ausgebildeten anfänglichen Strukturen sind auch überall gleich, mithin universal. Es gibt dafür einen einfachen Grund: Strukturen sind das Resultat nicht verfügbarer Bedingungen. Die Bedingungen für die Ausbildung anfänglicher Strukturen aber sind zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften derart elementar, daß sie ihrerseits überall gleich sind. Allerwärts müssen mentale Verfahren entwickelt werden, die es ermöglichen, mit distinkten Größen im Ak-

19 J. Piaget, Das Weltbild des Kindes, S. 146 ff.

tionsfeld des Kindes umzugehen. Wir haben oben schon gesehen, daß die Ausbildung der operationalen Kompetenz und ihre Entwicklung in Richtung einer algebraischen Logik eine Folge der dem Organismus abverlangten Effizienz im Umgang mit einer Objektwelt ist. Ebenso universal ist die Ausbildung der kategorialen Strukturen. Allerwärts trifft das nachwachsende Gattungsglied auf Objekte und Ereignisse einer Außenwelt, die für es anfangs noch keine Struktur haben, aber strukturiert werden müssen. Allerwärts ist es deshalb notwendig, ein Objekt- und Ereignisschema auszubilden. Und allerwärts erfolgt deren Ausbildung in einer Quasi-Interaktion mit einer immer schon kompetenteren Bezugsperson. Allerwärts stellt sich deshalb die Welt anfangs in ihrer materialen Logik subjektivisch dar. Der an sich naheliegende Einwand, die Gesellschaften seien verschieden, greift deshalb nicht. Die Unterschiede der gesellschaftlichen Organisation bringen sich in die anfänglichen Aufbauprozesse nicht ein, bereichsspezifische Verschiebungen einzelner Fähigkeiten im Verlauf der frühen Entwicklung sind zu verzeichnen. Die frühen Strukturen selbst sind universal.

Die Frage ist allerdings, wie weit die Universalität reicht, wenn die Entwicklung über die frühen Entwicklungsphasen hinausgeführt wird. Bekanntlich hat Piaget die ontogenetische Entwicklung der Operationalität an Genfer Kindern untersucht und angenommen, daß sich die Operationalität über eine Folge von vier Stufen ausbildet: über die sensomotorische (0–2 J.), die präoperationale (2–7 J.), die konkret-operationale (7–11 J.) und die formal-operationale (11–13 J.) Stufe. Ich lasse hier dahingestellt, inwieweit und in welchem Sinne der Entwicklungsprozeß als Stufenfolge beschrieben werden kann und muß. Der Entwicklungsverlauf selbst ist wieder und wieder bestätigt worden. Fraglich ist dagegen, ob diese Entwicklung in allen Gesellschaften die ganze Folge, wie wir sie in ontogenetischen Entwicklungen in industriellen Gesellschaften finden, abdeckt. Piaget ist zunächst davon ausgegangen, daß die Entwicklung auch in dem Sinn universal ist, daß sie allerwärts bis zur formal-operationalen Kompetenz verlaufe. Dagegen sind noch zu Lebzeiten Piagets Bedenken geltend gemacht worden. Kulturvergleichende Untersuchungen haben gezeigt, daß die konkret- und formal-operationalen Stufen nicht allerwärts erreicht werden. Die Frage ist eine empirische Frage. Sie stellt jedoch Anforderungen an das Verständnis, wie die Geistesgeschichte überhaupt an die Ontogenese angeschlossen werden kann.

4 Die Herausführung der Geistesgeschichte aus der Ontogenese

4.1 Geistesgeschichte als Anschlußprozeß an die Ontogenese

Wenn es richtig ist, daß sich die Strukturen der Kognition zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften in der frühen Ontogenese bilden, und wenn es weiter richtig ist, daß die anfänglichen Strukturen allerwärts deshalb gleich sind, weil sie sich über die gleichen elementaren Bedingungen bilden, dann ist der Schluß unumgänglich, daß die kognitiven Strukturen der jeweiligen Erwachsenenwelt auf der Entwicklungslinie dieser Strukturen zu verorten sind. Diese Feststellung gilt für die operationalen und materialen, d. h. kategorialen Strukturen in gleicher Weise.

Es erscheint notwendig, noch vor jeder weiteren Erörterung auf die umstürzenden Konsequenzen, die mit der Herausführung der Geistesgeschichte aus der Ontogenese verbunden sind, für deren Verständnis hinzuweisen: Wenn wir, um es zu wiederholen, davon ausgehen müssen, daß sich die kognitiven Strukturen in allen Gesellschaften und zu allen Zeiten in der frühen Ontogenese ausbilden, und wenn wir weiter davon ausgehen, daß diese Strukturen wegen der elementaren Bedingungen, über die sie sich ausbilden, anfänglich allerwärts gleich sind, dann ist es länger nicht möglich, ins Blaue hinein zu behaupten, jede Gesellschaft habe ihre genuin eigenen Strukturen und über diese eine genuin eigene Welt ausgebildet. Jede Argumentation, die künftig Anspruch auf Gehör erhebt, wird sagen müssen, wie sich diese anfänglich gleichen Strukturen für die in Frage stehende Gesellschaft weiter entwickeln konnten und weiter entwickelt haben. Einzig dadurch, daß die vorfindliche Welt als Resultat dieser Entwicklung erklärt wird, wird künftig eine kognitive Theorie sich Geltung verschaffen können. Die Herausführung der Geistesgeschichte aus der Ontogenese stellt unser Wissen und unser Verständnis von ihr auf einen empirisch nachprüfaren Boden.

Noch eine weitere Konsequenz können wir vor jeder empirischen Untersuchung festhalten: Unsere rekonstruktive Strategie zeigt, daß Ontogenese und Geschichte nicht als parallele Entwicklungen verstanden werden dürfen. Wodurch sollte eine derartige Parallelisierung begründet sein? Auch heuristisch läßt sie sich schlechterdings nicht halten. Denn die frühesten ontogenetischen Phasen operationaler Strukturen finden wir als historische Strukturen nirgends; und die späteren formal-operationalen Strukturen finden wir nicht überall, aber auch nicht erst in der Neuzeit. Systematisch ist einzig akzeptabel, die Entwicklung für jede Gesellschaft in der Verlängerung der ontogenetisch begonnenen Strukturen zu verstehen und empirisch zu bestimmen zu suchen. Nur dann auch läßt sich das Verhältnis zwischen der Entwicklung der operationalen Strukturen und der kategorialen begreifen.

4.2 Die Entwicklungslogik in der Geschichte des Geistes

Wenn wir davon ausgehen, daß die pristinen Strukturen überall gleich sind, bekommt die Entwicklung der Geistesgeschichte schon dadurch einen Richtungssinn. Denn die Strukturen legen immer auch die Möglichkeit ihrer Veränderung und Weiterentwicklung fest. Insofern läßt sich sagen, daß eine Struktur, wenn sie einmal ausgebildet ist, in aller weiteren Entwicklung nie mehr verloren geht, auch wenn sie sich nicht identisch erhält.

Rein abstrakt wäre denkbar, daß sich die Entwicklung nach der Ausbildung der pristinen Strukturen von einem erst noch zu bestimmenden Entwicklungsniveau an in unbestimmt viele Entwicklungslinien fortsetzte. Tatsächlich ist das nicht der Fall. Die Entwicklung der Strukturen – nota bene: der Strukturen und nicht der über sie gebildeten Inhalte – folgt einem eng definierten Richtungssinn. Das hat einen einsichtigen Grund. Die Kognition wird, wie wir gesehen haben, in der Auseinandersetzung mit einer immer schon vorfindlichen Realität ausgebildet. Dabei bilden sich die Strukturen unter den Bedingungen des Bildungsprozesses. Und die sind derart, daß Wissen konstruktiv über die Bildung eines Relationsnetzes gewonnen wird, in dem die Erfahrung mit der vorfindlichen Realität festgehalten wird. Alles, was deshalb in der Geschichte des Geistes überhaupt geschehen konnte, war der Versuch, dieses Relationsnetz sachhaltig auszubauen. Am Grunde jedes Wissenssystems liegt dieser Bodensatz einer konstruktiv über Erfahrung verarbeiteten Welt. Darüber bauen sich die Theorien auf, in denen das Ganze der Welt thematisch gemacht ist. Mit ihr sucht der Mensch insbesondere seine eigene Stellung in der Welt zu bestimmen. Nur sind diese Theorien weiterführende Reinterpretationen dessen, was an Wissen von der Welt zuvor gewonnen wurde.

Wenn man den Erwerbsprozeß des Wissens in der Weise versteht, wie er in der frühen Ontogenese eines jeden Gattungsmitgliedes begonnen hat, wenn man insbesondere den Bildungsprozeß der pristinen Strukturen, der operationalen wie der kategorialen, verfolgt, dann ist unschwer zu erkennen, daß der Mensch in der Geschichte des Geistes den ontogenetisch begonnenen Erwerbsprozeß des Wissens fortsetzt. Dieser Erwerbsprozeß ist zuvörderst ein Erwerbsprozeß von Wissen über die Natur. Deshalb durchzieht die Geistesgeschichte der Zuwachs an Herrschaftswissen.²⁰ Möglich wird diese Fortsetzung über die pristinen Organisa-

20 Man kann diese Art der Geschichte als Verhängnis betrachten. Horkheimer und Adorno haben das getan. Man kann sie jedoch nicht mit Kritik überziehen – außer von einem metaphysischen Ort der Kritik. Denn unter dieser anthropologischen Verfassung hat sich die Menschheit gebildet. M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*; Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*.

tionsform hinaus einzig dadurch, daß von Veränderungen in der Sozialwelt die erforderlichen Impulse ausgehen. Die Sozialwelt verändert sich deshalb mit. Mit beiden, der Natur wie der Sozialwelt, verändert sich auch der Mensch; er bildet seine Subjektivität weiter aus. Was wir Geistesgeschichte nennen, besteht deshalb immer auch darin, die Sozialwelt der Welt im ganzen zu integrieren, und sich selbst unter den je veränderten kognitiven Systemen in die Welt einzuordnen.

Es ist nach allem unschwer zu bestimmen, was gemeint ist, wenn wir von der Entwicklungslogik in der Geschichte des Geistes sprechen: Als Entwicklungslogik bezeichne ich die strukturelle Sequenz, die sich daraus ergibt, daß die ontogenetisch begonnenen Strukturen unter derselben Maxime fortentwickelt werden, unter der sie begründet wurden: nämlich die erfahrbare Wirklichkeit in die kognitiven Strukturen zu fassen. Dabei bestimmt jede Struktur die Möglichkeit ihrer weiteren Entwicklung mit. Wie die Entwicklungslogik aussieht, läßt sich nur sagen, wenn wir die Strukturen selbst näher bestimmen.

4.3 Kontinuität und Diskontinuität

Unsere vorhergehenden Überlegungen lassen das vieldiskutierte Problem der Kontinuität und Diskontinuität in der Geschichte einsichtig werden. Die Geschichte bewegt sich nicht aus eigener Kraft fort. Die Rede schon macht keinen Sinn. Denn was sollte das sein, das sie kontinuierlich über den jeweils erreichten Stand des Wissens hinaustriebe? Wir müssen vielmehr davon ausgehen, daß die gesellschaftlichen Formationen auf dem jeweiligen Organisationsniveau zu einer Äquilibration im Verhältnis von Wissen und Realität führen; eben deshalb entwickelte jede Formation bis zur Neuzeit eine tendenzielle Statik. Sie verharrte auf dem Stand, den sie erreicht hatte, wenn sie nicht durch soziale Prozesse vorangetrieben wurde. Überdies wurden Entwicklungen, die eingeleitet waren, dadurch unterbrochen, daß Gesellschaften und Kulturen vernichtet wurden, andere an ihre Stelle traten, von denen durchaus unsicher war, ob sie sich auf die Höhe des schon erreichten Wissensstandes hinaufarbeiten würden. Kurz: Die Geschichte bildet auch in einer evolutiven Theorie jenes partialisierte Bild, das sich uns zeigt, wenn wir ihre Entwicklung von den Anfängen bis auf unsere Zeit verfolgen.

Gleichwohl gibt es ein Moment der Kontinuität in ihr. Es liegt zum einen in der Entwicklungslogik: Die Geschichte muß sich nicht fortentwickeln; wenn sich jedoch die Entwicklung fortsetzt, dann einzig in der Änderung der zuvor erörterten strukturellen Logik. Im einzelnen ändert sich in der Geschichte immer etwas. Historische Bedeutung kommt den Änderungen erst zu, wenn sie sich in Richtung dieser Logik bewegen. Das ist das eine. Es gibt jedoch ein zweites Moment der Kontinuität: Die in einer Gesellschaft erreichten Entwicklungen haben sich

für andere Gesellschaften als anschlußfähig erwiesen. Wir gehen davon aus, daß die Antike Wissensbestände aus der frühen Hochkultur aufgenommen hat; ebenso haben die Gesellschaften des Mittelalters schließlich das antike Wissen aufgenommen und fortgeführt. Dabei, so hat man gesagt, ist vieles verlorengegangen. Was, wissen wir nicht. Nur überrascht es nicht, zu sehen, daß schließlich sich exakt jener Richtungssinn in allen Anschlußverfahren fortsetzte, der unter den Bedingungen der Möglichkeit, überhaupt Wissen zu erwerben, vorgezeichnet war. Und der führt zur Entwicklung des Weltbildes der Neuzeit.

4.4 Das Phänomen der Varianz

Daß die Geschichte des Geistes eine Logik kennt, die den ontogenetisch begründeten Strukturen des Geistes folgt, ist keineswegs Anlaß, die schier unendliche Varianz zu übersehen, in der sich die kognitiven Systeme in der Geschichte ausgebildet haben. Im Gegenteil! Sie werden erst recht verständlich. Es sind mehrere Momente, die diese Varianz bestimmen. Zum einen ist die pristine Struktur des Weltverstehens derart, daß sie der konkreten Ausdeutung einzelner Ereignisse kaum Grenzen setzt. Es gibt, um ein Beispiel zu nennen, unter den frühen Gesellschaften kaum zwei, in denen eine gleiche Geschichte über die Entstehung des Lebens erzählt wird. Und diese schier unendliche Vielfalt der Deutung gilt prinzipiell für alle Ereignisse, die der Auslegung bedürfen. Zum andern entwickelt jede Gesellschaft unterschiedliches Wissen über die Welt; bei gleichem Entwicklungsstand der Strukturen ergeben sich deshalb unterschiedliche Konvolute materialer Wissensbestände. Überdies läßt sich, wenn die Geschichte mit dem Übergang zu agrarischer Produktion einmal in Bewegung gekommen ist, kaum feststellen, wie weit die einzelnen Gesellschaften fortgeschritten sind. Was wir als epochale Veränderungen markieren, sind grobe Institutionalisierungen neuer Entwicklungspotentiale, die ihrerseits eine lange Phase der Entwicklung hinter sich haben. Und schließlich habe ich schon darauf hingewiesen, daß der Basisbestand des Wissens Gegenstand einer Reinterpretation wird, in der die Welt als Ganzes und mit ihr die Stellung des Menschen in ihr zu bestimmen gesucht wird. Auf dieser Ebene aber sind schier unendliche Varianzen der Ausdeutung möglich.

Kurz: Der Nachweis einer rigiden Entwicklungslogik der Geistesgeschichte fixiert die Abfolge der Strukturen; aber er nimmt der hinter uns liegenden Geschichte nicht ihre Vielfalt an Deutungen. Erst die Neuzeit beginnt aus einsichtigen Gründen, das Denken auf Deutungsmuster festzulegen, die von vorgegebenen Paradigmen kontrolliert werden. Das führt notwendig zu einer Vereinheitlichung des Weltbildes.

4.5 Fremde Welten verstehen

Die Rekonstruktion der pristinen Strukturen, der operationalen wie der materialen, aus den Bedingungen, aus denen sie sich in der frühen Ontogenese bilden, löst ein Problem, das anders unlösbar scheint: das, fremde Welten verstehen zu können. Und fremd sind insbesondere die frühen Welten, die tief in mythisches Denken eingebettet sind. Die Problematik, zu diesen Welten überhaupt einen Zugang zu finden, mußte sich gerade unter dem Bewußtsein der Historizität zur Aporie verfestigen: Es sind doch immer unsere Gedanken, mit denen wir sie zu erfassen und ihre Geschehnisse zu verstehen suchen. Der Historismus, der jeder Zeit und jeder Gesellschaft zuschrieb, ihre eigene Welt zu begründen, hätte eigentlich resignieren müssen.²¹

Die Rekonstruktion aus den Bedingungen der Ontogenese stellt selbstredend nicht in Frage, daß es unsere Zeit und unsere Erkenntnisbedingungen sind, mit denen wir die frühe Welt zu verstehen suchen. Allein, es sind nicht auch schon deshalb unsere Strukturen, in denen sich diese frühen Welten darstellen. Wir rekonstruieren die ihren. Und exakt dieser Strategie folgen wir auch, wenn es gilt, uns die Geistesgeschichte in ihrem weiteren Verlauf zugänglich zu machen. Ich zeige im folgenden, wie dieser Verlauf zu rekonstruieren ist.

5 Die pristinen Strukturen der Geistesgeschichte

Wie die biophysische Organisation kennt auch die Enkulturation ein Übergangsfeld von etwa zwei Millionen Jahren. Wir können die realen kognitiven Strukturen der Enkulturation in diesem Übergangsfeld nicht rekonstruieren. Um die historischen Übergangsphänomene ist es uns jedoch auch nicht zu tun. Wir halten uns an die pristine Organisation diesseits der virtuellen Grenzlinie zum *homo sapiens sapiens*. Die Bedingungen, die für die nachwachsenden Gattungsmitglieder den ontogenetischen Prozeß der Enkulturation in dieser Phase bestimmen, können wir für den Bildungsprozeß der kognitiven Strukturen angeben. Sie sind keine anderen, als in den nachfolgenden Zeiten und Gesellschaften auch. Eben deshalb können wir auch die pristinen Strukturen der Kognition namhaft machen. Für sie suchen wir eine Bestätigung an den Strukturen der rezenten Sammler- und Jägergesellschaften. Dagegen sind immer wieder Bedenken geäußert worden. Nicht zu Unrecht hat man gesagt, rezente Sammler- und Jägergesellschaften hätten hinter sich eine Geschichte, so alt wie die industrieller Gesellschaften auch. Allein,

21 Als exemplarisch darf in der Gegenwart die Abhandlung von P. Winch, *Understanding a primitive society*, gelten.

nicht auf das Alter der Menschheit und der hinter einer Gesellschaft liegenden Geschichte kommt es an, sondern auf deren Organisationsniveau. Denn von ihm gehen die Anforderungen aus, die die Reichweite der kognitiven Strukturen bestimmen. Dann aber sind die rezenten Sammler-Jäger-Gesellschaften mit den frühen Gesellschaften des *homo sapiens sapiens* zumindest vergleichbar.

5.1 Die Entwicklung konkreter Operationalität

Der Entwicklung der Operationalität in der sensomotorischen und präoperationalen Phase liegt insofern ein Automatismus zugrunde, als das bloße Zusammenreffen von Organismus und Außenwelt den Bildungsprozeß der Operationen in Bewegung setzt und andauern läßt. Der Automatismus findet sein quasi natürliches Ende erst, wenn die Handlungskompetenz derart weit entwickelt ist, daß der Mensch unter den Bedingungen seiner Zeit und seiner Gesellschaft zu leben vermag. Unter den frühesten Bedingungen humaner Lebensweise war das die Organisation der Sammler- und Järgesellschaften.

Wie weit die operationale Kompetenz der Sammler- und Järgesellschaften entwickelt war, ist empirisch immer noch wenig gesichert. Wir haben jedoch einige Anhalte. Die meisten entstammen kulturvergleichenden Untersuchungen aus hortikulturellen Gesellschaften und erlauben für Sammler-Jäger-Gesellschaften lediglich eine Extrapolation. Dabei konzentrieren sich die Untersuchungen auf die Frage, ob in den Gesellschaften eine konkretoperationale Kompetenz ausgebildet wurde, wie sie von Kindern in industriellen Gesellschaften um das 7./8. Lebensjahr entwickelt wird.

Am besten untersucht ist die konkret-operationale Kompetenz an der Volumen-Konstanz. Ich vereinfache die Versuchsanordnung: Man füllt zwei gleich große Gläser (A und B) mit einer gleichen Menge Wasser und schüttet hernach das Wasser aus dem einen Glas (B) in ein anderes mit geringerem Durchmesser (C). Kinder antworten in der präoperationalen Phase, das Wasser in dem Glas mit geringerem Durchmesser, aber höherem Wasserstand (C) sei mehr. Die Identität des umgeschütteten Wassers läßt sich in der Urteilskompetenz nicht aufrechterhalten. In eben dieser Weise haben auch eine signifikant große Zahl von Kindern in einfachen agrarischen Gesellschaften, die ihrem Alter nach längst der konkret-operationalen Kompetenz angehören müßten, geantwortet. Das gleiche gilt für eine Anzahl von Erwachsenen in einfachen agrarischen Gesellschaften.²² Auch wenn

22 Ich verweise auf die Dissertation von A. Mukerjee; die Erhebung des dort mitgeteilten Materials konnte ich selbst beobachten. A. Mukerjee, *The Ontogenesis of the Cognitive Structures*. Weitere Literaturnachweise ebendort.

man in Rechnung stellt, daß die einzelnen kulturvergleichenden Untersuchungen unterschiedliche Ergebnisse gebracht haben, scheint es ausgeschlossen, das Fehlen der konkret-operationalen Kompetenz insgesamt als methodisches Artefakt anzusehen. Der Schluß ist unabweislich, daß die konkret-operationale Kompetenz der Kompensation, die als Urteilskompetenz eine Multiplikation des Durchmessers mit der Höhe verlangt, in einfachen Gesellschaften nicht von allen Angehörigen dieser Gesellschaften ausgebildet wird. Und der Schluß scheint weiter berechtigt, daß in den pristinen Gesellschaften die Lebensumstände derart waren, daß sie auch nicht ausgebildet werden mußten. Was aber nicht benötigt wird, wird auch nicht entwickelt. Zu dem gleichen Resultat haben unsere kulturvergleichenden Untersuchungen zum Zeitverständnis geführt. Sie lassen eine unzweideutige Entwicklung von einem präoperationalen Zeitverständnis von noch nahezu als Sammler und Jäger lebenden Menschen zu einem sich in Richtung einer konkret-operationalen Kompetenz entwickelnden Zeitverständnis in einfachen agrarischen Gesellschaften erkennen.²³ Ganz allgemein hat Hallpike durch eine Reinterpretation des verfügbaren ethnologischen Materials für frühe Gesellschaften die operationalen Kompetenzen der konkret-operationalen Phase in Abrede gestellt.²⁴ Ich will die Frage der Aussagekraft kulturvergleichender Untersuchungen und die Kritiken, die sie auf sich gezogen haben, an dieser Stelle nicht erörtern.²⁵ Systematisch jedoch wird man sich vor aller Kritik den Mechanismus der Entwicklung kognitiver Operationen bewußt machen und die Frage der Reichweite dieser Entwicklung offenhalten. Wenn wir davon ausgehen, daß in allen Gesellschaften die kognitiven Grundstrukturen in der frühen Ontogenese der Gesellschaftsmitglieder ausgebildet werden, und wenn wir weiter davon ausgehen, daß der Motor der Entwicklung in den Anforderungen liegt, die von einer Praxis bestimmt werden, die das Ziel hat, sich die Außenwelt in einer Weise zugänglich zu machen, daß das Leben sichergestellt ist, dann ist nicht schon a priori entschieden, daß die operationale Entwicklung bis zur konkret- oder formal-operationalen Kompetenz vorangetrieben werden muß. Wie weit die Entwicklung der algebraischen Kompetenz, denn darum handelt es sich bei der Entwicklung der Operationalität, getrieben wird, hängt davon ab, bis zu welcher Höhenmarke sie entwickelt werden muß, um auf dem frühen Subsistenzniveau der Sammler- und Jägersellschaften und der frühen Ackerbauern leben zu können. Das ist eine empirische Frage, die mit empirischen Mitteln entschieden werden muß. Negativ wird man

23 Vgl. G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, S. 103 ff., 373 ff.

24 C. R. Hallpike, *The Foundations of Primitive Thought*.

25 Vgl. P. R. Dasen, *Introduction to: Piagetian Psychology*, S. I ff.; wenig hilfreich und klärend der von D. Goldschmidt und T. Schöfthaler herausgegebene Sammelband: *Soziale Struktur und Vernunft*, sowie die einleitenden Darlegungen von T. Schöfthaler, *Wissen und Weisheit*, ebd., S. 15 ff.

aus unserer Kenntnis des ontogenetischen Entwicklungsprozesses lediglich eines vorgeben können: Sehr weit unterhalb der Schwelle konkret-operationaler Kompetenzen kann die Entwicklung nicht verharren, weil dann ein effizientes Handeln zur Sicherstellung der Bedürfnisse auch unter optimalen Bedingungen früher Gesellschaften nicht vorstellbar ist. Positiv gehe ich, gestützt auf unsere eigenen Untersuchungen, davon aus, daß die rezenten Gesellschaften der Sammler und Jäger die Operationalität bis zur Schwelle der konkreten Operationen getrieben haben, ohne daß die konkreten Operationen selbst in vollem Umfang ausgebildet worden wären. Von diesem Stadium der Entwicklung wird man deshalb auch für die pristinen Gesellschaften der Sammler und Jäger auszugehen haben. Darin äußert sich nicht, das kann nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden, eine geringere kognitive Veranlagung. Wir gehen davon aus, daß die Menschen diesseits der Grenze zum *homo sapiens sapiens*, also seit etwa 40 000 Jahren, die gleiche kognitive Kapazität als biologische Ausstattung mitbringen. Allein, Kapazitäten müssen in Kompetenzen umgesetzt werden. Und das ist eine Frage der Anforderungen, die von der Außenwelt ausgehen. Die Lebenssicherung auf dem Niveau der Sammler und Jäger sowie der einfachen Ackerbauern stellen keine Anforderungen, die es notwendig machten, die operationale Kompetenz weiter als bis zur Schwelle des konkret-operationalen Stadiums zu entwickeln. Eine algebraische Logik in vollem Umfang zu entwickeln war nicht notwendig. Mehr und anderes ist nicht gemeint, wenn man feststellt, daß die Entwicklung lediglich bis zur Schwelle des konkret-operationalen Stadiums fortgeschritten ist. Irgendeine Wertigkeit ist damit nicht verbunden.

5.2 Die pristinen materialen Strukturen

Auch für die Ausbildung der materialen (kategorialen) Strukturen muß gelten, daß sie zu allen Zeiten aus der frühen Ontogenese herausgeführt worden sind. Man muß aus systematischen Gründen darauf insistieren: es kann nicht anders sein. Zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften waren die Bedingungen darin gleich, daß ihre Entwicklung unter der Dominanz eines sozialen Anderen geschehen ist. Wir müssen deshalb davon ausgehen, daß sich zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften eine subjektivische Logik als materiale Logik des Weltverstehens ausgebildet hat. Exakt das ist der Befund, den wir überall erheben: Die frühen Gesellschaften sind auf eine subjektivische Logik des Weltverstehens festgelegt. Durch sie wird ihr Verständnis der Substanz, der Kausalität, der Zeit, aber auch der anderen kategorialen Formen bestimmt. Die Substanz ist eine handlungsmächtige Substanz, ihrer Struktur nach subjektivisch. Die Kausalität ist ebenfalls in der Struktur der Handlung gedacht, zweistellig relational; sie verläuft vom Agens als Ursprung

der Handlung bis zu ihrem Ende. Ebendeshalb ist die materiale Logik pristiner Gesellschaften ursprungslogisch und teleologisch ausgelegt. Und auch die Zeit ist über die Handlungslogik ausgebildet²⁶; auch sie verläuft teleologisch vom Ursprung auf ein Ziel hin, in dem sie an ihr Ende kommt, um in den Ursprung zurückzukehren.²⁷ Jedes Geschehnis hat eine eigene Zeit. Eine gemeinsame Zeit für das, was für unser Zeitverständnis zugleich geschieht, gibt es nicht.

Die Dominanz der pristinen subjektivistischen Logik bestimmt auch noch jenes Wissen, das sich früh schon in Relationswissen ausgeprägt und in Regelwissen hat feststellen lassen. Alles Wissen ist relational. Die Bildung der kategorialen Formen selbst besteht darin, der Welt fixe Relationen einzubilden. Ohne derart fixe Relationen zu bilden, wäre es gar nicht möglich, sich in der Welt zu bewegen und in ihr zu handeln. Eben deshalb aber hat von allem Anfang an ein Interesse daran bestanden, auch Inhaltswissen in derart fixen Relationen zu gewinnen. Es ist diese Form des Wissens, über das sich in der Geschichte die Welterkenntnis hat erweitern lassen. Am einfachsten ist solches Regelwissen dadurch zu gewinnen, daß Ereignisse nach Zeit und Ort fixiert werden: Im Frühjahr steigt der Fluß; die Gewohnheit des Wildes ist es, an Wasserstellen zur Tränke zu gehen usw. Daneben gibt es auch Regelwissen, demzufolge zwei Ereignisse miteinander verbunden werden: wenn a, dann b; wenn es regnet, steigt der Fluß. Regelwissen dieser Art ist volitiv entschärft. Wenn man davon aus gehen kann, daß etwas regelmäßig der Fall ist, braucht es keines Rückgriffs auf ein subjektivistisches Agens. Erst wenn der Regelverlauf gestört ist, lebt die Struktur in ihrer urigen Genese wieder auf. Hinter dem natürlichen Vorgang bleibt der subjektivistische Ursprung erhalten.

Der Erhalt der subjektivistischen Struktur hinter aller Regelhaftigkeit zeigt sich auch an den rituellen Vorkehrungen, die getroffen werden, um die Ordnung zu erhalten. Denn nichts ist unter der Ägide der subjektivistischen Logik so sicher, daß man sich darauf verlassen könnte, daß es nicht doch anders sein könnte. Das frühe Denken konnte nicht sicher sein, daß die Sonne am Morgen aufgehe, der Frühling tatsächlich dem Winter folgen werde usw. Hintergründig war alle Regelhaftigkeit auf die Spitze eines Geschehens gestellt, das in der Struktur der Handlung gedacht wurde. Eben deshalb mußte Sorge getragen werden, die Ordnung rituell zu erhalten.

Für unsere Annahme, die materiale Logik der pristinen Gesellschaften der Sammler und Jäger sei subjektivistisch, gibt es ein abundantes Material. Wenn man sich die Perspektive zu eigen gemacht hat, die Welt von ihren kognitiven Struktu-

26 Vgl. dazu G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, S. 44 ff., 82 ff.

27 Daher rührt der zyklische Charakter der Zeit, der diesen Gesellschaften immer wieder nachgesagt wird. Vgl. M. Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*.

ren her zu begreifen, kann nicht zweifelhaft sein, daß sie zur Gänze von der aus der Ontogenese herausgeführten subjektivistischen Logik bestimmt wird.

6 Die Entwicklungslogik in der Geschichte des Geistes

6.1 Triebkräfte der Entwicklung

Die Geschichte ist über mehr als 90 % ihrer bisherigen Dauer auf dem Niveau der Sammler- und Jägergesellschaften stehengeblieben. Es geschah immer etwas; soziale Verhältnisse änderten sich in dieser oder jener Hinsicht; Wissen wurde gewonnen und ging verloren; das Niveau jedoch blieb gleich. Zwei Fragen sind es, die sich an diese Feststellung anschließen: (1) Was hat die Geschichte in Bewegung gesetzt? (2) Worin besteht die Änderung, wenn wir von ihr sagen, sie habe eine Änderung des Niveaus erbracht? Man muß bei der Frage nach den Triebkräften der Entwicklung sich das systematische Wissen zu eigen machen, das wir zuvor bei der Erörterung der anthropologischen Verfassung gewonnen haben, und nicht meinen, man könne Geschichte gleichsam phänomenal am äußerlichen Befund ablesen. Die menschliche Gattung entwickelt sich, so haben wir festgestellt, indem sie mit dem Gewinn an Handlungskompetenz eine Außenwelt in handlungsrelevanten Organisationsformen entstehen läßt. Exakt diesen Prozeß setzt sie in der Geschichte fort. Die Geschichte, zu dieser Feststellung können wir uns verstehen, besteht darin, daß der Mensch die Organisationskompetenz über die Außenwelt, die Natur wie die Sozialwelt, weiter ausbaut, seine Organisationshoheit über sie forciert. Die Epochen der Geschichte als Gattungsgeschichte stellen Steigerungsformen dieser Organisationskompetenz dar, die zu neuen Strukturen auch der gesellschaftlichen Organisation geführt haben. Es gibt nur eine begrenzte Zahl solcher Epochen; und an jeder ist das Moment der Steigerung der Organisationskompetenz deutlich abzulesen.

6.2 Der Übergang zu agrarischer Produktion

Gleich die erste und folgenreichste Epoche in der Geschichte: der Übergang zu agrarischer Produktion, der um das 9. Jahrtausend beginnt, läßt sich als Epoche einzig über die Steigerung der Organisationskompetenz bestimmen. Denn wenn auch der Übergang zu agrarischer Produktion mit all der Technik, die mit ihr im Laufe der Jahrtausende entwickelt wird, ein neues Wissenskonvolut entstehen läßt, fiel es gleichwohl schwer, dieses Wissen rein quantitativ gegenüber der Vergangenheit derart aufzuwerten, daß es gerechtfertigt schiene, von einer neuen Epo-

che zu sprechen. Die epochale Dimension, die mit dem Übergang zu agrarischer Produktion verbunden ist, wird vielmehr erst deutlich, wenn man die Steigerung der Organisationskompetenz über die Außenwelt ins Auge faßt. Exakt das ist der überragende Befund: Agrarische Gesellschaften steigern die Organisiertheit ihrer Außenwelt.

Die Steigerung der Organisationskompetenz kommt nicht nur in der Organisation der Subsistenzen: dem Anbau von Getreide, dem Halten von Vieh zum Ausdruck. Nachdrücklich zeigt sich die Steigerung der Organisationskompetenz in der Änderung der Sozialstruktur: die nämlich wird tendenziell hierarchisch. Der Grund liegt in den veränderten Bedingungen, unter denen in der Gesellschaft Macht prozessiert wird: Mit dem Übergang zu agrarischer Produktion wird es möglich, auf den Ausbau der eigenen Machtbasis hinzuwirken. In den pristinen Gesellschaften hatte jeder so viel Macht, wie ihm an eigenem Durchsetzungsvermögen zur Verfügung stand. Die Gesellschaften waren deshalb unter Männern prinzipiell egalitär. In den einfachen agrarischen Gesellschaften hat jeder so viel Macht, wie er sich durch eine familiäre Überproduktion zu verschaffen weiß.

6.3 Die operationale Kompetenz in hortikulturellen Gesellschaften

Wenn wir davon ausgehen, daß die Sammler- und Jägergesellschaften eine operationale Kompetenz ausgebildet haben, die bis zur Schwelle des konkret-operationalen Stadiums reicht, stellt sich die Frage, ob der Übergang zur agrarischen Produktion zur definitiven Ausbildung der konkret-operationalen Kompetenz Anlaß geboten hat. Die meisten kulturvergleichenden Untersuchungen stammen aus hortikulturellen Gesellschaften, allerdings aus hortikulturellen Gesellschaften unserer eigenen Zeit. Sie lassen keinen Zweifel, daß auch in diesen Gesellschaften eine konkret-operationale Kompetenz nicht ausgebildet werden muß. In der Tat ist nicht ersichtlich, daß in einfachen agrarischen Gesellschaften eine entwickelte algebraische Logik benötigt würde. Wenn wir gegenwärtig eine operationale Kompetenz auch bei Menschen finden, die keinen förmlichen Schulbesuch absolviert haben, so gibt es dafür zwei Erklärungen: Zum einen ist daran zu erinnern, daß wir die Mindesthöhe der operationalen Kompetenz als Schwellenphänomen angesehen haben. Es ist deshalb denkbar, daß einzelne bei bestimmten Aufgaben diese Schwelle überschreiten und Ansätze einer konkret-operationalen Kompetenz ausbilden. Zum andern ist der Einfluß westlicher Zivilisation nicht zu eliminieren.

Für unsere gegenwärtigen Überlegungen ist der bloße Umstand, daß diese Kompetenz nicht notwendig ausgebildet werden muß, um in einer einfachen agra-

rischen Gesellschaft leben zu können, von vorrangigem Interesse. Was aber nicht entwickelt werden muß, wofür es, mit anderen Worten, keinen dringenden Bedarf gibt, das wird auf den frühen Niveaus der gesellschaftlichen Organisation auch nicht entwickelt. Wir werden deshalb für hortikulturelle Gesellschaften eine beginnende konkret-operationale Kompetenz annehmen, ohne sie voll entwickelt zu sehen.²⁸

6.4 Die materiale Logik

Verändert sich mit dem Übergang zur agrarischen Produktion die materiale Logik? Wenn wir annehmen, daß beim Übergang zu agrarischer Produktion die Organisationskompetenz über die Außenwelt wächst, so ist das einzig dadurch möglich, daß ein neugewonnenes Regelwissen dem Handeln nutzbar gemacht wird. Nun wird zwar mit jedem Regelwissen das volitive Moment in der subjektivistischen Logik entschärft; aber die subjektivistische Struktur selbst wird dadurch nicht eliminiert. Der Vorgang hat paradigmatischen Wert; er erhellt, was in der Geschichte bis hin zur Neuzeit strukturlogisch geschehen ist und mehr noch, was strukturlogisch überhaupt geschehen konnte: Die Natur wurde zunehmend mehr einem praktisch gebundenen Regelwissen unterworfen; dieses Regelwissen war jedoch über Grund und Folge zweistellig relational, also äußerst begrenzt. Die subjektivistische Struktur selbst blieb bis zur Neuzeit das schlechterdings dominante Paradigma des Weltverstehens. Die Feststellung läßt sich empirisch überprüfen. Sowenig es eine Sammler-Jäger-Gesellschaft gibt, in der nicht die subjektivistische Logik in ihrer urigen Form als Handlungslogik das schlechthin dominante Paradigma des Weltverstehens ist, sowenig läßt sich irgendeine agrarische Gesellschaft finden, in der nicht die subjektivistische Struktur trotz der volitiven Entschärfung, die mit der gesteigerten Organisationskompetenz einhergeht, erhalten geblieben ist. Die Feststellung läßt sich durch eine Überlegung erhärten, mit der wir zugleich jener vagen geschichtsphilosophischen Spekulation entgegentreten, es hätte alles auch ganz anders sein können. Oder auch: es habe ganz andere Entwicklungen gegeben; nur seien sie überrannt worden von der westlichen Zivilisation und ihrer Konzeptualisierung der Welt. Wenn wir davon ausgehen, wovon wir aus konstitutionstheoretischen Gründen ausgehen müssen, daß die pristine Form der Organisation der Natur sich in der elementaren Struktur der Handlung ausbildet, zweistellig relational also, dann fragt sich, wie anders eine Entwicklung dieser Struktur hätte erfolgen können. Strukturen kann man nicht einfach aufgeben; man kann

28 Mit dieser Annahme stimmen unsere Zeitstudien in Südamerika und Indien überein. Vgl. G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, S. 103 ff., 373 ff.

auch neue nicht einfach erfinden. Welche alternative Struktur also hätte es sein sollen? Es ist deshalb keine Frage: die frühen Gesellschaften wurden und werden von der Zivilisation der westlichen Welt überrannt, nur liegen ihre Strukturen in der Linie der Entwicklung, aus der auch die westliche Zivilisation hervorgegangen ist.

7 Die frühen Hochkulturen

7.1 Das Organisationsniveau

Das Problem, die historische Entwicklung einsichtig zu machen, liegt darin, diejenigen Entwicklungen zu bestimmen, die auf dem vorfindlichen Niveau der gesellschaftlichen Organisation möglich waren, deren Nutzung aber neue Entwicklungschancen eröffneten.²⁹ Exakt dieser Prozeß hat die Entwicklung von einfachen, hortikulturellen Gesellschaften zu den frühen Hochkulturen möglich gemacht. Denn der Übergang zu agrarischer Produktion hat die Möglichkeit entstehen lassen, Mehrprodukte durch Machtzentren abzuschöpfen. Wo diese neu entstandenen Chancen genutzt wurden, entstand mit ihrer Nutzung ein weiteres Entwicklungspotential: Herrschaft und Staat. Herrschaft entwickelt sich überall dadurch, daß zuvor gebildete Machtzentren sich mit Hilfe einer kriegerischen Organisation nach außen setzen, um zugleich im Innern Herrschaftsstrukturen zu entwickeln. Herrschaft ist Macht qua Organisation. Staat ist die Organisation der Organisation der Macht als Herrschaft. Der mit dem Aufbau der Herrschaft im Innern ermöglichte Zugriff auf die Arbeitskraft der Vielen war in den archaischen Staaten anfangs moderat, weitete sich aber aus und machte eine verstärkte Organisation im Innern der Herrschaft notwendig. Und die setzt weitreichende kognitive Entwicklungspotentiale und reale Entwicklungen frei.

Die Herrschaftsorganisation der archaischen Staaten bewegt allerwärts große Mengen von Menschen: zur Kriegführung, zur Verteidigung, zur Hofhaltung. Das macht Planung notwendig. Weiter zieht die Unterhaltung des Herrschaftsstabes eine Vorratshaltung nach sich, durch die die abgeschöpften Mehrprodukte verwaltet werden. Von dieser Verwaltung ist ein wesentlicher Impetus zur Entwicklung kognitiver Kompetenz ausgegangen.³⁰ Kurz: mit der Entstehung von Staat

29 Die verbreitete Vorstellung, die Entwicklungsdynamik werde von Systemproblemen bestimmt, die durch Lernprozesse evolutiv überwunden würden – so J. Habermas, Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, S. 12 – ist theoretisch nicht begründet und empirisch nicht gedeckt.

30 Bei Habermas und Eder stellt sich der Vorgang umgekehrt dar: Die Staatsentstehung wird dadurch möglich, daß zuvor ein neues Lernniveau erreicht wurde. J. Habermas, Theorie

und Herrschaft erreicht die Menschheit eine neue Steigerung der Organisationskompetenz über die Außenwelt, insbesondere ein neues Organisationsniveau der Gesellschaft.

7.2 Die operationale Kompetenz

Führt man sich die Steigerung der Organisationskompetenz vor Augen, die mit der Ausbildung von Staat und Herrschaft in den frühen Hochkulturen verbunden ist, so ist anzunehmen, daß die Verwaltung der abgeschöpften Mehrprodukte und die Planung der staatlichen Unternehmungen – Kriegszüge mit den damit verbundenen Versorgungsaufgaben sowie Bauten – eine Entwicklung der operationalen Kompetenz in Richtung auf die Ausbildung konkret-operationaler Struktur notwendig werden lassen. Einen Ausdruck dieser Entwicklung finden wir in der Entwicklung der Zahl und der Maßeinheiten.³¹ Für ihre Ausbildung gewinnt die aus der Verwaltung heraus entwickelte Schrift einen zwar nicht meßbaren, gleichwohl aber kaum zu überschätzenden Einfluß. Denn dadurch, daß Gedanken verschriftlicht werden, werden sie wie Objekte darstellbar und manipulierbar. Das gilt um so mehr, als für das frühe Denken die Sache und die Bezeichnung nicht zu trennen sind. Wenn man deshalb mit den Zeichen manipuliert, manipuliert man mit den Sachen. Man muß sich jedoch bewußt bleiben, daß diese Kompetenzen auch nur von denen entwickelt werden, die sie benötigen, also von den Verwaltern, Schreibern etc. Es wäre völlig verfehlt, wollten wir mit der Entwicklung der sozialen Formationen synchron die Entwicklung einer fortgeschritteneren kognitiven Kompetenz für alle Gesellschaftsmitglieder annehmen.

7.3 Die materiale Logik

Die materiale Logik der subjektivistischen Struktur beherrscht das Denken bis zur Neuzeit. Sie macht allerdings in sich Veränderungen durch. Eine haben wir schon kennengelernt: Mit dem Zuwachs an Organisationskompetenz über die Außenwelt wird sie in den Bereichen, in denen die Organisationskompetenz wächst, volitiv entschärft. Auch die Welt der frühen Hochkulturen ist deshalb eine von der sub-

kommunikativen Handelns, Bd. 2, S. 464; K. Eder, *Geschichte als Lernprozeß*, S. 19 ff. Diese Vorstellung ist der Anlage der Theorie als Restbestand der Metaphysik geschuldet. Zur Kritik vgl. K. Holz, *Die historische Konstruktion der Gesellschaft* (Ms.), S. 186 ff.

31 Vgl. P. Damerow, *Individual development and cultural evolution of arithmetical thinking*, S. 125 ff.

jektivischen Logik beherrschte Welt. Zwei Entwicklungen, die sie heraufgeführt haben, verdienen hervorgehoben zu werden: die Ausbildung von weltumgreifenden Kosmologien und die Steigerung der Reflexivität des Subjekts.

7.3.1 Kosmologien

Wir haben die kognitiven Strukturen an ihre Genese gebunden gehalten; und die ist der elementaren Handlungslogik verhaftet. Sie entwickeln sich im Umgang mit den realen Alltagssituationen. Gemeinhin werden jedoch als Geistesgeschichte weniger die Interpretamente alltäglicher Lebenspraxis angesehen, auch wenn niemand sie ausschließen mag, als vielmehr diejenigen, die sich durch die Dimension aufs Ganze der Welt auszeichnen und also ein Moment der Reflexion enthalten, das den Menschen einschließt. Obwohl es Kosmologien in Gestalt von Schöpfungsgeschichten bereits auf dem pristinen Niveau der Sammler und Jäger gibt, ist ihre Blüte die Zeit der frühen Hochkulturen. Für ihr Verständnis liefert unsere historisch-genetische Rekonstruktion den Schlüssel. Denn was werden wir von ihrem strukturellen Aufbau erwarten?

Die Welt als Ganzes kann über keine andere Logik wahrgenommen und interpretiert werden, als die einzelnen Objekte in der Welt auch. Alle Kosmologien sind strukturlogisch über die Handlungslogik aufgebaut. Das ist offenkundig, soweit Kosmologien Kosmogonien in Gestalt von Schöpfungsgeschichten sind. Dabei darf man sich nicht davon irritieren lassen, daß in vielen Schöpfungsgeschichten die Materie schon vorgegeben wird. So heißt es im akkadisch-babylonischen *Enuma elish*³²: Am Anfang, als Himmel und Erde noch nicht getrennt waren; beide, Himmel und Erde, waren also schon da. Allein, nicht nur hatten die frühen Gesellschaften das Problem des Anfangs nicht, in der zweistelligen Relationslogik geht der Weg des Denkens immer vom Vorfindlichen zum Ursprung; in letzterem wird deshalb immer hineingenommen, was sich als seiend erweist. Worum es geht, und zwar existentiell, ist die Ordnung der Welt. Und die ist strukturell auf die Folie der Handlungslogik gespannt. Nicht nur die Schöpfungsgeschichten, alles mythische Denken ist handlungslogisch organisiert.³³

32 A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, S. 18.

33 Vgl. G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, S. 128 ff.

7.3.2 Die gesteigerte Reflexivität des Subjekts

Auch das zweite Moment, das der Reflexion, ist eine Konsequenz einer im weitesten Sinne handlungslogisch angelegten Geistesgeschichte. Kosmologien, die das Ganze der Welt thematisch werden lassen, haben ihren Grund in Grenzüberschreitungen. Das darf wörtlich verstanden werden. Herrschaft ist expansiv; sie überschreitet die Grenzen des eigenen Siedlungsraumes und läßt dadurch allererst einen Begriff von Welt entstehen, der die Grenze des eigenen Siedlungshorizontes überschreitet. Das Moment einer gesteigerten Reflexivität ist an den Herrschaftsgewinn, also an die Steigerung der Handlungs- und Organisationskompetenz gebunden. Jede Steigerung der Organisationskompetenz bringt das Subjekt in eine entschiedenere Gegenlage zur Welt. Aus ihr heraus werden die Interpretamente und Kosmologien geschaffen. Dabei steht keine andere Logik zur Verfügung als die, die als pristine Logik der Welt ausgebildet wurde, die subjektivische also. Hinzu kommt, daß die Steigerung der Handlungskompetenz der historischen Akteure auch die Agentien des Geschehens auf der Objektseite stärker personalisiert werden läßt. Die Götter der pristinen Gesellschaften sind okkulte Kräfte und Mächte, subjektivisch in ihrer Struktur, personalisiert in diesen oder jenen Attributen. Die Götter, die mit den Hochkulturen entstehen, sind anfangs Naturgottheiten; mit der Konsolidierung und dem Aufbau von Herrschaft – immerhin ein Jahrtausende währender Prozeß – werden sie jedoch personalisiert und ihrerseits zu Regenten. Mit den frühen Hochkulturen bilden sich deshalb Hochgötter als Schöpfungsgötter aus; und auch für die Bedeutsamkeiten des täglichen Lebens werden personalisierte Götter zuständig.

Die mit dem Gewinn an Handlungs- und Organisationskompetenz verbundene Steigerung der Reflexivität des Subjekts ist wohl der faszinierendste Zug in der Geistesgeschichte der frühen Hochkulturen. Mit ihr nämlich beginnt der Mensch ein Selbstverständnis zu entwickeln, dem zufolge er sich in seiner Handlungsmächtigkeit wahrnimmt und als Kulturwesen gegen die Natur abzusetzen beginnt. Diese Entwicklung ist handlungslogisch voll einsichtig. Sehen wir sie uns genauer an.

Auch die Entwicklung der Subjektivität ist ein Prozeß, der in der frühen Ontogenese beginnt und einzig aus ihr verständlich wird. Der Organismus gewinnt mit der Entwicklung der Handlungskompetenz und dem mit ihr verbundenen Aufbau der Welt eine Distanz ebenso zur Welt wie zu sich selbst. Genetisch ist das Selbstbewußtsein, daran kann nicht der geringste Zweifel bestehen, eine Funktion des Gewinns an Organisationskompetenz im Umgang mit der Welt. Diese zunächst ja nicht weiter aufregende Feststellung ist von exorbitanter Bedeutung für das Verständnis der Entwicklung des Selbstbewußtseins in der Geschichte. Denn wenn es richtig ist, daß die Geschichte auf einer Steigerung der Organisations-

kompetenz beruht, dann ist es auch richtig, daß mit der Steigerung der Organisationskompetenz eine Steigerung der Reflexivität des Subjekts verbunden ist. Das eine ist untrennbar an das andere gekoppelt. Mit jeder Erweiterung seiner Organisationskompetenz distanziert das Subjekt die Welt von sich und sich von ihr; mit jeder Distanzierung gerät es deshalb auch in ein distanzierteres Verhältnis zu sich selbst. Der Prozeß der Dezentrierung, der in jeder Ontogenese beginnt, setzt sich in der Geschichte fort. Ebendeshalb ist die Geschichte notwendig ein Prozeß der Selbstbewußtwerdung des Menschen.³⁴ Die Frage ist allerdings, was Selbstbewußtwerdung heißt. Und diese Frage läßt sich nach allem, was wir zuvor erörtert haben, beantworten.

Der Prozeß der doppelten Distanzierung – zum einen zur Welt, zum anderen seiner selbst – bewirkt, daß das Subjekt sich selbst inmitten der Welt wahrnimmt. Es tritt gleichsam hinter sich, um sich vor sich in den Blickpunkt zu bringen. Mir scheint, daß es keinen treffenderen Begriff dafür gibt als den von Plessner geprägten Begriff der exzentrischen Positionalität.³⁵ Sich inmitten der Welt wahrnehmen heißt einerseits, sich den Strukturen der Welt einordnen. Es heißt aber zugleich, sich in dieser Welt als handlungsmächtig wahrzunehmen, also als abgesetzt von ihr. Exakt diese Steigerungsform ist es, die der Mensch in den frühen Hochkulturen erreicht. Als in der Welt stehend ordnet er sich der Natur ein und weiß sich mit ihr den Göttern unterworfen. Als handlungsmächtig erfährt er sich einer kulturellen Ordnung mächtig, die nicht in gleicher Weise zur Natur gehört wie die übrige Ordnung der Welt. Unter dem Zugriff auf die kulturelle Organisation beginnt der Mensch, seiner Gestaltungsmacht bewußt zu werden und sich aus der Natur herauszudrehen. Es ist das Epos der frühen Hochkulturen, in dem das Bewußtsein der Gestaltungsmächtigkeit des Menschen in der Welt ein erstes Mal in der Geschichte seinen Ausdruck erfährt. Natur und Kultur beginnen sich zu scheiden. Einen kaum überbietbaren Ausdruck hat das Bewußtsein, als Kulturwesen aus der Natur herauszutreten, im Gilgamesch-Epos gefunden.

Der Prozeß, in dem der Mensch sich aus der Natur herausdreht, setzt sich in aller Geschichte fort. Damit entsteht eine Konstellation, die für Jahrtausende das abendländische Bewußtsein bestimmt hat: In seiner geistigen Gestaltungskraft bleibt der Mensch jener Geistigkeit verbunden, von der auch die Welt im Konvergenzpunkt des Absoluten bestimmt wird. Perspektivisch wird die Identität zwischen der Subjektivität des menschlichen Geistes und jener sichtbar, die in der Substanz des Absoluten zusammengefaßt ist.

34 Vgl. G. Dux, *Liebe und Tod im Gilgamesch-Epos*, S. 11 ff.

35 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 363 ff.

8 Die griechische Antike

8.1 Die griechische Antike als Epoche

Die griechische Antike als Epoche anzusehen, der gattungsgeschichtliche Bedeutung zukommt, nimmt sich zunächst ethnozentrisch aus: Andere Kulturen, die der Azteken zum Beispiel, haben vergleichbare Leistungen aufzuweisen. Ich lasse dahingestellt, wieweit diese Kulturen tatsächlich kulturelle Errungenschaften aufzuweisen haben, die nicht nur kulturelle Höchstleistungen darstellen – daran kann kein Zweifel sein – sondern auch einen evolutiven Richtungssinn besitzen, durch den ein höheres Organisationsniveau herbeigeführt wird. Das war in der Antike der Fall. Die griechische Antike führte mit der Entwicklung der Polis ein neues Organisationsniveau in der Geschichte der Gattung herauf. Die Entwicklung der Polis aber setzte Erfahrungen frei, die sich in einem neuen Verständnis von Welt und der Stellung des Menschen in ihr niederschlugen. Ohne die Herausbildung der Polis ist insbesondere die Entstehung der Philosophie nicht denkbar. Wir sehen uns deshalb zunächst genauer an, was in der Ausbildung der Polis evolutiv bahnbrechend war.

Die Ausbildung der Polis ist eng verbunden mit den Machtkämpfen, in denen sich die freien Bauern gegen die Verschuldung bei den Großen und ihre schließliche Versklavung durch sie zur Wehr setzten. Einen ersten Höhepunkt erreichte dieser Kampf mit der Einsetzung Solons und den durch ihn bewirkten Reformen. Sie waren, wenn wir den Quellen folgen, mit der Ausarbeitung einer Verfassung verbunden. In diesem Zusammenspiel zwischen Reformen und Verfassung liegt das eigentlich historische Geschehen. Denn mit ihr wurde ein Prozeß eingeleitet, der zur Entstehung der Politik führte.³⁶ Dabei gewinnt Politik einen prägnanten Gehalt: Sie ist die Etablierung eines politischen Systems zur Bewältigung sozialer Konflikte. Im Horizont der historischen Entwicklung wird damit ein neues Organisationsniveau der Gesellschaft sichtbar: Erstmals in der Geschichte werden die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht einfach als Folge von Herrschaft und Herrschaftspotentialen gestaltet, vielmehr die gesellschaftliche Organisation eigens zum Objekt gestalterischer Kompetenzen gemacht.

Die Solonsche Verfassung knüpfte an die bestehende Machtverfassung an; sie gab ihr lediglich Organe.³⁷ In der Neugestaltung der politischen Machtverteilung führte sie deshalb nicht eben weit. Allein, das Verfahren war eingeschlagen, das zukunftsweisend war. Kleisthenes schuf in der komplexen Organisation

36 Zur Ausbildung der griechischen Politik vgl. Chr. Meier, Die Entstehung des Begriffs ›Demokratie‹; ders., Die Entstehung des Politischen bei den Griechen.

37 Vgl. C. Hignett, A History of the Athenian Constitution, S. 89 ff.

der Demen, Trittyen, Phylen, im Rat und in der Volksversammlung eine Verfassungsorganisation, die eigens darauf abzielte, qua Organisation die bestehenden Gewalten zu durchkreuzen. Gewiß, auch er vermochte die Macht des Adels nicht zu brechen. Aber er schuf Organisationsformen, durch die sie paralysiert wurde.³⁸ Von ihr führte ein direkter Weg zur Ausbildung der Polis als Demokratie unter Perikles.

Es ist hier nicht der Ort, diese Entwicklung im einzelnen zu verfolgen. Darüber gibt es überdies eine umfangreiche Literatur. Worauf es in unserem Zusammenhang ankommt, habe ich deutlich gemacht: Mit der Ausbildung der Polis wurde ein weiteres Niveau der Gattungsgeschichte erklommen. Die erneute Steigerung der Organisationskompetenz findet ihren sozialstrukturellen Niederschlag darin, daß Politik eigens als eine ausdifferenzierte Organisation der Gesellschaft geschaffen wird. Es sind Anfänge, gewiß. Die politische Regelungsmaterie der politischen Organe ist begrenzt. Unter agrarischen Produktionsbedingungen bleiben die gesellschaftlichen Organisationseinheiten – die *oikoi* – vorstaatlich. Entscheidend jedoch ist, daß in der Polis das Bewußtsein der Verfügbarkeit der sozialen Lebensform auf ein neues Niveau geführt wird.

8.2 Die Entwicklung der formal-operationalen Kompetenz

Wenn eine evolutive Theorie der Geistesgeschichte, die wir zunächst an der Entwicklung der operationalen Kompetenz festmachen, für die pristinen Gesellschaften der Sammler und Jäger, für die hortikulturellen Gesellschaften und vielleicht noch für die frühen Hochkulturen auf eine gewisse Toleranz rechnen kann, mit der Unterstellung der griechischen Antike unter diese Entwicklung beginnt die Häresie. Resümieren wir deshalb noch einmal den Gang der Reflexion, um deutlich zu machen, daß, wenn man sich einmal auf eine evolutive Perspektive eingelassen hat, sie unwiderstehlich wird und vor der Antike nicht nur nicht Halt macht, vielmehr sie allererst in ihrer überragenden gattungsgeschichtlichen Bedeutsamkeit verständlich werden läßt.

Wenn es richtig ist, daß sich in jeder Ontogenese zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften universale, und zwar operationale wie kategoriale Strukturen ausgebildet haben, dann wird man für die Griechen keine Ausnahme machen können. Wer immer die Heroen des Geistes gewesen sein mögen, sie waren einmal Kinder und haben die Entwicklung der kognitiven Strukturen wie jedes andere Kind aus der kulturellen Null-Lage begonnen und über die frühen ontogenetischen Entwicklungsstadien fortgeführt. Auch Aristoteles war einmal Kind; und

38 Grundlegend J. Martin, Von Kleisthenes zu Ephialtes, S. 12 ff.

er dachte nicht in irgendwelchen kindlichen Strukturen, die den Griechen eigentümlich waren oder die früh schon seinem Genius entstammten. Das alles sind abstruse Vorstellungen. Aristoteles dachte als Kind exakt in den Strukturen, in denen alle Kinder zu denken beginnen. Und für ihn stellt sich wie für alle anderen in der Gesellschaft, in der er lebte, die Frage, wie weit er in der Entwicklung dieser operationalen Strukturen fortschritt.

Nehmen wir an, die frühen Hochkulturen auf griechischem Boden, die minoische und die mykenische, hätten für eine intellektuelle Elite wie andere Hochkulturen auch die Operationalität in Richtung einer konkret-operationalen Kompetenz weiterentwickelt. Das gleiche hätten die anderen Hochkulturen des Mittelmeerraumes getan, so daß dieses Kulturgut verfügbar war. Dann hätte sich für nachgeborene Griechen, sofern sie nur der Schicht angehörten, die sich eine formale Bildung leisten konnte, die Möglichkeit geboten, die operationale Kompetenz bis zum Niveau der formalen Operationen weiterzuentwickeln. Der Schritt von der konkret-operationalen zur formal-operationalen Kompetenz ist einsichtig. Konkrete Operationen, wie Piaget sie versteht, haben die algebraischen Operationen bis zur mathematischen Gruppe systematisiert; konkret sind sie darin, daß sie der praktischen Vorstellung verhaftet bleiben. Es bedurfte deshalb lediglich der Ausdifferenzierung einer Gruppe von Intellektuellen, die sich die Reflexion der Welt zum Beruf machten, um die Entwicklung von der konkret-operationalen zur formal-operationalen Kompetenz voranzutreiben. Exakt das können wir in der griechischen Antike feststellen. Wir müssen deshalb davon ausgehen, daß zur Zeit der Klassik von Denkern wie Aristoteles eine formal-operationale Kompetenz besessen wurde. Wie wenig selbstverständlich diese Annahme ist, zeigt sich daran, daß die Schwierigkeiten, diese Operationalität zu entwickeln, an der Erörterung des Zahl- wie des Zeitbegriffes bei Aristoteles noch deutlich sichtbar werden. Man sieht geradezu die Mühe, die der Weltgeist hatte, sich mit diesen Strukturen zu versehen. – Es versteht sich: Auch für die Antike wie für das nachfolgende Mittelalter gilt, daß die formaloperationalen Kompetenzen keineswegs universal waren. Wirklich universal wurden sie erst mit der allgemeinen Schulbildung.

8.3 Die materiale Logik und die Philosophie

Der Zuwachs an Organisationskompetenz in der Geschichte ist überall zuvörderst ein Zuwachs an Organisationskompetenz über die Sozialwelt. Er vor allem löst die Entwicklung der Kognition aus. Das gilt, wie wir gesehen haben, auch für die griechische Antike, die wir aus eben diesem Grunde als eine eigene Epoche in der Geschichte der Gattung angesehen haben. Die mit der sozialen Entwicklung verbundene Ausdifferenzierung eines Standes der Intellektuellen läßt sie in eine ent-

schiedener gewordene Gegenlage zur Welt geraten, die sie nach deren Einheit fragen läßt. Philosophie ist die Bestimmung der Einheit. Das nun geschieht auf eine strukturlogisch vorgezeichnete Weise. Die Einheit der Welt ist die Einheit ihrer Strukturen. Die Philosophie sieht sich deshalb seit ihren Anfängen damit befaßt, dem Wissen von der Welt auf den Grund zu gehen. Der Welt auf den Grund gehen aber heißt, die Welt in den Strukturen, über die sie gegründet ist, ins Bewußtsein zu heben. Wir wissen: Alle materialen kognitiven Strukturen sind in ihrer pristinen Form an die Handlungslogik gebunden. Die griechische Philosophie läßt sich deshalb nur verstehen, wenn man die subjektivistische Struktur erfaßt, über die die Thematisierungen der Welt erfolgen. Die Problemlage schon, mit der sich die griechischen Denker konfrontiert sahen, läßt sich anders gar nicht verstehen. Ich suche die materiale Logik, auf die die griechische Philosophie wie jede andere festgelegt ist, an zwei Texten zu exemplifizieren – und mehr als Exempel können es nicht sein –, die strukturell beide für ihre Zeit als repräsentativ gelten können. Das eine entstammt den Vorsokratikern, das andere der Klassik.

8.3.1 Das Problem von Sein und Werden (Parmenides)

Eines der überragenden Zeugnisse vorsokratischen Denkens ist das Lehrgedicht Parmenides' *Über die Natur*. Es ist zugleich eines der scharfsinnigsten Dokumente frühen philosophischen Denkens, in dem die pristine Logik thematisch wird.³⁹ Parmenides erörtert in dem Gedicht das Problem von Sein und Nichtsein, das zugleich das Problem von Sein und Werden ist. Schon die Frage, wodurch dieses Problem überhaupt entsteht, läßt sich nur beantworten, wenn man die pristine Struktur der Erklärung: die Handlungslogik ins Auge faßt. In ihr nämlich geht bis zur Antike alles Geschehen aus der Subjektivität des Ursprungs hervor. Im Ursprung ist die absolute Ruhe und die absolute Bewegung vereint. Dafür gab es spekulative Begründungen. Diese Einheit wurde problematisch, als die Welt sich unter dem Einfluß der Entstehung der Polis dramatisch zu ändern begann und Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft ein eigenes Gewicht gewannen. Sein- und Nicht-Sein stießen im Werden zusammen. Exakt diese Problematik nimmt Parmenides auf. Und wie löst er sie? Wie kann er sie lösen? Parmenides vergewissert sich der Logik seiner Zeit – und das ist die pristine Handlungslogik, die zur Ursprungslogik ausgestaltet ist – und schließt daran die Konsequenzen an.

39 Ich beziehe mich im folgenden auf meine Studie über Parmenides in: G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, S. 286 ff. Ich greife aber nur einige der Erörterungen auf. Die Auseinandersetzung mit der Literatur muß hier völlig außer Betracht bleiben.

Es gibt ein Proömium, das in seiner theoretischen Bedeutsamkeit bisher viel zu gering eingeschätzt worden ist. Parmenides beginnt nämlich das Gedicht, indem er den Dichter auf dem Weg zu einer Göttin zeigt, die er an ihrem himmlischen Ort schließlich auch erreicht. Der größte Teil der Einsichten, die das Gedicht enthält, stellt sich als die von dieser Göttin (am ehesten Aletheia) verkündete Wahrheit dar. Allein schon die Metaphysik des Weges macht die Strategie der Argumentation deutlich: In der Ursprungslogik geht der Weg der Argumentation vom vorfindlichen Seienden zum Ursprung zurück. Das vorfindliche Seiende ist immer das, was sich in der Auffassung der Alltagswelt als Wirklichkeit darstellt. Exakt diesen Weg nimmt der Dichter. Er führt von dem Meinen der Vielen, der Doxa, zurück zum Absoluten der Wahrheit. Notwendig, strukturlogisch notwendig, findet dieses Absolute seinen Ausdruck im Zuspruch der Göttin.

Nur zwei Wege, lehrt die Göttin, seien denkbar:

»Der eine: daß ist, und daß nicht zu sein unmöglich ist, ist der Weg der Überzeugung, denn die geht mit der Wahrheit. Der andere: daß nicht ist, und daß nicht zu sein richtig ist, der, zeige ich dir, ist ein Pfad, von dem keinerlei Kunde kommt« (2.1–6).

Fragen wir sogleich, wie dieses »daß ist« zu verstehen ist. Denn damit entscheidet sich auch, weshalb »nicht zu sein« unmöglich ist. In der Literatur ist das Problem darin gesehen, zu bestimmen, ob mit dem »daß ist« das Sein oder das Seiende gemeint sei.⁴⁰ Die Frage macht auf dem Grunde der Logik keinen Sinn; das kommt im Text unzweideutig zum Ausdruck. Denn dem »ist« werden all jene Attribute zugeschrieben, die strukturlogisch dem Absoluten zukommen: ungeworden, unvergänglich, ganz, einheitlich, unerschütterlich, unvollendet. Sie gehören zum Sein. Ganz unzweifelhaft aber ist im Text vom Seienden die Rede. Tatsächlich denkt Parmenides das Sein im Seienden. Exakt das entspricht der inneren Struktur der Ursprungslogik. Sie ist eine emanative Logik. Das Sein wird als Ursprung in Differenz zum Seienden gedacht, gleichwohl aber wird das Seiende als dessen Emanation in Identität mit dem Sein verstanden. Auf dem Grunde dieser Logik erhellt schlagartig, weshalb Parmenides sagen kann, »daß ist« sei der einzige Weg. Er belegt ihn, das ist oft festgestellt worden, an keiner Stelle. Das war auch nicht notwendig. Denn »daß ist« gehört zur immer schon mitgeführten Logik, die als Handlungslogik eine Ursprungslogik, als Ursprungslogik eine Substanzlogik ist. »Daß ist« schließt deshalb ebenso die Substantialität des Seins im Ursprung wie des Seins im Seienden ein.

Es sei daran erinnert, daß ich das Lehrgedicht Parmenides' nur deshalb erörtere, um deutlich zu machen, daß die Geistesgeschichte einzig verstanden wer-

40 U. Hölscher, Nachwort zu Parmenides, Vom Wesen des Seienden, S. 77.

den kann, wenn sie (a) aus der Struktur der pristinen Logik verständlich gemacht wird und (b) der Entwicklungsprozeß dieser Logik mitgedacht wird. Ich will diesen Beleg noch an einem weiteren Gedankengang Parmenides' erläutern. Er ist wie die vorhergehenden von äußerster Dichte. Das Fragment drei enthält die inhaltsschwere Aussage:

»Denn dasselbe kann gedacht werden und sein.«

Ich weise zunächst darauf hin, daß die pristine Handlungslogik insofern eine Geistlogik ist, als am Anfang des Handelns immer ein Gedanke steht. Der Ursprung muß mit einem Wort als Geist und Substanz in einem gedacht werden. Exakt an diese Logik knüpft Parmenides an, wenn er feststellt:

»Das Selbige aber ist zu erkennen und zugleich der Grund, weshalb eine Erkenntnis seiend ist. Denn nicht ohne das Seiende, worin eine Aussage ihr Sein hat, wirst du das Erkennen finden« (8.34–36).

Parmenides also läßt die Erkenntnis vom Seienden ausgehen; und er kann und muß das, weil im Seienden der Gedanke des Seins enthalten ist. Die Wahrheit der Dinge ist, wie ich in der erwähnten Studie näher ausgeführt habe, ihre durch ihr Sein bewirkte Unverborgenheit. Auf dem Grund dieser mit äußerster Stringenz explizierten Logik folgt denn auch der Ausschluß des Werdens, den ich hier nicht weiter verfolgen will.

Elementarer als in der spekulativen Beziehung auf das Absolute und dessen verdeckten, aber mitgedachten Attributen stellt sich die Thematisierung der pristinen Logik im Denken Aristoteles' dar. Ich erörtere sie zum einen, weil sie als strukturlogische Vorgabe im strikten Sinn in der Aristoteles-Interpretation nicht gesehen wird, mehr noch, weil sie dort, wo sie aufstößt, in der Physik, geradezu abgewiesen wird. Ich erörtere sie zum andern aber auch, weil sie uns dazu dienen soll, deutlich zu machen, daß Strukturen nicht verfügbar sind und in ihrer Universalität auch einer universalen Entwicklungslogik unterliegen.

8.3.2 Die Objekt- und Ereignisstruktur in der Aristotelischen Physik

Die frühe archaische Welt der Griechen war in ihrer Struktur subjektivisch, wie andere Welten anderwärts auch, voller Götter, Geister und unbestimmter Agenzien. Thales noch soll gesagt haben: Alles ist voll von Göttern. Prägnanter läßt sich die Universalität des subjektivischen Denkens als materiale Logik nicht zum Ausdruck bringen.

Allein, die griechische Welt war schon in archaischer Zeit in hohem Maße der Organisationskompetenz des Menschen unterworfen. Und dieser Zug verstärkte sich in den nachfolgenden Jahrhunderten; es wurde eine intensive Landwirtschaft betrieben. Wir haben den kognitiven Effekt einer derartigen Entwicklung oben zu bestimmen gesucht: die Welt wird in zweistelligen Relationen fixiert; sie wird damit volitiv entschärft; die subjektivistische Struktur selbst bleibt erhalten. Exakt dieser Entwicklungsstand wird in der Aristotelischen Physik reflektiert. Für Aristoteles steht schlechterdings fest, daß die Natur nach dem Muster der menschlichen Handlung organisiert ist und umgekehrt. Im zweiten Buch der *Physik* heißt es:

»Nun decken sich aber... die Struktur des menschlichen Herstellens und die Struktur der Naturproduktion völlig. Das Handeln aber ist final bestimmt« (Physik II, 8, 199a).

Aristoteles reflektiert eigens, ob es nicht möglich sei, in den Naturerklärungen mit der bloßen Notwendigkeit auszukommen und so die Finalität preiszugeben. Für die Figur der Notwendigkeit steht ihm jedoch kein anderes Denkmodell als das der Finalität zur Verfügung. Ohne Annahme einer Finalität ließe sich lediglich blinder Zufall annehmen, also gerade das Gegenteil der Notwendigkeit. Prägnanter läßt sich nicht zum Ausdruck bringen, daß das Denken weiterhin der pristinen Struktur verhaftet blieb. Es war nicht denkbar, sich ihrer zu entledigen. Wie sehr die Aristotelische Physik der unterliegenden subjektivistischen Logik verhaftet blieb und zugleich wie sehr diese Logik zum Problem zu werden begann, läßt sich an einer Figur der Aristotelischen Physik demonstrieren, die seit alters die Aufmerksamkeit der Fachwelt auf sich gezogen hat: die Antiperistasis-These zur Erklärung des Wurfes.

Aristoteles erörtert im IV. Buch der *Physik* eine Frage, die für ihn zu einem Problem geworden war: die Bewegung eines geworfenen Gegenstandes, die auch dann noch fort dauert, wenn die bewegende Kraft – der Arm, der den Gegenstand wirft – nicht mehr auf ihn einwirkt. Fragen wir zunächst, weshalb diese Frage überhaupt ein Problem darstellt. Der Grund liegt nirgends anders als in der pristinen Handlungslogik. Denn für die gilt, daß eine Handlung nur so lange fort dauert, wie der Handelnde die Handlung aufrechterhält, also deren Fortgang auch aktiv bewirkt. Dazu ist beim Wurf der Kontakt mit dem Objekt nötig, denn die Prozeßursache wirkt auf das Prozeßobjekt durch den Kontakt ein.⁴¹ Und eben das ist beim Wurf nicht ohne weiteres ersichtlich, wenn das Objekt die Hand verlassen hat. Aristoteles gibt im IV. Buch eine Antwort, die er später im VIII. Buch ergänzt. Er erklärt:

41 Aristoteles, Physik II, 2, 202a.

»Erfahrungsgemäß bewegen sich Wurfgeschosse weiter, wenn das ihnen den Anstoß Gebende sie auch nicht mehr berührt, (und sie tun dies) entweder infolge von wechselseitigem Sich-Umstellen (von Luftteilen und dem Geschosßkörper), wie einige vortragen, oder infolge davon, daß die einmal angestoßene Luft eine Stoßbewegung weitergibt, die schneller ist als die Bewegung des abgestoßenen (Geschosses), mittels derer es zu seinem angestammten Ort sich hinbewegt.«⁴²

Die Erklärung ist, wie die Kommentare zeigen, Gegenstand vielfältiger Auslegung.⁴³ Ich halte mich an die, die Aristoteles als eigene Mitteilung im VIII. Buch zu erkennen gegeben hat. Danach wird der Gegenstand durch das mit dem Wurf zugleich bewegte Medium, die Luft, auch dann noch vorangetrieben, wenn der Gegenstand die Hand verlassen hat.⁴⁴

Wie kommt Aristoteles zu dieser Erklärung? Ist es ein genialer Einfall? Gewiß, die Erklärung bietet sich nicht von selbst an. Man muß sie suchen. Und nicht alle würden sie finden. Allein, der Einfall ist so genial nicht, daß ihn nicht auch andere gefunden hätten, die einem vergleichbaren Entwicklungsstand im Transformationsprozeß der Logik verhaftet sind. Piaget hat als erster darauf aufmerksam gemacht, daß Genfer Kinder im Alter von etwa zehn Jahren eine ganz ähnliche Erklärung abgeben. Wir haben die Feststellung in einer kulturvergleichenden Untersuchung in mehreren Ländern überprüft. Die Untersuchung ist bislang nicht ausgewertet. Soviel jedoch läßt sich sagen: Allerwärts taucht der Gedanke, es müsse die Luft sein, die den Gegenstand weiterbewege, als Lösungsvorschlag in der einen oder anderen Form auf. Fragen wir deshalb noch einmal, warum? Mir scheint es darauf strukturlogisch nur jene Antwort zu geben, die Aristoteles seinerseits unter dem Zwang der Logik gegeben hat: Alles, was sich bewegt, wird durch etwas bewegt; und es wird dadurch bewegt, daß das Bewegende Kontakt mit dem Bewegten hat. Das einzige aber, was beim Wurf den Kontakt zum bewegten Gegenstand hält, ist das Medium Luft. Das Problem wird von der Logik aufgeworfen; es wird auch von ihr gelöst. Ob die Beweisführung sich in unserem Sinne als stringent erweist, ist ohne Belang. Worum es mir auch in der vorhergehenden Erörterung zu tun ist, ist einzig eines: nachzuweisen, daß auch das philosophische Denken der Antike sich über eine materiale Logik gebildet hat und durch sie auch verstanden werden muß. Insistieren wir also darauf, was wohl für die meisten Philosophen ein Skandalon ist: Aristoteles hat wie alle Menschen in allen Gesellschaften vor ihm und in seiner eigenen Zeit auch die Grundstrukturen der Kognition in

42 Aristoteles, Physik IV, 8, 215a.

43 Ich mache mit Gewinn von einer unveröffentlichten Arbeit von U. Wenzel, Die Entwicklung der Kausalität bis zur Neuzeit, Gebrauch, ohne seiner eigenen Auslegung zu folgen.

44 Aristoteles, Physik VIII, 10, 266b, 267a.

der frühen Kindheit entwickelt. Diese Grundstrukturen sind der Handlungslogik verhaftet. Die Teleologie Aristoteles' in der Physik muß strukturlogisch verstanden werden.⁴⁵ Strukturlogisch ist sie Ausdruck der pristinen Logik der Welt, die inhaltlich ihre ebenso einzigartige wie grandiose Ausprägung erfährt. Die historische Entwicklung, insbesondere die Entwicklung in Griechenland selbst, hat dazu geführt, diese Strukturen über einen frühen Stand hinauszuführen. Das Kausalitätsverständnis insbesondere hat das animistische Stadium beseelter Objekte hinter sich. Insofern hat die philosophische Literatur recht, wenn sie die Annahme, die aristotelische Physik beruhe auf animistischen Vorstellungen, zurückweist. Allein, nicht nur ist die Struktur selbst subjektivisch geblieben, die Aristotelischen Erklärungen geben exakt den Stand in der Entwicklungslogik wieder, der mit der Überwindung des Animismus gewonnen wird: die Kausalität wird volitiv entschärft, Zufall wird denkbar, aber nur, wenn man zuvor schon das teleologische Geschehen mitdenkt. Strukturell, daran kann kein Zweifel sein, wird die Welt weiter handlungslogisch ausgelegt.

Resümee

Es galt, weitreichende Fragen zu verhandeln. Das neuzeitliche Bewußtsein, daß sich der Mensch im Anschluß an eine evolutive Naturgeschichte gebildet hat, die in sich jeder Geistigkeit nach Art menschlicher Lebensführung entsetzt ist, macht es notwendig, diese in sich geistigen und sozio-kulturell geschaffenen Lebensformen als Anschlußorganisation an die evolutiv heraufgeführte anthropologische Verfassung zu verstehen.

Menschliche Lebensformen lassen sich nur über den Gewinn von Wissen ausbilden. Wissen aber ist systemisch strukturiert. Die Frage, wie die Ausbildung kognitiver Strukturen und der Erwerb von Inhaltswissen im Prozeß der Enkulturation möglich wurde, läßt sich nur beantworten, wenn man sich bewußt macht, daß diese Strukturen zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften in der Ontogenese eines jeden Gattungsmitgliedes ausgebildet werden. Konstrukteur ist dabei allemal das nachwachsende Gattungsmitglied selbst. Die anderen sind notwendig,

45 Wie wenig anders mit der Teleologie Aristoteles anzufangen ist, zeigen die bemühten Erörterungen Wielands, sie in ihrer Bedeutung herunterzuspielen, als wären sie ein pudendum. Vgl. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, S. 256 ff. Strukturlogisch will es schlechterdings abwegig scheinen, wenn wohlmeinende Graecisten Aristoteles ein modernes physikalisches und biologisches Verständnis der Natur zu vindizieren suchen und sich hinreißen lassen, festzustellen, erst die moderne Biologie lasse Aristoteles verständlich werden. So W. Kullmann, *Zum Gedanken der Teleologie in der Naturphilosophie des Aristoteles und seiner Beurteilung in der Neuzeit*. Das ist ein grandioser Anachronismus.

um diesen Prozeß zu ermöglichen; sie sind im strikten Sinne Bedingung der Möglichkeit. Einzig durch die Subjekte als Akteure läßt sich die Geistesgeschichte rekonstruktiv verstehen. Eine Systemtheorie, die die wirklichen Akteure eliminiert und das soziale System zum Quasi-Subjekt macht, wird mit Blindheit für das Verständnis dieser Geschichte geschlagen.

Die strategische Einsicht, daß der Enkulturationsprozeß phylogenetisch wie historisch aus der Ontogenese heraus geführt werden muß, läßt den Erwerbsprozeß von Wissen transparent werden. Ontogenetisch nämlich ist die Ausbildung kognitiver Kompetenzen und der Gewinn an Wissen verstrickt in den Prozeß, Handlungskompetenz zu gewinnen. Handlungskompetenz aber läßt sich nur gewinnen, indem der Aufbauprozeß von Welt in Gang gesetzt wird. Dieser Prozeß kann einzig über die Verarbeitung von Erfahrung im Umgang mit einer immer schon präexistenten Realität erfolgen. Die Entwicklung kognitiver Strukturen geht aus der Verarbeitung realer Erfahrungen hervor. Nur so wird verständlich, weshalb der Mensch mit der Außenwelt leben und mit Kulturgegenständen überhaupt hantieren kann. Der radikale Konstruktivismus, der den Bildungsprozeß des Wissens in das in sich geschlossene Innere des Organismus verlegt, ohne jede Mitwirkung der Außenwelt, ist ein Flop.

Die Angewiesenheit des Menschen auf den Erwerbsprozeß des Wissens ist darin radikal, daß er auch die Verfahren, in denen Wissen und Welt gewonnen werden müssen, erst ausbilden muß. Den dabei ausgebildeten Operationen haben wir oben Werkzeugcharakter zugeschrieben. Piaget hat sie für die einzigen Strukturen gehalten. Das ist nicht richtig. Daneben stehen die Kategorien, über die die Außenwelt in ihren basalen Strukturen bestimmt wird. Für beide Arten von Strukturen gilt, daß sie über anfängliche Bedingungen ausgebildet werden, die schlechterdings elementar sind. Ebendeshalb sind die anfänglichen Strukturen universal. Das gilt für gegenwärtige wie für vergangene Gesellschaften in gleicher Weise. Die operationalen Strukturen sind an die Entwicklung einer algebraischen Logik gebunden, die eine Garantie der Effizienz im Umgang mit der vorfindlichen Realität darstellt; die kategorialen Strukturen sind an die Entwicklung der Handlungskompetenz gebunden; sie sind subjektivisch.

Die Herausführung der kognitiven Strukturen aus der Ontogenese ist zugleich die Einführung in die Geschichte des Geistes. Denn die pristinen Gesellschaften müssen ebenso wie alle nachfolgenden irgendwo auf einer virtuellen Linie der historischen Entwicklung gelegen sein, die mit den frühen ontogenetischen Strukturen begonnen hat. Die Geschichte des Geistes stellt deshalb eine Fortführung des ontogenetisch begonnenen Erwerbsprozesses dar. Ontogenetische Phasen und historische Epochen lassen sich deshalb auch nicht einfach einander zuordnen.

So wie im Bildungsprozeß der kognitiven Strukturen zwischen operationalen und kategorialen Strukturen unterschieden werden muß, so auch in der histori-

schen Entwicklung. Die kulturvergleichenden Untersuchungen zeigen ebenso wie die Reinterpretation ethnographischer Berichte, daß pristine Sammler- und Jägergesellschaften keine konkret-operationale Kompetenz auszubilden brauchten, um leben zu können. Auch für einfache agrarische Gesellschaften gilt, daß die Entwicklung in Richtung einer konkret-operationalen Kompetenz fortgeführt, letztere aber nicht voll ausgebildet wird. Eine algebraische Logik ist auf ihrem Stand der gesellschaftlichen Organisation nicht notwendig. Wir werden davon auszugehen haben, daß sich eine konkret-operationale Kompetenz erst unter Bedingungen der frühen Hochkulturen ausgebildet hat und auch hier nur bei denen, deren Organisationskompetenz sich aufgrund ausdifferenzierter Tätigkeiten der Planung weiterentwickelt hat. Eine formal-operationale Kompetenz ist für die griechische Antike nachzuweisen.

Die Entwicklung der operationalen Kompetenz ist eine *Conditio sine qua non* der Geistesgeschichte; aber sie ist ein Vorgang, der sich im Untergrund vollzieht und deshalb der geistesgeschichtlichen Wahrnehmung entzogen geblieben ist. Was wir gemeinhin Geistesgeschichte nennen, ist der Prozeß, in dem sich die Welt selbst darstellt, also in ihren materialen Strukturen, reinterpretiert über ihre materiale Logik. Auf dieser Ebene nun muß die historisch-genetische Theorie der Kognition das Verständnis der Geistesgeschichte schlechterdings revolutionieren. Sie unterstellt sie drei Einsichten, von denen gesagt werden kann, daß sie sich empirisch validieren lassen: (1) Sie erklärt den Bildungsprozeß derjenigen Strukturen, in denen sich die Welt darstellt und in der sie interpretiert wird. Sie führt diese Strukturen aus der Ontogenese heraus. (2) Sie stellt klar, daß diese Welt nicht über unbestimmte Strukturen gebildet wird, vielmehr über prägnante Formierungen, die deshalb universal sind, weil sie über universale Bedingungen in der Ontogenese gebildet werden. (3) Diese Strukturen legen auch die Bedingungen in der Entwicklung der Geistesgeschichte fest. Sie fixieren eine Entwicklungslogik.

Die Konsequenzen dieser Annahme führen notwendig zu einer radikalen Neubegründung der Geistphilosophie. Denn diesen Annahmen zufolge stellt sich (a) Geist als eine Kompetenz dar, die ohne Vorgabe einer Geistigkeit in der Welt in der Ontogenese eines jeden Gattungsmitgliedes vermöge seiner anthropologischen Verfassung entwickelt wird und (b) erweist sich diese Geistigkeit in ihrer inneren Logik einsichtig. Das gilt ebenso für die operationalen wie kategorialen Strukturen, die ihr immanent sind. Diese Logik wird in der Ontogenese entwickelt und in der Geschichte fortgeführt. Die Geistesgeschichte verstehen heißt den immanenten Entwicklungsprozeß dieser Logik rekonstruieren und ihren Umsetzungen in die semantischen Gehalte auf der ausbuchstabierte Ebene der Weltbilder zu folgen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main.
- Aristoteles (1962 ff.), *Werke*, hg. von Grumach, Darmstadt.
- Damerow, Peter (1988), Individual development and cultural evolution of arithmetical thinking, in: Sidney Strauss (Hg.), *Ontogeny, Phylogeny and Historical Development*, Norwood, S. 125–152.
- Dasen, Pierre R. (1977), *Piagetian Psychology. Cross-Cultural Contributions*, New York.
- Dux, Günter (1982), *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*, Frankfurt am Main.
- (1989), *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*, Frankfurt am Main.
- (1992), *Liebe und Tod im Gilgamesch-Epos. Geschichte als Weg zum Selbstbewußtsein des Menschen*, Wien.
- Eder, Klaus (1985), *Geschichte als Lernprozeß*, Frankfurt am Main.
- Eliade, Mircea (³1986), *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses*, Paris; deutsch: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main 1971.
- Hallpike, C. R. (1979), *The Foundations of Primitive Thought*, Oxford.
- Habermas, Jürgen (²1976), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main.
- (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Ffm.
- Heidel, Alexander (²1951), *The Babylonian Genesis. The Story of the Creation*, Chicago.
- Hignett, C. (1952), *A History of the Athenian Constitution*, Oxford.
- Hölscher, Uvo (1969), *Nachwort zu: Parmenides, Vom Wesen des Seienden*, Frankfurt am Main, S. 61–124.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno (1969), *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main.
- Kaiser, Markus (1988), *Individuelle Vergesellschaftung in naturhistorischer Sicht*, Dissertation, Berlin.
- Kullmann, Wolfgang (1991), Zum Gedanken der Teleologie in der Naturphilosophie des Aristoteles und seiner Beurteilung in der Neuzeit, in: Jürgen-Eckardt Pleines (Hg.), *Zum teleologischen Argument in der Philosophie*, Würzburg, S. 150–171.
- Maturana, Humberto R. und Francisco J. Varela (1987), *Der Baum der Erkenntnis*, Bern/München.
- Martin, Jochen (1974), Von Kleisthenes zu Ephialtes, in: *Chiron* 4, S. 5–42.
- Marx, Karl und Friedrich Engels (1969), *Die Deutsche Ideologie*, MEW 3, Berlin, S. 9–530.
- Meier, Christian (³1977), *Entstehung des Begriffs ›Demokratie‹*, Frankfurt am Main.
- (1980), *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main.
- Mukerjee, Alvin (1983), *The Ontogenesis of the Cognitive Structures and their Significance for the Intellectual Cultural History of Mankind*, Dissertation, Freiburg.

- Piaget, Jean (1927), *La causalite physique chez l'enfant*, Paris.
- (1968), *Sprechen und Denken des Kindes*, Düsseldorf.
- (1974), *Biologie und Erkenntnis*, Frankfurt am Main.
- (1975), *Die Entwicklung des Erkennens*, Bd. III, Stuttgart.
- (1975), *Biologische Anpassung und Psychologie der Intelligenz*, Stuttgart.
- (1978), *Das Weltbild des Kindes (1926)*, Stuttgart.
- (1991), *Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde*, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Stuttgart.
- und Rolando García (1989), *Psychogenesis and the History of Science*, New York.
- Plessner, Helmuth (1981–1985), *Gesammelte Schriften*, 10 Bde., Frankfurt am Main.
- Schöfthaler, Traugott und Dietrich Goldschmidt (Hg.) (1984), *Soziale Struktur und Vernunft. Jean Piagets Modell entwickelten Denkens in der Diskussion kulturvergleichender Forschung*, Frankfurt am Main.
- Slocum, Sally (1975), *Woman the gatherer: Male bias in anthropology*, in: Regna R. Reiter (Hg.), *Toward an Anthropology of Women*, New York, S. 37–50.
- Washburn, S. L. und C. S. Lancaster (1979), *The evolution of hunting*, in: Richard B. Lee und Irvén DeVore (Hg.), *Man the Hunter*, New York, S. 293–303.
- Wieland, Wolfgang (1970), *Die aristotelische Physik*, Göttingen.
- Winch, Peter (1967), *Understanding a primitive society*, in: *American Philosophical Quarterly* 1, S. 307–324.



Die Genese der Philosophie in der Geistesgeschichte der Menschheit

Griechische und chinesische Antike im Kulturvergleich

Christopher Hallpike zum 65. Geburtstag zugeeignet

1 Zum Kulturvergleich in historisch-genetischer Perspektivierung

1.1 Gattungsgeschichtliche Perspektivierung

In einer eruditiven Erörterung der Frage, ob es in China einen Durchbruch auf eine Transzendenz des Weltverstehens hin gegeben hat, hat Marc Elvin eine Gegenfrage gestellt: Ist es vernünftig und unserem Geschichtsverständnis dienlich, etwas finden zu wollen, das den großen Kulturen der antiken Welt gemeinsam ist, selbst wenn dieses »Etwas« sich wenig exakt formulieren läßt?¹

Die Frage ist, sehe ich recht, schließlich offen geblieben. Und das aus gutem Grund. Wenn man das historisch Gemeinsame in dem sucht, was in den konkreten Organisationsformen der Gesellschaft oder in den Semantiken der abstrakten Deutungssysteme auf der Weltbildebene artikuliert wird, dann gibt es dieses Gemeinsame entweder nicht oder es ist in einer Weise anämisch, daß es sich nicht lohnt, viel Aufhebens darum zu machen. Sinnvollerweise lassen sich nur die Strukturen vergleichen, über die sich ebenso die Organisation der Gesellschaft wie die des Denkens gebildet hat. Denn historisch-genetisch bilden sich Strukturen über vergleichbare Bedingungen und folgen gemeinsamen Bedingungen der Entwicklung. Bildung und Entwicklung manifestieren sich schließlich in einer veritablen Entwicklungslogik, die durch die Entwicklung der soziokulturellen Da-

1 M. Elvin, Hat es in China einen transzendentalen Durchbruch gegeben?, in: S. N. Eisenstadt, Kulturen der Achsenzeit, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1987, S. 135.

seinsform des Menschen eine universalgeschichtliche Ausprägung erfährt. Das jedenfalls ist der Befund, der sich ergibt, wenn man die Geschichte historisch-genetisch unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne zu rekonstruieren sucht. Ich habe ihn in einer historisch-genetischen Theorie der Kultur eingehend erörtert.² Ich kann mich hier darauf beschränken, die Grundtheoreme der Entwicklungslogik soweit deutlich zu machen, daß ich daran die Erörterung der Genese der Philosophie in der griechischen und chinesischen Antike anschließen kann.

1.2 Das Weltverständnis der Moderne

Wir haben im Verständnis der Moderne die menschliche Daseinsform als Anschlußorganisation an eine evolutive Naturgeschichte kennen gelernt. Die in ihr heraufgeführte anthropologische Verfassung läßt den Menschen die soziokulturellen Organisationsformen seines Daseins konstruktiv selbst entwickeln. Nichts ist so allgemein im Selbstverständnis der Moderne wie das Bewußtsein der Konvergenz der menschlichen Lebensformen auf den Menschen selbst und ihre Konstruktivität. Dieses Verständnis können wir soziologisch präzisieren: *Dem konstruktivistischen Weltverständnis der Moderne zufolge hat sich die Geistigkeit der menschlichen Daseinsform im Anschluß an eine evolutive Naturgeschichte unter dem pragmatischen Interesse, Handlungskompetenz und Welt zu gewinnen, entwickelt. Möglich war das nur vermöge der medialen Organisation im Junktim von Denken und Sprache.*

Der konstruktivistische Zugang zur soziokulturellen Daseinsform des Menschen hat Weiterungen für das historische Verständnis: Wie auch immer man die Geschichte verstehen mag, sie ist die Fortführung dieser Konstruktivität unter jeweils zuvor bereits entstandenen soziokulturellen Organisationsformen. So wie sich phylogenetisch aus der frühen Ontogenese der Gattungsmitglieder heraus die kognitiven, normativen und auch ästhetischen Formen seines Daseins zu entwickeln vermochten, so läßt auch historisch das pragmatische Interesse am Gewinn der Handlungs- und Organisationskompetenz den konstruktiven Prozeß fortsetzen. Die in der Geschichte weiterentwickelten Strukturen der Praxisformen menschlichen Daseins stellen sich als Steigerungsformen der Handlungs- und Organisationskompetenz dar. Verbunden mit ihrer Steigerung ist die Steigerung der kognitiven Kompetenz. So abstrakt die Feststellung scheint, sie gibt eine Strategie an die Hand, wie ein Verständnis der Geschichte zu gewinnen ist: durch eine Rekonstruktion der Entwicklung der Handlungs- und Organisationskompetenz ei-

2 G. Dux, Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten, Weilerswist 2000.

nerseits und ihres systematischen Verbundes mit der Entwicklung der kognitiven, normativen und ästhetischen Strukturen andererseits.

1.3 Der Vorlauf der Praxis vor der Reflexion

Der Schlüssel zum Verständnis der historischen Entwicklung liegt einmal mehr in einer Beobachtung, die wir dem Bildungsprozeß der soziokulturellen Lebensformen in der frühen Ontogenese der Gattungsmitglieder entnehmen können. Dort nehmen sie in allen Gesellschaften ihren Anfang! Der jeweilige pragmatische Kompetenzgewinn wird reflexiv-abstraktiv eingeholt. Die dadurch gewonnene Verfügung über die zuvor gewonnene Kompetenz ist Bedingung ihrer weiteren Entwicklung. Die intrinsische Logik dieses Prozesses: der Vorlauf der Praxis vor der Reflexion, gilt auch für die historische Entwicklung. Auch in ihr wird der Antrieb von der Pragmatik der sozialstrukturellen Entwicklung bestimmt, und auch in ihr folgt die Reflexion nach und treibt eben dadurch den Prozeß voran. *Die Triebkraft der historischen Entwicklung geht, das ist der Schlüssel zu ihrem Verständnis, von der sozialstrukturellen Entwicklung der Gesellschaft aus. Ihre Entwicklung treibt auch die Entwicklung der Kognition in deren eigenen Strukturen (!) voran.*

Die Beobachtung ist für das systematische Verständnis der kognitiven Entwicklung, um die es uns im Kontext unserer Erörterung schließlich geht, aufschlußreich. Kognitive Entwicklungen folgen nicht einem Bildungstrieb, der im Urgrund aller Völker verankert wäre. So hat man die Geistigkeit des Menschen im 19. Jahrhundert und zuweilen auch noch bis ins 20. Jahrhundert verstanden.³ Kognitive Entwicklungen entstehen unter dem Zwang, Erfahrungen verarbeiten zu müssen. Fortsetzen läßt sich deshalb der konstruktive Prozeß über das anfängliche Niveau hinaus nur dadurch, daß er exogen angeschoben wird. Eben das geschieht unter den Bedingungen der sozialstrukturellen Entwicklung der Gesellschaft. Mit jeder sozialstrukturellen Organisation werden Handlungsmöglichkeiten eröffnet, die innovative Prozesse in Gang setzen. Mit jeder innovativen sozialstrukturellen Entwicklung werden jedoch auch Prozesse einer reflektierenden Abstraktion der Verarbeitung der Welt und der Daseinsform des Menschen in ihr freigesetzt. Durch sie haben sich in der Phase der Konsolidierung und Reorganisation jeweils neu strukturierte Weltbilder ausformulieren lassen.

3 Vgl. Friedrich Hölderlin, *Der Gesichtspunkt, aus dem wir das Altertum anzusehen haben*, Werke (Große Stuttgarter Ausgabe), Bd. 4/1, Stuttgart 1946 ff., S. 221 f. Im vergleichbaren Sinne hat auch Helmuth Plessner die Unruhe des Geistes als Grund der historischen Entwicklung verstanden. H. Plessner, *Die Frage nach der conditio humana*, Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1983.

1.4 Den historischen Raum neu vermessen

Das zuvor eröffnete Verständnis für die historische Entwicklung erlaubt es, den historischen Raum neu zu vermessen. Das gilt zunächst für die Sequenz der sozialstrukturellen Formationen. Eben weil sich der historische Prozeß über die Steigerung der Handlungs- und Organisationskompetenz in der Gesellschaft vollzieht, lassen sich in der Abfolge der Strukturen unterschiedliche Entwicklungsniveaus der Gesellschaften unterscheiden, die sich in einer unumkehrbaren Zeitfolge ihrer Strukturen gebildet haben.⁴ In der Abfolge der gesellschaftlichen Strukturen von den frühen Gesellschaften auf dem Subsistenzniveau des Sammelns und Jagens über die einfachen Ackerbauern zu den daran anschließenden archaischen Gesellschaften gewinnen die letzteren eine herausragende Bedeutung. Der Grund liegt in der außerordentlichen Steigerung der Handlungs- und Organisationskompetenz, die in diesen Gesellschaften durch die Ausbildung von Herrschaft und Staat möglich wird. Unter der Organisation von Herrschaft wird die Arbeitskraft der vielen zusammengefaßt und in den Dienst von Zielen gestellt, die auch nur durch eine organisatorische Zusammenfassung erreicht werden können: Kriege werden geführt, Städte und Regionen werden erobert, Paläste und Tempel zuvor nicht gekannten Ausmaßes werden gebaut, Bewässerungen werden in einem Umfang angelegt, wie es vordem nicht möglich war. Bewegende Kraft war überall die Akkumulation von Macht und ihre Umsetzung in die Organisation von Herrschaft.

Man kann die Ausbildung von Staat und Herrschaft als die Katastrophe der Menschheit verstehen. Die Opfer, die sie gefordert hat, lassen sich nicht ermessen. Unumgänglich ist jedoch festzustellen, daß die archaischen Formen von Herrschaft und Staat durch die eigens organisierten Potentiale der Macht in jenen Gesellschaften, in denen es, wie in Sumer, Akkad, Babylon, in Ägypten, China und Indien, gelungen ist, eine langdauernde Herrschaftsorganisation zu entwickeln, einen mächtigen Schub in der kognitiven Entwicklung bewirkt haben. Auf der Weltbildebene finden wir in diesen Gesellschaften deshalb die ersten großen Deutungssysteme, in denen sich die Welt als ganze darstellt: in Schöpfungsgeschichten wie in Epen. Dauer und Entwicklung der archaischen Zivilisationen haben auch die Entwicklung der abstraktiven Reflexion bewirkt, durch die sich die Menschen die Welt und ihr Dasein in der Welt verständlich zu machen suchten. Es ist dieser Prozeß, der Prozeß einer reflektierenden Abstraktion, der unter der Entwicklung der archaischen Zivilisationen schließlich die Philosophie hat ausbilden lassen.

4 Im Kern hat sich in den Sozialwissenschaften ein Konsens über die Folgeordnung gebildet. Vgl. Walter Goldschmidt, *Man's Way: A Preface to the Understanding of Human Society*, New York 1959; Gerhard Lenski, *Human Societies*, New York 1970, S. 124; Klaus Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1976, S. 14.

1.5 Zur prozessualen Logik in der Geistesgeschichte

Die Vermessung des historischen Raumes unter der gattungsgeschichtlichen Entwicklungsdimension einer Steigerung der Handlungs- und Organisationskompetenz hat eine Perspektive historischen Verstehens auch der kognitiven Entwicklung eröffnet, die andernfalls verschlossen bliebe. *Wir verstehen die Geschichte des Geistes als die Fortsetzung eines Erwerbsprozesses von Wissen, der mit dem Übergang von der Natur- in die Kulturgeschichte begonnen hat.* Auf die Spur einer Entwicklungslogik in diesem Prozeß werden wir durch die Analyse des ontogenetischen Erwerbsprozesses von Wissen und seiner Entwicklung gesetzt. So wie ontogenetisch der Erwerb von Wissen durch die Steigerung der Handlungskompetenz vorangetrieben wird, so werden auch historisch unter der Entwicklung der sozialstrukturellen Verfassung der Gesellschaft die Erwerbsprozesse des Wissens fortgesetzt. Die Anforderungen der Praxis übersetzen sich in die Anforderungen an das Denken, und die setzen eine Reflexivität frei, durch die sich die kognitiven Strukturen weiter entwickeln. Aus der Entwicklungslogik dieses Prozesses entwickelt sich die Philosophie ebenso in den Strukturen wie in den Inhalten des von ihr aufbereiteten Wissens. Wir müssen die Entwicklungslogik des Geistes deshalb genauer erörtern.

Der Entwicklungsprozeß der Kognition läßt sich in der Entwicklungslinie zweier Strukturen verfolgen: zum einen der operationalen Kompetenz logisch-algebraischen Denkens. Ohne dessen gleichsam instrumentale Weiterentwicklung hätte sich weder die Handlungskompetenz effektuieren, noch die Welt in systematischeren Formen erkennen und eben dadurch auch beherrschen lassen. Die andere Entwicklungslinie ist die der kategorialen Strukturen, in denen sich die Objekte und Ereignisse in der Welt darstellen.⁵ Grundlegend für sie ist die Kategorie der Kausalität. Mit der Erklärung dafür, wie etwas in der Welt bewirkt wird, wird eine Struktur fixiert, in der sich die der Welt immanente Dynamik darstellt. In ihr manifestiert sich deshalb, was man als die materiale Logik des Weltverstehens bezeichnen kann. Materiale Logik will sagen: Indem wir mit der Kausalität der Prozessualität der Welt ein Schema unterlegen, bestimmen wir, wie es zugeht in der Welt. Die materiale Logik bestimmt deshalb auch, wie sich die Welt auf der reflexiv-abstraktiven Ebene der Weltbilder darstellt.⁶

Die anfängliche materiale Logik der Welt entstammt der Struktur der Handlung. Dinge werden ihrer Struktur nach wie Subjekte, Ereignisse ihrer Struktur nach wie Handlungen verstanden. Der Grund für die Entwicklung einer subjek-

5 Zur Unterscheidung der operationalen von den kategorialen Strukturen des Denkens vgl. G. Dux, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 262 ff.

6 Eingehend ebd., S. 115 ff.

tivischen Struktur als der materialen Logik ist für ein historisch-genetisches Verständnis einsichtig⁷: Die Grundstrukturen der Kognition bilden sich in der frühen Ontogenese eines jeden Gattungsmitgliedes in der Interaktion mit der Außenwelt. In der aber sind die immer schon kompetenteren sozialen Anderen die schlechterdings dominanten Objekte; ebenso sind ihre Zuhandlungen die schlechterdings dominanten Ereignisse im Erwerbsprozeß der soziokulturellen Kompetenzen. Eben weil das so ist, weil die Welt konstruktiv über Erfahrungen in der Interaktion mit der Außenwelt gewonnen werden muß, wird die Interaktion mit den immer schon kompetenteren Anderen des sozialen Umfeldes, strukturbestimmend auch für das Verständnis der Natur. Die Struktur der Handlung wird als operanter Mechanismus genutzt, durch den alle Objekte und Ereignisse in der Welt aufgebaut und hernach interpretativ wahrgenommen werden. Die subjektivische Logik, die sich über dieser Struktur bildet, kennt in ihrer interpretativen Umsetzung im Verständnis der Welt ein höchst signifikantes Verfahren. Diese Logik ist zweistellig-relational. Sie erklärt etwas dadurch, daß sie das Geschehen von einem Grund als Agens ausgehen läßt und das Explikandum, das, was in der Welt vorgefunden wird oder geschieht, emanativ von ihm bewirkt sieht. Tatsächlich läuft das explikative Verfahren umgekehrt: Man geht vom Explikandum aus, führt es in den Ursprung als bewirkendem Agens zurück, und läßt es sich emanativ aus ihm heraussetzen. Zwischen Agens und Welt besteht in dieser Logik ein Verhältnis der (Teil-) Identität.

Die subjektivische Logik des Weltverständnisses hat die ganze hinter uns liegende Geschichte bestimmt. Sie war bis zur Neuzeit sowohl auf der Praxisebene als auch auf der reflexiv-abstraktiven Ebene der Weltbilder die schlechterdings dominante Struktur der Erklärung. Durch sie werden auch die Deutungssysteme bestimmt, die sich mit der Ausbildung von Herrschaft und Staat in den archaischen Gesellschaften bilden und unter dem Zuwachs an Organisationskompetenz die Welt als ganze thematisch machen. Gänzlich ungebrochen stellt sich die Welt in der frühen Phase der Ausbildung von Herrschaft und Staat in der Struktur der Handlung dar. Allerwärts bilden sich mit der reflexiv-abstraktiven Thematisierung der Welt Kosmogonien und Kosmologien aus, die an die offen anthropomorphe Form der Handlungsstruktur gebunden sind. Allerwärts läßt die genetische Struktur der Erklärung, wie sie der anfänglichen Handlungslogik eigen ist, die Welt auf Hoch- und Schöpfungsgötter konvergieren. Sie stellen sich in jenen Gestaltungen der Welt dar, die als sichtbare Organisation der Materie vorgefunden werden: inkarniert in Himmel und Erde, Land und Meer, Sonne und Mond. Das Interesse an den Kosmogonien, die daraus hervorgehen, richtet sich kaum

7 Vgl. G. Dux, Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes, in: ders./Ulrich Wenzel (Hg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte*, Frankfurt a. M. 1994, S. 173–224.

einmal auf die Schöpfung der Materie, vielmehr auf deren Ordnung. Eben deshalb auch tritt in den Urgestalten nicht das materiale Element, sondern das subjektivische der Schöpferkraft in den Vordergrund. Durch sie gewinnen die Urmächte eine anthropomorphe Form. Es sind höchst eigenartige Gestalten, die auf diese Weise in Ägypten ebenso wie in Mesopotamien als Naturgottheiten entstehen. Auch in China der Shang-Zeit kannte man einen Schöpfer der Dinge: *Di*.⁸ Auch er trug als oberster Gott deutlich personale Züge. Als sich in der Zhou-Zeit *Tian* mit *Di* in synkretistischer Weise verband, sah man in ihm zwar den Himmel, aber eben den Himmel in der Struktur einer subjektivischen Macht.⁹ Es ist dieses subjektivische, im Akt der Schöpfung sich manifestierende Moment, das Schöpfungsgöttern einen Anflug von Transzendenz verleiht.

Die Welt hat sich unter dem Zugriff der Herrschaft, wenn sie nur lange genug dauerte, nachhaltig verändert. Auf der Praxisebene vollzieht sich der Gewinn des Wissens zum einen in der Entwicklung der operationalen Kompetenz, i. e. des logisch-algebraischen Denkens. Die Herrschaftsorganisation macht zur Versorgung des Hofes wie zur Kriegführung die Entwicklung einer Logistik notwendig, die ohne die gleichzeitige Entwicklung einer operationalen Kompetenz nicht möglich wäre. Die Entwicklung des Wissens stellt sich zum andern aber im Erwerb des materialen Wissens im Umgang mit der Natur wie mit der Sozialwelt dar. Überall richtet sich das Interesse der Herrschaft auf die Intensivierung der Landwirtschaft. Vor allem aber wird technologisches Wissen unter den Anforderungen der Herrschaftsorganisation gewonnen. Damit aber setzt sich ein Prozeß in Bewegung, der die Welt nachhaltig verändern sollte. Die innere Logik dieses Prozesses läßt sich auf dem Hintergrund unseres Wissens um die handlungslogische Strukturierung des frühen Denkens unzweideutig bestimmen: Wenn überhaupt etwas geschehen soll, das strukturell von Bedeutung ist, kann es nur dadurch geschehen, daß an die Stelle subjektivischer Deutungsmuster relationale Verknüpfungen in Form von Regel- resp. Gesetzeswissen treten. Der technologische Zugewinn ist in diesen Gesellschaften noch ganz an eine handwerkliche Form der Praxisgestaltung gebunden.¹⁰ Es ist dieser Prozeß, in dem die archaische Welt zugleich dezentrierter und säkularer wird. Dezentrierter will sagen: Subjekt und Welt rücken dadurch auseinander, daß die Welt verfügbarer wird; sie wird in ungleich stärkerem Maße als auf dem Organisationsniveau einfacher agrarischer Gesellschaften zum Objekt

8 Siehe Tsung-Tung Chang, *Metaphysik, Erkenntnis und praktische Philosophie im Chuang Tzu*, Frankfurt a. M. 1982, S. 7 ff. Eingehend zur Konzeption des Himmels Heiner Roetz, *Mensch und Natur im alten China*, Frankfurt am Main 1984, S. 118 ff.

9 M. Elvin, *Hat es in China einen transzendentalen Durchbruch gegeben?*, S. 137.

10 Wenn es richtig ist, daß China im ausgehenden Mittelalter im Vergleich zu Europa in Führung gehen konnte, so auf der Grundlage dieser vorwissenschaftlichen Form des Wissens. Vgl. Joseph Needham, *Wissenschaft und Zivilisation in China*, Frankfurt a. M. 1988, S. 10.

der Organisationsmacht des Menschen. Die Welt rückt dabei in eine entschiedene Gegenlage zum Subjekt, das sie zu unterwerfen versteht. Schon in einfachen agrarischen Gesellschaften bildet sich ein Bewußtsein, auf den Erwerb von Machtressourcen in der Gesellschaft hinarbeiten und die Ordnung der Gesellschaft bestimmen zu können. Jetzt, unter dem Ausbau der Herrschaft, entwickelt sich ein erstes Bewußtsein der Machbarkeit der gesellschaftlichen Ordnung, auch wenn es noch in die Praxis eingebunden ist und noch nicht in reflexiver Form erscheint.

Die Dezentrierung bewirkt zugleich einen Prozeß der Säkularisierung. Säkularisierung will sagen: Mit der Relationierung des Wissens in situativen Bezügen und seiner Thematisierung beginnt ein Prozeß, in dem das Geschehen in der Welt von den subjektivistischen Mächten abgezogen wird.¹¹ Es erübrigt sich, auf eine subjektivistische Macht zurückzugreifen, wenn man weiß, daß etwas regelhaft geschieht. Und es erübrigt sich erst recht, wenn man diese Bezüge selbst herzustellen vermag. In diesem Prozeß wird die Welt autarker, auch wenn sie noch weit entfernt davon ist, aus der göttlichen Schöpfermacht entlassen zu werden. Je autarker aber die Welt wird, desto abständiger werden die Schöpfungsgötter.¹² Transzendenz und Säkularisierung sind systematisch aneinander gekoppelt und verstärken sich gegenseitig. Tendenziell setzt sich diese Konstellation aus jeder Form der Herrschaftsentwicklung heraus, wenn sie nur lange genug dauert. Allerwärts setzt Herrschaft einen Prozeß der reflexiv-abstraktiven Thematisierung der Logik frei.¹³ Aus ihm heraus hat sich die Philosophie entwickelt. In Griechenland ist dieser Prozeß in eins gegangen mit der Entwicklung einer ganz einzigartigen sozialstrukturellen Verfassung: der antiken Form der Demokratie. Vergleichbare Prozesse reflektierender Abstraktion und der daran gebundenen Entstehung der Philosophie waren jedoch auch in China unter einer kontinuierenden Herrschaftsverfassung möglich.

-
- 11 In eben diesem Sinne wird der Begriff der Säkularisierung auch in der historischen Literatur verwandt. Vgl. Sally C. Humphreys, Die Dynamik des griechischen Durchbruchs: Der Dialog zwischen Philosophie und Religion, in: S. N. Eisenstadt (Hg.), Kulturen der Achsenzeit, S. 128–160; G. E. R. Lloyd, Magic, Reason and Experiences. Studies in the Origion and Development of Green Science, Cambridge 1979.
 - 12 Es ist diese geistesgeschichtliche Konstellation, die in der sogenannten Achsenzeit ihren Ausdruck findet. Schöpfungsgötter rücken einer in sich autarker und säkularer werden Welt vor. Aufgebracht hat das Konzept der Achsenzeit bekanntlich Karl Jaspers. Vgl. K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Zürich 1949. Neuerlich hat S. N. Eisenstadt eine ganze Schar von Gelehrten damit befaßt. Vgl. S. N. Eisenstadt (Hg.), Kulturen der Achsenzeit, 2 Bde.
 - 13 George Buccellati, Wisdom and Not: The Case of Mesopotamia, in: JAOS 101, S. 34–47, hat ihn als *second degree reflection* bezeichnet.

2 Die Entstehung der Philosophie im antiken Griechenland. Die Entdeckung der Medialität

2.1 Die sozialstrukturellen Bedingungen

Die griechische Geschichte wird von der sozialstrukturellen Verfassung der Polis bestimmt; deren Entwicklung ist an die Siedlungsgeschichte rückgebunden. Die ist allerdings für uns nur noch in Resten erkennbar. Nach dem Zusammenbruch der mykenischen Palastkultur erhalten sich einige der Grundherrschaften als Überreste der alten Herrschaftsverfassung, so in Athen¹⁴, andere bilden sich neu. In der dunklen Periode der griechischen Geschichte bildet sich allerorts eine Adelsgesellschaft, in der Adel und freie Bauern getrennt, aber auf engem Raum beieinander wohnen. Die Grundherrschaften werden von Königen, *basileis*, eher bewirtschaftet als regiert. Man konnte Könige beim Pflügen treffen oder ihre Bettstatt bauen sehen. Die Ilias läßt erkennen, daß es im 8. und 7. Jahrhundert unter den Adligen eine Rangfolge gab, jedoch ohne daß einer eine Herrschaft über die anderen hätte erringen können. Von einem Königtum, wie es aus der Vergangenheit berichtet wird, ist nichts mehr ersichtlich.¹⁵ Wenn man sich fragt, wie sich aus einer agrarischen Verfassung dieses Zuschnitts eine Gesellschaft bilden konnte, die, wie Athen, über die doch sehr begrenzten Grundherrschaften hinausreichte, so wird man den Grund vor allem darin sehen, daß der Adel stadsässig war. Und das sollte außerordentlich folgenreich werden. Denn dadurch kamen Mechanismen der Herrschaftsverfassung einer agrarischen Gesellschaft ins Spiel, die in Athen einen Anteil an der Entwicklung der Polis zur Demokratie hatten.

Agrarische Produktionsformen zeichnen sich dadurch aus, daß sie die Möglichkeit eröffnen, auf die Akkumulation von Macht in der Gesellschaft eigens hinzuarbeiten. Mehr Land in Arbeit zu nehmen und mit mehr Arbeitskräften zu bewirtschaften, ist das Verfahren der Wahl. In der griechischen Gesellschaft hat sich aus dieser Verfassung heraus eine gesellschaftliche Struktur entwickelt, die einen ausgeprägt agonalen Charakter aufweist. Er fand im sportlichen wie künstlerischen Wettkampf seinen schönsten Ausdruck. Die olympischen Spiele waren ihr Niederschlag. Die innere Dynamik der Machtverfassung schlägt sich in den Poleis, wie sie sich seit dem achten Jahrhundert entwickeln¹⁶, in zwei Prozessen nie-

14 Vgl. Karl-Wilhelm Welwei, Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Großpolis, Darmstadt 1992, S. 65 ff.

15 Zur Figur des Königs in der Frühzeit der griechischen Geschichte vgl. Robert Drews, *Basileus. The Evidence for Kingship in Geometric Greece*, New Haven 1983.

16 Zur Frage, wann sich die Poleis entwickeln vgl. John K. Davies, *The »Origins« of the Greek Polis*, in: Lynette G. Michell/P.J. Rhodes (Hg.), *The Development of the Greek Polis in Archaic Greece*, London 1997, S. 24–38.

der, die sich durch die Jahrhunderte ziehen: im Konkurrenzkampf zwischen den Adligen und in der Unterdrückung der freien Bauern.¹⁷ Beide Entwicklungen sind ersichtlich dadurch verbunden, daß die Unterjochung der Bauern das geeignete Mittel ist, um die Macht der Adligen zu erhöhen.¹⁸ Beide zusammen bewirken in Athen Perturbationen der gesellschaftlichen Ordnung, die schließlich den Weg in die Verfassung öffnen.

2.2 Der Weg in die Verfassung

Agrarische Gesellschaften bieten vielfachen Anlaß, daß einzelne in Abhängigkeit von mächtigeren anderen geraten; Mißernten, Krankheiten, Tod eines der Familienmitglieder sind Beispiele. In Griechenland scheinen die Real-Erbteilungen und das schnelle Bevölkerungswachstum diese Situation seit dem 8. und 7. Jahrhundert noch befördert zu haben. Mit dem Wachstum der Polis wachsen in Athen deshalb auch die Spannungen in ihr. Viele der Bauern sind verschuldet, nicht wenige sind durch die Leihe auf die Person in Schuldknechtschaft geraten, einige ins Ausland geflüchtet. Wenn man deshalb nach einem Grund für die Krise in der athenischen Polis um die Wende zum 6. Jahrhundert fragt, wird man das systemische Zusammentreffen beider sozialstruktureller Prozesse in der Verfassung der athenischen Gesellschaft dafür verantwortlich machen: zum einen den Konkurrenzkampf der Adligen um die Macht und zum andern die Verarmung und Unterjochung der Bauern. Die soziale Problemlage jedenfalls ist es, die in den Solonschen Gedichten, zu der Zeit noch die Form der literarischen Äußerung, in den Vordergrund rückt.¹⁹ Mit Solon, 594 zum Archon gewählt und als Mittler zwischen den Klassen bestellt, beginnt die Entwicklung einer Verfassungsgesetzgebung. An ihrem Anfang stehen die Solonschen Reformgesetze und an ihrem Ende steht die Vollendung der antiken Demokratie unter Perikles. Dazwischen liegt der für die historische Entwicklung entscheidende Akt: die Einrichtung der Phylenverfassung durch Kleisthenes. Im Kontext unserer Erörterung geht es zunächst um die sozialstrukturelle Entwicklung. Denn die findet ihren Niederschlag in einer reflexiven Abstraktion, die zunächst die Verfassungsentwicklung selbst bestimmt, dann aber die Philosophie entstehen läßt.

17 Siehe Walter Donlan, *The relation of power in pre-state and early state polities*, in: ebd., S. 39.

18 Vgl. zum Verhältnis von Adel und Bauern insgesamt Elke Stein-Hölkeskamp, *Adelskultur und Polisgesellschaft. Studium zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart 1989, S. 57–138.

19 Solon, *Dichtungen*. Sämtliche Fragmente, München 1940. Zur Erörterung der Solonschen Reformen vgl. Jochen Bleicken, *Die athenische Demokratie*, Paderborn 1995, S. 19 ff.

Sozialstrukturell sind die Reformgesetze Solons von herausragender Bedeutung. Die wichtigsten: die Befreiung der Bauern von der Schuldenlast (*seisachtheia*), die (wahrscheinliche) Einrichtung eines Rats der 400, die Stärkung der Volksversammlung und die Einführung der Popularklage, haben alle eines zum Ziel: die Stärkung der Bürgerrechte. Im einzelnen sind die Maßnahmen nicht so revolutionär, wie es zunächst den Anschein hat. Das gilt insbesondere für die *seisachtheia*.²⁰ Schuldbefreiungen hat es bereits im 2. Jahrtausend auch im Vorderen Orient in großer Zahl gegeben.²¹ Auch im alten Ägypten waren sie nicht unbekannt. In Israel gehörten sie zu einer Form von Sozialgesetzgebung, die, wie alles Recht, als von Gott eingesetzt verstanden wurde.²² Auch hatte Solon, wie die Ausgestaltung der Verfassung als Timokratie zeigt, keineswegs die Absicht, die soziale Ordnung grundlegend umzugestalten. Es sind traditionale Elemente, die Solon nutzte. Selbst das Bewußtsein der Gleichheit war aus der früheren Agrarverfassung als Bodensatz des Bewußtseins freier Bauern erhalten geblieben. Gleichwohl liegt in den reformerischen Gesetzen, nimmt man sie zusammen, ein revolutionäres Moment: *Solon nutzt das mit der Herrschaftsverfassung gewonnene Bewußtsein der Gestaltungshoheit über die sozialen Verhältnisse und setzt es in eine Politik für die Rechte der Bürger um.* Exakt damit beginnt, was die Verfassungsentwicklung überhaupt ausmacht: das Bewußtsein der Machbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse gegen deren naturwüchsige Entwicklung. Die menschliche Ordnung wird verfügbar.²³ Eben weil dies der eigentliche Gewinn der Solonschen Reformen ist, konnte sich die mit ihr eingeleitete historische Bewegung unter der Tyrannie der Peisistratiden fortsetzen und weiter entwickeln.

Für die Entwicklung zur Demokratie gewinnt, das habe ich bereits erwähnt, die Phylenverfassung Kleisthenes eine Schlüsselstellung.²⁴ Man muss sich, um die strategische Bedeutung dieser Verfassung recht zu verstehen, die technische Einrichtung dieser Verfassung vergegenwärtigen. Kleisthenes teilte das Territorium in drei landschaftliche Bereiche ein, die mit keiner gesellschaftlichen Gliederung übereinstimmten: Stadt, Binnenland, Küste. Er bildete dann aus jedem Bereich 10 Trittyen, insgesamt also 30. Je eine der Trittyen aus je einem Bereich, also jeweils drei, setzte er zu einer Phyle zusammen. Auf die so entstandenen 10 Phylen

20 Zur Problematik ihres Verständnisses vgl. zuletzt E. M. Harris, A new solution to the riddle of the *seisachtheia*, S. 103–112.

21 Vgl. Moshe Weinfeld, Social Justice in the Ancient Near East, Jerusalem 1995, S. 75 ff.; H. Olivier, The Effectiveness of the Old Babylonian Mesarum Decree, in: JNSL 12 (1984); ders., The Periodicity of the Mesarum Again, in: Text and Context: Old Testament and Semitic Studies for F. C. Fensham, hrsg. von Walter T. Claassen, Sheffield 1988, S. 227–235.

22 Vgl. Frank Crüsemann, Die Tora, Gütersloh 1997, S. 262.

23 So z. B. Jochen Bleicken, Die athenische Demokratie, Paderborn 1995, S. 30.

24 Vgl. ebd., S. 182 ff.

verteilte er die jeweiligen Wohngebiete (Demen), die dann jeweils tausend bewaffnete Männer als Hopliten stellten. Das strategische Moment, das diese Ordnung bestimmt, ist nicht zu übersehen: Die Phylen sind künstlich geschaffene Gebilde, die den Demos in eine künstliche, politische Gliederung einfügen, durch die die Mitglieder der politischen Gremien durch Wahl oder Los bestimmt werden. Die mit der politischen Gliederung verfolgte Strategie ist, in der Organisation der Verfassung die naturwüchsig entstandene und landschaftlich gebundene Adelsverfassung zu unterlaufen. Sehr zu Recht hat deshalb schon Aristoteles in der Kleisthenischen Verfassung die Geburtsstunde der Demokratie gesehen. Sie konnte dann durch Ephialtes und Perikles vollendet werden.

Die Entwicklung zur Demokratie in Athen enthält eine geschichtstheoretische Lektion, die für unsere Erörterung außerordentlich bedeutsam ist. Sie bestätigt nämlich die These, die ich der rekonstruktiven Erörterung der Geschichte zugrunde gelegt habe: *Der Antrieb der historischen Entwicklung geht von der Praxis der gesellschaftlichen Gestaltung aus. In den durch Machtprozesse bewirkten Entwicklungen formieren sich die Gedanken, die sich dann im Prozeß einer reflexivabstraktiven Thematisierung als kulturelles Bewußtsein der Zeit ausbilden.* Die reflexiv-abstraktive Bestimmung dessen, was sich im Verständnis der Welt geändert hat, folgt der sozialen Entwicklung nach.²⁵ Dieses Verständnis der historischen Entwicklung muß man zugrunde legen, wenn man nach dem Anteil der Intellektuellen an der politischen Entwicklung fragt.²⁶

2.3 Die Reflexion auf den Wandel. Der Weg in die Ontologie

Die Ausbildung der Ontologie

Denken, darum ist es mir in der Rekonstruktion einer Entwicklungslogik zu tun, ist auch auf der Weltbildebene kein spekulativer Prozeß. Es folgt der reflexiv-abstraktiven Verarbeitung von Erfahrung in der Welt. Die aber war in der langen Epoche der Herrschaftsentwicklung selbst schon abstraktiv gefaßt und hatte, wie wir erörtert haben, ein autarkes und säkulares Weltverständnis zur Folge. Was werden wir deshalb erwarten, wenn jenes Verständnis, das sich bis dahin nur in den reflexiven Vergegenwärtigungen der Praxis gezeigt hatte, unter dem reflexiven Impetus der politischen Erfahrung einer abermaligen Reflexion unterworfen wird? Die Welt muß als ganze in der Immanenz ihrer eigenen Verfassung einer re-

25 Vgl. ebd., S. 55, 65.

26 Vgl. Christian Meier, *Die Entstehung des Begriffs Demokratie*, Frankfurt a. M. 1977; ders., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a. M. 1980.

flexiv-abstraktiven Erklärung zugeführt werden. Dabei muß das neu gewonnene Bewußtsein, daß ihre Ordnung, die Ordnung der Sozialwelt insbesondere, eine in Gedanken gefaßte Ordnung ist, sich Ausdruck verschaffen und thematisch werden. Strukturnotwendig wird diese Darstellung der anfänglichen, zweistellig-relationalen Logik des Denkens von Grund und Folge verbunden bleiben. Wenn deshalb die Welt als ganze thematisch werden soll, kann das nicht anders als vordem in den Schöpfungsgeschichten dadurch erfolgen, daß für das Ganze ein Grund und Anfang gesucht wird, aus dem die Welt in der Vielfalt des Seienden hervorgegangen ist. Nur muß dieser Grund jetzt der Immanenz der Ordnung in der Welt verbunden gehalten werden, er muß als Grund das Ganze der Welt in sich beschließen. Exakt das geschieht mit der Ausbildung der Philosophie als Ontologie. In einer der ersten Kosmogonien und Kosmologien philosophischen Denkens, der des Anaximander von Milet (geb. wohl um 611/610), ist der Weg in die Ontologie philosophischen Weltverstehens beschritten. Von dem, was wahrscheinlich einmal ein Buch gewesen ist, sind nur wenige, zumeist auf die Überlieferung Theophrasts zurückgehende Fragmente erhalten geblieben. Mir geht es um deren strukturlogisches Verständnis, das sich historisch-genetisch anders liest, als wenn man es lediglich philologisch erschließt.²⁷

Das berühmte Fragment über das *apeiron* besagt in der Wiedergabe Simplicios: »Von denen, die sagen, es (sc. das Element) sei eines, in Bewegung und unbegrenzt, erklärte Anaximander, Sohn des Praxiades, aus Milet, Nachfolger und Schüler des Thales, daß das Prinzip und das Element der seienden Dinge das Unbegrenzte sei, wobei er als erster diese Bezeichnung des (stofflichen) Prinzips einführte. Er sagt, daß es weder Wasser noch sonst eins der sogenannten Elemente sei, sondern eine bestimmte andere, unbegrenzte Natur, aus der alle Himmel und die Welten in ihnen hervorgehen. Und was den seienden Dingen die Quelle des Entstehens ist, dahin erfolgt auch ihr Vergehen, gemäß der Notwendigkeit; denn sie strafen und vergelten sich gegenseitig ihr Unrecht nach der Ordnung der Zeit, wie er es mit diesen eher poetischen Worten zum Ausdruck bringt.«

Richten wir die Aufmerksamkeit zunächst auf die Struktur der Argumentation: Im Fokus des Fragments steht die Bestimmung des Einen; das aber ist von den seienden Dingen her gedacht. Von ihnen heißt es, daß sie aus dem *apeiron*, dem räumlich wie stofflich verstandenem Unbegrenzten hervorgehen. Man kann die argumentative Form des Herleitens schlicht als eine Form kausalen Denkens verstehen. Bei Ps. Plutarch wird das *apeiron* denn auch ausdrücklich als Ursache für das Werden und Vergehen des Alls bezeichnet. Nur ist die Form des kau-

27 Vgl. zum Folgenden die Wiedergabe und Darstellung bei Geoffrey Stephen Kirk et al., Die Vorsokratischen Philosophen, Stuttgart 1994, S. 109–156, siehe dort auch die Angaben über die Quellen.

salen Denkens, wie wir es hier vorfinden, alles andere als selbstverständlich; sie wird erst recht auffällig, wenn die Welt als ganze von ihr bestimmt wird. Strukturlogisch hat diese Erklärung die Form ihrer Begründung mit den Schöpfungsgeschichten gemeinsam. Das muß man sehen, um dann auch die Differenz verstehen und würdigen zu können, die dieses Denken von den Schöpfungsgeschichten trennt. Jetzt wird das Ganze der Welt in einem Grund verortet, der selbst als das Ganze der Welt in der Welt verortet erscheint. Der Grund ist das Unbegrenzte als *apeiron*, weil es das Ganze des Seienden in seinen Begrenztheiten und Besonderheiten erst aus sich hat herausgehen lassen. Wenn aber das Begrenzte erst entstehen muß, muß, was vordem war, unbegrenzt sein. Man muß in der Struktur der Welterklärung deren eigene, wenn auch verdeckte Genese mitdenken. Dann nämlich stellt sich das *apeiron* mitsamt dem ihm eigenen Vermögen, das Begrenzte und Bestimmte aus sich heraussetzen zu können, in seiner subjektivischen Potenz dar. Dann auch versteht man es so, wie es verstanden wurde: in seiner göttlichen Natur. Eben so hat auch Aristoteles es verstanden. In der Physik heißt es: »[...] von Unbegrenztem aber gibt es keinen Anfang [...]. Vielmehr scheint dieses der Anfang von allem zu sein, alles zu umfassen und alles zu steuern, wie das all die sagen, die neben dem Unbegrenzten keine anderen Ursachen wie etwa den Geist oder die Liebe ansetzen. Ferner sei dieses das Göttliche; denn es sei unsterblich und unzerstörbar, wie Anaximander sagt und die meisten der alten Naturphilosophen.«²⁸ Die Frage liegt nahe, ob man sich also das Hervorgehen des Begrenzten als intentionalen Akt vorzustellen habe. Darauf läßt sich keine direkte, wohl aber eine strukturlogische Antwort geben: In der Struktur des Bewirkens wird die Intentionalität zwar mitgeführt – Aristoteles nimmt sie wie selbstverständlich in Anspruch –, auch sie wird aber der Immanenz der Welt verbunden gehalten.

Wenn das *apeiron* als das Unbegrenzte »die Quelle des Entstehens« für das Seiende in seiner Begrenztheit und Besonderheit ist, waren letztere dann im Unbegrenzten enthalten? Die Frage erfährt bei Anaximander keine Antwort; sie kann auch keine erfahren, jedenfalls keine befriedigende und abschließende. Denn sie rührt an einen Widerspruch, der dem Denken im Ausgang von einem Absoluten als Ursprung immanent ist. Als Unbegrenztes kann das *apeiron* seiner Natur nach nichts Begrenztes enthalten. Es ist, wie es bei Simplicios heißt, »eine bestimmte andere, unbegrenzte Natur«. Das ist die eine der möglichen und unabweislichen Antworten. Wenn aber das Begrenzte sich doch aus ihm herausgesetzt haben soll, dann muß es als solches auch in ihm enthalten gewesen sein. Das ist die andere in einem substanzlogischen Denken ebenso unausweichliche Antwort. Es ist die substanzlogische Vorstellung, die Aristoteles Anlaß bietet, anzunehmen, daß die

28 Aristoteles, Physik III 4, 203b7–12, in: Physikvorlesung, übersetzt und kommentiert von Hans Wagner, Werke, Bd. 2, Berlin 1967.

Besonderheiten und Gegensätze, wie wir sie in der Welt finden, im *apeiron* waren und von ihm »ausgesondert« wurden.²⁹

Strukturlogisch von nicht minderem Interesse als die Bestimmung des *apeiron* selbst ist, daß Anaximander ihm jenes Moment im Seienden zuschreibt, das, wie wir noch erörtern werden, dem griechischen Denken die größten Schwierigkeiten bereitet: Werden und Vergehen. Vergegenwärtigen wir uns die Formulierung, die ersichtlich Anaximanders eigener Darstellung folgt. »Und was den seienden Dingen die Quelle des Entstehens ist, dahin erfolgt auch ihr Vergehen, gemäß der Notwendigkeit; denn sie strafen und vergelten sich gegenseitig ihr Unrecht nach der Zeit«.

Es ist nicht unbemerkt geblieben, daß Anaximander sich eines Vergleichs bedient, der dem Rechtsstreit der Sozialwelt entlehnt ist. Was sich an Begrenztem und Bestimmten aus dem Unbegrenzten und Unbestimmten heraussetzt, streitet mit anderem Begrenzten und Unbestimmten. Dicht im Raum stoßen sich die Sachen. Es muß, das ist der Kern der Aussage, ins Unbegrenzte zurückkehren. Weshalb? Die Vorstellung entstammt auf hintergründige Weise jener zweistellig-relationalen Form des Denkens, die darauf angelegt ist, ihren Ausgang von einem Absoluten zu nehmen. Denn wenn das Seiende aus dem Absoluten herausgesetzt ist, nimmt es auch dessen Auszeichnung als ungeworden, unsterblich, unzerstörbar mit sich. Da im Seienden jedoch alles wird, was es ist, und sich als solches auch als sterblich und zerstörbar erweist, kann das, wenn man beide Bestimmungen miteinander in Einklang bringen will: Ungewordensein, Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit einerseits, Werden, Zerstörbarkeit und Sterblichkeit andererseits, nur bedeuten, daß das Seiende ins Ungewordene und Unbegrenzte zurückkehrt. Eben das macht seine wahre Natur aus. Allen Wiederkehrslehren, allen Lehren vom Leben nach dem Tode, allen Verheißungen ewigen Lebens liegt diese Struktur des Denkens im Ausgang von einem Absoluten zugrunde.³⁰ Es mag sein oder nicht, daß Anaximander bei der Rückkehr der Dinge ins Unbegrenzte überhaupt nur an substanzialisierte Qualitäten gedacht hat.³¹ Sie kommen nicht ohne die Dinge vor, von denen der Text spricht. Die Strukturlogik gilt deshalb für alles: für Dinge wie Qualitäten.

Unsere strukturlogische Rekonstruktion zeigt, daß sich die Genese der Philosophie der Nötigung verdankt, eine autarker und säkularer gewordenen Welt auf die ihr immanente Logik hin zu befragen. Diese Logik ist auch für das philosophi-

29 Ebd., Aristoteles, Physik I 4. 187 a 20 f.

30 Vgl. G. Dux, Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit, Frankfurt a. M. 1989, S. 223 ff.

31 Wolfgang Röd, Die Philosophie der Antike, Bd. 1: Von Thales bis Demokrit, München 1988, S. 43.

sche Denken eine zweistellig-relationale Logik, die auf einen Grund in der Welt zurück denkt, um von ihm her das Seiende in der Welt zu verstehen. Eine andere Logik ist schlechterdings nicht in Sicht. Das historisch Bewegende an dieser Prozessualität ist, daß das Denken dabei in Schwierigkeiten gerät, die nicht ohne weiteres zu bewältigen sind. Die autarker und damit säkularer werdende Welt paßt sich dem Denken im Ausgang von einem Absoluten nur schwer ein. Schwierigkeiten bereitet just jenes Moment in ihr, das den Erkenntnisprozeß auslöst: der soziale Wandel und das ihm eigene Werden. Am eindrücklichsten kommt die Irritation, die vom Wandel und dem Werden ausgeht, in dem Lehrgedicht Parmenides' »Über die Natur« zum Ausdruck.

Die Irritation: Sein und Werden

Strukturlogisch rührt die Irritation daher, daß in einer zweistellig-relationalen Logik, wie sie das Denken vom Grund darstellt, alles, was in der Welt vorgefunden wird, also auch Veränderung, Entwicklung, Werden als aus dem Grund herausgesetzt verstanden werden muß. Damit stellt sich im Verständnis des Seienden jene Konsequenz ein, die wir zuvor erörtert haben: In einem Denken, in dem der Grund der Welt als ungeworden und unveränderlich gilt, muß auch das Seiende, das aus diesem Grunde herausgesetzt verstanden wird, die Auszeichnung des Ungewordenen und Unveränderlichen auf sich ziehen. Wie kann dann Werden überhaupt sein? Exakt das ist das Problem, mit dem sich Parmenides konfrontiert sieht. Sein Gedicht ist, wenn man seine Problematik strukturlogisch liest, entgegen landläufiger Ansicht, von ungemeiner Dichte und Prägnanz der Argumentation.

Der Wandel der sozialen Ordnung war im sechsten Jahrhundert zu nachhaltig, um nicht Fragen an das Welt- und Selbstverständnis des Menschen in der Welt auszulösen. Die Irritation, die dem Grunde des Seins verbunden gedachte Dauerhaftigkeit der Ordnung infrage gestellt zu sehen, stellte das Weltverständnis selbst von seinem Grunde her infrage. Wie immer, wenn Probleme in einem Feld auftreten, das man bis dahin zu kennen meinte, bleibt dem Denken nur eine Möglichkeit, sie kognitiv zu bewältigen: Notwendig ist, die Struktur, in der sich das Feld darstellt, thematisch zu machen und daraus die Problemlösung herzuleiten. Wenn aber die Welt als ganze in ihrem Sein problematisch wird, weil sich gegen dessen von der Absolutheit umfaßte Dauerhaftigkeit und Unveränderlichkeit, Werden zur Geltung bringt, dann muß die Logik, in der sich das Sein darstellt, thematisch werden. Exakt das geschieht. Gegen das Werden wird mit der hergebrachten Logik das Ungewordene des Seins aufgeboten. Wie geht Parmenides mit dem Problem um?

Parmenides' Erörterung beginnt mit einem Proömium, das strukturlogisch eine Offenbarung darstellt. In allegorischer Form legt er dar, wie er sich auf den

Weg der Erkenntnis macht, auf den ihn in einem von Stuten gezogenen Wagen unsterbliche Wagenlenkerinnen führen. Am Tor der Erkenntnis angekommen, heißt es: »Und zuvorkommend empfing mich die Göttin, ergriff meine Rechte, nahm das Wort und sprach mich folgendermaßen an: ›Junger Mann, der du in Begleitung unsterblicher Wagenlenkerinnen mit den Stuten, die dich tragen, unser Haus erreicht hast, sei willkommen! Denn nicht ein böses Geschick sandte dich aus, diesen Weg zu gehen – einen Weg, der fürwahr abseits der üblichen Pfade der Menschen liegt –, sondern göttliche Fügung und Recht. So steht es dir an, alles zu erfahren, einerseits das unerschütterliche Herz der wohlgerundeten Wahrheit und andererseits die Meinungen der Sterblichen, in denen keine Verlässlichkeit wohnt. Nichtsdestoweniger wirst du auch dieses verstehen lernen, wieso das, was man meint, in gültiger Weise Bestand haben (sein) muß, indem es alles ganz und gar durchdringt.«³²

Die Zeilen des Vorspanns sind nicht nur deshalb von Bedeutung, weil sie die beiden Teile des Hexameter-Gedichts prägnant zusammenfassen, sondern mehr noch, weil in ihnen deutlich wird, auf welche Weise Parmenides Erkenntnis zu gewinnen sucht: durch Weisung einer Gottheit, sprich: durch Offenbarung eines Absoluten. Parmenides sucht sich, das ist der Gehalt dieser scheinbar so beiläufigen Allegorie, durch ein Denken im Ausgang von einem Absoluten über Werden und Vergehen – und damit zugleich über das Verständnis der Welt – Gewißheit zu verschaffen. Nach dem Vorspann geht er das Problem frontal an. Es findet in den ersten Versen des Lehrgedichts seinen Ausdruck:

»Wohlan, ich also werde vortragen, – Du dagegen sollst meine Darstellung weitergeben, wenn Du gehört hast –, welche Wege der Untersuchung allein denkbar sind: der eine, daß (es) ist und daß (es) nicht sein kann, ist die Bahn der Überzeugung, denn sie folgt der Wahrheit; der andere, daß (es) nicht ist und daß es sich gehört, daß (es) nicht ist, – das ist, so sage ich Dir, ein völlig unerkundbarer Pfad. Denn das, was nicht ist, kannst Du weder erkennen noch aussprechen; dergleichen läßt sich nämlich nicht durchführen.«³³

Entweder ist etwas oder es ist nicht. Das ist der knappe Gedanke, der hinter der Darlegung steht. Seine Logizität erfährt es durch die zweistellig-relationale Struktur des Denkens im Ausgang von einem Absoluten. Denn in dieser Struktur teilt sich das Ungewordensein und die Unveränderlichkeit dem Seienden mit. Exakt diese Auszeichnung bringt Parmenides in Erinnerung.

32 G. S. Kirk et al., *Die Vorsokratischen Philosophen*, S. 267.

33 Ebd., S. 269.

Einzig übrig bleibt also noch die Darstellung des Weges. Auf diesem Wege gibt es viele Zeichen, daß das, was ist, nicht hervorgebracht (geworden) und nicht zerstörbar ist, daß es ganz und einzigartig, unerschütterlich und vollkommen ist.

Unübersehbar erfährt das Seiende seine Attribuierung durch das Sein. Eben weil das Seiende der Attribute des Seins teilhaftig ist, kann es für es weder Werden noch Vergehen geben. Exakt das sucht Parmenides darzulegen. Er fährt fort:

»Die Kraft der Überzeugung wird es auch nicht zulassen, daß aus Nichtseiendem jemals etwas anderes als es hervorgeht. Eben darum hat Dike ihm niemals, die Fesseln lockernd, gestattet, zu werden oder unterzugehen, sondern sie hält es fest. Die Entscheidung hierüber liegt aber in folgendem: Es ist entweder, oder es ist nicht.«

Aber »es gibt« doch das Werden, jedenfalls stellt sich die Welt so dar. Parmenides sucht dem in einem zweiten Teil des Lehrgedichts Rechnung zu tragen. Auf ihn war schon im Proömium verwiesen. Mir will er nicht minder bedeutsam erscheinen, als der erste. Denn er zeigt, wie das Denken im Griff einer Logik, die nicht davon lassen kann, die Welt von einem Absoluten her zu denken, mit dem historischen Befund fertig zu werden sucht. Parmenides erklärt jenes Wissen, in dem sich die Welt als geworden und im Werden befindlich darstellt, als die Meinungen der vielen, die *doxai*, aber, und das macht die Pointe der Geschichte aus, als die notwendigen Meinungen der vielen. Mit der Unterscheidung von Wahrheit und *doxa*, die damit in das Denken und seine Geschichte einbricht, findet ein erstes Moment an Wissen um die Konstruktivität und Medialität der Welt Ausdruck.

Die Entdeckung der Medialität

Für ein historisch-genetisches Verständnis der Ausbildung der Philosophie kommt alles darauf an zu realisieren, daß die Reflexion von einer Erfahrung in der Praxis des Daseins aufgezwungen wird. Wir haben die Erfahrung der Machbarkeit der sozialen Welt erörtert. Sie schlägt sich auf kürzestem Wege im Verständnis der gesellschaftlichen Ordnung nieder. Das Recht als ihr Inbegriff wurde durch die Jahrhunderte als Stiftung der Götter verstanden. Jetzt, unter der Verfassungsentwicklung, wird der Nomos zur Bezeichnung der Gesetze, die von der Volksvertretung erlassen werden.³⁴ Der Bedeutungswandel dokumentiert zugleich die Beweglichkeit, die in die gesellschaftliche Ordnung gekommen ist. Das Moment

34 Vgl. die Untersuchungen zum Bedeutungswandel des Nomos von Felix Heinemann, *Nomos und Physis*, Darmstadt 1965; Martin Ostwald, *Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy*, Oxford 1969; Albrecht Dihle, *Die Legitimation sozialer Ordnung im griechischen*

der Dauer und Unveränderlichkeit geht an die Physis über, die hinter dem Nomos steht und die ihn stützt. Wenn schon der soziale Wandel im allgemeinen, so mußte erst recht der Bedeutungswandel im Nomos eine tiefgehende reflexive Weiterung nach sich ziehen. Er vollzog sich in einem Zeitraum von etwa 200 Jahren, lang genug, um nachhaltige Änderungen in der gesellschaftlichen Ordnung zu bewirken, nicht zu lang, um nicht den Umbruch in den Verhältnissen wahrnehmen und reflexiv verarbeiten zu können. Wenn sich die Reflexion auf ihn richtet, muß sich der Verdacht aufdrängen, daß die Welt nicht einfach ist, was sie zu sein scheint. Das Verhältnis von Denken und Sein muß zum Problem werden. Es wird auch zum Problem – nachdrücklich in den Reflexionen des Parmenides. Dort findet es zunächst noch einmal durch die Affirmation der Identität von Denken und Sein seine Beantwortung. Der Text ist mehrdeutig. Es heißt dort:

»Denn nicht ohne das Seiende wirst Du in dem, was gesagt ist, das Erkennen finden.«³⁵ – Die ontologische Dimensionierung ist vom Erkennen her gedacht: Wahre Erkenntnis ist das, was das Seiende in seinem substanzhaften Ungewordensein wiedergibt. Allein, auch Parmenides sieht sich genötigt, der Darstellung der Welt in den *doxai* Raum und Anerkennung zu verschaffen. Das geschieht zunächst noch, indem die *doxai* abgewertet und als das gemeine Denken ausgegeben werden. Auch im Parmenideischen Diskurs sind es jedoch Gedanken, wenn auch noch von der Gottheit offenbarte Gedanken, die über Wahrheit und Meinung entscheiden. In einer historischen Perspektivierung deutet sich hier eine Weiterung an, die das künftige Denken bestimmen wird: Wenn das Problem von Sein und Schein, Wahrheit und Meinung aufbricht, muß sich die Konsequenz einstellen, daß die Welt eine in Gedanken gefaßte Welt ist, wie immer sich dann das Verhältnis von Sein und Denken darstellen mag. Fortan muß sich das Denken des Seins auf das Denken richten. Wenn man diese Entdeckung mit einem Begriff belegen will, dann ist es die Entdeckung der Konstruktivität und Medialität der Welt, die sich im Gefolge der historischen Entwicklung in der griechischen Geschichte einstellt. Sie erreicht noch nicht die Radikalität, die sie am Beginn der Neuzeit gewinnen soll, stellt sich jedoch wie ein Vorlauf zu ihr dar, ohne den die Neuzeit selbst nicht möglich geworden wäre. Die Entdeckung der Konstruktivität und Medialität ist es, die die Philosophie entstehen läßt. Mit ihr wird unabweisbar, daß es das Denken ist, das den Zugang zur Welt klärt. Die Erkenntnis ist für das moderne Denken so grundlegend geworden. Man hat deshalb meinen können, die Grie-

Denken, in: G. Dux/Frank Welz, *Moral und Recht im Diskurs der Moderne*, Opladen 2001, S. 157–174.

35 Uvo Hölscher, *Parmenides. Vom Wesen des Seienden*, Frankfurt a.M. 1969; übersetzt: »Denn dasselbe kann gedacht werden und Sein.«

chen hätten den Geist erst entdeckt.³⁶ Genauer wird man sagen: Die Griechen haben den Geist reflexiv werden lassen.

Die Entdeckung der Medialität führt auf kürzestem Wege zur Ideenlehre Platons, ermöglichte aber auch die Arbeiten des Aristoteles' über die empirische Welt. Auch sie sind Arbeiten am Begriff. Mit beiden setzt sich eine der wichtigsten Erlungenschaften der Philosophie fort, wie sie von Parmenides eingeleitet wurde: die Erkenntniskritik. Den Verfolg dieser Erörterungen muß ich mir hier versagen.

3 Transzendenz nach Innen. Die Philosophie im Zhuangzi

3.1 Der sozialstrukturelle Hintergrund

Die Philosophie entwickelt sich in China aus gesellschaftlichen Bedingungen heraus, die sich deutlich von denen in Griechenland unterscheiden. Wenn man annimmt, sie habe sich zwischen dem 8. und 3. Jahrhundert v. u. Z. ausgebildet, so liegen nahezu zweitausend Jahre einer archaischen Herrschaftsverfassung hinter ihr. Die monolithische Wahrnehmung dieser Periode ist jedoch irreführend. Es sind eine Vielzahl von Herrschaftsorganisationen, die in dieser Zeit entstehen, einander bekämpfen, einander ablösen und jeweils neu begründet werden.³⁷ Der für die Ausbildung der Philosophie bedeutsame Lernprozeß, die gesellschaftliche Ordnung als eine von Menschen selbst geschaffene Ordnung zu verstehen, traf deshalb auch in China auf günstige Verhältnisse. Das Bewußtsein der Machbarkeit ist, wie wir eingangs festgestellt haben, der Praxis der Herrschaftsverfassung immanent; es wird reflexiv, wenn die Ordnung bedroht ist und zusammenbricht. Es besteht deshalb guter Grund zu der Annahme, daß der Zusammenbruch der westlichen Zhou-Dynastie 771 und die daraus hervorgehenden Wirren in der Phase der Streitenden Reiche das Bewußtsein der Machbarkeit der gesellschaftlichen Ordnung nachhaltig gefördert haben. Es wendet sich allerdings nicht wie in Griechenland neuen Organisationsformen zu, sucht vielmehr die Organisationsmacht in einer für das chinesische Denken charakteristischen Weise an Strukturen rückzubinden, von denen man annimmt, sie hätten der Vergangenheit zugrunde gelegen. Die damit einhergehende Annahme, es gebe eine für die Organisationsform der Gesellschaft vorbildliche Ordnung im Kosmos, setzte dem Bewußtsein

36 So der bekannte Titel des Buches von Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955.

37 Zur Geschichte Chinas vgl. Charles P. Fitzgerald, *China. Von der Vorgeschichte bis zum neunzehnten Jahrhundert*, Essen 1975.

ihrer Machbarkeit allerdings Grenzen. Ganz fremd war diese Vorstellung auch dem griechischen Denken nicht.

Uns geht es im Kontext unserer Erörterung einzig darum, den Prozeß der reflexiven Abstraktion zu bestimmen, der durch den Lernprozeß, die Sozialwelt als eine machbare Welt zu verstehen, ausgelöst wird. Denn darauf beruht die These, es gebe eine Entwicklungslogik in diesem Lernprozeß, die in Griechenland wie in China die Philosophie sich habe ausbilden lassen. Die Semantiken, die in diesem Prozeß freigesetzt werden, sind verschieden, die strukturlogische Entwicklung des Denkens ist jedoch gleich. Aus ihr gehen in Griechenland wie in China Ontologie und Metaphysik hervor. Erinnern wir uns: Wenn, wie in den archaischen, von Herrschaft und Staat bestimmten Gesellschaften, die Welt als ganze in den Blick rückt, stellt sie sich zwar zunächst als von Schöpfungsgöttern geschaffen dar. Der Organisationsmacht im Innern der Gesellschaft, die durch die Herrschaft erst recht entfaltet wird, wohnt jedoch die Tendenz inne, die Ordnung von Gott und Göttern abzuziehen. Die Welt wird autarker und in der Relationalität der selbstgeschaffenen Ordnungen säkularer. Dieser Prozeß ist auch in China zu beobachten. Es mag für ein reflexiv aufgerüstetes Denken ohnehin nicht übermäßig plausibel erscheinen, die Welt auf die Spitze eines mit personalen Attributen ausgestatteten Subjektes gestellt zu sehen. Die chinesische Geistesgeschichte jedenfalls läßt noch deutlich erkennen, wie sich das Denken gegen den mit personalen, subjektivistischen Attributen ausgestalteten Himmel »*Tian*« abzusetzen sucht. Götter sind eigenwillige Regenten. Dezentrierung und Säkularisierung lassen deshalb früh schon den Gedanken fassen, es sei vorteilhafter, der säkularen Ordnung zu vertrauen als der Unzuverlässigkeit des Himmels. An die Stelle der mahnenden und strafenden Eingriffe, die der Himmel als Sachwalter der Moral in Natur und Politik verordnet, tritt die immanente Verkettung menschlichen Handelns in die Prozessualität des Universums.³⁸ Was für die Potentaten als Strategie der Selbstbehauptung erscheinen kann, sich den Anforderungen und Bedrohungen des Himmels zu entziehen, wird von der Philosophie systematisch in Szene gesetzt. Als nach Jahrtausenden der Herrschaftsentwicklung die abstraktive Reflexion die Ordnungsform der Welt zu bestimmen beginnt, ist es die Philosophie, die in ihren Deutungssystemen ohne die Konvergenz der Welt auf ein anthropomorphes Agens auszukommen sucht. Sie vermochte aber auch nicht mehr, als sich der offen-anthropomorphen Handlungslogik als eines interpretativen Paradigmas

38 Heiner Roetz, *Mensch und Natur im alten China*, Frankfurt a. M. 1984, S. 68. Man muß sich allerdings hüten, dem »Naturalismus« schon Mechanismen wie im modernen Denken zu unterlegen. Die Verkettung beruht auf einem »moralischen Realismus«, wie er auch dem ontogenetisch frühen Denken unterliegt. Eben weil sich das Universum als ein in sich sinnhaft verfaßter Kosmos darstellt, finden die moralischen Verfehlungen des Menschen ihre direkte und unmittelbare Reperkussion im Naturgeschehen.

für das Ganze der Welt zu entledigen. Strukturell bleibt sie der primordialen Logik verhaftet; sie bleibt an die zweistelligrelationale Form gebunden, wie sie aus der subjektivistischen Struktur der Erklärung hervorgegangen ist. Das Denken geht vom Explikandum auf den Grund als Explikans, dem die Wirkmächtigkeit zugeschrieben wird, es zu bestimmen. Um die Ordnung der Welt als ganze thematisch zu machen, steht ganz einfach keine andere Logik zur Verfügung als für die der alltäglichen Ereignisse in der Welt auch, eben die subjektivistische. Auch im philosophischen Denken Chinas ist der Grund des Ganzen als Ursprung das Absolute, und wie in Griechenland wird auch in der chinesischen Philosophie der Ursprung der Welt als der Welt selbst zugehörig verstanden. Der Weg geht nach innen. Für diese Form der Transzendenz nach innen gibt es einen ebenso schönen wie tief-sinnigen Beleg bei Zhuangzi. Dort nämlich heißt es: Die letzte Realität sei »als Welt in der Welt« verborgen. Eben das sei die unveränderliche Substanz der Dinge, das Tao. (81)³⁹

3.2 Transzendenz nach innen

Das Tao als Grund und Ursprung

»There is a form that developed from primordial chaos / That was born before heaven and earth. / Silent and still, it stands on its own and does not change. / It can be regarded as the mother of all under Heaven. / Not yet knowing its name, we refer to it as Dao. Were I forced to give it a name, / I would call it the Great.«⁴⁰

Der Weg nach innen folgt einer einsichtigen Logik: Die abstraktive Reflexion thematisiert, wie wir erörtert haben, die Struktur, in der sich die Welt darstellt. Struktur und Welt sind mit anderen Worten dadurch aneinander gebunden, daß sich die Welt in der Struktur des Denkens, ihrer materialen Logik darstellt. Da die Welt in sich säkularer geworden ist, und die Reflexion sich der anthropomorphen Form eines gleichsam von außen agierenden Subjekts entledigt hat, geht der Weg nach innen, von der Welt zurück auf ihren Grund. Er ist es, der als Tao bezeichnet wird, als das Große, alles in sich beschließende Sein.

Das Tao ist als Grund der Welt der Ursprung jedweden Geschehens, jedweden Seienden auch in der Welt. Als Ursprung ist es das schlechthin Absolute, der Anfang vor jedem Anfang. In der Struktur der Logik führen alle Wege zu ihm hin,

39 Zahlen im Text verweisen auf: Zhuangzi, *The Complete Works of Chuang Tzu*, Burton Watson (Hg.), New York 1968.

40 Laozi, *Lao Tzu's Tao Te Ching*, Robert G. Hendricks (Hg.), New York 2000, Kap. 11 (25).

weil alle aus ihm heraus führen. Er selbst ruht in sich. Als Grund der Welt, der jegliches Seiende in der Welt in sich beschließt und bestimmt, als was es sich zeigt, läßt sich die Logik reflexiv auch auf das Tao selbst richten. Auch das Tao ist auf seinen Grund zu befragen. Die Antwort kann man bei Laozi wie Zhuangzi finden. Bei Laozi heißt es gegen Ende des fünfundzwanzigsten Lehrstückes: »Der Mensch richtet sich nach der Erde. / Die Erde richtet sich nach dem Himmel. / Der Himmel richtet sich nach dem Tao. / Das Tao richtet sich nach sich selber.«⁴¹

Ganz im gleichen Sinn heißt es bei Zhuangzi: »The Way is its own source, its own root.« (81) Prägnanter läßt sich die Behauptung der subjektivistischen Struktur der materialen Logik in ihrer säkularen Artikulation nicht zum Ausdruck bringen. Diese Logik verlangt den Rückgriff auf einen Anfang, der selbst nur noch reflexiv aus sich selbst bestimmt werden kann und eben darin Ursprung ist.

Das Tao als Substanz

Die Ursprungslogik erweist sich, das ist deutlich genug, als eine emanative Substanzlogik. Das Tao ist auch Substanz. Das ist gelegentlich bestritten worden.⁴² Eigentlich läßt es sich nicht bestreiten. Denn in Kap. 21 des Tao Te Ching heißt es unzweideutig: »Tao is something / But elusive, but evasive. / Evasive, elusive, / Inside lies the minds true form. / Elusive, evasive, / Inside it lies something substantial.«⁴³

Ich vermute, der vehemente Widerspruch ist, wie so oft, der Vielfalt und Unbestimmtheit der Vorstellungen zuzuschreiben, die mit dem Begriff der Substanz verbunden werden. In der strukturellen Bedeutung, die ich dem Begriff hier angedeihen lasse, bezeichnet Substanz jenen Ursprung, aus dem, was in der Welt vorgefunden wird und geschieht, hervorgegangen ist und immer wieder hervor geht. In ihm war in Urzeiten schon enthalten, was sich in der Welt findet. Umschließt die Substanz die Materie wie den Geist? Die Frage hat sich schon in archaischen Gesellschaften gestellt, und sie hat nicht selten eine unzweideutige Antwort gefunden, in der Bhagavadgita zum Beispiel. Dort heißt es, daß die achtfach ge-

41 Siehe Laotse, Tao te king, übers, von R. Wilhelm, Düsseldorf 1978, 25, S. 65. In der Übersetzung des Bamboo Slip Laozi liest sich der Text so: Humanity takes as its model the earth; / The earth takes as its model heaven; / Heaven takes as its model the Way; / And the Way takes as its model that which is so on its own. Laozi, Lao Tzu's Tao Te Ching, S. 55.

42 Marcel Granet, Das chinesische Denken, Frankfurt a. M. 1985, S. 86 weist darauf hin, daß in China nicht die leiseste Unterscheidung von Substanzen und Kräften zu finden sei. Aber es kennzeichnet doch gerade Substanzen, zugleich bewegende Kraft zu sein!

43 Michael LaFargue, The Tao of the Tao te ching, New York 1992, S. 82.

teilte Natur Gottes auch Grund der Materie ist.⁴⁴ Das vordringliche Interesse war es nicht, diese Frage zu klären. Auch bei Zhuangzi richtet sich das Interesse auf die Ordnung der Welt. Und die geht, wie das Denken, in der sich die Welt darstellt, aus dem Absoluten als Geist hervor. Alle Metaphysik ist ein Denken im Ausgang von einem Absoluten als Geist. Auch die Geistigkeit des Tao ist nicht fraglich. In dem Kapitel über die großen Lehrer heißt es: »The Way [...] gave spirituality to the spirits and to god (81).« Gleichwohl zögert auch Zhuangzi nicht, Himmel und Erde aus ihm hervor gegangen sein zu lassen. Er fährt fort: »It gave birth to Heaven and to earth« Auch für Zhuangzi wird man deshalb sagen können, daß das Tao ebenso Materie wie Geist ist.⁴⁵

Substanz und Subjekt in einem

Weshalb ist der Grund als Substanz zugleich Ursprung? Weshalb vermögen sich die zehntausend Dinge aus ihm herauszusetzen? In der Substanz liegt immer schon die Potenz, etwas zu bewirken und die Welt aus sich herauszusetzen; sie muß mitgedacht werden. Für ein strukturlogisches Denken bringt sich darin einmal mehr die Genese der Logik aus der Struktur der Handlung zu Geltung. Im metaphysischen Denken des Abendlandes hat Hegel für das alles umfassende, alles in sich beschließende Eine jene Formel gefunden, die die Struktur der Logik, auf der das Denken des Einen beruht, prägnant wiedergibt. Das Absolute muß, so heißt es in der Phänomenologie des Geistes, als Subjekt und Substanz in einem gedacht werden.⁴⁶ Das explikative Moment dafür, daß die Welt überhaupt ist und daß sie ist, wie sie ist, liegt darin, daß das Subjekt mächtig ist, sie aus der Potenz seiner Subjektivität herauszusetzen. Es ist schon deutlich geworden: Das philosophische Denken hat die Substanz seiner personalen Auszeichnungen entkleidet, erhält jedoch in der Essenz seiner Subjektivität das subjektivistische Moment, seine schöpferische Potenz. Mit diesem Vermögen bestimmt es auch das spekulative Konzept des Anfangs im abendländischen Denken.⁴⁷ Ganz ebenso geht auch die Genese der chinesischen Philosophie, der Taoismus insbesondere, aus der Reflexion der Struktur der anfänglichen materialen Logik hervor. Strukturlogisch verdankt auch das Tao als der ins Innere der Welt eingeholte Grund und Ursprung

44 Vgl. Die Bhagavadgita, hrsg. von S. Radharkrisnan, Baden-Baden 1958, VII, 6; VII,12 (Gott und die Welt).

45 Vgl. M. Elvin, Hat es in China einen transzendentalen Durchbruch gegeben?, S. 156.

46 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952, S. 20.

47 Ders., Die Wissenschaft der Logik, Bd. 1, Hamburg 1963. Es will mir keine Frage erscheinen, daß Hegel in der Logik in der Bestimmung des Anfangs als des Übergangs von Sein und Nichts ins Werden diese Subjektivität mitdenkt; anders entsteht nichts.

seine bewegende Kraft seiner Genese aus der Subjektivität und der ihr eigenen Handlungsmacht. Mit der zweistellig-relationalen Struktur des Rückgangs von der Welt auf ihren Grund hat sich auch die bewegende Potenz erhalten. Vom Tao geht alles, was in der Welt geschieht, aus. Was uranfänglich in ihm gelegen ist, setzt sich aus ihm heraus. Wie? Die Bestimmung läßt die unterliegende Struktur mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit zum Ausdruck: »*To act through inaction*« (127), das ist die wiederkehrende Formel, die Zhuangzi nutzt, um das Wirken des Tao zu kennzeichnen. In Anlehnung an die abendländische Formel wird man deshalb gut tun zu sagen, das Tao sei Substanz und bewegende Kraft in einem. Im Zhuangzi hat sich die Spur seiner Genese aus einer offen handlungslogischen Herkunft zu einer verhaltenen Potenz des Bewirkens erhalten. In ihm ist die Transformation vom Handeln zum Nicht-Handeln deutlich sichtbar.

Vom Handeln zum Nicht-Handeln

Die meisten Gelehrten gehen davon aus, daß das Zhuangzi nicht aus einer Feder entstanden ist. Sicher ist das allerdings nicht. Eingangs, in dem Kapitel über das Eine, in dem alle Dinge gleich werden, heißt es: Was hinter all den Dingen steht, die uns bewegen, weiß ich nicht. »It would seem as though they have some True Master, and yet I find no trace of him. He can act – that is certain. Yet I cannot see his form. He has identity but no form.« (38)

Ich habe oben schon darzulegen gesucht, daß es die mit der gesellschaftlichen Organisationskompetenz entwickelte funktional-relationalen Ausdeutungen der Welt sind, durch die die Handlungslogik in ihrer offen anthropomorphen Form als Deutungsmuster der Ereignisse problematisch wurde. Das systemische Verständnis der Welt gewinnt an Boden, und das ist der Gegenspieler der subjektivistischen Logik. Zhuangzi erörtert die dadurch entstehende Perspektivierung auch im Verständnis des Tao an der Funktionalität der Teile des Körpers für das Ganze. Soll man, heißt es dort, denken, daß jeder Teil zugleich Diener und Meister der anderen Teile ist? Die subjektivistische Logik behält, wie das zuvor angeführte Zitat zeigt, einstweilen noch die Oberhand. Er kehrt sie explizit hervor. Denn er fährt fort: »It would seem as though there must be some True Lord among them. But whether I succeed in discovering his identity or not, it neither adds to nor detracts from his Truth.« (38)

Die Abwahl der offen anthropomorphen Form des Handelns läßt allerdings nicht lange auf sich warten. Wenig später heißt es unzweideutig vom Tao: »The Way has its reality and its signs but is without action or form.« (81)

Die Frage nach dem Tao als Subjekt, denn darum handelt es sich, ist damit nicht erledigt, sie hält sich durch, weil sich die Handlungslogik in ihrer Struktur

durchhält. Auch bei Xun Zi, taucht sie wieder auf und wird, wie schon im Zhuang-zi zu Gunsten einer bloßen Kausalität entschieden: »Dabei niemand am Werk / aber doch Wirkung zu sehen, / das nennt man wundersam.«⁴⁸

Weshalb wundersam? Mit der Unterdrückung des strukturlogisch mitgeführten Moments der Subjektivität in der Kausalität entfällt die Plausibilität für den Beginn. Wieder und wieder wird sich deshalb die Frage stellen: Wer oder was bewirkt die Wirkung? Erst die Neuzeit wird dadurch eine Antwort bringen, daß sie die Frage bereits als Frage »dekonstruiert«. Wir denken das Universum in zuständlicher Dynamik.

Ich denke, daß deutlich geworden ist, weshalb ich die Entwicklung vom Handeln zum Nicht-Handeln mit einiger Ausführlichkeit erörtert habe. Sie gewährt Einblick in die innere Logik des Entwicklungsprozesses des Denkens. Im Erwerbsprozeß des Wissens gewinnt das funktional-relationale Verständnis an Boden und drängt die Struktur des Denkens, wie sie sich anfänglich gebildet hat und über die alles Wissen seit Beginn der Menschheit gewonnen wurde, zurück. Die Reflexion vermag diese Struktur jedoch nicht einfach zu eliminieren, denn die andere, die an ihre Stelle treten muß, die funktional-relationale, entwickelt sich in der Geschichte nur langsam. In der Struktur bleibt deshalb das anfängliche interpretative Paradigma, vom Vorfindlichen auf den Grund zurückzugehen, erhalten. Das Denken gibt lediglich seine anthropomorphe Ausstattung preis. Eben weil es sich um eine Logik der Entwicklung in der Entwicklung der Logik handelt, finden wir die gleiche Bewegung auch in der griechischen Antike wieder. Auch der »unbewegte Beweger« von Aristoteles handelt nicht. Von ihm heißt es, daß er die Sphären des Himmels bewegt, wie ein Geliebtes den Liebenden bewegt.⁴⁹ Da die Struktur des Denkens erhalten bleibt, bewirkt die Wendung gegen die Subjektivität des Grundes zunächst nur, daß nicht entscheidbar ist, ob man einen Akteur denken muß oder nicht. Und diese Feststellung wird mit einer bedeutenden erkenntniskritischen Einsicht verbunden: Auf den Grund der Welt läßt sich zwar zurück-, aber nicht über ihn hinaus denken. Der Grund der Welt in der Welt entzieht sich, eben weil er als Grund unhintergebar ist, der Erkenntnis. »But that which words can adequately describe, that which understanding can reach to, extends only as far as the level of things, no farther. The man, who looks to the Way does not try to track down what has disappeared, does not try to trace the source of what springs up. This is the point at which debate comes to a stop.« (292)

48 Zu Xun Zi vgl. H. Roetz, *Mensch und Natur im alten China*, S. 284 ff.

49 Aristoteles, *Metaphysik* 1072 b, *Philosophische Schriften*, Bd. 5, Darmstadt 1995.

4 Die Philosophie als Metaphysik

4.1 Das Sein des Seienden

Es gehört zu den Vorzügen einer entwicklungslogischen Rekonstruktion der Geschichte des Denkens, daß sie die innere Logik der Konstrukte aufdeckt. Das gilt in besonderer Weise für das Verständnis der Philosophie als Metaphysik. Sie dankt sich jener Bewegung, in der sich die anfängliche Struktur des Denkens nach innen wendet, um im Grund der Welt diejenige Substanz zu finden, von der her die Welt verständlich werden soll. Ontologie wie Metaphysik folgen dieser Bewegung darin, daß sie durch das Seiende als Seiendes hindurch auf dessen Grund zurück denken. In der Thematisierung der Struktur des Seienden und des von ihr bestimmten Verständnisses der Vielheit in der Einheit des Grundes finden Ontologie wie Metaphysik ihre Bestimmung. Die mitgeführte Struktur des Denkens läßt der Reflexion keine Wahl. Sie zwingt sie, alles Seiende von seinem Grund her zu verstehen. Der Grund aber nimmt eine Grenzlage ein; er weist eine zur Welt hingewandte und eine von ihr abgewandte Seite auf. Strukturlogisch stellt sich der Grund deshalb im Denken der Metaphysik wie der Schöpfergott in den Hochreligionen mit einem Anflug von Transzendenz dar.⁵⁰ Er jedoch kann erst recht nicht wirklich transzendent gedacht werden. Denn der Grund ist in der Welt verortet. Die Metaphysik bleibt der Ontologie verhaftet. In ihr manifestiert sich der Grund im Seienden. Als Ursprung nimmt der Grund der Welt nicht nur alles in sich auf, was in der Welt vorgefunden wird, er ist es selbst, der in dem, was in der Welt vorgefunden wird, präsent ist, da er es aus sich heraus gesetzt hat. Der Grund ist als Sein des Seienden im Seienden. Die zehntausend Dinge, die für alles stehen, was überhaupt in der Welt ist, werden von ihm gehütet, auch wenn sie es nicht wissen und verstehen. Eben das ist die Art des Tao: in den Dingen zu sein, ohne sich als ihr anderes darzustellen. (237) Solange das Seiende einem ursprungslogischen Denken verhaftet ist, ist es nicht nur in seiner Genese aus dem Ursprung hervorgegangen, es bleibt ihm auch verbunden. Seine Erhaltung wird von dem Ursprung als seinem Quell oder seiner Wurzel bestimmt: »But what the ten thousand things all look to for sustenance – is this not the real Way?« (239)

Eben weil das Tao als Grund in allem ist, ist alles, was in der Welt ist, im Grunde eins. »The ten thousand things are really one. We look on some as beautiful because they are rare or unearthly; we look on others as foul and rotten. But the foul and rotten may turn into the rare and unearthly, and the rare and unearthly may turn into the foul and rotten. So it is said. You have only to comprehend the one breath that is the world. The sage never ceases to value the oneness.« (236)

50 M. Elvin, *Hat es in China einen transzendentalen Durchbruch gegeben*, S. 134 ff.

Wenn man genötigt würde zu bestimmen, welches *das* Thema im Denken Zhuangzis sei, könnte man kaum zögern, es in der Bestimmung des Verhältnisses des Einen zum Vielen zu sehen. Sich des Einen hinter oder in dem Vielen zu vergewissern, das ist die Botschaft seiner Philosophie. »For this reason, whether you point to a little stalk or a great pillar, a leper or the beautiful Hsih-shih, the things ribald and shady or things grotesk and strange, the Way makes them all into one.« (41)

4.2 Die Identität von Tao und Welt

Die Ursprungslogik, wie sie das Denken im Taoismus bestimmt, ist als emanative Substanzlogik zugleich eine Identitätslogik. Zwischen Ursprung und Welt besteht struktumotwendig ein Verhältnis der Identität. Es ist nicht leicht zu bestimmen, wie die Identität zu verstehen ist. Man muß sich an die Prozessualität des Herausgehens halten. »Pervading, Heaven and earth: that is the Way.« (126) Das Tao durchwaltet das Sein: »The Way permeates all things.« (256) Es bereitet dem Denken einige Schwierigkeiten, das Verhältnis des Einem zu den zehntausend Dingen zu verstehen. Eigentlich sollte man meinen, daß das Ganze sich in seinen Teilen darstelle, das Herausgehen der Welt aus dem Absoluten habe, was vordem eines war, sich in die Vielzahl der Dinge dirimieren lassen. Wo ist dann das Problem? Das Problem liegt darin, daß mit der Emanation und Direktion des Absoluten zur Welt auch die Differenz zwischen dem Vollkommenen und dem Unvollkommenen begründet wird. Mit dem Entstehen der zehntausend Dinge ist die Aporie verbunden, daß, was aus dem Vollkommenen herausgesetzt wurde, sich als unvollkommen erweist. Im 22. Kap. des Zhuangzi heißt es nicht einfach: »Their dividedness is their completeness, their completeness is their dividedness«, vielmehr »their completeness is their impairment«⁵¹ Mit dem Herausgehen der zehntausend Dinge aus dem Tao ist eine Beeinträchtigung oder Unvollkommenheit verbunden. Der Befund ist aporetisch genug.⁵² Denn das Absolute zieht das Epithetum des Vollkommenen auf sich; in der Welt aber ist alles unvollkommen. Es fällt Zhuangzi ersichtlich schwer, damit umzugehen. Der Kern seiner Botschaft ist, sich in den Zustand *ex ante* zurückzusetzen, um die Einfachheit der Leere des Anfangs zurückzugewinnen. Das ist es, was den Vollendeten auszeichnet. Darin un-

51 T.-T. Chang will den entsprechenden Ausdruck im Chinesischen als »Zerstörung des Tao« lesen. Das scheint mir keinen Sinn zu machen. Das Tao ist unzerstörbar. T.-T. Chang, *Metaphysik, Erkenntnis und praktische Philosophie im Chuang Tzu*, S. 64.

52 Es ist unschwer zu sehen, daß wir in ihm mit dem anderwärts auftretenden Problem der Theodizee befaßt sind. Das Problem kennt keine Lösung. Es ist ganz einfach der Struktur der Logik: des Denkens im Ausgang von einem Absoluten als Geist, geschuldet.

terscheidet er sich von dem Weisen, der diese Lehre sucht und im Blick hat, aber noch nicht realisieren konnte. Laozi war ein solcher Vollendeter. (150)

Es war nicht anders zu erwarten: Mit der Genese der Philosophie als Metaphysik sind wir auch mit den abgründigen Problemen der Metaphysik befaßt. Die Aufklärung, die dieses Denken in einer historisch-genetischen Rekonstruktion erfährt, beruht darauf, daß wir den Grund der Probleme, erst recht aber die Formel, die für ihre Lösung gefunden werden, als Konsequenz einer explikativen Struktur auf der abstraktiven Ebene der Reflexion verständlich machen können. Das gilt insbesondere für eine Auszeichnung des Tao, die im Zhuangzi häufig wiederkehrt: Das Tao ist ebenso das Volle wie das Leere. Wieso? Die Frage ist deshalb bedeutsam, weil die doppelte Bestimmung in der Auszeichnung des Weisen wiederkehrt. Dessen Seele hat die Leere in sich aufgenommen.

4.3 Das Volle und das Leere

Im Tao te ching heißt es in A 13: »Take emptiness to the limit; / Cautiously guard the void.«

Im gleichen Sinne heißt es bei Zhuangzi vom Tao: »The Way gathers in emptiness alone.« (58)

Der Weise, das ist die Weiterung, die daran anschließt, hält seine Seele offen und leer. Im Anschluß an die Lehre Hu Tzus resümiert Zhuangzi die Essenz des Gesagten und faßt sie in dem einen Satz zusammen: »Be empty, that is all.« (97) Das Tao muß jedoch zugleich als das Volle verstanden werden. Denn es beschließt alles in sich. »»Complete«, ›universal«, ›all-inclusive‹ these three are different words with the same meaning.« (241)

Wie, das ist die Frage, kann das Tao zugleich und in einem als »das Leere« oder »die Leere« und als das Volle verstanden werden? Das Zusammenfallen der Gegensätze des Vollen und Leeren ist mit zwei hintergründigen Vorstellungsgehalten besetzt, die für das metaphysische Weltbild überaus bedeutsam sind. Der eine Vorstellungsgehalt ist erkenntniskritischer Natur: Wenn der Grund als die alles umfassende Substanz verstanden wird, in der die zehntausend Dinge gelegen sind, ohne schon zu ihrer jeweiligen Besonderheit entwickelt zu sein, dann ist er als das Volle und schlechthin Eine auch das schlechthin Leere. Denn wo nichts unterschieden wird, ist auch nichts. Das Etwas ist immer eines, das sich von einem anderen Etwas unterscheidet. Jedenfalls ist, wo nichts unterschieden wird, auch nichts zu erkennen. Und wo nichts zu erkennen ist, wie soll man da sagen, daß etwas sei? Der andere Vorstellungsgehalt ist existenzieller Natur. Das Tao verausgabt sich, und zwar vollständig. Anders als bei einem Schöpfergott, dessen Handlungsmacht das Handeln allemal übersteigt, behält der Grund im metaphysischen Den-

ken nichts für sich zurück. Denn er ist Grund nur für das, das sich in dem zeigt, was aus ihm hervorgegangen ist. Auch im *Timaios* Platons behält der Demiurg nichts zurück. Er ist eben ein spekulativer, das heißt metaphysisch entstandener Schöpfer.⁵³ Die Pointe an der Verausgabung ist jedoch, daß alles, was aus dem Grund herausgeht, auch in ihn zurückkehrt. Das Symbol der Metaphysik ist allerwärts der Kreis! Das Volle und Leere befinden sich deshalb auch im Denken des Taoismus in einem Prozeß der ewigen Wiederkehr.

Das zuvor zitierte Kapitel A 13 des Laozi lautet deshalb vollständig: »Take emptiness to the limit: / Cautiously guard the void. / Then ten thousand things, side by side they arise, / Sitting still we await their return. / Now the forms come forth in great numbers, / But each returns to its root.«

Auch im Zhuangzi heißt es: Alles, Geist wie Körper, »is on their Way to the Great Return.« (24)

5 Irritationen der Logik: Das Problem des Anfangs

In einer zweistellig relationalen Logik, die vom Objekt zum Grund geht, um vom Grund zum Objekt zu kommen, läßt sich auch der Grund auf seinen eigenen Grund befragen. Das geschieht auch. In dem berühmten Kapitel 25 des Tao Te Ching, Bamboo Slip A 11 heißt es vom Tao: »There is a form that developed from primordial chaos / That was born before heaven and earth. / Silent and still it stands on its own and does not change.«

Auch das Tao entsteht mithin erst. Wodurch? Die Antwort habe ich schon wiedergegeben: Sie steht am Ende des Kapitels 25. Die Übersetzung Wilhelms ist metaphysisch prägnant: durch sich selbst. Das ist die Formel, die wir durch die Geschichte auch in anderen Kulturen finden. »Du bist dein eigener Chnum«, sagten die alten Ägypter von dem Gott Chnum, der den Menschen auf der Töpferscheibe formte. Darin, daß der Grund sich selbst Grund ist, bringt sich die Selbstreferentialität des Subjekts in der Struktur des Denkens zur Geltung. Durch sie wird der regressus ad infinitum vermieden. Nicht ganz! Denn die Figur des »Durchsichselbst-Seins« erfaßt nur die Aktivseite des Grundes. Wie aber steht es mit der Materie? Wie mit der Zeit? Wir haben schon erörtert, daß das Tao Te Ching das Tao als Grund und Ursprung versteht. Der aber weist, wie wir ebenfalls schon erörtert haben, in sich eine Grenzlage auf. Er kennt eine zur Welt hingewandte und eine von ihr abgewandte Seite. Und die weist zum Nichts. Wenn man deshalb nach dem Grund des Grundes fragt, nach dem etwas, aus dem es sich herausgesetzt hat,

53 Vgl. Platon, *Timaios*, in: Werke, hrsg. von Gunther Eigler, Darmstadt 1971. Siehe auch Arthur O. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen*, Frankfurt a. M. 1993.

dann bleibt nur noch das Nichts. In Kap. 14 ist denn auch von ihm gesagt: »Always unnameable, it turns back to nothingness.«⁵⁴

Auch im Zhuangzi geht das Tao in seiner Substanzialität aus dem Nichts hervor: »In the Great Beginning, there was nonbeing; there was no being, no name. Out of it arose One.« (131)

Und wie zur Bestätigung heißt es im 23. Kapitel: »The Heavenly Gate is non-being. The ten thousand things come forth from nonbeing. Being cannot create being out of being; inevitably it must come forth from nonbeing. Nonbeing is absolute nonbeing, and it is here that the sage hides.« (257)

Was weiß man, wenn man, was in der Welt vorgefunden wird, aus dem Grund, den Grund aber aus dem Nichts hervorgehen läßt? Die Frage hat sich auch für Zhuangzi gestellt. Sie drängt sich auf: »There is a beginning. There is a not yet beginning to be a beginning. There is a not yet beginning to be a not yet beginning, to be a beginning. There is being. There is nonbeing. There is a not yet beginning to be a not yet beginning to be nonbeing. Suddenly there is nonbeing.« (43)

Am Nichts findet das spekulative Interesse nicht nur seine Grenze – »the sage hides« –, an der Grenze drängt sich auch die Frage nach dem Gewinn auf. Ich habe eben, stellt Zhuangzi fest, etwas gesagt. Habe ich wirklich etwas gesagt oder nicht vielmehr nichts gesagt? In der Linearität der zweistellig-relationalen Logik stellt sich im Verständnis der Zeit immer erneut ein »vor der Zeit«, um die es aktueller geht, her. Das Problem dauert fort, solange die Logik fort dauert. Erst wenn die Zeit systemisch in das Universum eingebunden wird, ist sie auch in eins mit dem Universum.

6 Die Synthesis des Vielen in der Einheit des Grundes

Das Laozi wie Zhuangzi sind darin Offenbarungen der Prozessualität in der Entwicklung des Denkens, daß sie die Ratio der Entstehung der Metaphysik ans Licht bringen, nicht weniger deutlich, als es auch in der griechischen Antike geschieht. Weil sich in der abstraktiven Reflexion der archaischen Zivilisation die anfängliche Struktur der Erklärung: die Struktur der Handlung, durchhält, und das auch dann noch, als die Nutzung der Struktur ihrer offen anthropomorphen Form entkleidet wird, wird das Denken an einen Ursprung als explikative Macht dessen, was in der Welt vorgefunden wird und geschieht, rückverwiesen. Die ungeheure Redundanz in der Reflexion dieses Ursprungs im Tao, wie sie sich im Zhuangzi findet, ist dieser Bewegung der explikativen Struktur geschuldet. Metaphysiken sind Übungen in Logik. Es geht letztlich immer nur um eines: allem und jeden

54 Übersetzung M. LaFargue, *The Tao of the Tao te ching*, S. 80.

den Ursprung beizustellen und damit in der Synthesis des Vielen – der zehntausend Dinge – die Einheit des Grundes zur Geltung zu bringen.

Der forcierte Wissenserwerb in den archaischen Zivilisationen läßt die mediale Konstruktivität der Welt bewußt werden. Das geschieht im Zhuangzi nur zögernd und in einer Form, die eher retardierend wirkt. Als Kontrast zum Altertum registriert Zhuangzi für die Gegenwart, daß Wissen und Schematisierung wachsen, die Theoriebildung blüht. (147 seq.) Dagegen verweist die metaphysische Reflexion auf das Einssein im Einen. In dem zweiten Kapitel des Zhuangzi, das gewöhnlich als das Kapitel verstanden wird, in dem die Erkenntnistheorie Zhuangzi entwickelt wird, kann es so scheinen, als wollte Zhuangzi die Berechtigung, sich mit der Differenz der Begrifflichkeit befaßt zusehen, überhaupt in Frage stellen. Wenn Zhuangzi fragt: »Why must you comprehend the process of change and form your mind on that basis?« (39), so ist mit dem Prozeß des Wandels eben dies gemeint: die Verwandlung des Einen in die Begrifflichkeiten des Vielen. Die Erscheinung der Welt in der DIRECTION der Begrifflichkeiten bereitet Zhuangzi ersichtlich Schwierigkeiten. Dabei muß man sich vergegenwärtigen, daß auch für Zhuangzi Wort und Sache noch eine Einheit bilden. »Words are not just wind. Words have something to say.« Wenn das so ist, wie kann es dann Recht und Unrecht geben? »What do words rely upon, that we have right and wrong? How can the Way go away and not exist?« (39)

Die intellektuelle Not ist unüberhörbar: Wie kann von dem, was ist, auch das Gegenteil sein? Wenn man im Fortschreiten von dem, was ist, zu seinem Gegensatz, also zu dem, was nicht ist, von einem zu zweien gelangt, dann, so Zhuangzi, weiß man nicht, wo man endet. Die Frage findet keine Antwort. Zhuangzi rettet sich in die Gewißheit des Einen »Better not to move, but to let things be!« (43) Das, was hier als »dies« und »das« als »richtig und falsch«, »Recht und Unrecht«, erfahren wird, ist im Einen eins. Das »dies« ist auch »das«, das Richtige auch das Falsche, das Tao macht sie eins in Einem. Modernen Theoretikern mag diese Vergewisserung als Ausflucht erscheinen. Für die Menschen des Altertums bedeutet sie das Heil. Inkarniert ist es im Weisen.

Die Genese der Philosophie

Ihre gattungsgeschichtliche Bedeutsamkeit

1 Die Ausbildung der Philosophie. Worum es uns geht

In der Entwicklung des Geistes kommt der Ausbildung der Philosophie in der Antike eine herausragende Bedeutung zu. Diese Feststellung wäre ein Truismus, ginge es um nichts anderes als festzuhalten, dass unser eigenes Denken von der Antike herkommt. Historisch-genetisch liegt ihre Bedeutung darin, dass sie einen gattungsgeschichtlich bedeutsamen Reflexionsprozess einleitet, der zu einer Reihe für die Entwicklung zur Neuzeit konstitutiven Resultaten führt:

- Die Philosophie thematisiert die pristine grundhafte Logik des Weltverstehens. Die Thematisierung der Logik ist die Bedingung dafür, um die Logik selbst problematisch werden zu lassen. Der Prozess beginnt in der Antike, seine erkenntniskritische Vollendung findet er am Beginn der Neuzeit.
- Ihrer Struktur nach bleibt die grundhafte Struktur auch im Denken der Philosophie erhalten, der Grund wird jedoch seiner offen handlungslogischen Struktur entsetzt. Mit dieser Wendung setzt sich die Philosophie strukturalogisch vom Mythos ab. Die der Handlungslogik eigene Tendenz der Transzendenz wird zu einer Transzendenz nach innen. Der Grund wird zum Grund der Welt in der Welt. Als Grund der Welt in der Welt stellt sich der Grund als Geist – *nous* – dar.
- Die in der Antike eingeleitete Kritik der Erkenntnis wird durch die Kritik der gesellschaftlichen Ordnung eingeleitet. Sie setzt sich als Kritik der Erkenntnis des überlieferten Weltverständnisses fort. Mit der Erkenntniskritik beginnt der Weg in die Neuzeit.
- Der reflexive Prozess der Erkenntniskritik rückt das Subjekt dadurch in das Zentrum des Geschehens, dass die Neubestimmung der Welt auf das Subjekt konvergiert. Mit dem Subjekt rückt dessen reflexives Vermögen in den Fokus

des Bewusstseins. Mit ihm wird ein erstes Verständnis der Konstruktivität der Welt und deren Medialität gewonnen. Es ist der erste, aber verdeckte Schritt in eine transzendental verstandene Form der Erkenntnis.

Die erkenntniskritisch brisante Frage ist, wodurch die Entwicklung möglich wurde und wie sie sich in der antiken Philosophie selbst Ausdruck verschafft hat. Wenn man einer historisch-genetisch angeleiteten Theorie in ihrer gattungsgeschichtlichen Dimensionierung folgt, entwickelt sich die Geistigkeit der humanen Lebensform – Denken vor allem – unter den Anforderungen der Außenwelt (Dux 2002). Ihre Entwicklung erfährt ihren Antrieb durch die Entwicklung der gesellschaftlichen Organisationsform. Diese Feststellung lässt sich ein erstes Mal beim Übergang von den gesellschaftlichen Organisationsformen der Sammler und Jäger zur agrarischen Produktionsform erweisen, hernach beim Übergang von den einfachen agrarischen Organisationsformen in die von Herrschaft und Staat bestimmten archaischen Gesellschaften. Umso faszinierender ist, dass wir in der Antike durch die Ausbildung der Philosophie für diesen Konnex eine Bestätigung finden, die in der Antike selbst reflektiert wird (2). Erstmals mit der Ausbildung der Philosophie lässt sich in der Antike in der Entwicklung des Denkens eine historische Strukturfolge ausmachen, die eine der Geistesgeschichte immanente Logik erkennen lässt (3). Es will mir ratsam erscheinen, den mit der Ausbildung der Philosophie eingeleiteten Entwicklungsprozess des Geistes nicht nur abstrakt, sondern an einem Werk aufzuweisen, das als ein veritables Dokument dieses Prozesses verstanden werden kann: Parmenides Werk »Über die Natur«. Die eingehende Darstellung, die ich ihm zuteilwerden lasse, ist ganz darauf angelegt, die Entwicklungslogik hervorzuheben, die sich in ihm Ausdruck verschafft.

2 Die gesellschaftliche Grundlage der Ausbildung der Philosophie in der griechischen Antike

Wenn es auch nicht das erste Mal ist, dass in der Geistesgeschichte die Entwicklung des Denkens von den gesellschaftlichen Anforderungen angetrieben wird, kaum zuvor setzt sich der Impetus, der von der Entwicklung der gesellschaftlichen Organisationsformen ausgeht, so unmittelbar und eindrücklich in die Entwicklung des Denkens um wie in der griechischen Antike mit der Ausbildung der Philosophie. Das zeigt sich, wenn wir die Entwicklung der gesellschaftlichen Ordnung in der griechischen Antike zu bestimmen suchen. Zugrunde liegt ihr eine Entwicklung der Polis, die man seit dem ausgehenden 8. Jahrhundert beobachten kann. Sie lässt sich an vier Entwicklungen dokumentieren:

- an einer allgemeinen Instabilität der gesellschaftlichen Ordnung, die noch aus der Zeit der Wanderungen herrührt,
- an dem Einbruch des Handels in eine Ordnung, die auch, soweit sie die Ordnung der Stadt darstellt, agrarisch verfasst ist. Sie bewirkt insbesondere in den ionischen Kolonien Kleinasiens, aber auch in Athen Irritationen in der Praxis wie im Verständnis der gesellschaftlichen Verfassung,
- an der Verschärfung des Konfliktes zwischen den adeligen Großen und den kleineren Bauern, der in Athen Züge eines Klassenkampfes annimmt,
- schließlich im Kampf mächtiger Familien um die Vorherrschaft in Athen, in dem letztere die Unterstützung des Volkes zu gewinnen suchen.

Im Kontext unserer Erörterung ist zunächst der Effekt bedeutsam, den diese Entwicklung im Bewusstsein der Zeitgenossen erzeugt. Sie gewinnen ein Verständnis, in dem sich die gesellschaftliche Ordnung als machbar darstellt (Bleicken, S. 30). Es ist dieses Bewusstsein, das in der Ausbildung der athenischen Demokratie terminiert.¹ In der Verfassung der Phylendemokratie Kleisthenes erfährt es eine eindruckliche Manifestation. Das Bewusstsein der Machbarkeit konnte nicht auf die gesellschaftliche Ordnung beschränkt bleiben. Unter der grundhaften Logik, von der, wie wir noch erörtern werden, auch noch in der Antike das Verständnis der Welt bestimmt wurde, wurden Natur und soziale Ordnung gleichermaßen vom *Nous* bestimmt gesehen. Wenn deshalb unter dem Bewusstsein der Machbarkeit die gesellschaftliche Ordnung befragbar und der Kritik unterworfen wurde, dann musste sich die Befragbarkeit auf die kosmische Ordnung insgesamt erstrecken. Das Staunen, von dem Aristoteles sagt, dass es zu der Frage führe, ob das Seiende sich wirklich so verhalte, wie es den Anschein habe (Aristoteles *Met.* I.2, 982 b), wird man als den verhaltenen Effekt einer befragbar gewordenen Welt verstehen müssen. Es ist die befragbar gewordene Welt, die dazu führt, dass sich die Philosophie ausbildet.

3 Die Genese der Philosophie

Befragbar kann die Welt nur unter der pristinen Struktur werden, in der sich das Wissen von ihr ausgebildet hat. Das aber ist eine der Handlungslogik verhaftete Struktur. Ich habe sie an drei Orten mehrfach erörtert (Dux 1982, 103 ff.; 2000, 115 ff.). Strukturlogisch ist sie zweistellig-relational verfasst; sie geht von dem, was

1 Zur Ausbildung der athenischen Demokratie eingehend G. Dux, *Demokratie als Lebensform*, S. 121–139.

sich als Handlung manifestiert hat oder in der Welt vorgefunden wird, auf dessen Grund. Explikativ kehrt sich der Prozess um: Der Grund setzt, was ist und geschieht, aus sich heraus. Es ist diese Struktur, unter der sich der Mythos als das frühe Weltverständnis gebildet hat. Im mythologischen Weltbild sucht sich der Mensch des Grundes in einem Jenseits der über die Sinne zugänglichen Welt zu vergewissern. Das Jenseits ist recht eigentlich der Ort des unzugänglichen Grundes. Durch die Thematisierung des Grundhaften in einem der Welt zugehörigen, aber eben nicht zugänglichen Jenseits sucht und findet der Mensch eine Erklärung für das, was im Diesseits der Welt auffällig ist. So stellen sich die Traumpfade der Aborigines dar. Noch die Götterwelt Hesiods wird man so verstehen müssen (Hesiod 1970). Götter stellen die Personifikation eines Grundhaften dar, das darin eine Form von Dialektik aufweist, dass es im Jenseits gelegen, aber dem Diesseits verhaftet ist.

Strukturlogisch bleibt die Philosophie dem Mythos nahe verbunden. Ihre Gemeinsamkeit besteht darin, dass beide sich durch eine grundhafte Struktur der Welt zu bemächtigen suchen. Die schlechterdings grundlegende Differenz aber besteht darin, dass die Philosophie die grundhafte Struktur reflektiert und thematisch macht. Eben dadurch nämlich sieht sich die Philosophie in die erkenntniskritischen Probleme verstrickt, die sich bei der Interpretation der Welt ergeben. Und exakt dadurch wird ein Erkenntnisprozess in Gang gesetzt, um den es mir zu tun ist. Er manifestiert sich nicht zuletzt in der formalen Logik. Während das mythische Denken an eine präoperationale Kompetenz gebunden ist, der Mythos in der Theogonie Hesiods allenfalls Anfänge eines konkret-operationalen Denkens erkennen lässt, wird mit der Ausbildung der Philosophie die Kompetenz eines formal-operationalen Denkens erreicht. Es ist die Thematisierung der grundhaften Logik, von der die Faszination der vorsokratischen Philosophie ausgeht. Das gilt für das *Apeiron* Anaximanders ebenso wie für die grundhafte Verortung des Geistes bei Anaxagoras. Anaxagoras war, soweit wir wissen, der erste, der sagte, dass »der Geist alles, was Seele hat, beherrscht«. Er verstand Geist allerdings noch körperlich, als »die feinste von allen Sachen« (Kirk et al. 1994, XII, 476).

Die Brisanz der Thematisierung der pristinen Logik als einer grundhaften Logik reicht bis in die klassische Phase der Philosophie. Die Klassik wird recht eigentlich von der nun allgemein gewordenen Thematisierung der Logik bewirkt. Durch sie erfolgt die Reflexion des Geistes. Eine nachhaltige Form der Thematisierung findet sich ebenso bei Platon wie bei Aristoteles. Wenn Sokrates in Platons Dialog *Phaidon* erklärt, alles sei durch die Vernunft so geordnet, wie es für jedes Ding am besten sei (Phd 98 a–b), so meint er eine Vernunft, die am Grunde der Welt gelegen ist. Auch die Ideenlehre Platons lässt sich gar nicht anders als durch die grundhafte Struktur des Denkens bewirkt verstehen (Dux 2009, S. 124–144). Eine Welt, die sich in Gedanken erschließt, kann nur auf Denken gegründet sein.

Die direkteste und unmittelbarste Reflexion der überlieferten Struktur des Denkens stellt die Metaphysik Aristoteles dar. Sie ist erste Philosophie, weil ihr die Reflexion des Ersten zugrunde liegt.

Die Philosophie der Antike ist, so darf man wohl bündig sagen, Erkenntniskritik des Seienden auf dem Grunde des Seins. In eben der Weise thematisiert sie die überlieferte Struktur des Denkens. Der schiere Befund, dass sie die Struktur des Weltverstehens thematisiert, lässt sie mit einer Welt befasst sein, die über die unproblematische Geltungsdimension dieser Struktur hinaus ist. Die Welt fügt sich unbesehen nicht länger den Thematisierungen des Seienden unter dieser Struktur. So sehr sich die Struktur im Denken des Seins des Seienden behauptet und der Philosophie den Weg in die Metaphysik bereitet, die Widerständigkeit des Seienden gegen ihre strukturelle Vereinnahmung in den tradierten Semantiken ist nicht aus der Welt zu schaffen. In den rastlosen Bemühungen Sokrates, zu begrifflichen Bestimmungen und Definitionen des Seienden zu gelangen, findet sie ihre Manifestation. Reflexiv zeitigt das Bemühen das implizite Bewusstsein, dass die Welt eine durch Denken und Sprache formierte Welt ist. Die Entdeckung der Medialität des Seienden liegt an ihrem Grunde. Die aber konvergiert auf ein Subjekt, das in eben dieser Funktion ebenfalls erst entdeckt wird. Es ist diese Form einer reflexiven Weltwahrnehmung, die sich der Erkenntnis der Welt nicht länger sicher ist, die den Erkenntnisprozess über sich hinaustreibt und die Richtung auf die Neuzeit einschlagen lässt. Wir wären nicht, wo wir sind im Verständnis der Welt und unserer Selbst in der Welt, wenn nicht die Philosophie begonnen hätte, die pristine Struktur des Weltverstehens zu reflektieren und zu thematisieren und mit ihr eine Reflexion des Verständnisses der Welt einzuleiten. In dem Anschub dieses Prozesses liegt ihre gattungsgeschichtliche Bedeutsamkeit.

Ich habe die Absicht, diese Entwicklung konkret aufzuweisen. Dazu scheint mir Parmenides Reflexion »Über die Natur« besonders geeignet. Denn die Faszination, die mich jedes Mal in ihren Bann zieht, wenn ich mit dem Text befasst bin, resultiert nicht einfach aus der Schärfe des Denkens, sie resultiert daraus, dass Parmenides mit ihr eine Entwicklung einleitet, die bis in unsere Tage reicht. Mit ihm erfährt die Problematisierung des Denkens von einem Ersten eine erste Höhenmarke.

4 Parmenides »Über die Natur«²

4.1 Der Weg zur Wahrheit

Das Lehrgedicht beginnt mit einem Proömium, in dem der Dichter, auf einem Wagen von Stuten gezogen und von Sonnenmädchen begleitet, sich auf einem Weg zu einem himmlischen Ort befindet, an dem eine Göttin ihm der »runden Wahrheit unerschütterliches Herz« offenbart (1.30).³ Fränkel hat dargelegt, dass das Bild der Reise, des Weges und der Rosse nur die dramatische Inszenierung der Erkenntnis selber sei, der der Dichter sich überlässt (Fränkel 1968, 158 ff.). Dafür spricht im Text der erste Vers, in dem Parmenides erklärt, die Reise gehe, »soweit nur mein Wille vordringt« (1.1). Es ist demnach des Dichters eigenes Tun, das hier im Proömium beschrieben wird.

Die Metaphorik des Weges ist keine nur beiläufige Ausdrucksform. Das über die Struktur der Handlungslogik gebildete Denken kennt eine Tiefendimension, die sich in der noch ungeschiedenen Einheit von Raum und Zeit einen räumlichen Ausdruck verschafft. Das Denken geht auf dem Grunde der Handlungslogik vom Phänomen aus, führt es auf seinen Grund im Subjekt zurück, um es von ihm aus seine Erklärung finden zu lassen. Es ist diese strukturlogische Denkbewegung, die die Metaphorik des Weges ins Bild fasst. Ihr ist der seit alters gebräuchliche Begriff der Tiefe des Denkens zuzuschreiben. Der antike Zuwachs an Reflexivität in der Distanzierung des Subjekts von der Welt akzentuiert noch deren Dimensionierung im Raum.⁴

Strukturlogisch bestätigt deshalb das Proömium auf eindringliche Weise die Absatzbewegung des Subjekts, die in der Reflexion selbst zum Ausdruck kommt: Wahrheit erkennt nur, wer sich auf den Weg macht, der »fernab vom Verkehr der Menschen« (1.27) liegt. Man muss, um sie zu gewinnen, sich abwenden vom täglichen Wissen und sich dem Weg des Denkens überlassen. Der Nebensatz des zweiten Verses artikuliert eigens, sich von der Wahrheit leiten und auf den Weg des Denkens führen zu lassen (1.2). Verdeckt klingt hier bereits an, was sich im zwei-

2 Die Erörterung Parmenides stellt die überarbeitete und insbesondere im Doxa-Teil auch nachhaltig veränderte Wiedergabe einer früheren Erörterung im Kontext einer Untersuchung zum Zeitverständnis in der Geschichte dar. Dux 1998.

3 Ich halte mich bei der Wiedergabe des Textes im Allgemeinen an die leicht zugängliche Übersetzung Hölschers, ohne dadurch in den vielen Fragen der Textkritik Partei ergreifen zu wollen (Hölscher 1969).

4 Die Feststellung, das griechische Denken sei vorwiegend räumlich, verdankt sich der strukturlogischen Bestimmung des Denkens im Ausgang von einem Absoluten. Das ist an der Metaphorik des Weges bereits deutlich geworden.

teiligen Aufbau des Gedichts zum Ausdruck bringt: Das Urteil mit dem Denken (7,5) setzt sich ab gegen »die Gewohnheit der vielen Erfahrung« (7,3).

Das Lehrgedicht enthält vor allem die Rede der Göttin. Welcher? Am ehesten wird man Aletheia nennen. Wichtiger ist zu fragen, warum das Wissen in die offenbarende Rede einer Göttin gekleidet ist. Notwendig ist sie, so hat man gesagt, weil menschliches Erkennen allein für die Erkenntnis der Wahrheit nicht ausreicht (Held 1980, 472, 566 ff.). Offenbarung im Sinne eines neuzeitlich nur Geglaubten ist jedoch mit Sicherheit nicht gemeint.⁵ Der Grund liegt einmal mehr in der strukturellen Logik des Denkens. Die Wahrheit ist etwas, das dem Menschen aus dem Absoluten des Grundes zukommt. Das aber fand noch allemal seine Personifikation in einem Gott oder einer Göttin. Eben weil Wahrheit aus einem Absoluten gewonnen werden muss, stellt sie sich als dessen Selbstoffenbarung dar. Wir stoßen damit gleich zu Anfang des Lehrgedichtes auf die Grundstruktur des Denkens, die das Gedicht bestimmt. Der Weg der Wahrheit ist der Weg zum Absoluten der Welt. In ihm werden Sein und Wahrheit identisch.⁶

4.2 Dass ist

Zwei Wege, so lässt Parmenides die eigentliche Lehre der Göttin beginnen, sind nur zu denken:

»Der eine: dass ist, und das nicht zu sein unmöglich ist, ist der Weg der Überzeugung; denn die geht mit der Wahrheit.

Der andere: dass nicht ist, und das nicht zu sein richtig ist, der, zeige ich dir, ist ein Pfad, von dem keinerlei Kunde kommt« (2,1–6).

Wieso beginnt die Lehre mit dem Gegensatz von Sein und Nicht-Sein? Und wieso kann Parmenides davon ausgehen, dass jeder sofort die Bedeutsamkeit dieses Gegensatzes erkennt, vor allem, dass es überhaupt ein bedenkenswerter Gegensatz ist? Die Antwort will mir unzweideutig erscheinen, wenn man unsere strukturlogische Vorgabe in Rechnung stellt: Die allen gemeinsame Logik ist eine genetische Logik, d. h., eine Logik des Herkommens. In ihr wird dadurch etwas erklärt, dass sein Werden erklärt wird. Werden aber scheint exakt dieses zu beinhalten: ein Sein und ein Nicht-Sein. Mit der Struktur der Logik war deshalb das Thema

5 Kritisch auch Heitsch, Gegenwart und Evidenz bei Parmenides, S. 6 ff.

6 In eben dieser Weise scheint mir Heinrichs Frage nach dem Verhältnis der Göttin zum Sein beantwortet werden müssen. Heinrich, Parmenides und Jonas, S. 76.

prägnant vorgegeben, und zwar in einer für jeden, der überhaupt angefangen hatte, die Welt zu problematisieren, verständlichen Weise.

Von den beiden Polen des Gegensatzes wird gesagt, dass nur der erste »das ist«, ein gangbarer Weg ist, dass er richtig ist und mit der Wahrheit geht (2.3–4; 6.1). Auf dem anderen Weg ist dagegen, so Parmenides, durch das Bedenken des »nicht ist« kein Wissen zu gewinnen. Mit dem »nicht ist« ist auch das Werden ausgeschlossen. Das aber ist durch die historische Entwicklung der griechischen Welt und die Erkenntnis des Machbarkeit der gesellschaftlichen Ordnung gerade thematisch geworden. Wenn sich deshalb fortan vordringlich die Frage stellt, welche der Organisationsformen der Gesellschaft künftig das Leben bestimmen solle, so doch auch die Frage des Werdens. Unbesehen abweisen lässt sie sich nicht. Durch Herodot ist sie als Verfassungsfrage in die Geschichte eingegangen (Hist. 3, 80–82). Ihr Verständnis bestimmt, das zeigt Platons *Politeia*, das Verständnis der gesellschaftlichen Ordnung. Denn in Platons *Politeia* geht es um nicht weniger als die Frage, welche Voraussetzungen ein Herrscher mitbringen müsse, um den Staat im Sinne des Schönen, Guten und Gerechten einzurichten (Platon, VII, Pol.). Die Brisanz der Reflexion Parmenides über den Gegensatz von »das ist« und »das nicht ist« liegt mithin darin, dass die Frage des Werdens durch ihn eine erkenntniskritische Allgemeinheit erfährt, durch die sie an das Sein rückgebunden wird. Und von dem Sein sagt Parmenides, dass nur zu denken ist, »was ist« und dass das »nicht ist« von ihm ausgeschlossen und nicht zu denken ist. Hölscher hat die Frage umgetrieben, was mit dem »dass ist« gemeint sei, das Sein oder das Seiende (Hölscher 1969, 77). Die Frage lässt sich aus dem Text nicht nur nicht entscheiden, sie ist falsch gestellt und verstellt den Zugang zum Denken Parmenides'. Inwiefern?

Die naturwüchsige Logik nimmt, das ist mittlerweile deutlich geworden, vom Vorfindlichen, so wie es sich in der Alltagswelt darstellt, ihren Ausgang. Wenn es in ihr darum geht, dem Vorfindlichen seinen Ursprung beizustellen, so eigens zu dem Zweck, ihn sich im Seienden manifestieren zu lassen. Auch Parmenides folgt, wie wir schon im Proömium gesehen haben, dieser Bewegung des Denkens. Er denkt vom Seienden auf den Ursprung zurück. Halten wir deshalb als erstes fest, dass Parmenides im »ist« das Sein meint. Denn daran kann deshalb kein Zweifel sein, weil diesem »ist« gerade diejenigen Attribute zuerkannt werden, die strukturell Attribute des im strikten Sinne Absoluten sind: ungeworden, unvergänglich, ganz, einheitlich, unerschütterlich und vollendet (8.4). Eine Anzahl dieser Attribute werden später noch einmal wiederholt, unter ihnen vor allem: anfanglos zu sein. Aus der Fokussierung auf das Sein werden auch eine Anzahl anderer Attribute verständlich, vor allem das, ganz gleich zu sein. So unumgänglich es mir deshalb scheinen will, dass mit dem »dass ist« als erstes das Sein gemeint ist, hinzufügen müssen wir dann jedoch als zweites, dass Parmenides das Sein im Seienden mitdenkt. Es ist die grundhafte Verfasstheit des Seienden, durch die ihm die Attribute

des Seins vermittelt werden. Im Seienden manifestiert sich dessen Grundhaftigkeit. Wenn das Gedicht seinem innersten Sinn nach überschrieben werden sollte, dann dadurch, dass man es als »Über das Sein im Seienden« überschreibe. Die strukturlogische Verhaftung des Seins im Seienden stellt, darum ist es mir zu tun, den Schlüssel zum Verständnis des Ausschlusses des »nicht ist« dar. Inwiefern?

Es gehört zu dem hintergründigen Funktionsmodus einer operanten Struktur, dass sie, auf sich selbst gerichtet, die gleichen Konsequenzen verlangt, wie wenn mit ihr ein materiales Etwas zu erfassen gesucht wird. Indem sich daher der Gedanke auf das »ist« im Seienden richtet, gewinnt das Sein im Seienden eine für sich seiende Existenz, obgleich es doch immer nur in eins mit dem Seienden gedacht werden kann. Es kann aber nicht fraglich sein, dass das Seiende durch das in ihm mitgedachte Sein mit dem letzteren identisch ist, wird doch alles Seiende als Manifestation des Seins verstanden. Das aber heißt, dass das Seiende durch die in ihm mitgedachten Momente des Seins so fest und unerschütterlich wird, wie das Sein auch. Das nun ist der Grund, dass das Seiende das »nicht ist« so wenig zu integrieren vermag, wie das Sein auch. Das aber lässt hernach auch den Ausschluss des Werdens begründen. Weil das »ist« im Seienden strukturlogisch notwendig mit dem Ursprungs-Ist als identisch mitgedacht wird, kann Parmenides an dessen Attributen (Semata) den Ausschluss des »nicht ist« zeigen. Parmenides wird diesen Ausschluss noch eigens begründen, bereits am Grunde der Logik des Seins liegt jedoch, dass es nicht zugleich nicht sein kann. Was immer deshalb überhaupt an Beweisführung folgen kann, geht von dieser Bestimmung des »ist« im Seienden aus.⁷

Kann es nach allem noch fraglich sein, was Parmenides im »dass ist« als Subjekt versteht? Es will mir scheinen, dass die ganze Genialität Parmenides in der Konstruktion dieses »dass ist« gelegen ist. Denn einfacher und schärfer kann nicht gesagt werden, dass Sein und Seiendes zusammengehalten werden müssen und warum. Das Subjekt lässt sich nur bestimmen, indem man der in der Ursprungslogik gelegenen Identität zwischen Sein und Seiendem folgt. Es ist eine Identität, die gleichwohl die Differenz zwischen beiden als die Differenz zwischen dem Ursprung und seiner Emanation kennt. Nehmen wir nach allem die eingangs gestellte Frage auf, weshalb Parmenides den einen Weg, »dass ist«, als den Weg der Wahrheit bezeichnen kann, und als den, der einzig zu denken ist. Parmenides belegt diesen Satz an keiner Stelle. Das ist oft bemerkt worden. Es stellt jedoch kein Defizit der Argumentation dar. Hölscher interpretiert die Gedankenführung Par-

7 Unsere strukturlogische Argumentation macht deutlich, dass die Problematik, die hier angeschlagen wurde, nicht, wie Fink meint, der Spekulation entstammt, Fink 1957, S. 53. Sie ist nicht die Geburtsstunde eines spekulativen Nihilismus. Sie entstammt der Selbstbezüglichkeit der Logik, die, auf sich gewendet, dem Sein eine Härte und Ausschließlichkeit gibt, die es bewegungslos und für das Werden ungeeignet werden lässt.

menides so, als solle das »ist« des ersten Weges über den Ausschluss des zweiten bewiesen werden. Das erachte ich für ausgeschlossen. Die logische Prämisse jedweden Beweises ist der Zweifel. Parmenides aber zweifelt nicht daran, dass die wahrnehmbare Welt der Dinge auch ist. Mehr noch: Er vermag daran gar nicht zu zweifeln. Der Beweis ist auch nicht einfach ausgefallen, wie Reinhardt gemeint hat (Reinhardt ⁴1985, S. 35). Das »ist« ist das einfache, von der Grundstruktur der Logik durchsetzte Wissen, in einer Welt zu sein. Dieses Wissen ist keines Beweises bedürftig, auch keines fähig. Es lässt sich aber explizieren, wenn man das Verhältnis zwischen dem Sein und dem Denken näher klärt. Das ist auch deshalb notwendig, weil von dieser Klärung der Ausschluss des zweiten Weges abhängt, der, dass »nicht ist« und nicht zu sein richtig ist (2.5).

Die Abweisung des »nicht ist« enthält ein philosophisches Problem, das Parmenides entgangen zu sein scheint. Denn an dessen Argumentation fällt auf, dass das »nicht ist« als der andere Weg in der gleichen positiven Form eingeführt wird wie der erste des »dass ist«. Wenn sich der Weg des »nicht ist« als nicht gangbar erweist, also in Wahrheit kein Weg ist, so hindert das Parmenides nicht daran, ihn als Weg einzuführen, also doch zu denken. Das aber ist deshalb ein abgrundtiefes Problem, weil sich eigentlich das, was nicht ist, im Denken Parmenides auch nicht denken lässt. Wenn deshalb auch zweifelhaft sein kann, ob sich das bedeutungsschwere Fragment 3: »Denn dasselbe kann gedacht werden und sein« in dem Lehrgedicht Parmenides wirklich an dieser Stelle gefunden hat,⁸ die Parmenideische Überzeugung trifft es allemal. Denn, so heißt es später:

»Das Selbige aber ist zu erkennen, und zugleich der Grund, weshalb eine Erkenntnis seiend ist.

Denn nicht ohne das Seiende, worin die Aussage ihr Sein hat,
wirst du das Erkennen finden. Denn nichts anderes ist noch wird sein,
außer dem Seienden ... « (8.34–36)

Das Problem ist für uns heute deshalb kein Problem, weil wir die Aussagen in ihrer medialen Prägung von ontischen Aussagen zu unterscheiden vermögen. Es scheint, dass die mediale Ausprägung der Negation auch Parmenides schon über die ontologische Dimensionierung des Gesagten hinweggeholfen hat. Im Kontext unseres Erkenntnisinteresses ist es jedoch ratsam, dem Satz: »Denn dasselbe kann gedacht werden und sein«, in seinem Bedeutungsgehalt nachzugehen. Wie kommt es zu diesem Satz?

8 Dazu G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Die Vorsokratischen Philosophen*, Kap. VII, S. 271, Fn. 7. Der Satz findet sich weder bei Proklos noch bei Simplicios, sondern erst bei Clemens, Plotin und Proclus. Nachweise bei Hölscher, S. 16.

4.3 Denken und Sein

Denken stellt sich, wenn sich die Reflexion auf es richtet, als ein Etwas dar, also doch als ein Seiendes. Das aber verweist unter der strukturlogischen Vorgabe antiken Denkens auf ein Sein als Absolutes, das sich als Grund des Seienden als Denken zu erkennen gibt. Wenn deshalb Denken sich als Seiendes erweist, kann es nur von einem Grunde bestimmt werden, der selbst Denken ist. Ebenso gibt nicht nur Sokrates im Dialog Phaidon das Verständnis von Denken und Sein wieder, der Befund stellt die strukturlogische Konsequenz im Aufbau der antiken Welt dar. Auch Platons Ideenlehre beruht darauf, ich habe bereits darauf hingewiesen, dass Geist am Grunde der Welt deren Substanz ausmacht. Es muss verwundern, dass Heitsch feststellt, dass wohl noch jeder Interpret sich von dem Bemühen hat bestimmen lassen, diesen Satz nicht im Sinne einer idealistischen Philosophie zu verstehen (Heitsch 1970, S. 23). Denn jede idealistische Philosophie beruht exakt auf diesem Satz, genauer: auf der ihr zugrundeliegenden fundamentalistischen Struktur. Die aber liegt allem pristinen und archaischen Denken zugrunde. Wenn es eines expliziten Belegs bedarf, so lässt er sich unschwer bei Laotzi finden. »Woher weiß ich aller Dinge Art«, fragt Laotzi, »eben durch sie«, heißt die Antwort (Laotzi, 6, S. 21).

Es ist die Struktur der pristinen Logik, die im frühen Denken, aber eben auch noch im Denken der Antike, Erkenntnis und Welt identitätslogisch verbunden sein lässt. Den inhaltsschweren Satz: »Denn dasselbe kann gedacht werden und sein« müssen wir deshalb zunächst einmal strukturlogisch verstehen. Parmenides artikuliert mit ihm, was am Grunde der ihm vorgegebenen Logik liegt. In der Struktur antiken Denkens stellt sich die mediale Verfasstheit der Welt durch Denken anders dar als in der Neuzeit. Um die Differenz zwischen Denken und Sein als Nicht-Identität zu denken, sind noch zweitausend Jahre abendländischer Geschichte notwendig, in der sich das Subjekt seiner demiurgischen Fähigkeit erst recht bewusst wird. Die Übersetzung Hölschers nimmt zu Recht das Grundhafte bereits in die Aussage auf:

»Das Selbige aber ist zu erkennen und zugleich der Grund, weshalb eine Erkenntnis seiend ist.

Denn nicht ohne das Seiende, worin eine Aussage ihr Sein hat, wirst du das Erkennen finden.« (8.34–36)

Wenn man der Logik antiken Denkens folgt, stellt sich die Welt nicht nur in einer, wie Reinhardt sagt, »völligen Verquickung des Begrifflichen mit dem Stofflichen« dar, das Begriffliche, Denken, ist dann der Grund des Stofflichen. Es gibt dem Seienden seine Form. Eben deshalb sagt Parmenides, es gebe keine Erkennt-

nis ohne ein Seiendes, umgekehrt aber kein Seiendes ohne Erkenntnis. Parmenides nimmt keinen Anstand zu erklären:

»Denn die Beschaffenheit der Körperteile ist dasselbe, was sie denkt« (16.2–3).

Wie radikal, weil strukturlogisch bedingt, diese Vorstellung sich Geltung verschafft, zeigt sich daran, dass Parmenides, wenn wir Theophrast folgen, auch dem Toten eine Erkenntnis zuschreibt, wenn auch eine, die dem Lebenden nicht zugänglich ist. Was heißt demnach für Parmenides Erkennen? Held meint, für Parmenides stelle Erkennen schauendes Vernehmen dar (Held 1980, S. 486–492, 515). Aber nein! Schauendes Vernehmen ist eine Erkenntnis, die vom neuzeitlichen Interpretieren her verstanden wird. Für Parmenides aber war die Objektseite entscheidend. Für ihn war entscheidend, dass sich jedes Seiende in seinem Sein selbst zu erkennen gibt. Es bietet sich die Gelegenheit, auf die etymologische Bedeutung von Aletheia, Wahrheit, hinzuweisen (Heitsch 1970, S. 4 f.). ἀληθής bedeutet so viel wie unverborgene. Die Wahrheit der Dinge ist ihre durch ihr Sein bewirkte Unverborgenheit. Für Parmenides besteht alle Erkenntnis in der Aufdeckung einer ontologischen Realität. Er erliegt also nicht, wie Held meint (Held 1980, S. 562), einem Objektivismus, wenn er im Doxa-Teil von der wirklichen Welt der Dinge spricht.⁹ Von ihr geht er aus, über sie handelt er unablässig auch im Aletheia-Teil. Im »ist« ist die wirkliche Welt auf dem Grunde ihres Seins bestimmt. Fast ist damit auch über das »nicht ist« schon alles gesagt.

4.4 Die Abweisung des Nicht-Seins

Der Ausschluss des »nicht ist« ist eigentlich schon mit der Explikation des »dass ist« geschehen. ἐστὶν ἢ οὐκ ἔστιν, entweder ist es, oder es ist nicht (8.16). Darauf läuft auch jede weitere Begründung des »nicht ist« hinaus. Nietzsche hat gemeint, Parmenides sei an der Tautologie $A = A$ zum Sein abgestiegen (Nietzsche 1980, 1, S. 841). Das ist mit Sicherheit nicht richtig. Parmenides gelangt vom Seienden dadurch zum Sein, dass sich in der Struktur der materialen Logik jedwedes Seiende auf dem Grunde des Seins darstellt. Die materiale Logik geht im Verständnis dieser Relation nicht nur vom Seienden aus, sie hält es auch auf ihrem Wege zum Sein fest und versteht das Sein als Substanz dessen, das im Seienden seine Manifestation gefunden hat. Wenn deshalb vom Sein gesagt werden kann, dass

⁹ An diesem Vorwurf wird die gründliche Verzeichnung des Parmenideischen Denkens in seiner phänomenologischen Vereinnahmung durch Held offenbar.

vom ihm nicht zugleich gesagt werden kann, dass es ist und nicht ist, so gilt es ebenso für ein Seiendes, dass sich als Manifestation des Seins darstellt. Im Seienden erfährt die Feststellung überdies eine Bestätigung durch die tagtägliche Praxis der Lebensführung. Man kann von einem Baum, von dem man sagt, dass er dort »ist«, nicht zugleich sagen, dass er dort nicht ist. Wo immer im Seienden dessen Verwiesenheit an das Sein festgehalten wird, kommt das »dass ist« des Seienden mit dem Satz vom Widerspruch zur Deckung. In eben dieser für Parmenides selbstverständlichen Weise fügt er deshalb der Abweisung des »nicht ist« noch die Begründung bei, das »nicht ist« nicht denken zu können. Parmenides erklärt: Es denken zu wollen

»... ist ein Pfad, von dem keinerlei Kunde kommt.

Denn was eben nicht ist, kannst du wohl weder wahrnehmen – denn das ist unvollziehbar – noch benennen!« (2.6–8)

Die der Sache nach gleiche Begründung kehrt später noch einmal wieder, wenn es heißt, man müsse diesen Weg liegen lassen als unvollziehbar und unnennbar.

Es könnte verwundern, dass Parmenides die Abweisung des »nicht ist« noch eigens über die Identität von Sein und Erkennen zu begründen sucht (2.6–8). Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, dass Parmenides bei der Einbeziehung des Denkens bereits den Doxa-Teil im Sinn hat.

4.5 Sein und Werden

Die mit der Erörterung des »dass ist« und die damit einhergehende Abweisung, des »dass nicht ist« entstammen nicht, wie ich eingangs schon deutlich zu machen gesucht habe, einem spekulativen Hang, über das »nicht ist« zu philosophieren, sie entstammen der Wahrnehmung eines Werdens, mit dem das »nicht ist« unablässig in Anspruch genommen zu sein scheint. Weil in jedem Werden ein »nicht ist« mitgeführt zu werden scheint, kann es bei der identitätslogischen und widerspruchslogischen Abweisung nicht sein Bewenden haben. Parmenides verfolgt deshalb das Problem des »nicht ist« im Blick auf das Werden dadurch weiter, dass er von dem zweiten Weg, also dem Weg der Unwahrheit, einen dritten sich abzweigen sieht, den er als Weg der Sterblichen bezeichnet.¹⁰ Abhalten, so die Rede der Göttin, will ich dich sodann von dem Weg,

10 Wenn Parmenides gleichwohl anfangs nur von zwei Wegen spricht (2.3–5), so deshalb, weil mit dem zweiten der sogenannte dritte, (6.4) der Weg der Doxa, mitgemeint ist. Die Klärung

»worauf ja die Sterblichen, die nichts wissenden,
 umherwanken, die doppelköpfigen: denn Ohnmacht lenkt in ihrer
 Brust ihren schwankenden Verstand, und sie treiben dahin,
 so taub als blind, verduzte Gaffer, unterscheidungsloser Haufen,
 bei denen Sein und Nichtsein dasselbe gilt
 und nicht dasselbe, und es in allen Dingen einen umgekehrten Weg gibt.« (6.4–9)

Sterbliche, das also ist der Vorwurf, lassen Sein und Nichtsein dasselbe sein, so wenn sie sagen dieses Ding ist (!) warm und nicht kalt und sie lassen es zugleich nicht dasselbe sein, so wenn sie sagen, dieses Ding ist jetzt warm und wird gleich kalt sein. Der Fehler geschieht zweifach; das erste ist so falsch wie das zweite. Und falsch ist dann auch, wenn bei allem der umgekehrte Weg mitgedacht wird, was jetzt warm ist, kann wieder kalt werden (Held 1980, S. 484).

Parmenides führt die Widerlegung des Werdens, immer noch im Aletheia-Teil, an den Attributen durch, die dem Sein im Seienden zukommen. Ich habe sie schon angeführt: Ungeworden zu sein und unvergänglich, ganz und einheitlich, unerschütterlich und unvollendet. Unmittelbar anschließend wird das Werden ebenso im Denken der Vergangenheit (es war einmal) wie im Denken der Zukunft (es wird einmal sein) abgewiesen (8.5). Die Absicht, die Parmenides mit der Anführung der Attribute des Seins verfolgt, ist offenkundig: Sie eignen dem Sein kraft seiner Absolutheit. Damit aber stellt sich für das Werden die gleiche Konsequenz ein wie für das »nicht ist«: Es findet keinen Platz im Sein. Das Sein zeichnet sich strukturlogisch gerade durch das Nicht-Werden aus. An sich hätte Parmenides die Abweisung des Werdens auch ohne Rückgriff auf das »nicht ist« durchführen können. Er hätte schlicht sagen können, das Sein kennt kein Werden, also setzt es auch kein Werden aus sich heraus. Wenn er den Beweis an das »nicht ist« bindet, dann geschieht das allerdings aus gutem Grund: Es war ja die geläufigste Vorstellung von der Welt, dass Werden sich aus dem Ungewordenen heraussetzt, ja, das Denken war ganz und gar darauf festgelegt, aus dem Absoluten des Seins das Werden hervorgehen zu lassen.

Überdies hielt, wie wir gesehen haben, Parmenides das Sein am Seienden fest. Das aber kennt in aller Erfahrung ein Werden (8.38–40). Der bloße Hinweis, dass das Absolute ungeworden sei, hätte deshalb nichts auszurichten vermocht. Überdies kann das Werden auch deshalb nicht umstandslos zurückgewiesen werden, weil der mit ihm gemeinte Sachverhalt bestens belegt ist. Parmenides wird im Doxa-Teil dazu übergehen, eine genetische Kosmologie zu entwickeln. Nicht dass es überhaupt Werden gibt, will Parmenides in Abrede stellen, dass es so verstan-

von Sein und Nicht-Sein erfolgt ja vor allem um der Doxa willen. Die Doxa ist in diesen Gegensatz eingestellt und mitgedacht. Reinhardt, S. 81.

den werden kann, wie es gemeinhin verstanden wird: in den Kategorien von Sein und Nicht-Sein, dagegen wendet er sich.

Um das Nicht-Sein im Werden auszuschließen, sucht Parmenides dessen Verständnis an der Kategorie der Zeit zu klären. Von der Zeit sagt er, kann man nicht sagen:

»Und es war nicht einmal und wird nicht einmal sein, da es jetzt zugleich ganz ist.«
(8.5)

Und es ist jetzt zugleich ganz, weil das Seiende Manifestation des Seins ist. Der Ausschluss des Werdens am Absoluten des Seins liest sich wie ein Siegel auf meine strukturlogische Analyse. Denn auf dem Grunde der Ursprungslogik stellt sich das Sein als zeitloses Gegenwärtigsein dar. In allem urzeitlichen Denken ist, wie ich in meinen Erörterungen über die Geschichte der Zeit nachzuweisen gesucht habe, das, was überhaupt ist, auch gegenwärtig. Auch ist, was vergangen ist, nie wirklich vergangen, sondern bleibt gegenwärtig. Und was sein wird, ist schon jetzt. Gegenwart ist unvordenkliche Vergangenheit. Zukunft wissbare Gegenwart. Exakt diese strukturlogische Konsequenz reklamiert Parmenides für das Absolute des Seins, und zwar genau dort, wo er dem Sein erneut die Attribute des Absoluten zuschreibt (8.3–6). Die Konsequenz, die daran für das Verständnis der Zeiten haftet, bringt er im Fragment 4 noch eigens zum Ausdruck. Dort heißt es:

»Sondern schau mit dem Geist die entfernten Dinge gleichermaßen als fest gegenwärtige.
Denn er wird nicht das Seiende vom Zusammenhang mit dem Seienden abschneiden.«
(4.1–2)

Unsere strukturlogische Analyse des Werdens bestätigt danach einmal mehr den Zusammenhang, wie er sich im frühgriechischen Denken zwischen Sein, Wahrheit und Erkennen darstellt. Wahrheit, haben wir gesagt, nennen die Griechen, was unverborgen ist, weil das Sein sich im Vorfindlichen des Seienden manifestiert. Das Vorfindliche aber ist immer gegenwärtig. Weil das Sein in ihm überhaupt nur in der Untemporalität des Gegenwärtigseins »ist«.¹¹

11 Die insoweit klärenden Darlegungen von Heitsch, S. 21, leiden daran, dass er den Zusammenhang von ἀλήθεια im Sinne von Offenbarsein und εἶναι im Sinne von Gegenwärtigsein mit dem Sein als Seinsgrund nicht sieht. Mit ihm gerät die ontologische Dimension außer Sicht. Heitsch stellt ebenda fest. »Denn was Parmenides dort und hier tut, ist nicht die Konstruktion besonders tiefsinniger und unverständlicher Seins-Aussagen, seine Überlegungen sind vielmehr nichts anderes als Explikation dessen, was gewisse Wörter im Griechischen nun einmal bedeuten.« Das bringt das gewaltige Werk Parmenides um Sinn und Bedeutung.

Der Ausschluss des Nicht-Seins aufgrund der Attribute des Seins hat eine strukturlogische Schwäche. Die Ursprungslogik ist eine emanative Logik. Werden wird in ihr nicht in der Weise gedacht, dass wirklich Neues entsteht, vielmehr so, dass, was wird, schon im Ursprung beschlossen liegt. Der Einwand liegt deshalb nahe, dass Werden im antiken Denken gar kein Moment von »nicht-sein« mit sich führe, weil, was werde, immer schon mit der Vorstellung verbunden sei, sich aus dem herauszusetzen, worin es beschlossen liege. An dem Einwand wird der historische Ort deutlich, dem das Lehrgedicht seine Entstehung verdankt. In aller Geschichte wurde, wie die Geschichte der Zeit zeigt, wirklich gedacht, dass im Sein beschlossen liege, was sich als Seiendes aus ihm heraussetze (Dux ²1998). Zu Parmenides Zeiten geriet das Denken in Bewegung. Die nichts wissenden Sterblichen dachten gerade nicht länger so. Parmenides sucht deshalb dem mittlerweile verschobenen Sinn des Werdens zu begegnen, indem er feststellt:

»Noch auch wird die Gewalt der Gewissheit zulassen, dass jemals aus einem Seienden irgendetwas über es hinaus wird, ...« (8.12–13)

In der Tat müsste man von einem Absoluten, welches das Werden im gemeinen Sinn in sich schließt, um es aus sich herauszusetzen, annehmen, dass ihm etwas fehle. Es müsste ein Bedürfnis geben, aus sich herauszutreten. Parmenides fragt:

»Und welches Bedürfnis hätte es auch veranlassen sollen, später oder früher, aus dem Nichts beginnend, sich zu bilden?« (8.9–10)

Das Fazit lässt sich knapp bestimmen: Das Sein kennt kein Werden im Sinne von Entstehen. »So ist Werden ausgelöscht und verschollen der Untergang« (8.21.)

Mit dem Ausschluss des Werdens könnte es für das philosophische Denken sein Bewenden haben, wenn es nicht die Erfahrung der Doxa gäbe. Es gibt in der Erfahrung der Welt zumindest den Schein des Werdens. Die Erfahrung ist imperativisch. Sie abzuweisen ist Parmenides nicht in den Sinn gekommen. Tatsächlich hat Parmenides bereits im Aletheia-Teil für es eine Erklärung gefunden. Werden darf nicht so gedacht werden, dass das »nicht ist« darin Platz findet. Parmenides nimmt das Problem noch einmal auf, um es von der Seite seiner Erfahrung in der Welt zu erörtern. Die Hinwendung zur Welt enthält eine Wendung in der Geistesgeschichte, die die Neuzeit in ihrem Horizont aufscheinen lässt. Für unsere Argumentation ist deshalb der Doxa-Teil von nicht geringerer Bedeutung als der über die Wahrheit.

4.6 Der Schein des Werdens: die Doxa

Es ist für die Bedrängnis, die das Problem des Werdens für das Denken darstellt, kennzeichnend, dass sich die Welt ganz und gar auf der Folie eines genetischen Verständnisses darstellt, also doch eines Werdens.

»Kennen sollst du die Ätherbildung und alle Zeichen im Äther und des reinen hell leuchtenden Sonnenstrahls
nicht anzuschauende Tätigkeit, und woraus sie entstanden sind. Erfahren sollst du die Umlauftätigkeit des rundäugigen Mondes
und seine Bildung. Und wissen sollst du auch, woraus der ringsumgebende Himmel sich gebildet und wie die Notwendigkeit ihn führt und in Bande geschlagen hat, dass er die Grenzen der Gestirne halte
... wie Erde, Sonne und Mond,
der gemeinsame Äther und die himmlische Milchstraße und zu äußerst der Olympos
und die heiße Gewalt der Gestirne in Gang gesetzt wurde
zu entstehen.« (10.1–7; 11.1–4)

Daran also besteht auch für Parmenides kein Zweifel: Die Welt, so wie wir sie in den Phänomenen erfahren, ist eine Welt, die entstanden ist. Sie ist in ihrer Grundverfassung aus den beiden Gegensätzen Licht/Feuer einerseits und Nacht/Kälte andererseits zusammengesetzt. Licht und Nacht bilden zusammen das Ganze der Welt.

»So ist das Ganze voll von Licht zusammen und unsichtbarer Nacht, beiden gleichstarken, da bei keinem ein Nichts ist« (9.3–4).

Wie sehr Parmenides mit dieser Vorstellung die Annahme verbindet, dass sie die Wirklichkeit wiedergebe, zeigt sich daran, dass er erklärt, dass in der Verbindung der beiden »bei keinem ein Nichts ist«. Vielmehr kommen beide in der Welt als Mischung vor.

»Inmitten von diesen aber ist die Göttin, die alles lenkt.
Denn allenthalben führt sie die abscheuliche Geburt und Mischung herbei, indem sie zum Männlichen das Weibliche schickt, dass es sich mische, und umgekehrt zum Weiblichen das Männliche« (12.4–6).

Auch Licht und Nacht werden deshalb als Mischung wahrgenommen. Das im Aletheia-Teil eigens ausgesprochene Verhältnis von Seiendem, Sein und Wahrneh-

mung erfährt im Doxa-Teil eigens eine Konkretisierung. Ich habe sie im Aletheia-Teil schon beigezogen:

»Denn so wie jeweils die Mischung in den immer schwankenden Körperteilen ist, so widerfährt den Menschen die Erkenntnis. Denn die Beschaffenheit der Körperteile ist dasselbe, was sie denkt« (16.1–3).

Durch das Verständnis der Welt als Mischung entsteht im Verständnis der Doxa ein Problem, das nicht leicht zu durchschauen ist. Ich habe es in der früheren Erörterung der Doxa zwar mitgeführt, aber nicht scharf genug hervorgekehrt: Es kommt zu einer Überlagerung des Problems der Wahrnehmung des Werdens und des Problems der Wahrnehmung der Mischung. Einen Ausdruck findet es im Fr. 19:

»So also sind nach dem Denken die Dinge geworden und sind jetzt und werden so auch von jetzt an in Zukunft enden wie sie gewachsen« (19.1–2).

Parmenides benennt sehr klar, worin das Problem liegt. Er erklärt:

»Zwei Erscheinungsformen nämlich haben sie entschieden zu nennen, von denen eine allein zu nennen nicht angeht.

Hier sind sie auf dem Irrweg.

Und sie haben ihre Gestalt nach entgegengesetzten Richtungen geschieden und ihre Erkennungszeichen voneinander getrennt gesetzt: hierin das ätherische Feuer der Flamme,

als das milde, ganz leichte, sich selbst überall gleiche,
dem andern ungleiche; aber auch jene (andere) für sich auf die entgegengesetzte Seite, die unbewusste Nacht, als dichte, schwere Gestalt« (8.53–59).

Der Irrweg liegt ebenso im Benennen, wie im Denken. Er besteht darin, dass als Entgegengesetztes verstanden wird, was als Eines verstanden werden muss. Eben das geschieht im Verständnis der Mischung wie auch im Verständnis des Werdens, das, wie wir gesehen haben, ja ebenfalls nicht überhaupt in Abrede gestellt werden, sondern nur anders verstanden werden soll. Dass Parmenides die Ordnung der Welt vom Werden bestimmt sieht, lässt ihn dessen Problem in der Wahrnehmung der Mischung eingedenk sein. Wenn man nach allem mit einem Satz bestimmen sollte, was die Doxa ausmacht und wie Schein und Wirklichkeit einander verbunden sind, wird man sagen, dass in der Doxa die Wirklichkeit schon wahrgenommen, aber nur falsch verstanden werde. Die Sterblichen verkennen, dass alles Seiende vom Grunde eines Seins verstanden werden muss, in dem es eines ist.

5 Resümee

1 Im Kontext unserer Erörterung geht es darum, in der Entwicklung des Denkens der gattungsgeschichtlichen Bedeutsamkeit der Ausbildung der Philosophie bewusst zu werden. Für deren Verständnis ist die historische Perspektivierung maßgebend, die wir ihr haben angedeihen lassen: Von der haben wir gesagt, dass in ihrem Horizont die Heraufführung des Umbruchs der Logik und des Weltverständnisses der Neuzeit liegt. Die Bedeutung der Ausbildung der Philosophie, wie sie hier verstanden wird, wird deshalb ganz und gar von der Struktur des Denkens her bestimmt. Die Frage ist, welchen Anteil die Ausbildung der Philosophie an der Heraufführung des Umbruchs im Denken der Neuzeit und also doch auch an dessen Denken hat. Es ist dieser Anteil, den ich in den vorhergehenden Erörterungen zu klären gesucht habe.

2 Die Klärung der gesellschaftlichen Voraussetzungen, unter denen die Ausbildung der Philosophie möglich wurde, hat uns ihre gattungsgeschichtliche Bedeutsamkeit klar und deutlich bestimmen lassen. Sie liegt darin, eine Erkenntniskritik möglich gemacht zu haben. Wir unterscheiden uns mit dieser Bestimmung deutlich von jenen philosophischen Wahrnehmungen der antiken Philosophie, die von der Frage bestimmt werden, was heute noch von ihr Geltung verlangen könne. Darum war mir nicht zu tun. Mir ging es gerade darum zu klären, welchen Anteil sie an der Deevaluierung des Denkens hat. Unter diesem Erkenntnisinteresse sind wir auf eine Beobachtung gestoßen, die sich auch nur in einer strukturlogischen Perspektivierung der Entwicklung des Denkens zeigt: Um jemals über das frühe, archaische und eben auch noch antike Denken hinauszukommen, war es notwendig, dessen Struktur zu thematisieren. Exakt das geschah in der Philosophie, als sie sich der Erkenntniskritik verschrieb.

3 In der Thematisierung der grundhaft absolutistischen Logik sehe ich die herausragende Bedeutung, die Parmenides in der Geschichte des Denkens zugeschrieben werden muss. Den Absolutismus in die einfache Form gebracht zu haben: »dass ist« und »dass nicht zu sein« ein Pfad ist, von dem keinerlei Kunde kommt, ist so genial wie insbesondere in der Weiterung seiner Bestimmung von Denken und Sein faszinierend. Die Thematisierung der Struktur des Denkens, resp. ihrer Logik ist nur der erste Schritt. Parmenides hat auch noch den zweiten getan. Er hat die Logik mit dem in Umlauf befindlichen Verständnis der Welt konfrontiert. Man muss sich bewusst halten, dass die pristine Logik das Weltverständnis in aller Vergangenheit zwar im Griff hatte, dass damit aber nicht auch schon gesagt ist, dass sich ihr die Welt ohne inneren Widerspruch fügte. Parmenides hat auch den Widerspruch thematisiert, in der Doxa, er hat ihn unter der grund-

haft absolutistischen Logik als hinfällig zu erweisen gesucht. Es sollten mehr als zwei Jahrtausende notwendig sein, um nicht den Widerspruch, sondern die Logik, durch die er bewirkt wurde, hinfällig werden zu lassen.

Literatur

- Aristoteles. 1995. *Metaphysik*. Philosophische Schriften. Band 5. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Bleicken, Jochen. ⁴1995. *Die athenische Demokratie*. Paderborn: Schöningh.
- Dux, Günter. 1982. *Die Logik der Weltbilder*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dux, Günter. ²1998. *Die Zeit in der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dux, Günter. 2000. *Historisch-genetische Theorie der Kultur*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Dux, Günter. 2003. *Die Genese der Philosophie in der Geistesgeschichte der Menschheit*. Griechische und chinesische Antike im Kulturvergleich. In: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*, S. 125–155. Hamburg: Meiner.
- Dux, Günter. 2009. *Von allem Anfang an: Macht nicht Gerechtigkeit*. Studien zur Genese und historischen Entwicklung des Postulats der Gerechtigkeit. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Dux, Günter. 2013. *Demokratie als Lebensform*. Die Welt nach der Krise des Kapitalismus. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Fink, Ernst. 1957. *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*. Den Haag.
- Fränkel, Hermann. 1968. *Parmenides-Studien*. In: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, S. 157–197. München: C. H. Beck.
- Heinrich, K. 1966. *Parmenides und Jonas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heitsch, E. 1970. *Gegenwart und Evidenz bei Parmenides*. Wiesbaden.
- Held, K. 1980. *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*. Berlin.
- Herodot. ²1977. *Historien*, 2 Bde, griechisch–deutsch. München: Heimeran Verlag.
- Hesiod. 1970. *Theogonie*. Zürich: Artemis.
- Hölscher, Uvo. 1969. *Parmenides. Vom Wesen des Seienden*. Die Fragmente, griechisch–deutsch. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kirk, Geoffrey S. et al. 1994. *Die Vorsokratischen Philosophen*. Stuttgart: Metzler.
- Laotse. 1982. *Tao te king*. Düsseldorf.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg. von G. Colli und M. Montinari. Bd. 1. München: dtv de Gruyter.
- Platon. 1971. *Politeia*, Werke in acht Bänden herausgegeben von Gunther Eigler, Bd 4. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Reinhardt, Karl. ⁴1985. *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Vico, Giambattista. 2009. *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. Hamburg: Meiner.

Radikale Historisierung

Zur unzeitgemäßen Genialität der Philosophie der Geschichte Hegels

I Zum Thema

Die Zeitenwende am Beginn der Neuzeit geht mit einem Strukturwandel im Verständnis der Welt und des Menschen in der Welt einher. Die Welt ist eine säkular verstandene Welt geworden. Säkular verstanden werden muss auch die humane Lebensform in ihr. Der Strukturwandel im Verständnis der Welt und des Menschen in ihr ist bis heute nur unzureichend verstanden worden. Das gilt auch für die radikale Historisierung der humanen Lebensform, die er nach sich zieht. Im Fokus meines Beitrages steht die Philosophie der Geschichte Hegels. Ich verbinde mit ihrer Erörterung eine besondere Absicht. Die Absicht meines Beitrages ist, deutlich zu machen, dass die Philosophie Hegels sich historisch-genetisch auf dem Hintergrund eines Strukturwandels der Logik im Verständnis der Welt ausgebildet hat, durch den die radikale Historisierung bewirkt worden ist. Sie wurde durch die Aufklärung eingeleitet, konnte in der mit ihr einhergehenden Radikalisierung der Historisierung aber erst in der Moderne mit der Entdeckung der Evolution der Arten zu Ende geführt werden. Hegel hat die mit dem Zeitenwandel am Beginn der Neuzeit einhergehende Historisierung in drei Erkenntnisse umgesetzt, die für seine Zeit bahnbrechend waren.

- Er hat die Radikalität der Historisierung der humanen Lebensform in einer Stringenz zu Bewusstsein gebracht, die auch noch das Absolute, von dem sein Denken seinen Ausgang nahm, in den Prozess der Historisierung einbezog. Das ist das eine Moment der Erkenntnis, in der sich die Genialität der Philosophie der Geschichte Hegels zum Ausdruck bringt.
- Das andere liegt in der an der Geschichte gewonnenen Einsicht, dass sich die Geistigkeit der menschlichen Lebensformen an der Wirklichkeit bildet und

historisch auch entwickelt hat. Der Fortgang der Geschichte wird so, obwohl ein Fortgang im Bewusstsein des Geistes, den Praxisformen der Lebensführung verbunden gehalten.

- Schließlich werden wir auch noch ein drittes Moment der Genialität seines Denkens zuschreiben: Es war Hegel, der die Geschichte als einen Prozess thematisierte, in dem der Mensch zu einem Bewusstsein seiner selbst gelangte.

So brisant und genial sich jede der Einsichten an ihrem historischen Ort ausnimmt, es ist eine unzeitgemäße Genialität, durch die sie ihre Thematisierungen finden. Denn Hegel hat die philosophische Reflexion der Historisierung im Verständnis von Welt und Mensch auf dem Grunde einer Logik thematisch gemacht, die sich einem Denken im Ausgang von einem Absoluten verpflichtet wusste. Diese Logik ist der Neuzeit aus der Vergangenheit überkommen. Nicht nur Mittelalter und Antike waren ihr verpflichtet. Über diese Logik ist die Menschheit in die Geschichte eingetreten. Exakt diese Logik ist jedoch in einer säkular gewordenen Welt überwunden und obsolet geworden. Der Genialität des philosophischen Entwurfs tut die unzeitgemäße Logik der Historisierung keinen Abbruch. Im Gegenteil: Ihre Unzeitgemäßheit macht so recht das Faszinosum aus, das Hegels Philosophie anhaftet. Denn eine überkommene Logik lässt sich nur dadurch überwinden, dass sie thematisiert und mit dem nicht preisgebbaren Wissen der Zeit konfrontiert wird. Diesen Dienst hat Hegel der Menschheit getan.

Die Absicht der Erörterung erfordert, zunächst den Strukturwandel des Denkens und das säkular gewordene Verständnis der Welt zu bestimmen. Beide bilden die erkenntniskritische Vorgabe für das moderne Verständnis der Geschichte. Erst auf ihrem Hintergrund lässt sich der historische Ort und die historische Bedeutsamkeit der Philosophie der Geschichte Hegels darstellen. Geschichte wird verstanden, indem man sie von hinten, von ihrem fortgeschrittensten Erkenntnisstand, zu erschließen sucht.

II Strukturwandel der Neuzeit

1. Die vorneuzeitliche Logik des Weltverstehens

Die kulturelle Lebensform des Menschen hat sich im Anschluss an eine lange Phase der Evolution gebildet, in der es den hominiden Vorfahren des Menschen möglich wurde, durch die rasante Entwicklung des Gehirns, schließlich auch der Sprechwerkzeuge den Erwerb einer konstruktiven Lebensform als geistiger Le-

bensform einzuleiten.¹ Konstruktive Lebensformen müssen in der frühen Ontogenese der Gattungsglieder erworben werden. Diesseits der virtuellen Schwelle zum *Homo sapiens sapiens* liegt der Befund offen vor aller Augen: Menschen erwerben ihre kulturelle Lebensform dadurch, dass die nachkommenden Gattungsglieder sich in die Lage versetzt sehen, in ihrer frühen Ontogenese eine reflexive Handlungskompetenz auszubilden. Es ist der Erwerb der reflexiven Handlungskompetenz in der frühen Ontogenese der Gattungsglieder, der Menschen in den Stand setzte, die Praxisformen ihrer Lebensführung intentional und sinnhaft zu formieren. Ihr Erwerb geschah am Beginn der Geschichte nicht anders, als er heute geschieht. Die Bedingung der Möglichkeit, eine in dieser Weise intentional-sinnhafte Lebensform auszubilden, liegt in einem sozialen, vor allem familialen Ambiente der Geschlechtergemeinschaft. Der Umstand, dass das schlechterdings dominante Objekt im kindlichen Umfeld ein sozialer anderer ist und dass auch die schlechterdings dominanten Ereignisse im kindlichen Umfeld intentional sinnhafte Handlungen der bedeutsamen anderen waren, hat dazu geführt, dass die Menschheit beim Eintritt in die Geschichte eine Logik im Verständnis der Objektwelt und ihrer Ereignisse ausgebildet hat, durch die auch die außersozialen Objekte und Ereignisse der Natur auf der Folie der Handlungslogik wahrgenommen wurden. Die subjektivische Struktur der Handlungslogik wird zur Logik *kat exochen*.

Die subjektivische Logik ist in ihrer pristinen Form eine grundhafte Logik. Grundhafte Logik will sagen: Was immer ist und geschieht in der Welt, formiert sich diesem Denken zufolge aus der Potenz eines subjektivisch verstandenen Grundes als seinem Ursprung. Diese Logik ist eine zweistellig-relationale lineare Logik; sie geht vom Grund auf das Phänomen, wie es vorgefunden wird. Der Grund selbst wird als Anfang und Ursprung absolut verstanden. Es ist diese Logik, die eine Geschichte lang das Denken bestimmt hat. Und es ist diese Logik, die im Umbruch der Zeitenwende am Beginn der Neuzeit dadurch eliminiert worden ist, dass die Welt zu einer säkular verstandenen Welt geworden ist. Der Umbruch ist radikal. Er erfasst auch noch das Verständnis menschlichen Handelns, das doch tatsächlich intentional und sinnhaft ist. Was, das ist die nächstgelegene Frage, heißt »säkular gewordene Welt«? Und weshalb ist eine säkular gewordene Welt eine Welt, die radikal historisch verstanden werden muss?

1 Zum Anschluss der kulturellen Lebensform an die Evolution *Dux, Günter*, Die ganze Geschichte im Blick.

2. Die Logik im Verständnis der säkular gewordenen Welt

Säkular gewordene Welt will sagen: Was immer ist und geschieht in der Welt, ist einem relationalen Bedingungs-zusammenhang verhaftet, aus dessen systemischer Verfasstheit es sich gebildet hat oder bildet und eben deshalb auch seine Erklärung finden muss. Kennzeichnend für ihr Verständnis ist mithin, dass das Verständnis der Welt wie des Menschen in der Welt einer systemisch-relationalen Logik verhaftet ist.

Die säkulare Logik hat ihre Geschichte. Von allem Anfang an haben sich mit den der Handlungslogik verhafteten intentional-sinnhaften Bestimmungen des Wissens relationale Formen des Wissens gebildet, die die alltägliche Praxis der Lebensführung bestimmt haben. Zu allen Zeiten hat sich ein praktisches Regelwissen formiert, das durch seine Regelmäßigkeit die Lebensführung entlastet. Hinter allem Regelwissen blieb jedoch in aller vorneuzeitlichen Geschichte die Dominanz des grundhaften, zweistellig-relationalen Deutungsmusters erhalten. Die lange Phase der Geschichte von den Anfängen bis zur Neuzeit stellt, recht verstanden, einen Prozess der Säkularisierung dar, in dem das Regelwissen zunehmend ausgeweitet und schließlich zu einem Gesetzeswissen transformiert worden ist. In der Neuzeit ist die säkulare Logik universal geworden. Einen ersten, vorläufigen Abschluss erfuhr sie durch Newtons Werk *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687). Seither stellt sich das Verständnis alles dessen, was ist und geschieht in der Welt, als einer systemisch-relationalen Logik unterworfen dar. Newton selbst fügte in dem der zweiten Auflage beige-fügten Scholium noch einen Vorbehalt an. Er hielt am Verständnis einer ersten Ursache fest und brauchte Gott als Schöpfer wie als Erhalter. Die Physik ist schon bald nach ihm über diese Vorbehalte hinweggegangen.²

Das säkulare Verständnis der Welt umfasst seither auch die Organisationsformen des Lebens, und es umfasst in besonderer Weise die humane Lebensform. Es ist das mit dem Verständnis einer säkular gewordenen Welt säkular gewordene Verständnis der humanen Lebensform, durch die dessen radikale Historisierung bewirkt wird. Inwiefern?

2 Eingehender zu Newton *Koyré, Alexandre*, Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, Berlin 2008, S. 144 ff.; 186 ff.; 199 ff.; zusammenfassend *Dux, Günter*, Zeitenwende, in: Demokratie als Lebensform (Kap. 2), Weilerswist-Metternich 2013.

3. Die radikale Historisierung der humanen Lebensform

Anders als die Organisationsform der physikalischen Materie, deren Gesetzmäßigkeiten sich nach dem Urknall gebildet und als konstant erwiesen haben, vermochten sich die Organisationsformen des Lebens zu entwickeln und vermögen einer prozessualen Logik neue Organisationsformen auszubilden.³ Auch der Mensch hat sich als Folge dieser Fähigkeit in der langen Kette der Evolution als die (vorerst?) letzte der evolutiv entwickelten Lebensformen gebildet. Und das in einer Weise, die sich signifikant von den vorhergehenden Lebensformen unterscheidet:

Die Lebensform des Menschen stellt eine geistige, durch Denken und Sprache konstruktiv geschaffene Lebensform dar.

Zwei Entwicklungslinien dieser sind es, aus denen heraus die Verfassung der humanen Lebensform in einer säkular gewordenen Welt ihre Erklärung finden muss. Auf die erstere habe ich schon hingewiesen:

- Man versteht die humane Lebensform nur, wenn man sie an eine evolutive Vorgeschichte anschließt, durch die die Voraussetzungen geschaffen wurden, um sich als konstruktive, geistige Lebensform auszubilden.
- Die historische Entwicklung im engeren Sinne liegt darin, dass sich die konstruktive Lebensform als geistige Lebensform einer Fortentwicklung zugänglich erwiesen hat.

Es ist dies nicht der Ort, um die Evolution der biologischen Verfassung der menschlichen Lebensform zu erörtern. So lückenhaft die Dokumentation der Entwicklung von den Australopithecinen zur Gattung Homo und hernach der Gattung Homo vom Homo rudolfensis vor zweieinhalb Millionen Jahren zum Homo sapiens sapiens vor ca. 140 000 Jahren in Afrika oder vor ca. 40 000 Jahren in Europa ist,⁴ in dieser Zeit haben sich mit der biologischen Verfassung des Menschen die biologischen Voraussetzungen seiner geistigen Lebensform: das Gehirn und – später – die Sprechwerkzeuge des Rachenraumes ausgebildet. Man wird davon ausgehen müssen, dass beides im Zusammenwirken mit der bereits in der Evolution des Gehirns eingeleiteten konstruktiven und insofern kulturellen Lebensform geschah. Die evolutive Naturgeschichte zum Menschen stellt nach allem die eine

3 Zum Verständnis der prozessualen Logik siehe Dux, Günter, Historisch-genetische Theorie der Kultur, Weilerswist-Metternich 2000, S. 167 ff.

4 Einen kurzen, aber prägnanten Überblick liefert Schrenk, Friedemann, Die Frühzeit des Menschen, München 2008.

der beiden historischen Entwicklungslinien dar, die dessen radikale Historisierung im Verständnis einer säkular gewordenen Welt bewirken. Nicht minder bisant als die evolutive Entwicklung ist die auf ihrer Grundlage möglich gewordene kulturelle Entwicklung der humanen Lebensform. So wie ihr Bildungsprozess durch eine geistige, durch Denken und Sprache geschaffene Lebensform möglich geworden ist, so auch ihre historische Entwicklung. Sie lässt sich rekonstruieren und durch zwei Entwicklungslinien verfolgen:

- durch die Entwicklung der soziokulturellen Lebensformen in der Gesellschaft und
- durch die Entwicklung der im engeren Sinne kulturellen Lebensform, die durch die Entwicklung der Kognition getragen wird.

Wir haben in der Moderne ein Wissen gewonnen, das uns in die Lage versetzt, auf die Evolution der humanen Lebensform ebenso wie auf ihre historische Entwicklung zurückzudenken. Wahrscheinlich wird man feststellen müssen, dass wir uns zwar über die Tatsache der Evolution leicht verständigen können, so undurchsichtig sich der Prozess im Konkreten durch die genial-primitive Verkürzung auf Mutation und Selektion darstellen mag. Gar keine Verständigung aber ist in den Geistes- und Sozialwissenschaften über die Gründe und Prozeduralität möglich gewesen, durch die sich die humane Lebensform als eine geistige, durch Denken und Sprache bestimmte Lebensform entwickelt hat. In der Tat erschließt sie sich nur, wenn man bei ihrer Rekonstruktion die Evolution der humanen Lebensform in der Phase der Hominiden zugrunde legt und bereits sie durch eine Steigerung einer Kapazität des Informationsgewinns und der Informationsverarbeitung bestimmt sie, durch die die konstruktive Lebensführung des späteren Homo sapiens eingeleitet wurde.

III Die Geistigkeit der humanen Lebensform

1. Der Eintritt in die Geschichte des Geistes und ihre Entwicklung

Es besteht kein Zweifel: die humane Lebensform hat sich auch als geistige Lebensform aus der Naturgeschichte heraus gebildet. Die Zuordnung der naturgeschichtlichen und geistigen Entwicklung ist jedoch nicht ohne weiteres transparent. Sie ist es, die das eigentliche Problem im Verständnis der humanen Lebensform darstellt und den Streit zwischen Vertretern der Biologie einerseits, aber auch zwischen Vertretern der Philosophie und – sagen wir: aufgeklärten Modernisten an-

dererseits bewirkt. Das Problem lässt sich präzisieren. Es liegt im Verständnis des konstruktiven Prozesses durch die beiden Konstrukteure: Denken und Sprache. Denn die weisen zwei Ebenen ihres Bildungsprozesses auf. Zugrunde liegt ihre evolutive Entwicklung. Die Prozessualität des Gehirns wie das Artikulationsvermögen des Sprechapparates haben sich selbst erst evolutiv auszubilden vermocht. Evolutiv auszubilden vermocht haben sich aber auch nur die zerebralen Formen der Prozessualität des Gehirns und die organischen Formen des Sprechapparates. Die Organisationsformen des Denkens selbst, dessen konstruktive Operationalität wie dessen kategorialen Formen, mussten durch den Menschen selbst geschaffen werden. Nicht anders steht es um die Organisationsformen der Sprache, Grammatik, Lexikon und Phonologie. Denken und Sprechen erfolgen auf einer durch die Zeichenform der Sprache möglich gewordenen medialen Ebene ihrer konstruktiven Formierung: Mediale Ebene will sagen: sie formieren sich abgehoben von dem, was in der Objektwelt vorgefunden wird und in der Ereigniswelt geschieht. Die Grundfrage aller Erkenntnistheorie ist ersichtlich, wie diese konstruktive Form der geistigen Lebensführung möglich wurde.

2. Wie war das möglich?

Die konkreten Formen der Geistigkeit der menschlichen Lebensführung, die Formen des Denkens wie der Sprache, werden in jeder Ontogenese neu entwickelt. Auf die Welt kommt jedes nachkommende Gattungsglied nur als biologisches System. In dem können die Formen des Denkens wie der Sprache deshalb nicht schon gelegen sein, weil sie als konstruktiv geschaffene Lebensformen intentional-sinnhaft verfasst sind. Jeder Denktakt, jeder logische Schluss ist intentional-sinnhaft verfasst. Auch in die Grammatik ist die Intentionalität eingebunden, allerdings in differenzierter Form. Sprache ist lediglich Medium der Darstellung dessen, was gedacht wird und gesagt werden soll. Das eigentliche Arkanum der Sprache, der Satz, wird nur transparent, wenn man es an den die Aussage bestimmenden Gedanken gebunden hält. Und der entwickelt sich in Abhängigkeit von der Entwicklung der Handlungskompetenz. An der Verlaufsform der Handlung erfährt die Verlaufsform des Satzes ihre Abstützung. Umgekehrt erfährt die Verlaufsform der Handlung mit ihrer Ausdrucksform im Satz ihre kompetente Ausgestaltung.⁵ Um in dem Satz »Der Mann füttert den Hund« den Inhalt des Satzes, das Geschehen der Handlung, zum Ausdruck zu bringen, muss in der grammati-

5 Eine allerdings unzureichende Darstellung der Genese der Sprache resp. des Satzes findet sich in *Dux*, Historisch-genetische Theorie der Kultur, Weilerswist-Metternich 2005, S. 277 ff. Ich hoffe, sie demnächst ausführlicher erörtern zu können.

schen Form der Nominalphrase »Der Mann« die Intentionalität mitgeführt werden, anders wird der semantische Gehalt nicht verständlich. Neutral auch gegenüber der ja immer unterliegenden Intentionalität des Sprechaktes nimmt sich dagegen die Grammatik eines Satzes wie »Die Wiese ist grün.« aus. Wenn man den Bildungsprozess der Sprache deshalb von ihrer Genese her zu verstehen sucht, erscheint es auch für sie ausgeschlossen, dass sie sich schon mit der Evolution des Genoms gebildet haben könnte. Auch sie ist an die Intentionalität der Lebensführung des Menschen gebunden. Halten wir deshalb fest:

Weder Denkformen noch Sprachformen können in der naturalen Verfasstheit des Subjekts verortet werden, nicht im Genom, nicht im Gehirn. Die Natur kennt im säkularen Verständnis der Neuzeit keine sinnhafte Intentionalität.

Der ontogenetische Erwerbsprozess der geistigen Lebensformen stellt sich nach allem darin als ein genuin konstruktiver Prozess dar, dass das nachkommende Gattungsglied als dessen Konstrukteur und Subjekt verstanden werden muss. Auch der konstruktive Prozess, durch den sich die geistigen Lebensformen ausbilden, ist ein Prozess, der in der säkular gewordenen Welt von seinen Bedingungen her verstanden werden muss. Zwei Bedingungen sind grundlegend: Die eine der Bedingungen der Möglichkeit liegt in der Grundverfassung des Organismus, auf den Erwerb der Praxisformen in der Interaktion mit der Außenwelt ausgerichtet zu sein. Die naturale und die kulturelle Entwicklung greifen ineinander. Wenn man fragt, warum das nachkommende Gattungsglied den konstruktiven Prozess überhaupt beginnt, warum es einen Lernprozess in Gang setzt, in dem es die Formen des Denkens wie der Sprache ausbildet und mit beiden die je konkreten Handlungsformen, so lässt sich dafür nicht etwa eine still wirkende Kraft des Geistes in Anspruch nehmen. Den gibt es bei der Geburt eines nachkommenen Gattungsgliedes noch gar nicht. In Gang gesetzt wird der Erwerbsprozess der kulturellen Lebensformen dadurch, dass das Gehirn die Erfahrungen, die das nachgekommene Gattungsglied macht, in einer Weise zu verarbeiten sucht, die verspricht, den Organismus in ein Gleichgewicht mit der Außenwelt zu bringen. Mit dem Erwerb der Geistigkeit der menschlichen Lebensführung setzt sich jene Linie der Entwicklung fort, die sich schon in der Evolution ausgebildet hat, nur erfolgt sie mit anderen Mitteln: der Ausbildung von Denken und Sprechen.

Die andere Bedingung der Möglichkeit der Ausbildung einer konstruktiven geistigen Lebensform liegt in der sozialen Lage, in der sich das nachkommende Gattungsglied bei seiner Geburt vorfindet. Denn ohne die Bedingung der Interaktion und Kommunikation mit den immer schon kompetenteren anderen ließen sich die Anforderungen, die der konstruktive Prozess an die Ausbildung der kulturellen Lebensformen stellt, nicht bewältigen. Phylogenetisch hat sich dieser

Prozess mit der Evolution des Gehirns aus der Beziehung zwischen Mutter und Jungen der uns am nächsten stehenden Primaten zu entwickeln vermocht.

In der ontogenetischen Entwicklung der menschlichen Lebensformen geht der Erwerb der Handlungskompetenz in Führung. Die konkrete Operationalität des Denkens wie die materialen kategorialen Formen des Wissens werden an den Erfahrungen ausgebildet, die das nachkommende Gattungsmitglied in der Interaktion mit seiner Umwelt macht. Es ist wenig einträglich, »das Menschliche Gemüth nach den quellen« zu befragen, »woraus in ihm die Erkenntnis apriori« abstammen soll.⁶ Anschauungsformen und Kategorien sind Konstrukte, die das Subjekt über Erfahrung im Umgang mit seiner Umwelt ausbildet. Gesättigt von Erfahrungen bilden sich deshalb beide bereits sachhaltig aus. Sie halten fest, was an Information aus der Umwelt aufgenommen worden ist. Dieser Befund sollte den sich als postmodern gerierenden Erkenntnistheoretikern in die Kladde geschrieben werden. Er gilt für die Organisationsformen des Denkens in gleicher Weise wie für die Organisationsformen der Sprache. Es gibt jedoch im Erwerbsprozess zwischen beiden signifikante Unterschiede.

Die operationalen Formen des Denkens müssen vom Subjekt rein aus den Erfahrungen im Umgang mit der Umwelt in der frühen Ontogenese ausgebildet werden. Das gleiche gilt für die kategorialen Formen des Wissens. Man kann keinem Kleinkind sagen, was Kausalität, was Zeit meint. Es gibt gattungsgeschichtliche Vorformen, die konkreten Organisationsformen der Prozeduralität des Denkens müssen jedoch erst vom nachkommenden Gattungsmitglied selbst geschaffen werden.⁷ Der Erwerb der Sprache ist verwickelter. Er ist bekanntlich immer noch nicht geklärt. Ich habe schon darauf hingewiesen: Der jüngste Versuch Tomasellos, ihr die gestenvermittelte Kommunikation vorzuschicken, scheint mir für das Verständnis der Kommunikation bedeutsam, trägt aber zum Verständnis des Bildungsprozesses der Sprache wenig oder nichts bei. Ich kann eine soziologisch angeleitete Theorie der Genese der Sprache hier nicht entwickeln, beschränke mich vielmehr auf eine Anmerkung zu einer der bedeutsamsten Theorien der Sprachentwicklung des letzten Jahrhunderts: Chomskys Theorie der generativen Transformationsgrammatik.⁸ Chomskys These, es müsse so etwas wie eine universale Grammatik geben, wenn das Erlernen der Sprache möglich sein und seine Erklärung finden solle, scheint mir ein Körnchen Wahrheit zu enthalten. Nur muss man die Grundform nicht im Genom verankern, dort kann sie nicht gelegen sein, und man muss ihr nicht auch schon die Form der Grammatik selbst beilegen.

6 Kant, *Immanuel*, Refl. 4873, AA 18, 20.

7 Dazu gibt es eine reiche Literatur, *Piaget, Jean*, *Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde*, Stuttgart 1974.

8 *Chomsky, Noam*, *Aspekte der Syntax-Theorie*, Frankfurt 1973.

Man muss bei der Bestimmung der Grundformen der Sprache, von Satz und Lexikon, vielmehr von jenem Prozess ausgehen, mit dem der konstruktive Erwerb der menschlichen Lebensformen eingeleitet wird: vom Erwerb der Handlungskompetenz.⁹ Er stellt auch für die Ausbildung der Grundform des Satzes, das eigentliche Arkanum der Theorie der Sprachgenese, die Grundform dar. Darauf habe ich bereits hingewiesen. Jede der etwa 600 Sprachen weist in ihrer Genese eine an den Satz gebundene Grammatik auf, die es möglich macht, das Handeln des Subjekts und andere Ereignisse ebenso manifest werden zu lassen wie die Bestimmung von Objekten. Die Handlung aber ist im Prozess der Enkulturation wirklich universal. Bekanntlich entwickelt sich die Sprache erst, nachdem bereits eine rudimentäre Form der Handlung gewonnen wurde. Auch phylogenetisch tritt die Sprache in den Prozess der Enkulturation erst ein, nachdem er mit den Praxisformen des *Homo erectus* bereits ein beachtliches Niveau erreicht hat. Die Entwicklung der Handlungskompetenz und die Ausbildung der Grammatik der Sprache wie des Lexikons treiben sich dann gegenseitig voran. Ontogenetisch werden diesseits der Schwelle zum *Homo sapiens* die konkreten grammatischen Formen, die Stellung der Elemente im Satz wie die anderen grammatischen Formen, die Präpositionen zum Beispiel in den indogermanischen Sprachen, von den schon ausgebildeten grammatischen Formen der Erwachsenenwelt übernommen. Sie sind in den einzelnen Sprachen recht unterschiedlich. Irgendeine Form der Abbildung der Satzstruktur ist nicht festzustellen, war auch nicht zu erwarten. Ontogenetisch erweist sich auch der Prozess der Übernahme der schon ausgebildeten sprachlichen Formen bei Lichte besehen als ein Prozess der Verarbeitung von Erfahrungen.

3. Die geistesgeschichtliche Dimensionierung der menschlichen Lebensformen

Der Bildungsprozess der über Denken und Sprache geformten geistigen Lebensformen des Menschen enthält auch den Schlüssel zum Verständnis ihrer historischen Entwicklung. Er vollzieht sich entlang zweier Entwicklungslinien,

- einer sozialgeschichtlichen und
- einer ideengeschichtlichen.

Beide sind miteinander verzwirrt. Sozialgeschichtlich stellen die frühen Praxisformen der Lebensführung auf dem Niveau des Sammelns und Jagens die einfachsten Formen dar, die sich mit dem Erwerb der Handlungskompetenz in

9 Dux, Historisch-genetische Theorie der Kultur (Fn. 3), S. 277 ff.

der frühen Ontogenese der Gattungsglieder auf dem Erwachseneniveau auszubilden vermochten. Ideengeschichtlich haben sich diese Gesellschaften auf einem kognitiven Niveau gebildet, das mit dem Erwerb der Handlungskompetenz in der frühen Ontogenese erreichbar war und auch erreicht wurde. Die operationale kognitive Kompetenz der Menschen in den frühen Gesellschaften auf dem Organisationsniveau des Jagens und Sammelns entspricht etwa dem, das die nachkommenden Gattungsglieder in entwickelteren Gesellschaften vor ihrer Einschulung erreichen, also um das sechste Lebensjahr.¹⁰ Ethnologen pflegen bei dieser Feststellung zumeist auszurasen. Sie ist aber historisch-genetisch unabweisbar. Es ist ausgeschlossen anzunehmen, dass der Mensch aus der Naturgeschichte in die Kulturgeschichte mit der operationalen Kompetenz eines Gaus, Heisenbergs oder Higgs eingetreten sein könnte. Empirisch ist die Annahme inzwischen durch eine Vielzahl von Untersuchungen belegt, unsere eigenen an noch wenig entwickelten Gesellschaften im Amazonasgebiet und an noch agrarisch-formierten Gesellschaften in Indien und sonstwo eingeschlossen.¹¹

Der Impetus der Weiterentwicklung der Praxisformen der Lebensführung geht in der Geschichte von der Entwicklung der sozialen Organisationsformen aus. Deren Entwicklung stellt bereits selbst eine Entwicklung der Praxisformen der Lebensführung dar, sie schaffen darüber hinaus auch die Grundlage, um hernach Praxisformen wie kognitive Kompetenz weiter zu entwickeln. Die Menschheit hat den größten Teil ihrer Geschichte auf dem Organisationsniveau des Jagens und Sammelns verbracht, in Bewegung kam die Geschichte erst mit dem Übergang in die agrarische Produktion. Es ist hier nicht der Ort, um die historische Entwicklung von den einfachen agrarischen Gesellschaften über die archaischen durch Herrschaft und Staat formierten zu den antiken Gesellschaften und weiter zu den industriellen Gesellschaften der Neuzeit zu verfolgen. Worauf es für das historische Verständnis ankommt, ist der eine Punkt:

Die kognitive Entwicklung der Menschheit wird von der Verarbeitung jeweils der Erfahrung bestimmt, die zu erwerben sie auf dem Stande der vorhergehenden Entwicklung und des neu geschaffenen Organisationsniveaus in der Lage ist.

Es ist dies der Punkt, der uns endlich zur Philosophie der Geschichte Hegels übergehen lässt.

10 Eine eingehendere systematische Begründung findet sich bei Dux, Historisch-genetische Theorie der Kultur (Fn. 3), S. 195 ff.; 271 ff.

11 Vgl. zum einen die brisante Studie von J. Mensing, Die Zeit am Rio Uneuxi, S. 373–406; Dux, Günter und Puspha, Kumari, Studien zur vorindustriellen Kausalität, Frankfurt a. M. 1994, S. 436–471; Kälble, Karl, Die Entwicklung der Kausalität im Kulturvergleich, Opladen 1997.

IV Die Philosophie der Geschichte Hegels

1. Die Vernunft in der Geschichte

Es war Hegel vorbehalten, unter dem Andrängen einer säkular werdenden Welt deren historische Dimensionierung zu bewältigen zu suchen. Er sah sich dabei an eine Logik des Denkens verwiesen, die eine Geschichte lang das Denken bestimmt hatte: an eine Logik, die ihren Ausgang von einem Absoluten nahm. Hegel verstand ihn als Ausgang von einem Absoluten als Geist, trug aber keine Bedenken, das Absolute auch mit dem Begriff Gottes zu bedenken. In einem Denken, das seinen Ausgang von einem Absoluten nimmt, liegt im Ursprung des Absoluten immer schon beschlossen, was sich in der Welt ereignet. Eine Geschichte lang hat diese Logik das Weltverständnis bestimmt. Der Mythos des frühen Weltverständnisses haftete an ihm ebenso wie das archaische Denken, das Herrschaft als die von den Göttern bestimmte Ordnung verstand.¹² Noch Parmenides hat die grundlegende Logik seines Denkens dazu geführt zu postulieren, dass für das philosophische Verständnis nichts Wirkliches in der Welt geschehen konnte, das nicht schon an ihrem Grunde manifest geworden war. Eben deshalb ist für Parmenides das Werden aus der Welt verbannt.¹³ Es gibt nur zwei Wege, erklärt Parmenides: Der eine, dass ist, der andere, dass nicht ist. Für das Werden aber soll gelten, dass das, was wird, bevor es geworden ist, nicht ist. Und das zu denken, scheint der Reflexion ausgeschlossen.

Im Verständnis der Neuzeit ist das Werden als historisches Werden unabweisbar geworden. Hegel hat dem historischen Bewusstsein der Neuzeit unter der Ägide der absolutistischen Logik eine so grandiose wie spekulative Wendung gegeben: Er hat das Werden in das Absolute eingeholt. Das Absolute selbst wird seiner intrinsischen Verfassung nach ein Absolutes, das auf eine historische Selbstentfaltung angelegt ist. Ich nenne diese Wendung deshalb so grandios wie spekulativ, weil Hegel mit ihr die alte Form der Metaphysik zu einer neuen Form der Metaphysik fortentwickelt. Er selbst will seine Philosophie auch so verstanden wissen. Er folgt damit dem intrinsischen Zwang der Argumentation, der jede Logik auszeichnet: Unter der Ägide der Logik eines metaphysischen Verständnisses der Welt muss das, was in der Welt vorgefunden wird und geschieht, auf seinen absoluten Ursprung rückgeführt werden. Wenn sich die Welt als historisch erwiesen

12 Zum Verständnis des Mythos und dessen Grund im frühen Zeitverständnis vgl. *Dux, Günter*, Die Zeit in der Geschichte. Vom Mythos bis zur Weltzeit, Berlin 1989; zum archaischen Weltverständnis und dem Verständnis der Herrschaft *Dux, Günter*, Von allem Anfang an, Weilerswist-Metternich 2009, S. 65 ff. und 86 ff.

13 Parmenides, Vom Wesen des Seienden. Dazu *Dux*, Die Zeit in der Geschichte (Fn. 12), S. 286 ff.

hat, und das war im aufgeklärten Verständnis des 19. Jahrhunderts der Fall, dann muss die Historizität selbst schon dem Ursprung verhaftet sein. Darin liegt die systemische Einheit beschlossen, die das System der Philosophie Hegels darstellt. Es ist seiner intrinsischen Verfasstheit nach auf eine Philosophie der Geschichte im Ausgang von einem Absoluten als Geist gegründet.

In einem Denken im Ausgang von einem Absoluten kann es nicht dabei sein Bewenden haben, die Geschichte der humanen Daseinsform aus ihm herauszuführen. Denn auch das gehört zum aufgeklärten Bewusstsein des 18. und 19. Jahrhunderts, dass die sich erst aus einem Universum heraus zu bilden vermocht hat, das ungleich älter war. Hegel hat deshalb die Welt einen veritablen Anfang aus einem Ursprung nehmen lassen. Und da der Ursprung als absoluter Ursprung Geist ist, Geist aber nun einmal seiner intrinsischen Verfasstheit nach einer Logik verhaftet ist, fällt die Bestimmung des Ursprungs in die »Logik«. In der bestimmt sich der Ausgang der Welt in einer Dialektik von Sein und Nichts, in dem der Ursprung ebenso sehr Sein als auch Nichts und genauer: die Einheit von beiden ist. Die Wahrheit von Sein und Nichts, so fährt Hegel wenig später fort, »ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen: das Werden.«¹⁴ Erst im Anschluss an ein auf diese Weise ins Werden gebrachtes Universum lässt sich eine Philosophie der Geschichte reflektieren. Hegel verfährt mit ihr, wie es das Denken im Ausgang von einem Absoluten verlangt, aber eben eines Denkens, das um die historische Formierung der humanen Lebensform weiß. Virtualiter wird die ganze Geschichte schon in den Ursprung hineingenommen, aber sie wird so in ihm verortet, dass der Ursprung erst hervorbringen muss, was in ihm in seiner historischen Dimensionalisierung schon angelegt ist.¹⁵ Man kann meinen, eine solche Form der Vereinigung des Absoluten mit dem Historischen lasse sich nicht denken. Feuerbach hat es gemeint. Metaphysik und Geschichte stellen sich ihm als unvereinbar dar, weil beide auf die Folie einer unterschiedlichen Logik gespannt sind.¹⁶ Das ist vom säkularen Verständnis der Geschichte her richtig. Die Brisanz der Hegelschen Philosophie der Geschichte liegt jedoch darin, dass Hegel noch unter der Ägide der absolutistischen Logik und des argumentativen Duktus der Metaphysik das historische Bewusstsein der Neuzeit in dieses Denken zu integrieren gesucht hat.

Es ist diese Form der Transgression aus der Vor-Neuzeit in die Neuzeit, die Hegels Philosophie für uns im gegenwärtigen Kontext historischen Verstehens bedeutsam macht. Zum einen schreibt Hegel mit dem Anschluss neuzeitlichen Den-

14 Hegel, *Georg Wilhelm Friedrich*, Logik, 1. Buch, 1. Abschnitt, 1. Kapitel (S. 58, 67).

15 Hegel, *Georg Wilhelm Friedrich*, Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. von J. Hoffmeister, Berlin 1966, S. 61.

16 Feuerbach, *Ludwig*, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, Berlin 1955, S. 163.

kens an die Metaphysik selbst Geschichte, die Geschichte ihrer Transformation in die Neuzeit. Das ist die eine Linie ihrer Bedeutsamkeit. Die andere liegt darin, dass Hegel die Geschichte zwar als die Entwicklung des absoluten Geistes als Weltgeist versteht, dass er ihrer Entwicklungsdimension jedoch alle Auszeichnungen einzuschreiben vermag, die sich uns mit einem ganz anderen Bedeutungsgehalt in einem säkularen Verständnis der Geschichte aufdrängen. Sie stellen sich eingebettet in die absolutistische Logik dar, gewinnen ihre inhaltliche Bestimmung aber aus der Beobachtung des realen empirischen Verlaufs. Hegel hat sich auf die Empirizität seines Geschichtsverständnisses allezeit etwas zugutegehalten. Der Konflikt, den er sich damit einhandelte, war unvermeidlich. Das Absolute des Geistes ist seiner inneren Verfasstheit nach Vernunft. Wenn man die Geschichte in ihrem realen Verlauf in das Absolute des Geistes einholt, dann muss man ihr Vernunft vindizieren. Eben das hat Hegel getan. So kommt die in Verruf geratene Wendung in der »Einführung in die Philosophie des Rechts« zustande, in der es heißt: *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.*¹⁷ Hegel hat sich beeilt, an anderer Stelle hervorzuheben, dass nicht alles empirische Geschehen in der Geschichte der Vernunft des Weltgeistes zugerechnet werden kann.¹⁸ Ob eine solche Differenzierung in einer Logik, die im Ausgang von einem Absoluten denkt, unterzubringen ist, will ich hier nicht erörtern. Nicht endende Erörterungen über die gute und die schlechte Wirklichkeit haben sich daran angeschlossen.¹⁹

2. Philosophie der Freiheit

Drei Auszeichnungen sind es, die die Hegelsche Transformation der Geschichte in die Logik absoluten Geistes so genial wie für den Entwicklungsprozess des Geistes bedeutsam erscheinen lassen:

Hegel weiß um die Konvergenz des Geschehens in der Geschichte auf das empirische Subjekt. Auch wenn in einem Denken im Ausgang von einem Absoluten nicht fraglich sein kann, dass der Weltgeist das eigentliche Subjekt der Geschichte ist, die Substanz absoluten Geistes findet sich in der Geistigkeit des empirischen Subjekts wieder. »Man mag sich«, erklärt Hegel, »allerlei Vorstellungen vom Reiche Gottes machen, so ist es immer ein Reich des Geistes, das im Menschen reali-

17 Hegel, *Georg Wilhelm Friederich*, Grundlinie der Philosophie des Rechts, Vorrede, S. 14.

18 Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* (Fn. 15), S. 33.

19 Zuletzt noch einmal bei Huber, *Ernst Rudolf*, Vorsorge für das Dasein. Ein Grundbegriff der Staatslehre Hegels und Lorenz von Steins, München 1972, S. 139–163.

siert und von ihm in die Existenz gesetzt werden soll.«²⁰ Die historische Selbstentäußerung des absoluten Geistes in der Geschichte realisiert sich deshalb durch das menschliche Handeln und die menschliche Lebensführung. Beide, absoluter Geist und menschlicher Geist, folgen nicht nur derselben Logik in der Prozessualität der Geschichte, der menschliche Geist wird rückgeführt in den absoluten göttlichen Geist. Zwischen beiden besteht eine strukturelle Identität, gebrochen nur durch die Erdschwere des menschlichen Daseins.

Das Absolute am Grunde der Welt wird als deren Substanz seiner intrinsischen Verfasstheit nach von der Subjektivität des Geistes bestimmt. Es kommt, sagt Hegel in der *Phänomenologie des Geistes*, alles darauf an, das Wahre nicht nur als Substanz, sondern ebenso als Subjekt aufzufassen.²¹ Jedwede Subjektivität aber ist ihrer Struktur nach der Handlungslogik verhaftet. Auch das Absolute entfaltet sich deshalb als Weltgeist im Handeln und als Handeln auf ein Ziel in der Geschichte hin, das im Absoluten des Geistes beschlossen liegt. Wenn wir zuvor Zweifel angemeldet haben, ob es überhaupt möglich sei, das Denken im Ausgang von einem Absoluten mit dem Verständnis der Geschichte in Einklang zu bringen, so hat Hegel diese Zweifel dadurch zu bewältigen gesucht, dass er die historische Entwicklung in einer Weise versteht, die geradezu den Anflug einer prozessualen Logik in sich schließt, wie ich sie andern Orts erörtert habe.²² In der Geschichte, so hat Hegel erklärt, tritt dem Geist: »jede seiner Schöpfungen, in der er sich befriedigt hat, als neuer Stoff entgegen, der ihm Aufforderung ist, ihn zu verarbeiten. Was seine Bildung ist, wird zum Material, an dem seine Arbeit ihn zu neuer Bildung erhebt.«²³ In diesem Verständnis ist die Welt nicht schon, wie sie sich aktuell darstellt, auch das Dasein des Menschen in der Welt ist nicht schon, was es sein kann und soll, Welt und Menschen werden. Über das Ziel in der Geschichte selbst kann es keinen Zweifel geben: Für ein Denken im Ausgang von einem Absoluten kann es keinen anderen Inhalt in der Geschichte als das Absolute selbst geben. Das entwickelt sich zum Bewusstsein seiner selbst, es entwickelt sich damit aber zugleich als Bewusstsein des menschlichen Subjekts. Damit aber gewinnt das Hegelsche Verständnis der Geschichte ein Moment, das mehr noch als die zuvor erörterten von herausragender Bedeutung ist: Freiheit. Hegels Philosophie ist als Philosophie im Ausgang von einem absoluten Geist so sehr Bewusstseinsphilosophie, dass er das Subjekt mit dem Bewusstsein seiner selbst auch das Bewusstsein der Freiheit gewinnen lässt.

20 Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* (Fn. 15), S. 50.

21 Hegel, *Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes*, Werke in 20 Bänden, Frankfurt 1970, S. 19.

22 Zur prozessualen Logik des Geistes *Dux*, *Historisch-genetische Theorie der Kultur* (Fn. 3), S. 167 ff.

23 Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* (Fn. 15), S. 36.

Hegels Reklamation der Freiheit weist eine philosophische Tiefendimension auf, die gegenüber jenem Postulat der Freiheit, das sich mit dem Bewusstsein der Aufklärung als Postulat formiert hat, die Gestaltung der gesellschaftlichen Lebensformen dem Subjekt zu überantworten, ambivalent bleibt. Zwei Momente sind es, die in Hegels Begriff der Freiheit mitgeführt werden.

Unschwer einsichtig ist, dass für Hegel der Weltgeist deshalb an sich frei ist, weil er als absoluter Geist verstanden werden will. Wäre er es nicht, müsste er von irgend etwas abhängig sein. Das widerspräche seiner Natur als absoluter Geist im Ursprung der Welt. Die Genialität der Hegelschen Philosophie der Geschichte liegt in dem zweiten Moment, das im Hegelschen Begriff der Freiheit mitgeführt wird. Und das liegt darin, dass Hegel den Gang des absoluten Geistes durch die Weltgeschichte so konzipiert, dass die Freiheit des Absoluten *vor* aller Empirizität der Geschichte zu einer Freiheit *in der* Empirizität der Geschichte wird. Wenn man fragt, warum denn der absolute Geist als Weltgeist die Geschichte auf sich nimmt, so deshalb, weil die Freiheit des Absoluten erst durch ihren Übergang von Sein und Nichts ins Werden und also doch in die Empirie der Welt prozessual für sich werden muss, was sie an sich schon ist. Sie muss deshalb ihrer eigenen Verfasstheit nach zu einer empirischen Freiheit im Menschen werden.

Legt man dieses Moment der Freiheit zugrunde, wäre es unschwer möglich, Freiheit als Postulat zu verstehen, wie es der Demokratie zugrunde liegt: Es wäre möglich, Freiheit als eine Form des neuzeitlichen Selbstbewusstseins zu verstehen, mit dem die Absicht verbunden ist, die Gestaltungshoheit des Subjekts darauf gerichtet zu sehen, allererst die gesellschaftlichen Bedingungen eines freiheitlichen Lebens schaffen zu wollen. Dieses Verständnis von Freiheit ließe sich dann auch auf die Bedingungen richten, unter denen Gesellschaft von allem Anfang an errichtet worden ist: Macht.²⁴ Erst mit dem Gewinn der Verfügungshoheit auch über die Machtpotenziale im Bildungsprozess der Gesellschaft hätte der Mensch in die Empirizität seiner Lebensform umgesetzt, was am Boden seiner Verfasstheit gelegen wäre: Freiheit.

Man muss jedoch eingedenk sein, dass in einem Denken im Ausgang von einem Absoluten das Absolute allemal von der Welt verstanden wird. Die schon zitierte Einleitung in der Vorrede zur Philosophie des Rechts macht das deutlich. Zwischen Hegels Postulat der Freiheit und dem modernen demokratisch verstandenen Postulat der Freiheit drängt sich deshalb ein in Hegels Philosophie der Geschichte mitgeführtes Weltverständnis, das im autokratischen preußischen Staat seinen Manifestation gefunden hatte. Daran also will mir kein Zweifel möglich sein: Die grandiose Einsicht Hegels, dass sich der Mensch erst in der Geschichte ein Bewusstsein seiner selbst verschafft hat, das ihn die Freiheit seiner Lebensfüh-

24 Dazu Dux, Von allem Anfang an (Fn. 12): Macht nicht Gerechtigkeit.

rung einfordern lässt, muss, wenn es dem modernen demokratischen Verständnis der Freiheit zur Grundlage dienen soll, abgelöst werden aus der absolutistischen Logik, in der es bei Hegel befangen bleibt.

V Die Unzeitgemäßheit der Hegelschen Philosophie der Geschichte

Hegels Philosophie der Geschichte hat ihren historischen Ort in einer Phase der Entwicklung der Neuzeit, die danach verlangte, im Umbruch des Weltbildes der Neuzeit die alte Logik zu thematisieren. Hegel hat den Umbruch selbst sehr wohl wahrgenommen und an ihn die Aufgabe geknüpft gesehen, das neuzeitliche Wissen in eine neue Form der Metaphysik zu integrieren.²⁵ Eine undankbare historische Aufgabe. Zwar stellte die Thematisierung der Logik unter den Anwürfen der Neuzeit die Bedingung der Möglichkeit ihrer Überwindung dar, überwunden werden aber musste sie. In einer säkular gewordenen Welt lässt sich länger kein Absolutes denken. Begrifflich schon will, wie wir gesagt haben, die säkular verstandene Welt als eine Welt verstanden werden, in der alles, was in ihr vorgefunden wird und geschieht, einem intrinsischen Bedingungszusammenhang verhaftet ist. Die Undenkbarkeit des Absoluten weist jedoch eine tiefer gelegene Begründung auf: Die Struktur des Denkens, die das Absolute zu denken möglich macht, ist in ihrer Genese einem säkularen Bedingungszusammenhang verhaftet. Sie bildet sich in der sozialen Genese der Ontogenese der Gattungsmitglieder. Wenn einmal diese Erkenntnis gewonnen ist, wenn man um die säkulare, innerweltliche Genese der Struktur weiß, lässt sie sich bona fide nicht länger für das Denken eines Absoluten nutzen. Dieses Denken war die Bedingung, um den Bildungsprozess des Geistes am Anfang der Geschichte möglich zu machen. Der Erwerbsprozess der Handlung lieferte mit der Struktur der Handlung auch die grundlegende Struktur für das Verständnis der Welt. Nachdem wir uns in der Neuzeit auf die Spur unserer selbst gesetzt haben und die anfänglichen Bedingungen der Geistigkeit der humanen Lebensform auch als bloß anfängliche Bedingungen erkannt haben, muss die Struktur preisgegeben werden. In einer säkular gewordenen Welt, in der sich die Logik des Absoluten als einem säkularen Bedingungszusammenhang verhaftet erwiesen hat, wird sie durch diesen Erweis auch desavouiert. Einen eindrücklichen Ausdruck hat die – wenn man will: Säkularisierung des Absoluten im Zeitverständnis gefunden. In der vorneuzeitlichen Logik brachte sich in der Gegenwart das Ewige in seiner unvordenklichen Anfänglichkeit zum Ausdruck. Die Gegenwart war unvordenkliche Vergangenheit. Uns heute ist die Gegenwart die Gleich-

25 Hegels Vorrede zur Ausgabe der Logik von 1812 gibt darüber Auskunft.

zeitigkeit alles Geschehens in der Dauer des Universums. Sie hat eine historische Dimensionierung, aber nicht länger auch eine metaphysische.

Bekanntlich war es Marx, der Hegels Philosophie der Geschichte das Urteil schrieb.²⁶ Mit Marx Verständnis der Geschichte gewinnt ein neuzeitliches Geschichtsverständnis eine systematische Grundlage. Zwei Erkenntnisse sind es, die dafür grundlegend sind. Marx war bemüht, die Geschichte an ihre Naturgeschichte anzuschließen.²⁷ Von dieser Erkenntnis aber habe ich schon gesagt, dass ohne sie ein neuzeitliches Verständnis der Geschichte schlechterdings nicht zu gewinnen ist. Wir sind in der Moderne gezwungen, im Ausgang von der Natur zu denken. Exakt dieses Wissen ist es, das der Marxschen Kritik der Philosophie Hegels zugrunde liegt. In ihr weiß er sich mit Feuerbach einig. Das meint die häufig zitierte Feststellung, Marx habe Hegels Philosophie vom Kopf auf die Beine stellen wollen. Marx Randzeichnung zur deutschen Ideologie bietet dafür einen Anhalt. Man muss jedoch nicht meinen, Marx habe gemeint, Hegel sei gar nicht mit der wirklichen Geschichte, deren Verlauf in den realen Organisationsformen der Gesellschaft und der menschlichen Lebensführung befasst gewesen. Hegel selbst hat ja keinen Zweifel daran gelassen, dass es der Geist in den realen Formen der Lebensführung ist, der deren jeweilige Verfasstheit über ihre vormalige Formierung hinaustreibt. »Was seine Bildung ist,« heißt es in der Philosophie der Geschichte, »wird zum Material, an dem seine Arbeit ihn zu neuer Bildung erhebt.«²⁸ Die Einführung in die Philosophie des Rechts lässt auch keinen Zweifel, dass es die aktuelle Gesellschaft der Gegenwart ist, in der der Entwicklungsprozess des Geistes zur Endzeit seines Selbstbewusstseins erfolgt. Die Intention der Kritik Marx' ist jedoch ungleich radikaler. Sie zielt auf die Logik der Hegelschen Philosophie, auf den Ausgang von einem Absoluten.

26 Marx, Karl, Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW 1, S. 378 ff.

27 Marx, Karl, Die deutsche Ideologie, MEW 3, S. 21.

28 Hegel, Die Vernunft in der Geschichte (Fn. 15), S. 36.

Die Archäologie der Ideengeschichte

Das Archiv

Als hätten wir Angst, das Andere in der Zeit unseres eigenen Denkens zu denken.

Michel Foucault

1 Geschichte revolutionieren

1.1 Die Revolution der Geschichte

»Foucault révolutionne l'histoire«, in dieser indikativischen Form will Paul Veyne Foucaults Geschichtsphilosophie verstanden wissen; sie stellt, das scheint ihm nicht fraglich, eine wirkliche Revolution dar (Veyne 1978). Räumen wir ein: Jedenfalls hat Foucault die Absicht, die Geschichte zu revolutionieren. Die Einleitung schon zur »Archäologie des Wissens« lässt daran keinen Zweifel (Foucault 1973, S. 7 ff.). Foucault setzt sich in Widerspruch zu einem Verständnis der Ideen- resp. Geistesgeschichte, das auf uns überkommen ist. Das aber ist Verständnisvorgaben verhaftet, die Foucault auf die Seite zu setzen sucht. Ich folge ihm nicht nur in der Bestimmung dieser Verständnisvorgaben, sondern auch ihrer Kritik. Und ich werde nachholen, was Foucault unterlassen hat: die Genese dieser Vorgaben aufzuklären und zu sagen, weshalb sie überholt sind. Ob die Verruferklärung dieser Vorgaben für eine Revolution des Geschichtsverständnisses genügt und ob deren Ersatz durch eine Form der Archäologie des Wissens von der Geschichte reicht, die zwar nicht länger Ideengeschichte, aber doch Geschichte vom Menschen sein will, steht auf einem anderen Blatt. Ich werde es zu beschreiben suchen. Zunächst gilt es, sich der Absicht Foucaults zu vergewissern (1.2) und hernach auch die Gemeinsamkeiten in der Kritik des Verständnisses der Ideengeschichte hervorzuheben (2).

1.2 Die großen Erzählungen

Wenn man für die Absicht Foucaults einen Begriff sucht, wird man auf einen Topos zurückgreifen können, der zur Zeit der Abfassung von *L'Archéologie du savoir* (1969) noch nicht im Umlauf war: die Zurückweisung der *grands récits* (Lyotard 1982). Die nämlich zeichnen sich nicht nur durch eine *longue durée* aus, sondern dadurch, dass sie eine Einheit und Totalisierung in der Entwicklung mit sich führen. Sie sind durch eine Teleologie des hinter ihr liegenden Ursprungs gekennzeichnet. Für diese Form der Kontinuität einer globalen Geschichte ist die Stifterfunktion eines Subjekts und eines Sinns unerlässlich. In der akkumulieren sich alle Trivialitäten des Geschichtsverständnisses seit dem 19. Jahrhundert: die Fixierung auf eine Weltanschauung, auf ein Wertesystem, auf einen Zivilisationstyp oder welche mehr man nennen mag. Foucault konstatiert: Als im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert offenkundig wurde, dass der Mensch unter diesen das Subjekt und die Geschichte gleicherweise bestimmenden Vorgaben auf die Grundverfassung seines Seins keine Antwort zu geben wusste, wurde die Suche nach den Absolutismen und die Artikulation dieser Vorgaben nicht etwa preisgegeben, sondern eher noch verstärkt. Geschichte wurde auch weiterhin als eine Totalität verstanden, deren unablässiges Werden sich als präformierte Einheit aus der Vergangenheit der Zukunft einschreibt.

1.3 Die Geschichte entknüpfen

Die Programmatik, die Foucault mit der Archäologie verfolgt, lässt sich einfach bestimmen, schwierig wird erst ihre Ausführung. Foucault will nicht unbedingt die Einheit der Geschichte überhaupt preisgeben, wenn er mit ihr auch nicht befasst ist, er will aber ein globales, von dem Theorem der Kontinuität bestimmtes Verständnis der Geschichte preisgeben, und er will mit der Preisgabe einer so globalen wie kontinuierlichen Geschichte das Denken eines absoluten Ursprungs, eines Subjekts und eines beiden verhafteten Sinns eliminieren. In diesem Denken stellt sich auch noch das Geschehen in den partiellen Verlaufsformen der Geschichte als durch das Subjekt bestimmt dar und schreibt sie seinen Motivationen und seiner Psychologie zu. An die Stelle eines vom Ursprung, vom Subjekt und von Sinn geprägten Verständnisses der Geschichte soll, folgt man Foucault, ein Verständnis treten, das von Brüchen und Diskontinuitäten bestimmt wird (25). Für dieses Verständnis sollen die Humanismen der Anthropologie so wenig bestimmend sein wie die Ideen. Wenn sich mit den Brüchen und Diskontinuitäten neue Einheiten in der Geschichte bilden, so doch als Einheiten, die als Resultat der Dispersion von Ereignissen verstanden werden. Die haben ihre Gründe, verweisen jedoch nicht

länger auf eine Teleologie. Sie sollen sich in gar keiner Weise aus einem Werden begründen. Geschichte soll fortan in den individuierten Verläufen von Serien verstanden werden, »die sich nebeneinanderstellen, aufeinander folgen, sich überlappen, überkreuzen, ohne dass man sie auf ein lineares Schema reduzieren kann« (17). Wenn man erneut nach einem Begriff für die Strategie sucht, die Foucault verfolgt, so wird man ihn darin sehen, die Geschichte entknüpfen zu wollen (41).

Foucaults vorherrschendes Interesse gilt der Beschreibung der diskursiven Strategien, durch die er die neue Form der Geschichte verstanden wissen will. Wenn ich gleichwohl zunächst bei dem Widerspruch verharre, mit dem sich Foucaults Philosophie gegen die überkommene Form der Ideengeschichte wendet, so deshalb, um den historischen Ort zu markieren, an dem sich Foucaults Philosophie zu bilden vermochte. Den gibt es. Und den gilt es zu fixieren, auch wenn es in anderer Weise geschieht, als Foucault es sich vorzustellen vermocht hat. Man muss Foucault nicht aufs Wort folgen, wenn es gilt, die Bedeutsamkeit seiner philosophischen Reflexion ans Licht zu bringen. Und das umso weniger, als ihr die erkenntniskritische Absicherung fehlt.

2 Foucaults Kritik der Ideengeschichte

Die Archäologie Foucaults sucht sich von einer Ideengeschichte abzusetzen, die ihm aus der Philosophie überkommen ist, für die er aber auch im Bewusstsein der Allgemeinheit Grund gelegt findet. Es ist eine Ideengeschichte, die von drei kategorialen Vorgaben bestimmt wird – ich habe sie bereits genannt: dem Denken im Ausgang von einem Ursprung, dem Denken einer Subjektivität des Ursprungs und dem Denken eines mit beiden in eins gehenden Sinns. Es sind diese kategorialen Vorgaben, die sich in ein Verständnis der Geschichte umsetzen, das vom Werden und der Kontinuität des Werdens in der Geschichte bestimmt wird. Historisches Denken und historisches Verstehen besteht unter diesen epistemologischen Vorgaben darin, auf den Ursprung zurückzugehen, in dem ein historisches Geschehen seinen Anfang genommen hat, um es sich in der Geschichte entfalten zu sehen. Die Gegenwart sieht sich diesem Verständnis zufolge auf die hinter ihr liegende Entwicklung und ihren Ursprung verwiesen. Man muss schärfer hinsehen, um das Subjekt des Ursprungs zu bestimmen. Im metaphysischen Verständnis der Vergangenheit stellt das Subjekt ein absolutes Subjekt am Grunde der Welt dar. Unter dieser Verständnisvorgabe erweist sich die Gegenwart als Manifestation einer unvordenklichen Vergangenheit, so recht als Manifestation des Ewigen. Im erkenntniskritischen Verständnis der Neuzeit stellt das Subjekt ein epistemisches Subjekt dar, auf das die Erkenntnisstrukturen konvergieren. Als transzendental verstandenes Subjekt wird in ihm der Ursprung strukturell beibehalten.

Für ein historisch-genetisches Verständnis der Organisationsformen des Geistes ist nicht fraglich, wodurch sich dieses Geschichtsverständnis hat bilden können. Die pristine Logik des Denkens ist eine der Handlungsstruktur verhaftete Logik. Ich habe die Genese dieser Logik mehrfach erörtert, zuerst in der Analyse der philosophischen Begründungslogik des Rechts, hernach in der Logik der Weltbilder (Dux 1976, 1982). Was ist und geschieht in der Welt muss diesem Verständnis zufolge als aus dem substanzhaft verstandenen Inneren der subjektivistischen Potenz eines Absoluten hervorgegangen verstanden werden. Die Folge ist, dass Geschichte als die Summe alles dessen, was in der Folge der Zeit geschehen ist, nicht nur in jedem einzelnen Geschehen diesem Ursprung verhaftet erscheint, Geschichte wird zu einer Totalität, die sich in ihrer Einheit dem subjektivistisch verstandenen Ursprung verdankt. Der metaphysische Bodensatz dieses Geschichtsverständnisses hat durch Hegel dadurch eine geniale Transformation in die Neuzeit gefunden, dass das in ihr virulent gewordene Bewusstsein der Historizität in den Ursprung eingeholt worden ist. Der Ursprung, Subjekt und Substanz eines absoluten Geistes in einem, erweist sich darin als selbst schon historisch verfasst, dass er sich in der Geschichte zu dem entfaltet, was er an sich schon ist (Hegel 1955). Die Geschichte selbst bleibt nun erst recht diesem Ursprung verhaftet. Exakt das ist jedoch das Problem. Unter den Erkenntnisvorgaben einer in der Neuzeit säkular gewordenen Welt lässt sich weder ein metaphysisches Geschichtsverständnis alter Observanz denken, noch ein neues, wie Hegel es zu begründen gesucht hat (Dux 2014). In einer säkular gewordenen Welt lässt sich überhaupt kein Absolutes denken. Unter den Erkenntnisvorgaben einer säkular gewordenen Welt konvergieren die Lebensformen des Menschen auf ein empirisches Subjekt. Dessen konstruktive Kompetenz bleibt jedoch als eine konstruktive Kompetenz des Geistes auch in einer halben konstruktiven Wendung, wie Kant sie dem transzendentalen Subjekt hat angedeihen lassen, opak (Kant 1923, S. 185–251).

Foucault weiß wahrscheinlich nicht um die Genese dieser Logik in der Ontogenese der Gattungsglieder (Dux 2000, S. 120 ff.), der Logik selbst ist er sich jedoch deutlich bewusst. Das gilt insbesondere für die der Ursprungslogik immanente Zeitvorstellung, aus einem unvordenklichen Ursprung in die Gegenwart hineinzureichen. Und es gilt auch für die metaphysische Trinität von Ursprung, Subjekt und Sinn. Foucault hatte in der Archäologie des Wissens nicht die Absicht, das Subjekt überhaupt aus der Geschichte zu eliminieren, eine wirkliche Verwendung hatte er für es jedoch auch nicht. Ihm war es einzig darum zu tun, es als Ursprung und Sinnstifter zu eliminieren. In dieser Bindung hält es sich allerdings strukturell auch noch im transzendentalen Verständnis der Subjektivität durch. Eben deshalb richtet sich Foucaults Gegenentwurf einer Archäologie der Geschichte ebenso gegen eine Form der Begründung der Ereignisse in der Geschichte und der Geschichte selbst aus einem metaphysisch wie transzendental verstan-

denen Subjekt. Bei Lichte besehen verfällt auch noch das empirische Subjekt als Posten im Geschichtsverständnis der Kritik. Denn Foucault wendet sich auch gegen eine anthropologische und psychologische Begründung der Geschichte. »Die Absicht des Autors, die Form seines Geistes, die Strenge seines Denkens, die ihn beschäftigenden Themen, das Vorhaben, das seine Existenz durchläuft und ihr Bedeutung gibt« (44), all das bleibt beiseite, wird aufgegeben und, wenn auch nicht überhaupt als illegitim verstanden, so doch mit der Ideengeschichte »in Schwebe gehalten« (40).

Für ein historisch-genetisches Verständnis des Bildungsprozesses der kognitiven Strukturen ist nicht fraglich, dass Foucault sich mit der Absicht, die Trias von Ursprung, Subjekt und Sinn zu eliminieren, gegen eine Struktur im Verständnis der Geistesgeschichte wendet, deren Genese von dem Erwerb der Handlungskompetenz des Subjekts bestimmt wird und deren Logik keine andere als die der Handlungslogik ist. Auch wenn er deren Genese nicht kennt, nimmt er doch die innige Verbindung wahr, die zwischen Ursprung, Subjekt und dessen Sinnstiftung in der Geschichte besteht. Der Ursprung stellt sich in aller Philosophie nicht nur als absolut dar, er wird auch als von einer subjektivistischen Potenz bestimmt verstanden (Hegel 1952). Foucault trifft die innere Logik dieses Verständnisses, wenn er der Fixierung auf sie das geheime Verlangen unterlegt, im Diskurs das Überleben sichern, beim Sprechen den Tod bannen zu wollen (300).

Die strukturlogische Prägnanz, mit der Foucault die Manifestation der Logik der alten Ideengeschichte in den Blick fasst, geht mit einem historisch-genetischen Verständnis ihrer Entwicklung konform. Foucault weiß, dass diese Geschichte mit der Neuzeit zu Ende gekommen ist. Er selbst sucht, wie wir alsbald erörtern werden, ein Verständnis der Geschichte zu thematisieren, für das die Risse bestimmend sind. Für ihn ist die Zeit nur in dem leeren Augenblick des Bruches von Interesse (236). In einem historisch-genetischen Verständnis der Geschichte gibt es zwar ebenfalls Brüche, so stellen sich insbesondere die Übergänge an den Wenden der Epochen dar, sie stellen jedoch die Kontinuität in der Geschichte entlang ihrer Entwicklungslinien nicht in Frage. Historisch-genetisch will insbesondere die Wende zur Neuzeit als ein Bruch in der Logik des Weltverständnisses verstanden werden, allein, gerade er hat sich über eine Kontinuität im Prozess der Säkularisierung ausgebildet. Mit diesem Bruch ist auch Foucault befasst, wenn auch nicht thematisch. Alle Analysen Foucaults haben die Entwicklung in den Jahrhunderten der frühen Neuzeit im Auge, um die Französische Revolution. Foucault weiß um den Bruch, der zwischen der alten Ideengeschichte und der Neuzeit liegt. Die »Themen des Sinns, des Vorhabens, des Ursprungs und der Wiederkehr, des konstitutiven Subjekts« garantierten, so konstatiert er, »die universelle Präsenz des Logos« (298). Eben das ist im Verständnis einer Geschichte, wie sie sich vom Boden der Neuzeit darstellt, nicht länger möglich. In der radikalen Kritik der al-

ten Ideengeschichte ist sich deshalb eine historisch-genetische Theorie mit Foucault einig.

3 Diskursive Formationen

3.1 Das Problem der Einheit

Die Geschichte lässt sich nur dadurch revolutionieren, dass man sagt, wie sie anders verstanden werden soll als vordem. Damit hat es seine Not. Foucault ist vorzüglich damit befasst, die Einheiten zu bestimmen, zu denen sich die Lebensformen des Menschen bündeln. Das geschieht im Verständnis Foucaults konstruktiv im Diskurs (40). Foucault sieht sich deshalb in der Neubestimmung der Geschichte darauf verwiesen, die Einheiten der Geschichte als Diskursformationen zu bestimmen. In ihnen kehrt die Absetzung gegen die alten Einheiten, die uns aus der Ideen- resp. Geistesgeschichte überkommen sind, wieder. Darin liegt ihre Stärke. Man muss, sagt Foucault, die Begriffe von Wissenschaft, Literatur, Philosophie, Religion etc. infrage stellen; wir sind uns ohnehin nicht einig, wie sie zu verstehen sind (35). Um sie aber infrage zu stellen, muss man sie von jenen Bestimmungen der Logik der Vergangenheit befreien, die wir zuvor genannt haben: von ihrer metaphysischen Substantialität, von ihrer Rückbindung an ein metaphysisches wie transzendentes Subjekt, schließlich von ihrer Rückbindung an ein Subjekt überhaupt, seiner Anthropologie und der ihr anhaftenden Psychologie. Mit der Preisgabe dieser Bestimmungen gibt Foucault auch die Einheit der Geschichte preis; denn die stellt die Einheit einer Geschichte dar, die von der Kontinuität des Werdens bestimmt wird. Es ist die Kritik der Kontinuität und des Werdens, die im Fokus der Archäologie der Geschichte Foucaults gelegen ist. Ohne sich der Vorstellung der Einheit der Geschichte als eines kontinuierlichen, vom Werden bestimmten Prozesses zu entledigen, entgehen wir, sagt Foucault, nicht der Gefahr, auch fürderhin der Illusion über die eigene Vergangenheit zu erliegen (48 f.).

3.2 Diskursive Formationen als System

Was soll an die Stelle der alten Ideengeschichte treten? Wenn man nach einem Begriff sucht, unter den sich die ungemein dispersiven Beschreibungen zusammenfassen lassen, durch die Foucault die diskursiven Formationen zu bestimmen sucht, so stößt man wieder und wieder auf den des Systems. Vielfach tritt der Begriff des Feldes an seine Stelle. Foucault versucht nirgends, eine stringente Bestimmung dafür zu finden, was System resp. Feld meint. Nur gelegentlich kommt, was

System meint, einem Verständnis nahe, das wir mit dem Begriff des Systems verbinden, wenn wir die organischen und gesellschaftlichen Lebensformen von ihm bestimmt sehen. Diesem Verständnis zufolge stellt sich ein System als ein operativ geschlossenes, aber informativ offenes Beziehungsgefüge dar. Als Philosoph steht Foucault jedoch lediglich das operative Vermögen seiner Beschreibung zu Gebote. Das lässt die Bestimmung der systemischen Einheiten immer erneuten Versuchen unterworfen sein, sie sprachlich zu erfassen. Systematisch ist der Darstellung kaum mehr zu entnehmen, als dass die Erklärung, die historischen Einheiten müssten als ein Verbund von Relationen verstanden werden, durch den die dispersiven, verstreuten Momente eines Feldes verbunden seien. Immerhin hat Foucault zu Beginn seiner Reflexionen für das, was die systemische Einheit ausmacht, vier Regelmengen benannt:

- die Formation der Gegenstände,
- die Formation der Äußerungsmodalitäten,
- die Formation der Begriffe und
- die Formation der Strategien (61 ff.).

Es ist unschwer zu sehen, dass man ohne Ende darüber philosophieren kann, wie jede der Formationen für sich und wie jede verbunden mit den anderen gedacht werden muss. Foucault selbst hat den Verbund zwischen ihnen wie folgt bestimmt:

»Unter Formationssystem muss man also ein komplexes Bündel von Beziehungen verstehen, die als Regel funktionieren: Es schreibt das vor, was in einer diskursiven Praxis in Beziehung gesetzt werden musste, damit diese sich auf dieses oder jenes Objekt bezieht, damit sie diese oder jene Äußerung zum Zuge bringt, damit sie diesen oder jenen Begriff benutzt. Damit sie diese oder jene Strategie organisiert. Ein Formationssystem in seiner besonderen Individualität zu definieren, heißt also, einen Diskurs oder eine Gruppe von Aussagen durch die Regelmäßigkeiten einer Praxis zu charakterisieren.« (108)

3.3 Das Problem der Regeln

Die Bestimmung der Regelmengen stellt das Problem dar, das sich dem stellt, der zu bestimmen sucht, was mit den diskursiven Formationen gemeint ist. In der Vielzahl der Beschreibungen, mit denen Foucault aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu klären sucht, was mit den Regeln gemeint ist, überwiegen die negativen Formulierungen: Es sind

»Mengen von sprachlichen Performanzen, die *nicht* auf der Ebene der Sätze durch grammatische (syntaktische oder semantische) Verbindungen verbunden sind; die *nicht* untereinander auf der Ebene der Propositionen durch logische Verbindungen (formaler Kohärenz oder begrifflicher Verkettung) verbunden sind, die *ebenso wenig* auf der Ebene der Formulierungen durch psychologische Verbindungen (sei es nun die Identität der Bewusstseinsformen, die Beständigkeit der Mentalitäten oder die Wiederholung eines Vorhabens) verbunden sind, sondern die auf der Ebene der Aussagen verbunden sind.« (Hervorhebung von mir, G. D.) (168)

Dort, wo die Bestimmung positiv wird, scheint sie zirkulär. Man fragt nach der Bestimmung des Diskurses und erfährt, sie geschieht durch die Aussagen des Diskurses selbst. Man kommt kaum weiter, wenn man sich an die positiven Zusätze hält und erfährt, dass »eine diskursive Formation sich abzeichnet (wenigstens hinsichtlich ihrer Gegenstände), wenn man eine solche Gesamtheit aufstellen kann; wenn man zeigen kann, wie irgendein Gegenstand des in Frage stehenden Diskurses darin seinen Platz und das Gesetz seines Erscheinens findet« (67) oder wenn man erfährt, dass er einen »Raum der Äußerlichkeiten (darstellt), in dem sich ein Netz von unterschiedlichen Plätzen entfaltet« (82). Auch in der Bestimmung der drei anderen eingangs genannten Elemente der dem Diskurs immanenten Regelmengen: der subjektiven Positionen, der Begriffe und der strategischen Wahl, kommt man über die Beschreibungen, wie man sie finden soll, nicht hinaus.

Hilfreich ist, dass Foucault bei der Bestimmung der Einheiten zumeist ein einzelnes Themenfeld im Blick hat, das er selbst schon bearbeitet hat: die Naturgeschichte, die Medizin oder die Ökonomie. Gleichwohl scheint auch für sie die Bestimmung ihrer Formationsregel auf die Intuition des Betrachters angewiesen zu sein. Ungleich problematischer noch wird die Bestimmung einer Formationsregel, wenn sie sich als Interformationsregel über mehrere Felder erstreckt. So entdeckt Foucault bei der Beschreibung der Biologie, Philologie und Ökonomie eine Gemeinsamkeit, die sich

- in der Biologie durch die Idee einer Totalität mit einer organischen Adaptation der Lebewesen Ausdruck verschafft,
- in der Philologie durch die Idee einer morphologischen Kohärenz und einer geregelten Evolution der Sprache verdankt und
- in der Ökonomie durch die Idee einer Produktionsform bestimmt, die ihre inneren Gesetze hat.

Das Moment der Gemeinsamkeit lässt sich ahnen, begrifflich aber nur so weit bestimmen, als es auf deren systemische Verfasstheit verweist. Vor allem aber lässt

sich die Bedeutung des gemeinsamen Moments der Interformation für die Zeit, vielleicht die Epoche, nicht angeben.

So unbestimmt die Regelmengen bleiben, worauf es ankommt, ist, in der Unbestimmtheit der »rätselhaften Gruppierungsformationen« (166) die intendierte Aussage nicht zu übersehen: Es geht Foucault darum, die diskursiven Formationen in der Positivität ihrer Streuungen in der Geschichte festzuhalten. Als rein positiv verstandene Einheiten vermag Foucault sie nicht anders als über ihre dispersiven Begriffe zu beschreiben. Auch in der Positivität der Relationierung ihrer Elemente lassen sie sich nicht anders als durch die nur intuitive Wahrnehmung ihrer Regelmengen erfassen. Es ist keine Frage: Methodisch ist das außerordentlich riskant. Es will mir fraglich erscheinen, ob zwei Interpreten eines Ausschnittes der Zeit oder einer Epoche zu den gleichen diskursiven Formationen gelangen. Eher ist zu vermuten, dass sehr unterschiedliche diskursive Formationen das Resultat sein werden. Es ist auch fraglich, ob zwei oder mehr Rezipienten der Foucaultschen Darstellung je zu den Arbeiten kämen, die Foucault geschaffen hat und um deren methodische Abklärung ihm zu tun ist. Die hintergründige Absicht, die Foucault mit dem zunächst zirkulär scheinenden Verweis an die Diskurse verfolgt, ist jedoch nicht zu übersehen: So wie er in den Aussagen die Faktizität des Gesagten thematisiert sehen will, die plane sprachliche Performanz ihrer Existenzmodalität (160), so will er mit den diskursiven Formationen die planen Faktizitäten der historischen Gliederungen erfassen. Seine Philosophie der Geistesgeschichte insistiert darauf, mit nichts anderem als der Positivität der diskursiven Formationen befasst sein zu wollen. Der Positivismus des Gesagten liegt im Fokus der Ideengeschichte Foucaults. Er macht allerdings auch ihr Problem aus.

4 Das historische Apriori, das Archiv und die Geschichte

4.1 Das historische Apriori als Bedingung der Möglichkeit

Woher kommen die Formationssysteme? Wodurch bilden sie sich? Foucault hat darauf durchaus eine Antwort, aber eine andere, als wir sie erwarten. Foucault lässt sich von der Vorstellung bestimmen, dass in einer Epoche, deren zeitliche Grenzen lediglich als Ränder der Reflexion verstanden werden sollen, nur eine Anzahl von diskursiven Formationen möglich ist. Die Bedingung ihrer Möglichkeit liegt in einem *historischen Apriori*. Historisches Apriori soll heißen: Welche formativen Diskurse wirklich geführt werden, wird von den in der Geschichte bereit liegenden Möglichkeiten bestimmt. Das historische Apriori erklärt nicht nur, dass eine diskursive Formation entsteht, es erklärt auch, als was sie entsteht. In Foucaults eigenen Worten heißt das:

»Der Grund für den Gebrauch dieses etwas sprachwidrigen Ausdrucks ist, dass diese *Apriori* Aussagen in ihrer Streuung, in all den durch ihre Nicht-Kohärenz offenen Spalten, in ihrer Überlappung und ihrem wechselseitigen Sich-Ersetzen, in ihrer nicht zu vereinheitlichen Gleichzeitigkeit und ihrer nicht deduzierbaren Abfolge erklären muss ...« (184)

Aufgabe des historischen Apriori ist es nach allem, den Grund für die reine Positivität des etablierten Diskurses der Geistesgeschichte abzugeben. Man muss mit dem, was historisches Apriori meint, gleichwohl bedachtsam umgehen. Wenn man darauf insistiert, wissen zu wollen, warum sich die Geistesgeschichte in den Formationen gebildet hat, in denen wir sie vorfinden, wird man nicht sagen, sie lägen so bereits in dem historischen Apriori ausgebildet vor, man wird sagen, sie seien so durch den Diskurs im Diskurs gebildet worden, weil für diesen Diskurs die Bedingungen der Möglichkeit bestanden hätten. Der Diskurs stellt demnach ein wirkliches Konstrukt dar. Es ist jedoch ein Konstrukt, das nicht als Manifestation eines denkenden Subjekts verstanden werden soll. Das gerade nicht! Es ist ein Konstrukt, das an die Praxis der Diskursformierung gebunden ist. Im Diskurs selbst bilden sich die Formationsregeln unter den diskursiven Zwängen eines vorbegrifflichen Feldes, das die heterogene Multiplizität der Begriffe ebenso möglich macht wie die Regelmäßigkeiten des Diskurses (93). Man ist geneigt, Veyne zu folgen und zu sagen, es sei einfach die Positivität der Geschichte, die sie so hervorgebracht habe, wie wir sie vorfinden (Veyne 1978). Nur will einem das als keine rechte Antwort erscheinen. Und das umso weniger, als sich die Diskurse, wie auch Foucault einräumt, von nicht-diskursiven Praktiken bestimmt sehen (99), im Diskurs der Ökonomie zum Beispiel, aber auch im Diskurs des Wahnsinns.

Die Konzession, an nicht diskursive Elemente gebunden zu sein, geht mit einem abgründigen Problem einher. Wenn Foucault erklärt, er sei nur mit den »gesagten Dingen« befasst, nicht mit den Dingen, die gesagt seien (187), so vermag zwar jeder die analytische Trennung nachzuvollziehen, doch wenn »die gesagten Dinge« von den Dingen, die gesagt sind, in den nicht-diskursiven Praktiken mitbestimmt werden, so heißt das nichts anderes, als dass sich die gesagten Dinge über die »nicht-gesagten« formieren. Man wird die Dinge nicht los. Doch das ist erst die Oberfläche des Problems. Darunter liegt ein anderes: Das Konstrukt hat zwei Konstituenten: die »gesagten Dinge« und »die Dinge des Gesagten«. Wenn sich »die gesagten Dinge« an den »Dingen des Gesagten« formieren, dann lassen sich auch »die gesagten Dinge« nur dann verstehen, wenn man die beiden Konstituenten des Konstruktes: die »Dinge des Gesagten« und deren Umsetzung in die »gesagten Dingen« kennt und in der Beschreibung mitführt. Die Weiterung ist für die Geschichte der Ideen von erheblicher Bedeutung. Wenn man die formativen Diskurse davon bestimmt sieht, Formen der Faktizität einer Wirklichkeit

in sich zu integrieren, die sich nicht schon selbst als diskursiv Gesagtes darstellen, lassen sich die formativen Diskurse überhaupt nicht in der bloßen Positivität ihrer selbst (!) darstellen. Ich komme auf dieses Problem bei der Kritik der Archäologie zurück.

4.2 Das Archiv

Foucault ist durchaus mit dem befasst, was wir gemeinhin Geistesgeschichte nennen: der Geschichte der Ideen. Es geht ihm um deren Formierung und deren Abfolge in der Geschichte. Es geht ihm jedoch darum, »eine ganz andere Geschichte zu schreiben« (197), als die, die in der Vergangenheit geschrieben wurde. Nun ist Geschichte immer die Geschichte einer Folge von Ordnungen. Auch in der »ganz anderen Geschichte« geht es deshalb um Veränderung und die Folge unterschiedener Formationen. Allein, die Ideen formieren sich im Diskurs anders als im Verständnis der Vergangenheit, sie formieren sich über Aussagesysteme, wie wir sie erörtert haben. Und die weisen auch eine andere Form der Transformation und Folge auf. Die andere Geschichte ist eine Geschichte, die sich aus diskursiven Formationen gebildet erweist, die zwar einander folgen, aber sich über Brüche, Risse und also Diskontinuitäten herstellen. Diese Geschichte ist eine Geschichte von der Foucault sagt:

»Sie nimmt uns unsere Kontinuitäten; sie löst diese zeitliche Identität auf, worin wir uns gerne selbst betrachten, um die Brüche der Geschichte zu bannen; sie zerreißt den Faden der transzendentalen Theorien; und da, wo das anthropologische Denken nach dem Sein des Menschen oder seiner Subjektivität fragte, lässt sie das Andere und das Außen aufbrechen.« (190)

Die Differenz der »beiden Geschichten« lässt sich in einem einzigen Satz zusammenfassen: An die Stelle einer Geschichte, die von der Trinität eines Subjekts als Ursprung, eines Sinns und eines Telos im Werden bestimmt wird, tritt Diskontinuität. Es hat zuweilen den Anschein, als würde Foucault die alte Geschichte, die Geschichte, die über eine Epistemologie und Interpretation des Werdens geschrieben wurde, neben der »anderen Geschichte«, der Geschichte der Diskontinuität, bestehen lassen wollen. Immerhin stellt sie so, wie sie geführt wurde und auch weiterhin geführt wird, eine Positivität dar, wenn auch eine, von der Foucault sagt, dass sie im Schwinden sei und der Archäologie Platz mache. Foucault kommt ständig auf sie zurück, als einer Geschichte, gegen die wir »das Andere in der Zeit unseres eigenen Denkens setzen« (23). Anzufangen weiß er mit dieser Geschichte nichts. Warum sie war, warum sie fortwirkt, das entzieht sich seinem Verständnis.

Wie stellt sich eine Geschichte dar, die »eine allgemeine Theorie der Diskontinuitäten, der Serien, der Grenzen, der Einheiten, der spezifischen Ordnungen, der Autonomien und differenzierten Abhängigkeiten« (22) sein will? Das ist die Frage. Sie lässt sich mit einem Wort beantworten: als Archiv. Im Archiv ist zusammengefasst, was sich auf dem Bodensatz der historischen Apriori als gegliederte und durch verschiedene Positivitätstypen charakterisierte Aussagesysteme hat bilden können und auch noch bilden kann. Historisches Apriori und Archiv sind korrelative Begriffe. Das Archiv »ist das allgemeine System der Formation und der Transformation der Aussagen« (188). In ihm stellt jedes der als Manifestation eines historischen Apriori entstandenen Aussagesysteme für sich zusammen mit den anderen eine Form der Dispersion der Aussagen in der Zeit dar, weist einen Abfolge-, Stabilitäts- und Reaktivierungsmodus auf und auch eine Rotations- und Ablaufgeschwindigkeit (185).

Muss man annehmen, dass wir im Archiv eine Folge der Aussagen und Aussagesysteme festgehalten finden, durch die die ganze (Geistes-)Geschichte umfasst wird, wie immer man ihre zeitlichen Grenzen bestimmen mag? Keineswegs.

»Das Archiv«, sagt Foucault, »ist zunächst das Gesetz dessen, was gesagt werden kann, das das Erscheinen der Aussagen als einzelner Ereignisse beherrscht. Aber das Archiv ist auch das, was bewirkt, dass all diese gesagten Dinge sich nicht bis ins Unendliche in einer amorphen Vielzahl anhäufen, sich auch nicht in eine bruchlose Linearität einschreiben und nicht allein schon bei zufälligen äußeren Umständen verschwinden; sondern dass sie sich in distinkten Figuren anordnen, sich aufgrund vielfältiger Beziehungen miteinander verbinden, gemäß spezifischen Regelmäßigkeiten behaupten oder verfließen« (187).

Wie die diskursiven Formationen hat das Archiv eine zeitliche Dimensionierung als unverzichtbares und nun wirklich erkenntniskritisches Apriori. Nur seine zeitliche Dimensionierung erlaubt es, die Aussagesysteme in einem begrenzten Raum zusammenzufassen. Den mitzudenken ist auch deshalb unerlässlich, weil sich anders ihre Streuung nicht festhalten ließe. Nur im zeitlich begrenzten Raum lässt sich zeigen, dass die Aussagen nicht-kohärent sind, die diskursiven Formationen sich zwar überlappen, aber nicht überlagern können, sich in einer Gleichzeitigkeit zeigen, die nicht zu vereinheitlichen und in keiner Abfolge zu deduzieren ist (184). Es ist dieser Raum, durch den die historischen Apriori im Archiv ein »Volumen« erhalten (186). Soweit der Raum reicht, teilt der Begriff des Archivs mit dem Begriff des Archivs, der im Umlauf ist, das Festhalten von Dingen, hier der diskursiven Formationen. Das geschieht jedoch nicht, um das Gesagte zu konservieren, es dem Verlust der Erinnerung zu entreißen, es geschieht einzig, um zu konstatieren, dass die diskursiven Formationen sich durch ein praktisches Spiel

der Beziehungen formieren konnten und durch welches. Wie jedes seiner Aussagensysteme stellt das Archiv einen Riss in der Geschichte dar.

5 Zur Kritik der Archäologie des Wissens von der Geschichte

5.1 Die theoretische Bedeutsamkeit der Archäologie

Die theoretische Bedeutsamkeit der Archäologie habe ich eingangs hervorgehoben. Sie liegt darin, deutlich gemacht zu haben, dass die alte Ideengeschichte als eine vom Denken im Ausgang von einem Ursprung bestimmte Geschichte historisch überholt ist. Foucault hat die mit dem Ursprung einhergehenden Determinanten des Verständnisses der alten Geschichte klar und entschieden herausgestellt:

- die Konvergenz der Geschichte als Geschichte der Ideen auf ein erkennen-des Subjekt, – auf ein metaphysisches der Vorneuzeit und ein transzendental-es der Neuzeit,
- die intentional teleologische Struktur des Verstehens der Welt und eben auch der Geschichte,
- schließlich die mit beiden verbundene Sinnhaftigkeit der Geschichte.

Sich von dieser Geschichte abgesetzt zu haben, ist eine wirkliche Errungenschaft im Verständnis der Welt der Neuzeit. Die andere schließt daran an. Foucault hat eine Vorstellung von der mit der säkular gewordenen Welt heraufgeführten Struktur neuzeitlichen Denkens. Er weiß um die funktional-relationale Verhaftung, in der sich die Phänomene in der Welt und eben auch in der Geschichte darstellen. Die Einheiten, die er in der Geschichte transparent zu machen sucht, sieht er durch Felder bestimmt, die systemisch verfasst sind. Es scheint mir ratsam, dieses Moment des Geschichtsverständnisses Foucaults in seinen eigenen Worten festzuhalten:

»Es handelte sich darum«, schreibt Foucault am Ende seines Werkes »Archäologie des Wissens«, »diese Geschichte in einer Diskontinuität zu analysieren, die keine Teleologie von vornherein reduzieren würde; sie in einer Streuung festzuhalten, die kein vorher bestehender Horizont umschließen könnte; sie sich in einer Anonymität entfalten zu lassen, der keine transzendente Konstitution die Form des Subjekts auferlegen würde; sie für eine Zeitlichkeit zu öffnen, die nicht die Wiederkehr einer Morgenröte verspräche. Es handelte sich darum, sie von jeglichem transzendentalen Narzissmus zu befreien; sie musste aus einem Zirkel des verlorenen und wieder gefundenen Ur-

sprungs, in dem sie gefangen war, befreit werden. Es musste gezeigt werden, dass die Geschichte des Denkens nicht jene enthüllende Rolle des transzendentalen Moments besitzen konnte, die die rationale Mechanik seit Kant, die mathematischen Idealitäten seit Husserl und die Bedeutungen der wahrgenommenen Welt seit Merleau-Ponty nicht mehr besitzen – trotz der Anstrengungen, die diese hingegen unternommen haben, um sie darin zu entdecken« (289).

Jede der mit dem Verruf des alten Geschichtsverständnisses verbundenen Intentionen mache ich mir vorbehaltlos zu eigen. Gleichwohl wird man die Kritik der Archäologie bereits an diesen beiden wegweisenden Einsichten festmachen wollen. Sie weisen ein Defizit auf. Weshalb lässt sich das alte Verständnis der Welt und eben auch der Geschichte nicht mehr denken? Und was ist der Grund dafür, dass die Welt und eben auch die Geschichte sich in der Neuzeit einem systemisch bedingten Verständnis verhaftet sieht? Und wie muss das systemische Verständnis insbesondere in den Folgeordnungen der Sozialwelt bestimmt werden?

5.2 Die Kritik der alten Welt

Foucault hat seine Annahmen keiner erkenntniskritischen Reflexion und Begründung unterzogen. Hätte er es getan, hätte er den Umbruch des Weltverständnisses am Beginn der Neuzeit und das mit ihm heraufgekommene Verständnis einer säkular gewordenen Welt thematisieren müssen. Mit der Thematisierung der säkular gewordenen Welt aber hätte sich ihm der Grund des Widerspruchs zwischen dem alten und dem neuen Verständnis der Welt und dem alten und neuen Geschichtsverständnis aufgedrängt:

In einer säkular gewordenen Welt lässt sich deshalb nicht länger von einem Ursprung her denken, weil diese Welt als eine systemisch in sich geschlossene Welt verstanden werden muss. In ihr gibt es kein Absolutes, mithin auch keinen Ursprung.

Aus dieser Welt hätte dann allerdings auch der Bildungsprozess der humanen Lebensformen begründet werden können und begründet werden müssen. Sein Anschluss an die Evolution hätte die Grundlage geliefert, um auch die Genese der Struktur des alten Weltbildes und des alten Geschichtsverständnisses zu erhellen. Die nämlich hätte sich als die konstruktiv pristine Struktur des Weltverständnisses beim Eintritt in die Geschichte erwiesen (Dux 2000). Von der aber hätte man ausgehen können, um zu fragen, wie sich die nachfolgenden Strukturen gebildet haben und mit welchen Inhalten.

Es kann bedenklich erscheinen, einem philosophischen Geschichtsentwurf einen epistemologischen Unterbau andienen zu wollen, der zu einem ganz anderen Geschichtsverständnis führt als dem, das der Autor entwickeln wollte und entwickelt hat. Exakt macht jedoch das Signum der Neuzeit aus: ihr in einer Verständigung über sie die epistemologische Reflexion und Begründung zwar nicht vorwegzuschicken, sie insbesondere nicht in einem transzendentalen Subjekt zu verorten, darin folgen wir ja Foucault, sie jedoch mit dem Gegenstand mitzuentwickeln. In einer säkular gewordenen Welt ist die Frage nicht zu umgehen, wie der Zugang zum Verständnis der menschlichen Lebensformen gefunden werden kann und wie zu ihrer historischen Entwicklung. Foucault kann der Vorwurf nicht erspart werden, epistemologisch allzu unbedacht verfahren zu sein. Es kann erkenntniskritisch geradezu als naiv erscheinen, sich gegen das Denken von einem Ursprung wenden zu wollen und zu meinen, das könne dadurch geschehen, dass man statt dessen in allem das Gegenteil für richtig erachte und tue:

- die Diskurse statt zu begründen, nur zu beschreiben,
- die Aussagen statt sie zu interpretieren, nur in ihrer Existenzmodalität festzuhalten,
- für die Folge statt nach der Kontinuität, nach der Diskontinuität zu fragen,
- die Geschichte statt aus einem Werden aus einem Apriori hervorgehen zu lassen etc.

Was Foucault will, ist wiederum klar: Er will weder länger noch Metaphysiker noch Transzendentalist sein, stattdessen versteht er sich als »überglücklicher Positivist« (182). Nun ja. Es ist nicht fraglich, dass sich im Verständnis einer säkular gewordenen Welt ein Moment eines Positivismus zum Ausdruck bringt: Wir sind daran gebunden, was immer ist und geschieht in der Welt, aus ihr heraus eine Begründung erfahren zu lassen. Darin liegt ein Moment der Positivität. Foucault kehrt es mit Recht hervor. Allein, bestimmen und verstehen lässt sich die Positivität der humanen Lebensform in ihrer Historizität nur, indem man angibt, wie sich die Organisationsformen der Lebensführung in der Welt gebildet haben. Wenn es richtig ist, dass wir die humane Lebensform in der säkular gewordenen Welt im Ausgang von der Natur zu verstehen suchen müssen, dann lässt sich die Frage des Werdens der humanen Lebensformen nicht abweisen, nicht in ihrem Bildungsprozess, nicht in ihrer historischen Entwicklung. Just das Werden will aber Foucault aus »der anderen Geschichte« eliminiert sehen. Der Gedanke, dass Werden in der alten Geschichte und Werden in der neuen Geschichte etwas von Grund auf Verschiedenes bedeuten könnten, ist ihm nicht gekommen. Er konnte ihm nicht kommen, weil er die Strukturvorgabe der säkularen Welt, die der humanen Lebensform in der säkular verstandenen Welt insbesondere, nicht reflektiert hat.

5.3 Das Problem der Methode

Foucault stellt sich die Frage, ob seine Präsentation der Archäologie des Wissens Philosophie oder Geschichte sei (292). Philosophie nicht, so seine Antwort, wenn man Philosophie als Erinnerung oder Rückkehr des Ursprungs versteht, Geschichte auch nicht, wenn man sie dahin versteht, »halb verwischten Figuren« zu neuem Leben zu verhelfen, also ebenfalls an den Ursprung gebunden sieht. Gewiss, doch damit ist lediglich einmal mehr gesagt, dass er sich gegen das alte Verständnis der Geschichte abzusetzen sucht, nicht aber, wie es geschieht. Ich habe die epistemologische Unbedachtsamkeit, an die Stelle der alten Annahmen einfach deren Negation und Gegenteil zu setzen, schon moniert. Epistemologische Unbedachtsamkeiten pflegen sich aber so gut wie immer in methodologische Naivitäten umzusetzen. Das ist auch in der Archäologie zu beobachten. Foucault will, ich habe darauf hingewiesen, die Einheiten der diskursiven Formationen reinweg im Wege der Beschreibung gewinnen. Er weist die Hermeneutik als das Verfahren der Interpretation der Aussagen zurück, er meint, die Aussagen selbst in einer Positivität zu bestimmen, die keine Interpretation zulassen soll. Geht das? Wodurch sichert er der Beschreibung, Wirklichkeit gewonnen zu haben? Einfach hinschauen oder hinhören auf das, was gesagt wurde, um dadurch zu erfassen, was so noch keiner erfasst hat, diskursive Formationen, ist vielleicht Philosophie, sicher keine Wissenschaft. Aber auch philosophische Aussagen wollen belegt sein. Der Umstand, dass formative Diskurse in der Praxis des Diskurses selbst entstehen, enthebt sie nicht dieses Postulats. Wenn man bei der Rezeption der Archäologie des Wissens den Eindruck gewinnt: zu viele Worte, zu viel Phraseologie, so ist das der Methode geschuldet, in immer neuen Wendungen dem Leser zeigen zu wollen, was er sehen soll. Ich bin sicher: Manche Geisteswissenschaftler werden darin kein Problem sehen. Es ist aber ein Problem. In der Neuzeit geht es nicht länger an, die Aufforderung, einfach hinzuschauen oder hinzuhören, als Methode anzubieten. Wir denken, um es zu wiederholen, in einer säkular gewordenen Welt, wenn es um das Verständnis der humanen Lebensform geht, im Ausgang von der Natur. Das aber bedeutet, dass der Bildungsprozess der humanen Lebensform ebenso aus den Bedingungen, unter denen er möglich geworden ist, rekonstruiert werden muss, wie seine Fortsetzung in der Geschichte. In einer säkular verstandenen Welt steht alles unter Bedingungen, jenen, aus denen sich die systemische Verfasstheit der Welt begründet. Auch die Geschichte der Ideen bildet sich unter angebbaren Bedingungen. Es ist diese Einsicht, an der schließlich die Archäologie der Geschichte scheitert.

- Sie scheitert zum einen an ihrem Kerntheorem, die Geschichte nur als Folge von Diskontinuitäten verstehen zu wollen.

- Sie scheitert zum andern an dem damit in eins gehenden Problem, für die diskursiven Formationen, wenn es sie denn in der Weise gibt, wie Foucault sie verstanden wissen will, die Bedingungen nicht angeben zu können, unter denen sie sich gebildet haben.
- Und sie scheitert schließlich daran, dass sie das Grundverständnis der Neuzeit, die Konvergenz der humanen Lebensform auf das Subjekt, nicht umzusetzen weiß und das Subjekt auch nicht als empirischen Konstrukteur der Geistesgeschichte in der Welt zu positionieren versteht.

Wir müssen jede der neuzeitlichen Vorgaben erörtern. Systematisch ratsam erscheint, mit dem zuletzt genannten Defizit zu beginnen.

5.4 Kritik des Subjekts

Es war Foucault, der eine als postmodern apostrophierte Philosophie dadurch eingeleitet hat, dass er für das Subjekt in der Geschichte länger keinen Platz fand. Die Spur einer in dieser Weise verstandenen Postmoderne reicht bekanntlich bis in die Soziologie Luhmanns (Luhmann 1984). Zwar scheidet Foucault in der Archäologie das Subjekt nicht überhaupt aus der Betrachtung aus (285), er braucht es für Aussagen allenthalben, er weiß jedoch mit ihm nicht wirklich etwas anzufangen. Es genügt ihm, seine Position in einer Weise durch das Feld bestimmt zu sehen, dass es sich in dessen Verstreuung wiederfindet. Es selbst wird sich dabei als ein Element in der Verstreuung im Feld der Geschichte bewusst (82) und – so werden wir hinzufügen – als sonst nichts. Durch das gesamte Werk Foucaults zieht sich das Problem, das Subjekt in der Geschichte positionieren zu müssen, aber nicht zu wissen, wie (Han 2002). Der Grund für den zerfahrenen Umgang mit dem Subjekt in den Reflexionen der Archäologie ist offenkundig. Foucault versteht das Subjekt, wie ihm dessen Verständnis aus der alten Welt überliefert ist: als ein Subjekt, das von der substanzhaften Verfasstheit seines Innern bestimmt wird. Einmal mehr erweist es sich für das Verständnis des Subjekts wie das Verständnis der Geschichte als Verhängnis, dass Foucault den Umbruch der Logik im Bildungsprozess der säkular gewordenen Welt und insbesondere für das Verständnis der Neuzeit nicht reflektiert hat, obwohl alle seine Arbeiten mit der frühen Neuzeit befasst sind. Reflektiert man den Umbruch, wird offenbar, dass die Archäologie als erstes am Verständnis des Subjekts scheitern muss.

In einem über die Genese der Neuzeit aufgeklärten historisch-genetischen Verständnis lässt sich die Positionierung des Subjekts in der Geschichte prägnant bestimmen: Der Eintritt in kulturelle Lebensform und Geschichte im Anschluss an eine evolutive Naturgeschichte konnte durch niemanden anderen als durch

das empirisch an den Organismus gebundene Subjekt geschehen. Einzig das Subjekt verfügte über die in der Naturgeschichte erworbenen Kompetenzen, die humane Lebensform als eine konstruktiv geschaffene Lebensform auszubilden. Einzig das Subjekt war denn auch in der Lage, ontogenetisch an einer immer schon vorgefundenen Außenwelt die kulturellen Organisationsformen des Denkens und Sprechens auszubilden (Dux 2000). Einzig das Subjekt verfügte schließlich über die Kompetenz, diese Lebensformen entlang der Entwicklungslinien, die wir in der Geschichte finden, zu entwickeln. Das Subjekt, dem diese Kompetenzen zugeschrieben werden, ist allerdings ein anderes Subjekt als das, das eine Geschichte lang das Selbstverständnis des Menschen bestimmt hat. Es ist ein Subjekt, das nicht nur in der Welt verortet ist, in der Natur wie in der Sozialwelt, das sich vielmehr erst selbst in der Welt gebildet hat und dabei zu seinem demiurgischen Tun unter den Bedingungen der Welt instand gesetzt worden ist. Der Prozess kann an der Ontogenese eines jeden nachgekommenen Gattungsmitgliedes beobachtet werden. Indem das letztere in der Interaktion mit der Umwelt die kulturellen Lebensformen ausbildet, bildet es auch seine eigene Innenwelt aus. Wenn dieses Subjekt auch kein autonomes Subjekt darstellt, so doch eines, das seine Position in der Welt zu reflektieren vermag und gerade deshalb über die von ihm selbst geschaffenen Lebensformen hinauszugehen vermochte. Auch das war nur unter Bedingungen möglich und geschah nicht als Manifestation eines autonomen Geistes. Jede der großen Epochen in der Geschichte, in der Geschichte der sozialen Lebensformen wie der Geschichte des Geistes, hat darauf warten müssen, bis sich in der alten Formation der Lebensformen die Bedingungen gebildet hatten, die eine Transformation der humanen Lebensform in eine neue Epoche möglich machten. Ich habe diesen Prozess in der Einleitung erörtert. Darauf kann hier verwiesen werden. Im gegenwärtigen Kontext geht es lediglich um den einen Befund: Das Subjekt lässt sich nicht, wie Foucault will, als eines der verstreuten Elemente in der Geschichte des Geistes verstehen. Es ist allemal ihr Autor, aber als Autor verstrickt in die Lebensformen, aus denen heraus seine Autorschaft möglich wird. Der Befund lässt sich verdeutlichen, wenn wir das zweite Defizit erörtern, an dem die Archäologie scheitert: Nicht angeben zu können, wodurch sich die diskursiven Formationen bilden.

5.5 Kritik der Genese der Diskurse

Foucault war, bemerkt Ulrich Bröckling zu Recht, mit der ganzen Geschichte nicht befasst (Bröckling 2014). Wenn er an ihr nicht interessiert war, so jedenfalls auch deshalb nicht, weil er keinen Zugang zu ihr gefunden hat. Befasst war er mit den

fragmentierten Konstellationen der formativen Diskurse der Ideengeschichte. Foucault will, wie wir gesehen haben, die Geschichte über ihre Diskontinuitäten verstanden wissen. In ihr gibt es die Zeit nur, um mit Foucault zu reden,

»in dem leeren Augenblick des Bruches, wo eine Formation plötzlich an die Stelle einer anderen tritt. Als Synchronie der Positivitäten, Augenblicklichkeit der Substitutionen, wird die Zeit umgangen, und mit ihr verschwindet die Möglichkeit einer historischen Beschreibung« (236 f.).

Zwar kennt Foucault die Transformation diskursiver Formationen, die neue Formationen entstehen lassen. Doch mit ihnen lässt sich nicht erfassen, wodurch die Brüche geschehen, die die Geschichte aufweist. Was an der Geschichte fasziniert, sind lediglich die Einschnitte, die Risse, die klaffenden Öffnungen, die völlig neue Formen der Positivität und plötzliche Neuverteilungen entstehen lassen (241). Einschnitte, Öffnung, klaffende Risse sind abrupt, eben darin stellen sie sich als eklatanter Widerspruch zu einer Kontinuität dar, die vom Ursprung her verstanden wird. Die Kausalitäten der Diskurse spart Foucault aus. Damit, dass Foucault bereit ist, eine diskursive Formation als Entwicklung eines Stammbaums in einem Feld leitender Aussagen zu beschreiben, durch die sich eine Aussagenhomogenität in eine andere transformiert, soll keineswegs dem Verlangen nach einer kausativen Begründung der Diskurse Genüge getan werden. Es geht Foucault auch bei der Errichtung des Stammbaums nur darum, den Widerspruch zu den Kausalitäten der alten Ideengeschichte festzuhalten. »Diese Ableitung von den leitenden Aussagen«, so erklärt er, »kann nicht mit einer Deduktion verwechselt werden, die sich von den Axiomen her vollziehen würde.« Die Ableitungen sollen in ihrer Autonomie verstanden werden (210).

Die Kritik des Verständnisses der alten Geistesgeschichte verdeckt, worum es Foucault hätte zu tun sein müssen: die neue Geistesgeschichte an die erkenntnis-kritischen Vorgaben anzuschließen, die mit dem Umbruch der Logik im Verständnis der Geschichte und einer säkular gewordenen Welt heraufgeführt wurden. Mit ihr ist eine Kausalität gewonnen worden, die sich strukturell von der Kausalität der alten Geschichte unterscheidet. In der alten Geschichte galt der Satz »*Nihil est sine ratione sufficiente*«. Die mit ihm thematisierte Kausalität wurde grundhaft verstanden. Sie verwies auf ein Absolutes am Grunde der Welt, das subjektivisch verfasst war (Heidegger 1957). In einer säkular gewordenen Welt ist diese Form der Kausalität mit der subjektivistischen Logik eliminiert worden, im Naturverständnis, aber eben auch im Verständnis der Sozialwelt. An ihre Stelle ist eine Kausalität getreten, die systemisch verstanden werden muss. Säkular verstanden wird die Welt gerade dadurch, dass alles und jedes in ihr einem immanent systemischen Ge-

füge der Kausalität eingebunden werden muss. Das gilt zunächst für die vom Gesetz bestimmte Prozessualität der Natur; es gilt aber auch für das regelhafte Beziehungsgefüge der Sozial- und Geisteswelt.

Foucault will die formativen Diskurse von Gesetzen und Regeln bestimmt verstehen. Aber er findet keinen kausativen Zugang zur Formation der Gesetze und Regeln sowie der Regelmengen selbst. Der lässt sich auch nicht finden, wenn man nicht die Stellung des Menschen in der Welt dadurch bestimmt sieht, dass der Mensch sich die Praxisformen seiner Lebensführung selbst schafft und sich dabei von einer Welt bestimmt sieht, auf die sich sein demiurgisches Tun richtet. Geschichte lässt sich deshalb nicht verstehen, auch als Ideengeschichte nicht, wenn man nicht in jeder ihrer Formierungen diese Form der positionalen Verortung des Subjekts mitdenkt. Erkenntnisleitend für das Verständnis seiner Stellung in der Geschichte muss die reflexive Lebensführung sein, die aber geht mit der Gegenlage zur Dingwelt in eins, in der auch alle Ereignisse geschehen. Die umfassendste Kontinuität, die die Geschichte aufweist, ist diese positionale Verortung des Subjekts vermöge der reflexiven Kompetenz seiner Lebensführung (Plessner 1981). Doch damit ist auch nur erst der Take off der Geschichte genannt. Nicht minder kontinuierlich erweist sich, dass der Mensch diese Positionalität in der Geschichte zu nutzen und auszubauen gesucht hat. Dabei zeigt sich erneut, dass der Ausbau seiner Lebensform in der Geschichte an eben die Bedingungen einer Welt gebunden ist, die er sich selbst zu schaffen vermocht hat. Es ist eine faszinierende, wenn auch bedrängend gewordene Ausprägung der Geschichte, dass der Mensch auch noch die Bedingungen zu schaffen gewusst hat, durch die ihm der Ausbau der Praxisformen seiner Lebensführung möglich wurde. Durch ihn sind die großen Zäsuren in die Geschichte gekommen, Diskontinuitäten der Lebensführung allemal: der Übergang in die agrarische Produktion, die Ausbildung der archaischen Gesellschaften durch Herrschaft und Staat, schließlich in der Neuzeit die Lebensführung unter einer industriellen Produktion.

5.6 Kontinuität und Diskontinuität in der Geschichte

Es sind drei miteinander verzwirnte Entwicklungslinien, entlang derer sich die Kontinuität einer historischen Entwicklung der humanen Lebensform gebildet hat, in die sich die Diskontinuitäten eingeschrieben haben: Die historische Entwicklung erfolgt

- entlang der Entwicklung des Naturverständnisses,
- entlang der Entwicklung der soziokulturellen Organisationsformen und
- entlang der Entwicklung der kognitiven Kompetenzen.

In einem historisch-genetischen Verständnis ist das Subjekt nicht nur von Anfang an einer Welt verhaftet, die aus seiner kommunikativ verfassten Konstruktivität hervorgegangen ist, es folgt ihrer Entwicklung dadurch, dass es sich in jeder der Welten reflexiv zu verorten vermag. Es wäre für eine Kritik der Archäologie des Wissens eine lohnende Aufgabe gewesen, jene Konstellationen historisch-genetisch zu begründen, an denen Foucault vornehmlich die Archäologie der frühen Neuzeit entwickelt: an der Geschichte der Biologie, an den Äußerungsformen des Subjekts von Sexualität und Wahnsinn und an der Formierung der Ökonomie. Man mag die Diskurse bestimmen, wie man will, es kann nicht fraglich sein, dass jede der genannten Formationen durch die naturwissenschaftliche Revolution und die Ausbildung einer säkular verstandenen Welt ihre Ausprägung erfahren hat. Es kann deshalb auch nicht fraglich sein, dass jeder der Diskurse Foucaultscher Observanz erst durch sie möglich geworden ist und seine Ausprägung erfahren hat. In einer Rekonstruktion der Geistesgeschichte der Neuzeit, in der das Subjekt zu der Einsicht gekommen ist, dass niemand anders als es selbst die Gestaltung seiner Lebensformen und ihre historische Entwicklung bewirkt hat, entstünden deshalb sehr unterschiedliche Darstellungen, als sie in den ja zweifelsfrei bedeutsamen Untersuchungen Foucaults etwa zu Sexualität und Wahrheit und zur Psychologie und Geisteskrankheit zu finden sind. Die Pointe an einer solchen historisch-genetischen Rekonstruktion ist nämlich, dass das Subjekt, das seine Stellung in der Welt reflektiert, sich in eben jene Welt eingestellt findet, die es reflektiert. Es ist keineswegs ein Subjekt, dessen Reflexivität aus einer autonomen Substantialität seiner selbst hergeleitet werden könnte, darin folge ich Foucault erneut.

Ersichtlich stellt sich in einer historisch-genetischen Rekonstruktion der Geschichte entlang der drei zuvor genannten Entwicklungslinien das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität anders dar, als Foucault es versteht. Die umfassendste Kontinuität habe ich schon genannt: Sie besteht in der reflexiven Positionalität des Subjekts in der Welt. Sie stellt, wenn man will, eine anthropologische Konstante dar, aber eine, die ihre historische Ausprägung erfährt. Durch die reflexive Form der Positionalität hat der Mensch überhaupt erst eine kulturelle Lebensform gewonnen, mit der er in die Geschichte eingetreten ist. Durch seine reflexive Positionalität in der Welt hat sie sich auch entwickeln lassen. Das ist nicht kontinuierlich in der Zeit geschehen, aber in einer Form von Kontinuität, die über Epochen und unterschiedlich verfasste Strukturen der Lebensform hinweg in der Verzwirnung der Entwicklungslinien schließlich in der Neuzeit angekommen ist. Niemand ist gehindert, in einem wie immer begrenzten Zeitrahmen nach diskursiven Formationen zu fahnden. Verständlich werden auch sie erst in einer Geschichte, die sich mit dem Bildungsprozess der humanen Lebensform formiert und über Kontinuitäten hinwegentwickelt hat.

Literatur

- Foucault, Michel. 1969. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Edition Gallimard. Deutsch: Foucault, Michel. 1973. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich. 2014. Nachdem der Kopf des Königs gefallen ist. In: Dux, Günter und Rösen, Jörn (Hg.), *Strukturen des Denkens. Studien zur Geschichte des Geistes*, S. 167–181. Wiesbaden: Springer VS.
- Dux, Günter. 1976. *Strukturwandel der Legitimation*. Freiburg: Alber.
- Dux, Günter. 1982. *Die Logik der Weltbilder*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dux, Günter. 1994. Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes. In: Dux, Günter und Wenzel, Ulrich (Hg.), *Der Prozess der Geistesgeschichte*, S. 173–224. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dux, Günter. 2004. *Historisch-genetische Theorie der Kultur*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Dux, Günter. 2014. Radikale Historisierung. In: Zabel, Benno und Seelmann, Kurt »Autonomie und Normativität«. *Zu Hegels Rechtsphilosophie*: Siebert Verlag.
- Han, Béatrice. 2002. *Foucault's Critical Project*. Stanford (Cal.): Leland University.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. ⁶1952. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. ⁵1955. *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, Martin. 1957. *Der Satz vom Grund*. Pfullingen.
- Kant, Immanuel. 1923. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. In: *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften Band VIII, S. 185–251. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lyotard, Jean-François. 1962. *La condition postmoderne*. In: *Theatrum machinarum* 3/4. Paris.
- Plessner, Helmuth. 1981. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Gesammelte Schriften, Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Veyne, Paul. 1978. *Foucault révolutionne l'histoire*. Paris: Éditions du Seuil. Deutsch: Veyne, Paul. 1992. *Die Revolutionierung der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Teil III

Aufsätze zur Erkenntniskritik und andere Arbeiten



Helmuth Plessners philosophische Anthropologie im Prospekt

Ein Nachwort

Dieses Nachwort verfolgt drei ineinandergreifende Thesen. Sie besagen: 1. Der Entwurf der Plessnerschen Anthropologie hat die Chance, die der philosophischen Anthropologie auf ihrem gegenwärtigen Stand immanente Problematik, vor allem: ihre Oszillation zwischen statischer Wesensbestimmung und dynamischer Historizität, zu überwinden. 2. Die Chance ist darin begründet, daß der Entwurf aus einer geschichtlichen Perspektive heraus erfolgt, die an ihrem Gegenstand dem Denken eine neue Strukturformel, ein Paradigma der Weltsicht, griffig macht. 3. Der Entwurf verlangt nach seiner Durchführung in angrenzenden Disziplinen. Er ist darauf angelegt, dort seine Tragweite und Fruchtbarkeit zu erweisen, zum Beispiel in der Wissenssoziologie.

Diese Thesen bestimmen den Gang der Erörterung. Zunächst ist die Problemlage zu bestimmen. Über sie besteht in der philosophischen Anthropologie keineswegs ein Konsensus. Notwendig muß deshalb weiter ausgegriffen werden, um sie zu bestimmen. Nur auf diese Weise ist die Bedeutung des Plessnerschen Entwurfs richtig einzuschätzen. Er hat Anspruch auf den Aufwand. Dabei hat Plessners Werk selbst so viel und so deutlich wie möglich zu Wort zu kommen. Auch ist der Stellenwert der in diesem Band vorgelegten Abhandlungen in ihm festzulegen. Nachdrücklich ist aber zu unterstreichen, daß es sich um eine forciert interpretative Skizze handelt. Ihre eigene Problematik geht zu *meinen* Lasten und ist von Plessners Werk wohl zu sondern.

I Zur Problemlage der philosophischen Anthropologie

Die Historizität ihres Gegenstandes

Plessners philosophische Anthropologie wird in ihrem manifesten Gehalt und in ihrer Bedeutung im Horizont des Denkens nur verständlich, wenn man sie aus dem historischen Ursprung der philosophischen Anthropologie selbst begreift. Den freizulegen, hat Plessner selbst entscheidenden Anteil.

Objekt- und Problem-Konstanz. Bereits das bloße Etikett als Anthropologie verleitet dazu, auch die »philosophische« abseits ihres historischen Ortes zu begreifen zu suchen. Man mag konzedieren, daß sie als ausgeprägte Disziplin erst entstehen konnte, nachdem die Einzelwissenschaften sich in der Biologie, Physiologie, Psychologie und Soziologie zu ihrer gegenwärtigen Höhe entfaltet hatten, die Sache ins Auge gefaßt hat man, so scheint es, schon sehr lange, mindestens seit Anaximander, Plato und Aristoteles. Denn die Sache ist »der Mensch«, »Erkenne dich selbst« das Thema.¹ Die Geschichten der philosophischen Anthropologien pflegen deshalb mit der Geschichte des abendländischen Denkens zu beginnen.² Die verhandelte Sache hat zwar eine Geschichte, aber eben nur in ihrer Verhandlung. Ihren schlechthin unübertreffbaren Ausdruck hat diese Ansicht durch Gehlen gefunden. Gehlen sagt: »Die philosophische Anthropologie hat seit Herder keinen Schritt vorwärts getan. Und es ist im Schema dieselbe Auffassung, die ich mit den Mitteln moderner Wissenschaft entwickeln will. Sie braucht auch keinen Schritt vorwärts zu tun, denn dies ist die Wahrheit.«³

Plessner hat gegen diese Art der Problemgeschichte, die hinter einem konstant gehaltenen Gegenstand die Geschichte verschwinden läßt, weil sie ihre Epochen im Problem auf ein Tableau der Gleichzeitigkeit hebt und dadurch nivelliert, frühzeitig Bedenken angemeldet.⁴ Die *Stufen des Organischen* suchen den Menschen gewiß in seinem naturalen Organisationsprinzip zu fassen. Er wird in die übergreifende Struktur einer Wirklichkeit eingestellt, die mit dem Akzent der Eigenständigkeit gegen unsere Auffassung von ihr und damit mit einer gewissen Invarianz versehen ist. Wie immer es jedoch mit dieser Invarianz bestellt sein mag, entscheidend ist, daß Plessner die Strukturformen des Lebendigen aus einer dezidiert historischen Fragestellung heraus entwickelt hat. Das hat die kaum hoch

1 So B. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*; das Werk endet mit dem Humanismus und einem Ausblick auf die Neuzeit.

2 Vgl. W.E. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*; M. Landmann, *Philosophische Anthropologie*.

3 A. Gehlen, *Der Mensch*, S. 84.

4 Unmißverständlich klar schon in der *Einheit der Sinne*, S. 303.

genug zu wertende Konsequenz, daß die Systematik des anthropologischen Entwurfs ebensosehr von der Sache wie von der Geschichte bestimmt wird; genauer, der Gegensatz tritt an ihm gar nicht zutage. Die Anthropologie gewinnt so überhaupt erst die Chance, zur philosophischen Anthropologie zu werden, nämlich Rechenschaft abzulegen über die Fragen, die an den naturalen Plan gestellt werden und zu beantworten sind. Erst durch den historisch konturierten Problembezug gewinnt sie ihren Gegenstand.

Das Körper-Geist-Problem. Seit Kants *Anthropologie in pragmatischer Absicht*⁵ wird der Gegenstand in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Körper und Geist gesehen. Untersuchungen, die den Gegenstand schärfer, das heißt situationspezifischer zu umgrenzen suchen, setzen mit Scheler ein.⁶ Erstmals Scheler hat, so scheint es, dieses Verhältnis in einem »mundanen« Organisationsplan zu bestimmen gesucht.⁷ Auch Plessner hat den Lorbeer, der Begründer der philosophischen Anthropologie zu sein, Scheler gereicht.⁸ Das ist aber nur begrenzt richtig. Denn Scheler bleibt hier wie anderwärts, besonders in der Wissenssoziologie⁹, jener Geistmetaphysik verhaftet, von der so wenig ein Weg zur Bodenschwere der Realfaktoren führt wie von jenen zur Erhabenheit des Geistes. Plessners philosophische Anthropologie ist jedenfalls in dem Sinne die erste, als sie auch durchführt, was sich programmatisch längst als zu denken notwendig erwiesen hat, nach seinen eigenen Worten: den Menschen so zu denken, daß der Doppelaspekt seiner geistigen und physischen Existenz eben nur unterschiedener Aspekt einer begriffenen Grundposition bleibt und nicht in empirische oder apriorische, materialistische und idealistische Absolutismen fundamentalisiert wird.¹⁰

Der Gegenstand der philosophischen Anthropologie läßt sich danach hinreichend nicht länger durch den Verweis auf die Leib-Seele-Problematik bestimmen, so, als sei mit dieser Doppelheit bereits gesagt, worum es geht. Die Problematik dieser Dualität liegt nicht einfach in einer Verhältnisbestimmung zweier Größen; diese lassen sich nicht in einer Sachebene derart fixieren, daß nach naturwissenschaftlichem Muster ihr systematischer Ort ungefähr eingegrenzt wird, um dann die Filigrane in eine vorgegebene Struktur im Wege empirischer Forschung einzeichnen zu können. Die Problematik liegt im Moment der Selbstreflexion, das dieser Disziplin konstitutionell anhaftet. Das, was es einzufangen gilt, bestimmt selbst noch die scheinbar neutralste Frage und Methodik mit; es ist dem Fragenden

5 I. Kant, *Werke*, Bd. VII.

6 Z. B. D. Claessens, *Instinkt, Psyche, Geltung*, S. 20 ff.

7 M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

8 H. Plessner, *Einheit der Sinne*, S. XIV, 104 f.; *Stufen*, S. IV, VII.

9 Vgl. M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*.

10 H. Plessner, *Stufen*, S. 32 ff., 70.

immer voraus. Dem Gegenstand ist deshalb auch nicht dadurch beizukommen, daß man mit einem seit Scheler gängigen Postulat ein psychophysisch neutrales begriffliches Instrumentarium zu gewinnen sucht, durch das die ganze historische Belastetheit erst einmal auf die Seite gesetzt wird.¹¹ Denn der Gegenstand formiert sich erst in einem historischen Kontext, der mitbegriffen sein will. Ohne Frage ruht er auf einem naturalen Fundament auf, dem die aus den Naturwissenschaften bekannte Konstanz eignet. Das gewährt der anthropologischen Argumentation eine gegenüber anderen Disziplinen relativ gesicherte Ausgangslage. Allein die Fragen, die sie zu beantworten hat, auch die nach der Leistungsfähigkeit der naturalen Basis, resultieren aus einer bestimmten geschichtlichen Situation. Die geistesgeschichtlichen Untersuchungen, die Plessner in seinen Arbeiten Descartes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel gewidmet hat, und zwar nicht als Kündler ewiger Wahrheiten, sondern in einem ausgesprochen evolutiv-konstitutionellen Sinn, sie gehören als Artikulation des historischen Standortes und als Selbstreflexion unabdingbar zum Thema. E. Ströker bemerkt zu Recht: »Um darzutun, was empirische Forschung zu einer Lehre vom Menschen leistet, müßte zunächst hinter ihre objektiven Resultate zurückgefragt und reflexiv die ihnen zugrunde liegende spezifische Fragestellung zur Sachaufschließung erhellt werden – eine Fragestellung, die gleichermaßen *für* den Menschen wie *durch* ihn gestellt, keineswegs eine selbstverständliche, bloß faktische, sondern den eigenen Daseinssinn miterschließende, und das heißt zugleich: eine wesenhaft geschichtsbezogene Fragestellung ist.«¹² Diese Einsicht lenkt die Aufmerksamkeit auf die Gefahren eines für die philosophische Anthropologie genuinen und, wie sich zeigen wird, unverzichtbaren Zugangs zu ihrem Gegenstand: der Kontrastierung am Tier.

Mensch und Tier. Die phylogenetische Nähe des Menschen zu bestimmten Tieren, besonders den Anthropoiden, verschafft der seit alters erfolgten Kontrastierung von Mensch und Tier eine innere Berechtigung und läßt sie mehr sein als ein auch gegenwärtig wiederkehrendes¹³ mehr oder weniger effizientes stilistisches Mittel. Auf dem Hintergrund der konstitutiven Merkmale des Tieres, am Kontrast zu seinem Bau- und Funktionsplan soll – um den Titel einer bemerkenswerten Sammlung anthropologischer Beiträge von Buytendijk zu nennen¹⁴ – »Das Menschliche« des Menschen, sein Wesen, faßbar werden. Es kommt jedoch entscheidend darauf an, von vornherein auch die Gefahren dieses Vergleichs wahrzunehmen.

11 A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, S. 17.

12 E. Ströker, »Zur gegenwärtigen Situation der Anthropologie«, S. 478.

13 Vgl. z. B. H. Plessner, »Mensch und Tier«; F. J. J. Buytendijk, *Mensch und Tier*; G. Siegmund, *Tier und Mensch*.

14 F. J. J. Buytendijk, *Das Menschliche*.

Die bei bestimmten Prädispositionen oft erstaunlich schnelle Übernahme von Verhaltensmechanismen der Ethologie in den Humanbereich ist eine verhältnismäßig harmlose Unbedachtsamkeit. – Das Paarungsverhalten der Cichliden (Buntbarsche): beim Männchen ist die Mischung von Aggression und Sexualität, nicht aber von Sexualität und Furcht möglich, beim Weibchen ist es umgekehrt¹⁵, kursiert. Aber niemand wird ernsthaft auf einer Analogie insistieren wollen. Überhaupt bleiben die meisten derartigen Vergleiche im Halbdunkel bloßen Anspielens. – Gravierender ist jene verdeckte Orientierung an der Ethologie, zu der schon vermöge des anthropologischen Denkansatzes eine gewisse Inklinatio naheliegt. Insofern nämlich, als die Organisationsform des Menschen als eine neben anderen, ja als die konsequente Weiterentwicklung eines schon im zentral organisierten Tier angelegten Prinzips angesehen werden muß, kann man sich abermals nach dem Muster der Naturwissenschaften in einer Ebene unmittelbarer Sachlichkeit wännen. Philosophische Anthropologie und Ethologie würden sich nur durch den einen Unterschied auszeichnen, daß Handlungskreise komplexere Verhältnisse aufweisen als die ethologischen Simplizitäten etwa eines – wenn auch inzwischen korrigierten und verfeinerten¹⁶ – Stimulus-Response-Modells. Ebenso wie das tierische ließe sich das menschliche Verhalten in der Korrelation zu seiner Umwelt fixieren¹⁷; im Funktionskreis zwischen ihm und ihr alles Sagbare sagen.

Die Zentralkategorie dieses bewährten Modells ist bekannt. Die Ethologie hat sie in Übereinstimmung mit der Biologie im Theorem der Anpassung gefunden.¹⁸ Anpassung ist der Schlüssel zum Jetzt-Zustand der Natur. Wie man weiß, spielt das Theorem in der philosophischen Anthropologie und in der Soziologie gleichfalls eine wichtige Rolle.¹⁹ Der Mensch holt den Mangel der »Voraus Anpassung« (!) nach; er überbietet die naturelle durch eine noch zweckdienlichere Aus-

15 S. K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*, S. 144 ff.

16 Vgl. Konrad Lorenz, *Über tierisches und menschliches Verhalten*, I u. II.

17 Zum Begriff der Umwelt beim Menschen vgl. des näheren W. E. Mühlmann, *Zs. Morph. u. Anthr.*, 1952, S. 153 ff.

18 Vgl. z. B. jüngst. Vogel-Angermann, *dtv-Atlas zur Biologie*, Bd. 1 u. 2; K. Lorenz, »Phylogenetische Anpassung und adaptive Modifikation«, in: *Über tierisches und menschliches Verhalten*, II, S. 301 ff.

19 Es spielt eine strategische Rolle in Gehlens Anthropologie, besonders in der Symboltheorie; vgl. *Der Mensch*, z. B. S. 133, 165, 225. In der Soziologie ist von den Gründungsvätern besonders zu nennen H. Spencer, *The Study of Sociology*. In der jüngeren Soziologie sah sich vor allem die strukturfunktionale Schule genötigt, darauf zurückzugreifen. Vgl. T. Parsons, »Das Problem des Strukturwandels: eine theoretische Skizze« (1961); ders., »Evolutionäre Universalien der Gesellschaft« (1964); ebenso S. N. Eisenstadt, »Sozialer Wandel, Differenzierung und Evolution« (1964). – Alle drei Abhandlungen sind abgedruckt in: W. Zapf (Hrsg.), *Theorien des sozialen Wandels*.

wahl. Eben wegen der kategorialen Funktion des Theorems läßt sich an ihm mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit zeigen, daß dieser Ansatz die Problematik von Grund auf verfehlt. Sie wird durch eine nicht reflektierte methodologische Vorentscheidung verdeckt.

Anpassen können sich nur zwei Größen, die zwar miteinander in Beziehung stehen, deren jede aber gegenüber der anderen eigenständig ist.²⁰ So paßt sich der Mensch für Gehlen durch installierte oder eingeübte Wahlmechanismen der Natur an, bei Parsons ein System dem anderen im Fall von innersystematischen Spannungen. Der Fehler, der dabei unterläuft, besteht im einen wie im andern Fall darin, daß die jeweilige Eigenständigkeit nicht weiter hinterfragt wird. Es scheint unvorstellbar zu sein, daß beide in einem umfassenderen Beziehungszusammenhang stehen, in ihm sich erst bilden, so daß ihre Eigenständigkeit ebenso wie ihre interrelationale Beziehung erst über diesen gemeinsamen Kontext verständlich werden. Würde man den Zusammenhang in dieser mittelbaren Weise über das Gesamt des Beziehungssystems suchen, dann müßte sich die Frage stellen, ob nicht das gegenseitige Verhältnis sich aus dem Konditionensystem des Ganzen erklären läßt.²¹ Dieser methodologische Mangel hat seine Geschichte. Darauf ist noch näher einzugehen. Die philosophische Anthropologie ist darauf angewiesen, diesen Mangel zu überwinden. Denn sie weist den Menschen als ein Wesen aus, das sich seine Welt erst schaffen muß. »Anpassung« wird zu einer Leerformel, wenn das, woran es sich anzupassen gilt, selbst das Stigma des menschlichen Entwurfs trägt.

Plessner hat schon in den *Stufen* an Bergsons Auseinandersetzung mit Spencer angeknüpft und erkenntniskritisch das Anpassungstheorem disqualifiziert.²² Dennoch scheint er dadurch, daß er von der Hälftenhaftigkeit des Menschen gesprochen hat²³, der Auffassung Vorschub geleistet zu haben, es gäbe eine separate Naturseite im Menschen, die zu ihrer Ergänzung auf eine Kulturseite hin angelegt sei.²⁴

Abermals würden dann zwei Größen installiert, deren Koexistenz durch irgendeinen Mechanismus der Anpassung geleistet werden müßte. Allein Kultur hat für Plessner gerade nicht die Funktion, eine kulturlose Naturseite, von der wir ohnehin nichts wissen könnten, durch fixe Ordnungszwänge und den adaptiven Aufbau kompensatorischer Institutionen zu stabilisieren. Nach Plessner hat der

20 Vgl. die Definition der verschiedenen Systeme bei T. Parsons, *The Social System*, S. 6.

21 Z. B. ließe sich das so mühsam aufgebaute Spannungssystem des sozialen Wandels in ein wissenssoziologisches Konstitutionsproblem von sozialer Wirklichkeit überführen.

22 H. Plessner, *Stufen*, S. 6 ff.

23 H. Plessner, *Stufen*, S. 310 ff. Die Darstellung wird an dieser Stelle der intendierten Vermittlung beider ›Seiten‹ in der Tat nicht gerecht.

24 So etwa gibt D. Claessens, S. 23 ff., Plessner wieder. Allein diese Wendung der Gehlenschen Anthropologie stammt nicht von Plessner; sie endet übrigens im alten Dilemma.

Mensch vielmehr eine von vornherein abgedeckte Natur an seiner eigenen kulturellen Formation und seiner kulturellen Welt. Diese Art der »vermittelten Unmittelbarkeit«, wie Plessner sie nennt²⁵, kann die philosophische Anthropologie bei ihrem eigenen Geschäft nicht vergessen. Sie muß darlegen, durch welche Organisationsform es dem Menschen möglich wird, so in »der Welt« zu stehen, daß diese als sein eigener Entwurf erreichbar ist. Nicht wie der Mensch sich anpaßt, sondern wie er sich seine Welt schafft, ist das Problem. Hier wie anderwärts²⁶ muß das adaptive Moment in ein generatives überführt werden.

Die Preisgabe des Anpassungstheorems sollte weder der philosophischen Anthropologie noch der Soziologie schwerfallen. Dieses Theorem ist erkenntnistheoretisch ein Monstrum²⁷ und überlebt nur, weil es in der Ethologie gewisse Dienste zu tun scheint. Aber auch dort ist fraglich, ob der gemeinte Tatbestand mit »Anpassung« richtig erfaßt und nicht statt dessen eine Leerstelle in der Exploration zugedeckt worden ist.²⁸ Jedenfalls ist es ein Fehler, ihn zu übertragen. Dabei wird übersehen, daß die Planeinheiten und Funktionskreise, mit denen die Ethologie arbeitet, deshalb von der hier erörterten Problematik gar nicht berührt werden, weil beide, Tier und Natur, Korrelate in einem einzigen Entwurf, dem des Menschen, sind. Ihn zu hinterfragen, verlangt das naturwissenschaftliche Erkenntnisinteresse normalerweise nicht. Für den Menschen aber ist eben diese Natur problematisch, weil sie sein eigener Entwurf ist. Für ihn stellt deshalb die Berufung auf die Natur, an die er sich anpaßt und aus der er zu erklären ist, eine *petitio principii* dar. Sie ist nichtssagend und stößt uns, wie Wygotski sagt, »tief auf die untersten Sprossen der Stufenleiter der historischen Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens herab«.²⁹

Das Anpassungstheorem mußte hier deshalb so breit erörtert werden, weil auf ihm jene Art der Fixierung des Menschen aufbaut, die gerade nicht das Leitbild der philosophischen Anthropologie abgeben darf. Nicht ohne Grund hat Plessner diese Problematik nahezu über ein halbes Jahrhundert verfolgt.³⁰

Die Kritik des Anpassungstheorems bringt auch eine andere häufig leichthin mitgeführte Gegenstandsbestimmung der philosophischen Anthropologie ins Wanken: die, eine Wesensbestimmung des Menschen geben zu wollen.

Wesensbestimmung. Plessner übersetzt den zuletzt aus der Phänomenologie übernommenen und, sofern man ihn reduktionistisch versteht, überhaupt un-

25 H. Plessner, *Stufen*, S. 321 ff.

26 Vgl. N. Chomsky, *Aspekte*, S. 13 ff., passim.

27 Trefflich glossiert von P. A. Angeles, »On the nature of Western Religious Explanation«.

28 Vgl. Marjorie Grene, *Approaches*, S. 60 ff.

29 L. S. Wygotski, *Denken und Sprechen*, S. 194.

30 Zuerst in: H. Plessner, *Einheit der Sinne*, S. 94; zuletzt in: *Conditio humana*, S. 16.

einlösbaren Begriff »Wesen« mit Struktur. Damit ist im Zusammenhang seiner philosophischen Anthropologie etwas Präzises gemeint, nämlich die spezifische Organisationsform des menschlichen Lebewesens, abgesetzt gegen die übrigen Strukturformen des Lebendigen. Wenn man den Begriff in dieser Weise faßt, so übernimmt er selbst die Last, die den Menschen auszeichnende Dynamik seines Selbstverständnisses zu umschließen. Infolgedessen muß unter dem Wesen an Stelle von invarianten Ordnungsprinzipien ein Strukturprinzip verstanden werden, das sich gerade dadurch auszeichnet, daß es den Menschen nötigt, sich von sich selbst erst ein Bild zu machen. Was »Wesen des Menschen« ist, läßt sich erst sagen, wenn man in den Griff bekommen hat, wie er sich selbst verstehen muß, nach allem, wie er seine Umwelt begreift und nach seiner Geschichte zu begreifen gehalten ist. Es hebt jeweils die eigene historische Stelle konstruktiv ins Bewußtsein, das, was sich als Bedingung und Konsequenz des historisch gewordenen Wissens erwiesen hat. Daran hängen Myriaden von Problemen. Eine Einsicht jedenfalls ist aus Plessners Anthropologie uneingeschränkt zu übernehmen: Die Aussagen der philosophischen Anthropologie sind gar nicht einfach von der Sache Mensch oder vom Menschen im Vergleich zum Tier zu nehmen. Der Organisationsplan ist nicht einfach Sachstruktur; auch er ist, so wie er sich darstellt, geprägt durch die historische Struktur unseres Wissens, durch die spezifische Art zu fragen und zu antworten. Die diagnostizierte Vermitteltheit der Unmittelbarkeit verlangt ihr Recht und will die »Sache« aus einem kulturellen Zusammenhang erst erschlossen haben.

Anthropologische Hermeneutik und ontologischer Realismus

Es könnte scheinen, als werde die philosophische Anthropologie über die leidige Historizität zu einer philosophischen Hermeneutik nach geistesgeschichtlichem Zuschnitt gedrängt. Was Plessner angeht, so knüpft er in der Tat an Dilthey an. Seine Absicht ist, systematisch durchzuführen, was bei Dilthey als Programm sichtbar wird: eine philosophische Hermeneutik als philosophische Anthropologie.

Zu einer Hermeneutik als philosophischer Anthropologie gehört aber ein ontologischer Einschlag. Er ist im Werk Plessners unübersehbar, besonders in der *Einheit der Sinne* und den *Stufen des Organischen*. Plessner bewegt sich hier in der Schneise des phänomenologischen Rufes »Zu den Sachen!« Er will für den Mut der Zeit, den Primat des Objektes zu verkünden, überhaupt erst den Boden bereiten.³¹ Unzweideutig zielt die Demonstration auf eine ontische Ebene, in der logische Strukturen aufgewiesen werden sollen, die eben nicht nur logisch sind. Das

31 H. Plessner, *Stufen*, S. 79.

besondere Verhältnis des Lebendigen soll sich, »wenn anders es überhaupt ontisch und nicht nur logisch möglich sein, wenn es real stattfinden soll, an dem Realen aussprechen und bemerkbar machen ...«³² Die Hermeneutik soll sich, das ist das Ziel, als das Resultat einer neuen Ontologie erweisen. Wenn einmal der strukturgesetzliche Zusammenhang zwischen dem Menschen und der Natur dargelegt ist, der Mensch aus ihren Formprinzipien verständlich wird, wenn also eine Naturphilosophie die innere Konformität seiner Organisation zur Natur einerseits und den möglichen Formen und Arten geistiger Sinngebung andererseits dargetan hat, dann, sagt Plessner, ist die Kritik der bisherigen Hermeneutik durch die Grundlegung einer neuen, eben der philosophisch-anthropologischen, geleistet. In ihr ist der Primat des Bewußtseins ebenso gebrochen wie der des »nur-naturalen« Körpers, weil beide relativ sind in bezug auf eine fundamentalere Form, die gegen den Gegensatz von Bewußtsein und Körper, Subjektivität und Objektivität neutral ist. Das erklärte Ziel der philosophischen Anthropologie Plessners ist es also, den Menschen in seinem eigentümlichen, mit dem Begriff des Geistigen umfaßten Vermögen aus seiner – wenn man so will – naturalen Organisationsform zu begreifen, einer Organisationsform, die als solche notwendig den Geistfaktor schon enthält. Es ist ihr Erklärungsprinzip, von einer Sachebene auszugehen, von der angenommen werden darf, daß in ihr der Zugang zur Realität des Objekts selbst hergestellt ist. Deshalb fragt sie zugleich nach der Möglichkeit, dem Begriff der Wahrheit wieder zu seinem Recht zu verhelfen. Denn der Begriff hat – mit und ohne Pathos – nur Sinn, wenn dem Erkenntnisbemühen eine Sphäre entgegensteht, die eigenständig ist, getroffen und verfehlt werden kann.

Die offene Frage ist: Wie ist der Anspruch, sich in dieser Sachebene zu bewegen, zu begründen und wie zu erfüllen? Denn schon die allererste Analyse hat gezeigt, daß mit dem Menschen als Demiurgen seiner Welt zu rechnen ist, daß Wahrheit als Prägung seiner Geschichte angesehen werden muß.

Es ist wahrscheinlich kein Zufall, sondern Ausdruck eines an der politischen Entwicklung zwischen 1928 und 1931 geschärften Blickes, wenn Plessner das Problem der Historizität alsbald im Anschluß an die *Stufen* in einer Abhandlung zur politischen Anthropologie aufgenommen hat.³³ Es beherrscht die Frage nach der Gewißheit des Wissens. Plessner weist nach, daß der Mensch gerade wegen seiner einzigartigen Organisationsform genötigt ist, sich auf die Geschichtlichkeit seines Wissens einzulassen. Geschichte ist der Ausdruck seiner vermittelten Unmittelbarkeit. Weil die Welt des Menschen notwendig artifiziell ist – Plessner spricht von »natürlicher Künstlichkeit« –, ist sie notwendig geschichtlich. Als Ausdruck seiner Organisationsform ist sie so wenig wie diese hinterfragbar. Der Mensch,

32 H. Plessner, *Stufen*, S. 128.

33 H. Plessner, »Macht und menschliche Natur«, S. 241 ff.

der versucht, hinter den Vorhang der Bühne zu schauen, kann dort nur sich wiederfinden. In diesem Sinn ist sein Wissen bodenlos. Dieses Wissen selbst ist ihr Ausdruck. Die Geschichte hat den Menschen in einen Prozeß verwickelt, dessen Resultat es ist, sich des Versuchs, in irgendeinem Absoluten zu gründen, als illusionär zu entschlagen. – Notwendig muß die Frage auftauchen, ob nicht damit der ureigenste anthropologische Ansatz: der Ausgang von einer Sachebene, in der der Mensch an seiner als real ausgewiesenen Organisationsform einen Anhalt finden soll, in der Konsequenz seiner Durchführung Gefahr läuft, vom »Elend des Historizismus« überrollt zu werden. Wenn man sich vor Augen hält, daß auch die als ontologisch ausgewiesene Organisationsform ein Wissenskonstrukt ist, die sogenannte neutrale Zone vielleicht gegen das Bewußtsein, nicht aber gegen das Denken in seiner Geschichtsgebundenheit neutral ist, dann muß die Frage gestellt werden, worin der Demonstrationswert der Organisationsform gründet. Mit anderen Worten: wenn auch der Aufweis einer intentional in der ontologischen Ebene situierten Organisationsform den Artefaktcharakter nicht sprengen kann, welchen Platz können dann in diesem unausweichlich künstlichen System Aussagen haben, die auf die Sache selbst zielen? Mit Recht bemerkt E. Ströker, daß die häufig anzutreffenden Scheidungen zwischen »anthropologischen Konstanten« und »historischen Variablen« das Mißliche der Lage nur noch unterstreichen.³⁴

Es ist eine Frage, die an den Lebensnerv der philosophischen Anthropologie rührt. Ihre wissenschaftliche Legitimation hängt davon ab, ob sie in der Lage ist, einsichtig zu machen, daß der Mensch aus einer durchgehend artifiziellen Wirklichkeit Zugang zur Sachebene findet, ohne das Artifizielle für irgendeinen Teil beiseite setzen zu müssen – und umgekehrt aus einer naturalen Anlage zu derart artifiziellen Wirklichkeiten zu gelangen, ohne die naturale Form preiszugeben. Nur wenn ihr die Bewältigung dieser Problematik gelingt, dürfte ihre häufig vorgenommene Einordnung in die Reihe reflexionsloser positivistischer Wissenschaften³⁵ zu entkräften sein.

Es verbietet sich, an dieser Stelle die ontologische Problematik in der für ihre Kritik erforderlichen Breite aufzunehmen. An den literarischen Stand der Diskussion³⁶ läßt sich von zwei Seiten anknüpfen: Patzig hat klargestellt, daß Wirklichkeit einerseits überhaupt nur als Wirklichkeit von Sätzen zu haben ist, andererseits aber in den Sätzen als eigenständig durchgehalten werden muß. Die Sprache braucht sie als die Wahrheitsbedingungen ihrer Aussagen³⁷. Bei dieser Sachlage stellt sich die Frage, ob einsichtig gemacht werden kann, warum das so ist. Denn

34 E. Ströker, »Zur gegenwärtigen Situation der Anthropologie«, S. 461 ff.

35 Dahin plazierte sie H. Maus, »Sozialphilosophie«, S. 307.

36 Vgl. K. H. Haag, *Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie*.

37 G. Patzig, »Satz und Tatsache«, S. 170 ff.

es steht zu vermuten, daß unter diesem dann generativen Aspekt die Frage zu beantworten ist, wie unter solchen Umständen eine Kritik der Sätze und Satzsysteme möglich wird. Die Frage ist dringlich. Denn bekanntlich fügen sich Tatsachen sehr verschiedenen Satzgefügen ein. – Es reicht nicht aus, sich mit einem »unwiderstehlichen Glauben« an die Wirklichkeit zu begnügen, wie Merleau-Ponty es schließlich tut.³⁸ So läßt sich auch der Philosophie die Sackgasse des transzendenten Idealismus nicht ersparen.

Die gleiche Frage stellt sich, wenn man sich der Problematik von der ontologischen Seite zu bemächtigen sucht. Denn dann ist alsbald festzustellen, daß jede Aussage über ein Seiendes und jeder Rekurs auf dessen Sein in ein vorentworfenen Wirklichkeitsschema eingestellt und nur durch dessen Diskussion zu erreichen ist.³⁹

Die Aufgabe ist präzise zu formulieren: Wenn die Erkenntnis über die bisherige Einsicht, daß Wirklichkeit nur als die Wirklichkeit von Sätzen zu haben ist, auch nur einen Schritt hinausgehen will, dann muß sie darlegen, wodurch Sätze jene eigenständige Sphäre, um die es geht, erreichen können. Dazu ist es erforderlich, die konstruktiven Wirklichkeitsschemata auf ihr Konditionensystem hin zu befragen. Denn offenbar muß, wenn irgendwo, im Konstruktionsprinzip der Schlüssel zur Lösung der Frage liegen.

Die Thematik ist von der philosophischen Anthropologie aufgenommen worden. Es gibt kaum ein ernst zu nehmendes Werk, das nicht das Vermögen, sachlich zu sein und zur Sache zu kommen, in Rechnung stellt und zu erweisen sucht.⁴⁰ Hier war lediglich ihre Problematik freizulegen. Ihre Tiefendimension hat Plessner mitbestimmt. Die exzeptionelle Stellung seines Entwurfs für ihre Lösung wird sich zeigen.

Wenn es richtig ist, daß die philosophische Anthropologie ihrem Geschäft nur dadurch nachgehen kann, daß sie darlegt, vermöge welches Konditionensystems es dem Menschen gelingt, sich eine Welt erst zu schaffen, dann rückt mit der Historizität ein weiterer bislang unbewältigter Konstitutionsfaktor ins Blickfeld: die soziale Lage des Menschen.

38 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 13.

39 A. Diemer, »Vom Sinn ontologischen Fragens«, S. 231 ff. Diemer weist die Problematik zur fernerer Erörterung der Metaphysik zu. In ihr als der Wissenschaft von »den letzten Dingen« endet der Prozeß des Denkens abermals in der »Setzung«, schließlich und endlich in der Setzung des ersten Grundes, ohne näher anzugeben, worin ihre Aufgabe besteht und wie sie ihrer Herr werden könnte. Vgl. A. Diemer, *Einführung in die Ontologie*, S. 170 ff.

40 Ich möchte in dem Bemühen um diese Problematik ein besonderes Verdienst der Gehlen'schen Anthropologie sehen, wie unzulänglich auch der kategoriale Rahmen sein mag. Vgl. auch H. E. Hengstenbergs, *Philosophische Anthropologie*. Eine Diskussion der einschlägigen Literatur – z. B. von M. Landmann, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur* – muß hier gleichfalls unterbleiben.

Anthropologie der Sozialität

Es ist häufig vermerkt worden, daß die philosophische Anthropologie die soziale Natur des Menschen links liegenläßt.⁴¹ Dieser Mangel verursacht mehr als nur eine mehr oder weniger weitreichende Unvollständigkeit des vom Menschen entworfenen Bildes. Er bringt die philosophische Anthropologie um ihren Erfolg. Für diese Behauptung steht Gehlen ein.

In Gehlens Hauptwerk *Der Mensch* wird der sozialen Lage des Menschen zwar Reverenz erwiesen, aber sie bleibt in der Durchführung selbst, ebenso wie seine Geschichtlichkeit, außer Betracht. Sie wird einfach nicht benötigt. Das gesamte Werk handelt von »einer Art Abstraktum des einzelnen handelnden Menschen«. ⁴² Die Stelle, an der sich der Mangel ins Spiel bringt, ist höchst bezeichnend: in der Bestimmung der »idée directrice«, des obersten Führungssystems einer Kultur.⁴³ Hier wird Gehlen durch Maurice Hauriou und Carl Schmitt⁴⁴, also aufgrund eines explizit juridisch-politologischen Ansatzes zu der Einsicht genötigt, daß, nach Gehlens eigenen Worten: der unmittelbare Bezug der Führungssysteme auf die biologische Konstitution einen Kurzschluß darstellt. – Die Kluft zwischen Sein und Sollen markiert einmal mehr den desolaten Zustand des Denkansatzes.

Die spät gewonnene Einsicht bedeutet, genau besehen, die Refutation des systematischen Ansatzes der gesamten Gehlenschen Anthropologie. Sowenig es einsichtig ist, wie dieser ganz unproblematisch angesetzte Bios zu den phantasievollen Geistgebilden der Führungssysteme kommen kann, so wenig verständlich ist es, wie überhaupt die einmal aufgerissene Kluft überwunden werden kann. Gehlen beschränkt seinen Widerruf jedoch auf die Führungssysteme. Die neu gewonnene Einsicht einer institutionellen Vermitteltheit wird nicht anthropologisch aktiviert. Daß der Mensch überhaupt nur eine derart vermittelte Natur hat, daß kategoriale Bestimmungen unmittelbar über ein nicht spezifiziertes biologisches Substrat sinnlos werden, rückt nicht ins Blickfeld. Der Schlußsatz des Werkes, ein Novalis-Zitat, formuliert als Programm jene Problemkonstellation, die überhaupt als Ausgangsbasis der philosophischen Anthropologie zu dienen hat: Die höhere Philosophie behandelt die Ehe von Natur und Geist. Nur in einem weist Gehlen im Widerruf über den Anfang hinaus: irgendwie muß das Erfolgsgeheimnis dieser Ehe in der Sozialität begründet liegen.

41 J. Habermas, »Anthropologie«, l. c., S. 18 ff.

42 So Gehlen selbst, *Der Mensch*, S. 382.

43 Vgl. zum folgenden A. Gehlen, *Der Mensch*, S. 381 ff.

44 M. Hauriou, *Die Theorie der Institution*; Carl Schmitt, *Die drei Arten rechtswissenschaftlichen Denkens*.

Der Mangel einer anthropologisch hinreichenden Berücksichtigung der sozialen Lage des Menschen wird verständlicherweise gerade von soziologischer Seite geäußert. Sie kritisiert zuvörderst, daß die Massivität der Determination durch eine gesellschaftliche Realität übersehen wird, die sowohl in der Sozialstruktur wie in den mit ihr – wenn auch reichlich undurchsichtig – verbundenen kulturellen Objektivationen fixiert ist. Dabei fällt vor allem die Vernachlässigung der politischen Ökonomie ins Gewicht.⁴⁵ Die Kritik hat jedoch prinzipieller anzusetzen. Sie muß auf die Anfänge der Soziologie zurückgreifen: in ihnen haben sich jene geschichtlichen Faktoren, die zu ihrer Bildung drängten, noch unbekümmerter zur Geltung gebracht als im nachfolgenden spezialwissenschaftlichen Establishment. So werden jene Momente sichtbar, die sie mit der im gleichen Prozeß entstandenen philosophischen Anthropologie verbinden. Wenn letztere ihren Gegenstand so zu bestimmen sucht, daß aus der Organisationsform des Menschen verständlich wird, wie er zu einer selbstentworfenen Welt kommt, so ist unschwer festzustellen, daß die Soziologie in ihren Anfängen genau dieses Moment zu artikulieren versuchte. Sie verstand sich nicht als eine auf ein wie immer segmentiertes Objekt bezogene Wissenschaft. Die Sozialität stand für sie als ein Erklärungsprinzip, das Wirklichkeit uneingeschränkt als vom Menschen entworfene Wirklichkeit verständlich machen sollte. Gerade in diesem Moment ist sie als eine Antwort auf den Gang der Geschichte ausgewiesen. Man braucht sich nur an Durkheim zu erinnern: eine der überholtesten und ob des unterlaufenen Zirkels nahezu grotesken Demonstrationen ging dahin, die Anschauungsformen von Raum und Zeit aus der Organisation der Gruppe, der Verteilung auf ein Territorium etc. zu erklären.⁴⁶ So undenkbar und kurzschlüssig der Versuch inhaltlich ist, versteht man ihn intentional, so ist sein Erkenntniswert unübersehbar, eben im Sinne der Notwendigkeit, den Entwurfsmechanismus in der Sozialität zu suchen.

Die philosophische Anthropologie ist genötigt, diesen in der Soziologie inzwischen nahezu verschütteten Ansatz aufzunehmen. Ihr eigener, in seiner Radikalität gerade durch Plessner erfolgter Nachweis, daß der Mensch eine durch und durch kulturell bestimmte Wirklichkeit hat, zwingt sie dazu. Denn es ist nahezu ein Gemeinplatz, daß alle kulturelle Entfaltung notwendig gesellschaftlich ist. Dann aber ist der Schluß unabweislich, daß Wirklichkeit überhaupt nur verstanden werden kann, wenn sie als gesellschaftliches Produkt erscheint. Eine philosophische Anthropologie, die die soziale Lage des Menschen ausklammert, ist deshalb nicht nur einfach unvollständig, sondern ein Unding. Sie reicht nicht an die Konstitutionsprinzipien von Wirklichkeit heran, die sie doch braucht, um ihr selbst gesetztes Ziel, den Menschen aus der Natur, durch den Nachweis des Zu-

45 Diesen Aspekt hat Kapp nachdrücklich hervorgehoben.

46 E. Durkheim, *Les formes*, p. 12 ff.

gangs zu ihr, verständlich zu machen. Was verlangt wird, ist, um mit dem Titel einer jüngst erschienenen Wissenssoziologie zu reden, die »gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit«⁴⁷ auf anthropologischer Ebene sichtbar zu machen. Die Aufgaben der Wissenssoziologie⁴⁸ brauchen deshalb nicht schon von einer Anthropologie übernommen und erledigt zu werden; aber die Anthropologie muß die Grenzen zu ihr dadurch öffnen, daß sie die Rolle des Gesellschaftlichen im Konditionenverbund der Wirklichkeitskonstitution bestimmt und so die Chance begründet, den generativen Prozeß zu entwickeln. Ihr fällt damit eine besondere Chance zu.

Es ist mittlerweile kein Geheimnis mehr, daß der Rückgriff auf die Gesellschaft als Erklärungsfaktor zwar ein offenkundiges Wissen artikuliert, aber das Denken um keine seiner jahrhundertealten Antinomien erleichtert hat. Der Grund dafür läßt sich bei einiger Aufmerksamkeit hinsichtlich strukturaler Züge im Denken feststellen: die Gesellschaft ist als ein Kausalfaktor neben andere getreten, häufig untergliedert in Subfaktoren, nirgends aber hat man vermocht, den relationalen Verbund zwischen den Faktoren in den Griff zu bekommen. Das Dilemma ist schon bei Durkheim sichtbar: das Ganze wird zur zentralen Kategorie aufgewertet, aber mit ihm kann unter dem Druck eines präformierten Kausalschemas nur wie mit einem einzelnen operiert werden.⁴⁹ Notwendig läuft es so Gefahr, zum Despoten unter minder Gleichen zu werden. Eine philosophische Anthropologie, die die soziale Lage des Menschen in den Konditionenverbund für die Wirklichkeitskonstitution einzusetzen vermöchte, würde, vorsichtig gesagt, zumindest die Voraussetzung dafür schaffen, der Gesellschaft ihren superioren Einfluß zu sichern, ohne sie als isolitären Kausalfaktor an den Anfang einer Erklärungsreihe setzen zu müssen und mit ihr im Grunde die Erklärung abzuschneiden.

Plessners philosophische Anthropologie bleibt diesseits der Grenze der Soziologie. Sie enthält keine ausgeführte Theorie der Intersubjektivität, keine ausgeführte Theorie der Institutionen. Aber, und das ist entscheidend, von ihrem Ansatz her ist das Konstitutionsproblem der Wirklichkeit über die Sozialität zu lösen. Nicht zufällig stehen am Schluß der *Stufen* die Ausführungen über die Mitwelt und die Historizität des Menschen.⁵⁰ Sie berechtigen zu der Behauptung, daß die Durchführung dessen, was Plessner mit dem Organisationsprinzip der »exzentrischen Positionalität« zu beschreiben suchte, konsequent zu einer Anthropologie

47 P. L. Berger/Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*.

48 Wenn hier und im folgenden von »Wissenssoziologie« die Rede ist, so wird jene Weite der Aufgabenstellung ins Auge gefaßt, die ihr zufällt, wenn man das Soziale als konstitutives Moment jeglichen Wissens erkannt hat. In diesem umfassenden Sinn setzt sie auch J. Schaaf an.

49 Vgl. E. Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*; eklatant in: *Le suicide*.

50 H. Plessner, *Stufen*, S. 293 ff.

der Sozialität und zur Öffnung der im angeführten Sinne verstandenen Wissenssoziologie hindrängt. Das wird sich noch erweisen.

Der nahezu durchgehende Mangel, der sozialen Lage des Menschen Rechnung zu tragen, geht nicht zufällig mit dem Unvermögen einher, seine Historizität zu bewältigen. Der Konnex ist bereits deutlich geworden: Die soziale Lage des Menschen ist deshalb für die philosophische Anthropologie von überragender Bedeutung, weil sie die konkrete Dynamik des Konstitutionsprozesses erhellt. Dieser Prozeß ist in dem Sinne permanent, als der Zugang zur Realität überhaupt nur in einem Arbeitsprozeß an ihr gefunden wird. In diesem Prozeß muß infolgedessen jene Bewegung gründen, die wir unter der Rubrik der Historizität des Menschen und der ihm zugehörigen Wirklichkeit zu fassen suchen. Die Frage ist selbstredend, ob sich über die Art der Bewegung etwas ausmachen läßt. Diese Frage richtet den Blick auf eine im allgemeinen verschüttete, ja tabuierte Problematik, die doch mit der philosophischen Anthropologie untrennbar verbunden ist. Das Problem ist abgründig; es soll wenigstens erwähnt werden.

Geschichte und Geschichtsdeutung

Die These, daß das Kernproblem der philosophischen Anthropologie, die Versöhnung ihres ontologischen Einschlags mit dem Entwurfscharakter der Wirklichkeit durch eine Analyse ihres Konstitutionsprozesses zu erreichen ist, ließe sich kaum belegen, hätte nicht die philosophische Anthropologie, und hier insbesondere Plessners Aufweis der »exzentrischen Positionalität« des Menschen, gezeigt, daß der Mensch tatsächlich in der Lage ist, in eine Objektebene vorzudringen, dadurch sachlich zu sein, daß er Sachhaltiges zur Sprache bringt. Die Konsequenz dieser Annahme ist aber, daß der Mensch auch im Gange der Geschichte bei der Sache ist. Diese Konsequenz hat Weiterungen: Geschichte muß, wie immer sonst, jedenfalls auch und wahrscheinlich in erster Linie verstanden werden als ein Prozeß, in dem der Mensch Sachstrukturen entwickelt. An dieser Arbeit erhält der Prozeß seinen Rückhalt, Geschichte selbst ihre Bodenschwere. Wenn sie eine Entfaltung des Menschen bringt, gleich welcher Art, so erfolgt sie notwendig im Prozeß der Entfaltung dieser naturalen wie kulturalen Gegensphäre des Objekthaften. Daraus folgt: Wenn man den Zugang zum *procedere* der Geschichte und in ihm zu jenem Rätselhaften im Menschen: der nicht innehaltenden Arbeit, Welten zu bauen, zu finden sucht, dann muß der Weg über die Konstitutionsmechanismen dieser entgegenstehenden Objektsphäre führen. In ihnen muß das Geheimnis ihrer Entwicklung begründet liegen. Wenn es heute jedenfalls in den Geistes- und in beschränkterem Maße auch in den Sozialwissenschaften als ausgemacht gilt, daß ihre Erklärungen historische sein müssen, so darf Geschichte nicht einfach im

Traditionalismus aufgehen.⁵¹ Geschichte kommt ein Wahrheitsmoment zu, weil sie sich im Medium des Gegenständlichen entfaltet und ein den Gegenstand erhellender Prozeß ist.⁵²

Daß die Geschichte, so wie sie sich einmal entfaltet hat, einen Prozeß der Selbsterhellung darstellt, wird man am ehesten im Hinblick auf die Objekte der Natur zuzugeben bereit sein. Die Bescheidenheit der Naturwissenschaftler, was den Anspruch der Objekterfassung angeht⁵³, ist selbstredend kein Einwand. Denn niemand verlangt zu glauben, daß die Formeln der Naturwissenschaft die Naturerkenntnis schon geleistet haben. Ihre Relevanz beschränkt sich aber auch nicht auf das Ziel, dem sie unmittelbar verhaftet bleiben: die Ausübung von Herrschaft über sie. Entscheidend ist hingegen zu sehen, daß der Prozeß gerade für das Selbstverständnis des Menschen eine »Gegenstandserhellung« gebracht hat. Die Geschichte als ein Prozeß der Arbeit des Menschen an einer ihm entgegenstehenden Realität mag in ihren Bewegungsprinzipien verborgen sein, in ihrem Resultat ist sie offenkundig: Der Mensch hat sich selbst kennengelernt. Er hat das prekäre Verhältnis aufgedeckt, das seine Position in der Welt ausmacht: in ihr zu stehen und doch sie als von Menschen geschaffenen Entwurf zu haben. Dieses Wissen jedenfalls nimmt die philosophische Anthropologie in Anspruch, und zwar gerade, indem sie darauf insistiert, mit ihren Aussagen in eine dem Menschen zugehörige Sachebene vorzudringen. Denn sowenig die historische Seite übersehen sein will, sowenig auch der Anspruch, in dieser bestimmten historischen Situation wirklich sachlich fundierte Aussagen machen zu können, und zwar über die Natur des Menschen selbst. Wenn aber die Einsicht in die Strukturen seiner Organisationsform selbst ein Produkt der Geschichte ist, nun, so ist die Geschichte, so wie sie verlaufen ist, eine Geschichte, die jedenfalls als Resultat eine Entwicklung der Selbsterkenntnis des Menschen gezeitigt hat. Diese Konsequenz kann die Stringenz eines logischen Schlusses für sich in Anspruch nehmen. Es liegt also nahe anzunehmen, daß beides, die konzedierte Herrschaftsgewinnung über die Umwelt und der Prozeß einer fortschreitenden Selbsterkenntnis des Menschen, näher zusammenliegen, als gemeinhin angenommen wird.⁵⁴ Der Mangel liegt in der

51 Geistesgeschichtliche Untersuchungen, die ihrem Gegenstand eine Genealogie des Problems vorwegschicken – wie z. B. die von Schoeps sollten einmal auf ihre Prämissen hin befragt werden. Diese Art historischer Orientierung ist zwar legitim, sie lebt aber von dem, was sie nicht artikuliert.

52 Es trägt deshalb wenig ein, wenn Löwith abermals die Natur als das Fixe gegen die Geschichte als das nur Bewegende ohne Wahrheitsanspruch ausspielt; K. Löwith, »Natur und Humanität des Menschen«, S. 58 ff.

53 Vgl. W. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*. C. F. v. Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*.

54 Z. B. von K. R. Popper, »Selbstbefreiung durch Wissen«, S. 100 ff.

theoretischen Insuffizienz, diesen Verbund zu erfassen, die interpretativen Umsetzungsstufen, die dazu benötigt werden, zu begreifen.

Es ließe sich ohne übertriebene Mühe durch umfangreiches Material belegen, daß das Akzept auf die Geschichtlichkeit tatsächlich stets die Deutung von Geschichte impliziert. Tatsächlich artikuliert die philosophische Anthropologie, jedenfalls der Plessnerschen Provenienz, mit ihrem eigenen ein Selbstverständnis, das nicht weniger für andere Wissenschaften gilt und für unsere Zeit trotz aller Polemik gegen den Fortschrittsgedanken eine Art Evidenzcharakter gewonnen hat. In der Philosophie ist es, wie Gerhard Funke unter Hinweis auf R. Eucken feststellen kann, allgemeine Meinung, daß die Neuzeit in ihrem Gesamtverlauf eine Wendung zum selbstbewußten Ich darstellt, mag auch völlig im dunkeln bleiben, als was diese Wendung und dieses Ich zu verstehen sind.⁵⁵ Die von ihr emanzipierten Sozialwissenschaften haben diese Deutung zwar weithin als bloße Spekulation auf die Seite gesetzt. Aber es steht zu vermuten, daß sich darin eher ein Unvermögen ausspricht, den Konnex des als bloße Spekulation apostrophierten Denkens mit den übrigen Sozialgebilden zu durchschauen und von daher zu kritisieren, sich also der Mangel einer Wissenssoziologie bemerkbar macht, als die Überwindung der Theoreme selbst. Tatsächlich herrscht dieses Geschichtsverständnis auch in wissenschaftlichen Methodologien vor, die sich hüten oder aus methodologischen Gründen weigern, der Geschichte eine Rolle im Gefüge der Wissenschaft selbst einzuräumen. Denn der Tatsache, daß jede der jetzt blühenden Wissenschaften sich schließlich nur im Gang der Geschichte konstituiert hat, dieser unverbindlichsten und farblosesten Artikulation historischen Denkens, vermag sich niemand zu entziehen. Die Geschichtsdeutung bringt sich in ihnen nur kryptomorph zur Gestaltung, etwa als Bewußtsein eines methodologisch abgeklärten Selbstverständnisses gegenüber der mythischen Vorzeit, die man Scholastik nennt.⁵⁶ Und wenn für ein bestimmtes Selbstverständnis der philosophischen Anthropologie dies »das Wesen« des Menschen, »die« Wahrheit ist, nun, dann ist »das« Wesen und »die« Wahrheit jedenfalls erst auf einem langen beschwerlichen Marsch ans Licht gekommen.

Plessner hat das Selbstverständnis der philosophischen Anthropologie nicht unterschlagen. So heißt es in der ›Anthropologie der Sinne‹: »Selbst in den primitiven, der Natur scheinbar nächsten Kulturen, steht der Mensch unter diesem Gesetz einer nichttierischen Daseinsform. Wird sie komplizierter und problemati-

55 G. Funke, ›Cogitor ergo sum‹, S. 155 ff. R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*.

56 E. Topitsch, ›Sprachlogische Probleme‹, S. 17 ff.; K. Poppers Werk, das in diesem Zusammenhang zu erwähnen ist, verdient trotz der jetzt vorliegenden Arbeit A. Wellmers eine gesonderte Untersuchung im Hinblick auf den Ansatz und die Rolle der Geschichte in ihr. Vgl. K. R. Popper, *Das Elend des Historizismus*; ders., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*.

siert sich damit der Traditionszusammenhang, so kann es geschehen, daß sie eine Kultur auf den Weg der Geschichte schickt, welche die Künstlichkeit und Brüchigkeit jedweden Ausgleichsversuchs durch Handlung, Sprache und gestaltende Arbeit ans Licht bringt – an eben das Licht, an dem sie sich entzündet.«⁵⁷ Bedeutsam ist daran das Moment der Selbstreflexion: wenn die Organisationsform selbst verständlich machen soll, wie der Mensch sich eine Geschichte schafft, in der er schließlich seiner eigenen prekären Stellung innewird, so muß die philosophische Anthropologie unabweisbar diesen Aspekt der Entwicklung in sich aufnehmen. Es steht ihr nicht frei, ob sie die Prämisse ihres Selbstverständnisses aufgreift oder nicht; schon deshalb nicht, weil sie gehalten ist, sich gegen die Geschichtstheorien des wissenschaftlichen Positivismus abzusetzen. Denn es versteht sich, daß es nicht um ihre Neuauflage geht. Eine teleologische Entität, die die Geschichte auf ein Ziel zutreibt, ist so wenig ersichtlich wie eine stereotype Phasenfolge im Wandel der Kulturen.⁵⁸ Sie hat darüber hinaus einen spezifischeren Grund, das mit jeder Geschichtsdeutung verbundene Risiko nicht zu umgehen. Sie muß zeigen, in welcher Weise im Gange der Geschichte der Mensch seine Fähigkeit genutzt hat, so zur Sache zu kommen, daß er gegenwärtig behaupten kann, nicht nur die Organisationsprinzipien der Natur mit seinen Entwürfen erreicht zu haben, sondern zugleich seine eigene Organisationsform. Das aber ist ihre Behauptung. Die von ihr beanspruchte Sachlichkeit läßt sich mit der von ihr akzeptierten oder, soweit es Plessner betrifft, selbst ausgewiesenen Historizität nur versöhnen, wenn die Geschichtlichkeit gerade nicht als Hindernis, sondern als Chance, »zur Sache« zu kommen, dargetan wird. Nur durch den Nachweis, daß der Mensch in der Geschichte seiner ureigensten Notwendigkeit folgt, sich seine Welt an einer vorgegebenen Objektsphäre zu erarbeiten, ist sie gehindert, den Menschen in seinen eigenen Produkten festzustellen, Institutionen zu petrifizieren und im Faszinosum der Urzeit den Ersatz für die noch faszinierendere Borniertheit des Tieres zu finden. Die Selbstreflexion, die sie anstellt, um ihre eigene wissenschaftstheoretische Position zu bestimmen, ist kein Luxus, sondern integraler Teil ihres Geschäfts, eben weil sie *Conditio humana* ist.⁵⁹

Jede Wissenschaft muß auf ihre methodologische Absicherung Wert legen. Es ist deshalb ein Gebot ersten Ranges, stillschweigende Annahmen, auf denen der Forschungsprozeß beruht, explizit zu machen; erst recht, wenn sich zeigt, daß eben diese Annahmen geeignet erscheinen, Antinomien zu beseitigen, mit denen der Forschungsprozeß belastet ist. Dieser Art aber ist die These, daß der Prozeß

57 H. Plessner, *Philosophische Anthropologie*, S. 236 f.

58 Vgl. die Kritik, zuletzt von V. Gordon Childe, *Soziale Evolution*; W. Rüegg, *Soziologie*, S. 219 ff.

59 H. Plessner, *Conditio humana*.

der Geschichte als eine Entwicklung anzusehen sei, in der dem Menschen Einsicht in seine eigene Position zuteil geworden ist. Setzt man sie ein, und zwar bis zu ihrer weiteren Ausführung durch eine Wissenssoziologie zunächst nur als Hypothese, dann wird das abgründige Problem der philosophischen Anthropologie, ihren Gegenstand sowohl aus einer ontologisch-naturalen wie aus einer historisch-artifiziellen Ebene begreifen zu müssen, lösbar. Der Mensch wird verständlich als ein Naturentwurf, der in seiner eigenen Konsequenz sich auf den Weg der Geschichte machen konnte, um schließlich sich selbst und damit im Verbund seines Konditionensystems seine Historizität zu entdecken. Die philosophische Anthropologie gewinnt dadurch jene Legitimationsbasis, die sie unter dem Geschichtsverdacht durch den platten Verweis auf die Sache selbst nicht länger finden kann. Im Moment, da für den Geschichtsprozeß in Anspruch genommen werden kann, ein Prozeß des Selbstbewußt-Werdens des Menschen zu sein, legitimieren sich ihre Aussagen ebenso aus der Sache wie der Geschichte. Ich möchte meinen, daß letzten Endes nur so verständlich wird, wieso Plessner seinen Entwurf ebenso aus einer geschichtlichen Tradition wie aus einer naturalen Objektsphäre heraus entwickeln kann.

Die Artikulation eines Paradigmas des Denkens

Überblickt man die Spannweite der Problematik, die wir bislang schon der philosophischen Anthropologie aufgebürdet haben, so scheint es, als würde sie zu einer Grundlagen-Wissenschaft aufgebaut, die um keinen geringeren Preis zu haben sei als um den der Verarbeitung alles in den Spezialwissenschaften gewonnenen Wissens. Das würde sie zum Dilettieren kraft Sachzuweisung zwingen. Man tut gut, dieses Ansinnen nicht vorschnell zurückzuweisen: Bislang hat nur eines sie vor diesem Dilemma bewahrt, ihr rudimentärer Zustand. Unbekümmert kann sie um kaum eine der Sachbereichsphilosophien bleiben.⁶⁰ Rekapitulieren wir: Auf eine Philosophie der Natur kann sie nicht verzichten. Plessners Wort: »Ohne Philosophie der Natur keine Philosophie des Menschen«⁶¹ ist ungebrochen in Geltung. Es gilt aber auch der umgekehrte Satz, ohne Philosophie des Menschen keine Philosophie der Natur. Als Demiurg seiner eigenen Welt kommt die Natur als seine eigene Schöpfung vor ihm zu liegen, ein Resultat seiner Kultur, Produkt seiner

60 Daß sich der Gegenstand der Anthropologie nicht durch eine territoriale Gebietsverteilung anhand von Gegenständen unter den Wissenschaften bestimmen läßt, kann unabhängig davon festgestellt werden, welcher philosophischen Observanz sie ist. Vgl. Levi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*, S. 369 ff.

61 H. Plessner, *Stufen*, S. 26.

vermittelten Unmittelbarkeit. Auf dieses Vermögen gerichtet, fallen der philosophischen Anthropologie alle Probleme der Konstituentien dieser kulturellen Provinzen zu. Daran führt kein Weg vorbei: die Stellung des Menschen im Kosmos zu artikulieren, erfordert eine Artikulation des Kosmos selbst.⁶² Die Frage kann nur noch sein, in welcher Weise eine solche Artikulation möglich ist.

Die Ängste, vor einem schlechthin nicht überschaubaren Tableau von Wissen und Wissenschaften zu stehen, können nur entstehen, wenn man den Gegenstand der philosophischen Anthropologie nicht problemspezifisch bestimmt. Abstrakt formuliert ist die Aufgabe, den Kosmos auf die Stellung des Menschen abzufragen, ein Unding. Keine Wissenschaft ist je so vorgegangen.⁶³ Jede findet ihren Gegenstand schon vordefiniert, und zwar problemhaft vordefiniert. Sie arbeitet an Problemen, die systemimmanent konturiert sind. Kuhn hat auf eine besondere Situation hingewiesen: eine Wissenschaft in ihrem Wissen vom Gegenstand so weit zu führen, daß die Strukturformel selbst, das Paradigma, in dem der Gegenstandsbereich bislang erfaßt worden ist, geändert werden muß.⁶⁴ Die Kuhnsche Beobachtung gilt nicht nur für partiale Ganzheiten, wie Mechanik, Thermodynamik etc. Sie gilt ebenso sehr für das Alltagswissen und ebenso sehr für den Wandel eines weltbegreifenden Paradigmas tout court.

In der philosophischen Anthropologie hat das Denken diese Wendung genommen: es sucht im Rückgriff auf die Stellung des Menschen nicht nur Grund für die materiale Erfüllung seiner seit Beginn der Neuzeit erhobenen Forderung, auf die Bedingungen des Wissens zu sehen, um sich zu vergewissern – der Rückgriff soll Antinomien des Denkens hinfällig werden lassen, die sich als Konsequenz eines alten Paradigmas erwiesen haben und nur in der Ausbildung eines neuen ihre Überwindung erfahren können. Sie übernimmt mit ihren nahezu spezialwissenschaftlich scheinenden Problemen: der Zuordnung von Körper und Geist, der Erklärung des Lebendigen in mechanistischen oder vitalistischen Kategorien etc. diese Problematik: an ihnen und durch sie ein neues weltbegreifendes Paradigma des Denkens zur Sprache zu bringen. Es sind nicht einfach spezifische Sachprobleme, die sie untersucht; ihre Konstitution schon ist die Definition, wie das Denken zu einem neuen Ansatz gelangen könnte.⁶⁵ Diese Einsicht ergibt sich,

62 Die Bezogenheit auf eine umfassende Seinsdeutung ist besonders von W. Keller, *Vom Wesen des Menschen*, S. VI, passim, hervorgehoben worden.

63 Wenn K. Popper, *Das Elend des Historizismus*, S. 61 ff., der historischen Methode diese Absicht unterstellt – im Modellfall a) seines holistischen historizistischen Modells –, so ist das ein Mißverständnis. Es ist freilich nicht unbegründet.

64 Th. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*.

65 Nahezu alle Autoren haben ihr eine Schlüsselfunktion in der Philosophie zugeschrieben; vgl. M. Landmann, *De homine*, S. 533 ff.; F. Hammer, *Die Exzentrische Position des Menschen*, S. 1 ff. Wenn K. H. Wolff, »This Is the Time for Radical Anthropology«, von ihr verlangt, daß

wenn man vor dem Versuch, auf ihre Fragen eine Antwort zu finden, unter strukturelem Aspekt zu ergründen sucht, worin denn das Hindernis liegt, um zum Beispiel das für sie zentrale Problem der Zuordnung von Körper und Geist zu lösen? Wie sieht das Paradigma des Denkens aus, in dem es sich stellt, und wie muß jenes aussehen, in dem es seine Überwindung erfahren kann?

Körper und Geist; das Problem ihres Kolludiums. Die Problematik wird gemeinhin darin gesehen, einsichtig zu machen, wie es möglich ist, daß der Körper auf den Geist, der Geist auf den Körper Einfluß gewinne oder doch beide einträchtig nebeneinander zu agieren kommen. In dieser Fragestellung jedenfalls hat Plessner sie vorgefunden und nimmt sie in der *Einheit der Sinne* auf.⁶⁶ Körper und Geist sind im traditionellen Konzept dieses Kolludiums als je eigenständige Größen eingesetzt. Der Körper steht dabei für eine naturale Determination, seine Bewegungen sind eingebettet in einen kausalen Mechanismus, aus dem es keinen Ausbruch gibt. Der Geist steht für die Autonomie des Menschen, seine Freiheit, letzten Endes unantastbar und unerreichbar.

Die Schwierigkeit besteht darin, die Eigenständigkeit des einen mit der des anderen in Einklang zu bringen. Das aber hat seinen Grund in einem spezifischen Verständnis dessen, was unter »Eigenständigkeit« zu verstehen ist, nämlich stets »letzthinige Eigenständigkeit«.

Das minimale Erfordernis, um von Eigenständigkeit sprechen zu können, ist, daß keine der als eigenständig bezeichneten Größen auf die andere zurückgeführt werden kann. In dieser Bestimmung bleibt offen, ob zwischen ihnen überhaupt irgendeine Verbindung besteht und wodurch sie begründet ist. Zwei – und nur zwei – Möglichkeiten sind denkbar⁶⁷, um das Konzept näher zu konturieren: 1. Es kann postuliert werden, daß beide Größen nicht weiter hinterfragbar sind. Dieses Kriterium gehört dann zum Definiens der Eigenständigkeit. Die so definierten Größen werden zum weiteren Ausgangspunkt in einem generativen Prozeß, vice versa: zum irreduziblen Endpunkt der Analyse. 2. Sie können als Teile eines umfassenden und durchgehend interrelationalen Ganzen angesehen werden. Das tut ihrer Eigenständigkeit insofern Abbruch, als jede Größe über das Ganze durch die gegen sie abgesetzten Größen mitbestimmt wird.

Die Schwierigkeit, das Verhältnis von Körper und Geist zu bestimmen, liegt darin, daß die Eigenständigkeit beider im zuerst genannten Schema gedacht wird.

sie alle Schlüsselbegriffe des Denkens vorerst suspendiere, so ist das in keiner anderen Weise denkbar als durch ihre Kritik. Die aber erfordert die Entwicklung neuer.

66 H. Plessner, *Einheit der Sinne*, z. B. S. 280 f.

67 Sie entsprechen den beiden »Möglichkeiten« wissenschaftlichen Erklärens, wie sie von Peter A. Angeles beschrieben worden sind. Vgl. »God-Entities and Scientific-Entities«, S. 167 ff.

In Körper und Geist liegen, schematisch gesehen, zwei Begründungsketten für das menschliche Verhalten vor; es nimmt seinen Ausgang aus zwei Ursprüngen; seine Begründung endet in zwei Anfängen. Kürzer und präziser: sie sind beide »absolut« gesetzt.⁶⁸ Solange das Denken diesem Schema verhaftet bleibt, ist es unmöglich, zu einer Verbindung zwischen den eigenständigen Größen Körper und Geist zu gelangen. Denn das gelänge nur, wenn eine der anderen einverleibt werden könnte. Max Weber hat zwar für die Soziologie die Parole ausgegeben, es gelte, das soziale Handeln deutend zu verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich zu erklären.⁶⁹ Aber diese Allianz hält sich völlig im alten Schema. Der rein subjektive Sinngebungsakt muß als Ur-Sprung verstanden werden, weil er die Richtung der nun einsetzenden kausalen Abläufe bestimmt und aus der unübersehbaren Zahl kausaler Folgen den Blick auf die allein interessierende Kette lenkt.

Das Schema vom Ursprung als Paradigma des Denkens. Es kommt entscheidend darauf an wahrzunehmen, daß sich in dieser Schwierigkeit eine bestimmte paradigmatische Folie des Denkens zur Geltung bringt. Für dieses Denken gibt es nur eine einzige Art der Explikation: das Explikandum auf ein ihm vorhergehendes ursprünglicheres Explikans zurückzuführen. Die Erklärung ist erschöpfend und endgültig, wenn das Explikandum auf einen in sich selbst gründenden Ursprung zurückgeführt worden ist. Dieses Schema der Explikation gilt sowohl für das kausale Erklären wie für das sinnverhaftete Verstehen. Während das kausale Erklären zu einem infiniten mechanischen Regreß führt, leitet das Verstehen auf einen sinnschöpferischen Akt zurück; es nimmt seinen Ursprung im rein Subjektiven oder in den ihm noch vorgegebenen reinen Formen des Denkens – beides sind nur Spielarten der gleichen Struktur.

Unter der Herrschaft eines solchen Schemas müssen Schwierigkeiten auftreten, wenn versucht wird, die einzelnen, aus einem je eigenen Ursprung eigenständig angesetzten Größen auch unter sich interrelational zu verbinden. Der Versuch selbst ist bereits eine Abwendung vom Ursprungsschema in seiner reinen Form. Die Problematik des Kollodiums von Körper und Geist ist nur eine der nahezu beliebig vermehrbaren Antinomien, die sich im Gange einer Geschichte gebildet haben, in der das Paradigma in der Praxis weitgehend überwunden worden ist, sich aber auf den höheren, erheblich schwerer zu korrigierenden Ebenen der Reflexion durchhält. Es bedarf nur wenig Aufwand, um wahrzunehmen, daß hier das Denken vom Ursprung fixiert ist.

68 Das ist mehrfach von Plessner hervorgehoben; vgl. *Stufen*, S. 5, »Lachen und Weinen«, *Philosophische Anthropologie*, S. 37.

69 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 3.

Ein weiterklärendes Modell, das nach der Weise von Begründungssequenzen aufgebaut ist, kann nur »einen Anfang« kennen. Spätestens auf der letzten der abstrakt-interpretativen Ebenen muß alles und jedes in einem Ursprung zusammenfinden. Der Versuch dieser Interpretation aus einem Ursprung fesselt seit Descartes den Großteil des philosophischen Denkens. Es hält »im Grunde« am alten ontologischen Ansatz fest. Das gilt für die Phänomenologie, *sofern* sie in der Subjektivität einen ersten Grund für die Konstitution des Seienden sucht⁷⁰, ebenso wie für Heideggers Frage nach dem Sein, eng verbunden mit der Frage nach dem Grund. Nicht zufällig hat Descartes Husserl wie Heidegger gefesselt. Unverkennbar bewegt Heidegger sich noch über Hegel hinaus im alten Schema⁷¹. Wenn Plessner feststellt, daß von Heidegger kein Weg zur philosophischen Anthropologie führe⁷², vor der Kehre nicht und nach der Kehre nicht, so liegt der eigentliche Grund hier: im Festhalten am alten weltbegreifenden Schema des Denkens.

Die Frage, die schließlich und endlich einmal zu beantworten ist, heißt, warum der Rückgriff auf ein transzendentes Absolutes, von dem beide Größen, Körper und Geist, gleichermaßen ihren Ausgang nehmen, versagt ist. Die Frage ist beantwortbar, aber nur mit erheblich größerem Aufwand, als hier möglich ist.⁷³ An dieser Stelle genügt es, an der Körper-Geist-Problematik beispielhaft das historische Geschehen zu verdeutlichen.

Die Problematik des Kollodiums entstand dadurch, daß der Körper sich als eigenständige Größe präsentierte. Das aber geschah, als es gelang, ihn als einen funktionalen Gesamtverbund anzusehen, in dem Erklärungen nicht mehr nach dem Schema des Ursprungs, sondern durch Beschreibungen des funktionalen Zusammenspiels der Teile in einem systematischen Ganzen erfolgten. Woher aber stammte das energetische System selbst? Wer oder was hält es in Bewegung? In dieser Frage hielt sich das Ursprungsschema durch: das »Körper-System« ließ sich mit der Frage nach dem Systemschöpfer hintergehen. Es verschlägt nicht, daß dabei das Schema selbst schon vorgegeben werden mußte. Es war historisch in Geltung, und es mußte in Geltung bleiben, solange das Ganze dessen, was wir Welt nennen, noch nicht als ein sich selbst genügsamer interrelationaler Gesamtver-

70 Die Phänomenologie ist nicht notwendig auf diesen Ansatz festgelegt; vgl. zum Verständnis der Subjektivität M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 3 ff.

71 M. Heidegger, *Der Satz vom Grunde*. – Über Heideggers Interesse an Descartes vgl. Fr. W. Herrmann, »Sein und Cogitationes«, S. 235 ff. Zur Bindung Heideggers an Hegel s. V. Rüfner, »Zur Methode der ontologischen Forschung«, S. 220 ff.

72 Die jüngste Darstellung zu dieser Frage stammt von H. Fahrenbach, »Heidegger und das Problem einer »philosophischen« Anthropologie«, S. 97 ff.

73 Unter geistesgeschichtlichem Aspekt ist auf die beiden Arbeiten von H. Blumenberg, *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit* und *Die kopernikanische Wende* sowie von R. Specht, *Commercium mentis et corporis*, zu verweisen.

bund erschien. Solange dieses gesamte Beziehungssystem sich nicht als in sich kohärent und selbst genügsam artikulieren ließ, mußte der Rückgriff auf den Ursprung weiterhin die Erklärungsfunktion übernehmen. Dafür lassen sich wissenssoziologisch einleuchtende Begründungen geben. Daran hängt freilich auch die gegenläufige Konsequenz: in dem Maße, in dem das Ganze der Welt als ein funktionales, durchgehend interrelationales Beziehungssystem in den Blick rückt, Welt in zuständlicher Dynamik begriffen wird, erfährt das Absolute jene Bewegung, die schon Hegel beschrieben hat: es wird zum Höchsten und Leersten. Scheler blieb es vorbehalten, diese Bewegung als Handlungsanweisung für die philosophische Argumentation auszugeben: zur Rettung des historisch bedrängten absoluten Geistes ist nicht mehr vonnöten, als ihn unendlich viel höher aufzuhängen als bislang gewohnt.⁷⁴ Die nachhaltige Bedeutung dieser Argumentation liegt nicht im Aufweis eines Absoluten. Aus ihm ist nichts herzuleiten, was nicht in es hineingelegt wird; sie liegt darin, daß sich in ihr das Schema weiterhin durchhält.

Die Überfälligkeit dieses Schemas als eines Paradigmas des Denkens ließe sich an zahllosen Beispielen demonstrieren. Wilhelm von Humboldt war, um nur eines zu nennen, in seinen Bemühungen um eine Sprachphilosophie ständig verstrickt in die Schwierigkeiten, die ihm dieses Schema bereitete.⁷⁵ Sprache verlangte als geistvollstes aller Gebilde auf den Geist als »das erste Bewegende« in ihr zurückgeführt zu werden. Dennoch ließ sie sich, nahm man sie so, wie sie empirisch vorliegt, nicht als absichtsvoller Entwurf des Geistes denken, wie es das strikte und durchaus noch wahrgenommene Ursprungsschema verlangte. »Der Weg aber, auf dem sie verfährt, ist immer ein anderer, und ihre Bildungen entspringen aus der Wechselwirkung der äußeren Eindrücke und des inneren Gefühls.« Man sieht, alsbald steht Theorie gegen Praxis auf, und zwar ganz einfach als Folge der Inadäquanz des theoretisch aber – und abermals sich selbst artikulierenden Paradigmas des Denkens. Der Mangel eines faßbaren Paradigmas, in dem die Größen ab origine verbunden sind, wird überdeckt durch den Begriff der Wechselwirkung, der als entscheidende Größe im System der Kategorien selbst kategorialen Charakter erhält. Seine dilatorische Funktion eignet ihm bis auf den heutigen Tag: er muß das Unvermögen, das traditionale Paradigma zu überwinden, überbrücken helfen.⁷⁶ Seine Unzulänglichkeit liegt offen: er beläßt die Größen in ihrem isolitären Dasein und muß deshalb interaktionäre Verbindungen zwischen ihnen herstellen, von denen man nicht weiß, woher sie kommen.⁷⁷

74 Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, S. 37.

75 W. v. Humboldt, l. c., S. 496.

76 Weiter reicht z. B. auch nicht die Untersuchung von H. Korch, *Probleme der Kausalität*.

77 Vorzüglich diagnostiziert ist der Mangel bei L. S. Wygotski, *Denken und Sprechen*, S. 8.

Die philosophische Anthropologie ist auf intrikate Weise an dieses Denkschema gebunden, sei es, um ihm zu verfallen, sei es, um es zu überwinden. Das wird kurioserweise mit aller Schärfe in der Refutation Gehlens im Schlußkapitel seines Werkes *Der Mensch* deutlich. Gehlen erklärt dort⁷⁸, zu dem Kurzschluß eines unmittelbaren Rückgriffs auf die biologische Natur durch das Vorbild der Religionstheoretiker verleitet worden zu sein. Auch sie ließen die großen geistigen Leistungen des Menschen in direktem Rückgriff auf eine Uranlage entstehen. In der Tat, es ist dieses Schema, das in Frage steht. Das Schema ist freilich nicht nur ein im üblichen materialen Sinn dieses Begriffs genuin religiöses. Die Religion hat sich nie in der Lage befunden, abseits der weltbegreifenden Strukturen zu denken. Das steht im Widerspruch zu ihrer ureigensten Funktion.⁷⁹ In Wahrheit stellt das Schema ein weltum- und weltbegreifendes Paradigma dar, in dem einst Wirklichkeit begriffen wurde. Es wurde in der Religion eigens thematisiert. Auf diese Weise wurde unter der Geltung dieses Schemas die Einheit des Kosmos in der letztlichen Begründung aus einem ursprünglichen Absoluten hergestellt.

Die Frage liegt nahe, weshalb gerade die philosophische Anthropologie darauf angesetzt sein soll, die Kritik des Paradigmas zu leisten. Wenn sie schon ihre hauseigene Problematik nicht ohne sie lösen kann, so steht sie damit doch in einer Front mit den übrigen Disziplinen. Darüber hinaus spricht vieles dafür, daß seine Überwindung schließlich und endlich nur durch eine Wissenssoziologie erfolgen kann, die in der Lage ist, die Korrelation zwischen der Denkstruktur und den Objektivationen in der Sozial- und Kulturordnung freizulegen. Es gibt jedoch gute wissenssoziologische Gründe dafür, daß der Versuch, den Wandel eines paradigmatischen Denkschemas in den Griff zu bekommen, seinen Ansatz in einer philosophischen Anthropologie gewinnen muß. Die für die letztere zentrale Körper-Geist-Thematik ist nämlich nicht eine unter anderen. Hält man sich vor Augen, daß die Konstitution der Wirklichkeit aus der sozialen Lage des Menschen heraus erfolgt, so leuchtet ein, daß die Schemata, in denen Wirklichkeit erfaßt wird, durchweg nach dem Modell einer sozialen Beziehung konstruiert sind.⁸⁰ Das aber bedeutet, daß in die gesamte Konstitution von Wirklichkeit die immer schon interpretative Auffassung von der Subjektivität des Menschen eingeht. Eben deshalb kann es für die Kritik einer durchgehenden Strukturformel des Denkens unerlässlich sein, auf das Verständnis des Menschen selbst zu rekurrieren und also nicht anders anzusetzen denn auf anthropologischer Grundlage. Eine konstruktiv argu-

78 A. Gehlen, *Der Mensch*, S. 382 ff.

79 Daß Religion bei einer funktionalen Betrachtung anders als aus absoluten Ursprüngen verstanden werden kann, zeigt Th. Luckmann, *The Invisible Religion*.

80 Instruktiv zu dieser Frage Th. Luckmann, ›On the Boundaries of the Social World‹.

mentierende Wissenssoziologie kann, was man nicht erst seit heute weiß⁸¹, belegen, daß der Mensch auf sich zurückfragen muß, um sich in der Wirklichkeit zurechtzufinden.

Wenn diese Überlegung, so vage sie hier belassen werden muß, richtig ist, dann wird auch die oben aufgestellte These verständlicher, daß die philosophische Anthropologie in der Kritik der Strukturformel überhaupt ihr Thema gefunden hat. Der Rückgriff auf eine Organisationsform, aus der heraus der Mensch zugleich in seinem biologischen wie in seinem kulturellen Dasein verständlich wird, ist nicht ein genialer Einfall, um die unbeantwortbar gewordenen metaphysischen Fragen zu umgehen. Das ist deshalb nicht möglich, weil das Körper-Geist-Problem in einer besonders ausgezeichneten Weise für die Problematik einer Denkstruktur steht. Indem man die erstere durch den Rückgriff auf die Organisationsform des Menschen zu bewältigen sucht, greift man auf den Konstitutionsprozeß der Wirklichkeit zurück und trachtet danach, der durch und durch strukturalen Problematik unter generativem Aspekt Herr zu werden. Jeder Versuch, diese Problematik zu umgehen, hat dagegen nahezu notwendig zur Folge, daß sie sich über eine dann nicht reflektierte Fragestruktur wieder herstellt. Scheler und Gehlen stehen dafür beide als Zeugen ein. Aus eben diesem Grunde ist die vielzitierte Wendung auf eine gegen das Problem abgesetzte sogenannte neutrale Sphäre⁸² in Wahrheit als der Versuch zu verstehen, das traditionale Paradigma der Weltsicht durch ein anderes zu ersetzen. In ihm müssen alle Größen von vornherein in einen Gesamtzusammenhang gesetzt sein, in dem eine jede über das durch sie mitkonstituierte Ganze jede andere von vornherein mitbestimmt. Im Gegensatz zum tradierten »Paradigma des Ursprungs« ließe sich dieses, probeweise, als Paradigma einer nicht unterbrochenen zuständig-dynamischen Relationalität bezeichnen. Die Vorgabe, die hier noch gemacht wird, ist eine bestimmt eingerichtete Welt, die beschrieben, aber nicht mehr aus Prinzipien deduziert wird. Damit ist nicht, wie ein Sophismus weiszumachen versuchen könnte, ein Absolutes für ein anderes ausgetauscht. Es ist die durchgeführte Negation des Absoluten.

Das Problem des Anfangs hat in der Geschichte der europäischen Philosophie eine lange Tradition. Als Deutungsschema⁸³ selbst ist es ungleich älter; viel spricht

81 S. W. Keller, *Vom Wesen des Menschen*, S. 6 f., passim.

82 Die Formulierung, die philosophische Anthropologie habe gegen diese Problematik neutrale Kategorien zu entwickeln, stammt von Scheler. Sie ist seither in Umlauf gekommen, aber in hohem Maße mißverständlich. Plessner verwendet sie neuerdings zurückhaltender. Gemeint ist: Vermittlung; vgl. *Stufen*, S. 5.

83 Es ist richtiger, das Paradigma als »Deutungsschema vom Ursprung« statt als »Schema vom Anfang« zu bezeichnen. Denn der Anfang gehört der Kette schon an, der Ursprung aber ist, und das ist entscheidend, von ihr durch einen Hiatus getrennt. Vgl. J. Gebser, *Ursprung und Gegenwart*, I. u. II, 1949, und die folgende Anmerkung.

dafür, daß es am Beginn der Geschichte der Menschheit steht.⁸⁴ Plessner hat die Problematik seit Beginn seiner wissenschaftlichen Arbeit verfolgt. Bereits seine Dissertation galt dem Thema ›Vom Anfang als Prinzip der Bildung transzendentaler Wahrheit‹. Sie sucht mit den Kategorien transzendentalen Philosophierens auszukommen. Im gegenwärtigen Zusammenhang sind weniger ihre materialen Lösungsvorschläge von Bedeutung als der Umstand, daß eine Problematik aufgenommen wurde, die für das Denken der Neuzeit schlechthin entscheidend ist. Die Stoßrichtung ist frühzeitig extrapoliert und dem Denken die Aufgabe gestellt, den Menschen aus keiner wie immer gearteten absoluten Wirklichkeit mehr zu verstehen zu suchen.⁸⁵ Die politische Relevanz dieses Postulats ist unübersehbar. Hier ist eines festzuhalten: seine Befolgung verlangt die Entwicklung einer neuen Strukturformel für das Denken. An dieser Stelle muß das politische Denken Rückhalt in der philosophischen Anthropologie zu gewinnen suchen. Plessner hat für die Bewältigung dieser Aufgabe den Grund gelegt. Der Entwurf seiner philosophischen Anthropologie kennt in der in ihrer Anlage, *sit venia verbo*: vollzogenen Ehe von Natur und Geist kein Absolutes, i. e. irgendeine Größe, die sich ihrer relationalen Einbindung entzöge. Der Nachweis, daß die Äußerungsweisen der Menschen aus einem naturalen Organisationsplan von biophysisch-kultureller Art verständlich werden, bedarf überhaupt keines Anfangs mehr; erlaubt ihn auch nicht. Eben deshalb ist es berechtigt, für sie in Anspruch zu nehmen, sie sei trotz Kant und Scheler die erste.

II Planvolle Korrelationen

Plessners Reflexion auf den Anfang als das Prinzip der Bildung transzendentaler Wahrheit folgte als nächstes größeres Werk *Die Einheit der Sinne*. Diese Folge kann Anspruch erheben, der Logik des Problems Rechnung zu tragen. Die Antinomien des Denkens ließen sich nur dadurch bewältigen, daß die seit Descartes anhängige Forderung, auf die Bedingungen des Denkens zu sehen, konsequent weiterverfolgt wurde. Das aber bedeutete, den Versuch zu unternehmen, über die transzendental unauflösbaren Größen hinauszukommen und die Bedingungen radikal in einen empirisch-naturalen Zusammenhang zu rücken.

Plessner hat nach der Leistungsfähigkeit der Sinne unter einem dezidiert erkenntnistheoretischen Aspekt gefragt, eben dadurch aber die erkenntnistheoretischen Antinomien zum erstenmal auf dem Boden einer vorentworfenen Anthro-

84 Vgl. A. Friedrich, ›Das Bewußtsein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens‹, S. 186 ff.

85 H. Plessner, besonders in: *Macht und menschliche Natur*, passim.

pologie zu lösen gesucht. Sie wurden mit dieser Wendung auf ihren Ursprung zurückgeführt. Die Wendung bestätigt die Rolle, die oben der erkenntnistheoretischen Problematik für die Ausbildung der philosophischen Anthropologie zugeschrieben worden ist. Nicht ein plötzlich erwachtes Interesse an der Natur des Menschen hat diese Disziplin auf den Schild gehoben, sondern die geschichtliche Nötigung, sich seiner veränderten Stellung in der Welt bewußt zu werden. Auf diese Kenntnis war und ist der Mensch angewiesen. Insofern nämlich, als er selbst es ist, der diese Stellung herzustellen hat, muß er sein Selbstverständnis in Einklang mit der Umwelt halten, die unter seinem Zugriff gleichfalls ihr Aussehen verändert.

Die Notwendigkeit, dem Denken diese Wendung zu geben, ist seit Beginn der Neuzeit gesehen und die Aufgabe aufgegriffen worden. Insofern führt von Descartes zu Scheler eine gerade Linie. Aber es hat, aus welchen, hier nicht zu erörternden, Gründen immer, Jahrhunderte gebraucht, bis die Diagnose scharf genug gestellt werden konnte, um das Denken aus den Fesseln des alten Paradigmas zu befreien. Auch Plessners Werk ist nicht im ersten Anlauf entstanden.

Vergegenwärtigt man sich die Ausgangslage, so ist sie dadurch gekennzeichnet, daß die Absolutsetzung der beiden Sphären von Körper und Seele, Materie und Geist etc. an sich bereits hinfällig geworden war. Denn wenn die oben skizzierte Analyse richtig ist, war schon ihrer Entstehung die Tendenz ihrer Überwindung inne; sie war ein dilatorischer Formelkompromiß im Wandel eines weltbegreifenden Paradigmas. Das Problem bestand in der Überwindung einer »natürlichen« und wissenssoziologisch leicht einsichtigen Schwierigkeit: in jedem progressiven Schritt von der tradierten Denkstruktur eingeholt zu werden. Revolutionen lassen sich eben leichter proklamieren als denken.

Die Behauptung, daß die Absolutsetzung der Sphären an sich schon überwunden gewesen sei, läßt sich kaum besser belegen als durch den Weg, den Plessner zur Erörterung der Problematik methodisch eingeschlagen hat. Plessner formuliert die vorfindbare Konstellation wie folgt: Stets haben die Sinne als Nahtstelle zwischen dem Menschen und der ihm vorgegebenen Sphäre des objekthaft Wirklichen fungiert. Davon geht auch Plessner aus. »Der Zweck der Sinne ist, einem psychophysischen Individuum Kunde zu geben von den körperlichen Zuständen und Begebenheiten der Natur.« Die Frage ist folglich: »Wie bringen sie das zuwege, da physiologisch nur Erregungen an den Sinnesflächen und in den zentralen Nervenorganen, physikalisch quantitative Veränderungen der Materie als Reize dieser Erregungen existieren? Wie macht es das Bewußtsein als Träger des Geistes, in den Erregungen des Leibes eine leibfremde Außenwelt von Körpern in qualitativer Mannigfaltigkeit wahrzunehmen? Wie kann Körper auf Geist wirken?«⁸⁶

86 H. Plessner, *Einheit*, S. 280 f.

Richtig beantwortet, muß das Ergebnis die Absolutsetzung beider Sphären aufheben. Dann aber ist es nur konsequent, schon das Suchen nach einer Antwort jeweils auf die Vermittlung in der Gegensphäre zu konzentrieren. In dieser methodischen Wendung liegt, so möchte ich meinen, die fortdauernde bahnbrechende Bedeutung der *Einheit der Sinne*. Weil man schon weiß, daß die Sinne keineswegs nur das sind, wofür sie gehalten werden: passivische Rezeptoren eines Bereiches an sich seiender Dinge, eben weil ihre geistspezifische Bedeutung nicht länger zu übersehen ist, kann Plessner nach ihrer Leistungsfähigkeit für die geistige Sinngebung fragen. Nicht aus der Reduktion auf naturale Daten, sondern aus den Arten kultureller Sinnverwirklichung soll sich Einblick in die Sinne ergeben, ihre Struktur als sinnhaft erweisen.

In der Durchführung der Untersuchung hält sich Plessner an ein vorgefertigtes Modell, an Kants Schematismus. Dieser Rückgriff verdient Interesse, auch wenn ihn Plessner, sicher zu Recht, in der ›Anthropologie der Sinne‹ preisgegeben hat. Durch das Schematismus-Konstrukt suchte Kant bekanntlich ein Problem zu lösen, das sich aus dem innersten Ansatz seiner Kritiken ergab. Kant hatte die Frage, wie ist Erfahrung möglich, im Sinne der berühmt gewordenen »kopernikanischen Wende« zu lösen gesucht, indem er sie als Synthesis aus den reinen Formen der Anschauung und des Verstandes allererst hervorgehen ließ. Dabei tauchte für Kant, für den jede Art der Beweisführung die Form eines subsumtiven Schlusses annahm⁸⁷, ein – schließlich unlösbares – Problem auf. Kant hat es selbst mit unüberbietbarer Klarheit dargelegt. In der *Kritik der Reinen Vernunft* heißt es: »In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren *gleichartig* sein, d. i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstande vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sei *unter* einem Begriff enthalten ...

Nun sind aber reine Verstandesbegriffe in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig und können niemals in irgendeiner Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die *Subsumtion* der letzteren unter die erste, mithin die *Anwendung* der Kategorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird: diese, z. B. die Kausalität, könne auch durch Sinne angeschaut werden und sei in der Erscheinung enthalten? Diese so natürliche und erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transzendente Doktrin der Urteilskraft notwendig macht, um nämlich zu zeigen, wie *reine Verstandesbegriffe* auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können.«⁸⁸

87 Vgl. dazu Kroner, *Von Kant bis Hegel*, S. 73 ff.

88 Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, S. 196 f.

Es bedarf keiner weiteren Ausführung, daß sich dieses Problem über das Konstrukt vermittelnder Schemata auf seiner subsumtiven Argumentationsbasis nicht lösen ließ. Es mußte sich bei schärferem Zusehen wiederholen. Für Plessner konnte es sich deshalb nicht darum handeln, das Schematismus-Modell in der Weise zu aktivieren, daß zwischen Sinnen und Geist eine Art Mittelstück als Brücke eingefügt wurde. Es ging Plessner darum, zwischen der sinnlichen Ausrüstung des Menschen und den überhaupt möglichen Arten der geistigen Sinngebung Konkordanzen aufzuweisen. Auf eben diese Weise sollte in den Sinnesqualitäten selbst die Verbindung zwischen körperlicher Welt und Geist hergestellt und das Außen-Innen-Schema überwunden werden.

Im gegenwärtigen Zusammenhang interessiert nicht eine Kritik der speziellen Leistungsfähigkeit der einzelnen Sinne, ihrer spezifischen Bedeutung für ganze Komplexe geistiger Sinngebungen. Das ist ein weites Feld, das ich überdies nicht ohne zu dilettieren betreten könnte. Ebenso kann hier eine Kritik der Arten der geistigen Sinngebungen dahingestellt bleiben. Plessner hat mit dieser Problematik Neuland betreten, in dem kategoriale Prägungen notwendig Versuchscharakter tragen mußten. Entscheidend ist die Konsequenz, die in der Wendung lag, innere Konformitäten zwischen der Sinnesäußerung und den geistigen Sinngebungen aufzuweisen. Damit ist eine Ausgangsbasis für weitere Forschungen entstanden, zugleich sind jene Fragen spezifiziert worden, deren Beantwortung weiterführen mußte. Plessners Versuch, den Kantschen Schematismus seinen Zwecken dienstbar zu machen, ist nicht ein zufälliger philosophiegeschichtlich verständlicher Anknüpfungspunkt. Mit ihm nimmt er eine Problematik auf, die Kant eben im Schematismus-Konstrukt festgehalten hatte. Plessner profitiert gewissermaßen von dem, was man die Inkonssequenz des Kantischen Idealismus zu nennen pflegt. Wenn in der Ebene des Geistes nicht ohne Einsatz der Sinne auszukommen ist, dann ist ebenfalls nicht ohne Einsatz des Geistes in der Ebene der Sinne selbst auszukommen. Die Sinne sind zu vergeistigen – mit der notwendigen Folge, daß damit der Geist versinnlicht wird. Die planvolle Zuordnung bringt sie, das ist die eigentliche Konsequenz, in die gleiche Ebene. Ebenso wie es gelungen ist, den Sinnen eine Geistnatur zu vindizieren, ohne sie ihrer naturalen Eigenheit verlustig gehen zu lassen, muß es demnächst gelingen, den Geist in der Natursphäre zu belassen, ohne ihn um seinen Geistcharakter zu prellen. Ein »Geist«, der sich selbst nur versteht, wenn er die natural-sinnliche Sphäre zu Hilfe nimmt, wird endlich seiner reinen Subjektivität überdrüssig werden.

Diese Konsequenz beschreibt die Ausgangslage künftigen Denkens, sie verbleibt gleichwohl vorerst im Stande des Programmatischen. Der Aufweis von Konkordanzen stellt einen Tatbestand fest, aber er bringt noch keine Erklärung. Wenn die Sinnesqualitäten als Verbindungsmodalitäten von Geist und Körper anzusehen sind, so bleibt diese Kennzeichnung auf der Schwelle transzendentaler

Philosophie, bereit zum Rückfall. Als was hat man sich diese Modalitäten vorzustellen? Als A-priori-Formen, mit denen der Mensch vor aller Erfahrung ausgerüstet ist? Dann würde die philosophische Anthropologie, einmal abgesehen davon, daß sie diese Formen entschiedener in das »empirische Subjekt« verlegt, kaum einen Schritt über Kant hinaus getan haben. Gegen dieses (Miß-)Verständnis setzt sich Plessner schon in der *Einheit der Sinne* zur Wehr, nachdrücklicher noch in den *Stufen*.⁸⁹ Wenn es aber um Anwendungsweisen einer sinnlichen Organisation geht, die nicht vor aller Erfahrung gegeben sind, sondern zugleich mit der Gewinnung von Erfahrung erst konstituiert werden müssen, dann drängt eine Ästhesiologie des Geistes darauf, das prozessuale Konditionensystem ins Auge zu fassen, in dem sich die innere Konformität unserer sinnlichen Organisation zu den möglichen Formen und Arten geistiger Sinngebung ausdrückt. Einsicht in die Leistungsfähigkeit der Sinne läßt sich gerade dann nicht durch eine auf die Sinne beschränkte Kritik gewinnen, wenn das innere, notwendige Zusammenspiel beider Sphären dargetan werden soll. Verlangt ist eine philosophische Anthropologie, die nicht nur die Ästhesiologie des Geistes⁹⁰ ergänzt, sondern in Wahrheit den Schlüssel zu ihrem Verständnis liefert. Diesen Entwurf legt Plessner in den *Stufen* vor.

III Exzentrische Positionalität

Wenn sich die in der Ästhesiologie des Geistes vornehmlich unter erkenntnistheoretischem Aspekt ins Auge gefaßte Problematik nur dadurch lösen ließ, daß Geist und Natur nicht auf divergentem Niveau, sondern in einer Ebene zu liegen kamen, so bestätigt sich diese Notwendigkeit, wenn die Aufgabe dahin erweitert wird, die Stellung des Menschen in der Natur so zu bestimmen, daß er zugleich in seinem derzeitigen Stand wie in seiner phylogenetischen Entwicklung eine Erklärung finden soll.

Die Konvergenz der erkenntnistheoretischen und phylogenetischen Problematik

Die Koinzidenz der erkenntnistheoretischen Problematik mit der phylogenetischen ist bemerkenswert, so selbstverständlich beides auch zusammengekommen

⁸⁹ H. Plessner, *Stufen*, S. 34 f.

⁹⁰ Der Begriff ist jüngst von E. Straus aktiviert worden: »Die Ästhesiologie und ihre Bedeutung für das Verständnis der Halluzinationen«, S. 115 ff.

werden mag. Es dürfte im allgemeinen nicht geringe Schwierigkeiten bereiten anzugeben, worauf die Gemeinsamkeit beruht. Wenn man es sich versagt, die zeitliche Konvergenz schon als historisch zu bezeichnen, so liegt es nahe, die phylogenetische Perspektive selbst als Ableger historischen Denkens anzusehen. Allein diese Erklärung ist wenig besser als die erste. Denn die Frage ist schon, in welchem Sinne die zweifelsfrei systematischen Fragen der Erkenntnistheorie historische sind. Obendrein ist häufig genug die Unabhängigkeit entwicklungsgeschichtlichen Denkens in den Naturwissenschaften einerseits und den Geistes- und Sozialwissenschaften andererseits bemerkt worden, als daß von einem Ableger gesprochen werden könnte. Die Frage verdient hier deshalb ein ausgezeichnetes Interesse, weil sich in den konvergierenden problematischen Konstellationen ihre gemeinsame Genese offenbart. Sie ist bereits angedeutet. Die paradigmatische Problematik des Ursprung-Schemas konnte nur dadurch entstehen, daß an seine Stelle ein interrelationaler Gesamtverbund in den Blick rückte, in dem jedes einzelne über seine interrelationale Beziehung zu anderen bestimmt ist. Die theoretische Bewältigung dieses Wandels verlangte, alles, was ist, in horizontaler wie vertikaler Sicht in einem gemeinsamen Beziehungssystem zu ordnen. In diesem Bemühen nimmt der Entwicklungsgedanke seinen Ausgang. Denn Entwicklung läßt sich nur denken, wenn ihre Stufen zugleich in einem interrelationalen, systematisch faßbaren Beziehungssystem zu liegen kommen. Deshalb ist die Phylogenese nicht ein naturwissenschaftlicher Ableger des historischen Denkens. Beide sind genuiner Ausdruck dieses auf die Durchgestaltung des Systems gerichteten Bemühens. Und eben darin findet die erwähnte Unabhängigkeit entwicklungsgeschichtlichen Denkens in den Natur- und Geistes- bzw. Sozialwissenschaften ihre Erklärung. Bevor eine philosophische Anthropologie in Angriff genommen werden konnte, mußte, wie Plessner sagt, der Mensch »trotz des nichtseinsmäßigen Chakters seiner Existenz in eine Reihe mit allen Dingen dieser Welt« zu stehen kommen. Die philosophische Anthropologie ist darauf angesetzt, diese Lage begreiflich zu machen.⁹¹

Aus dieser Situation ist der Ansatz, von dem Plessner in den *Stufen des Organischen* ausgeht, zu verstehen. Es galt, jenes Moment zu finden, das alle Formen der Lebendigkeit auszeichnet, wenn auch möglicherweise in funktionell differenzierter Weise. Die mit aufgenommene phylogenetische Perspektive ist also nicht nur ein Ansatz, den sich leisten konnte, wer, wie Plessner, auch noch Interesse und

91 Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang Plessners Nachtrag zu den *Stufen*, S. 349 ff., sowie die dort angeführte Literatur, insbesondere *The Origin of Life on the Earth*, International Union of Biochemistry, Symposium Series, Bd. I, Pergamon Press, London 1959.

Verständnis für Biologie und Zoologie aufbrachte, sie konnte nicht außer acht gelassen werden, ohne das Ziel zu verfehlen.

Positionalität als Merkmal des Lebendigen

Die Forderung, die Wesensmerkmale alles Lebendigen anzugeben, war selbstredend nicht neu. Es ging jedoch nicht um eine einfache Fortführung und Verbesserung der bereits vorliegenden Versuche. Entscheidend war, daß die Bestimmung von vornherein unter dem zuvor analysierten erkenntnisleitenden Interesse der philosophischen Anthropologie erfolgte. Dabei erwies sich, daß die eingangs gestellte Forderung, die Fragen an die naturale Basis historisch reflektiert zu stellen, gerade nicht bedeutet, eine vorgefaßte Theorie an einen phänomenalen Tatbestand heranzutragen oder ihm zu unterschieben, daß vielmehr die reflektierte Abhebung der Frage Bedingung dafür ist, daß das Phänomen sich zu erkennen gibt. Um die Forderung auf die Spitze zu treiben: auch bei der Bestimmung der Organisationsform der Pflanze war im Moment des Lebendigen nicht aus dem Auge zu verlieren, daß dieses Moment im Fortgang der Analyse die Last zu tragen hatte, gegen die berühmt-berüchtigte Materie-Geist-, Subjekt-Objekt-Problematik gerade nicht neutral zu sein, sondern beide zu vermitteln. Dieses Moment bestimmte Plessner als das der Positionalität.

Man kann den Sachverhalt, der damit gefaßt werden soll, auf zwei Ebenen zum Ausdruck bringen: in einer eng an das anschauliche Moment in ihm sich haltenden beschreibenden Weise – und in einer die Anschauung aufnehmenden, theoretisch anspruchsvollen Verarbeitung. Plessner bewegt sich, methodisch bewußt, auf beiden Ebenen. Anschaulich beschrieben, soll jenes unwillkürlich mit aufgefaßte Moment zum Ausdruck gebracht werden, daß das Lebewesen selbst es ist, das die ihm zugeschriebenen Eigenschaften in einem ihm eigenen ergetischen System trägt und im Wandel »erhält«.

Anschauung muß, wenn sie in der Wissenschaft einen Platz beanspruchen will, begriffen sein. Worauf beruhte das in der Autoergie anschaulich beschriebene Moment des Lebendigen? Offenbar auf einem besonderen Verhältnis des Lebewesens zu seiner Grenze: Ein Körper, der auf sich selbst in dem Sinne bezogen ist, daß er sich herstellt, sich selbst seine Grenze real setzt, muß gegen sich selbst noch einmal abgehoben sein. Dieses Abgehobensein vollzieht sich im Körper. Lebendigkeit heißt dann, abgehoben und in den Körper gesetzt sein, kurz: positionalen Charakter haben.

Das Moment der Positionalität ist bestimmt, gemeinsame Merkmale des Lebendigen zum Ausdruck zu bringen. Es ist in dem Sinne ein Abstraktum. Die in ihm zur Sprache gebrachte Gemeinsamkeit aller lebendigen Organismen, von der

Pflanze über das Tier bis hin zum Menschen, darf jedoch nicht dahin verstanden werden, als gelte es, ein bestimmtes isolierbares Aufbauelement konstant zu halten und den Kosmos des Lebendigen durch Modifikationen eines Grundprinzips, das der Positionalität, aufzubauen. Vor allem: es darf nicht übersehen werden, daß der Begriff darauf angesetzt ist, die Organisationsformen des Lebendigen sowohl im horizontalen Aspekt des Jetztzustandes wie im vertikalen der Phylogenese zu erfassen. Aus diesem Grunde muß er im Kontext belassen werden, in dem er bei Plessner konzipiert ist: dem Stufenprinzip des Organischen. Positional liegt das Verhältnis des Lebewesens zu seiner Grenze je nach Stufe besonders.⁹² Der Gedanke der Stufen soll gerade ausdrücken, daß jede Organisationsstufe eine eigene spezifische Struktur besitzt, aus der jedes einzelne Moment seine ebenso spezifische Bestimmung erfährt. Freilich ist kein Moment der Plessnerschen Anthropologie so sehr mißverstanden und übergangen worden wie das der Stufen, obwohl es nicht nur den Titel des Hauptwerks ziert, sondern in der Tat zentral für es ist. Was nach Fortschritt aussieht, ist perhorresziert, mag auch das Verdikt als positivistisch selbst positivistischen Ursprungs sein.⁹³ Der Gedanke der Stufen setzt aber die Progression von vornherein ins Bild.

Plessner hat das Stufenprinzip des Organischen dahin verstanden, daß das Organisationsprinzip der niederen Stufe als Prinzip gefaßt, i. e. bis zur äußersten Konsequenz durchgeführt, die jeweils nächsthöhere Stufe ergibt, in der es zugleich als Moment erhalten bleibt.⁹⁴ Diese Bestimmung mag sich bei flüchtigem Ansehen wie eine Spekulation ausnehmen, die die Natur auf ein hierarchisches Entwicklungsprinzip festzulegen sucht. Wie immer es mit dem letzteren bestellt sein mag, das Stufenprinzip der Plessnerschen Provenienz zielt auf etwas anderes: die theoretische Erfassung eines phänomenal gegebenen Sachverhalts. Denn phänomenal und erlebnismäßig ist eine Stufenordnung in den Formen des Lebendigen ein Datum. Es erscheint berechtigt zu fragen, worin diese Erfahrung gründet. Irgendeinen Anhalt wird sie an den so klassifizierten Objekten finden müssen. Dann aber ist es nur eine Konsequenz, und zwar von äußerster Stringenz, das Stufenprinzip so wie Plessner zu fassen. Denn bei der Vergleichung zweier Größen, deren gestufte Zuordnung schon feststeht, kann das verbindende Moment nur in der »Gemeinsamkeit« der niederen Organisationsform liegen. Die Frage ist einzig, wie die »Gemeinsamkeit« zu verstehen ist. Sie ist zugleich eine Frage, worin das Neue liegt und wie es sich mit dem Übernommenen verträgt. An dieser Frage scheiden sich die Geister.

92 H. Plessner, *Stufen*, S. 324.

93 So zu Recht Th. W. Adorno, »Fortschritt«, S. 40; Adornos Raisonement führt aber auch keinen Schritt weiter.

94 H. Plessner, *Stufen*, S. 290.

Es ist nicht zweifelhaft, daß der Begriff der Positionalität, obwohl allgemein für den lebendigen Organismus entwickelt, auf die Entstehung des subjekthaften Lebewesens zugeschnitten ist. In der Beschreibung des zentral organisierten Tieres erreicht der Begriff seine volle anschauliche Plastizität. Es ist eine Konsequenz des Stufenprinzips, daß sich gegen ihn auch die Positionalität in der Organisationsform des Menschen abhebt.

Exzentrische Positionalität

Die Positionalität in der Organisationsform des Menschen wird von Plessner als exzentrische Positionalität konkretisiert. Dieser Begriff ist mehr als jeder andere in Umlauf gekommen, nicht selten freilich wohl nur ob seines anmutenden Tiefsinns. Er ist schwerer verständlich, als er zunächst erkennen läßt. In seiner immanenten theoretischen Anschaulichkeit verrät er seine Genese: er nimmt seinen Ausgang von einer anschaulichen Beschreibung des Vorfindlichen, das aber bereits auf seine theoretische Konsistenz hin befragt ist. Diesen anschaulichen Ausgang nimmt die Analyse mit und hält das aufs Bildhafte angesetzte Sprachspiel auch dort noch durch, wo die explikative Enthüllung des Begriffs die Anschauung schon hinter sich gelassen hat. Denn zwar partizipiert auch die Kennzeichnung der Stufe des Menschen als einer Daseinsweise von exzentrischer Positionalität an der auf der Stufe des zentral organisierten Tieres voll entfalteten Anschaulichkeit und theoretischen Explizität der Positionalität. Allein Exzentrizität läßt sich zwar für sich anschaulich fassen, aber im Verbund mit der Positionalität nicht länger unmittelbar in einem einzigen Bild anschauen. Ihr kommt eine Deutungsfunktion zu für Phänomene, die zwar in der Anschauung wiedergefunden werden können, die aber nicht nur in Deutungssysteme eingebettet sind, sondern Deutungssysteme aktivieren müssen, um als eben diese angeschaut zu werden. Exzentrizität gibt die Steigerungsform von der einfachen Reflexivität der Tiere zur gedoppelten des Menschen wieder. Die positionale Mitte wird selbst noch einmal hintergangen; das Zentrum ist sich selbst gegeben. Hält man sich an den anschaulichen Ausgang – und dafür besteht insofern Anlaß, als die positionale Organisationsform durchgehalten ist –, dann läßt sich sagen, der Mensch sei noch einmal ins Zentrum seiner selbst gesetzt; ebenso: er stehe neben oder hinter oder auch über sich. Die Bilder zielen auf das gleiche.

Die breite Zustimmung, die der Begriff der exzentrischen Positionalität gefunden hat, läßt befürchten, daß er nur als die neue Übersetzung einer alten Wahrheit aufgefaßt worden ist, etwa, daß der Mensch Distanz zu sich habe.⁹⁵ Denn das

95 Auf diese Formel greift auch Sartre, *L'être et le néant*, zurück.

ist für sich allein genommen eine schon sehr alte Rede. Als »alte Wahrheit« aber geht gerade seine gewollt zeitgebundene Aussagekraft verloren, das, worauf er angesetzt ist. Er ist dann abgeschirmt nicht nur gegen seine eigene Genese, die Problemkonstellation, aus der er stammt, sondern abgeschirmt auch gegen den theoretischen Entwurf, der diese Konstellation bewegen und einige ihrer Knoten lösen soll. Ohne Frage läßt sich von der exzentrischen Positionalität sagen, sie gäbe wieder, daß der Mensch zu sich selbst Distanz habe; nur ist damit das entscheidende Moment, die expressive Natur dieser Distanz, noch gar nicht erfaßt. Das kommt nicht von ungefähr.

Der Bestimmung des menschlichen Organisationsprinzips von einer als Positionalität bestimmten Strukturform des Lebendigen her haftet eine gewisse statische Schwere an. Der Eindruck ist weniger durch die Sache als durch die Methode bedingt: Wenn man der Bewegtheit des Phänomens, von dem die Analyse ausgeht, im Bauplan seine Entsprechung nachzuweisen sucht, muß die Planeinheit den Eindruck einer gewissen Starre erwecken, so als sei sie der Quell der Bewegung. Das freilich ist nicht gemeint. Behält man den Gang der Analyse im Auge, so soll schon der Begriff der Position jenes autogene Konstitutionsprinzip des Lebendigen wiedergeben. »Eine positionale Mitte«, sagt Plessner, »gibt es nur im Vollzug.«⁹⁶ Das Lebewesen selbst ist es, das sich in der ihm angehörenden Dynamik zur eigenen Lebensform vermittelt. Erst recht ist der Begriff der exzentrischen Position nicht anders als im Vollzug zu verstehen. Schon anschaulich ist er nur in einer Bildfolge zu realisieren und seinem Inhalt nach als Konstitutionsprinzip überhaupt nur in einer permanenten Bewegung zu fassen. Er verlangt als Vermittlung zwischen dem, der sich zugleich Subjekt und Objekt ist, eine Dynamik, die nur als – wenn man so will: existentieller Vollzug stattfindet. Nur so läßt sich die Identität dessen, der hinter sich zu stehen kommt und also vor sich in den Blick tritt, realisieren. »Dieses sich selber setzen allein konstituiert das Lebenssubjekt als Ich oder als exzentrische Positionalität.«⁹⁷ Exzentrizität begründet deshalb einen zunächst im weitesten Sinn verstandenen Ausdruckszwang: er ist als ihr innerstes Konstitutionsprinzip zu verstehen. Die Organisationsform der exzentrischen Positionalität ließe sich deshalb auch als intentional-kommunikativ bezeichnen: es ist das Strukturprinzip des Menschen, ständig mit sich über sich zu reden. Dieses Prinzip ist das durchgehende Prinzip seiner Konstitution, vom Sensualen über Gefühl, Empfindung, Vorstellung bis in die erhabenen Höhen der Metaphysik und Religion. Durch die Verbindung von Exzentrizität und Expressivität rückt die zunächst notwendig auf einem hohen Abstraktionsniveau erfolgte Positionsbestimmung des Menschen der Anschauung und Erfahrung näher und wird so leichter

96 H. Plessner, *Stufen*, S. 240.

97 H. Plessner, *Stufen*, S. 325.

überprüfbar, zugleich aber erweist sie in ihrer Konkretion an den Ausdrucksphänomenen ihre volle Leistungsfähigkeit.

IV Expressive Exzentrizität

Einlösbare Versprechen

Den eingangs erörterten Problemen kommt eine gewisse Repräsentativität für die Problemkonstellation einer Unzahl anderer zu, mit denen die philosophische Anthropologie befaßt ist. Für jedes von ihnen konnte eine Lösung nur gefunden werden, wenn es gelang, eine neue Strukturformel für das Denken zu entwickeln; sie selbst sind äußerst konsequente Resultate einer tradierten.

Die These, daß die philosophische Anthropologie darauf angewiesen sei, diese Aufgabe zu übernehmen, hat im Gang der Erörterung eine konkretisierende Bestätigung erfahren. Sie kann, wie dargelegt, ihrem ureigensten Ansatz nur nachgehen, wenn sie den Menschen sowohl im horizontalen wie im vertikalen Aspekt uneingeschränkt aus einer Ebene mit den übrigen Lebewesen und Dingen zu ergründen sucht. Das aber heißt, unter dem strukturalen Aspekt eines weltbegreifenden Paradigmas betrachtet, daß an die Stelle einer interpretativen Ursprungsformel ein ununterbrochener selbstgenügsamer Verbund getreten ist, »Welt« in zuständlicher Dynamik begriffen wird.

Wie immer es mit dieser Annahme bestellt sein mag, ihr kommt der Nachweis der expressiven Exzentrizität des Menschen zu Hilfe. Die Kennzeichnung des Menschen als eines Lebewesens von exzentrischer Positionalität macht – wenn irgend etwas, so dieses – einsichtig, wie es dem Menschen möglich ist, wie andere Lebewesen in der Welt zu stehen und dennoch, sehr im Unterschied zu anderen, diese Welt erst als Konstrukt seiner Gattung schaffen zu müssen und zu können. Dabei übernimmt das immanente Kriterium der Expressivität einen entscheidenden Part. Es artikuliert den Prozeßcharakter dieser Position und macht so, im Junktum mit der Exzentrizität, verständlich: 1. daß und weshalb ein so organisiertes Lebewesen in der Lage ist, Welt, das heißt in diesem Zusammenhang genauer: die ihm objizierte Sphäre zu erreichen, und 2. daß dieser Erfolg nur über eine künstlich entworfene, selbstgeschaffene Wirklichkeit zu erreichen ist.

Bleibt man zunächst im Bilde, so kommt damit, daß der Mensch hinter sich zu stehen kommt, zugleich nicht nur er selbst, sondern ebenso das Ganze der Welt vor ihm in den Blick. Darin ist eine doppelte Problemlösung beschlossen: mit dem Zugang zu sich selbst in der Weise der gedoppelten Reflexivität gewinnt er notwendigerweise Zugang zur Welt. Denn, was als er selbst vor ihn in den Blick tritt, ist nur eines unter vielen anderen Objekten. Distanz zu sich selbst ist nur mög-

lich, wenn der, der Distanz zu sich hat, in einer objekthaften Gegensphäre steht. Das berühmte Subjekt-Objekt-Problem hat also einerseits in der Exzentrizität seinen anthropologischen Ursprung⁹⁸, es erfährt aber andererseits mit ihrer Erfassung seine Überwindung. Denn mit dieser Plazierung steht zugleich fest, daß es unmöglich ist, das Subjekt ohne eine real gesetzte Welt anzusetzen. Welt kann auch nicht als die einfache Setzung des Subjekts verstanden werden. Denn dann wird das Subjekt selbst unverständlich. Subjekt und Objekt müssen in ihrer unerläßlichen Bezogenheit aufeinander verstanden werden. Das ist der erste Nachweis, der durch die Kennzeichnung der menschlichen Organisationsform als die einer exzentrischen Positionalität geführt wird. Wenn also oben in Einklang mit sprachphilosophischen Erwägungen angenommen wurde, daß vom Zugang zu einer realen eigenständigen Gegensphäre ausgegangen werden muß, so wird für diese Feststellung die anthropologische Erklärung geliefert. Zugleich wird aber mit ihr das geleistet, was eine philosophische Anthropologie notwendig leisten muß, nämlich in ihrer Durchführung die Legitimation ihres eigenen Ansatzes zu erweisen.

Damit ist die zweite, gleichfalls an der Wissensstruktur selbst ausweisbare Einsicht verbunden, daß die Wirklichkeit überhaupt nur als Wirklichkeit in Sätzen zu erreichen ist. Der zentrale Aussagegehalt des Begriffs der exzentrischen Positionalität und der mit ihm untrennbar verbundenen Expressivität liegt darin, daß er zum Ausdruck bringt, daß ein zu sich selbst distanzierteres Wesen nicht nur sich, sondern mit sich zugleich »Welt« zu gewinnen suchen muß. Mit der exzentrischen Positionalität ist ein Konstruktionsprinzip für beides angegeben. Wie es aus dieser Organisationsform heraus konkret zur Ausbildung von Wirklichkeit und Wirklichkeiten kommt, bleibt immer noch zu zeigen. Darauf legt Claessens zu Recht Gewicht. Der bloße Nachweis, daß der Mensch auf eine kulturell geformte Wirklichkeit hin angelegt ist, reicht in der Tat nicht aus, um zu zeigen, wie er sie konkret verwirklicht. Daraus rechtfertigt sich die oben aufgestellte These, daß Plessners philosophische Anthropologie darauf angelegt ist, in den angrenzenden Disziplinen, besonders der Wissenssoziologie, durchgeführt zu werden. Entscheidend ist aber, daß die Denkstruktur für diesen Forschungsprozeß von der philosophischen Anthropologie freigelegt worden ist. Indem sie darauf insistiert, die Konstitution der Wirklichkeit in jeder Hinsicht als einen nicht endenden Prozeß zu verstehen, befreit sie das Denken aus jahrhundertealten Gleisen. Es ist fürderhin nicht nur unnötig, sondern undenkbar, in irgendeiner Weise irgendwo Ordnungsprinzipien, Regelschemata zu deponieren, um den Aufbau der Welt zu erklären. Damit ist man jener Spekulation enthoben, die Claessens schließlich nötigte, zu einem alten metaphysischen Satz Zuflucht zu nehmen: »Zu

98 H. Plessner, *Stufen*, S. 330 f.

Beginn einer denkbaren Welt *Etwas* anzunehmen, ist plausibler als *Nichts* anzunehmen. ›Etwas‹ bedeutet aber auch ›Geordnetes‹.⁹⁹ Die Notwendigkeit, präfigierte Ordnungsstrukturen annehmen zu müssen, hängt am Ursprungsschema als dem weltbegreifenden Paradigma des Denkens. Das Junktim zwischen exzentrischer Positionalität und Expressivität läßt deutlich werden, daß sich die konkrete Objekthaftigkeit im einzelnen wie die objizierte Sphäre insgesamt in einem kommunikativen Prozeß herstellt, der kreativer Natur ist. Im Konditionenverband dieses Prozesses muß die Entstehung von Ordnungsschemata gesucht werden – auch in der weiteren Durchführung des anthropologischen Ansatzes in den angrenzenden Disziplinen. Der Versuch, eine Regeltendenz dafür verantwortlich zu machen, enthält kein zusätzliches Erklärungsmoment. Wie alle Tendenzerklärungen erfüllt er lediglich die Funktion, einstweilen eine Leerstelle abzudecken.

Ebenso läßt sich die Körper-Geist-Problematik durch diese Kennzeichnung der Organisationsform bewältigen. Aus der exzentrisch-expressiven Positionalität wird verständlich, wie aus einer durch und durch naturalen Organisationsform Geist freigesetzt wird. Damit überwindet die Theorie die peinliche Situation, in die noch nahezu jede Anthropologie und Philosophie geraten ist, vor dem abgründigsten der Probleme, das doch das eigentliche Explikandum darstellt, der schöpferischen Tätigkeit des Menschen, haltzumachen und sie einem uneinsichtigen Transzendenten zuweisen zu müssen. Es steht nichts im Wege zu sagen, daß der Mensch seine rein biologische Natur übersteige, nur braucht dafür keinerlei Transzendenz im alten Stil in Anspruch genommen zu werden. Das Problem von Immanenz und Transzendenz ist hinfällig geworden.¹⁰⁰ Die Anthropologie befreit sich damit von jenem Odium, das ihr seit alters anhaftet: den Menschen abermals in einer naturalen Basis feststellen zu wollen.¹⁰¹ Sie kann darüber hinaus den Anwurf replizieren: solange die Vermittlung der naturalen und der Geist-Sphäre nicht auf der anthropologischen Ebene erwiesen ist¹⁰², bleibt sie eher Programm als abgesichertes Wissen.

Wenn es richtig ist, daß sich jene Kreativität, die wir mit dem Begriff »Geist« belegen, als das Organisationsprinzip des Menschen erweist, so entfällt der Anlaß, das Verhalten des Menschen zwischen Körper und Geist aufzuteilen, es bald

99 D. Claessens, l.c., S. 77 (und S. 122). Dieser Satz könnte ebenso gut bei Thomas von Aquin stehen, der übrigens ebenso vorsichtig über den Anfang der Welt urteilte; vgl. die Zusammenstellung der Aussagen bei A. Antweiler, *Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant*.

100 Zu dieser Konsequenz kommt, auf anderem Wege, auch H. Blumenberg, ›Transzendenz und Immanenz‹, S. 989 ff.

101 S. M. Horkheimer, ›Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie‹, l.c., S. 200 ff.

102 Auch W. Pannenberg, *Was ist der Mensch*, S. 77 ff., unterstreicht, daß der Mensch sich notwendig aus beiden und nicht nur aus seinen eigenen kulturellen Produkten verstehen muß.

diesem, bald jenem, zumeist aber jenem und nur »letzten Endes« (!) diesem zuzuschreiben. Die Organisationseinheit von Natur und Geist, wie sie in der exzentrischen Positionalität begriffen ist, erlaubt nahezu mühelos die Verklammerung der instinktiven mit der kognitiven Ebene. Diese Frage hat neuerlich Claessens zum Kernproblem seiner informativen Studie gemacht. Claessens sucht sie dadurch zu lösen, daß er bereits den instinktiven Mechanismen reflexive Strukturen zuschreibt und sie sich dann als normative Urphänomene entfalten läßt. Durch eine Art Rückverlagerung der Ordnungsmacht des Geistes wird die von Claessens anderwärts vermißte Einbeziehung der biophysischen Antriebsstruktur in die Anthropologie und die ihr nahestehenden Disziplinen erreicht und von der Problematik, die jeder Rekurs auf den naturalen Bios sonst haben muß, freigehalten. Claessens' Bemühungen zeigen einmal mehr, daß es notwendig ist, das übergangene Problem der Stufen in den Blick der Anthropologie zu rücken.

Das Plessnersche Stufenmodell erlaubt es ohne weiteres, die biophysische Antriebsstruktur zur Erklärung menschlichen Verhaltens und zum Aufbau einer Welt heranzuziehen. Es geht davon aus, daß in der Tat die Positionalität auf der Ebene des Tieres bereits durch ein reflexives Organisationssystem gekennzeichnet ist. Wenn man sich des Bildes vom residualen Instinkttrumpf bedienen will, so macht gerade das Steigerungsprinzip verständlich, wieso es auf die nächste Stufe angehoben und in ihr »aufgehoben« werden kann. Auch wenn man sich das »Steigerungsprinzip« nicht zu eigen machen will, so bedarf die Differenz, der Übergang von Tier und Mensch, doch irgendeiner Erklärung. Durch eine Rückverlagerung allein kann so wenig geholfen werden wie umgekehrt durch die Übernahme rein animalischer Bestände in die Anthropologie. Andernfalls bleibt die spezifische Geistigkeit des Menschen ungeklärt. Und das hat noch immer den Rückfall in den alten unüberwindlichen Hiatus zwischen einer naturalen Determination und einer freischwebenden Liberalität des Geistes geführt, also im alten Dilemma geendet. Einzig der Entwicklungsaspekt, gleichviel ob im Stufenmodell oder sonstwie verarbeitet, kann hier die notwendige Erklärung bringen. Das freilich bedeutet, auch die instinktive Ebene im funktionalen Zusammenhang des neuen Organisationsprinzips zu sehen und dort das »rein Animalische« aufgehoben sein zu lassen.

Wenn bisher Bedacht darauf genommen worden ist, die philosophische Anthropologie Plessners als Entwurf zu deklarieren, so geschah das aus spezifischen Gründen: einmal sollte der prospektive Charakter festgehalten werden, der sie auszeichnet. Es ist Hauptzweck dieser Ausführungen zu zeigen, daß die in ihr enthaltenen Chancen bisher keineswegs erschöpfend genutzt worden sind.¹⁰³ Für das

103 Diese Chance wird ihm auch von Hermann Schmitz, *Subjektivität*, S. 110 f., zugesprochen. Schmitz hat den Begriff der exzentrischen Seinsweise des Menschen aufgenommen.

Denken ist aber keine Ausführung dem Ansatz nur äußerlich. Er erfährt nur selten eine direkte Bestätigung oder Widerlegung; er formt sich an ihr erst aus und gegebenenfalls um. Immer aber steht die »Durchführung« für den Entwurf selbst. Es ist deshalb von erheblicher Bedeutung, daß Plessner den Entwurf an spezifischen Problemen selbst durchgeführt hat, so wie umgekehrt der Entwurf aus ihnen erst entstanden ist.

Prinzipiell bietet jedes besondere menschliche Verhalten Anlaß, auf die Organisationsform des Menschen zurückzufragen. Zieht man in Betracht, daß der Entwurf der Organisationsform zugleich die Aufgabe übernommen hat, eine neue Strukturformel für das Denken jener Wirklichkeit, in die der Mensch gestellt ist, zur Geltung zu bringen, so liegt es nahe, die Geltung der Strukturformel an zwei strategischen Punkten zu erweisen: dort, wo sich das alte Paradigma als insuffizient erwiesen hat, und in jenen Verhaltensweisen, die definitionsgemäß die Probe aufs Exempel des präsentierten Entwurfs machen. Unter diesem – und nur unter diesem Aspekt soll hier die von Plessner abermals aufgegriffene Thematik der Anthropologie der Sinne zusammen mit der Expressivität der Ausdrucksgebärden, nur insoweit auch Lachen und Weinen behandelt werden.

Anthropologie der Sinne

Die strategische Bedeutung, die den Sinnen für eine Anthropologie zukommt, hat sich bereits unter dem stärker erkenntnistheoretischen Aspekt der *Einheit der Sinne* erwiesen. Für die erkenntnistheoretische Problematik sind sie schlechthin konstitutiv. Denn wenn es richtig ist, daß sich die ontologische Problematik noch immer am Widerstand des Seins zur Geltung gebracht hat¹⁰⁴, so kommt der Widerstand doch nur über die Sinne zu Bewußtsein. Sie sind es, die den Menschen nötigen, die Eigenständigkeit der Realität zur Kenntnis zu nehmen; ohne sie, wenn diese Abstraktion noch vorstellbar ist, ließe sich die seit Parmenides anhängige Reflexion über das Verhältnis des Seins zum Bewußtsein wie eine endlich gelöste Rechenaufgabe stillstellen. Zwar wäre immer noch Bewußtsein nicht ohne Sein. Aber es wäre entproblematisiert. Es ließe sich, ohne ernstliche Schwierigkeiten befürchten zu müssen, postulieren, daß die Möglichkeit dieses Seins vom Denken bestimmt werde.¹⁰⁵ Sie sind es, die zu der nur negativen Fassung nötigen, daß zwar das Sein für uns gebunden an das Denken auftritt, daß aber eine Wirklichkeit auch dann ist, wenn kein Mensch mehr von ihr weiß und niemand sagen

104 S. A. Diemer, ›Vom Sinn ontologischen Fragens‹, I. c., S. 235.

105 Zum Verhältnis von Sein und Bewußtsein vgl. neuerdings G. Funke, ›Cogitor ergo sum‹, S. 164.

kann, daß und was sie ist. Tatsächlich läuft noch die Vermittlung der symbolträchtigsten Realität über sie.

Die Problematik der Sinne ließ sich, wie dargelegt, nicht auf eine »Ästhesiologie des Geistes« begrenzen. Sie war nur in einer umfassenden Anthropologie einlösbar – eben weil sie so eingelöst werden sollte, daß der Mensch ohne Rest in einer Ebene mit den anderen Dingen und Lebewesen zu stehen kam. Die Frage wartete darauf, nach der Ausarbeitung des Entwurfs wieder aufgenommen zu werden. Die Leistungsfähigkeit des Gesamtentwurfs der philosophischen Anthropologie für eine Anthropologie der Sinne wird am ehesten an den Barrieren erwiesen, die immer noch stehen – bzw. neu errichtet worden sind.

Wie fast immer ist das Hindernis, die Problematik auch nur zu präzisieren und sie in den Griff zu bekommen, die Annahme gewesen, schon die Lösung zu kennen. Durkheim¹⁰⁶ hat sie schon in *Les formes élémentaires de la vie religieuse* angeboten. Er setzt zur Erklärung des Zugangs zur Realität eine isomorphe Geist- und Materie-Struktur voraus. Gehlen verwendet eine ähnliche Leerformel, wenn er davon spricht, »daß die menschliche Intelligenz den Gesetzen der Materie in so fabelhaft hohem Grade adäquat ist«. ¹⁰⁷ Abgesehen davon, daß die Behauptung einer isomorphen Struktur nur eine nicht ausweisbare Behauptung bleibt, besteht das Problem gerade darin, wie Zugang zur Realität gewonnen wird. Das aber wird durch Isomorphie nicht erklärt.

Die philosophische Anthropologie hat sich den Zugang zu diesem Problem durch die Formel verschlossen, die ihr gewöhnlich als Vademecum zu jeglichem Problem dient: der auf die Instinktreduktion und die damit verbundene Plastizität der residualen instinktiven Ausrüstung gestützten Weltoffenheit. Der Begriff stammt von Scheler. Er ist von Gehlen in virtuoser Weise mit den Komplementärbegriffen versehen worden. Aus dem Innern wächst dem Menschen aus einem ebenso latenten wie permanenten Triebüberschuß das Antriebspotential zu.¹⁰⁸ Aus dem Äußeren ist er einer massiven Reizüberflutung ausgesetzt. Diese Annahme erscheint konsequent, denn Weltoffenheit bedeutet für einen am tierischen Organisationsplan orientierten Ansatz zunächst einmal Abbau von Ordnungsstrukturen und nicht die Etablierung eines neuen Ordnungsprinzips. Der Mangel der in naturalen Mechanismen festgelegten Zuordnung läßt die Wirklichkeit sich als Chaos in die Welt des Menschen einbringen. So war sie schon Kant erschienen;

106 E. Durkheim, *Les formes élémentaires*, S. 25.

107 A. Gehlen, *Der Mensch*, S. 393.

108 Für Gehlen scheinen Weltoffenheit und inneres wie äußeres Chaos so gut wie identisch zu sein; vgl. *Der Mensch*, S. 210.

und in eben dieser Weise hatte sie der Neukantianismus in der methodologischen Diskussion belebt.¹⁰⁹

Es ist bereits mehrfach deutlich geworden, daß mit dem Konzept der Weltoffenheit zumeist unbemerkt eine entscheidende Weichenstellung erfolgt. Denn wenn Offenheit lediglich als Abbau eines Organisationsprinzips in den Blick rückt, dann wird der Mensch nicht nur einer fix montierten Umwelt beraubt, sondern findet sich beim Aufbau einer Welt ausschließlich auf sich selbst als reines schöpferisches Ich zurückgeworfen. Er muß ein souverän einsames Leistungsprinzip in sich finden. In interesselosem Engagement baut der Mensch nach Gehlen seine Welt auf; er schattet ab, was er nicht braucht, und schafft sich ein symbolhaftes Reich, indem er von dem, was nicht interessiert, abstrahiert. Für diese Anthropologie gibt es keine philosophische Anthropologie der Sinne. Sie ist nicht einmal im begrenzten Rahmen einer Erkenntnistheorie notwendig. In gewissem Sinne löst sie ein, was sie verspricht, die alten Fragen endlich beiseite zu legen. Das erkenntnistheoretische Problem hat sich aufgelöst. Denn die Wirklichkeit ist nur in dem Sinne symbolhaft, als sie nicht vollständig ist. Aber es ist doch unmittelbare unvermittelte Wirklichkeit. Wenn den Sinnen dabei eine besondere Aufgabe zufällt, dann allenfalls, daß sie schon selbst jene vom Menschen benötigte Selektion vornehmen und uns die Dinge als Minimumcharaktere präsentieren.¹¹⁰ Die Problematik der Ausgangslage, nämlich in der Wirklichkeit vom Menschen entworfene Wirklichkeit vor sich zu haben, sich einer naturalen Unmittelbarkeit gerade nicht zu erfreuen – jedenfalls aber nicht vergewissern zu können, sie ist zurückgelassen und vergessen. Denn eine selektierte Wirklichkeit, eine Wirklichkeit, die nicht mehr verlangt, als unter ihrem chaotischen Angebot auszuwählen, ist mit oder wider Willen in direkter Unmittelbarkeit konzipiert. Diese Lehre tritt in der Tat auf der Stelle; sie fügt sich mühelos der traditionellen Geistphilosophie.

Es steht zu vermuten, daß die philosophische Anthropologie auch fürderhin auf den Begriff der Weltoffenheit nicht verzichten wird. Sie braucht es auch nicht. Denn der Begriff bringt auch in seiner negativen, an der Ethologie orientierten Fassung noch jene Chance der Selbstbestimmung zum Ausdruck, die dem Menschen eignet – mag auch unter der damit getroffenen Vorentscheidung niemand zu sagen wissen, wie sie zu realisieren ist. Sie fällt einer nicht weiter zu hinterfragenden Souveränität des Menschen zu, der Freiheit seiner Entscheidung, der

109 Max Weber, *Objektivität*, S. 177. Vgl. auch A. Gehlen, *Der Mensch*, S. 39.

110 Gehlen wird allem Anschein nach nicht gewahr, daß selbst mit dieser Konzeption sein Theorem der Reizüberflutung hinfällig wird. Wenn schon die Sinne nur eine ausgewählte Wirklichkeit passieren lassen, kann die Reizüberflutung nicht besonders chaotisch sein. In Wahrheit hat der Mensch Last, seine Wirklichkeit aufzubauen, und nicht, sich einer naturhaft eindringenden zu erwehren: vgl. W. Metzger, ›Die Entwicklung der Erkenntnisprozesse‹, S. 411 ff.

Phantasie oder der für die Zucht unumgänglichen Härte der etablierten Institutionen. Ideologiekritisch gesehen, besteht ein geradezu permanentes Interesse an dieser Art zugeschobener Souveränität und Zucht. Sie legitimiert den Erfolg auch dort, wo er auf Kosten anderer gebucht werden muß.

Die Weltoffenheit erhält einen anderen anthropologischen Status, wenn sie von vornherein mit der Frage verbunden wird, wie sich die Offenheit im Konstitutionsprinzip der Wirklichkeit zur Geltung bringt und diesem Prozeß selbst sich aufprägt, mithin eben dort gesucht wird, wo sie in der nur negativ-ethologisch orientierten Fassung im institutionellen Petrifakt endet. Gegenüber der bloß negativen Fassung der Position des Menschen in der Rede von seiner Weltoffenheit zielt die Kennzeichnung seiner exzentrischen Lage, sobald sie als dynamisches Prinzip verstanden wird, auf die Positivität des Konstitutionsprinzips. Positiv gefaßt, als Prinzip der permanenten kreisenden Vermittlung zwischen sich als einem gedoppelt reflexiven Wesen und dem fremden Objekt besagt es gerade, daß schon der naturale in-put gar nicht als natural, sondern nur als von der Person verarbeitete Größe eingeht. Die exzentrische Position des Menschen läßt auch die Sinneserfahrung als ein durch und durch artifizielles reflexives Produkt entstehen. Auch die anscheinend so unverfälschte naturale und deshalb stets passivisch aufgefaßte Sinneserfahrung hat in Wahrheit jenen Prozeß der Vergegenständlichung schon durchlaufen, *nota bene*, im »unmittelbaren« Erleben, nicht erst in der auf ihn gerichteten Reflexion. Mit Recht sagt Plessner: »Der pure Sineseeindruck ist eine Konstruktion der Wahrnehmungslehre und der Erkenntnistheorie.«¹¹¹ Danach aber ist es zumindest problematisch, weiterhin von den Sinnen bzw. dem durch sie gelieferten Material als dem »deutungsfrei Gegebenen« zu sprechen. Auch wenn man davon ausgeht, daß die biophysische Ausstattung des Menschen ihn zu allen Zeiten relativ verläßlich mit den naturalen Daten versorgt hat, deutungsfrei sind sie nie gewesen, weil sie immer nur in einem gedeuteten Kontext auftreten.

Erst im Zusammenhang mit dem Organisationsprinzip der auf Expressivität angewiesenen exzentrischen Positionalität erhalten die Sinne ihren eigentlich anthropologischen Stellenwert und werden nicht als bei der Menschwerdung vergessene animalische Residuen behandelt. Eben deshalb läßt sich die an sie geknüpfte erkenntnistheoretische Problematik einlösen: Schon die Frage, wie die Sinne auf den Geist wirken, das von ihnen gelieferte Material der geistigen Verarbeitung unterbreitet werden kann, eine Brücke zwischen beiden Sphären zu bauen ist, ist falsch. Die Sinne selbst sind geistvoll strukturiert, arbeiten in eben der Weise der gedoppelten Reflexion. Deshalb kann unsere Reflexion mühelos »in sie einstei-

111 H. Plessner, *Philosophische Anthropologie*, S. 194.

gen«, reflektiert die Antwort übernehmen, die sie schon gegeben haben, zum Beispiel ein Lächeln bewußt fortsetzen, das sich »von selbst« eingestellt hat.

Es steht nicht zu befürchten, daß diese Bestimmung der Sinne in die Nähe des erwähnten Lösungsvorschlags einer Isomorphie zwischen Geist und Materie gerückt wird. Denn es handelt sich gerade nicht darum, zwei Sphären absolut zu nehmen und danach isomorph zu strukturieren. Entscheidend ist vielmehr, daß alle Daten von vornherein an einem spezifisch anthropologischen Organisationsprinzip partizipieren und eben deshalb ihre Rolle im Ganzen bestimmt zu werden vermag. Methodologisch gesehen, ist es die Einlösung der oben aufgestellten Forderung, das einzelne aus dem multirelationalen Verbund des Ganzen zu begreifen. Aus eben diesem Grunde muß eine »Anthropologie der Sinne«, recht behandelt, für den Gesamtentwurf der philosophischen Anthropologie stehen können.

Expressivität

Wollte man den anthropologischen Erwerb für die Sinne im Plessnerschen Entwurf – unzulässig – verkürzt auf eine Formel bringen, so ließe sich sagen, daß ihnen ihr aktiver Status gesichert ist, und das in einem präzisen Sinn: sie nehmen teil an der exzentrischen Position des Menschen und damit am Prinzip der Expressivität. Sie sind nicht nur beeindruckend, sondern ebenso ausdruckschaft; nur deshalb kann es überhaupt durch sie zu den an sie geknüpften geistigen Leistungen kommen. Expressivität ist, wie oben dargelegt, ein unabdingbar an die exzentrische Positionalität gebundenes Moment. Sie ist deshalb ebenso universal aufweisbar wie die letztere. Aber sie äußert sich nicht in gleicher Weise. Gerade weil der Mensch aus einer exzentrischen Position sein Leben führt, ist er in der Lage, das, was schon im Organisationsprinzip des Körpers eingesetzt ist, weiter zu verarbeiten und zum Ausdruck einzusetzen.

Der Begriff der Expressivität wird, soweit er noch im Umlauf ist¹¹², gewöhnlich in einem engeren Sinne verwandt: beschränkt auf die sprachliche Gestik und den mimischen Ausdruck oder auch nur auf den letzteren. Dafür sprechen gute Gründe – aber erst nachdem das innere Kriterium der Differenz angegeben zu werden vermag. Differenzen zwischen zwei Äußerungsweisen sind in nahezu beliebig großer Zahl zu finden. Der spezifische Kern der Unterscheidung läßt sich nur in einem gemeinsamen Bezugsfeld von einsichtiger Systematik finden. Auch der philosophische Stellenwert der außersprachlichen Äußerungsweisen des Menschen wird erst einsichtig, wenn eine Organisationsform freigelegt werden kann, die sich einerseits in diesem Besonderen durchhält, ihr Organisationsprinzip der vermit-

112 Einen Zugang zu jüngeren Studien vermittelt E. Straus, *Gesammelte Schriften*, S. 289 ff.

telten Unmittelbarkeit in ihnen ebenso zur Geltung bringt wie in der expressiven Weise der Sprache, andererseits sich aber gerade in ihnen erst zur Einheit des Planes fügt, sie unbedingt zu ihrer Konstitution benötigt. Diesen Anforderungen ist kaum eine der bisherigen Erörterungen der Expressivität auch nur annähernd gerecht geworden. Die Expressivität fällt entweder der biophysischen Seite oder der Geistseite zum Raube, sie wird zum Ausdruck passiver Hinnahme eines naturalen Innen und Außen oder zur reinen Selbstdarstellung des Geistes, kurz: sie ist verstrickt in die Fänge des traditionellen Paradigmas des Denkens. Ein Blick auf Darwins einflußreiches Werk zur Expressivität¹¹³ genügt, um diesen Stand der Diskussion zu belegen.

Darwins Lehre läßt sich hier mit Rücksicht auf das ausführlichere Referat Plessners¹¹⁴ in zwei Sätzen zusammenfassen: Ausdrucksgebärden sind zweckvolle Rudimente. Ihr derzeitiger Zweck, Ursache ihres Überlebens, ist, Emotionen zum Ausdruck zu bringen. Für das hier verfolgte Interesse erscheint es ratsam, die Kritik an diesem Theorem einmal nicht substantiell anzusetzen und etwa nach dem erkenntnis theoretischen Erfolg des Zweckgedankens zu fragen oder auf die unerklärliche Genese der Emotion in diesem Erklärungszusammenhang hinzuweisen. Unter strukturelem Aspekt stellt sich das interpretative Modell, alles auf die »Ursache-Zweck«-Beziehung zu bringen, als der transitorische Zustand eines Paradigmas im Übergang von einer statisch anfänglichen Dynamik zu einer planvollen Relationalität mit zuständlicher Bewegtheit dar. Die Phänomene sind in einen Gesamtzusammenhang eingestellt, aber der Gesamtzusammenhang wird noch hergestellt durch die Teleologie seiner einzelnen Teile; die Bewegung geht von den Teilen aus. Die Beibehaltung der Teleologie ist oft bemerkt, kritisiert und mit dem Metaphysik-Verdacht belastet worden. Zumindest was das letztere angeht, spricht daraus ein gewisses Unverständnis, und zwar sowohl was die Rolle der Metaphysik als auch den Gang des historischen Wandels angeht. Solange nicht die philosophischen Voraussetzungen für ein weltbegreifendes Paradigma, das von einer zuständlichen Bewegtheit des vorfindlichen Ganzen ausgeht, geschaffen waren, mußte der Ausgang in den Teilen mit der unumgänglichen Konsequenz teleologischer Determination bleiben. Diese Teleologie ist kein Säkularisat, sondern spiegelt die Retardation im Umbau des Weltbildes.

Die Einsicht macht die Darwinsche Erklärung der Expressivität nicht richtiger, aber verständlicher. Bei ihm sind die Emotionen quasi im Innern gegen den Ausdruck an seinen Grenzen isoliert. Das Emotionale muß sich genau wie das Intentionale erst seinen Weg zum Bios suchen und nimmt es – als Medium – für ihrer beider Zwecke. Mead, ebenfalls mit diesem Werk Darwins befaßt, hat den

113 Ch. Darwin, *Der Ausdruck der Gefühle bei Mensch und Tier*.

114 H. Plessner, *Philosophische Anthropologie*, S. 67 f.

ausschlaggebenden schwachen Punkt fixiert: »Man nahm an, daß die Gefühle vorgegeben seien und bestimmte Bewegungen sie lediglich zum Ausdruck brächten. Andere gleichgeartete Lebewesen würden diesen Ausdruck wahrnehmen und entsprechend erwidern. Das heißt, man gab dem Bewußtsein eine der biologischen Organisation vorgeordnete Position und stellte beide einander gegenüber.«¹¹⁵ Auch Mead ist die Bedeutung, die das Verständnis der Expressivität für die Gewinnung einer Strukturformel des Denkens zukommt, einsichtig.¹¹⁶ Wenn man Emotionen und Bewußtsein in dieser Weise gegen das Ganze isoliert, sie vor gibt, etwa im Gehirn, dann, so sagt er treffend, erheben sich alte epistemologische Geister: »Wessen Gehirn ist es? Wieso weiß man etwas über dieses Gehirn? Wo befindet sich dieses Gehirn? Die ganze Welt kommt im Innern des Gehirns des Beobachters zu liegen. Und sein Gehirn wieder liegt im Gehirn jedes anderen und so weiter ohne Ende.«¹¹⁷ Es ist offensichtlich, daß in diesem Erklärungsschema die behandelten Phänomene weder in ihrer gegen andere Äußerungsweisen abgesetzten Besonderheit verständlich werden noch für die Organisationsform insgesamt etwas bedeuten können. Die substantiellen Substrate der Expression liegen hinter ihnen, im Dunkel eines emotionellen Ursprungs, über den nichts anderes auszumachen ist, als daß er ist.

Die oben aufgestellte These, daß eine Anthropologie in ihrem ureigensten Bereich, dem Verhältnis von Körper und Geist, nur vorwärtskommen werde, wenn sie eine andere Strukturformel des Denkens zur Geltung bringt, kann eindrucksvoller nicht demonstriert werden. Gerade die in nächster Nähe zum Körper gelegenen Ausdrucksformen können in ihrer doch offenkundigen Sinnhaftigkeit nicht begriffen werden, wenn beide Sphären im Ursprungsschema absolut gesetzt werden. Es ist dann weder einsichtig, wie sich die Innerlichkeit im Körper Ausdruck verschafft, noch wie die äußerlichen »Anlässe« ihren Weg zur Innerlichkeit finden. Man suche einmal die Freude des Wiedersehens oder den Schmerz des Abschieds, beide lesbar im Gesicht, zu begreifen, wenn man – wie Spinoza – gezwungen ist, von der Liebe zu sagen, sie sei *laetitia concomitante idea causae externae*, Lust, begleitet von der Vorstellung einer äußeren Ursache.¹¹⁸ Die Expressivität des Leibes in der ausdrucksvollen Gebärde läßt sich, ebenso wie der ganze noch »dahinter« liegende abgründige Bereich des Gefühls, nur erreichen, wenn das Sinn- und Geistmoment von vornherein in einer Ebene mit dem Körper angesetzt wird. Eben das ist der Fall, wenn die Exzentrizität des Menschen nicht zur Begründung

115 G. H. Mead, *Mind, Self, and Society*, S. 17.

116 Mit Recht bemerkt übrigens H. Kellner, daß Meads und Plessners Denken in manchem verwandte Züge aufweisen; s. Vorwort zur: *Philosophie der Sozialität*, S. 33.

117 G. H. Mead, l. c., S. 333.

118 Vgl. Hermann Schmitz, *Subjektivität*, S. 1 ff.

einer transzendenten Subjektivität herhalten muß und auch nicht in existentieller Ekstase aufgeht, sondern, wie bei Plessner, als durchgehendes Organisationsprinzip verstanden wird.

Der zentrale Begriff der Plessnerschen Anthropologie, der der »exzentrischen Positionalität«, beruht auf einem anderen, der die eigentliche Last der Explikation trägt: dem Begriff der Grenze.¹¹⁹ Am Verhältnis zu seiner Grenze bestimmt sich das Lebewesen in seiner je eigenen Organisationsform. Auch die exzentrische Positionalität des Menschen läßt sich nur in der Bestimmung dieses Verhältnisses fassen. Dieser für die Plessnersche Anthropologie schlechthin grundlegende Ansatz eröffnet eine Möglichkeit, die von Plessner alsbald genutzt worden ist: dieses Verhältnis an einem Phänomen aufzuweisen, das unmittelbar die spezifische Weise der Grenzrealisierung zum Ausdruck bringt. Wenn Positionalität in der Grenzsetzung besteht, dann muß ein dieser Grenze bewußtes Wesen in Grenzsituationen gelangen. Sie sind bedingt durch seine naturale Ausstattung, die es nötigt, seine eigene Welt zu entwerfen, aber doch so, daß in ihr jene fremdmächtige Wirklichkeit durchgehalten wird, die nur begrenzt zu seiner Verfügung steht. Der Konflikt ist für den Menschen konstitutionell: Ständig steht er sowohl unter dem Zwang, seine herausgeforderte Souveränität in die Grenzen seines Daseins zu setzen, als auch Antwort zu finden auf die eigenmächtige Umwelt. Diese Anforderung versagt, wenn seine Welt es nicht gestattet, sich gegen die ihm entgentretende Realität zu behaupten; das kann harmlos und selbsterhellend sein, bedrohlich oder vernichtend. Der Mensch lacht und weint.

Es liegt im Wesen der Grenzsituation, das Begrenzte in aller Schärfe hervorzukehren. Was am Lachen und Weinen hervortritt, ist nicht eine existentielle Ausnahme-Situation als solche; der Anlaß für sich reicht nicht hin, um das Lachen und Weinen zu verstehen; dazu ist notwendig, ihn auf die arteigene Anlage des Menschen zu beziehen.¹²⁰ Von ihr aus ist die Ausnahmesituation zu verstehen, nicht umgekehrt. Aus diesem Grunde läßt sich behaupten, daß *Lachen und Weinen* als eine durchgeführte philosophische Anthropologie angesehen werden darf.

V Plessners Beitrag zur Grundlegung einer Soziologie des Wissens

Plessner hat keine Wissenssoziologie ausgearbeitet und auch keine Sprachphilosophie entwickelt. Er hat das Konfinum zu diesen Disziplinen betreten, den Weg zu anderen geöffnet, aber nicht überschritten. Wenn irgendwo, so gilt jedoch hier,

119 Vgl. dazu außer den *Stufen*, S. 99 ff., 127 ff. H. Plessner, »Ein Newton des Grashalms«.

120 In der Kulturanthropologie ist Plessners Deutung von G. Schillinger aufgegriffen worden.

daß die Durchführung das Prinzip selbst erst ausbildet. Zwei Gründe fallen dabei ins Gewicht: 1. Jede philosophische Anthropologie ist, wie dargelegt, darauf angewiesen, den Zugang zur Sache klarzustellen. Die Wirklichkeit ist aber, wie ebenfalls bereits erörtert, nur in Sätzen zu erreichen. Es ist mithin unabdingbar, diesen Prozeß der Ausbildung von Sätzen und der Vermittlung der Wirklichkeit in Sätzen zu analysieren, 2. Niemand bezweifelt, daß die Sprache ein soziales Produkt ist. Es steht mit diesem besonderen Satz jedoch nicht besser als mit der Kultur im allgemeinen: kaum jemand vermag anzugeben, welchen Anteil denn die soziale Lage des Menschen daran hat, daß es zu ihrer Konstitution kommt, und zwar nicht nur im allgemeinen, sondern bis hin zur Ausbildung ihrer spezifischen Elemente und Strukturen. 3. Es ist im vorhergehenden mehrfach aufgefallen, daß die Ausblendung der sozialen Lage mit dem Unvermögen einhergeht, die Historizität über einen öden Traditionalismus hinaus zu fassen. Wenn sich aber erweist, daß wir, um mit Mannheim¹²¹ zu reden, allen Grund zu der Annahme haben, daß der Mensch sich im Medium des Wirklichen bewegt und also auch im Gange der Geschichte bei der Sache ist, dann muß der Gang der Geschichte, eben weil er als Arbeitsprozeß an einer sachlich objizierten Sphäre zu verstehen ist, aus den Strukturen der Sprache verständlich werden; präziser noch: weil und sofern ihre Konstitution aus der sozialen Lage erfolgt, muß auch ihr Umbau aus den Mechanismen der sozialen Lage und ihrem Wandel erklärt werden.

Es ist dies nicht der Ort, auch nur zu versuchen, diese Aufgabe durchzuführen. Die Absicht besteht lediglich darin darzulegen, daß durch die Beschreibung der menschlichen Position als einer exzentrischen ein sozialer kooperativer Mechanismus einsichtig wird, aus dem heraus die Konstitution der Wirklichkeit erfolgt.

Raum-zeitlicher Platzwechsel

Bezeichnet man die menschliche Position als exzentrisch, so soll damit gesagt werden, daß der Mensch hinter sich zu stehen kommt und also vor sich. Als der, der hinter sich zu stehen kommt, läßt er die Welt total auf sich konvergieren und erfährt sich als einer unter vielen in der objizierten Sphäre von Menschen und Dingen. Als einer unter vielen ist sein Platz vertauschbar, zeitlich und räumlich, mit dem der anderen. Es scheint, als sei bereits damit jeder solipsistische, egologische Ansatz zunichte gemacht. Die Gegensphäre präsentiert sich von vornherein als intersubjektive. Plessner hat, um diese Situation theoretisch zu erfassen, zwischen einem individuellen und allgemeinen Ich unterschieden und diese Unterscheidung als für jeden einzelnen von vornherein gegeben betrachtet. »Daß der

121 Karl Mannheim, *Wissenssoziologie*, S. 359.

einzelne Mensch sozusagen auf die Idee verfällt, ja daß er von allem Anfang an davon durchdrungen ist, nicht allein zu sein und nicht nur Dinge, sondern fühlende Wesen wie er als Genossen zu haben, beruht nicht auf einem besonderen Akt, die eigene Lebensform nach außen zu projizieren, sondern gehört zu den Vorbedingungen der Sphäre menschlicher Existenz.¹²²

Der Verweis auf den raum-zeitlichen Platzwechsel reicht jedoch allein nicht aus, um zu erklären, weshalb sich die Welt dem Menschen von vornherein als eine intersubjektive darstellt. Denn dazu ist das zentrale Problem zu lösen, wie denn die Objekte als fremde faßbar sind. Das aber wird deshalb nicht ipso facto erklärt, weil der, der hinter sich zu stehen kommt, und der, der vor sich in den Blick rückt, identisch sind. Das exzentrische Bewegungsprinzip kann zwar einen zeit-räumlichen Platzwechsel verständlich machen, aber für sich allein genommen, hat es nicht die Kraft, die solipsistische Sphäre zu verlassen. Denn wo immer das Ego sich plazierte, es fände nur sich selbst wieder, vorausgesetzt, daß es sich selbst ohne anderen überhaupt wahrnehmen könnte. Aber auch das ist nicht ohne weiteres verständlich. Durch die Exzentrizität wird ein Prozeßcharakter beschrieben, aus dessen Bewegungsprinzip zwar begreifbar wird, daß das Ich sich in den Blick rückt, aber noch nicht, als was es sich in den Blick rückt, nämlich als dieses bestimmte »Ich«, für das ja gerade in seiner Objektlage gilt, daß es nur in einem Bedeutungsfeld bestimmbar ist, in dem Fremdes gleichfalls schon benannt ist. Kurz: die Frage bleibt, wie es aus dieser

Situation zu einer Welt gelangt, die immer schon konkret bestimmt ist. Es bedarf nach dem Vorhergehenden keiner ausführlicheren Begründung, weshalb die Frage von strategischer Bedeutung ist: wenn es richtig ist, daß das Erkenntnisproblem für den Menschen stets ein Konstitutionsproblem ist, dann muß die Konstitution im Umgang mit den Menschen und Dingen selbst erfolgen. Wenn irgendwo, so wird demnach die exzentrische Position in der Kommunikation ihre Leistungsfähigkeit erweisen müssen. Sie ist es, die die einzige Weise begründet, die dem Menschen zur Verfügung steht, um sich Wirklichkeit zu verschaffen: Er muß fragen.

Der Ursprung des Fragens

In einer Vielzahl anthropologischer Erörterungen wird übersehen, daß mit dem vielbemühten Abbau instinkt- und orientierungsgeleiteter Verhaltensmechanismen auch eine fix konturierte Umwelt verlorengegangen ist und folglich die ganze Mühe darauf verwandt werden muß, einsichtig zu machen, wie der Mensch zu

122 H. Plessner, *Stufen*, S. 301.

den Schemata kommt, in denen er sie eingefangen hat. Die festgestellte Weltoffenheit muß Existenzangst produzieren, die ganze Sorge auf das Überlebensproblem richten, wenn man diese Wendung zum Positiven nicht in den Griff bekommt. Freilich könnte ja gerade der Blick auf das Überlebensproblem geeignet sein, die Theorie zu überprüfen. Denn tatsächlich hat sich gerade der Mensch als überaus überlebensfähig erwiesen.¹²³ Das läßt vermuten, daß er über ein konstitutionelles Erfolgsrezept verfügt. Es liegt in dem Vermögen, seine Offenheit, den »Mangel« präfixierter Mechanismen als Chance einzusetzen. Genau diese Chance wird im Begriff der exzentrischen Positionalität festgehalten; denn exzentrische, im Gegensatz zur bloßen Positionalität besagt, daß das exzentrische Wesen seine Positionalität in den Griff bekommen hat und also seine Beziehung zur Umwelt selbst herstellt. Der Hiatus, der damit installiert ist, setzt das Vermögen frei, sich anzuhalten – hinzusehen und erst im Prozeß zwischen Anhalten und Hinsehen sich zur Situationsdefinition wie zur Handlung zu bestimmen.

An dieser Stelle droht die Gefahr, die Frage, wie der Mensch Wirklichkeit gewinnt, in einen Zirkel hineingeraten zu lassen, in dem das Problem verlorengeht. Hinsehen, um erst danach die Situation zu bestimmen und sein Verhalten festzulegen, kann man nur, wenn man in der Lage ist, die Situation auch zu erfassen, also schon über die Mittel verfügt, sie zu definieren. Die Frage ist aber gerade, wie der Mensch diese Mittel erwirbt. Sie sind ihm nicht angeboren. Und es reicht nicht aus, auf die Sozialisation zu verweisen. Denn die kann und wird normalerweise rein traditionalistisch verstanden. Das aber erklärt weder wie der Mensch zu seinem Rüstzeug kommt, noch wodurch er sich den Zugang zur Außenwelt verschafft. Nur in einer reinen Geistsphäre lassen sich Konstrukte wie Träume spinnen und weiterreichen.¹²⁴ Wenn dagegen der Mensch gezwungen ist, eine eigenständige Realität zu erreichen, und die Chance seiner Organisationsform gerade darin liegt, sachlich zu sein, indem er sich an die Sache hält, dann ist die Frage, wie realisiert er die Chance, um die Sache als eben diese von anderen unterschiedene konkret auszuzeichnen. Anders ausgedrückt: wie fängt er jene Wirklichkeit in die Sätze seiner Sprache ein, die er als Bedingung ihrer Konstruktion braucht.

Die Frage ist recht eigentlich eine an die philosophische Anthropologie. Denn sie läßt sich nicht dadurch beantworten, daß nach irgendeinem Merkmal gesucht wird, das als Explikans fungieren und die Last der Erklärung auf sich nehmen könnte. Ihr Sinn ist nicht, nach irgendeinem reduktionistischen Null- oder Anfangspunkt zu suchen, auf dem das System der Welt gegründet werden könnte. Ein solches Verständnis würde nur einmal mehr die Anhänglichkeit an das alte

123 Das ist oft bemerkt worden; vgl. Heberer, *Der Ursprung des Menschen*.

124 Außerordentlich instruktiv zu diesem Problem ist L. S. Wygotski in seiner Auseinandersetzung mit Piaget.

Ursprungsschema beweisen. Der Sinn der Frage ist vielmehr, an der Welt, wie sie sich für uns darstellt, die Bedingung ihrer Möglichkeit im Menschen darzustellen. Die Aussicht, in diesem spekulativ zerfurchten Grenzgebiet auch nur einen Schritt vorwärtszukommen, müßte als äußerst gering angesehen werden, hätte nicht die Frage durch die vorhergehenden Erörterungen eine Präzisierung erfahren, die es erlaubt anzugeben, wovon ausgegangen werden darf, und dazu nötigt, die Frage in kleinen Schritten einfach zu halten. Ausgegangen werden muß von einem Lebewesen, das negativ dadurch gekennzeichnet ist, daß es durch den Instinktabbau nicht nur Verhaltensregulatoren, sondern überhaupt Umwelt als eine weitgehend erblich fixierte eingetauscht hat gegen die Chance, durch eine selbstbewußte Steuerung sich den Zugang zu ihr aufzubauen. Und weiter muß davon ausgegangen werden, daß dieses Wesen ebenso wie andere auf dieses ihm erblich vorenthaltene Wissen von einer es umgebenden eigenständigen Realität lebensnotwendig angewiesen ist. Ich sehe nicht, daß auf die Frage, wie ein solches Wesen sich in der Umwelt orientieren und verhalten soll, irgendeine andere als nur eine einzige Antwort möglich ist: in einer ab- und erwartenden fragenden Attitüde.¹²⁵ In ihr muß bei einem solchen Wesen der Schlüssel zum Aufbau der Wirklichkeit liegen. Durch sie wird verwirklicht, worauf die Kennzeichnung der Position des Menschen als exzentrisch zielt: die vielbemühte Offenheit des Menschen dadurch als positives Prinzip zu erfassen und einzusetzen, daß der Mensch konstitutionell Einsicht auf die zwischen ihm und der Umwelt hergestellte Beziehung und erst in diesem Akt gedoppelter Reflexivität sie und sich bestimmt. Mit einer als bloßes Resultat einer Instinktreduktion und Plastizität der Instinkt-Residuen verstandenen Offenheit ist so wenig anzufangen wie mit der Feststellung, daß der Mensch ein mit Mängeln behaftetes Tier sei. Offenheit als Moment der exzentrischen Position gesehen, bedeutet vermöge des Prinzips der vermittelten Unmittelbarkeit unter Ausnutzung des Hiatus zwischen sich und den Objekten der Umwelt, diese in bestimmter Weise anzugehen: nämlich in ab- und erwartender Haltung. Sie ist die Grundlage des Fragens. Der Mensch bedarf nicht einer faustischen Gärung, um zum Fragen veranlaßt zu werden. Er ist dazu durch seine Anlage genötigt. In der Frage wird die Offenheit umgesetzt zum Aufbauprinzip und geht, das wäre zu zeigen, so noch in die Konstrukte des Wissens selbst ein. Aus eben diesem Grunde ist es falsch, den durch und durch institutionellen Aufbau der Wirklichkeit als Gegengewicht gegen eine Offenheit, die sich als Mangel darstellt, zu sehen. In Wahrheit ist der institutionelle Aufbau nicht als Kompensation einer naturalen Mangellage, sondern als Konsequenz einer spezifischen, nicht minder naturalen Organisationsform zu verstehen. Diese Organisationsform bedient sich

125 Dieses Moment hervorgehoben zu haben, ist gleichfalls ein Verdienst Gehlens, *Der Mensch*, passim.

des mit der Offenheit untrennbaren Vermögens, sich bewußt dem Objekt zuzuwenden, als ihres Konstruktionsprinzips.¹²⁶ Die Frage, wie es dem Menschen gelingt, in seinen konstruktiven Entwurf der Wirklichkeit die eigenständig angesetzte Wirklichkeit selbst eingehen zu lassen, ist damit alles andere als gelöst. Sie hat jedoch eine bestimmte Wendung genommen: jetzt ist zu fragen, wodurch es dem Menschen gelingt, aus der offenen Grundstellung zur Konkretion einer Wirklichkeit zu gelangen, die aus der Leere des Abwartens zur Konkretion auch der Frage selbst übergehen kann. An dieser Stelle ist die soziale Lage des Menschen ins Feld zu führen.

Die soziale Lage des Menschen

Dem Menschen tritt die Umwelt als erstes im Mitmenschen entgegen. In ihr erfährt die abwartende Grundstellung eine bislang übersehene Konkretion: die Erwartung wird dem anderen kundgegeben und mit der Aufforderung verbunden, ihr zu entsprechen. Sie enthält mithin ein Forderungsmoment und schafft eine Verbindung von Angewiesensein und Aufforderung, die die Grundlage jeder intersubjektiven und interaktionären Beziehung ist. Durch diese Prägung gewinnt die oft besprochene¹²⁷ Reziprozität der Perspektiven ihre kategoriale Bedeutung. Statisch formuliert, besagt sie, daß die Handlungsintentionen und -interessen gegenseitig in Rechnung gestellt werden; und jeder Teilnehmer geht davon aus und darf davon ausgehen, daß der andere nicht nur seinerseits die eigene in Rechnung stellt, sondern auch weiß, daß seine gleichfalls in Rechnung gestellt sind. Das entscheidende Moment liegt aber nicht in der Statik, sondern in der Dynamik der Beziehung. Dynamisch gesehen, beschreibt die Reziprozität einen Prozeß, durch den es zu einem Kreislauf unaufhörlicher Vermittlung zwischen den Interaktionspartnern kommt. Eben dieser Prozeß ist es, in dem das eigene Verhalten eines jeden sich wegen der Beachtung heischenden Existenz des anderen konkretisiert und sich die Unbestimmtheit der Situation zur schließlichen institutionellen Bestimmtheit kristallisiert. Der Mensch benötigt die gesellschaftliche Verbindung nicht, um die Mittel seiner Lebensfristung effizienter zu gestalten, wie es häufig zu lesen ist. Nicht erst aus dem so möglicherweise erwirtschafteten Überfluß wächst ihm Kultur zu. Er

126 Wie notwendig es ist, das Organisationsprinzip bereits als naturales positiv zu fassen, und zwar gerade im Hinblick auf die Sozialität, zeigt das Auftreten von genetisch bedingten Störungen. Vgl. die Arbeit von Ch. Wolfensberger-Hässig, l.c., S. 360. Ob es Sinn hat, von einem »Sozialinstinkt« zu reden, soll hier unerörtert bleiben.

127 Soweit ersichtlich, zuerst von Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft*.

wäre außerhalb der Sozialität gar nicht lebensfähig¹²⁸, einfach deshalb, weil ihm das Mittel genommen wäre, zu einer Situationsdefinition und Verhaltensbestimmung zu gelangen. Er hätte so wenig eine Biographie wie eine Welt.

Aus dem Vorhergehenden wird ersichtlich, daß die Konstitution von Wirklichkeit, weil sie intersubjektiv erfolgt und erfolgen muß, nicht möglich wäre ohne ein Mittel der Verständigung. Die Reziprozität der Perspektiven wäre samt dem normativen Prinzip der »kleinen Schritte«¹²⁹ ohne Kundgabe nicht möglich. Die Ausbildung der Sprache dürfte deshalb kaum durch Ablösung vom arbeitsbegleitenden Gesang und von Rhythmustaktierungen, also erst im nachhinein entstanden sein, nachdem sich schon eine »Menschenwelt« gebildet hatte. Sprache, in welch rudimentärer Form auch immer, ist notwendig, um Welt aufzubauen. Hält man sich vor Augen, daß der Mensch Wirklichkeit nur in jenem intersubjektiven Kommunikationsprozeß gewinnen kann, so wird verständlich, daß das Resultat in einem anderen Medium liegen muß als das, was durch es einzufangen gesucht wird. Die Künstlichkeit der Wirklichkeit ist eine unausweichliche Folge der Tatsache, sie im Wege der Verständigung konstruieren zu müssen. Die unerläßliche Funktion der Sprache in diesem Konstitutionsprozeß macht eines ihrer hervorstechendsten Merkmale verständlich: sie kann zum Mittel der Verständigung nur werden, weil sie zugleich eine gemeinsame Wirklichkeit in sich einschließt. Sobald man versucht, sie von ihr zu lösen, wird sie unverständlich, ein Netz, gefertigt auf einem Webstuhl nach unbekanntem Muster. Wenn, um auf die anfängliche Erörterung zurückzukommen, Tatsachen nicht anders bestimmt werden können als Wirklichkeitsbedingungen von Sätzen, so hat das im Konstitutionsprozeß der Wirklichkeit seinen Grund. Dieser Prozeß macht aber zugleich die umgekehrte Richtung verständlich: eben weil in Sätze Wirklichkeit eingeht, können Sätze selbst zu einer Kritik der Grammatik verwandt werden, in die sie hineingestellt sind. Ein kompliziertes Unterfangen, aber ein mögliches.

Es würde den ohnehin weitgespannten Rahmen dieses Nachwortes erheblich überschreiten, wollte ich versuchen, den Konstitutionsprozeß hier weiter zu verfolgen. Eines nur war an dieser Stelle zu zeigen: Die Kennzeichnung der Position des Menschen als exzentrisch erlaubt es, Wirklichkeit als das zu begreifen, was sie ist, Konstrukt der Sozialität. In diesem Vermögen erweist sich einmal mehr die Leistungsfähigkeit des Plessnerschen Ansatzes.

128 Es ist sicher richtig, wenn D. Sölle, *Stellvertretung*, S. 70, feststellt, daß die Angewiesenheit des Menschen über die gesellschaftlich geleistete Vertretung hinausreicht. Ob sie aber über diesen weit umfassenderen anthropologischen Tatbestand der sozialen Lage hinausgeht und einem theologischen Begriff des Angewiesenseins Grund zu geben vermag, ist noch sehr die Frage.

129 Diese Bezeichnung wählt D. Claessens, l. c., S. 128 ff., um den Prozeßcharakter zu beschreiben.

Für eine Anthropologie in historisch-genetischer Absicht

Kritische Überlegungen zur philosophischen Anthropologie
Helmuth Plessners

1 Der historische Ort

Plessners philosophische Anthropologie hat ihren historischen Ort. Auch wenn weder Marx noch Nietzsche für die Philosophie der zwanziger Jahre nachhaltige Bedeutung gewonnen haben, die Aufgabe, den Menschen in seiner Geistigkeit in den Grenzen der Welt zu halten, hat sich im allgemeinen Bewußtsein Geltung verschafft. Der Indifferenzpunkt, in dem sich die Körperlichkeit und die Geistigkeit des Menschen treffen und in dem sie beide vereinigt sind, ist mit Fichtes Vorgang und der nachfolgenden Romantik der Begriff des Lebens. Mit der Einholung des Geistes in die Immanenz der Welt ist deshalb die Wendung gegen dessen Absolutsetzung im Transzendenten verbunden. Die Überwindung des cartesischen Dualismus ist das, was Plessner mit der philosophischen Anthropologie zu erreichen sucht. Verbunden damit ist die Einsicht in die Notwendigkeit, die Einheit in der Prozessualität der Organisationsform des Menschen zu begründen. Darwin spielt in der Anthropologie Plessners direkt keine Rolle; gleichwohl ist nicht zweifelhaft, daß erst die Historisierung der Organisationsform des Lebens durch Darwins Entdeckung der Evolution der Arten diesen Gedanken möglich machte, sie ließ ihn aber zugleich auch unabweisbar werden. Plessner nahm ihn auf.

Wenn die Verortung des Geistigen in der Organisationsform des Menschen notwendig mit der Wendung gegen dessen Absolutsetzung verbunden war, so muß man sich bewußt machen, daß das Absolute in aller Philosophie auf der Inhaltsebene des Weltverständnisses angesiedelt wird. Daß das Denken nicht einfach eine Frage von Inhalten ist, die gedacht werden können oder müssen, daß die Frage von Wahrheit und Falschheit nicht erst auf dieser Ebene entschieden wird, vielmehr eine Frage der materialen Struktur des Weltverstehens ist, das bleibt der Zeit noch verborgen. Auch der Streit um das rechte Weltbild – Materialismus, Idealismus oder ein anderes, das den Gegensatz hinter sich ließ – wird als

Streit um Inhalte, nicht um Strukturen geführt. Eben deshalb kann sich der Widerspruch gegen die Absolutsetzung des Geistes als Widerspruch gegen eine Annahme artikulieren, von der man postuliert, auf sie verzichten zu können oder auch verzichten zu müssen. Letzten Endes wird die Frage des Weltbildes einem ethischen Imperativ unterworfen – mochte jeder sehen, woher der letztere seinerseits zu begründen war, wenn er denn überhaupt zu begründen war und nicht einer bloßen Entscheidung anheimfiel.

Wir wissen, können es jedenfalls wissen, daß das Denken vom Absoluten der Struktur einer Logik zuzuschreiben ist, die Jahrtausende das Denken bestimmt hat. Marx schon hat Theologie und Philosophie als Repräsentanten dieses Denkens als Ausdruck einer Logik des Weltverstehens angesehen und damit gleichzeitig die Überwindung dieser Logik und nicht nur dieser oder jener Inhalte reklamiert.¹ Wenn man es deshalb dabei bewenden läßt, das Absolute lediglich auf der Inhaltsebene anzusiedeln, mag man noch so sehr verlangen, Verzicht darauf zu tun, man entgeht nicht der Gefahr, in der Struktur des eigenen Denkens darauf festgelegt zu bleiben. Exakt dieses Mißgeschick – historisch vollauf verständlich – ist Plessner widerfahren. In der Konzeptualisierung der Geistigkeit im Ungründlichen des Menschen ist die beschworene Schöpferkraft des Menschen absolut gesetzt. Ich habe den Nachweis anderwärts geführt und brauche mich hier nicht zu wiederholen.² Worauf es ankommt, ist, gewahr zu werden, daß wir heute das Denken vom Absoluten nicht nur als Figur der Inhaltsebene überwunden haben, daß vielmehr das Denken vom Absoluten als Struktur des Weltverständnisses überwunden ist. Die Feststellung, daß es überwunden ist, kann nicht daran gemessen werden, ob es nicht noch allerwärts angetroffen wird. – Die Ungleichzeitigkeit im Denken ist eine historische Kategorie. – Entscheidend ist, ob die Welt nach allem, was wir von ihr wissen und wie wir sie zu begreifen gelernt haben, überhaupt noch von einem Absoluten her gedacht werden kann.

Die erste Konsequenz, die ich deshalb aus den Überlegungen zum historischen Ort der Plessnerschen Anthropologie ziehe, ist die: Solange man selbst die Wendung gegen das Absolute nur als eine auf der Inhaltsebene gelegene versteht, kann man Plessner affirmativ lesen. Denn dann ist das Verlangen, auf es Verzicht zu tun, gleichsam der fortgeschrittenste Stand der Erkenntnis. Wenn man eingesehen hat, daß es sich um eine Logik des Weltverstehens handelt, muß man auch in der Anthropologie über sie hinausgehen.

1 K. Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 378.

2 G. Dux, Das Problem der Logik im historischen Verstehen, S. 44 ff.

2 Das Problem der Stufen

Exzentrische Positionalität meint Reflexivität, und zwar eine spezifisch humane Reflexivität.³ Als die auszeichnende Daseinsform menschlicher Subjektivität ist sie schon lange bekannt. Fichte bereits hat sie in der Wissenschaftslehre als konstitutionelle Daseinsform bestimmt. Wenn er das Ich als absolutes Subjekt dahin bestimmt, daß es sich selbst setzt⁴, und später eigens hinzufügt: sich selbst als setzend setzt⁵, dann bringt er damit exakt die konstitutionelle Reflexivität des Subjekts zum Ausdruck. Was ist also das Besondere einer als exzentrische Positionalität bestimmten Reflexivität? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: Für Fichte war sie Strukturmoment eines absoluten Ich, das als Absolutes die Geistigkeit in sich beschloß, Geist war. Für Plessner ist die Reflexivität Moment einer naturalen Organisationsform. Hinter dieser Wendung verbirgt sich ein geistesgeschichtlicher Prozeß von ungeheurem Ausmaß. Nicht nur das Absolute in Form einer spekulativen Transzendenz ist abgeschlagen, auch im Hinblick auf die Absolutsetzung eines transzendentalen Subjekts und der mit ihm verbundenen apriorischen Erkenntnisformen in einer transzendentalen Erkenntnistheorie zeichnet sich ein neuer Anfang im Selbstverständnis des Menschen ab. Was der Mensch ist, wie er sich selbst zu verstehen hat, das muß fortan noch vor jeder inhaltlichen Bestimmung aus seinem naturalen Organisationsplan verstanden werden. Auch wenn Plessner keine evolutive Bestimmung des Organisationsplanes im Sinne hat, sieht er die Notwendigkeit, diesen Organisationsplan so zu bestimmen, daß er zum Indifferenzpunkt biologischer und geistiger Erklärungen des Menschen wird. Geist, darin ist Plessner dicht an der Programmatik einer historisch-genetischen Theorie, muß erst aus dem naturalen Organisationsplan heraus verständlich werden. Besser als die idealistischen Theorien, sagt Plessner, sind die naturalistischen allemal.⁶ Fast möchte man meinen, Plessner habe, ohne irgend etwas mit Marx im Sinne gehabt zu haben, dessen fragmentarische Anthropologie einlösen wollen.

Wie gelangt Plessner zur Bestimmung der exzentrischen Positionalität? Durch einen Vergleich der Organisationsformen des Lebendigen: der Pflanze, des Tieres und schließlich des Menschen. Gewiß, aber wie gelangt er zur Bestimmung der Organisationsformen? Auf dem Wege einer phänomenalen Deskription, die mit ungemeiner Schärfe des Denkens in die Begrifflichkeit der Anschauung transformiert wird. Phänomenale Deskriptionen wollen zur Sache vordringen. Allein, wie vergewissert man sich, daß sie sie tatsächlich erreichen? Kaum anders als da-

3 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 361.

4 Vgl. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 97.

5 Vgl. J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung*, S. 528.

6 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 381 ff., hier S. 392.

durch, daß man den, der fragt, darauf verweist, selbst hinzusehen und seinerseits die Beschreibung zu wagen. Nun gibt es kaum Zweifel daran, daß Plessner mit dem Begriff der exzentrischen Positionalität die Organisationsform des seiner selbst bewußten Subjekts prägnant erfaßt hat. Wohl aber gibt es Zweifel daran, daß diese Organisationsform in eine Stufenfolge mit den anderen Organisationsformen des Lebendigen: Pflanze und Tier gesetzt werden kann. Kann man wirklich sagen, exzentrische Positionalität sei als Organisationsform im gleichen Sinne natural wie die zentrische Organisationsform des zentralnervlich organisierten Tieres oder gar die Organisationsform der Pflanze? Mit der (phänomenalen) Bestimmung der Organisation von Pflanze und Tier bewegt man sich auf der Objektseite in der biologischen Ebene. Und in dieser Ebene siedelt Plessner objektseitig auch den Organisationsplan des Menschen an. Exakt hier liegt das Problem: Die biologische Natur des Menschen kennt keine exzentrische Positionalität. Das wird am neugeborenen Gattungsmittglied deutlich sichtbar. Es ist ein biologisches System mit einer natural unzureichenden Ausstattung – dies und nicht mehr soll der von Herder entlehnte Begriff des Mängelwesens zum Ausdruck bringen –, aber einem Potential, sich diese Ausstattung zu erwerben. Auch die exzentrische Positionalität als Form reflexiven Bewußtseins, wie sie einzig dem Menschen eigen ist, entwickelt sich erst. Daß sie sich entwickelt, läßt sie nicht deshalb schon als natural angelegt erscheinen. Sie ist insbesondere kein Reifeprozess des organischen Systems, vielmehr Resultat einer sich selbst erst bildenden Geistigkeit.

Apologeten werden einwenden, es sei Plessner gerade darauf angekommen, Natur und Geist zu verbinden. Gewiß, darin liegt die Progressivität seines Denkens. Die Frage ist jedoch, wie beide zu verbinden sind. Und in dieser Frage können wir Plessner länger nicht folgen. Denn wenn Plessner die exzentrische Positionalität einem naturalen Organisationsplan zuschreibt, so holt er sie in die Ebene der Natur ein. Und dort hat sie keinen Platz. Denn die Natur ist geistentsetzt. Das weiß Plessner. Wie aber hat man dann zu verstehen, daß Plessner die exzentrische Positionalität, die in der Reflexivität doch offensichtlich schon die Geistigkeit in sich beschließt, in die naturale Ebene einholt? Man muß Plessners Anthropologie als den äußersten Punkt verstehen, bis zu dem der Transformationsprozess einer absolutistischen Logik in seiner Zeit vorgeschoben werden konnte. Plessner setzte sich eigens zum Ziel, den Organisationsplan des Menschen so zu verstehen, daß die »Entstehung« des Geistes aus der dem Menschen spezifischen Naturgrundlage verständlich gemacht« wird.⁷ Was er in der Naturanlage vorgibt, ist deshalb nicht schon die Geistigkeit selbst, die entsteht erst aus ihr. Einmal mehr zeigt sich, daß Plessners Anthropologie dicht an einer historisch-genetischen Theorie gelegen ist. Denn daß die Geistigkeit erst durch den Menschen entsteht, ist fast schon

7 Ebd.

prozeßlogisch gedacht. Dabei geht der prozeßlogische Ansatz deutlich über das hinaus, was auch Hegel schon in prozeßlogischer Perspektive bestimmte, wenn er erklärt, die Idee sei das Denken in der sich entwickelnden Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst gebe, und nicht schon in sich vorfinde.⁸ Denn Hegel geht vom Geist als Absoluten aus. Plessner geht von der Natur aus; darin liegt der Umbruch; er will Geist allererst entstehen lassen. Allein, den Anfangspunkt vermag er sich nur so zu denken, daß in der naturalen Ebene die Anlage schon derart ist, daß sie die Struktur der Geistigkeit in sich enthält. In der Struktur der Erklärung hält sich mithin ein substanzlogischer Rest durch, dem zufolge das, was erklärt werden soll, in dem, woraus es erklärt werden soll, immer schon enthalten sein muß. Das ist, um Mißverständnisse zu vermeiden, nicht mehr die alte metaphysische Substanzlogik. »Substanz« ist hier bereits in ein naturales Organisationsprinzip übersetzt, aber eben eines, das in seiner Form die Geistigkeit enthält.

Die Konsequenz ist unabweisbar: Im biologischen Organisationsplan ist die Geistigkeit nicht unterzubringen. Es scheint mir nicht zufällig, daß Plessner in dem zuvor angeführten Zitat, die ›Entstehung‹ in Anführungszeichen gesetzt hat. Denn von einer Entstehung des Geistes *stricto sensu* läßt sich unter Verweis auf die Exzentrizität nicht reden. Wie aber ist die Geschichte des Menschen, um deren Verständnis es doch gerade geht, dann zu verstehen? Das ist in der Plessnerschen Anthropologie nicht zu bestimmen. Der Geist, was immer das sein mag, ist ortlos, bodenlos, unergründlich, Wer sich an solchen Bestimmungen heute noch deklariert, weiß nicht, daß sich diese Epitheta einer überholten Struktur des Denkens verdanken, er weiß auch nicht, realisiert es jedenfalls nicht, daß Geist heute anders gedacht und der Natur anders verbunden werden muß. Ihn im naturalen Organisationsplan seinen Quell- und Lichtpunkt finden zu lassen, ist ein Rest substanzlogischen Geistverständnisses; wir müssen ihn radikaler, d. h. prozeßlogisch, verstehen, als es Plessner getan hat und in seiner Zeit tun konnte. Er entwickelt sich erst, ohne in irgendeiner Weise in der Natur schon angelegt zu sein.

Es ist so überraschend nicht, daß ausgerechnet die Anthropologie als philosophische die Geistigkeit des Menschen nicht zu bestimmen weiß. Die Philosophie hat sich letztere zu allen Zeiten vorgeben lassen und lediglich zu analysieren gesucht, was sie vorfand. In einer prozeßlogischen Argumentation aber kommt es entscheidend darauf an, sich die Geistigkeit allererst bilden zu lassen. Plessner hat das damit aufgebrochene Problem von Körper und Geist (Geist und Materie) nicht verabschiedet. Er hat zwei Schritte in Richtung auf eine neue Logik des Weltverstehens getan: in der Wendung gegen das Absolute und in der Bestimmung des

8 G. W. F. Hegel, Enzyklopädie § 19, S. 53.

Ausgangspunktes in der naturalen Organisationsform des Menschen. Daran läßt sich anknüpfen; von da aus läßt sich weiter denken.

Man wird auf die Problematik, die exzentrische Positionalität im Organisationsplan des Menschen angelegt zu sehen, noch auf einem anderen Wege aufmerksam. Plessner erklärt, die Bestimmung sei nicht evolutiv gemeint.⁹ Und Eßbach sagt sicher zu Recht, sie sei systematisch zu verstehen.¹⁰ Es handelt sich also um eine Systematik des Phänomenalen. Welche Sachhaltigkeit eignet dieser Bestimmung, wenn sie nicht evolutiv gemeint ist? Denn daran kann ja kein Zweifel sein: In der Wissenschaft, in der Naturwissenschaft zumal, überlassen wir uns ungeachtet der Konstruktivität der theoretischen Bestimmung der Vorstellung, zur Sache vorzudringen, unsere Konstrukte von der Natur sachhaltig sein zu lassen. Die realen Strukturen des Organismus sind biologische Strukturen und evolutiv bestimmt. Was aber sind dann die, die Plessner in der Phänomenalität der exzentrischen Positionalität beschrieben hat? Die Frage erheischt gerade deshalb Antwort, weil wir Plessner ja schon zugestanden haben, damit einen großen Griff getan zu haben. Die Antwort drängt sich auf: Plessner hat diese Organisationsform am Erwachsenen seiner Tage abgelesen, also an einem Vertreter der Gattung, der im Vollbesitze seiner geistigen Fähigkeiten ist. Dort ist sie allerdings feststellbar, aber auch nur dort. Denn die Organisationsform des Erwachsenen entwickelt sich erst in einem ontogenetischen Prozeß. Was problematisch ist, ist deshalb nur dies: die exzentrische Positionalität als naturale Organisationsform zu fundamentalisieren. Denn damit wird nicht nur das Problem verdeckt, wie denn Natur und Geist einander zu verbinden seien, damit wird zugleich verdeckt, daß wir einen neuen Denkansatz: im strikten Sinn eine neue Logik des Weltverstehens entwickeln müssen.

Worum es mir nach allem zu tun ist, ist dies: Plessner hat eine Wendung im Welt- und Selbstverständnis seiner Zeit zu denken begonnen, indem er die Daseinsweise des Menschen seiner Organisationsform verbunden hat. Wie jeder andere, war auch er seiner Zeit verhaftet. Es kommt darauf an, mit diesem Denkansatz über ihn hinauszugehen und diese Organisationsform im Blick auf die Verschränkung der naturalen und geistigen Organisation neu zu bestimmen. In einer planen affirmativen Lesart würde seine Anthropologie rückständig.

9 H. Plessner, Nachtrag zur 2. Auflage von: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 431.

10 W. Eßbach, *Der Mittelpunkt außerhalb*, in diesem Band, S. 15–44.

3 Die Probe auf das Phänomen der exzentrischen Positionalität

Bleiben wir in der Ebene der anthropologischen Verfassung, aber wechseln wir die Perspektive. Verorten wir die anthropologische Verfassung in der biologischen Ebene, aber verorten wir sie so, daß die Entwicklung jener Verfassung, die Plessner im Blick hatte: die exzentrische Positionalität in ihrer Verschränkung von Natur und Geist daraus verständlich wird. Wir vollziehen mit diesem Perspektivenwechsel nur, was sich als Denknöwendigkeit im Weltverständnis der Neuzeit unabweisbar zur Geltung gebracht hat: die sozio-kulturelle und d. h. geistige Daseinsweise des Menschen als Anschlußorganisation an eine jeder Geistigkeit entsetzte Naturgeschichte verständlich zu machen.¹¹

Rein biologisch gesehen, ist der menschliche Organismus ein biologisches System, das sich durch zwei korrelierte Anlagen seiner Verfassung auszeichnet: durch die Instinktentlastung einerseits und durch die Anlage, die es ihm möglich macht, sozio-kulturelle Lebensformen als geistige Lebensformen entstehen zu lassen, andererseits. Die Anlage liegt in der Gesamtverfassung; es lassen sich jedoch einzelne herausragende Eigenschaften nennen, die für die Entwicklung dieser Lebensform konstitutiv sind: das motorische Antriebssystem, die Sensorik, der Sprechapparat und das leistungsstarke Zentralnervensystem, um die wichtigsten zu nennen. Es macht im Blick auf diese anthropologische Ausstattung keinen Sinn, die für die Anthropologie Gehlens zentrale These der Instinktreduktion gegen die Plessnersche Anthropologie absetzen zu wollen. Ohne diese wie immer evolutiv heraufgeführte Instinktentlastung hätte sich eine geistige Daseinsform des Menschen nicht ausbilden können.¹² Das gleiche gilt für einen weiteren Zentralbegriff der Anthropologie: den der Handlung und Handlungslogik. Das zeigt sich, wenn wir fragen, wodurch es dem Organismus möglich wird, sich eine Welt in sozio-kulturellen und d. h. geistigen Lebensformen zu schaffen. Der Weg führt notwendig über die Ontogenese.

Das nachwachsende Gattungsmittelglied verfügt bei seiner Geburt über ein motorisches Antriebspotential, das unstrukturiert ist und den Organismus eben deshalb permanent in einen Zustand der Disäquilibration mit der Außenwelt, den sozialen anderen wie den naturalen Objekten, setzen muß. Der Organismus,

11 Vgl. ausführlicher G. Dux, Denken vom Vorrang der Natur, S. 161 ff.

12 Wenn ich den Begriff der Instinktentlastung dem der Instinktreduktion vorziehe, so deshalb, weil der letztere die Vorstellung erweckt, durch irgend bisher unbekannte Prozesse seien Instinkte abgebaut worden. Ebenso gut vorstellbar ist, daß sie sich erst gar nicht entwickeln konnten. Wir kennen den Vorgang nur vermutungsweise – vgl. St. Gould, Ontogeny and Phylogeny, Cambridge, Mass. 1977. Der Begriff der Instinktentlastung hält sich an den phänomenalen Befund. Als solcher ist er seit alters bekannt.

und zwar jeder Organismus, ist aber darauf angelegt, ein äquilibres Verhältnis zur Außenwelt herzustellen. Das gehört zu einer die Homöostase sicherstellenden systemischen Organisation, die Plessner übrigens in prägnanter Weise und in Übereinstimmung mit dem, was gegenwärtig unter dem Begriff der Autopoiese zusammengefaßt wird, bestimmt hat.¹³ Der Organismus kann nur auf eine einzige Weise auf diese Lebenslage reagieren: indem er eine Handlungskompetenz zu entwickeln sucht. Für ein Lebewesen, das wie der Mensch nicht schon ein genetisch fixiertes Aktionensystem mitbringt, wird deshalb die Entwicklung der Handlungskompetenz zum Motor der Entwicklung überhaupt. Dabei muß die Handlung in ihrer elementarsten Form: als Kompetenz, die Motorik zu steuern und d. h. auf einen Zustand respektive ein Ziel hin zu lenken, verstanden werden.¹⁴ Dadurch, daß es dem nachwachsenden Gattungsmitglied gelingt, diese Steuerbarkeit der Motorik im Aufbau der Handlung zu entwickeln, gerät der Mensch in jenes reflexive Verhältnis zu sich selbst, das ihn sich in einer Gegenlage zur Welt wahrnehmen läßt. Eben weil mit dieser Form des Handelns die Selbstreflexivität entwickelt wird, eignet sie nur dem Menschen. Tiere handeln nicht, auch nicht in den erst erlernten Lebensformen. Handlungskompetenz und Reflexivität werden erst gemeinsam entwickelt, und die eine durch die andere. Die exzentrische Positionalität, wie wir sie am erwachsenen Menschen im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte beobachten, ist das Resultat jenes Prozesses, in dem das nachwachsende Gattungsmitglied mit der Handlungskompetenz eine Welt und mit beiden sich in der Subjektivität des Subjekts ausbildet. Es ist deshalb schon richtig, wenn Eßbach den Integrationspunkt der Plessnerschen Anthropologie dahin bestimmt, daß er feststellt: »Nicht Intelligenz und Handeln, auch nicht Bewußtsein und Emotion eines positionalen Organismus, sondern die Exzentrik dieser Position charakterisiert die genuin menschliche Sphäre ...«¹⁵ Nur kann es für uns dabei nicht sein Bewenden haben. Plessner dachte nicht genetisch; es macht wenig Sinn, ihn deshalb kritisieren zu wollen. Wir müssen genetisch denken; denn das in der genetischen Perspektive gewonnene Wissen löst die positionale Verfestigung der Exzentrizität auf. In der genetischen Perspektive stellt sich die Integration von Körper

13 Vgl. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 291.

14 Kurt Röttgers hat den von mir als pristine Logik des Weltverstehens nachgewiesenen teleologischen Handlungsbegriff kritisiert und eingewandt, es gebe ungleich mehr Handlungsformen als nur diese. Daran ist kein Zweifel. Nur verfehlt die Kritik den Kern der Argumentation. Denn anthropologisch aufgezwungen wird als pristine Organisationsform des Handelns diejenige, welche die Motorik teleologisch zu steuern vermag. Und die wird formbildend für die kognitiven Konstrukte. Vgl. K. Röttgers, Rezension zu: G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, S. 126 ff.

15 W. Eßbach, *Der Mittelpunkt außerhalb*, in diesem Band, S. 25.

und Geist anders dar, nicht als Fundamentalkategorie, sondern als Resultat eines Entwicklungsprozesses.

4 Die Integration von Körper und Geist. Organisches und reflexives Bewußtsein

In der philosophischen Anthropologie Plessners liegt die Integration von Körper und Geist in der exzentrischen Positionalität des anthropologischen Organisationsplanes begründet. Was es an auszeichnenden menschlichen Eigenschaften gibt, wird auf die exzentrische Positionalität als Indifferenzpunkt von Körper und Geist zurückgeführt. Stellen wir für einen Augenblick unsere Bedenken, diese Organisationsform in der naturalen Ebene zu verorten, zurück. Denn als entwickelte Form menschlichen Daseins ist die Beschreibung von ungemeiner Prägnanz. Fragen wir deshalb zunächst von dieser entwickelten Form aus, wie sich das Verhältnis von Körper und Geist darstellt. Wir werden dann sehen, was wir aus ihm zu lernen haben.

Das Verhältnis von Körper und Geist ist ein Verhältnis von Körper und Welt. Geist, diese Einsicht ist für ein historisch-genetisches Denken grundlegend, entwickelt sich erst als Kompetenz, Wissen von der Welt zu gewinnen. Plessner hat die Grundstruktur dieser Beziehung in außerordentlich subtiler Weise zu bestimmen gewußt.¹⁶ Die exzentrische Positionalität läßt den Menschen bewußt werden, daß er Welt nur bewußtseinsimmanent haben kann; er selbst schafft sie sich; und er weiß in der Gegenwart, daß er sie sich schafft. Weit davon entfernt, den Satz der Bewußtseinsimmanenz zur Grundthese eines idealistischen Weltverständnisses zu machen, die alles nur dem Bewußtsein zuschreibt und nichts als Bewußtsein kennt, wird für ein Denken aus einer exzentrischen Positionalität die Bewußtseinsimmanenz geradezu zur Garantie, auf der Objektseite mit einem realen Sein befaßt zu sein. Das Subjekt nimmt die Welt in Relation zu sich wahr. Nicht nur ist deshalb die Welt so real wie das Subjekt, in der Darstellung bringt sich auf der Objektseite mit dem Phänomen zugleich die Wirklichkeit zum Vorschein. Sie ist im Phänomen, geht aber in ihm nicht auf.

Ersichtlich ist in dieser Bestimmung des Verhältnisses von Subjekt und Welt die Reflexivität für das Subjekt konstitutiv. Das Subjekt nimmt sich in seinem Objektivität begründenden Tun wahr; daraus ergibt sich sowohl die Immanenz des Bewußtseins wie die Außenlage des phänomenal erfaßten Objekts. Die Reflexivität ist dabei eine Reflexivität, in der das Subjekt zu sich in Gegenlage erscheint. Nun ist just dies das Problem des Bewußtseins seit Fichte. Denn damit droht das

16 Vgl. zum folgenden H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 401 ff.

Selbstbewußtsein sich in einem unendlichen Regreß zu verlieren: Das Subjekt ist in Subjektstellung nie das, das sich in Objektstellung gewahr wird. Plessner bewältigt das Problem auf eine Weise, die es erst gar nicht entstehen läßt: Die exzentrische Positionalität hält die Positionalität des Tieres fest, also die Unmittelbarkeit des Bezuges zwischen Organismus und Welt. In der Praxis täglichen Lebens dominiert deshalb auch das Bewußtsein, den Dingen unmittelbar verbunden, der Welt unmittelbar habhaft zu sein.

Ich stelle keine der Bestimmungen in Frage; im Gegenteil: in einer historisch-genetischen Theorie werden wir die brillante Erkenntniskritik aufnehmen und in ihr die Unterstützung für einen konstruktiven Realismus finden. Auch werden wir in der Theorie des Bewußtseins an der konstatierten Unmittelbarkeit festhalten; sie ist tatsächlich eine Form des Bewußtseins, die wir mit den Tieren teilen. Das Problem, das wir mit der Bestimmung der Daseinsform des Menschen gleichwohl haben, liegt auch hier in dem Ausfall der Prozessualität: Plessner läßt die Reflexivität, in der sich das Verhältnis Subjekt – Welt darstellt, aus der exzentrischen Positionalität, mithin aus deren Reflexivität hervorgehen. Allein, woher rührt die letztere? Als geistige Organisationsform: als nicht unmittelbares Bewußtsein, wie es der Stufe des Tieres angehört, kann sie sich selbst erst bilden. In einer historisch-genetischen Theorie und d. h. in einer prozeßlogischen Argumentation werden wir sehen: Die Reflexivität des Subjekts entsteht im Bildungsprozeß von Subjekt und Welt. Plessner beläßt es auch hier bei einem Fundierungsverhältnis. Er leitet die Reflexivität aus der exzentrischen Positionalität her, die sie schon in sich enthält. In dieser Form wird auch nicht einsichtig, wie die Unmittelbarkeit des Bewußtseins – in der Sache zu Recht angenommen – mit der Reflexivität des Bewußtseins verbunden ist. Denn daß die Organisationsform des Tieres erhalten bleibt, kann man nicht wörtlich nehmen. Denn dann müßte der Mensch auch tierisch agieren. Es ist keine Frage: Es bleibt ein organischer Unterbau; die Frage ist jedoch, wie er in die Geistigkeit integriert ist.

Ersichtlich liegt das Problem auch hier darin, daß die exzentrische Positionalität als naturale Organisationsform substantialisiert wurde. Die Konsequenz ist, daß die spezifische Form der Integration von Körper und Geist zwar beschreibbar, aber nicht verständlich wird. Wir wollen aber gerade wissen, wie es zu dieser Integration kommt. Die Einsicht, daß die spezifisch humane Lebensform sich als Anschlußorganisation an die Naturgeschichte gebildet hat und zwar ohne daß von irgendeiner Geistigkeit in der Natur selbst ausgegangen werden könnte, macht es notwendig, diese Geistigkeit erst prozessual entstehen zu lassen. Einsicht, wirkliche Einsicht in das Verhältnis von Körper und Geist, läßt sich deshalb nur gewinnen, wenn man den Bildungsprozeß des Geistes verfolgt. Eine Theorie des Geistes und der Geistesgeschichte kann deshalb einzig von einer entschieden genetischen Theorie kommen. Der Bildungsprozeß ist komplex, die Grundstrukturen lassen

sich jedoch aufdecken. Ich konzentriere mich darauf, die exzentrische Positionalität genetisch entstehen zu lassen. Die Frage ist, wie die spezifisch humane Reflexivität des Daseins entsteht. Auszugehen ist, wie immer, von der naturalen Organisation – nun aber als wirklich natürlicher.

Es gehört zu der Organisationsform des über ein zentrales Nervensystem organisierten Tieres, daß es sich seiner Zuständigkeit bewußt ist. Es lebt in seinem Bewußtsein. Indem es Hunger hat, weiß es, daß es Hunger hat. Der Grund für diese Form der Selbstgegebenheit liegt in der Organisation und Funktionsweise des zentralen Nervensystems.¹⁷ Es ist üblich, diese Art der Selbstgegebenheit als »Repräsentation« der Eigenwelt des Leibes zu bezeichnen.¹⁸ Vermittelt wird diese Totalrepräsentation jedoch durch die Sinne; sie ist deshalb mit der Repräsentation über die vorstellende Anschauung und mediale Begrifflichkeit nicht zu verwechseln. Es ist eine Bewußtseinsform, die unmittelbar gegeben ist.¹⁹ Wir wollen diese Form des Bewußtseins als organisches Bewußtsein bezeichnen. Es ist von überragender Bedeutung. Denn ohne diese Form des bereits dem Organismus eigenen unmittelbaren Bewußtseins wäre keine irgend geartete repräsentationale Form der Außenwelterfahrung, also deren Darstellung im Medium des Begriffs möglich.

Die spezifisch humane Form der Reflexivität liegt nicht erst, wie die Bestimmung der Reflexivität als exzentrischer Positionalität suggeriert, in der Objektstellung des Ich. Dieses Modell wird lediglich durch die Urteilsform des Denkens nahegelegt. Die eigentlich grundlegende Form der Reflexivität liegt in der Reflexivität des Handelns. Sie kommt deshalb auch nur in den Blick, wenn man sich ihren Bildungsprozeß gebunden an den Gewinn der Handlungskompetenz vor Augen führt.

Handlungskompetenz, hatten wir gesagt, läßt sich nur dadurch gewinnen, daß der Organismus in ein reflexives Verhältnis zur Motorik gelangt. Das geschieht in der sensomotorischen, also vorrepräsentationalen, weil vorsprachlichen Phase dadurch, daß der Organismus im Widerstand einer über das organische Bewußtsein eingeholten Außenwelt auf seine Motorik ebenso achten lernt wie auf die Widerständigkeit der Objekte. Dabei werden sensorisch gebildete Objektschemata in die Motorik transformiert, mithin als Handlungsschemata ausgebildet. Mit dem Übergang zur symbolischen Repräsentation der Außenwelt geschieht ihr

17 Vgl. F. Seitelberger, *Das Gehirn des Menschen*, S. 60.

18 Ebd., S. 60. Auch Plessner hat von der Totalrepräsentation des eigenen Körpers gesprochen – vgl. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 317.

19 Daß Fichte diese Unmittelbarkeit mit dem Begriff der Anschauung belegt hat, hat seinen Grund darin, daß er jede Form von Bewußtheit an die Reflexivität band, die das Bewußtsein in eine Gegenlage zum Wissenden bringt. Der Begriff der Anschauung widerspricht im Grunde dem, was mit der von Fichte deutlich wahrgenommenen Unmittelbarkeit gemeint ist. Vgl. J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, S. 528.

weiterer Aufbau im Medium des Begriffs. Die Begrifflichkeit bestimmt fortan die Strukturierung der Motorik, wie sie die Strukturierung der Sensorik bestimmt. Die Motorik ist wie die Sensorik eine Form der Prozessualität des Organismus. Dieser Prozessualität werden die kulturellen Konstrukte medialer Begrifflichkeit buchstäblich eingeblendet. Damit wird sichtbar, was es heißt und überhaupt heißen kann: Körper und Geist zu integrieren. Geist liegt nicht schon in der materialen Organisation des Organismus, auch nicht als Anlage. Dort liegen nur Potenzen von Prozessualität. Geist bildet sich erst als konstruktives Vermögen der Operationalität und des durch sie begründeten Wissenserwerbs von Welt, zugleich also als Einsicht in die Welt. Geist ist diese Form der Prozessualität. Und als dieses Vermögen wird es dem naturalen Substrat: der Motorik wie der Sinnlichkeit integriert.

Für die spezifisch humane Daseinsweise hat diese genetisch erst hergestellte Integration von Körper und Geist eine bahnbrechende Funktion. Sehen wir uns zunächst die Organisation des Bewußtseins und der Reflexivität im Handeln an. Handeln ist als motorischer Prozeß unmittelbar bewußt – das ist eine Konsequenz des organischen Bewußtseins. Was als Handeln bewußt wird, ist aber ein begrifflich durchorganisiertes Geschehen. Mit der Motorik wird deshalb das Handeln in seiner begrifflichen Strukturiertheit bewußt. Das gleiche gilt für die Sinnlichkeit: Als organischer Prozeß ist das, was die Sinnlichkeit einträgt, unmittelbar gegeben. Man sieht, hört, riecht, indem man sieht, hört, riecht. Allein, je mehr die sinnlich erfahrbare Welt in Begriffe gefaßt wird, desto mehr erscheint die Unmittelbarkeit in der organisierten Form der Begrifflichkeit. Die, wenn man so will: Vermitteltheit des Begriffs wird in die Unmittelbarkeit der Selbstgegebenheit des Organismus eingeholt.

Prozeßlogisch steht am Anfang des Bildungsprozesses der Geistigkeit und ihrer Integration in das naturale Substrat die enge Bindung zwischen der realen Handlungssituation und der real präsenten, d. h. sinnlich erfahrenen Außenwelt. Eben deshalb ist das anfängliche Weltbild ontogenetisch und folgeweise auch historisch konkret. In dieser Phase der Entwicklung ist das Subjekt unvermögend, sein Denken nicht vom konkret Anschaulichen ausgehen zu lassen. Ein eindrucksvolles Beispiel findet sich bei Scribner. Scribner stellt ihren Probanden folgende Aufgabe:

»Alle Kpelle-Bauern sind Reisbauern.

Mr. Smith ist kein Reisbauer.

Ist er ein Kpelle-Mann?

Die *Testperson* antwortet: Ich kenne den Mann nicht persönlich. Ich habe den Mann noch nie gesehen.

Versuchsleiter: Denk einfach über die Aussage nach.

T: Wenn ich ihn persönlich kenne, kann ich diese Frage beantworten, aber da ich ihn nicht persönlich kenne, kann ich diese Frage nicht beantworten.

V: Versuche es und antworte aus deinem Gefühl eines Kpelle heraus.

T: Wenn du eine Person kennst und Fragen über sie gestellt werden, kannst du antworten. Aber wenn du die Person nicht kennst und Fragen über sie gestellt werden, ist es schwer für dich, sie zu beantworten.«²⁰

Scribner, die sich, ebenso wie M. Cole, vehement gegen die Vorstellung einer Entwicklungslogik in der Kompetenz des Denkens wendet, hat ersichtlich nicht verstanden, was gemeint ist, wenn sie geltend macht, hypothetisch könne der Kpelle-Bauer so gut wie der Wissenschaftler denken, nur halte sich der erstere im Konkreten. Denn die Pointe ist ja gerade, daß entwicklungslogisch anfänglich die Begrifflichkeiten an die konkreten erfahrbaren Gegebenheiten gebunden bleiben und erst im weiteren Verlauf der Entwicklung von ihnen gelöst werden können.

Wir sind mit unserer Überlegung dem Bildungsprozeß des Geistes auf der Spur: Jedweder Bildungsprozeß des menschlichen Subjekts und des menschlichen Geistes setzt sich über die Nötigung in Gang, Handlungskompetenz zu erwerben. An den Aufbau der Welt über den Gewinn an Handlungskompetenz bleibt anfänglich auch die geistige Tätigkeit gebunden. Einzig über die Entwicklung der Handlungskompetenz bildet sich überhaupt eine Geistigkeit aus. Erst nachdem der Aufbau der Welt in begrifflicher Form vollendet ist und erst wenn sich eine Operationalität der Operationalität gebildet hat, hat sich die geistige Tätigkeit von der ihr genetisch, d. h. im Entwicklungsprozeß zugrundeliegenden Verortung der Operationalität in der real erfahrbaren Welt gelöst. Daran aber kann kein Zweifel sein: Die spezifisch menschliche Daseinsweise, die Praxis der Lebensführung im Medium einer Begrifflichkeit zu organisieren, in der die derart vermittelte Wirklichkeit unmittelbar präsent ist, wird über die Handlungskompetenz gewonnen.

Das gleiche gilt nun auch für jene Form der Reflexivität, die zuvörderst, wenn nicht als einzige, mit der exzentrischen Positionalität verbunden wird: die Fähigkeit des Menschen, sich selbst zum Gegenstand der Aufmerksamkeit zu machen und Thema des Bedenkens werden zu lassen. In dieser Form rückt der Mensch in eine explizite Gegenlage zu sich selbst, gleich den anderen Objekten im Umfeld des Daseins. Einzig über den Gewinn an Handlungskompetenz wird diese Distanzierung gewonnen. Die Philosophie hat, seit sie auf die Reflexivität reflektiert, diese Form überhaupt als Struktur der Reflexivität verstanden. Selbstbewußtsein erscheint als identifizierende Objektivation in der Gegenlage des Ich zu sich selbst. Daß sie an ein Moment unmittelbaren Bewußtseins gebunden ist, hat allerdings schon Fichte erkannt. Nur hat er diese Unmittelbarkeit einmal mehr in die Begrifflichkeit der Gegenlage übersetzt und, wie wir schon gesehen haben, als Anschau-

20 S. Scribner, Denkweisen und Sprechweisen, S. 321.

ung bestimmt.²¹ Genetisch entwickelt sich auch diese Form einer objektivierenden, identifikatorischen Reflexivität erst über die Handlungskompetenz.

Worauf es mir im gegenwärtigen Zusammenhang ankommt, ist eines: Die Geistigkeit läßt sich nicht im naturalen Organisationsplan verorten, also auch nicht in einer exzentrischen Positionalität. Deren Reflexivität bildet sich erst im Prozeß des Erwerbs einer Handlungskompetenz. Auf dem Boden dessen, was sich seit den *Stufen des Organischen* an Erkenntnis und Wissen herausgebildet hat, geht es deshalb nicht an, die Plessnersche Exzentrizität gegen die Gehlensche Handlung und Handlungslogik ausspielen zu wollen und erstere als die eigentliche Fundamentalkategorie zu begreifen, auf die die letztere erst aufbaut. Das Umgekehrte ist der Fall.

5 Geist

In einer historisch-genetischen Theorie entsteht erstmals die Möglichkeit, zu bestimmen, was Geist ist, ohne ihn in einer transzendenten oder transzendentalen Geistigkeit zu verorten, also doch uneinsichtig bleiben und ins Bodenlose der menschlichen Existenz fallen zu lassen. Jedwede Bestimmung der Geistigkeit in einer historisch-genetischen Theorie beginnt damit, daß wir konstatieren, sie sei noch nicht in der naturalen Organisation, aber sie sei, nachdem sich das Subjekt seine eigene, spezifisch humane Daseinsform gebildet habe. Auszugehen ist also von dem naturalen Substrat und seiner potentialen Prozessualität. Was sich als Geistigkeit entwickelt, ist an die Operationalität des Zentralnervensystems gebunden. Das ist der Grund, daß wir die Geistigkeit des Menschen bis in die subhumane Phase zurückverfolgen können. Es gibt Zonen des Übergangs. Jonas Langer hat sie untersucht.²² Wenn man will, kann man deshalb die Anfänge der Geistigkeit in die subhumane Phase zurückreichen lassen. Alle Übergänge sind fließend. Worauf es ankommt, ist, gewahr zu werden, daß der Mensch eine Prozessualität im Umgang mit der Welt und bei ihrem Aufbau entwickelt, durch die das entsteht, was wir Geistigkeit nennen. Geist wollen wir jene kognitive Operationalität nennen, die der Mensch selbst entwickelt und vermöge derer er sich Einsicht in die Welt verschafft. Was an Einsicht gewonnen wird, geht in die Lebensformen ein, aber nicht darin auf. In dieser Bestimmung bleibt das formale Vermögen des Geistes an das materiale Wissen der Welt gebunden. Es gibt kein Vermögen ohne diese Bindung; umgekehrt geht die Geistigkeit nicht in dem auf,

21 Vgl. J. G. Fichte, Versuch einer neueren Darstellung der Wissenschaftslehre, S. 528.

22 Vgl. J. Langer, Die universale Entwicklung der elementaren logisch-mathematischen und physikalischen Kognition, in diesem Band, S. 119–172.

was an Welt und Einsicht in die Welt schon gewonnen ist. Sie bleibt Potentialität, aber als Kompetenz, nicht als Substanz.

Die Bestimmung des Geistes als Wir-Sphäre bei Plessner erfaßt ein auszeichnendes Moment dessen, was auch in einer historisch-genetischen Theorie Geist heißt. Es ist allgemein anerkannt, daß der Aufbau der Welt im Medium des Begriffs und der Sprache nur kommunikativ erfolgen kann. Warum eigentlich, will ich hier nicht erörtern; es ist so. Damit ist jedoch über die Natur des Geistes nichts ausgesagt. Darüber läßt sich in der Anthropologie Plessners auch nichts aussagen. Denn die Verortung in einem anthropologischen Organisationsplan als natürlichem Organisationsplan macht eine weitere Bestimmung unmöglich. Eben deshalb fällt er, ich habe schon darauf hingewiesen, ins Bodenlose. In einer genetischen Theorie, in der er sich wie die Organisationsform des Menschen selbst erst aus einer natürlichen Vorgegebenheit heraus bildet, ist er an den Bildungsprozeß der Kognition gebunden. Er bleibt auch an ihn gebunden. Wir wissen, daß in diesem Bildungsprozeß sich eine Einbildung der geistigen Organisationsformen des Daseins in die Motorik und Sinnlichkeit des Organismus vollzieht. Erst dadurch stellt sich die Integration von Körper und Geist her, so wie sich erst in ihm die Selbstbezüglichkeit des Subjekts bildet. Damit aber entstehen andere Möglichkeiten der Gestaltungen des Daseins als die kognitiven im Medium des Begriffs: expressive und ästhetische. Jede dieser anderen Möglichkeiten gründet jedoch in Welterfahrungen, die durch diese Integration erst möglich geworden sind. Der Primat des Kognitiven in der Geistigkeit des Menschen ist unabweisbar. Aus der Innerlichkeit des Subjekts ist nichts zu gewinnen, was nicht erst durch die Erfahrungsdimension einer kognitiv begründeten Welt sich gebildet hätte. Alles Ausdrucksvermögen bleibt deshalb an diese Dimension gebunden, auch wenn in ihm ganz andere Formen der Prozessualität des Daseins Gestalt gewinnen.

Eine Geistigkeit, die erst über den Bildungsprozeß von Kognition entsteht, holt auch das schöpferische Moment, das ihr eignet, in den Bildungsprozeß ein. Wenn man diesen Bildungsprozeß an die naturale Ausgangslage anschließt, entsteht erst gar nicht die Möglichkeit, sich in einer Mystik des Schöpferischen zu verlieren. Denn die naturale Ausgangslage ist in jedem sich bildenden Subjekt ein organisches System. Darin sind prozessuale Potentialitäten enthalten. Prozessuale Potentialitäten aber stehen unter angebbaren Bedingungen, wenn sie sich in reale Prozesse umsetzen. Wie das biologische System selbst sind auch die übrigen Bedingungen des Bildungsprozesses in der frühen Phase für den Menschen gleich. Eben deshalb sind die frühen Formen der Kognition universal. Es macht deshalb keinen Sinn zu fragen, ob wir uns einen transparenten Blick auf das Neugeborene zutrauen.²³ Das ist deshalb eine parawissenschaftliche Frage, weil sie sich in ei-

23 So W. Eßbach, *Der Mittelpunkt außerhalb*, in diesem Band S. 35.

nem außerempirischen Bereich bewegt, der sich durch nichts als die durchsichtige Vorstrukturierung eines anthropologischen Konzeptes der Unergründlichkeit herstellt. Und es ist eine parasozilogische Frage, weil in der Forschung über allen Zweifel erwiesen ist, daß sich in der frühen Ontogenese dieser Prozeß wieder und wieder wiederholt. Das ist einfach eine Konsequenz davon, daß der Mensch in eine Welt hineingeboren wird, in der alles unter Bedingungen steht. Bedingungen aber bestimmen die Strukturen. Gegen die Empirie der Wiederholung läßt sich mit einem postmodernen Begriff der Rekonstruktion als Fortschreibung nichts ausrichten. »Rekonstruktion« ist ein Allerweltsbegriff. In der genetischen Theorie ist er prägnant gefaßt: Rekonstruktion ist die Rekonstruktion aus unverfügbaren Bedingungen, exakt jenen, die das Resultat festlegen.

Die Einsicht, daß der Bildungsprozeß des Geistes an den Entwicklungsprozeß in der frühen Ontogenese eines jeden Gattungsgliedes gebunden ist und eben deshalb von universalen Strukturen ausgeht, läßt auch einen Zugang zur Geschichte als Geistesgeschichte finden. Es kann nicht darum gehen, wie wir Geistesgeschichte verstehen wollen, wenn wir uns einem unergründlichen Begriff des Schöpferischen im Menschen verschreiben. Es kann nur darum gehen, wie wir sie verstehen müssen, wenn wir die, die hinter uns liegt, in ihren Strukturen und Gestaltungen verständlich machen sollen. Und für die gibt es eine Erklärung.

6 Geschichte und Geschichtlichkeit

In einer gattungsgeschichtlichen Perspektive kann eine Anthropologie überhaupt nur eine Anthropologie der Geschichte und Geschichtlichkeit sein. Was immer an fundierenden Verhältnissen in der anthropologischen Verfassung anzutreffen ist, muß in die Geschichtlichkeit hineinführen. Auch Plessner hat die Fundamentalkategorie der exzentrischen Positionalität der Geschichtlichkeit zu verbinden gesucht. Die exzentrische Positionalität ist derart, daß der Mensch die Vermittlung zwischen sich und der Welt selbst herzustellen sucht. Das »Suchen« ist wörtlich zu nehmen. Die Beziehung liegt nicht nur nicht schon natural fest, fest liegt auch nicht, wie sie zu gestalten ist. Nur garantiert die Organisationsform, daß das Suchen auch zu einem Finden führt. Der Mensch, sagt Plessner, steht unter dem Gesetz des Seienden, nach welchem der Fund die bloße Erfüllung eines garantiert erfüllbaren Strebens ist. Das Prius von Suchen *und* Finden dagegen ist die Korrelativität von Mensch und Welt, die auf die Identität seiner exzentrischen Positionsform und der Struktur dinglicher Realität (die eben auch »exzentrische« Form zeigt) zurückweist.²⁴

24 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 397.

Das schöpferische Moment in der Geschichte des Weltverhältnisses ist, folgt man Plessner, eine Ausdrucksleistung, Moment einer Expressivität, die zum Grundzug menschlichen Daseins gehört. In einer derart konstitutionell verankerten Expressivität liegt auch der Grund für den historischen Charakter seiner Existenz.²⁵ Inwiefern? Jede Ausdrucksleistung, mit der das Verhältnis zur Welt gestaltet wird, gerät im »glücklichen Griff«, den sie tut, unter den Widerstreit von Form und Inhalt dessen, was gewollt ist. Denn in jeder Gestaltung bringt sich die Discrepanz zwischen dem Erreichten und Erstrebten zur Geltung.

»Aus dem erkalteten Ergebnis ist schon das begeisterte Streben entwichen, als Schale bleibt es zurück. Entfremdet wird es zum Gegenstand der Betrachtung, das vordem Raum unseres Strebens war. Und da das Streben nicht aufhört und nach Realisierung verlangt, kann ihm das gewordene *als* Formgewordenes nicht genügen. Der Mensch muß sich erneut ans Werk machen.«²⁶

Geschichte also ist für Plessner der Prozeß, in dem der Mensch aus dem Erreichten immer wieder hinausgeworfen wird, um sein Glück immer erneut zu versuchen. Ihm nimmt das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit die Ruhe, in die er zurückkehren will. Die anthropologische Explikation der Geschichte in den *Stufen* ist auf wenige Seiten zusammengedrängt; sie bietet nicht viel für das Verständnis ihres Verlaufs. Der Grund liegt in einem Vorverständnis von Geschichte, das sich im Anschluß an den Zusammenbruch der evolutiven Theorie gebildet hat. Eines der folgenreichsten Momente dieses Vorverständnisses bringt Plessner in der Abhandlung *Die Frage nach der Conditio humana* zum Ausdruck: Die evolutiven Theorien sind gescheitert, weil für irgendeine Form von teleologischer Sinnbestimmung in der Geschichte kein Anhalt zu finden ist. Darin werden wir ihm vorbehaltlos folgen. Für ein gattungsgeschichtliches Verständnis, das die Geschichte als Anschlußorganisation an die naturgeschichtliche Evolution versteht, ist nirgends ein Subjekt ersichtlich, das die Geschichte hätte bestimmen und lenken können. Gerade deshalb stellt sich jedoch die Frage, in welcher Weise die Strukturen, in denen Geschichte sich herstellt, über die Bedingungen ihres Bildungsprozesses einem Richtungssinn folgen, der sich bei einer unverständigen Betrachtung von außen wie ein teleologisches Gesamtmuster ausnimmt. Ob das so ist und wie ein derartiger Richtungssinn sich bildet und wohin er führt, läßt sich selbstredend nicht *a priori* entscheiden, sondern erst dann, wenn man den Bildungsprozeß auf seine realen Bedingungen hin befragt. Wir stoßen mit dem aus der Anthropologie abgeleiteten Geschichtsverständnis mithin einmal mehr auf das fundamentale

25 Ebd., S. 416.

26 Ebd., S. 415 f.

Defizit der anthropologischen Theorie: nicht wirklich prozeßlogisch zu verfahren und die realen historischen Strukturen rekonstruiert zu haben.

Plessners Anthropologie bietet Anlaß, über die Feststellung, Geschichte folge diskontinuierlichen Entwürfen, hinaus zu fragen. Daß der Mensch seine Lebensformen selbst schafft, heißt auch für Plessner, daß er in den Konstrukten seines Daseins die Gegenlage einer objektiven Welt auch erreicht. Der Sache nach stellt die Erkenntniskritik, die Plessner aus der exzentrischen Positionalität herleitet, ein Votum für einen konstruktiven Realismus dar. Darauf habe ich schon hingewiesen. Plessner betont auch, daß die historischen Weltentwürfe in allen Gesellschaften zu allen Zeiten von der Notwendigkeit bestimmt worden sind, über eine planende zweckrationale Tätigkeit die physischen Existenzbedingungen zu sichern.²⁷ Hätte es angesichts der neuesten Geschichte nicht nahegelegen, zu fragen, ob nicht zumindest in dieser Dimension eine Art Fortschritt zu verzeichnen sei? Wozu solcher Fortschritt gut ist und wohin er führt, ist dabei ja nicht schon entschieden, jedenfalls nicht in irgendeinem teleologischen Sinn. Statt dessen leitet Plessner den ungemeinen Rationalismus der Neuzeit aus dem Zusammentreffen des griechischen und jüdischen Denkens her, wobei jedes auf seine Weise an der Freilegung einer profanen Sphäre mitgeholfen habe.²⁸ Das nun ist ein philosophisches Theorem, von des Gedankens Blässe angekränkt. Denn gesetzt selbst, es gäbe so etwas wie eine genuine Form der Profanisierung, gesetzt also, Profanisierung sei nicht ihrerseits das Resultat einer ganz anderweitig begründeten Entfaltung der Rationalität, dann wäre längst noch nicht ersichtlich, wie es zu ihr kommt. Denn die spezifisch abendländische Rationalisierung verlangt auch die Entwicklung spezifischer kognitiver Strukturen. Daß Geschichte diskontinuierlich verlaufe, einen Prozeß sich gegeneinander absetzender, auskristallisierender Ereignisse darstelle, kann man akzeptieren.²⁹ Die Geschichte besteht nicht einfach in der Steigerung einer immer gleichen Organisationsform. Die Steigerung, die sie unserem Verständnis nach kennt, die Steigerung in der Effizienz der Organisationskompetenz über die Außenwelt, ist ihrerseits diskontinuierlich verlaufen. Bis zur Neuzeit haben sich Gesellschaften und Kulturen auf einem einmal erreichten Entwicklungsniveau festzustellen gewußt, sind stehengeblieben und irgendwann untergegangen. Nur in der rekonstruktiven Perspektive einer virtuellen Entwicklungslinie zeigt sich deren ungemeine Geradlinigkeit. Um die Frage zu beantworten, warum die Geschichte in dieser Weise verlaufen ist, kann man es nicht bei anthropologischen Fundamentalkategorien: Exzentrizität, Expressivität, Antriebsüberschuß etc. bewenden lassen. Man muß nach den konkreten Bedingun-

27 H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana*, S. 183.

28 Ebd., S. 211.

29 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 416.

gen fragen, unter denen die Geschichte möglich wurde, und nach den Strukturen, die sich aufgrund dieser Bedingungen bilden und ihrerseits zur Bedingung neuer Strukturen wurden. Die Anthropologie muß nicht nur in die Geschichte hinein-führen; sie muß ihr auch folgen.

7 Über den Umgang mit den Heroen des Geistes

Wir sind gewohnt, die Geistesgeschichte an deren Heroen anzubinden. Das ist ein effizientes pragmatisches Verfahren. In ihrem Denken sichern wir uns den Zugang zur Empirie des Geistes. Verständlich aber werden uns dessen Produktionen nur, wenn wir sie in den Entwicklungsprozeß der Geschichte einstellen. Nur so sichern wir ihnen ihre Bedeutsamkeit. Denn wenn ein Werk neben den Myriaden von bedeutungslosen, die mit ihm gleichzeitig sind, bedeutsam wird, so weil es diesen Prozeß bewegen hilft. Denken helfen, was unter den nicht negierbaren Erfahrungen der Welt gedacht werden muß und gegen die tradierten Strukturen nur schwer denkbar ist, auf diese Formel läßt sich bringen, was die Bedeutsamkeit eines Werkes ausmacht.

Plessners philosophische Anthropologie hat darin ihre Bedeutung, daß er die Daseinsform des Menschen aus dem anthropologischen Organisationsplan zu bestimmen suchte. Daran sind wir gebunden. Das Wissen um die Evolution nötigt uns, den Menschen so in die Natur zu stellen, daß seine geistigen Lebensformen als Anschlußorganisation verständlich werden. Verständlich werden muß dabei insbesondere die Verschränkung von Natur und Geist. Die von Plessner entworfene Anthropologie bleibt, gebunden an eine absolutistische Denkstruktur, darin fundamentalistisch, daß sie diese Verschränkung als statische Gegebenheit einer auf den Begriff der exzentrischen Positionalität fixierten Verfassung einschreibt. In dieser Fundamentalisierung bleibt die Geistigkeit selbst undurchsichtig; sie wird einer letztendlich absolut gedachten und eben deshalb unergründlichen Substanz im Menschen zugeschrieben. Exakt darin gehen wir in einer historisch-genetischen Theorie über Plessner hinaus. Ich lese Plessner mithin nicht affirmativ, sondern prospektiv, indem ich die Möglichkeiten verfolge, die sein Denken eröffnet hat.

Literatur

- Dux, Günter, (1990), Denken vom Vorrang der Natur. Zur Naturalisierung des Geistes, in: R. Bubner u. a. (Hg.), Die Trennung von Natur und Geist, München, S. 161–180.
- (1990/91), Das Problem der Logik im historischen Verstehen. Zur Kritik der Entscheidung als geschichtsphilosophischer und historischer Kategorie, in: Dilthey-Jahrbuch 7, Göttingen, S. 44–70.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971), Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. in: Fichtes Werke, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. 1, Berlin, S. 83–328.
- (1971), Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, in: Fichtes Werke, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. 1, Berlin, S. 519–534.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1959), Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Hamburg.
- Gould, Stephen J. (1977), Ontogeny and Phylogeny, Cambridge, Mass.
- Marx, Karl (1969), Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW 1, Berlin.
- Plessner, Helmuth (1981), Die Stufen des Organischen und der Mensch, Gesammelte Schriften, Bd. IV, Frankfurt am Main.
- (1983), Die Frage nach der *Conditio humana*, Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Frankfurt am Main, S. 136–217.
- Röttgers, Kurt (1992), Rezension zu: G. Dux, Die Zeit in der Geschichte, in: Philosophische Rundschau 39, S. 126–132.
- Scribner, Sylvia (1984), Denkweisen und Sprechweisen, in: Traugott Schöfthaler/Dietrich Goldschmidt (Hg.), Soziale Struktur und Vernunft, Frankfurt am Main, S. 311–335.
- Seitelberger, Franz (1988), Das Gehirn des Menschen, in: E. Oeser und F. Seitelberger, Gehirn, Bewußtsein und Erkenntnis, Darmstadt, S. 1–122.

Das Problem der Logik im historischen Verstehen

Zur Kritik der Entscheidung als geschichtsphilosophischer und historischer Kategorie

Zum Thema

Die Absicht der folgenden Erörterung ist es zu zeigen, daß das Verständnis der Geschichte, insbesondere das der Geistesgeschichte, durch den Überhang einer absolutistischen Begründungslogik blockiert wird. Die Blockade kommt in eindrücklicher Weise in einer geschichtsphilosophischen Kategorie zum Ausdruck, die bei Plessner dazu bestimmt ist, die absolutistische Logik zu überwinden: der Kategorie der Entscheidung.

Plessners Arbeit *Macht und menschliche Natur* ist ein historisches Dokument. Sie zeigt die Schwierigkeit, auf eine vorgegebene Denkstruktur zu reflektieren, um über sie hinauszukommen. Noch in der Abwendung von ihr bleibt das Denken ihr verhaftet. Die »Bodenlosigkeit des Denkens«, die »Unergründlichkeit des Lebens«, mit denen Plessner das Verständnis der Geschichte zu bewältigen sucht, sind neue Kandidaten für einen sich behauptenden Absolutismus.

Die Blockade des historischen Verstehens markiert auch die Grenze der philosophischen Anthropologie. Sie weist in der anthropologischen Verfassung die Angewiesenheit des Menschen auf eine kulturelle Lebensform aus. Sie geht jedoch keinen Schritt darüber hinaus. Der nämlich müßte sein, die Ausbildung der kulturellen Anschlußformen historisch-genetisch, prozeßlogisch also, zu rekonstruieren. Daran hindern sie Logik und Methode. Beide müssen umgestellt werden: von der Begründungs- zur Prozeßlogik.

1 Das Konvergenztheorem im Verständnis der Neuzeit

Die Neuzeit ist durch drei Revolutionen heraufgeführt worden: durch die naturwissenschaftliche, die industrielle und die politische. Jede für sich und verstärkt

gemeinsam ließen sie eine Einsicht unwiderruflich werden: Die Welt des Menschen konvergiert auf den Menschen. Die mit den Revolutionen sich einstellende Nötigung, diese Welt neu zu verstehen, war auf dieses Grundverständnis festgelegt. Es ließ sich nicht negieren, denn es wurde praktisch in Anspruch genommen. Die bürgerliche Gesellschaft beruht auf der Freisetzung der Interessen einer neuen Interessentenklasse und deren Sicherung durch den bürgerlichen Staat. Gerade deshalb mußten die sich am nachhaltigsten die Maxime zu eigen machen, die am meisten unter dieser Freisetzung zu leiden hatten. Eine Philosophie, die wie die Hegelsche das Bewußtsein der Konvergenz hinterrücks durch die Selbstentfaltung eines absoluten Geistes zu entmachten wußte, scheiterte, wenn an nichts anderem, so am Willen des Proletariats. Das wollte seinen gesellschaftlichen Zustand nicht in der Absolutheit eines Weltgeistes aufgewertet und festgeschrieben sehen. In Marx' Gesellschaftstheorie kehrte sich das politische Bewußtsein gegen den Absolutismus des Geistes überhaupt.

Das Verständnis der Neuzeit zieht das der Geschichte in ihren Bann. Auch für sie muß gelten, daß ihre Epochen von Menschen selbst heraufgeführt worden sind, nur unter einem anderen, nicht aufgeklärten Bewußtsein.

Die kategoriale Dimension, die Gestaltungen der Geschichte dem menschlichen Handeln zuzuschreiben, galt für die Vergangenheit so gut wie für die Gegenwart. Dabei wurde das Verständnis der Handlungsdimension durch eine Erfahrung bestimmt, die der neugewonnene Blick auf das Ganze der Geschichte unabweislich gemacht hatte: Was sich durch alle Geschichte als gesellschaftliche Organisation gebildet hatte, war eine über Macht und seit der neolithischen Revolution über Herrschaft organisierte Gesellschaft. Der Kapitalismus hatte diesem Bildungsprinzip lediglich eine neue Form gegeben, so schien es jedenfalls. Denn wenn auch der Zwangscharakter sich in die Struktur des Gesamtsystems verlagerte, die erfahrbare Dimension der Macht lag in der Akkumulation des Kapitals durch den nächstbesten Kapitaleigner. Überdies war es in der Differenz der beiden Ebenen: der Ebene der interaktiven Beziehungen der Daseinsbewältigung und der der übergreifenden Gesellschaftsformation gerade die letztere, die zur Bedingung der Ausbeutung in den vertraglichen Beziehungen zwischen Kapitaleigner und Arbeiter wurde. Umgekehrt setzte sich jede einzelne dieser Beziehungen, obwohl als einzelne ersetzbar, in die Dauer und Härte des Gesamtsystems um. Kurz: wenn schon das Bewußtsein, daß Menschen die Geschichte machen, ganz allgemein auch die gesellschaftlichen Gestaltungen der Kategorie der Handlung überantwortete, so erst recht in der permanenten Verschränkung, die der Kapitalismus zwischen der Handlungsebene und der Ebene der gesellschaftlichen Formationen heraufgeführt hatte. In der Kategorie der Handlung aber nimmt die Macht die Form der Entscheidung an. Das gilt für die individuelle Gestaltungskompetenz auf der Ebene alltäglicher Daseinsbewältigung, und es gilt für die politische Ge-

staltungskompetenz auf der Ebene gesellschaftlicher Daseins- und Wertordnung. Jede gesellschaftliche Ordnung ist eine Wertordnung, und jede Wertordnung, jede Rechtsordnung zumal, beruht auf einer Entscheidung.¹ Wert und Entscheidung sind korrelierte Begriffe. Wo der Entscheidung der politischen Entscheidungsträger Kulturwerte zu- oder vorgeordnet werden, wie bei Max Weber,² da wurden auch sie in letzter Instanz als Ausdruck einer Entscheidung verstanden, nur daß als Subjekt ein kollektives Subjekt erscheint oder überhaupt unbestimmt bleibt. Entscheidungen aber ist eigen, daß sie im strikten Sinne absolut sind; sie sind keiner weiteren Begründung fähig. Mehr noch: ihre Funktion ist es gerade, die Kette der Begründungen zu Ende zu führen. In der Entscheidung nimmt alle Ordnung ihren Anfang.

Die Kategorie der Entscheidung war von Anfang an aporetisch; und sie war es umso mehr, wenn sie als letzter Zurechnungsgrund der Geschichte, ihrer Epochen und Kulturen, in Anspruch genommen wurde. Philosophisch bereitete sie deshalb Not, weil mit der Entscheidung die Vernunft aus der Geschichte eskamotiert zu werden drohte. Auch wenn für das Verhältnis von Wille und Vernunft in der Vergangenheit nie mehr als Formelkompromisse gefunden worden waren, so war doch nicht zweifelhaft, daß die Vernunft einen objektiven Status hatte und sich dem Willen verband. Mit der »Entscheidung« als absoluter Kategorie, die je länger, desto mehr auf das empirische Subjekt konvergierte, wurde aber die Vernunft als praktische in der Gestaltung sozialer Beziehungen und Strukturen einem Willkürakt unterworfen. Der Philosophie drohte, ihren Platz als geistiger Führer an die Politik zu verlieren. Nicht minder aporetisch als gegenüber dem traditionellen Verständnis der Welt verhält sich die Kategorie der Entscheidung gegenüber dem neuzeitlichen Verständnis von Gesellschaft und Geschichte. Denn wenn in deren aufgeklärtem Verständnis der Mensch reklamierte, es selbst gewesen zu sein, so doch mit einem Zusatz, der ihn zugleich entlastete und ihm attestierte, es auch nicht gewesen zu sein. Menschen machen die Geschichte, gewiß, aber, so hatte Marx hinzugefügt, sie machen sie unter gegebenen Bedingungen.³ Und die sind ihrer Verfügung entzogen. Mit dieser Einsicht wurde die Handlungskategorie zugunsten von Bedingungen hintergangen, die ihr vorgelagert waren. Ein Verständnis aus Bedingungen aber war mit der Kategorie der Entscheidung als absoluter Entscheidung unvereinbar.

Eng verbunden mit dem zuvor genannten Widerspruch war ein weiterer: Die handlungstheoretische Kategorie der Entscheidung ist eine subjektlogische Ka-

1 Carl Schmitt: *Politische Theologie*. Leipzig und Berlin 1934², 16.

2 Max Weber: *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1968³, 146–214.

3 K. Marx/F. Engels: *Die deutsche Ideologie*. Werke Band 3. Berlin 1969, 21.

tegorie. Sie ist an die real vorfindlichen Subjekte gebunden: die einzelnen empirischen Akteure. Denen aber läßt sich als einzelnen der Gestaltungsprozeß der Gesellschaft und ihrer Geschichte nicht zuschreiben. Jede handlungstheoretische Deutung der Geschichte über die Kategorie der Entscheidung sah sich deshalb genötigt, mit einem »uneigentlichen Subjekt« zu operieren. Jedes »uneigentliche Subjekt« ist aber ein Hinweis darauf, daß der wirkliche Bildungsprozeß über die wirklichen Akteure nicht erfaßt worden ist.

Die Frage liegt auf der Hand und ist dringlich, wodurch die neuzeitliche Einsicht, daß die Welt des Menschen auf den Menschen konvergiert, erkenntnistheoretisch in die Kategorie der Entscheidung überführt wurde und in die materiale Theorie der Geschichte, der Gesellschaft und des Rechts einging. Diese Wendung ist nicht selbstverständlich, wie der Marx'sche Hinweis auf die Bedingungen zeigt. Sie ist aber auch nicht einfach kontingent; dazu vollzieht sich die Verarbeitung zu zwanghaft; geradezu gegen besseres Wissen setzt sie sich, wie wir sehen werden, in die Kategorie der Entscheidung um. Was also hat die Kategorie der Entscheidung so unwiderstehlich werden lassen?

2 Der Absolutismus der Begründungslogik

Der Kategorie der Entscheidung ist es, wie wir gesehen haben, eigen, sich selbst als absolut zu verstehen. Als Struktur der Begründung für die vorfindliche Sozialwelt, die gegenwärtige wie die vergangene, ist sie deshalb im strikten Sinne einer absolutistischen Begründungslogik verhaftet. Sie ist es so sehr, daß für den letzten Zurechnungspunkt exakt jene Formel gebraucht wurde, die durch die Geschichte hin für den absoluten Ursprung der Welt gebraucht wurde: sie ist das, das sich selber setzt.⁴ Die Feststellung einer historischen und politischen Theologie läßt sich bis in die einzelnen Begriffe verfolgen. Kelsen und Schmitt haben gleichermaßen darauf hingewiesen.⁵ Schmitt hat dieser Feststellung eine erkenntniskritische Anweisung an die Soziologie hinzugefügt: doch endlich die begriffliche Struktur der Verarbeitung der Sozialwelt zu vergleichen!⁶ Woher, das also ist die Frage, rührt die absolutistische Begründungsstruktur, die wir in der Kategorie der Entscheidung vorfinden? Und weshalb bringt sie sich geradezu zwanghaft zur Geltung? Es wäre für eine Soziologie der Erkenntnis zu kurz gegriffen, wollte sie sich mit dem Hinweis begnügen, alle prägnanten Begriffe der modernen Staats- und Gesellschaftslehre seien säkularisierte theologische Begriffe. Denn das würde

4 Vgl. den Nachweis bei C. Schmitt, a. a. O., 53.

5 H. Kelsen: *Der soziologische und juristische Staatsbegriff*. Aalen 1962².

6 C. Schmitt, a. a. O., 58 f.

nicht nur die Frage nach sich ziehen, woher jene stammen, sondern auch, warum sie sich behaupten. Notwendig ist vielmehr, die absolutistische Begründungslogik selbst einer Erklärung zuzuführen. Das kann hier nur in aller Kürze geschehen.

2.1 Der Ursprung in der Handlungslogik

Alle Logik hat ihren genetischen Ursprung in der Handlung.⁷ In jeder Ontogenese neu entwickelt sich das Denken über die Erfahrungen, die a) im Handeln und b) mit dem Handeln gemacht werden, nämlich dem Handeln immer schon kompetenterer Bezugspersonen. Das Denken bindet sich deshalb an die Handlung an und nimmt deren Struktur als Struktur der Erklärung. In der Struktur der Handlung aber werden Ereignisse dadurch begründet, daß auf den Handelnden als Agens des Geschehens hingewiesen wird. Mehr ist nicht nur nicht nötig, der Erklärungsstruktur der Handlung eignet eine ungemeine Effizienz, ebenso in der Sozialwelt wie in der Natur. Mehr oder anderes war aber in der Frühzeit der Geschichte auch nicht möglich.

Das handlungslogisch initiierte Verfahren, als Grund der Erklärung auf den Ursprung der Handlung im Subjekt zurückzuverweisen, begründete eine Erklärungsstruktur, die sich formalisierte und auch in Gedankengebäuden behauptete, die sich jeder offen anthropomorphen Deutung der Welt entledigt hatten. Dabei vollzog sich ein Systematisierungsprozeß, der bereits im Mythos erkennbar ist, aber erst in der Philosophie seine volle reflexive Form erhielt: Das Verfahren der Handlungslogik, jedes Vorfindliche auf seinen Ursprung zurückzuführen, vollzog sich auch im Blick auf den Ursprung selbst. Ihm wurde deshalb zugeschrieben, sich aus sich selbst zu begründen. Die Ursprungslosigkeit ist ihrer innersten Natur nach eine absolutistische Begründungslogik. Durch die Geschichte hin hat sich auf der philosophisch ausformulierten Weltbildebene die Dominanz dieser Logik als Erklärungsstruktur behauptet.⁸ Ihre letzte Ausgestaltung als Metaphysik der Geschichte erfährt sie in der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Unter dem Eindruck der geschichtlich gewordenen Welt wird auch das Absolute historisiert, ohne seiner Absolutheit verlustig zu gehen. Das Absolute bleibt jener Geist, der sich selber schafft und in der Geschichte entfaltet.

7 Vgl. G. Dux: *Die Zeit in der Geschichte*. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit. Frankfurt a. M. 1989, 121.

8 An dieser Feststellung kann eigentlich kein Zweifel bestehen. Vgl. H. Ottmann: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin 1987. Eine systematische, wenn auch keine strukturlogische Erörterung findet sich bei Th. W. Adorno: *Kritik des logischen Absolutismus*. Arch. Phil. 5 (1955), 130–169.

Es ist unschwer einzusehen, weshalb mit der Entmachtung Gottes sowie des philosophischen Weltgeistes und der mit ihr einhergehenden Konvergenz der Welt auf den Menschen sich die pristine Erklärungsstruktur behauptete: zum einen war diese Struktur aus der Handlungslogik hervorgegangen und schien jetzt auf ihren Realgrund zurückgeführt zu werden. Die Feuerbachsche Religionskritik besteht in wenig mehr als dieser Entdeckung. Zum anderen aber war diese Struktur die, über die die Menschheit eine Geschichte lang sich das Verständnis der Welt und sich in ihr zurechtgelegt hatte. Kognitiver Strukturen aber kann man sich nicht im Handstreich entledigen; sie wirken als operanter Mechanismus und gehen jeder Reflexion nach. Erst über die auf einem fortgeschrittenen Stand der Entwicklung herbeigeführte Einsicht in die Widersprüche beginnt der Mensch, auf sie zu reflektieren und sich ihrer zu entledigen. Der Absolutismus der Entscheidung kennzeichnet exakt dieses Stadium der Entwicklung: In der Überführung der Autorschaft für die Geschichte vom absoluten Weltgeist auf das empirische Subjekt behauptet sich die Struktur der Erklärung. Sie läßt sich aber nicht behaupten. Denn der Absolutismus der Begründungsstruktur ist mit der Konvergenz der Geschichte auf das Tun und Treiben des Menschen nicht zu vereinen. Das nämlich steht immer unter einsichtigen Bedingungen. An diesem Widerspruch wird der Widerspruch zur absolutistischen Logik überhaupt bewußt. Seine Wahrnehmung ist freilich selbst noch philosophisch gebunden und kontaminiert: Die Philosophie hat die Geistesgeschichte über ihre Inhalte geschrieben. Deren Bedingungen in den historisch-genetisch unabdingbaren Strukturen der Kognition ist ihr verborgen geblieben. Die strukturlogische Anlage der absolutistischen Begründungslogik und die Notwendigkeit, die Logik selbst einer Revision zu unterziehen, wurde deshalb nicht erkannt. Der Widerspruch richtete sich infolgedessen nur dagegen, länger noch von der Figur eines absoluten Geistes Gebrauch zu machen, und nicht, sich der absolutistischen Logik überhaupt zu entschlagen und sie auch noch in den Transformationen des zeitgenössischen Denkens, das eigene eingeschlossen, aufzuspüren.⁹ Hinter dem Rücken der Philosophen und gegen deren erklärte Absicht behauptete sich deshalb die logische Struktur. Es ist diese Behauptung, die Behauptung einer absolutistischen Begründungslogik, die das Denken auf die Kategorie der Entscheidung fixiert und es damit in abgründige Aporien stürzt.

Die Absicht der folgenden Erörterung ist es, diese Aporien an einer Studie zu erörtern, die sich die Kritik des historischen Absolutismus eigens zum Thema gemacht hat: Plessners Abhandlung über *Macht und menschliche Natur*. Sie trägt den bezeichnenden Untertitel *Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Welt-*

9 Ein eklatantes Beispiel für diese Beschränkung der Kritik ist *Th. W. Adornos: Negative Dialektik*. Frankfurt a. M. 1966.

ansicht. In der Wendung gegen den Absolutismus des historischen Denkens ver-
sicht Plessner ein Geschichtsdenken das von jedem Absolutismus bereinigt wer-
den soll. Im Theorem der Anfangslosigkeit sucht Plessner der Begründungslogik
zu entgehen und bleibt ihr gerade darin strukturlogisch verhaftet. Ich erörtere die-
se Abhandlung ausführlicher, weil so gut wie alle erkenntnistheoretischen Proble-
me, die sich bei einer Befassung mit der Geschichte stellen, in ihr aufgedeckt wer-
den. Mit dieser Absicht verbunden ist eine weitere: deutlich zu machen, daß das
Verständnis der Geschichte nur zusammen mit der Entwicklung einer anderen Art
von Logik: einer Prozeßlogik gewonnen werden kann, die ihren Ausgang im Den-
ken vom Vorrang der Natur nimmt.¹⁰ Schließlich aber soll uns die Erörterung hel-
fen, ein Kapitel deutscher Geschichte zu klären, in der sich die Philosophie über
weite Bereiche wie der Steigbügelhalter des Faschismus ausnimmt. Weber ist als
erster diesem Vorwurf ausgesetzt gewesen. Plessner folgt in der Übernahme der
Kategorie der Entscheidung und des Freund-Feind-Verhältnisses der Lehre Carl
Schmitts, die sich unmittelbar der Politik des Nationalsozialismus hat zuführen
lassen.¹¹ Seine Abhandlung stürzt in einen Konflikt, der tragisch genannt zu wer-
den verdient: Es liegt in der Struktur der Argumentation gegen den Absolutismus,
jedem überhaupt denkbaren Tor und Tür zu öffnen. Plessners Abhandlung wird
deshalb zugleich zu dem Versuch, gegen die Struktur des (eigenen) Denkens die
Humanität in der Politik zu retten.

3 Macht und menschliche Natur

3.1 Konvergenz und Wende gegen das Absolute

Plessner macht sich in der 1931 geschriebenen Abhandlung über *Macht und menschliche Natur*¹² die eingangs genannte Vorgabe im historischen Bewußtsein der Neuzeit zu eigen: Geschichte auf den Menschen konvergieren zu lassen. Des-
sen Geschichtsmächtigkeit ist Ausdruck eines anthropologischen Organisations-
planes, der ihn darauf festlegt, sich seine Lebensformen selbst zu schaffen. Dieses
Verständnis geht mit der Preisgabe jedweden Absoluten als eines vorgegebenen
ontologischen Bezugspunktes für ihn selbst einher. Auch in den, wie Plessner sagt,

10 G. Dux: *Denken vom Vorrang der Natur*. Die Naturalisierung des Geistes, in: R. Bubner et al. (Hrsg.): *Die Trennung von Natur und Geist*. München 1990, 161–180.

11 Über das Zusammenspiel jüngst R. Kramme: *Helmuth Plessner und Carl Schmitt*. Berlin 1988.

12 H. Plessner: *Macht und menschliche Natur*. Ges. Schr. Bd. 5. Frankfurt a. M. 1982. Die folgen-
den Angaben der Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

»außerempirischen Dimensionen des rein Geistigen« gilt der Mensch als Zurechnungs-subjekt seiner Welt und zwar als ihr einziges (148).

»In dieser Rücknahme der über- und außermenschlichen Forderungen religiöser, ethischer, juristischer, künstlerischer, wissenschaftlicher Wirklichkeiten in den Macht-bereichen schöpferischer Subjektivität, die sich an sie verlieren kann, weil sie produktiv-selbstvergessen sie ins Dasein und in Geltung gesetzt hat, liegt das Prinzip der Relativierung aller außerzeitlichen Sinnsphären einer Kultur auf den Menschen als ihre Quelle im Horizont der Geschichte.« (149)

Die entschiedene Wendung, die Geschichte mitsamt dem Menschen länger nicht von einem Absoluten her zu verstehen, läßt Plessner gefeit sein gegen jene Wert-theorien, die die Geschichte in vorgegebenen absoluten Werten stillstehen läßt, als sei damit irgendetwas für ihr Verständnis gewonnen. Scheler hatte für dieses Verfahren die Formel gefunden, um mit der ungeheuren Mannigfaltigkeit der historischen Ordnungen und der Diversifikation der Selbstauslegung des Menschen fertig zu werden. Worauf es ankomme, so hatte er erklärt, sei, »daß wir ... das der Wesensidee des Menschen entsprechende *absolute* ... Ideen- und Wertreich ganz gewaltig viel höher als alle *faktischen* bisherigen Wertsysteme der Geschichte gleichsam aufhängen ... nichts bewahrend als die Idee des ewigen, objektiven Logos, in dessen überschwengliche Geheimnisse ... einzudringen nicht einer Nation, einem Kulturkreise ... zukommt, sondern *allen zusammen* mit Einschluß der zukünftigen in *solidarischer* ... Kooperation unersetzlicher, weil individueller einmaliger Kultursubjekte.«¹³ Plessner sieht darin einen verdeckten Europäismus, der nichts im Sinn hat, als nun doch noch einen Weg zu finden, um alle Weltsichten seinem Absolutismus einverleiben zu können. Und wenn diese Philosophie auch auf hohem Kothurn einherschritt, sie setzte sich nur allzu schnell in die trivialen Festschreibungen der abendländischen Geschichte um. Hier wie dort, in den erhabenen wie in den billigen Wertphilosophien, sagt Plessner,

»begreift man nicht die Tiefe der Geistesgeschichte, welche den Hervorgang der überzeitlichen Werte und Kategorien aus dem Leben, die geschichtlich-soziale Bedingtheit auch dieser Lehre vom Hervorgang des Ewigen aus dem Zeitlichen zu erkennen gibt ...« (150)

Die Metaphysik des Absoluten wäre danach selbst nur Ausdruck einer geschichtlich-sozialen Bedingtheit, eben der abendländischen.

13 Max Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Gesammelte Werke Bd. 8. Bern 1960.

3.2 Die Wendung gegen den Transzendentalismus

Die Preisgabe des Absoluten als ontologischer Substanz, an dessen materiellem Gehalt der Mensch partizipierte, setzt sich erkenntnistheoretisch in die Preisgabe auch des transzendentalen Apriorismus um. Ich habe andernorts dargelegt, daß der transzendente Apriorismus als die Beibehaltung einer absolutistischen Denkstruktur bei gleichzeitiger Überführung der Erkenntnis auf das menschliche Subjekt verstanden werden muß.¹⁴ Plessner zeigt, wie sich in jeder transzendentalen Vorgabe, die sich als Vorgabe im strikten Sinne versteht, die vorgängige Ontologisierung des Menschen auf ein abendländisches Verständnis vom Menschen zwangsläufig wiederherstellt. Im Enderfolg, so Plessner, kommt mit jedem Apriori und selbstredend auch mit jeder apriorischen Anthropologie eine Verabsolutierung bestimmter menschlicher Möglichkeiten zu Wort (159). Das aber widerstreitet dem Grundverständnis des neuzeitlichen Geschichtsverständnisses, den Menschen selbst als Zurechnungssubjekt seiner Kultur, als Schöpfer im Horizont seiner Geschichte zu begreifen. Plessner insistiert darauf, Geschichte »aus der Wurzel des Menschen« hervorgehen zu lassen, wenn anders seine historische Produktivität etwas mit ihm selbst zu tun haben soll (154).

Wenn das neuzeitliche Geschichtsverständnis nicht apriorisch sein kann, dann, so sollte man meinen, muß es empirisch sein; und wir werden zusehen müssen, was das heißt. Allein, darin ist Plessners Denken noch ganz Kantisch, daß er die Erfahrung des Historischen nicht an der Erfahrung selbst gewinnen zu können meint, weil Erfahrung immer schon Verständnis in den kategorialen Formen des Erfahrenen voraussetzt (151). Worin also sonst? Plessner läßt die Frage offen. Strukturlogisch, das wird deutlich, geht er damit keinen Schritt über eine transzendente Begründung hinaus. Denn die war zu einer apriorischen Vorgabe der Erkenntnisformen durch die gleiche Ableitungslogik genötigt worden: Was begründet wird, muß in dem, woraus es begründet wird, schon enthalten sein, zumindest der Form nach. Dieser Logik zufolge müssen transzendente Vorgaben gemacht werden. Sie dürfen aber nicht gemacht werden, wenn anders das Denken nicht gegen das Konvergenztheorem verstoßen will. Der Widerspruch ist offenkundig. Er ist ein anschauliches Beispiel für die Widerständigkeit, mit der sich die hergebrachte Struktur der Argumentation, das, was ich die materiale Logik nenne, in der Geistesgeschichte behauptet. In der Tat bedarf es noch erheblicher Arbeit, bis die absolutistische Begründungslogik als solche überwunden wird. Möglich wird das erst, wenn eine alternative Logik in Sicht ist. Und das ist erst der übernächste Schritt. Der nächste ist, den Widerspruch festzuhalten. Exakt das tut Plessner. Er entwickelt aus dem Stand der Erkenntnis, der weder erlaubt, aprio-

14 G. Dux, a. a. O., 58 ff.

risch noch empirisch zu verfahren, eine Philosophie der Offenheit. Die Erkenntnistheorie soll gegen beide Methodenprinzipien offengehalten werden. »Offengehalten« will sagen: aus der jeweiligen Geschichte selbst soll hervorgehen, ob sie apriorisch oder empirisch verstanden werden will, oder, wie man wohl ergänzen muß, ob die Frage offengelassen werden soll. Denn das letztere entspricht dem historischen Bewußtsein der eigenen Zeit.

Die Philosophie der Offenheit ist mehr als nur der Ausweg aus einem erkenntnistheoretischen Dilemma. Sie ist die Antwort auf das historische Bewußtsein der Konvergenz, in dem die ganze Geschichte in ihrer Mannigfaltigkeit vor den Menschen zu liegen gekommen ist. Es ist eine ebenso einfache wie zwangsläufige Art, mit der sich die Unergründlichkeit der Geschichte unter dem Eindruck der demiurgischen Macht des Menschen in dessen Unergründlichkeit übersetzt: Konsequenterweise soll Geschichte so sich darstellen, wie der Mensch selbst sie sehen will, denn dieses Verhältnis gehört ihr selbst an.

»Soll der Mensch als die schöpferische Durchbruchstelle seiner geistigen Welt, aus deren Werten und Kategorien heraus er sich, seine Mitwelt und Umwelt versteht und behandelt, seines eigenen Apriori also und seiner ihm je schon vorgezeichneten Denk-, Willens- und Gefühlsmöglichkeiten verstanden werden, dann kann die Theorie, die eben dieses Urhebertum begreiflich zu machen sucht, wie wir sehen, weder empirisch noch apriorisch sein. Sie darf sich wenigstens keiner der beiden Methodenprinzipien verschreiben. Es muß offen bleiben, um der Universalität des Blickes willen auf das menschliche Leben in der Breite aller Kulturen und Epochen, wessen der Mensch fähig ist. Darum rückt in den Mittelpunkt der Anthropologie die Unergründlichkeit des Menschen und die Möglichkeit zum Menschsein, in der beschlossen liegt, was den Menschen allererst zum Menschen macht, jenes menschliche Radikal, muß nach Maßgabe der Unergründlichkeit fallen.« (160 f.)

3.3 Die Moralität des Verzichts aufs Absolute

Die Konvergenz der Geschichte auf den Menschen meint Freisetzung von einem Absoluten, das seiner Herkunft nach ein ontologisches Absolutes war. Plessners Argumentation zielt darauf ab, dieses Absolute nicht durch die Hintertür der anthropologischen Verfassung wieder einzuführen. Auch noch die eigene historische Weltsicht, die ja zumindest darin ihren Fixpunkt zu haben scheint, daß sie den Menschen als von einem Absoluten freigesetzt weiß und auf seine eigene uneinholbare Mächtigkeit verwiesen sieht, wird als lediglich eine der möglichen Weltdeutungen verstanden. Im Gegensatz zu der naiven Form des Ethnozentrismus-Vorwurfs, der die Preisgabe des abendländischen Weltverstehens mit

dem schieren Argument zu rechtfertigen sucht, daß ausweislich des historischen Befundes jede Gesellschaft und jede Zeit sich ihre eigene Wirklichkeit und ihr eigenes Sinnsystem schaffe, weiß Plessner um den steilen Ethnozentrismus gerade dieser Vorstellung. Denn daran kann ja kein Zweifel sein: keine andere Zeit hat je dergleichen gedacht, ja nicht einmal denken können. Es ist eine immerhin bemerkenswerte Feststellung: Einzig eine ethnozentrische Einsicht ist in der Lage, jenen Ethnozentrismus in die Schranke zu weisen, der in der abendländischen Geschichte nicht weniger als die Geschichte der Menschheit sieht.

»Der Mensch verantwortlich für die Welt, in der er lebt: Wenn wir es überhaupt als einen Fortschritt, eine Entdeckung gelten lassen, daß wir im Unterschied zu den außer- und vorchristlichen Völkern es zum Begriff ›des Menschen‹ als einer gegen religiöse und rassenmäßige Unterschiede indifferenten weltbildenden Wirklichkeit gebracht haben, dann sind wir nach Maßgabe dieser Universalperspektive gerade nicht allein dazu verpflichtet, unsere Kultur als absolutum den ›Heiden‹ zu bringen, sondern ebenso unsere Kultur und Welt gegen die anderen Kulturen und Welten zu relativieren. Vielleicht ist das der erste Schritt zu ihrer Preisgabe.« (148)

Mindestens diese Form der ethnozentristischen Weltsicht also muß Gültigkeit haben – sollte man meinen. Ganz kann sich auch das kritische Bewußtsein, des Ethnozentrismus eingedenk zu sein, nicht von der Vorherrschaft des abendländischen Denkens befreien. Anders nämlich gelingt ihm nicht einmal die »Universalisierung der Relativierung«.

Wie alle Geschichtsphilosophien vor ihm hat auch die Plessnersche das verdeckte Pathos der Freiheit für sich. Die Abwehr des Absoluten nimmt der Wirklichkeit den Schrecken, den sie bis dahin hatte. Dabei mag man ebenso an die aufklärerische Religionskritik wie an die Marx'sche Gesellschaftskritik denken. Da jedwede Wirklichkeit erst eine vom Menschen geschaffene Wirklichkeit ist, hat sie ihr Eigenrecht eingebüßt. Indem das neuzeitliche Welt- und Geschichtsverständnis den Menschen in seine Rechte einsetzt, fordert es

»Respekt zu haben vor den jedem Leben und jedem System je einheimischen Perspektiven und es dem Menschen zu überlassen – und gewaltlos von ihm zu erfahren, was er ist und als was er sich auslegt, ob er die Essenz seiner Existenz in seine Existenz oder: in einen anderen Menschen, in Tiere oder Pflanzen, in Sterne oder Erde, in einen Gott oder die Elemente setzt. Die vom Abendland errungene Weite des Blicks erfordert die Relativierung der eigenen Position gegen die anderen Positionen.« (159)

Die Gleichheit, die allen vindiziert wird, die Menschenantlitz tragen, meint nicht die Gleichheit der biologischen Natur – die meint sie auch. Die Gleichheit, um die

es hier zu tun ist, ist die Gleichheit jenes weltenschaffenden Vermögens, in dem jede Gesellschaft und jede Kultur gleich unmittelbar zur Geschichte ist (148). Damit freilich wird nicht nur ein relatives, sondern ein willkürliches Moment in die Geschichtsbetrachtung eingeführt, die das Freiheitspathos des europäischen Universalismus zunichte macht. Die Freiheit nämlich wird in dieser historischen Relativierung von jedem Begriff von Wahrheit mit Anspruch auf universale Geltung abgekoppelt. Denn der Versuch, ihr einen materialen Inhalt zu geben, einen, der nicht mehr zur Disposition stände, kann nach Plessner nur als Rückfall in den überwundenen Absolutismus verstanden werden. Damit aber wird die Freiheit und Gleichheit in gleichem Atem desavouiert, in dem sie reklamiert wird und das zuallererst in der Moral. Beide verfallen einem historischen Dezisionismus, gegen dessen schrankenlose Relativität und moralische Haltlosigkeit Plessner zwar Barrieren aufzurichten sucht, aber schließlich vergeblich.

3.4 Situation und Entscheidung

Der schwer verständliche Doppelaspekt der Geschichte: daß der Mensch sich selbst als geschichtlich erfährt und doch er selbst es ist, der Geschichte entstehen läßt, erfährt im Theorem der Unergründlichkeit eine nähere Bestimmung. Geschichte ist zum einen das, wodurch die Welt des Menschen und er in ihr zu dem geworden sind, als was sie sich in der Gegenwart erweisen. Und sie ist zum anderen das, was der Mensch in jeder gelebten Gegenwart sie werden läßt. In diesem Doppelaspekt nun kommt der Geschichtsmächtigkeit des Menschen die eigentlich fundierende Rolle zu – nur daß sie selbst aufs Bodenlose seiner Existenz gestellt ist. Bereits die hinter ihm liegende Macht vergangener Generationen will als menschliches Tun verstanden sein. Als *vis a tergo* bestimmt sie die Gegenwart, reicht aber nur bis zu ihrer Grenze. Gegenwart selbst ist ein Grenzbegriff. Denn was aus der Vergangenheit herkommt, ist unabgeschlossen und unergründlich in dem, woraufhin es sich entwickelt. Zwischen beiden, zwischen Vergangenheit und Zukunft, steht der Mensch; er entscheidet, wohin Geschichte sich wendet. Indem er den Blick nach vorne wirft, ändert er zugleich, was hinter ihm liegt. Er interpretiert es nicht nur neu, es bekommt durch die Entscheidung eine neue Bedeutung.

» Was von der Vergangenheit her gesehen die letzte Auswirkung scheint, die gelebte Gegenwart, die aber eigentlich schon Vergangenheit, nur in ihrer Nähe noch gegenwärtige Vergangenheit ist, gibt sich in ihrer Unmittelbarkeit erst aus dem unergründlichen Woraufhin unserer Entscheidungen, also nur durch einen Umbruch der Blickstellung zu sehen und zu verstehen. In diesem Umbrechen des Blickes wendet sich das Leben selbst zu sich, um sich als vergangenes und gewordenes zu entdecken. In diesem Um-

brechen aber hebt es sich aus dem Kontinuum des Gewordenen heraus und manifestiert als Gegenwart seine Macht über die Vergangenheit. « (183)

Die Kategorie der Entscheidung wird so zur historischen Fundamentalkategorie. Geschichte, das ist die Kette der Gegenwarten, die hinter dem liegt, was jetzt Gegenwart ist, also in Serie gegangene Entscheidungen.

»In dieser Perspektive denken heißt in der Richtung des Lebens selber denken, das von Individuation zu Individuation fortschreitet. Die Individuation selber ist erwirkt durch wiederum selbst erwirkte Faktoren. So bestimmt der Mensch gerade im Hinblick auf sein Wesen sich zur höchsten Instanz – und nicht die Philosophie. So bestimmt sich das Dasein in seiner gewordenen Individuation und in der Verteidigung dieser erwirkten Einseitigkeit – und mag es die Einseitigkeit des universal denkenden Abendländers sein – zur Instanz für die philosophische Frage nach seinem Wesen, nicht aber wie etwa noch Heidegger meinte, der darin eine alte Tradition fortsetzt, das Wesen des Daseins diesseits und vor aller Individuation. Diese Selbstbestimmung hat nichts mit der Kantischen Autonomie zu tun, wenn wir sie als den zeitlosen Grundakt der freien Selbstnahme fassen, der nichts über sich hat. Indem die Entscheidung über das Wesen des Menschen nicht ohne seine konkrete Mitwirkung, also in keiner neutralen Definition einer neutralen Struktur gesucht werden kann, sondern nur in seiner Geschichte als eine ständig neu erwirkte Entscheidung, ist die für eine Gegenwart zu erringende immer auf eine schon getroffene Entscheidung freigegeben: entweder sie hält an ihr fest oder sie ringt sich von ihr los. Sie hat also die Geschichte, ihre Geschichte über sich. « (186 f.)

Entscheidung ist Macht; und sie ist in der historischen Dimension, in der Plessner sie sieht, zuallererst Macht über die Geschichte. Darin kann eine Chance liegen. Denn Geschichtlichkeit als das hinter dem Menschen liegende Tun der Generationen, in deren Folge die Welt zu dem geworden ist, als was er sie vorfindet, ist ja auch die Institution gewordene Gewalt, die den Subjekten angetan wurde, tausende von Jahren schon. Sie ist real präsent ebenso in den Versteinerungen der Kulturdenkmäler, wie in den zwanghaften Organisationen der gegenwärtigen Gesellschaft, in denen ein anders gewordenes Subjekt zu ersticken droht. Entscheidung als Macht könnte gerade in der Form der reflektierten Geschichtlichkeit, die das neuzeitliche Bewußtsein heraufgeführt hat, jene Diskontinuität realisieren helfen, die die Neuzeit gegenüber der Vergangenheit absetzt, ohne ihr in den institutionellen Umsetzungen bislang gewachsen gewesen zu sein. Plessner faßt dieses Moment einer reflexiv gewordenen historischen Mächtigkeit in den Blick. Entscheidung ist nicht nur immer schon vor dem Hintergrund einer notwendigen Partikularität bestimmt, sie ist auch Entscheidung im Hinblick auf diese Partikularität, Stellungnahme zu ihr. Darin kann sie konservierend an der Vergangenheit

festhalten oder revolutionär über sie hinausgehen. Wenn jedoch darin eine Chance liegen soll, dann müsste das Kriterium angegeben werden, das Maßstab ebenso der Reflexion wie der Entscheidung ist. Dann müsste dieser Reflexion zugestanden werden, politisch handlungsleitend zu werden. Damit aber hat es seine Not. Denn der Reflexion wird an Einsicht nur zugestanden, was sie als Interpretation aus Vergangenen gewinnen kann. Die Stellungnahme zur Geschichte aber ist gerade nicht nur Interpretation des hinter ihr liegenden Geschehens, sondern Entwurf dessen, was künftig geschehen soll. Und der kann nur per hiatum irrealen erfolgen. Plessner läßt sich auch hier auf den Widerspruch ein: Einerseits gebührt der philosophischen Reflexion der Vorrang vor der politischen Entscheidung insofern, als jedes politische Handeln, jede Macht immer schon auf dem Hintergrund eines Verständnisses von Mensch und Macht folgt. Andererseits gebührt der Politik der Vorrang vor der philosophischen Reflexion, weil dieses Vorverständnis selbst auf den Entscheidungen der Generationen beruht und durch Entscheidungen aktualisiert wird, die aus keiner Philosophie herzuleiten sind. Plessner sucht auch diesen Widerspruch durch das geschichtsphilosophische Grundtheorem der Offenheit zu bewältigen. Er will die Frage, wem in der Gegenwart der Vorrang vor dem anderen gehöre: der Philosophie oder der Politik, offenhalten. Denn ein Votum für die eine oder andere Sphäre scheint nicht möglich. Die Unentscheidbarkeit als Ausdruck der Offenheit nehmen heißt einmal mehr, der jeweiligen historischen Situation zu überlassen, wem der Vorrang zufällt. – Ist damit die historische Situation wirklich offengehalten? Keineswegs! Das Theorem der Offenheit als Unentscheidbarkeit ist eine Entscheidung für die Entscheidung als das eigentlich geschichtsmächtige Prinzip, und das führt unter den Bedingungen der eigenen Zeit zu einer bedenklichen Konsequenz: zur Feindschaft der Nationalstaaten.

3.5 Freund und Feind

Macht als historische Kategorie ist Ausdruck menschlicher Autonomie: Die anthropologische Grundbefindlichkeit des Menschen, sich seine Welt erst selbst schaffen zu müssen, läßt seine Lebensform strukturnotwendig als historische Lebensform entstehen. Das Konvergenztheorem ist deshalb nur eine andere Fassung des historischen Machttheorems.

Soweit werden wir Plessner folgen. Die dann unabweisliche Frage ist, wie sich aus der historischen Mächtigkeit jene Form der Macht entwickelt, die als historische Entscheidung für eine bestimmte Lebensform nicht nur abstrakt zugleich eine Entscheidung gegen andere Lebensformen darstellt, vielmehr sich als Wille zur Unterwerfung und Unterdrückung anderer erweist. Plessner kehrt dieses Moment deutlich hervor und begreift mit seiner Zeit politische Macht als Aus-

druck eines Freund-Feind-Verhältnisses. Dafür sucht er nach einer anthropologischen Begründung; er findet sie auch. Eben weil der Mensch, so Plessner, dasjenige Lebewesen ist, das sich seine Welt erst selbst schaffen muß und damit sich selbst auf sie hin festlegt, schafft er mit dieser Welt eine Zone der Vertrautheit, die er absetzt gegen das Fremde und Bedrohliche außerhalb ihrer. Er muß diese Welt der Vertrautheit zu behaupten suchen: sie ist die Bedingung seines Daseins. Gerade weil sie etwas Partikulares an sich hat, nur eine Möglichkeit unter anderen ist, wendet er sich existentiell gegen die Partikularität des Fremden. Das Freund-Feind-Verhältnis wird als zur Wesensverfassung des Menschen gehörig begriffen (192). Als anthropologische Grunddimension: als eine zur Wesensverfassung gehörige Angst, im Vertrauten bedrängt zu sein, erschöpft sie sich nicht in der spezifisch politischen Relation. Umgekehrt gilt: in der Grundkonstellation der Bedrängtheit des Heimischen

»wurzelt als einer Konstellation der menschlichen Situation das Politische in seiner expliziten Form eines zwischenmenschlichen Verhaltens, das auf Sicherung und Mehrung der eigenen Macht durch Einengung bzw. Vernichtung des fremden Machtbereichs gerichtet ist und wiederum, auch in dieser expliziten Form jedes Lebensgebiet in seinen Dienst stellen und ebenso von jedem Lebensgebiet seinen eigenen Interessen dienstbar gemacht werden kann.« (194)

In der historischen Epoche der Gegenwart, in der Plessners Abhandlung entstand, bindet sich das Heimische an Volk und Nationalstaat an. Eben deshalb setzt sich der Nationalstaat in ein Verhältnis der Selbstbehauptung gegen andere Nationalstaaten, die ihm ihrer Natur nach gleich sind. Was in der rein anthropologischen Dimension noch eine Zwischenstellung zwischen dem Unheimlichen und Anderen hielt, wird jetzt zum Gleichen, das in einen Interessengegensatz gegen die eigene Partikularität tritt. An sich relativiert das mit dem Nationalstaat aufkommende Humanitätsideal die Geltung eines jeden einzelnen Staates.

»In der Konsequenz der Humanitätskonzeption liegt gerade die Relativierung ihrer selbst, damit die Preisgabe einer natürlich gesicherten Vormachtstellung gegenüber anderen menschlichen Positionen und Daseinsformen, die Gleichstellung der eigenen Wesenssphäre mit den fremden Sphären in einer Ebene unter Preisgabe des Gedankens einer natürlich gesicherten Entwicklungsdifferenz gegen die anderen und damit die Freigabe des Horizontes des eigenen Menschentums auf einen Wettbewerb mit den anderen Möglichkeiten des Menschseins.« (193)

Die Entgegensetzung des Heimischen gegen das Fremde *muß* sich auch nicht als Wille zur Unterwerfung des Feindes ausprägen. Aber sie kann es. Der Absolutis-

mus der Unergründlichkeit, wenn ich mich so ausdrücken darf, macht alles möglich. Und vor allem: er kommt immer wieder auf einen Absolutismus hinaus. Er relativiert die Bindung des Lebens an das Volk und läßt im gleichen Atemzug jedes Volk für sich selbst die Menschheit in ihrer eigentlichen Gestalt sein. Was Plessner den Absolutheitsaspekt des eigenen Volkstums nennt, ist in Wahrheit seine Vergöttlichung. Nur macht die Relativierung jedes Volk zu seinem eigenen Gott. Damit kehrt sich das mit den Nationalstaaten aufkommende Humanitätsideal, das gerade die Gemeinsamkeiten menschlicher Daseinsweise und Daseinsverfassung betont, unter der Hand in sein Gegenteil um: In der Ära der Nationalstaaten ist die Konsequenz einer philosophisch festgehaltenen Entwurfslogik, die Gesellschaft zu isolieren und den Nationalstaaten das Recht und gute Gewissen zu lassen, einander das Lebensrecht abzusprechen. Der europäische Liberalismus meint Kampf, wenn er Wettbewerb sagt. Das muß nicht sein. Plessner findet immer wieder zurück zu einem Humanitätsideal, das Gleiches nicht nur gleich sein läßt, sondern damit auch die Konsequenz verbindet, das andere für sich in seiner Geltung zu akzeptieren und sich zur Menschheit hin zu öffnen. Offenheit und Unergründlichkeit lassen ihn jedoch ebenso oft in den Positivismus des Freund-Feind-Verhältnisses zurückfallen.

Wir sind heute nicht länger bereit, die Wendung gegeneinander als geradezu anthropologische Anlage vereinnahmt zu sehen. Allein, moralische Entrüstung zeigt sich am falschen Platz, wenn es darum geht, die Denkstrukturen einer Zeit zu erfassen und die Kritik an ihnen zu bestimmen. – Daß das Denken gegen Moral steht und umgekehrt Moral sich gegen Denken behaupten muß – das ist das, was es zu begreifen gilt. – Die Aufgabe, die sich uns deshalb stellt, besteht darin, die Kritik der Anthropologie der Geschichte so zu betreiben, daß die Widersprüche, in die sich die Theorie verstrickt, als strukturlogisch angelegte Widersprüche erwiesen und damit zugleich ihre strukturlogische Überwindung sichtbar werden.

4 Zur Erkenntniskritik der Entscheidung

4.1 Die Behauptung der Handlungslogik

Plessner hat wie kein anderer vor ihm die Strukturlogik des anthropologischen Organisationsplanes in seiner Verschränkung von biologischer und kultureller Organisation dargelegt.¹⁵ Der Mensch ist seiner biologischen Organisation nach

15 H. Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Gesammelte Schriften Bd. 4. Frankfurt a. M. 1981.

auf eine kulturell entworfene Welt angewiesen. Darin liegt seine gegen alle anderen Lebewesen radikal abgesetzte Autonomie.

Mit dieser Entdeckung entsteht eine erkenntnistheoretisch hintergründige Situation – ich habe sie oben erörtert: Die Anthropologie deckt eine biologische Verfassung auf, die mindestens dies verständlich macht: warum der Mensch überhaupt eine Geschichte hat. Der Mensch ist dasjenige Lebewesen, das seine Lebensformen selber schafft – im Verständnis der Zeit: immer von neuem selber schafft. Damit verbunden ist ein zweites Moment: Prima vista erfährt die über die Handlungslogik ausgebildete pristine Begründungslogik in der anthropologischen Grundbefindlichkeit, der Geschichte mächtig zu sein, ihre Bestätigung. Die Konvergenz der Welt des Menschen auf den Menschen führt mit der Strukturen eigenen Selbstverständlichkeit dazu, diese Welt in ihrer je historischen Form über die Kategorie der Handlung resp. Entscheidung ihre Erklärung finden zu lassen. Allerwärts, von Marx über Durkheim, Weber bis hin zu Adorno, bei Denkern also, die sonst wenig gemein haben, stellt sich die Frage nach dem Subjekt dieses demiurgischen Prozesses. Und da sich niemand findet, dem realiter diese Entscheidung angelastet werden könnte, muß nach einem anderen Subjekt, einem »uneigentlichen« gefragt werden. Dafür gibt es mehrere Kandidaten. Am ehesten noch läßt sich »der Mensch« gleichsam als Gattungssubjekt benennen; das ermöglicht, Geschichte weiter in der Dimension der Handlungslogik zu begreifen. Auch Plessner spricht vom Menschen als »Zurechnungssubjekt der Geschichte«, das in der offenen Immanenz der verschränkten Perspektive von Vergangenheit und Zukunft seine Bestimmtheit jeweils neu erringt (196). Allein, die Kategorie der Entscheidung trägt nur, solange sie den Individuen verbunden bleibt und auf ihren Träger relativiert werden kann. Nahezu zwangsläufig verlangt sie nach dem Ende der Monarchien nach dem Führer. Das muß nicht der Diktator sein; er ist auch nicht gemeint. Weber wie Plessner haben den Träger der letzten Entscheidung rückzubinden gesucht an eine Verantwortungsethik.¹⁶ Das verschlägt jedoch nicht gegenüber der ihm zugestandenen Irrationalität der absoluten Macht, die ihm durch seine Stelle zukommt: Er ist der, der über den Ausnahmezustand entscheidet. Auch diese Bestimmung übernimmt Plessner von C. Schmitt.¹⁷ Wie sehr sie strukturell der Handlungslogik verhaftet ist, zeigt sich daran, daß Plessner befriedigt die Spitze der gesellschaftlichen Organisation wiedergewinnen sieht,

16 Vgl. Max Weber: *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*. Gesammelte Politische Schriften. Tübingen 1958, 294–431; H. Plessner: *Die Grenzen der Gemeinschaft*. Gesammelte Schriften Bd. 5. Frankfurt a. M. 1981.

17 H. Plessner, ebd., 116 f.

was ihr als Organisation fehlt: die ursprüngliche, irrationale Kraft der lebendigen Einzelpersönlichkeit.¹⁸

Unsere Analyse erhellt, in welcher Weise das Denken und mit ihm die Intellektuellen in das politische Geschehen verstrickt sind: es sind nicht die moralischen Intentionen, die eine Philosophie bedeutsam werden lassen, vielmehr die Verarbeitung der Denkstrukturen ihrer Zeit. Darin auch liegt ihre Verantwortung gegenüber der Zeit; an sie bleibt allerdings auch jedes Denken gebunden. Aus eben diesem Grunde aber muß eine Kritik, auch wo sie Ideologiekritik ist,¹⁹ immer auf eines aus sein: diese Strukturen zu überprüfen und weiter zu entwickeln. Eben darum ist es mir im folgenden zu tun.

4.2 Der Absolutismus der Unergründlichkeit

Handlungen haben ihren Anfang im Subjekt, das sie in Gang setzt. Gewiß, der Anfang läßt sich hinterfragen; das Subjekt kommt nicht von ungefähr dazu, dies oder jenes zu tun. Es mag jedoch Gründe geben, so viel man will: sie nehmen ihren Durchgang durch das Subjekt; zwischen ihnen und dem Beginn liegt ein Prozeß der Verarbeitung im Subjekt. In der traditionellen Logik lag deshalb ein gewisses Recht, den Anfang »als Anfang aus sich selbst« zu nehmen. Überdies ließ sich eine Subjektivität, die einem Bedingungs-zusammenhang verhaftet war, der nicht seinerseits wiederum seinen Ursprung in einem Subjekt nahm, schlechterdings nicht denken.

Diese Strukturlogik fordert ihr Recht auch noch im Geschichtsverständnis der Neuzeit. Sie bewirkt nämlich einen eigentümlichen Abbruch der anthropologischen Recherche. Plessner legt dar, daß der Mensch konstitutionell darauf angewiesen ist, sich eine eigene Welt zu schaffen. Er geht jedoch, was die nicht-leibgebundenen Lebensformen angeht, auch keinen Schritt über diesen Nachweis hinaus. Es scheint, als wäre mit dem Nachweis, daß die kulturelle Organisation notwendig ist, auch schon gesagt, daß sie möglich ist und vor allem: in welcher Weise sie möglich ist. Die Errichtung dieser Welt wird in dem alles umfassenden Begriff der Macht i. e. der Kulturmacht zusammengezogen, jener Mächtigkeit, die sich in der »natürlichen Künstlichkeit« der je historischen Lebenslagen dokumentiert (288). Es ist, als gebe es für diese Gestaltung keine weiteren Vorgaben, keine, die sie in ihrer inneren Organisation bestimmten, keine die ihren Entwicklungen auch ohne immanente Teleologie einen Richtungssinn verliehen. Plessner weiß um die Erdschwere des Kreatürlichen, um die biologische Verhaftung ins-

18 H. Plessner, ebd., 117.

19 R. Kramme: *Helmuth Plessner und Carl Schmitt*. Berlin 1988.

besondere; ihr schreibt er zu, was an Gesetzmäßigkeiten festzustellen ist. Trotzdem kommt die Vermittlung in der kulturellen Sphäre nirgends in den Blick. Was Plessner an ihr entdeckt, ist immer das eine, das Moment des Unbestimmten:

»Aus der wesenhaften Inkongruenz in der Lebenssituation zwischen Welt und Umwelt, die nichts anderes als die offene Mächtigkeit des Menschen herausstellt, resultiert der Zwang zum Willen zur Macht, um künstlich vermittelnd das Natürlich-Unmittelbare in seine Rechte einzusetzen. Das Rechte und damit das Recht ›stammt‹ zwar nicht aus der Macht, die immer schon errungene Macht ist, wohl aber aus der Mächtigkeit, die sich in der natürlichen Künstlichkeit der je von Menschen eingenommenen und durchgeführten Lebenslagen dokumentiert. Weil er nur lebt, wenn er ein Leben irgendwie führt, und dieses Irgendwie stets den Charakter der Nichtnotwendigkeit, Zufälligkeit, Korrigierbarkeit und Einseitigkeit hat – darum ist ja sein Leben geschichtlich und nicht bloß natürlich, eine Kette von Unvorhersehbarkeiten, die hinterher sinnvoll sind, Versäumnissen und verlorenen Möglichkeiten, aber auch gerade in dem, was es je ist und war, bedeutsam und des Lebens wert –, muß der Mensch eine ›natürliche‹ als die gerechte Ordnung stiften.« (199)

Eben deshalb will Plessner auch nur die eine Gemeinsamkeit als anthropologisches Fundament anerkennen: eben die Mächtigkeit, eine eigene Welt als kulturelle Lebenswelt entstehen zu lassen. Ich habe eingangs schon darauf hingewiesen, daß noch in der entschiedenen Wende gegen jedes Absolute das Denken unerkannt die Position des Absoluten besetzt hält. Für Plessner liegt sie in dieser nicht hintergehbaren Mächtigkeit der menschlichen Daseinsform, die das Pathos des Lebens trägt. Im Begriff des Lebens selbst sucht das Denken des ausgehenden 19. und anfänglichen 20. Jahrhunderts das Subjekt des historischen Prozesses namhaft zu machen, das es in den einzelnen Subjekten nicht finden kann und das als Gattungssubjekt ein bloß metaphorisches Dasein führt. Die eigentlich schöpferische, geschichtsmächtige Kraft liegt im Leben selbst.

»Das Offene, dem sie diese Entscheidung überläßt als eine jeweils geschichtliche, d. h. unvorhersehbar getroffene, per hiatum irrationalem des Geschicks vermochte und zugleich überraschende Entscheidung, spricht die Lebensphilosophie als das ›Leben‹, die ›Menschen‹ an.« (221 f.)

»Das Leben« und »der Mensch« rücken in die Rolle des nicht hintergehbaren Subjekts ein und ziehen die Geschichte mit sich. Die Unergründlichkeit hat ihren Anfang; er liegt im Subjekt. Nur ist es ein Anfang, der nicht faßbar und nicht hintergebar ist – das aber war er zu keiner Zeit.

4.3 Die Unverständlichkeit der Geschichte

Jedes Denken vom Absoluten ist sich in letzter Instanz selbst unverständlich. Das ist unproblematisch, solange die Welt sich in ontologischer Gewißheit darstellt. Das Absolute gilt dann als selbstverständliche Vorgabe, in dem das Vorfindliche seinen Ursprung hat. Man gibt sich zufrieden mit der Antwort, das Seiende komme ebenso wie das Wissen dem Menschen von ihm her zu. In einer Philosophie, die sich gegen das Absolute ausspricht, es aber verdeckt strukturlogisch noch beibehält, führt es in Selbstwidersprüche.

Plessners Anthropologie der geschichtlichen Weltsicht hat auch im Blick auf das Problem historischen Verstehens den Vorzug, radikal offenzulegen, was sonst nur implizite mitläuft: Geschichtliche Formationen, die politischen wie die philosophischen, sind partikulare Formationen; das Gemeinsame liegt einzig darin, daß jede Zeit und jede Gesellschaft dieser Partikularität mächtig ist. Dann aber stellt sich die Frage: wie denn historisches Verstehen möglich ist. Denn es ist ja nicht ersichtlich, was aus der eigenen Weltsicht dazu befähigte, die anderen Weltsichten zu verstehen. Und diese Frage ist schlechterdings nicht zu beantworten. Wenn jedes historische Verständnis immer schon getragen ist von der Unergründlichkeit des eigenen Lebensentwurfes, wenn jede Aussage selbst schon bestimmt wird von einem Prinzip, das nichts über und hinter sich hat, also immer schon auf der partikularen lebenspraktischen Vorgabe-Operation dessen beruht, der Geschichte zu verstehen sucht (214), dann wird historisches Verständnis unmöglich, der Zugang zur Geschichte, die hinter uns liegt, verstellt. Wir sind immer nur mit einem befaßt: mit uns.

Die Feststellung, so zwingend sie mir scheint, solange nicht der gemeinsame Hintergrund und damit der Zugang zum jeweils anderen offengelegt ist, widerspricht allem, was an Mühen aufgeboden wurde, um jene andere Art des Verstehens der geschichtlichen Welt, als es das Begreifen der naturalen darstellt, aufzudecken. Die Hermeneutik hat ja gerade zum Ziel, eine Erkenntnis für die geschichtliche Welt zu reklamieren, die nicht dem gleichen Objektivitätsideal verschrieben ist, schlicht deshalb nicht, weil sie es ihrem Gegenstand zufolge nicht sein kann. Auch Plessner erklärt im Anschluß an Dilthey, es gebe im Verständnis der Geschichte keinen Erkenntnisanspruch, der in gleicher Weise Objektivität beanspruchen könne wie in den Naturwissenschaften.

»Was gegenüber den Erkenntnisorganisationen an Dingen, die an sich unverständlich sind: Stein, Farbe, Wasser, Blatt, gerechtfertigt ist, die transzendente Frage nach ihrer Möglichkeit darf nicht – auch nicht formal – auf Erkenntnisoperationen an Dingen die an sich schon verständlich sind: Buch, Inschrift, Satz, Wort, angewandt werden. Dann eben setzt man sie als das schon an, was man gerade um jeden Preis von ihrem

Wesen fernhalten will; als eine zweite Natur. Dann hängt man auch sie zwischen zwei transzendentalen Polen auf und nimmt ihrer Beweglichkeit und Lebendigkeit den entscheidenden Sinn.« (171)

Es ist keine Frage, der unterschiedliche ontische Status zwischen Natur und Sozialwelt schafft auch unterschiedliche Erkenntnisweisen und Erkenntnismöglichkeiten. Und wir werden zu klären haben, worin sie bestehen. Allein, was Plessner sagen will, ist nach allem, was zuvor erörtert wurde, dies: Es muß jeder Zeit und jeder Gesellschaft selbst überlassen werden, wie sie Geschichte versteht. Auch die Geschichte steht unter dem Primat der Unergründlichkeit. Das aber heißt: Jede Zeit legt für sich fest, wie sie die Geschichte verstehen will. Diese Annahme nun darf man nicht bloß als perspektivistische Aufhellung einer fortgeschrittenen Epoche verstehen, so wie man sagen kann, daß jede spätere Zeit, gerade weil sie die vergangene hinter sich hat, auch in anderer Weise auf sie sieht, aus der Distanz sie in gewisser Hinsicht auch besser versteht, als sie sich selbst verstehen konnte. Das ist nicht gemeint, widerspricht vielmehr der Anlage der Argumentation. Denn ihr zufolge stellt sich jede Zeit als je eigener Entwurf dar. Und wenn der Entwurf auch immer schon aus einer hinter ihm liegenden Geschichte hervorgeht, das Entwurfsmoment selbst bleibt uneinsichtig; uneinsichtig bleibt deshalb aber auch, wie aus dieser Sicht die Vergangenheit als das verstanden werden kann, was sie für die historischen Akteure selbst einmal war. Selbst wenn wir mit einer anschmiegsameren Form der Hermeneutik davon ausgehen, daß auch die Entscheidung immer schon von der hinter ihr liegenden Geschichte durchsetzt ist, bleibt schlechterdings uneinsichtig, wieso nach so vielen perspektivischen Entwürfen überhaupt noch die Rede von einem historischen Gegenstand sein kann, den es zu erkennen gilt und den zu erkennen möglich ist. Schon gar nicht mehr im Horizont hermeneutischen Verstehens liegt, wie diejenigen Kulturen verstanden werden können, die nicht dem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang verhaftet sind, in dem der steht, der sie zu verstehen sucht. Geschichte wird aus einem Erkenntnisobjekt zu einem Erbauungsobjekt für die eigene Zeit. Daran also führt kein Weg vorbei:

Solange Geschichte über eine Entwurfslogik verstanden werden soll, läßt sie sich nicht verstehen.

4.4 Verlust des Wahrheitsanspruchs

Die Unverständlichkeit der Vergangenheit bewirkt immer auch die Unverständlichkeit der Gegenwart. Wir sind in der Tat darauf angewiesen, die Geschichte zu

verstehen, um uns zu verstehen. Das zeigt sich an der schlechterdings unabwendbaren Aussichtslosigkeit, die eigene erkenntnistheoretische Position zu begründen und zwar gerade in ihrem historischen Bewußtsein.

Wer Geschichte einem unergründlichen Leben verhaftet sieht, das seine je historischen Formationen bestimmt und bewegt, muß, so sollte man meinen, wenigstens für dieses Verständnis eine nicht aufhebbare Verbindlichkeit in Anspruch nehmen. Wer ihr Offenheit und Unergründlichkeit vindiziert, muß wenigstens für diese Offenheit Geltung beanspruchen, weil anders sie sich im Handumdrehen in eine nicht offene, ahistorische Betrachtung verwandeln könnte. Um es als Frage zu formulieren: Muß nicht wenigstens für die dem Menschen zugeschriebene Mächtigkeit, sich in je partikularen Realitäten eine Welt zu schaffen und in ihnen sich auszulegen, muß nicht diese äußerste Reduktion als Konstante im anthropologischen Organisationsplan ihre überzeitliche Gültigkeit behaupten? Muß nicht mit anderen Worten die Lebensphilosophie wie jede andere Philosophie vor ihr und nach ihr für sich Wahrheit behaupten?

Plessner hat die Frage gesehen:

»Und der natürliche Aspekt der Lebensphilosophie? Ihr der offenen Immanenz, der natürlichen Daseinslage des Menschen entsprechendes Prinzip? Ihr Denken in der Richtung des Lebens selber? Warum gibt sie sich diese Prädikate, wenn sie nicht von ihrer Vorzugsstellung und Wahrheit, der Lebenswahrheit, überzeugt ist? Muß nicht auch sie, wie jede Philosophie bisher, sich absolut setzen, gerade weil sie die Proklamierung der absoluten Relativität und des ewigen Wechsels will?« (214 f.)

Die Frage nimmt sich formal wie die uralte Frage nach der Möglichkeit, Wahrheit überhaupt negieren zu können, aus. Und in der Tat, Plessner bekommt Schwierigkeiten mit ihr. Denn seine Bereitschaft, auch noch die Unergründlichkeit als bloßen Ausdruck der abendländischen Geschichte preiszugeben, verschlägt nicht. Für die dann bleibende Aussage: »Auch die Annahme, nichts sei wahr, als was eine historische Epoche für wahr zu erkennen gebe, müsse ihrerseits dem selben Vorbehalt unterworfen werden, sei also ihrerseits nur eine der historischen Perspektiven unter anderen«, auch für diese Aussage müßte er immer noch »Wahrheit« in Anspruch nehmen. Mir ist es jedoch nicht um die Wiederholung dieser Aporie zu tun. Wir trauen solchen formalen Argumenten nur noch wenig zu, weil wir der Logik selbst nur noch eine begrenzte Funktion zutrauen. Nicht darin liegt deshalb die Brisanz der Frage, die Plessner aufwirft, sondern in der historischen Dimension: Gesetzt, wir würden daran festhalten wollen und festhalten müssen, daß mindestens dies: die Einsicht in die unergründliche Geschichtsmächtigkeit universale und d.h. nicht revozierbare Geltung beanspruchen muß, dann würden wir damit zugleich feststellen, daß die Geschichte mindestens darin einen

veritablen Erkenntnisfortschritt gebracht habe, daß wir mit der Einsicht in diese Geschichtsmächtigkeit der wahren Natur des Menschen auf die Spur gekommen seien. Wir hätten also nicht nur eine Wesensaussage, wir hätten zugleich einen Geltungsanspruch, den wir anderen Kulturen nicht in gleicher Weise zubilligen könnten. Denn nicht alle haben ein historisches Bewußtsein entwickelt, jedenfalls keines dieser Art. Plessner sieht die fundamentale Schwierigkeit, dem mit der europäischen Daseinsform auftretenden Universalitätsanspruch gerecht zu werden, ohne seine Relativität auf diese selber geschichtliche Daseinsform darüber zu vergessen (189). Die Problemlage wird dadurch noch verschärft, daß der Universalitätsanspruch ja gerade darin besteht, das eigene Werte- und Kategoriensystem nicht in der Weise absolut zu setzen, daß alle anderen Kulturen zu bloß vormenschlichen Lebensformen absinken. Es ist ja gerade die Leistung des historischen Bewußtseins, den Blick auf die Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewordenen Kulturen und ihrer Weltaspekte freigegeben zu haben. Aber gerade diese Einsicht wird zur erneuten Versuchung, den Vorrang europäischen Geistes anzuerkennen.

»Die Entschränkung von aller dumpfen Verlorenheit an irgendeine ungeprüfte Tradition und einseitig fixierte Stellung zu Welt und Leben, von Blindheit gegen das eigene und fremde Wesen, von Unerwecktheit und Undurchsichtigkeit des eigenen Tuns: wie immer auch die Zentralität und Universalität seines eigenen point de vue sich ihm darstellen mag, sie gestattet ihm nie seine Verabsolutierung. Wenn andere Kulturen auf dieser Erde zu ihrem eigenen Mächtigkeitsgrunde nicht durchgebrochen sind und aus ihm ihre Lebensstellung geformt haben, so heißt das nicht: ihre Menschen wußten nichts von ihrer Menschlichkeit, sie legten sich noch falsch aus, sie verstanden sich und die Welt noch nicht recht, oder gar: ihre Menschen waren keine Menschen, sondern nur Menschentiere. Es heißt nicht einmal: sie waren zu ihrem eigenen Mächtigkeitsgrunde nicht durchgebrochen: denn indem wir sie als menschenmögliche Kulturleistungen eines eben besonderen Volkstums und Kulturkreises anerkennen, diese Anerkennung jedoch aus ihrem Menschenwesen gewinnen, sofern wir es gerade offen lassen, d. h. als Macht zu ..., als Können bestimmen, müßten wir mit der Preisgabe dieser Offenheit auch für sie ihre menschliche Position negieren.« (188 f.)

Der Text läßt keinen Zweifel, daß auch Plessner nicht in Abrede stellt, daß der Mensch mit dem historischen Bewußtsein sich über das Niveau seines bisherigen Selbstverständnisses erhoben hat. Er räumt es explizit ein (189). Mehr noch: er weist darauf hin, daß die Anerkennung der anderen als gleichwertig an den Gewinn des historischen Bewußtseins gebunden ist. Und auch er weiß, daß diese Einsicht eigentlich zu den nicht preisgebbaren Einsichten in der Geschichte der Menschheit gehört; nur – sie läßt sich mit dem einfachen Verzicht auf jeg-

liche Vorrangstellung des eigenen Kategoriensystems nicht in Einklang bringen. Der Widerspruch zwischen dem einen, dem Wissen um das bessere Wissen und dem anderen, dem Wissen, die eigene Position nicht verabsolutieren zu können, steigert sich geradezu zur Absurdität, wenn Plessner erklärt, es gelte »den Verzicht auf die Vorrangstellung des eigenen Wert- und Kategoriensystems mit der festen Überzeugung in seine Zukunftsfähigkeit zu verbinden« (186).

In der Tat, das historische Bewußtsein ist zukunftsfähig, und das nicht nur für das Abendland. Die einzige Frage ist, worauf sich seine Geltung gründet und was Universalität des Wissens im gleichzeitigen Wissen um die Historizität jeder Erkenntnis heißen kann.

Bevor wir die Konsequenz erörtern, die sich für eine zukünftige Strategie der Erkenntnis ergibt, um über die absolutistische Entwurfslogik hinauszukommen, müssen wir noch die befremdliche Anthropologie der Macht mit samt der Festbeschreibung des Freund-Feind-Verhältnisses einer Kritik unterziehen.

5 Kritik der Anthropologie der Macht

Macht hat eine anthropologische Dimension. Sie ist, wie wir zuvor dargelegt haben, Ausdruck der menschlichen Autonomie, selbst die Verhältnisse des Daseins schaffen zu müssen. Exakt diese Autonomie hatte Plessner im Auge. Mit ihr sucht er die historisch vorfindlichen Verhältnisse zu erfassen und zu bewältigen. Wie andere Denker vor ihm, Hegel vor allem und Nietzsche, war es ihm darum zu tun, diese Verhältnisse in ihrer wahren Gestalt wiederzugeben. Es ging ihm nicht um eine Moral der Geschichte, auch nicht um eine Moral der Macht. Die wahre Gestalt der Geschichte aber ist eine Geschichte, die sich über eine Form von Macht bewegt hat, in der sie als Herrschaft von Menschen gegen Menschen gekehrt wurde. Die Anthropologie, in den Grenzen einer philosophischen Anthropologie, wie Plessner sie zeichnet, verfügt allerdings lediglich über zwei Kandidaten für diese Erklärung: 1. den anthropologischen Organisationsplan, 2. die pure Entscheidung. Das muß mit logischer Stringenz dazu führen, die vorfindlichen Machtverhältnisse, Herrschaft zumal, Kampf und Krieg allerorts, in der anthropologischen Ebene festzuschreiben. Plessner unterscheidet nicht zwischen einer Anthropologie der Macht, die daraus folgt, daß der Mensch seiner Konstitution nach darauf angewiesen ist, sein Leben in eigener Regie zu führen, und einer Soziologie der Macht, die sich aus den Verhältnissen ergibt, unter denen er diese Lebensformen entwickelt. Er nimmt die Verhältnisse wie sie sind, und führt sie in die anthropologische Ebene zurück. Daß Plessner diese Unterscheidung nicht macht, kommt nicht von ungefähr; er kann sie nicht machen, denn sein Denken hält sich in den Grenzen der Anthropologie; es überschreitet sie nicht in Richtung einer Konstitutions-

theorie der Geschichte. Das Defizit der Plessnerschen Anthropologie liegt deshalb nicht, wie man gemeint hat, darin, in den systematischen Entwurf der Anthropologie die Sozialität des Menschen nicht integrieren zu können.²⁰ Eingedenk dessen, daß jede Sozialität durch die Akteure hindurch gebildet werden muß, ist der Ausweis einer exzentrischen Positionalität hervorragend geeignet, die Sozialität zu integrieren. Denn die der exzentrischen Positionalität eigene Reflexivität ist eine, die sich in der Interaktion mit anderen bildet und den anderen für sie selbst konstitutiv sein läßt. Nur geht Plessner auch die Darstellung der exzentrischen Positionalität schon nicht historisch-genetisch an, sondern hält sich auch insoweit in den Grenzen einer phänomenologisch bestimmten Deskription. Die eigentliche Begrenzung dieser Anthropologie liegt deshalb in der innersten Struktur philosophischen Denkens, nämlich den Menschen in seiner Verfassung nicht radikal historisch-genetisch zu nehmen. Unsere eingangs dargelegte These, daß sich hinter dem Rücken der Kritik des absolutistischen Denkens die Struktur dieses Denkens behauptet, zeigt sich an Plessners Geschichtsphilosophie darin, daß er mit der in der Geschichte vorfindlichen Wirklichkeit verfährt, wie seit eh und je mit ihr verfahren worden ist: er bezieht sie zurück auf eine uranfängliche Verfassung, als dessen Emanation sie sich darstellt. In der Unergründlichkeit dieser Verfassung ist jede historische Formation aufgehoben.

Wir stoßen demnach einmal mehr auf den Ausfall derjenigen Erkenntnis, die notwendig ist, wenn die vorfindlichen Welten verstanden werden sollen: Erst wenn der erkenntnistheoretische Schritt über den Aufweis des anthropologischen Organisationsplanes hinaus getan ist, erst wenn gezeigt wird, wie sich aus der Angewiesenheit auf kulturelle Lebensformen auch die realen Lebensformen haben bilden können, erst wenn m. a. W. die Bedingungen auch des Konstitutionsprozesses ermittelt und der Prozeß selbst aufgeheilt ist, erst dann läßt sich sagen, warum sich diejenigen Formen haben ausbilden können, die wir tatsächlich vorfinden. In diesem Prozeß muß der Grund für jene Ausprägungen gesucht werden, die wir als Macht und Herrschaft in der Geschichte vorfinden und die in den Nationalstaaten, wie Plessner sie vor Augen hatte, ihr Gewaltpotential gegeneinander richteten. Auch die anthropologische Dimension von Macht und Herrschaft zeigt sich noch nicht in der naturalen Anlage auf die historische Mächtigkeit; erst ihre historische Prozessualisierung läßt sie begreifen.

20 So R. Kramme, a. a. O., 21.

5.1 Zur Strategie der Erkenntniskritik

In der Geschichte des Denkens sind diejenigen die »großen Denker«, die das Denken ihrer Zeit in seinen Prämissen haben reflexiv werden lassen, so daß der nächste Schritt über sie hinaus gemacht werden kann. Das ist es, was Hegel bis heute bedeutsam sein läßt, nicht die Dauer seiner Philosophie, sondern ihre Nötigung, über sie hinaus zu gehen. Das ist es, was Nietzsche zum Denker der Moderne hat werden lassen. Er sucht, selbst noch Philosoph, einzulösen, was philosophisch schon gar nicht mehr einzulösen war: Vom Vorrang der Natur her zu denken, das Denken zu naturalisieren. Es war ein untauglicher Versuch, aber einer, an dessen Problemlage angeschlossen werden konnte. Auch Webers Bedeutsamkeit liegt darin, die erkenntnistheoretischen Prämissen in einer Weise hervorgekehrt zu haben, daß der Widerspruch greifbar wurde. Eben das zeichnet auch Plessner in seinen großen Arbeiten aus: er treibt das Denken bis zur Grenze voran, an der es überschritten werden kann. Wir können diesen Schritt exakt bestimmen, erkenntnistheoretisch und methodisch.²¹ Erkenntnistheoretisch muß das anthropologische wie soziologische Denken von einer begründungslogischen in eine prozeßlogische Strategie überführt werden. Schon anthropologisch müssen die Lebensformen des Menschen aus den Bedingungen ihres Bildungsprozesses verständlich gemacht werden. Und dieses Verfahren ist unter den sich ändernden Bedingungen der Geschichte weiter zu verfolgen. Aus der Geschichte heraus vor die Geschichte zurückzudenken, um sie im Anschluß daran so zu rekonstruieren, daß sich das Denken selbst einholt, das ist es, was aus dem historischen Bewußtsein unserer Zeit folgt. In diesem Prozeß muß auch klarwerden, weshalb das Denken durch die Geschichte hin auf eine absolutistische Struktur festgelegt war, die sich in ihrer letzten Metamorphose auch noch im Denken der Neuzeit durchhält. Wir sind über sie hinaus, gewiß. Nur liegt die Arbeit, die Geistesgeschichte prozeßlogisch auch wirklich aufzuarbeiten, noch vor uns.

21 Zur Programmatik einer solchen Erkenntniskritik vgl. G. Dux: *Zur Strategie einer Soziologie der Erkenntnis*, in: Stehr, Nico/Meja, Volker (Hrsg.): *Wissenssoziologie*. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie. Opladen 1980, 73–101.



Gegenstand und Methode

Am Beispiel der Wissenschaftslehre Max Webers

1 Nichts als das absolut Selbstverständliche

Rezeption und Bedeutung des Weber'schen Werkes weisen ein Kuriosum auf: ausgerechnet seine wissenschaftstheoretischen Aufsätze haben ein Maß an Aufmerksamkeit zu erregen vermocht, hinter der die übrigen Arbeiten zurücktreten. An Bekanntheit gleich sind ihnen am ehesten noch die religionssoziologischen, insbesondere »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«. Die jedoch sind ihrerseits durch ein deutlich in den Vordergrund gerücktes wissenschaftstheoretisches Interesse bestimmt. Niemand wäre über diese Verteilung der Wertschätzung verwunderter gewesen als Weber. Denn Weber war kein Logiker und wollte keiner sein. Zeit seines Lebens hat er sich als bloßer Dilettant auf diesem Gebiet gefühlt. Nur die Not der Verhältnisse veranlaßte ihn, sich mit erkenntnistheoretischen Fragen zu befassen. Auch unter diesem Zwang ging seine Absicht lediglich dahin, das in der Erkenntnistheorie absolut Selbstverständliche in der methodologischen Diskussion der ihm vertrauten Disziplinen: der Nationalökonomie, der Geschichte, Jurisprudenz und schließlich der Soziologie zur Geltung zu bringen.

Die exzessive Beachtung gerade dieses Teils seiner Lehre ist gleichwohl nicht ohne Grund. Wenn es richtig ist, daß der welthistorischen Entwicklung der Strukturwandel einer explikativen Matrix zu Grunde liegt, dann wird ein Denken umso mehr auf Beachtung rechnen können, je entschiedener es diesen Wandel in den eigenen Prämissen hervorhebt. Eben das hat Weber getan. Er hat mit einer seltenen Klarheit den historischen Stand in der Entwicklung dieser Matrix zum Ausdruck gebracht und die daran gebundenen Theoreme, die das Denken seiner Zeit bestimmten, herauszuarbeiten gewußt. Es war sonderlich jenes dem Menschen an der Wende der Neuzeit zugewachsene Wissen, das für ihn den absoluten Primat beanspruchte: Die Wirklichkeit, so wie sie sich für den Menschen darstellt,

als dessen eigenen Entwurf auffassen zu müssen. Wenig mehr als dies war der Gedanke, der ihn Kant verpflichtete. Es war allerdings mehr als nur ein Gedanke. In ihm verdichtete sich, was man die »relativ natürliche Weltanschauung« der Zeit nennen könnte. Deshalb auch bestimmte er weit mehr, als nur den Ansatz der Weber'schen Erkenntnistheorie und Methodologie. Er durchsetzte seine gesamte wissenschaftliche Arbeit und war für Webers praktisch-politische Tätigkeit ebenso bestimmend wie für sein privates Leben. Selten ist ein erkenntnistheoretischer Satz mit einer derartigen Leidenschaft in die eigene Persönlichkeit integriert worden wie dieser.

1.1 Die Logik des Entwurfs

1.1.1 Die Konstruktion der Wirklichkeit

Es ist dieses Theorem, Wirklichkeit nur als selbst gesetzten Entwurf zu haben, das unbedingt an den Anfang der Wissenschaftslehre Webers gehört. In jeder der Streitschriften steht es an zentraler Stelle: Wir sind es, wir, die Betrachter, die den Stoff zum individuellen Objekt formen; keinesfalls ist es das Objekt selbst, das sich uns in seiner Eigenheit aufdrängt. Erst dadurch, daß wir es in den Blick fassen, formt es sich zu dem, was es für uns ist. Erst der Blick des Feldherrn, Künstlers, religiösen Virtuosen macht die Landschaft zu dem, als was sie ihm erscheint. Wenn aber schon im alltäglichen Leben sich die Dinge und Vorgänge jedem verschieden darstellen, je nach Individualität und Standort, so erst recht für ein im Vergleich zur natürlichen Lebenswelt erklärtermaßen konstruktives Verfahren wie das der Wissenschaft. Auf der kategorialen Ebene war längst selbstverständlich, daß der Grund für die Formung des Objekts im Subjekt zu suchen ist. Wenn mit den kategorialen Formen allein nicht auszukommen ist, jedenfalls nicht in allen Bereichen der menschlichen Lebenswelt und nicht auf allen Ebenen ihrer »denkenden Bewältigung«, so muß doch das Grundprinzip nicht minder auch für die darüber hinausgehende Formgebung gelten. Auch sie kann nirgends anders als im Subjekt selbst ihren Ursprung finden. Äußerlich nimmt sich deshalb die eigens für die Kulturwissenschaften entworfene neukantianische Wissenschaftslehre, der Weber anhing, wie eine formale Analogie zu der an den Naturwissenschaften entwickelten Erkenntniskritik Kants aus. So wie für Kant Natur überhaupt nur das war, was sich für uns vermöge des methodologischen Zugangs nach allgemeinen Gesetzen darstellt, so sind die Objekte der Sozialwissenschaften das, was durch den Wertbezug als Objekt gebildet worden ist. Unterschiedlich sind mithin nur die Konstruktionsformen: Gesetze hier, Werte dort. Der Grund dieser analogen Betrachtung liegt jedoch nicht, wie häufig zu lesen, in einer wie immer begründeten formalen

Analogie des Verfahrens. Der Grund dieser analogen Betrachtung ist in der erkenntnistheoretischen Konstellation der Zeit zu suchen, jener, der Wirklichkeit nur als Entwurf verständlich wird. Dieses Prinzip: die Vorlagerung des empirischen Subjekts vor die von ihm erst entworfene Wirklichkeit muß notwendig für die Kulturwissenschaften nicht anders als für die Naturwissenschaften gelten. Allein dadurch und nicht durch irgendeine schulmäßige Affinität wird auch erklärt, weshalb Weber sich mit den Logikern seiner Zeit, Rickert vor allem, einig wußte und vermeinte, nichts als das absolut Selbstverständliche zur Geltung zu bringen.

Weber hat keine Gelegenheit ausgelassen, den Kulturwissenschaften dieses Prinzip zum Bewußtsein zu bringen. Seine erkenntnistheoretischen Schriften sind Variationen dieses einen Themas, nur verteilt auf die verschiedenen Disziplinen. Schon in dem Aufsatz über Roscher und Knies radikalisiert er es derart, daß jede stoffliche Bestimmtheit ausgelöscht wird. Was zum »Stoff« eines Gegenstandes gemacht wird, bestimmt erst die Entscheidung des Forschers. Deshalb wendet er sich gegen die Simmel'sche Vorstellung, der Historiker sei an den Stoff der Untersuchung gebunden, in der Formung dieses Objekts zur historischen Gestalt dagegen frei. Umgekehrt deutet Weber das Verhältnis richtiger dargestellt zu sein: Erst die vom Forscher getroffene Auswahl der leitenden Werte bringt das Material zusammen und schafft aus ihm das historische Individuum. Erst der subjektive, vom Forscher selbst gesetzte Wertbezug schafft das, was überhaupt Gegenstand der Forschung ist. Und eben darin ist der Forscher frei. Denn der Wertbezug liegt der Betrachtung und wissenschaftlichen Formung des Objektes noch voraus. Was für den Forscher Bedeutung erlangt, so heißt es in dem Aufsatz über die »Objektivität« der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis, »das ist natürlich durch keine ›voraussetzungslose‹ Untersuchung des empirisch Gegebenen zu erschließen, sondern seine Feststellung ist Voraussetzung dafür, daß etwas Gegenstand der Untersuchung wird.« (WL 175 f.)¹ Der Stoff selbst gewinnt in dieser durch die Logik des erkenntnistheoretischen Ansatzes hingerissenen Gedankenführung keinerlei Eigenwert. Ganz unzweideutig heißt es deshalb in dem gleichen Aufsatz:

»Wenn immer wieder die Meinung auftritt, jene Gesichtspunkte könnten dem ›Stoff selbst ententnommen‹ werden, so entspricht das der naiven Selbsttäuschung des Fachgelehrten, der nicht beachtet, daß er von vornherein Kraft der Wertideen, mit denen er unbewußt an den Stoff herangegangen ist, aus einer absoluten Unendlichkeit einen winzigen Bestandteil als das herausgehoben hat, auf dessen Betrachtung es ihm allein ankommt.« (WL 181)

1 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen ³1968.

1.1.2 Zwangscharakter der Logik

Die Einwände gegen eine derart dezidierte Entwurfslogik liegen auf der Hand: Historische Objekte, die feudale Lehnordnung etwa, haben ihre eigene Kontur; sie sind aus den Anforderungen und dem Verständnis einer Wirklichkeit geformt, die jene Akteure bestimmte, die sie ins Werk setzten und aufrecht erhielten. Diese Einwände waren Weber nicht unbekannt. Allein, gegen die Selbstdarstellung der Logik, wie sie sich in der erkenntnistheoretischen Prämisse des Entwurfs äußert, vermochten sie nichts auszurichten. Logische Strukturen haben Zwangscharakter, können es jedenfalls haben. Sie hintergehen die Anstrengung der Reflexion und bringen sich auch in ihr selbst noch zur Geltung. Der Strukturwandel der Logik kann, das liegt in der Natur der Sache, nur in einem langsamen mühsamen Prozeß der kleinen Schritte vor sich gehen. Wie keine andere Disziplin steht deshalb gerade die Erkenntnistheorie, begreift sie ihren Gegenstand außerhalb des Entwicklungsprozesses, in dem er sich befindet, in Gefahr, unter der Rigidität der logischen Form alle Brüche und Widersprüche zu ersticken. Die logische Form selbst kommt immer als letztes in den Blick. Weber hat deshalb auch keinen Anstand genommen, allen Einwänden und Zweifeln gegenüber das logische Prinzip in Positur zu setzen. Wo immer er sich erkenntnistheoretischen Gedankengängen überließ, hat er jedwede Vorstellung, die sozialwissenschaftlichen Objekte könnten ihrerseits Ansprüche an den Forscher stellen, mit der Entschiedenheit und superioren Gewißheit dessen, der sich im Besitze der Logik selbst weiß, zurückgewiesen. So hatte Gottl vorgetragen, es gäbe »objektive, dichtere Zusammenhänge in der Wirklichkeit«, mit anderen Worten eine Formung des Stoffes selbst, die von den Sozialwissenschaftlern beachtet und erfaßt werden müsse. Aber auch ihm gegenüber beharrt Weber darauf, daß wir, die Betrachter, es seien, die durch eine gedankliche, allein der eigenen Wertwahl folgende Auslese das Objekt schaffen. Einmal mehr betont er, daß davon jedenfalls gar keine Rede sein könne, »als ob der ›erlebte Stoff‹ von selbst aus sich die historischen ›Gebilde gebäre‹« (WL 96, 110).

Nicht minder ausdrücklich weist er wenig später auch die Vorstellung zurück, die Formung des »historischen Individuums« habe sich daran zu halten, was die historischen Akteure ihrerseits an Wertbezügen subjektiv in dem jetzt zum Objekt der Forschung gemachten Gegenstand investiert hätten. Daran ist manches richtig. Weber versteht sich jedoch wiederum ausschließlich zur Antithese. Ohne seine Aussage irgend weiter abzudecken, einzuschränken und vor Mißverständnissen in Schutz nehmen zu wollen, erklärt er es für allein entscheidend, was »wir« in dem Objekt an Werten finden »können«, weil, so ist hinzuzufügen, wir es so sehen.

Es ist allemal die gleiche historische Konstellation, die das Prinzip zu Wort bringt: Wirklichkeit ist nur als vom Menschen entworfene Wirklichkeit denkbar.

An der absoluten Vorlagerung des Subjekts, die damit verbunden scheint, prallen alle anderen Einwände ab. Wenn an ihnen überhaupt etwas richtig ist, dann müssen sie auf anderem Wege berücksichtigt werden. An der absolutistischen Logik des Entwurfs selbst kann es keinen Zweifel geben.

1.2 Das Chaos des Stofflichen

Die absolute Vorlagerung des empirischen Subjekts, der sich jedwede Wirklichkeit nur als eigener Entwurf darstellt, hat ihr notwendiges Komplement in einer spezifischen Auffassung jener Wirklichkeit, die es für den Betrachter, insbesondere den wissenschaftlichen, zu erfassen gilt. Denn »irgend etwas« gilt es schließlich zu erfassen. Anders wäre es überhaupt sinnlos, länger noch von Erkenntnis zu sprechen. Allein, was jene Wirklichkeit darstellt, auf die sich das Erkennen richtet, ist nicht ohne weiteres zu sagen. Ist die Formung des Objekts allemal erst das Werk des Subjekts, so bleibt nurmehr übrig, sich die noch nicht durch dieses Filter gegangene Wirklichkeit als »amorphen Stoff« vorzustellen. Das ist nur eine andere, negativ gefaßte Ausdrucksweise, für die vom Subjekt in Anspruch genommene Gestaltungsmacht. Auf der kategorialen Ebene war damit auszukommen. Hier genügt es, den doch offenkundigen »naturalen input« einer unbestimmten Wirklichkeit zuzuschreiben, die sich in der chaotischen Reizüberflutung zur Geltung brachte. Anders auf der methodologischen Ebene, jedenfalls der Sozialwissenschaften. Auf ihr muß bereits von einer kategorialen, insbesondere einer kausalen Strukturierung der Wirklichkeit ausgegangen werden. Mehr freilich ist aus der Position dessen, der sich der Entwurfslogik verschreibt, auch hier nicht auszumachen. Aus seiner Position nimmt sich die soziale Wirklichkeit als amorphes Gefüge kausaler Beziehungen aus. In einer unübersehbaren Fülle sind sie miteinander verflochten. Dabei waltet ein eigenartiges Kausalverständnis ob. Es ist nicht jene Kausalität, die notwendig an den Begriff des Gesetzes gebunden ist. Gewiß, auch sie spielt ihre Rolle in der Weber'schen Wissenschaftslehre. Wenn es jedoch darum geht, die Wirklichkeit selbst als jenes unentwirrbare Knäuel kausaler Beziehungen darzustellen, so ist dabei jene Vorstellung leitend, wie sie im alltäglichen Leben zu finden ist: ihr zufolge ist ein Ereignis kausal, das ein anderes aus sich entstehen läßt. Weber selbst beruft sich mehrfach auf diese »Subjektskausalität des Alltags«. (WL 107) In ihr wird einzelnes mit individuellem verbunden. Eben deshalb gebühren jenem vorwissenschaftlichen Stoff die Prädikate, durch und durch individuell und irrational zu sein. Rickert hat von jener Wirklichkeit als einem Abysus an Individualität gesprochen. »Wohin wir den Blick richten«, heißt es, »finden wir eine ständige Andersartigkeit; und eine solche Vereinigung von Heterogenität und Kontinuität ist es, die der Wirklichkeit jenes eigentümliche Gepräge der Irra-

tionalität aufdrückt«². Auch für Weber nimmt diese noch ungeformte Wirklichkeit Züge einer chaotischen Individualität an³.

Für den, der der Logik des Weber'schen Denkens nicht unterworfen ist, mag es auf den ersten Blick überraschend sein, daß ausgerechnet Weber, der der Soziologie die Aufgabe stellt, »soziales Handeln deutend zu verstehen«, die Wirklichkeit in ein derartiges Grau in Grau gezeichnetes Einerlei kausaler Abläufe auflöste. Denn damit, so könnte es scheinen, sei jedes sinnhafte Moment von vornherein eliminiert. Allein, so ist es nicht. Weber wußte beides zu vereinen, glaubte es jedenfalls zu wissen. Sinnmomente figurierten als *causa* der Handlung. Eben deshalb konnte er die angeführte Aufgabe der Soziologie dahin ergänzen, durch das motivationale Verstehen des Handelns es in seinem kausalen Ablauf und seinen Wirkungen kausal zu erklären. (WiGes 1, 1, 1)⁴ Daß Menschen sinnhaft handelten, ihre Wirklichkeit in sinnhafter Weise organisierten, hinderte ihn nicht im geringsten, an der Vorstellung eines unentwirrbaren Stratoms rein kausaler Beziehungen als »Urstoff« der wissenschaftlichen Berachtung festzuhalten. Im Gegenteil! Gerade die sinnhafte Bestimmung menschlichen Handelns bildete das Vorbild jener »Subjektskausalität des Alltags«, die den Kausalverlauf in der individuierten Beziehung zwischen Ursache und Wirkung sieht. Auf ganz die gleiche Weise gelang es Weber, mit jenem Wissen fertig zu werden, an dem schließlich keine Sozialwissenschaft vorbeigehen kann: den in Normen institutionell verfestigten sozialen Verkehrsformen. Natürlich wußte auch Weber, daß die soziale Wirklichkeit normativ strukturiert ist, das alltägliche Leben in relativ festen Formen abläuft. Dadurch schien ihm jedoch über ihre methodische Behandlung noch nicht entschieden. Methodologisch gaben Normen für Weber die Motivation ab, zu bestimmten Verhaltensweisen und Verhaltenserwartungen. Als Bestandteil der Motivation aber bildeten sie eine neben unzähligen anderen Bedingungen sozialen Handelns. Daraus einen Einwand gegen die Annahme herleiten zu wollen, daß erst die Bestimmung des Betrachters das wissenschaftliche Objekt forme, »die Wirklichkeit selbst« nichts als ein Aggregat kausaler Beziehungen sei, war für Weber unvorstellbar.

2 H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1928.

3 Weber verwendet den Begriff »chaotisch« mehrfach in dem hier erörterten Zusammenhang; s. WL 177; natürlich ist er nicht im gleichen Sinne gebraucht wie bei Kant. Entscheidend ist jedoch, daß er der gleichen erkenntnistheoretischen Konstellation: der absoluten Vorlageung des Subjekts entspringt.

4 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln 1964 (Studienausgabe).

1.3 Methode und Selbstverständnis

Begreift man die erkenntnistheoretischen Theoreme als Ausdruck einer logischen Struktur, die die interpretative Matrix der Wirklichkeitsauffassung bildet, so wird nicht nur verständlich, weshalb der erkenntnistheoretische Streit immer zugleich um das rechte Verständnis der Wirklichkeit geht, sondern zugleich das Selbstverständnis des Menschen einbezieht. Wie immer der Zusammenhang beschaffen sein mag, der Mensch kann sich nur aus jener Wirklichkeit verstehen, innerhalb derer er agiert. Das aber heißt, daß er sein Selbstverständnis mit der ihn umgebenden Wirklichkeit ändert. Er zieht seinem eigenen Schaffen nach. Das hat auch Weber gewußt. Deshalb war für ihn die dezidierte Vorrangstellung des erkennenden Subjekts keineswegs ein rein erkenntnistheoretisches Theorem. Sie war aufs innigste mit dem, wenn man so will, anthropologischen Gesamtverständnis: der Vorstellung von der Stellung des Menschen innerhalb der Wirklichkeit überhaupt verknüpft. So sehr Weber sich geschichtsphilosophischen Deutungen zu enthalten suchte, er war sich bewußt, daß dieses Verständnis selbst erst das Resultat einer historischen Entwicklung war: Die Geschichte hat in ihrer welthistorischen Entfaltung den Menschen vom Baum der Erkenntnis essen lassen. Die Erkenntnis, die er dabei gewonnen hat, besteht in einer Desillusionierung: darin nämlich, zu wissen, daß in der Wirklichkeit selbst kein Sinn zu finden ist. Die Wirklichkeit ist deshalb nicht überhaupt sinnlos geworden; allein, aller Sinn, der überhaupt in ihr zu finden ist, mußte vom Menschen selbst hineingelegt werden. Eben deshalb war für Weber schließlich und endlich das einzelne Subjekt Autor dieses hehren Sinn-schaffens. Nach der Destruktion der Metaphysik ebenso des Weltgeistes wie aller kollektiven Entitäten war niemand anders auf der Bühne der Weltgeschichte übrig geblieben. Glücklicher Umstand! Denn in eben dieser Rolle fand der einzelne seine ureigenste Bestimmung. Wenn irgend eines den Menschen in seiner Würde bestimmte, dann dies, Werte zu setzen und nach Werten zu leben. Dieses Vermögen ist an kein materielles Postulat gebunden. Anthropologisch ist die Tatsache selbst das einzig entscheidende. – Man muß Webers eigene Lebensführung im öffentlichen wie im privaten Bereich als Ausdruck dieses Wirklichkeitsverständnisses sehen. Der Bann, der allen Berichten zufolge von seiner Persönlichkeit ausging und jeden berührt, der die nachgelassenen Äußerungen sichtet, hat hier, in dem Bewußtsein absoluter Selbstverpflichtung seinen Grund.

2 Der Zugang zur Sache

2.1 Destruktion der Erkenntnis

Die entschiedene Vorrangstellung, die Weber der Subjektivität einräumte, führt, verbunden mit der zu ihr gehörigen Wirklichkeitsauffassung, zu einer Konsequenz, die schwerlich akzeptabel ist: Wenn sich die Wirklichkeit als nichts denn ein unendliches Chaos kausaler Beziehungen darstellt, wenn wirklich einzig und allein erst die durch und durch subjektive Wertbestimmung des Betrachters einzelne dieser Beziehungen zu historischen Individuen zusammenfaßt und damit zu Gegenständen der sozialwissenschaftlichen Forschung macht, dann ist es nicht nur sinnlos, von den Kulturwissenschaften irgendeine Objektivität zu erwarten, vielmehr wird der Begriff der Erkenntnis überhaupt ad absurdum geführt. Die Notwendigkeit des Verzichts auf jedwede Objektivität zu demonstrieren, betrachtet F. Tenbruck denn auch als das eigentliche Ziel der wichtigsten methodologischen Schrift Webers, eben des Aufsatzes über »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis.« Natürlich ist dann auch die weitere Konsequenz unvermeidlich, daß Webers Methodologie als ganzes uns sachlich nichts, aber auch gar nichts mehr zu sagen hat⁵. Es ist mehr als zweifelhaft, ob damit Weber Gerechtigkeit widerfährt und unserem Erkenntnisinteresse Genüge getan wird. Das mag momentan dahinstehen. Denn nicht zweifelhaft ist, daß sich diese Konsequenz aus der dediziert subjektiven Formung des Objekts nahe legt und uns eben deshalb schon eine derartige Bestimmung der sozialwissenschaftlichen Methode der Sache unangemessen erscheint. Das nötigt uns dazu, vor jeder weiteren Erörterung die Problematik, so wie sie sich uns gegenwärtig darstellt, explizit zu machen. Denn auch das ist nicht zweifelhaft, daß wir Webers Methodologie immer schon unter dem Eindruck dieses eigenen Verständnisses lesen.

2.2 Die Sachhaltigkeit des Entwurfs

Die Vorstellung, alle Wirklichkeit sei vom Menschen selbst entworfen, gehört auch gegenwärtig zum »gesicherten« Bestand der Erkenntnistheorie und im weitesten Sinne der Weltanschauung unserer Zeit. Allein, das ist nur die eine Seite. Wir können es unmöglich bei ihr bewenden lassen. Denn auf der anderen gilt für jede Wissenschaft, daß sie darauf aus ist, ihren Gegenstand in den Griff zu bekommen. Worauf denn sonst? Immer also ist intendiert, etwas über die Sache selbst zu

5 F. Tenbruck, Die Genesis der Methodologie Max Webers, Köln. Ztschr. f. Soz. u. Sozpsych. 1956, S. 573 ff. (600 ff., 625).

sagen, über das, was sie ist, auch wenn sie dieses, was sie ist, im Filter unserer Anschauung bricht. Wir gehen nicht so weit wie Rickert, der meinte, jede Erkenntnis, die Wahrheit für sich in Anspruch nehme, müsse ganz unabhängig davon gelten, ob jemand sie sich zu eigen mache⁶. Das ist eine problematische Annahme. Aber daran halten wir fest, daß für jedwede Wissenschaft und also auch für die Sozialwissenschaft der Gegenstand eine Eigenständigkeit beansprucht, auf die sich das Erkenntnisinteresse richtet. Anders hätte es, wie gesagt, keinen Sinn, überhaupt von Erkenntnis zu sprechen. Die Frage kann deshalb nur sein, wie das Wissen darum, daß sich jede Wirklichkeit nur als zeit- und kulturgebundener Entwurf des Menschen darstellt mit dem andern zu vereinen ist, daß in jedem Entwurf zugleich eine Wirklichkeit faßbar wird, die gegen ihn abgehoben ist. Diese Frage ist das eigentliche Problem der Methodologie. Nichts anderes ist verlangt, als zu sachhaltigen Aussagen zu kommen. Sie stellt sich für die Naturwissenschaften anders als für die Kultur- resp. Sozial- und Geisteswissenschaften.

2.2.1 Der Primat der Methode in den Naturwissenschaften

Für die Naturwissenschaften ist uns die Annahme, der Wirklichkeit die Konstrukte wie ein Netz überzuwerfen und sie selbst dahinter zu verbergen, ganz selbstverständlich. Wenn es dazu noch eines Beweises bedarf, die Diskrepanz, die zwischen dem besteht, was uns in der alltäglichen Lebenswelt Natur ist und dem, was sich in den Naturwissenschaften als Natur darstellt, hat ihn uns geliefert. Hier wenigstens scheint der Primat der Methode gewiß. Die schon erwähnte Bestimmung, wonach Natur das ist, was sich uns nach allgemeinen Gesetzen darstellt, ist nur ein anderer Ausdruck dafür. Wir wissen nur das, was die Methode uns wissen läßt. Daran ist schwerlich zu rütteln. Fraglich aber ist, ob damit auch schon erwiesen ist, daß die Methode vor aller Erkenntnis steht. Jeder Versuch, gegen den Primat der Methode und die dahinter stehende Logik etwas auszurichten, setzt sich dem Mißverständnis aus, einmal mehr den längst als unsinnig erwiesenen Versuch zu unternehmen, über jenen nun sattem bekannten »Gegenstand an sich« etwas ausmachen zu wollen. Darum geht es allerdings nicht. Die Frage ist jedoch auch in den Naturwissenschaften, ob und in welchem Sinn das Wissen um den Entwurfscharakter uns den Blick auf den Gegenstand selbst verdeckt. Diese Frage ist von erheblichem theoretischen Interesse. Bereits auf der kategorialen Ebene ist die Frage unabdingbar, wie es in Anbetracht dessen, daß sich die Wirklichkeit, so wie sie sich für den Menschen darstellt, als sein eigener Entwurf erweist, erklären läßt, daß er eine jedem Entwurf schlechterdings vorgegebene Realität auch erreicht. Diese Frage

6 H. Rickert, l. c., S. 133.

stellt sich gerade einer an den Naturwissenschaften orientierten Erkenntniskritik. Denn gerade für sie kann daran kein Zweifel bestehen: Auch wenn die Natur für uns das ist, was unsere Auffassung sie sein läßt, sie beansprucht seine Eigenständigkeit, die sich in der Praxis des Lebens Geltung zu verschaffen weiß.

Auf diese Frage hat die Erkenntnistheorie bisher keine Antwort gewußt. Woher die Leistungsfähigkeit der den Menschen zuhandenen Kategorien stammt, bleibt im Verborgenen. Mehr, es durfte lange Zeit als ausgemacht gelten, daß es darauf keine Antwort geben könne. Insbesondere war die doch nächstliegende versperrt, daß die Kategorien sich ihrerseits erst im Umgang mit der Wirklichkeit ausbilden. Denn, so die in der Konsequenz der Entwurfslogik gelegene Argumentation: Kategorien sind Formen, die vor aller Erfahrung liegen. Sie machen Erfahrung allererst möglich und können eben deshalb nicht aus der Erfahrung stammen.

Soziologen haben, so lange sie die erkenntnistheoretischen Prämissen überhaupt mit zu reflektieren wußten, dieser Logik nie einhellig Tribut gezollt. Durkheim wie Spencer suchten nach einer Erklärung auch für die Kategorien. Freilich waren sie darin wenig erfolgreich. Insbesondere Spencer zog sich mit dem Versuch, die Herkunft der Kategorien aus einem Prozeß der Anpassung zu erklären, schon frühzeitig den Spott der gelehrten Fachwelt zu. Denn erkenntnistheoretisch vermag das Theorem der Anpassung nichts auszurichten. Es setzt eine für den Menschen schon konstituierte Wirklichkeit voraus. Gleichwohl fällt die Kritik auf die Kritiker zurück. Denn so unzulänglich sich das Theorem der Anpassung ausnimmt, die Intention ist unschwer zu erkennen: Die Wirksamkeit der Kategorien kann auf keine andere Weise als dadurch erklärt werden, daß ihre Ausbildung an der Praxis selbst erfolgt. Wir können den Prozeß phylogenetisch nicht oder nur in Ansätzen rekonstruieren. Ontogenetisch ist er mittlerweile offenkundig. Es darf als ausgemacht gelten, daß auch die Kategorien nicht als voll ausgebildete fixe Formen in einem erbgenetischen Code mitgeliefert werden. Sie müssen erst im Umgang mit der Praxis entwickelt werden. Die kategoriale Erkenntniskritik sieht sich deshalb auf den gleichen Prozeß verwiesen, der sich auch sonst in der Praxis abspielt, und zwar ebenso der des alltäglichen Lebens wie der Forschung: immer ist die Eigenständigkeit des Objekts in Rechnung zu stellen. Gerade wenn man davon ausgeht, daß die Wirklichkeit nur das ist, als was sie sich in unseren Konstrukten darstellt, muß die Absicht dahin gehen, sie in diese Konstrukte eingehen zu lassen. Das gilt in prononcierter Weise für die Naturwissenschaften. Jedes Experiment beruht auf dieser Annahme.

In den Naturwissenschaften ist die Annahme, das *Procedere* liege dem Gegenstand voraus, bedeutungslos. Die Forschungspraxis bestimmt und belegt nicht nur den Inhalt des einzelnen Gesetzes, sondern damit zugleich die Form selbst. Das Objekt kann seine Funktion, die Bedingung für inhaltliche Wahrheit oder Falschheit einer naturwissenschaftlichen Aussage darzustellen, nicht erfüllen, ohne zu-

gleich die Wahrheit der Formen, in die die Aussage gefaßt ist, mitzubestätigen oder zu verwerfen. In der Forschungspraxis wird daher die Unterscheidung von Form und Inhalt hinfällig. Daß Natur das ist, was in allgemeinen Gesetzen sich darstellt, gilt nicht oder jedenfalls nicht allein deshalb, weil sich der Forscher von vornherein mit diesem Instrumentarium an das Objekt heranmacht; oder weil er ein auf Herrschaft und also Wiederholbarkeit gerichtetes Erkenntnisinteresse verfolgte. Das Interesse allein vermöchte ihm nicht zum Erfolg zu verhelfen. Entscheidend ist, daß sich im Umgang mit der Wirklichkeit die Möglichkeit erwiesen hat, den Gegenstand konstant zu setzen. Eben deshalb ist die philosophische Vorstellung, die Form noch vor aller Erfahrung anzusiedeln, für den Naturwissenschaftler rein spekulativ. Im Forschungsprozeß selbst darf und muß davon ausgegangen werden, daß die Bedingung der Möglichkeit ebenso auf die Seite des Subjekts wie des Objekts fällt.

Es fällt demnach nicht schwer, das zuvor schon erwähnte Mißverständnis, als gehe es darum, sich in einer erkenntnistheoretisch naiven Weise zu vergewissern, im Besitz der Sache zu sein, zu zerstören. Es geht einzig darum, auch in den Naturwissenschaften die Dialektik des Erkenntnisprozesses, die nicht zu durchbrechende Vermittlung von Subjekt und Objekt nicht zugunsten einer vermeintlich autonomen Entwurfslogik auf die Seite zu setzen. Auch wenn es uns für die Naturwissenschaften gleichgültig sein kann, für die Erkenntnistheorie insgesamt ist es von strategischer Bedeutung, bereits für sie darauf zu beharren, den Gegenstand nicht als dem Konstrukt transzendent oder auch nur verborgen zu denken. Was immer er sein mag, jedenfalls wird er in den Konstrukten faßbar. Das zu betonen ist in unserem Zusammenhang deshalb wichtig, weil in den Sozialwissenschaften erst recht alles darauf ankommt, die Objektseite hervorzukehren. Auch die Sozialwissenschaften sind mit eigenständigen Objekten befaßt, die irgendwie in die Konstrukte, mit denen sie begriffen werden, eingehen müssen. Freilich sind sie anderer Art. Auch das Problem, sie zu erfassen, stellt sich daher anders.

2.2.2 Der Artefaktcharakter sozialwissenschaftlicher Gegenstände

Die Soziologie hat es mit Artefakten zu tun, mit Formen, die sich als Resultat gesellschaftlicher Tätigkeit ergeben haben. Das gilt ebenso für die Formen der sozialen Organisation, wie für die Konstrukte der Theorie auf den verschiedenen Ebenen der Abstraktion. Wie immer der Unterschied methodologisch zu Buche schlagen mag, zunächst einmal ist festzustellen, daß beide, Naturwissenschaften und Sozialwissenschaften ihr Erkenntnisinteresse auf unterschiedliche Objekte richten. Gewiß, auch die Naturwissenschaften haben es mit Konstrukten zu tun. Gerade an der Natur hat sich der Artefaktcharakter der Wirklichkeit am frühe-

sten erwiesen. Allein, anders als die Naturwissenschaft, deren Konstrukte dazu dienen, um ein anderes, dem Menschen Fremdes greifbar zu machen, richten die Sozialwissenschaften ihr Interesse auf Objekte, die an sich schon Artefakte sind. Ihre Gegenstände existieren in keinem denkbaren Sinne »von Natur aus«. Eigenständigkeit in dem gleichen Sinne, wie wir sie den Objekten der Natur zusprechen, eignet ihnen deshalb nicht. Wir können von ihnen sinnvollerweise nicht sagen, daß sie auch dann wären, wenn kein Mensch wäre und zu sagen vermöchte, was sie sind. Die Gegenstände der Sozialwissenschaften werden vom Menschen geschaffen und sind zu ihrer Dauer darauf angewiesen, daß es Menschen gibt, die sich ihrer Sinnhaftigkeit zu vergegenwärtigen vermögen. Außerhalb dieser Aktualisierung und Aktualisierungsmöglichkeiten existieren sie nicht. Diese Eigenart, nur in der Auffassung derer zu existieren, die sie in ihrer Sinnhaftigkeit erfassen, verändert die erkenntnistheoretische Problematik.

Fehlt den Objekten der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis jene Eigenständigkeit, wie sie den naturalen Objekten zugesprochen werden muß, so auch die naturale Konstanz. Soweit überhaupt gleichbleibende Formen auszumachen sind, sind sie eng an die Körperzone gebunden und als Erkenntnisobjekt der Sozialwissenschaften nur von marginaler Bedeutung. Denn gerade jene Gruppe, die im Zentrum des sozialwissenschaftlichen Interesses steht, die normative Organisation, in der sich die Beziehungen der Menschen untereinander kristallisieren, ändert sich in der Weise, in der die Menschen ihr Dasein anders einrichten. Als Konstrukte sind sie dem Wandlungsprozeß ausgesetzt, dem die Konstrukteure sie unterwerfen. Eben darin liegt die Historizität des Gegenstandes. Sieht man genauer hin, läßt sich der Unterschied zu den Naturwissenschaften leicht bestimmen: Insofern als die Natur jeweils nur das ist, als was sie uns in den Konstrukten erscheint, ist auch die Naturwissenschaft mit einem »historischen Gegenstand« befaßt. Gerade sie kann für sich in Anspruch nehmen, Entwicklung und Fortschritt aufzuweisen. Allein, es ist der Fortschritt der Verhandlung, nicht des Gegenstandes selbst. Im Gegenteil: aller Fortschritt in der Verhandlung beruht darauf, daß der Gegenstand selbst als gleichbleibend gesetzt werden kann. Naturwissenschaftliche Theorien lassen sich deshalb auf ein Tableau der Gleichzeitigkeit transponieren; wahr oder falsch lassen sich entscheiden, als wäre eine jede zugleich mit der anderen entstanden. Anders in den Sozialwissenschaften. Hier ist es der Gegenstand selbst, der sich ändert. Die Aufgabe der Sozialwissenschaften besteht deshalb unumgänglich darin, den Gegenstand in seiner historisch konkreten Form zu erfassen.

Natürlich ist diese Eigenart der sozialwissenschaftlichen Objekte jedem Soziologen mehr oder minder deutlich bewußt; ebenso ist die Historizität der menschlichen Lebenswelt unabhängig von Couleur und Schule anerkannt. Damit ist jedoch nicht entschieden, welchen Stellenwert sie im System der jeweiligen Wis-

senschaftslehre und damit auch der durchgeführten Wissenschaftspraxis einnehmen. Das aber ist in diesem Zusammenhang die einzig interessierende Frage. Erkenntnistheoretische Strukturen sind hart und dauernd. Sie bringen es fertig, das Offenkundige zu verdecken und dem naheliegendsten Wissen nur unter den größten Schwierigkeiten Rechnung zu tragen. Auch dafür ist Weber ein Musterbeispiel.

2.3 Die Behauptung der Objektivität

Weber hat die Konsequenz nicht gezogen, die Tenbruck ihm insinuiert. Es ist schier unmöglich, ihm die Absicht zu unterstellen, jedwede Objektivität in den Sozialwissenschaften ad absurdum zu führen. Natürlich wollte, um ein Beispiel zu nennen, Weber etwas über das antike Judentum oder die mittelalterliche Stadt zur Kenntnis bringen und nicht über seine eigenen Vorstellungen von irgend etwas, das, man weiß nicht wie, mit diesem Begriff in Zusammenhang gebracht wird. Immer wieder hat er als entscheidend den empirischen Ausweis, der nach subjektivem Zuschnitt erfolgten Konstrukte bezeichnet. Und weshalb sollte er wie ein Besessener gegen den nicht ausrottbaren Hang, subjektive Werturteile im wissenschaftlichen Gewande zu bieten, gekämpft haben, wenn nicht, um eine trotz allem zu erreichende Objektivität der Wissenschaft zu sichern? Gewiß, für uns stellt sich die rigoros und rücksichtslos hervorgekehrte Logik, Wirklichkeit nur als Entwurf des Beobachters zu haben, als unvereinbar mit der Behauptung einer Objektivität der Erkenntnis dar. Allein, eben in diesem Zusammenhang bringt sich die Rolle in Erinnerung, die jenen Widersprüchen zugeschrieben werden muß, die sich als Konsequenz der historischen Entwicklung herausbilden. Sie sind Ausdruck des Widerstandes der das Denken bestimmenden Logik gegen ein besseres Wissen, das in aller Regel schon der Autor erworben hat. Fast immer finden sich deshalb die Einwände in nuce schon bei ihm selbst. Einen Text historisch interpretieren heißt deshalb weder, ihn auf die eine der widersprüchlichen Erklärungen festzulegen, noch durch Konkordanz aller möglichen Äußerungen stimmig zu machen, was im konkreten Zusammenhang unstimmig ist.

In seiner vorteilhaftesten Ausprägung besteht sie in dem Nachweis, daß der Autor selbst immer schon klüger war, als die Zeit ihm zu sein erlaubte.

Offensichtlich schien Weber durch die Subjektivität der das Forschungsobjekt konstituierenden Wertungen und Wertbeziehungen die Objektivität der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis nicht in Frage gestellt zu sein. Er sah sich deshalb durch das auf Objektivität bedachte Erkenntnisziel jedweder Wissenschaft nicht im mindesten genötigt, von der rigorosen Formulierung der Entwurfslogik Abstriche zu machen. Weber meinte, was er sagte, wenn er auf der einen Seite die Subjektivität der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis hervorhob, auf der anderen

jedoch für sie eine Objektivität reklamierte, die der in den Naturwissenschaften prinzipiell nicht nachstehen sollte. Das Dictum ist bekannt, verdient aber in Erinnerung gerufen zu werden. Weber erklärt:

»Denn es ist und bleibt wahr, daß eine methodisch korrekte wissenschaftliche Beweisführung auf dem Gebiete der Sozialwissenschaften, wenn sie ihren Zweck erreicht haben will, auch von einem Chinesen als richtig anerkannt werden muß...« (WL 155).

Nota bene: hier ist von der Geltung sozialwissenschaftlicher Aussagen als Erfahrungswahrheiten die Rede, also unzweideutig von etwas, das in der empirischen Wirklichkeit selbst anzutreffen ist, an ihr erfahren werden kann. Daß Weber in der Tat von der Faktizität des Objekts ganz ebenso ausging wie jeder andere, zeigt sich an jener schon zu Webers Zeiten brisanten Problematik, eben der Historizität der sozialwissenschaftlichen Objekte einer – und der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis andererseits. Weber hat in dieser Frage eindeutig Stellung bezogen, und zwar geradezu wider alle Logik seines erkenntnistheoretischen Ansatzes.

Weber befand sich mit seinen methodologischen Schriften in einem Zweifronten-Krieg. Er selbst rechnete sich, insbesondere in der Nationalökonomie, zur historischen Schule. Die aber stand in der Folge eines Denkens, das seit seinen ersten Anfängen, etwa bei G. Vico, Front gemacht hat gegen einen mathematischen Rationalismus. Die historische Schule der Nationalökonomie insbesondere wandte sich gegen ein Wissenschaftsverständnis, das unterschiedslos im Gesetzeswissen das Erklärungsziel suchte. Freilich verbargen sich hinter der Absicht, die Wirklichkeit in Gesetzen faßbar machen zu wollen, die allerverschiedensten Vorstellungen. Insbesondere waren jene, die eine »Gesetzlichkeit« der Geschichte zum Inhalt hatten, von denen, die die Gesetzlichkeit der Natur im Auge hatten, entweder überhaupt nicht oder in ganz unzulänglicher Weise unterschieden. Weber faßte sie, soweit es um die hier erörterte Front ging, unter dem Begriff des Naturalismus zusammen und bezog insbesondere die marxistische Geschichtsphilosophie in diese Klassifikation ein. Gegenüber diesem Naturalismus suchte er die Kulturwissenschaften in Schutz zu nehmen. Das Ansinnen, es sei ihre vornehmliche Aufgabe, nach Gesetzen im Objektbereich ihres Interesses zu suchen, wies er entschieden zurück. Er erklärte:

»Immer wieder hat man geglaubt, das entscheidende Merkmal auch in den Kulturwissenschaften in letzter Linie in der ›gesetzmäßigen‹ Wiederkehr bestimmter ursächlicher Verknüpfungen finden zu können. Das, was die ›Gesetze‹, die wir in den unübersehbar mannigfaltigen Ablauf der Erscheinungen zu erkennen vermögen, in sich enthalten, muß – nach dieser Auffassung – das allein wissenschaftlich Wesentliche an ihnen sein: sobald wir die ›Gesetzlichkeit‹ einer ursächlichen Verknüpfung, sei es mit

den Mitteln umfassender historischer Induktion als ausnahmslos geltend nachgewiesen, sei es für die innere Erfahrung zur unmittelbar anschaulichen Evidenz gebracht haben, ordnet sich hier jeder so gefundenen Formen jede noch so groß gedachte Zahl gleichartiger Fälle unter. Was nach dieser Heraushebung des ›Gesetzmäßigen‹ jeweils von der individuellen Wirklichkeit unbegriffen verbleibt, gilt entweder als wissenschaftlich noch unverarbeiteter Rückstand, der durch immer weitere Vervollkommnung des ›Gesetzes‹-Systems in dies hineinzuarbeiten sei, oder aber es bleibt als ›zufällig‹ und eben deshalb als wissenschaftlich unwesentlich überhaupt beiseite, eben *weil* es nicht ›gesetzlich begreifbar‹ ist, *also* nicht zum ›Typus‹ des Vorgangs gehört und nur Gegenstand ›müßiger Neugier‹ sein kann.« (WL 171 f.).

Gegenüber der mit dem Gesetzesbegriff verbundenen Vorstellung des wiederkehrend Immer-Gleichen, kommt es Weber darauf an, die gesellschaftliche Wirklichkeit in ihrer je historischen Konstellation zu begreifen. Die aber ist einzig aus dem Bedeutungszusammenhang der je spezifischen Kultur zu gewinnen (WL 174 f.).

Ruft man sich die anfänglich wiedergegebenen Äußerungen Webers ins Gedächtnis, so ist unschwer zu erkennen, daß gegenüber einem rigorosen Konstruktivismus, der den Naturwissenschaften darin nicht nachstehen will, sich das Objekt allererst zu schaffen, nicht minder entschieden das Bewußtsein hervortritt, einer Wirklichkeit gegenüber zu stehen, die schon von sich aus konstituiert ist, die deshalb auch in ihren eigenen wertbestimmten Zusammenhängen begriffen sein will. Der von Weber bevorzugte Begriff der historischen Konstellation meint ja ganz unzweideutig einen Realzusammenhang in der epochalen Gruppierung. Ebensowenig läßt sich der Begriff des Bedeutungszusammenhangs ohne das Moment einer dem Betrachter bereits vorgegebenen Beziehungseinheit sinnvoll verwenden. Abermals also ist festzustellen, daß Weber wie jeder andere Forscher auch sich nicht nur in seinen substantiellen Arbeiten, etwa zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter, sondern ebenso in seinen methodologischen Expertisen an die Vorstellung gehalten hat, eine schon in sich strukturierte Wirklichkeit erfassen zu müssen. Beides, Entwurfscharakter und eigenständige Strukturierung finden sich nicht selten in allernächster Nachbarschaft. So erklärt Weber, ungeachtet dessen, daß er wenig früher nachdrücklich unterstrichen hatte, aus der Wirklichkeit selbst seien für die historische Formung des Objekts keinerlei Anhaltspunkte zu gewinnen, jene Momente, die zu Idealtypen stilisiert das Modell der Erklärung lieferten, seien der Wirklichkeit selbst zu entnehmen (WL 181, 192). Bevor wir versuchen, den Widerspruch, der in der dezidierten Entwurfslogik und der wie selbstverständlich angenommenen Zugänglichkeit der sinnhaften Momente und Konfigurationen der Wirklichkeit selbst liegt, verständlich zu machen, ist es notwendig, die methodologische Problematik, die mit der Anerkennung einer derart historischen in sich schon strukturierten Wirklichkeit verbun-

den ist, präziser zu bestimmen. Außerdem ist zu zeigen, wie die Neukantianische Wissenschaftslehre damit fertig zu werden suchte.

3 Methodologische Konsequenzen

3.1 Das Problem der historischen Konstellation

Wer wie Weber derart nachdrücklich die Aufgabe der Sozialwissenschaften in den Vordergrund rückt, die durch und durch historische Wirklichkeit in ihrer jeweiligen Einzigartigkeit zu verstehen, die Kulturbedeutung ihrer einzelnen Erscheinungen innerhalb der gesamtgesellschaftlichen Beziehungen zu erfassen (WL 170 f.), der übernimmt die Beweislast dafür, daß sich der Bedeutungszusammenhang überhaupt erschließen läßt. Die alles entscheidende Frage ist auch hier die nach den Bedingungen dieser Möglichkeit. Die Frage ist mit Bedacht in Analogie zu der Kantischen Erkenntniskritik formuliert. Denn gerade gegen die analoge Übertragung sind gravierende Bedenken geltend gemacht worden. Eingedenk dessen, daß wir es in den Kulturwissenschaften mit Objekten zu tun haben, die einzig und allein unserer eigenen Schöpfung entstammen, erklärt *H. Plessner*, daß die transzendente Frage nach der Möglichkeit nicht gestellt werden könne, ohne die Objekte zu entfremden.

»Was gegenüber den Erkenntnisoperationen an Dingen, die an sich unverständlich sind: Stein, Farbe, Wasser, Blatt, gerechtfertigt ist, die transzendente Frage nach ihrer Möglichkeit darf nicht – auch nicht formal – auf Erkenntnisoperationen an Dingen, die an sich schon verständlich sind: Buch, Inschrift, Satz, Wort, angewandt werden. Dann eben setzt man sie als das schon an, was man gerade um jeden Preis von ihrem Wesen fernhalten will: als eine zweite Natur. Dann hängt man auch sie zwischen zwei transzendentalen Polen auf und nimmt ihrer Beweglichkeit und Lebendigkeit den entscheidenden Sinn.«⁷

So berechtigt es ist, diesen Unterschied hervorzukehren, die implizite damit wie selbstverständlich in Anspruch genommene Erkenntnismöglichkeit droht, das Kernproblem zu verdecken.

Die Annahme liegt nahe, sinnhafte Schöpfungen seien uns von Hause aus deshalb zugänglich, weil wir selbst ebenfalls in einer sinnhaft geformten Wirklichkeit lebten. Daß nichts Menschliches uns fremd ist, würde dann bedeuten, daß keine

7 *H. Plessner*, Macht und menschliche Natur, in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Bern 1953, S. 226.

Kultur und keine Sinnschöpfung von der unseren so weit entfernt ist, daß wir uns nicht irgendwie den Zugang zu ihr zu verschaffen wüßten. Es dürfte schwerfallen, diese Annahme gänzlich abzuweisen. Allein, sie bleibt die Antwort auf die durch die Historizität aufgeworfene Frage schuldig. Denn zunächst einmal ist festzustellen, daß durch sie die Entwurfslogik nur noch bestätigt und radikalisiert worden ist. Jetzt nämlich ist die Frage zu beantworten, wie unter den Bedingungen einer erklärtermaßen einmaligen Kultur der Zugang zu fremden Kulturen und damit zu fremden Sinnschöpfungen gefunden werden kann. Setzt man den eigenen Standort absolut und läßt alle Wirklichkeit im Entwurf auf ihn konvergieren, so scheint das Gelingen ganz und gar unmöglich.

Es ist gleichwohl richtig, darauf zu insistieren, daß die damit aufgeworfene Problematik der transzendentalen Frage, wie die Erkenntnis der Natur als einer uns prinzipiell fremden möglich sei, nicht gleichgesetzt werden kann. Nur drohen uns die Schöpfungen früherer und anderer Kulturen vom Standpunkt der absoluten Entwurfslogik aus nicht minder fremd zu werden. Wer sagt denn, daß wir uns wirklich mit der Kultur der Inkas befassen und nicht nur mit unseren ganz absonderlichen Vorstellungen von ihr? Ist es doch allemal unsere Logik, mit der wir sie betrachten, nicht die ihre⁸. Auch in diesem Zusammenhang bestätigt sich danach, daß die methodologische Problematik der Kulturwissenschaften sich zwar nicht einfach in formaler Analogie zu den Naturwissenschaften entwickelt, aber aus der gleichen erkenntnistheoretischen Konstellation resultiert. Das jedenfalls kann nicht zweifelhaft sein: gerade weil die Kulturwissenschaften es mit vorkonstituierten Objekten zu tun haben, stellt sich auch für sie das Problem des Zugangs zu ihnen. Es ist bis heute nicht gelöst worden.

Die neukantianische Wissenschaftslehre ist sich des erkenntnistheoretischen Dilemmas, in das sie durch die Entwurfslogik versetzt wurde, nur langsam bewußt geworden. Sie hat insbesondere gemeint, es durch die Unterscheidung zwischen Werturteilen und Wertbeziehungen zu entschärfen. Ihr wurde von Weber ebenso wie von Rickert entscheidende Bedeutung zugeschrieben.

3.2 Werturteil und Wertbeziehung

Der Unterschied zwischen Werturteil und Wertbeziehung ist begrifflich einfach zu fassen: Werturteile fordern eine eigene Stellungnahme dessen, der sie fällt. Sie sind evaluativer Natur. Wertbeziehungen dagegen gehören in den Bereich des Kognitiven. Man kann die Wertbezogenheit sozialer und kultureller Gegebenheiten

8 Vgl. P. Winch, *Understanding a Primitive Society*, *American Philosophical Quarterly* 4, 1964, S. 307 ff.

feststellen, ohne selbst dazu Stellung zu nehmen. Wertbeziehungen scheinen daher so recht geeignet, jene temperierte Atmosphäre bloßer Feststellungsurteile zu liefern, die allgemein als Ideal der Wissenschaft gelten. Die Wertbeziehungen vor allem scheinen es den Kulturwissenschaften zu ermöglichen, aus der Distanz der eigenen fremde Kulturen zu begreifen. Rickert sieht denn auch nicht das Werturteil, sondern die Wertbeziehung als konstitutiv für die Kulturwissenschaft an. Wertbeziehungen haften »am Objekt« kulturwissenschaftlicher Forschung. Eben deshalb erlauben sie es, dem Forscher bei dem zu bleiben, was ist und sich selbst der Wertung zu enthalten. Über die Wertbeziehung wird mithin das Objekt selbst in die Forschung eingeführt, sei es auch nur durch die Hintertür⁹.

Bezeichnenderweise nimmt sich die Rolle, die der Unterscheidung von Weber beigemessen wird, weniger eindeutig aus. Vergegenwärtigt man sich den ur-eigensten Ansatz Weber'schen Denkens, dann kann nicht zweifelhaft sein, daß das Werturteil und nicht die Wertbeziehung als konstitutiv für das historische Objekt erachtet wird. Die oben wiedergegebenen Äußerungen sprechen eine deutliche Sprache. Andernorts rückt freilich auch Weber die Wertbeziehung in den Vordergrund. Man könnte meinen, die verschiedene Akzentuierung sei leicht erklärlich: Insofern nämlich, als jede Wertbeziehung auf einer Auswahl beruht, enthält sie auch ein Werturteil. Andererseits ist, wie schon erwähnt, nicht zweifelhaft, daß jede Erörterung, die mit Wertbeziehungen zu tun hat, nicht deshalb schon impliziert, daß sich der Forscher die Wertungen auch zu eigen macht. Daß Bismarck sich von nationalstaatlichen Erwägungen bestimmen ließ, werden auch und gerade jene seiner Gegner hervorheben, denen eine Politik in internationaler, weltbürgerlicher Absicht am Herzen liegt. So plausibel sich die Erklärung ausnimmt, mit ihr ist das Problem noch gar nicht berührt. Das nämlich kommt erst in den Blick, wenn man mit der bloßen Wertbeziehung mehr oder weniger deutlich die Vorstellung verbindet, das historische Individuum selbst, in seiner eigenen präformierten Gestalt zu erreichen. Diese Annahme steht nach wie vor quer zu der Behauptung, daß erst wir, die Betrachter, durch unsere Wertung das jeweilige historische Individuum als Objekt der Forschung bilden. Dann nämlich ist nicht einzusehen, wie es möglich sein soll, von »fremden Wertbeziehungen« und durch sie schon konstituierten Objekten überhaupt zu reden. Immer und unentrinnbar sind es unsere eigenen Anschauungen und Werte, nicht die der fremden. Das gilt ebenso für das Verstehen des anderen in der alltäglichen Kommunikation wie für das Verstehen fremder Kulturen insgesamt. Weber hat für die zuerst erwähnte Ebene ein anschauliches Beispiel genannt: Die Vorstellung eines Artisten auf dem Seil erleben wir gewiß nur, wenn wir in der Lage sind, uns in den Artisten selbst zu versetzen. Ebenso sicher ist jedoch, daß wir nicht das erleben, was der Artist auf dem Seil er-

9 Vgl. H. Rickert, l.c. insbes. S. 78 ff.

lebt. Die Diskrepanz gilt in ungleich stärkerem Maße für das Verstehen von Objekten fremder Kulturen. Winckelmann sah die griechischen Statuen mit anderen Augen als die Griechen selbst; wir sehen sie anders als Winckelmann. Offenkundiger noch scheint der Umstand, daß alle derartigen Betrachtungen nichts als unsere Konstrukte sind in den Fällen, in denen wir ganze Epochen, wie z. B. das Mittelalter oder epochenübergreifende Kulturphänomene wie das Christentum oder Gebilde wie das Deutsche Reich mit eben diesen Begriffen belegen. Weber hat gerade die letzteren Beispiele als Bestätigung seiner Grundthese angesehen, daß nichts, was wir auffassen, von sich aus ist, als was es uns erscheint. In der Tat: Jedes weist deutlich sichtbar Züge unserer eigenen Zeit und der durch sie geformten Anschauung auf. Daran also kann gar kein Zweifel bestehen: irgendein Abbildverhältnis werden wir nicht zustande bringen¹⁰.

Und doch muß unser Sehen irgendwie einen Anhalt im Objekt finden, irgendwie muß in ihm enthalten sein, was wir in ihm zu finden vermeinen. Trotz des eigenen Werturteils muß deshalb ein Weg zu den Wertbeziehungen des Objekts selbst gefunden werden. Auch Weber hat nicht gemeint, daß wir Beliebige in beliebige Objekte hineinlesen könnten. So heißt es in dem schon oben angeführten Zitat, ein historisches Individuum als Gegenstand sozialwissenschaftlicher Forschung bilde sich dadurch, daß wir den geistigen Gehalt, »den ›wir‹ in ihm ›niedergelegt‹ finden«, bestimmen (WL 253). Obgleich der Zusammenhang unzweideutig die Betonung auf das »wir« legt, – finden im strikten Sinn kann man nur, was schon vorhanden ist. Irgendwie muß danach die Wertung, mit der wir an das Objekt herangehen und die Wertbeziehung, durch die wir seine gerade ihm eigene Individualität zu erfassen suchen, in eine sinnvolle Beziehung gebracht werden. Anders ist nicht einsichtig, daß überhaupt irgendeine Art sozialwissenschaftlicher Kenntnis zu erreichen ist.

3.3 Die Objektivität der Wertbetrachtung

3.3.1 Die Allgemeinheit der Kulturwerte

Auch in der neukantianischen Schule ist die Aporie nicht verborgen geblieben. Mit umso größerer Entschiedenheit hat man das Mittel ihrer Lösung propagiert. Es war genau das, was allen theoretischen Explikationen von Anfang an stillschweigend zugrunde lag: die Annahme objektiver, allgemeingültiger Werte.

Wir sahen bereits, daß Rickert Wertbeziehungen »an den Gütern der Kultur haften« ließ. Wenn dabei zunächst im unklaren blieb, wer eigentlich ihr Stifter sei,

10 Mehrfach weist *M. Weber* diese Vorstellung zurück; WL 92, 110; ebenso Rickert, I. c. 82.

der Betrachter oder die Akteure jener Epochen und Kulturen, auf die sich die Betrachtung richtete, so deshalb, weil die Diskrepanz für Rickert gar nicht bestand. Sobald sie in den Blick trat, wurde die immer schon mitgedachte Prämisse auch expliziert: Betrachter und Gegenstand sind von vornherein von den gleichen allgemeinen Werten bestimmt. Deshalb wird der Betrachter natürlich nicht mit irgendwelchen Wertsetzungen operieren. Das würde, wie Rickert erklärt, jedweder Wissenschaftlichkeit widersprechen. Erst die Anerkennung, daß Betrachter und die, an die er sich wendet, von den gleichen und in diesem Sinn: objektiven Werten ausgehen, von denen auch die Objekte selbst bestimmt sind, sichert den Kulturwissenschaften ihrerseits den unerläßlichen Anspruch auf Objektivität der Erkenntnis. Rickert macht sich Riehls Worte zu eigen: »es sind nicht alte Werte, nicht neue Werte, es sind *die* Werte«¹¹.

Es ist unschwer zu erkennen, daß mit dieser These der ureigenste Ansatz der Weber'schen Lehre nicht weniger als preisgegeben würde. Weber hat denn auch jedenfalls außerhalb eines explizit erkenntnistheoretischen Zusammenhangs Rickert in der rückhaltlosen Anerkennung allgemeiner Werte die Gefolgschaft versagt. Daß es derartige Werte geben könnte, hat er zwar nicht ausgeschlossen, aber doch in die Nähe eines nur allzu verständlichen, vielleicht sogar praktisch nun einmal unvermeidlichen Wunschenkens gerückt. Dabei ist allerdings in Rechnung zu stellen, daß Weber zwischen Wertungen, die die privativ verstandene Ethik abverlangte und Kulturwerten unterschieden wissen wollte. Vorzüglich mit den letzteren aber war die Wissenschaft befaßt. Für sie aber hielt Weber, jedenfalls innerhalb eines erkenntnistheoretischen Kontextes, so gut wie Rickert an der Allgemeinheit fest. Denn nicht anders als Rickert sicherte er durch sie die Objektivität der Erkenntnis. Das läßt sich durch explizite Äußerungen ebenso belegen wie durch die Implikationen, die seiner Wissenschaftslehre anhaften.

Weber hat in dem, was uns als Kernproblem der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis erscheint: eben durch und durch historische und in diesem Sinn einmalige Konstellationen zu erfassen, keine prinzipielle und schon gar nicht eine unüberwindliche Schwierigkeit gesehen. In ähnlichem Sinn wie Rickert erklärt er, jedwedes historisches Verstehen sei gehalten, »die Vorgänge der Wirklichkeit – bewußt oder unbewußt – auf universelle ›Kulturwerte‹ zu beziehen und danach *die* Zusammenhänge herauszuheben, welche für uns bedeutsam sind« (WL 181). Es kann zweifelhaft sein, welche Reichweite der Universalität Weber im Auge hatte, die einer besonderen Kultur und Epoche oder eine zeitübergreifende. Daß Weber sich von letzterer leiten ließ, wird über jeden Zweifel erhaben, wenn man hinter den wahrlich dunklen Sinn seiner Vorstellung von dem, was Deutung und Interpretation heißt, zu kommen sich bemüht.

11 Vgl. H. Rickert, l.c. 95, 138, 142.

3.3.2 Deutung und Interpretation

Weber erklärt, die Deutung der je spezifischen Kulturinhalte sei komparativer Natur. Aufgabe sei es, wie die überaus charakteristische Wendung heißt: die »mögliche Wertbeziehung«, die im Objekt zum Ausdruck komme, hervorzuheben und so der Kritik die Gelegenheit zu geben, durch eine der möglichen die überhaupt möglichen Wertbeziehungen zu erfassen. Die Interpretation des »Kapital« besteht danach, soweit sie etwa das Verständnis der Geschichte betrifft, darin, Marxens Ansicht so scharf wie irgend möglich zu profilieren, um so die anderen ebenso gut möglichen Auffassungen dadurch ebenfalls zum Vorschein zu bringen. Weber geht mithin davon aus, daß es zu einem spezifischen Problem eine begrenzte Anzahl gleich denkbarer Problemlösungen gebe. Prinzipiell sind danach sowohl Probleme wie Problemlösungen konstant gehalten. Wenn Weber Front macht gegen die abstruse Vorstellung, es handle sich darum, in der interpretativen Deutung das Allgemeine im Sinne der Gattungsmerkmale hervorzukehren, so doch lediglich in dem Sinne, daß er bestreitet, es komme den Kulturwissenschaften allorts darauf an, nur das je Spezifische des Gattungsmäßigen hervorzukehren. Nur gegen die Meinung, »man könne ›die Wahrheit‹ in *einem* Satz aussprechen oder ›das Sittliche‹ in *einer* Handlung vollbringen oder ›das Schöne‹ in *einem* Kunstwerk verkörpern« richtet sich der Angriff¹². Daß aber allwärts gleiche allgemeine, gattungsmäßige Bezüge die Wertbeziehung begleiteten und damit den Hintergrund der Konstitution der historischen Individuen als Objekte der sozialwissenschaftlichen Forschung bildeten, galt nicht nur für jene spezifisch geisteswissenschaftlichen Universalien wie Wahrheit, Sittlichkeit, Schönheit; es galt ebenso für die sozialwissenschaftlichen Schlüsselbegriffe wie Gesellschaft, Gemeinschaft, Legitimität und andere mehr. Man braucht nur einmal darauf zu achten, welchen z. T. abundanten Gebrauch Weber von Begriffen wie Tausch und Kapitalismus macht. In allen diesen Fällen gibt das begrifflich Gattungsmäßige den Rahmen für das Einzigartige, den je historischen geistigen Gehalt ab, der das Erkenntnisinteresse der Zeit bestimmt.

Die Vorstellung, die Weber von dem Verständnis geistiger Gehalte im allgemeinen und der Ausdeutung einer je historischen Situation im besonderen hegte, erklärt die Unbekümmertheit, mit der er die beiden uns so überaus problematisch erscheinenden Momente der sozialen Wirklichkeit: den Entwurfscharakter einerseits und den vorgegebenen Realitätsgehalt andererseits in einem Atem zusammenfaßte. Weil Weber in Strukturen dachte, die die kulturelle Formung der Wirklichkeit als je verschiedene Stellungnahme zu immer gleichen Problemen auswies, war für ihn mit der dezidierten Hervorkehrung der eigenen Wertung der Zugang

12 Vgl. insbesondere WL, S. 255 ff. (254).

zur Sache selbst keineswegs verschlossen. Wenn es nur darum geht, die überhaupt möglichen Deutungen anhand einer im Objekt real verwirklichten Deutung zur Kenntnis und Geltung zu bringen, dann bewegen wir uns mit aller Deutung und Interpretation auf Schritt und Tritt im Medium des prinzipiell Bekannten. Unter dieser Prämisse reduziert sich die so nachdrücklich hervorgehobene Vorstellung, daß allerwärts wir es seien, die das für uns Bedeutsame aus der Fülle des Möglichen hervorheben, darauf, andere Varianten des immer Gleichen zu realisieren. Mag sich auch auf diese Varianten das ganze Erkenntnisinteresse konzentrieren, da es nur Varianten sind, Möglichkeiten unter anderen, sind sie uns mit der uns selbst nahestehenden auch schon bekannt. Nirgends hat Weber denn auch den Zugang zu fremden Kulturen als prinzipielles Problem angesehen. Im Gegenteil, wenn er erwähnt, daß das, was die an der Schaffung des von uns bewerteten Objektes Beteiligten, also die wirklichen Akteure in der realen Situation, ihrerseits empfanden, Hilfsmittel unseres eigenen, besseren Verständnisses dessen sei, was *wir* in dem Objekt an Werten finden, so zeigt das, wie unproblematisch sich Weber den Zugang zu jenen Empfindungen, Anschauungen etc. vorstellte (vgl. WL 122 f.). In ganz der gleichen Weise ist ihm der Zugang zur historischen Konstellation unproblematisch. Die eigene zeitgebundene Wertorientierung stellt kein Hindernis dar, um sich ihrer zu vergewissern. Im Gegenteil! Gerade die eigene möglichst entschiedene Wertung stellt die denkbar beste Voraussetzung dafür dar, um die am Objekt haftenden Wertbeziehungen hervortreten zu lassen und damit den Zugang zur Sache zu finden. In der günstigen Verbindung beider liegt das Geheimnis der großen Kulturwissenschaftlicher insbesondere der Historiker wie Ranke, Mommsen, Treitschke und – so möchte man hinzufügen: Weber selbst (WL 182). Exakt diese Annahme, die Darstellung der sozialen Wirklichkeit auf der Folie allgemeiner Kulturwerte, lieferte ihm die Möglichkeit für die virtuose Verquickung tagespolitischer Probleme mit historischen Studien¹³. Sie gab auch dem hervorragenden Hilfsmittel der Kulturwissenschaften das Gepräge: dem Idealtypus.

3.4 Prämissen der idealtypischen Konstruktion

Auch wer sich in der Deutung sinnhafter Aussagen und sinnhaft strukturierter historischer Konstellationen im Vorhinein immer schon zu Hause weiß, muß sich des besonderen Inhalts erst noch vergewissern. Dazu bedarf es eines Verfahrens, das die je besonderen Ausprägungen einer Kultur a) miteinander vergleichbar

13 Vgl. dazu die jüngst von *Chr. v. Ferber* wieder beigezogene Dissertation von *Chr. Steding*, Politik und Wissenschaft bei Max Weber, Breslau 1932; sowie *Chr. v. Ferber*, Die Gewalt in der Politik, Stuttgart 1970, S. 40 f.

macht und sie b) zugleich gegeneinander abhebt. Weber hat dafür ein Modell entwickelt, das er im Umriss bereits der Nationalökonomie entnehmen konnte. Seine spezifische Verwendung als Mittel, um sinnhaft strukturierte historische Konstellationen erfassen zu können, wurde ihm allerdings erst von Weber zugeschrieben: eben das viel zitierte Konstrukt des Idealtypus. Im Idealtypus sollten einzelne Momente der Wirklichkeit zu einer in sich schlüssigen Einheit stilisiert werden, um dann als Modell zu dienen, an dem Kongruenz und Inkongruenz der Wirklichkeit bestimmt werden sollten. Im Zusammenhang dieser Erörterung sind es zwei Prämissen, die in die Augen springen.

Offenkundig geht Weber davon aus, daß es eine von der Wirklichkeit abgezogene in sich, d. h. rein begrifflich schlüssige Konstruktion eines Typus gibt. Wenn dieser »begrifflich reine« Typus geeignet sein soll, als Folie der verschiedensten Ausprägungen in den verschiedenen Kulturen zu dienen, dann ist das nur möglich, wenn ihnen allen ungeachtet der konkreten Irregularitäten und kulturellen Verschiedenheiten ein gemeinsames Moment innewohnt. Anders ist die Vergleichbarkeit nicht herzustellen. Schlechthin Einmaliges läßt sich nicht sinnvoll vergleichen. Weber hat diese Prämisse bei der Erörterung der Bildung des Idealtyps nicht eigens artikuliert; sie war ihm selbstverständlich. Sie entsprach der zuvor erörterten Annahme, daß die konkrete Wirklichkeit allerorts unter allgemeinen Kulturwerten zu betrachten und auf dieser Folie komparativisch zu konkretisieren sei. Die idealtypische Konstruktion war nichts als die Ausführung dieser Anweisung. Wenn dabei zweckrationale Konstruktionen überwogen, so deshalb, weil zweckrationales Verhalten am ehesten als allgemeine Folie der verschiedenen Verhaltensmuster in Frage kam.

Die zweite Prämisse ist von nicht minder großem Interesse. Weber hat Bedacht darauf genommen, den Modellcharakter des Idealtypus nachdrücklich zu unterstreichen. Mit der bloßen Bildung des Idealtypus war mithin über die konkrete Wirklichkeit, auf die er abzielte, noch nicht das Geringste gesagt. Auch wenn die Konstruktion selbst sich bereits an ihr orientiert, ihr die bestimmenden Elemente entnommen hat,

»ob es sich um reines Gedankenspiel oder um eine wissenschaftlich fruchtbare Begriffsbildung handelt, kann a priori niemals entschieden werden; es gibt auch hier nur einen Maßstab: den des Erfolges für die Erkenntnis konkreter Kulturercheinungen in ihrem Zusammenhang, ihrer ursächlichen Bedingtheit und ihrer *Bedeutung*. Nicht als Ziel, sondern als *Mittel* kommt mithin die Bildung abstrakter Idealtypen in Betracht.« (WL 193).

An dieser Erörterung wird deutlich, daß es gänzlich verfehlt ist zu meinen, die Bildung des Idealtypus sei ein Mittel, um der von Weber konstatierten Irrationalität

der Wirklichkeit Herr zu werden. In Wahrheit wird nirgends als in der Konstruktion des Idealtypus deutlicher, daß Weber ganz selbstverständlich von einer vorgeformten Wirklichkeit ausging. Das idealtypische Erkenntnisbemühen dreht sich um nichts anderes als darum, eine schon in sich selbst strukturierte Wirklichkeit zu erfassen. An einer irrationalen Wirklichkeit gibt es nichts, das über den Erfolg des idealtypischen Konstruktes entscheiden könnte.

Der innere Widerspruch in der Anlage der Weber'schen Wissenschaftslehre ist eklatant. Die These, alle Wirklichkeit forme sich erst aus einem amorphen Stoff im Entwurf des Beobachters, verträgt sich nicht mit dem Wissen, immer schon mit einer eigenständig strukturierten Sozialwelt befaßt zu sein. Es scheint angezeigt, den Ursprung dieses Widerspruchs aufzudecken, um deutlich zu machen, daß unter dieser erkenntnistheoretischen Prämisse alle methodologischen Anstrengungen notwendig hinfällig werden müssen.

4 Der Widerstand der Logik

4.1 Der Ursprung des logischen Absolutismus

Objektive Widersprüche entstehen, daran ist zu erinnern, nicht durch subjektive Unachtsamkeit, sondern durch den Widerstand einer auf der semantischen Ebene ausformulierten Logik gegenüber einem neuerworbenen Wissen. Die Problematik der von Weber an sich zu Recht in den Vordergrund gerückten Einsicht, alle Wirklichkeit nur als vom Menschen selbst geschaffen aufzufassen, resultiert erst daraus, daß der Entwurf absolut gesetzt und als schlechterdings nicht mehr hinterfragbare Schöpfung ausgegeben wird. Dieses Verfahren kommt nicht von ungefähr. In ihm hält sich, wie versteckt auch immer, ein Muster der Erklärung, das einst als Paradigma jeglicher Erklärung fungiert hat. Ihm zufolge heißt erklären, etwas auf seinen hinter ihm gelegenen Ursprung zurückzuführen.

Gemeinhin gilt diese Annahme als Ausdruck mittelalterlicher Metaphysik. Allein, es ist angezeigt, das Verhältnis umgekehrt zu sehen: die Metaphysik ist ihrerseits Ausdruck jener urwüchsig entstandenen logischen Struktur. Logische Strukturen aber sind, um es zu wiederholen, hart und dauernd. Sie haben sich, wie versteckt auch immer, auch im Übergang zur Neuzeit zu behaupten gewußt. Nicht nur Descartes ist mit der Frage nach dem *premier princip* dem Ursprungsschema verhaftet geblieben. Nicht minder ist es die kategorische Logik Kants. Denn worauf beruht die Bestimmung, Kategorien könnten nicht aus der Erfahrung stammen, weil sie Erfahrung allererst möglich machten? Einzig und allein auf dem schon vorausgesetzten Verfahren, das Explikans dem Explikandum vorzulagern. Es ist deshalb auch nicht ein hermeneutischer Wirkungszusammenhang, der es

bis in die Neukantische Wissenschaftslehre getragen hat, nicht die Abhängigkeit von Kant. All das sind ganz unzulängliche geistesgeschichtliche Vorstellungen. Es ist die Selbstbehauptung einer logischen Struktur, die an dem neugewonnenen Herrschaftsbewußtsein der Epoche ihre abermalige Bestätigung zu finden schien. Deshalb sieht sich die Erkenntnistheorie veranlaßt, das Wissen um den Entwurfscharakter in den Absolutismus ihrer logischen Struktur zu vereinnahmen. Alles andere sind Weiterungen dieser absolutistischen Logik. Aus eben diesem Grunde aber hat es die Soziologie mit nicht weniger als der herrschenden Logik selbst zu tun. Sie muß sich ihrer entledigen, wenn sie zur Sache kommen will.

Die Analyse der Weber'schen Wissenschaftslehre hat den Widerspruch an einem strategischen Punkt sichtbar gemacht: Der Absolutismus der Entwurfslogik bringt Weber dazu, alle Wirklichkeit in ein chaotisches Knäuel individueller rein kausaler Beziehungen aufzulösen. Dieser von der Logik erzwungenen Annahme widerspricht der tatsächliche Befund. Jene Wirklichkeit, mit der der Sozialwissenschaftler befaßt ist, ist bereits in sich strukturiert. Sie ist in Gewohnheiten, Normen, Institutionen und Organisationen geordnet. Auch wenn diese Ordnung abermals Gegenstand einer synthetisierenden Bearbeitung wird, sie kann in der Bearbeitung nicht einfach untergehen. Es ist prinzipiell verfehlt, diesen Widerspruch dadurch zu mildern oder gar aus der Welt schaffen zu wollen, daß man erklärt, es handle sich nur um eine analytische Prozedur, ein »nur methodisches«, mithin bewußt irreales Verfahren. Nein, der ureigensten Logik zufolge kann es diesen Befund für uns gar nicht geben. Das zeigt sich auf Schritt und Tritt in dem weiteren Verfolg des Zieles, sich dieser logisch nicht existenten, faktisch aber überaus handfesten Wirklichkeit zu vergewissern. Es gelingt nämlich nicht. Je nachdrücklicher Weber den Entwurfscharakter der Wirklichkeit hervorhebt, die Konstitution ohne Vorbehalt dem Betrachter zuschreibt, um so eigenständigere Züge nimmt jene Wirklichkeit an, die ihm schlechterdings vorgegeben ist. Sieht man genauer hin, so sind beide Anweisungen, die Weber gibt, um sich der präformierten Sinngebilde zu versichern: die Allgemeinheit der Kulturwerte wie die Fabrikation eines Idealtypus untaugliche Mittel.

4.2 Der Absolutismus allgemeiner Werte

Allgemeine Werte scheinen eigens eine Erfindung der Neukantischen Wissenschaftslehre zu sein, um sich aus dem Dilemma zu befreien, in das sie der Absolutismus des Entwurfs gebracht hat. Lotze wird nachgesagt, sie in Umlauf gesetzt zu haben. Die Ideologiekritik nimmt sie als Ausdruck eines auf das Tauschprinzip fixierten, die Verhältnisse reifizierenden Denkens. Weder die eine noch die andere Annahme trifft den Kern. In Wahrheit nämlich müssen allgemeine Werte als ge-

radezu prototypischer Ausdruck jener Logik verstanden werden, die alles und jedes emanativ aus einem hinter ihm gelegenen Ursprung hervorgehen läßt. Es ist wichtig, sich dieser Herkunft zu vergewissern; denn dadurch allein wird verständlich, weshalb der Regreß auf allgemeine Werte ineffizient bleiben muß.

Eine Logik, die jegliches Objekt als Emanation eines hinter ihm gelegenen Ursprungs begreift, sieht sich genötigt, auch die bloß gedanklichen Konstrukte, sobald sie die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, gleicher Weise aufzufassen. Da es sich um die Struktur der Auffassung selbst handelt, sind Objekt und Ursprung ab origine aneinander gekoppelt. Unterschiede im Objektbereich kann es insofern nicht geben. Die Eigenart der sprachlichen Konstruktion, die Wirklichkeit in Begriffen aufzufassen, denen ein Moment des Allgemeinen und damit des Wiederkehrenden anhaftet, führt deshalb dazu, jene Gemeinsamkeit aus den je konkreten Bezügen herauszulösen und als abstrakt Allgemeines im Ursprung zu deponieren. In der nachgeschobenen Erklärung erscheinen dann die je konkreten Bestimmungen als historische Inkarnation des Allgemeinen. Tatsächlich läuft das Verfahren umgekehrt: Erkenntniswert besitzt nur die Kenntnis der je konkreten Bestimmungen. Mit dem Rekurs auf ein davon abgetrenntes abstrakt Allgemeines ist keinerlei Zuwachs an Erkenntnis und keinerlei Hilfe beim Verständnis irgendeines Konkreten gewonnen. Das ist der Grund, weshalb die Vorstellung, die Kulturwissenschaften könnten sich den Bedeutungszusammenhang dadurch erschließen, daß sie die Objekte der Betrachtung auf allgemeine Kulturwerte hin formieren, nicht einzulösen ist.

Frägt man zunächst, um welche Werte es sich handelt, so werden so allgemeine Begriffe genannt wie: Staat, Nation, Volk, Religion, Gerechtigkeit etc. Wieso soll man jedoch staatliche Dinge einer bestimmten Kultur und Epoche dadurch besser verstehen, daß man sie als »staatlich« deklariert? Selbst wenn man annimmt, daß durch das allgemeine Etikett auf immer gleiche Bedürfnisse verwiesen wird, ihr spezifischer Ausdruck in dieser besonderen Kultur erschließt sich dadurch nicht. Auch die von Weber benützte Formel, das Konkrete anhand der »überhaupt möglichen Deutungen« zu erschließen, führt keinen Schritt weiter. Nehmen wir die von Weber angeführten Briefe Goethes an Frau von Stein: Welche »überhaupt möglichen Deutungen« kommen in Betracht? Gesetz, wir klassifizierten sie als »Liebesbriefe«. Was heißt dann, »eine der überhaupt möglichen Ausdrucksformen« in ihnen zu sehen? Es ist nicht ersichtlich, wie durch diese Anweisung irgendetwas für das Verständnis gerade dieser gewonnen werden könnte. Darum aber geht es. Ganz ebenso steht es mit der Auslegung des »Kapitals«, dem Verständnis der implizierten Geschichtstheorie als einer der überhaupt möglichen. Die Vorstellung eines durch den Begriff selbst gezogenen Rahmens, die Weber hier ausspielt, trägt nichts ein. Der steht nicht fest. Aus den gleichen Gründen scheitert auch die Anweisung zum Gebrauch des Idealtypus. Auch hier überläßt Weber sich einer operationa-

len Vorstellung, der nämlich, komparativer, kontrastierender Betrachtung, ohne die Bedingung ihrer Wirkung erklären zu können. Gesetzt, wir bilden den Idealtypus einer »kalvinistischen Ethik«. Um daran die lutherische oder konfuzianische einsichtig zu machen, muß man sich ihres besonderen Sinngefüges vergewissern. Ihr Verständnis muß mithin schon vorgängig und durch ganz andere Verfahren gesichert sein, ehe es überhaupt zu der idealtypischen Darstellung kommen kann.

Kritiker werden einwenden, die Argumentation belege einmal mehr, daß es Weber gar nicht um erkenntnistheoretische, sondern nur um methodologische Fragen zu tun gewesen sei. Der Einwand verschlägt nicht. Erkenntnistheorie und Methodologie lassen sich nicht derart auseinanderdividieren. Jede Methodologie hat die Aufgabe, Verfahren zu bestimmen, die es erlauben, Aussagen ausweisbar zu machen. Dazu ist es notwendig, die erkenntnistheoretischen Bedingungen mitzuerfassen. Weber hat das gewußt und auch getan. Der Mangel der idealtypischen Konstruktion ist denn auch ebenso erkenntnistheoretischer wie methodologischer Art. Weber hat versucht, ihn durch ein kausales Verifikationsverfahren wettzumachen. Vergeblich, wie sich zeigen wird.

5 Die Universalität kausaler Gesetzlichkeit

5.1 Gesetzeswissen als Mittel der Erklärung

Es ist das Verdienst Webers, dem methodologischen Ansatz zum Trotz das Wissen nicht unterschlagen zu haben, mit in sich sinnhaft konstituierten Gegenständen befaßt zu sein, die eben deshalb auch auf der Sinnenebene erschlossen werden mußten. Allein, die methodologische Frage, wie das zu geschehen hat, war, wie wir gesehen haben, unter der Prämisse des erkenntnistheoretischen Ansatzes nicht zu beantworten. Weber ist die methodologische Defizienz auf der Ebene sinnhafter Explikation nicht verborgen geblieben. Er wußte sehr wohl, daß die zuvor erörterten Hilfsmittel die doch alles entscheidende Frage, wodurch die so gewonnene Anschauung verifiziert werden könnte, erst noch zu bestehen hatte. Und er hat nicht die geringsten Zweifel gehegt, wie die Frage zu beantworten sei. Die Logik des Ansatzes forderte einmal mehr ihr Recht: Da sich das Subjekt im Blick auf die Wirklichkeit selbst im Wege steht, kann als belegt nur gelten, was sich der blinden Probe des »Immer wenn – dann« fügt. Bewiesen werden kann eine Behauptung einzig und allein durch ein kausales Erfahrungswissen, das sich in angebbaren Regeln niedergeschlagen hat. Jene Erfahrungsregeln aber, von denen wir »zum Zweck der Kontrolle der ›Deutung‹ des menschlichen Handelns« und, so wäre hinzufügen: zum Zwecke der Kontrolle der Deutung historischer Konstellationen Gebrauch machen, sind, wie Weber erklärt,

»dabei nur dem alleroberflächlichsten Anschein nach von der gleichen Prozedur bei konkreten ›Naturvorgängen‹ geschieden. Dieser Anschein entsteht dadurch, daß wir infolge unserer an der eigenen Alltagserkenntnis geschulten Phantasie, bei der ›Deutung‹ menschlichen Handelns die ausdrückliche *Formulierung* jenes Erfahrungsgehalts in ›Regeln‹ im weiteren Umfang als ›unökonomisch‹ unterlassen und also die Generalisierung ›implicite‹ verwenden.« (WL 111 ff.)

Es ist entscheidend wichtig, sich klarzumachen, was diese Prozedur leisten soll. Weber ist genötigt, auf zwei Vorstellungsebenen zu operieren. Solange er sich auf der Sinnebene bewegt, ist er auf das deutende Verstehen verwiesen. Dabei kommt ihm die, wie er sich gerne ausdrückt, logisch-begriffliche Analyse abstrakt reiner Typen zu Hilfe. Sobald er sich genötigt sieht, sich dieser Begrifflichkeit zu vergewissern, bleibt ihm nichts als die kausale Bestimmung. Ein nomologisches Wissen, und zwar ein nomologisches Wissen ganz der gleichen Art wie in den Naturwissenschaften auch, soll mithin dazu dienen, die besonderen Verhältnisse und historischen Konstellationen zu erfassen. Der einzige Unterschied zwischen den Natur- und Sozialwissenschaften soll darin bestehen, daß der ersteren die Errichtung von Gesetzen Selbstzweck, den letzteren nur Mittel zum Zweck sei.

Bekanntlich wird auch gegenwärtig der Rückgriff auf das Gesetzesmodell naturwissenschaftlicher Provenienz als das probate Verfahren angesehen, um zu fundiertem Wissen zu gelangen. Dabei wird jedoch nur selten die Aufgabe derart klar und deutlich formuliert wie im Kontext der Weber'schen Wissenschaftslehre. Denn Weber besteht ja darauf, die Historizität durch die Gesetzlichkeit des Verfahrens nicht in Frage gestellt zu sehen. Im Gegenteil! Wenn Weber auf das Verfahren kausaler Beweisführung zurückgreift, so gilt das: *hic rhodos, hic salta*. Entweder bewährt es sich in Anbetracht der Historizität und das heißt der je einmaligen Konstellation jeder Epoche und jeder Kultur oder überhaupt nicht. Sehen wir zu, wie es damit steht. Dabei ist als erstes das Problem schärfer zu fixieren.

5.2 Das nomologische Wissen in den Sozialwissenschaften

Es ist keine Frage, daß auch die Sozialwissenschaften vom nomologischen Wissen Gebrauch machen und ungeachtet der Historizität der gesellschaftlichen Verhältnisse darauf aus sind, nomologisches Wissen zu erwerben. Wenn wir, um ein Beispiel zu nennen, feststellen, daß reine Angestelltengewerkschaften den Unterschied zwischen Arbeitern und Angestellten zementieren, so berufen wir uns auf eine Erfahrung, für die Regelcharakter in Anspruch genommen wird. Und es kann nicht zweifelhaft sein, daß wir dieses Regelwissen in Anspruch nehmen, wenn wir

es mit einer der konkreten sei es britischen, bundesrepublikanischen oder sonstigen Angestelltengewerkschaften zu tun haben.

Die Sozialwissenschaften sind allerdings nicht nur an einem derartigen in Regeln ausdrückbaren Wissen interessiert. Das gilt auch für die Soziologie, die noch am ehesten darauf erpicht ist. Eben darauf gründete Weber den Unterschied zu den Naturwissenschaften. Aber zur Diskussion steht gegenwärtig nicht, inwieweit sich die Sozialwissenschaften neben den Regeln auch noch für die konkrete Praxis interessieren, sondern die Frage, ob sich die Sozialwissenschaften ganz ebenso wie die Naturwissenschaften zur Erklärung mehr oder minder häufig vorkommender Ereignisse allgemeiner Regeln, genauer: Gesetzen bedienen. Eben das wird von Gegnern des »covering-law-modells« verneint¹⁴. Sätze wie den, daß Ludwig XIV. unbeliebt starb, weil er die Interessen des Volkes verletzte, scheinen nicht als Ausdruck eines Gesetzes, sondern des Verständnisses einer spezifischen Situation geformt zu sein.

Bei derartigen Antithesen ist Vorsicht geboten, um nicht vorzeitig Unterschiede festzulegen, deren nachherige Präzision nicht mehr gelingt. Zunächst einmal ist festzustellen, daß auch dieser Satz gewiß nicht ohne nomologisches Wissen zustande gekommen ist. Da ein Satz jenes Allgemeinheitsgrades, der besagt: Immer wenn Herrscher die Interessen ihres Volkes verletzen, sterben sie unbeliebt, offenkundig nicht zur Verfügung steht, muß ein umfangreiches Wissen um die besonderen Verhältnisse, aus denen die Unbeliebtheit resultierte, in Anspruch genommen werden. »Verhältnisse« aber bestehen in allererster Linie aus wiederkehrenden Verhaltensweisen und ihren institutionellen Verfestigungen. Man muß deshalb sogar sehr viele der eingelebten Gewohnheiten, motivationalen Stereotypen und normativen Regeln der Untertanen seiner Majestät kennen, um diese Behauptung wagen und vor allem: belegen zu können. Außerdem aber ist der Satz selbst nicht ohne Regelcharakter. Es müßte seltsam zugehen, wenn wir in einem anderen im großen und ganzen gleichliegenden Fall etwa der gleichen Zeit die umgekehrte Aussage machen wollten, ohne ein differenzierendes Merkmal anzugeben. Mehr als das: Der Satz nimmt im Kontext der historischen Erörterung eine Evidenz in Anspruch, die in nichts anderem ihren Grund hat als der in der Aussage implizierten Annahme, daß unter diesen Umständen dieses Ergebnis eintreten mußte. Er enthält m. a. W. in sich einen Gesetzesanspruch. Für diesen Fall ist dies des Gesetzes Gesetz. Daran also kann kein Zweifel sein, auch die Sozialwissenschaften bedienen sich des nomologischen Wissens. Auch sie sind darauf angewiesen, jenes »Regelwissen« zu erwerben, in denen die Verhältnisse sich darstellen und ohne die sie nicht faßbar werden. Nicht ohne Grund hat Weber die eine Stoßrichtung seiner Argumentation gegen jene Vorstellung der historischen Schu-

14 W. Dray, *Explanations in History*, Oxford ³1966.

le gerichtet, die meinte, im Interesse der Erfassung der Wirklichkeit ohne eine ausgeprägte Begrifflichkeit und vor allem ohne den Gebrauch und die Formulierung nomologischen Wissens auskommen zu können. Die Frage, die einzig zur Diskussion steht, ist, welcher Art dieses nomologische Wissen ist, das wir zu erfassen uns bemühen, und in welcher Weise wir es verwenden. Können wir behaupten, die Regeln sozialwissenschaftlicher Forschung seien die gleichen wie die Gesetze der Naturwissenschaften? Und bedienen wir uns ihrer wirklich als Mittel der Erklärung, so wie sich die Naturwissenschaften der Gesetze bedienen?

Die Fragen haben gute Gründe. In den Sozialwissenschaften geben die Regeln, mit denen die Wissenschaftler operieren, die Verhaltensweisen von Menschen wieder. Es wäre reiner Dogmatismus, im vorhinein entscheiden zu wollen, daß das Instrumentarium der Naturwissenschaften geeignet sei, sie zu erfassen.

5.3 Die Bewältigung der Historizität

Alle noch so sorgfältigen Vorkehrungen, nicht schon deshalb zu meinen, es handle sich um die gleiche Prozedur, weil hier so gut wie dort nomologisches Wissen zur Diskussion steht, und damit Gefahr zu laufen, einem erkenntnistheoretischen Vorverständnis aufzusitzen, pflegen in Anbetracht der überwältigend einfachen Formel, mit der die normativ-analytische Wissenschaftslehre arbeitet, zusammenzuberechnen. Einen Vorgang erklären heißt ihn, einen Satz, der ihn beschreibt, aus Gesetzen und Randbedingungen deduktiv ableiten¹⁵. Warum sollte nicht, das ist die Argumentation, ein derart formales Instrumentarium geeignet sein, naturale Gesetzmäßigkeiten und soziale Regeln gleichermaßen zu erfassen? Es ist nicht nötig, so die Argumentation, ein monistisches Wirklichkeitsbild zu entwerfen. Unterschiede im Objektbereich sind anzuerkennen. Nur folgt daraus noch längst nicht, daß die gleiche Methode nicht mit beiden fertig zu werden vermöchte.

Auch der Umstand, daß sich in den Regeln der Sozialwissenschaften die historischen Besonderheiten des Objekts zum Ausdruck bringen, bereitet keine, jedenfalls keine prinzipiellen Schwierigkeiten. Das kompliziert die Verhältnisse, entzieht sie aber nicht überhaupt dem Gesetzeswissen. Die zeit- und kulturspezifischen Momente gehen als Bedingungen in den Bedingungsset ein. Auf eben diese Weise scheint es möglich, die A-Historizität der Gesetzesformel mit der Historizität der Verhältnisse zu versöhnen. Logisch bereitet es in der Tat keine Schwierigkeiten, noch so singuläre Vorkommnisse in Gesetzform zu überführen. Auch ein ganz einzigartiges Ereignis wie der Tod Ludwig XIV. geschieht unter Bedingungen, von denen man sich zumindest vorstellen kann, daß sie mehrfach vorlie-

15 K. Popper, Logik der Forschung, Tübingen ²1966, S. 31.

gen. Formal ist damit der Gesetzesfassung Genüge getan¹⁶. Es hat logisch gesehen nichts Widersinniges zu sagen, daß immer dann, wenn jemand unter den Bedingungen Ludwig des XIV. lebte und regierte so wie Ludwig XIV. lebte und regierte, unbeliebt stirbt. Erst recht scheint sich die Vielzahl jener Ereignisse dieser Formel zu fügen, die ohnehin im Plural stehen und schon für sich genommen einer Regel folgen.

Die Frage ist, ob das, was sich der formalen Logik zufolge mühelos in eine abstrakte Gesetzesform überführen läßt, der materialen Logik nach nicht zu einem Leerlauf des Erkenntnisverfahrens führt. Denn es erscheint problematisch, ob einem Gesetz überhaupt noch eine explikative Rolle zugesprochen werden kann, wenn erst der konkrete Fall bestimmt, was des Gesetzes Gesetz ist. Die Frage wird als ein nur praktisches Problem angesehen. Es wird bereitwillig zugestanden, daß aus praktischen Gründen die Zahl der Fälle nicht derart gering werden darf, daß die Gesetzesform nur noch eine Frage der sprachlichen Fassung ist. Nichts ist weniger richtig als diese Einlassung. Es ist ein logisches Problem, das damit zur Diskussion steht. Denn zum einen bleibt gänzlich unverständlich, woher die Verbindlichkeit jener Aussagen rührt, die nicht die große Zahl für sich ins Feld führen. Wir können sie weder aus der sozialen Wirklichkeit noch aus der Logik der Sozialwissenschaften eskamotieren. Zum andern aber ist auch für die große Zahl der Fälle problematisch, wie für sie die Regeln gewonnen werden. Denn anders als in den Naturwissenschaften sind diese Regeln nicht ihrerseits in ein Regelsystem von übergreifender Allgemeinheit zu integrieren; jedenfalls nicht in eines, das dem System der Naturwissenschaften gliche. Die logische Problematik, die mit dem Versuch verbunden ist, die sozialen Verhältnisse ungeachtet ihrer Historizität auf eine a-historische Formel bringen zu wollen, zeigt sich, wenn man der Anweisung folgt und die »historischen Besonderheiten« tatsächlich in den Bedingungs Zusammenhang zu überführen sucht. Dabei kann man auf zweifache Weise verfahren, einer mehr oder minder direkten.

Auf dem Hintergrund einer Logik, der zufolge sich alle Wirklichkeit als eine chaotische Vielfalt einzelner Geschehnisse darstellt, in die erst Blick und Verfahren des Betrachters Ordnung bringt, liegt es nahe, für die Sozialwissenschaften nicht anders als für die Naturwissenschaften nach den kleinsten Bewegungseinheiten zu fragen, um von ihnen auszugehen. Eben das war die erklärte Absicht Webers. Er findet sie in der Handlung. Von ihr aus sucht er, wie auf eindrucksvolle Weise in »Wirtschaft und Gesellschaft« zu sehen ist, das gesamte System der sozialen Wirklichkeit aufzubauen. Die Frage ist allerdings, ob mit diesem Rekurs auf die Handlung als der vorgeblich kleinsten Bewegungseinheit wirklich etwas ge-

16 W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Band I, Berlin 1969, S. 102.

wonnen ist. Denn Handlungen sind im Unterschied zum bloß reaktiven Verhalten sinnhaft orientiert. Dieses sinnhafte Moment muß in Rechnung gestellt werden, wenn man sie erfassen will. Das hat Weber in der schon angeführten Bestimmung der Soziologie deutlich zum Ausdruck gebracht. Kausales Erklären nimmt den Weg über ein motivationales Verstehen, das sich des Sinnes der Handlung vergewissert. Sinnbestimmungen lassen sich aber nur mit Rücksicht auf Situationsdefinitionen treffen, die festlegen, daß für Situationen dieser Art gerade diese Handlung angezeigt ist. Das Sinnmoment der Handlung verweist mithin nicht auf irgendeine selbständige für sich gegebene Sinngröße. So allerdings stellte es sich Weber dar. Es verweist vielmehr auf ein Gleichheitsmoment, das in einer Situationsbestimmung eine Handlungsregel impliziert¹⁷. Die Sinnhaftigkeit der einzelnen Handlungen läßt sich deshalb auch nirgends anders als aus den spezifischen Verhaltensregeln der besonderen Epoche und Kultur ermitteln. Es ist nicht nur so, daß jede Handlung formal auf eine allgemeine Gleichung gebracht werden kann, zumindest jede bewußt sinnhafte Handlung hebt sich im Sinnmoment tatsächlich auch dann noch ins Allgemeine, wenn sie nur für sich und für diesen einen Fall gelten will. Deshalb aber ist es ganz nutzlos, sich den Anschein naturwissenschaftlichen Vorgehens zu geben und in der Handlung die kleinste Bewegungseinheit zu sehen. Deren »Bewegungen« sind nichts anderes als die gesellschaftlich bestimmten Verkehrsformen. Damit kommt eine Eigenheit zum Vorschein, die einzig sozialwissenschaftlichen Gegenständen eignet: die Regeln, nach denen soziale Verhältnisse geordnet sind, lassen sich weder deduktiv aus allgemeineren Regeln noch induktiv aus immer gleichen Daten herleiten. Sinnhaft sind sie insbesondere darin, daß sie ein nach Zeit und Kultur verschiedenes eigenwilliges Moment der Verarbeitung enthalten. Angewiesen, die historischen Besonderheiten als zusätzliche Bedingungen in den Gesetzeskontext einzuführen, kann man daher auch direkter verfahren: jene zeit- und kulturspezifischen »Besonderheiten« sind nichts anderes als jene Regeln, nach denen wir fragen. Das macht den Leerlauf des Verfahrens offenbar. Die Tatsache nämlich, daß wir durch das Sinnmoment gezwungen sind, die Regel selbst in den Bedingungszusammenhang einführen, auf die linke Seite der Formel schreiben, erweist das a-historisch angesetzte Erkenntnismodell als tautologisch. Denn nunmehr ist die Allerweltsformel des »Immer wenn – dann« wie folgt zu lesen: Unter der Bedingung, daß sich die Betreffenden in den nach Zeit und Gesellschaft näher spezifizierten Situationen in bestimmter Weise verhalten – verhalten sie sich so. In diesem Zusammenhang zeigt sich, daß es in der Tat nicht richtig ist zu meinen, die Frage der Tautologie innerhalb des »covering-law-modells« sei lediglich praktischer Natur, also davon abhängig, wie weit die Bedingungen historisch spezifiziert würden. Das Umgekehrte ist richtig:

17 Vgl. dazu besonders *P. Winch*, *Die Idee der Sozialwissenschaft*, Frankfurt 1966.

Logisch ist das Verfahren immer tautologisch. Praktisch dagegen wissen wir uns der Tautologie dadurch zu entziehen, daß der a-historische Ansatz in Vergessenheit gerät. Der Grund für den Leerlauf des methodologischen Ansatzes läßt sich präzise bestimmen: Dray hat gemeint, ihn darin sehen zu müssen, daß in die Antezedenzbedingungen einmalige Vorkommnisse aufgenommen werden müßten. Wir haben gesehen, daß dieses Argument nicht durchschlägt. Auch einmalige Bedingungen lassen sich in Gesetzesform bringen. Gleichwohl trifft die Intention des Arguments zu. Nur ist nicht die Einmaligkeit entscheidend, sondern der Umstand, daß die Antezedenzbedingungen des Gesetzes nicht neutral, d. h. unabhängig gerade von dieser ganz spezifischen Regel selbst formuliert werden können. Anders ausgedrückt: Die Antezedentien des für den besonderen Fall als allgemein stilisierten Gesetzes sind nur in der regelhaften Verknüpfung, die schließlich als Gesetz deklariert wird, angebbbar.

Es ist unerlässlich, sorgfältig festzuhalten, wogegen sich der Nachweis der Tautologie richtet: nicht dagegen, daß das sozialwissenschaftliche Erkenntnisinteresse, allem voran das der Soziologie, darauf abzielt, nomologisches Wissen zu erwerben und von ihm Gebrauch zu machen. Das ist zugestanden. Nicht zugestanden ist, daß dieses Wissen in einem Verfahren gewonnen werden könnte, das prinzipiell a-historisch angesetzt ist. Es ist nicht möglich, die Historizität der gesellschaftlichen Verhältnisse einfach als zusätzliche Bedingung auf die linke Seite der Formel des »Immer wenn – dann« zu rücken. Der Nachweis der Tautologie wendet sich danach zunächst lediglich gegen das Selbstverständnis der Methode. Er bestreitet nicht, daß sozialwissenschaftliches Wissen überhaupt in Regelwissen zum Ausdruck kommt, sondern lediglich, daß es sich dabei um ein Verfahren naturwissenschaftlicher Provenienz handelt. Das zeigt sich vollends, wenn man nicht nur die formal-logische Struktur der Argumentation ins Auge faßt, sondern die Leistungsfähigkeit des Verfahrens im Blick auf die praktischen Probleme, derer die Methode Herr werden soll, prüft.

5.4 Die Probe aufs Exempel

Gemeinhin bleibt die logische Problematik des »covering-law-modells« hinter der semantischen Mehrdeutigkeit der Formel des »Immer wenn – dann« verborgen. »Immer wenn – dann« scheint auch die Aussageform des in den Sozialwissenschaften verwandten Wissens zu sein. Die Tatsache, daß dabei von einem Vorwissen Gebrauch gemacht werden muß, das die gesuchten Abhängigkeiten schon benennt, scheint nur dem ganz normalen Fall der Hypothesenbildung zu entsprechen. Woher dieses Verständnis rührt, wie man zu der Bildung der Hypothesen kommt, das ist, so heißt es, in den Sozialwissenschaften so wenig von Interesse

wie in den Naturwissenschaften. Dafür interessieren sich allenfalls und dann unter ganz anderem Aspekt Psychologen. Es gehört ins Vorfeld der Untersuchung. In dieses Vorfeld fällt auch das spezifisch historische Verständnis der sozialen Gegebenheiten. Für das Verfahren selbst ist allein entscheidend, derartige Deutungen der Probe aufs Exempel zu unterwerfen. Eben das war, wie erinnerlich, auch die Vorstellung, die Weber hegte. Man kann wählen, sortieren, behaupten, soviel man mag, schließlich kommt alles darauf an, es der kausalen Bewährung auszusetzen. Anders als in der zuvor erörterten Argumentation macht sich diese erst gar nicht die Mühe, die Gesetzesformel prinzipiell die kulturellen Unterschiede umfassen zu lassen. Regel und Gegenstand werden von vornherein in ihrer historischen Besonderheit aufgefaßt. Nichts interessiert als die Frage, ob mit dieser zunächst nur hypothetischen Regel dieser besondere Gegenstand faßbar wird. In dem die ganze Aufmerksamkeit beanspruchenden Verfahren der Oberprüfung fungiert die nach Zeit und Kultur verschiedene Wirklichkeit als Kosmos. In der Tat, gäbe es dieses Prüfungsverfahren, täte uns die so viel bemühte Formel den Dienst, wir wären wohlberaten, alle Logeleien zu vergessen und uns ihrer zu bedienen. Allein, die Formel versagt in den Sozialwissenschaften gerade da, wo in den Naturwissenschaften ihre Hauptstärke liegt: in der Ausscheidung mangelhafter Hypothesen. Der eingangs dargelegte Unterschied im Objektbereich zwischen beiden zeigt den Grund des Versagens.

5.4.1 Die logische Prämisse des Experiments

Der naturwissenschaftliche Konstruktivismus findet sein notwendiges Gegenstück im Experiment. Es entscheidet darüber, ob sich die naturale Wirklichkeit der Hypothese fügt oder sie als falsch zurückweist. Die unabdingbare Prämisse jedes Experiments ist eine naturale Eigenständigkeit, von deren verlässlicher Stetigkeit wir überzeugt sind und nach aller Erfahrung überzeugt sein dürfen. Einzig weil die Natur gegenüber unseren Konstrukten als eigenständig aufgefaßt wird, läßt sich der Konstruktivismus praktizieren. Es ist ganz unerlässlich, beides zusammenzuhalten, um den Erfolg des naturwissenschaftlichen Verfahrens zu erklären: Gerade weil die Natur uns fremd ist, wir von ihr nichts wissen außer ihrer eigenständigen Stetigkeit, ist es möglich, im Experiment die Probe aufs Exempel zu machen. Nur unter der Prämisse dieser Stetigkeit übernimmt das Experiment die Rolle des Schiedsrichters. »Abweichendes Verhalten« widerlegt die Hypothese.

Die Vorstellung, die Natur selbst, ihre gleichbleibende Stetigkeit übernehme die Rolle, über wahr und falsch der Hypothesen zu entscheiden, ist nicht unproblematisch. Wir können auch im Experiment die Natur nicht in reiner Unmittelbarkeit sprechen lassen. Die symbolische Vermittlung ist auch in den Naturwis-

senschaften nicht zu durchbrechen. Immer liegen deshalb Theorien mit Theorien im Streit. Allein, das ist nur die eine Seite: Nachdem die Vorstellung einer unmittelbaren Tatsächlichkeit glücklich überwunden ist, geht es nicht an, das Verfahren von der Gegenseite aufzuzäumen, die fortiter in Anspruch genommene Eigenständigkeit überhaupt zu eskamotieren und zu erklären:

»Nicht die Wirklichkeit, sondern der Wissenschaftler übernimmt die Rolle des Richters über Inhalt und Status, Wahrheit und Falschheit von Aussagen, während das empirische Scheitern einer Theorie ihn nicht mehr und nicht weniger als ein zusätzliches Argument für die Inkompatibilität seiner zahlreichen offenen oder versteckten theoretischen Annahmen liefert, für eine Inkompatibilität, die dann je entscheidungsgebunden auf die verschiedenste Weise behoben werden kann.«¹⁸

Jede bessere Theorie ist es ja nur deshalb, weil sie ein schon überprüftes und jederzeit überprüfbares Wissen zu einem noch besseren Kontext verhilft. Eben weil Theorien nicht einfache Konstrukte sind, vielmehr Sachhaltigkeit implizieren, kann über ihre Berechtigung durch den Rekurs »auf die Sache selbst« entschieden werden. Der »Dualismus« von Theorie und Erfahrung läßt sich deshalb auch nicht »durch die Vorstellung eines Pluralismus konkurrierender Theorien ersetzen (!)«. Denn noch der Pluralismus verschiedener Theorien wendet sich an die gemeinsame Instanz, um zur Entscheidung zukommen.

Auch die Sozialwissenschaften sind, wie wir gesehen haben, an eine »Tatsacheninstanz« verwiesen. Ihre Besonderheit gegenüber der naturalen läßt jedoch Probleme entstehen, die den Naturwissenschaften unbekannt sind.

Erinnern wir uns zunächst daran, daß die Objekte der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis bereits in sich sinnhaft strukturiert sind. Die Aufgabe der Sozialwissenschaften ist es deshalb, ihren Gegenstand in seinen eigenen Strukturen zur Geltung zu bringen, auch wenn diese Strukturen erst in der begrifflichen Synthese des Interpreten ihren zeitgebundenen Ausdruck finden. Apologeten einer monistischen Wissenschaftslehre sind nicht ohne weiteres bereit, darin eine Besonderheit zu sehen. Gerade wenn man der eingangs angeführten Argumentation folgt und hervorhebt, daß die Natur sich in den Gesetzen zu erkennen gibt, scheint der Unterschied nicht eben groß. Im einen wie im anderen Falle besteht die Aufgabe darin, sich ein irgendwie eigenständiges Objekt zugänglich zu machen. Das allerdings ist eine zu großzügige Betrachtung. Sie übersieht den entscheidenden Unterschied. Er liegt gerade dort, wo eine monistische Wissenschaftslehre ihn nicht haben will: nicht im Vorverfahren der Hypothesenbildung, sondern im Prüfungsverfahren. Uns fehlen bekanntlich die Möglichkeiten des naturwissenschaftlichen

18 U. Beck, Soziologische Normativität, Köln. Zeitschr. f. Soz. und Sozpsych. 1972, S. 220 f.

Experiments. Es ist ein Irrtum zu meinen, das sei ein bloß praktisches Problem, das durch die mehr oder minder raffinierten Techniken der Sozialforschung ausgeglichen werden könne. Es ist ein logisches Problem. Denn daß das Experiment nicht in gleicher Weise wie in den Naturwissenschaften zur Verfügung steht, hat seinen Grund darin, daß dessen Voraussetzungen in den Sozialwissenschaften nicht gegeben sind: Der Sozialwelt fehlt ganz einfach die immer gleiche Eigenständigkeit der Natur.

5.4.2 Die Tatsacheninstanz in den Sozialwissenschaften

Betrachten wir Aussagen über irgendeine soziale Wirklichkeit als bloße Hypothese, so stellt sich die Frage, woran sie überprüft werden. An einer Wirklichkeit, von der wir wie in den Naturwissenschaften »an sich« nichts wissen können, auch nichts zu wissen brauchen, außer, daß sie in Gesetzen faßbar ist? Mitnichten! Der Umstand, daß jede soziale Wirklichkeit nur das ist, was Menschen sie sein lassen, außerhalb der Auffassung von ihr keine Realität hat, heißt, daß sie auch insoweit, als wir bemüht sind, sie gegen unsere Hypothesen abzusetzen, sich nur in unserer Auffassung von ihr darstellt. Prinzipiell gilt, daß die Wirklichkeit, an der wir die Hypothesen überprüfen müssen, nach ganz dem gleichen Muster geknüpft ist wie die Hypothesen auch. Gewiß, auch die Naturwissenschaften arbeiten im Experiment immer mit einer schon in Begriffen und Theorien eingefangenen Natur. Allein, sie wenden sich an eine uns fremde eigenständige Dynamik, der Rechnung getragen werden muß. Eben diese prinzipiell fremde Eigenständigkeit des Objekts fehlt den Sozialwissenschaften. Man kann nicht ohne weiteres voraussetzen, daß uns unter diesen Umständen überhaupt eine gegen die Hypothesenbildung abgesetzte Tatsachenebene zur Verfügung steht. Im Prüfungsverfahren zeigt sich das ganze Gewicht dessen, daß die sozialen Gegenstände sinnhaft konstituiert sind. Die Folge ist, daß wir auch die Kontrollinstanz in ihren Sinnbezügen erfassen müssen, bevor wir sie überhaupt als gegenständig gegenüber unseren Hypothesen verwerten können.

Der Hinweis auf die Eigenheit sozialwissenschaftlicher Objekte und Erkenntnis soll nicht heißen, es sei möglich, in den Sozialwissenschaften jede beliebige Annahme in jede beliebige Wirklichkeit hineinlesen zu können und jedes beliebige Deutungssystem jeder beliebigen Kultur zu supponieren. Ebenso wenig soll behauptet werden, wir seien in den Sozialwissenschaften überhaupt nicht in der Lage, Hypothesen zu überprüfen. Man muß jedoch alle Probleme der Sozialforschung vergessen, um nicht gewahr zu werden, daß das Vorurteil vermöge der dargelegten Verhältnisse in den Sozialwissenschaften einen grundsätzlich anderen Status hat. Nur dies ist deshalb gesagt: es ist nicht richtig zu meinen, daß das

Verfahren in der gleichen Weise abläuft wie in den Naturwissenschaften. Der Erfolg muß auf andere Weise gesichert werden.

5.5 Rückverweisung auf die Ebene sinnhafter Deutungen

5.5.1 Die Reimweite soziologischer Theorien

Empirische Untersuchungen, mit denen die Soziologie befaßt ist, richten sich durchweg auf Phänomene der gegenwärtigen Gesellschaft. Für ihre Probleme nimmt sich die Vorstellung, der sozialen Wirklichkeit nicht die gleiche Eigenständigkeit wie der naturalen zuzugestehen, auch dann spekulativ aus, wenn man nicht leugnen will, daß sie durch das selektive Filter unserer eigenen Anschauung geht. In der Tat: diese Wirklichkeit besteht in handfesten Institutionen, Organisationen, Verhaltensregelungen, die sehr wohl Gegenstand einer auf Objektivität bedachten Analyse werden können. Wir wollen etwa wissen, wie es um die Aufstiegschance der Arbeiter im Betrieb steht oder wie das Verkehrsrecht des nicht sorgeberechtigten Elternteils nach geschiedener Ehe geregelt ist. Beides läßt sich durch eine relativ einfache Erhebung feststellen, die zeigt, was hier und jetzt der Fall ist. Aber schon der nächste Schritt offenbart die Schwierigkeiten. Jede Wissenschaft nämlich sucht über das Stadium einer mehr vordergründigen Deskription hinauszu kommen und Erklärungen zu liefern. Dazu ist es unerläßlich, das Explikandum in umfassendere Zusammenhänge einzuordnen. Die Methodologie der empirischen Sozialforschung hat daraus längst die Konsequenz gezogen. Sie erklärt, sich auf Erklärungen mittlerer Reichweite beschränken zu wollen. Eben weil die Methode lediglich relativ simple Verknüpfungen zu erfassen in der Lage ist, wird der Anspruch, darüber hinausreichende Beziehungszusammenhänge zu erfassen, als gegenwärtig oder überhaupt uneinlösbar diskreditiert. Die Popper'schen Auslassungen gegen den »Holismus« der Dialektik blocken keineswegs nur die Forderung ab, alles mit allem in Beziehung zu setzen. Ihre eigentliche Funktion ist, die Forschung freizusetzen von dem Anspruch, den real-existent[n] gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang als eigentliches Explikans bestimmen zu sollen. Das nun ist ein ebenso verständliches wie problematisches Verfahren. Verständlich deshalb, weil für dieses Ansinnen keine Methode zur Verfügung steht. Je weiter der Funktionszusammenhang reicht, umso geringer wird die Chance, ihn zu überprüfen. Und das keineswegs aus technischen Gründen, etwa der Faktorenanalyse. Die vielbeschworene Kompliziertheit der sozialen Verhältnisse ist kein Problem der großen Zahl; entscheidend ist vielmehr, daß die weitergehende i. e. gesamtgesellschaftliche Verknüpfung das zuvor erörterte Problem auch praktisch relevant werden läßt: Jenes Stratum, an dem die ineinander verschränkten Beziehungen über-

prüft werden sollen, bringt sich nicht selbst zur Geltung. Es ist ein Konstrukt so gut oder so schlecht wie die Hypothese auch. Anders als in den Naturwissenschaften läßt sich die Aporie des Konstruktivismus, die Weber zu Recht in den Vordergrund rückte, nicht durch den Appell an eine eigenständige Realität paralisieren. Dennoch ist die sich bescheiden gebende Selbstbeschränkung der »Middle-range-theorie« problematisch. Denn nicht nur wird der Erkenntnis der Einblick in den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang verwehrt, vielmehr bleibt auf diese Weise selbst das Wenige, das die faktorielle Verknüpfung liefert, mit dem Odium des Unbestimmten behaftet. Solange der umfassendere Erklärungszusammenhang für faktorielle Verknüpfungen im Dunkeln bleibt, kann man niemals sicher sein, daß nicht die vorgeblich nur begrenzte Reichweite in Wahrheit eine grandiose Verzerrung wiedergibt. Dafür gibt es zahlreiche Beispiele.

5.5.2 Die Logik des Verarbeitungszusammenhangs

Das Problem der Reichweite soziologischer Theorien bringt den Gegensatz der Sozialwissenschaften zu den Naturwissenschaften noch unter einem anderen Aspekt zum Bewußtsein. Auch in den Naturwissenschaften geht es darum, Theorien immer größerer Reichweite zu entwickeln. Das geschieht dadurch, daß speziellere in allgemeineren Gesetzen aufgehen, als deren Sonderfall erscheinen. In den Sozialwissenschaften handelt es sich um etwas ganz anderes. Das sinnbestimmende Moment eines partiellen Gegenstandsbereiches läßt sich nur im Blick auf die anderen ausmachen. Die Kategorie des Ganzen ist entgegen anders lautenden Versicherungen unverzichtbar. Das hat seinen Grund nicht einfach in einer Methode, schon gar nicht in der Anhänglichkeit an eine philosophische Tradition, sondern in der Sache: weil die soziale Wirklichkeit eine vom Menschen selbst geschaffene ist, kann er gar nicht anders, als sich so einzurichten, daß damit der schon vorhandenen Rechnung getragen wird. Die Reichweite sozialwissenschaftlicher Theorien läßt sich deshalb keineswegs beliebig bestimmen. Sie ist ein Problem des sinnhaften Verarbeitungszusammenhangs. Ihn hatte Weber im Auge, wenn er von der historischen Konstellation einer Epoche und Kultur sprach. Konsequenterweise muß die Methodologie der Sozialwissenschaften darauf bedacht sein, sich der Logik dieses Zusammenhangs zu vergewissern. Damit stellt sich jene Aufgabe, die in der einen oder anderen Version des »covering-law-modells« ins Vorverfahren verwiesen wird: die sinnhafte Verknüpfung der gesellschaftlichen Zusammenhänge, als der eigentlich entscheidende Teil dar. Einzig die Einsicht in die Logik der nach Epoche und Kultur spezifischen Wirklichkeitsbewältigung ist in der Lage, Ersatz für den Ausfall des Prüfungsverfahrens naturwissenschaftlicher Provenienz zu bieten. Erst im Besitz der inneren Logik des Systems kann die Soziologie

darauf rechnen, sich den Strukturzusammenhang der Wirklichkeit zu erschließen, also jene Vermittlung zwischen Sache und Methode herzustellen, auf die die Soziologie nach allem, was wir bisher erörtert haben, schlechterdings angewiesen ist.

Zusammenfassung

Die Wissenschaftslehre Max Webers ist in hervorragender Weise geeignet, eine Aporie verständlich zu machen, mit der jedwede Erkenntnistheorie und Methodologie der Sozialwissenschaft gegenwärtig befaßt ist: Sie weiß nicht, wie sie es anstellen soll, zur Sache zu kommen. Weber rückt das Grundtheorem der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, das Wissen darum, daß alle Wirklichkeit so, wie sie sich für die Menschen darstellt, eine von ihm selbst entworfene Wirklichkeit ist, in den Vordergrund. In der Tat hat gerade die Soziologie Anlaß, sich dieses Wissens nicht zu entschlagen. Allein, in der neukantischen Wissenschaftslehre erhält dieses Wissen seinen besonderen Sinn erst dadurch, daß es an eine logische Struktur gebunden ist, die sich aus dem Mittelalter in die Neuzeit in vielfältigen Modifikationen hinübergerettet hat. Sie läßt in ihrer reinen Form als Erklärung nur gelten, was schließlich auf seinen letztthinnigen Ursprung als dessen Emanation zurückgeführt ist. Deshalb gewinnen die Kategorien der Kantischen Kritik einen an das Subjekt gebundenen vor aller Erfahrung gelegenen und deshalb nicht mehr hinterfragbaren Status. Deshalb auch wird in der neukantischen Wissenschaftslehre das Wissen um den Entwurfscharakter der Wirklichkeit absolut gesetzt: Der Entwurf selbst ist nicht mehr auszuweisen.

Der logische Absolutismus hat gravierende Konsequenzen. Ebenso wie auf der kategorialen Ebene die Wirklichkeit zu einem Abyssus sensueller Eindrücke wird, löst sich auf der angehobenen sozialen die Wirklichkeit auf in ein unübersehbares Gefüge kausaler Beziehungen, in die erst der Betrachter kraft eigener Wertung Ordnung bringt. Der Primat der Methode vor der Sache, wie er insbesondere in der Propagierung eines kausal-analytischen Verfahrens naturwissenschaftlicher Provenienz zum Ausdruck kommt, ist in letzter Instanz die Folge dieser erkenntnistheoretischen Konstellation. Einer Lehre, der zufolge die soziale Wirklichkeit sich in ein Knäuel von kausalen Beziehungen aufgelöst hat, bleibt keine andere Wahl.

Die von der logischen Struktur abverlangten Konsequenzen lassen zugleich den Widerspruch deutlich werden, der sich ihr zufolge zwischen Erkenntnistheorie und realem Wissen bilden muß. Er betrifft Subjekt wie Objekt gleicherweise. Jedwedes soziologische Wissen beginnt mit dem Bewußtsein, daß das Subjekt dem Bedingungs-zusammenhang selbst angehört, den es zu erfassen bemüht ist. Es ist deshalb ein Unding, dem Subjekt irgendeinen ursprünglichen Status zu-

zuschreiben. Eklatanter noch nimmt sich der Widerspruch auf der Seite des Objekts aus. Jeder Sozialwissenschaftler weiß, daß jene Wirklichkeit, mit der er befaßt ist, ihre eigene Struktur in sich trägt. Nichts anderes steht zur Diskussion, als sich dieser schon strukturierten Wirklichkeit zu vergewissern. Demgegenüber löst der Absolutismus des Entwurfs nicht nur den Anspruch auf Objektivität auf; er zerstört den Erkenntnisbegriff.

Es kommt entscheidend darauf an, den Widerspruch als Ausdruck einer erkenntnistheoretischen Situation zu nehmen, die sich in der Folge einer weltgeschichtlichen Entwicklung eingestellt hat. Das macht verständlich, weshalb beide Pole des Widerspruchs in einem einzigen Werk ungeniert nebeneinander stehen. Ja, man kann es geradezu als Verdienst der Weber'schen Wissenschaftslehre ansehen, diesen Widerspruch manifest gemacht zu haben. Weber war ungeachtet des erkenntnistheoretischen Vorverständnisses realistisch genug, um daran festzuhalten, daß es schließlich und endlich darum geht, reale präexistente Verhältnisse zu erfassen. Insbesondere sein Wissen um die Historizität der gesellschaftlich-kulturellen Wirklichkeit verpflichtete ihn darauf, sie in ihrer je historischen Besonderheit zu begreifen.

Weber selbst wurde es leicht gemacht, den dezidierten Entwurfscharakter und die eigenständige Strukturierung miteinander in Einklang zu bringen. Er ging davon aus, daß die soziale Wirklichkeit zu allen Zeiten auf allgemeine Kulturwerte hin geordnet sei, jede Beschäftigung mit ihr deshalb die Aufgabe habe, das konkrete historische Objekt als Ausdruck einer der »überhaupt möglichen Stellungen« innerhalb des angesprochenen Wertes anzusehen. Ingeheim lag diese Annahme auch dem Konstrukt des Idealtypus zugrunde. Es war diese Vorstellung, die ihn hinderte, den Widerspruch überhaupt als solchen wahrzunehmen. – Weder die Annahme allgemeiner Kulturwerte noch das Operieren mit einem Idealtypus sind geeignet, diesen Widerspruch zu überbrücken. Denn die Kernfrage jeder wissenschaftlichen Operation, das konkrete Objekt in seiner Besonderheit faßbar zu machen, wird weder durch das eine noch durch das andere Mittel beantwortet. Die Wahrheit ist, daß Weber zwar bewußt war, daß die eigentliche wissenschaftliche Prozedur sich in den Sozialwissenschaften auf der Sinnesebene abspielte, daß ihm dafür aber so wenig wie irgend jemandem anders vor und nach ihm eine Methode zur Verfügung stand. Unter der Geltung der absolutistischen Entwurfslogik konnte es keine geben. Dennoch verlangte der Anspruch auf Objektivität, der für jede Wissenschaft schlechthin unverzichtbar ist, nach ihr. Weber hat ihn mit den Mitteln einzulösen gesucht, die der erkenntnistheoretische Ansatz ihm ließ: eine in kausale Beziehungen aufgelöste Wirklichkeit war auch nur einer kausalen Analytik willfährig. Ob historische Konstellationen das waren, was die Deutung behauptete, darüber sollte die kausale Analyse entscheiden. Letzten Endes waren die Kulturwissenschaften deshalb so gut wie die Naturwissenschaften auf ein kau-

sales Gesetzeswissen angewiesen. Die Deutung auf der Ebene des Sinnverstehens bleibt nicht mehr als Hypothese. Die Verifikation findet auf der niederen Ebene der Kausalität statt. Es ist diese Vorstellung, sinnhaftes Handeln auf ein Gesetzeswissen naturwissenschaftlicher Provenienz abziehen zu können, die bis heute gültig geblieben ist.

Der Versuch, historische Konstellationen mit einem prinzipiell a-historischen Gesetzesmodell zu erfassen, muß scheitern. Zwar sind auch die Sozialwissenschaften auf ein nomologisches Wissen verwiesen, um ihre Aussagen belegen zu können. Auch läßt sich jede nomologische Aussage sozialwissenschaftlicher Provenienz in eine allgemeine Gesetzesform nach der Formel des »Immer wenn – dann« überführen. Nur ist das Verfahren, in dem das von den Sozialwissenschaften begehrte Wissen gewonnen wird, anderer Art und mit anderen Problemen belastet. Der naturwissenschaftliche Erfolg beruht darauf, daß von der naturalen Wirklichkeit nicht mehr zu wissen begehrt wird, als was sich der allgemeinen Gesetzesform fügt. Die logische Prämisse des Experimentes, das schließlich und endlich über Annahme oder Ablehnung der Hypothesen entscheidet, ist eine durch alle Konstrukte hindurch eigenständig aufgefaßte Wirklichkeit. Den Sozialwissenschaften steht ein gleicherweise eigenständiges Stratum, an dem sie ihre Hypothesen überprüfen könnten, nicht zu Gebote. Ihr Erfolg beruht dagegen darauf, den jeweiligen historisch-spezifischen Deutungszusammenhang zu erfassen. Er nämlich bildet das eigentliche Explikans des sinnhaft bestimmten Handelns. Die Bestimmung des Deutungszusammenhangs ist keineswegs nur eine Frage der Bildung von Hypothesen, die dem wissenschaftlichen Vorverfahren zugewiesen werden könnte. Jene Wirklichkeit, an der die Hypothese auf ihre Richtigkeit überprüft werden soll, ist gar nicht anders als in dem prinzipiell gleichen notwendig vorgefaßten Sinnverständnis sichtbar zu machen.

Es ist gleichwohl möglich, einzelne faktorielle Verknüpfungen zu überprüfen und vorgefaßte Meinungen zu revidieren. Allein, auch eine Vielzahl solcher Überprüfungen läßt den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang nicht ohne weiteres sichtbar werden. Eben weil die einzelnen Handlungsabläufe, auch soweit sie Regelcharakter haben, nicht in Regeln allgemeinerer Ordnung aufgehen, wie das bei den spezielleren Gesetzen der Naturwissenschaften der Fall ist, ist damit für das Gesamtverständnis der sozialen Wirklichkeit wenig gewonnen.

Die Konsequenz liegt auf der Hand: Die sozialwissenschaftliche Methodologie ist schlecht beraten, solange sie ihr Prüfungsverfahren auf die Kontrolle faktorieller Verknüpfungen beschränkt. Sie muß ein Verfahren entwickeln, das es ihr erlaubt, Einsicht in den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang zu gewinnen. Wie immer es beschaffen sein mag, die Überwindung der Aporie ist nicht auf der kausalen Ebene zu suchen, sondern auf der Ebene sinnhafter Deutung. Die Kernfrage ist, auf ihr die Aussagen derart zu strukturieren, daß sie intersubjektiv prüfbar

werden. Jedenfalls sind es diese Strukturen, die in einer historischen Abfolgeordnung stehen und das ausmachen, was in der je konkreten gesellschaftlichen Organisation seinen Niederschlag findet.

Zur prozessualen Logik historischen Verstehens

Max Weber als Zeitgenosse?
Ein etwas irritiertes Nachwort

I

Daß es theologische Denker sind, die die historisch-genetische Theorie entdecken und für das Verständnis der Religion zu nutzen suchen, nimmt nicht wunder. Die Religion war nicht, wofür sie in der Religionskritik des 18. und 19. Jahrhunderts gehalten wurde: Ideologie. Dazu drohte sie erst zu werden, als sich das unverstandene, weil rekonstruktiv nicht aufgearbeitete Denken von gestern mit den Verhältnissen von heute verband. Religion war in aller Vergangenheit Ausdruck einer Logik des Weltverstehens, an die das Subjekt in seiner Innenwelt gebunden war. Intellektuelle unter denen, die die Aufarbeitung der immer noch nicht bewältigten Logik von einst betreiben, mußten deshalb, so war zu vermuten, einmal auf die Strategie ihrer historisch-genetischen Rekonstruktion stoßen.¹

Nicht wenige der Beiträge zeigen, wie schwierig es ist, über das Denken von gestern hinauszukommen und sich einer neuen Logik zu verpflichten. Ich habe mir einige Mühe gegeben, diese Logik als prozessuale Logik auszuweisen. Naturgemäß gewinnt sie im Verständnis der Geschichte ihre Brisanz und größte Bedeutsamkeit. An der Kritik eines immer noch absolutistischen Geschichtsverständnisses möchte ich deshalb noch einmal verdeutlichen, in welcher Weise das absolutistische von einem prozessualen Geschichtsverständnis abgelöst werden muß. Diese Verdeutlichung scheint mir umso wichtiger, als die Geschichtswissenschaft sich in einer Methodendiskussion befindet, die mir in den gleichen Problemen befangen erscheint. Sie lassen sich unschwer an Max Webers Erkenntniskritik und Methodologie der Sozialwissenschaften erörtern. Es ist völlig verständlich, daß die Geschichtswissenschaft an Webers historischer *Soziologie ihr Konzept ei-*

1 Vgl. Falk Wagner, Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995.

ner *Gesellschaftsgeschichte* abzustützen sucht.² Erkenntniskritisch und methodologisch ist jedoch schlechterdings nicht erkennbar, wie mit dieser Strategie der Erkenntnis fremde Welten erschlossen werden könnten. Man verfehlt den Wechsel in der Logik des Denkens, wenn man die rekonstruktive Strategie dieser noch ganz der absolutistischen Bewußtseinsphilosophie verhafteten Erkenntniskritik anzupassen sucht. Mit meinem streitbaren Widerspruch gegen den Beitrag von Murrmann-Kahl in diesem Bande suche ich zugleich den Diskurs fortzusetzen, der in Wien begonnen wurde.

II

Das historische Selbstverständnis des Menschen in der Neuzeit gewinnt seine Prägnanz dadurch, daß es das Bewußtsein der Veränderung der soziokulturellen Lebensformen im Zeitablauf mit dem Bewußtsein der Konvergenz der Schaffung und Veränderung dieser Lebensformen auf das empirische Subjekt in seiner vergesellschafteten Daseinsform verbindet. Von Vico über Marx zu Weber bestimmt das Bewußtsein der Konvergenz und Konstruktivität das Verständnis der Sozialwelt und ihrer Geschichte. Menschen machen die Verhältnisse – das ist der Topos, in dem sich das Bewußtsein der Konvergenz seinen ebenso einfachen wie prägnanten Ausdruck verschafft hat. Marx hatte ihm allerdings hinzugefügt: aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, sondern unter gegebenen Bedingungen.³ Der Zusatz ist bedeutsam, ließ sich jedoch nicht einlösen. Denn dazu wäre es notwendig gewesen, den Bildungsprozeß der soziokulturellen Lebensformen aus der Naturgeschichte herauszuführen und in der Geschichte über seine Bedingungen zu rekonstruieren. Dazu aber fehlten im 19. Jahrhundert alle Voraussetzungen; sie fehlten auch noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Zu diesen Voraussetzungen zählt vor allem eine: sich von der absolutistischen Struktur der hergebrachten Logik zu befreien. Dieser Logik zufolge enthält das, woraus etwas entsteht, das, was entsteht, potentiell in sich. Das galt für die Vergangenheit materialiter, für die frühe Neuzeit zumindest der Form nach. In einem *ableitungslogischen Denken* ist es deshalb unmöglich, den Bildungsprozeß soziokultureller Lebensformen zu rekonstruieren und damit zugleich hinter die Entstehung des Geistes zu kommen. Denn im Denken dessen, der nach der Geschichte fragt, wird die Geistigkeit immer schon vorgegeben. Der Bildungsprozeß des Geistes und dessen Entwicklung in der Geschichte läßt sich weder einholen noch durchdrin-

2 Vgl. Hans-Ulrich Wehler, Sozialgeschichte und Gesellschaftsgeschichte, in Wolfgang Schieder, Volker Sellin (Hg.), Sozialgeschichte in Deutschland I, Göttingen 33–52.

3 Karl Marx, Der 18. Brumaire des Louis Napoleon, MEW 8, Berlin 1969, 111–207, hier 115.

gen. Die Geschichte bleibt als eine Geschichte der geistigen und soziokulturellen Lebensformen undurchsichtig. Die Konsequenz ist jüngst von *Michel Foucault* in aller wünschenswerten Deutlichkeit noch einmal dargelegt worden. In »Die Ordnung der Dinge« heißt es:

»In der Tat entdeckt sich der Mensch nur als mit einer bereits geschaffenen Geschichtlichkeit verbunden: er ist niemals Zeitgenosse jenes Ursprungs, der durch die Zeit der Dinge hindurch sich abzeichnet und sich verheimlicht. Wenn er sich als Lebewesen zu definieren versucht, entdeckt er seinen eigenen Anfang nur auf dem Hintergrund eines Lebens, das selbst lange vor ihm begonnen hat. Wenn er versucht, sich als arbeitendes Wesen zu erfassen, bringt er die rudimentärsten Formen davon nur an den Tag innerhalb einer menschlichen Zeit und eines menschlichen Raumes, die bereits institutionalisiert, bereits von der Gesellschaft beherrscht sind. Wenn er seine Essenz als die eines sprechenden Subjekts zu definieren versucht, diesseits jeder effektiv konstituierten Sprache, findet er stets nur die Möglichkeit der bereits entfalteten Sprache und nicht das Gestammel, das erste Wort, von dem aus alle Sprachen und Sprache selbst möglich geworden sind. Stets auf dem einen Hintergrund eines bereits Begonnenen kann der Mensch das denken, was für ihn als Ursprung gilt. Dieser Ursprung ist also für ihn absolut nicht der Beginn, eine Art erster Morgen der Geschichte, seit dem sich alle späteren Errungenschaften aufgehäuft hätten.«⁴

Folgt man Foucault, kehrt der absolute Ursprung nicht nur wieder, wir werden ihn nie los. Unter der Ägide dieser Logik erfährt das für die Neuzeit bestimmende Bewußtsein der Konvergenz im Verständnis der Sozialwelt eine Umsetzung, die den Absolutismus des Geistes gleich zweimal in Anschlag bringt. Zum einen im Verständnis des Handelns der historischen Akteure, die den historischen Gegenstand in der Praxis ihres Daseins haben entstehen lassen; zum anderen in der Erkenntnisstrategie des Wissenschaftlers. Exakt in dieser Doppelung bestimmt der Absolutismus der Logik, mediatisiert durch das neukantianische Schibboleth der Werte und Wertbeziehungen, das Wissenschaftsverständnis *Max Webers*.

III

Webers testamentarische Ausführungen über die Erkenntnistheorie und Methodologie der Sozialwissenschaften, der Objektivitätsaufsatz, kehrt gleich zu Beginn mit der Weber eigenen Emphase die konstruktive Leistung des Wissenschaftlers im Erkenntnisprozeß hervor. Womit auch immer er befaßt ist, der Gegenstand

4 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1971, 398.

stellt sich erst als Konstrukt seines Erkenntnisbemühens her. Wieder und wieder hebt Weber hervor, daß wir den Gegenstand der Erkenntnis durch die Richtung unseres Erkenntnisinteresses allererst formen (161).⁵ Wir, das sind die Forscher und Betrachter, die mit dem Gegenstand befaßt sind. Weber erklärt:

»Wenn immer wieder die Meinung auftritt, jene Gesichtspunkte könnten dem ›Stoff selbst entnommen‹ werden, so entspringt das der naiven Selbsttäuschung des Fachgelehrten, der nicht beachtet, daß er von vornherein kraft der Wertideen, mit denen er unbewußt an den Stoff herangegangen ist, aus einer absoluten Unendlichkeit einen winzigen Bestandteil als das herausgehoben hat, auf dessen Betrachtung es ihm allein ankommt« (181).

Halten wir an dieser Stelle, um Mißverständnisse der nachfolgenden Kritik vorzubeugen, fest, daß in der Tat nicht zweifelhaft sein kann, daß der Erkenntnisgegenstand sich erst unter unserem Erkenntnisinteresse formt. Auch in der Befassung mit sozialen Objekten lassen wir kein Abbild der Verhältnisse entstehen. Was sollte das schon sein? Immer geht es um eine Durchdringung und abstraktive Zusammenfassung der Vielzahl von Geschehnissen, Gegenständen, Teilbereichen oder worauf sonst sich das Erkenntnisinteresse richtet. Auch darin also wollen wir Weber folgen, daß es in keiner Weise darum gehen kann, die Wirklichkeit eines historischen Gegenstandes als Ganze zu erfassen, jedenfalls dann nicht, wenn man diese Wirklichkeit als Chaos von Tatsachen und Wahrnehmungsurteilen versteht (171, 177, 207). Und selbstredend ist die Auswahl dessen, was der Forscher oder Betrachter zu erkennen sucht – den Wechsel der Zeitvorstellung im 13. Jahrhundert oder die Tuchwarenproduktion in Westeuropa zur gleichen Zeit – völlig ihm überlassen. Das alles sind – mittlerweile – Truismen wissenschaftlichen Treibens. Das Problem historischen Erkennens beginnt überhaupt erst Gestalt anzunehmen, wenn die Frage gestellt wird, wie und in welchem Sinne denn unter den zuvor angeführten Bedingungen es möglich sein soll, etwas von jener Wirklichkeit zu erkennen, um deren Erfassung es dem Betrachter zu tun ist. Denn darum geht es doch in aller Forschung: etwas von den realen Verhältnissen der Vergangenheit zu erfassen. Hören wir auch insofern Weber selbst.

»Die Sozialwissenschaft, die wir treiben wollen, ist eine Wirklichkeitswissenschaft. Wir wollen die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind, in ihrer Eigenart verstehen – den Zusammenhang und die Kulturbedeutung ihrer ein-

5 Max Weber, Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1968, 146–214. Die Zahlen im Text geben die Seitenzahlen dieses Aufsatzes wieder.

zelen Erscheinungen in ihrer heutigen Gestaltung einerseits, die Gründe ihres geschichtlichen So-Und-Nicht-Anders Gewordenseins andererseits« (170 f.).

Diese Erkenntnis steht und fällt aber mit der Einsicht, daß der Gegenstand selbst schon Konstrukt und als Konstrukt Strukturen der Organisation und in aller semantischen Bestimmung eine Logik der Gedanken kennt. Weber weiß das. Nur läßt dieses Wissen, wenn man ihm in seiner Bedeutung für die Strategie der historischen Erkenntnis nachgeht, jene markigen Antithesen, daß nicht die *sachlichen* Zusammenhänge der *Dinge*, sondern einzig und allein die *gedanklichen* Zusammenhänge der Probleme der Arbeit des Forschers zugrundeliegen, seltsam schief in der wissenschaftlichen Landschaft zu liegen kommen. Wie schief gelagert sie sind, zeigt sich, wenn man *Webers* Erkenntniskritik in die Methodologie des so viel gerühmten Idealtypus umsetzt.

Die Methodologie des Idealtypus ist einfach zu durchschauen. Gewonnen wird der Idealtypus dadurch, daß einzelne diffus vorhandene *Elemente der Wirklichkeit* (!) eine gedankliche Steigerung erfahren und so zur Idee des Gegenstandes aufgeförstet werden. Bereits bei der Genese des Begriffs fällt der Gegensatz zu den markigen Sätzen der Konstruktivität, wie wir sie zuvor kennengelernt haben, auf. Denn jene Idee ist eben nicht einfach eine Idee, die sich im Kopfe des Forschers geformt hat, sie ist eine Idee, deren bedeutungsvolle Züge – man höre: »der Wirklichkeit entnommen« (192) wurde. Und, so müssen wir schließen, weil die Idee der Wirklichkeit entnommen wurde, macht es Sinn, ihre gedankliche Steigerung als Maßstab an die Wirklichkeit anzulegen und den Erfolg entscheiden zu lassen, ob durch sie die Wirklichkeit erkannt werden kann (193).

Die Prozedur ist problematischer als *Weber* sich eingestanden hat. *Weber* erklärt, der Idealtypus sei ein Grenzbegriff, »an welchem die Wirklichkeit zur Verdeutlichung bestimmter Bestandteile ihres empirischen Gehalts gemessen, mit dem sie verglichen wird« (194). In dieser Bestimmung kommt »die Wirklichkeit« als blanker ontischer Befund vor! Ich verstehe nicht, wie man das in der Rezeption der Weberschen Erkenntnistheorie übersehen kann! Das Problem ist doch gerade, wie Zugang zu dieser Wirklichkeit gefunden werden kann. Man muß *die Wirklichkeit* kennen, um sie am Idealtypus zu messen. Entweder hat man ein vorgefaßtes Verständnis von ihr oder man liest den Idealtypus in sie hinein.⁶ Gewiß, der Gegenstand fügt sich nicht jedem Idealbild, so wie ein Text sich nicht jeder Interpre-

6 Ein instruktives Beispiel ist Webers (Miß-)Verständnis der antiken Stadt. Vgl. Jochen Martin, Der Verlust der Stadt, in Christian Meier (Hg.), Die okzidentale Stadt nach Max Weber, München 1994, 95–114.

tation fügt.⁷ Damit jedoch ist lediglich eine Grenze gegen das Mißverständnis benannt, keine Methode der Erschließung von Wirklichkeit.

Weshalb konnte Weber an der Grundproblematik des Verstehens, wie sie mir sich jedenfalls darstellt, strax vorübergehen? Und, fügen wir hinzu, weshalb erweist sich auch die neuere Methodendiskussion in der Geschichtswissenschaft so wenig sensibel gegenüber dieser Problematik, daß sie meinen kann, sie könne nach nahezu 100 Jahren Erkenntniskritik auf Webers Methodologie heute noch aufsatzen und ihre eigenen Erkenntnisprobleme mit ihr lösen? Für Weber ist die Antwort einfach genug: Weber sieht die Aufgabe des Historikers dadurch bestimmt und zugleich erleichtert, daß letzterer »die Vorgänge der Wirklichkeit – bewußt oder unbewußt – auf universelle *Kulturwerte* zu beziehen« und danach die Zusammenhänge herauszuheben habe, die für uns bedeutsam sind (181). Eben weil es universelle Kulturwerte sind, kann *Weber* bei der Typenbildung die *Gesichtspunkte* für die Typenbildung durch die Epochen hindurch greifen lassen und jene Begriffsmanie entwickeln, die den Typus generalisiert und mit ihm in aller Herren Länder und Zeiten meint operieren zu können – mit Kapitalismus zum Beispiel.

Weber operiert mit Ideen. Ideen sind luftige Gebilde. Was kann nicht alles Idee sein! Es verwundert deshalb nicht, daß über diese Gebilde die Kräfte, die den historischen Gegenstand geformt haben und die Strukturen, in denen er sich schließlich bildet, mit den Begrifflichkeiten des Forschers und Betrachters nur schwer zur Deckung zu bringen sind. Weber verfügte über wenig mehr an Gestaltungsmitteln als Ideen, um den Gegenstand zu formen. Neben Ideen waren es lediglich noch Interessen, durch die er die Gestaltungen der Sozialwelt bestimmt sah.⁸ Interessen fallen amorph an, allenfalls noch nach Trägerschichten differenziert. Überdies sind sie ihrerseits ohne Ideen nicht zu bestimmen. Vollends in Führung gehen letztere, wenn man, wie Weber, zu den Interessen eben auch ideelle Interessen rechnet.⁹ Tatsächlich sind für Weber ganz im Gegensatz zu seinem Rufe, Interessentheoretiker zu sein, Ideen jedenfalls dann die eigentlich formgebenden Mächte, wenn es darum geht, die diachrone Entwicklung, resp. die Hemmungen dieser Entwicklungen, zu bestimmen. Ich will deshalb gerne glauben, daß es für die Geschichtswissenschaft von Belang ist, daß *Weber* die Trias von Ökonomie, Politik, Kultur in den materialen Studien im Blick hatte.¹⁰ Die erkenntnis-kritisch entscheidende Frage ist jedoch, wie man jede der Straten für sich zu verstehen hat und wie der systemische Verbund zwischen allen dreien beschaffen ist. Einmal mehr ist darauf hinzuweisen, daß jedes Stratum über Strukturen organi-

7 So zu Recht Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen ²1965.

8 Vgl. Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, 252.

9 Weber, ebenda, 252.

10 Wehler, *Sozialgeschichte und Gesellschaftsgeschichte*, 42 ff.

siert ist, die sich über sinnhaft konzipierte Handlungen der Akteure ausgebildet haben, ohne daß sie sich auf deren motivationale Zielvorgaben reduzieren ließen. Einmal mehr ist auch darauf aufmerksam zu machen, daß Ideen an eine Logik der Ideenorganisation gebunden sind, die sich in Semantiken von Deutungssystemen umsetzen. Mit bloßen Mischungen und Mischungsverhältnissen ist deshalb in der historischen Rekonstruktion nicht auszukommen.

Nimmt man Ideen für sich, d. h. außerhalb strukturierter historischer Bezüge, sind sie so amorph wie Interessen auch. Weber ist deshalb auch in einiger Verlegenheit, zu bestimmen, was denn mit der idealtypischen Operation im Hinblick auf die Erfassung des historischen Gegenstandes gewonnen ist. Denn nur gelegentlich wird man annehmen dürfen, daß die Idee, die den Idealtypus bildet, auch die Idee ist, die in den Köpfen der Akteure war und durch die der historische Gegenstand schließlich geformt wurde (196 ff.). Und diese Differenz: die Differenz der Ideen, die irgendwie in den Gegenstand eingegangen sind, und der Ideen im Kopfe des Forschers, ist keineswegs nur eine Konsequenz der begrifflichen Abstraktion. Was, um ein Beispiel zu nennen, jene Akteure vom Schlage frühkapitalistischer Unternehmer unter Kapitalismus verstanden und was wir darunter verstehen, wenn wir jene frühkapitalistische Phase zu rekonstruieren versuchen, liegt beträchtlich auseinander. Und doch wollen wir erfahren, wie sich frühkapitalistische Organisationsformen durch jene Akteure hindurch bildeten. Wie also bestimmt sich das Verhältnis von Begriff und Gegenstand? Auf welche Weise ist es möglich, überhaupt etwas von dem Gegenstand zu erkennen, auf den sich das Erkenntnisinteresse richtet? Und wie läßt sich ausschließen, daß in dem, was als historischer Gegenstand präsentiert wird, nicht mehr und nichts anderes dargestellt wird, als die Phantasie des Forschers zusammenzubringen weiß? Gerade weil sozialwissenschaftliche Gegenstände über Ideen geformte Gegenstände darstellen, geht das Vertrauen in die *Operation Idealtypus* fehl. Nichts verhindert, daß die *Wirklichkeit*, an die der Idealtypus angelegt wird, sich in vorgefaßten Interpretamenten darstellt – in Vorurteilen im prägnanten Sinne des Begriffs. Umgekehrt weiß man nicht, wenn beide: Wirklichkeit und Idealtypus nicht füreinander geschaffen zu sein scheinen, woran es liegt.

Webers operatives Instrumentarium taugt nur so lange etwas, als man sich in heimischen Gefilden bewegt und meinen kann, der Zugang zu den Strukturen und Semantiken des Gegenstandes sei unproblematisch. Um Zugang zu den Sinnbezügen fremder Kulturen zu finden, ist es völlig ungeeignet. Die Problemlage hat sich jüngst in der erkenntniskritischen Reflexion radikalisiert. Sie ist dadurch nicht durchsichtiger geworden. Immerhin hat die Radikalisierung den Vorzug, deutlich zu machen, daß mit Webers Philosophie nun wirklich nicht mehr auszukommen ist.

IV

Webers erkenntnistheoretisches Instrumentarium war subjektlogischen und handlungstheoretischen Ursprungs. Eben deshalb konnte er sich durch das neuzeitliche Bewußtsein der Konvergenz bestärkt sehen. Inzwischen sind es nicht mehr Ideen und Werte, die die Differenzbegriffe zwischen den Konstrukten des Forschers und der historischen Gegenstandswelt bezeichnen, vielmehr differente Logiken und differente Wirklichkeiten, die die Ausgangslage markieren. Und es ist in keiner Weise ersichtlich, wie der Zugang von einer Logik zur anderen gefunden werden könnte und wie man aus einer in die andere Wirklichkeit zu gelangen vermöchte. Die Radikalisierung ist aufs engste mit einer historischen Horizont-erweiterung verbunden. Wir haben die ganze Geschichte im Blick. Die ganze Geschichte – das ist nicht das *Webersche* Chaos unendlich differenzierter und höchst widerspruchsvoller Ereignisse, Gedanken- und Gefühlszusammenhänge (197), die ganze Geschichte, das ist die Sequenz der aufeinanderfolgenden gesellschaftlichen Formationen vom Übergang aus der Naturgeschichte bis zu uns in der Formation industrieller Gesellschaften. *Schmidt-Biggemann* hat in dem schieren Umstand, daß die Geschichte als Anschluß an die Naturgeschichte verstanden werde, die Wende gesehen, die die Geschichte zum absoluten Begriff habe werden lassen. Daß Herder die Sprache naturalisierte und dabei die Natur verzeitlichte, ließ, folgt man *Schmidt-Biggemann*, diese Wende manifest werden.¹¹ Allein, die Naturalisierung für sich hätte ebenso wie die damit verbundene Verzeitlichung der Sprache gerade Anlaß sein können, nach den Bedingungen zu fragen, unter denen die Konstruktion der Welt im Medium der Sprache anfänglich erfolgte und sich in der Geschichte fortsetzte. In diesem Prozedere wären die Sprache wie die Konstrukte der Welt hintergebar geworden. Dann hätte *Herder* an *Marx* angeschlossen; der hatte die Aufgabe klar genug formuliert, ohne sie selbst einzulösen. Zum Absoluten wird die Geschichte nur, wenn man die Sprache mitsamt der durch sie vermittelten Konstruktivität gerade als unhintergebar versteht. Und genau das tut nicht nur *Schmidt-Biggemann* selbst, es ist die Verständnisvorgabe in so gut wie aller Philosophie der Gegenwart.¹² Nicht nur im linguistic turn der analytischen Philosophie,¹³ vielmehr in der Sprachphilosophie überhaupt, ist die Unhintergebarkeit der Sprache das philosophische Credo. Die im Gefolge von *Wittgenstein* II und *Frege* gefeierte Wende von der Bewußtseins- zur Sprachphilosophie

11 Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Geschichte als absoluter Begriff*, Frankfurt a. M. 1981, 33.

12 Vgl. vor allem Elmar Holenstein, *Von der Hintergebarkeit der Sprache. Kognitive Unterlagen der Sprache*, Frankfurt a. M. 1980, weiter Günter Dux, *Das Problem der Logik im historischen Verstehen. Zur Kritik der Entscheidung als geschichtsphilosophischer und historischer Kategorie*, in *Dilthey-Jahrbuch* 7 (1990–91), 44–70.

13 Vgl. Richard Rorty (Hg.), *The Linguistic Turn*, Chicago 1964.

hat an der absolutistischen Struktur des Denkens nichts geändert. Sprache, das ist der Appendix dieses Credo, schafft Wirklichkeit. Eben deshalb müssen die differenten Wirklichkeiten, die wir in den differenten Kulturen in der Geschichte finden, als Emanation der differenten Sprachen verstanden werden. Sie sind deshalb so undurchsichtig füreinander wie die emanative Kraft der Sprache selbst. *Winch* hat diese Konsequenz mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit aufgedeckt.¹⁴ *Habermas* geißelt zwar den Sprachidealismus *Winchs*, findet jedoch selbst ebenso wenig Zugang zu den frühen Kulturen und muß schließlich einräumen, daß sie in ihrem mythischen Denken für uns unverständlich seien.¹⁵ In der Tat, wenn man nicht sieht, daß dieses Denken über eine Logik geformt ist, stellt es sich als Konfusion von allem dar, was für uns zur Rationalität des Denkens und des Weltbildes gehört.

Die Verhältnisse nehmen sich anders aus, wenn man die Logik zu rekonstruieren weiß, über die das frühe Denken in der Geschichte der Menschheit geformt ist und sich hernach unter angebbaren Bedingungen entwickelt hat. Und eben weil dieses Denken von einer anderen Logik bestimmt wird, stellt auch die Welt dieser frühen Gesellschaften eine andere Wirklichkeit dar. Wäre die methodische und erkenntniskritische Reflexion in der Geschichtswissenschaft unserer Tage nicht an den uns noch nahe gelegenen Gesellschaften und Kulturen orientiert¹⁶, – an der neueren Geschichte, vielleicht noch des Mittelalters und der Antike – schlosse sie vielmehr auch diese frühen Kulturen ein, wäre längst offenbar, wie wenig mit *Webers* Methodologie anzufangen ist, wenn man sich mit einer anderen Logik und einer anderen Wirklichkeit konfrontiert sieht. Die Feststellung, daß wir, die Forscher und Betrachter, es sind, die den Gegenstand konstruktiv entstehen lassen, verschlägt nicht, wenn in diesem Konstrukt nicht der Gegenstand in seinen eigenen Strukturen faßbar wird. Das frühe Denken erschließt sich in seiner differenten Logik nur von innen, oder es erschließt sich überhaupt nicht. An diese Wirklichkeit läßt sich auch nicht die Meßlatte des Idealtypus legen. Man kann ja nicht wissen, was diese Wirklichkeit ist. Alles, was sich auf diese Weise feststellen läßt, ist, daß die Wirklichkeit den Idealtypus abstößt und also unverständlich bleibt. Exakt damit endet die Operation *Idealtypus* ebenso wie die Operation *Verstehen*.

Muß man nicht daraus die Konsequenzen auch für das Verstehen der näher gelegenen Gesellschaften und Kulturen ziehen? Muß man nicht damit rechnen, daß sie ebenfalls fremde, für unser Denken jedenfalls nicht ohne weiteres zugäng-

14 Vgl. Peter Winch, *Understanding a Primitive Society*, in *American Philosophical Quarterly* 30 (1964), 307–324.

15 Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1981, Band 1, 72 ff.

16 Darauf verweist zu Recht Dieter Langewiesche, *Sozialgeschichte und politische Geschichte*, in Schieder, Sellin (Hg.), *Sozialgeschichte in Deutschland*, 9 f.

liche Strukturen und Semantiken in sich enthalten? Schließlich gibt es gute Gründe für die Annahme, daß die mythische Logik zwar mannigfachen Transformationen unterworfen worden war, ihre Grundstruktur sich aber im Denken der Vergangenheit bis zur Neuzeit durchgehalten hat.¹⁷ Tatsächlich hat der Sprachabsolutismus inzwischen eine Steigerung erfahren, die auch das Verständnis des Nächstgelegenen nicht mehr möglich erscheinen läßt: in der Sprachmythologie *Lyotards*.¹⁸ *Lyotard* zufolge ist die Sprache das innerweltlich sich offenbarende schöpferische Absolute. Was Wirklichkeit ist, kommt an als Ereignis aus der Sprache – *il arrive*. Nur ist das, was ankommt, dirimiert in Diskurse, die füreinander unverständlich und unzugänglich sind. Daß es die Gaskammern von Auschwitz gab, der Stachel der Reflexion auch für *Lyotard*, ist dem, der sie leugnet, nicht mehr mitteilbar.

Es ist Zeit umzudenken. Dazu ist es notwendig, sich den absolutistischen Einschlag im historischen Bewußtsein der Konvergenz zu verdeutlichen: Daß alles Denken ein von seiner Zeit bestimmtes Denken ist, daß insbesondere das moderne Denken von der Zeitstelle, in der es entstanden ist, und von dem Wissen, an das es gebunden ist, i. e. die Neuzeit, nicht getrennt werden kann, läßt dieses Denken erst dann uneinsichtig werden und verwehrt den Zugang zu anderem Denken und anderen Wirklichkeiten erst dann, wenn man a priori annimmt, daß Konstrukte einem spontan-irrationalen, jedenfalls aber undurchsichtigen Ursprung entstammen. Nur unter der Prämisse dieses logischen Geschichtsobskurantismus läßt sich vom eigenen Denken kein Weg zum Denken anderer finden. Damit ist noch nicht gesagt, wie anderes denn gefunden werden kann. So viel allerdings ist sicher: Webers Schibboleth allgemeiner Kulturwerte öffnet den Zugang nicht. Kein Kulturwert schließt, um auf Webers eigenem Feld zu argumentieren, was die protestantische Ethik darstellt und wie sie sich gebildet hat. Und weil sie sich über keinen Kulturwert erschließen läßt, ist auch ihr wirklicher Anteil im Bildungsprozeß des Kapitalismus nicht einsichtig und dessen Entstehung aus dem Geiste der protestantischen Ethik gründlich verzeichnet.

Ich habe die Strategie oben genannt, über die die Neuzeit einen Zugang zur Vergangenheit eröffnet hat: die Strategie der Rekonstruktion. Nur ist diese Strategie eine andere, als Rekonstruktion im *gemeinen Sprachgebrauch* auch der wissenschaftlichen Rede verstanden wird. Rekonstruktion ist das methodologische Korrelat einer prozessualen Logik.

17 Vgl. Günter Dux, Ulrich Wenzel, *Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes*, Frankfurt a. M. 1994.

18 Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris 1983.

V

Das Bewußtsein, daß die Geschichte des Menschen als Kulturgeschichte an die evolutive Naturgeschichte anschließt, muß die Frage entstehen lassen, was in der anthropologischen Verfassung die Ausbildung geistiger, soziokultureller Lebensformen möglich gemacht hat. Die Frage wird auch gestellt, für die Ausbildung der Kognition wie für die der Sprache. Sie beschäftigt zwar nicht die spekulative Philosophie der Postmoderne, die französische insbesondere, die liegt ohnehin außerhalb dessen, was Wissenschaft an Erkenntnis zu gewinnen hat, dafür aber die empirische Kognitionswissenschaft im weitesten, nicht auf computerisierte Erkenntnismodelle eingeschränkten Sinne ebenso wie die paläoanthropologische Sprachgeneseforschung. In der Aufarbeitung der anthropologischen Ausgangslage wird die Bedingung der Möglichkeit für die Ausbildung der geistigen, soziokulturellen Lebensformen geschaffen. Sie ist der erste Schritt der Rekonstruktion.

Der erste Schritt enthält nicht schon die nachfolgenden – das wäre ableitungslogisch gedacht –, immerhin ist er der Anfang einer prozessualen Logik. Und der bereitet Schwierigkeiten. Er sieht sich deshalb immer wieder durch den Rückfall in eine absolutistische Argumentation desavouiert. Der ebenso stereotype wie unverständige Einwand ist, daß doch schon er sich nur im Denken darstelle und von den Vorgaben der Neuzeit bestimmt sei. Wer wollte es bestreiten! Selbstredend machen wir von allem relevanten, erst neuzeitlich gewonnenen Wissen Gebrauch, wenn wir die evolutive Ausgangslage für den Bildungsprozeß geistiger, soziokultureller Lebensformen zu rekonstruieren versuchen. Und selbstredend ist das, was wir als Ausgangslage rekonstruieren, unser Konstrukt. Was sonst! Das jedoch hindert so wenig, die von uns ermittelte anthropologische Verfassung als »objektives Wissen« zu verstehen, wie sich Naturwissenschaften gehindert sehen, ihr Wissen ungeachtet auch des inzwischen bei ihnen virulenten Bewußtseins der Konstruktivität als objektiv zu deklarieren. Die Leistungsfähigkeit der Wissenschaft, darin und insoweit können wir Humberto Maturana folgen, beruht gerade auf ihrer Subjektabhängigkeit.¹⁹ Das Epitetum *objektiv* meint ja nicht *an sich*; es macht überhaupt nur Sinn im Bewußtsein eines konstruktiv gewonnenen Wissens, allerdings eines, das zur Sache kommt.

Die anthropologische Verfassung als Bedingung der Möglichkeit ist eines, der Prozeß der Ausbildung geistiger, soziokultureller Lebensformen ein anderes. Lassen wir die vertrackte Frage, wie der Prozeß der Enkulturation von unseren ho-

19 Humberto R. Maturana, Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig 1982, 237.

miniden Vorfahren eingeleitet werden konnte, einmal beiseite. Sicher ist, daß seit den Zeiten des Homo sapiens unseres Schlags, in Europa also seit ca. 35 000 Jahren, der Bildungsprozeß der Strukturen soziokultureller Organisation wie der Erwerbsprozeß des Wissens in der frühen Ontogenese eines jeden Gattungsmittgliedes eingeleitet wird. Und sicher ist, daß diese Strukturen nicht von den Altvordern übernommen werden – das ist nicht einmal vorstellbar –, sondern von jedem Gattungsmittglied neu entwickelt werden. Das war in aller Vergangenheit so und ist heute immer noch so. Die ontogenetische Wende im Verständnis dieser Lebensformen wie sie von *Piaget*, aber auch *Vygotsky* heraufgeführt worden ist, ist nicht einem transzendentalen Apriori, vielmehr einer anthropologischen Verfassung zuzuschreiben, wie sie sich als Resultat der naturgeschichtlichen Evolution gebildet hat. Der konstruktive Prozeß muß in der frühen Ontogenese eingeleitet und bis zum Eintritt in die Erwachsenenwelt so weit vorangetrieben werden, daß der Mensch sich versorgen kann. Aus der frühen Ontogenese der Gattungsmittglieder – genauer: aus den Bedingungen, unter denen sich in der frühen Ontogenese die soziokulturellen Strukturen bilden, muß der Prozeß deshalb auch rekonstruiert werden.

Reflektieren wir an dieser Stelle erneut auf die erkenntniskritische und methodologische Bedeutung dieser rekonstruktiv eingeleiteten Strategie der Erkenntnis. Solange man meint, die Geschichte oberhalb ihrer realen Bildungsprozesse auf der abstraktiven Ebene des Weltbildes verstehen zu können, ist schier nicht einsichtig, wie aus einer Welt heraus von der anderen etwas gewußt werden kann. Nichts garantiert, daß Wirklichkeiten füreinander zugänglich sind. Das Gegenteil läßt sich freilich auch nicht dartun. *Winch* wie *Lyotard* können für diese Blockade im historischen Verstehen als Zeugen aufgerufen werden. Von diesem Denken setzt sich die rekonstruktive Strategie einer prozessualen Logik in einer entschieden empirisch gemeinten Strategie der Erkenntnis ab. Wir fragen nach den empirischen Bedingungen, unter denen die realen Konstrukte soziokultureller Lebensformen ausgebildet werden. Die Frage ist in gleicher Weise empirisch gemeint und empirisch angelegt wie die der Biologen, die die Bedingungen zu eruieren suchen, unter denen sich Leben bilden und entwickeln konnte. Wie immer die Antwort ausfallen mag, der Einwand, diese Frage sei a priori nicht zu beantworten, weil wir sie nur aufgrund von Erkenntnisformen zu stellen in der Lage seien, die sich aus den Anfängen heraus entwickelt haben, ist durch nichts gerechtfertigt. Was sich aus den Anfängen entwickelt hat, zeichnet sich gerade durch seine Erkenntnisleistungen aus. Anders gäbe es keine Erkenntnis. Ob und wie es uns gelingt, in dieser rekonstruktiv angelegten Strategie der Erkenntnis den anfänglichen Prozeß tatsächlich einsichtig zu machen, ist eine andere Frage.

Wir haben keine empirisch belegbaren Kenntnisse von den soziokulturellen Strukturen des Handelns, der Kognition, der Moral und Ästhetik in der frühen

Phase der menschlichen Geschichte. Wir werden sie nie haben. Gleichwohl ist es möglich, von diesen Strukturen etwas zu wissen. Die Bedingung der Möglichkeit dieses Wissens liegt in der zuvor erörterten ontogenetischen Wende in der Erkenntnistheorie. Der Bildungsprozeß der soziokulturellen Lebensformen in der frühen Ontogenese erfolgt nämlich für jedes Gattungsglied aus der gleichen kulturellen Nullage seiner biologischen Verfassung, und er erfolgt überall in der frühen Phase unter den gleichen Bedingungen des äußeren Umfeldes. Die Rekonstruktion ist eine Rekonstruktion aus vorgegebenen Bedingungen. Nur soweit die Angabe der Bedingungen möglich ist, reicht die Einsicht in den Prozeß und das Verständnis seines Resultates. Die Bedingungen nämlich sind dem Resultat nicht äußerlich, bestimmen es vielmehr in seiner Organisation. Gleiche Bedingungen führen deshalb zu gleichen Resultaten.

Die Frage liegt auf der Hand, was uns berechtigt anzunehmen, die Bedingungen seien gleich, da doch die Gesellschaften der Frühzeit, Sammler- und Järgergesellschaften allesamt, offensichtlich unterschiedlich seien im Vergleich mit späteren Gesellschaften, mit agrikulturellen und industriellen. Die Frage ist verständlich, und sie läßt sich beantworten. Man muß die Bedingungen gebunden halten an den Prozeß und dessen Resultat, nicht an ein ganz unbestimmtes Umfeld. Im Blick auf den Bildungsprozeß der elementaren Strukturen des Handelns, des Denkens, der Moral sind die Bedingungen so elementar, daß die Differenzen der umfassenderen gesellschaftlichen Organisation für ihren Bildungsprozeß nicht bedeutsam sind. Diese Einsicht ist allerdings an das Verständnis der ontogenetischen Wende gebunden. Erst wenn man verstanden hat, daß und warum die Strukturen der soziokulturellen Lebensformen von dem nachwachsenden Gattungsglied immer neu gebildet werden, weiß man, welche Bedingungen es sind, die den konstruktiven Prozeß bestimmen. Die Probe läßt sich an jeder der zahlreichen Untersuchungen der Entwicklung des Handelns, der Kognition, der Moral, der Ästhetik in der frühen Ontogenese unserer eigenen Gesellschaft machen: Es kommen für die Ausbildung der Strukturen und ihrer Entwicklungssequenz in der frühen Phase der Ontogenese ganz einfach keine Bedingungen vor, von denen sich nicht sagen ließe, daß sie *mutatis mutandis* überall gegeben seien.

Bei Interpolationen in die Gattungsgeschichte von dieser Dimension ist Skepsis gleichwohl ratsam. Ich bin bereit, die Annahme, damals wie heute ließe sich der Prozeß der Enkulturation in der frühen Phase der Ontogenese über die Ausbildung der gleichen Strukturen des Handelns, der Kognition, der Moral verstehen, nach dem Vorbild des späten Mittelalters als hypothetisch zu bezeichnen, allerdings mit dem Zusatz, es sei die bestgesicherte Hypothese, die man haben könne. Die Hypothese läßt sich zur Gewißheit aufwerten, wenn es darum geht, die Strukturen soziokultureller Lebensformen bei rezenten Gesellschaften der Frühzeit zu

überprüfen. Dazu gibt es inzwischen eine reiche kulturvergleichende Literatur.²⁰ Ihr Verständnis ist allerdings von den Denkverboten eines fast schon bigott zu nennenden Vorurteils belastet.

Niemand, Philosophen nicht und postmoderne Theoretiker anderer Fakultäten auch nicht, hat bislang in Frage gestellt, daß wir mit verlässlicher Sicherheit den Entwicklungsprozeß soziokultureller Strukturen in der frühen Ontogenese von Kindern unserer eigenen Gesellschaft festzustellen vermögen, die Entwicklung des Zeitverständnisses zum Beispiel. Die Überprüfung wird zum Problem, wenn wir dieselben operationalen und kategorialen Strukturen bei einfachen Gesellschaften, sagen wir bei den Macu am Oberlauf des Rio Uneuxi, eines Seitenarms des Rio Negro in Brasilien, festzustellen suchen, in einer Population, die noch überwiegend vom Sammeln und Jagen lebt. Dann nämlich entsteht ein Einwand, der doppelt ausgelegt ist: Entweder wird für selbstverständlich erachtet, daß die Menschen dieser ihrem Organisationsniveau nach frühen Gesellschaften die gleiche kognitive Kompetenz entwickeln wie Menschen in industriellen Gesellschaften, auch ohne Schulbildung, so als fiele der Geist vom Himmel, oder es entsteht der Verdacht, wir trügen unsere Zeitvorstellung in eine uns fremde Kultur, die wir bereits durch die Konzeptualisierung der Frage und durch die klinische Versuchsmethode kolonialisierten. Ein fataler Verdacht!

Die Ethnologie nimmt den Verdacht für Gewißheit und weigert sich zumeist, die Ergebnisse kulturvergleichender Untersuchungen überhaupt zur Kenntnis zu nehmen. Die sprechen allerdings eine deutliche Sprache: Die mit der anthropologischen Verfassung verbundene Nötigung, Handlungskompetenz zu gewinnen, macht es unabdingbar, basale operationale wie kategoriale Formen zu entwickeln, und die sind in der frühen Ontogenese überall gleich. Wenn man Kinder im Alter von 4 bis 5 Jahren in unserer Gesellschaft und in den Gesellschaften auf dem Subsistenzniveau des Sammelns und Jagens²¹, aber auch in frühen agrikulturellen Gesellschaften die Aufgabe stellt zu beurteilen, ob in zwei Bewegungsabläufen, in denen A und B phasenversetzt gleichzeitig loslaufen und, wiederum phasenversetzt, gleichzeitig stehenbleiben, A und B tatsächlich gleichzeitig losgelaufen und stehengeblieben sind, und wenn man sie weiter fragt, ob A und B gleiche oder ungleiche Zeit benötigt haben und schließlich, ob einer von ihnen langsamer oder schneller war, dann antworten Kinder in jeder der zuvor genannten Gesellschaf-

20 Vgl. John W. Berry et al., *Cross-Cultural Psychology*, Cambridge 1992, Lutz H. Eckensberger, Roderick Zimba, *The Development of Moral Judgement*, in Pierre Dasen, T. S. Saraswathi (Hg.), *Handbook of Cross-Cultural Psychology*, Boston 1996 (Ms., to appear).

21 A $x \longrightarrow x_1$
 B $y \longrightarrow y_1$

ten mit den gleichen Fehlern und vor allem mit den gleichen Fehlertypen und sie gelangen in der gleichen Sequenz ihrer weiteren kognitiven Entwicklung zu richtigen Antworten. Welchen Sinn macht es, angesichts solcher Entwicklungen zu postulieren, wir verdeckten bereits mit der Aufgabenstellung eine indigene Zeit? Niemand hat je zu zeigen vermocht, was eine andere Zeit im Blick auf die zuvor gestellte Aufgabe sein könnte.

Halten wir zunächst die erkenntniskritische Bedeutung dieser Untersuchungen fest: Sie desavouieren den transzendentalen wie den historischen Absolutismus:

- den transzendentalen, indem sie deutlich machen, daß die kategoriale Form der Zeit in keinem denkbaren Sinne vorgegeben wird. Daß wir, die Beobachter, die Kategorie der Zeit verwenden, um die Untersuchung zu konzipieren, erklärt in keiner Weise, wie die nachwachsende Generation sie entwickelt,
- den historischen, indem sie deutlich machen, daß es sehr wohl einen Zugang zum Verständnis fremder Kulturen gibt, der deren Erkenntnisstruktur nicht verzerrt. Dieser Zugang führt über die Rekonstruktion des Bildungsprozesses in der Ontogenese.

Die Brisanz dieser rekonstruktiven Erkenntnistheorie liegt in der Weiterung, die sich aus den ontogenetisch erschlossenen Anforderungen für das Verständnis der Struktur auf der Ebene der Erwachsenen und damit zugleich für das Verständnis ganzer Kulturen ergibt: Die kognitiven Strukturen auf dem Erwachsenenniveau können nie und nimmer etwas anderes sein, als die weiterentwickelten Strukturen der frühen Ontogenese. Die Weiterentwicklung aber folgt einer Entwicklungslogik. Die historisch vorfindlichen Kulturen lassen sich deshalb im Blick auf die ihnen zugrundeliegenden Strukturen entlang einer logischen Sequenz ordnen. Sie beginnt mit der Struktur der frühen Ontogenese. In allen uns bekannten Gesellschaften sind die operationalen Strukturen, also die logisch-algebraischen, bis zur Schwelle konkret-operationaler Strukturen entwickelt worden. Ob auch darüber hinaus, ist im Streit. Die Frage kann nur anhand empirischer Untersuchungen entschieden werden. Unsere Untersuchungen zur Zeit sprechen eine deutliche Sprache.²² Mir scheint die Feststellung unabweisbar, daß die Lebenspraxis in den frühen Gesellschaften die Ausbildung eines Zeitverständnisses, das die Schwelle zur konkret-operationalen Kompetenz überschritten hätte, nicht verlangte. Die weitergehende Annahme, in allen Gesellschaften seien die operationalen Strukturen des Denkens bis zur formal-operationalen Kompetenz industrieller Gesellschaften

22 Vgl. Günter Dux, *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*, Frankfurt a. M. 1989.

ten entwickelt worden,²³ ist empirisch unhaltbar. Formaloperationale Kompetenzen lassen sich ohne schulisches Training nicht entwickeln.

Wie auch immer, entscheidend ist die Einsicht, daß die Entwicklung der operationalen wie kategorialen Strukturen einer einsichtigen Entwicklungssequenz folgt, die in der Verlängerung der Strukturen gelegen ist, die in der frühen Ontogenese ausgebildet werden und die einstweilen mit den am weitest entwickelten Strukturen in den industriellen Gesellschaften endet. Ich weiß nicht, wie man diese Konsequenz in Abrede stellen kann. Und ich verstehe nicht, wie man auf die Idee kommen kann, diese Konsequenz als Behauptung einer Parallelität zwischen Ontogenese und Geschichte auszugeben, noch dazu als eine, die apriorisch gesetzt sei. Die einzig richtige Lesart ist, daß die Strukturen aus dem Bildungsprozeß in der frühen Ontogenese herausentwickelt und dann auf dem Erwachsenenniveau weiterentwickelt werden. Von dort werden alle weiterentwickelten Strukturen in die Ontogenese der nachwachsenden Generation als Aufgabe, sich auf das Niveau der Gesellschaft hinaufzuarbeiten, überführt.

Einer der Einwände, die gegenüber der geltendgemachten und – wie ich meine – erwiesenen Entwicklungssequenz erhoben werden, besteht in dem Vorwurf, sie führe zur Annahme einer Linearität im Verlauf der Geschichte. Der Einwand ist so unverständlich wie falsch. Denn was derart als *Linearität* verstanden wird, ist nichts anderes als die Stringenz dessen, was sich als operationale, d. h. algebraische und materiale, d. h. kategoriale Logik entwickelt. Daraus ergibt sich allerdings ein Richtungssinn in der Geschichte; allein, es ist ein Richtungssinn, der sich über Abbrüche, Regressionen und Zeiten leerer Räume hinweg ausbildet. Jede Geschichte einer Wissenschaft kennt ihn. Was in einer historisch-genetischen Theorie, die den Bildungsprozeß soziokultureller Lebensformen von ihren Anfängen an strukturell zu rekonstruieren sucht, unter dem Richtungssinn zu verstehen ist, läßt sich unschwer klären, wenn man die Entwicklung der operationalen und materialen Strukturen näher bestimmt.²⁴ Unter dem kursierenden geschichtstheoretischen Vourteil, es dürfe überhaupt keinen Richtungssinn in der Geschichte geben, ist dieses Verständnis allerdings schon deshalb blockiert, weil zwischen einem teleologischen und einem strukturlogischen Richtungssinn nicht unterschieden wird. Teleologisch ist ein Richtungssinn dann, wenn der Prozeß eigens darauf angelegt ist, zu einem Ziel zu führen. Ein derartiger Verlauf ist, wie verdeckt auch immer, an die subjektivistische Logik gebunden. Die Geschichtsphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts war eine von der subjektivistischen Logik bestimmte Geschichtsphilosophie. Der von mir geltend gemachte Richtungssinn

23 So Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, 74.

24 Vgl. Günter Dux, *Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes*, in Dux, Wenzel (Hg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte*, Frankfurt a. M., 173–224.

ist strukturlogisch zu verstehen. Nur das Unvermögen, den historischen Prozeß strukturlogisch zu verstehen, kann dazu führen, *mit der Wendung gegen* die Geschichtsphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts jeden Richtungssinn aus der Geschichte eliminieren zu wollen.

Der strukturlogisch gebildete Richtungssinn ergibt sich daraus, daß eine Struktur nicht beliebige Folgeordnungen zuläßt, sie vielmehr kanalisiert. Eine Struktur, die beliebige Anschlußmöglichkeiten zuläßt, ist keine Struktur. Dies ist das eine Moment, das den Richtungssinn bestimmt. Die Einsicht wird zumeist durch die von der Chaostheorie in Umlauf gesetzte Erkenntnis eingezogen, daß kleine Änderungen ungeahnte Differenzen der Entwicklung nach sich zu ziehen vermögen. Das ist richtig, verschlägt nur nicht in der Entwicklung der kognitiven und auch nicht der moralischen Strukturen. Denn diese Strukturen werden unter pragmatischen Anforderungen ausgebildet, die die Formgebung und deren Weiterentwicklung festlegen. Das läßt sich an der *zuvor angeführten Entwicklung* des Zeitverständnisses verdeutlichen.

Die Ausbildung des Zeitverständnisses wird früh schon begonnen. Ohne Zeitverständnis ließe sich keine noch so rudimentäre Handlungskompetenz gewinnen. Es ist jedoch ein langer Weg, bis in dem zuvor angeführten Zeitversuch das instantane Moment der Gleichzeitigkeit des Anfangs und Endes der Bewegung, der Dauer des Verlaufs und der Geschwindigkeit richtig bestimmt werden. Es gibt Kulturen, in denen es bislang nicht gelungen ist, bei den Macu zum Beispiel.²⁵ Vollends ist die Beschleunigung eines Bewegungsverlaufs nur zu bestimmen, wenn man

- a) eine weit vorangetriebene operationale Kompetenz entwickelt hat und
- b) ein Naturverständnis, das über die Erscheinungen hinausgeht, und die Natur mathematisiert. Die Zeit im Quadrat wie in der Formel: $x = 1/2yt^2$ ist nicht mehr vorstellbar.²⁶ Ob solche Vorstellungen und Strukturen entwickelt werden, hängt von dem Entwicklungsstand der Gesellschaft ab. Ich denke, es ist einsichtig, daß es keinen Sinn macht, mit dem Richtungssinn in der Entwicklung operationaler kognitiver Strukturen eine Linearität im Verlauf der Geschichte zu verbinden. Was sollte es denn heißen, wollte man die Entwicklung des Zeitverständnisses von den Macu, die Geschwindigkeit und Dauer nicht zusammenzubringen vermögen, zu agrarischen Gesellschaften mit technologischen Aufgabenstellungen, in denen diese Operationen von denen, die mit solchen Aufgaben befaßt sind, bewältigt werden, als linear bezeichnen?

25 Vgl. Dux, Die Zeit in der Geschichte, 103 ff., 373 ff.

26 Vgl. Isabelle Stengers, Die Galilei-Affären, in Michel Serres (Hg.), Elemente einer Geschichte der Wissenschaften, Frankfurt a. M., 1995, 395–443.

Bislang ist niemandem eingefallen zu behaupten, die Logizität, die dem Richtungssinn der kognitiven Strukturen eigen ist, entwickle sich in der Weise, daß sie von einer Gesellschaft zur nächsten fortschritte. Die realen Gesellschaften haben begrenzte Blütezeiten und eine begrenzte Dauer. Mit ihnen endet häufig auch die Entwicklung. Allein, die Diffusion der kognitiven Errungenschaften ist in aller Geschichte derart gewesen, daß irgendwo an sie angeknüpft werden und die Entwicklung fortgesetzt werden konnte. Und selbst die Anknüpfung erfolgt nicht derart, daß *der Prozeß von einst* von seinem fortgeschrittensten Stand aus fortgeführt würde. Empirisch sind die *Anschlußentwicklungen* überaus unterschiedlich. Nur virtualiter, über die differenten Kulturen mit ihren Abbrüchen und Regressionen in den Anschlußkulturen hinweg, läßt sich der Richtungssinn in den Strukturen der Geistesgeschichte rekonstruieren.

Wir könnten, gäbe es nicht die Blockade im Denken derer, die mit dem Rücken zur Geschichtsmetaphysik der Vergangenheit sich weigerten, den historischen Prozeß auf seine Bedingungen hin zu befragen und aus seinen Bedingungen zu rekonstruieren, im Verständnis der Geschichte weiter sein, als wir sind. Denn daß es in diesem Prozeß nichts zu verstehen gebe, alles auch hätte anders sein können, ist nur das affirmativ festgeschriebene Unvermögen, den Zugang zur Geschichte zu finden. Die Frage, die Soziologen, aber nicht nur sie, vordringlich zu klären haben, ist, in welcher Weise die beiden großen Entwicklungslinien in der Geschichte: die Entwicklung des Geistes, d. h. der Strukturen des Denkens, der Normativität, der Ästhetik und die Entwicklung der Strukturen der sozialen Organisationsformen miteinander verbunden sind. Beide sind systemisch aneinander gekoppelt, gehen aber nicht ineinander auf, treiben sich vielmehr gegenseitig voran. Die Klärung verlangt neben einer Theorie der kognitiven Entwicklung eine Theorie sozialen Wandels.

Subjekt und Gegenstand im Erkenntnisprozeß historischen Verstehens

Von der begründungs- zur prozeßlogischen Wissenschaftslehre

I Der Sinn der Wissenschaftsgeschichte. Immer wieder Weber?

Die Sozialwissenschaft erfährt sich, wenn sie auf die Bedingungen ihrer Erkenntnis reflektiert, in doppelter Weise als historisch bestimmt: Ihr Gegenstand, die Sozialwelt, erweist sich als historisch und sie selbst, gebunden an ihn, ebenfalls. Unter diesen Umständen trägt die Befassung mit der Wissenschaftsgeschichte für den aktuellen Erkenntnisprozeß nur etwas ein, wenn es gelingt, im Verfolg des Entwicklungsprozesses der Wissenschaft Problematik und Aufgabenstellung des eigenen Erkenntnisstandes derart zu präzisieren, daß über ihn hinausgegangen werden kann. Für jede Wissenschaft ist diese Art Fortschritt konstitutiv; jede hat ihn in ihrer Geschichte für sich in Anspruch genommen.

Die doppelte Historizität, der sich die Sozialwissenschaft unterworfen sieht, macht verständlich, weshalb auch ihre Geschichte durch ihre Heroen geschrieben zu werden pflegt: Bedeutsam in ihr sind diejenigen Denker geworden, die der Historizität dadurch Rechnung getragen haben, daß sie die Gegenstandsanalyse mit der erkenntnistheoretischen Reflexion des historischen Standortes ihrer Zeit zu verbinden wußten. Weber hat das getan. Seine Wissenschaftslehre markiert eine Problemlage der Sozialwissenschaften, die sich in der historischen Entwicklung der Neuzeit ausbilden mußte; und sie fixiert damit zugleich eine Aufgabe, die sich im Zuge dieser historischen Entwicklung ebenso notwendig stellte: Wie, das ist die Weber bewegende Frage der Wissenschaftslehre, ist eine Sozialwissenschaft als Wissenschaft überhaupt möglich, wenn sie ihrer doppelten historischen Bedingtheit eingedenk ist? In eben dieser Weise will ich Weber im folgenden erörtern: eingestellt in eine historische Entwicklung, die er selbst auf dem Stande der erkenntnistheoretischen Reflexion seiner Zeit zum Ausdruck bringt. An diese Lesart sind zwei Konsequenzen geknüpft: Weber historisch lesen heißt,

ihn nicht länger *bona fide* als Zeitgenossen zu verstehen. Auch wenn sich die eigene Disziplin zu ihm verhält, als gelte es, ihm durch ein aber- und abermaliges Wiederkauen anders gar nicht zu entdeckende Einsichten zu entlocken, und auch wenn andere Disziplinen gerade erst damit beginnen, seine Wissenschaftslehre für sich nutzbar zu machen – die Absicht, ihn historisch zu lesen, sucht ihn als eine notwendige, aber auch überwundene oder doch hinkünftig zu überwindende Position im Erkenntnisprozeß der Geschichte zu begreifen. An diese Art, Wissenschaftsgeschichte zu betreiben, ist auch die zweite Konsequenz geknüpft: Sofern wir bemüht sind, über Weber hinauszugehen, suchen wir nicht Fehler zu korrigieren, die ihm unterlaufen wären. Fehler sind das, was im historischen Prozeß am wenigsten interessiert. Was interessiert, ist, die Dynamik eines historischen Prozesses zu erfassen, dem die Wissenschaftsgeschichte verhaftet ist. Das Ziel der nachfolgenden Erörterung ist damit bereits genannt: Die Kritik Webers hat die Aufgabe, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer historischen Sozialwissenschaft so zu entwickeln, daß zumindest die Strategie sichtbar wird, mit der die historisch entstandenen Probleme, die Weber bewegten, auch ihre Lösung erfahren.

II Konvergenz und Konstruktivismus

Webers Wissenschaftslehre wurde bestimmt von dem am Anfang der Neuzeit erworbenen Bewußtsein der Konvergenz der Erkenntnis auf das erkennende Subjekt. Was immer sich in der Erkenntnis als Wirklichkeit darstellt, erweist sich als Konstrukt des Menschen. Die philosophiegeschichtlich von Immanuel Kant stammende Grundfigur einer Erkenntnis, die auf der transzendentalen Subjektivität der Kategorien gründet und, gestützt auf sie, sich das Erfahrungswissen erwirbt, hat Weber als selbstverständlich übernommen (Weber 1968: 213). Nicht minder selbstverständlich war ihm die neukantianische Fortentwicklung der transzendentalen Erkenntnistheorie, wie sie in der Unterscheidung zwischen Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft insbesondere von Heinrich Rickert entwickelt worden war (Rickert 1902; 1926). Zur Naturwissenschaft zählt danach alles, was sich nach allgemeinen Gesetzen ordnen läßt, zur Kulturwissenschaft, was einen je historischen Wertbezug aufweist. Daß die soziale Wirklichkeit eine vom Menschen nach Wertideen geschaffene Wirklichkeit ist, ist das eigentliche Grundtheorem der Wissenschaftslehre Webers. In dem Bewußtsein der Gestaltungshoheit des Menschen über seine Welt traf sich Webers innerstes Weltverständnis mit der erkenntniskritischen Reflexion: »Das Schicksal einer Kulturepoche, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, ist es, wissen zu müssen, daß wir den Sinn des Weltgeschehens nicht aus dem noch so sehr vervollkommenen Ergebnis sei-

ner Durchführung ablesen können, sondern ihn selbst zu schaffen imstande sein müssen« (Weber 1968: 154).¹ Sozialwelten sind vom Menschen nach letzten, nicht weiter begründbaren Wertideen gestaltete Lebensformen. Um zu verstehen, wie dieses Bewußtsein in die Erkenntnistheorie durchschlägt, ist es notwendig, die logische Struktur dieses Wissens genauer zu bestimmen.

Die transzendente Erkenntnistheorie war darin der traditionellen Logik verhaftet, daß sie Begründungen einzig in Form begründungslogischer Deduktionen zu denken vermochte. Bereits die Vorgabe kategorialer Formen in einer eigens zu diesem Behuf geschaffenen transzendentalen Subjektivität verdankt sich dieser begründungslogisch deduktiv angelegten Struktur des Denkens. Auch Webers Denken ist dieser Begründungslogik noch verhaftet. Das zeigt sich nirgends deutlicher als darin, daß für ihn alle Wirklichkeit in letzter Instanz über eine absolute Wertbeziehung organisiert ist. Gewiß, Webers Wertlehre unterscheidet sich signifikant von der Rickerts.² Rickerts Wertbeziehungen haften nicht nur an den Gütern der Kultur, sie sind die Manifestationen letzter, ewiger Werte. Alois Riehls Ausspruch: »Es sind nicht alte Werte, es sind nicht neue Werte, es sind *die* Werte« macht Rickert sich vorbehaltlos zu eigen.³ Und darin versagt Weber Rickert die Gefolgschaft. Allein, es ist daran zu erinnern, daß auch für Weber das historische Verstehen nur dadurch möglich war, daß der Forscher »die Vorgänge der Wirklichkeit – bewußt oder unbewußt – auf *universelle Kulturwerte* bezieht⁴, um aus ihnen danach *die* Zusammenhänge herauszuheben, welche für uns bedeutsam sind« (Weber 1968: 181). Diese universellen Kulturwerte Webers sind aber nicht weniger absolutistisch als die ewigen Werte Rickerts; und das gleiche gilt für die radikal subjektivisch gedachten Werte des Forscher/Betrachters. Was Weber von Rickert in letzter Instanz unterscheidet, ist lediglich dies: die Preisgabe der Vorstellung, Werte könnten eine Geltung besitzen, die nicht an die Subjekte gebunden sind, die sie für sich in Geltung setzen. Denn auch Kulturwerte haben in den Subjekten ihren letzten Geltungsgrund. Auch sie gehen in letzter Instanz aus dem Wertgefühl und Wertwollen historischer Subjekte hervor. Nur führen sie, abgelöst von ihnen, ein Eigendasein, mit der Folge, daß die historischen Akteure eher ihnen als umgekehrt die Werte den historischen Akteuren unterworfen sind.

Erkenntnistheoretisch hat der strukturlogische Absolutismus der Organisationshoheit die Konsequenz, daß die Gestaltungscompetenz ganz auf die Seite des erkennenden Subjekts rückt. Alle Erkenntnis ist ein Formbildungsprozeß des er-

1 Das Bewußtsein der Gestaltungshoheit des Menschen bestimmte auch Webers Idee der Persönlichkeit; vgl. Liebersohn (1988: 78 ff.).

2 Darauf legen Wagner/Zippryan (1989: 4 ff.) mit Recht Gewicht.

3 Vgl. hierzu besonders Rickert (1926: 143 f.).

4 Meine Hervorhebung.

kennenden Subjekts, bei dem das Gegenlager der Erkenntnis: die Wirklichkeit, auf die sich die Erkenntnis richtet, ihrer Eigenorganisation verlustig zu gehen droht. Sie tritt als bloße Welt der Erscheinung dem Menschen nur noch als Chaos sinnlich vermittelter Eindrücke entgegen, in das erst der Gedanke Ordnung zu bringen vermag. Erkennen ist gestaltende Ordnung der Wirklichkeit durch das Denken. Man muß sich vor Augen führen, daß diese radikale Konvergenz der Erkenntnis auf das Subjekt, der zufolge die Rolle, die das Objekt im Erkenntnisprozeß spielt, undurchsichtig wird, eine Konsequenz der Denkstruktur ist, um zu verstehen, weshalb Weber sie auch für die Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften reklamiert. Denn daran kann ja kein Zweifel sein, daß schließlich und endlich das Erkenntnisziel der Sozialwissenschaften darin bestehen muß, den Gegenstand in seinen historisch je besonderen Wertbezügen zu erfassen. Gleichwohl beschreibt Weber das Erkenntnisverfahren so, wie es in der kantischen Tradition auch in den Naturwissenschaften beschrieben wird: als befinde sich das erkennende Subjekt einem Chaos von Wirklichkeit gegenüber und als gelte es, den Erkenntnisprozeß *ab origine* als Formbildungsprozeß durch das erkennende Subjekt zu gestalten. Wo immer Weber die gestaltende Funktion des erkennenden Subjekts näher bestimmt, sucht er das Gegenlager der sozialen Wirklichkeit mit Fleiß als dieses Chaos darzustellen. Der Umstand, daß auch die soziale Wirklichkeit aus einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Ereignissen besteht und jedes einzelne Ereignis einem unendlichen Bedingungs Zusammenhang verhaftet ist (Weber 1968: 171), kommt Weber gelegen, um in der Ausgangslage des Erkenntnisprozesses den Unterschied zwischen Natur und Kultur und folgeweise zwischen Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft einzuebnen: »Kultur ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens« (Weber 1968: 180). Ersichtlich ist in dieser Bestimmung der Umstand, daß Kultur sich über Sinnbezüge allererst formt, kulturelles Geschehen also auch nicht vorläufig einer sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens angehört, in Vergessenheit gerät. Die Strategie, den Erkenntnisprozeß ganz und gar aus der Position des erkennenden Subjekts zu begründen, bewirkt, daß Weber dem Betrachter/Forscher auch in den Sozialwissenschaften die Rolle zuschreibt, das sozialwissenschaftliche Objekt allererst nach seinen eigenen Sinnbezügen zu gestalten. Das ist exakt die These, die Weber seinen Lesern einzuhämmern sucht: Es sind erst wir, wir die Betrachter/Forscher, die den Gegenstand nach dem, was für uns Interesse und Bedeutung erlangt, formen. Es gibt, erklärt Weber explizit, keinerlei in den Dingen selbst liegendes Merkmal, nach denen der Gegenstand für den sozialwissenschaftlichen Betrachter/Forscher zu formen wäre (Weber 1968: 177). In das Chaos der Wirklichkeitswahrnehmung bringt »nur der Umstand Ordnung, daß in jedem Fall nur ein *Teil* der individuellen Wirklichkeit für uns [sic!] Interesse und *Bedeutung* hat, weil nur er in Be-

ziehung steht zu den *Kulturwertideen*, mit denen wir [sic!] an die Wirklichkeit herantreten« (Weber 1968: 177 f.). Um gar keinen Zweifel zu lassen, daß wirklich wir, die Betrachter/Forscher, es sind, die den Gestaltungsprozeß durch den Bezug auf die von uns in Ansatz gebrachten Wertideen in die Hand nehmen, fährt Weber fort: »Wenn immer wieder die Meinung auftritt, jene Gesichtspunkte könnten dem Stoff selbst entnommen werden, so entspringt das der naiven Selbsttäuschung des Fachgelehrten, der nicht beachtet, daß er von vornherein kraft der Wertideen, mit denen er unbewußt an den Stoff herangegangen ist, aus einer absoluten Unendlichkeit einen winzigen Bestandteil als *das* herausgehoben hat, auf dessen Betrachtung es ihm allein *ankommt*« (Weber 1968: 181). An einem, scheint mir, kann nach allem kein Zweifel sein: Weber steht darin in der Tradition neuzeitlicher Erkenntnis Kritik, daß er den ganzen Formbildungsprozeß der Erkenntnis dem konstruktiven Vermögen des Erkennenden zuschreibt. Die Vorstellung, den Prozeß vom Gegenstand her bestimmt sein zu lassen, wäre ihm als Rückgang in die mittelalterliche Abbildtheorie eines Erkenntnisrealismus erschienen (Weber 1968: 92).

III Der historische Widerspruch und der Versuch seiner Überwindung

I. Die Bedeutung des Widerspruchs

Webers Wissenschaftslehre enthält einen offenkundigen Widerspruch: seine geradezu mit Pathos vorgetragene Bestimmung des Erkenntnisprozesses als Formbildungsprozeß durch das erkennende Subjekt verträgt sich nicht mit dem gleichfalls vorgetragenen Wissen um eine in sich schon nach Wertbezügen geordnete Sozialwelt. Nicht erst der Betrachter formt den Gegenstand nach Wertbezügen: der Gegenstand ist bereits in sich über ebensolche Bezüge geformt. Das aber muß zu der Erkenntnisaufgabe führen, den Gegenstand in ebenden Bezügen zu erfassen, die für ihn als innere Organisation konstitutiv sind. Was anders könnte Erkenntnis sonst heißen? Gerade weil soziale Gegenstände vom Menschen selbst geschaffene Gegenstände sind, stellt sich in den Sozialwissenschaften die Aufgabe, sie selbst in ihrer inneren Organisation zu erfassen. Und erst wenn diese Möglichkeit und Notwendigkeit anerkannt ist, lassen sich die spezifischen Erkenntnisprobleme, die sich daraus ergeben, in Angriff nehmen.

Widersprüche, daran sei erinnert, sollen hier nicht als mangelnde Schärfe des Denkens verstanden werden, sondern als Ausdruck der Bewegung des historischen Erkenntnisprozesses. Das Denken haftet an tradierten Strukturen, stößt aber auf Erkenntniseinsichten und Erkenntnisaufgaben, die ihnen widersprechen. Unter dieser Perspektive ist es gerade der Widerspruch, der eine Lehre bedeutsam

macht. Denn einzig durch ihn hindurch läßt sich der Erkenntnisfortschritt erzielen. Für Webers Wissenschaftslehre gilt das in entscheidender Weise. Denn Weber beläßt es nicht dabei, die eine wie die andere Seite des Widerspruchs zu artikulieren; er sucht sie zu verbinden. Gerade weil Webers Denken strukturell der Entwicklungslogik des erkennenden Subjekts verhaftet bleibt, mußte er nach einem Weg suchen, um doch noch »zur Sache zu kommen« und dem Wissen um die Eigenständigkeit und innere Organisation des Erkenntnisgegenstandes gerecht zu werden. Wie anders hätte er der Sozialwissenschaft sonst den Status zuschreiben können, eine Wirklichkeitswissenschaft zu sein? Lösungen dieser Art ist eigen, daß sie den Widerspruch nicht beseitigen, sondern seine beiden Pole gerade akzentuieren. Sie teilen deshalb die historische Signifikanz, die dem Widerspruch selbst zukommt. Das gilt auch für die Lösungen, durch die Weber die steile Entwurfslogik seiner Erkenntnistheorie mit der Sachhaltigkeit seiner Aussagen zu verbinden suchte: Das Konstrukt des Betrachters/Forschers sollte an der Wirklichkeit gemessen werden. In Webers Idealtypus, der wohl meistzitierten Figur seiner Wissenschaftslehre, kommt der immanente Widerspruch der Erkenntnistheorie in gesteigerter Form zum Ausdruck. Eben deshalb ist er wegweisend für den Erkenntnisprozeß.

2. Maßnahmen an der Wirklichkeit

Jede Wissenschaft geht von einem Vorverständnis ihres Gegenstandes aus. Auch Weber postuliert, einzelne Beziehungen und Vorgänge der historischen Wirklichkeit, also doch wohl ihres Vorverständnisses, zum Ausgangspunkt zu nehmen und sie zu einem in sich widerspruchslosen Kosmos *gedachter* Zusammenhänge zu steigern (Weber 1968: 190 ff.). Der ideelle Zusammenhang soll dann gleichsam als Schablone dienen, um die Wirklichkeit daran zu messen, wie nah, wie fern sie diesem Konstrukt ist. Erfolgreich ist eine Typusbildung dann, wenn es gelingt, mit ihr die Zusammenhänge so zu bestimmen, daß der Gegenstand selbst in ihnen faßbar wird.

Halten wir zunächst fest, daß das zuvor erörterte Verdikt, es sei schlechterdings naiv zu meinen, die Gesichtspunkte, nach denen die Erkenntnis sich zu richten habe, könnten dem Stoff selbst entnommen werden (Weber 1968: 101), schon bei der Bildung des Idealtypus unterlaufen wird, und zwar exakt durch ebendiese Anweisung: gewisse in ihrer Eigenart bedeutungsvolle Züge einer Kultur der Wirklichkeit zu entnehmen [!] und zu einem einheitlichen Idealbild zu steigern (Weber 1968: 192). Prägnanter läßt sich der konstatierte Widerspruch nicht zum Ausdruck bringen. Ungleich nachhaltiger noch aber wird »die Wirklichkeit« im eigentlichen Prüfverfahren in Anschlag gebracht. Denn der Idealtypus ist ja nur Mittel zum

Zweck, »an welchem die Wirklichkeit [!] zur Verdeutlichung bestimmter bedeutender Bestandteile ihres empirischen Gehalts *gemessen*, mit denen sie *verglichen* wird« (Weber 1968: 194). Ersichtlich gewinnt hier »die Wirklichkeit« den Status eines Schiedsrichters der ganzen Operation. Damit nun wird vollends deutlich, wie wenig geeignet dessen Bestimmung als Formbildungsprozeß des erkennenden Betrachters/Forschers ist, den Erkenntnisvorgang wirklich zu erfassen.

Die erkenntnistheoretische Kernfrage jedes Erkenntnisprozesses ist, den Gegenstand, auf den sich die Erkenntnis richtet, mit den dem Erkennenden zur Verfügung stehenden Mitteln zu erfassen, also, wie Weber formuliert, die Frage nach dem Verhältnis von Begriff und Begriffenem (Weber 1968: 207). Wenn dabei immer schon von einem Vorverständnis der Wirklichkeit ausgegangen werden muß, weil man anders gar nicht wüßte, worüber man verhandelte, so ist die erste Frage, als was sich diese szientifisch ungeprüfte Wirklichkeit darstellt. Weber hat gemeint: in Form einer unmittelbaren Empirizität (Weber 1968: 197). Das allerdings ist eine nicht nachvollziehbare Vorstellung. Jede soziale Wirklichkeit ist immer schon die Wirklichkeit eines Beziehungsgefüges. Einzig in einem solchen Beziehungsgefüge stellt sie sich überhaupt als sozialwissenschaftlicher Gegenstand dar. Das gilt für einen einzelnen Gegenstand, die Kirche von Notre-Dame, wie für eine Vielfalt begrifflich zusammengezogener Prozesse: den Markt von Haithabu oder den Staat Friedrich des Großen. Die wissenschaftliche Aufgabe besteht nun darin, festzustellen, welcher Art das reale Gefüge ist. Wie diese Aufgabe durch das Anlegen eines Idealtypus bewältigt werden könnte, ist in keiner Weise ersichtlich. Denn sofern die einzelnen Prozesse abweichen, weiß man lediglich, daß der Gegenstand nicht nach Art des Idealtypus organisiert ist. Mehr nicht. Seine eigene innere Organisation, vollends ein Verstehen dieser Organisation, ist so nicht zu gewinnen. Überprüft und gescheitert ist mithin der Idealtypus, nicht das Vorverständnis.

Was aber geschieht, wenn es gelingt, die Prozesse einigermaßen unter den Idealtypus zu fassen, so daß auf wunderbare Weise der Gegenstand Kontur gewinnt? Wahrscheinlich war Weber der Meinung, das uns »in der empirischen Wirklichkeit unmittelbar [!]« Gegebene sei jenes mehrfach zitierte Chaos (Weber 1968: 177, 197, 207) einzelner Geschehnisse, Vorstellungen und Wollungen, in das erst der Gedanke des Forschers Ordnung bringe. Eingedenk dessen, daß die soziale Wirklichkeit an sich schon nach Wertbezügen organisiert ist, wäre der Idealtypus das methodische Mittel, um diese intrinsische Organisation für uns sichtbar zu machen. Darauf läßt die Einlassung schließen, über den Wert des Idealtypus entscheide einzig der Erfolg (Weber 1968: 193). Bei einem richtig konstruierten Idealtypus würde das Objekt in dem Zusammenhang der es bestimmenden Kulturercheinungen und damit zugleich in der ihm anhaftenden inneren Bedeutung und ursächlichen Bedingtheit verständlich. Allein, es ist schon nicht einsichtig, wie durch die Steigerung einzelner, individueller Züge, die jenem Chaos zur Bildung des Idealtypus

entnommen sind, jemals sollten komplexe Zusammenhänge sichtbar gemacht werden können. Vor allem aber ist damit dem Grundproblem sozialwissenschaftlicher Erkenntnis nicht beizukommen. Denn das besteht darin, daß sich die äußerlich beobachtbaren Geschehnisse sehr unterschiedlichen Deutungszusammenhängen fügen, solange solche Interpretationsmuster, sei es zunächst auch nur versuchsweise, von außen an sie herangetragen werden. Die von Weber propagierte Strategie wäre nicht nur ein Hazardspiel mit nahezu unbeschränkten Möglichkeiten; es ließe sich nie entscheiden, ob und wann eine idealtypische Deutung dem tatsächlichen Geschehen, um dessen Erfassung es doch auch Weber zu tun ist, entspräche. Was im Erfolgsfall zu erreichen ist, ist eine Bestätigung des Vorverständnisses, aber nicht seine Überprüfung. Kurz: die attraktive Formel, den Idealtypus an die Wirklichkeit zu legen und zu sehen, ob sich die Wirklichkeit fügt, kehrt das Prüfverfahren um; geprüft wird der Idealtypus, nicht die Wirklichkeit. Historisch bedeutsame Widersprüche fixieren nicht nur Erkenntnisaufgaben, für die künftig eine Lösung gefunden werden muß; sie lassen, wenn man sie denn historisch liest, auch die Strategie ihrer Überwindung erkennen. Dazu allerdings ist es notwendig, die Grundannahme der Erkenntnistheorie, als deren Konsequenz sie sich gebildet hat, selbst einer Überprüfung zu unterziehen.

Die Grundannahme der Weberschen Erkenntnistheorie aber war, wie wir gesehen haben, Erkenntnis sei als Entwurf des erkennenden Subjekts zu verstehen. In dieser Annahme war Weber der philosophischen Begründungslogik verhaftet. Auf dem Stand des Bewußtseins unserer Zeit, der Überführung der Erkenntnisweise auf das erkennende Subjekt, wurde die Begründungslogik in die Entwurfslogik transformiert. Aus dieser Position ist ein erkenntnistheoretisch einsichtiger und methodisch effizienter Zugang zur Sache nicht zu gewinnen. Die Kritik der Erkenntnistheorie ist deshalb um nichts weniger zu haben, als um eine Kritik der Stellung des erkennenden Subjekts.

IV Zur Kritik der Entwurfslogik

1. Von der Begründungs- zur Prozeßlogik

Wir gehen mit Weber von dem Grundverständnis jedweder neuzeitlichen Erkenntnistheorie aus, daß die Welt des Menschen auf den Menschen konvergiert. Dieses Bewußtsein enthält noch vor jeder erkenntnistheoretischen Weiterung, die daraus zu ziehen ist, ein spezifisch neuzeitliches Verständnis der Sozialwelt: Sozialwelten sind vom Menschen selbst geschaffene Welten. Diesen Befund noch vor seine epistemologische Nutzbarmachung zu stellen ist deshalb wichtig, weil erst mit ihm deutlich wird, daß alle Erkenntnis der Sozialwelt nur darin beste-

hen kann, die Sozialwelt in denjenigen Strukturen und Inhalten zugänglich zu machen, in denen sie von den sozialen Akteuren gestaltet wurde. Das ist nicht eine Form mittelalterlichen Realismus. Der beruht auf ganz anderen Prämissen. Es ist ein Anerkenntnis des neuzeitlichen Bewußtseins, daß der Gegenstand sich überhaupt nur unter den je historischen Strukturen bildet. Was, wenn nicht deren Bestimmung, sollte sonst sozialwissenschaftliche Erkenntnis heißen? Mit der Bestimmung dieses Erkenntniszieles ist zumindest auch die Strategie bestimmt, unter der es zu verwirklichen ist. Und die ist der Weberschen Wissenschaftslehre geradezu entgegengesetzt: Das Verständnis eines historischen Gegenstandes ist nicht aus der Position des Betrachters zu bestimmen, sondern aus der Position der historischen Akteure, die ihn haben entstehen lassen. Mit dieser Strategie ist mehr impliziert, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Sie gibt die Entwurfslogik, der zufolge sich alle Erkenntnis als Formbildungsprozeß des erkennenden Betrachters/Forscher darstellt, preis. An die Stelle einer deduktiven Begründungslogik tritt eine prozessuale Logik der Rekonstruktion. Der Widerspruch der Weberschen Wissenschaftslehre, den Gegenstand einerseits aus der Position des Betrachters/Forschers zu bestimmen, andererseits aber ihm die Aufgabe zu stellen, dessen Eigenorganisation zu erreichen, wird dadurch aufgelöst, daß der Betrachter/Forscher angewiesen wird, sich auf den Standpunkt der Akteure zu stellen und den Gegenstand neu entstehen zu lassen. Rekonstruktion, kann man meinen, ist das, was alle historische Erkenntnis immer schon getan habe. Richtiger wird man sagen: was alle historische Erkenntnis immer schon tun wollte. Denn was bisher als Rekonstruktion verstanden wurde und was auch Weber darunter verstanden hat (Weber 1968: 163), war die kausative Zurechnung individuierter Ursachen zu individuierten Folgen. Die prozessuale Logik verbindet damit etwas anderes: die Einsicht, daß der Bildungsprozeß der Sozialwelt im ganzen wie der einzelnen Gegenstände im besonderen unter nicht verfügbaren Bedingungen steht, die in das Resultat eingehen. Über sie bilden sich die Strukturen sozialer Welten und Gegenstände. Familiäre Strukturen bilden sich, um Beispiele zu nennen, unter dem imperativischen Bedürfnis der Sexualität einerseits, dem Bedürfnis der Reorganisation frühkindlicher Intimität andererseits. Magische Praktiken bilden sich unter einer naturwüchsig entstandenen Handlungslogik als interpretativem Paradigma und der davon abgeleiteten Vorstellung substanzlogischer Identität zwischen Ursache und Wirkung. Kurz: Was an Strukturen entsteht, ist Ausdruck der in den Bildungsprozeß eingehenden nicht verfügbaren Bedingungen. Die erkenntnistheoretische und methodische Anweisung, den Gegenstand aus der Position der historischen Akteure zu rekonstruieren, ist deshalb nicht als Anweisung zu verstehen, sich empathisch mit ihnen in eins zu setzen. Das kann nicht gelingen. Es ist die Anweisung, aus den Bedingungen den Gegenstand rekonstruktiv entstehen zu lassen. Dabei ist in Ansatz zu bringen, daß eine der wichtigsten, wenn auch am

schwersten zu bestimmenden Bedingungen die innere Natur der Akteure selbst ist. Ein Wechsel der Logik, wie er hier im Übergang von der Begründungs- zur Prozeßlogik verfolgt wird, läßt auch die weiteren Aporien der Weberschen Wissenschaftslehre überwindbar werden. Das gilt besonders im Blick auf das in allen Ausführungen latente Problem der Einheit des Gegenstandes.

2. Die Einheit der Sozialwelt

Sozialwelten weisen ein Moment der Einheit auf. Weber bezieht sich auf sie, wenn er feststellt, es gelte allemal mit ihr ein »historisches Individuum« zu erkennen oder eine je individuelle Konstellation zu erfassen (Weber 1968: 178, 184). Auf den ersten Blick erscheint gerade in der Wissenschaftslehre Webers nichts einfacher, als dieses Moment der Einheit einer Welt oder eines ihrer Gegenstände zu bestimmen. Sie wird, so könnte man meinen, durch die Gemeinsamkeit des Kulturideals einer Zeit bestimmt, dem ihre Angehörigen verhaftet sind. Allein, die Vorstellung löst sich Weber unterderhand auf, sobald er sie in die Ebene der empirisch vorfindlichen Sozialwelten übersetzt. Dann nämlich findet sich jene unendliche Variation der Gefühle und Vorstellungen, des Wollens und der Gedanken, bei deren Vergleich nicht einsichtig wird, was eigentlich noch das Gemeinsame ist. Die Vorstellung, jenem Chaos an Einzelheiten unterliege eine gemeinsame Gesetzmäßigkeit, so daß jede individuelle Bildung als deren Spezifikation anzusehen sei, hat Weber ebenso zurückgewiesen (Weber 1968: 194) wie die andere, die Einheit werde durch den statistischen Durchschnittstypus gebildet, um den herum sich dessen Variationen anordnen. Was aber macht dann das Moment der Einheit des Gegenstandes aus? Es kann, um es noch einmal zu betonen, nicht erst der Blick des Betrachters sein, der sie herstellt. Tatsächlich wird das Moment der Einheit durch denjenigen Sachverhalt bestimmt, den ich zuvor erörtert habe: den Bildungsprozeß sozialer Strukturen über nicht verfügbare Bedingungen. Ohne den Begriff der Struktur ist das Moment der Einheit nicht zu fassen und bei der Analyse sozialwissenschaftlicher Gegenstände nicht auszukommen. Freilich, der Rekurs auf die Struktur als Methode der Wissenschaftslehre allein verschlägt nicht. Er läßt das Dilemma des Historismus und damit auch des Relativismus – wie man sich fremder Strukturen vergewissern kann, ohne die eigenen zu hypostasieren – neu entstehen. Einzig die Strategie, Strukturen über die Bedingungen zu rekonstruieren, unter denen sie entstanden sind, führt weiter.⁵ Deren genetische Bestim-

5 Ich sehe deshalb auch nicht, daß der von Weber gelegentlich benutzte Strukturbegriff der Wissenschaftslehre Webers auf die Beine helfen könnte. Anders anscheinend Wagner/Ziprian (1989: 12 f.).

mung – über nicht verfügbare Bedingungen – erklärt, weshalb Strukturen nicht als eigene, abgesonderte Entitäten vorgefunden werden. Bedingungen setzen sich in einem Verarbeitungsprozeß unter immer konkreten Umständen um. Sie finden sich deshalb eingebunden ins konkrete Geschehen und konkrete Objekt. Ihre Bestimmung macht die Arbeit des Analytikers aus. Das ist der Grund, der die Vorstellung entstehen lassen konnte, Strukturen seien überhaupt nur analytische Konstrukte und nicht real. Real ist jedoch nicht nur, was eine eigene, von anderen abgelöste Entität darstellt; real ist auch eine prozessuale Form, die in die Sozialwelt oder deren einzelne Gestaltungen eingeht. Von ebendieser Art sind die Strukturen sozialer Wirklichkeit. Paradigmenwechsel, erst recht aber der Wechsel einer explikativen Logik, wie er mit dem Wechsel von einem begründungs- zu einem prozeßlogischen Verfahren verbunden ist, sind nicht nur bestimmt, alte Probleme zu lösen, sie lassen neue entstehen oder doch schärfer ans Licht treten. Das gilt in besonderem Maße für das Problem der historischen Differenz.

3. Das Problem der historischen Differenz

Die Rekonstruktion der Sozialwelt aus den Bedingungen ihrer Bildungsprozesse stellt die Frage, wie diese Bedingungen zu bestimmen sind. Ihre Beantwortung birgt ein besonderes Problem, soweit als Bedingung Struktur und Inhalt der Kognition und Motivation der sozialen Akteure in Rechnung gestellt werden müssen. Denn da Vorstellungen, Denken, Wollen immer wieder nur über Vorstellungen und Gedanken erfaßt werden können, drohen sie immer auch durch Vorstellungen und Denken des Betrachters/Forschers vereinnahmt zu werden. Ja, man kann meinen, es sei ausgeschlossen, fremdes Vorstellen, Denken und Wollen überhaupt als fremdes zu erfassen. Es seien doch immer nur die Vorstellungen und Gedanken des Betrachters/Forschers, die als fremde ausgegeben würden. Dann allerdings bliebe das erkenntnistheoretische Postulat, den Gegenstand in seinen eigenen Strukturen und Inhalten zu erfassen, leer. Es ließe sich schlechterdings nicht realisieren. Das Ergebnis wäre für eine Sozialwissenschaft, die sich ihre historische Bestimmtheit nicht unterschlägt, desaströs. Denn dann ließe sich eine Sozialwissenschaft entweder nur soweit betreiben, als das Denken über Strukturen erfolgt, die allen Menschen gemein sind, also im Bereich der trivialen Verrichtungen, wie am Morgen aufzustehen und am Abend schlafen zu gehen, oder soweit der Gegenstand der Erkenntnis der Welt des Betrachters/Forschers angehört, also nur im Horizont des Tages. Ein eigentlich historisches Verstehen wäre nicht möglich.

Die Annahme, das Denken sei in sich wie in einer geschlossenen Box gefangen, entspringt jedoch jener erörterten Begründungslogik, der zufolge Denken

ein Formbildungsprozeß ist, der seinen absoluten Ausgang im Subjekt hat. Diese Vorstellung haben wir jedoch als bloß historischen Transformationsprozeß im Übergang zu einer Prozeßlogik verstanden. Für letztere ist auch das Denken etwas, das unter objektiven Bedingungen steht, die erkannt werden können. Auch die Strukturen der Kognition entstehen unter nicht verfügbaren Bedingungen und sind deren Ausdruck. Sie sind weder zufällig noch willkürlich. Nicht anders als die übrigen Bedingungen erschließen wir deshalb in einer sozialwissenschaftlichen Erkenntnisstrategie die fremden Kognitionssysteme gleichsam von außen, aus den Bedingungen, unter denen sie entstanden sind. Auch bei ihnen tritt die Rekonstruktion aus den Bedingungen an die Stelle einer absolutistischen Konstruktion aus dem Subjekt. Auf exakt diese Weise können wir uns – sagen wir: das *dreaming* der Arunta ebenso zugänglich machen wie die Physik des Aristoteles. Es wäre unverständlich, einzuwenden, es seien immer noch wir, die die Rekonstruktionen durchführen. Denn die Rekonstruktion stütze sich auf die Kenntnis der in der fremden Welt gelegenen Determinanten; und es ist das fremde Denken, in fremden, von unseren eigenen abgehobenen Strukturen, das daraus entsteht. Kurz: Mit dem Fortschritt von der Begründung zur Prozeßlogik wird auch das Problem der historischen Differenz des Denkens lösbar.

4. Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis

In der Rekonstruktion der Sozialwelt und ihrer einzelnen Gegenstände über den Bildungsprozeß ihrer Strukturen sichern wir der wissenschaftlichen Erkenntnis Objektivität. Das Drama der Erkenntnis, das Weber dazu nötigte, die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis nur in Anführungszeichen zu postulieren, rührte daher, daß ungeachtet der Einsicht, daß der Gegenstand selbst nach eigenen Sinnbezügen geformt war, und ungeachtet auch der Bestimmung, daß der Gegenstand lediglich Sinnbezüge, aber nicht Sinnwertungen verlangt (Weber 1968: 181), diese Sinnbezüge die des Forschers in seiner Zeit waren (Weber 1968: 184). Es ist ja schlechterdings nicht einsichtig, wie mit diesen Sinnbezügen der Gegenstand soll erreicht werden können. Wäre es so, wie Weber mit dem ihm eigenen Pathos konstatiert, daß wir es sind, die Betrachter/Forscher, die nach dem, was für uns Bedeutung hat, an den Gegenstand herangehen, ließe sich nie ein fremder Gegenstand als fremder erfassen. Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis ist angesichts der Historizität ihres Gegenstandes nur zu erreichen, wenn der Gegenstand von innen, über seinen Bildungsprozeß, erschlossen werden kann. In diesem Verfahren nämlich ergibt sich die einzige Garantie dafür, den Gegenstand auch wirklich erreicht zu haben: aus der Einsicht, warum er sich in dieser Weise gebildet hat. Eben darauf zielt sozialwissenschaftliche Erkenntnis ab. Sie will wis-

sen, warum eine Welt ist, wie sie ist. Über das »Warum« erschließt sich zugleich die Einsicht in die innere Organisation des »Wie«.

Webers Wissenschaftslehre ist darauf aus, Einsicht in die innere Organisation des Gegenstandes zu erreichen. Darauf zielt insbesondere das Postulat, ihn verstehen zu wollen. Nur wird die Einlösung dieses Erkenntniszieles durch eine Denkstruktur inhibiert, die auch den sozialwissenschaftlichen Erkenntnisprozeß als absolutistisch angesetzten Formbildungsprozeß des erkennenden Subjekts versteht. Es ist keine Frage: Das reflexive Verhältnis, in das sich der Wissenschaftler zu seinem Gegenstand versetzt, läßt den Gegenstand in anderer Weise entstehen, als er sich in den konkreten Bezügen der Praxis darstellt. Jeder wissenschaftliche Begriff enthält ein Moment schöpferischer Gestaltung. Das jedoch ist etwas anderes als die These, den Gegenstand nach dem zu bilden, was an Wertideen für den Forscher bedeutsam ist. Entscheidend ist, daß der Gegenstand in seinen eigenen Strukturen entsteht. Eben das ist durch dessen Rekonstruktion über die Bedingungen seines Bildungsprozesses möglich. In der Rekonstruktion der dem Gegenstand eigenen Strukturen sichert der Sozialwissenschaftler sich demnach auch die Objektivität seines Erkennens.

Wie Weber von der verstehenden, so möchte man auch von der rekonstruktiven Wissenschaftslehre feststellen: Das alles sind erkenntnistheoretische Überlegungen, die nichts Neues, sondern lediglich das in unserer Zeit absolut Selbstverständliche wiedergeben. Allein, eine prozeßlogische Wissenschaftslehre enthält zwei Prämissen, die gar nicht selbstverständlich, vielmehr historisch ungemein voraussetzungs-voll sind: Erstens muß angenommen werden, daß unsere Zeit in einer Weise Distanz zur Sozialwelt gewonnen hat, die es ihr erlaubt, deren Bildungsprozeß durch die Geschichte hin auf ihre Konstituentien zu untersuchen. Zweitens muß angenommen werden, daß sich in dieser Geschichte auch oder gerade die Geschichte des Denkens, die Geistesgeschichte also, über ihre Bedingungen rekonstruieren läßt. Dafür allerdings gibt es gute Gründe.

Literatur

- Liebersohn, H. (1988), *Fate and Utopia in German Sociology 1870–1923*, Cambridge: The MIT-Press.
- Rickert, H. (1902), *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen: Mohr.
- (1926), *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen: Mohr.
- Wagner, G. und H. Zipprian (1989), »Wertfreiheit. Eine Studie zu Max Webers kulturwissenschaftlichem Formalismus«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 18, S. 4–15.
- Weber, M. (1968), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr.



Das Subjekt in der Grenze der Gesellschaft

1 Die Theorie der Gesellschaft als Theorie sozialer Systeme

Die Neuzeit hat ein Verständnis des Universums und der Daseinsform des Menschen im Universum heraufgeführt, das nach einer Theorie der Gesellschaft verlangt, die zwei Anforderungen Genüge tun muß: Nach außen muß sie die Gesellschaft so in das Universum integrieren, daß einsichtig wird, wodurch sie sich in ihm hat bilden können, nach innen muß sie in dem Sinne universal sein, daß sie alle Gesellschaften, die sich in der Geschichte haben bilden können, in ihren inneren Aufbau einbezieht. Das ist das Desiderat einer Maximaltheorie, gewiß. Allein, es hat ja noch niemand einsichtig gemacht, daß nicht mit *middle range* oder *small scale theories* in unkontrollierter Weise Erkenntnisbedingungen eingeführt werden, die sie gründlich verderben.

Das zuvor präzipierte Desiderat einer Theorie steht unter Erkenntnisbedingungen, die aufs engste mit der naturwissenschaftlichen Revolution des 16. und 17. Jahrhunderts verbunden sind, aber erst in der Moderne und so recht erst in der Gegenwart reflektiert werden: Bekanntlich hat die naturwissenschaftliche Revolution sublunare und lunare Welt, für die seit der Antike und während des ganzen Mittelalters getrennte Deutungssysteme galten, einem einzigen interpretativen Raster unterworfen.¹ In ihm sind alle teleologisch-sinnhaften Bezüge eliminiert. Der aristotelische Weltenbau konnte auch deshalb keinen Bestand haben. Denn in ihm sind die lunaren Sphären beseelte Wesen, die ihre Bewegung letztendlich von dem unbewegten Beweger herleiten², der die äußerste Sphäre bewegt,

1 Ausführlich dazu: H. Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, S. 15 ff.

2 Aristoteles, *Physik*, 265 b 32 ff.

wie der Geliebte den Liebenden bewegt.³ Eliminiert ist damit auch ein Denken von einem Absoluten, gleich ob das Absolute sich in einem theologischen oder philosophischen Gott, in einer Transzendenz nach außen oder innen manifestiert. Denn die Figur eines Absoluten folgt einer deduktiv-induktiven Logik, die der Begründungsstruktur sinnhaften Handelns entlehnt ist.⁴ Seither gilt es als Desiderat, das, was im Universum geschieht und vorgefunden wird, einem einzigen systemischen Relationsverbund eingeordnet zu sehen. Das Universum wird dadurch zu einem energetischen System, das nach innen geschlossen ist. Nichts ist im Universum, das nicht aus dem Bedingungs-zusammenhang in ihm seine Erklärung finden muß. In seinen erkenntnistheoretischen Weiterungen wird es damit aber zugleich auch gegen jede Form von Außen abgeschlossen. Nach außen läßt sich deshalb nicht länger denken, weil auch der Gedanke, der nach außen geht, dem Bedingungskontext seiner Genese im Innern verhaftet ist.

Es ist sattsam bekannt, daß sich das Desiderat einer derart universalen Theorie über Jahrhunderte nicht einlösen ließ. Es war schon nicht einsichtig, wie sich die Organisationsformen des Lebens dem physikalischen Substrat sollten einordnen lassen⁵; schon gar nicht einsichtig war, wie die Geistigkeit der menschlichen Daseinsform in einer umfassenden Theorie des Universums hätte integriert werden können. Es fehlten dazu nicht nur Kenntnisse, es fehlte auch die Reflexion auf den Strukturwandel der Logik und deren Kritik. *Descartes* dachte so gut wie *Kant* auch weiterhin in der deduktiv-induktiven Logik von einem archimedischen Fixpunkt her. Und während der eine sich genötigt sah, gleich auf zwei absolute Substanzen zu rekurrieren, kam der andere nicht umhin, dem konstruktiven Vermögen der Anschauung wie des Denkens apriorische Formen vorzugeben.⁶ Daß das Denken nirgends von einem Anfang als Ursprung beginnen kann, ist heute zwar gemeines Wissen im aufgeklärten Bewußtsein, jedoch ohne deshalb auch schon in ein neues Welt- und Selbstverständnis umgesetzt worden zu sein, in dem auch die Geistigkeit der menschlichen Daseinsform einer säkularen Erklärung ohne Rest zugänglich geworden wäre.

So abstrakt sich die systemische Dimensionierung zunächst ausnimmt, sie hat zwei unmittelbare Implikationen für die Theoriekonstruktion der Gesellschaft: 1. Die Theorie muß als Konstruktion der Gesellschaft, einsichtig machen, wie sich diese Organisationsform im Universum hat bilden können. 2. So wie sich im Universum kein absoluter Anfang (Ursprung) denken läßt, sondern in ihm lediglich

3 Aristoteles, *Metaphysik*, 1072 a 23 ff.

4 Eingehend dazu: Günter Dux, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 115 ff.

5 Vgl. Kants Kritik der organischen Natur. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §§ 60 ff.

6 René Descartes, *Meditationes de prima Philosophia*; Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.

eine Prozessualität, aus der sich Neues zu bilden vermag, so gibt es auch im Innern der Gesellschaft keinen absoluten Anfang, der sich der systemischen Vernetzung zu entziehen vermöchte. Der systemische Bedingungs-zusammenhang, dem alles, was sich im Universum findet, unterworfen ist, setzt sich in den Bildungsprozessen der Systeme in ihm fort. Daraus ergibt sich eine erkenntniskritische Konsequenz, die unmittelbar auf die Theoriekonstruktion der Gesellschaft durchschlägt:

Man kann in der Wissenschaft nicht nicht systemisch denken. Die Gesellschaft muß deshalb als eine systemische Theorie der Gesellschaft entwickelt werden.⁷

Wir müssen die Innen-Außendimensionierung der Theorie genauer bestimmen.

Das System des Universums, wie es sich in der modernen Theorie der Naturwissenschaften darstellt, ist das umfassendere System; es war vor der menschlichen Gesellschaft da. Durch seine Prozessualität hat sich die Gesellschaft allererst bilden können. Wenn man deshalb wissen will, warum es überhaupt eine menschliche Gesellschaft gibt und nicht vielmehr nicht gibt, dann ist es unverzichtbar, sich die Gesellschaft aus dieser Prozessualität heraus bilden zu lassen. Die Geschlossenheit des Universums zwingt uns ein in diesem Sinne historisch-genetisches Verständnis der Gesellschaft auf. Eine Geschichte lang hat man Götter und Gott für die Ordnung des Kosmos und die Daseinsform des Menschen in ihm in Anspruch genommen. Platon hat den Demiurgen auf das Unvergängliche, die Ideen, schauen lassen und Vernunft für die Ordnung der Urmaterie in Anspruch genommen⁸; heute ist an die Stelle des Kosmos Welt als Universum getreten. Wir müssen in der Konstruktion der Gesellschaft deren Bildungsprozeß unter den Bedingungen des Universums, in dem er erfolgen konnte, mitdenken. Das aber heißt gar nichts anders, als die Theoriekonstruktion im Ausgang von der Natur zu beginnen.⁹ Das ist die eine erkenntniskritische Konsequenz, die sich aus der Reflexion auf die systemischen Anforderungen der Konstruktion ergibt. Die andere ist damit eng verbunden und bestimmt die Konstruktion im Innern. Wenn man den Bildungsprozeß der Gesellschaft im systemischen Bedingungskontext des Univer-

7 Es ist das bleibende Verdienst der Systemtheorie *Luhmannscher* Observanz (Systemtheorie_{LW}), sich dieser Konsequenz verschrieben zu haben; N. Luhmann, *Soziale Systeme*. Luhmann reflektiert nicht auf die Bedingung der Notwendigkeit, systemisch zu verfahren, führt sie vielmehr heuristisch als Entscheidung ein. Es gibt sie, also wird man sehen, wie weit man damit kommt. Das allerdings hat Konsequenzen und zwar defizitäre. Auch für die Begründung der Systemtheorie gilt, daß man nicht nicht systemisch denken kann.

8 Platon, *Timaios*, 29 a.

9 Ich habe die Notwendigkeit, im Ausgang von der Natur zu denken und sich darin von aller hinter uns liegenden Metaphysik zu unterscheiden, in der Vergangenheit historisch zu begründen gesucht. Es zeigt sich, daß sie ebenso systematisch begründet ist. Vgl. Günter Dux, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 29 ff., 167 ff.

sums verortet, dann reicht es nicht, systemisch nur in Rechnung zu stellen, daß die Konstruktion der Gesellschaft schon aus dem systemischen Kontext der Gesellschaft erfolgt. Die innersystemische Schleife ist ganz unzweifelhaft; ebenso unzweifelhaft ist aber, daß die Konstruktion der Gesellschaft als systemische im umfassenderen System des Universums erfolgt. Die Zirkularität des Bildungsprozesses der Gesellschaft im Innern muß aufgebrochen werden durch eine Relationierung nach außen. Mittler ist das Subjekt.

2 Die evolutive Perspektivierung

2.1 Anforderungen an eine evolutive Theorie

Das systemische Desiderat, bei der Konstruktion der Gesellschaft die Integration in das Universum mitzuführen, wäre nicht zu leisten, stünde uns nicht in der Theorie der Evolution eine Theorie zur Verfügung, die wir uns zu Nutze machen können. Denn die Konstruktion der Gesellschaft läßt sich nicht unmittelbar in den Physikalismus des Universums integrieren, bedarf vielmehr der langen Kette der Evolution der Systeme des Lebens, die zur biologischen Verfaßung des Menschen geführt haben. Erst an das letzte Glied dieser Evolution, die biologische Verfaßung des Menschen, läßt sich die Entwicklung der Gesellschaft prozessual anschließen. Die Konstellation, die damit für die Theoriekonstruktion entsteht, ist verführerisch. Denn es scheint, als habe eine Theorie der Gesellschaft keine andere Aufgabe, als sich die kategorialen Bestimmungen dieser Theorie zu eigen zu machen und in die Theorie der Evolution zu integrieren.¹⁰ Dabei würde man jedoch die Prozessualität der Evolution übersehen: In der Linie der Evolution vermögen neue Organisationsformen zu entstehen. Wie und wodurch sich die menschliche Gesellschaft evolutiv entwickelt, muß deshalb innerhalb der Theorie der Evolution in einer Weise geklärt werden, daß sich die Theorie dadurch selbst modifiziert. Es trägt für eine Theorie der Gesellschaft, die sich bewußt ist, die Außendimension mitführen zu müssen, wenig ein, die Kategorien der evolutiven Theorie über den realen empirischen Prozessen so hoch aufzuhängen, daß sie alles unter sich befassen: Die Reduktion der evolutiven Theorie auf die abstraktive Begrifflichkeit von Variation, Selektion und Restabilisierung gilt für so gut wie jeden Prozeß, vom Antritt einer Urlaubsreise wie vom Herbst der Trauben. Von ihnen führt keine Erkenntnis zur Klärung der Frage, wie sich die menschliche Gesellschaft aus der Naturgeschichte heraus zu entwickeln vermochte. Die Aufgabe einer evolutiven

10 So verfährt N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 413 ff.

Theorie ist vielmehr, die Prozessualität so konkret zu bestimmen, daß der konkrete Bildungsprozeß der Gesellschaft daraus verständlich wird.

2.2 Erkenntniskritische Prämissen

Wenn schon die naturwissenschaftliche Revolution des 17. und 18. Jahrhunderts ein Denken im Ausgang von der Natur heraufgeführt hatte, so ließ doch erst die Entdeckung der Evolution der Arten erkennen, wodurch ein Anschluß der menschlichen Daseinsform an die Natur möglich wurde, sie ließ ihn damit aber zugleich unausweichlich werden. Die organische Verfassung des Menschen liefert seither diejenige Organisation, die dem Bildungsprozeß der soziokulturellen Lebensformen zugrunde gelegt werden muß. Wie man von ihr zum Verständnis der menschlichen Daseinsform kommt, kann nicht als ausgemacht gelten.¹¹ Allein, daß man im Ausgang von ihr denken muß, kann unter aufgeklärten Theoretikern nicht länger zweifelhaft sein. Drei erkenntniskritische Theoreme tragen die Last der Begründung: das Theorem

- des Naturalismus,
- des Konstruktivismus und
- der Prozessualität.

2.2.1 Der Naturalismus

Als Naturalismus in dem für eine Theorie der Gesellschaft grundlegenden Sinne soll hier verstanden werden, daß wir für den Bildungsprozeß der Gesellschaft ein Verständnis des Universums zugrunde legen, das jeder sinnhaft teleologischen Prozessualität entsetzt worden ist. Auf dem sinnhaft teleologischen, letztendlich der Handlungsstruktur entlehnten Verständnis seiner Prozessualität beruhte aber die Geistigkeit, die dem Universum bis zur Neuzeit in allen Gesellschaften attribuiert wurde.¹² Mit der teleologisch-sinnhaften Prozessualität ist das Universum deshalb von jeder Geistigkeit nach Art derjenigen, in der der Mensch sein Leben führt, freigestellt worden. Der Naturalismus, wie er hier verstanden wird,

11 Das gilt auch für die in vielem wegweisende Anthropologie *Helmuth Plessners*. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*.

12 Die Genese dieser interpretativen Struktur der vornezeitlichen Gesellschaft habe ich in so vielen Erörterungen deutlich gemacht, daß ich hier darauf verweisen kann. Vgl. Günter Dux, *Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes*, S. 173 ff.

zwingt deshalb geradezu zu der Annahme, daß die Organisationsformen menschlichen Daseins selbst nicht schon im biologischen Stratum eingebildet sind. Mit dieser wie mir scheint ebenso für das Verständnis des Universums wie des Menschen in der Moderne unausweichlichen These setzt sich eine soziologische Theorie entschieden von jedem biologischen Reduktionismus, wie wir ihn in der orthodoxen Soziobiologie finden, ab. Auch jene reduktionistischen Strategien, wie sie die »evolutionäre Erkenntnistheorie« propagiert¹³, scheinen mir nur deshalb möglich, weil deren Erklärungen gar nicht bis zu den konkreten Gestaltungen der pragmatischen und mit ihnen der kognitiven und moralischen Organisationsformen vordringen.

In der evolutiven Perspektivierung besagt der Naturalismus, daß sich die Organisationsformen menschlichen Daseins in dem für jeden Organismus bestimmenden System-Umwelt-Verhältnis zwischen ihm und der Natur haben bilden müssen und immer wieder neu bilden. Nur ist dieser Bildungsprozeß nur in der Kommunikation und Interaktion mit anderen, und das heißt: unter gleichzeitiger Entstehung einer gesellschaftlichen Daseinsweise, möglich. Die Konstellation, in der sich die humane Gesellschaft evolutiv bildet, ist transparent:

Vermöge der medialen Konstruktivität bilden sich in der Kommunikation und Interaktion zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft jene Praxisformen des Daseins, die sinnhaft verfaßt sind. Es ist ein Prozeß, in dem die Kommunikation immer auch Kommunikation über die Natur als ein Drittes ist, eine Art Dreiecksbeziehung. Die Gesellschaft ist die Vernetzung der Praxisformen unter der Bedingung ihres kommunikativen Bildungsprozesses.

Diese Perspektivierung hat weitreichende theoretische Konsequenzen für das Verständnis der Gesellschaft. So wie für den einzelnen Organismus die Natur die Umwelt ist, so auch für die Gesellschaft. Nach innen wird die Gesellschaft durch die Kommunikationen und Interaktionen mit den sozialen anderen gebildet, nach außen durch den Umgang mit der Natur. Beides, die Innen- wie die Außengestaltung, sind konstruktive Prozesse. Zwingend ist deshalb mit dem Naturalismus in dem zuvor erörterten Verständnis das Theorem des Konstruktivismus verbunden.

2.2.2 Der Konstruktivismus

Als Konstruktivismus wollen wir hier die Annahme verstehen, daß sich die soziokulturellen Organisationsformen menschlichen Daseins zwar unter naturalen Anforderungen bilden, aber ihre organisatorische Form erst in einem Bildungs-

13 Vgl. dazu G. Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie*; ferner R. Riedl/M. Delpo (Hg.), *Die evolutionäre Erkenntnistheorie*.

prozeß finden, der durch die mitentwickelte Medialität der sprachlichen Begriffs- und Syntaxbildungen möglich wird. Erst durch die sprachliche Formierung kann eine elaborierte sinnhafte Lebenspraxis entstehen. Evolutiv sind die durch Denken und Sprache konstruktiv entwickelten pragmatischen, kognitiven und normativen Kompetenzen diejenigen Errungenschaften, die den Menschen zum Menschen machen. Die medial geschaffenen Formen sind es, die seine Geistigkeit ausmachen. Sie eröffnen grundlegend neue Möglichkeiten, die System-Umwelt Beziehung zu gestalten. Der Verkehr mit der Umwelt folgt fortan semiotischen Gestaltungen, die unter Strategien der Effizienz und Effizienzsteigerung entworfen werden. Es ist bekannt, wohin uns dieses Verfahren geführt hat.

Der Konstruktivismus muß, um recht verstanden zu werden, in Einführung zum Naturalismus gehalten werden. Er ist ein sozialer Prozeß, keine Frage; formbildend sind die kommunikativen und interaktiven Prozesse zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft, allein, der Formbildungsprozeß erfolgt in einer naturalen Umwelt, dessen ontische Dimensionierung von niemanden in Zweifel gezogen werden kann und ja auch nicht in Zweifel gezogen wird. Die Konstrukte im Umgang mit der Natur werden an der Natur entwickelt.¹⁴ Auch wenn sich deshalb das, was sich als Natur darstellt, erst als gesellschaftliches Konstrukt darstellt, hat das Konstrukt die für das Konstrukt relevante Sachhaltigkeit schon in sich aufgenommen. Wenig erweist sich so offensichtlich als Konstrukt, das auf die Position des Betrachters bezogen und von ihr bestimmt wird, wie der gestirnte Himmel über uns. Und doch wissen wir um den Realitätsgehalt des Konstruktes. Und auch der ist ein Konstrukt, aber eben eines, dessen Sachhaltigkeit nicht in Abrede gestellt werden kann.

Das Konstrukt der Gesellschaft besteht aus der Vernetzung der Praxisformen, in denen Menschen ihr Leben führen. Nuklei der Lebensführung bilden überall die familiären Geschlechtergemeinschaften, die aus eng miteinander verflochtenen naturalen und soziokulturellen Bedürfnissen hervorgehen.¹⁵ Jenseits ihrer werden die Praxisformen basal von den Anforderungen bestimmt, die von der Subsistenzgewinnung ausgehen. Insofern haben Sammeln und Jagen, agrarische Produktion im Einklang mit handwerklichen Tätigkeitsformen und schließlich industrielle Produktion die Strukturen der Gesellschaft bestimmt. Eingegangen in sie ist das Wissen, das sich die Menschheit unter jeder Form der Subsistenzgewinnung von der Natur hat verschaffen und in Technologie umsetzen können. Unmittelbar gestaltend sind innerhalb der durch die Subsistenzsicherung bestimmten Bildungsprozesse die Machtprozesse geworden. Sie haben nach einer anfänglich

14 Eingehend und im Anschluß an die bahnbrechenden Forschungen von *Piaget* dazu: Günter Dux, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 195 ff., 262 ff.

15 Vgl. Günter Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben*.

egalitären Verfassung der Gesellschaft über Jahrtausende zu einer Herrschaftsorganisation der Gesellschaft geführt, die erst durch eine höchst eigenartige Machtverfassung der Marktgesellschaft abgelöst wurde. Religiöse und philosophische Deutungen haben die Lebenspraxen zwar überall nachhaltig bestimmt, sich aber jeweils nur in den von den zuvor genannten Bedingungen bestimmten Strukturen der Gesellschaft entfalten können, ohne die Strukturen selbst nachhaltig zu beeinflussen. Gesellschaften sind als soziokulturelle Organisationen überaus künstliche Gebilde und lassen der Konstruktion im Konkreten viel Raum.

2.2.3 Die Prozessualität

Erkenntniskritisch ist die Prozessualität die wohl subtilste Form in der Erkenntnistheorie der Moderne. Sie ist an das Verständnis des Konstruktivismus gebunden. Mit dem Konstruktivismus wird eine Lebensform entwickelt, die die Interaktionsformen mit der Umwelt und die daran gebundenen Praxisformen ihres Daseins in anderer Weise bestimmt, als es die von naturalen Mechanismen bestimmten Organisationsformen der Tiere sind. Die semiotische Konstruktivität eröffnet, was wir eine geistige Lebensform nennen. Vermöge ihrer hat sich in der Evolution, das ist die Pointe dieses Befundes, eine Lebensformen entwickeln können, die sich zwar aus der Evolution heraus gebildet hat, ohne jedoch in der hinter ihr liegenden Naturgeschichte selbst schon angelegt zu sein. Zwischen der tierischen und menschlichen Lebensform liegt insofern ein Hiatus, als die mediale Organisation als geistige gerade nicht schon in der Natur gelegen ist. Erinnern wir uns: Mit den sinnhaft-teleologischen Strukturen ist die Natur in der naturwissenschaftlichen Revolution am Beginn der Neuzeit jeder Geistigkeit entsetzt worden. Die Geistigkeit der menschlichen Daseinsform hat sich wie eine Enklave in ihr bilden lassen.

In der Prozessualität der menschlichen Daseinsform halten wir fest, daß vermöge der Medialität der Konstruktivität wirklich Neues entstehen kann. Das gilt für die Evolution, und es gilt auch für die Geschichte.

Der Einsicht in die Prozessualität der Organisationsformen des Daseins käme für das Verständnis der Welt und des Daseins des Menschen in der Welt kaum die Bedeutung zu, die ihr tatsächlich zukommt, wenn nicht das Denken eine Geschichte lang von einer Struktur der Erklärung bestimmt worden wäre, für die das Prinzip galt: Nichts Neues unter der Sonne. Dieses Denken wurde von jener zuvor schon erörterten materialen Logik bestimmt, die dem Erklärungsduktus der Handlungsstruktur folgte und von dem, was in der Welt vorgefunden wurde, auf eine Sub-

stanz zurückging, aus der herausgesetzt sie das Explanandum verstand. Mit der Eliminierung dieser Struktur im Universum sind, auch darauf habe ich schon hingewiesen, Letztbegründungen, die aller Metaphysik und Ontologie bis zur Neuzeit zugrunde lagen, obsolet geworden. An die Stelle der Handlungslogik als interpretativem Paradigma der Welt ist eine systemische Logik getreten.

3 Anforderungen an eine Theorie der Gesellschaft

3.1 Die Praxis in der Theorie

Eine Theorie der Gesellschaft ist ein Konstrukt, das im System der Wissenschaft entsteht. Sein Objekt, die Gesellschaft, ist ein Konstrukt, das als System in der Praxis entstanden ist. Es ist sicher richtig, festzustellen, daß das Konstrukt der Wissenschaft aus der Gesellschaft heraus entsteht, alles Wissen, das in seinen Bildungsprozeß eingeht, ist in der Gesellschaft erworben und durch sie bedingt, doch das hilft nicht weiter, um zu bestimmen, wie die Theorie der Gesellschaft geformt werden muß. Darin sind wir uns nicht einig. Und auch das ist ein Befund, der sich aus der Gesellschaft heraussetzt. Über eines jedoch muß Einigkeit erzielt werden, wenn Wissenschaft nicht ihres Sinns verlustig gehen soll:

Die Theorie der Gesellschaft zielt in ihrer systemischen Verfassung darauf ab, jenem System der Gesellschaft eine Form zu geben, das sich in der Praxis als Gesellschaft gebildet hat, sich in ihr jedoch nur kryptomorph darstellt. Das Bewußtsein der Differenz zwischen der realen Gesellschaft und der im System der Wissenschaft ist für eine Theorie der Gesellschaft konstitutiv.

Die Differenz zwischen der Konstruktivität der Praxis einerseits und der Wissenschaft andererseits drängt der Wissenschaft das Verfahren, in dem der Zugang zum System der Praxis gefunden werden muß, geradezu auf: Es ist ein Verfahren der Rekonstruktion. Wenn man weiß, daß Gesellschaften konstruktiv gebildet werden, kann man Methoden finden, soviel man mag, eine jedenfalls will mir unter dem Bewußtsein der Konstruktivität unabweisbar erscheinen: Die Wissenschaft muß ihre Konstruktion auf die Rekonstruktion jener Konstruktion richten, die sich als Gesellschaft realiter in den Handlungen und Kommunikationen der Gesellschaftsmitglieder gebildet hat. Rekonstruktion heißt nicht, die Gesellschaft abbilden, sondern konstruktiv eine Einheit sichtbar machen, die zwar angelegt ist, die es in der abstraktiven Form der Wissenschaft aber nicht deshalb schon plane gibt.

Die Theorie der Gesellschaft ist als Rekonstruktion eine Rekonstruktion der Konstruktion aus den Bedingungen, unter denen letztere sich hat bilden können.

In ihre Begriffe und Begriffsbildungsstrategien müssen deshalb kategorial wie semantisch jene Vorgaben eingehen, die in das Konstrukt der Gesellschaft eingegangen sind. Dafür aber ist das ontische Verständnis der Natur in den Konstrukten eine wichtige Voraussetzung. Ontische Dimension im Verständnis der Natur will sagen: Die Natur ist nicht nur die unbestimmte Hintergrundmaterie des Daseins, ihre Prozessualität ist in die Begriffe von ihr eingegangen. Einzig dadurch hat sich eine Technik des Umgangs mit ihr entwickeln lassen, die die gesellschaftlichen Praxisformen bestimmt. Jäger-Sammler-Gesellschaften, einfache agrarische Gesellschaften, archaische, antike, mittelalterlich-feudale Gesellschaften und schließlich Industriegesellschaften haben die Entwicklung der Begriffssysteme von der Natur in unterschiedlicher Weise an der Natur vorangetrieben, in Technologien umgesetzt und in die sozialen Organisationsformen eingehen lassen. Die Theorie der Gesellschaft ist unmittelbar an den letzteren interessiert, erfaßt sie in ihrer systemischen Vernetzung. Sie muß jedoch die Ratio ihres Bildungsprozesses in den dahinter liegenden Bedingungen mitführen. Anders wird die Gesellschaft nicht verständlich, anders ihre innere Verfassung nicht transparent.

Wir sind in der Theorie der Gesellschaft mit den realen Handlungen und realen Kommunikationen realer Akteure inmitten einer realen Objektwelt: der Natur wie ihrer Artefakte, befaßt. Um ihre systemische Bestimmung geht es.

3.2 Wider den methodischen Idealismus

Die Wissenschaftstheorie der Systemtheorie_(Lu) propagiert ganz andere Regieanweisungen für die Konstruktion einer Theorie der Gesellschaft. Der Umstand, daß Systeme operativ geschlossen sind, läßt sie auch nur mit sich befaßt sein. Sie können nicht aus sich heraus. Zwar hat *Luhmann* schließlich konzidiert, daß Systeme informationell offen sind.¹⁶ Das nutzt Systemen aber nichts. Denn sie können immer nur sehen, was sie vermöge ihres eigenen Kategorienapparats sehen, und sie können nur verarbeiten, was ihnen ihr eigener Kategorienapparat ermöglicht. Es ist einfach nicht ersichtlich, wie sich Fremdes aus der Umwelt des Systems überhaupt als Fremdes einbringen könnte. Fremdes als Fremdes zu verstehen, ist aber eine Minimalbedingung für Verstehen wie für Interaktion. Um über die Grenzen des eigenen Systems zu blicken, um im Rechtssystem der Systematik des politischen Systems oder der Ökonomie Rechnung tragen zu können, fehlt der Systemtheorie_(Lu) die Figur, die diese Beweglichkeit besitzt: das Subjekt. Dar-

16 N. Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 25. Die informationelle Offenheit ist aber selbst schon eine sehr restringierte Form von Offenheit; vgl. ebd., S. 359.

auf komme ich zurück. Das Problem der Systemtheorie_(Lu) ist deshalb nicht, wie man oft gesagt hat, daß sie für empirische Analysen ungeeignet ist, das Problem ist, daß sie gar keinen Zugang zur Empirie finden kann. Eben deshalb kommt die Praxis im Bildungsprozeß der Systemtheorie_(Lu) in der Differenz zur Wissenschaft gar nicht vor. Wenn in der Systemtheorie_(Lu) über empirische Sachverhalte gehandelt wird, geschieht es intuitiv; wie durch einen Trichter werden historische Daten in die Theorie eingespeist.

Die Selbstreflexivität moderner Wissenschaft führt in der Systemtheorie_(Lu) zu einem Systemverständnis, das man als eindimensional bezeichnen kann. *Luhmann* kennt das System der Gesellschaft nur als rein semiotisch verfaßtes System. In dessen Selbstreferentialität behauptet sich die absolutistische Struktur der Letztbegründung. Zwar betont *Luhmann* mehrfach, daß das System auf die Umwelt von Natur und Bewußtsein angewiesen sei. Es ist aber in gar keiner Weise ersichtlich, wie denn Natur oder Bewußtsein eingehen könnte in die Konstruktivität der Kommunikation. Gesellschaft wird als Kommunikation und nichts als Kommunikation von dem, was sie realiter ausmacht: den Systemen der Produktion, der Fabriken, Märkte etc. abgelöst und auf Kommunikation reduziert. In diesem von den systemtheoretischen Prämissen schon geprägten reduktiven Zuschnitt bildet Gesellschaft die Grundlage für die Konstruktivität, aus der sie hervorgeht. In dieser Form ist die Kommunikation als gesellschaftliche Konstruktivität das A priori der Systemtheorie_(Lu). An die Stelle des Subjekts der transzendentalen Bewußtseinstheorie ist Kommunikation als System der Gesellschaft getreten. Damit wird die Gesellschaft in ihrem konstruktiven Bildungsprozeß der konstruktiven Erklärung entzogen. Denn es ist immer wieder sie, die als schon fertig gebildete für die Erklärung in Ansatz gebracht werden muß. Mit der Zirkularität hat das Münchhausen-Dilemma die Theoriebildung überlebt. In der Systemtheorie_(Lu) ist diese Zirkularität ausdrücklich gutgeheißen und in Anlehnung an die Prinzipialisierungsstrategien in der Mathematik als Form eines *re-entry* aufgefangen.¹⁷ Dieser Strategie zufolge soll die Begründung der Gesellschaft dadurch geschehen, daß in der Gesellschaft das Prinzip ihrer differentiellen Begriffsbildung gesucht und aus der Gesellschaft heraus vor die Gesellschaft als ihr *take off* geführt wird. Von dort wird es dann im Wege des *re-entry* in die Gesellschaft rückgeführt, um dort sein systemisierendes Treiben zu entfalten. So sind alle metaphysischen Theorien der Vergangenheit verfahren. Wer sich ein Verständnis und einen Blick für argumentative Strukturen in der Theoriebildung erworben hat, für den kann die Kontinuität der metaphysischen Argumentationslogik nicht zweifelhaft sein.¹⁸

17 N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, S. 415 ff.

18 Tatsächlich läßt *Luhmann*, um die Prozeduralität der Argumentation verständlich zu machen, Gott mit allen himmlischen Heerscharen, Luzifer eingeschlossen, auf die Bühne treten.

Es ist unschwer zu sehen, wodurch in der Systemtheorie_(Lu) der Sündenfall der Theoriebildung erfolgt: Die Konstruktivität im neuzeitlichen Bewußtsein wird nicht selbst konstruktiv begründet. Sie wird in der Gesellschaft und mit der Gesellschaft immer schon vorausgesetzt. Damit wird das System der Gesellschaft mitsamt der ihr eigenen Konstruktivität der systemischen Erklärung entzogen. Die Revolution in der Erkenntnistheorie besteht jedoch gerade darin, durch die evolutive Perspektivierung in den Stand gesetzt zu sein, dem konstruktiven Bildungsprozeß der Gesellschaft rekonstruktiv auf die Spur zu kommen. Möglich ist das allerdings nur, wenn man dabei die Außendimension mitführt, sich m. a. W. bewußt bleibt, daß der konstruktive Prozeß in der Gesellschaft immer ein Prozeß ist, der unter Bedingungen einer konstruktiven Verarbeitung von Erfahrungen, die mit der Außenwelt gemacht werden, erfolgt.

3.3 Das Subjekt im System der Gesellschaft

Wenn man die zuvor erörterten Erkenntnisanforderungen an eine Theorie der Gesellschaft mitführt, den evolutiven Naturalismus insbesondere, kann eines nicht zweifelhaft sein: Der konstruktive Prozeß kann einzig vermöge der Kompetenzen jener Subjekte in Gang gesetzt werden, die sich selbst erst evolutiv mit den Kompetenzen entwickeln. Deren Praxisformen bilden sich kommunikativ im Umgang mit den sozialen anderen, aber so, daß in die kommunikativen Konstrukte der Bezug zur Natur eingeht. Die Außenbeziehungen sind für den kommunikativen Prozeß zwischen den Akteuren konstitutiv, beide verfahren in dem Sinne realistisch, daß sie die Gegebenheiten aus den Erfahrungen des Umgangs in die Konstrukte umsetzen. In der Verarbeitung der Außenbeziehungen wie der kommunikativen Prozesse zwischen ihnen sind sie die eigentlichen Konstrukteure. Das braucht uns nicht zu hindern, die Konstrukte perspektivisch vom System der Gesellschaft her zu analysieren, zwingt uns aber, dabei das Wissen um die realen konstruktiven Prozesse mitzuführen.

Nur Subjekte verfügen über die Möglichkeiten einer Operativität, die Erfahrungen in Erkenntnis und Erkenntnis in die Konstruktion der Praxisformen umsetzt.

In der Systemtheorie_(Lu) ist das Subjekt jedoch eliminiert worden. Daß die Konstruktion nur in und vermöge der Gesellschaft erfolgt, hat dazu geführt, sie auch unesehen durch die Gesellschaft als ein Quasi-Subjekt erfolgen zu lassen.¹⁹ Die Eliminierung des Subjekts geschieht nicht ohne Grund: Mehr als jede andere erkenntnistheoretische Figur wird es im hergebrachten Verständnis von der abso-

19 So N. Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 593 ff.

lutistischen Logik bestimmt. Gerade weil wir das Subjekt als Konstrukteur in der Gesellschaft nicht entbehren können, ohne in die Aporien nichtssagender Zirkulationen zu geraten, müssen wir klären, was es mit dem Subjekt im Denken der Moderne auf sich hat.

4 Das metaphysische und das moderne Subjekt

4.1 Das metaphysische Subjekt und seine Eliminierung

Die soziokulturelle Organisationsform menschlichen Daseins hat sich evolutiv aus einem pragmatischen Prozeß herausgebildet. Es hat keinen Gründungsakt der Gesellschaft gegeben. Vielmehr haben sich aus den anthropoiden Organisationsformen, wie sie den Australopithecinen eigen waren, in der langen Phase der hominiden Entwicklung mit dem Wachstum und der Umstrukturierung des Gehirns neue Praxisformen entwickelt. Für deren Ausbildung kam der koevolutionen Entwicklung der Sprache entscheidende Bedeutung zu. Der enge Verbund zwischen der Entwicklung der pragmatischen, kognitiven und normativen Strukturen hat die Handlungsstruktur zur interpretativen Matrix für jede der drei Welten: der Natur, der Sozialwelt und der Innenwelt werden lassen.²⁰ Zwei Einsichten resultieren aus dieser evolutiven Perspektivierung: 1. Es sind wirklich jene biopsychischen Einheiten, die wir Subjekte nennen, die mit der Reflexivität der Handlungskompetenz die Reflexivität ihres Selbst entwickeln und mit beiden die Bedingungen für alles, was an Konstruktivität überhaupt möglich ist und entsteht. 2. Die Form der Handlung bildet die interpretative Matrix für alles und jedes, was als Konstrukt der Welt entsteht. Die Handlungsform aber wurde zweistellig relational verstanden. In der Handlungslogik geht die Erklärung vom Grund zur Folge; tatsächlich verläuft das Erkenntnisverfahren zunächst in umgekehrter Richtung: Die Erklärung geht von dem aus, was in der Welt vorgefunden wird oder geschieht, führt es in die subjektivistische Substanz seines Ursprungs zurück, um dann aus ihm die explanative Erklärung zu gewinnen. In dieser Struktur wurde das Subjekt als Substanz seiner aus ihm herausgesetzten Handlungen verstanden, umgekehrt die Handlungen, wenn für sie eine Erklärung notwendig waren, auf die Substanz im Subjekt zurückgeführt. Das Subjekt wurde dadurch als Endpunkt in dem deduktiv-induktiven Verfahren absolut gesetzt. Da die Handlungsstruktur im vorneuzeitlichen Denken die explanative Matrix für jede der drei Welten lieferte, konvergierten letztendlich alle Erklärungen auf ein subjektivistisches Agens, dem

20 Zur Unterscheidung der drei Welten vgl. G. Dux, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 75 ff.

zugeschrieben wurde, das, was in der Welt geschah oder vorgefunden wurde, bewirkt zu haben.

Die vorneuzeitliche Logik, die diesem Verfahren verhaftet ist, ist eine zweistellig relationale Logik mit einem Subjekt in der Endstellung der Erklärung.

Es bedarf nach allem, was zuvor erörtert wurde, keiner aufwendigen Begründung, daß und weshalb dieses Subjekt mit dem Umbruch des Weltbildes am Beginn der Neuzeit seine Geltung verlor: Es hat in einem systemischen Weltverständnis keinen Platz. Das wurde allerdings nicht gleich gesehen. Die Geschichte der Neuzeit kennt eine Latenzphase von mehr als zweihundert Jahren, in denen zunächst die Strukturen des alten Denkens thematisch gemacht und mit den Erkenntnissen der Neuzeit kompatibel gehalten werden sollten. In der hegelschen Philosophie erscheint das absolute Subjekt als Weltgeist in einer neuen Ontologie, in der *kant-schen* Erkenntniskritik als transzendentes Subjekt in der Rolle, die Erkenntnisformen a priori in sich aufzunehmen. Erst in der Reflexion der Moderne wird die Eliminierung des absolutistischen Subjekts zum Programm, eindringlich bei *Marx*, spektakulär bei *Nietzsche*. Dessen Toterklärung Gottes schließt dessen Ebenbild, das menschliche Subjekt, ein.²¹ *Nietzsche* hat so deutlich wie niemand vor ihm gesehen, daß das Subjekt als interpretative Matrix genutzt worden ist und eliminiert werden muß. Und darin ist *Nietzsche* zur Galionsfigur des Poststrukturalismus geworden. *Luhmann* schließt sich ihm an. Wo immer in der Systemtheorie_(Lu) das Subjekt überhaupt in den Blick rückt, ist es das absolutistische Subjekt der Vergangenheit, jenes, das in der Einsamkeit seiner absoluten Existenz Handeln wie Denken aus der Substanz seiner selbst heraussetzt. Dieses Subjekt sucht *Luhmann* zu eliminieren. Und darin werden wir ihm folgen. Nicht folgen werden wir ihm in der Annahme, damit sei das Subjekt überhaupt aus der Gesellschaft zu eliminieren. Denn zum einen gibt es dieses Subjekt, das Subjekt modernen Denkens, zum andern brauchen wir es, um die Gesellschaft in ihrem kommunikativen und interaktiven Aufbau zu verstehen. Wer oder was ist dieses Subjekt?

4.2 Das moderne Subjekt

4.2.1 Die Genese des Subjekts

Menschen werden nicht als Subjekte geboren. Der Organismus muß mit dem Erwerb der pragmatischen Organisationsformen des Daseins, an die der Erwerb der

21 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*.

kognitiven, normativen und schließlich auch ästhetischen Organisationsformen gebunden ist, auch die Strukturen seiner Innenwelt erst ausbilden. Das geschieht in der Ontogenese eines jeden Gattungsmitgliedes, und es geschieht in jeder Ontogenese neu aus einer kulturellen Nulllage heraus. Angetrieben wird der Prozeß von dem Bemühen, die Erfahrungen im Zusammenstoß und in Interaktion mit der Außenwelt so zu verarbeiten, daß daraus eine kompetente Lebensführung hervorgeht. Was als Kompetenz erworben wird, bildet sich der organischen Verfassung als Strukturen der Praxisformen ein, in denen und durch die das nachwachsende Gattungsmitglied hinfort sein Leben führt. Organismus und kulturelle Organisation werden zu einer systemischen Einheit integriert, in der die soziokulturellen Lebensformen die Innenwelt des Subjekts ausmachen. Wollte man sich des von Herder geprägten und hernach insbesondere von Gehlen kolportierten Begriffs des Mängelwesens bedienen²², so wäre der ontogenetische Erwerbsprozeß das Verfahren, in dem die Mangellage des Organismus behoben und kompensiert würde.

4.2.2 Das Körperbewußtsein und die Entwicklung des Selbst

Das integrative Zusammenwirken der naturalen Ausstattung und der kulturellen Strukturierung tritt auch im Erwerbsprozeß selbst zutage. Als schlechterdings unverzichtbare Vorleistung bringt der Organismus in den Prozeß ein Bewußtsein seiner körperlichen Befindlichkeit ein. Wir wollen es Körperbewußtsein oder organisches Bewußtsein nennen. Ohne das Bewußtsein seiner Befindlichkeit ließen sich keine Erfahrungen machen. Denn Erfahrungen müssen, solange sie über die organische Ebene eingeholt werden, als Veränderungen in der Befindlichkeit bewußt werden. Und mehr noch: Der Organismus muß als Mindestausstattung die Kompetenz mitbringen, Erfahrungen im Zusammenstoß mit der Außenwelt an diskriminierende Merkmale der Außenwelt anzukoppeln. Tatsächlich liegt diese Kompetenz bereits dem Lernverhalten der Tiere zugrunde. Es gehört zu den überragenden Forschungsergebnissen der beiden letzten Dezennien, gezeigt zu haben, daß Kinder bereits in den frühen Phasen ihrer Entwicklung mit dem Kompetenzerwerb auch ein Selbst, also ein Bewußtsein der Innenwelt, zu entwickeln beginnen.²³ Daniel Stern hat die frühe Phase von der Geburt bis zum zweiten Monat als eine Phase des »*emerging self*« bezeichnet. Damit soll gesagt sein, daß der Säugling der Entwicklung seiner Innenorganisation durchaus auch innewird. Deren erste manifeste Entwicklungsphase stellt geradezu eine Revolution in der Ent-

22 A. Gehlen, *Der Mensch*.

23 D. Stern, *The Interpersonal World of the Infant*.

wicklung dar. Es ist die Phase vom zweiten bis sechsten oder siebten Monat, in der die Entwicklung eines »core self« erfolgt. »Core-self« soll sagen, daß das Kleinkind die Entwicklung seiner Binnenorganisation als einer distinkten Einheit selbst erlebt und ihm in den Grenzen seiner Möglichkeiten auch Ausdruck verschafft. »Self agency«, »self-coherence«, »self affectivity« und »self-history« sind auszeichnende Attribute, die bereits in dieser Phase zu beobachten sind.²⁴ Es ist hier nicht der Ort, die subtilen Versuche zu rekapitulieren, in denen ein Zugang zur Innenwelt des Kleinkindes gefunden wurde. Die genannten Attributionen geben eine Selbsterfahrung wieder, die die Aufmerksamkeit dessen, was wir Körperbewußtsein genannt haben, auf die sich entwickelnden Kompetenzen gerichtet sein läßt. Stern läßt sich hinreißen festzustellen, daß »the infant's first order of business, in creating an interpersonal world, is, to form the sense of a core self and core others. [...] First comes the formation of self and others, and only then is the sense of merger-like experiences possible.«²⁵ Das mag man mit Fug bezweifeln, denn nur durch die Erfahrungen und den mit ihnen verbundenen Erwerb von Kompetenzen ist die Entwicklung des Selbst möglich. Man wird beides zusammengehen lassen müssen. Sei dem wie es sei, im Kontext unserer Erörterung: der Entwicklung eines Subjekts, ist eine Einsicht von überragender Bedeutung:

Es ist die Integration von Natur und Kultur, deren systemische Einheit, die Innenwelt des Subjekts ausmacht. Nur aus der integrierten Verfassung des Subjekts können die für die Gesellschaft konstitutiven Prozesse freigesetzt werden.

Luhmanns Annahme, »Personen« seien ein Konglomerat aus zwei autonomen Systemen: Natur und Bewußtsein, verfehlt die Realität und zwar gründlich.

4.2.3 Der Eintritt der Sprache in den Entwicklungsprozeß

Die Entwicklung der Handlungskompetenz und die Entwicklung der daran gebundenen übrigen Kompetenzen wird in den ersten beiden Lebensjahren so weit vorangetrieben, daß eine begrenzte Kompetenz intentionaler Steuerung des Handelns erworben wird. Kinder vermögen um die Mitte des zweiten Lebensjahres einen Ball zu suchen, ein Fenster zu öffnen, eine Tür hinter sich zu schließen. Von entscheidender Bedeutung ist, daß aufgrund der bis dahin entwickelten Kompetenzen die Sprache entwickelt werden kann. Die Objektkonstanz ist so weit entwickelt, daß sie zur Benennung von Objekten genutzt werden kann. Vor allem

24 Ebd., S. 37 ff., 69 ff.

25 Ebd., S. 70.

aber ist die Entwicklung der Handlungskompetenz hinreichend fortgeschritten, um der Entwicklung der Syntax nutzbar gemacht zu werden.

Die Genese der Syntax im Prozeß der Enkulturation ist seit einem halben Jahrhundert umstritten. *Chomsky* hat die Tiefenstruktur der Syntax in die Genetik verlagert.²⁶ *Piaget* will den Bildungsprozeß der Sprache als eine besondere Form des Wissenserwerbs verstehen und sie als solche dem allgemeinen Erwerbsprozeß von Wissen verhaftet sehen.²⁷ Die denkwürdige Debatte zwischen beiden²⁸ endete mit einem Sieg nach Punkten für *Chomsky*. *Chomsky* konnte zu Recht darauf insistieren, daß nur diejenige Theorie einen Anspruch erheben könne, den Spracherwerbsprozeß zu erklären, die die Entwicklung ihrer realen Strukturen verständlich machen kann. Daran ließ es *Piaget* in der Tat fehlen. Der Sieg im Streit wurde verschenkt. Denn es ist gerade die Entwicklungstheorie *Piagets*, die den Motor der Entwicklung im Erwerb der Handlungskompetenz sieht. Deren Entwicklung aber läßt sich auch für die Entwicklung der Sprachkompetenz nutzen. Mehr noch: Es ist nicht ersichtlich, wie anders eine Entwicklung der Sprachkompetenz überhaupt möglich sein sollte, als durch den Vorlauf der Handlungskompetenz. Äußerungen stellen in der entwickelten Sprache Sprechakte dar, die als eine besondere Form des Handelns verstanden werden können.²⁹ Sie entwickeln sich auch bereits als eine besondere Form des Handelns, indem sie an die bis dahin entwickelte Handlungskompetenz anschließen.³⁰ Sprache, das ist der Punkt, den ich deutlich zu machen suche, steigt in den Prozeß des Erwerbs der Handlungskompetenz und damit zugleich des Erwerbs von Welt ein. Mit dem Erwerb der Sprache gewinnt die Entwicklung der Handlungskompetenz andere Möglichkeiten. Sie wird reflexiv und läßt auch die Welt in anderer Form gewinnen. Ersichtlich hat die Ausbildung der Sprache instrumentellen Charakter.³¹ Sie fügt sich in die anthropologische Verfassung dadurch ein, daß sie die konstruktive Kompetenz über das Niveau der senso-motorischen Phase, das auch Anthropoiden erreichen, hinausführt. Eben deshalb markiert der Erwerb der Sprache die Grenze zwischen Natur und Gesellschaft, transgrediert sie aber zugleich.

Es ist für das Verständnis der Sprachstrukturen im engeren wie der Strukturen der Kommunikation im weiteren Sinn von größter Bedeutung wahrzunehmen,

26 Noam Chomsky, *Aspekte der Syntax-Theorie*.

27 Jean Piaget, *Sprechen und Denken*.

28 Vgl. M. Piatelli-Palmarini (ed.), *Language and Learning: The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky*.

29 John Langshaw Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*; John R. Searle, *Sprechakte*.

30 Der Befund hat sein Pendant in der Organisation des Gehirns: Die allgemeinen motorischen Fähigkeiten entwickeln sich schneller als die sprachlichen. L. Carmichael, *Das frühe Wachstum der Sprachfähigkeit beim Kinde*, S. 24.

31 E. Bates, *Language and Context*, S. 1.

daß ihre Entwicklung die bis dahin entwickelte Handlungsstruktur nutzt, zugleich aber die Handlungsstruktur, indem sie sie nutzt, weiter entwickelt. Im Bildungsprozeß der Sprache bietet sich die lineare intentionale Form der bis dahin entwickelten Handlungsstruktur an, um die ebenso lineare Form der Syntax zu bilden. Das braucht nicht in der Weise zu geschehen, wie in den indogermanischen Sprachen, in denen das Subjekt als grammatisches Subjekt als Regelform am Anfang des Satzes steht. Es genügt, daß die Handlungsstruktur als Tiefenstruktur mitgeführt wird. Das allerdings ist in kryptomorpher Form auch in den altaischen Sprachen der Fall. Anders nämlich vermöchte in ihnen die Handlungskompetenz keinen sprachlichen Ausdruck zu finden.³² Die Nutzung der Handlungsstruktur für die Ausbildung der Syntax ist unschwer an jenen Sätzen ersichtlich, die ein Geschehen zum Ausdruck bringen. /Der Wind weht, wo er will./ Der Satzform unterliegt die Struktur der Handlung, wie auch immer die lineare Ordnung der Einheiten sein mag. An Sätzen, die einem Objekt Eigenschaften beilegen – /Die Rose ist rot/ –, findet sich die Handlungsorganisation insofern wieder, als genau dies das Verfahren ist, mit dem sich Handlungen effektuierten lassen. Objekte müssen über die Differenz von Eigenschaften bestimmt werden, um mit ihnen umgehen zu können. Ob nicht in der Zuordnung von Eigenschaften zum Objekt auch ein aktives (Handlungs-)Moment versteckt liegt, will ich hier unerörtert lassen.

Die These, daß im Bildungsprozeß der Syntax die Handlung der Struktur des Satzes unterlegt wird, läßt sich empirisch auf eindrückliche Weise an den Ein- und Zwei-Wort-Äußerungen, durch die sich der frühe Spracherwerb auszeichnet, dokumentieren. Was sollten Kinder anders tun, wenn sie zu sprechen beginnen, als den eingeleiteten Erwerb der Handlungskompetenz in der Sprache zum Ausdruck zu bringen? Exakt das ist es, was wir beobachten: »*What stage I child talks about*«, stellt Roger Brown fest, »*is the senso-motor world which he has organized in the 18 months of his life*.«³³ Daß die Sprache nur zum Ausdruck dessen verwandt wird, was das Kind bereits weiß, ist häufig festgestellt worden.³⁴ Es kann, wenn es zu sprechen beginnt, von keinen anderen Strukturen Gebrauch machen als denen, die es zuvor entwickelt hat.

4.2.4 Die Entwicklung eines reflexiven Bewußtseins

Die Entwicklung der Sprache und ihr Eintritt in den Erwerbsprozeß der Handlungskompetenz und der mit ihr sonst verbundenen Kompetenzen ist für eine

32 Eingehend Günter Dux, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 277 ff.

33 R. Brown, *The First Language*, S. 182.

34 D.I. Slobin, *Kognitive Voraussetzungen der Sprachentwicklung*, S. 133.

Theorie der Gesellschaft deshalb von überragender Bedeutung, weil dadurch deutlich wird, daß Handlungen wie Kommunikationen in ihrem eigenen Bildungsprozeß an den Bildungsprozeß des Subjekts gebunden sind und an die Struktur der Subjektivität auch gebunden bleiben. Handlungen wie Kommunikationen sind aber die Elemente der Gesellschaft. Das werden wir alsbald erörtern. Die Annahme, sie seien unabdingbar an die Verfassung des Subjekts gebunden, erhärtet sich, wenn wir eines der auszeichnenden Strukturmerkmale der Handlung erörtern: das reflexive Handlungsbewußtsein, durch das Handeln allererst möglich wird. Es ist zugleich das wichtigste Strukturmerkmal in der Kommunikation. Auch für die Reflexivität von Handlung und Kommunikation gilt, daß sie sich nur durch den Eintritt der Sprache in den Erwerbsprozeß der Handlungskompetenz entwickeln läßt.

Die sprachliche Benennung von Objekten und die sprachliche Konzipierung von Handlungsverläufen vermöge der linearen Struktur der Syntax ermöglichen es, das Handeln auf Ziele zu richten, die zunächst einzig semiotisch existent sind. Man plant, die Ferien in der Vaucluse zu verbringen und ist in Gedanken schon dort, obwohl noch viel Zeit bis zum Antritt der Reise vergeht.³⁵ Handlungen werden, wie A. Schütz sagt, *modo futuri exacti* entworfen.³⁶ Der Entwurf geht dem Geschehen vorweg und kehrt dann zu dem, der es konzipiert zurück, um in die Tat umgesetzt zu werden oder auch nicht. In diesen Prozeß ist das Subjekt involviert. Es nimmt sich im Handlungsentwurf mit, bringt sich im Handlungsfeld vor sich, realisiert die einzelnen Schritte, die notwendig sind, und sieht sich in der Rolle dessen, der die Mittel zum Zwecke beschafft, die Handlungen in Etappen verwirklicht und schließlich den Erfolg herbeiführt. Handeln ist nur unter der Bedingung dieses reflexiven Bewußtseins möglich. Es interessiert im gegenwärtigen Kontext nicht, daß nicht alle Handlungen in dieser Weise *modo futuri exacti* verfaßt sind. Es gibt eine Vielzahl von Handlungsformen³⁷; in manchen ist das Bewußtsein des kommenden Geschehens weit heruntergesetzt. Im Kontext unserer Erörterung kommt es einzig darauf an, gewahr zu werden, daß diese Form des Handelns konstitutiv für die Lebensführung und deshalb auch für den Bildungsprozeß und die Verfassung der Gesellschaft ist. Die Pointe zu ihrem Verständnis liegt in ihrer Genese.

35 Der gedankliche Vorlauf in der Konzeptualisierung des Handelns war eines der wieder und wieder zitierten Rätseln im Denken des archaischen China: »Heute mache ich mich auf ins Südländ und bin doch schon lange dort.« Vgl. Dschuang Dsi, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 36.

36 Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der Welt*.

37 Vgl. R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*.

Die Reflexivität des Handelns stellt eine Struktur im Handeln dar, die in ihrer Genese an die Genese der reflexiven Kompetenz des Subjekts gebunden ist und auch an sie gebunden bleibt.

Der Befund läßt sich nicht nur in der Verfassung der Gesellschaft wiederfinden, er ist selbst schon an die Existenz einer Gesellschaft gebunden. Das stellt für ein Denken, das an die deduktiv-induktive Form der Ableitungslogik gebunden ist, ein erkenntniskritisches Dilemma dar. Denn es führt zu der diskriminierten Alternative: sich entweder einem infiniten Regreß oder einer Zirkularität der Argumentation zu verschreiben. Erörtern wir zunächst die soziale Genese der Struktur der Subjektivität. Das Problem läßt sich hernach unschwer lösen.

4.3 Die soziale Genese der Struktur des Subjekts

Der Befund liegt offen vor aller Augen: Der Enkulturationsprozeß erfolgt in jeder Ontogenese in der Interaktion mit immer schon kompetenten anderen, unter denen die sorgende Bezugsperson eine gesteigerte Bedeutung gewinnt. Das Zuhandeln der anderen ist im strikten Sinne eine Bedingung der Möglichkeit für den Enkulturationsprozeß. Denn einzig dadurch, daß die andern ihr Handeln an die noch ungestaltete Motorik des Kindes ankoppeln, gelingt es dem Kind, seine Motorik in einem Verfahren kleiner und kleinster Schritte an die Handlungen der andern zu binden und dabei eine Steuerungskompetenz zu entwickeln. Handlungskompetenz kann nur als Interaktionskompetenz erworben werden. Die Verfahren sind gut dokumentiert. Ich kann hier auf die einschlägigen Untersuchungen verweisen.³⁸

Der Erwerb der soziokulturellen Kompetenzen in der Kommunikation und Interaktion mit immer schon kompetenteren anderen zeitigt für die Entwicklung des Selbst eine wichtige Konsequenz: Es läßt sich nur entwickeln, indem gleichzeitig ein Verständnis der interagierenden Bezugsperson als Selbst entwickelt wird. Das sind unterschiedliche Prozesse: Ego entwickelt als sozialer nasciturus ein Selbst als reale Struktur seiner Innenwelt. Die allerdings muß er reflexiv einholen und sich dabei selbst gewärtig werden. Jeder Handelnde führt, wie wir gesehen haben, sich selbst im Verfolg der Handlung mit. Dieses Konzept muß er aber auch für alter ego entwickeln. Das nachwachsende Gattungsglied findet mit anderen Worten in alter jene Figur, die es selbst erst ausbilden muß. Das erleichtert zumindest die Konzeptualisierung des Selbst als eines Selbst.

38 Vgl. J. S. Bruner/V. Sherwood, *Peekaboo and the learning of role structures*, S. 277–285.

So eindrücklich die Entwicklung eines Selbst in der Kommunikation und Interaktion mit immer schon kompetenteren anderen ist, so unzweifelhaft es danach auch ist, daß jede ontogenetische Entwicklung aus einer sozialen Beziehung heraus erfolgt, die in ein umfassenderes soziales System eingebettet ist, es ist immer ego, das die Strukturen seiner Innenwelt entwickeln muß. Mit dieser Feststellung suche ich Irritationen zu klären, die in der Literatur entstanden sind. In einem Denken, das auf eine deduktiv-induktive Ableitungslogik festgelegt ist, stellen sich Bedingungen in einem Entwicklungsprozeß so dar, als enthielten sie schon, was sich aus ihnen heraus entwickelt. Das hat auch im Verständnis des Enkulturationsprozesses der Vorstellung Vorschub geleistet, das nachwachsende Gattungsglied brauche nur zu kopieren, was in der sozialen Lage schon entwickelt sei. Kein Geringerer als *George Herbert Mead* hat sich dieser Vorstellung überlassen. »*Language*«, so *Mead*, »*simply lifts out of the social process which is logically and implicitly there already.*«³⁹ Ganz im gleichen Sinne versteht *Vygotsky*, was er als »*general law of cultural development*« bezeichnet. Folgt man ihm, erscheint jede kulturelle Entwicklung zweimal: »*First it appears on the social plane, and then on the psychological plane [...] the very mechanism underlying higher mental functions is a copy from social interaction; all higher mental functions are internalized social relationships.*«⁴⁰ Auch wenn es gar nicht zweifelhaft ist, daß die schon entwickelten Kompetenzen jenes sozialen Systems, in dem sich der Enkulturationsprozeß vollzieht, die Bedingung der Möglichkeit des konstruktiven Prozesses darstellen, ist dadurch nicht auch schon erklärt, wie sich der Bildungsprozeß der Interaktionsstrukturen durch das Kind vollzieht. Die Frage ist gerade, was auf der Seite des Kindes geschieht und geschehen muß, damit überhaupt eine Entwicklung in Gang gesetzt und vorangetrieben wird. Sehr zu Recht fragt *Christopher Sinha*, über welche Kompetenzen das Kind bereits verfügen müßte, um die höheren mentalen Fähigkeiten im Sinne *Vygotskys* rezipieren zu können.⁴¹ Phylogenetisch wird man die Frage anschließen, wie sich denn die höheren mentalen Fähigkeiten gebildet haben sollten, wenn man nicht die Subjekte in den Prozeß der Interaktion auf der sozialen Ebene immer schon involviert sieht.

Um den Prozeß der Enkulturation zu verstehen, muß man den soziologischen Ansatz, den *Mead* wie *Vygotsky* für sich reklamieren, nicht preisgeben, man muß sich nur entschließen, die Formbildung im ontogenetischen Prozeß der Enkulturation bei der »Form«, wie *Mead* sagt, zu belassen, bei der sie liegt und einzig

39 G. H. Mead, *Mind, Self, and Society*, S. 79.

40 L. S. Vygotsky, *The genesis of higher mental functions*, S. 156. Ähnlich A. Lock, *The Guided Reinvention of Language*, S. 25 ff.

41 Chr. Sinha, *The role of ontogenesis*, S. 402.

gelegen sein kann: dem nachwachsenden Gattungsglied. Das nachwachsende Gattungsglied ist es, das den Prozeß in Gang setzt. Von den Anfängen der Menschheit in der langen Phase der hominiden Entwicklung bis auf unsere Tage liegt der Schlüssel zum Verständnis der Entwicklung der soziokulturellen Daseinsform bei ihm. Es muß konstruktiv entwickeln, was im sozialen Ambiente immer schon entwickelt ist. Die Reflexivität des Selbst entsteht nicht durch Übernahme dessen, was zuvor schon ist, sondern durch eine prozessuale Konstruktion dessen, was vordem für das nachwachsende Gattungsglied gerade noch nicht war. Strukturen müssen m. a. W. immer neu konstruiert, nicht kopiert werden.

4.4 Historisch-genetische Rekonstruktion und phänomenologische Intuition

Die entschiedene Bestimmung der Enkulturation als eines konstruktiven Prozesses, dessen eigentlicher Konstrukteur das nachwachsende Gattungsglied ist, befreit uns von dem leidigen Problem, entweder einem infiniten Regreß oder einer zirkulären Argumentation aufzusitzen. Ich habe oben bereits auf das Problem hingewiesen. Der deduktivinduktive Argumentationsduktus hat *Luhmann* dazu geführt, die Zirkularität für unvermeidlich zu erachten und sich ihrer uneingeschränkt zu überlassen. Er verfährt deshalb nach der Devise, argumentiere nur immer zirkulär, suche dabei jedoch, deskriptiv etwas von dem Phänomen zu erfassen. Mit dieser Strategie verschreibt er sich einer phänomenologischen Deskription, die bereit ist, dafür den Preis zu zahlen, über intuitive Deskriptionen nicht hinauszukommen. Die Gewißheit kausativer Bestimmungen, wie sie eine rekonstruktive Theorie intendiert, geht ihr ab.

Phänomenologisch verfahrenende Erkenntnisstrategien haben ihren Platz in der Wissenschaft. Sie sind insofern Protoformen der Erkenntnis, als sie den Gegenstand als Erkenntnisobjekt umschreiben. Die Aufgabe der Wissenschaft geht jedoch darüber hinaus. Sie besteht darin, Erklärungen dafür zu gewinnen, warum der Gegenstand ist, wie er ist. In diesem Prozeß muß die phänomenologisch vorlaufende Bestimmung, wie der Gegenstand sich darstellt, überprüft und gegebenenfalls revidiert werden. Es ist nicht notwendig, sich nach fünfhundert Jahren Wissenschaftstheorie deshalb von kausativen Erklärungen zu verabschieden, weil uns nicht die gleichen Kausalurteile zu Gebote stehen wie in den Naturwissenschaften und es bei einer intuitiven phänomenologischen Deskription bewenden zu lassen. Die Rekonstruktion der Strukturen tritt an ihre Stelle. Der schiere Umstand, den konstruktiven Prozeß systemisch im Zusammenwirken von nachwachsendem Gattungsglied und Umwelt bestimmen zu können, läßt ihn uns auch phylogenetisch aus den Bedingungen der jeweiligen Ontogenese rekonstruieren

und dabei seine Erklärung finden.⁴² Infinite Regresse sind in einer historisch-genetischen Rekonstruktion so wenig notwendig wie zirkuläre Argumentationen, die den Erkenntnisprozeß auf die Intuition der Deskription reduzieren.

Die Einsicht in den Prozeß der Enkulturation, das Verständnis seiner sozialen Bedingungen läßt uns ein erstes Mal das prekäre Verhältnis von Subjekt und Gesellschaft bestimmen:

Das Subjekt bildet sich in der Gesellschaft unter den Bedingungen der Gesellschaft. Konstrukteur dieses Prozesses ist aber nicht die Gesellschaft, sondern es selbst.

Es sind die konstruktiven Kompetenzen, die das Subjekt als seine Lebensform entwickelt, auf die die Gesellschaft zu ihrer Konstitution angewiesen ist. Das zeigt sich eindrücklich ebenso an der Organisation der Handlung wie der Kommunikation im Aufbau der Gesellschaft.

5 Handlung und Kommunikation als Elemente der Gesellschaft

Der eingangs erörterte Befund, in der Wissenschaft der Moderne nicht nicht-systemisch denken zu können, zieht, wie ich schon deutlich gemacht habe, die Weiterung nach sich, die Theorie der Gesellschaft als Theorie sozialer Systeme zu entwerfen. Dabei sind Bildungsprozeß und Konzeptualisierung des sozialen Systems an spezifische systemische Bedingungen gebunden: Der Bildungsprozeß der Gesellschaft erfolgt in der Umwelt eines Universums, das, auch wenn es sich erst in Formen darstellt, die in der Gesellschaft erworben sind, in seinem ontischen Gehalt in die Formen eingeht. Der ontische Gehalt der Formen vermittelt kein »an sich«, sondern immer nur ein »für uns«. Und er gründet in Handlungskompetenzen, die Subjekte als eigene Lebensform erst ontogenetisch entwickeln müssen. Dieses System ist ersichtlich ein anderes, als es die Systemtheorie_(Lu) kennt. Denn es bildet sich in seinen Elementen: Handlungen und Kommunikationen,

42 Die Geschichte der soziokulturellen Lebensformen hat bei den uns am nächsten stehenden Anthropoiden und vollends dann im Feld der Hominiden einen Anfang. Forschung hat eindrücklich dokumentiert, daß die Bedingungen, um den Enkulturationsprozeß anfangen zu lassen, auch bei den Anthropoiden zu beobachten sind. Er konnte sich um so nachhaltiger bei den Hominiden entfalten, als sich mit dem Wachstum des Gehirns und – sehr viel später – der Entwicklung der Sprache die Bedingungen humaner gestalteten. Vgl. J. Langer, *Die universale Entwicklung der elementaren logisch-mathematischen und physikalischen Kognition*, S. 119–172.

durch die Subjekte im Innern der Gesellschaft. Eine Systemtheorie, die das suche ich in den folgenden Erörterungen deutlich zu machen, die eine Theorie der Gesellschaft als Theorie sozialer Systeme entwickelt, kann das nur, indem sie den konstitutiven Prozessen ihres Bildungsprozesses in den Elementen nachgeht und sie zu rekonstruieren sucht.

5.1 Soziale Systeme und ihre Elemente

Einem in der Theorie biologischer Systeme entwickelten Systembegriff zufolge sind Systeme Netzwerke von Prozessen, die ihre Bestandteile erzeugen, die das Netzwerk erzeugen.⁴³ Die Grenze des Systems markiert die Autonomie einer Organisation, die der Organisationseinheit des Organismus in zirkulärer Bestimmung durch die Elemente und Prozesse zufällt. Das Außen liefert zur Systembildung lediglich den Stoff. Das erscheint plausibel: Naturale Systeme sind in einer Weise in das Universum eingepaßt, daß der eigentliche Formbildungsprozeß durch das System selbst erfolgt. Zwischen innen und außen besteht im übrigen ein Stoffwechselprozeß, der als Bedingung für die Formbildung im Innern Bedeutung gewinnt. Mit anderen Worten: Der Bildungsprozeß der Elemente liegt vollständig im Innern des Systems. Diese Feststellung läßt sich in vergleichbarer Weise auch für Gesellschaften als soziale Systeme treffen.

Was immer sich aus der Umwelt der Gesellschaft, dem Universum, in die Gesellschaft einbringt, wie immer insbesondere die Akteure natural bedingt sein mögen, der Formbildungsprozeß der Gesellschaft vollzieht sich im Innern der Gesellschaft. Die Gesellschaft ist in diesem Sinne ein operativ geschlossenes System.

Diese Annahme folgt schon aus den eingangs erörterten Erkenntnisvorgaben im Verständnis von Universum und Gesellschaft. Ihre Organisation ist ein erst medial ermöglichtes Konstrukt.

Handlungen und Kommunikationen sind die Elemente sozialer Systeme. Das gilt insbesondere für das umfassendste System, das der Gesellschaft. Man kann darüber streiten, ob man sich zwischen beiden entscheiden muß. Dann sähe man sich vor die Wahl gestellt, entweder Handlungen oder Kommunikationen den Vorzug zu geben. Der Frage kommt theoretisch eine hintergründige Bedeutung zu, praktisch trägt sie für das Verständnis der Gesellschaft nichts ein. Wenn man meint, einen reinen Begriff von Gesellschaft suchen müssen, in dem nichts als das Gesellschaftliche zu finden ist, dann kann man meinen, die reine Form von

43 H. R. Maturana, *Erkennen*, S. 184 f.

Kommunikation verkörpere diesen Begriff. Die metaphysische Struktur steht dieser Begriffsbildungsstrategie schon in der Absicht ins Haus, einen »reinen« Begriff des Sozialen handhaben zu wollen. Er behält in der Bestimmung des Konstruktiven einen Rest der Vorordnung des Ganzen vor seinen Teilen, der Relation vor seinen Relata bei, auch wenn das Ganze sich selbst erst in seinen Teilen bildet. Wenn man aber gute Gründe dafür zu haben meint, das Soziale gerade in den Beziehungen zwischen Subjekten zu sehen, dann wird man auch die Elemente so bestimmen, daß sie deren Genese durch letztere mitführen.

Ich schreibe der Handlung deshalb eine gewisse Präponderanz zu, weil sie die eigentlich treibende Kraft im Bildungsprozeß der soziokulturellen Organisationsformen ist. Überdies kehren wir mit der Handlung, wie sie sich in den sozialen Interaktionen ausdrückt, die Praxisdimension im Verständnis der Gesellschaft hervor. Gesellschaften sind Netzwerke der Praxisformen des Daseins derer, die in ihnen ihr Leben führen. Schließlich und endlich aber sei nachdrücklich betont, daß man das Subjekt nicht los wird, wenn man die Gesellschaft von Handlungen auf Kommunikationen umstellt. Denn auch Kommunikationen benötigen jene Mechanismen einer Prozeduralität, die nur Subjekten zu Gebote stehen, Reflexivität insbesondere. Aber natürlich, der Bildungsprozeß vollzieht sich immer schon kommunikativ unter der Bedingung einer verfaßten Gesellschaft. Nur bestehen Kommunikationen ihrerseits bereits aus Handlungen, wenn auch aus Handlungen besonderer Art: aus Sprechakten oder in anderer Weise ausgeprägten intentionalen Vermittlungen von Information. Es scheint mir nach allem angezeigt, Handlungen und Kommunikationen in Einführung zu halten und beide als Elemente der Gesellschaft zu verstehen.

5.2 Prozesse der Formbildung

Wenn man die Gemeinsamkeit sozialer Systeme mit anderen, insbesondere biologischen Systemen festgestellt hat, gilt es die Besonderheiten scharf zu akzentuieren. Denn in sozialen Systemen ist das Verhältnis zwischen dem System und seinen Elementen ungleich komplexer. In ihm bilden sich deren Elemente: Handlungen und Kommunikationen, zwar im Innern der Gesellschaft unter den in ihr institutionalisierten Bedingungen, allein, der eigentliche Formbildungsprozeß geschieht durch Subjekte im modernen Sinne des Begriffs als personalen Systemen. Von sozialen Systemen kann man deshalb gerade nicht oder jedenfalls nicht im gleichen Sinne sagen, wie von naturalen, daß sie es sind, die ihre Bestandteile erzeugen. Das tun sie gerade nicht. Das Handlungsmäßige an der Handlung und das Handlungsmäßige in den Kommunikationen darf gerade nicht dem System als Ganzem zugerechnet werden oder doch nur in der Weise, daß es sich durch

die Akteure in der Gesellschaft bildet. Andernfalls gerät man erneut in die Nähe der alten metaphysischen Ausstattung des Ganzen als einer subjektlogischen Potenz, bevor sie sich in ihre Teile dirimiert hat.⁴⁴ Der *universe of discourse* vermag sich gerade nicht aus sich durch sich zu regenerieren, sondern nur dadurch, daß er besondere Einheiten kennt, deren eigene Organisationsform den Konstruktionsprozeß bewirkt.

Das soziale System der Gesellschaft zeichnet sich nach allem durch eine höchst eigenartige Organisationsform aus: Wenn Handlungen und Kommunikationen ihre Elemente sind, so sind die operanten Mechanismen ihrer Formbildung nicht wieder Handlungen und Kommunikationen, sondern Subjekte in und durch Handlungen und Kommunikationen. Und die sind personale Systeme, deren höchst eigenartige Verortung in der Gesellschaft wir noch erörtern müssen.⁴⁵ Sie kennen einen eigenen Formbildungsprozeß, der die naturalen Prämissen in ihrer Existenz in sich integriert. In diesem Formbildungsprozeß bildet sich, wie wir oben gesehen haben, die Fähigkeit zu handeln, in ihm auch die Fähigkeit zu kommunizieren, und beide Fähigkeiten bleiben auch im Bildungsprozeß der Gesellschaft an sie gebunden. Erklären wir deshalb mit vorbehaltloser Deutlichkeit und in entschiedener Gegentese zur Systemtheorie_(Lu):

Nur Subjekte vermögen zu handeln, nur Subjekte zu kommunizieren. Wenn wir sozialen Systemen Handlungen zurechnen, so weil Systeme das Handeln von Subjekten für ihren eigenen Bildungsprozeß in Anspruch nehmen.

Dabei verstehen wir Subjekte nicht als biophysische Entitäten, die als solipsistische Letztinstanz operieren, sich aus sich durch sich zum Handeln bestimmen, vielmehr als personale Systeme, die sich unter der Bedingung einer Gesellschaft in einer Weise bilden, daß sie die Bedingungen ihres Daseins reflexiv und sinnhaft verarbeiten. Als Autor der prozessualen Strukturbildung von Handlungen und Kommunikationen müssen sie der Gesellschaft selbst verbunden gehalten werden. Daß Subjekte als Konstrukteure der Elemente der Gesellschaft benötigt werden, muß im Verständnis der Gesellschaft festgehalten werden. Beide müssen in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden.

44 So sehr zu Recht: M. Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*.

45 Es stellt geradezu eine Kuriosität der Systemtheorie_(Lu) dar, daß Luhmann allerwärts Systeme sieht, vom Subjekt resp. dem, was in seiner Theorie dessen Stelle einnimmt: die Person, meint, man müsse das Konglomerat von Natur und Bewußtsein nicht gleich als System verstehen.

6 Das Subjekt in der Grenze der Gesellschaft

6.1 Die Integration des Handelns zum System

Die Eliminierung des absolutistischen Subjektes aus der Gesellschaft war notwendig, weil von ihm kein Weg zur Gesellschaft führt. Wenn Subjekte als Letztinstanz von Handlungen operieren, lassen sich die Handlungen nicht zur Einheit der Gesellschaft integrieren. Auch kommunikative und interaktive Beziehungen sind als Beziehungsformen im strengen Sinne nicht denkbar, obwohl die ältere soziologische Theorie ständig mit ihnen als den grundbegrifflichen Einheiten operiert hat. Letztinstanzliche Bestimmungen sind füreinander unzugänglich, ein Verstehen ist strukturlogisch ausgeschlossen.⁴⁶ Ganz anders nimmt sich ein Subjekt aus, das sich erst in der Gesellschaft bildet und bereits in seinem eigenen Bildungsprozeß die Bedingung der Möglichkeit für die Intersubjektivität und damit das Verstehen in der Gesellschaft sicherstellt.⁴⁷ Es ist dieses Subjekt, das überhaupt erst die Anschlußfähigkeit von Handlungen und ihre Integration zum System sichert. Die ontogenetisch erworbenen Kompetenzen jedes einzelnen Gattungsgliedes sind die Bedingung der Möglichkeit, um jeden einzelnen Formbildungsprozeß der Elemente in der Gesellschaft: jeder Handlung wie jeder Kommunikation, zu bewirken. Die Steuerungsinstanz dieses Formbildungsprozesses liegt immer bei den Subjekten als Akteuren. Subjekte – immer im neuzeitlichen Sinn des Begriffs – agieren unter den gesellschaftlichen Bedingungen, sich an die Formbildungsprozesse anderer Subjekte anschließen zu müssen. Diese kommunikativen Bedingungen gehen ebenso in die Struktur wie in den Inhalt der Elemente ein. Nur ändert das nichts daran, daß die Verarbeitungskompetenz immer erneut bei den Subjekten liegt. Es ist sehr wohl möglich, das Netz der Gesellschaft aus der Vogelperspektive zu beschreiben und dabei die kausativfunktionalen Prozesse sichtbar zu machen, die sich in dem Netzwerk abspielen. Dabei muß jedoch jede handlungs- und subjektlogische Konnotation in den Beschreibungen vom Ganzen her vermieden werden. Statt dessen muß man auch in den Bestimmungen des Netzwerkes selbst eingedenk sein, daß der Formbildungsprozeß der Elemente, die dabei in bezug genommen werden, von Subjekten als personalen Systemen in der systemischen

46 Das ist bereits in der philosophischen Reflexion auf das Problem der Intersubjektivität deutlich geworden, zuletzt bei Edmund Husserl, *Cartesianische Reflexionen und Pariser Vorträge*. Alfred Schütz hat daraus die Konsequenz gezogen, die Wir-Welt den Subjekten vorzugeben. Das mag theoretisch unbefriedigend sein, wie Frank Welz darlegt, dokumentiert aber den Widerspruch gegen die Subjektlogik eindrücklich. Alfred Schütz, *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, S. 86–126; Frank Welz, *Kritik der Lebenswelt*.

47 Eingehend Günter Dux, *Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes*, S. 173 ff.; zum Verstehen auch ders., *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 164 ff.

Integration von Natur und Bewußtsein bewirkt wird. Was wir bei einer systemischen Analyse der Gesellschaft benötigen, ist eben nicht einfach Natur, auch nicht irgendeine Form von singulärem psychischen Bewußtsein als unterliegendem Kontinuum der Gesellschaft, was wir benötigen und in den Elementen, durch die sich der Aufbau der Gesellschaft vollzieht, in Anspruch nehmen, ist die Organisationskompetenz von Subjekten zur Organisation der Elemente. Der gleiche Befund zeigt sich auch, wenn wir die Struktur der Kommunikation analysieren.

6.2 Kommunikationen und *black boxes*

Kommunikationen sind Prozesse, in denen Kommunikanten einander Informationen mitteilen. Dieser Prozeß ist voraussetzungsreich. Seine wichtigste Voraussetzung ist jene Reflexivität, die in der Ontogenese der Subjekte erworben wird. Jeder der Kommunikanten muß, wenn die Kommunikation erfolgreich sein soll, über die Fähigkeit verfügen, ein Aktionsfeld vor sich zu bringen, in dem beide operieren; und jeder muß das Feld mit den Augen des andern zu sehen versuchen. Bereits die Einleitung der Kommunikation setzt voraus, daß K_1 antizipiert, was für K_2 von Interesse ist und wie K_2 an seine Kommunikationsofferte anzuschließen vermag. Dieser Wechsel der Perspektiven setzt sich während der ganzen Kommunikation fort. Es ist unerheblich, daß K_1 nicht wirklich zu denken vermag, was K_2 denkt. Noch nie hat jemand versucht, in die unzugängliche Innerlichkeit eines fremden Gehirns zu schauen. Beide halten im Wechsel der Perspektiven fest, daß es jeweils ihre Vorstellung von des andern Vorstellung ist, mit der sie operieren. Das Bewußtsein der Differenz auch noch im Wechsel der Perspektiven ist für den Erfolg geradezu konstitutiv. Denn nur so wird die fremde Konzeptualisierung der Kommunikationsbeiträge überhaupt als fremde verstehbar. Allein, beide halten auch fest, daß sie, soweit die Kommunikation reicht, in einem kommunikativen System operieren, das füreinander verstehbar ist. Sprache ist das erfolgreichste Medium der Kommunikation und Interaktion und der mit beiden einhergehenden Möglichkeit des Verstehens. Gegen die mittlerweile ermüdenden Versicherungen, man könne nicht wissen, was der andere im Innern seines Gehirns denke, läßt sich nur darauf verweisen, daß man es zum Kommunizieren auch nicht wissen muß. Man kann und muß sich an das halten, was Ausdruck findet.

Worum es mir im Kontext unserer Erörterung geht, ist deutlich zu machen, daß, auch wenn man Kommunikationen statt Handlungen als Elemente der Gesellschaft versteht, auch diese Elemente einzig durch die Subjekte im System der Gesellschaft gebildet werden können. Man kann noch so oft erklären, das System handle, die Kommunikation kommuniziere, damit werden nichts als Dogmatismen ins Feld geführt, die nicht aus der Welt schaffen können, daß die innere

Strukturen von Kommunikationen nicht anders als die der Handlungen: Sequenzialität, Intentionalität und Reflexivität, Prozesse sind, die nur von Subjekten unter Bedingungen ihrer eigenartigen sowohl naturalen wie geistigen Organisationsform gebildet werden können. Wann immer wir im System der Gesellschaft auf Handlungen und Kommunikationen zurückgreifen, nehmen wir auf diese strukturierten Formen Bezug. Und es ist nicht ersichtlich, wie anders als durch die organisierenden Kompetenzen der Subjekte sie sich bilden könnten. Die Unausweichlichkeit, auf Subjekte zurückgreifen zu müssen, zeigt sich an einem Diskurs, der mit großem Aplomb versucht, ohne sie auszukommen und vorgibt, nichts als *black boxes* zu benötigen, um die Genese der Gesellschaft einsichtig zu machen. *Luhmann* gibt vor, aus dem Aufeinandertreffen zweier *black boxes* in einem Verfahren doppelter Kontingenz »die Grundbedingung der Möglichkeit sozialen Handelns« einsichtig zu machen.⁴⁸

Mit wem haben wir es zu tun, wenn die beiden *black boxes* aufeinander treffen? *Luhmann* geht von selbstreferenziellen Systemen aus, die für einander unzugänglich sind. In die finstere Innerlichkeit ihres Denkens kann niemand sehen. Jeder unterstellt dem andern jedoch, daß er sinnhaft handelt und darin die Grenze zu seiner Umwelt bestimmt. Am Anschlußverhalten des anderen wie an der Reaktion des anderen auf das eigene Anschlußverhalten sieht man, ob die Kommunikation gelingt. Man versteht nicht wirklich, was der andere will, sagt, meint, man versteht nur, daß es geht. Zwei, die sich verabreden, ins Kino zu gehen, verabreden sich nicht wirklich, sie vermögen schließlich nur eines: zu registrieren, daß sie schließlich nebeneinander im Kino sitzen. Das ist, wie jedermann sieht, ein absurdes Verständnis dessen, was Sprache an Kommunikation möglich macht. Die Absurdität wird in dem, was *Luhmann* selbst in das System einführen muß, damit es geht, deutlich. Jede der beiden Boxen handelt nämlich, wie *Luhmann* einräumt, indem sie ein offenes Potential der Sinnbestimmung horizontförmig in Anspruch nimmt, und es ebenso dem anderen unterstellt. Beide unterstellen einander damit eine gemeinsame Sinnwelt, aus der heraus sich jede in der Kontingenz ihres eigenen Kommunikationsbeitrages bestimmt. An dieser Unterstellung bestimmen sich die Annahmen über das fremde Handeln, an denen sich das eigene ausrichtet. Die Unterstellungen werden dabei sehr schnell konkret. »Unbekannte«, sagt *Luhmann*, »signalisieren sich wechselseitig zunächst einmal Hinweise auf die wichtigsten Verhaltensgrundlagen: Situationsdefinitionen, sozialer Status, Intentionen«.⁴⁹ In einer Haltung von: »Ich tue, was du Du willst, wenn Du tust, was ich will«, wird ein Prozeß eingeleitet, aus dem heraus sich die Emergenz der Gesellschaft vollzieht.

48 N. Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 148 ff.

49 Ebd., S. 184.

Erkenntniskritisch ist der Erklärungsversuch geeignet, Konstruktivistinnen das Staunen zu lehren. Denn zum einen kommt die Boxologie, die doch eingeführt worden war, um die Bedingung der Möglichkeit für den Bildungsprozeß der Gesellschaft zu klären, schließlich darauf zurück, wovon die Systemtheorie^(Luh) ausgegangen ist: auf die Existenz der Gesellschaft in den immer schon mitgeführten Aprioris. Sie nimmt dabei zum andern für die *black boxes* Kompetenzen in Anspruch, die es konstruktivistisch nun wirklich erst zu begründen gilt. Denn wenn man unterstellen muß, daß beide in einer gemeinsamen Sinnwelt leben, weil anders die Kommunikation weder in Gang käme noch fortgesetzt werden könnte, so ist man dem nahe, was seit *Mead* als Wechsel der Perspektiven als Kompetenz eines reflexiv operierenden Selbst verstanden wird. *Mead* hat allerdings den Erklärungsbedarf dort gesehen, wo er liegt: in der Genese der von den Kommunikanten geteilten Bedeutungsgehalte der Sinnwelt.⁵⁰ *Luhmann* unterstellt die gemeinsame Sinnwelt, läßt dann jedoch jede *box* für sich operieren und versteht die psychischen Systeme wie man eine Geschichte lang unter der Ägide der metaphysischen Erklärungsstruktur das Subjekt verstanden hat: als eine Größe, die im strengen Sinne sich aus sich heraus zu sich bestimmt. In dieser Struktur stellt sie das strickte Pendant zu dem Verständnis der Gesellschaft dar, für die ebenfalls gelten soll, daß sie sich aus sich heraus zu dem bestimmt, als was sie sich darstellt.

Die Boxologie der doppelten Kontingenz, die die Genese der Gesellschaft erklären soll, läßt den Widerspruch im Verständnis von Subjekt und Gesellschaft zu ihrem uns von der Moderne ermöglichten Verständnis besonders kraß hervortreten. *Luhmann* hat das Subjekt, wo immer er seine Eliminierung zu begründen suchte, als jenes solipsistische Subjekt verstanden, das in der Vergangenheit das Denken bestimmt hat. Darauf habe ich schon hingewiesen. In exakt der gleichen Weise konstruiert er aber die psychischen Systeme, die er hier als *black boxes* ins Rennen schickt. *Luhmann* sieht den Widerspruch. Reine doppelte Kontingenz, läßt er sich vernehmen, kommt in der Wirklichkeit nicht vor.⁵¹ In der Tat! Doch das Problem liegt nicht bei der Empirie, sondern bei der Konstruktion der Empirie. Eben weil sich die *black boxes* nicht einmal in einer solipsistisch konstruierten Verfahrensform verständigen können, ohne schon über das ganze Universum des Wissens und dessen Kommunikabilität zu verfügen, verfügen sie auch über keine der in Anspruch genommenen Kompetenzen, wenn sie sie nicht zuvor gesellschaftlich erworben haben. Der wirkliche Bildungsprozeß der Gesellschaft sieht anders aus: Die Konstrukteure bilden sich selbst schon unter gesellschaftlichen Bedingungen und lassen die Gesellschaft sich erst aufgrund der so entwickelten

50 G. H. Mead, *Mind, Self, and Society*.

51 N. Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 168.

Kompetenzen reorganisieren. Die Zirkularität, die darin liegt, lösen wir historisch auf: Phylogenetisch konnten sich aus den Bedingungen der sozietären Verfassung der Hominiden die Bildungsprozesse von Subjekt und humaner Gesellschaft gemeinsam vollziehen. Diesseits der Schwelle zum Homo sapiens unseres Schlages setzt sich immer wieder in der Gesellschaft ein genuiner Bildungsprozeß der Subjekte in Gang, der zu einer permanenten Reorganisation der Gesellschaft führt.

Gesellschaften benötigen in ihrem Innern Subjekte in der Subjekten eigenen Verfassung und mit den ihnen eigenen Kompetenzen, um sich über Handlungen und Kommunikationen zum System formieren zu können. Nur bilden die Subjekte sich selbst schon unter gesellschaftlichen Bedingungen.

Der Befund ließe sich durch weitere Analysen der Organisationsformen der Gesellschaft erhärten. Das gilt insbesondere für ihre normative Verfassung, deren Sollensanforderungen ohne die Subjektivität der Akteure gar nicht denkbar ist.⁵²

6.3 Das Subjekt in der Grenze der Gesellschaft

Wie sollen wir ein System als soziales System bestimmen, das in seinen Elementen, Handlungen und Kommunikationen auf formbildende Prozesse anderer Systeme – Subjekte als personale Systeme – angewiesen ist? Man muß die Frage scharf fokussieren: Die Handlungen und Kommunikationen lassen sich problemlos beiden Systemen zuordnen, den personalen Systemen der Subjekte wie der Gesellschaft. Wie verhält es sich aber mit den Subjekten selbst? Wie sollen wir sie in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft bestimmen? Denn Subjekte »bestehen« nicht aus Handlungen und Systemen, sie sind eine leibpsychische Einheit, die sich sozial formiert. Es machte keinen Sinn, wollte man die formbildenden Prozesse der Gesellschaft, Handlungen und Kommunikationen, von den Subjekten trennen. Denn Handlungen und Kommunikationen sind die Praxisformen im Dasein der Subjekte, sie sind Teil ebenso ihrer organischen Ausstattung geworden, wie sie Teil ihrer soziokulturellen Ausstattung sind. Dann aber müssen wir konstatieren, daß Subjekte in den Handlungen und Kommunikationen zum System der Gesellschaft gehören, insofern jedoch, als sie als personale Systeme eine eigene Entität darstellen, auch nicht dazu gehören. Für diesen Befund bietet sich die Figur der Grenze an. Ich habe deshalb andern Orts darzulegen gesucht, daß Subjekte in der Grenze der Gesellschaft verortet sind.⁵³

52 Vgl. dazu Günter Dux, *Gesellschaft, Norm und Recht in der prozessualen Logik der Moderne*, S. 11–42.

53 Eingehend ders., *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 94.

Subjekte bilden sich und stehen in der Grenze der Gesellschaft.

Die Figur der Grenze ist hervorragend geeignet, um die eigenartige Position nicht nur der Subjekte, sondern auch die ebenso eigenartige Natur der Handlungen und Kommunikationen in der Gesellschaft kognitiv einsichtig zu machen. Es gehört zu den unerklärten und auch unerklärlichen Annahmen der Systemtheorie_(Lu), daß Handlungen und Kommunikationen die Natur als mitgeführtes Kontinuum nötig haben, aber ohne bestimmen zu können, wie sie ins System kommt, wenn doch das System – sehr zu Recht – als operativ geschlossen verstanden werden muß. Das Problem verschärft sich, wenn wir feststellen müssen, daß es gar nicht ausreicht, die Natur als Kontinuum mitzuführen, sie vielmehr am Bildungsprozeß von Handlungen und Kommunikationen beteiligen und mitbestimmen lassen zu müssen, als was und in welcher Form sich Handlungen und Kommunikationen bilden, – in der Geschlechterbeziehung wie in der Konkurrenz auf dem Markt, um konkret zu werden. Subjekte sind, wenn wir sie in der Grenze verorten, die Mittler zur Natur wie zur Gesellschaft.

So wie zum einen in die Genese der Handlungen und Kommunikationen immer schon ein Stück Natur eingeht, so werden sie zum andern von den Determinanten der Gesellschaft bestimmt. Beide, Natur wie Gesellschaft, sind bereits in die Konstitution des Subjekts eingegangen, und beide bestimmen aktualiter dessen Handeln. Mit der Verortung der Subjekte in der Grenze der Gesellschaft dokumentieren wir einmal mehr, daß wir Subjekte nicht länger als das verstehen, als was sie vordem im metaphysischen Sinn verstanden wurden und in die Systemtheorie_(Lu) eingegangen sind: als letztinstanzliche Größen der Zurechnung. Subjekte sind Organisationsformen des Organismus zur Verarbeitung von Erfahrungen, die sich selbst erst als personale Systeme ausbilden. Eben weil sich Subjekte selbst immer schon unter Bedingungen der gesellschaftlichen Verfassung bilden, ist das Bewußtsein, das für ihr Dasein bestimmend ist, nie das, als was es in der Systemtheorie_(Lu) erscheint: ein im strikten Sinne solipsistisches Bewußtsein. Es ist immer schon sozial gebildet. Es wäre deshalb einmal mehr purer Dogmatismus aus der sicher berechtigten Annahme, daß die Gesellschaft nicht aus den Subjekten besteht – sie besteht aus Handlungen und Kommunikationen – zu schließen, die Subjekte müßten überhaupt außen vor bleiben. Wir benötigen sie, um den Bildungsprozeß der Elemente im System der Gesellschaft zu erklären.

Unsere Überlegungen zeitigen erkenntniskritische und methodische Konsequenzen: Wenn die Elemente bereits konstruktive Prozesse aufweisen und diese Prozesse an die Subjekte im modernen Sinne des Begriffs gebunden sind, dann müssen wir damit rechnen, daß sich im Verfolg der Rekonstruktion des Bildungsprozesses der Elemente herausstellt, daß schon die methodische und erkenntniskritische Ausgangsfrage der Theoriebildung: Rekonstruktion von oben oder

Emergenz von unten⁵⁴, falsch gestellt ist. Unter dieser Prämisse zeichnet sich ab, daß eine Rekonstruktion zwar von unten erfolgt, die Organisationskompetenz jedoch bei den Subjekte liegt, die sich ihrerseits nur unter Bedingungen der Gesellschaft bilden. Der Bildungsprozeß der Gesellschaft setzt sich erst aus der Vernetzung der Elemente als ein emergenter, selbstorganisatorischer Prozeß heraus. Das ist die eine der Konsequenzen. Die andere erkenntniskritische und methodische besteht darin, zu Bewußtsein zu bringen, daß man sich keiner Erkenntnisstrategie verschreiben darf, die erst den Begriff bestimmt – gleich ob im Wege der Analogie oder der Generalisierung und Respezifizierung –, um ihn dann auf das Phänomen der Untersuchung anzuwenden, vielmehr den umgekehrten Weg gehen und fragen muß, mit welchem eigenartigen System man es zu tun hat.⁵⁵ Erst danach läßt sich ein generalisierter Systembegriff bilden, von dem gesagt werden kann, daß er empirisch einträglich ist. Keine Wissenschaft, die eine empirische Wissenschaft sein will, kann es sich leisten, ihren Gegenstand mit einem vorstrukturierten Begriffssystem zu überziehen und zu erklären, man werde hernach schon sehen, wie sich die Erkenntniskritik einrichten lasse oder sich von der Erkenntniskritik überhaupt dispensieren zu wollen. Wir haben es in soziokulturellen Systemen mit Systemen zu tun, für die das Wissen nicht ungestraft auf die Seite gesetzt werden kann, daß Subjekte in diesen Systemen ihr Leben führen.

Literatur

- Aristoteles (1988), *Physik*, Hamburg.
 — (1995), *Metaphysik*, Philosophische Schriften Band 5, Darmstadt.
 Austin, John L. (1972), *Zur Theorie der Sprechakte. How to do Things with Words*, Stuttgart.
 Bates, Elizabeth (1976), *Language and Context: The Acquisition of Pragmatics*, New York.
 Brown, Roger (1976), *The First Language*, Harvard (Mass)
 Bruner, Jerome/Sherwood, V. (1976), »Peekaboo and the Learning of Role Structures«, in: *Play – Its Role in Development and Evolution*, Harmondsworth, S. 277–285.
 Bubner, Rüdiger (1982), *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt am Main.
 Chomsky, Noam (1969), *Aspekte der Syntax-Theorie*, Frankfurt am Main.
 Dsi, Dschuang (1969), *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Köln.
 Dux, Günter (1994), *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben*, Frankfurt am Main.

54 N. Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 43.

55 In die gleiche Richtung weisen die Überlegungen von: W. Krohn/G. Küppers, *Die Selbstorganisation der Wissenschaft*, S. 7–27.

- (1994), »Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes«, in: *Der Prozeß der Geistesgeschichte*, hg. von Dux, Günter/Wenzel, Ulrich, S. 173–224, Frankfurt am Main.
- (2000), *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, Weilerswist.
- (2001), »Gesellschaft, Norm und Recht in der prozessualen Logik der Moderne«, in: *Moral und Recht im Diskurs der Moderne*, Opladen, S. 11–42.
- Frank, Manfred (1986), *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt am Main.
- Gehlen, Arnold (1966), *Der Mensch*, Frankfurt am Main.
- Husserl, Edmund (1963), »Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge«, in: *Husserliana*, Gesammelte Werke Bd. 1, Den Haag.
- Krohn, Wolfgang/Küppers, Günter (1992), »Die Selbstorganisation der Wissenschaft«, in: *Die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung*, Frankfurt am Main, S. 1–27.
- Langer, Jonas (1994), »Die universale Entwicklung der elementaren logisch-mathematischen und physikalischen Kognition«, in: *Der Prozeß der Geistesgeschichte*, hg. von G. Dux/U. Wenzel, Frankfurt am Main, S. 119–172.
- Lock, Andrew (1980), *The Guided Reinvention of Language*, London.
- Luhmann, Niklas (1984), *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main.
- (1990), *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Maturana, Humberto R. (1982), *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie*.
- Mead, George H. (1934/1965), *Mind, Self and Society*, Chicago.
- Nietzsche, Friedrich (1980), *Also sprach Zarathustra*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli/M. Montinari, Bd. 4, München.
- Piaget, Jean (o. Jahr), *Sprechen und Denken beim Kind*.
- Piattelli-Palmarini, Massimo (1980), *Language and Learning*, Cambridge.
- Platon, *Timaios* (1977), *Werke*, Bd. vii, hg. von Gunther Eigler, Darmstadt.
- Plessner, Helmuth (1981), *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Gesammelte Schriften Bd. IV, Frankfurt am Main.
- Riedel, Rupert/Delpo, Manuela (Hg.) (1996), *Die evolutionäre Erkenntnistheorie*, Wien.
- Schütz, Alfred (1932/1960), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien.
- (1971), »Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl«, in: *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 3, Den Haag, S. 86–126.
- Searle, John R. (1974), *Sprechakte*, Frankfurt am Main.
- Sinha, Christopher G. (1996), »The role of ontogenesis in human evolution and development«, in: *Handbook of Human Symbolic Evolution*, Oxford, S. 400–406.
- Stern, Daniel (1998), *The Interpersonal World of the Infant*, London.
- Vollmer, Gerhard (1975), *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Stuttgart.
- Vygotsky, L. S. (1981), »The genesis of higher mental functions«, in: *The Concept of Activity in Soviet psychology*, New York, S. 144–188.
- Welz, Frank (1996), *Kritik der Lebenswelt*, Opladen.



Nietzsches Philosophie der Moral

Ihre Bedeutung im Diskurs der Moderne

1 Die Moral als Problem

»In aller bisherigen Wissenschaft der Moral«, konstatiert Nietzsche in »Jenseits von Gut und Böse«, »fehlte, so wunderbar es klingen mag, noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn dafür, dass es hier etwas Problematisches gebe. Was die Philosophen »Begründung der Moral« nannten und von sich forderten, war, im rechten Lichte gesehen, nur eine gelehrte Form des guten *Glaubens* an die herrschende Moral, ein neues Mittel ihres *Ausdrucks*, also ein Tathbestand selbst innerhalb einer bestimmten Moralität, ja sogar, im letzten Grunde, eine Art Leugnung, dass diese Moral als Problem gefaßt werden *dürfe* ...« (GuB 5, 106).¹

Die Feststellung hat trotz der explosionsartigen Zunahme der Diskurse und Publikationen zur Moral in der Gegenwart auch heute noch Gültigkeit. Das gleiche gilt für die Zunahme der Diskurse und Publikationen der Gerechtigkeit, die ja im Verständnis der Philosophie von der Moral umfasst wird. Denn solange als Grundkonsens der Philosophie gilt, dass Moral und Gerechtigkeit ihren Grund in einem transzendentalen Apriori finden, solange sieht sich jeder Diskurs über Moral und Gerechtigkeit darauf beschränkt, ausfindig zu machen, was denn das transzendente Apriori bedeutet und wo es seine Manifestation erfährt, in der Vernunft, in der Sprache, in der Kommunikation. Denn über ein transzendenta-

1 Im Text zitiere ich die Studienausgabe von G. Colli und M. Montinari, Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke, München 1980. [Die Ziffern im Text bezeichnen den Band und die Seitenzahl. Die Angaben in Klammern geben die von Nietzsche selbst notierten Zahlen der Gliederungen wieder. Die Siglen: MAM: Menschliches, Allzumenschliches; FW: Die fröhliche Wissenschaft; GuB: Jenseits von Gut und Böse; GM: Zur Genealogie der Moral; EC: Ecce Homo; NFr: nachgelassene Fragmente; Ach: Antichrist].

les Apriori kann man sich zwar kundig machen, man kann es aber nicht problematisieren. Zuvörderst das aber hat Nietzsche mit der Kritik der Moral im Sinn. Und darin will ich ihm folgen, wenn ich Nietzsches Moralkritik als Ausdruck eines Denkens zu verstehen suche, das sich einer anderen Logik zu vergewissern sucht: einer Logik des Denkens im Ausgang von der Natur. Dabei geht es mir, das wird in den vorhergehenden Erörterungen deutlich geworden sein, gerade nicht darum, in der Natur zu verorten, was sich in der soziokulturellen Ausprägung der Organisationsformen des Sollens zeigt. In einem der prozessualen Logik verpflichteten Denken bilden sich die soziokulturellen Lebensformen konstruktiv. In der Natur liegen nur die Bedingungen, um sie auszubilden.²

Präzisieren wir das Interesse, das wir an einer Kritik der Moral nehmen, die Nietzsche mit steigender Intonation als Verruferklärung dessen, was bisher als Moral verstanden wurde, betreibt. Es wäre Aberwitz, wollten wir von Nietzsche lernen, wie Moral heute verstanden werden muss. Denn Nietzsche steht am Beginn eines selbstreflexiven Prozesses der Moderne, den wir nach einer Entwicklung von mehr als hundert Jahren und aus der mit ihr gewonnenen Distanz besser verstehen, als er ihn verstehen konnte. Auch hieße, Nietzsches »Genealogie der Moral« als wirkliche Geschichte der Moral zu lesen, sich Nietzsches Umgang mit der Geschichte zu eigen zu machen. Gemeint ist etwas anderes: Nietzsche ist verstrickt in den Prozess, als Denker im Umbruch der Weltbilder die alte Logik im Verständnis der Moral zu verabschieden und der neuen zum Durchbruch zu verhelfen. Dabei gibt es Brüche, solche, die ihm einsichtig waren, andere, die ihm selbst uneinsichtig geblieben sind. Was Nietzsches Denken für uns bedeutsam macht, ist die Dokumentation des Umbruchs, der sich in ihm Ausdruck verschafft. Dabei kann es nicht darum gehen, Nietzsche aufs Wort festlegen zu wollen. Denker in Zeiten des Umbruchs im Weltbild wie Nietzsche darf man nicht schlicht positiv lesen.³ Man muss ihr Denken in der Schwebe halten zwischen dem, wovon es sich zu lösen sucht, und dem, was in ihm im Horizont der Reflexion sichtbar wird. Mit Nietzsche beginnt der Irredentismus der Moderne, sich der Widersprüche und Blockaden in den eigenen Grundlagen des Denkens nicht erwehren, sie aber auch nicht überwinden zu können. Wir, die Nachgeborenen, müssen uns auf die Spur des Irredentismus setzen, um über ihn hinauszukommen. Wenn man von Nietzsches Moralkritik und der (im nicht-metaphysischen Sinne) spekulativen Genealogie der Moral etwas lernen kann, dann sind es zwei Einsichten: Zum einen ist es die Einsicht in die Notwendigkeit, die Moral aus der hergebrachten Logik auszulösen, sie anders, grundlegend anders, verstehen zu müssen. Nietz-

2 Eingehend zur Begründung der prozessualen Logik im Denken der Moderne G. Dux, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 115 ff., 167 ff.

3 Zur Lesart Nietzsches vgl. auch H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, S. 1 ff.

sche macht Ernst mit dem Wissen der Moderne, im Ausgang von der Natur zu denken. Zum andern ist es die Einsicht in die Antinomien, in die das Denken gerät, wenn die Philosophie sich einer Naturalisierung verschreibt, die die geistigen Organisationsformen des Lebens und mit ihnen die Moral dem naturalen Stratum einzuverleiben sucht. Versteht man die Moralkritik in dieser Weise: aus einer historischen Konstellation heraus, in der der Umbruch in der Logik des Denkens thematisch wird, wird sie zu einer Offenbarung im Diskurs der Moderne.

Ich konzentriere die Aufmerksamkeit auf fünf Einlassungen, durch die Nietzsche die hergebrachte Moral zu überwinden sucht:

- Auf die Kritik des Subjekts, das als moralisches Subjekt Konvergenzpunkt im hergebrachten Moralverständnis ist. Nietzsche weiß das hergebrachte Verständnis des Subjekts einer Logik verhaftet, die er für überwunden erachtet. Eben deshalb erklärt er das Subjekt für tot;
- auf die Kritik des Naturverständnisses und die Bedeutung der Natur für die Lebensformen des Menschen;
- auf die Kritik des Denkens, deren Zeichennatur Nietzsche einer Naturalisierung des Menschen zu unterwerfen sucht, durch die er den Menschen in die Natur rückzusetzen beabsichtigt;
- auf die Kritik der Moral selbst, die Nietzsche, so wie sie vordem verstanden wurde, als Vorurteil zu überwinden sucht (GuB 5, 51 (32)) und die er selbst als Ausdruck des Willens zur Macht versteht;
- schließlich auf die Kritik der Geschichte, in die er Moral und Religion in engem Verbund miteinander verstrickt sieht. Sie erfährt eine nur schwer durchsichtige Darstellung als Gattungsgeschichte.

Für jede der Kritiken Nietzsches mache ich geltend, dass sie eine profunde Wahrheit in sich schließt. Nur muss diese Wahrheit aus ihrer Verhaftung an eine Umbruchsituation gelöst werden, aus der heraus Nietzsche dachte. Wie vor ihm Marx thematisiert Nietzsche einen Wechsel der Logik im Verständnis der Geistigkeit der menschlichen Lebensform. Und wie vor ihm Marx thematisiert er den Wechsel der Logik vornehmlich auf der Inhaltsebene mit einer nur undeutlichen Vorstellung davon, dass die Kritik der Erkenntnis, die Kritik der Normativität und schließlich die Kritik der Philosophie überhaupt, auf die argumentative Struktur zielen muss, mit der die Philosophie die Welt in der Geistigkeit ihrer soziokulturellen Konstrukte interpretiert. Nietzsche selbst bleibt, wie wir sehen werden, in der Struktur der Argumentation, insbesondere in der Art, in der er die symbolhaft mediale Organisation menschlichen Lebens zu naturalisieren sucht, der hergebrachten Logik verhaftet. Mit Nietzsche erreicht die Kritik der Logik jedoch auch die Philosophie.

Versteht man die Stoßrichtung der Philosophie Nietzsches als Versuch, sich einer Logik zu entledigen, die in zunehmend abstrakter werdender Form eine Geschichte lang das Denken bestimmt hat, findet man einen Zugang zu seinem Denken, der vier Vorzüge für sich in Anspruch nehmen kann:

- Nietzsches Denken wird in einer Weise transparent, wie es ihm selbst nicht transparent gewesen ist.
- Die Wahrheit seiner Theoreme wird einsichtig, ohne dass wir ihnen aufs Wort folgen müssten. Es ist die Wahrheit einer Erkenntnis, die sich erst zu entwickeln beginnt.
- Die Faszination, die das Denken Nietzsches auf die Nachfolgegeneration ausübt, erschließt sich uns, ohne dass wir uns selbst von seinem Denken in Bann schlagen ließen.
- Wir gewinnen, indem wir den Wechsel der Logik thematisch machen, mit einem modernen Verständnis der geistigen soziokulturellen Lebensformen auch einen Zugang zu einem modernen Verständnis der Moral und wie immer auch der Gerechtigkeit.

2 Die Kritik des Subjekts

2.1 Kritik der *causa prima*

Es kennzeichnet den analytischen Scharfsinn Nietzsches, die Kritik der Moral als Kritik der subjektivistischen Logik zu verstehen, von der die Moral eine Geschichte lang bestimmt wurde. Ich habe das, was subjektivistische Logik heißt, andernorts erörtert.⁴ In ihr wird die Erklärung dadurch gewonnen, dass auf ein Agens zurückgegangen wird, das als mächtig verstanden wird, das Explikandum zu bewirken.⁵ Diese Logik verschafft sich auch auf der Ebene der Weltdeutung Geltung: in der Religion und in depersonalisierter und abstrakter Form auch in der Philosophie. Dem Grund kommt als Explikans in dieser Logik deshalb eine explikative Kraft zu, weil in ihm die subjektivistische Kraft des Begründens mitgedacht wird. In dieser Form bestimmt die anfängliche Struktur des Denkens die philosophische Reflexion in aller Geschichte bis hin zu Hegel und darüber hinaus.

4 Zur Struktur dieses Denkens am Beginn der Philosophie G. Dux, *Die Genese der Philosophie in der Geistesgeschichte der Menschheit*, S. 125–155.

5 Ausführlich zur Genese dieser Struktur G. Dux, *Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes*, S. 173–224; ders., *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 115 ff.

Die subjektivische Logik ist grundhaft verfasst. Sie geht von dem aus, was in der Welt vorgefunden wird oder geschieht, führt es auf den Grund zurück, von dem man sagt, er habe es bewirkt. In dieser zweistellig-relationalen Form schlägt die Logik auf das Verständnis der Handlung des Subjekts wie auf das Verständnis des Subjekts selbst zurück. Der anthropologisch ganz unzweifelhafte Befund, dass das Subjekt im Handeln etwas zu bewirken und im Handeln auch Anfänge zu setzen vermag, wird unter der Ägide dieser Erklärungsstruktur in aller Vergangenheit dahin verstanden, dass das Subjekt auch der absolute Ursprung der Handlung ist. Das Subjekt setzt das Geschehen aus der Substanz seiner selbst heraus. Das aber heißt: das Subjekt wird in seiner Handlungspotenz selbst als absolut verstanden. In ihm beginnt das Geschehen und in ihm endet die Erklärung für das Geschehen. Es ist im strikten Sinne *causa prima*. Und so wie im Handeln empirischer Subjekte das Geschehen in der Substanz ihrer Subjektivität beginnt, so muss auch im Geschehen der Welt, in der die Materialität der Anschauung vorherrscht, die Substanz, aus der heraus etwas geschieht, als Subjekt verstanden werden. Als am Beginn der Neuzeit die hergebrachte Logik thematisch wird, wird auch die Subjektivität ihrer Struktur thematisch: Die Substanz wird zugleich als Subjekt verstanden. Hegel vor allem weiß sich dieser Grundstruktur seines Denkens prägnant zu vergewissern.⁶

Gegen dieses Verständnis des Subjekts und der Subjektivität richtet sich die Kritik Nietzsches. »Was gibt«, fragt Nietzsche, »mir das Recht, von einem Ich oder gar einem Ich als Ursache, und endlich von einem Ich als Gedanken-Ursache zu reden?« (GuB 5, 30 (16)). In der Kritik des Willens, der Kausalität, der Grammatik, schließlich auch in der Kritik der Atomistik geht es Nietzsche immer nur um eines: um die Kritik jener zweistellig-relationalen Logik, in der der Ausgang als Ursprung mit der Kraft der Subjektivität ausgestattet ist. Dass Nietzsche sich auf die Kritik des Subjekts eingeschossen hat, ist bekannt. Worauf es ankommt, ist, gewahr zu werden, dass er damit auf die Kritik einer Logik zielte. Nietzsches Argumentation lässt daran keinen Zweifel: Die Kritik richtet sich dagegen, den Anfang eines Geschehens als Ursprung im strikten Sinne, das heißt als absolut zu verstehen. »Philosophie«, heißt es gleich anfangs in »Jenseits von Gut und Böse«, »ist dieser tyrannische Trieb zur *causa prima*« (GuB 5, 22, (9)).

Das moderne Weltverständnis war im ausgehenden 19. Jahrhundert so weit fortgeschritten, dass Nietzsche meinte, die Absurdität einer *causa prima* sei evident. Nietzsche gibt nirgends eine systematische Begründung dafür, weshalb diese Form des Denkens einmal bestimmend war, aber inzwischen obsolet geworden ist. Tatsächlich hat die subjektivische Logik die Genese des Denkens für sich und

6 Zur Prägnanz der Formel, das Absolute als Subjekt und Substanz in einem zu verstehen G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 20.

reproduziert sich als uranfängliche Logik in jeder Ontogenese neu. Holen wir deshalb das Versäumte nach. Denn erst die Einsicht in die Genese der Subjektlogik lässt verstehen, wovon wir uns verabschieden müssen.

2.2 Zur Genese der *causa prima* und *causa sui*

Die subjektivische Logik stellt, wie ich schon dargelegt habe, eine generalisierte Form der Handlungslogik dar. In ihr hat sie ihr fundamentum in re. Denn Bedingung für den Erwerb der Handlungskompetenz wie für die mit ihm verbundene Entwicklung der Logik im Verständnis der Welt ist, dass Erfahrungen in der Interaktion mit der Außenwelt über ein unmittelbares, instantanes Bewusstsein gemacht werden. Ich habe dieses Bewusstsein eingangs als organisches Bewusstsein bezeichnet. In dem sich daraus entwickelnden Handlungsbewusstsein bleibt die Unmittelbarkeit des Körperbewusstseins erhalten. Der Handelnde erlebt das Handeln als aus ihm herausgesetzt. In der sich mit der Entwicklung der Handlungskompetenz mitentwickelnden reflexiven Vergegenwärtigung des Handelns geht die unterliegende Unmittelbarkeit der Selbsterfahrung als Handelnder in das Verständnis des Handelns wie des Selbst ein. Für das Subjekt setzt sich die Handlung in der reflexiv mitlaufenden Selbstvergegenwärtigung aus ihm selbst heraus. In dieser Form eines reflexiv gewordenen Bewusstseins gewinnt das Subjekt jene Auszeichnung, die es in aller Vergangenheit auf sich gezogen hat: Es wird Ursprung seiner Handlung und damit zugleich in seinem schöpferischen Vermögen absolut. Sich selbst als Ursprung seiner Handlungen zu erfahren, ist nach allem »die natürlichste Sache von der Welt«. Es sind pathologische Formen des Selbst, wenn die eigene Handlung als von einem anderen geführt verstanden wird. Erst die Reflexion, gleichsam eine Reflexion zweiter Ordnung über der im Handeln mitlaufenden Reflexion, lässt diese Erfahrung problematisch werden. Sie hebt die Erfahrung nicht auf, entkleidet sie jedoch ihrer ontischen Dimensionierung. Im Selbstverständnis des Subjekts in der Moderne gibt es keine absoluten Anfänge, keinen Ursprung. Dieser Befund ist es, der Nietzsche vor Augen stand.

In der Subjektlogik der Vergangenheit ist das Subjekt als *causa prima* seines Handelns zugleich auch *causa sui* dieses Handelns. In der zweistellig-relationalen Struktur erfährt nämlich die subjektivische, auf eine *causa prima* hin angelegte Logik eine höchst signifikante Radikalisierung: In der zweistellig-relationalen Logik wird auch noch der Ursprung der linearen Struktur der Erklärung unterworfen. Auch er muss eine Erklärung in der Subjektlogik des Handelns finden. Dabei wird er zur *causa sui*. Der Ursprung ist der, der sich selbst schafft, sich aus sich selbst zu dem macht, was er ist, mithin ein sich selbst setzender Wille. Ein Wille, der sich selbst *causa prima* ist, ist darin *causa sui* und in eben diesem Sinn ein

freier Wille. Nietzsche richtet die Verruferklärung der Logik deshalb mit steigender sarkastischer Intonation gegen *causa prima* und *causa sui* des Handelns. Wenn sich ihm beide als eine Art »logischer Nothzucht« darstellen (GuB 5, 35 (21)), so deshalb, weil sich in der *causa prima* und der *causa sui* die äußerste Konsequenz subjektlogischen Denkens Geltung verschafft: der Absolutismus ebenso im Verständnis der Welt wie der Lebensführung des Menschen in der Welt. Strukturnotwendig richtet sich deshalb die Kritik mit dem Absoluten im Subjekt gegen das Absolute »in der bäuerischen Einfalt« seines freien Willens (GuB 5, 35 (21)).

2.3 Das göttliche und das menschliche Subjekt

Die Kritik der Subjektlogik erfasst das göttliche wie menschliche Subjekt. Nietzsche ist eines nicht zweifelhaft: Man mag über das göttliche Subjekt denken, was immer in den Semantiken der religiösen Weltdeutungen darüber gedacht wurde und gedacht wird, dass es gedacht werden kann, ist jedenfalls einer Logik geschuldet, die aus dem Selbstverständnis des weltlichen Subjekts herausgesetzt worden ist. Die Verruferklärung der Subjektlogik führt Nietzsche dazu, Gott für tot zu erklären. Dessen Toterklärung ist zugleich die des menschlichen Subjekts. Damit ist mehr impliziert als nur die Negation seines vormaligen freien Willens. Es reicht nämlich für das Verständnis des weltlichen und göttlichen Subjekts nicht, beide über die gleiche Logik gebildet zu sehen. In einer linearen Logik können Abhängigkeiten selbst nur linear gedacht werden: Gott als Schöpfer, der Mensch als Geschöpf. Wenn jedoch in dieser Logik das menschliche Subjekt in seiner Handlungspotenz selbst absolut verstanden wird, muss die Zuordnung erweitert werden. Da es in der Welt nicht zwei Absoluta geben kann, muss bei einer metaphysisch-spekulativen Systematisierung der Ursprung im menschlichen Subjekt an der Ursprünglichkeit Gottes teilhaben. Dass Gott den Menschen sich zum Bilde schuf, ist keiner frommen Idee entsprungen, auch nicht bloß metaphorscher Ausdruck für die Zuwendung Gottes zum Menschen, vielmehr die strukturalogische Konsequenz einer Handlungslogik, die die Subjektivität Gottes und des Menschen gleicherweise absolut setzt. Mit der Toterklärung Gottes geht das Subjekt deshalb seiner Partizipation am göttlichen Absoluten verlustig. Es wird in die Endlichkeit seines Lebens gestoßen.

2.4 Die Kritik als Kritik der Struktur

Es wäre nicht nötig, Nietzsches Kritik der Subjektlogik in das Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken, enthielte die Kritik nicht ein Moment, das bis heute nicht,

jedenfalls nicht mit der notwendigen Schärfe, erfasst worden ist: Es fehlt schlicht das Verständnis dafür, dass es um die Kritik einer Logik des Weltverstehens geht und nicht nur um eine Kritik des Inhaltswissens. Nietzsche hätte sich durchaus mit Marx darin einig wissen können, diese Logik in aller Vergangenheit als die Logik der Welt in ihrer populären Form zu verstehen. Und wie Marx hätte er fortfahren können, sie sei ihr enzyklopädisches Kompendium gewesen, habe ihren spiritualistischen *point d'honneur* gebildet, ihren Enthusiasmus begründet, ihre moralische Sanktion bewirkt, ihre feierliche Ergänzung und ihren allgemeinen Trost und ihre Rechtfertigung dargestellt.⁷ Mit seltener Schärfe sieht Nietzsche, dass sie das interpretative Paradigma abgegeben hat, durch das jedwedes Ereignis in der Welt verstanden wurde und seine Erklärung fand. Der Grundirrtum der Vernunft, so Nietzsche, besteht darin,

»alles Wirken bedingt durch ein Wirkendes, durch ein ›Subjekt‹ zu verstehen. »Aber«, so fährt er fort, »es giebt kein solches Substrat; es giebt kein ›Sein‹ hinter dem Thun, Wirken, Werden; ›der Thäter‹ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles. Das Volk verdoppelt im Grunde das Thun, wenn es den Blitz leuchten lässt, das ist ein Thun-Thun: Es setzt dasselbe Geschehen einmal als Ursache, und dann noch einmal als deren Wirkung. Die Naturforscher machen es nicht besser, wenn sie sagen, ›die Kraft bewegt, die Kraft verursacht‹ und dergleichen, – unsere ganze Wissenschaft steht noch, trotz aller ihrer Kühle, ihrer Freiheit vom Affekt, unter der Verführung der Sprache und ist die untergeschobenen Wechselbälge, die ›Subjekte‹, nicht losgeworden ...« (GM 5, 279 f. (I/13)).

Es gibt dieser Kritik nichts hinzuzufügen – außer einem Vorbehalt; der aber weitet sich zu einem gewaltigen Problem aus, wenn man ihn verfolgt: Menschen handeln wirklich, und ihre innere Natur weist wirklich eine Subjektivität auf, die sie als Subjekte handeln und als Subjekte ihr Leben führen lässt. Nur – auch das Handeln der Subjekte und die Art, in der sie als Subjekte ihr Leben führen, kann nicht mehr in der subjektivistischen Logik von gestern verstanden werden. Auch die Subjektivität ist ihrer inneren Natur nach keine absolute des Geistes. Ich muss dieses Problem hier zunächst auf sich beruhen lassen, komme aber später darauf zurück.

2.5 Kritik der Philosophie

Nietzsche versteht sich als Philosoph, ohne Zweifel als der erste einer neuen Gattung von Philosophen. Dazu hatte er Anlass. Denn seine Kritik der subjektivi-

7 K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW 1, S. 378.

schen Logik ist zugleich die Kritik einer Philosophie, die auf diese Logik in der Struktur ihres Denkens festgelegt ist. Als gemeine Logik des Weltverstehens ist sie ebenso Logik fürs Volk wie für die Philosophie (GM 5, 279 (I/13)). Auf der Gemeinsamkeit dieser Logik beruht die »wunderliche Familien-Ähnlichkeit alles indischen, griechischen, deutschen Philosophierens« (GuB 5, 34 (20)). Die Philosophie denkt, wie Fichte einmal anmerkt, in keiner anderen Logik als der gemeinen im täglichen Leben auch.⁸ Woher sollte sie denn auch kommen! Die früh aufgebrochene Differenz zwischen dem wahren Wissen der Philosophen und der *doxa*, dem bloßen Meinen der vielen, das aber gleichwohl für notwendig erachtet wurde,⁹ stellt eine Differenz auf der Inhaltsebene dar. Die Struktur des Wissens rückt erst in den Blick, als sie in der Neuzeit problematisch zu werden beginnt und in der Folge der Aufklärung als Subjektlogik in Verruf gerät. Die Entzauberung der Natur meint nichts anderes als die Eliminierung der Subjektlogik.¹⁰ Es blieb nach Marx Nietzsche vorbehalten, die Kritik der Philosophie als Kritik ihrer Logik zu betreiben. Seit Nietzsche ist es nicht länger dieses oder jenes philosophische Theorem, das Anstoß erregt, es ist das philosophische Denken im Ausgang von einem Absoluten, das der Kritik verfällt, und das deshalb, weil es weiterhin der Subjektlogik verhaftet ist. Das, wie Nietzsche sagt, Tyrannische des philosophischen Denkens ist Ausdruck des Zwanghaften der Logik. Nietzsche bemerkt sehr zu Recht, dass sie in der Grammatik ihre Manifestation gefunden hat (GuB 5, 34 (20)). Wir werden noch sehen, dass Nietzsche über das Zusammenspiel von Denken und Sprache keine rechte Vorstellung hatte. Den Zugang zu beider Genese und Zusammenwirken hatte er sich durch einen reduktionistischen Naturalismus verstellt. Das defizitäre Verständnis kann uns nicht hindern, die bahnbrechende Erkenntnis wahrzunehmen, die darin liegt, a) das philosophische Denken strukturlogisch der Subjektivität verhaftet und b) diese Verhaftung in der Grammatik festgeschrieben zu sehen. Eine historisch-genetische Rekonstruktion des Bildungsprozesses des Geistes wird sich damit gleichwohl nicht zufriedengeben. Die Sprache ist selbst erst ein Konstrukt, dessen Genese bedacht sein will. Ihre Syntax formt sich im Erwerbsprozess der Handlungskompetenz aus und wird deshalb von dem strukturellem Aufbau der Handlung affiziert.¹¹ Überdies stellt der Sprechakt selbst eine Form des Handelns dar, wenn auch eine besondere. Im Ergebnis ist Nietzsches Beobachtung, in der Grammatik die Struktur des Denkens wiederzufinden, jedoch durchaus zutreffend. Wie eingefroren liegt die pristine

8 J. G. Fichte, Das System der Sittenlehre, Werke IV, S. 31.

9 Vgl. Parmenides, Über die Natur. Zum strukturlogischen Verständnis des Denkens Parmenides' vgl. G. Dux, Die Genese der Philosophie in der Geistesgeschichte der Menschheit, S. 125–143.

10 Vgl. G. Dux, Die Logik der Weltbilder, S. 290 ff.

11 Eingehend dazu G. Dux, Historisch-genetische Theorie der Kultur, S. 286 ff.

Logik in der Syntax. Die Sprache wird durch sie zum konservativsten Gebilde des Denkens. Eben weil die Syntax die subjektivische Struktur konserviert, werden wir sie auch im neuzeitlichen Denken nicht los. Die Folge ist, dass wir uns ständig genötigt sehen, auf der Inhaltsebene gegen die Struktur zu argumentieren, um überhaupt einem neuzeitlichen Wissen Ausdruck zu verschaffen. Und noch dabei werden wir von der Grammatik desavouiert. Der Philosophie ist, so Nietzsche, diese Einsicht bisher entgangen. Sie setzt das Denken von einer *prima causa* und damit von einem Absoluten als Geist fort. »Philosophieren«, so sein Dictum, »ist eine Art von Atavismus höchsten Ranges« (GuB 5, 34 (20)).

2.6 Ein Zwischenbefund

Halten wir inne, und halten wir den Befund fest, den es bis hierhin zu erheben gilt. Nietzsches Kritik der Philosophie zielt auf eine Kritik ihrer (materialen) Logik. Ihr Verruf wird jedoch auf der Inhaltsebene geführt und bleibt der Inhaltsebene verhaftet. Er richtet sich gegen das Denken, das Subjekt als absolute *causa* und die Welt aus dem Angelpunkt eines Absoluten zu verstehen. Die eigentlich formale Seite der Logik, das Grundhafte ihres Verfahrens und die ihr eigene zweistellig-relationale Struktur, wird in der Kritik zwar mitgeführt, aber nicht ins Bewusstsein gehoben und thematisch gemacht. Eben deshalb macht sich Nietzsche auch nicht daran, eine neue Logik in ihrer formalen Struktur zu bestimmen. Das hat Folgen: So nahe Nietzsche der neuen Logik kommt, er selbst bleibt in seiner eigenen Argumentation der grundhaften, zweistellig-relationalen Struktur der hergebrachten Logik verhaftet. Das gibt es also, dass eine Logik der Welterklärung und des Verstehens der geistigen Lebensform des Menschen verlustig geht, ohne dass eine andere, die an ihre Stelle treten muss, schon Anerkennung gefunden hätte. Was macht ein Philosoph, der sich in einer Situation vorfindet, in der die Zunft ungeführt in einer Logik zu denken fortfährt, deren Überholtheit er erkennt? Nietzsches Antwort ist kurz und bündig: Er erwartet die Ankunft einer neuen Gattung von Philosophen (GuB 5, 17 (2)). Auch wenn die Antwort dazu bestimmt war, für das eigene Denken Raum zu schaffen, das Warten entbindet ihn nicht von der Notwendigkeit, *hic et nunc* weiter zu denken und dabei der Kritik der Logik Rechnung zu tragen. Nur im Weiterdenken lässt sich eine neue Logik finden. Denn eine der Logik zugerechnete Unhaltbarkeit hergebrachten Denkens lässt sich erst wahrnehmen, wenn man sich zumindest tentativ an einer neuen Weltdeutung in einer anderen Logik versucht hat. Eben das tut Nietzsche.

3 Denken im Ausgang von der Natur

3.1 Nietzsches Naturalismus

Wie kein anderer Philosoph vor ihm hat Nietzsche den Umbruch des Denkens am Beginn der Neuzeit reflektiert und in das philosophische Denken eingeholt. Die Bereitschaft, ihm aufs Wort zu folgen, die man heute nach fast hundert Jahren im Denken der Poststrukturalisten finden kann, mag darin ihre Erklärung finden. Denn aufgearbeitet ist der Umbruch nicht. Nietzsche nimmt die Grundeinsicht der Neuzeit auf, wie sie zuerst von Montaigne konstatiert wurde:¹² Er will, wie er sagt, den Menschen rückübersetzen in die Natur (JGuB 230, 5, 169), ihn in eine Ebene mit den Tieren stellen. Auch macht er sich das machinale Muster im Verständnis der Natur zu eigen, wie es sich im 17. Jahrhundert auch in der Philosophie Geltung verschafft hatte, bei Hobbes ebenso wie bei Descartes, um zwei der bedeutenden Denker des Jahrhunderts zu nennen. Nietzsche wird der naturwissenschaftlichen Revolution einen besonderen Bedeutungsgehalt zuschreiben, das machinale Muster übernimmt er. Er zögert nicht, auch das Verständnis des Menschen dem machinalen Muster zu unterwerfen. »Auch stellen wir den Menschen nicht beiseite, wie noch Descartes es tat: Was überhaupt heute vom Menschen begriffen ist, geht genau so weit, als er machinal begriffen ist« (Ach 6, 180 (14)). Gewiss kann man einwenden, die erkenntnistheoretische Strategie sei im Ausgang des 19. Jahrhunderts nicht neu. Der Materialismus hatte Ähnliches versucht. Überdies ließe sich kritisch einwenden, dass mit dem machinalen Muster wenig auszurichten ist, wenn es um das Verständnis der menschlichen Lebensformen geht. Entscheidend ist jedoch, dass die Unterwerfung des Menschen unter das machinale Paradigma dadurch eine erkenntniskritische Dimensionierung erfährt, dass sie eng an den Wechsel im interpretativen Paradigma der Welt gebunden wird. Nietzsche insistiert darauf, die Eliminierung der subjektivistischen Logik nur als die eine Seite der neuzeitlichen Erkenntnis zu verstehen, deren andere ihre Naturalisierung darstellt, und zwar auch die Naturalisierung des menschlichen Geistes.

Man muss in Zeiten des Umbruchs umständlicher noch als sonst mit dem Denken verfahren, um Boden unter die Füße zu bekommen. Den menschlichen Geist naturalisieren zu wollen, ist unausweichlich nach der Eliminierung der subjektivistischen Logik im Universum. Denn dessen Geistigkeit war durch die subjektivistische Logik: das sinnhaft-intentionale Verständnis ihrer Prozessualität, begründet. Die Intentionalität dieser Logik ist jedoch allemal eine, die nur im Verbund mit Denken und Sprache verstanden werden kann. Darauf beruhten in aller Ver-

12 M. Montaigne, *Essais* II, 10, S. 436.

gangenheit Teleologie und Sinnhaftigkeit der Natur. Wird die subjektivistische Logik eliminiert, muss – ich betone: muss – die Geistigkeit der Natur entfallen, und man muss sehen, wie sich die Geistigkeit des Menschen in das Naturverständnis integrieren lässt. Nietzsche steht aber, um mit dieser Problematik umgehen zu können, für das Naturverständnis nur das machinale Paradigma zur Verfügung. Er wird es umdeuten und das Verständnis der Mechanik ebenso wie das mit ihm verbundene isotrope Zeitverständnis der Physik mit Sinn auszustaffieren suchen (FW 3, 626). Darüber alsbald mehr. An der Konsequenz, den Menschen auch in seinem geistigen Vermögen im Ausgang von der Natur verstehen zu müssen, ändert die Problematik dieser Form der Umdeutung nichts. Die Frage kann nur sein, was es heißt, den Menschen auch in seinem geistigen Vermögen im Ausgang von der Natur verstehen zu wollen.

Die Frage ist mit der Entdeckung der Evolution der Arten, die Nietzsche vor Augen steht, nur noch imperativischer geworden (Ach 6, 180). Jetzt kann vollends nicht zweifelhaft sein, dass sich die Geistigkeit des Menschen als Anschlussorganisation an eine evolutive Naturgeschichte gebildet hat. Nietzsche erkennt nicht die Sonderstellung des Menschen, die Einsicht ändert jedoch nichts an dem Befund, dass es eine Stellung ist, die sich in der Natur entwickelt hat. Wie sollte sie deshalb nicht an deren Ordnungen gebunden sein! Die aber waren dem mechanistischen Weltbild der frühen Neuzeit unterworfen. Nietzsche stand in der Frühphase seines Denkens unter dem Eindruck des Laplaceschen Dämons, der die Entwicklung deshalb bis in alle Ewigkeit vorherzusehen vermochte, weil alles unter dem ehernen Gesetz der Notwendigkeit stand (MAM 2, 105 (107)). Auch die geistige Natur des Menschen, sein Denken wie sein Handeln, kann, folgt man Nietzsche, davon keine Ausnahme machen (MAM 2, 103 (106)). »Alles ist Nothwendigkeit – so sagt die neue Erkenntnis: Und diese Erkenntnis selber ist Nothwendigkeit. Alles ist Unschuld: Und die Erkenntnis ist der Weg zur Einsicht in diese Unschuld« (MAM 2, 105 (107)).

Ich möchte durch die affirmative Darstellung nicht den Eindruck erwecken, ihr umstandslos zu folgen. Ich verstehe das, was Naturalismus des Menschen und insbesondere Naturalismus des Geistes meint, anders als Nietzsche. Ich verstehe insbesondere die Chance anders, die mit der Entdeckung der Evolution der Arten für das Verständnis des Menschen gewonnen wurde: Fortan können wir fragen, wie die naturale Organisation beschaffen ist, um die ganz andere, die geistige, konstruktiv entwickeln zu können. Wir verstehen die Natur und mit ihr die evolutiv heraufgeführte anthropologische Verfassung mit anderen Worten gerade als Chance, Neues entstehen zu lassen. Dazu bedarf es jedoch einer anderen, einer prozessualen Logik. Und die stand Nietzsche nicht zu Gebote. In der retrospektiven Darstellung der Philosophie Nietzsches bleibt gleichwohl eines bedeutsam: Nietzsche hat die Aufgabe, den Menschen im Ausgang von der Natur zu verste-

hen, nicht nur gestellt, sondern auch in Angriff genommen. Das aber war notwendig, wenn irgendein modernes Verständnis des Menschen gewonnen werden sollte, und das insbesondere in der Erkenntnistheorie. Dass Nietzsches Denken entwicklungslogisch gesehen so oder in ähnlicher Form unvermeidlich war, das ist es, was es zu erkennen gilt. Denn diese Einsicht ist zugleich die Bedingung dafür, den Naturalismus, wie Nietzsche ihn verstand, zu überwinden.

Nietzsche hat den Naturalismus der Geistigkeit in jeder Ausprägung der Grundformen der menschlichen Lebensführung zur Geltung zu bringen gewusst: in den kognitiven, normativen und ästhetischen Organisationsformen. Uns interessiert zuvörderst ihre normative Ausprägung. Um Nietzsches Moral zu verstehen, sind jedoch die erkenntniskritischen Überlegungen, die Nietzsche mit dem Naturalismus verband, wenigstens zu skizzieren. Schließlich und endlich nämlich sind sie es, die uns Anlass geben, über Nietzsches Denken hinauszugehen und den Naturalismus des Geistes nicht länger fundamentalistisch zu verstehen.

3.2 Denken und Sprache im Naturalismus Nietzsches

Um Nietzsches Entwurf einer Erkenntniskritik zu verstehen, erscheint es ratsam, eine Überlegung vorwegzuschicken: Was kann man in einer historischen Situation erwarten, in der alles bisherige Denken seine Geltung deshalb verloren hat, weil sich die ihm innewohnende Logik als unhaltbar erwiesen hat? Was kann ein Denker, der in der Reflexion auf das Denken feststellt, es mit einem »ausgehängten Geiste« zu tun zu haben, anders anstellen, als eben diese Einsicht zum Fundament seines Denkens zu machen? Die Frage ist dann allerdings, in welcher Logik das Denken erfolgt. Es ist diese Frage, die, geht man von ihr aus, uns den Naturalismus Nietzsches in der Erkenntniskritik einsichtig werden lässt. Er weist zwei Auszeichnungen auf: Für die erste lässt sich der Topos vom »Verlust der Welt« prägen. Auch er wird, wie so vieles, erstmals bei Montaigne sichtbar. Dass die Welt nicht einfach ist, als was sie sich darstellt, das ist der Befund, der am Beginn der Neuzeit steht.¹³ Die zweite der Auszeichnungen besteht darin, auch die Geistigkeit der menschlichen Lebensform von einem Naturalismus bestimmt zu sehen, aber von einem Naturalismus, der reduktionistisch verstanden wird. Der Reduktionismus im Verständnis des Naturalismus stellt das Problem von Nietzsches Philosophie dar. Denn exakt darin bleibt Nietzsches Denken selbst noch der argumentativen Struktur der hergebrachten Logik verhaftet. Erörtern wir beide Auszeichnungen der Erkenntniskritik genauer.

13 Vgl. M. Montaigne, *Essais* II, 12, S. 545.

3.2.1 Verlust der Welt

Nietzsches vordringliches Ziel ist, die Welt, wie sie sich vordem in der subjektivi-schen Logik darstellte, zu dekonstruieren. Das zeitigt den Effekt, nichts übrig zu lassen als eine gähnende Leere. Wenn das Universum sich vordem als Kosmos darstellte, dessen Einheit als wohlgeordnetes Ganzes von sinnhaft und sinnvoll aufeinander abgestimmten Bezügen wahrgenommen wurde, so stellt es sich nunmehr als Chaos dar, dem nichts, gar nichts an Ordnung eignet, jedenfalls wissen wir nichts von ihr.

»Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heißen« (FW 3, 468 (III/109)).

Der Grund, der Nietzsche die Natur als Chaos wahrnehmen lässt, ist erkenntnis-kritischer Natur. Nietzsche sieht ganz einfach keine Möglichkeit, erkenntniskritisch überhaupt etwas über dieses Stratum zu sagen, das eine ontische Dimension für sich in Anspruch nehmen könnte. Mir will nicht zweifelhaft erscheinen, dass die Kantsche Erkenntniskritik diese Konsequenz befördert hat. Denn wenn man meint, die Kategorien und Anschauungsformen des Denkens a priori vorgeben zu müssen, ohne je von der Natur als noumenon etwas wissen zu können, dann heißt das bei Lichte besehen nichts anderes, als dass wir in gar keiner Weise etwas über die wirkliche Natur auszumachen vermögen. Das frühneuzeitliche Bewusstsein der Konvergenz und Konstruktivität der Welt weiß ganz einfach nicht zur Sache zu kommen. Kant hat diese Konsequenz nur auf den Begriff gebracht, nicht etwa erfunden. Dass er meint, die Kategorien des Denkens ebenso wie die Geltungsdimension der Moral dem Menschen in der Vernunft vorgeben zu müssen, ist die strukturlogische Konsequenz einer festgehaltenen grundhaft verfassten Logik.

In der Negation der ontischen Dimension ist Nietzsche consequent. Er weiß um die mediale Konstruktion der Welt in der Sprache und lässt die Welt als bloßes Konstrukt neben die unerreichbar andere: die Dingwelt an sich, treten. Wenn man vordem glaubte, in und vermöge der Sprache die Dinge zu kennen, wie sie wirklich sind, so dämmert es jetzt »den Menschen auf, dass sie einen ungeheueren Irrthum in ihrem Glauben an die Sprache propagirt haben« (MAM 2, 30 f. (I/11)). Für einen Erkenntnistheoretiker wie Nietzsche kann es dabei jedoch nicht sein Bewenden haben. Er sieht sich darauf verwiesen, an die Stelle der alten eine neue Erkenntniskritik zu setzen. Denn Nietzsche weiß um die Bedeutung der Erkenntnis für den Menschen. Mehr noch: Er weiß um den Fortschritt der Erkenntnis in unserer Zeit. Anders wäre Nietzsche die entschiedene Kritik an der Religion und

Metaphysik vergangenen Denkens nicht möglich gewesen. Diesem Fortschritt soll der Naturalismus Geltung verschaffen. Durch ihn sucht Nietzsche Grund zu legen für eine moderne Erkenntnistheorie. Denken ist mitsamt der ihm eigenen Logik nicht als »sich selbst entspringende Aktivität« der Vernunft zu verstehen, vielmehr als Resultat der Triebe. Deren Maxime aber heißt Selbsterhaltung, und zwar Selbsterhaltung als eine gesteigerte Form des Lebens (GuB 5, 38 (23)).

Hält man sich an die Konsequenzen, die Nietzsche aus dem Naturalismus noch in der *Fröhlichen Wissenschaft* (1882/87) zieht, könnte man versucht sein, sich mit Nietzsche erkenntniskritisch zu arrangieren. Wir erklären nicht, wie die Dinge wirklich sind, heißt es dort, wir beschreiben, wie wir sie verstehen. »Es ist genug«, fährt Nietzsche fort, »die Wissenschaft als möglichst getreue Anmenschlichung der Dinge zu betrachten ...« (SW 3, 473 (III/112)). Ein realistischer Konstruktivismus könnte nur wenig präziser sein. Allein, Nietzsche belässt es nicht bei diesem moderaten Befund, er kann es auch nicht dabei belassen. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Konstruktivität und Realität bedarf der Beantwortung. Bei der Klärung dieser Frage radikalisiert sich der Naturalismus Nietzsches in der Erkenntnistheorie zum veritablen Fundamentalismus.

3.2.2 Reduktionismus und Fundamentalismus in der Erkenntnistheorie

Schicken wir auch hier eine Überlegung vorweg, mit der wir an Nietzsche anschließen suchen. Wenn im Verständnis der Moderne die menschliche Lebensform als Anschlussorganisation an eine evolutive Naturgeschichte verstanden werden muss, dann ist es ganz unausweichlich, sich die Frage zu stellen, wie es möglich war, dass sich die Geistigkeit dieser Lebensform, ihre mediale Konstruktivität durch Denken und Sprache, aus einem ganz ungeistigen Stratum heraus hat entwickeln können. Exakt das auch ist die Frage, die am Anfang der erkenntniskritischen Reflexion Nietzsches steht. In »Menschliches, Allzumenschliches« (1878) heißt es:

»Die philosophischen Probleme nehmen jetzt wieder fast in allen Stücken dieselbe Form der Frage an wie vor zweitausend Jahren: Wie kann Etwas aus seinem Gegensatz entstehen, zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem, Empfindendes aus Todtem, Logik aus Unlogik, interesseloses Anschauen aus begehrllichem Wollen, Leben für andere aus Egoismus, Wahrheit aus Irrthümern?« (MAM 2, 23 (I, 1)).

Eine Chance, eine Antwort auf die Frage nach der Genese der Geistigkeit zu finden, haben wir überhaupt nur, wenn wir a) eine prozessuale Logik des Denkens entwickeln und b) in dieser Logik der »konstruktiven Kompetenz« das Vermögen

zuweisen, die Geschichte zu bewegen. Diese Logik, darauf habe ich bereits hingewiesen, stand jedoch Nietzsche nicht zur Verfügung. So sehr er die hergebrachte Logik in Verruf zu bringen wusste, um die neue Logik zu entwickeln, fehlten die Voraussetzungen.

Im konstruktiven Verständnis der menschlichen Lebensform liegt der Schlüssel zum Verständnis der Konstruktivität des Denkens in der Ontogenese der Gattungsglieder.¹⁴ Die ontogenetische Kognitionsforschung entwickelt sich jedoch ernsthaft erst seit der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Doch der Mangel an Einsicht in die Bedeutung der Ontogenese ist nicht einmal der Hauptgrund für die Restriktionen, denen sich das Denken Nietzsches unterworfen sah. Entscheidend ist vielmehr ein entwicklungslogisches Moment; es schlägt in Nietzsches Denken voll durch: Die Verruferklärung der hergebrachten Logik muss sich anfänglich noch selbst eben der Logik bedienen, um deren Kritik es ihr zu tun ist. Anders vermag sie die Kritik nicht zum Ausdruck zu bringen. Erst in der Folge der Verruferklärung kann sich die Erkenntniskritik daran machen, nach einer neuen Logik zu suchen. Sie zu entwickeln, ist jedoch ein aufwendiges Unternehmen. Wir sind immer noch damit befasst. Nietzsches Erkenntniskritik entgeht deshalb nicht dem Schicksal neuzeitlicher Philosophie, noch der alten Logik verhaftet zu sein. Descartes, Kant, Hegel ist es nicht anders ergangen. Jeder von ihnen hat im System seines Denkens, so unterschiedlich jedes ausgefallen ist, den Tribut an die Geschichte der Erkenntnis dadurch gezahlt, dass er an die tradierte Struktur einer Logik gebunden blieb, die im Grunde vorgab, was sich im Resultat zeigte. Nietzsche sucht sich des Absolutismus dieser Struktur im Denken vom Vorrang des Geistes zu entledigen. Die Verhaftung an die grundhafte Struktur einer Logik, die das Verständnis des Explikandum induktiv-deduktiv zu gewinnen sucht, zwingt Nietzsche jedoch dazu, mit der Kritik des Subjekts und der Wende zu einem Denken im Ausgang von der Natur an die Stelle einer mitgeführten Geistigkeit im Subjekt die Natur treten zu lassen.

»Gesetzt, dass nichts Anderes als real ›gegeben‹ ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, dass wir zu keiner anderen Realität ›hinab- oder hinauf‹ können als gerade zur Realität unsrer Triebe – denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander –: ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dieses Gegeben nicht ausreicht ...« (GuB 5, 54 (36)).

Den letzten Grund der Geistigkeit sieht Nietzsche deshalb in der Chemie des Lebens (MAM 2, 24 (1)) als der eigentlichen Produzentin der Ideen. Im Fundamen-

14 Zur ontogenetischen Wende in der Erkenntnistheorie vgl. G. Dux, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 60 ff.

talismus der Naturalisierung verkommt hernach die Begründung zur Trivialität. Als Grund dafür, dass das Ressentiment der Kranken in der Weltgeschichte gegen die Moral der Starken zu obsiegen vermochte, bietet sich Nietzsche auch die übermäßige Absonderung von Galle oder die Entartung der Eierstöcke an. Der Reduktionismus des Begründens – er führt von Nietzsche über Freud und Lévi-Strauss bis in die Biologie unserer Tage – ist eine Konsequenz der Behauptung der grundhaften Logik in ihrer abstrakten Form.

Aus der Rekonstruktion der Erkenntnistheorie Nietzsches lässt sich eine Einsicht gewinnen, die für das Verständnis von Umbruchzeiten wie der, in der wir seit Beginn der Neuzeit leben, von herausragender Bedeutung ist: Die Wahrheit dessen, was an Einsicht gewonnen wird, liegt in dem, was sich erst in Zukunft als der eigentlich intendierte Gehalt des Denkens einlösen lässt. Was Denker wie Nietzsche zu denken beginnen, trägt das Merkmal, immer noch von einem Denken affiziert zu sein, das überwunden werden soll; es ist stigmatisiert durch einen Irredentismus, der auf seine künftige Überwindung wartet. Nietzsches Denken zwischen Konstruktivismus und Naturalismus ist dafür ein Beispiel. Ein Vierteljahrhundert vor Weber, dessen entschieden kulturzentrischer Konstruktivismus jedem Erkenntniskritiker im Ohr ist,¹⁵ kehrt schon Nietzsche die Konstruktivität der menschlichen Erkenntnis hervor.

»Wir sind es, die allein die Ursachen, das Nacheinander, das Füreinander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben; und wenn wir diese Zeichen-Welt als ›an sich‹ in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir es immer getrieben haben, nämlich mythologisch«. (GuB 5, 36 (21)).

Überhören wir den schrillen Ton, alles sei erdichtet, so bleibt doch die Grundeinsicht, dass wir es sind, wir, die Konstrukteure und Interpreten, die sich die Welt allererst in der medialen Organisation von Denken und Sprache zurechtlegen. Und wer sind jene, denen mit dem »wir« die demiurgische Rolle zugeschrieben wird? Nietzsche bringt mit dem Rekurs auf den naturalistischen Unterbau der Erkenntnis ein Moment zur Geltung, das ihn einmal mehr dicht an Marx anschließen lässt und das im Neukantianismus der Weberschen Soziologie keinen Platz fand: Er weiß um die Einbindung des Denkens in den Organismus. Denken kann, wenn man es aus der evolutiven Perspektive seines Bildungsprozesses versteht, tatsächlich als ein Mittel zum Überleben verstanden werden. Ein nicht festgestelltes Tier wie der Mensch braucht Denken, um eine Chance zum Überleben zu bekommen.

15 Vgl. die Passage in M. Weber, Die »Objektivität« der sozialwissenschaftlichen und sozialpolitischen Erkenntnis, S. 150 ff., 180 ff.

Nichts anderes gilt für die Sprache. Nur – der Unterbau gewinnt in der abgedunkelten, aber immer noch mächtigen Logik für Nietzsche den Status einer naturalen Letztbegründung:

»...denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander« (GuB 5, 54 (36)).

Der Fehler ist – für uns! – offensichtlich. Statt zu fragen, wie ein Lebewesen, das einer symbolisch medialen Organisation der Welt bedarf, um leben zu können, es anstellt, zu dieser Organisation zu kommen und Denken im Verbund mit Sprache auszubilden, lässt Nietzsche die Konstrukte des Denkens von dem biologischen Stratum bestimmt sein, unterwirft sie mit anderen Worten dessen systemischer Prozessualität. Denken, Sprache, Moral werden von Nietzsche mit jener Auszeichnung versehen, die ihnen das Urteil spricht: nur ein Verhalten der Triebe zu sein.

3.3 Die Aporie der Erkenntniskritik: Der Wille zur Macht

Nietzsche gerät mit der planen Naturalisierung der Geistigkeit der menschlichen Lebensform in Aporien, die er zwar wahrnimmt, aber überspielen zu können meint. Sie sind für uns nicht deshalb von Interesse, weil wir auf Fehlersuche aus wären. Fehler im Denken sind das, was am wenigsten von Interesse ist. Sie sind deshalb von Interesse, weil sich in ihnen die Anforderungen zum Ausdruck bringen, die das neuzeitliche Wissen an die Erkenntnistheorie stellt. Die vordringlichste Aufgabe aber besteht für eine Erkenntnistheorie, die um den Konstruktcharakter der symbolisch-medialen Organisation des Wissens als Anschlussorganisation an eine evolutive Naturgeschichte weiß, darin, die operationalen und materialen Strukturen der Kognition, die Anschauungsformen und Kategorien im Kantschen Sinne, aus ihrer Genese einsichtig zu machen. Das gilt auch und gerade für jene Strukturen, die in der Vergangenheit das Denken bestimmt haben und die wir zu überwinden suchen. Nietzsche gerät bei diesem Unterfangen in die Sumpfe des Naturalismus, am eindrucksvollsten im Theorem des Willens zur Macht.

3.3.1 Der Wille zur Macht

Eine einfache Überlegung kann uns Zugang zu jenem vieldeutigen und problematischen Topos verschaffen. In aller Vergangenheit hat man der Kausalität die zweistellig-relationale Struktur des Willens unterlegt. Die Ereignisse fanden im Willen als causa ihren Ursprung. Auf das menschliche Tun und Lassen bezogen, findet diese Form der Kausalität an der Struktur des Handelns ihr fundamentum in re.

Menschlichem Handeln unterliegt allemal ein Wille, wenn auch, nach unserem Verständnis, kein »ursprünglicher«. Nietzsche sieht sich genötigt, diese Aktionsform dem naturalistischen Weltverständnis zu integrieren. Wenn Denken nichts als ein Verhalten der Triebe ist, dann müssen Trieb und Wille im naturalen Stratum mit der Lebensform des Menschen zur Deckung gebracht werden. Es ist dieser Schluss, dem sich Nietzsche überlässt, um daraus eine Moral der Methode zu machen:

»Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht, wie es mein Satz ist; gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung – es ist Ein Problem – fände, so hätte man damit sich das Recht verschafft, alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: Wille zur Macht. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ›intelligiblen Charakter‹ hinbestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ein ›Wille zur Macht‹ und nichts außerdem« (GuB 5, 55 (36)).

Die erneute Subjektivierung der Natur im Willen ist ungemein irritierend. In allem Denken zuvor hat Nietzsche alle Kritik und allen Sarkasmus gegen die Kausalität in ihrer subjektivistischen Form aufgeboten, jetzt resubjektiviert er die Natur in der Einheitsform einer Kausalität, indem er auch das mechanistische Stratum der Physik dem Willen zur Macht unterwirft. Nietzsche nimmt den Mund in der Kritik der erkenntnistheoretischen Annahmen in den Naturwissenschaften sehr voll. Die Tölpelei ihrer mechanistischen Deutungen (5, 35 (21)) soll darin bestehen, die Materie nicht als eine Vorform des Lebens zu verstehen, in der es um Überwältigung, Steigerung, kurz: um den Willen zur Macht geht. Über die in der Resubjektivierung gelegene Aporie hilft Nietzsche sich dadurch hinweg, dass er die Willens-Kausalität nach Art eines mittelalterlichen Theoretikers hypothetisch einführt und als Glaube deklariert. Er sieht sich dabei mit einer zweiten Aporie konfrontiert; sie blockiert die Erkenntnis nicht weniger als die erste.

3.3.2 Interpretation und Naturalismus

Nietzsches Kritik der erkenntnistheoretisch mitgeführten Überzeugungen endet mit einer uneingeschränkten Verruferklärung dessen, was bisher Wahrheit geheißt hatte. Wenn das Denken in der Weise zur Chemie wird, wie Nietzsche es im Sinn hat, ist der Objektbezug im Denken eliminiert. An Erkenntnis einer Objektwelt ist nicht länger zu denken. Alles ist Interpretation und nichts als Interpretation. Die Konsequenz hat Nietzsche sich zu Zeiten nicht verhehlt: Die Unmöglich-

keit zu klären, wie das Denken zur Sache kommt, führt zur Destruktion jeglichen Wissens.

»Wir haben eben gar kein Organ für das Erkennen, für die ›Wahrheit‹. Wir ›wissen‹ (oder glauben oder bilden uns ein), gerade soviel als im Interesse der Menschen-Heerde, der Gattung, nützlich sein mag: und selbst, was hier ›Nützlichkeit‹ genannt wird, ist zuletzt auch nur ein Glaube, eine Einbildung und vielleicht gerade jene verhängnisvollste Dummheit, an der wir einst zu Grunde gehen« (FW 3, 593 (354)).

Wollte man gleichwohl auf einem Begriff von Welt insistieren, der sich in seiner Objektivität gegen seine interpretativen Bestimmungen absetzte, so ließe der Naturalismus allenfalls noch vermuten, dass die Welt unendliche Möglichkeiten der Interpretation toleriert. Um Nietzsche erneut selbst zu Wort kommen zu lassen:

»Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ›unendlich‹ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie unendliche Interpretationen in sich schließt« (FW 3, 627 (374)).

Wollte man weiter noch darauf insistieren, wissen zu wollen, welche wir nutzen und warum sie und keine anderen, hätte sich Nietzsche jener Antwort bedienen können, die sich ein Jahrhundert später Luhmann einfallen lässt, um mit dem Sündenfall der Erkenntnistheorie fertig zu werden: Sie toleriert, was sie toleriert.¹⁶ Wenn alles nur Interpretation und nichts als Interpretation ist, bricht die Erkenntnis zusammen. Denn dann erweist sich auch das Theorem selbst, alles sei nur Interpretation, wiederum nur als Interpretation. Nietzsche sieht das und begegnet dem selbst erhobenen Einwand mit einer Trotzreaktion:

»Nun, umso besser.« (GuB 5, 37 (22)).

Die Durchleuchtung der Aporie einer Erkenntniskritik, die ausweglos zwischen Naturalismus und medialer Konstruktivität aufgehängt ist, offenbart einmal mehr das Grunddilemma eines Denkens, das noch den Restbeständen der hergebrachten Logik verhaftet geblieben ist: In der Kritik werden Wissen und Wahrheit der absolutistischen Logik der Vergangenheit verbunden gehalten und mit dem Vorstellungsgehalt absoluten Wissens und absoluter Wahrheit belegt. Da die Logik vergangenen Denkens der Kritik verfällt, verfallen ihr Wissen und ihre Wahrheit ebenfalls. Nietzsche zögert nicht, mit dem »Ding an sich« auch gleich die Wahrheit preiszugeben, die er doch nicht preisgeben kann, wenn die Kritik Sinn behal-

16 N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft.

ten und das ungemeine Pathos nicht hohl werden soll. Die alternative Strategie, das Wissen in seinen Strukturen wie in seinen Gehalten auf die Bedingungen hin zu befragen, unter denen sich die einen wie die anderen zu entwickeln vermochten, wurden durch den Naturalismus blockiert. Die Vorstellung, wir vermöchten mit den Strukturen der Erkenntnis etwas auszurichten in der Welt, weil der Bildungsprozess der Strukturen so beschaffen sei, dass er Erfahrungen möglich mache und in Strukturen einhole und in Inhalten fassbar werden lasse, ohne dass je der Anspruch erhoben werden könnte und müsste, »die« Realität zu kennen, lag nicht im Horizont der philosophischen Reflexion der Zeit Nietzsches.¹⁷

Sind wir mit der Kritik der Erkenntniskritik, wie Nietzsche sie in Szene setzte, – eine Art Metakritik also – am Ende unserer Überlegungen angelangt? Sind wir insbesondere mit der Kritik der Moral am Ende, bevor wir sie begonnen haben? Man könnte es meinen, denn eine Kritik, die ihre eigene kritische Position gegenüber der kritisierten Position nicht auszuweisen vermag, die nicht mehr anzubieten hat, als auch nur eine Interpretation zu sein, neben der unbestimmt viele andere möglich sein sollen, gibt ihren Geltungsanspruch preis. Würden wir diese Folgerung ziehen, hätten wir gründlich missverstanden, wie man Nietzsche lesen muss und worauf es mir in allen vorhergehenden Überlegungen ankam: Nietzsche als Denker in einer Zeit des Umbruchs eines Weltbildes zu verstehen, dem der Wechsel einer materialen Logik zugrunde liegt und der eben diesen Wechsel einzulösen sucht! Nietzsche selbst hat sich so verstanden: als Mensch eines Auflösungszeitalters (GuB 5, 120 (200)). Die Aporien, die sich in diesem Denken einstellen, sind Ausdruck der entwicklungslogischen Nötigung, mit der hergebrachten Logik über eben diese Logik hinauskommen zu müssen. Diese Nötigung gilt auch und in hervorragender Weise für das Verständnis der Moral. Wenn irgend-
etwas, dann verlangt die Moral, über jene Form der Moral hinauszukommen, die sich in die Geschichte eingeschrieben hat: eine aus dem Absoluten des Geistes begründete Moral von gut und böse. In der Kritik der Moral findet Nietzsche das eigentliche Thema seines Philosophierens.

4 Die Moral in der Geschichte

4.1 Die Genese der Moral

Wie die Kritik der Erkenntnis wird auch Nietzsches Kritik der Moral von der Einsicht bestimmt, nicht länger im Ausgang von einem Absoluten als Geist denken

17 Vgl. zu dieser Form eines konstruktiven Realismus G. Dux, Historischgenetische Theorie der Kultur, S. 205 ff., 268 ff.

zu können, den Ausgang vielmehr auch im Verständnis der Moral von der Natur nehmen zu müssen. Die Naturalisierung des Geistes bildet auch die Grundlage der Kritik der Moral. Sie allein lässt Nietzsche das hergebrachte theologische wie philosophische Verständnis der Moral als überholt ansehen. Es kennzeichnet die Schärfe, mit der Nietzsche den Umbruch des Weltbildes als Überwindung einer absolutistischen Logik überlieferten Denkens versteht, dass er auch die transzendente Begründung des Denkens wie der Moral durch Kant als Restbestand und Fortführung einer hergebrachten Logik versteht (GM 5, 405 (25)). Nietzsches Naturalismus ist, wie wir erörtert haben, ein fundamentalistischer Naturalismus. Er verortet die Geistigkeit der menschlichen Lebensform in der Natur selbst. So krude uns heute dieser Naturalismus erscheint, er hindert Nietzsche nicht an der Einsicht, dass sich die Organisationsformen dieser Geistigkeit, Moral vor allem, erst mit dem Menschen gebildet haben müssen. Es ist diese Einsicht, die ihn die Kritik der Moral in der Form einer Genealogie der Moral betreiben lässt. Unter welchen Bedingungen, das ist die Frage, die am Anfang der Genealogie der Moral steht, unter welchen Bedingungen »erfand« der Mensch die Moral? Dabei versteht Nietzsche Moral als eine Frage der Wertung unter der kategorialen Form von gut und böse. Die Frage nach der Genealogie der Moral ist deshalb eine Frage nach der Genealogie von gut und böse (GM 5, 249 f. (3)). Das ist eine erkenntniskritische Frage, gewiss. Nietzsche gibt sich denn auch alle Mühe, die erkenntniskritische Dimension mitzuführen, ihre eigentliche Bedeutsamkeit war jedoch praktischer Natur. Wir müssen wissen, was diese Wertung überhaupt hat entstehen lassen und ihr in der Geschichte die Ausprägung hat zuteil werden lassen, wie sie hinter uns liegt. Wenn dabei auch die Kritik der Moral in ihrem hergebrachten, letzten Endes religiös oder metaphysisch begründeten Verständnis im Fokus des Interesses liegt, perspektivisch geht es, daran lässt Nietzsche keinen Zweifel, um die Bestimmung der künftigen Lebensform des Menschen, es geht um den Menschen der Zukunft, von dem Nietzsche sagt, dass er den Willen wieder freimache, der Erde ihr Ziel und dem Menschen die Hoffnung zurückgebe. »Dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – *er muß einst kommen*« (GM 5, 336 (24)).

Die Genealogie der Moral, wie Nietzsche sie versteht, stellt keine Klärung der Genese der Moral aus den Bedingungen der anthropologischen Verfassung des Menschen dar, wie ich sie betreibe.¹⁸ Nietzsche steigt unvermittelt in die Geschichte ein und sucht sie dem Naturalismus seines Denkens anzukoppeln. Es ist eine (im nicht-metaphysischen Sinne) spekulative Anthropologie, die so entsteht. Mit dem Menschen ist eine naturale Organisationsform entstanden, in deren Grundverfassung, dem Willen, das Aktive, Schöpferische der Natur eine ein-

18 G. Dux, Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne.

zigartige Ausprägung erfährt. Es war dieses Moment des Aktiven, Schöpferischen, das Nietzsche Anstoß nehmen lässt an Darwins Formel vom Kampf ums Leben. Nur wenn schon in der Natur als Grundform des Lebens das Moment der Steigerung bestimmend ist, lässt sich, so scheint es Nietzsche, die Entwicklung zum Menschen verständlich machen. Nur dann lässt sich aber vor allem dessen eigene historische Entwicklung als Steigerungsform seines Lebens verstehen. Nietzsche versteht die Geschichte als Entfaltung einer ungemeinen Sublimierung und Steigerung der Geistigkeit des Menschen. Sie zu bewirken, ist die Aufgabe, die der Moral zugefallen ist. Die Moral ist ein Mittel der Disziplinierung der Triebe im Innern des Einzelnen wie im Innern der Gesellschaft. Dass es sie gibt, ist verwunderlich genug, denn, so Nietzsche, jede Moral ist ein Stück Tyrannei gegen die Natur (GuB 5, 108 (188)). Als solche ist sie bereits in die Genese der Menschheit verstrickt. Es wäre nicht möglich gewesen, die menschliche Lebensform zu entwickeln, wenn nicht die Disziplinierung der Triebe durch die Moral erfolgt wäre. Als notwendige Disziplinierung muss sie selbst als Imperativ der Natur verstanden werden.

»Du sollst gehorchen, irgend wem, und auf lange, *sonst* gehst du zu Grunde und verlierst die letzte Achtung vor dir selbst« (GuB 5, 110 (188))

Es ist ein wunderliches Treiben, das sich durch die Moral herstellt, aber eines, bei dem etwas herauskommt, so dass es sich lohnt, die Tyrannei der Willkür und selbst die Dummheit zu ertragen (GuB 5, 109 (188)).

»Der wunderliche Thatbestand ist aber, dass Alles, was es an Freiheit, Feinheit, Kühnheit, Tanz und meisterliche Sicherheit auf Erden giebt oder gegeben hat, sei es nun in dem Denken selbst, oder im Regieren, oder im Reden und Überreden, in den Künsten ebenso wie in den Sittlichkeiten, sich erst vermöge der ›Tyrannei solcher Willkür-Gesetze‹ entwickelt hat; und allen Ernstes die Wahrscheinlichkeit dafür ist nicht gering, daß gerade dies ›Natur‹ und ›natürlich‹ sei – und nicht jenes Laissez-aller!« (GuB 5, 108 (188)).

4.2 Macht und Moral

So spekulativ, wie Nietzsche die Geschichte mit der Natur zu verbinden sucht, so spekulativ steigt er in die Geschichte selbst ein, um für die historische Ausprägung der Moral, wie sie hinter uns liegt, in der Geschichte einen Grund und Anfang zu finden. Wie in aller Philosophie seiner Zeit entnimmt Nietzsche das Wissen um die Genealogie der Moral dem Verständnis der Antike. Im Innern der Herrschaftsorganisation der griechischen Adelsverfassung herrscht, folgt man Nietzsche, ein

Moment der Anerkennung und Gleichheit, nach außen aber bestimmt die krudeste Form der Unterwerfung das Verhalten ebenso wie die Moral. Die Herrschenden sind es, die in ihrer vornehmen Art bestimmen, was gut ist; sie verstehen sich selbst als die Guten, die anderen im Gegensatz zu ihnen als die Schlechten, aber nicht deshalb auch schon als die Bösen. Das Pathos der Vornehmheit und Distanz, das Grundgefühl einer höheren herrschenden Art im Vergleich zu einer niederen, – das ist der Ursprung des Gegensatzes von »gut und böse« (GM 5, 259 (2)). Die vornehme Zurückhaltung lässt die herrschende Art freilich nicht weniger rücksichtslos mit den Schlechten verfahren. Nietzsche notiert:

»Hier wollen wir Eins am wenigsten leugnen: wer jene »Guten« nur als Feinde kennen lernte, lernte auch nichts als böse Feinde kennen, und dieselben Menschen, welche so streng durch Sitte, Verehrung, Brauch, Dankbarkeit, noch mehr durch gegenseitige Bewachung, durch Eifersucht inter pares in Schranken gehalten sind, die andererseits im Verhalten zu einander so erfinderisch in Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz und Freundschaft sich beweisen, – sie sind nach Aussen hin, dort wo das Fremde, die Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassne Raubthiere. Sie genießen da die Freiheit von allem socialen Zwang, sie halten sich in der Wildniss schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschliessung und Einfriedung in den Frieden der Gemeinschaft giebt, sie treten in die Unschuld des Raubthier-Gewissens zurück, als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheusslichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermuth und seelischen Gleichgewicht davongehen,...« (GM 5, 274 f. (11)).

Die unverhohlene Adoration, mit der Nietzsche sich die Macht in der Geschichte als Organisationsform der Herrschaft entfalten sieht, hat ihn als Apologeten der Macht in Verruf gebracht. Nietzsches Parteinahme für die Macht in der Geschichte will jedoch anders verstanden sein, philosophisch. Seine Parteinahme wird von zwei Einsichten bestimmt, die für ein modernes Verständnis der Moral wegweisend sind. Die eine Einsicht verdankt sich einem unvoreingenommenen Blick in die Geschichte. Die Moral zeigt sich, folgt man Nietzsche, nicht als das, wofür sie gehalten wird. Sie ist nicht eine dem Menschen eingeprägte Bedachtsamkeit, pfleglich miteinander umzugehen. Sie hat am allerwenigsten mit dem Altruismus zu tun, dem sie zumeist zugeschrieben wird. Die Geschichte zeigt das Gegenteil. Im Außenverhältnis bestimmen Macht und der Wille, den anderen zu überwinden, das Verhalten. Wenn dieser historisch ganz unzweifelhafte Befund auch ein Jahrhundert nach Nietzsche in Moraltheorien keinen Eingang gefunden hat, so deshalb, weil im gemeinen philosophischen Verständnis die Empirie der tatsächlichen Verhältnisse für die normative Verfassung ohne Bedeutung ist. Die Normativität versteht sich ohne alle »empirische Beimengung«, wie es von Kant über

Fichte bis hin zu Habermas heißt.¹⁹ Notfalls wird die schlechte Wirklichkeit der kontrafaktischen Geltung des Normativen zugeschrieben. Nietzsches Philosophie der Moral ist aber eine Philosophie, die die Moral aus der Lebenspraxis des Menschen herausgeführt sehen will. Er ist mit der »wirklich gelebten Moral« und eben deshalb auch mit der »wirklichen Historie der Moral« (GuB 5, 254 (7)) befasst. Das ist die eine Einsicht, die für ein Verständnis der Moral in der Moderne wegweisend ist. Die andere ist nicht minder bedeutend.

Nietzsches Enthusiasmus der Macht gilt einem Moment in ihr, dem er eine geschichtsphilosophische Bedeutung zuschreibt. Es ist die Grundverfassung der Macht, durch die eine Steigerung der menschlichen Lebensform bewirkt wird. Nietzsche lässt keinen Zweifel aufkommen, was für ihn Steigerung des Menschen meint. Er sieht den Menschen sich in der Geschichte zu einer Autonomie der Lebensführung hin entwickeln. Der Mensch der Vergangenheit wie der Gegenwart ist der Mensch, der sich erst begonnen und längst nicht ausgeschöpft hat. Die Geschichte ist für Nietzsche – einmal mehr wie auch für Marx – Gattungsgeschichte, das heißt die Geschichte des Menschen zum Menschen. In der Gegenwart öffnet sich eine grandiose Aufgabe:

»Dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschen-Willen zu lehren und große Wagnisse und Gesamt-Versuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten, um damit jener schauerlichen Herrschaft des Unsinn und Zufalls, die bisher ›Geschichte‹ hiess, ein Ende zu machen« (GuB 5, 126 (203)).

So problematisch es ist, überhaupt einen Willen in der Natur finden zu wollen, Nietzsche nimmt dem Willen als Naturgeschehen jede Sinnhaftigkeit. Denn in Nietzsches Verständnis der Natur stellt sich deren Dynamik als eine Folge von Machtprozessen dar, die er in der Geschichte Gestalt gewinnen sieht, ohne dass ihnen irgendein Sinn oder Zweck zugrunde läge. Woher sollten Sinn und Zweck in einem radikal antimetaphysischen Verständnis der Welt denn auch kommen? Soweit in der Geschichte überhaupt Sinn und Zweck anzutreffen sind, erweisen sie sich für Nietzsche als eine Form des Überwältigens und Herr-Werdens, deren einzelne Prozesse in ungeordneter Folge, eher zufällig aneinander anschließen. In diesen Prozessen wird, was vormals Sinn war, uminterpretiert oder ganz zunichte gemacht (GM 5, 314 f. (II, 12)).

Nietzsche hatte keine Möglichkeit, das treibende Moment der Macht in der Geschichte in einer Weise zu bestimmen, die der historischen Prozessualität, wie wir sie heute verstehen, gerecht würde. Die historische Prozessualität im modernen Sinne lässt sich nur bestimmen, wenn man das Zusammenwirken der Ent-

19 J. G. Fichte, Das System der Sittenlehre, S. 65.

wicklung der Sozialstruktur einerseits und der Entwicklung des Denkens andererseits in den Blick fasst. Ohne ein entschieden soziologisches Verständnis der Geschichte bleibt auch die Vermittlung zwischen den beiden Entwicklungslinien: die Freisetzung der reflexiven Kompetenz, unverstanden.²⁰ Nietzsche verfährt mit der Wahrnehmung der Steigerung der menschlichen Lebensform, wie die philosophische Reflexion auch zuvor schon mit der Geschichte verfahren ist: Er schreibt sie der Entwicklung des Geistes zu. Nur ist die Geistigkeit eine andere als in aller Geschichte zuvor. Das gilt in Sonderheit für die Determinanten ihrer historischen Prozessualität. Dabei gewinnt auch in Nietzsches Verständnis der Entwicklung des Geistes die Religion eine herausragende Bedeutung.

5 Die Kritik der Religion als Kritik der Kultur

5.1 Der Sklavenaufstand der Moral

Was hat die Herrenmoral, wie sie sich zunächst gebildet hatte, überwinden lassen? Denn überwunden wurde sie. Von der ritterlich-aristokratischen Wertungsweise hat sich eine priesterliche abgezweigt, und daran haben die Juden, dieses priesterliche Volk, einen weltgeschichtlichen Anteil. Mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit haben sie die Umwertung aller Werte zustande gebracht und jene Moral die Oberhand gewinnen lassen, die für die hinter uns liegende Geschichte bestimmend geworden ist. Ihr Ressentiment lässt die Elenden allein die Guten sein, in der Umwertung der Wertigkeit des Lebens gibt es nur für die Leidenden die Seligkeit; die Vornehmen und Gewalttätigen von einst sind dagegen die Verfluchten und in alle Ewigkeit Verdammten. Der Befund ist für Nietzsche einigermaßen irritierend, aber er ist ein Faktum der Weltgeschichte:

»Die Herren sind abgethan; die Moral des gemeinen Mannes hat gesiegt« (GM 5, 269 (I, 9)).

Israel, nicht Rom!

Der Befund Nietzsches bedarf der Erklärung. Geht man ihr nach, stößt man im Verständnis der Genese des Ressentiments auf eine der vielleicht fundamentalsten Überzeugungen in der spekulativen Anthropologie Nietzsches: Der Mensch ist an ein Leben gebunden, das vom Willen bestimmt wird. Den Platz, den in der modernen Anthropologie die Handlung einnimmt, nimmt bei Nietzsche der Wille ein. Der Wille aber sucht einen Sinn, den es nicht gibt. Es wundert deshalb nicht,

20 Eingehend G. Dux, Historisch-genetische Theorie der Kultur, S. 329 ff.

dass, folgt man Nietzsche, sich von Zeit zu Zeit eine resignierende Hemmung der aktiven Lebensführung einstellt. Um sie hervorzurufen, genügt eine physiologische Störung, wie sie durch eine Krankheit wie die Syphilis bewirkt wird; die Mischung der Rassen oder Klassen kann ein anderer Grund sein. Eben darin liegt für Nietzsche die Chance der Religion (GM 5, 378 (III, 17)). Gegen die physiologische Hemmung, gegen die Ermüdung und den Überdruß des Lebens versteht es die Religion, die Welt in einer sinnhaften Form darzustellen. Sie versteht es, das Verlangen nach Sinn zu befriedigen (GM 5, 279 f. (I, 13)). Man muss sich Nietzsches Geschichtsphilosophie nicht zu eigen machen, man muss aber sehen, was an Einsicht in ihr aufbricht: Gebunden an die anfängliche Logik des Weltverständnisses hat die Religion es tatsächlich verstanden, das, was sich in der Welt ereignet und dem Menschen im Leben des Menschen widerfährt, einer sinnhaften und schließlich auch sinnvollen Deutung zu unterwerfen. Nietzsche weiß um die sinnstiftende Deutungsmacht der Religion, und er nutzt dieses Wissen, um den Sieg des Ressentiments über die Herrenmoral als Ausdruck eines fundamentalen Bewegungsgesetzes in der Geschichte zu verstehen. Unsere Anschauungen, Wertungen, Glaubenssätze sind für Nietzsche Bedingungen nicht nur der Selbstbehauptung, das genügt nicht, sie sind Bedingungen der Entfaltung der Macht, der Steigerung des Lebens.

»Die Wertschätzung ›ich glaube, daß das und das so ist‹ als Wesen der ›Wahrheit‹. In den Wertschätzungen drücken sich *Erhaltungs-* und *Wachstums-Bedingungen* aus. Alle unsere *Erkenntnisorgane und Sinne* sind nur entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen. Das *Vertrauen* zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die *Wertschätzung* der Logik, beweist nur die durch Erfahrung bewiesene *Nützlichkeit* derselben für das Leben: *Nicht* deren ›Wahrheit‹« (Schlechta: NL 3, 556).

Als Strategie der Macht dient das Ressentiment vor allem dem Priester dazu – und die Juden waren das priesterliche Volk *kat exochen* – sich im Überdruß gegen das Leben dieses Überdrußes zu bedienen, um durch die Umwertung des Lebens – nun was? – das Leben zu behaupten. Das Nein im Sklavenaufstand der Moral zu der vornehmen Wertung des Lebens, das Nein zu dem, was vormalig gut genannt wurde, dieses Nein wird zur schöpferischen Tat (GM 5, 271 (I, 10)). Wodurch?

5.2 Die Ambivalenz der Kultur

Nietzsche hat die Kritik der Religion einer splendiden Theorie der Genese der Kultur einzufügen verstanden. Die kulturelle Lebensform des Menschen hat sich,

folgt man Nietzsche, aus einem naturalen Stratum heraus in einer Weise entwickelt, die eine vollständige Umstellung der tierischen Organisationsform bewirkt. Alle Instinkte sind ausgehängt; was sich vordem nach außen wandte, wendet sich nun nach innen und bewirkt jene Verinnerlichung, die man später Seele nennen wird. Mit der Wendung nach innen wendet sich aber auch die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Zerstörung nach innen. Gegen wen? Gegen den Menschen selbst (GM 5, 323 (II, 16)). In der Kultur also ist vorgezeichnet, was sich in der Umwertung der Werte ereignet. Die Kultur ist Wendung gegen das Leben, aber eben auch und zugleich Behauptung und Steigerung des Lebens. Die gleiche Argumentation hier wie dort, im Verständnis der Religion wie der Kultur.

»Fügen wir sofort hinzu, dass andererseits mit der Thatsache einer gegen sich selbst gekehrten, gegen sich selbst Partei nehmenden Thierseele auf Erden etwas so Neues, Tiefes, Unerhörtes, Räthselhaftes, Widerspruchsvolles und *Zukunftsvolles* gegeben war, dass der Aspekt der Erde sich damit wesentlich veränderte« (GM 5, 323 (II, 16)).

Das Zwanghafte, das in diesem Prozess liegt, sieht Nietzsche sich historisch dadurch realisieren, dass es der Organisation von Gewalt verbunden ist, wie sie bei der Entstehung des Staates bestimmend war. Nietzsche sieht die Entstehung der Kultur an die Ausbildung des Staates gebunden. Dessen auf Gewalt gegründete Verfassung versteht er mit scharfem Blick zu durchdringen. Im Blick auf das in der Kultur ohnehin gelegene Gewaltmoment stellt sich die Religion als Erbe eines Geschehens dar, das mit der Enkulturation begann. Das Ressentiment der Priester nimmt nur auf, was sich mit der Enkulturation ereignet hat. Beider Gewaltmoment, das der Kultur wie das der Religion, bewirkt in der Wendung gegen das Leben dessen Steigerung. Nietzsche zögert denn auch nicht, das Ressentiment, durch das die Moral der vornehmen Geschlechter überwältigt worden ist, als das eigentliche Werkzeug der Kultur zu verstehen (GM 5, 276 (I, 11)).

5.3 Schuld und schlechtes Gewissen

Die mit der Enkulturation verbundene Wendung nach innen ist für die Entwicklung der Moral folgenreich. Denn wenn die Schuld zunächst nur aus dem Bewusstsein bestand, jemandem etwas schuldig zu sein, so hat die Wendung nach innen daraus eine Anklage gegen sich selbst werden lassen, und eben so sollte Schuld in Zukunft verstanden werden. Ganz in der gleichen Weise hat sie aus dem Gewissen, das zunächst nur ein Bewusstsein war, sich verpflichtet zu haben, ein schlechtes Gewissen werden lassen. Wenn deshalb das schlechte Gewissen eine Krankheit ist, wie Nietzsche sagt, so liegt die eigentliche Krankheit doch in der

Unterdrückung des Lebens selbst, das eindrucklichste Gegenargument gegen Kultur überhaupt. Beide, Schuld wie schlechtes Gewissen, entfalten in der Sublimierung, die sie durch das Ressentiment der Kaste der Priester erfahren, jene Form, als die wir sie in der hinter uns liegenden Geschichte finden: Die Schuld wird zur Schuld gegen Gott, sie wird so untilgbar wie das schlechte Gewissen unaufhebbar. Ihre maximale Ausprägung erfahren Schuld und Gewissen als Schuld gegenüber dem Maximal-Gott, dem Gott der Juden und Christen. Die Schuld liegt so sehr jenseits aller Möglichkeiten, sie zu tilgen, dass nur noch Gott selbst das Opfer sein kann.

»Dies Alles ist interessant bis zum Übermaass, aber auch von einer düsteren entnervenden Traurigkeit, dass man sich gewaltsam verbieten muss, zu lange in diese Abgründe zu blicken... Die Erde war zu lange schon ein Irrenhaus!« (GM 5, 333 (22))

6 Philosophie der Geschichte

Nietzsches ganzes Denken ist, das haben die vorhergehenden Darlegungen gezeigt, eingebettet in eine recht eigenwillig verstandene Philosophie der Geschichte. Die Schwierigkeiten in Nietzsches Umgang mit der Geschichte kommen nicht von ungefähr. Wenn wir in der Moderne gezwungen sind, im Ausgang von der Natur zu denken, dann stellt sich die Geistigkeit der menschlichen Lebensform als ein historisches Konstrukt dar. Und das lässt sich nur verstehen, wenn es auch als solches dargestellt wird. Es ist deshalb unabweisbar, sich mit Nietzsche den Zugang zur Lebensform des Menschen dadurch zu verschaffen, dass das Denken seinen Ausgang von der Natur nimmt. Nicht folgen können wir jedoch Nietzsche in der Fundamentalisierung, die er dem Naturverständnis für die Ausbildung von Religion und Kultur zuteil werden lässt. Gleichwohl stellen zwei Einsichten, die Nietzsche mit dem Fundamentalismus der Natur verbunden hält, Errungenschaften dar, die für das moderne Weltbild gar nicht hoch genug zu veranschlagen sind. Überaus bedeutsam ist zum einen die Einsicht, dass sich die Geistigkeit der menschlichen Lebensform aus einem naturalen Stratum herausgesetzt hat und also auch aus der Rückbindung an dieses Stratum verstanden werden muss. Überaus bedeutsam ist zum andern aber auch die Einsicht, dass im Bildungsprozess dieser Geistigkeit eine Steigerung festzustellen ist, die schließlich zum Verständnis des Menschen in der Moderne geführt hat. Wenn, sagt Nietzsche, dieser Prozess einen Kampf um Werte darstellt, so doch einen Kampf, der »immer höher hinauf getragen und eben damit immer tiefer, immer geistiger geworden« ist (GM 5, 285 (I, 16)). Dieses Verständnis war für Nietzsches Verständnis der Lebensform des Menschen grundlegend. Darauf gründet das Pathos, Religion und Moral der Vergangenheit

nicht nur überwunden, sondern als Lüge der Weltgeschichte entlarvt zu haben (EC 6, 1158 (8)) und in ein neues Zeitalter eingetreten zu sein. Für Nietzsche zerfällt die Geschichte in zwei Teile, deren Schnittlinie durch die Überwindung des hinter uns liegenden Welt- und Selbstverständnisses und die Heraufführung eines neuen Welt- und Selbstverständnisses bestimmt wird (EC 6, 1158 (8)). Für die Rekonstruktion dieses Prozesses selbst fehlten ihm allerdings alle Mittel. Es fehlt in Nietzsches Philosophie der Geschichte jede systematische Darstellung, wodurch sich die Epochen bilden, warum sie aneinander anschließen und worin die Höherentwicklung jeweils besteht. Für Nietzsche gibt es diesen systematischen Verlauf nicht. Hätte es ihn nicht geben können? Hätte nicht die jeweils stärkere Macht obliegen und einen Richtungssinn ohne Teleologie in die Geschichte tragen können? Nietzsche sieht die Geschichte am ehesten noch vom Zufall bestimmt. Sie als notwendige Steigerung des Selbstbewusstseins zu verstehen, der einem Lernprozess über Epochen hinweg folgt, liegt ihm fern. Die Spur der Höherentwicklung nimmt er gleichwohl auf. Irgendwie muss er zur Moderne – und das heißt: zu sich – kommen. Dazu genügt es ihm, den Kampf zwischen den beiden Grundwertungen, wie er sie verstand, thematisch zu machen. Die Rolle des Priesters in diesem Kampf haben wir erörtert. In der priesterlichen Wendung gegen das Leben – im Interesse des Lebens! – bildete sich jene Form der Askese heraus, die zum Träger dieses Kampfes wurde. Sie blieb nicht auf das Priestertum beschränkt. Sie übersetzte sich in die Philosophie; in der Gegenwart hat sie die Wissenschaft zu ihrem Erbe. Es scheint, als genüge es Nietzsche, die ungemeine Disziplinierung, die damit in die Geschichte kam, auch schon als Grund der Entwicklung des Geistes zu verstehen.

»Die lange Unfreiheit des Geistes, der misstrauische Zwang in der Mittheilbarkeit der Gedanken, die Zucht, welche sich der Denker auferlegte, innerhalb einer kirchlichen und höfischen Richtschnur oder unter aristotelischen Voraussetzungen zu denken, der lange geistige Wille, Alles, was geschieht, nach einem christlichen Schema auszulegen und den christlichen Gott noch in jedem Zufalle wiederzuentdecken und zu rechtfertigen, – all dies Gewaltsame, Willkürliche, Harte, Schauerliche, Widervernünftige hat sich als das Mittel herausgestellt, durch welches dem europäischen Geiste seine Stärke, seine rücksichtslose Neugierde, seine Beweglichkeit angezuchtet wurde....« (GuB 5, 109 (188))

Nietzsche handelt sich mit diesem Verständnis der Geschichte, so kryptomorph es sich darstellt, das Problem der historischen Wahrheit ein. Es wurde in der Erkenntniskritik virulent, damit zugleich aber auch in der Kritik der Geltungsdimension der Moral.

7 Wahrheit als Problem

Es musste irritieren, die Menschheit eine Geschichte lang durch eine subjektivi-sche Logik wie durch einen Schabernack an Gott und Götter ausgeliefert (GuB 5, 52 (34)) und einem Ressentiment überlassen zu sehen, das sich gegen ihre ur-eigenste Freiheit wandte. Dieses Problem weiß Nietzsche noch zu entschärfen, in-dem er – sehr zu Recht, wenn auch ohne Einsicht in den wirklichen Grund – diese Logik als notwendig und nützlich versteht, weil sich der Mensch anders nicht als Kulturwesen hätte entwickeln können (MAM 2, 64 (40)). Auch ist, wie wir gese-hen haben, das Ressentiment in die innerste Verfassung der Kultur verstrickt. Ein Kulturwesen wie der Mensch musste, so muss man wohl Nietzsches Ambiguität im Verständnis der Kultur verstehen, mit der Natur in Konflikt geraten. Mit dieser Interpretation beschwört er jedoch die nächste Irritation herauf. Denn wenn man, gleich aus welchem Grunde, annehmen muss, dass es bisher in der Lebensform des Menschen auf Wahrheit gar nicht angekommen ist, jetzt jedenfalls ist eine Wahrheit angesagt, die auch akzeptiert sein will. Denn nicht nur hätte die gan-ze Kritik der Moral keinen Sinn, wenn nicht für sie Wahrheit reklamiert werden könnte; ohne für die Kritik Wahrheit in Anspruch zu nehmen, böte sich auch für den Menschen der Zukunft keine Perspektive. Um dessen Heraufkunft dreht sich aber Nietzsches Denken wie um einen Angelpunkt. Denn der Mensch der Zu-kunft ist bestimmt, das Ressentiment und die asketischen Ideale, die auf der Wirk-lichkeit lasteten, von ihr abzulösen (GM 5, 336 (II, 24)). Die Perspektive auf den Übermenschen, von dem Nietzsche sagt, dass es sich um seinetwillen überhaupt lohne, auf Erden zu leben, (GuB 5, 109 (188)), hängt daran, dass die Kritik des ver-gangenen Menschen wahr ist. Wenn aber doch die Unwahrheit in aller Vergan-genheit zu den stark machenden Kräften gehört, dann muss Nietzsche befürchten, mit der Aufdeckung der Wahrheit gerade jene Kräfte zu schwächen, die bisher die Steigerung des Lebens bewirkt haben: Haß, Neid, Habsucht, Herrschsucht (GuB 5, 38 (23)). Der europäische »Nothstand des Geistes« (GuB 5, 13, Vorrede) läge also in der Entdeckung der Wahrheit?! Der Verdacht trifft vor allem die Wissenschaft. Denn die setzt auf Wahrheit und muss auf Wahrheit setzen. Gerade ihre Fun-dierung könnte sich als ein »lebensfeindliches, zerstörerisches Prinzip« erweisen, »ihr ›Wille zur Wahrheit‹ – das könnte ein versteckter Wille zum Tode sein.« (FW 3, 576 (344)) Ersichtlich gerät Nietzsche durch den Naturalismus, der doch mit der Aufdeckung der Wahrheit über die Nicht-Wahrheit untrennbar verbunden ist, un-ter Druck. Die Wahrheit selbst wird zum Problem (GM 5, 410 (III, 27)). Mit die-sem Problem holt die Aporie der Erkenntniskritik, die Erkenntnis nicht begrün-den zu können, Nietzsche ein. Dass er in gar keiner Weise zu begründen versucht hat, weshalb sich das Wissen in seinen vormaligen Strukturen bilden konnte und

weshalb wir über sie hinaus sind, steht einer Parteinahme für die Wahrheit entgegen. Der Naturalismus, wie Nietzsche ihn propagiert, hat für eine solche Form der Erkenntniskritik keine Methode. Nietzsche lässt sich deshalb hinreißen, die Wahrheit auch nur als ein Ideal unter den mannigfachen asketischen Idealen der Philosophie und der Wissenschaft zu verstehen. In der Tat: Wenn alles nur Interpretation ist, dann ist auch die Wahrheit nur Interpretation. Nietzsche wähnt sich gerade mit dieser Einsicht auf der Höhe der Zeit.

Welchen Sinn, so stellt er fest, »hätte *unser* ganzes Sein, wenn nicht den, dass in uns jener Wille zur Wahrheit sich selbst *als Problem* zum Bewusstsein gekommen wäre?... An diesem Sich-bewusst-werden des Willens zur Wahrheit geht von nun an – daran ist kein Zweifel – die Moral zu Grunde...« (GM 5, 410 (III, 27)).

Nietzsche zögert denn auch nicht, sich die Losung des Assassinen-Ordens zu eignen zu machen:

»Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt.«

Resümee

1 Die entschieden entwicklungstheoretische Perspektivierung, durch die wir Nietzsche zu verstehen suchen, soll uns dazu dienen, die Aporien produktiv werden zu lassen, in die Nietzsches Denken unter dem Entwicklungsstand der Reflexion seiner Zeit geraten musste. Wenn alles Interpretation ist, so ist auch seine Philosophie nur Interpretation. Und wenn er hinzufügt: umso besser, so fügen wir hinzu: umso besser für uns. Denn dadurch sehen wir uns in die Lage versetzt, seine Interpretation auf die Bedingungen im Entwicklungsprozess des Denkens in der Neuzeit zu befragen. Wir verstehen Nietzsches Denken als Vollzug eines Wandels im Weltverstehen, den er selbst reflektiert. Die Reflexion auf den Wechsel der Logik stellt eine Herkulesarbeit des Geistes dar. Und die hat Nietzsche auf sich geladen. Halten wir deshalb zunächst zwei strategische Einsichten fest, die Nietzsches Denken zugrunde liegen:

- Es gibt im Universum für die subjektivistische Logik länger keinen Anhalt. Im Universum ist deshalb auch die Eingriffskausalität Gottes eliminiert. Wenn Nietzsche erklärt, die letzte Stufe der Moral sei, »Für das Nichts Gott opfern« (GuB 5, 74 (55)), so lesen wir diese Feststellung ebenfalls strukturlogisch: Dass hinter uns im Universum nichts ist, kein Gott und auch keine Vernunft, durch die sich eine normative Vernunft des Menschen bestimmen zu lassen ver-

möchte, dass vielmehr auch die Vernunft erst eine vom Menschen selbst begründete Organisationsform des Lebens darstellt, diese Einsicht teilen wir.

- Die Gattung Mensch stellt eine der Organisationsformen des Lebens dar, die sich im Universum gebildet hat. Die Natur muss deshalb als Grundlage auch des menschlichen Lebens verstanden werden. Eben weil der Mensch sich in seinen geistigen Lebensformen aus der Natur herausentwickelt hat, ist es unabweislich, die geistigen Organisationsformen seines Lebens aus der Natur heraus zu verstehen. Auch zu ihrem Verständnis sind wir genötigt, im Ausgang von der Natur zu denken. Man muss sich diese Einsichten zu eigen machen, um zu sehen, a) weshalb die Philosophie Nietzsches in Aporien geriet, die sie aller bedeutsamen Einsichten ungeachtet als Philosophie scheitern ließen und b) wie über sie hinauszukommen ist. Gescheitert ist Nietzsche am Verständnis des Naturalismus. Und gescheitert ist Nietzsche in der Folge auch am Verständnis der Geistigkeit menschlichen Lebens.

2 Nietzsche hat den Bildungsprozess des Geistes, den Bildungsprozess der Erkenntnis insbesondere, mit naturalistischen Kategorien zu begründen gesucht, ohne ihn rekonstruieren und einsichtig machen zu können. Nietzsches Feststellung: »Alles ist Interpretation und auch diese Feststellung selbst ist wiederum nur Interpretation«, wollen wir nicht bestreiten. Damit jedoch beginnt erst die Erkenntniskritik. Denn die Frage ist, unter welchen Bedingungen sich Interpretationen in einem Universum bilden, das ihnen vorweg liegt und um dessen Verständnis es geht. In aller modernen Erkenntniskritik muss man den Anfang mit einer Relation: der Interaktion des Menschen mit der Natur, machen, obgleich sich auch deren Verständnis nur als Interpretation gewinnen lässt. Es ist jedoch eine Interpretation, die sich in der Interaktion mit der Natur bildet. Hernach muss man den Bildungsprozess der Geistigkeit und aller Interpretamente als Resultat der Erfahrungen im Umgang mit der Außenwelt, der Natur wie der Sozialwelt, rekonstruieren.

3 Die überragende prospektive Bedeutung der Philosophie Nietzsches liegt darin, den Wechsel in der Logik des Weltverstehens wahrgenommen und realisiert zu haben. Wie vor ihm Feuerbach und Marx wusste Nietzsche, dass das Denken von einem Absoluten und das säkulare, der Historizität verpflichtete Denken unvereinbar sind. Der knappe Essay über den Erbfehler der Philosophen in »Menschliches, Allzumenschliches« könnte als Gründungsdokument eines historisch-genetischen Denkens verstanden werden. Die Philosophen, heißt es da, wollen nicht lernen, »dass der Mensch geworden ist, dass auch das Erkenntnisvermögen geworden ist« (MAM 2, 24 (I/2)). Nietzsche wusste allerdings selbst auch nicht, wie der Bildungsprozess des Erkenntnisvermögens zu erklären ist.

Es sind freilich nicht nur Philosophen, die sich der Einsicht verweigern, das Erkenntnisvermögen des Menschen historisch-genetisch verstehen zu müssen. Der Anwurf trifft die Geistes- und Sozialwissenschaften auf breiter Front. Das Problem, das bei Nietzsche wiederum zu einer Aporie ausgewachsen ist, liegt einmal mehr im Verständnis des Naturalismus und der »historischen Methodik«, durch die Nietzsche meint, den Anschluss des Denkens wie der Moral an die Natur begründen zu können. Nietzsche bleibt dadurch der Ableitungslogik verhaftet, dass er meint, die Determinanten der geistigen Lebensform bereits im naturalen Stratum verorten zu können. Er will Denken wie Sollen aus der Natur ableiten. In der ist allerdings weder das eine noch das andere zu finden. Möglich wurde Nietzsches Strategie nur dadurch, dass er mit der Rückübersetzung des Menschen in die Natur eine Rückübersetzung des Willens als Konstrukt in die Vorform des Lebens verband. Das nun ist ein eklatanter Widerspruch zum neuzeitlichen Verständnis des Universums, seiner Entgeistigung. Nietzsche mochte den Willen noch so sehr zu entgeistigen suchen, Wille bleibt Wille, der aber ist mit der Dekonstruktion der Teleologie im Universum nicht vereinbar. Die Natur hat keinen Willen. Doch das ist nicht alles. Es ist schlechterdings nicht einsichtig zu machen, wie aus dem Konstrukt eines Willens zur Macht als eines naturalen Mechanismus irgendeine der konstruktiven Formen menschlichen Geistes sollte verständlich werden, Moral am allerwenigsten. Nietzsches Strategie, durch den Rekurs auf einen »Willen zur Macht« eine neue Sprache zu schaffen, um mit ihr zu einem neuen Verständnis der Welt und des Menschen in der Welt zu finden (NFr 12, 58 (211)), musste scheitern.

4 Die Aporien, in die Nietzsches Philosophie des Naturalismus geraten ist, verlangen nach einer Konsequenz, die sich prägnant bestimmen lässt: Der Naturalismus muss dem Wissen der Neuzeit um die Evolution der Arten verbunden werden. Es muss einsichtig werden, wie sich mit dem Menschen Denken und Sprache entwickeln konnten, um im Denken und vermöge der Sprache etwas von der Natur zu erkennen. Einsichtig werden muss auch, wie sich durch Denken und Sprache eine Sozialwelt auszubilden vermochte. Im Kontext ihrer Rekonstruktion muss auch die Genese der Moral einsichtig werden. Nietzsche hat dieses Postulat deshalb nicht einlösen können, weil er die tradierte Logik nicht zu überwinden vermochte. Die tradierte Logik gibt, das ist deutlich geworden, im Grunde vor, was sich im Resultat zeigt. Eben so verfuhr Nietzsche durch die Fundamentalisierung des Naturalismus. An die Stelle der tradierten Logik muss eine prozessuale Logik treten, durch die der Bildungsprozess des Geistes im Anschluss an die Naturgeschichte einsichtig wird. In der Rekonstruktion des Geistes im Anschluss an die Naturgeschichte gewinnen wir jene Einsicht, die uns vom Irredentismus des Denkens Nietzsches befreit. Wir klären, warum die Menschheit eine Geschichte

lang der Subjektlogik unterworfen und an die Religion als das schlechterdings unabweisbare Deutungssystem der Welt und des Menschen in ihr gebunden war. Schließlich und endlich klären wir damit auch, weshalb wir in der Moderne diese Logik überwunden haben. Es ist zwar alles Interpretation, alle Interpretation wird jedoch von Bedingungen bestimmt, die sich in den Strukturen der Interpretamente manifestieren. In der Rekonstruktion der Interpretamente aus den Bedingungen, aus denen sie sich gebildet und in der Geschichte entwickelt haben, holen wir uns selbst ein.

Teil IV

Aufsätze zu Moral – Recht – Politik



Was soziale Gerechtigkeit meint

Ein Nachwort¹

1

Wer sich anschickt, über soziale Gerechtigkeit nachzudenken, sieht sich mit einem ebenso erkenntniskritischen wie praktischen Problem konfrontiert. Mit einem erkenntniskritischen deshalb, weil die Denkvorgaben für das Verständnis der sozialen Gerechtigkeit in der Zeitenwende am Beginn der Neuzeit umgestoßen worden sind, mit einem praktischen deshalb, weil nicht leicht zu sagen ist, wie sich eine soziale Gerechtigkeit in der kapitalistisch verfassten Marktgemeinschaft realisieren lassen soll. Ich habe den Umbruch der Denkvorgaben am Beginn der Neuzeit als Umbruch einer Logik des Weltverstehens darzustellen gesucht (Dux 2000, S. 29 ff.). Seither verstehen wir die menschlichen Lebensformen als vom Menschen selbst geschaffene Lebensformen. Vollends seit der Entdeckung der Evolution der humanen Lebensform in der Moderne sind wir gezwungen, ihren Bildungsprozess als Anschluss an eine evolutive Naturgeschichte zu verstehen. Das gilt auch für die normativen Zielvorgaben seiner Lebensführung. Im physikalischen und biotischen Stratum des Universums ist dafür kein Anhalt zu finden. Das ist der intentional-sinnhaften Prozessualität entsetzt. Wenn man eine Begründung für sie finden will, muss man auch die normative Verfasstheit der menschlichen Lebensformen als durch den Menschen selbst gebildet verstehen. Auch für Begründung und Verständnis der Gerechtigkeit bleibt keine andere Möglichkeit. Nicht anders als die Moral stellt sie sich als Resultat einer konstruktiven Kompetenz dar, die un-

1 Ich weiß mich den Teilnehmern der Konferenz und den Autoren dieses Bandes verpflichtet. Gleichwohl habe ich von einer kritischen Kommentierung der einzelnen Beiträge abgesehen. Meine Absicht war, Klarstellungen meiner eigenen Perspektivierung der Thematik dort anzufügen, wo sie mir notwendig erschienen.

ter den Anforderungen dieser Lebensform ausgebildet worden ist. Ihr Bildungsprozess lässt sich rekonstruieren.

Geht man diesen Verständnisvorgaben nach, gerät man sehr schnell in die Situation, sich zur Bestimmung der Normativität anderer, neuerer Begrifflichkeiten bereitfinden zu müssen, als denen, die in der Vergangenheit unter der Zuständigkeit der Philosophie für sie geprägt worden sind. Ich habe deshalb volles Verständnis dafür, wenn *Peter Koller* reklamiert, ich hätte mich mit den Begrifflichkeiten, wie ich sie für Moral und eben auch für soziale Gerechtigkeit entwickelt habe, von dem philosophischen Verständnis ebensoweit entfernt wie vom gemeinen Sprachgebrauch. Ich denke jedoch, dass es unvermeidlich ist, wenn man dem Umbruch des Denkens am Beginn der Neuzeit Rechnung tragen will. Es war Descartes, der konstatierte, *omnia semel esse in vita evertenda, si guid aliquando firum et mansurum cupiam in scientiis stabilire* (Descartes 1959). Ich nutze jedoch die Gelegenheit, um die von *Peter Koller* insbesondere beanstandete Trennung zwischen Moral und Gerechtigkeit zu präzisieren.

Ich denke, dass das ontogenetisch mit der Moral erworbene Bewusstsein der Verpflichtung gegenüber dem anderen auch der normativen Geltungsdimension der sozialen Gerechtigkeit zugrunde liegt. Es ist jedoch nicht das einzige Moment, das die Geltungsdimension der sozialen Gerechtigkeit bestimmt. Wie für die Moral geht in sie ein reflexives Moment ein. Das aber unterscheidet sich signifikant von der Moral. Die richtet sich auf die konkreten Interessen eines konkreten anderen. So jedenfalls wird sie ontogenetisch ausgebildet. Die Geltungsdimension der sozialen Gerechtigkeit wird jedoch von einer Reflexion auf die soziale Ordnung bestimmt. Sie verlangt eine andere Form der rationalen Einsicht und Begründung als die Moral. Die Differenz ihres reflexiv bedachten Gegenstandes zieht eine weitere strukturelle Differenz zwischen Moral und Gerechtigkeit nach sich, von der ich meine, dass sie sich nicht in Abrede stellen lässt. Die Moral wird von dem, dessen Rechte sie schützt, allemal gegenüber dem Adressaten der Verpflichtung eingefordert. Jeder, der sich als Adressat einer moralischen Anforderung versteht, weiß, dass sie von dem Begünstigten eingefordert und an ihn gerichtet wird. Das ist bei der Gerechtigkeit nicht der Fall. Jemand kann noch so sehr Grund haben, eine gerechtere Stellung in der Gesellschaft einzufordern, er kann sie niemandem gegenüber einfordern. Er kann sie nur politisch geltend machen. Es ist unschwer zu sehen, dass eben darin die Schwäche der sozialen Gerechtigkeit im Vergleich zur Moral gelegen ist.

2

Von der Gerechtigkeit wird als normatives Postulat gesagt: Sie soll sein. Gerade weil normative Postulate auf soziale Verhältnisse gerichtet sind, die nicht notwendig schon sind, was sie sein sollen, bedürfen sie einer Begründung. Mit der aber hat es seit langem schon seine Not. *Roswitha Pioch* ist in ihrem Beitrag mit ihr befasst. Wenn man davon ausgeht, dass sich die humane Lebensform im Anschluss an eine evolutive Naturgeschichte gebildet hat, können normative Postulate nicht länger in der Natur verortet werden. Sie können deshalb aber auch nicht länger in der Natur des Subjekts gelegen sein. Denn Natur meint im Verständnis einer säkular gewordenen Welt dessen biologische Verfassung. Eben weil das so ist, wissen aufgeklärte Subjekte unserer Tage auch, dass es länger nicht möglich ist, die Begründung für Gerechtigkeit in einem selbst schon normativ verfassten Apriori der humanen Lebensform gelegen zu sehen. Denn mit einem normativen Apriori lässt sich, so wie es einstmals verstanden wurde, kein Sinn mehr verbinden. Ich habe zuvor schon festgestellt: Auch die normativ verfassten Lebensformen können sich einzig als kulturelle Lebensform mit dem Menschen und durch die Menschen selbst gebildet haben. Wenn man das weiß, macht es länger keinen Sinn, die Geltungsdimension des Normativen einer historisch-genetischen Rekonstruktion entzogen zu sehen, wie Habermas meint (Habermas 1981).

Vom Menschen kulturell geschaffene Lebensformen finden für ihren Bildungsprozess einen Anhalt an den Verhältnissen, die der Mensch in der Welt vorfindet. Das gilt zuvörderst für die Lebensform des Menschen selbst. Die Lebensführung des Menschen wird von ihren Anforderungen bestimmt. Das gilt von den Anforderungen, die von ihr für die Gewährleistung seiner biologischen Verfassung ausgeht, es gilt aber auch für die Anforderungen, die von ihr für die Organisation seiner sozialen Lebensführung ausgehen. Unter diesen Anforderungen entwickelt jedes nachkommende Gattungsglied die Moral als Verpflichtung gegenüber konkreten anderen, unter diesen Anforderungen steht auch die Ausbildung der sozialen Gerechtigkeit seit der Mensch weiß, dass sich auch die gesellschaftlichen Lebensformen als von ihm geschaffene Lebensformen darstellen. Und das ist seit der Antike und vollends seit der Neuzeit bewusst. Es ist dieses in der Zeitenwende am Beginn der Neuzeit reflexiv eingeholte Verständnis seiner selbst, das für das Subjekt Anlass ist, das Bewusstsein der Konstruktivität seiner Lebensformen in das Postulat einer selbstbestimmten Lebensführung umsetzen zu wollen. Es liegt der Demokratie zugrunde. Es liegt aber auch dem Postulat der sozialen Gerechtigkeit zugrunde. Wenn man deshalb nach deren Begründung fragt, so sieht man sich an eine humane Lebensform verwiesen, die sich im Postulat von Demokratie und Gerechtigkeit die ihr angemessenen Praxisformen ihrer Lebensführung zu schaffen sucht. Die humane Lebensform stellt aber ein Faktum in der Welt dar,

das keiner Begründung bedürftig und auch nicht fähig ist. Das ist das eigentlich Revolutionäre an einer historisch-genetischen Begründung der Normativität, insbesondere des Postulats der sozialen Gerechtigkeit. Sie gründet sich auf das Faktum der humanen Lebensform. Die kann man getrost als das Apriori der Lebensführung und seiner Normativität verstehen, aber eben als eines, das ein Faktum darstellt, nicht aber selbst schon normativ verfasst ist.

Wir stoßen mit einer historisch-genetischen Begründung der Normativität, insbesondere der sozialen Gerechtigkeit, auf eine Logik, die ich andernorts auch für die Genese der kognitiven und linguistischen Organisationsformen nachzuweisen gesucht habe. Ihnen liegt eine prozessuale Logik zugrunde. Prozessuale Logik will sagen: Die Bedingungen, um die humanen Lebensformen auszubilden, liegen im Organismus, die Lebensformen selbst müssen erst vom Menschen konstruktiv gebildet werden. *Roswitha Pioch* weist zu Recht darauf hin, dass dieser Befund einen Schwanz von Problemen nach sich zieht. Insbesondere das seines Verhältnisses zu der in der Gesellschaft vorgefundenen Empirie normativer Anschauungen.

Es kann nicht fraglich sein, dass für ein soziologisches Erkenntnisinteresse es von außerordentlicher Bedeutung ist zu wissen, welche Anschauungen in der Gesellschaft über die soziale Gerechtigkeit kursieren. Es kann aber nach allem, was zuvor gesagt ist, auch nicht fraglich sein, dass sich die an die humane Lebensform angebundene Anforderung einer selbstbestimmten als von Sinn bestimmten Lebensführung nicht in Abrede stellen lässt.

Die Anschauungen in der Gesellschaft mögen sein, welche sie wollen, sie sehen sich einem Postulat der sozialen Gerechtigkeit unterworfen, das sich auf eine Gesellschaft richtet, die dem Subjekt eine von Sinn bestimmte Lebensführung ermöglicht.

Wenn das so ist, will es mir keinen Sinn machen, die Normativität der gesellschaftlichen Ordnung schlicht an die Vorstellungen »der Leute« zu binden, die in der Gesellschaft anzutreffen sind. Das würde, wie *Roswitha Pioch* zu Recht sagt, die Soziologie auf eine reine Akzeptanzforschung beschränken. Es würde dem Normativen überdies den Biss des Normativen nehmen. Was konkret zu den Sinnanforderungen der humanen Lebensformen zählt, hängt von dem Entwicklungsniveau der Gesellschaft ab und muss kommunikativ bestimmt werden. In unserer Gesellschaft der Zugang zur Bildung allemal.

3

Gerechtigkeit wird in der Marktgesellschaft, wie sie in den westlichen Ländern als kapitalistisch verfasste Gesellschaft ausgebildet ist, zu einer Forderung an den Sozialstaat. Der ist zwar in der Verfassung verankert, ermangelt aber einer legalen

Bestimmung, die seiner politischen Ausgestaltung das Ziel vorgäbe. Im Bewusstsein der Mitglieder der Gesellschaft scheint sich ein Verständnis gebildet zu haben, das ihn da verortet, wo er sich gegenwärtig befindet: an der Grenze zum Armenrecht. Mit dem Verständnis des Sozialstaats sind *Inga Fuchs-Goldschmidt* und *Nils Goldschmidt* befasst. Wenn man dem zuvor noch einmal artikulierten Verständnis der humanen Lebensform folgt, wie es am Beginn der Neuzeit gewonnen wurde, sieht sich das Subjekt der Neuzeit der Anforderung einer selbstbestimmten Lebensführung ausgesetzt. Selbstbestimmung wird nicht nur in Philosophie und Wissenschaft, sondern auch im gemeinen Bewusstsein als die auszeichnende Verfassung dieser Lebensform verstanden. Sie findet in der Demokratie ihre institutionelle Verfassung. Demokratie muss allerdings anders verstanden werden, als sie gemeinhin verstanden wird. Es genügt nicht, sie von einer Prozessualität der politischen Willensbildung bestimmt zu sehen, an der Teil zu haben jedem in Wahlen und Abstimmungen freisteht (Rueschemeyer et al. 1992). Demokratie muss als Manifestation der humanen Lebensform verstanden werden. Die aber ist nicht schon, als was sie in der Naturgeschichte ausgebildet worden ist, sie wird erst zu dem, worauf sie sich verwiesen sieht, durch die geistige, von Denken und Sprache bestimmte kulturelle Lebensform. Das gilt auch für ihre gesellschaftliche Verfasstheit. Auch die gesellschaftlichen Voraussetzungen für eine selbstbestimmte Lebensführung müssen erst konstruktiv geschaffen werden. Eben diese Aufgabe liegt im Fluchtpunkt der Demokratie als ihre Zielvorgabe. Dieses Verständnis ist im Kontext unserer Erörterung deshalb bedeutsam, weil auch der Sozialstaat von dieser Zielvorgabe bestimmt wird. Das Problem ist, dass sie sich unter der Vorgabe der Marktgesellschaft gesellschaftlich nicht umsetzen lässt. Inwiefern?

Die Ausbildung der Demokratie sieht sich zwei Entwicklungslinien verhaftet, einer geistesgeschichtlichen und einer sozialgeschichtlichen. Das Problem, mit dem wir uns unter der demokratischen Verfasstheit der Gesellschaft konfrontiert sehen, ist, dass das ideengeschichtlich begründete Postulat einer selbstbestimmten Lebensführung sozialgeschichtlich auf die Ausbildung einer gesellschaftlichen Ordnung gestoßen ist, die als Marktgesellschaft durch ihr ökonomisches System die Lebbarkeit der selbstbestimmten Lebensführung als einer von Sinn bestimmten Lebensführung für sehr viele Menschen in der Gesellschaft inhibiert. Abweisen lässt sich das Postulat einer selbstbestimmten als einer von Sinn bestimmten Lebensführung nicht. Ermäßigen, um mit der Marktgesellschaft kompatibel zu werden, auch nicht. Es haftet an der humanen Lebensform und deren Anforderungen. Wenn man aber die Demokratie an eben diese materiale Zielvorgabe gebunden sieht, wird die Ausbildung des Sozialstaats deshalb so unabweisbar wie die Demokratie auch. Er sieht sich der Forderung ausgesetzt, politisch die Voraussetzungen einer selbstbestimmten als einer von Sinn bestimmten Lebensführung für diejenigen Subjekte zu schaffen, die sie durch das ökonomische System nicht

finden. Wenn man das weiß, weiß man auch, dass sich der Sozialstaat nicht damit begnügen kann, die Lebensbedingungen der Sozialstaatsklientel an der Armutsgrenze zu sichern. Das, scheint mir, wird in der Politik wie im öffentlichen Bewusstsein keineswegs so verstanden. An diesem Postulat lässt sich aber nichts abmarkten. Ich stelle mit einer gewissen Genugtuung fest, dass es scheint, als könne ich mich darin mit Fuchs-Goldschmidt und Goldschmidt einig wissen. Ich wüsste ausführlich zu begründen, dass, wie sie darlegen, unter dieser Vorgabe Bildung in den Fokus der politischen Gestaltung rücken muss.

Als eigentliches Problem des Sozialstaats erweist sich nicht seine Zielbestimmung, jedenfalls nicht für ein aufgeklärtes Verständnis der humanen Lebensform, wohl aber seine Umsetzung. Denn mit der stößt der Sozialstaat auf den gleichen Widerstand wie die Demokratie: Die Logik des ökonomischen Systems desavouiert das Projekt. Es macht wenig Sinn, dem ökonomischen System die Demokratie und Sozialstaat gemeinsame Zielvorgabe vorgeben zu wollen und zu verlangen, für alle oder für die spezifische Klientel Bedingungen einer selbstbestimmten Lebensführung zu schaffen. Das ökonomische System kann nicht, was es nicht kann. Es hat noch zu keiner Zeit alle zu inkludieren vermocht, und zu allen Zeiten viele auch nur zu Bedingungen, die gerade keine selbstbestimmte Lebensführung als einer von Sinn bestimmten Lebensführung ermöglichte. Auch der Sozialstaat hat deshalb vom ökonomischen System nichts zu erwarten. Allenfalls ist das ökonomische System daran interessiert, in seiner eigenen Interessenverfolgung nicht gestört zu werden. Das Problem liegt beim politischen System. Dort aber liegt der Knochen beim Hund. Denn jeder weiß: im politischen System bestimmt eine Mitte das politische Geschehen, die auf eine neoliberale Philosophie abonniert hat. Mit ihr transferiert sich die vom ökonomischen System geschaffene Machtverfassung der Gesellschaft ins politische System.

Es ist nach allem klar, was passieren muss, wenn etwas passieren soll, das im Interesse einer Sozialstaatsklientel liegt, der es nicht nur um das Überleben an der Armutsgrenze geht. Zwei Konsequenzen drängen sich auf:

- Realisieren lässt sich die Zielvorgabe der Demokratie wie des Sozialstaats, allen gesellschaftliche Bedingungen einer selbstbestimmten Lebensführung zu schaffen, nur, wenn sich im politischen System ein Machtpotenzial bildet, das mit den Mitteln der politischen Gestaltung und der Verankerung im Recht diese Zielvorgabe zu realisieren vermag.
- Realisieren lässt sich die Zielvorgabe aber nicht, wenn man das ökonomische System lässt, wie es ist, wenn man mit anderen Worten deren systemische Autonomie nicht anzutasten sucht. Um der Zielvorgabe von Demokratie und Sozialstaat gerecht werden zu können, brauchen wir eine anders verfasste Marktgesellschaft als die, die wir kennen.

4

Wer sich als Soziologe mit Gerechtigkeit befasst, tut es so gut wie immer in kritischer Absicht. Eine Kritik der Gesellschaft erfordert jedoch, deren Begriff so zu bestimmen, dass derer reale Strukturen sichtbar werden. Anders lässt sich das Bewusstsein des Ungenügens, das im Postulat der Gerechtigkeit mitgeführt wird, nicht präzisieren. Konkret richtet sich die Kritik im Interesse der Gerechtigkeit in der Marktgesellschaft auf eine vom ökonomischen System begründete Machtverfassung, die sich ins politische System transformiert hat. Wie man das ökonomische System zu verstehen hat und in welcher Weise es die Gesellschaft bestimmt, ist aber problematisch. *Georg Vobruba* hat dessen Verständnis in der Wissenschaft der Ökonomie thematisch gemacht.

Vobrubas Erörterungen nehmen von dem Verständnis der Vernetzung der auf den Kapitalerwerb gerichteten Handlungen im ökonomischen System ihren Ausgang, wie es sich in einer berühmt gewordenen Formulierung Adam Smiths findet. Sie ist erkenntniskritisch so faszinierend, wie politisch folgenreich. Wie schon in der *Theory of Moral Sentiments* (1759) hat Smith in dem, was gemeinhin als sein Hauptwerk gilt, *The Wealth of Nations* (1776), die Tätigkeit eines jeden in der Gesellschaft als »von einer unsichtbaren Hand geleitet« gesehen, einen Zweck zu fördern, den er keineswegs beabsichtigt hatte: das gemeine Wohl (IV, 2). Um den berühmt gewordenen Passus anzuführen, weil anders sein Verständnis nicht einsichtig wird: In dem Vierten Buch, in dem Smith die Systeme der politischen Ökonomie erörtert, heißt es: »Indem er (jedermann) den einheimischen Gewerbefleiß dem fremden vorzieht, hat er nur seine eigene Sicherheit vor Augen, und indem er diesen Gewerbefleiß so leitet, dass sein Produkt den größten Wert erhalte, beabsichtigt er lediglich seinen eigenen Gewinn und wird wie in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, dass er einen Zweck befördern muss, den er sich in keiner Weise vorgesetzt hat.«

Der Topos »der unsichtbaren Hand« ist für einen Soziologen, der immer auch die Entwicklung der Denkstrukturen im Blick hat, auffällig. Georg Vobruba sieht darin eine »Mischform der traditionellen und modernen Weltinterpretation.« Sicher zu Recht! Ich nehme allerdings nicht an, dass Smith mit der unsichtbaren Hand realiter die Vorstellung Gottes als Subjekt im Sinn hat, um von ihm den Endzweck, das gemeine Beste, befördert zu sehen. Auch im primitiven Denken wurde das einzelne Geschehen zwar in der Struktur der Handlung wahrgenommen und verstanden, aber ohne dass bei jedem eigens auch ein Subjekt ins Bewusstsein rückte oder gar thematisiert wurde. In den altaischen Sprachen wird selbst das grammatische Subjekt häufig nicht mitgenannt. Was Smith sich realiter vorgestellt hat, als er den ihm geläufigen Ausdruck von der »unsichtbaren Hand« ins Spiel brachte, wissen wir nicht; es kann hier auch dahingestellt bleiben. Un-

gleich wichtiger ist jedoch, dass er meinte, dem, was wir als System, konkreter als ökonomisches System verstehen, durch den Begriff der »unsichtbaren Hand« Leistungen zuschreiben zu können, die an handlungslogische Bedingungen gebunden sind. Inwiefern?

Systeme muss man als Ordnungsformen verstehen, die die in sie integrierten Prozesse im Gleichgewicht halten. Gleichgewicht will sagen: Jeder Prozess ist anderen so verbunden, dass das System erhalten bleibt. Soziale Systeme muss man als gesellschaftliche Ordnungsformen verstehen, die sich aus Anschlusshandlungen von Anschlusshandlungen von Anschlusshandlungen gebildet haben. Es ist die immer wiederholte Vorgabe gleicher Interessen, die sich mit den Anschlusshandlungen zur Ordnung vernetzt. Aus der Vernetzung gleicher Interessenvorgaben bildet sich das, was man die Logik sozialer Systeme nennen kann. Wenn sich einmal ein soziales System ausgebildet hat, finden nachfolgende Handlungen die verfestigte Ordnungsform und deren Logik vor. Die Akteure sehen sich gezwungen, ihre Handlungen danach auszurichten und an sie anzuschließen. Auch von ihnen kann man sagen, dass sie systemisch im Gleichgewicht sind. Bekanntlich wird das ökonomische System von einer Logik der Kapitalakkumulation bestimmt. Die Folge, die sich ergibt, wenn man dieses System über die Handlungslogik einer »unsichtbaren Hand« versteht, liegt auf der Hand: Was sich systemisch als im Gleichgewicht darstellt, erfährt durch die dem System unterlegte Intentionalität einer »unsichtbaren Hand« eine Legitimation. Obwohl das System eigentlich nur die Prozessualität der von dem Interesse der Kapitalakkumulation bestimmten Handlungen stabilisiert und obwohl dabei die Beziehungen zwischen Arbeitern und Kapitaleignern über die unterschiedlichen Machtpotenziale reguliert werden, die sie in das System einbringen, garantiert die »unsichtbare Hand« dem System, auch alle sonstigen sozialen Anforderungen in sich zu integrieren und im Gleichgewicht zu halten. Fortan werden die Protagonisten der Marktgemeinschaft dem ökonomischen System zuschreiben, alle sozialen Anforderungen in sich zu integrieren, den Ausgleich der Interessen der Subjekte so gut wie die Gerechtigkeit in der Gesellschaft. Adam Smith hat sehr wohl gewusst, dass von der Arbeitsteilung eine Verblödung derer ausgehe, die sich ihr im Prozess der Industrialisierung unterworfen sahen; im zweiten Hauptstück des Fünften Buches über die Ausgaben für Erziehungsanstalten kann man es nachlesen. Was er nicht gewusst hat, sich offensichtlich auch nicht klar gemacht hat, ist, dass es zu seiner Zeit wie auch in späteren Zeiten die Logik des ökonomischen Systems ist, die eine große Zahl von Arbeitern an die Grenze ihres Lebensunterhalts und lange Zeit auch darunter drückt. Der Befund irritiert nicht. Die »unsichtbare Hand« wird es richten.

5

Gesellschaften können mit differenten Interpretations- und Verständnisrastern überzogen werden. Das gilt in besonderem Maße für den Sozialstaat der kapitalistisch verfassten Marktgesellschaft und dessen Abbau in den Reformgesetzen von 2005. Ein historisch-genetisches Verständnis weist den Vorteil auf, der Wahl des Rasters durch die Rekonstruktion der Genese des Sozialstaats wie seiner Entwicklung Grenzen zu setzen. Die erkenntniskritische Strategie hat einen zweiten Vorteil: Sie erweist sich widerständig gegen die Interpretamente, die ihr Interessenten der bestehenden Ordnung ins Konzept zu schreiben suchen. Das gilt insbesondere für Interessenten in Ökonomie und Politik am Abbau des Sozialstaats. *Stephan Lessenich* ist mit ihm befasst.

Ich habe oben den Sozialstaat in seiner Zielvorgabe an die Demokratie gebunden gesehen. Historisch kann nicht fraglich sein, dass deren Ausbildung und in ihrem Gefolge eben auch die Ausbildung des Sozialstaats dem politischen Machtpotenzial des Proletariats zuzuschreiben ist. Wenn die Ausbildung von Demokratie und Sozialstaat »sozialdemokratisch« erscheint, so deshalb, weil sich in Europa zwischen dem drittem Viertel des 19. Jahrhunderts und dem Beginn des 20. über dreißig mehr oder weniger sozialistisch indoktrinierte Arbeiterparteien gebildet haben (Eley 2002). Die deutsche Sozialdemokratie war die erste unter ihnen. Und so wenig zweifelhaft sein kann, dass es zumeist die Arbeiterparteien waren, die das allgemeine Wahlrecht und die formale Demokratie heraufgeführt haben, wenn auch mit Unterstützung anderer, zumeist kleinbürgerlicher Parteien (Rueschemeyer et al. 1992), so wenig zweifelhaft kann sein, dass es das Machtpotenzial war, das die Arbeiterparteien in die Politik einbrachten, das den Anschlag für die Ausbildung des Sozialstaats bewirkte. Auch wenn man die durch die Novemberrevolution geschaffenen Verhältnisse in Deutschland als Ausnahmeverhältnisse versteht, vergleichbar nur der Entwicklung in Österreich, der Anschlag, den der Sozialstaat durch das »System Weimar« erfuhr, kann für dessen Verständnis als paradigmatisch verstanden werden. Die Revolution hatte sich außerstande gezeigt, die kapitalistische Ökonomie zu stürzen; an ihre Stelle trat der Versuch, mit Hilfe des Staates einen größeren Lohnanteil zu erstreiten, bessere Arbeitsbedingungen zu schaffen und die Versicherungssysteme auszubauen. Wie sehr die, wenn man so will, proletarische Genese des Sozialstaats auch die Nachkriegsentwicklung bestimmte, kann man sich, um nicht immer nur die deutschen Verhältnisse im Blick zu haben, an den englischen vergegenwärtigen. Der sogen. Beveridge Plan war schon 1944 dem Parlament vorgelegt worden. Zur Ausführung kam er erst durch Labour nach dem Kriege. Es sind die durch ihn geschaffenen Verhältnisse, die Thomas Marshall im Blick hatte, wenn er erklärte: Ohne Zweifel ist unser gegenwärtiges System ein sozialistisches (Marshall 1992, S. 39).

Wenn man den historischen Antrieb verstehen will, der nach dem Kriege den Sozialstaat ausbilden ließ, muss man sich zweier Errungenschaften erinnern, die sehr früh schon gewonnen wurden: der Montanmitbestimmung 1951 und des Betriebsverfassungsgesetzes 1952. In beiden nämlich findet das Grundprinzip der Neuzeit, die Selbstbestimmung der Subjekte, eine Anerkennung, die dem Rechnung trägt, was seine Verfechter – Beveridge, um noch einmal auf ihn zurückzukommen, und hernach Marshall – im Kopfe hatten: die soziale Demokratie. Die meint anderes, als die partikularen Lohninteressen der Arbeiter als Nachfragefaktor zu adeln (*Lessenich* oben). Man kann, wenn man will, die kurze Phase dessen, was man hernach als den allzu üppig ausgefallenen Sozialstaat verstanden hat, durchaus als ein Pakt zwischen Arbeit und Kapital verstehen. Er muss dann jedoch als ein Pakt verstanden werden, wie er beim Aufeinandertreffen differenter Machtpotenziale immer geschlossen wird: Man arrangiert sich. Wenn man die kapitalistische Marktgesellschaft auf einen Gesellschaftsvertrag gegründet sehen will, gleich welche Epoche seiner Entwicklung man ins Auge fasst, dann ist es ein Vertrag auf Unterwerfung. Ebenso will Buchanan bereits den Grundvertrag verstanden wissen: Jeder bringt die Machtpotenziale in ihn ein, über die er verfügt (Buchanan 1984, S. 41 und 76 ff.). Die Arbeiter konnten, um auf die Entwicklung der ersten Jahrzehnte nach dem Kriege zurückzukommen, mit dem Pakt zufrieden sein, weil sie alle Aussicht hatten, dass sich ihr Lebensstandard besserte; das Kapital konnte zufrieden sein, da es in der Aufschwungphase von Arbeitskämpfen verschont blieb. Zu meinen, damit sei so etwas wie eine Konsensdemokratie entstanden, noch dazu eine, die mit dem Oxymoron bedacht werden könnte, auf einer »moralökonomischen« Strategie zu gründen (*Lessenich* oben), will mir soziologisch über den Bildungsprozess der Gesellschaft und des Sozialstaats unaufgeklärt erscheinen. Macht liegt an deren Grunde, nicht Moral (Dux 2009).

Man muss sich der Logik des ökonomischen Systems und dessen zwei Prinzipien der Kapitalakkumulation bewusst sein, wenn man verstehen will, was den Abbau des Sozialstaats bewirkte.

- Das Kapital reklamiert prinzipiell allen Gewinn aus dem System der Produktion für sich (Smith 1776).
- Es lässt sich vom Gewinn an Lohnkosten nur so viel abmarkten, als unumgänglich ist, um die Arbeitskraft für sich zu verpflichten (so schon v. Stein 1959 [1844] 3, S. 204).

Wenn man der kapitalistischen Produktionsform diese beiden Prinzipien unterlegt, ist evident, dass der Sozialstaat in der Logik des ökonomischen Systems keinen Platz hat. Die Bedürfnisse des Subjekts werden von dessen Logik nicht erfasst. Dass er gleichwohl entstehen konnte, lag nicht an der Logik des kapitalistischen

Systems, sondern an dem Machtpotenzial, das in den politischen Parteien virulent war. Als es zerfiel, zerfiel auch der Sozialstaat. Er hielt sich in den Versicherungssystemen, als Garant einer von Sinn bestimmten Lebensführung wurde er zu einem Sozialstaat des Verschwindens.

Zwischen 1970 und 1990 liegen nur zwanzig Jahre. In dieser Zeit erfolgt in Deutschland eine dramatisch zu nennende Entwicklung der Marktgesellschaft. Zunächst erfolgt ein Umbau innerhalb des Bereichs der Produktion, dann im Übergang von der Industrie zur Dienstleistungs- und Wissensgesellschaft. Das Bruttoinlandsprodukt steigt als Folge dieser Entwicklung in etwa auf das Fünffache. Der Lebensstandard der Arbeiterschaft erreicht zwischen 1950 und 1990 ebenfalls das Fünffache. Unter der Entwicklung löst sich im System der Arbeit die alte Klassengesellschaft auf. Die Entwicklung sollte für Soziologen eine Lektion darstellen. Geschichte wird von hinten gelesen. Denn jetzt zeigt sich, dass der sogen. Sozialpakt keineswegs eine »moralökonomisch« diktierte Einsicht in den Ausgleich der Interessen darstellte, vielmehr exakt das war, als was ich ihn zuvor verstanden wissen wollte: ein temporäres Machtarrangement zwischen Kapital und Arbeit.

Wenn man der Genese des Sozialstaats folgt, wie ich sie hier zu bestimmen gesucht habe, stellt sich dessen Entwicklung als Resultat eines Machtpotenzials dar, das das Proletariat mit der formalen Demokratie in die Gesellschaft einbrachte. Nur diesem Machtpotenzial war es möglich, dem ökonomischen System abzutrotzen, was es seiner Logik nach nicht hergab. Als in eins mit dem Differenzierungsprozess der Arbeitsverfassung eine Differenzierung der Tätigkeiten, eine Differenzierung der Anforderungen an die Tätigkeiten und eine Differenzierung des Einkommens erfolgte und die seit den 70er Jahren bestehende geschlossene Phalanx des Proletariats auflöste, löste sich nicht nur die Klassengesellschaft auf, mit ihr löste sich auch das Machtpotenzial auf, auf das der Sozialstaat gestützt war. Mit der Differenzierung der Arbeiterschaft bildete sich innerhalb ihrer eine Schichtung, die sich ins politische System transformierte. Durch sie bildete sich die neue Mitte, auf die es die Sozialdemokratie abgesehen hatte. Das Schröder-Blair-Papier (1999) lässt daran keinen Zweifel. Mit der Schichtung innerhalb der Arbeiterschaft bildete sich aber auch ein neues Bewusstsein. Was vorher von dem bürgerlichen Bewusstsein gesagt werden konnte, die bevorrechtigte Stellung des Bürgertums in der Gesellschaft dem eigenen Vermögen zuzuschreiben, nehmen jetzt auch die Arbeiter der neuen Mitte für sich in Anspruch.

Der Strukturwandel der Machtverfassung schlägt sich mit dem Eintritt in die Epoche der Globalisierung in einem Zuwachs der Macht des Kapitals nieder. Deren Gewinnerwartungen werden zunehmend mehr von den Gewinnmöglichkeiten eines sich neu formierenden Finanzsystems bestimmt. Für das ist der Niedergang des Wachstums in den 90er Jahren schwer erträglich, unter den Ge-

winnerwartungen unerträglich werden aber die hohen Sozialstaatskosten in der Depression. Unter dieser Entwicklung vollzieht sich die kausale Umschreibung des Sozialstaats: Er wird nicht als Folge der Entwicklung im ökonomischen System sondern als ihr Grund angesehen. Es ist Ende der 90er Jahre in keiner Weise ersichtlich, dass Investitionen ausgeblieben wären, weil dazu kein Kapital vorhanden gewesen wäre. Die Weltwirtschaftslage war schlicht für Investitionen größeren Umfangs nicht günstig. Keine einzige Studie ist mir zu Gesicht gekommen, die die These belegt hätte, der Sozialstaat habe die Investitionen inhibiert. Funktional lässt sich das immer behaupten. Kausal kommt es auf die Verhältnisse an. Gleichwohl wurde die These, der Sozialstaat sei das eigentliche Gravamen der Rezession, Tag für Tag von den medialen Vertretern der Ökonomie in der Öffentlichkeit verkündet. Sie wird auch noch die Geschichtsbücher bestimmen.

Stephan Lessenich hat den Reformgesetzen einen Epilog geschrieben, den man doch wohl nicht nur als eine soziologische Rechtfertigung, sondern eher als ihre soziologische Verklärung verstehen muss. Er will sie als eine Neuerfindung des Sozialen verstehen (Lessenich 2008, oben in diesem Band). Mir will scheinen, dass die Arbeit von *Claudia Globisch* (oben) einem solchen Verständnis das Urteil geschrieben hat. Sie zeigt, wie er zu lesen ist, wenn er kritisch gelesen wird. In der Literatur wurde, was Neuerfindung des Sozialen meint, in so gedrängter wie prägnanter Form in dem in Umlauf gekommenen Postulat zusammengezogen: Jeder müsse sich als Unternehmer seiner eigenen Arbeitskraft verstehen. *Lessenich* will in ihnen das Prinzip der Moderne, Selbstbestimmung, in die gesellschaftliche Ordnung umgesetzt sehen. Wirklich? Erinnern wir uns der Genese der Selbstbestimmung: Selbstbestimmung liegt zum einen der kognitiven Entwicklung zugrunde, in der das Subjekt am Beginn der Neuzeit ein Verständnis seiner humanen Lebensform gewonnen hat. Selbstbestimmung liegt aber zum andern auch der Anforderung zugrunde, mit der sich das Subjekt von allem Anfang an (!) in der Marktgesellschaft konfrontiert sieht. Die nämlich unterscheidet sich just darin von der hinter ihr liegenden Ständegesellschaft, dass das Subjekt sich darauf verwiesen sieht, seinen Platz in der Gesellschaft selbst zu finden. Erfunden werden konnte mithin das Prinzip, sich selbst in die Gesellschaft einbringen zu müssen, nicht. Man kann bekanntlich nicht ein zweites Mal erfinden, was schon erfunden ist und schon gilt.

Was also bedeuten die Reformgesetze wirklich? Die Politik, die sie in Kraft gesetzt hat, hat daran keinen Zweifel gelassen: In dem Bericht der von den Freistaaten Bayern und Sachsen einberufenen Kommission für Zukunftsfragen heißt es unübersehbar: Es gelte, die Politik von jeder Form der Gestaltung der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse im Interesse der großen Masse der Bevölkerung zu entlasten. Exakt dieses Ziel verfolgt auch das Schröder-Blair Papier (1999). Beide Berichte suchen es über die gleiche Strategie der Zielverwirklichung zu erreichen:

das Subjekt zum Unternehmer seiner Arbeitskraft zu machen. Eine kritische Soziologie hat darauf, meine ich, nur einen Kommentar: Es gehört um Grundverständnis der Gesellschaft, dass das einzelne Subjekt für seine Lebensform in der Gesellschaft die Bedingungen vorfinden muss, um sein Leben selbstbestimmt führen zu können. Und es gehört zum Grundverständnis der Demokratie, dass diese Bedingungen erst konstruktiv durch die Politik geschaffen werden müssen.

Nachhaltiger hat zuvor keine Politik das Subjekt der Demokratie zu entmachten gewusst, wie es in den Reformgesetzen 2005 geschehen ist (*Claudia Globisch* oben). Mit ihnen wurde ein gnadenloses Zwangsregime über die Sozialstaatsklientel errichtet. Mehr als 912 000 Sanktionen wurden 2011 von den Arbeitsagenturen verhängt. Nahezu ebenso oft wurden die Leistungsempfänger mit einer Kürzung der Bezüge – im Durchschnitt um 115,99 € – an die Hungergrenze versetzt. (SZ vom 12. April 2012). Erzieher wissen zu berichten, dass von ihnen nachhaltig auch die Mahlzeiten der Kinder in den Kitas und Schulen betroffen waren.

Literatur

- Buchanan, James M. 1984. *Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan*. Tübingen: Mohr.
- Descartes, René. 1959. *Meditationes de prima philosophia*. Hamburg: Meiner.
- Dux, Günter. 2000. *Historisch-genetische Theorie der Kultur*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Dux, Günter. 2009. *Von allem Anfang an: Macht nicht Gerechtigkeit*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Eley, Geoff. 2002. *Forging democracy. The history of the left in Europe, 1850–2000*. Oxford: University Press.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lessenich, Stephan. 2008. *Die Neuerfindung des Sozialen*. Bielefeld: transcript.
- Marshall, Thomas H. 1992. *Bürgerrechte und soziale Klassen*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Rueschemeyer, Dietrich, Evelyn Huber Stephens, und John D. Stephens. 1992. *Capitalist Development & Democracy*. Chicago: University Press.
- Schröder, Gerhard, und Tony Blair. 1999. *Der Weg nach vorne für Europas Sozialdemokraten*. www.glasnost.de/pol/schroederblair.html. Zugriffen: 18. Juni 2012.
- Smith, Adam. 1994 [1759]. *Theorie der ethischen Gefühle*. Hamburg: Meiner.
- Smith, Adam. o. J. [1776]. *Reichtum der Nationen*. Paderborn: Voltmedia.
- Stein, Lorenz von. 1959. *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*. 3 Bde. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.



Gesellschaft, Norm und Recht in der prozessualen Logik der Moderne

1 Die Frage nach dem Grund

Das Verständnis von Norm und Recht ist in der Moderne in Not geraten. Für ein Denken, das sich einläßt auf das in der Neuzeit gewonnene Wissen vom Universum und der Daseinsform des Menschen im Universum, ist das Verfahren, mit dem man Norm und Recht eine Geschichte lang zu begründen gewußt hat, überständig geworden. Das Recht läßt sich länger weder der substantiellen Vernunft eines Kosmos noch der transzendentalen Vernunft des Subjekts andienen. Es ist bisher aber auch nicht einsichtig geworden, wie sonst die Normativität zu begründen ist.

Eine Geschichte lang hat man die normative Verfassung der menschlichen Daseinsform dadurch zu begründen gewußt, daß man ihre faktische Geltung – nota bene: ihre faktische Geltung als normative – aus einer dem Menschen vorgegebenen absoluten Geltungsdimension seiner Geistigkeit abgeleitet hat. Schematisch verfuhr das Denken dabei so, daß es von dem ausging, was es als dem Menschen konstitutionell eigen vorfand, es in den absoluten Grund seiner Genese zurückführte, um aus ihm seine Geltung abzuleiten. Für den Grund standen zwei Kandidaten zur Verfügung: Gott und Natur. Und beide ließen sich miteinander arrangieren. Es ist unschwer zu ersehen, daß sich das Normverständnis in diesem Verfahren im Einklang wissen konnte mit einem Verständnis des Universums, das sich vorneuzeitlich als Kosmos darstellte. Von der Frühzeit der menschlichen Geschichte bis zu uns hat sich der Kosmos in den Strukturen einer Geistigkeit dargestellt, wie sie dem menschlichen Handeln und mit dem menschlichen Handeln der Sozialwelt eigen ist.¹ Seit sich die Philosophie dieser Strukturen reflexiv zu vergewissern gewußt hat, hat sie die Ordnung des Kosmos auf die Spitze eines Ab-

1 Eingehend jetzt G. Dux (2000b), *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 115–148.

soluten als Geist gestellt gesehen, aus dem sich alles und jedes herausgesetzt sah. In den großen metaphysischen Deutungssystemen von Theologie und Philosophie kann man sich der Rigorosität dieses Denkens vergewissern. Von der *Bhagavadgita* bis zur geschichtsphilosophischen Schöpfungsgeschichte Hegels ließ sich selbst die Materialität der Welt als Inkarnation des absoluten Geistes darstellen.² Der Kosmos war in seiner Ordnungsform der Geistigkeit menschlichen Daseins isomorph. Eben deshalb verstanden auch die Griechen von den Vorsokratikern bis zu Platon den Grund ebenso als Grund des Seins wie des Erkennens. In dieser ursprungslogischen Struktur will der Satz des Parmenides verstanden werden: »Denn dasselbe kann gedacht werden und sein.«³ Strukturnotwendig mußten sich deshalb auch Norm und Recht als Ausdruck des absoluten Grundes zu erkennen geben. Während sich die Normativität in der Religion als eine gleichsam aparte Ordnung der Geistigkeit anfangs überall als Stiftung der Götter darstellt, sucht das spekulative Denken der Philosophie sich in den Grenzen der erfahrbaren Welt zu halten. Der Absolutismus der Logik geht nach innen. Er verortet die Geistigkeit im Innern der Welt als deren Substanz.

Auf dem Hintergrund des zuvor erörterten Verständnisses der Normativität der gesellschaftlichen Verfassung ist einsichtig, weshalb dieses Verständnis in der Moderne hinfällig werden mußte. In Not geriet es bereits mit dem Umbruch des Weltbildes am Beginn der Neuzeit. Die Moderne zieht die Konsequenzen. Nach einer Latenzzeit von mehr als 200 Jahren, in der zunächst versucht wurde, das neuzeitlich gewonnene Wissen unter der absolutistischen Logik des Geistes zur Einheit einer Welt zu verarbeiten, holt sie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts reflexiv ein, was der Umbruch im Weltbild der Neuzeit bewirkt hat. In der Moderne wird voll bewußt, daß wir seit der naturwissenschaftlichen Revolution mit einem Universum befaßt sind, das jeder sinnhaften, normativen Geistigkeit entsetzt ist. Dabei ist uns dessen Verständnis als Kosmos verlorengegangen. Im modernen Verständnis ist es nicht länger möglich, die Ordnung des Universums von einem hintergründigen Absoluten bestimmt zu sehen, dessen eigene Geistigkeit als Vernunft das Universum in seiner Ordnungsform durchsetzt. In diesem Universum ist davon jedenfalls nichts wiederzufinden. In ihm stellt sich auch die geistige, soziokulturelle Daseinsform des Menschen anders dar: Sie wird als Anschlußorganisation an eine evolutive Naturgeschichte verstanden, derzufolge sich die jedem Lebewesen eigene Autonomie zur konstruktiven Autonomie seiner geistigen Daseinsform hat fortentwickeln lassen. Konstruktive Autonomie will sagen: Seiner anthropologischen Verfassung nach ist der Mensch darauf angewiesen, sich die

2 Vgl. *Bhagavadgita*, 7. Kapitel, Vers 4. Zu Hegels Naturphilosophie im System der Logik vgl. G. W. F. Hegel (1959), *Enzyklopädie (1830)*, §§ 245–376.

3 Parmenides (1969), *Vom Wesen des Seienden*.

sinnhaft-normativen Organisationsformen seines Daseins erst kommunikativ zu entwickeln.

Der Umbruch im Weltbild, wie er von der naturwissenschaftlichen Revolution heraufgeführt worden ist, ist Gemeingut im Denken der *scientific community*. Das gleiche gilt für das Verständnis der menschlichen Daseinsform als Anschlußorganisation an eine evolutive Naturgeschichte. Nichts ist so allgemein im Selbstverständnis der Moderne wie das Bewußtsein, daß die Welt des Menschen auf den Menschen konvergiert, eine von ihm als Gattung konstruktiv geschaffene Welt ist. Nichts ist deshalb auch so allgemein wie das Wissen darum, daß auch die normative Verfassung menschlichen Daseins eine vom Menschen selbst erst geschaffene Verfassung ist. Nichts aber ist auch so wenig verstanden wie die Bedingung der Möglichkeit, unter der sich diese Organisationsform hat ausbilden können. Wie Gesellschaft, Norm und Recht unter dem neuzeitlich gewonnenen Wissen verstanden werden müssen, ist opak geblieben. Man weiß um ihre Genese; man weiß, daß sich die menschliche Daseinsform im Anschluß an eine evolutive Naturgeschichte gebildet hat. Prinzipiell weiß man deshalb auch, daß sich die normative Verfassung der menschlichen Daseinsform mit dem Menschen gebildet hat, nicht anders als das Denken, nicht anders als die Sprache. Allein, das Wissen hat sich nicht nutzen lassen. Das Verständnis der soziokulturellen Daseinsform des Menschen als Anschlußorganisation an eine evolutive Naturgeschichte ist blockiert und mit ihr insbesondere das Verständnis der Normativität. Der Grund läßt sich prägnant bestimmen: Aus der Konkursmasse vorneuzeitlichen Denkens ist eines ausgesondert worden und erhalten geblieben: die Logik des Denkens vom Grunde. Weil im Grunde immer schon angelegt sein muß, was sich in der Welt zeigt, läßt sich die Geistigkeit der menschlichen Daseinsform, die Normativität seiner gesellschaftlichen Verfassung insbesondere, nicht wirklich aufklären. Aus der Natur ableiten läßt sie sich nicht. Denn die ist jeder Geistigkeit entsetzt. Wenn man deshalb fortfährt, nach einer Begründung in der Weise zu fragen, daß für das Denken der Grund im Denken, für die Sprache in der Sprache und für die Kommunikation in der Kommunikation gefunden werden muß, dann muß auch für das Normative der Grund in einer absoluten Geltungsdimension des Normativen gelegen sein. Unter der Kontinuität des begründungslogischen Verfahrens wird das Verständnis der Normativität gerade durch das neuzeitliche Wissen um den Anschluß der menschlichen Daseinsform an die naturale Evolution blockiert. Die Geistigkeit und mit ihr die Normativität werden im strikten Sinne des strapazierten Begriffs ›unhintergebar‹.

Das Grundproblem habe ich bereits genannt: In den Geistes- und Sozialwissenschaften ist eines ganz einfach nicht oder nur unzureichend angekommen: daß der Umbruch im Denken der Neuzeit einen Wechsel der Logik mit sich gebracht hat. Das eingangs analysierte Verfahren, von dem, was in der Welt vorgefunden

wird, auszugehen, es in seinen Grund zurückzuführen, um es dann in explikativer Absicht aus ihm herausgesetzt zu sehen, ist alles andere als nur ein Schema. In ihm haben wir eine materiale Logik des Weltverstehens auf den Begriff gebracht, die eine Geschichte lang das Denken bestimmt hat.⁴ Logiken ist eigen, daß sie zwanghaft operieren. Sie führen die Evidenz des Gedachten mit sich und entziehen sich eben dadurch der Problematisierung. Eben weil das Denken in der Struktur der Ableitung gar nicht reflektiert wird, wird auch nicht reflektiert, daß sich in einer anderen Logik eine ganz andere Möglichkeit des Verstehens der geistigen, soziokulturellen Daseinsform des Menschen bietet, eine ganz andere Möglichkeit des Verstehens insbesondere der normativen Verfaßtheit seiner Lebensführung. Die Erkenntniskritik hat es bei dem eingangs konstatierten Bewußtsein der Konvergenz und Konstruktivität der menschlichen Daseinsform auf den Menschen als Gattung bewenden lassen und beide, Konvergenz und Konstruktivität, der hergebrachten Logik unterworfen. Unter der Behauptung der absolutistischen Logik als Struktur der Erklärung verlagerte sich der absolute Grund zunächst in die konstruktive Apriorität einer transzendentalen Subjektivität, um gegenwärtig der Kreativität der Sprache eingelagert zu werden. In dem, was man den *linguistic turn* nennt, hat die absolutistische Logik ihre letzte affirmative Transformation gefunden. Fortan gelten im philosophischen Verständnis Sprache und im soziologischen Verständnis das System der Kommunikation als letzter, unhintergehbare Zurechnungspunkt der Organisationsformen menschlichen Daseins.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: Die Transformation des Grundes aus seiner metaphysischen Substanz in eine transzendente Ableitungslogik hat den Grund der Zurechnung nicht unverändert gelassen. Bereits die apriorischen Vorgaben in der transzendentalen Logik geraten in die Nähe einer selbstschöpferischen Konstruktivität des Subjekts. In der Logik postmoderner Konstruktivität ist der absolute Grund schließlich nur noch die leere Operation der Selbstbegründung des Systems. Das Denken trägt dem Zwang der Ableitungslogik Rechnung und läßt sich auf die zirkuläre Form der Selbstbegründung ein. Luhmann führt die metaphysische Struktur der Begründung von einem Ersten, Absoluten, bis zu ihrer nicht mehr überbietbaren transzendentalen Selbstreflexion. Er leitet das kommunikative System aus einer Startoperation der Unterscheidung ab, wohlwissend, daß es diese Startoperation nicht gibt.⁵ Sie ist eine Illusion, aber eine, die unter dem Zwang der Logik unabweisbar ist. Das Denken, so Luhmann, will getäuscht werden, es verlangt die Lüge der Begründung aus einem Absoluten. Einmal, so Luhmann, muß das System sich zur Lüge entschließen, einmal die Unwahrheit für

4 Zu ihrer Genese vgl. G. Dux (2000b), *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 115 ff.

5 N. Luhmann (1990), *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, S. 84.

die Wahrheit nehmen, dann geht es.⁶ Es ist der Triumph der Postmoderne, sich in ihrer Unbegründbarkeit durchschaut und auch die noch als den leeren Schein der Konstruktivität entlarvt zu haben. Nietzsche ist ihr darin mit einem trotzigigen »Umso besser« vorausgegangen.

2 Zur prozessualen Logik der Moderne

2.1 Was prozessuale Logik meint

Es ist für ein aufgeklärtes Denken, das um dessen Entwicklungslogik weiß, ein Faszinosum zu sehen, bis zu welcher Höhe sich eine Logik in der Reflexion ihrer selbst steigern kann, ohne sich zumindest versuchsweise jenem Widerspruch zu überlassen, der sich gegen sie selbst richtet. Das nämlich verlangt der Umbruch im Weltbild der Neuzeit und das ihm nachfolgend gewonnene Wissen um eine Evolution, in der sich die geistige, soziokulturelle Daseinsform des Menschen aus naturalen Vorgaben heraus bilden muß, ohne in ihnen selbst schon angelegt zu sein. Eben weil es ganz unmöglich ist, in diesem Verständnis von Welt und der Daseinsform des Menschen in der Welt dessen Geistigkeit aus der hinter ihm liegenden Natur ableiten zu wollen, sie aber doch in irgendeiner Form aus ihr heraus entwickelt zu sehen, bedarf es einer anderen, einer prozessualen Logik. Was prozessuale Logik meint, läßt sich präzise bestimmen: Ihr zufolge werden in dem, woraus sich die soziokulturellen Organisationsformen menschlichen Daseins bilden, diese Organisationsformen, die normative Verfassung insbesondere, gerade nicht schon vorgegeben, auch nicht als Prinzipien. Sie entstehen vielmehr konstruktiv als grundlegend neue Organisationsformen in der Kette der Evolution. Diese Logik bestimmt insbesondere das Verständnis der Normativität. In der prozessualen Logik ist es m. a. W. möglich, aus dem prozeduralen Zusammenwirken von Bedingungen eine Organisationsform neu entstehen zu lassen, die nicht schon in der ihr vorausliegenden Organisation angelegt ist, auch nicht *in nuce*. Die neue Organisationsform bildet sich erst im Prozeß. Das gilt insbesondere für Moral und Recht. Beide können sich nur mit der menschlichen Daseinsform gebildet haben, exakt unter jenen Bedingungen, unter denen sich die konkreten Praxisformen des Daseins zu bilden und hernach zu entwickeln vermochten.

Ersichtlich stehen wir in der Gegenwart vor der Aufgabe, das Verständnis der normativen Verfassung der menschlichen Daseinsform, Moral und Recht insbesondere, von Grund auf neu verstehen zu müssen. Das Normative in der gesellschaftlichen Verfassung läßt sich nicht länger aus einer irgendwie vorgegebenen

6 N. Luhmann (1990), *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, S. 415 f.

Geistigkeit ableiten – nicht aus der substantiellen Normativität im Kosmos, wie Anaximander dessen Ursprung verstand, nicht aus der volitiven Schöpfermacht Gottes, wie Thomas von Aquin sie im Naturrecht entfaltet sah, nicht aus der vorgegebenen Vernunft eines transzendentalen Subjekts, wie Kant vermeinte, und schließlich auch nicht aus der Kreativität von Sprache oder Kommunikation. Im evolutiven Verständnis der Neuzeit und in der von ihm geforderten prozessualen Logik muß sich jede Form der Normativität erst auf dem Hintergrund einer anthropologischen Verfassung gebildet haben. *Daß das Normative des Normativen selbst erst in einem empirischen konstruktiven Prozeß entsteht, das ist es, was es zu verstehen gilt.* Dieses Verständnis der Normativität ist bisher nicht gewonnen worden, auch nicht in der Soziologie, insbesondere nicht in der Systemtheorie. Denn die folgt der phänomenologischen Methode darin, daß sie nur beschreibt, was ist, oder richtiger: wie der Beobachter sich denkt, daß sein könnte, was er beschreibt. Denn ein methodisch ausweisbarer Zugang zu dem, was beobachtet wird: zur Normativität insbesondere, ist nirgends in Sicht. Es ist nach allem nicht übertrieben, wenn wir feststellen, uns in einer Situation zu befinden, die immer noch der gleicht, in der schon Descartes sich vorfand: »alles umstürzen zu müssen, wenn irgend Gewißheit gefunden werden soll«. ⁷ Mehr noch: Während Descartes die absolutistische Logik darin fortsetzte, daß er »a primis fundamentis« zu beginnen suchte, sehen wir uns gezwungen, nicht nur das überkommene Wissen zu überprüfen, vielmehr es von anderen Voraussetzungen her zu gewinnen und in einer anderen Logik zu verstehen. Diese Logik muß nicht erst erfunden werden, sie wird uns von dem in der Neuzeit gewonnenen Wissen aufgenötigt. Das hat Vorzüge: Anders als Descartes suchen wir das moderne Weltbild gerade nicht auf dem Grunde einer tabula rasa unseres eigenen Denkens zu entwickeln. Ganz im Gegenteil! Wir machen uns das neuzeitlich gewonnene Verständnis des Universums zu eigen und suchen zu klären, ob sich nicht ein ungleich einsichtigeres, seiner Anlage nach geradezu empirisch abgestütztes Verständnis der geistigen, soziokulturellen Daseinsform des Menschen, der normativen Verfassung seiner Lebensführung insbesondere, gewinnen läßt, wenn wir die geistigen Organisationsformen des Daseins aus den Bedingungen zu verstehen suchen, unter denen sie sich haben bilden und in der Geschichte entwickeln können. Kurz, wir denken im Ausgang von der Natur.

7 R. Descartes (1964), *Meditationes de prima philosophia* I, 1.

2.2 Denken im Ausgang von der Natur

Im Denken im Ausgang von der Natur schließen wir an das evolutive Verständnis der Organisationsformen des Lebens an und damit auch an das Verständnis der menschlichen Daseinsform als Anschlußorganisation an eine evolutive Naturgeschichte. Damit übernehmen wir weitreichende Vorgaben im Wissen unserer Zeit.

- Wir geben das Universum vor. An der Faktizität des Universums läßt sich nicht zweifeln, wollte man es trotzdem tun, trüge es nichts ein. Die Pragmatik der Lebensführung zwänge uns exakt jenes Verständnis von Realität auf, das wir im täglichen Leben unablässig und unreflektiert in Anspruch nehmen: daß das Universum real ist und wir in ihm realiter leben und agieren.
- Wir verstehen die Organisationsformen des Lebens als biologische Systeme inmitten des Universums, den Menschen in seiner biologischen Verfassung eingeschlossen. Auch daran läßt sich nicht zweifeln.
- In der Bestimmung der biologischen Verfassung folgen wir den Erkenntnissen der Biologie und Ethologie. Wir halten uns mithin strikt in den Grenzen der naturwissenschaftlichen Bestimmung dieser Verfassung. Eben deshalb markieren wir allerdings auch die Grenzlinie mit aller Schärfe: Die geistigen, soziokulturellen Organisationsformen: Moral und Recht insbesondere, sehen wir gerade nicht schon in ihr gelegen. Denn die Natur ist im Verständnis der Neuzeit der sinnhaft-normativen Geistigkeit menschlichen Daseins entsetzt.
- Mit der Bestimmung der biologischen Verfassung lassen wir uns auch die System-Umwelt-Relation als materiale Grundverfassung des Organismus vorgeben. Exakt auf diesem Hintergrund basiert das für das Weltverständnis der Neuzeit schlechterdings konstitutive Bewußtsein der Konvergenz und Konstruktivität der Welt.

Mit jeder der angeführten Annahmen sind eine Vielzahl anderer verbunden. Denn jede ist in ein System des Wissens integriert. An sie an schließt die entscheidende Frage, jene, mit der wir die Rekonstruktion der Sozialwelt beginnen: Wodurch, das ist die Frage, wurde es möglich und ist es immer noch möglich, aus diesen Vorgaben heraus kommunikativ und interaktiv die spezifischen Strukturen der soziokulturellen Daseinsweise, die Normativität der gesellschaftlichen Verfassung insbesondere, zu entwickeln. Die Pointe daran ist, daß die spezifisch menschlichen Organisationsformen der Kommunikation und Interaktion, Sprache vor allem, durch die der Prozeß der Vergesellschaftung erfolgt, selbst erst mitentwickelt werden müssen.

2.3 Zur Strategie der Rekonstruktion

Vorgaben lösen in der traditionellen Logik einen Reflex aus: Sie dokumentieren die für sie unausweisliche Zirkularität der Argumentation. Da in der Ableitungslogik in dem, woraus etwas begründet wird, schon angelegt ist, was sich phänomenal im Dasein zeigt, ist die Zirkularität der Erkenntnis nicht zu durchbrechen. Sie zu reflektieren, aber sich gleichwohl an sie gebunden zu wissen, gilt als Ausweis der Reflexionshöhe der Theorie.⁸ In der rekonstruktiven Strategie der prozessualen Logik nehmen sich die zuvor angeführten Vorgaben anders aus.

Das evolutive Verständnis der Organisationsformen des Lebens basiert auf einem Wissen, das relational und prozessual verstanden wird. Relational insofern, als es sich in das Gesamtverständnis der Natur einordnen läßt, prozessual insofern, als sich jede der Organisationsformen des Lebens nicht aus der zuvor entwickelten Organisationsform in dem Sinne ableiten läßt, daß sie in ihm bereits angelegt gewesen wäre. Abgeleitet werden kann schon das Leben selbst nicht aus dem physikalischen Stratum der Materie. Es gehört zum modernen Verständnis der Evolution, daß sich prinzipiell neue Organisationsformen im Universum zu bilden vermögen.⁹ Die Bedingung der Möglichkeit ist die dissipative Zufuhr von Energie. Für uns kommt es auf das prozessuale Verständnis der Enkulturation an. *Was sich an geistigen, soziokulturellen Lebensformen entwickelt: die Organisationsformen des Denkens wie des Sprechens, des Handelns wie der Interaktion und mit allem insbesondere der Normativität, liegen gerade nicht schon in der biologischen Verfassung. Dort liegen nur die Bedingungen, um sie zu entwickeln. Sie selbst bilden sich erst in einem Prozeß der Kommunikation und Interaktion derer, die sich durch sie vergesellschaften.* Konkret ist es die Entwicklung der Reflexivität, die mit dem Erwerb der Handlungskompetenz erfolgt, durch die der Prozeß der Enkulturation möglich wird. Die entscheidende Differenz zu den Vorgaben in der Ableitungslogik, den apriorischen Vorgaben der transzendentalen Logik insbesondere, besteht nach allem darin, daß wir in den Vorgaben gerade nicht schon angelegt sein lassen, was es zu erklären gilt: die Geistigkeit der menschlichen Daseinsform. Die Normativität der gesellschaftlichen Daseinsform insbesondere liegt gerade nicht in der Natur begründet, aus der heraus sie sich doch mit der Gesellschaft entwickelt hat.

Ersichtlich führt das Denken im Ausgang von der Natur zu einem Verständnis der Normativität, das sich in dieser Form zuvor nicht denken ließ. Wie für die

8 So jedenfalls stellt es sich in der Systemtheorie dar. Vgl. N. Luhmann (1984), *Soziale Systeme*; ders. (1990), *Die Wissenschaft der Gesellschaft*.

9 I. Prigogine/I. Stengers (1993), *Dialog mit der Natur*; I. Prigogine (1989), »Die physikalisch-chemischen Wurzeln des Lebens«, S. 19–52.

anderen soziokulturellen Organisationsformen suchen wir auch die Normativität prozessual zu begründen. Auch für sie stellt sich die Frage, wie es möglich war, unter den systemischen Bedingungen einer anthropologischen Verfassung eine normative Struktur von Kommunikation und Interaktion auszubilden, ohne, um es zu wiederholen, diese Struktur in den Bedingungen schon vorzugeben? Daß es die Normativität der gesellschaftlichen Organisation gibt, ist ein Faktum unserer Daseinsform. Daß sie sich mit dem Menschen gebildet haben muß, unbeschadet dessen, daß unter den Anthropoiden Anläufe dieser Entwicklung festzustellen sind, kann deshalb nicht gut bestritten werden. Die Frage ist, wie der Bildungsprozeß möglich wurde, und in welcher Form die Normativität daraus hervorgegangen ist. Wir fragen mithin nach der faktischen Genese des Normativen der soziokulturellen Organisation und damit zugleich nach der Faktizität des Normativen selbst. Wir fragen nicht etwa, wie weit der Normativität faktisch Rechnung getragen wird. Das ist ein ganz anderes Thema.

Die genetische Aufklärung der Normativität hat eine Reihe von Vorzügen. Nicht der geringste Vorzug ist, daß wir mit dem Warum auch das Wie erklären. Und diese Doppelstrategie läßt sich historisch fortsetzen. Da sich Strukturen der gesellschaftlichen Organisation historisch entwickeln, rechnen wir damit, daß sich mit der gesellschaftlichen Verfassung auch deren Normativität ändert. Und die Frage ist einmal mehr, unter welchen Bedingungen und in welcher Form. Ersichtlich eröffnet eine Rekonstruktion der Normativität aus ihrem Bildungsprozeß im Kontext der Entwicklung der Gesellschaft eine immense Erkenntnisperspektive. Ebenso ersichtlich aber erfordert sie einen immensen Aufwand. Es waren erkenntniskritisch behagliche Zeiten, als man das Sollen einer genuinen Verfassung des menschlichen Geistes zuschreiben konnte, die letztlich einer metaphysischen Geistverfassung des Universums zugerechnet werden mußte.¹⁰ Fortan gilt es, sich der empirischen Prozesse zu vergewissern, die diese Verfassung haben ausbilden lassen. Es ist nicht nur ein anderes Verständnis gefragt, es ist eine andere Form von Wissen gefragt, mit dem wir der Organisationsform des menschlichen Daseins auf die Spur zu kommen suchen. Es ist hier nicht der Ort, um die phylogenetischen Bedingungen der Enkulturation zu erörtern. Das ist andernorts geschehen.¹¹ Wenn man sich jedoch auf die historisch-genetische Perspektive einläßt, steht am Anfang immer die Frage, wie es möglich war, in eine geistige Organisationsform des Daseins zu gelangen, ohne sie schon in der Natur entwickelt zu

10 Eine erste Unterscheidung der kognitiven von den normativen Vermögen des Menschen findet sich bei Aristoteles (1991), *Die Nikomachische Ethik*, I, 1103 a. Ob es Vorläufer für sie gibt und wie sie zu bewerten sind, ist umstritten, vgl. die Anmerkung von F. Dirlmeier im Kommentar zur NE, S. 294.

11 Vgl. G. Dux (2000b), *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 63 ff.

sehen. Ich will deshalb auf die historisch-genetische Strategie der Rekonstruktion wenigstens verweisen.

3 Der Prozeß der Enkulturation

Der Anschluß der spezifisch humanen Organisationsform an die Naturgeschichte muß aus der anthropologischen Verfassung heraus erfolgen, wie sie sich im Tier-Mensch-Übergangsfeld gebildet hat. Die nun zeichnet sich dadurch aus, daß das bis dahin dominant genetisch bestimmte Verhältnis von System und Umwelt durch ein erst konstruktiv geschaffenes Verhältnis von System und Umwelt ersetzt werden muß. Umwelt ist dabei zum einen die Natur, zum andern sind es die Artgenossen. Konstruktiv entsteht deshalb die Welt des Menschen nicht als eine, sondern als Ausbildung zweier Welten. Die Bedingung der Möglichkeit dieses demiurgischen Prozesses liegt zum einen in der biologischen Organisation des *Homo sapiens sapiens*, also jedes einzelnen Gattungsmitgliedes. Es sind insbesondere die Entwicklung und Organisation des menschlichen Gehirns und die Entwicklung der Sprechwerkzeuge, die dafür die Voraussetzungen geschaffen haben. Die Bedingung der Möglichkeit liegt zum andern darin, daß die sozietären Vorstrukturen den konstruktiven Prozeß als kommunikativen und interaktiven Prozeß haben in Gang setzen lassen.

Das Verständnis des Prozesses ist in der Vergangenheit opak geblieben. Immer nämlich schienen die Konstrukteure jene Fähigkeiten, deren Entwicklung es eigentlich zu erklären galt, schon mitbringen zu müssen. Der Schlüssel zum Verständnis dieses Prozesses liegt in einer Beobachtung, die jeder gemacht hat: Ein biologisches System, das die Organisation des Verhaltens wie der Umwelt erst konstruktiv gewinnen muß, kann diesen Prozeß nur in der frühen Ontogenese der Gattungsmitglieder in Bewegung setzen, es muß ihn konstruktiv so weit vorantreiben, daß es zu einer viablen Lebensform führt. Exakt das ist mit der Evolution des Gehirns geschehen. Der Enkulturationsprozeß der Gattung Mensch beginnt damit, daß die nachkommenden Gattungsmitglieder in der frühen Ontogenese den konstruktiven Prozeß autogen in Bewegung gesetzt sehen. Autogen will sagen: Das Gehirn beginnt ganz einfach, die Erfahrungen in der Interaktion in die konstruktive Entwicklung von Strukturen ebenso des Handelns wie der Welt umzusetzen. Der konstruktive Erwerb der Handlungskompetenz ist für den Aufbau des Systems des Handelns wie der Welt bestimmend. Mit ihm entwickelt sich eine Reflexivität, die der Motor in der Entwicklung der kognitiven wie normativen Strukturen ist. Der Umstand, daß mit dem Erwerb einer zunächst rudimentären Handlungskompetenz eine Reflexivität im Handeln gewonnen wird, die sich der praktisch gewonnenen Kompetenz bedient, läßt den Prozeß eine Dy-

namik gewinnen, die zu der spezifisch menschlichen Entwicklung der Daseinsform führt.¹²

Der Schlüssel zum Verständnis des phylogenetischen Prozesses der Enkulturation liegt nach allem in der ontogenetischen Wende. Die Enkulturation hat – naturnotwendig – in der frühen Ontogenese der Gattungsmitglieder angesetzt. Die Grundstrukturen in diesem Prozeß werden in der frühen Ontogenese der Gattungsmitglieder in der Interaktion mit immer schon kompetenteren anderen gewonnen. Das gilt auch für die Grundstrukturen der Normativität, insbesondere für die Moral.¹³ In der Praxis der Erwachsenen werden diese Strukturen genutzt und weiterentwickelt.

Es gibt für dieses Verständnis der Enkulturation einen eindrucksvollen Beleg: Auch Affen, vor allem die uns am nächsten stehenden Anthropoiden, entwickeln in der frühen Ontogenese eine operationale Kompetenz logisch-mathematischen und physikalischen Denkens. Letztere treiben die Entwicklung bis zum Alter von 5 Jahren so weit fort wie Menschenkinder bis zum Alter von 2 Jahren. Dann tritt bei Menschenkindern Sprache in den Prozeß ein.¹⁴ Ontogenetisch, daran kann nach allem kein Zweifel sein, beginnt der Prozeß für jedes Gattungsmitglied aus der kulturellen Nullage seiner Geburt. Konstrukteur ist das nachwachsende Gattungsmitglied. Die Strukturen der geistigen, soziokulturellen Lebensformen können nicht etwa von den Altvorderen übernommen werden. Die Vorstellung ist zwar immer noch virulent, in der Forschung ist sie aber längst verabschiedet. Das kann man wissen. – Die Einsicht, daß der eigentliche Motor im Prozeß der Enkulturation der Erwerb der Handlungskompetenz ist, ist für das Verständnis der normativen Organisation der menschlichen Daseinsform von allergrößter Bedeutung. Sie läßt zunächst das Sollen anders verstehen, als es in aller Vergangenheit verstanden wurde: als formale Struktur der Interaktion.

4 Sollen

4.1 Handeln und Erwarten

Handlungen, die in eine Umwelt hineinreichen, um sie zu verändern oder, in sozialen Interaktionen, den andern zu einem bestimmten Verhalten zu veranlassen,

12 Ausführlich zur Bedeutung der reflektierenden Abstraktion im Prozeß der Enkulturation wie der Geschichte vgl. G. Dux (2000b), *Historisch-genetische Theorie der Kultur*.

13 Vgl. dazu G. Dux (2000a), »Historisch-genetische Theorie der Moral«, S. 1–13.

14 Vgl. J. Langer (1994), »Die universale Entwicklung der logisch-mathematischen und physikalischen Kognition«.

müssen der Unsicherheit, das Handlungsziel auch zu erreichen, Rechnung tragen. Das tun sie auch. Sie erfolgen in einer Attitüde offener Erwartung. Die offene Erwartung als Verhaltensform ist ein Moment in der Ausgestaltung der System-Umwelt-Relation. Sie läßt sich bereits auf subhumanem Niveau in der Verhaltensorganisation von Tieren beobachten. Beim Menschen ist sie konstitutionell in die Handlungsform eingebaut.¹⁵ Die Verlaufsform des Handelns selbst ist in sich als offene Erwartung strukturiert. Wie offen die Erwartung ist, hängt von der Situation und dem mit ihm verbundenen Wissen ab.

4.2 Erwarten und Erwarten: Sollen

Erwartungen im Handeln können vom Handelnden different strukturiert werden. Der Handelnde kann ein Datum der Außenwelt ebenso wie den Eintritt des mit der Handlung bezweckten Zieles als mehr oder weniger wahrscheinlich erwarten. Die Erwartung ist in dieser Form rein kognitiver Natur. Sie wird gleicherweise im Umgang mit der Natur wie in der Sozialwelt praktiziert. Auch in sozialen Interaktionen sind Erwartungen kognitiv ausgelegt. Dabei bleibt es jedoch nicht. Sobald in ihnen Interessen des Handelnden im Spiel sind, die von anderen verletzt werden können oder zu deren Realisierung der andere mitwirken muß, wird die Offenheit der Handlungs- und Interaktionslage genutzt, um die Erwartung in eine Aufforderung an das Handeln des anderen zu überführen. Sprache ist dazu unerlässlich. In der Kommunikation zwischen *ego* und *alter* wird die Handlungsabsicht *egos* an *alter* mit der Erwartung adressiert, ihr Rechnung zu tragen. Da in sozialen Interaktionen immer auch Interessen im Spiel sind, in einer Vielzahl von Interaktionen sich Interessen überhaupt nur kooperativ befriedigen lassen, geht die auffordernde Erwartung in die Struktur der sozialen Interaktion ein.

Die Reziprozität der Erwartungen ist seit Meads Reziprozität der Perspektiven viel erörtert.¹⁶ Luhmann hat sie als Erwartungs-Erwartung aufgegriffen.¹⁷ Man muß jedoch genauer hinsehen, um nicht den für das spezifisch rechtssoziologische Verständnis bedeutsamen Aspekt zu verdunkeln. Die Erwartung, die *alter* an *ego* adressiert, ist ebenso wie die Erwartung, die *ego* seinerseits an *alter* adressiert – etwa vor der Zahlung einen Mangel zu beseitigen –, eine auffordernde Erwartung. Mit diesen Erwartungen suchen *alter* auf *ego* und *ego* auf *alter* Einfluß

15 Zur Erwartung als Struktur des Handelns und der Interaktion vgl. T. Parsons (1951), *The Social System*, S. 5, S. 32; N. Luhmann (1972), *Rechtssoziologie*, S. 33 ff.; G. Dux (1978), *Rechtssoziologie*, S. 30 ff.

16 G. H. Mead (1965), *Mind, Self, and Society*.

17 N. Luhmann (1972), *Rechtssoziologie*, S. 33 ff.

zu nehmen und zu einem bestimmten Verhalten zu veranlassen. In der Aufforderung liegt das Moment des Sollens, das wir in allen normativ strukturierten Beziehungen mitführen. Dagegen sind die Erwartungen, die ego hinsichtlich der Erwartungen hegt, die alter an ihn adressiert rein kognitiver Natur. In der auffordernden Erwartung liegt das reale, empirische Moment des Sollens.¹⁸ Es ist so sehr generalisiert, daß es sich als formale Struktur der Grundverfassung der Interaktion eingeschrieben hat. Die Grundverfassung der Interaktion ist auf die formale Struktur des Sollens festgelegt. Da das Sollen wechselseitig aneinander adressiert wird, sind die sozialen Beziehungen durch und durch über Sollen organisierte Beziehungen. Jeder antizipiert die Sollensanforderungen des anderen und sucht sie tunlichst seinen Sollensanforderungen antizipatorisch zu integrieren. Gemeinhin wird der Begriff des Sollens bereits mit dem Moment der Verbindlichkeit beladen. So weit sind wir noch nicht. Mir ging es zunächst einmal darum, die reale, empirische Struktur des Sollens zu bestimmen.

Das zuvor entwickelte Verständnis des Sollens als formale Struktur interaktiver Beziehungen steht in Widerspruch zum Verständnis der Normativität, wie es jüngst von Jürgen Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* entwickelt worden ist. Dabei geht es mir auch jetzt noch nicht um das Moment der Verbindlichkeit selbst, auch wenn es bei Habermas mit dem Verständnis des Sollens untrennbar verbunden ist. Es geht um das empirische Moment, das auch in der Theorie des kommunikativen Handelns in die Bestimmung des Sollens eingegangen ist. Habermas nämlich will die normative Grundstruktur des Sollens dahin verstanden wissen, daß jeder dem anderen zu verstehen gibt, was seinem Verständnis nach das rechte Verhalten verlangt, um dem andern Anlaß zu geben, darauf begründet mit ja oder nein zu antworten.¹⁹ Wenn er dem Ansinnen des andern folgt, so aufgrund seines Urteils, nicht der Erwartung. Allein, in dieser unterkühlten Sachlichkeit vollziehen sich Interaktionen nicht. Auffordernde Erwartungen suchen wirklich Einfluß zu nehmen auf den andern. Und das geschieht nicht als normativ kontaminierte Form, bildet vielmehr die Grundverfassung der Interaktion. Und als solches stellt sie auch die Grundverfassung des Sollens dar.

Die zuvor erörterte Form des Sollens läßt sich am ehesten als eine protonormative Form verstehen. Sie enthält, darauf habe ich schon hingewiesen, gerade nicht schon jenes Moment der Normativität, um das sich der Diskurs der Moderne dreht: das materiale Prinzip der Verbindlichkeit. Am eindrücklichsten wird dieses Prinzip für den Verpflichtungsgrund der Moral in Anspruch genommen. Von ihr wird es in aller Vergangenheit in das Recht überführt gesehen. Der Befund ist bestens bekannt: Jeder bildet in der frühen Ontogenese die Grundstrukturen ei-

18 So auch N. Luhmann (1993), *Das Recht der Gesellschaft*, S. 32.

19 J. Habermas (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 402.

ner Moralität aus, ohne die er in der dichten familialen Kommunikationsgemeinschaft nicht zu leben vermöchte.²⁰ Ob die Moral geeignet ist, die Normativität des Rechts zu begründen, und ob es einer solchen Begründung überhaupt bedarf, ist jedoch eine Frage, die es erst noch zu klären gilt. Denn so, wie die Moral im philosophischen Verständnis der Gegenwart verstanden wird, ist sie ein höchst problematisches Produkt im Transformationsprozeß des Denkens in der Neuzeit. Wie die kognitiven Strukturen auch wird das Moralverständnis beherrscht von dem Überhang einer absolutistischen Logik. Auch gestandenen Philosophen will mittlerweile die Kantsche Moral der Vernunft als säkularisierte Form theologischen Denkens erscheinen.²¹ In einer historisch-genetischen Rekonstruktion gilt es, den konstruktiven Prozeß der Normierung in Einführung mit dem Aufbau des Handlungssystems und der Gesellschaft zu halten. Anders ist ein empirisches Verständnis der Normativität, das die Frage, warum sich überhaupt eine normative Verfassung als menschliche Daseinsform gebildet hat und warum in den Formen und den Gehalten, die wir in der Geschichte vorfinden, zu beantworten weiß, nicht zu gewinnen.

Mit der Bestimmung des Sollens in der protonormativen Form der Erwartung ist auch nur erst der Anfang zu seinem normativen Verständnis gemacht. Denn es versteht sich: Auch wenn die Erwartung mit dem Anspruch verbunden wird, der Adressat habe ihr Folge zu leisten, ist die Frage, was den Anspruch für den Adressaten akzeptabel oder gar verbindlich macht, damit noch nicht beantwortet. Auch die Klärung dieser Frage gilt es in einer historisch-genetischen Theorie strikt auf dem Boden der realen Determinanten der Akzeptanz zu klären. Wenn es im traditionellen Verständnis darum geht, das Moment der Geltung von allen empirischen Beimengungen zu befreien, weil das Empirische ja erst daraufhin befragt werden solle, ob es denn zu Recht gelte, so gilt es in einer historisch-genetischen Theorie gerade, jene empirischen Momente zu bestimmen, durch die das Normative des Normativen sich bildet, das hinfort den Maßstab für die unter es befaßte Realität bieten soll. So verschieden das historisch-genetische vom transzendentalen Verständnis der Normativität ist, in der Bedeutung, die ich letzterer für die Gesellschaft zumesse, steht die historisch-genetische Theorie der transzendentalen, insbesondere der transzendental-pragmatischen, nicht nach. Im transzendentalpragmatischen Verständnis der Normativität stellt der Aufweis der Moralität in der Verfahrensform einer kommunikativen Vernunft die Erklärung dafür dar, daß unter den Gesellschaftsmitgliedern überhaupt eine Verständigung erzielt werden kann, die sie zu einem Zusammenleben in der Gesellschaft in Stand setzt. Von der

20 Vgl. G. Dux (2000a), »Historisch-genetische Theorie der Moral«, S. 1–13; vgl. auch die daran anschließende Diskussion ebenda.

21 So Krämer (1992), *Integrative Ethik*, S. 12 ff.

Normativität gilt, daß sie durch das sie bestimmende Prinzip gleichsam den Kitt der Gesellschaft liefert. Die Theorie des kommunikativen Handelns hat ungeachtet ihrer weit ausholenden Argumentation und Gelehrsamkeit ein eng gefaßtes Ziel: die Einbildung der kommunikativen Vernunft in die Organisation der Gesellschaft als deren Bedingung der Möglichkeit zu erweisen. Die Verfahrensmaxime der Diskursethik gilt als das eigentlich gesellschaftsbegründende Prinzip. Nur deshalb kann diese Theorie trotz der thematischen Engführung den Anspruch erheben, für eine allgemeine Theorie der Gesellschaft den Grund zu legen. Damit stehe es ungeachtet der anderweitig erörterten Bedenken gegen eine transzendente Vorgabe der Normativität im gegenwärtigen Zusammenhang wie es wolle. Im historisch-genetischen Verständnis der Normativität gilt, daß die Geltungsdimension des Normativen sich wie jede andere Form der Geistigkeit mit dem Menschen gebildet haben und eben deshalb auch aus den empirischen Bedingungen, die sie haben heraufführen lassen, verständlich werden muß. Erkenntnis aber ist, darauf habe ich schon hingewiesen, nur durch eine Erklärung zu gewinnen, die das Explikandum in relationalen Bezügen darzustellen weiß. Eine historisch-genetische Theorie, die mit der Genese der Normativität zugleich ihre Bedeutung für den Bildungsprozeß der Gesellschaft darzutun sucht, kann deshalb gar nicht anders, als sie in ihren Bildungsprozeß einzubinden. Gerade weil wir in einer historisch-genetischen Theorie davon ausgehen müssen, daß sich die normative Entwicklung mit der Entwicklung der soziokulturellen Organisationsformen in den kommunikativen und interaktiven Prozessen gebildet hat, müssen wir die Frage grundsätzlicher angehen und zu klären suchen, wodurch überhaupt in diesen Prozessen eine Verständigung möglich geworden ist. Erst nach dieser Klärung läßt sich erörtern, ob und in welchem Sinn ein genuin normatives Prinzip involviert ist.

Die soziologische Theorie der letzten Dezennien hat der Frage, wodurch in einem zunächst nicht weiter spezifizierten Sinn Einverständnisse erzielt werden, die in den Gesellschaften ihren institutionellen Niederschlag gefunden haben, vorgearbeitet. Eine Schlüsselfunktion kommt dabei der Theorie der generalisierten Kommunikationsmedien zu, wie sie von Talcott Parsons entworfen und von Niklas Luhmann weiterentwickelt wurde.²² Die Erörterung der generalisierten Kommunikationsmedien ist aufwendig und scheint von der Erörterung der Normativität wegzuführen. Das Gegenteil ist der Fall. Das wird sich zeigen.

22 Vgl. T. Parsons (1980), *Theorie der kommunikativen Interaktionsmedien*; N. Luhmann (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 191 ff.

5 Zur Theorie der Kommunikations- und Organisationsmedien

5.1 Sprache als generalisiertes Medium der Verständigung

Die konstruktive Autonomie der menschlichen Daseinsform hat sich nur durch die Entwicklung der Sprache realisieren lassen. Eben weil Sprache sich im Prozeß der Enkulturation erst selbst mitentwickeln muß, kann sie nicht als fundierendes Prinzip der Normativität vorgegeben werden. In einer historisch-genetischen Rekonstruktion lassen sich Begründungen immer nur aus dem relationalen Verbund im Gesamtprozeß der Enkulturation gewinnen. In ihm kommt der Sprache allerdings eine herausragende Bedeutung zu. Die historisch-genetische Strategie, den konstruktiven Prozeß in der Ontogenese der Gattungsmitglieder sich so weit autogen entwickeln zu sehen, daß die zuvor erworbenen Kompetenzen auf dem Erwachseneniveau zur Daseinsvorsorge genutzt werden können, hat den Prozeß ihrer Entwicklung einsichtig werden lassen. Sprache steigt ontogenetisch wie phylogenetisch in den angelaufenen Erwerbsprozeß der Handlungskompetenz ein. Die rudimentär schon entwickelten Strukturen der Handlungskompetenz ermöglichen die Entwicklung der Strukturen der Sprache; hernach treibt die Entwicklung der Strukturen der Sprache den Erwerbsprozeß der Handlungskompetenz weiter voran.²³ Fortan entwickeln sich beide im systemischen Verbund. Sprache muß, um diese Einsicht ist es mir im gegenwärtigen Zusammenhang zu tun, zuvörderst als ein Medium zur Konstruktivität von Welt verstanden werden. Aus eben diesem Kontext muß auch die Genese der Kommunikation verstanden werden. Es macht im evolutiven Selbstverständnis des Menschen der Moderne keinen Sinn, das System der Kommunikation für unhintergebar zu halten. Die Kommunikation unter Menschen hat sich mit dem Aufbau der Welt entwickelt. Im kommunikativen Aufbau von Welt liegt ihre Bedeutung. Der kommunikative Prozeß erfolgt unter Bedingungen, die, soweit der Aufbau der elementaren Strukturen in Frage steht, einsichtig sind und sich für alle als gleich erweisen. Eben deshalb entsteht in der Kommunikation eine in den Grundstrukturen gemeinsame Welt. So weit die Gemeinsamkeit der elementaren Bedingungen und der durch sie entwickelten Strukturen reicht, so weit reicht das Verstehen. Was *ego alter* im alltäglichen Begegnungsverkehr in der beiden gemeinsamen Sprache mitteilt, vermag *alter* deshalb zu verstehen, weil er wie *ego* über die Strukturen verfügt, in denen es gesagt ist. Aussagen, die sich in den Grenzen der allen gemeinsamen Strukturen und des mit ihm erworbenen Wissens halten, sind füreinander übersetzbar.

23 Zur ausführlicheren Erörterung der Genese der Syntax vgl. G. Dux (2000b), *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, Kap. 17, S. 277–328.

Sprache ist ein höchst eigenartiges Medium. Es ist irreführend, für es nach einem Substrat zu suchen, ähnlich der Luft, die Medium für die Schallwellen ist, oder der Weiße, die das Medium für die Darstellung des auf ihm Geschriebenen sein soll.²⁴ Sprache sitzt nicht einem Medium auf, sie bildet sich selbst allererst als Medium. Sprache gibt es nur in der Form des Satzes. Für diese Form aber gibt es kein Substrat, das Medium sein könnte. Es macht insbesondere keinen Sinn zu meinen, die Wörter seien das (lose gekoppelte) Substrat der Sprache.²⁵ Eben weil Sprache das Medium ist, in dem sich die Welt allererst bildet, tritt sie immer nur in der ihr eigenen Form auf. Sie selbst kennt keine Form, aus der heraus sie sich entwickelt. Die Überlegung ist deshalb wichtig, weil sie uns davor warnt, nach einem Medienbegriff zu suchen, der als Gattungsbegriff die spezifischen Ableitungen in sich enthält. Die Suche nach dem Medium für das Medium der Sprache macht keinen Sinn. Sprache ist Medium einzig für die ausformulierten Bedeutungen, die durch sie formbar – und das heißt: sagbar – werden.

Es bedarf keiner weiteren Begründung, daß die durch Sprache erworbene Möglichkeit der Verständigung die Bedingung der Möglichkeit für das gesellschaftliche Zusammenleben ist. Sie ist allerdings auch nur eine notwendige und nicht auch schon hinreichende Bedingung. Als allgemeines Medium der Verständigung über etwas in der Welt garantiert sie nicht auch schon, daß in der Kommunikation und Interaktion ein Einverständnis hergestellt wird. *Alter* kann verstehen, was *ego* ihm mitteilt, er kann insbesondere verstehen, wozu *ego* ihn auffordert. Damit ist nicht auch schon gesagt, daß *alter egos* Mitteilung auch für sich akzeptiert. Er braucht sie nicht für wahr zu halten, kann sie als unbedeutend einschätzen, und braucht sie eben deshalb auch nicht in den Thesaurus seines Wissens aufzunehmen. Vor allem aber: Er braucht der Aufforderung, dieses oder jenes zu tun oder zu lassen, nicht zu folgen. Mit Aufforderungen werden Interessen verfolgt. Und die stoßen zumeist auf gegenläufige Interessen der Adressaten. Um ein Zusammenleben zu ermöglichen, bedarf es daher eines weiteren Mediums, das über das Verstehen hinaus die Annahme bewirkt oder zumindest erleichtert. Wir wollen dieses Medium, wenn es in generalisierter Form auftritt, als Organisationsmedium bezeichnen. Organisationsmedien sind mithin Medien, die es wahrscheinlich machen, daß ein Kommunikations- resp. Interaktionsangebot auch akzeptiert wird. Dabei muß man eingedenk sein, daß das, was immer wir an Zusatzmedien ausfindig machen werden – Wahrheit, Vernunft, Interesse, Macht – erst durch Sprache darstellbar wird. Das kann der Vorstellung Vorschub leisten, es sei überhaupt nur Sprache, durch die ein Einvernehmen zwischen den Gesellschaftsmitgliedern

24 So N. Luhmann (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 191 ff.; ders. (1998), *Die Kunst der Gesellschaft*, S. 165 ff.

25 So N. Luhmann (1998), *Die Kunst der Gesellschaft*, S. 167 ff.

hergestellt werde. Allein, auch wenn, um ein Beispiel zu nennen, eine Drohung durch Sprache Ausdruck findet, und das kann in überaus subtiler Form geschehen, ist es notwendig, zwischen dem Verstehen der Drohung und dem, was die Drohung Wirkung zeigen läßt, zu unterscheiden. Das am engsten mit der Sprache verbundene generalisierte Kommunikationsmedium als Organisationsmedium ist Wahrheit.

5.2 Wahrheit als generalisiertes Kommunikations- und Organisationsmedium

Wahrheit hat einen intrinsischen Bezug zur konstruktiven Autonomie der menschlichen Daseinsform und, vermittelt durch sie, zur Sprache. Eben weil die basale Organisationsform des Lebens: die System-Umwelt-Relation, erst konstruktiv entwickelt werden muß, müssen die Konstrukteure die Realität so weit in die konstruktiven Lebensformen einbilden, daß das Leben gesichert erscheint. Wir wissen, es gelingt. Was wir als Wirklichkeit kennen, ist als Natur eine konstruktiv eingeholte Realität, als Sozialwelt eine konstruktiv geschaffene und hernach reflexiv gehandhabte Organisationsform, in denen sich die Praxis der Lebensführung der Gesellschaftsmitglieder vollzieht. Beide Welten haben einen unterschiedlichen ontischen Status. Für beide aber läßt sich im Hinblick auf konstative Aussagen die Wahrheitsfrage stellen. Man kann ebenso fragen, ob es wahr ist, daß das Trinkwasser in A keimfrei sei, als auch, ob über 1 Million Kinder im vergangenen Jahr in der BRD Sozialhilfe bezogen haben. Propositionale Gehalte, die sich auf Faktizitäten beziehen, auf das, was in der Welt der Fall ist, und deshalb für wahr gehalten werden, bewirken in aller Regel, daß das Kommunikationsangebot angenommen wird. Der Adressat speist die Mitteilung in den Thesaurus seines Wissens ein und sucht ihm auch praktisch Rechnung zu tragen. Wahrheit ist das mächtigste Medium, durch das Kommunikationen in Organisationsformen der Gesellschaft überführt werden.

Die Feststellung scheint nicht gerade aufregend zu sein. Sie zieht jedoch eine bedeutsame Weiterung nach sich. Denn durch sie wird klargestellt, daß die Gesellschaft sich nicht als freischwebendes Konstrukt der Sprache bildet, vielmehr vermöge der kognitiven Kompetenz der Gesellschaftsmitglieder. Denken, nicht Sprache ist der eigentliche Konstrukteur. Denken ist das kreative Moment im symbolisch-medialen Junktum von Denken und Sprache. Das gilt zum einen für die Einpassung der Praxisformen des Daseins in die Natur und mehr noch für ihre Nutzung. Der anthropologisch begründete Befund, daß sich die Kommunikation der Menschen von denen ihrer anthropoiden Vorfahren dadurch unterscheidet, daß sie über die Außenseite der Welt kommunizieren und vermöge dieser Kom-

munikation Welt allererst gewinnen, bringt sich in der Art der Kommunikation: der Fixierung und schließlich auch der Verpflichtung auf Wahrheit in der Kommunikation, zum Ausdruck. Der Wahrheitsbezug gilt zum andern aber auch für die Kommunikationen über die Sozialwelt. Der schon angeführte Befund, daß auch über das, was in der Sozialwelt der Fall ist, konstative Aussagen möglich sind, kann allerdings nicht darüber hinwegsehen lassen, daß die Ausweisbarkeit der Propositionen in diesem Felde zumeist ungleich schwieriger ist als im Naturverständnis. Sozialwelten sind die institutionell fixierten Praxisformen des Daseins. In sie eingegangen sind die Deutungssysteme, in denen der Mensch die Welt und sich in der Welt wahrnimmt. Und in sie eingegangen sind auch die Interessen der Akteure, ihr Leben in dieser oder jener Weise zu führen. Diese Interessen sind zwar innerhalb einer Gesellschaft nicht so unterschiedlich, wie man sie gerne darstellt, allein, sie haben sich in unterschiedlicher Weise realisieren lassen. Soziologische Aussagen, die Wahrheit für sich in Anspruch nehmen, haben deshalb nur dann eine Chance, diesen Anspruch einzulösen, wenn sie einen Zugang zu den Denksystemen in der Welt finden und die Differenz der Interessenorganisation, die in sie eingegangen ist, transparent machen. Möglich ist es. Nur stellt sich beim Ausweis der Wahrheit das Problem noch einmal: Wahrheit läßt sich nur in einer Kommunikationsgemeinschaft ausweisen, die bereit ist, Verhältnisse auch als plane Interessenkonstellationen zu verstehen. Gerade der Umstand, daß solche Verhältnisse normativ festgeschrieben und aufgeladen sind, hindert daran. Die Normativität verschafft ihnen eine Dignität, die Interessen zu transzendieren scheint. Der Versuch, für Aussagen über die Gesellschaft Wahrheit zu reklamieren, stößt deshalb im Diskurs auf eben jene Gemengelage von nicht bestrittenen Faktizitäten und von normativ überhöhten Interessen, die es im Gegenstandsbereich gerade zu durchleuchten gilt. Über plane konstative Aussagen ist deshalb zuweilen kaum ein Diskurs zur Wahrheit möglich. An einem Satz wie: »Der Sozialstaat ist unbezahlbar geworden« läßt sich leicht die Probe machen.

Die schlechterdings überragende Bedeutung, die der Wahrheit als ein in der Kommunikation mitgeführter Verweis auf die Ausweisbarkeit im Faktischen zukommt, dokumentiert einmal mehr, daß Kommunikationen ihre eigentliche Bedeutung in der Verschaffung einer gemeinsamen Welt haben. Wahrheit ist deshalb zugleich generalisiertes Kommunikations- wie Organisationsmedium. Eben weil Menschen in einer gemeinsamen Welt leben, zeitigt die Berufung, daß etwas in der Welt der Fall sei, die Bereitschaft, das Siegel der Akzeptanz auf das Kommunikationsangebot zu setzen. Wenn irgendetwas als rational oder auch vernünftig gelten kann, dann, Faktizitäten in der Welt – gleich ob naturaler oder sozialer Observanz – Rechnung zu tragen. Wir werden noch sehen, daß auch die Normativität einen tiefgehenden Bezug zur Faktizität dessen, was in der ›Welt‹ der Fall ist, hat. Zu einem Gutteil wird man die Beharrlichkeit, die Geltung analog zur Wahr-

heit verstanden zu sehen, diesem Umstand zuschreiben können. Ich komme darauf zurück.

5.3 Ideen

Die Sozialwelt ist eine sinnhaft verfaßte Welt. Zu allen Zeiten sind sinnhafte Bezüge abstraktiv verfügbar gemacht, wenn auch mit unterschiedlichem Abstraktionsgrad. Die Abstraktionen führen in der reflexiven Vergegenwärtigung späterer Zeiten ein Eigendasein als Ideen; gegenwärtig werden normative Ideen als Werte gehandelt. Webers markante Worte in der Einleitung in *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* sind hinreichend bekannt: Interessen, nicht Ideen, so Weber, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen, aber die durch Ideen geschaffenen Weltbilder haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegt.²⁶ Man wird der Feststellung nicht widersprechen wollen. Gleichwohl ist es nicht zufällig, daß sich Webers gesellschaftstheoretische Analysen dann vor allem den Ideen als Determinanten der sozialen Organisation zuwenden. Interessen lassen sich nur in einer Welt verfolgen, die sich über sinnhafte Deutungen gebildet hat. Die in die Welt eingelassenen Deutungsmuster sind, soweit sie geteilt werden, generalisierte Kommunikationsmedien, über die eine Verständigung erreicht wird.

Wir könnten es bei der Feststellung, Ideen wirkten als Kommunikationsmedien zugleich als Organisationsmedien, bewenden lassen, liefe sie nicht Gefahr, in einem idealistischen Sinn mißverstanden zu werden und Ideen als eigenständige, d. h. sich durch sich selbst generierende Determinanten der gesellschaftlichen Ordnung zu verstehen. Weber zumindest hat dieser Vorstellung angehangen. Die Frage ist deshalb, was es mit den durch Weltbilder gestützten Ideen auf sich hat. Sind sie es, die die positionalen Differenzierungen und die mit ihnen einhergehenden ungleichen Verteilungen des gesellschaftlichen Reichtums geschaffen haben? Man kann jede der epochalen Strukturen der Gesellschaft seit der neolithischen Revolution, angefangen von den moderaten Hierarchisierungen in einfachen agrarischen Gesellschaften bis hin zur Entwicklung des Kapitalismus im ausgehenden Mittelalter, vor seinem geistigen Auge Revue passieren lassen: Nie waren es Weltbilder, die für die Entwicklung der Strukturen die Weichen gestellt haben, immer haben sie nur eines vermocht, die anderweitig – durch Macht, Herrschaft und hernach durch den Markt – gebildeten Strukturen zu stabilisieren. Die legitimatorischen Leistungen, die damit verbunden waren, haben allenfalls den Antrieb, der sich aus anderen Quellen speiste, zu verstärken vermocht.

26 M. Weber (1963), *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, S. 252.

Das gilt insbesondere für die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus. Ideen sind, um es zu wiederholen, generalisierte Kommunikationsmedien; jedwede Form von Kommunikation vollzieht sich in einer gemeinsamen Welt; soweit die Gemeinsamkeit reicht, führen Kommunikationsangebote, die sie thematisieren, die Chance mit sich, auch akzeptiert zu werden. Das Eigenartige an Ideen ist jedoch, daß sie dort, wo sie sozial gestaltend wirken, mit Interessen, Interessen aber mit Macht verbunden sind. Es besteht, um ein Beispiel zu nennen, gemeinhin ein Konsens unter den Mitgliedern einer Gesellschaft, daß das Eigentum an der persönlichen Habe respektiert werden soll. Allein, die Idee der Anerkennung von Eigentum wird von einem mächtigen Interesse an Selbstbehauptung getragen. Ideen für sich, so können wir den Befund zusammenfassen, sind machtlos. Verbunden mit Interessen sind sie jedoch ganz unverzichtbar, um Gesellschaft zu ermöglichen. Mit den Ideen rücken deshalb die Interessen ins Blickfeld einer Theorie generalisierter Kommunikationsmedien. Nur sind es nicht die Interessen an sich, die Kommunikationsangebote annehmbar machen, sondern die Bedingungen sozialer Situationen, unter denen Interessen verfolgt werden, die ihnen eine besondere Bedeutung zukommen läßt. Die Kernfrage ist auch hier: Was läßt die Interaktionsangebote *egos*, die immer auch dessen Interessen verfolgen, für *alter* annehmbar werden?

5.4 Soziale Vernunft

5.4.1 Die Reziprozität der Interessen

Die Antwort ist einfach genug: *Alter* wird *egos* Angebot akzeptieren, wenn er seinerseits ein Interesse an ihm hat, aus dem ihm angesonnenen Handeln einen Gewinn für sich zu ziehen vermag. Hirschmann beschreibt Interessen deshalb als eine Mischung aus Egoismus und Rationalität.²⁷

Es scheint mir guten Sinn zu machen, die zwanglose Einigung über Interessen als soziale Vernunft zu bezeichnen. So leidig und leidvoll das Thema der sozialen Vernunft ist, sie ist im täglichen Begegnungsverkehr immer noch ein mächtiges Medium der Verständigung. Wir wären das Problem, das im Horizont unserer Erörterung liegt: zu einer Begründung der Normativität zu kommen, los, wenn wir davon ausgehen könnten, daß eben diese Form der Sozialität das eigentliche Konstitutionsprinzip der Gesellschaft sei. Eben das ist die These, die Habermas zu begründen gesucht hat. Weil Menschen, so kann man die aufwendigen Erörterungen in der Theorie des kommunikativen Handelns zusammenfassen, in einer über

27 A. Hirschmann (1980), *Leidenschaften und Interessen*, S. 44.

Sprache erst möglich gewordenen Daseinsform ihr Leben führen, sind sie auf eine einvernehmliche Regelung ihrer Interessen verpflichtet. Es ist für ein Denken, das die Normativität sich erst historisch-genetisch bilden sieht, unschwer zu ersehen, daß der bloße Verweis auf Sprache nicht ausreicht, vielmehr eine *petitio principii* darstellt. Denn historisch-genetisch ist die Frage ja gerade, weshalb in der Sprache diese Normativität angelegt sein soll. Ich habe schon angemerkt, daß der bloße Befund, sich über Sprache verständigen zu müssen, nicht auch schon Grund dafür sein kann, sich über Kommunikationsangebote, die die Gestaltung der Lebenspraxis betreffen, auch einigen zu müssen. Dabei ist der unterschiedliche ontische Status von Natur und Sozialwelt in Erinnerung zu bringen. Es ist eines, sich über das zu verständigen, was in der Welt der Fall ist, und ein anderes, sich über das zu verständigen, was der Gestaltungshoheit der Gesellschaftsmitglieder unterliegt. Mir soll die These, die mir so, wie sie in der Theorie kommunikativen Handelns entwickelt worden ist, unhaltbar erscheinen will, Anlaß sein, sie auf ihren Kern zurückzuführen: Eine kommunikative Verständigung über gemeinsame resp. reziproke Interessen ist jedenfalls dort als soziale Vernunft auch verpflichtend, wo sie zur Bedingung der Möglichkeit der Sozialität wird. Exakt das ist in den dichten Kommunikationen und Interaktionen familialer Lebensgemeinschaften der Fall. Eben deshalb wird von jedem Gattungsmitglied in der frühen Ontogenese eine Moralität entwickelt, derzufolge es die Interessen der anderen zu den eigenen macht und ihre Befolgung als Verpflichtung gegenüber dem anderen als Moment der Persönlichkeitsbildung entwickelt. Wie das geschieht, habe ich andernorts erörtert.²⁸ Gegenwärtig muß es genügen deutlich zu machen, daß Moral als eine Form sozialer Vernunft verstanden werden muß. Es ist unschwer ersichtlich, daß dieses Moralverständnis nicht dem normativen Postulat eines philosophischen Moralverständnisses gerecht werden kann. Denn letzteres zielt auf eine absolute Geltung der Normativität. Was das unter den Verständnisvorgaben der Moderne heißen könnte, ist jedoch nicht länger in Sicht. Auch die Vernunft ist keine absolute, vielmehr eine, die sich an Gründen als vernünftig ausweisen muß. Moral ist nicht ein Grund an sich. Sie wird zum Grund, wo sie sich aus anderen Gründen Geltung verschafft hat.

5.4.2 Das Faktum der Ungleichheit

Es waren paradiesische Verhältnisse, als die Gesellschaft sich in face-to-face-Beziehungen, in denen alle mit allen kommunizierten, entwickelte und eben deshalb für die gesellschaftliche Ordnung galt, was für die face-to-face-Beziehungen kon-

28 Vgl. G. Dux (2000a), »Historisch-genetische Theorie der Moral«, S. 1–13.

stitutiv war: die Gleichwertigkeit der Interessen, die in den Interaktionen realisiert werden konnten. So hat die Menschheit einmal begonnen: Interaktionen mußten, wenn sie auf den Austausch von Leistungen gerichtet waren, einen für beide Seiten gleichwertigen Gewinn bringen. Die Gleichwertigkeit im Austausch der Leistungen brauchte sich nicht in jeder Transaktion herzustellen. Gegenleistungen konnten kreditiert werden, irgendwann jedoch mußte der Saldo ausgeglichen werden. Die paradiesischen Zustände sind nicht von Dauer gewesen. Kommunikationen und Interaktionen sind Kommunikationen und Interaktionen unter Bedingungen. Und die haben sich mit dem Übergang zur agrarischen Produktion grundlegend geändert. Seither kann es gerade nicht mehr als Bedingung der Sozialität gelten, sich in Interaktionsgemeinschaften auf das Anerkenntnis gleicher Interessen einigen zu müssen. Vollends seit es Staat und Herrschaft gibt, hat sich eine Organisationsform von Gesellschaft einrichten lassen, die über nicht-reziproke Leistungen organisiert ist. Mit der kapitalistischen Marktgesellschaft ist eine Organisationsform entstanden, in der die Positionierung der Gesellschaftsmitglieder nicht länger durch die Austauschprozesse interaktiver Leistungen erfolgt. Sie ist systemisch bedingt und entzieht sich weitgehend der Bestimmungen von Handlungen in interaktiven Prozessen.

Die Faktizität der Positionierung unter ungleichen Bedingungen mit ungleichen Lebenschancen läßt die Bestimmung sozialer Vernunft nicht unberührt. Das gilt für die Entscheidung eines einzelnen ebenso wie für politische Entscheidungen. Denn unter Verhältnissen, die man nicht ändern kann, gilt auch noch die Entscheidung als Optimum der Vernunft, die das Minimum der Existenz sichert. Die Verlegenheit, in die der Versuch der Bestimmung einer sozialen Vernunft gerät, die sich an der Reziprozität der Leistungen orientiert, läßt sich an der Entwicklung verdeutlichen, die Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* genommen hat.²⁹ Der ursprüngliche Entwurf suchte die Faktizität dessen, was sich an gesellschaftlichen Organisationsformen bereits ausgebildet hat, in Klammern zu setzen. Der Schleier des Nichtwissens, der über die Teilnehmer am Diskurs ausgebreitet wurde, sicherte eine Bestimmung, die noch vor der gesellschaftlichen Ausbildung der Strukturen gelegen war. Dieses Verfahren hätte ohne Umstände zur Anerkenntnis einer Gleichverteilung der Realisierung von Interessen, insbesondere der ökonomischen Interessen, führen müssen. Und die ist mit dem System des Kapitalismus schlechterdings unvereinbar. Inzwischen ist das Prinzip der Gerechtigkeit als Fairneß den realen Verhältnissen angepaßt worden. Die Ungleichheiten werden akzeptiert und Wertvorgaben unterworfen, von denen nicht einsichtig wird, wie sie zu realisieren sind. Rawls fordert a) Chancengleichheit und b) eine Poli-

29 J. Rawls (1979), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*.

tik zum »Vorteil der am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft«. ³⁰ Ohne jeden Zynismus läßt sich diese Maxime als Legitimation einer Politik verstehen, die die Gewinne des Kapitals dadurch zu erhöhen sucht, daß sie die Löhne der Niedriglohngruppen an die Grenze des Existenzminimums oder auch darunter drückt. ³¹ Wollte man die Debatte durch die Frage eröffnen, ob nicht eine andere Politik den Interessen der »am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft« eher Rechnung trage, würde man nicht nur in eine Diskussion darüber verstrickt, was nach dem Sieg des globalen Kapitalismus möglich ist, sondern sehr schnell auch mit der Frage konfrontiert, warum eigentlich eine Gleichheit der Interessenrealisierung angestrebt werden sollte. Die Berufung auf den Traditionsbestand normativer Prinzipien würde in gar keiner Weise ausreichen, um diesen Diskurs zu bestehen. Denn die Unverbindlichkeit der Tradition ist längst ins Bewußtsein der Allgemeinheit eingebrochen. Ich nehme die Frage hier nicht auf. Mir geht es zunächst um die Klärung, wodurch faktisch Kommunikationsangebote akzeptiert werden. Insofern aber gilt es deutlich zu machen, daß sich seit der neolithischen Revolution zwischen der dichten Kommunikation praktischer Lebensgemeinschaften und der Gesellschaft jene Schere zu öffnen begonnen hat, von der nicht ersichtlich ist, daß sie sich jemals wieder schließen lassen wird: In den Kommunikationen und Interaktionen der kleinen Gemeinschaften des täglichen Lebens bestimmt Moral die Verfolgung der Interessen, jenseits ihrer ist ein anderes Kommunikationsmedium in Führung gegangen: Macht.

6 Macht als generalisiertes Kommunikationsmedium

Macht ist ein ubiquitäres Medium in Kommunikationen und Interaktionen. Die Gründe sind die gleichen, die auch das Interesse zum generalisierten Kommunikationsmedium der Gesellschaft hat werden lassen. Ein Lebewesen, das nicht schon von Natur aus auf die Interaktionsformen mit seinen Artgenossen festgelegt ist, das sich überdies erst vermöge der Konstruktivität dieser Interaktionsformen die Organisationsformen seines Daseins schaffen und dessen Homöostase sicherzustellen vermag, ein solches Lebewesen muß darauf bedacht sein, seine Interessen in den Kommunikationen und Interaktionen durchgesetzt zu sehen. Macht ist dazu das Mittel. Macht ist ganz einfach die kulturelle Form der Selbstbehauptung, die subhuman durch die systemische Verfaßtheit des Organismus gesichert ist. Nietzsche hatte ein Gespür für ihre naturale Verankerung. Die lebenslange

30 J. Rawls (1995), »Gerechtigkeit als Fairneß«, S. 41.

31 Vgl. den Bericht der Kommission für Zukunftsfragen des Freistaates Bayern und Sachsen, Teil III.

Umkreisung des Willens zur Macht wurde bestimmt von dem Wissen, den Menschen rückübersetzen zu müssen in die Natur.³² Er verfuhr dabei, wie das philosophische Denken auf der abstraktiven Ebene immer verfahren ist: Was in der Welt vorgefunden wird, wird seinem Grunde eingelagert. Die kulturelle Organisation der Macht wird in diesem Verfahren naturalisiert, um dann, seiner kulturellen Verfassung entkleidet, als naturale Emanation wiederzukehren. So unabweisbar es im evolutiven Verständnis der Neuzeit ist, von der anthropologischen Verfassung als einem naturalen System auszugehen, so wenig Sinn macht es jedoch, dessen Selbstbehauptung einem naturalen Willen zur Macht zuzuschreiben. Gewiß, Selbstbehauptung ist, darauf habe ich hingewiesen, Moment der systemischen Organisation des Organismus. Allein, erst der Umstand, daß der Mensch sich einer Organisation des Handelns wie der Welt in soziokulturellen Organisationsformen schaffen muß, läßt Macht als Medium der Kommunikationen und Interaktionen unter den Gesellschaftsmitgliedern entwickeln. Macht ist, um es zu wiederholen, ein zuinnerst kulturelles Konstrukt. Es steht mit ihr nicht anders als mit den anderen Konstrukten auch: Ihre Notwendigkeit liegt in der anthropologischen Verfassung begründet, ausgebildet werden die Organisationsformen menschlichen Daseins jedoch erst unter den konstruktiven Bedingungen soziokultureller Organisationsformen. Erst in der kulturellen Form der Lebensführung setzt sich das organisch begründete Prinzip der Selbstbehauptung in einen Willen zur Macht um. Es ist die Last, die mit der anthropologischen Verfassung auf den Menschen gekommen ist, alles wollen zu müssen. In allen Kommunikationen und Interaktionen stehen sich deshalb Machtinteressen bewehrt mit Machtpotentialen gegenüber.

Man kann über das Scharnier zwischen der anthropologischen Verfassung und der Ausbildung von Macht als Organisationsform menschlichen Daseins ins Grübeln geraten. Denn die Feststellung, daß Macht ein notwendiges und eben deshalb ubiquitäres Medium der Kommunikation und Interaktion ist, entschärft keineswegs die Belastung, die mit ihr Eingang in die Geschichte der Gattung gefunden hat. Schon die Egalität der frühen Gesellschaften auf dem Subsistenzniveau des Jagens und Sammels muß, so weit sie reicht, als Ausdruck der Gleichheit von Machtpotentialen verstanden werden.³³ Sie konnte zum einen durch den ungehinderten Zugang zu den ökonomischen Ressourcen sichergestellt werden, wurde aber vor allem durch die Moralität reguliert, die in den dichten Kommunikationen und Interaktionen familial strukturierter Lebens- und Siedlungsgemein-

32 Fr. Nietzsche (1980), »Jenseits von Gut und Böse«, 2, 230; ders. (1980), »Die Genealogie der Moral«, 5, 169.

33 Zur Ungleichheit von Frauen und Männern vgl. G. Dux (1992), *Die Spur der Macht im Verhältnis der Geschlechter*.

schaften bedeutsam ist. In den daran anschließenden Strukturen der Gesellschaft, den Strukturen seit der neolithischen Revolution, ist Macht als generalisiertes Organisationsmedium bestimmend geworden, und zwar immer auch in Form einer Akzeptanz auf Unterwerfung. Macht, darum ist es mir zu tun, ist das eigentliche Organisationsmedium der Gesellschaft, das also, durch das sich ihre Strukturen bilden. Es ist in keiner Gesellschaft das einzige Medium, jedoch in jeder das, das die Strukturen bestimmt.

Form und Bedeutung der Macht sind in den historischen Gesellschaften verschieden. In den einfachen agrarischen Gesellschaften bleibt die Autonomie der familialen Produktions- und Kommunikationseinheiten erhalten. Lediglich in den öffentlichen Angelegenheiten, den Infrastrukturen der Siedlungsgemeinschaften, bestimmen die differenten Machtpotentiale, wer das Sagen hat. Das gilt auch für die kulturellen, insbesondere religiösen Veranstaltungen. In den archaischen Zivilisationen wird Macht eigens organisiert und zur Herrschaft ausgebaut. Herrschaft zeichnet sich dadurch aus, daß sie auf die Autonomie der Herrschaftsunterworfenen durchgreift, deren Arbeitskraft für die organisierte Gruppe der Herrschenden requiriert. Das kann in unterschiedlichen Formen geschehen. Die anfangs entwickelte Form der Eigentumsverfassung begünstigt die Entwicklung von Herrschaft und Staat. Land nämlich ist an die gebunden, die es in Besitz nehmen und Macht über es haben. Das sind ursprünglich die Abstammungsgemeinschaften, zumeist in einer genealogischen Tiefendimension unterschiedlicher Reichweite. In manchen Regionen der Erde, in Polynesien insbesondere, aber auch in Peru, hat diese Bindung des Landes an eine genealogische Abstammungslinie und das mit ihm verbundene »Staffeleigentum« eine konische Clanverfassung entstehen lassen, die zur Entwicklung einer Herrschaftsverfassung genutzt werden konnte.³⁴ Einer der effizientesten Wege früher Herrschaftsentwicklung macht sich die Gemengelage von Interesse und Macht einerseits, Ideen als generalisierten Kommunikationsmedien andererseits zunutze. In nicht wenigen Gesellschaften führt die Entwicklung von Herrschaft über den Tempel. Die konkreten Prozesse der formativen Phase sind nur schwer rekonstruierbar, es scheint jedoch, daß mächtige Grundbesitzer sich auch die Macht über die Tempelverwaltung zu sichern gewußt haben. Das kann zu einer monolithischen Herrschaftsverfassung führen wie in Ägypten oder zu einer dualen Organisation von Herrschaft und Tempel wie im Vorderen Orient. Sumer, Akkad und Babylon bieten für eine duale Herrschaftsorganisation eine eindruckliche Anschauung. In Uruk ist der Titel des Herrschers: *lugal*, mit dem Bedeutungsgehalt: Krieg, Fülle der Macht und des Reichtums, und der Rechtsprechung verbunden. Der *lugal* ist, wie Jean-Jacques Glassner in einer Zu-

34 Vgl. I. Goldman (1970), *Ancient Polynesian Society*; P. V. Kirch (1989), *The Evolution of the Polynesian Chieftdoms*; St. Breuer (1990), *Der archaische Staat*.

sammenfassung der neueren Forschungslage feststellt, »avant toute chose celui qui fonde et entretient les temples, demeures des dieux; en second lieu, il conduit la guerre; enfin, il est attentif aux travaux agricoles, supervisant le creusement ou fait creuser lui-même certains canaux d'irrigation.«³⁵

Herrschaft war immer auch mit kriegesischen Unterwerfungen verbunden. Krieg ist dasjenige Moment, das sich in allen noch so gerafften Darstellungen der Herrschaftsbildung wiederfindet.³⁶ Wem es gelingt, sich dauerhaft die Herrschaft über das Land und mit dem Land die Menschen, die es bebauen, zu sichern, für den gilt hernach, daß die Macht über das Land sich als die Macht des Landes darstellt. Und die ist göttlichen Ursprungs.

Uns interessiert im gegenwärtigen Kontext diese Entwicklung nur deshalb, weil sich an ihr deutlich zeigen läßt, daß sich die Organisationsformen von Gesellschaft in ihrer Genese nicht der Reflexion auf ein materiales Sollen verdanken, vielmehr dem Akzept auf Kommunikationsmedien, unter denen Macht in Führung gegangen ist. Die allerdings sind von den kognitiven Strukturen der Zeit durchsetzt. Es ist so erhellend wie u. U. irritierend zu sehen, daß das materiale Sollen im Bildungsprozeß von Recht immer erst nachkommt und sich den faktischen Gestaltungen der Gesellschaft anpaßt.³⁷ Ich werde in anderem Kontext erörtern, warum das so ist. Gegenwärtig müssen wir die Erörterung der generalisierten Organisationsmedien deshalb einen Schritt weiterführen, weil sich in der Neuzeit die Frage der Akzeptanz von Kommunikations- und Interaktionsangeboten anders stellt als in der Vergangenheit.

In der Vergangenheit hat Macht in der Herrschaftsorganisation der archaischen, aber auch der antiken Staaten den intentionalen Einschlag beibehalten, der ihr ihrer Genese nach eigen ist. Auch wenn schon für diese Gesellschaften gilt, daß ihre Organisation nicht eigentlich willentlich entstanden ist, vielmehr durch Bedingungen, die, weil sie der Herrschaftsbildung förderlich waren, nahezu zwangsläufig Herrschaft haben entstehen lassen, bleibt doch die Gesamtverfassung auf den Willen des oder der Potentaten zur Herrschaft gestellt. Das wird an den Wirren deutlich, die eintreten, wenn die Nachfolge in die Herrschaftsspitze nicht bruchlos geschieht. Eben wegen ihrer personalisierten Struktur haftet Herrschaft ein Moment an, das untergründig im Bewußtsein der Herrschaftsunterworfenen mitgeführt wird, auch wenn es sich nur kryptomorph Ausdruck zu verschaffen vermag: das Bewußtsein, durch Herrschaft unterdrückt zu werden. Korrelativ zu ihm wird das Bewußtsein einer Gleichheit mitgeführt, das sich

35 J.-J. Glassner (1993), »Le roi prêtre en Mésopotamie, au milieu du 3^e millénaire – mythe ou réalité?«, S. 9–19.

36 Vgl. die zahlreichen Beiträge in H. J. M. Claessen/P. Skalnik (Hg.) (1978), *The Early State*.

37 Ausführlich G. Dux (2000b), *Historisch-genetische Theorie der Kultur*.

ebenfalls nur sehr bedingt zu artikulieren weiß, denn unter den kognitiven Strukturen archaischer Herrschaft läßt sich die Ungleichheit als Ordnungsform der Sozialwelt nicht in Frage stellen läßt. Erst mit der Entwicklung des Verfassungsstaates der athenischen Demokratie, und hernach mit der Entwicklung der Stadt im Mittelalter lassen sich Freiheit und Gleichheit als politische Postulate artikulieren. Sie setzen sich seit der Heraufführung des Kapitalismus in den politischen Deklarationen der liberalen Demokratie fort. Der Widerspruch zur personalisierten Form der Herrschaft einerseits, die reklamierte Freiheit und Gleichheit andererseits bestimmen die Durchschlagskraft der Demokratie. Im Verständnis personalisierter Organisationsformen konnte der Freiheit und Gleichheit die Brüderlichkeit zugesellt werden. Vielleicht hätte mit ihnen im Verein wenn nicht gleich die ideale, so doch die beste der möglichen Welten heraufgeführt werden können, dagegen stand und steht immer noch die innere Logik und Organisation des ökonomischen Systems. Denn das hat für die Brüderlichkeit gar nichts übrig und für die Gleichheit nur in einem sehr eingeschränkten Sinne Platz. Das ökonomische System aber ist das Leitsystem der kapitalistischen Gesellschaft. Mit letzterer ist eine historisch neue Form der Vergesellschaftung entstanden: die systemische Organisation über den Markt. Geld ist das Medium. Auch wenn ich nicht die Absicht habe, hier eine ausgearbeitete Theorie der Kommunikations- und Organisationsmedien zu entwickeln, müssen wir diese Form der Vergesellschaftung erörtern, weil sie für das Recht der Moderne zum Problem geworden ist.

7 Geld in der systemischen Organisation industrieller Gesellschaften

Die moderne Gesellschaft ist eine Gesellschaft, die sich darin radikal von den vor ihr liegenden Gesellschaften unterscheidet, daß in ihr die Lebenspraxen der Gesellschaftsmitglieder über den Markt vernetzt sind. Jeder vermag die materiellen und weithin auch die immateriellen Bedürfnisse einzig über den Markt zu decken. In exakt diesem Sinne ist die moderne Gesellschaft systemisch organisiert. Realisieren läßt sich die Teilhabe an der Gesellschaft, die Inklusion der Gesellschaftsmitglieder, einzig über ein spezifisches generalisiertes kommunikatives Organisationsmedium: Geld.

Geld ist zum einen generalisiertes Kommunikationsmedium im Verkehr zwischen den Gesellschaftsmitgliedern, es ist aber zum andern und in einem damit Organisationsmedium der Gesellschaft. In dieser doppelten Funktion liegt seine Bedeutung für die normative Verfassung der Gesellschaft. Es bestimmt sie grundlegend neu. Auch in der kapitalistischen Marktgesellschaft der Gegenwart bleiben die Beziehungen zwischen den Gesellschaftsmitgliedern normativ organisiert.

Die normativen Regulierungen nehmen eher zu. Der Abschluß einer privaten Krankenversicherung beinhaltet, um ein Beispiel zu nennen, ein ganzes Vertragswerk. In ihm sind jedoch die normativen Beziehungen nahezu vollständig depersonalisiert. Wie das Vertragswerk aussieht, bestimmt der Markt; weder Versicherer noch Versicherte haben größere Spielräume, um den Versicherungsvertrag auszuhandeln. Das entlastet die Kommunikationen und Interaktionen von normativen Fragen des gerechten Tausches, liefert die Vertragsparteien aber zugleich an die Vorgaben des Marktes aus. Das Problem der Akzeptanz verlagert sich von den kommunikativen Beziehungen zwischen den Subjekten auf die Akzeptanz des Systems. Die aber ist im vorhinein dadurch sichergestellt, daß jeder die Subsistenzen seines Daseins nur über den Markt decken kann. Jeder braucht Geld und muß sehen, wie er es bekommt. Jeder akzeptiert, indem er Geld zu erwerben sucht und Geld nutzt, die Organisationsformen, in denen sich die Gesellschaft darstellt. Im Privaten bleibt ein Bodensatz personalisierter Beziehungen weiterhin von moralischen Anforderungen bestimmt. Das gilt insbesondere für den familialen Bereich. Allein, das Auszeichnende moderner Gesellschaften besteht gerade darin, daß von diesem Bodensatz kein Input in die Organisation der Gesellschaft ausgeht. Die personalisierte Form der Normativität, die Moral, ist länger kein Organisationsmedium der Gesellschaft. Eben deshalb kann eine Theorie der modernen Gesellschaft auch nicht als Theorie der Moral der kommunikativen und interaktiven Beziehungen gewonnen werden. Wenn die Bedeutung genuin normativer Prinzipien überhaupt noch eine Rolle spielen soll für die Gesellschaft, dann in einem anderen Kontext: dem der Politik. In ihr stellt sich aber die Frage der Normativität des Handelns anders als im kommunikativen Handeln unter individuierten Subjekten.

8 Normen und ihre Geltung

Ich habe, das wird nicht in Vergessenheit geraten sein, die Erörterung der generalisierten Kommunikationsmedien begonnen, um eine Frage zu klären, die sich für das Verständnis der normativen Verfassung unabweisbar stellt: Was, das war die Frage, läßt die protonormativen Erwartungen in den Interaktionen, die ein Sollen als formale Struktur enthalten, sich zu Normen verfestigen? Die Frage stellt sich in einer historisch-genetischen Theorie anders als in der Vergangenheit. Begründungsfragen wurden in aller Vergangenheit dadurch beantwortet, daß man, was in ausgeprägter Form vorgefunden wurde, auf seinen Grund zurückführte, der es *in nuce* enthalten sollte. Strukturnotwendig wurde in diesem Verfahren die normative Verfassung der Gesellschaft der normativen Verfaßtheit der menschlichen Daseinsform zugeschrieben, Prinzipien, auf die der Mensch festgelegt zu sein schien. In der Neuzeit ist die Verortung dieser Prinzipien mehrfach verschoben

worden. Zunächst wurde sie im (transzendentalen) Bewußtsein des Subjekts gelegen gesehen. Aus ihr ist sie auch gegenwärtig nicht wirklich entlassen, das subjektive Bewußtsein ist lediglich kommunikativ eingebunden worden. Damit rückt die Sprache als Ort der Verortung der Prinzipien in den Blick. Sie ist im buchstäblichen Sinne normativ aufgeladen worden.

Mit dem Rekurs auf die generalisierten Kommunikationsmedien haben wir für das historisch-genetische Verständnis der Normen jenen Zugang gewonnen, um den es mir zu tun ist: Wir rekurrieren mit den generalisierten Kommunikations- und Organisationsmedien auf jene prozeduralen Mechanismen, denen die faktische Gestaltung, die als normativ eingefordert wird, zugeschrieben wird. Mit dieser Strategie erschließen wir die inhaltliche Seite der gesellschaftlichen Organisation in einer Weise, durch die wir die differenten Positionsbestimmungen der Gesellschaftsmitglieder, die wir in den Gesellschaften vorfinden, miterfassen. Das so einfache wie durchsichtige Verfahren, zu fragen, wodurch Kommunikationsangebote annehmbar werden, läßt uns jede der hinter uns liegenden Gesellschaften in ihrer faktischen Verfaßtheit verständlich werden. Dabei nun läßt sich eine Feststellung treffen, die sich in einer Theorie der Gesellschaft, die die realen historischen Strukturen auch zu erfassen versteht, unschwer substantiieren läßt: Keine der uns bekannten historischen Gesellschaften hat sich jenseits der kleinen Gemeinschaften des täglichen Lebens über genuin normative Prinzipien in der Weise gebildet, daß letztere ihre inhaltliche Gestaltung bestimmt oder auch nur mitbestimmt hätten. Jede der Gesellschaften ist aber in dem Sinn normativ verfaßt, daß diejenigen Ordnungsformen, die sich über anderweitige und einsichtige Determinanten der Kommunikations- und Organisationsmedien gebildet haben, normativ eingefordert worden sind. Immer werden die faktischen Verhältnisse über jenes protonormative Verfahren des Sollens, wie ich es eingangs erörtert habe, als gesellschaftliche Verhältnisse eingerichtet und eingefordert. Die Normativität ist die Verfahrensform, in der die faktisch geschaffenen Verhältnisse behauptet werden. In einem begründungslogischen Verfahren, in dem im Grunde angelegt ist, was sich als Verhältnis ausgebildet hat, muß deshalb geradezu strukturnotwendig die Normativität in ihren materialen Prinzipien zur begründenden Substanz der Gesellschaft werden. Was im kommunikativen System der Gesellschaft Gestalt gewonnen hat, wird als Prinzip gefaßt, aus dem die Gesellschaft begründet erscheint.

Man muß genau hinsehen, um nicht schon an dieser Stelle dem Mißverständnis zu erliegen, es solle mit dem Rekurs auf Kommunikationsmedien als Schlüssel zum Verständnis der Verfaßtheit der Gesellschaften das Verpflichtungsmoment der Normativität überhaupt eliminiert werden. Das Mißverständnis könnte größer nicht sein. Was ich zu klären suche, ist nur dies: Für die faktische Gestaltung gibt es andere, nicht normative Gründe, die der normativen Verfaßtheit vorwegliegen. Das gilt auch und insbesondere für die Gleichheit, soweit sie sich – wie

schlecht und recht auch immer – hat realisieren lassen. Die Last der Erklärung für die faktischen Verhältnisse tragen m. a. W. nicht normative Prinzipien. Macht ist als generalisiertes Kommunikationsmedium das wichtigste Organisationsmedium. Es ist in der modernen Gesellschaft mit dem Medium Geld eine höchst eigenartige Symbiose eingegangen.

Wir sind mit der Klärung des inneren Aufbaus der Normen und ihrer Geltung noch längst nicht am Ende. Im Gegenteil. Denn gerade wenn man die inhaltliche Verfaßtheit der Gesellschaft, die positionalen Differenzierungen insbesondere, nicht-normativen Gründen zuschreibt, stellt sich die Frage, was den Festschreibungen dieser Verhältnisse über das (protonormative) Sollen hinaus Verbindlichkeit verschafft, neu. Denn daran kann kein Zweifel sein: Mit den Interaktionen unter den Gesellschaftsmitgliedern werden Verpflichtungen eingegangen, die die faktischen Verhältnisse erst zu normativen im strikten Sinne werden lassen. Was, das ist die Frage, begründet diese Verbindlichkeit? Wieso können faktisch geschaffene Verhältnisse normativ eingefordert werden? Wodurch wird die Normativität bewirkt? Wie ist sie zu verstehen? Und wie weit reicht sie? Für die Klärung dieser Fragen waren die vorhergehenden Erörterungen die Voraussetzung. Sie selbst machen weitere und erneut aufwendige Erörterungen notwendig.

Literatur

- Aristoteles (1991): *Nikomachische Ethik*, übers. u. komm. von Franz Dirlmeier, 9. Aufl., Darmstadt.
- Bericht der Kommission für Zukunftsfragen des Freistaates Bayern und Sachsen (1997), Bonn.
- Bhagavadgita: *Die Bhagavadgita* (1958), hg. von S. Radhakrishnan, Baden-Baden.
- Breuer, Stefan (1990): *Der archaische Staat*, Berlin.
- Claessen, Henri J. M./Skalnik, Peter (Hg.) (1978): *The Early State*, The Hague.
- Descartes, René (1964): *Oeuvres*, hrsg. von Ch. Adam u. P. Tannery, Paris.
- Dux, Günter (1978): *Rechtssoziologie*, Stuttgart/Berlin.
- Dux, Günter (1992): *Die Spur der Macht im Verhältnis der Geschlechter*, Frankfurt a. M.
- Dux, Günter (2000a): »Historisch-genetische Theorie der Moral«, in: *Ethik und Sozialwissenschaften*, 11/1, S. 1–13.
- Dux, Günter (2000b): *Historisch-genetische Theorie der Kultur*. Instabile Welten. Zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel, Weilerswist.
- Glassner, Jean-Jacques (1993): »Le roi prêtre en Mésopotamie, au milieu du 3^e millénaire – mythe ou réalité?«, in: Heikki Palva (Hg.), *L'Ancien Proche-Orient et les Indes – Parallelismes Interculturels Religieux* (Reihe Studia Orientalia 70), Helsinki, S. 9–19.
- Goldman, Irving. (1970): *Ancient Polynesian Society*, Chicago.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a. M.

- Hegel, Georg W. F. (1959): *Enzyklopädie des Geistes* (1830), Hamburg.
- Hirschmann, Albert O. (1980): *Leidenschaften und Interessen*. Politische Begründungen im Kapitalismus vor seinem Sieg, Frankfurt a. M.
- Kirch, Patrick V. (1989): *The Evolution of the Polynesian Chiefdoms*, Cambridge.
- Krämer, Hans J. (1992): *Integrative Ethik*, Frankfurt a. M.
- Langer, Jonas (1994): »Die universale Entwicklung der elementaren logisch-mathematischen und physikalischen Kognition«, in: Günter Dux/Ulrich Wenzel (Hg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte*, Frankfurt a. M., S. 119–172.
- Luhmann, Niklas (1972): *Rechtssoziologie*, 2 Bde., Hamburg.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1990): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1993): *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1998): *Die Kunst der Gesellschaft*, 2. Aufl., Frankfurt a. M.
- Mead, George H. (1965): *Mind, Self, and Society*, Chicago.
- Nietzsche, Friedrich (1980): »Die Genealogie der Moral«. *Sämtliche Werke* (Kritische Studienausgabe), hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, Bd. 5, München.
- Nietzsche, Friedrich (1980): »Jenseits von Gut und Böse«. *Sämtliche Werke* (Kritische Studienausgabe), hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, Bd. 5, München.
- Parmenides (1969): *Vom Wesen des Seienden*, hrsg. von U. Hölscher, Frankfurt a. M.
- Parsons, Talcott (1951): *The Social System*, London.
- Parsons, Talcott (1980): *Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien*, hrsg. und eingeleitet von St. Jensen, Opladen.
- Prigogine, Ilya (1989): »Die physikalisch-chemischen Wurzeln des Lebens«, in: Heinrich Meier (Hg.), *Die Herausforderung der Evolutionsbiologie*, 2. Aufl., München, S. 19–52.
- Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle (1993): *Dialog mit der Natur*. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens, 7. Aufl., München.
- Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.
- Rawls, John (1995): »Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch«, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, 3. Aufl., Frankfurt a. M., S. 36–67.
- Weber, Max (1963): »Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen.

Das Recht als Problem der Gesellschaft

Demokratie im Sozialstaat

1 Demokratie im Projekt der Moderne

1.1 Die Konstruktivität der Welt

Das steile Bewußtsein der Neuzeit, in konstruktiv geschaffenen Welten zu leben, wurde bereits durch die naturwissenschaftliche Revolution des 16. und 17. Jahrhunderts heraufgeführt, erfuhr jedoch erst durch die industrielle Revolution seine praktische Bestätigung und politische Bedeutung. Menschen machen die Verhältnisse, konstatiert Marx in der *Deutschen Ideologie*.¹ Zwar fügt er im *Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte* hinzu: Aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, sondern unter gegebenen Bedingungen,² das jedoch ist für ihn nur ein Grund mehr, die Gestaltung dieser Bedingungen in die Hand nehmen zu wollen. Im historischen wie politischen Bewußtsein der Neuzeit reklamiert der Mensch, es gewesen zu sein und hinkünftig erst recht sein zu wollen. Aus diesem Bewußtsein entsteht das Projekt der Moderne: gesellschaftliche Verhältnisse schaffen zu wollen, die es dem allseits freien, allseits gebildeten Menschen erlauben, seine Möglichkeiten zu nutzen und sich selbst zu verwirklichen. Politik ist das Verfahren, das Recht das Medium dieser Gestaltung.

Prinzipien und Maßstäbe bereiteten dem Projekt der Moderne kein Kopfzerbrechen. Sièyes schon reklamiert für den Dritten Stand, alles zu sein. Wenn man den Adel in die Wälder zurückjagt, von wo er gekommen ist, dann, so Sièyes, sind Freiheit und Gleichheit verwirklicht. Denn der Dritte Stand, das sind alle.³ Ganz

1 K. Marx/F. Engels (1969), *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, S. 21.

2 K. Marx (1969), »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«, MEW 8, S. 115.

3 E. J. Sièyes (1975), *Was ist der dritte Stand?*, S. 117–195.

ebenso stellt Marx fest, daß mit der Emanzipation des Proletariats die Menschheit emanzipiert sei. Dieser Prozeß aber schien im Horizont der Geschichte zu liegen.

1.2 Die beste aller Welten

Das Projekt der Moderne bedarf als politisches Projekt der Verfahren. Die nun können sowohl der historischen Genese wie den normativen Vorgaben nach keine anderen sein, als die Organisation der Demokratie sie vorsieht. Für ihre Ausgestaltung stellt sich nach dem Verfall transzendenter Vorgaben überhaupt nur noch das Interesse der Bürger als handlungsleitend dar, und zwar das Interesse eines jeden. Nicht nur hatte die bürgerliche Revolution sich der Proklamation der Gleichheit bedienen müssen, um die Rechte der Bürger gegen den Adel einzuklagen, die systemische Bindung der politischen Revolution an die ökonomische hatte immer auch den freien und gleichen Zugang zum Markt im Sinn, ihn vor allem.⁴ Die bürgerliche(n) Revolution(en) konnte(n) deshalb gar nicht anders, als mit der Freiheit auch die Gleichheit auf ihre Fahnen zu schreiben. Und das, wie wir noch erörtern werden, in einem schlechterdings elementaren, quasi vorgesellschaftlichen Sinn. An dem demokratischen Verfahren muß deshalb jeder beteiligt werden. Eine andere Begründung als das Interesse der Bürger ist auch heute nicht in Sicht. Woher sollte sie denn auch kommen?⁵ Auch für die Moral fungiert die Lebensdienlichkeit, also doch Bedürfnis und Interesse der Bürger, als legitimatischer Hintergrund.⁶ Alle, oder doch so gut wie alle, modernen Gesellschaften, suchen sich deshalb politisch als demokratisch organisierte Gesellschaften darzustellen. Dazu bedarf es selbst in diktatorisch durchgesetzten Gesellschaften nur einer geringfügigen Akzentverlagerung: Die von den Potentaten reklamierte Regierung für das Volk muß als Regierung durch das Volk dargestellt werden. Der unterlegte Konsens ersetzt das Verfahren.

4 Die Feststellung gilt unabhängig von der Entscheidung der Frage, wie weit jeweils die ökonomische Revolution schon fortgeschritten war, um die politische nach sich zu ziehen. Vgl. zur großen Französischen Revolution E. Schmitt (1976), *Die Französische Revolution*.

5 Vgl. zur Genese des Interesses als Legitimation A. O. Hirschmann (1980), *Leidenschaften und Interesse*; W. Schulze (1986), »Vom Gemeinnutz zum Eigennutz«, S. 529–589.

6 Vgl. K.-O. Apel (1976), »Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft«, S. 431.

1.3 Eine neue Phase im Verhältnis von Ökonomie und Politik

Die reale Entwicklung der demokratischen Verfahren in den industriellen Gesellschaften des Westens hat gerade weil die demokratischen Verfassungen das Interesse aller zu verwirklichen versprechen, nie den Widerspruch aufzuheben vermocht, der zwischen der Befriedigung der Interessen derer bestand, die am Reichtum partizipieren, und derer, die über Jahrhunderte ihr Leben an der Armutsgrenze fristeten oder der Verelendung ausgesetzt waren. Mit der Ausdeutung der Gleichheit als eines formalen Prinzips der Chancengleichheit können, so bedeutsam letztere wäre, wenn sie sich denn im Bildungsprozeß hätte realisieren lassen, die leben, die sich ohnehin zu behaupten wissen. Für die anderen reicht sie nicht hin. Es gehört zu den stabilisierenden Faktoren westlicher Demokratien, sich im politischen System auf das Faktum einer kapitalistischen Ökonomie eingelassen zu haben. Allein, es geschah über Jahrhunderte unter dem Vorbehalt, den Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit unter Nutzung der demokratischen Verfahren zugunsten der letzteren entscheiden zu können. In diesem Prozeß stellt die Entwicklung des Wohlfahrts- resp. Sozialstaates nach dem Zweiten Weltkrieg eine besondere Phase der politischen Machtverfassung in der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaftsorganisation dar. Sie hat dazu beigetragen, den Entwicklungsprozeß zu beschleunigen. In der Dynamik, die er gegenwärtig entfaltet, ist nicht ohne weiteres auszumachen, wie sich der Grundwiderspruch zwischen der postulierten Gleichheit der Chancen und der Ungleichheit ihrer Realisierung hinkünftig ausbilden wird. Soviel jedoch scheint nicht zweifelhaft: Das ökonomische System ist geradezu darauf fixiert, ungleiche Vermögen zu entwickeln, die ungleiche Lebenschancen mit sich führen. Die legitimatorische Rhetorik der Sachwalter des ökonomischen Systems weiß diese Differenz als das Optimum der gesellschaftlichen Ordnung auszugeben. Es ist, das ist die systemische Pointe, das Optimum auch für die, die zu kurz gekommen sind. Nahezu ungebrochen dringt die Logik der Gewinnmaximierung auch in das gemeine Bewußtsein und die Politik ein. Die Zweifel am System bestehen fort, sie sind jedoch verdrängt. Sie lassen sich knapp und bündig zusammenfassen.

Der eine der Zweifel speist sich aus der rapide fortschreitenden Zerstörung der Umwelt. Faßt man alle sozialen Systeme auf der Erde zusammen, signalisieren alle Daten im Verhältnis von Sozialwelt und naturalem System eine höchste Alarmstufe. Einstweilen ist jedenfalls nicht ersichtlich, daß es im Zusammenwirken von Ökonomie und Politik gelingen werde, das Überleben der Gattung oder doch jedenfalls das Überleben ohne gattungsgeschichtliche Katastrophe zu sichern. Mit diesem Problem bin ich hier nicht weiter befaßt. Es bestehen aber auch erhebliche Zweifel, ob innerhalb der westlichen Demokratien die demokratischen Verfahren in der Lage sein werden, den Reichtum der Volkswirtschaften für das Leben

aller vorteilhaft sein zu lassen, jedenfalls für das gute Leben. Mit der Globalisierung vor allem der Finanzmärkte sind die westlichen Gesellschaften in eine neue Entwicklungsphase eingetreten.⁷ Dabei wird man die Globalisierung selbst eher als Resultat einer Entwicklung denn als Auslöser verstehen. Es scheint, als zeichne sich diese Phase dadurch aus, daß der Kapitalismus, den man vorher als gezähmt verstand,⁸ sich seiner politischen Fessel entledige. Wenn vordem der zuvor genannte Widerspruch als Konflikt zwischen Kapital und Arbeit thematisiert werden konnte, mit der Folge, daß im politischen System dem ökonomischen System Leistungen zugunsten der Arbeit abverlangt wurden, so gilt gegenwärtig umgekehrt, daß das ökonomische System vom politischen die Unterstützung seiner Strategie der Gewinnmaximierung durch eine Politik der billigen Arbeitskräfte an der Armuts Grenze fordert.

1.4 Theorie der Demokratie

Die Bedrückung, in die der Sozialstaat dadurch geraten ist, daß er mit dem Interesse des Kapitals nicht oder nur schwer in Einklang zu bringen ist, ist sattsam bekannt und in der Sozialstaatsdiskussion auf hohem Niveau erörtert. Die dabei gewonnenen Erkenntnisse sind jedoch nur sehr bedingt in einen Diskurs um das Verständnis der Demokratie umgesetzt worden. Eine Theorie der Demokratie, die den die Moderne bestimmenden Widerspruch zwischen dem, was vordem als Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit verhandelt wurde, und was man besser als Widerspruch zwischen Ökonomie und politischem System versteht, in sich zu integrieren verstünde, ist nicht in Sicht. Diese Feststellung gilt jedenfalls dann, wenn man meint, Gründe zu haben, daß durch eine politische Programmatik, die sich im Interesse einer Beschäftigungspolitik die Ziele der Kapitalakkumulation zu eigen macht, der Widerspruch nicht beseitigt wird. Das politische System bleibt Adressat der normativen Erwartungen, Verhältnisse zu schaffen, durch die die Wohlfahrt aller gesichert wird. Gemeinhin herrscht die Vorstellung, diese Sicherung sei in der Verfassung festgeschrieben. Schließlich hat das Sozialstaatsprinzip Verfassungsrang.

Mit dem Verweis auf die Verfassung kommt jene Problematik in Sicht, um die es mir im gegenwärtigen Kontext zu tun ist: um das Verständnis des Rechts und seine Ausgestaltung in der Demokratie nach westlichem Zuschnitt. Mit dem

7 Darüber besteht weitgehend Einigkeit. Vgl. für viele D. Döring (1999), »Sozialstaat in unübersichtlichem Gelände«, S. 11–40; I. Gerlach u. a. (1996), *Der verzagte Staat*, S. 11.

8 Vgl. P. Badura (1975), »Das Prinzip der sozialen Grundrechte und seine Verwirklichung im Recht der Bundesrepublik Deutschland«, S. 17 ff.

Rechts- und Sozialstaatsprinzip sind hehre Prinzipien in die Verfassung auch der BRD eingegangen, gestärkt durch die Grundrechte. Die Frage, wie sie zu verstehen sind, ist damit noch nicht beantwortet. Ihre Klärung ist umso dringlicher, als gar nicht zweifelhaft sein kann, daß alle Rechte der Verfassung, auch die, die keinen expliziten Gesetzesvorbehalt kennen, unter dem ›interpretativen Vorbehalt‹ der jeweiligen Verhältnisse stehen. Und die werden nachdrücklich von der politischen Praxis bestimmt. Vorstellungen, wie sie in der politischen Ökonomie entwickelt wurden, wonach der Konsens der Verfassungsprinzipien nicht angerührt werden dürfe, die konkreten Regulierungen in der täglichen Politik aber nicht auf den Konsens angewiesen seien,⁹ laufen theoretisch wie praktisch leer. Theoretisch werden Prinzipien von unten wie von oben gelesen, also aus den Verhältnissen, auf die sie angewandt werden. Das ist in der juristischen Methodenlehre *communis opinio*.¹⁰ Praktisch gewinnen Prinzipien genau so weit Bedeutung, wie sie sich in konkreten Regulierungen wiederfinden lassen. Die zuvor erörterte Entwicklung läutet deshalb auch eine neue Phase im Verständnis der Verfassungssätze ein. Es will mir notwendig erscheinen, sie dadurch zu dynamisieren, und das heißt zu politisieren, daß man in ihnen Manifestationen realer positionaler Verfestigungen in der Gesellschaft derer sieht, die sie für sich in Anspruch nehmen wollen. Sie sind abstraktiv überhöht, gewiß. Allein, sie taugen soviel, wie die realen Verfestigungen sich dynamisieren lassen. Was bedeuten die liberalen Prinzipien der amerikanischen Verfassung für jene *outcasts*, die Giuliani in die Hohlräume unter die U-Bahn-Trasse gejagt hat?¹¹ Keineswegs nichts! Wenn sie gleichwohl immer noch Freiheitsrechte sichern, woher rührt dann jene Restgarantie, die sie auch für jene Verfemten entfaltet? Aus normativen, letztlich moralischen Prinzipien? Ich will solche Prinzipien nicht vorschnell in Abrede stellen. Ganz und gar fern liegt mir auch nur der Anhauch eines Zynismus gegenüber der Annahme unverletzlicher Rechte. Es geht mir darum, die gesellschaftlichen Bedingungen zu bestimmen, unter denen solche Rechte, Grundrechte, eine reale Bedeutung gewinnen, *nota bene*: in ihrem normativen Geltungsanspruch. Denn die Form des ›Positivismus‹ wird man der Moralität wie jeder metaphysischen Prinzipialisierung nachsagen können: Was nicht als normativ anerkannt wird, existiert nicht. Anerkenntnisse brauchen nicht offen zutage zu treten. Sie können verdeckt werden. Irgendeine Form von Realität muß aber für sie in Anspruch genommen werden können. Für ein Verständnis des Rechts in der Moderne heißt das, jene Kraft

9 Vgl. K. Homann (1988), *Rationalität und Demokratie*, S. 188.

10 Vgl. K. Engisch (1960), *Logische Studien zur Gesetzesanwendung*; ders. (1968), *Die Idee der Konkretisierung im Recht*.

11 Eine informative Erörterung der Situation des Wohlfahrtsregimes speziell in New York findet sich bei S. Nissen, »Arme New Yorker: Kontrolle und Marginalisierung in der New Yorker Sozialpolitik«, S. 158–169.

zu bestimmen, durch die sich positionale Lagen in positionale Verfestigungen, die normativ abgestützt sind, umsetzen lassen.

Auf den historischen Hintergrund dieser Überlegung habe ich bereits hingewiesen. Mittlerweile ist auch ins allgemeine Bewußtsein eingedrungen, daß mit dem Kapitalismus ein historischer Prozeß von gattungsgeschichtlicher Bedeutung stattgefunden hat, der nicht revidierbar ist. Der Zusammenbruch des Kommunismus resp. des real existierenden Sozialismus in den Ländern Osteuropas hat darauf nur das Akzept gesetzt. Das läßt die Frage unabweisbar werden, wie weit wir dem blinden Mechanismus des Marktes ausgeliefert sind. Die Beobachtung, daß sich gegenwärtig der Primat der Ökonomie nur wenig gebremst in der Politik Geltung verschafft und sozial-demokratische Prinzipien, soweit sie sich in Ländern der westlichen Demokratie Geltung verschafft hatten, wegbrechen und deren politische Strategien an liberaldemokratische Programmatiken angleichen läßt, muß Anlaß sein, das Verständnis des Rechts zu problematisieren und mit ihm das Verständnis der Demokratie. In der anstehenden Reflexion gewinnt die Kritik des Verständnisses der Verfassung und des Rechts als einer Geltung aus normativen Prinzipien vorrangige Aufmerksamkeit. Von letzteren nimmt man an, daß sie in den Verfahren der politischen Willensbildung ihre prozedurale Abstützung erfüllen. Gewiß, die Verfahren sind stigmatisiert, seit an die Stelle der *volonté générale* die Entscheidung der Mehrheit getreten ist und diese Mehrheit nur von einer Minderheit ihre Zustimmung erlangt. Deren kritische Erörterung reicht aber schon deshalb an die moderne Problemlage nicht heran, weil sie den Systemkonflikt zwischen der Ökonomie und der Politik nicht oder jedenfalls nur unzureichend in Rechnung stellt. Wie läßt sich, das ist die Frage, die Normativität von Verfassung und Recht verstehen, wenn sich zeigt, daß auch die Verfassung und erst recht die Ausgestaltung des Rechts dem *factum brutum* der Imperative der Ökonomie unterworfen ist? Mit der kontrafaktischen Geltung der Prinzipien ist dem historischen Befund nicht beizukommen.

Es wäre einfacher, eine Theorie der Demokratie zu entwickeln, hätten wir schon eine Theorie der Normativität, die die zuvor aufgeworfene Frage zu beantworten wüßte. Eine Theorie der Normativität ist unter den Anforderungen der Neuzeit eine Theorie, die zu erklären weiß, woraus sich die Normativität bildet und mit der Entwicklung der Gesellschaft selbst fortentwickelt. Sie muß den Geltungsanspruch der Normativität an die Empirizität ihres Bildungsprozesses gebunden halten, ohne ihn an die Verhältnisse, wie sie plane sind, auszuliefern. Er kann weder transzendent noch transzendental als ›immer schon‹ vorgegeben verstanden werden. Mit der Theorie der Demokratie steht deshalb zugleich eine Theorie der Normativität zu gewinnen an. Das Junktim zwischen beiden läßt sich auf eindrucksvolle Weise an jener Theorie der Demokratie aufweisen, die den Dreh- und Angelpunkt der demokratischen Verfassung in einem moralischen Be-

ußtsein der Gleichheit gelegen sieht. Jürgen Habermas hat sie eng verbunden mit der Theorie kommunikativen Handelns als Theorie einer deliberativen Demokratie entwickelt.¹²

2 Die Theorie der deliberativen Demokratie

Die deliberative Theorie muß als praktische Umsetzung der Theorie kommunikativen Handelns verstanden werden. Dessen Grundidee liegt in der Annahme, daß die Gesellschaft aus anthropologisch tiefliegenden Gründen auf eine kommunikative Vernunft angelegt sei. Es gibt, folgt man Habermas, ein in der anthropologischen Verfassung – konkret: in der Sprache – verankertes normatives Einverständnis darüber, daß Interessengegensätze durch einen Diskurs gelöst werden müssen, in dem geklärt wird, was gerechterweise verlangt werden kann. Die Diskursethik ist deshalb die Grundlage der kommunikativen Vernunft. Nur solche Grundsätze und Normen sollen Geltung erlangen können, die verallgemeinerungsfähige Interessen zum Gegenstand haben.¹³ Es gehört zum Grundverständnis der Moral, sie im Bewußtsein der Subjekte auch angelegt zu finden. Auch in ihrem soziologischen Verständnis können wir davon ausgehen, daß sie, wie schlecht und recht auch immer, tatsächlich in jeder Ontogenese ausgebildet wird, *nota bene*: als normative.¹⁴ Die kommunikative Wende im Moralverständnis, wie sie von Apel wie Habermas vollzogen wurde, läßt Habermas die Moral auch für die kommunikativen wie interaktiven Beziehungen in den Gesellschaften strukturbildend sein. Er insistiert darauf, sie nicht auf die interaktiven Beziehungen in den kleinen Gemeinschaften des täglichen Lebens beschränkt zu sehen. Damit allerdings wird die Faktizität der Normativität der Moral in einen Bereich übertragen, in dem sie nicht, jedenfalls nicht ohne weiteres, wiederzufinden ist.

Es bereitet erhebliche Schwierigkeiten, den plane indikativisch erhobenen Befund, Handlungsnormen träten für ihren Geltungsbereich mit dem Anspruch auf, ein *allen* Betroffenen *gemeinsames* Interesse auszudrücken und eben darum allgemeine Geltung zu verdienen, mit dem Faktum der herrschaftlichen Verfassung vorneuzeitlicher Gesellschaften zu vereinen. Die anthropologische Fundierung des abstrakten Prinzips der kommunikativen Vernunft läßt Habermas aber gar keine andere Wahl, als sie für alle Gesellschaften konstitutiv werden zu lassen. Bereits im Symbolismus des Heiligen sieht er die Allgemeinheit des Interesses inten-

12 J. Habermas (1992), *Faktizität und Geltung*.

13 J. Habermas (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*.

14 Vgl. G. Dux (2000a), »Das historisch-genetische Verständnis der Moral«, S. 1–13.

diert.¹⁵ Hernach läßt er eine kommunikativ verflüssigte Moral das Erbe der Religion antreten.¹⁶ Dann allerdings wird man diese Allgemeinheit der Interessen auch faktisch am Grunde der Herrschaftsorganisation archaischer Gesellschaften wiederfinden wollen. Habermas hat, auch darauf habe ich schon hingewiesen, der defizitären Entwicklung der Moral in der Herrschftsverfassung durch eine historische Perspektivierung der Moral Rechnung zu tragen gesucht. Die Moralität war, so seine Einlassung, in der Vergangenheit zwar in der Gesellschaft verankert, an ihrer Entfaltung jedoch gehindert. Eben deshalb läßt sich auch von den Normen der Vergangenheit nicht sagen, daß sie auf einem Einverständnis beruhten.¹⁷ Erst in der Neuzeit wurde sie zu ihrer vollen Geltung entbunden. Für die normative Verfassung der modernen Gesellschaft nimmt Habermas deshalb an, daß das Diskursprinzip in die Struktur der Gesellschaft eingelassen sei. Zwei Gründe sind es, die ihm zu dieser historischen Perspektivierung Anlaß gegeben haben: Der eine liegt in der Entwicklungslogik, wie Habermas sie der Geschichte unterlegt. Folgt man Habermas, geht jeder historischen Entwicklung ein moralischer Lernprozeß voran.¹⁸ Es sind moralische Lernprozesse, über die sich die historischen Verhältnisse bewegen. In der Neuzeit sieht Habermas deshalb das Bewußtsein der Gleichheit ohne weiteres auch als Maxime der Moral freigesetzt. Habermas konkretisiert dieses Bewußtsein, indem er Kohlberg in der Moralentwicklung durch alle Stufen bis hin zur sechsten folgt, in der alle Menschen gleichermaßen in eine prinzipiengeleitete Moral eingeschlossen werden. Die Übernahme bereitet deshalb kein Problem, weil Kohlberg sich seinerseits dem philosophischen Vorverständnis dessen, was Moral ist, verschrieben hat und dieses Verständnis in die empirische Untersuchung hat eingehen lassen. Die prinzipiengeleitete Moral meint Gleichheit, und das ohne Vorbehalt. Denn sie umfaßt, wie Kohlberg ausdrücklich konstatiert und Habermas nicht einen Augenblick fraglich werden läßt, auch die ökonomischen Interessen derjenigen Gesellschaftsmitglieder, die sich in der Gesellschaft am meisten benachteiligt sehen.¹⁹ Der andere Grund liegt in der Struktur der kapitalistischen Produktion. Habermas kann sich durch das faktische Moment der Gleichheit, soweit es tatsächlich für eine kapitalistische Ökonomie strukturbildend ist, bestätigt sehen. Denn mit der kapitalistischen Produktion für den Markt wurde das Subjekt von traditionellen gesellschaftlichen Bindungen freigesetzt. Dadurch, daß sich prinzipiell alle gleicherweise daran verwiesen sehen, ihren Platz in der

15 J. Habermas (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S. 124.

16 J. Habermas, ebd., S. 140.

17 J. Habermas, ebd., S. 64.

18 J. Habermas, ebd., S. 268.

19 Vgl. L. Kohlberg (1986), »A current statement on some theoreticel issues«, S. 496 f. Zur Kritik vgl. T. Sutter (1990), *Moral aus der Perspektive der Amoral*.

Gesellschaft durch einen formell freien Arbeitsvertrag zu sichern,²⁰ gewinnt die Gleichheit auch im ökonomischen System eine strukturelle Verankerung. So problematisch sich das Bewußtsein der Gleichheit auch erweist – jüngst hat der Angriff auf sie begonnen –, sie ist im Bewußtsein der Menschen in der Neuzeit verankert. Der Niederschlag, den sie in den Bürger- und Menschenrechten gefunden hat, dokumentiert es eindrucklich. Habermas verweist darauf.

Die Konstellation als solche scheint nach allem in der Moderne normativ optimal: In einer von ihren historischen Fesseln befreiten Moral setzt sich das ihr essentielle Moment der Gleichheit politisch in das Anerkenntnis gleicher Interessen und Interessenbefriedigung um. Als solche ist sie, folgt man Habermas, in die Struktur der modernen kapitalistischen Marktgesellschaft eingelassen. In der politischen Organisation des demokratischen Verfassungsstaates ist nach allem Vorsorge getroffen, daß eine Moral, die ihrerseits schon prozedural verstanden werden muß, sich zu realisieren vermag. Die Theorie der deliberativen Demokratie, die Habermas in *Faktizität und Geltung* entwirft, hat den doppelten Sinn, die Theorie kommunikativen Handelns in die normsetzende Vernunft einer auf Legalität verpflichteten Gesetzgebung zu überführen und diese Gesetzgebung an eine politische Willensbildung rückzubinden, in der die prozedurale Grundlage der normsetzenden Vernunft Gestalt gewinnt.

Das Herzstück der prozeduralen Vernunft liegt in der informellen Meinungsbildung, die der formellen Willensbildung im Parlament, in der Verwaltung und Rechtsprechung, vorweggeht. Sie stützt sich auf eine gesellschaftliche Basis, in der gleiche Staatsbürgerrechte soziale Wirksamkeit erlangt haben.²¹ Die derart konstituierte Diskursgemeinschaft ist nicht die ideale Kommunikationsgemeinschaft der Theorie kommunikativen Handelns. Die Begrenzungen erörtert Habermas unter einer differenztheoretischen kulturalistischen Perspektive, die auch in der Literatur vorherrschend geworden ist.²² Das Problem liegt in der Begrenzung der Ressourcen für eine Teilnahme am informellen Meinungsbildungsprozeß. Individuell verfügbare Zeit, differente Informationsverarbeitungskapazität, opportunistische Einstellungen, begrenzte Steuerungsfähigkeiten rationalen Urteilens etc. stellen die Barrieren dar. Angesichts solcher Begrenzungen dient das Modell der idealen Kommunikationsgemeinschaft nur als (brauchbare) Fiktion. Die Pointe an der Theorie der deliberativen Demokratie ist, daß die Schwächen der informellen Meinungsbildung, vor allem die Komplexität der Verhältnisse, die in dieser Meinungsbildung gar nicht abgearbeitet werden können, von den Verfahrensbedingungen des Rechts ausgeglichen werden. Das Recht setzt die informell be-

20 Vgl. M. Weber (1956), *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2. Halbbd., S. 454 f.

21 J. Habermas (1992), *Faktizität und Geltung*, S. 374.

22 Vgl. J. Habermas, ebd., S. 383 ff.

gonnene Willensbildung unter formellen Bedingungen fort und gleicht dessen Begrenzungen aus. Die kognitive Unbestimmtheit wird dabei ebenso absorbiert²³ wie die motivationale Unsicherheit und die beschränkte Koordinationskraft moralischer Handlungsnormen.²⁴

Es ist gar nicht zu übersehen, daß in einer transzendentalpragmatischen Strategie, derzufolge die Normativität in die Faktizität der gesellschaftlichen Strukturen eingelassen ist und mitgeführt werden muß, die Grenze zwischen einer Idealisierung und Irrealisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse unscharf wird.²⁵ Um eine Kritik dieser Unschärfe ist es mir jedoch nicht zu tun. Sie ließe sich durch den Vorzug rechtfertigen, den diese Strategie zu realisieren sucht: die Normativität der Gleichheit so in der Grundverfassung der Gesellschaft einerseits und der demokratischen Organisation andererseits eingelassen zu sehen, daß eine Kritik der konkreten Verhältnisse möglich wird. Mir geht es um die Grundlagen dieser Kritik: das philosophische Credo, das in die Theorie kommunikativen Handelns wie in die Theorie der deliberativen Demokratie eingegangen ist. Es läßt Habermas nicht zögern, den modernen Staat als einen Staat zu verstehen, der, wie es schon in der *Theorie des kommunikativen Handelns* heißt, auf die Grundlage eines in der politischen Öffentlichkeit kommunikativ gebildeten, diskursiv geklärten Gemeinwillens gestellt ist.²⁶ Nicht geringer ist der Einschlag des philosophischen Credos bei der Bestimmung der Rechtsordnung unter dessen Perspektivierung als »legitime« Ordnung.²⁷ Macht das Sinn? Die Frage ist epistemologisch und soziologisch in einem gemeint. Epistemologisch ist es mehr als zweifelhaft, ob es im aufgeklärten Verständnis der Moral, d.h. in einem Verständnis, das die Moral dem Menschen gerade nicht immer schon vorgegeben sein lassen kann, sie sich vielmehr mit dem Menschen bilden lassen muß, möglich ist, die Moral so zu verstehen, daß sie auch in die Strukturen der Gesellschaft »immer schon« eingelassen erscheint. Soziologisch ist es vollends zweifelhaft, ob der schiere Umstand, daß in allen Gesellschaften Menschen in kommunikativen und interaktiven Praxisformen ihr Leben führen, die notwendig normativ ausgelegt sind, sicherstellt, daß auch die darüber aufgebauten Strukturen der Gesellschaft von dieser Normativität bestimmt werden. Der Zweifel gilt keineswegs nur im Blick auf die Strukturen der Herrschaft in den vorkapitalistischen Gesellschaften, er richtet sich auch auf die kapitalistische Marktgesellschaft unserer Tage. Die Theorie des kommunikativen Handelns wie die unter ihrer Leitung konzipierte Theorie der delibe-

23 J. Habermas, ebd., S. 147.

24 J. Habermas, ebd., S. 397.

25 Eine splendido Kritik der normativen Theorie der Demokratie findet sich bei P. Klier (1990), *Im Dreieck von Demokratie, Öffentlichkeit und Massenmedien*.

26 J. Habermas (1981), *Theorie kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S. 125.

27 J. Habermas (1992), *Faktizität und Geltung*, S. 95.

rativen Demokratie führen als Prämisse mit, über die normativen Dimensionierungen interaktiver Beziehungen die Grundlage der Gesellschaft, und zwar jeder Gesellschaft, klären zu können. Nur deshalb kann eine Theorie des kommunikativen Handelns wännen, die Grundlage für eine Theorie der Gesellschaft zu legen. Eben deshalb bekräftigt Habermas nachdrücklich, auch der systemischen Organisation moderner Gesellschaften liege die Lebenswelt in ihrer normativen Verfassung zu Grunde.

Es ist schwer zu verstehen, was mit der Reklamation einer lebensweltlich, d. h. moralisch fundierten Normativität als grundlegende Struktur moderner Gesellschaften gemeint sein könnte. Irgendein empirischer Beleg, daß in den ausdifferenzierten Systemen der modernen Gesellschaft die Moral die *idée directrice* darstelle, oder doch jedenfalls als Sollvorstellung die Organisation bestimme, ist nicht ersichtlich. Das gilt zumindest dann, wenn man die Moral so versteht, wie sie sich als Grundverfassung in jeder Ontogenese ausbildet: als Bewußtsein, die Interessen der andern zu den eigenen zu machen, sie jedenfalls nicht hintan setzen zu können. Als solche aber ist sie in der Diskurstheorie, der Theorie des kommunikativen Handelns und der Theorie der deliberativen Demokratie verstanden. Jede der genannten Theorien stellt sich nur vordergründig als reine Verfahrenstheorie dar. In Wahrheit lädt jede das Verfahren mit dem Prinzip der materialen Gleichheit, d. h. der Anerkenntnis gleicher Interessen und Interessenbefriedigung, auf. Es ist jedoch eines, sich einem solchen Prinzip verpflichtet und mit anderen darin auch einig zu wissen, und es ist ein anderes, dieses Prinzip auch in den gesellschaftlichen Prozessen installiert zu sehen. Fände die Moralität ihren Grund in dem schieren Umstand, daß Menschen sich über Sprache verständigen und verständigen müssen, gälte sie in der Tat ubiquitär. Für diese Annahme aber besteht nicht nur kein Grund, sie ist, wie ich oben dargetan habe, unhaltbar.²⁸

Der Kern der Kritik an der Theorie der deliberativen Demokratie richtet sich nach allem gegen das philosophische Credo, die Normativität der gesellschaftlichen Ordnung in einem transzendentalen Prinzip verankert zu sehen, das jeglicher Ordnung immer schon zu Grunde liegt. Dieses Credo zwingt dazu, die Gleichheit in den Strukturen der Gesellschaft angelegt zu sehen, obwohl sie in ihnen nicht wiederzufinden ist. Die Irrealisierung ist ebenso eine der Moral wie der Gesellschaft. Sie ist längst in der philosophischen Reflexion manifest geworden. Die von Rawls entwickelte Theorie der Gerechtigkeit beginnt mit einer splendiden argumentativen Strategie:²⁹ Um überhaupt Distanz zu den vorfindlichen gesellschaftlichen Ordnungen zu gewinnen, breitet sie über die Diskursteilnehmer den

28 G. Dux, »Gesellschaft, Norm und Recht in der prozessualen Logik der Moderne«, in diesem Band.

29 J. Rawls (1979), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*.

Schleier des Nichtwissens aus und läßt so eine geradezu vorgesellschaftliche Lage entstehen. Das Resultat ist eine vorbehaltlose Anerkennung der Gleichheit. Sobald jedoch der Schleier weggezogen wird, findet sich Rawls damit ab, politische Strategien zu entwickeln, die ebenso gut als Akzept auf die vorgefundenen Ungleichheiten gelesen werden können, wie als bemühte Sorge, einen Rest an Gleichheit zu retten.³⁰ Wodurch sich die unter dem Allerweltsbegriff der Fairneß entwickelten Kompromisse theoretisch begründen lassen, ist ebensowenig ersichtlich wie das, was mit ihnen praktisch anzufangen ist.³¹ Für die, die in der Gesellschaft am schlechtesten gestellt sind, ist ein Leben an der Armutsgrenze immer besser, als vollends zu verkommen. Für eine soziologische Theorie der Normativität muß es darum gehen, ihre Geltungsdimension zu verstehen. Und die wird in dieser Theorie gerade nicht geliefert. Diese Form der Praktikabilität ist bar jeder Theorie gewonnen. Unter dem penetranten soziologischen Interesse, die Geltungsdimension in der historischen Entwicklung mitführen und aufklären zu wollen, muß dann allerdings auch von den kommunitaristischen Kritiken, die im Anschluß an die Theorie der Gerechtigkeit von Rawls wie Pilze aus dem Boden geschossen sind, gesagt werden, daß sie die Geltungsdimension der Normativität in gar keiner Weise zu begründen vermögen.³² Die Reklamation historischer Wertkonstellationen ist gut und recht, liefert aber gerade nicht die Begründung für deren Geltung auch schon mit. Daß Werte um ihrer selbst willen gälten, ist eine These, die im Neukantianismus der Weberschen Wissenschaftslehre unterzubringen war, inzwischen aber als Restbestand einer argumentativen Struktur verstanden werden muß, die in der Wissenschaft keine Erkenntnis bringt und schon deshalb einer systemisch-prozessualen Logik Platz machen muß.³³ Eine soziologische Theorie der Normativität, die unesehen auf historische Wertungen ein Akzept ausstellen wollte, wüßte dafür schlicht keinen Grund beizubringen.

Die Überlegungen haben weitreichende Konsequenzen für das Verständnis der Demokratie und des Rechts in der Demokratie, das ja nahezu vollständig politisch geschaffenes (gesetztes) Recht ist. Die Verfahrensordnungen in der Demokratie gehören zu jenen historischen Strukturen, die sich mit der kapitalistischen Marktgesellschaft ausgebildet haben. Es gibt gute Gründe für sie; der einfachste ist schlicht, daß niemand bisher ein besseres Verfahren zu ersinnen vermocht hat. Das gilt insbesondere im Hinblick auf die Sicherung der Freiheit gegenüber der Allmacht des Staates, die durch die demokratischen Verfahren gewährleistet wird.

30 Treffend S. Blaschke (1998), »Gerechtigkeit, Mindestsicherung und Eigenverantwortung«, S. 117–213.

31 Die Feststellung gilt auch für die Nachbesserungen. Vgl. J. Rawls (1995), »Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch«, S. 36–67.

32 Vgl. die Beiträge in A. Honneth (Hg.) (1995), *Kommunitarismus*.

33 Vgl. G. Dux (2000b), *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 115 ff.

Die Demokratie beruht auf einem Konsens, zweifelsfrei, allein, es ist ein Konsens, wie ihn jeder unter Verhältnissen eingeht, die er nicht ändern kann, die er aber, wenn er zu den Benachteiligten zählt, zu seinem Vorteil zu nutzen hofft, wenn er sich nicht zu resignieren gezwungen sieht. Die Demokratie ist nicht, wofür sie in der Theorie der deliberativen Demokratie gehalten wird. Sie beruht nicht auf dem Anerkenntnis einer materialen Gleichheit, die sich aus der Moralität der Gesellschaftsmitglieder speist. Jenseits der kleinen Gemeinschaften des täglichen Lebens ist Gleichheit als Prinzip, das der Moral zugrunde liegt, nur schwach entwickelt. Für diese Einsicht liefert nicht nur die Geschichte ein abundantes Material, auch die Durchsetzung der totalen Marktwirtschaft kann als Beleg dienen. Die Konsequenzen für das Recht gilt es zu bestimmen. Soviel scheint sicher: Auch für das Recht läßt sich in den modernen Demokratien nicht unbesehen reklamieren, daß es schon deshalb eine legitime Ordnung darstelle, weil anders die Rechtsgenossen es nicht befolgen würden. Es ist daran zu erinnern, daß man aus einer Gesellschaft nicht aussteigen kann, am allerwenigsten aus der modernen, ohne in eine andere zu geraten. Es ist nach allem notwendig, umzudenken: Nachmetaphysisch läßt sich ein Verständnis der Normativität einzig aus ihrem Bildungsprozeß gewinnen. Das ist schlicht eine Konsequenz aus der Einsicht, daß sie sich mit der Gesellschaft gebildet und in der Geschichte auch entwickelt haben muß. Als spezifisch normative Struktur der Gesellschaft gilt es, sie an die gesellschaftlichen Bedingungen gebunden zu halten, ohne sie an die gesellschaftlichen Verhältnisse auszuliefern.

3 Demokratie im historisch-genetischen Verständnis der Gesellschaft

3.1 Die Genese der modernen Gesellschaft

Die Struktur jeder der historisch auffindbaren Gesellschaften wird am nachhaltigsten von den Bedingungen bestimmt, unter denen sie sich hat entwickeln können. Es sind anthropologisch unabweisbare Gründe, die die Machtverfassung bei der Bestimmung der gesellschaftlichen Strukturen haben in Führung gehen lassen: Eben weil Menschen die Praxisformen ihres Daseins erst in einer symbolisch-medial organisierten Welt konstruktiv schaffen müssen, und eben weil es keine normativ immer schon vorgegebenen Prinzipien gibt, normative Prinzipien sich vielmehr mit der Gesellschaft entwickeln müssen, besteht gar keine andere Möglichkeit, mit der Gesellschaft sich auch die Normativität über Machtprozesse entwickeln zu sehen, zu wessen Nutz und Frommen auch immer. Die Gesellschaft der Moderne macht davon keine Ausnahme. Sie ist allerdings in der Struktur ihrer Or-

ganisation ohne Vergleich und läßt sich deshalb auch mit den Strukturprinzipien vergangener Gesellschaften, Herrschaft insbesondere, nicht erfassen. Erst die moderne Gesellschaft ist, wie man schon bei Marx nachlesen kann, eine Gesellschaft, in der jenseits der zuvor relativ autarken Produktions- und Konsumtionseinheiten die Gesellschaftsmitglieder in den täglichen Lebenspraxen, und das heißt vor allem: in der Sicherung der materiellen Daseinsvorsorge, horizontal vernetzt sind. Es gibt für diese Gesellschaft keinen prägnanteren Begriff als den des sozialen Systems, nur darf man den Begriff gerade nicht als abstrakt-allgemeinen und als solchen für das soziale System unspezifischen Begriff verstehen wollen.³⁴ Vor allem aber muß man die Subjekte an das System gebunden halten. Denn auch für die moderne Gesellschaft gilt: Was immer in ihr geschieht, geschieht durch das Handeln der Subjekte als Akteure. Die allerdings sind keine letztinstanzlich autonom agierenden Einheiten, handeln vielmehr ihrerseits unter den Bedingungen ihrer gesellschaftlich vernetzten Lebenspraxen.

Der Bildungsprozeß der modernen Gesellschaft läßt sich bis ins 13. Jahrhundert zurückverfolgen. In diesem Prozeß verlagern sich die Verfahren, mit denen Einfluß und Ansehen in der Gesellschaft gewonnen werden. Es ist nicht länger oder nicht länger in erster Linie die feudale Herrschaftsorganisation, die die Machtverfassung bestimmt, zukunftsweisend ist, daß die Ressourcen der Machtakkumulation zunehmend über den Markt gewonnen werden. Dieser Prozeß ist an die Entwicklung der Stadt und der Stadt-Land-Beziehung gebunden. Mit ihm entwickelt sich eine kapitalistische Produktion, die sich von der Mitte des 15. Jahrhunderts an als eine Form der Protoindustrialisierung zu erkennen gibt, als Industrialisierung vor der Industrialisierung.³⁵ Bedeutsam im Kontext unserer Erörterung ist, daß die Positionierung der Subjekte in der Gesellschaft zunehmend mehr durch den Platz bestimmt wird, den sie im System der Ökonomie einnehmen. Bedeutsam ist darüber hinaus, daß damit zugleich ein Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung beginnt, der neben das ökonomische System das politische System als komplementäres System mit begrenzten Steuerungsmöglichkeiten treten läßt. Das letztere tritt uns historisch zunächst in der Organisationsform des traditionellen Staates entgegen, der sich durch die Entwicklung der Ökonomie zum modernen Staat weiterentwickelt. Der Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung hat in der Systemtheorie eine ausführliche Erörterung erfahren.³⁶ Mit Recht. Differenzierung als formale Kategorie erhebt jedoch lediglich einen phänomenalen Befund. Erst in ihrer historischen Materialisierung gewinnt sie explikative Bedeutung.

34 So aber N. Luhmann (1984), *Soziale Systeme*, S. 30 ff.

35 P. Kriedte/H. Medick/J. Schlumbohm (1978), *Industrialisierung vor der Industrialisierung*.

36 Vgl. zuletzt A. Nassehi (1999), *Differenzierungsfolgen*.

In einem systemischen Verständnis der modernen Gesellschaft, das die Subjekte als Akteure an diesen Prozeß gebunden hält, muß man auch die Differenzierung in einer doppelten Perspektivierung sehen: im Blick auf die Stellung der Subjekte einerseits, der systemischen Verfassung der Gesellschaft andererseits. Im Blick auf die Stellung der Subjekte ist die Pointe, daß letztere mit der Integrierung in die Produktion für den Markt aus den traditionellen Sozialbeziehungen ausgelöst werden. Im Blick auf die systemische Verfassung der Gesellschaft ist entscheidend, daß die Produktion für den Markt historisch von einer Trägerschicht, den Kaufleuten, ausgeht, die neben den zunächst noch feudalen Gewalten steht und sich anfangs nur in den Städten mit der politischen Gewalt verbindet. Über die Produktion für den Markt werden die Gesellschaftsmitglieder dadurch vernetzt, daß sie zunehmend mehr die Subsistenzen ihres Lebens über den Markt befriedigen müssen. Das ist ein Prozeß, der erst in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum Abschluß gekommen ist. Die ökonomische Vernetzung liefert der politischen die Grundlage ihrer eigenen Verfassung. Die traditionellen Gewalten finden sich unversehens in einen historischen Prozeß verwickelt, den sie für sich zu nutzen suchen, ohne ihn steuern zu können. Der Entwicklungsprozeß der Gesellschaft selbst verläuft emergent. Emergent will sagen: Die Akteure verfolgen Handlungsziele im Horizont individueller Interessen, dabei wird der Markt als situative Ordnung in das Handlungskalkül integriert, die Ordnung selbst bildet sich aber erst durch Anschlußhandlungen von Anschlußhandlungen. Sie liegt außerhalb der Handlungskompetenz der Akteure, obgleich sie sich durch sie hindurch generiert. Von der Gesellschaft unter einer Herrschaftsverfassung ließ sich noch mit einigem Recht sagen, sie sei Resultat absichtsvoller Organisation und eben deshalb handlungslogisch zu erschließen. Eine kapitalistische Marktgesellschaft läßt sich nur noch verstehen, wenn man die Handlungsstrategien der vielen von den systemischen Organisationsvorgaben des Marktes her bestimmt sieht. Wie alle sozialen Organisationsformen kennt auch die des Marktes Spielräume; in ihren Strukturen ist sie jedoch rigide. Markt oder nicht, das ist sehr schnell die Frage. Wenn man meint, der Kapitalismus habe sich als anpassungsfähig erwiesen,³⁷ so doch nur in dem Sinne, daß er unter der sich mitentwickelnden Machtkonstellation in der Gesellschaft unterschiedliche Umwelten toleriert hat, die sich ihrerseits mit ihm zu arrangieren wußten.

37 So K. Homann (1988), *Rationalität und Demokratie*, S. 21.

3.2 Die Ökonomie als Leitsystem der Gesellschaft

Die knappe Erörterung der Genese der modernen Gesellschaft als System vernetzter Lebenspraxen gibt Anlaß, ein Kernproblem der soziologischen Theoriediskussion der Gegenwart zurechtzurücken, das für unsere weitere Erörterung zentrale Bedeutung gewinnt: Wie hat man die Gesamtgesellschaft als System zu denken, wenn auch die ausdifferenzierten Teile Systeme sind? Was bewirkt m. a. W. die Einheit der Gesellschaft? Die Frage ist systemtheoretisch belastet durch die Übernahme des Begriffs der Autopoiese. Der Begriff ist bekanntlich durch Maturana und Varela in die Diskussion eingebracht worden.³⁸ Zwei Auszeichnungen sind danach für die Charakterisierung eines Systems bestimmend: 1. Alles, was im System geschieht, geschieht durch das System; 2. Das System operiert nach einem Code, der von dem Außen der Umwelt nichts weiß, vielmehr dort, wo im System zwischen System und Umwelt unterschieden wird, dieses Außen selbst produziert. Ersichtlich ist das zweite Merkmal eine Konsequenz des ersten. Und ebenso ersichtlich ist, daß mit ihm, also dem Begriff der Autopoiese, dem Verständnis des Systems nichts hinzugefügt wird, was nicht schon zum Systembegriff selbst gehört. Eigentlich hätte man erwarten sollen, daß sich das Erkenntnisinteresse nunmehr darauf konzentriert, zu erklären, wie es dem System möglich ist, mit einer Umwelt zu interagieren, die es selbst konstruiert. Es ist diese Frage, die unbeantwortet geblieben ist, ihre Beantwortung wird in der Theorie autopoietischer Systeme buchstäblich kurzgeschlossen: Das System weiß, folgt man der Theorie, von dem Außen nichts; es reagiert lediglich auf Perturbationen, von den Reaktionen selbst ist nicht mehr festzustellen, als daß sie erfolgen, wie sie erfolgen. Maturana läßt sich hinreißen einzuräumen, daß unter den Prämissen der Theorie autopoietischer Systeme zwischen Wirklichkeit und Illusion nicht unterschieden werden kann.³⁹

Es wäre ein aufwendiges, aber im Kontext unserer Erörterung wenig einträgliches Unterfangen, die Entwicklung, die Luhmanns Rezeption des Begriffs der Autopoiese genommen hat, darzustellen. Denn wenn Luhmann auch schließlich bereit ist, Systeme als informativ offen und nur operativ geschlossen zu verstehen,⁴⁰ so führt das doch nicht dazu, zu klären, in welcher Weise Systeme, Teilsysteme der Gesellschaft insbesondere, Wissen von ihren Umwelten erwerben und konstruktiv verarbeiten. Die Konzession, Systeme vermöchten kausal aufeinander einzuwirken, ist ein Rest jener anfangs verfolgten These, die Geschlossenheit der Systeme erlaube nicht mehr, als auf Perturbationen an ihren Grenzen zu reagieren. Zu

38 Vgl. H. Maturana (1982), *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*; Fr. Varela (1979), *Principles of Biological Autonomy*.

39 H. Maturana (1990), »Gespräch mit Humberto R. Maturana«, S. 11–90.

40 N. Luhmann (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 92 ff., passim.

der Einsicht, daß in Systemen, wenn sie denn aus Teilsystemen bestehen, die Teilsysteme ihrerseits systemisch miteinander verbunden sein müssen, hat Luhmann sich auch im Spätwerk nicht durchringen können.⁴¹ Noch weniger findet sich eine Erklärung dafür, wie Systeme es fertigbringen, wirkliches Wissen von ihrer Umwelt zu gewinnen.

Die dogmatische Konzeptualisierung des Systems als autopoietisches System führt im Kontext unserer Erörterung gleich zu zwei gravierenden Verzeichnungen der modernen Gesellschaft: Zum einen ist nicht ersichtlich, wodurch die ebenfalls als autopoietisch deklarierten Teilsysteme sich zur Einheit eines Gesamtsystems zusammenschließen. Der schiere Umstand, daß die Systemtheorie Luhmannscher Observanz die Subjekte als Akteure nicht kennt, den Begriff des Subjekts vielmehr an die vormalis absolutistische Konnotation letzter Entscheidungsträger gebunden hält, hindert ihn, wahrzunehmen, daß die informative Offenheit jedes der Teilsysteme wie des Gesamtsystems sich durch die Reflexivität der Subjekte in die Verarbeitung der jeweiligen Umwelten umzusetzen vermag. Zum andern aber läßt sich auch der Konflikt nicht verstehen, der in der kapitalistischen Marktgemeinschaft zwischen dem ökonomischen und politischen System von Anfang an mitgeführt wurde und sehr bald schon offen ausbrach. In diesem Konflikt liegen alle Vorteile auf der Seite des ökonomischen Systems, denn der Umstand, daß sich die moderne Gesellschaft in Teilsysteme ausdifferenziert, darf nicht darüber hinwegsehen lassen, daß die Ökonomie von allem Anfang an das System ist, das für die moderne Gesellschaft strukturbestimmend geworden ist. Man mag den systemisch komplementären Teilsystemen: Politik, Recht, Kultur, noch so bedeutsame Funktionen zuerkennen, sie sind an die Vorgaben des ökonomischen Systems gebunden. Nur in engen Grenzen lassen sich dessen eigene Bedingungen unter den Imperativen der komplementären Systeme verändern. Für diesen Befund gibt es eine außerordentlich einfache Erklärung – vorausgesetzt, man weiß die systemische Verfassung realistisch, und das heißt unter Anbindung an die realen Akteure zu rekonstruieren: Die plane Notwendigkeit, die materiale Lebensgrundlage über den Markt zu sichern, läßt die Subjekte ihr Leben so einrichten, daß sie sich den ökonomischen Gegebenheiten anpassen. Alle Teilsysteme organisieren sich deshalb so, daß sie mit den Imperativen des ökonomischen Systems kompatibel bleiben. Auf eben diese Weise vollzieht sich, was Hans-Peter Widmaier »die ökonomische Konditionierung« genannt hat.⁴² Der *homo oeconomicus* wird deshalb zur

41 Zur strukturlogischen Verortung der Systemtheorie vgl. G. Dux (2000b), *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 145 f.

42 H. P. Widmaier (1985), »Politische Ökonomie des Wohlfahrtsstaates«, S. 24. Im gleichen Sinne St. Lessenich (1998), »Relations matter: De-Kommodifizierung«, S. 91.

dominierenden Organisationsform der Gesellschaft, weil jeder sein Leben unter dem Imperativ führt, mit dem Markt kompatibel zu bleiben.

Das ökonomische System als Leitsystem der kapitalistischen Gesellschaft bewirkt jene Hypothek auf dem Gesamtsystem, die ich eingangs genannt habe: Es operiert in Hinsicht der Lebensinteressen der Gesellschaftsmitglieder blind. Blind will sagen: Die ungemeine Effizienz in der Versorgung mit Gütern geschieht unter Bedingungen des Marktes, der um die Lebensinteressen der Gattung wie der einzelnen so wenig besorgt ist wie um seine Umwelten. Unter dem hier interessierenden Aspekt der Normativität läßt sich die Operationalität des ökonomischen System im Hinblick auf das Recht prägnant bestimmen: Es operiert a-moralisch.

3.3 Die A-Moral des ökonomischen Systems

Die Operationalität des ökonomischen Systems wird bekanntlich von einem einfachen Prinzip bestimmt: der Gewinnmaximierung unter den Bedingungen der Konkurrenz auf dem Markt. Je entwickelter das System und je dichter die Kommunikation auf dem Markt, desto rigider operiert das System in seiner strukturellen A-Moralität. A-moralisch will sagen: Niemand im System kann in seinen Entscheidungen aus anderen Gründen in Anspruch genommen werden, als denen, die der Sicherung seiner Existenz durch Erzielung von Einkommen oder Gewinn an Kapital dienen. Zumindest darf die Inanspruchnahme diesen Zielen nicht hinderlich sein. Im einzelnen gibt es Spielräume. Für die Anbieter ihrer Arbeitskraft bedeutet das, daß auch ihrem Interesse, mit dem Lohn die Existenz für sich und die Familie zu sichern, nur insoweit Rechnung getragen werden kann, als der Markt das Angebot abnimmt. Das pure Interesse an Selbstbehauptung gerät in Abhängigkeit vom Markt. Die Bedürfnisse der über den Arbeitsmarkt in das System integrierten Anbieter der Arbeitskraft finden als Bedürfnis eines jeden einzelnen im ökonomischen System keinen Niederschlag. Zwar setzen sich Bedürfnisse in Kaufkraft um, wenn sie es tun, das jedoch führt nicht dazu, daß Entscheidungen innerhalb des Systems, Entscheidungen insbesondere des einzelnen Unternehmers, in Rücksicht der Bedürfnisse der jeweils Betroffenen in Betracht gezogen werden könnten, wenn der Markt sie nicht in einer Weise deckt, daß ihre Berücksichtigung zumindest längerfristig Gewinn verspricht. Die A-Moralität liegt m. a. W. in der Struktur des ökonomischen Systems begründet, wie immer sich dieses System in der Moral oder Unmoral der Akteure als einzelne zum Ausdruck bringt.⁴³ Strukturnotwendig führt deshalb in der kapitalistischen Marktgemeinschaft die Geltendmachung von Interessen, die nicht durch das ökonomi-

43 Vgl. G. Vobruba (1994), *Gemeinschaft ohne Moral*.

sche System gedeckt werden, über das politische System. Wenn solche Interessen auf dem Markt Berücksichtigung finden sollen, müssen sie dem ökonomischen System von außen und das heißt: als Bedingungen seiner eigenen Operationalität, aufgezwungen werden. Damit ist auch schon gesagt, daß der Markt nur solchen Außeneinflüssen Rechnung zu tragen vermag, die in seine eigene Operationalität überhaupt Eingang finden können. Nicht minder bedeutsam ist ein zweites Moment: Nur solche Außeneinflüsse finden Berücksichtigung, die mit der erforderlichen Macht ausgestattet sind, um nicht übergangen zu werden. Eben deshalb entwickelt sich das politische System zum Komplementärsystem des ökonomischen. Ich habe eingangs schon darauf hingewiesen, daß es wenig Sinn macht, das strukturelle Problem im politischen System: die Unterwerfung einer Minderheit unter das Votum einer Mehrheit, abstrakt, d. h. losgelöst von den systemischen Bedingungen der modernen Gesellschaft, zu untersuchen.⁴⁴ Die Dramatik des Mehrheitsverfahrens entfaltet sich erst unter dem Widerspruch, der sich zwischen den systemischen Bedingungen der Ökonomie und den elementaren Lebensinteressen unbestimmt vieler Gesellschaftsmitglieder entfaltet hat. Um ihre Dimension zu bestimmen, ist es notwendig, zunächst die Stellung der Subjekte im System der Gesellschaft zu erörtern.

3.4 Das Subjekt im System der Gesellschaft

Gesellschaften stellen, wie wir gesagt haben, die vernetzten Lebensspraxen der Subjekte dar, die in ihnen leben. So wenig es Sinn macht, die Gesellschaft als Aggregat von Personen verstehen zu wollen, so wenig macht es Sinn, die Subjekte überhaupt aus der Gesellschaft auszuschließen. Wie immer die Bedingungen, unter denen Subjekte in der Gesellschaft agieren, beschaffen sein mögen, sie sind es, die sie in Handlungen der Lebensführung umsetzen. Dabei schließen sie an Handlungen an, die sich bereits institutionell verfestigt haben. Ebenso ziehen sie Handlungen in Betracht, von denen erwartet werden kann, daß sie demnächst geschehen und für die gegenwärtigen Handlungen von Bedeutung sind. Kurz: So sehr die Bedingungen für die Bestimmung der Handlungen in dem immer schon etablierten System der Gesellschaft liegen, es sind die Subjekte als Akteure, die sie in Handlungen umsetzen und deren Organisationsform realisieren. Handeln können, entgegen den wiederholten Versicherungen Luhmanns, nur Subjekte; nur sie sind in der Lage, ihnen die Form aufzuprägen, durch die sie sich als Handlungen im Unterschied zu bloßen Ereignissen auszeichnen. Zurechnen lassen sich Handlungen auch Organisationen, formieren nur durch Subjekte. Es ist exakt diese Kompe-

44 Vgl. W. Becker (1982), *Die Freiheit die wir meinen*, S. 67 ff.

tenz, reflexiv Aktionen als Handlungen strukturieren zu können, die den Begriff des Subjekts bestimmt.

Wenn man den systemischen Ort der Subjekte in der Gesellschaft zu bestimmen sucht, so läßt er sich am ehesten dadurch markieren, daß man Subjekte in der Grenze der Gesellschaft verortet sieht.⁴⁵ Die in unserer Zeit immer noch offene Frage, wie man die Grenze zwischen Natur und Kultur und wie insbesondere die Transgression dieser Grenze von der Natur in die Kultur zu verstehen hat, findet in der Positionierung der Subjekte in der Grenze ihre Beantwortung.⁴⁶ In dieser Grenzlage stehen sie, um im Bilde zu bleiben, mit dem Rücken zur Natur, mit dem Gesicht zur Kultur. Von dieser Grenzlage her läßt sich feststellen, daß sie der Gesellschaft ebenso angehören wie nicht angehören, ohne jeweils real bestimmen zu können, was dazugehört, was nicht. Die Verortung der Subjekte in der Grenze der Gesellschaft ist insbesondere für ihre Stellung in der modernen Gesellschaft bedeutsam. In letzterer nämlich haben sich die Subjekte in eine entschiedenere Gegenlage zur Natur wie zur Gesellschaft gebracht als je zuvor. Diese Gegenlage ist höchst real. Die Dekonstruktion der traditionellen gesellschaftlichen Strukturen hat eine Individualisierung bewirkt, die jedes der Gesellschaftsmitglieder zwar in die Gesellschaft hineingeboren und durch sie sozialisiert werden läßt, die es jedoch erfordert, daß die entscheidende Einbindung – jene, durch die die Lebenspraxis gesichert wird – immer erst erfolgen muß. Dazu ist die Inklusion in das ökonomische System erforderlich.

Der historische Befund ist bestens bekannt. Es geht um die Bestimmung der soziologischen Bedeutung. Und die läßt sich nur als Widerspruch erfassen: Diejenige Inklusion, die dem Selbstwertgefühl der Subjekte, für sich sorgen zu können, wie der Legitimation durch die Gesellschaft entspricht, ist an die Aufnahme von Arbeit geknüpft. Die aber ist an ein ökonomisches System gebunden, das unter Bedingungen operiert, die keineswegs sicherstellen, daß diese Aufnahme auch erfolgt. Der Widerspruch, der sich in der kapitalistischen Marktgesellschaft als struktureller Widerspruch entwickelt hat, läßt sich prägnant bestimmen: Dasjenige Organisationsmoment, das vor allen anderen die Freiheit der Subjekte zu garantieren hat: der freie privatrechtliche Arbeitsvertrag, wird zu einem Instrument, das eine der elementarsten Bedingungen menschlichen Daseins bedroht: die (volle) Einbindung in die Gesellschaft. Die Dramatik dieser Situation ist für die Betroffenen offenkundig. Es geht um den Gewinn der Subsistenzen ihrer Lebensführung. Für ungezählt viele wird die gesellschaftliche Verfassung: den Anschluß an das ökonomische System finden zu müssen und nicht finden zu können, zur Ka-

45 Vgl. dazu ausführlicher G. Dux (2000b), *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 92 ff.

46 Vgl. insbesondere Cl. Lévi-Strauss (1981), *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*; eingehend G. Dux (2000b), *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, S. 50–74.

tastrophe ihres Lebens. – Ich lasse im gegenwärtigen Kontext die liberale Doktrin, derzufolge der Arbeitsmarkt unter Bedingungen eines unbehinderten Spiels von Angebot und Nachfrage immer leer sein würde, die Integration der einzelnen also notwendig erfolge, unerörtert. Der Umschlag eines ökonomischen Modells in die soziologische Irrealisierung läßt sich unschwer wahrnehmen, wenn man sich der ungemeinen Verluste erinnert, die der Kapitalismus in der längsten Phase seiner Geschichte unter nicht reglementierten Marktbedingungen gefordert hat.⁴⁷ Unter den gegenwärtigen Bedingungen des Arbeitsmarktes würde das überdies bedeuten, gezwungen zu sein, an der Grenze des Existenzminimums zu leben. Integration aber heißt nicht einfach überleben, sondern Teilhabe an den gesellschaftlichen Kulturgütern.

Die Positionierung des Subjekts in der Grenze der Gesellschaft zeitigt im Kontext unserer Erörterung zwei bedeutsame Einsichten. Zum einen klärt sie, aus welcher systemischen Positionierung der Subjekte sich Gesellschaft wie Normativität bilden. Ersichtlich ist die Position, aus der heraus Subjekte normative Ansprüche auf Teilhabe an der Gesellschaft vortragen, elementar. Was sich aus der Perspektive der Subjekte als Anspruch auf Teilhabe darstellt, stellt sich aus der Perspektive der Gesellschaft als Verfahren ihres eigenen Bildungsprozesses dar. Wenn die Normativität nicht in Prinzipien ihrer Geltungsdimension ›immer schon‹ vorgegeben ist, dann muß sie aus dieser Position heraus ›immer erst‹ gewonnen werden. In dieser Perspektivierung gewinnt die Demokratie ihre historische Bedeutung: Sie ist ein Verfahren, um jene Organisationsformen zu schaffen, durch die die Integration der Subjekte in die Gesellschaft sichergestellt wird. Das Medium dazu ist das öffentliche Recht.

Zum andern klärt sie, mit welcher Barriere sich die Gestaltung der normativen Verfassung der Gesellschaft gegenwärtig konfrontiert sieht: Der Sozialstaat ist mehr als nur ein Verfahren der Risikoabsicherung und Umverteilung. Unter den Bedingungen der Moderne und das heißt: unter den Bedingungen einer kapitalistischen Marktgesellschaft sichert er den Zugang zur Gesellschaft. Es ist nicht einfach nur ein Zielkonflikt zwischen ökonomischem und politischem System, den das Recht zu klären hat, die Autonomie des ökonomischen System bedroht die Grundverfassung menschlichen Daseins. Demokratie und Sozialstaat sind unter modernen Verhältnissen systemisch gekoppelt. Auffangen läßt sich die Bedrohung nur unter Bedingungen, die ich schon genannt habe: Der Staat muß in der Lage sein, dem ökonomischen System von außen Bedingungen seiner Operativität zu setzen; dazu sind entsprechende Machtpotentiale notwendig, das ökonomische System muß in der Lage sein, auf diese Bedingungen ohne Störungen zu reagieren. Beide Bedingungen sind überaus problematisch geworden.

47 Vgl. J. L. van Zanden (1993), *The Rise and Decline of Holland's Economy*.

3.5 Macht als Grundprozeß im Verfahren der Demokratie

3.5.1 Demokratie und Ökonomie

Das im Projekt der Moderne virulente Bewußtsein, unter selbstgeschaffenen Verhältnissen zu leben, in denen jeder seine Möglichkeiten ausleben könne, ließ sich am ehesten durch das Bürgertum realisieren. Die Etablierung der kapitalistischen Marktwirtschaft schuf dazu die Voraussetzungen. Die Freiheit war die Bedingung der Gleichheit ebenso im Vergleich zur Stellung des Adels wie der Positionierungen untereinander. Für das Proletariat nahmen sich die Verhältnisse anders aus. Für es wie für die sich aus ihm heraus erst mühsam formierenden Arbeiterorganisationen und Arbeiterparteien zielte die Erwartung von Anfang an auf Verhältnisse, die sich hinkünftig erst entwickeln sollten. Für beide, Bürgertum wie Proletariat, begann deshalb ein Kampf um das politische System, das beide für ihre Zwecke zu nutzen suchten. Die Geschichte ist bekannt, an sie zu erinnern, ist lediglich deshalb notwendig, weil die Phasenfolge in der Entwicklung der Moderne, wenn wir letztere denn um die Mitte des 19. Jahrhunderts beginnen lassen, von eben dieser strukturellen Konstellation bestimmt wird: von einem ökonomischen System, das auf Mechanismen einer Prozeduralität festgelegt ist, in der nicht die Lebensinteressen der Gesellschaftsmitglieder die Zielvorstellung darstellen, vielmehr die Gewinnmaximierung derer, die ihr Kapital investiert haben, und von einem politischen System, das die Interessenten deshalb zu erobern suchen, weil sich über es, wenn überhaupt, Einfluß auf das ökonomische System gewinnen läßt. Die Pointe daran ist, daß die dem ökonomischen System zuvor zuerkannte Rolle, Leitsystem der Gesellschaft zu sein, sich auch darin äußert, daß es seine eigene Entwicklung ist, die die Phasenfolge in der Gesamtgesellschaft in der Moderne bestimmt. Das gilt auch und in gesteigertem Maße für die Gegenwart. Daß wir derzeit in eine neue Phase im Verhältnis von Demokratie und Sozialstaat getreten sind, darüber ist man sich insbesondere in der Sozialpolitik einig.⁴⁸ Die Dramatik rührt daher, daß das ökonomische System auch noch die Machtprozesse im politischen System bestimmt. Wenige Anmerkungen, um die Phasenfolge deutlich zu machen, müssen genügen.

3.5.2 Laissez-faire

Im Kampf um das politische System sicherte sich im 18. und 19. Jahrhundert zunächst das Bürgertum die Macht, indem es die staatlichen Positionen besetzte

48 Vgl. I. Gerlach u. a. (1996), *Der verzagte Staat*, S. 13.

oder mit den traditionellen Gewalten kooperierte. Für zwei Jahrhunderte fand sich die Arbeiterschaft der ungehinderten Entfaltung der Logik des ökonomischen Systems ausgeliefert. Was als Verfahren des Laissez-faire bezeichnet wird, ist ein Verfahren der Kooperation zwischen dem ökonomischen System und einer Politik, die für die Prozessualität des ökonomischen Systems erst die Rahmenbedingungen schuf. Es sind Jahrhunderte, in denen soziale Rechte so gut wie unbekannt waren.⁴⁹ Die Verelendung der Arbeiterschaft in diesen beiden Jahrhunderten ist gut dokumentiert.⁵⁰

Die Eroberung des politischen Systems durch das Bürgertum war unvermeidlich. Nur es verfügte über die Machtpotentiale des ökonomischen Systems; nur es vermochte den Adel zu deklassieren; nur es wußte sich die Liberalität des Bildungssystem zunutze zu machen. Überdies war sie ökonomisch notwendig. Denn die kapitalistische Marktgesellschaft bedurfte der Zuarbeitung durch das politische System, um die Rahmenbedingungen des Wirtschaftens zu schaffen oder doch zu optimieren: die Rechtsformen des Wirtschaftens, das Finanzsystem, die Infrastruktur des Verkehrs etc. Für das Proletariat mußte deshalb die Frage entstehen, ob nicht mit dem ökonomischen System auch das politische rundheraus abzulehnen und zukünftig zu beseitigen sei. Allein, zum einen waren mit der kapitalistischen Ökonomie Verhältnisse geschaffen, auf die man sich einlassen mußte, und zum andern waren mit dem politischen System Verfahren geschaffen, auf die man sich zumindest aktuell einlassen konnte, weil jedes andere politische System ebenfalls nur ein demokratisches sein konnte. Für die weitere Entwicklung bereitete die Entscheidung der 1889 gegründete II. Internationale, sich auf die Eroberung des politischen Systems einzulassen, den Weg.⁵¹ Der Erfolg ist bekannt. Die Politik des Laissez-faire ließ die Theoretiker der sozial-demokratischen Parteien den Kapitalismus zunächst überhaupt ablehnen, erst als es ihnen gelang, die Regierungsgewalt für sich zu erringen und sich im Keynesianismus überdies ein Instrument der Steuerung bot, änderte sich die Einstellung.⁵² Mit einer sozial-demokratischen Politik (durchaus im Doppelsinn des Begriffs) begann jene Phase der kapitalistischen Marktgesellschaft, die verstärkt nach dem II. Weltkrieg den Sozial- resp. Wohlfahrtsstaat einrichten ließ.

49 Vgl. Th. H. Marshall (1992), *Bürgerrechte und soziale Klassen*, S. 52.

50 Vgl. H. Grebing (1972), *Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*.

51 Vgl. Th. Meyer (1998), *Die Transformation der Sozialdemokratie*, S. 33 f.

52 Vgl. W. Merkel (1993), *Ende der Sozialdemokratie?*, S. 13 f.

3.5.3 Machtpolitische Bedingungen des Sozial- resp. Wohlfahrtsstaats

Die Bedingungen, unter denen sich der Sozial- resp. Wohlfahrtsstaat entwickeln konnte, sind nicht zuletzt durch die Krise, in die er geraten ist, ausführlich erörtert worden. Dabei sind auch die unterschiedlichen Motivationen der Akteure, die ihn heraufgeführt haben – angefangen vom Preußischen Regulativ zur Regelung insbesondere der Kinderarbeit aus dem Jahre 1839⁵³ über die Bismarcksche Sozialgesetzgebung bis hin zu dem durch den Terror des Nationalsozialismus geschärften Rechtsbewußtsein der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Mich interessiert die machtpolitische Dimension.⁵⁴ Möglich war jede dieser Entwicklungen nur deshalb, weil die beiden zuvor genannten Bedingungen erfüllt waren. Das gilt insbesondere für die Zwischenkriegs- und Nachkriegsphase. Nur weil und soweit sich in dieser Phase der Entwicklung eine Politik auf ein Wählerpotential zu stützen vermochte, das sich in der Bedrohung durch den Markt solidarisch wußte, ließ sich der Sozial- resp. Wohlfahrtsstaat realisieren. Dabei läßt sich ein politisch bedeutsamer Zirkel beobachten: Je erfolgreicher die Regierungen waren, je effizienter sie für das sozialstaatliche Management die Restriktionen in Rechnung zu stellen und die institutionellen Voraussetzungen zu koordinieren wußten,⁵⁵ desto nachhaltiger fand die Politik ihre Unterstützung in der politischen Wählerklientel. Diese Feststellung gilt insbesondere für die Nordischen Länder, vor allem für Schweden. Die Pointe daran ist, daß die im politischen System geschaffene Machtbasis dem ökonomischen System von außen die Bedingungen oktroyieren konnte, unter denen das Wohlfahrtsregime bezahlbar war. Und es ist exakt diese Machtkonstellation, die sich aufgelöst hat, im Innern durch das Wegschmelzen der Solidaritäten, im Äußern durch die Globalisierung des ökonomischen System, wobei bis jetzt weniger die Globalisierung des Arbeitsmarktes als des Finanzmarktes entscheidend ist.⁵⁶

3.5.4 Die Krise des Sozialstaats

Es besteht in der Politikwissenschaft wie in der politischen Soziologie Einigkeit darüber, daß die Krise des Sozialstaats durch eine Vielzahl unterschiedlicher Gründe entstanden ist. Im Gesundheitssystem etwa haben Alter und medizini-

53 Vgl. E. R. Huber (1960), *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, 2, S. 29.

54 Zum machtpolitischen Verständnis der Demokratie vgl. W. Korpi (1983), *The Democratic Class Struggle*.

55 Siehe Fr. Scharpf (1987), *Sozialdemokratische Krisenpolitik in Westeuropa*.

56 Vgl. G. Vobruba (1999), »Social policy for Europe«, S. 119–137.

scher Fortschritt die Kostenentwicklung in einer Weise in die Höhe getrieben, daß sie von dem Mischsystem einer auf dem Solidaritätsprinzip beruhenden Versicherungsgemeinschaft einerseits und staatlicher Garantieleistungen andererseits kaum noch aufgefangen werden können. An der Notwendigkeit eines Umbaus der sozialen Sicherungssysteme zweifelt deshalb auch niemand.⁵⁷ Mit dieser Problematik bin ich hier nicht befaßt. Sie ist das Feld für eine Experten-Technokratie, die sich in ausdifferenzierten Organisationen ihre eigenen Einflußsphären geschaffen hat und zu jener vielbeobachteten Erörterung führt, daß die staatlichen Behörden nur im Verhandlungswege etwas auszurichten vermögen. Unter der hier interessierenden Thematik, für deren engen Konnex zwischen Demokratie, Sozialstaat und Recht die Grundlage zu klären, gewinnen zwei Beobachtungen für das Verständnis des Rechts eine gesteigerte Bedeutung:

- in den zentralen Risikoversicherungssystemen: Gesundheit und Alter, kann die Kostenexplosion nicht darüber hinwegsehen lassen, daß eine Privatisierung der Versicherungssysteme die Kosten möglicherweise minimieren mag, die Kostenexplosion selbst dadurch aber nicht beseitigt wird. In der »Selbstbedienungsmentalität der Versicherten«⁵⁸ in diesen Systemen liegt jedenfalls nicht das Kernproblem. Der größte Teil der zur Sicherung der Lebenslagen erforderlichen Beträge (Kosten) fällt an. Die Privatisierung läßt in gar keiner Weise erkennen, wie die Kosten derer gedeckt werden sollen, die sich die private Vorsorge nicht leisten können. Sehr wohl zu erkennen ist, daß unter der gegenwärtigen Konstellation im Verhältnis zwischen ökonomischem und politischem System über Machtpotentiale gestützte Entwicklungen die Oberhand gewinnen könnten, die dazu führen, daß der Sozialstaat die Restversorgung nur in einer Weise sicherzustellen vermag, die diskriminierend und demütigend wird. Diese Feststellung gilt erst recht für die Absicherung gegen Arbeitslosigkeit.
- Die nun schon mehr als ein Jahrzehnt dauernde Arbeitslosigkeit ist mit der Entwicklung der Globalisierung in eine Phase geraten, in der das politische System immer weniger in der Lage scheint, sie durch sozialstaatliche Strategien aufzufangen. Der Grund liegt vordringlich im ökonomischen System, überträgt sich aber in die Machtkonstellation des politischen Systems. Einige

57 Vgl. Fr.-X. Kaufmann (1997), *Herausforderungen des Sozialstaates*; sodann die Beiträge in St. Lessenich/I. Ostner (Hg.)(1998), *Welten des Wohlfahrtskapitalismus*; ferner die Beiträge in D. Döring (Hg.)(1999), *Sozialstaat in der Globalisierung*.

58 E. Rieger (1998), »Soziologische Theorie und Sozialpolitik im entwickelten Wohlfahrtsstaat«, S. 74 ff.

Bemerkungen mögen genügen, um die Brisanz für das Recht, um dessen Verständnis es mir zu tun ist, deutlich zu machen.

Der nachhaltigste Grund, der den Sozialstaat in eine kaum beherrschbare Krise geführt hat, liegt in der Globalisierung des ökonomischen Systems, vor allem in der Globalisierung des Finanzmarktes. Die internationale Konkurrenz des Kapitals führt dazu, daß nicht eine »ordentliche Gewinnmaximierung« – was immer das heißen mag – das Ziel ist, sondern eine, die sich an den Spitzen der international möglichen Gewinne orientiert. Unternehmen, die mit nationalstaatlich festgelegten Sozialleistungen belastet sind, werden deshalb versuchen, sie tunlichst zu drücken. Tendenziell geht das systemische Interesse der Ökonomie dahin, sozialstaatliche Leistungen gegen Null gehen zu lassen. Georg Vobruba hat sich in mehreren Arbeiten alle Mühe gegeben, deutlich zu machen, daß der Sozialstaat ein »Kapital« gerade im Prozeß der Globalisierung sein könnte;⁵⁹ die Überlegungen verschlagen nicht. Liberale Wirtschaftstheoretiker haben sich schon immer entschlossen gezeigt, sich durch keine soziologischen Analysen beeindrucken zu lassen, die sich als Einwand gegen die unbeschränkte Geltung der Logik des ökonomischen Systems hätten verwenden lassen. Der Sozialstaat konnte bei ihnen allenfalls als Mittel, das System störungsfrei zu halten, auf Akzeptanz rechnen.⁶⁰ Auch in der gegenwärtigen Krise flankieren die Ratschläge der Ökonomen nahezu unisono die Interessen der Repräsentanten der Wirtschaft und propagieren, die Niedriglohngruppen weiter herunterzustufen und auszuweiten.⁶¹ Die Radikalität, mit der nicht der Umbau, sondern der Abbau des Sozialstaates verlangt wird, läßt sich an dem Vorschlag von H. Siebert, Mitglied des Sachverständigenrates, ermes- sen, »die Arbeitslosenhilfe abzuschaffen, das Arbeitslosengeld zu begrenzen und die Sozialhilfe für diejenigen zu kürzen, die im arbeitsfähigen Alter sind.«⁶² Siebert hat, das gilt es einmal mehr festzustellen, die Logik des ökonomischen Systems für sich und eben deshalb fast auch schon die gesellschaftliche. Fast – denn es bleibt ein Rest.

Das politische System gerät in dieser Situation in eine prekäre Lage. Länder, die vordem wegen ihrer sozialstaatlichen Leistungen einen hohen Grad politischer Legitimation aufwiesen und von denen mit einigem Recht gesagt werden konnte, daß die sozialstaatlichen Leistungen ihrer makroökonomischen Effizienz nicht schädlich seien, Länder also wie Schweden, Finnland und Norwegen,⁶³ ge-

59 G. Vobruba (1999), »Social Models Facing Globalization«, S. 43–52.

60 So Fr. Hayek (1979), *Law, Legislation and Liberty*, Bd. 3, S. 55.

61 Vgl. den Bericht der Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen (1997).

62 Bericht der SZ vom 20./21. 04. 2000, S. 6.

63 Vgl. G. Esping-Andersen (1990), *The Three Worlds of Welfare Capitalism*.

raten bei einem Zielvergleich wirtschaftlicher Leistungskraft unter den Bedingungen globalisierter Gewinnmargen ins Hintertreffen.⁶⁴ Die sozialdemokratischen Wohlfahrtsregime halten zwar auch noch in den Jahren 1980–1993 die höchste Quote an Sozialausgaben, ihre makroökonomische Wirtschaftskraft steht dazu jedoch im umgekehrten Verhältnis.⁶⁵ Länder, die – wie Australien, Japan und die USA – zu den Ländern zählen, die die niedrigsten Quoten an Sozialausgaben aufweisen, können mit der höchsten politökonomischen Leistung aufwarten. Diese Feststellung kann kaum überraschen. Die Beschäftigung nimmt um so stärker zu, je weniger Schutz ein Sozialsystem bietet. Wenn gar kein Schutz (mehr) besteht, geht die Arbeitslosigkeit gegen Null. Der Erfolg einer solchen Strategie, Anbieter von Arbeitskraft unter die Optimierung des ökonomischen Systems zu zwingen, ist vorprogrammiert. Er schlägt sich automatisch in der Leistungsbilanz des Bruttosozialprodukts (BSP) nieder. Auch Niedriglohngruppen tragen zu ihm bei, und das umso mehr, je größer sie sind. Wollte man in den USA zu der Arbeitslosenquote von derzeit 3,9 % diejenige Gruppe zuschlagen, die an oder unter der Armutsgrenze leben und verelenden, käme man wahrscheinlich auf eine Quote, die der Arbeitslosigkeit in Euroland nicht nachsteht. Andere Faktoren kommen hinzu. Es scheint dringend notwendig, die Kriterien für die Bestimmung der Leistungsbilanz zu bedenken und Zielvorgaben zu gewichten. Die eigentliche Dramatik im politischen System resultiert jedoch daraus, daß in einer ›Politik der Mitte‹ eine politische Mehrheit in jenem Wählerpotential gesucht wird, das am ehesten für eine Privatisierung der Risiken zu gewinnen ist. Der Einbruch sozialdemokratischer Positionen ist in einer Politik der Mitte unübersehbar. Er ist in gewissem Sinne deshalb unvermeidbar, weil es die einstige Klientel sozialdemokratischer Politik nicht mehr gibt und sich Solidaritäten in anderer Form nur sehr schwer zu bilden vermögen.

Man muß den Kern des Problems, jenen, der die Krise des Sozialstaats zwar nicht ausschließlich bewirkt, aber ihrer Bewältigung im Wege steht, so scharf wie möglich herausstellen: Auch wenn man in Rechnung stellt, daß die wirtschaftliche Lage unterschiedlich ist, Mittelstandsunternehmen nur Gewinne erzielen, die sie heute im Vergleich mit anderen Unternehmen als eher benachteiligt dastehen lassen, der Kern des Problems liegt in der Globalisierung der Gewinnmaximierung. Um Gewinne zu erzielen, die bei vielen, insbesondere den multinationalen Unternehmen ehe schon exorbitante Höhenmarken erklommen haben, sollen a) mehr Arbeitnehmer auch von denen, die gegenwärtig noch Arbeit haben, in Niedriglohngruppen gedrückt und damit an die Armutsgrenze oder darunter ge-

64 Vgl. M. G. Schmidt (1998), *Wohlfahrtsstaatliche Regime: Politische Grundlagen und politökonomisches Leistungsvermögen*, S. 179–200.

65 M. G. Schmidt, ebd.

bracht werden, b) die Arbeitnehmer, die gegenwärtig noch aus den sozialen Sicherungssystemen finanziert werden, sollen der Armutsgruppe zugeschlagen werden, c) die sozialen Sicherungssysteme, das Gesundheitssystem insbesondere, soll weitgehend privatisiert werden, d) die dann unausweichliche Folge der Stigmatisierung nicht nur derer, die dann noch ins soziale Netz fallen, sondern auch derer, die zur unbestimmt großen Niedriglohngruppe zählen, wird zwar kaum artikuliert, aber ersichtlich in Kauf genommen. Unter diesen Bedingungen geraten mit dem Sozialstaat Demokratie und Recht in die Krise. Es will mir unter diesen Umständen keineswegs akademisch erscheinen, sich der Grundlage der normativen Ansprüche derer zu vergewissern, die in der Randzone der Gesellschaft festgehalten werden. So bedeutsam die sozialpolitisch konkreten Überlegungen sind, allorts brechen die normativen Grundfragen auf.⁶⁶ Und die müssen neu verhandelt werden, wenn doch Moral nicht umstandslos für sie in Anspruch genommen werden kann.

4 Demokratie und Recht

4.1 Die Grenze der Moral

Eine Geschichte lang hat die Menschheit in Gesellschaften gelebt, in denen die *face-to-face*-Beziehungen im täglichen Begegnungsverkehr bestimmend waren. In ihnen wurde das Verhalten von einer Moralität bestimmt, die sich in der frühen Kindheit in jeder Ontogenese entwickelt. Sie ist an die spezifischen Bedingungen dichter Kommunikation gebunden. Die enge emotionale Bindung an die andern des kindlichen Umfeldes läßt den Interessen des andern ebenso Rechnung tragen wie die Einsicht in die Bedingung der Möglichkeit enger Lebensgemeinschaften.⁶⁷ Jenseits der kleinen Gemeinschaften des täglichen Lebens liegen diese Bedingungen nicht vor. Die Entwicklung der Moral in der frühen Ontogenese ist für sie zwar nicht überhaupt ohne Bedeutung, die Alterität ist in die Struktur der Innenwelt des Subjekts eingebildet, auch hat sich mit der Moral eine Form sozialer Vernunft gebildet, die bedeutsam bleibt, allein, jene Form der Moral, die die fremden Interessen den eigenen gleich sein läßt, findet sich in ihnen nicht. Für ein Verständnis der normativen Verfassung der Gesellschaft will es mir deshalb unabdingbar erscheinen, nicht eine Moralität für sie in Anspruch zu nehmen, die sich in ihr nicht wiederfinden läßt, *nota bene*: als normative. Weder findet sich das Subjekt gleichermaßen emotional an die anonymen anderen gebunden

66 Vgl. die Beiträge in S. Blasche/D. Döring (Hg.)(1998), *Sozialpolitik und Gerechtigkeit*.

67 Vgl. G. Dux (2000a), »Historisch-genetische Theorie der Moral«, S. 1–13.

wie an die bedeutsamen anderen des kindlichen Umfeldes, noch ist Moralität in der Gesellschaft eine *conditio sine qua non* der gesellschaftlichen Verfassung. Es geht auch anders.

Um die Feststellung zu erhärten, genügt es, auf zwei historische Befunde zu verweisen: auf die Stellung des Fremden in den frühen Gesellschaften und auf die Ausbildung von Herrschaft in den archaischen Zivilisationen. Der Fremde ist in allen frühen Gesellschaften normlos gestellt. Um normativ gesichert zu werden, muß er von jemanden, der dazu gehört, eigens in den Bannkreis der Normativität einbezogen werden. Nicht minder eindrucksvoll will mir die Ausbildung von Herrschaft erscheinen. Herrschaft ist eine gesellschaftliche Organisationsform auf Unterwerfung. Die der Herrschaft unterworfenen haben einen unterschiedlichen Status, entsprechend unterschiedlich sind die Lebenschancen. Sklaven vermochten, wenn sie nützlich waren, ein angenehmes Leben führen. Das jedoch kann nicht darüber hinwegsehen lassen, daß die Organisation von Herrschaft nach außen wie nach innen völlig unbekümmert um moralische Prinzipien entwickelt wurde und tatsächlich maßloses Elend bewirkt hat. Wenn in den interpretativen Deutungssystemen archaischer Zivilisationen die Herrscher auf Recht und Gerechtigkeit verpflichtet erscheinen,⁶⁸ für Witwen und Waisen sorgen, und sich insbesondere gegenüber den Göttern ihrer Moralität rühmen, so muß man dabei in Rechnung stellen, daß die familialen Muster das interpretative Raster der sozialen Beziehungen lieferte, ohne daß dadurch die Organisationsform der Herrschaft selbst in irgendeiner Weise berührt oder beeinträchtigt worden wäre. In der Philosophie konnte man deshalb früh schon die Ausdehnung der familialen Moral auf die ganze Gesellschaft fordern.⁶⁹

4.2 Die Moral des Marktes

Von der Einbildung der Subjektivität in die Alterität hat seit alters der Handel profitiert. Er war wegen der Grenzen der Moral im Verkehr mit Fremden in aller Vergangenheit mit einem hohen Risiko behaftet. Die am Handel interessierten Herrscher suchten ihn deshalb unter ihren Schutz zu stellen. Wenn aber einmal zwischen den Parteien interaktive Beziehungen begründet worden waren, waren sie auch moralisch abgesichert. Rechtsphilosophisch ist es ein viel disku-

68 Vgl. J. Assmann (1990), *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*; M. Lichtheim (1997), *Moral Values in Ancient Egypt*.

69 In den Lehrgesprächen des Meisters Meng K'o von Mong Dsi heißt es: Es handelt sich um nichts anderes, als diese Gefühle (der familialen Liebe) auf die ganze Welt auszudehnen. Mong Dsi (1982), *Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, S. 187.

tiertes Problem, was als Grund für die Geltung des Vertrages angesehen werden kann, worauf der Satz *pacta sunt servanda* seinerseits gegründet ist. Er wird durch die Moral der kommunikativen und interaktiven Beziehungen gestützt, die jedem Vertrag vorweg liegt. Unter eben diesen Bedingungen der Moralität und das heißt zugleich: unter ihren Grenzen hat sich auch die kapitalistische Ökonomie über den Markt und mit ihr die kapitalistische Gesellschaft ausbilden können. Dabei reicht die Moral genau so weit, wie sie für die Geltung der Verträge benötigt wird. In dieser Restriktion ist sie der mächtigste Garant für deren formale Geltung und damit zugleich für die progressive Formalisierung des Rechts, wie wir sie seit den Zeiten des römischen Praetors beobachten können. Wäre es anders, wollte man die Geltung der Moral ohne Abstriche auch für den Markt reklamieren, müßten wir auch für die Marktgesellschaft des Kapitalismus feststellen, was wir für die durch Herrschaft organisierten Gesellschaften zuvor festgestellt haben: Sie hätten sich entweder nie entwickeln können oder, wenn doch, dann müßte ihre innerste Organisation das Verdikt ›unmoralisch‹ treffen. Denn mit einer Ethik der Gleichheit, wie sie der primären Moralität zu Grunde liegt, ist diese Gesellschaft in gar keiner Weise in Einklang zu bringen. Die Prozessualität des Marktes bewirkt Ungleichheit und immer wieder Ungleichheit.

4.3 Die ausgehängte Moral in den industriellen Gesellschaften der Moderne

In den industriellen Gesellschaften der Moderne hat sich unter deren Systemisierung eine völlig veränderte Lage des Subjekts ergeben: Seine Positionierung in der Grenze der Gesellschaft hat die Handlungen, durch die es sich der Gesellschaft zu integrieren sucht, unter Bedingungen geraten lassen, die seine Akzeptanz nicht länger von der Interaktionsbereitschaft anderer Subjekte abhängig werden lassen, vielmehr von den Bedingungen jener Systeme, denen es sich zu integrieren sucht. Strukturell ist die Moral damit ausgehängt worden. Die Feststellung will richtig verstanden sein: Die Entwicklung der Moral in der frühen Ontogenese eines jeden Gattungsmitgliedes bleibt auch in der modernen Gesellschaft bedeutsam. Ohne Einbildung der Alterität in die Subjektivität wäre ein soziales Zusammenleben nicht denkbar, ohne soziale Vernunft, Bedingungen des Zusammenlebens Rechnung tragen zu wollen, wäre jede öffentliche Kommunikation sinnlos. Nur, was sich derart der Lebensform des Subjekts eingeschrieben hat, setzt sich nicht deshalb auch schon in die Organisationsform der Gesellschaft um. Die bestimmt sich über ganz andere strukturelle Bedingungen, formiert sich durch Regeln des Marktes und läßt den Subjekten das Nachsehen, sich mit ihrer Moralität in der Gesellschaft wiederzufinden.

Die systemische Organisation der kapitalistischen Marktgesellschaft und die ihr eigene A-Moralität des ökonomischen Systems haben eine überaus prekäre Situation für das einzelne Subjekt entstehen lassen: Es ist der Gefahr ausgesetzt, keinen Anschluß an die Gesellschaft zu finden. Sichergestellt werden kann er einzig durch das politische System. Dadurch entsteht eine neue, höchst eigenartige Form von Recht: Öffentliches Recht als Daseinsvorsorge für die Mitglieder der Gesellschaft.⁷⁰ Tatsächlich haben sich alle demokratischen Gesellschaften gezwungen gesehen, dieser Situation Rechnung zu tragen, allerdings in unterschiedlichem Maße. Es will mir immer noch als ein glücklicher Griff erscheinen, den Sozialstaat auf eine De-Kommodifizierung der Arbeitskraft und Lebensführung gegründet zu sehen,⁷¹ auch wenn die Politik nicht gegen den Markt operieren kann. Die prekäre Lage der Subjekte wird dadurch nicht beseitigt. Denn das politische System agiert unter Bedingungen, die es ihm schwer machen, den Erwartungen Rechnung zu tragen. Worauf gründet der Anspruch, wenn transzendente ebenso wie transzendente Vorgaben nicht länger in Anschlag gebracht werden können?

4.4 Die normative Grundverfassung der Gesellschaft

Der Enkulturationsprozeß der Gattung ist nicht in dem Sinn abgeschlossen, daß er mit der geistigen, soziokulturellen Organisationsform des Daseins dessen Prinzipien installiert hätte, die fortan zwar verletzt, aber nicht eigentlich negiert werden könnten. So wie sich die Normativität im Prozeß der Enkulturation erst prozessual bildet, so setzt sie sich im historischen Prozeß der Entwicklung der soziokulturellen Lebensform auch prozessual erst fort. Die Vorstellung, auf Prinzipien festgelegt zu sein, die sich in je konkreten Gestaltungen des Rechts umsetzen, ist dem Restbestand einer metaphysischen Logik zu danken. Wenn man keine absoluten Prinzipien vorgeben kann, denen zufolge die Ansprüche, die normativ eingefordert werden, immer schon begründet sind, wie hat man dann die Geltendmachung dieser Ansprüche zu verstehen? Mir will scheinen, daß keine andere Möglichkeit bleibt, als sie an eine Positionierung der Subjekte in der Gesellschaft gebunden zu sehen, die faktisch besteht, faktisch auch anerkannt ist. Worauf sonst sollten sie sich gründen? Dabei allerdings ist in Anschlag zu bringen, daß sich gesellschaftliche Positionierungen immer als normative entwickeln. Wenn Gesellschaften sich über die Positionierung von Subjekten in ihrer Grenze bilden, die das Anerkenntnis ihrer Teilhabe einschließt, läßt sich der elementare Befund auch in Anspruch nehmen, um diese Ansprüche einzuklagen. Sozialstaatliche Ansprü-

70 Vgl. R. Voigt (1983), »Regulatives Recht im Wohlfahrtsstaat«, S. 19–49.

71 So G. Esping-Andersen (1990), *The Three Worlds of Welfare Capitalism*.

che reklamieren eine Geltungsdimension, die für die anthropologische Verfassung der Subjekte wie für die Grundverfassung der Gesellschaft gleicherweise konstitutiv ist. Wenn in den kapitalistischen Marktgesellschaften der Moderne ihre Umsetzung in entsprechende Lebenslagen nicht umstandslos erfolgt, so ist das einer historischen Entwicklung zu verdanken, von der einmal mehr festzustellen ist, daß sie auf keine den Subjekten förderliche Vernunft festgelegt ist. Im prozessualen Verständnis der Normativität muß man deshalb damit rechnen, daß die Barbarei im sozialen Wandel mitläuft.

Es ist zu vermuten, daß eine Dynamisierung des Rechts ohne transzendente oder auch nur transzendente Absicherung den Vorwurf auf sich zieht, einem Historismus das Wort zu reden, der eine grenzenlose Relativität des Rechts nach sich zieht. Demgegenüber ist daran zu erinnern, daß es in einem rekonstruktiven Verständnis um nichts anderes geht, als jene Historisierung und Relativierung zu verstehen, die wir in den normativen Verfassungen der Gesellschaft in der Geschichte vorfinden, und die in der gegenwärtigen aktuellen Verfassung der Demokratie unter dem Leitsystem einer kapitalistischen Ökonomie in der Gesellschaft dramatische Prozesse aufweist. Keine Prinzipien vorzugeben, solange sie sich nicht in der gesellschaftlichen Verfassung selbst haben ausbilden können, gehört ganz einfach zum Verständnis der Moderne, die für die gesellschaftliche Verfassung keinen anderen normativen Hintergrund aufzufinden weiß als den, der sich mit ihr gebildet hat. Unter diesen Vorgaben ergibt sich allerdings ein Verständnis der Rechte des Subjekts, das mir attraktiv erscheinen will.

Die Positionierung des Subjekts in der Grenze der Gesellschaft ist seiner anthropologischen Verfassung geschuldet. Aus dieser Grenzlage heraus hat es seine spezifisch soziokulturelle Daseinsform entwickeln können, aus ihr heraus muß jedes einzelne Gattungsglied sie immer erst neu gewinnen. Die Positionierung der Subjekte in der Grenze der Gesellschaft ist deshalb vorteilhaft, vorteilhafter jedenfalls als jede Ausstattung mit ›Rechten‹, von denen man nicht weiß, wer sie verleiht und garantiert, weil der Anspruch auf Teilhabe an der Gesellschaft, der aus dieser Lage heraus erhoben wird, von einer Grenzlage her vorgetragen wird, in der der Selbstbehauptungsanspruch des Lebens sich mit der Einsicht, ihn nur in der Gesellschaft verwirklichen zu können, verbindet. Der Selbstbehauptungsanspruch des Lebens aber ist nicht negierbar. Nicht negierbar will sagen: Es lassen sich keine Gründe finden, die ihm entgegengesetzt werden könnten. Denn für das Leben gibt es keinen Grund, es bedarf auch keines. Notwendig wird dieser Anspruch aber als ein Anspruch auf Teilhabe erhoben, der per se normativ fundiert ist. Er gründet darauf, daß die spezifisch menschliche Form der Selbstbehauptung nur gesellschaftlich geltend gemacht werden kann. Die ihm eigene Normativität muß allerdings prozessual verstanden werden: Was normativ begründet erscheint, erhebt Anspruch auf ein normatives Akzept.

Es ist dies der Ort, um auf die zuvor angestellte Strukturanalyse der Normativität zu verweisen.⁷² Normen, das war die zuvor gewonnene Einsicht, sind nicht genuine Strukturierungsprinzipien der gesellschaftlichen Ordnung. Sie sind positionale Verfestigungen gesellschaftlicher Lagen, die errungen wurden, um sich dann ins Sollen umzusetzen. Diese Feststellung gilt bereits für die Grundverfassung menschlichen Daseins. Sie ist deshalb als normative ausgelegt, weil sich die Grenzlage zwischen Natur und Kultur überhaupt nur über die Umsetzung der positionalen Grenzlage ins Sollen kulturell nutzen läßt. Noch einmal: Dieser Anspruch läßt sich nicht bestreiten, wollte es jemand gleichwohl tun, würde er sich in einen performativen Widerspruch verstricken, mit dem er sich zu den Bedingungen seines eigenen Daseins in Widerspruch setzte.⁷³ Wird der Anspruch negiert? Wenn es geschieht, könnte es wegen der Grenzlage des Subjekts nur in der Form der Negierung ›unwerten Lebens‹ geschehen. In der Demokratie geschieht das nicht. Daß es nicht geschieht, ist eine zivilisatorische Errungenschaft, eine, die, wie man weiß, auf einem brüchigen Konsens beruht. Setzen wir nach und fragen, um die Geltungsdimension so deutlich wie irgend möglich hervortreten zu lassen: Worauf beruht der Konsens? Auf der Einsicht in die Grundverfassung des menschlichen Daseins, auf einer Form sozialer Vernunft also. Es wäre einiges gewonnen, wenn man das Grundrecht des Artikel 1 der Verfassung der BRD: die Unantastbarkeit der Würde des Menschen, als Grundrecht auf Teilhabe an den gesellschaftlichen Errungenschaften bestimmte. Auch der Widerstreit zwischen Gleichheit und Ungleichheit müßte auf der Grundlage dieses Anerkenntnisses diskutiert werden, dann nämlich ließen sich auch Differenzierungen einziehen und jene Ungleichheiten bestimmen, die auf der Grundlage einer anerkannten Gleichheit in der Demokratie akzeptabel erscheinen.

Für ein historisch-genetisches Verständnis ist die normative Sicherung des Anspruchs auf Teilhabe in der Grundverfassung der Gesellschaft umso bedeutsamer, als sie damit eine geradezu ›naturrechtliche‹ Absicherung erfährt. Nur liegt das ›naturrechtliche‹ Moment im historisch-genetischen Verständnis gerade nicht schon in der Natur, sondern in der soziokulturellen Organisation, die sich prozessual aus ihr heraus entwickelt. Es ist jedoch gar nicht zu übersehen, daß es gerade

72 Vgl. G. Dux, *Gesellschaft, Norm und Recht in der prozessualen Logik der Moderne*, in diesem Band.

73 Die Figur des »performativen Widerspruchs« ist bekanntlich von K.-O. Apel in den Diskurs um das Verständnis der Normativität eingeführt worden. Vgl. K.-O. Apel (1976), »Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Philosophie«, S. 358–435. Es ist schwer verständlich, weshalb der Widerspruch sich aus Sprache herleiten soll, er läßt sich ungleich systematischer aus der Grundlage der menschlichen Daseinsform in einer notwendig normativ verfaßten Gesellschaft begründen. Dazu ist allerdings ihre konstruktive Aufarbeitung notwendig.

die Grenzlage ist, die das Recht auf Teilhabe an der Gesellschaft unangreifbar werden läßt. – Mit dem Ausweis der normativen Grundverfassung ebenso des Subjekts wie der Gesellschaft ist erst der Anfang gemacht, um die gegenwärtige Bedrohung zu klären. Die Frage ist, was konkret aus dem Recht auf Teilhabe folgt. Die Frage läßt sich aber nicht klären, ohne die Machtverfassung in die Erörterung einzubeziehen. Das jedoch macht weitere aufwendige Erörterungen notwendig.

Literatur

- Apel, Karl-Otto (1976): »Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Philosophie«, in: ders. (Hg.), *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M., S. 358–435.
- Assmann, Jan (1990): *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München.
- Badura, Peter (1975): »Das Prinzip der sozialen Grundrechte und seine Verwirklichung im Recht der Bundesrepublik«, in: *Der Staat*, Berlin, S. 17 ff.
- Becker, Werner (1982): *Die Freiheit, die wir meinen. Entscheidung für die liberale Demokratie*, München.
- Blasche, Siegfried (1998): »Gerechtigkeit, Mindestsicherung und Eigenverantwortung«, in: Siegfried Blasche/Diether Döring (Hg.), *Sozialpolitik und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.
- Döring, Diether (1999): »Sozialstaat in unübersichtlichem Gelände«, in: ders. (Hg.), *Sozialstaat in der Globalisierung*, Frankfurt a. M., S. 11–40.
- Dux, Günter (2000a): »Das historisch-genetische Verständnis der Moral«, in: *Ethik und Sozialwissenschaften*, 11/1, S. 1–13.
- Dux, Günter (2000b): *Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten. Zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel*, Weilerswist.
- Engisch, Karl (1960): *Logische Studien zur Gesetzesanwendung*, Heidelberg.
- Engisch, Karl (1968): *Die Idee der Konkretisierung im Recht*, Heidelberg.
- Esping-Andersen, Gösta (1990): *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge.
- Gerlach, Irene/Konegen, Norbert/Sandhövel, Armin (1996): *Der verzagte Staat*, Op-laden.
- Grebing, Helga (1972): *Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*, München.
- Guénhenno, Jean-Marie (1996): *Das Ende der Demokratie*, München.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M.
- Hayek, Friedrich (1973–79): *Law, Legislation and Liberty*, 3 Bde., London.
- Hirschmann, Albert O. (1980): *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt a. M.
- Homann, Karl (1988): *Rationalität und Demokratie*, Tübingen.

- Honneth, Axel (Hg.)(1995): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, 3. Aufl., Frankfurt a. M.
- Huber, Ernst Rudolf (1960): *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, 2 Bde., Stuttgart.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1997): *Herausforderungen des Sozialstaates*, Frankfurt a. M.
- Klier, Peter (1990): *Im Dreieck von Demokratie, Öffentlichkeit und Massenmedien* (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 56), Berlin.
- Kohlberg, Lawrence (1985): »A current statement on some theoretical issues«, in: Sohan Mogdil/Celia Mogdil (Hg.), *Consensus and Controversy*, London, S. 485–546.
- Korpi, Walter (1983): *The Democratic Class Struggle*, London.
- Kriedte, Peter/Medick, Hans/Schlumbohm, Jürgen (1978): *Industrialisierung vor der Industrialisierung*, Göttingen.
- Lessenich, Stephan (1998): »Relations matter: De-Kommodifizierung«, in: ders./Ilona Ostner (Hg.), *Welten des Wohlfahrtskapitalismus. Der Sozialstaat in vergleichender Perspektive*, Frankfurt a. M., S. 91–108.
- Lessenich, Stephan/Ostner, Ilona (Hg.)(1998): *Welten des Wohlfahrtskapitalismus. Der Sozialstaat in vergleichender Perspektive*, Frankfurt a. M.
- Lévi-Strauss, Claude (1981): *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Frankfurt a. M.
- Lichtheim, Miriam (1997): *Moral Values in Ancient Egypt*, Göttingen.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1993): *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
- Marshall, Thomas H. (1992): *Bürgerrechte und soziale Klassen*, Frankfurt a. M.
- Marx, Karl (1969): »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«, MEW, Bd. 8, Berlin, S. 111–207.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1969): *Die deutsche Ideologie*, MEW, Bd. 3, Berlin, S. 9–530.
- Maturana, Humberto R. (1982): *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Braunschweig.
- Maturana, Humberto R. (1990): »Gespräch mit Humberto R. Maturana«, in: Volker Riegas/Christian Vetter (Hg.), *Zur Biologie der Kognition*, Frankfurt a. M., S. 11–90.
- Merkel, Wolfgang (1993): *Ende der Sozialdemokratie?*, Frankfurt a. M.
- Meyer, Thomas (1998): *Die Transformation der Sozialdemokratie*, Bonn.
- Mong Dsi (1982): *Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, hrsg. und übers. von R. Wilhelm, Düsseldorf.
- Nassehi, Armin (1999): *Differenzierungsfolgen*, Opladen.
- Nissen, Sylke (1998): »Arme New Yorker: Kontrolle und Marginalisierung in der New Yorker Sozialpolitik«, in: Helmut Ortner/Arno Pilgram/Heinz Steinert (Hg.), *Die Null-Lösung. New Yorker ›Zero-Tolerance‹-Politik, das Ende der urbanen Toleranz?*, Baden-Baden, S. 158–169.
- Rawls, John (1995): »Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch«, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, 3. Aufl., Frankfurt a. M., S. 36–67.

- Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.
- Rieger, Elmar (1998): »Soziologische Theorie und Sozialpolitik im entwickelten Wohlfahrtsstaat«, in: Stephan Lessenich/Ilona Ostner (Hg.), *Welten des Wohlfahrtskapitalismus. Der Sozialstaat in vergleichender Perspektive*, Frankfurt a. M., S. 59–90.
- Scharpf, Fritz (1987): *Sozialdemokratische Krisenpolitik in Westeuropa*, Frankfurt a. M.
- Schmidt, Manfred G. (1998): *Wohlfahrtsstaatliche Regime. Politische Grundlagen und politökonomisches Leistungsvermögen*, Frankfurt a. M.
- Schmitt, Eberhard (1976): *Die Französische Revolution*, Köln.
- Schulze, W. (1986): »Vom Gemeinnutz zum Eigennutz«, in: *Historische Zeitschrift*, 243, S. 529–589.
- Sièyes, Emmanuel J. (1975): *Was ist der dritte Stand? Emmanuel Joseph Sièyes – Politische Schriften 1788–1790*, hrsg. von E. Schmitt und R. Reichhard, Darmstadt/Neuwied.
- Sutter, Tilman (1990): *Moral aus der Perspektive der Amoral*, Pfaffenweiler.
- Varela, Francisco (1979): *Principles of Biological Autonomy*, New York.
- Vobruba, Georg (1983): *Politik mit dem Wohlfahrtsstaat*, Frankfurt a. M.
- Vobruba, Georg (1989): *Arbeiten und Essen*, Wien.
- Vobruba, Georg (1994): *Gemeinschaft ohne Moral*, Wien.
- Vobruba, Georg (1998): »Social policy for Europe«, in: Wolfgang Beck/Laurent van der Maesen/Alan Walker (Hg.), *The Social Quality of Europe*, London, S. 119–138.
- Vobruba, Georg (1999): »Social models facing globalization«, in: Peter Berg (Hg.), *Creating Competitive Capacity*, Berlin, S. 43–54.
- Voigt, Rüdiger (1983): »Regulatives Recht im Wohlfahrtsstaat«, in: ders. (Hg.), *Abchied vom Recht*, Frankfurt a. M., S. 19–49.
- Weber, Max (1956): *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2. Halbbd., Köln, S. 454 f.
- Widmaier, Hans-Peter (1985): »Politische Ökonomie des Wohlfahrtsstaates«, in: ders. (Hg.), *Politische Ökonomie des Wohlfahrtsstaates*, Frankfurt a. M., S. 9–29.
- van Zanden, Jan L. (1993): *The Rise and Decline of Holland's Economy. Merchant Capitalism and the Labour Market*, Manchester.

Normen und ihre Geltung im Verständnis der prozessualen Logik der Neuzeit

1 Das Verständnis der Norm nach dem Umbruch im Weltbild der Neuzeit

1.1 Die Kritik des Rechts als Kritik der Religion

In der Einleitung zur Kritik der *Hegelschen* Rechtsphilosophie schreibt *Marx*: »In Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.«¹ Die Kritik des Himmels, so heißt es wenig später, verwandelt sich in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts. *Marx* präzisiert auch, weshalb die Kritik der Religion die Voraussetzung aller Kritik ist. Die Religion, erklärt *Marx* in einer ein wenig verkürzten Ausdrucksweise, ist die Logik der Welt in ihrer populären Form. So polemisch die Bestimmung gemeint ist, *Marx* kommt mit ihr dem innersten Kern der Religion nah. Denn in der Tat ist in der Religion eine Geschichte lang die materiale Logik der Welt thematisiert und letztere für den Menschen einsichtig und zugänglich gemacht worden. Durch sie haben die unzähligen Geschehnisse in der Welt wie die Welt selbst eine Erklärung gefunden.² Über diese Logik wurde auch das Recht verstanden und legitimiert.

Marx' Feststellung, die Kritik der Religion sei beendet, war optimistisch, zu optimistisch, wie sich zeigen sollte. Eine Logik läßt sich nicht handstreichartig auf die Seite setzen. Ihre Geltung im Bewußtsein ihrer Protagonisten – der Philosophen insbesondere – war angeschlagen, aber nicht überwunden. Sie ist es bis heute nicht. Sie läßt sich auch nicht überwinden, solange nicht ihre Genese einsichtig wird. *Marx* fehlte dazu das Wissen. Heute ist dieses Wissen verfügbar,

1 K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW Bd. 1, S. 378.

2 Vgl. G. Dux, Zum historischen Stand der Religion, S. 43 ff.

wenn es auch nicht in die kulturell etablierten Deutungssysteme der Welt, der Sozialwelt insbesondere, umgesetzt ist. Es scheint ratsam, den Umbruch der Logik so weit deutlich zu machen, daß die Aufgabe, die Normativität des Menschen anders zu verstehen als in aller Vergangenheit, sichtbar wird.³

1.2 Der Umbruch der Logik im Denken der Neuzeit

Die Strukturen des Denkens, die formalen der algebraischen Logik ebenso wie die materialen, über die sich die kategorialen Formen der Objekt- und Ereigniswelt ausbilden, werden immer und überall in der frühen Ontogenese eines jeden Gattungsmitgliedes im Erwerbsprozeß der Handlungskompetenz entwickelt. Anders als lange Zeit angenommen wurde, werden sie nicht von Altvordern übernommen, vielmehr von jedem Gattungsmitglied neu aus den elementaren Erfahrungen im Umgang mit einer immer schon vorfindlichen Wirklichkeit konstruiert. Umgang und Wirklichkeit werden zuvörderst bestimmt von der Interaktion mit den immer schon kompetenteren anderen. Auch die anfängliche (materiale) Logik entwickelt sich in dieser Interaktion und wird von Erfahrungen bestimmt, die mit den anderen des sozialen Umfeldes gemacht werden. Sie ist deshalb eine auf der Handlung basierende »subjektivische Logik«. Subjektivisch will sagen: Jedes einzelne Geschehen stellt sich dieser Logik zufolge so dar, als werde es von einem Agens bewirkt. Prinzipiell wird jedwedes Geschehen als ein Geschehen »um willen« verstanden, teleologisch also. Eben deshalb war die Welt bis zur Neuzeit eine von subjektivistischen Mächten sinnhaft organisierte Welt. »Alles ist voll von Göttern«, dieses *Thales* zugeschriebene Wort artikuliert prägnant die Struktur des Weltverständnisses in den dominanten Deutungsmustern bis zur Neuzeit. Auch die Welt als ganze wurde dieser Logik unterworfen und auf die Spitze eines energetischen Agens gestellt, augenfällig in Kulturen, in denen sie einem Schöpfergott als dessen Schöpfungswerk zugeschrieben wurde. Allein, auch in einem Deutungssystem, in dem wie in der griechischen Philosophie die Substanzseite der Welt den Ursprung bestimmt, bleibt das Geschehen im Einzelnen wie die Ordnung im Ganzen von der subjektivistischen Logik beherrscht. In der *aristotelischen* Physik ist die Ereigniswelt der Natur so subjektivisch wie in der *Metaphysik* die Konvergenz der Welt auf den unbewegten Beweger.⁴ Es war diese Logik, die *Marx* der Kritik verfallen sah.

3 Ausführlich zum Strukturwandel der Logik vgl. G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*; G. Dux/U. Wenzel (Hg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte*.

4 Aristoteles, *Physik* II, 8, 199a; ders., *Metaphysik* 1072a.

Marx' Kritik war nicht eben neu. Immerhin lag die naturwissenschaftliche Revolution bereits 200 Jahre zurück. Mit der Etablierung des mechanistischen Naturverständnisses war die Natur einem funktional-relationalen Deutungsmuster unterworfen und damit zugleich jeder Geistigkeit nach Art der Geistigkeit, in der Menschen ihr Leben führen, entsetzt worden. Damit war sie zugleich jeder Sinnhaftigkeit verlustig gegangen. Der Rest war Aufklärung, die mit ätzendem Spott die subjektivistischen Deutungsmuster im alltäglichen Verständnis verfolgte und den Prozeß der Entzauberung des Alltags bewußt werden ließ. Gleichwohl hatte *Marx* allen Grund, der Kritik des Rechts den Verweis auf die Kritik der Religion vorwegzuschicken. Denn nicht nur hatte die naturwissenschaftliche Revolution die religiöse Logik auf der Weltbildebene nicht in Frage gestellt. *Newton* hielt an der Notwendigkeit fest, das energetische System des Universums durch Gott in Gang gesetzt zu sehen. Auch in der philosophischen Reflexion hatte sich die ursprüngliche Struktur der Logik zu behaupten gewußt und bestimmte insonderheit das Verständnis und die Legitimation des Rechts. *Hegel* insbesondere war es, der die hergebrachte Logik des Denkens in einer Weise reflexiv und thematisch hatte werden lassen, wie sie zuvor als Struktur nie thematisch geworden war. In ihrer philosophischen Form war diese Logik eine absolutistische Logik, derzufolge letzten Endes alles in der Welt auf einen absoluten Geist konvergierte. Das Absolute muß, so lautete die ingeniöse Formel, die *Hegel* für es fand, als Substanz und Subjekt in einem gedacht werden.⁵ Und da die Welt inzwischen eine historisch gewordene Welt war, wurde das Absolute im System der *Hegelschen* Philosophie selbst historisiert. Das System, wie es *Hegel* insbesondere in der Logik und in der Enzyklopädie entwickelt, stellt eine veritable Schöpfungsgeschichte in historischer Form dar. Die Stoßrichtung der *Marxschen* Kritik richtet sich denn auch gegen die Behauptung der Logik auf der Ebene des philosophischen Weltverständnisses. Es handelt sich, stellt *Marx* im Blick auf diese Logik fest, allerdings um einen interessanten Prozeß: um den Verfaulungsprozeß des absoluten Geistes.⁶

Unser Interesse richtet sich nicht länger auf die philosophischen Deutungssysteme von gestern. Sie sind nur noch von historischem Interesse, insofern allerdings hochbedeutsam für das Selbstverständnis der Gegenwart. Unser Interesse richtet sich zuvörderst auf die Konsequenz, die mit dem Umbruch der Logik am Beginn der Neuzeit für das Welt- und Selbstverständnis des Menschen nach einer Latenzzeit von 200 Jahren in der Mitte des 19. Jahrhunderts faßbar wurde. Diese Konsequenz vermögen wir heute prägnant zu bestimmen:

5 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, S. 19.

6 K. Marx/F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, MEW Bd. 3, S. 17.

Eine Geschichte lang wurde die Welt vom Vorrang des Geistes als eines Absoluten gedacht, wir denken sie vom Vorrang der Natur.

Wir müssen die Konsequenz dieses Umbruchs im Weltverständnis weiter verfolgen. Denn auf dem Hintergrund dieses Wechsels in der Logik des Weltverstehens sind auch Moral, Norm und Recht neu zu bestimmen.

1.3 Die prozessuale Logik im Denken vom Vorrang der Natur

Die naturwissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts hatte das Universum in einer Radikalität entgeistigt, daß es schier unmöglich war, den Menschen in seinen geistigen, sozio-kulturellen Lebensformen diesem Universum einzuordnen. Und doch mußte gerade diese Aufgabe sich als das dringlichste Erkenntnisziel der Neuzeit darstellen. Denn daran, daß der Mensch Teil des Universums ist, hat nie jemand gezweifelt. Eine Chance, die Aufgabe zu bewältigen, zeigte sich erst, als mit der Entdeckung der Evolution der Arten sich die Revolution der Naturerkenntnis des 17. Jahrhunderts in der Revolution des Verständnisses der Lebensformen in der Natur im 19. Jahrhundert fortsetzte. Seither nämlich läßt sich eine Frage stellen, deren Prägnanz bereits den ersten Schritt zu ihrer Beantwortung darstellt: Die Frage ist fortan, wodurch es dem Menschen aufgrund seiner naturgeschichtlich heraufgeführten Verfassung möglich war und immer noch möglich ist, die Geistigkeit seiner soziokulturellen Daseinsweise zu entwickeln, ohne daß diese Geistigkeit schon in der Natur und in der Naturgeschichte vorgegeben ist. Exakt diese Frage bewegt das Denken vom Vorrang der Natur; in seiner Folge läßt sich die neue Logik des Welt- und Selbstverständnisses des Menschen entwickeln. Halten wir deshalb zunächst fest:

Denken vom Vorrang der Natur besagt, den Menschen so in die Natur einzustellen, daß einsichtig wird, weshalb sich seine geistigen, soziokulturellen Lebensformen auch ohne Vorgabe dieser Geistigkeit in der Natur aus ihr heraus zu entwickeln vermögen.⁷

Aus der in diesem Denken entwickelten Logik muß auch die Normativität seiner Daseinsform verständlich werden.

Ersichtlich kennt das Denken vom Vorrang der Natur eine andere Struktur der Erklärung als die absolutistische Logik, die ihrer Genese nach der Struktur der Handlung verpflichtet ist. Die absolutistische Logik ist eine Ursprungslogik, als

7 Vgl. ausführlicher G. Dux, Denken vom Vorrang der Natur, S. 161 ff.

Ursprungslogik eine Substanzlogik, oder, wenn man die historisch übergreifende abstrakte Form ihrer Argumentation betont, eine Ableitungslogik. Ableitungslogik will sagen:

Erklärt wird etwas dadurch, daß das Explikandum von einem Explikans bestimmt verstanden wird, das es in der einen oder anderen Form schon in sich enthält. Die urige Form dieser Ableitungslogik war eine materiale Substanzlogik, derzufolge der Ursprung enthielt, als was sich das Explikandum erwies. Eine Vielzahl von Schöpfungsgeschichten wurde so verfaßt. Diese Form hat in der Geschichte vielfältige Entwicklungen durchgemacht und ist in vielfältiger Weise in erkenntnistheoretische Strategien transformiert worden. Erhalten in ihrer Struktur hat sie sich bis in die transzendente Erkenntnistheorie des 18. Jahrhunderts und die ist mächtig bis in die Gegenwart.⁸

Im Denken vom Vorrang der Natur verfahren wir anders. Wir geben die naturgeschichtlich heraufgeführten Bedingungen vor und lassen aus den Bedingungen das Explikandum – die geistigen, soziokulturellen Lebensformen im allgemeinen, die Formen der Normativität im besonderen – erst entstehen. Während für die hergebrachte Ursprungslogik, wie sie in der alten Metaphysik ihren Ausdruck fand, die Feststellung gilt: *Nichts Neues unter der Sonne*, gilt für die prozessuale Logik, daß wirklich Neues im Universum zu entstehen vermag. Die Entstehung des Lebens ist die erste dieser grandiosen Neubildungen natürlicher Organisationsformen, die Ausbildung der geistigen Daseinsform des Menschen die zweite.⁹ Und so, wie wir die Entstehung des Lebens aus dem wahrscheinlichen/unwahrscheinlichen Zusammenwirken einer Vielzahl von Bedingungen der physikalischen Organisation der Materie zu rekonstruieren vermögen, so vermögen wir auch die Entstehung der geistigen, sozio-kulturellen Lebensformen im Anschluß an die naturgeschichtliche Entwicklung aus den Bedingungen, unter denen sie sich gebildet haben, zu rekonstruieren.

Die prozessuale Logik, das haben die vorhergehenden Überlegungen deutlich werden lassen, ist nicht die Erfindung einer historisch-genetischen Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften. Sie ist eine Entdeckung, die sich mit dem neuen Verständnis des Universums aufgedrängt hat. Die Einsicht, daß sich neue Lebensformen im Universum entwickelt haben, mußte auf sie aufmerksam werden lassen. Die prozessuale Logik gehört deshalb heute zum Grundverständnis der Evolution auch in der Naturgeschichte.¹⁰ Wir setzen sie mit der Rekonstruk-

8 Vgl. meine Diskussion mit H. Fahrenbach, in: G. Dux/U. Wenzel, *Der Prozeß der Geistesgeschichte*, S. 64 ff., 92 ff.

9 Vgl. Fr. Jacob, *Die Logik des Lebendigen*.

10 I. Prigogine, *Vom Sein zum Werden*. – Für eine rekonstruktive Strategie plädiert auch G. M. Edelman, *Göttliche Luft, vernichtendes Feuer*, S. 35, im Blick auf das Verständnis der Operationalität des Gehirns.

tion des Enkulturationsprozesses der Gattung, d. h. mit der Rekonstruktion des Bildungsprozesses der geistigen Lebensformen, lediglich fort. Mit ihnen beginnt die Geschichte. Nachdem sich die soziokulturellen Lebensformen mit den Homi- niden der Frühzeit, vor allem aber dann mit dem Homo sapiens unseres Schla- ges ausgebildet haben, hat sich der konstruktive Prozeß, durch den sie ausgebil- det wurden, fortsetzen lassen. Die Geschichte stellt sich in der prozessualen Logik einer historisch-genetischen Theorie als der Prozeß der Weiterentwicklung dieser im Universum neuartigen Daseinsform unter immer neuen, erst historisch ent- standenen Bedingungen dar. Dessen Prozessualität ist anderer Art als die Pro- zessualität der Naturgeschichte. Seine Rekonstruktion verlangt deshalb auch eine andere Methode als die naturgeschichtliche. Gerade deshalb kommt alles darauf an, einsichtig zu machen, wie der Übergang aus der Naturgeschichte in die Kul- turgeschichte in dessen vorfindlichen Organisationsformen möglich war. Halten wir deshalb fest:

In der prozessualen Logik des Denkens vom Vorrang der Natur denken wir aus der Geschichte heraus vor die Geschichte zurück, um sie in den soziokulturellen Organisationsformen menschlichen Daseins allererst entstehen zu lassen. Her- nach folgen wir der Geschichte in der gleichen rekonstruktiven Weise – bis wir uns selbst einholen.

Ich denke, die Weiterung, die sich aus dieser Strategie für das neu zu gewinnende Verständnis der Normativität des menschlichen Daseins, seiner gesellschaftlichen Organisationsform insbesondere, ergibt, ist ohne weiteres einsichtig: In der glei- chen Weise, in der wir die Ausbildung der geistigen, soziokulturellen Lebensfor- men im allgemeinen zu rekonstruieren suchen, suchen wir auch die Ausbildung der Strukturen der Normativität zu rekonstruieren und deren Verständnis gegen das immer noch mächtige philosophische Normverständnis abzusetzen. Dabei machen wir uns durchaus die alte Frage zu eigen: warum es Normen gibt und nicht vielmehr nicht gibt. Nur muß man bei dem, was »gibt« meint, Vorsicht wal- ten lassen. Normen sind kein ontologischer Befund im Universum. Das waren sie genau so lange, wie die Geistigkeit dem Universum als eigene Organisation ein- gebildet wurde. Im Denken vom Vorrang der Natur erweisen sich die Normen als deontologisiert. Sie stellen Organisationsformen menschlichen Daseins dar, die sich mit dem Menschen und dessen Daseinsform erst bilden. Die Frage, die es zu klären gilt, läßt sich deshalb prägnant bestimmen: Was hat dazu geführt, daß sich die soziale Daseinsform des Menschen als normative ausgebildet hat? Und wie ist die Normativität dieser Daseinsform beschaffen?

1.4 Die ontogenetische Wende im Verfahren der Rekonstruktion

Wie kann man einen Prozeß rekonstruieren und von ihm etwas wissen, der mit der Hominisation vor ca. 1,7 Millionen Jahren begonnen hat und mit der Entstehung des rezenten *Homo sapiens* vor ca. 120 000/35 000 Jahren in die uns noch eigene Lebensweise überführt worden ist? Die Frage erfährt eine überraschend einfache Antwort, wenn man das Denken vom Vorrang der Natur systematisch mit jener Wende in der Erkenntnistheorie zusammenführt, wie sie insbesondere von *Piaget* herbeigeführt worden ist. Eine einfache Überlegung führt auf die Spur, wie das zu geschehen hat.¹¹

Ein Lebewesen, das, wie der Mensch, die Aktionsformen nicht schon als genetisch fixierte Verhaltensorganisation von Natur aus mitbringt, kann den Bildungsprozeß der Aktionsformen nur in der frühen Phase seiner Ontogenese beginnen, um ihn bis zum Eintritt in die Erwachsenenwelt so weit vorangetrieben zu haben, daß es lebensfähig ist. Diese Feststellung ist evident. Sie liegt offen vor aller Augen und kann an jedem neugeborenen Gattungsmitglied verifiziert werden. Nur – das war immer so. Auch ein Kind, das vor 15 000 Jahren im Magdalénien geboren wurde, hat den Prozeß seiner soziokulturellen Lebensformen in gleicher Weise begonnen wie ein Kind, das heute im Kreißsaal einer Universitätsklinik zur Welt kommt. Es mußte ebenso beginnen, die Strukturform des Handelns und das materiale System der vielen einzelnen Handlungen, in denen es hinkünftig sein Leben führen würde, zu entwickeln, wie heutige Kinder auch. Und es mußte dazu die kognitiven operationalen (algebraisch-logischen) Strukturen ebenso erst ausbilden wie die kategorialen, in denen die Objekte und Ereignisse der Außenwelt sich darstellen. Lassen wir die leidige Frage, wodurch die Hominisation in den nahezu 2 Millionen Jahren vor dem *Homo sapiens sapiens* möglich wurde, hier auf sich beruhen. – Auch dieser Prozeß muß aus der Ontogenese heraus rekonstruiert werden. – Feststeht, daß seit den Tagen des *Homo sapiens sapiens* der Bildungsprozeß der soziokulturellen Lebensformen aus der gleichen kulturellen Nullage heraus begonnen wird. Das geschieht in der Frühphase der ontogenetischen Entwicklung unter den gleichen elementaren Bedingungen a) der anthropologischen Verfassung und b) der Interaktion mit immer schon kompetenteren anderen des sozialen Umfeldes.

Die Feststellung, der Enkulturationsprozeß erfolge ontogenetisch unter immer gleichen Bedingungen, stößt immer wieder auf Unverständnis. Man muß achtgeben, was gemeint ist: Keine Frage ist, daß jeder einzelne in ein familiales und ge-

11 Vgl. ausführlich G. Dux, Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes, S. 173 ff.

sellschaftliches Umfeld geboren wird, das überall verschieden ist, und sich in der Geschichte entwickelt hat. Gleichwohl gilt: Innerhalb dieser überall verschiedenen familialen Organisationen im engeren und der gesellschaftlichen Organisationen im weiteren Sinne sind die Bedingungen für die Entwicklung der Strukturen des Handelns, der Kognition und eben auch der Normativität in der Frühphase der Ontogenese eines jeden Gattungsmitgliedes so elementar, daß sie überall gleich sind. Die historisch konkreten Organisationsformen der Gesellschaft, die Organisation auf dem Subsistenzniveau des Sammelns und Jagens oder der hortikulturellen Gesellschaften nach der neolithischen Revolution sowie der industriellen Gesellschaften unserer Zeit, sind für die frühe Entwicklung der Strukturen des Handelns, der Kognition, der Sprache, der Moral ohne Belang.

Mit der zuvor genannten Feststellung ist eine bedeutsame Konsequenz verbunden: Auch die primären Strukturen sind überall gleich. Diese Feststellung ist theoretisch zwingend und empirisch gut belegt. Theoretisch zwingend ist sie insofern, als Bedingungen sich ins Resultat umsetzen; gleiche Bedingungen müssen deshalb gleiche Resultate zeitigen. Differenzen sind lediglich Differenzen, die sich über den gleichen Strukturen entwickeln. Empirisch gut belegt ist diese Feststellung insofern, als sie durch eine Vielzahl von kulturvergleichenden Untersuchungen erhärtet ist.¹² Auch in diesem Kontext ist nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß es um die Gleichheit der Strukturen des Handelns, Denkens sowie der Normativität geht, nicht um konkrete inhaltliche Praxen. Die Praxen sind so unterschiedlich wie die Kulturen. Nur gilt für diese Unterschiede, was *Berry* und andere kulturvergleichend von der kognitiven Entwicklung feststellen: »They are differences in the way basic cognitive processes are applied to particular contexts, (...) despite these differences, then, there is an underlying *universality* of cognitive processes.«¹³ Wenn es eines Belegs für diese Annahme an einer einzelnen kategorialen Form bedarf, so verweise ich auf meine Untersuchungen zum Zeitverständnis in der Geschichte.¹⁴

Das Revolutionäre dieser entschieden empirisch ausgelegten Reflexionen ist ebenso für das Verständnis der Geschichte wie für deren methodische Erschließung einsichtig: Jedes Gattungsmitglied beginnt die Geschichte der soziokulturellen Formen, in denen Menschen ihr Leben führen, von neuem. Und sie wird von jedem Gattungsmitglied in den für diese Lebensform grundlegenden Strukturen des Handelns, des Denkens, der Sprache sowie der Moral in einer logischen Folge entwickelt, die es auf die Höhe der Organisation der Gesellschaft führt, in die hin-

12 Vgl. D. Dasen, *Piagetian Psychology*; J. B. Berry et al., *Cross-Cultural Psychology*.

13 M. H. Segall et al., *Human Behavior*, S. 184.

14 G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte*.

ein es geboren wurde. Das ist die eine, die materiale Seite des Gewinns. Die methodische Seite ist nicht minder bedeutsam: Wir gewinnen über die Kenntnis der Ontogenese der sozio-kulturellen Lebensformen unserer eigenen Gesellschaft einen Zugang zu den Entwicklungsprozessen der sozio-kulturellen Lebensformen der Subjekte auch in den früheren Gesellschaften.

Ich kann und muß es hier bei diesen kursorischen Darlegungen zum Denken vom Vorrang der Natur und der mit ihm verbundenen Rekonstruktion der frühen Gattungsgeschichte aus der Ontogenese heraus bewenden lassen. Worauf es ankommt, ist, hoffe ich, deutlich geworden:

Der Weg zum Verständnis der soziokulturellen Daseinsform führt über die Ontogenese der Gattungsglieder. Das gilt auch für das Verständnis der Normativität dieser Daseinsform.

Die Rekonstruktion aus der Ontogenese läßt insbesondere das Sollen anders verstehen als in aller Vergangenheit: als formale Struktur der Interaktion. Als solche werde ich sie zunächst einsichtig zu machen suchen.

2 Das Sollen als formale Struktur der Interaktion

2.1 Die Anbindung des Sollens an die Interaktion

Die biologische Verfassung des Menschen zeichnet sich im Vergleich zu der des Tieres dadurch aus, daß mit der Entwicklung des Gehirns instinktive Vorausanpassungen an eine artspezifische Umwelt hinfällig geworden sind. Das gilt jedenfalls für diejenigen Verhaltensformen, die unter vitaler Indikation stehen. Der Mensch konnte nicht nur eigene Lebensformen entwickeln, er mußte es, wenn er überleben wollte. Schlechterdings grundlegend für den Enkulturationsprozeß der Gattung ist deshalb der Erwerb der Handlungskompetenz. Tatsächlich setzt sich der Enkulturationsprozeß für jeden Menschen mit der Geburt dadurch in Gang, daß er Handlungskompetenz zu gewinnen sucht. Im Verfolg des Erwerbs der Handlungskompetenz wird auch die Welt, die Natur wie die Sozialwelt, mit Hilfe des Gestaltungspotentials von Denken und Sprache organisiert. Alle, buchstäblich alle geistigen soziokulturellen Organisationsformen des Menschen sind über den Erwerbsprozeß des Handelns zusammen mit der Entwicklung von Denken und Sprache gebildet und durch ihn bestimmt worden. Alle Lebensformen werden deshalb auch durch diesen Erwerbsprozeß mitstrukturiert und lassen noch in ihrer entwickelten Gestalt ihre Genese aus ihm erkennen. Das gilt auch für die Ausbildung des Sollens.

Handeln, können wir vorwegnehmend feststellen, läßt sich in sozialen Interaktionen nur durch die Ausbildung des Sollens. Letzteres bildet sich strukturnotwendig als Organisationsform der Interaktion in sozialen Situationen aus.

Weshalb?

2.2 Handeln unter Bedingungen von Unsicherheit

Der Erwerb der Handlungskompetenz ist ein in der frühen Ontogenese eingeleiteter Prozeß, in dem in der Interaktion mit einer immer schon vorfindlichen Wirklichkeit, vorherrschend in der Interaktion mit immer schon kompetenteren anderen, der natural ungestalten Motorik des Organismus eine Steuerungskompetenz eingeildet wird. Möglich wird das nur dadurch, daß auf der Außenseite die vorfindliche, aber für das Kind ebenfalls noch ganz unstrukturierte Wirklichkeit handlungsrelevant organisiert wird. Dieser Prozeß setzt sich vorsprachlich in Gang. Die Bedingung der Möglichkeit, ihn fortzuführen, ist, daß mit dem Erwerb der kognitiven Kompetenz und im Zusammenspiel mit der Entwicklung der Sprachkompetenz ein effizientes Gestaltungsmittel für die Strukturierung ebenso des Handelns wie der Welt gewonnen wird.

Handeln in einer symbolhaft organisierten Welt bedeutet Handeln unter Unsicherheit. Die mit der Handlungskompetenz erworbenen Handlungsmuster mögen noch so stabile Verlaufsformen darstellen, jede Situation bleibt für Überraschungen gut. Das Handeln gewinnt als eine Art zweiter Natur nie die Sicherheit zurück, die den instinktiven Verhaltensmustern auf prähumaner Ebene eigen ist. Dieses für jedes Handeln konstitutive Moment der Unsicherheit schlägt sich in der Zeitdimension des Handelns nieder. Die Zeitstruktur des Handelns ist die der Erwartung. Eben weil eine Situation, in die hinein gehandelt wird, und der Erfolg, der erstrebt wird, nie so sicher sind, daß sich die Situation nicht auch als anders erweisen und der Erfolg auch nicht eintreten könnte, formiert sich die Zeit als Erwartung. In der Erwartung, daß etwas so ist, wie es angenommen wird und etwas eintreten wird, wie gewollt, bringt sich eine Form der Offenheit des Handelns zum Ausdruck, die zu dessen Intentionalität gehört. Wo solche Erwartungen sich an Regelverläufe anbinden, kann das Unsicherheitsmoment reduziert werden. Man weiß, daß der IC kommt, auch wenn man mit Verspätung rechnet. Ganz sicher sein kann man allerdings nicht.

2.3 Erwartungen in sozialen Interaktionen

In Interaktionen mit anderen bildet sich das Moment der Erwartung von vornherein in einer Form aus, die der Besonderheit des Sozialen Rechnung trägt. Der Umstand, daß Erwartungen an den anderen adressiert werden, bringt eine spezifische Form der Unsicherheit mit sich. Der andere kann immer auch anders. Auch für soziale Interaktionen gilt: Sie mögen noch so eingespielt sein, man kann nie sicher sein, daß alles geschieht wie bisher. Mit alter kommt immer das Antriebspotential einer inneren Natur ins Spiel, das ego nicht kennt und dessen alter sich selbst nicht sicher sein kann.

Es ist diese spezifische, weil an das Handeln gebundene Unsicherheit sozialer Interaktionen, die das Sollen als protonormative Form entstehen läßt. Die Handelnden integrieren nämlich diese Situation in der Weise in ihre Interaktion, daß sie es nicht bei bloßen Erwartungen, der andere werde so wie gewünscht handeln, belassen; sie suchen vielmehr auf die Erfüllung ihrer Erwartungen dadurch hinzuwirken, daß sie die Erwartung an den anderen als Aufforderung adressieren, um auf seine Motivation einzuwirken. Im Übergang von der antizipatorischen zu der auffordernden Erwartung bringt sich der ganze Prozeß der Menschwerdung zur Geltung. Inwiefern?

Das Handeln ist mit der Sorge des Handelnden um sich belastet. Über Handlungen müssen Bedürfnisse und Interessen befriedigt werden, die das Leben sichern und ein tunlichst gutes Leben führen helfen. Und das ist es, was dem Sollen seine existentielle Bedeutung für die Lebenspraxis des einzelnen verleiht: Eben weil Menschen in der Sicherung ihrer elementaren Bedürfnisse und Interessen auf die Interaktion mit anderen angewiesen sind, und gerade weil in sozialen Situationen die Bedrohung dieser elementaren Bedürfnisse und Interessen vom anderen ausgeht, überlassen die Akteure es nicht einfach der kognitiven Erwartung, der andere werde wohl tun, was sie gerne getan sähen, sie vertrauen auch nicht darauf, er werde sich von der Berechtigung ihrer Erwartungen schon selbst durch gute Gründe überzeugen und dann danach handeln, sie fordern ihn auf, diesen Interessen Rechnung zu tragen, wenn irgendein Anlaß zu der Vermutung besteht, es könnte nicht ohnehin geschehen.

Das Sollen, das gilt es zu verstehen, ist die Konsequenz einer anthropologischen Verfassung, die die Sorge um sich für das Handeln des Menschen konstitutiv werden läßt. Sie nötigt dazu, Bedürfnisse und Interessen einzufordern.

Die existentielle Bedeutung, die normative Erwartungen für die haben, die durch sie ihre Bedürfnisse und Interessen einfordern, verändert ihre Struktur gegenüber antizipatorischen Erwartungen. Das zeigt sich an der Reaktion auf Enttäuschun-

gen: Antizipatorische Erwartungen, wie sie dem Handeln allgemein eigen sind, enthalten ein Kalkül, das den Irrtum, wenn das Kalkül nicht aufgeht, zu Lasten dessen gehen läßt, der es angestellt hat. Man kann erwarten, daß der IC den Anschluß nach Mailand bekommt, wenn aber sich das Gegenteil herausstellt, lernt man, daß es auch anders sein kann. Anders bei normativen Erwartungen. Normative Erwartungen sind ungleich resistenter gegen Lernen als kognitive; sie werden auch dann aufrechterhalten, wenn sie durch den Adressaten enttäuscht werden.¹⁵ Auch wer schon einmal feststellen mußte, daß ein Buch aus seiner Bibliothek nach einer Festlichkeit verschwunden war, erwartet bei der nächsten festlichen Gelegenheit erneut von seinen Gästen, daß es nicht geschieht. Der Grund ist unschwer zu erkennen: Interessen kann man nicht umstandslos preisgeben. Normen, sagt man deshalb mit einigem Recht, gelten kontrafaktisch. Das gilt jedenfalls gegenüber einzelnen Verletzungen, und das auch dann, wenn sie mehrfach geschehen. Wenn allerdings normative Erwartungen überhaupt nicht mehr befolgt werden, sich die Nackten am Strand so unbekümmert bewegen wie die sittsam Bekleideten, brechen auch normative Erwartungen zusammen. Das in der Gegenwart entwickelte »outen« wird dazu strategisch eingesetzt. Halten wir den Befund im Blick auf die Normgenese fest:

Für ein historisch-genetisches Verständnis der Normativität menschlichen Daseins liegt das Sollen in der an den anderen als Aufforderung adressierten Erwartung, dieser Erwartung entsprechend zu handeln.

Es versteht sich: Als irgendeine Erwartung in einer beliebigen sozialen Interaktion hat die Aufforderung lediglich einen protonormativen Status. Man kann jemanden zu allem möglichen auffordern, dazu, mit ins Kino zu gehen ebenso wie dazu, eine Schuld zu begleichen. Um zur Norm auferüstet zu werden, bedarf es weiterer Normelemente, der Generalisierung und Prinzipialisierung zum einen, der Geltung zum anderen. Das ändert jedoch nichts daran, daß die Struktur des Sollens im Moment der Aufforderung in der Struktur der Interaktion begründet liegt.

Das an seine Genese und damit an die Empirizität realer gesellschaftlicher Prozesse gebundene Verständnis des Sollens unterscheidet sich grundlegend von dem, was in aller Vergangenheit philosophisch als Sollen verstanden wurde und auch heute noch verstanden wird. Im traditionellen Normverständnis ist das Sollen an seinen Gehalt gebunden. Das Sollen ist das Gesollte. Die Philosophie hat auch sonst die Welt über die Inhalte, also auf der semantischen Ebene, zu bestimmen gesucht: Was immer sich als derart bestimmter Gehalt des Sollens darstellte, letzten Endes galt es als Emanation einer Vernunft, die vorneuzeitlich entweder

15 Vgl. N. Luhmann, Rechtsphilosophie Bd. 1, S. 53 ff.

als die eine göttliche oder als ontologisch in die Natur eingelassene Vernunft verstanden wurde. Da die eine absolute Vernunft sich strukturnotwendig in der vorfindlichen Ordnung der Welt Ausdruck verschaffte, mußten die vorfindlichen Ordnungen immer auch als vernünftig gelten. Nur durch die Vernunft der vorfindlichen Ordnung konnte mit der absoluten Vernunft überhaupt ein Sinn verbunden werden.

Mit dem in der Neuzeit gewonnenen Bewußtsein, daß die Welt des Menschen auf den Menschen konvergiert, ist dieses Normverständnis unter Druck geraten und schließlich überhaupt hinfällig geworden. Es wundert deshalb nicht, daß man versucht hat, ihm in einer säkularisierten Vernunft ein innerweltliches Fundament zu schaffen. Es gehört zum philosophischen Credo *Habermas'*, daß eine kommunikative Vernunft, das heißt eine Vernunft, derzufolge sich die Mitglieder einer Gesellschaft über Gründe und bessere Gründe zum gemeinsamen Handeln bestimmen lassen, der Sprache als Telos innewohnt.¹⁶ Davon kann keine Rede sein. Daß Sprache eine vernünftige Einigung möglich macht, ist keine Frage; die Behauptung, daß ihr diese Form kommunikativer Vernunft als Telos innewohne, ist Restbestand einer Logik, die den Fundamentalismus einer absolutistischen Logik noch im Verständnis der Prozessualität alltäglicher Interaktionen und Verständigungsprozesse mitschleppt. In einer prozessualen Logik ist der einzige Weg, um zu verstehen, was Normen darstellen, sie in den Strukturen ihres Bildungsprozesses zu rekonstruieren. Dabei geht es, *nota bene*: um die Rekonstruktion des Normativen, nur eben eines Normativen, wie es in aller Geschichte faktisch vorgefunden wird.

3 Die formalen Strukturen der gesellschaftlichen Normen

3.1 Interesse und Selbstbehauptung

Normen sind im Bewußtsein der Gegenwart abstraktiv generalisierte und prinzipalisierte Standards des Handelns, denen der Normadressat zu folgen verpflichtet ist. Wer Ansprüche geltend macht, leitet sie aus der Geltung der Normen her. Er prozessiert eher aus abgeleitetem, denn aus eigenem Recht. Das Recht, so die Vorstellung, verleiht ihm den Anspruch. Juridisch gilt in unserem Rechtssystem, daß jemand überhaupt erst durch das Recht zu einer Rechtspersönlichkeit wird. Diese Vorstellung ist ein spätes Produkt der menschlichen Geschichte, ein problematisches noch dazu. In den frühen Gesellschaften werden Erwartungen als Ausdruck

16 So J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* Bd. 1, S. 387.

der Selbstbehauptung an den anderen adressiert. Die normativen Regulierungen sind noch ganz und gar an die Person gebunden.

3.2 Generalisierung und Prinzipialisierung

Interessen, die von anderen eingefordert werden müssen, sind in allen Interaktionen im Spiel. Sie sind schlicht an den Umstand gebunden, daß jeder sich im Handlungsfeld des anderen bewegt. Das Interesse, Leben und körperliche Unversehrtheit respektiert zu sehen, besteht in jeder Interaktion; ebenso läßt jede Siedlungsgemeinschaft das Interesse entstehen, andere von der Intimsphäre des Geschlechterverhältnisses auszuschließen. Andere Interessen ergeben sich aus der gemeinsamen Kooperation, dem Interesse z. B., dabei nicht übervorteilt zu werden. Die Mehrzahl solcher dauerhafter Interessen bringt sich in wiederkehrenden Situationen zur Geltung. Schon deshalb formieren sich Normen in generalisierten Erwartungen. Sie haben die Form von Regelanforderungen für wiederkehrende Situationen. Allein, es ist nicht eigentlich die wiederkehrende Situation, die die Generalisierung bewirkt, die wir in Normen vorfinden. Der eigentliche Grund muß in der Prinzipialisierung des Interesses gesehen werden. Auch wenn ein Interesse sich nur einmal im Leben eines jeden in spezifischer Weise konkretisiert, formiert es sich zur Norm, wenn das Interesse Anerkennung findet. So hat das Reichsgericht einmal entschieden, es sei rechtswidrig, ausgerechnet am Hochzeitstag sich über das bedenkliche Vorleben der Braut zu verbreiten, auch wenn die Geschichten, die darüber erzählt würden, wahr seien. Der Grund dafür, daß Normen sich als generalisierte Verhaltenserwartungen ausbilden, liegt allerdings nicht nur in der Dauerhaftigkeit wiederkehrender Interessen und deren Prinzipialisierung, er liegt ebenso darin, daß Normen sich in Interaktionen kommunikativ ausbilden.

3.3 Kommunikation über Regeln

Kommunizieren und interagieren läßt sich nur über Regeln. Nur wenn ego und alter mit Begriffen und Sätzen die gleichen Bedeutungen verbinden, können sie sich verstehen und aufgrund des Verstehens kooperieren. Die Praxis gemeinsamen Tuns und Lebens ist bekanntlich der beste Beweis dafür, daß und inwieweit Verstehen möglich ist.¹⁷ Begriffe wie Sätze haben allemal Bedeutungen, die in Regeln

17 Vgl. zur Verschränkung der Bedeutungsgehalte mit der Praxis L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, sowie P. Winch, Die Idee der Sozialwissenschaften. Die Einsicht, wo-

so weit generalisiert sind, daß ihr konkreter Gehalt in den konkreten Situationen bestimmt zu werden vermag. Auch schlechterdings einmalige Aussagen und Verhaltenserwartungen egos kann alter nur verstehen, wenn er sie im Kontext dieser konkreten Gegebenheit als Aussage oder Erwartung versteht, die für eben diesen Kontext generalisiert werden kann. Jede Überführung von Unbestimmtheit in Bestimmtheit beruht mit anderen Worten auf einer Standardisierung. Auch interagieren im Sinne konkreter gemeinsamer Arbeit läßt sich nur, wenn jeder die Erwartungen und das Handeln im Blick auf den Kontext standardisiert hat. Bei anfänglicher Unbestimmtheit müssen tentative Auslegungen – auch sie sind immer nur in standardisierter Form möglich – so lange aneinander erprobt werden, bis sich ego und alter auf eine gemeinsame Situationsbestimmung festgelegt haben. In einer Vielzahl täglicher Interaktionen kommen Situationendefinitionen und die daran anschließenden Bestimmungen, was man tun will, überhaupt erst durch derartige Versuche hin- und hergehender Situationsbestimmungen zustande. Hintergrund aller derartiger Interaktionen sind lebensweltliche Vorgaben, die ihrerseits über Regelverständnisse und Regelverläufe vordefiniert sind. Neuheiten, Überraschungen insbesondere, sind immer Neuheiten und Überraschungen vor dem Hintergrund lebensweltlicher Selbstverständlichkeiten.

3.4 Regeln und Normen

Ogleich Normen in Regeln zum Ausdruck kommen, ist zwischen ihnen und bloßen Regeln als Organisationsformen der Gesellschaft zu unterscheiden. In der Differenz schlägt sich die zuvor erörterte Unterscheidung zwischen der kognitiv-antizipatorischen Erwartung einerseits, der normativ-auffordernden Erwartung andererseits, nieder. Beiden liegen generalisierte Situationen zugrunde, die sich durch generalisierte Handlungen und Interaktionen auszeichnen. In der einen wie in der anderen Situation rechnet man mit einem bestimmten Handeln des anderen. In den Situationen jedoch, die lediglich durch Regeln bestimmt sind, beläßt man es auch bei der antizipatorischen Erwartung; anderes gilt, wenn Interessen im Spiel sind. Dann werden Regeln von vornherein als Normen ausgebildet. Der Grund dafür, daß man es bei bloß kognitiven Erwartungen beläßt, ist in aller Regel, daß man mit dem entsprechenden Handeln des anderen rechnen kann, weil dieses Handeln in seinem eigenen Interesse liegt. Das gilt insbesondere für die Regeln der Sprache. Entgegen dem verbreiteten Verständnis auch in der Linguistik sind die Regeln der Sprache eben Regeln und keine Normen. Niemand verlangt

durch die Verschränkung möglich ist und wie sie geschieht, fehlt allerdings bei beiden. Sie ist einzig über eine genetische Rekonstruktion zu gewinnen.

vom anderen im Alltag, daß er sich verständlich ausdrückt – von Redepaxen in formalen Organisationen: Schulen, Seminaren, Senatsberatungen bei Gericht, etc. einmal abgesehen. Jeder sucht von sich aus verständlich, und das heißt: korrekt zu reden, um verstanden zu werden. Die Erwartungen nehmen eine andere Gestalt an, wenn eigene Bedürfnisse und Interessen im Spiel sind, von denen nicht sicher ist, daß ihnen Rechnung getragen wird. Dann werden Regeln von Anfang an als Normen ausgebildet.

Der in seinen einzelnen Momenten bisher entwickelte Normbegriff setzt sich deutlich nicht nur gegen den philosophischen Normbegriff der Vergangenheit ab, sondern auch gegen den der älteren Lehre in der Soziologie. Dieser Lehre zufolge zeichnen sich Normen durch wiederkehrende Verhaltenserwartungen aus, denen ein wiederkehrendes Handeln entspricht, das durch Sanktionsandrohung verbindlich geworden ist.¹⁸ Ersichtlich knüpft dieses Verständnis an die ethologische Verhaltensbestimmung einer puren Regelmäßigkeit an und sieht die Normativität des Sollens erst durch die Sanktion begründet. So ist es nicht. Die Sanktion hat in der Normativität des Sollens ihren Grund, nicht umgekehrt.

Wir können das bisher entwickelte Normverständnis nach allem wie folgt bestimmen:

Normen sind über Aufforderungen an den anderen adressierte generalisierte Erwartungen, die vom Adressaten ein den Erwartungen entsprechendes Handeln verlangen.

Einige dieser Erwartungen resp. Handlungen sind in einer Weise generalisiert, daß sie situativ unspezifisch sind – niemanden körperlich zu verletzen z. B. Die meisten sind situativ spezifiziert, die Pflicht, den Weg zum Haus verkehrssicher zu halten, um ein anderes Beispiel zu nennen. Generell läßt sich feststellen, daß es wenige gesellschaftliche Interaktionen gibt, in denen die, die interagieren, nicht Interessen, die ihnen bedeutsam sind, einbringen und verfolgen. Eben deshalb sind gesellschaftliche Interaktionen durchweg normierte Interaktionen.

3.5 Institutionen im zivilisatorischen Prozeß

In den frühen Gesellschaften, in denen sich das gesellschaftliche Leben in face to face Beziehungen abspielt, stellen Normen die Organisationsformen dar, über die nahezu alle Lebenslagen bestimmt und regulativ abgewickelt wurden. Das gilt für

18 Vgl. Th. Geiger, Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts; H. Popitz, Soziale Normen, S. 185 ff.

die familialen Beziehungen ebenso wie für die verwandtschaftlichen Verhältnisse, für die exogamen Heiratsregeln in den Beziehungen zu fremden Gruppen ebenso wie für gemeinsame ökonomische Tätigkeiten. Der zivilisatorische Prozeß hat die normativen Regulierungen des Verkehrs zwar nicht hinfällig werden lassen, die Integration der Gesellschaftsmitglieder hat jedoch eine Basis bekommen, die auch die normativen Strukturen verändert hat.

Der zivilisatorische Prozeß läßt sich am ehesten als ein Prozeß verstehen, in dem die Organisationskompetenz über die Welt, die Natur wie die Sozialwelt, und mit ihr zugleich das Organisationsniveau der Gesellschaft gesteigert werden konnten. Die Steigerung des Organisationsniveaus erfolgte durch eigens geschaffene Einrichtungen, an die die Praxis der Lebensführung gebunden wurde. Der schiere Umstand, daß jeder die Einrichtungen benutzen muß, wenn er die mit ihnen verbundenen Leistungen erwerben will, reguliert die Handlungen, die dazu notwendig sind. Wer die Eisenbahn benutzt oder im Warenhaus einkauft, findet sich in eine Institution eingebunden, in der die Verkehrsregulierungen im vorhinein festgelegt sind. Normierte Erwartungen werden dadurch weithin obsolet. Man kann damit rechnen, daß der Zug pünktlich kommt, aber es macht keinen Sinn, die Erwartung als normative Aufforderung an jemanden zu adressieren. An wen? An den Eisenbahnvorstand? Den Stationsvorsteher? Den Schaffner? Auch wer sich bei einem dieser Organe beschwert, bringt etwas anderes zur Sprache als eine normative Erwartung zwischen Privatpersonen. Er verlangt organisatorische Verbesserungen, Änderungen des Fahrplans oder personelle Konsequenzen. Normen, die einen Anspruch einklagen, sind dabei nicht im Spiel.

Ein instruktives Beispiel stellen die zuvor erwähnten Warenhäuser dar. An sich, könnte man meinen, handelt es sich bei ihnen nur um ausgedehnte Märkte, auf denen Waren ihren Besitzer wechseln. Tatsächlich spielen sich die Transaktionen in einer Weise ab, daß ganze Kompendien von Normen notwendig sind, um voraussehbare Streitfälle zu regulieren. Gleichwohl ist in Warenhäusern die klassische Form der Norm in ihrer Struktur abgebaut worden. Wer ein Warenhaus betritt, sieht sich zunächst kaum einer eigens an ihn adressierten Erwartung von irgend jemandem ausgesetzt. Das sich selbst überlassene Wandeln im Eldorado der Waren setzt sich fort. Selbstredend soll der Besucher, wenn er schließlich eine Ware an sich nimmt, sie auch bezahlen. Daß er sie bezahlt, wird jedoch nicht so sehr dadurch bewirkt, daß er sich einer konkreten Erwartung ausgesetzt sieht, durch die eine personelle Beziehung zwischen Sender und Adressaten entstünde, vielmehr eher durch den Zwang, anders nicht ohne Nachteile die Kasse passieren zu können. Die Normstruktur des Sollens ist im Warenhaus infolge der grundlegend veränderten Erwartungssituation abgebaut. Warenhausdiebstähle gehören deshalb in eine andere Kategorie als, sagen wir: der Diebstahl von *Luthers* Werken aus einer privaten Bibliothek. Das ist für das Management von Warenhäusern

schwer einsichtig zu machen; tatsächlich sind Normen in Warenhäusern abgewirtschaftet. Halten wir fest:

Institutionen, die mit Einrichtungen verbunden sind, entlasten von normativen Verbindlichkeiten; sie ändern den Verbindlichkeitscharakter, den Normen haben.

4 Der Gehalt der Normen

4.1 Struktur und Gehalt

Wenn man Normen pragmatisch aus der Struktur der Interaktion heraus sich bilden sieht und eben deshalb auch über die Strukturen ihres Bildungsprozesses versteht, stellt sich die Frage, wie Normen zu ihrem Gehalt kommen. Strukturlogisch gesehen kann die Antwort nicht einen Augenblick zweifelhaft sein: durch den Gehalt, den die Interaktionen in den je spezifischen Situationen einer historisch je konkreten Gesellschaft finden. Was sich zunächst wie ein Truismus anhört, ist in Wahrheit umstürzlerisch.

In aller Vergangenheit hat man in der Philosophie wie in der Soziologie die je konkreten Gehalte der Interaktionen durch eine genuin normative Regelungsmaterie bestimmt und begrenzt gesehen. Sie legten den egozentrischen Interessen Fesseln an. Beim frühen und mittleren *Parsons* etwa ist das Handeln zwischen eine Interessensphäre einerseits und eine Wertsphäre andererseits eingeklemmt, wobei letztere eine »ultimate reality« darstellt.¹⁹ An diesem Dualismus hält auch der späte *Parsons* fest, mehr noch: er zementiert ihn. Das »social system« ist zwischen Himmel und Erde gespannt. Die letzten Steuerungsimperative gehen von einer Sphäre aus, die in der Religion verankert sind.²⁰ Diese und andere gleichgelagerte Konstruktionen muß man nicht nur deshalb vergessen, weil wir von einer Wertsphäre, die an eine extramundane Realität gebunden wäre, nichts wissen können, sondern mehr noch deshalb, weil wir historisch-genetisch in solchen Wertsphären nichts anderes sehen als die undurchsichtig gebliebenen Konstrukte, in denen sich Interessen und Interpretamente der Welt durchdringen. Von einer genuinen Wertsphäre, die zu Normen kleingearbeitet werden müßte, um dann dem Handeln Zügel anzulegen, ist nichts zu finden. Nichts hat das philosophische Normbewußtsein deshalb so irritiert, wie die zu Beginn der Neuzeit gewonnene Einsicht, daß kaum eines der materialen Postulate länger noch als das angesehen werden konnte, was es seiner normativen Natur nach eigentlich hätte sein

19 Vgl. T. Parsons, *The Social System*; ders., *Toward a General Theory of Action*.

20 Vgl. T. Parsons, *Gesellschaften*, S. 9 ff.

sollen: als unabänderlich. *Pascals* sarkastische Feststellung dieses Befundes ist oft zitiert; sie verdient festgehalten zu werden, weil sie mit der Einsicht verbunden ist, daß in der Welt diese Sphäre absoluter Geltung nicht zu finden ist. In den *Pensées* heißt es:

»Pourquoi me tuez-vous? – Et quoi! Ne demeurez-vous pas de l'autre côté de l'eau? Mon ami, si vous demeuriez de ce côté je serais un assassin et cela serait injuste de vous tuer de la sorte; mais puisque vous demeurez de l'autre côté, je suis un brave, et cela est juste.«²¹

In einem Denken vom Vorrang der Natur kann es eine genuine Wertsphäre nicht geben. Werte sind immer nur die abstraktiven Interpretamente in einer historisch entstandenen Welt.²² Was sich als Norm ausbildet, hängt von den Interpretamenten ab, in die der Mensch einbezogen wird. Auch eine uns so kurios anmutende Praxis wie die, die *Herodot* von den Babyloniern berichtet, daß sich jede Frau einmal in ihrem Leben im Tempel der Aphrodite einem fremden Mann anbieten müsse, wäre, wenn die Praxis denn als verbindlich angesehen wurde, eine Norm.²³ Kein Zweifel ist, daß die Pflicht zur Blutrache für den Sohn eines getöteten Vaters eine Norm in vielen Gesellschaften darstellte, in Albanien z. B.;²⁴ für uns wäre die nachfolgende Tötung des Täters Totschlag oder Mord. Wodurch also gewinnen Normen ihren Inhalt? Die Frage läßt sich nach allem nur beantworten, wenn man der Organisation des Daseins und den Interpretamenten der Welt, das Selbstverständnis des Menschen eingeschlossen, durch die Geschichte folgt. Und auch dann lassen sich in generalisierter Form lediglich Strukturen und Strukturfolgen bestimmen. Im Konkreten regiert die historische Kontingenz. Im gegenwärtigen Zusammenhang lassen sich lediglich einige grundlegende Determinanten aufzeigen. Geradezu beliebig, wie heute vielfach angenommen wird, ist es nicht zugegangen in der Geschichte.

4.2 Bedürfnisse und Interessen

Menschen suchen in Interaktionen mit anderen ihre Bedürfnisse zu befriedigen oder doch zu sichern. Es ist nicht zu übersehen, daß es Grundbedürfnisse für jeden Menschen gibt, über die und um die herum sich der größte Teil der Aktivi-

21 B. Pascal, *Pensées*, S. 293.

22 Vgl. G. Dux, *Das Ende der Werte*, S. 139 ff.

23 Vgl. *Herodot*, *Historien* I, S. 185.

24 M. Hasluck, *The Unwritten Law of Albania*, S. 219 ff.

täten eines jeden organisiert. Essen, sich vor Gefahren schützen (Kleidung, Behausung), Sexualität bezeichnen eine Trias von Grundbedürfnissen, die jeder aufgrund seiner biologischen Verfassung mitbringt. Sie sind nicht die einzigen, und vor allem: Es gibt Grundbedürfnisse, die erst sozio-kulturell entstehen. Dazu zählt das Bedürfnis nach Kommunikation, über das sich die soziale Identität bildet. Eng verbunden mit dem Bedürfnis nach Kommunikation ist das Bedürfnis nach Intimität, das sich in der frühen Kindheit entwickelt und hernach in die Organisation einer Geschlechtergemeinschaft umsetzt.²⁵ Sobald man den Kreis jener Bedürfnisse, die entweder schon als naturale Ausstattung mitgebracht werden oder sich mit der soziokulturellen Daseinsweise notwendig ausbilden, verläßt, wird der Begriff des Bedürfnisses amorph. Schon für die Grundbedürfnisse gilt, daß die konkrete Art und Weise, in der sie befriedigt werden, vom Entwicklungsstand der Gesellschaft und der Art ihrer Organisation abhängt.

Die Organisation der Bedürfnisse ist gleichwohl so undurchsichtig nicht, wie sie gemeinhin dargestellt wird. Da jeder nur in und durch eine gesellschaftliche Organisation zu leben vermag, muß er nicht nur die Grundbedürfnisse durch sie decken, vielmehr auch alle evolutionären Errungenschaften für sich als Bedürfnis entwickeln, wenn er sich in die Gesellschaft integrieren will – Lesen und Schreiben zu können, z. B. Bedürfnisse folgen mit anderen Worten der Organisation der Gesellschaft nach. Die Spitze dieser Entwicklung stellen industrielle Gesellschaften dar. In deren ökonomischen System müssen immer neue Produkte auf den Markt gebracht werden, für die es das Kaufverlangen erst zu wecken gilt. Gleichwohl gilt, und das ist die Bedingung der Möglichkeit dieses Systems, daß über eben diesen Markt auch die elementaren Bedürfnisse gedeckt werden müssen.

Bedürfnisse sind zum einen durch den schieren Umstand bedroht, mit anderen zusammenzuleben. Sie setzen sich deshalb in Abwehrrechte um. Das ist der Grund, der in jeder Gesellschaft einen Bodensatz an Normen entstehen läßt, die auf Unterlassung gerichtet sind: Du sollst nicht töten, nicht stehlen, nicht ehebrechen, etc. Das jedoch ist nicht der einzige Grund, der Bedürfnisse normativ aufgerüstet werden läßt.

Bedürfnisse, die mit anderen und durch andere befriedigt werden müssen, stehen unter Bedingungen von Knappheit und setzen sich in Interessen um. Im Blick auf die normative Regulierung der Interaktionen gewinnen deshalb von vornherein nicht Bedürfnisse, sondern Interessen die Oberhand. Im Blick auf die Inhaltsbestimmung der Normen können wir mithin mit *Max Weber* feststellen: »Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln

25 Vgl. G. Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.*

der Menschen.«²⁶ Eben weil es Interessen sind, die das Handeln bestimmen, gewinnt in einer Normentheorie nicht die Frage nach den historisch je konkreten Inhalten der Bedürfnisse Bedeutung, vielmehr die Frage ihrer Metamorphose zu Interessen, also die Verfolgung und Befriedigung der Bedürfnisse unter Bedingungen der Knappheit und Konkurrenz. Für das praktische wie theoretische Interesse an der Bestimmung der normativen Verfassung zentral ist deshalb durch die Geschichte hin die Frage der Austarierung der Interessen. Alles konzentriert sich auf die Dimension der Anerkennung gleicher versus ungleicher Interessenverfolgung und Interessenbefriedigung. Und die wurde in den traditionellen Gesellschaften entscheidend durch eines bestimmt: durch Macht. In den industriellen Gesellschaften ist die Fähigkeit entscheidend, sich auf dem Markt zu plazieren.

4.3 Macht

Macht durchsetzt alle Gestaltungen des sozialen Lebens. Sie ist als Ausdruck der in der anthropologischen Verfassung angelegten Sorge um sich ubiquitär. Weil jeder in allem, was er tut, darauf bedacht sein muß, sein Leben zu sichern und es in einer Weise zu führen, die für ihn unter den gegebenen Bedingungen das gute Leben oder doch das bestmögliche zu sein scheint, werden in alles Handeln auch die Machtpotentiale eingespeist, die jedem zur Verfügung stehen, um seinen Interessen Geltung zu verschaffen. Wie weit die Macht zur Durchsetzung der Interessen reicht, hängt davon ab, wie weit der, der sie ausspielt, auf den anderen angewiesen und also dessen Machtpotentialen ausgesetzt ist. Mindestens darin, daß in einer Interaktion jeder, der überhaupt ein Interesse an ihrer Fortführung hat, auf den anderen angewiesen ist, kommt auch dem anderen ein Machtpotential zu.

Wie eine Gesellschaft normativ organisiert ist, das bestimmte sich in aller Vergangenheit zuerst über die Machtpotentiale, die die Gesellschaftsmitglieder in sie einbrachten. Ein instruktives Beispiel ist die Machtтарierung im Geschlechterverhältnis in der Frühzeit der menschlichen Geschichte.²⁷ Die frühen Gesellschaften auf dem Subsistenzniveau des Sammelns und Jagens sind unter Männern egalitär, weil prinzipiell jeder die gleichen Machtpotentiale einzubringen vermag. Das ist nicht zuletzt eine Folge davon, daß jeder ungehinderten Zugang zu den ökonomischen Ressourcen hat. Von allem Anfang an lassen sich jedoch ungleiche Machtpotentiale im Verhältnis zwischen Frauen und Männern feststellen. Sie

26 Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: Ges. Aufs. zur Religionssoziologie I, S. 252.

27 Vgl. G. Dux, Die Spur der Macht im Verhältnis der Geschlechter; ders., Macht als Wesen und Widersacher der Liebe, S. 43 ff.

rühren daher, daß in diesen Gesellschaften Interessen nach außen notfalls durch Brachialgewalt verteidigt und durchgesetzt werden müssen. Frauen sind deshalb im Verfolg ihrer Interessen nach außen auf ihre Männer: Väter, Brüder, Lebenspartner, angewiesen. Das schafft Abhängigkeiten. Abhängigkeiten aber, das ist eines der sichersten soziologischen Strukturgesetze, setzen sich in Ungleichheiten um. In so gut wie allen Gesellschaften sind zumindest leichte Bevorechtigungen der Männer festzustellen, in einigen Gesellschaften sind die Benachteiligungen der Frauen massiv. Daß sich Ungleichheit zumeist nur moderat ausbilden konnte, hat einen Grund, der ebenfalls in dem power play des Geschlechterverhältnisses zu suchen ist: Im Inneren der familialen Beziehungen sind Männer mindestens ebenso auf ihre Frauen angewiesen wie umgekehrt. Im Inneren der familialen Organisation haben sich Frauen denn auch zumeist zu behaupten gewußt.

Wäre Macht geblieben, was sie am Anfang der Geschichte war: Ausdrucksform der anthropologisch bestimmten Sorge um sich, wäre weniger Aufhebens von ihr zu machen, wenigstens in einer Theorie der Normativität. Die vorhergehenden Erörterungen haben jedoch bereits gezeigt: Macht setzt sich in soziale Organisationsformen um. Das ist im zivilisatorischen Prozeß in der Geschichte in einer Weise geschehen, die zum Schicksal der Menschheit geworden ist. Mit der neolithischen Revolution ist Macht das eigentliche Movens der Geschichte geworden. Was wir den zivilisatorischen Prozeß nennen, ist nicht einfach nur als Steigerung der Komplexität zu verstehen. Steigerung der Komplexität ist ein fader Begriff und besagt kaum mehr, als daß immer mehr Elemente der Gesellschaft zur systemischen Einheit des Ganzen miteinander in Beziehung gesetzt werden. Entscheidend für den Prozeß der Zivilisation und dessen Verständnis ist, daß die Komplexitätssteigerung durch zielstrebig geschaffene Organisationen von Machtpotentialen erfolgte. Durch sie wurden Mehrarbeit und Mehrprodukte erzwungen, die eine ungleiche Befriedigung der Interessen bewirkten. Der Übergang zur agrarischen Produktion hat deshalb eine neue Ära der Gattungsgeschichte eingeleitet, weil fortan auf die Agglomeration von Macht eigens hingearbeitet werden kann. Das Junktim zwischen der Macht- und der Eigentumsverfassung ist das eigentlich revolutionäre Geschehen, das mit der neolithischen Revolution in Gang gesetzt wurde. Der Befund ist augenfällig, seit die Gesellschaft durch Herrschaft bestimmt wird. Und das ist seit den frühen Hochkulturen des 4. Jahrtausends v. u. Z. der Fall. Seither ist der Stein des Anstoßes aller Fragen nach der Normativität der menschlichen Daseinsweise die normativ fixierte und normativ abgesicherte Ungleichheit der Interessenbefriedigung.

Macht und Herrschaft als Strukturen gesellschaftlicher Organisation sind in einer Weise pervasiv, daß sie auch die Interpretamente der Welt und des Weltbilds durchsetzt haben. In welcher Weise das geschieht, ist ein undurchsichtiges Kapitel der Kognitionstheorie. Klären läßt es sich nur, wenn man zu klären weiß, wie sich

überhaupt Wissen formiert und wodurch sich Weltbilder ausformulieren. Davon ist die postmoderne Philosophie, die das Thema Macht und Wissen aufgeworfen hat, weit entfernt.²⁸ Die Undurchsichtigkeit bestimmt auch eines der zentralen Probleme der Normentheorie: das Verständnis der Legitimation der Normen. Einstweilen gilt es, eines festzuhalten:

In welcher Weise die Interessen der Gesellschaftsmitglieder normativ gegeneinander abgegrenzt sind, wird von den Machtpotentialen bestimmt, die sie in die Interaktionen einzubringen vermögen. Normen sind nicht dazu da, Macht zu zähmen, vielmehr, um die Machtverfassung, so weit sie sich entwickelt hat, zu fixieren.

Eine historisch-genetische Rekonstruktion knüpft, das zeigen unsere bisherigen Erörterungen, Schritt für Schritt an die faktischen Verhältnisse an, die wir in der Geschichte vorfinden. Wir lösen ein, worum es in einer historisch-genetischen Rekonstruktion geht: Die vorfindlichen Organisationen aus den Bedingungen ihres Bildungsprozesses verständlich werden zu lassen. Das gilt auch für dasjenige Moment im Normenverständnis, das wir mehrfach schon erwähnt haben: die Verbindlichkeit der Erwartungen und damit die Geltung der Normen. Verbindlichkeit und Geltung sind sicher die brisantesten Fragen der gegenwärtigen Normentheorie. Ihre Erörterung ist in den von der Philosophie beherrschten Diskursen unserer Tage aufs engste mit der Verankerung der Geltung der Normen in der Moralität verknüpft. Das Verständnis ruht auf Denkvorgaben einer transzenten oder doch transzendentalen Bestimmung der Geistigkeit, die für ein Denken vom Vorrang der Natur länger keinen Sinn machen. Auch für das Verständnis der Moralität gilt, was eingangs von der Normativität überhaupt gesagt wurde: Sie kann einzig aus ihrem Bildungsprozeß einsichtig werden. Für ein historisch-genetisches Verständnis bleibt deshalb keine andere Wahl, als die Frage zu klären, wodurch überhaupt soziale Bindungswirkungen entstehen und welchen Anteil die Moralität an dieser Bindungswirkung hat. Dabei wird sich zeigen, was jeder intuitiv weiß, was jedoch in der philosophischen Vermengung von Moralität und Geltung hoffnungslos undurchsichtig wird:

Die Kommunikation und Interaktion in den täglichen Beziehungen ist auf Moralität gegründet; die Geltung der gesellschaftlichen Normen ist es nicht. Gleichwohl ist sie ohne die Moralität der interaktiven Beziehungen nicht denkbar.

28 Das gilt insbesondere für die eigenem Eingeständnis zufolge völlig unsystematischen Analysen Foucaults. Vgl. M. Foucault, Sexualität und Wahrheit.

5 Die Bindung des Sozialen und die Genese der Moralität

5.1 Die strukturlogisch gestellte Frage nach der Verbindlichkeit

Wir haben die Normativität der Interaktion und gesellschaftlichen Ordnung aus den Bedingungen entstehen lassen, unter denen überhaupt soziale Interaktionen entstehen können. Dabei hat sich das Sollen als eine ziemlich undramatische Struktur erwiesen: Sollen ist die Form, durch die in Interaktionen Interessen geltend gemacht werden. Die eigentlich dramatische Frage ist, was als Sollen deklarierte Erwartungen verbindlich werden läßt. Es versteht sich: Auch diese Bestimmung muß eine strukturlogische Antwort finden, d. h. sich aus den Bedingungen, unter denen überhaupt interagiert werden kann, ergeben. Weshalb hat, das also ist die Frage, die als Aufforderung an den anderen adressierte Erwartung, mit der der Sender Einfluß auf die Motivation des Adressaten zu nehmen sucht, Erfolg? Weshalb läßt der Adressat sich zu dem entsprechenden Handeln bestimmen?

Wenn man die Frage empirisch versteht, und eine historisch-genetische Theorie sucht das Verständnis der geistigen, soziokulturellen Lebensformen allemal durch die empirisch feststellbaren Motivationen und Handlungsformen hindurch zu gewinnen, so könnte es aussichtslos erscheinen, eine Antwort zu finden. Denn es gibt selbstredend eine Vielzahl möglicher und ganz unterschiedlicher Motivationen, einer Aufforderung zu folgen. Allein, wir fragen nach jener Motivation, die aus dem Bewußtsein der Verpflichtung heraus folgt. Verpflichtung aber heißt im Kontext der Frage nach der Moral und der Geltung der Normen immer oder zumindest immer auch: Selbstverpflichtung. Worauf gründet sie? Die philosophische Doktrin sagt: auf »dem eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments.«²⁹ Am Boden der Moralität läge also Vernunft, und die ist auch als praktische in dem Sinne »reine« Vernunft, daß sie von allen empirischen Beimengungen befreit ist. Wäre es so, wäre es um die Moralität noch schlechter bestellt, als es ohnehin ist. Genetisch nimmt sich das Verständnis anders aus.

Es war *Nietzsche*, der der Frage nach dem Grund der Verpflichtung in der Moral eine entschieden genetische Wende gegeben hat und sie explizit als eine historisch-genetische Errungenschaft verstanden wissen wollte.³⁰ Die Genealogie, die *Nietzsche* entwickelt, ist jedoch ebenso in der Bestimmung der Genese wie in der Erwartung eines hinkünftig höheren Menschen und einer höheren Moral von Grund auf spekulativ und für uns nicht länger von Interesse. Wir kennen ein we-

29 J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 28, 47, passim.

30 Fr. Nietzsche, Genealogie der Moral, S. 799, 805.

niger dramatisches Szenario, als *Nietzsche* es ausmalt, und vor allem: Wir können es empirisch evaluieren, einmal mehr an der Ontogenese der Gattungsmitglieder. Die Begründung ist allerdings aufwendiger, als mir lieb ist. Dafür hat sie den Vorteil, das Normative der Moral so zu bestimmen, wie es sich in jeder Ontogenese bildet und als was es sich in der Geschichte erwiesen hat. Wie sich eine historisch-genetisch verstandene Moralität gegen eine als genuin normativ apostrophierte Moralität abhebt, und was von dem seit *G. E. Moores* Principia ethica in Umlauf gekommenen Standardeinwand eines naturalistischen Fehlschlusses zu halten ist, werde ich später erörtern.

5.2 Verpflichtung und Kommunikation

Die Genese der Moral und damit der normativen Verpflichtung ist aufs engste mit der Genese der sozio-kulturellen Daseinsweise des Menschen überhaupt verbunden. Letztere ist, wie wir gesehen haben, nur unter den Bedingungen einer Kommunikation und Interaktion mit immer schon kompetenteren anderen möglich. Ihre Entwicklung wird deshalb von Erfahrungen bestimmt, die das nachwachsende Gattungsmitglied im Umgang mit den bedeutsamen anderen seines Umfeldes macht. Auch die Erfahrungen, die im Umgang mit den naturalen Objekten gemacht werden, sind nicht einfach naturale Erfahrungen. Der Umgang mit ihnen ist weithin vermittelt durch die sorgende Bezugsperson und vor allem: Es ist die letztere, die in dem an Frustrationen reichen Lernprozeß frustrierende Erfahrungen auffängt und die Innenwelt emotional stabilisiert. Der Effekt ist unzweideutig: Was auf der Binnenseite des Organismus an Innenwelt entwickelt wird, ist emotional eine durch und durch sozial imprägnierte Welt. Dabei muß man sich bewußt halten: Alle Welt ist Innenwelt.³¹ Gehen wir dem Gedanken nach.

Auf eine soziale Lebensform angewiesen ist der Mensch zunächst schlicht deshalb, weil er der Fürsorge und Kommunikation bedürftig ist. Im Prozeß der Enkulturation entwickelt er, was zunächst nur eine objektive Bedürftigkeit darstellt, als subjektives Bedürfnis. Das gilt in hervorragender Weise für das Bedürfnis nach Kommunikation. Im Prozeß dieser Transformation des Sozialen von der objektiven Bedürftigkeit zum subjektiven Bedürfnis bildet sich die Sozialität emotional der Innenwelt ein. Eben weil alle geistigen, soziokulturellen Lebensformen sozial vermittelte Lebensformen sind, durchsetzt die Sozialität die Innenwelt des Subjekts emotional in einer Weise, die beide voneinander untrennbar werden

31 Vgl. dazu die subtilen Ausführungen Plessners in: H. Plessner, Die Stufen des Organischen, S. 396 ff. (S. 407).

läßt.³² Daß sich Identität nur als soziale Identität ausbildet, daß Menschen, wenn sie gezwungen sind, allein zu leben, das Gefühl haben, im Universum verlassen zu sein, ist nur der Ausdruck dieser grundlegenden Sozialität der Innenwelt.

Es gibt für die soziale Bedürftigkeit, wie sie sich in jeder frühen Ontogenese ausbildet, einen eindrucksvollen Beleg: das Verhältnis der Geschlechter. Die Intimität der frühen Jahre, das Leben in der Körperzone eines bedeutsamen anderen, entwickelt sich als mächtiges Bedürfnis und setzt sich mit der in der Adoleszenz gewonnenen Autonomie der Lebensführung und der mit ihr verbundenen Ablösung von der Herkunftsfamilie in das Verlangen einer familialen Geschlechtergemeinschaft um. Ich habe die Hinwendung zum anderen, die aus dieser Bedürftigkeit heraus erfolgt, gerade deshalb als »Liebe« bezeichnet, um diesen vielschichtigen Begriff aus den romantischen Belastungen und Klischees herauszuführen.³³ Nicht zu sehen, daß in allen Gesellschaften sich dieses Bedürfnis nach dem anderen und die Hinwendung zu ihm als die Basis des Geschlechterverhältnisses ausgebildet hat, will mir als Konsequenz eines Denkens erscheinen, das einfach nicht genetisch argumentieren will, darüber hinaus allerdings auch als Ignoranz gegenüber einem überwältigenden historischen Material, das aus allen Epochen der Geschichte vorliegt.

Ich will die Spur der Sozialität, die sich als emotionale Bedürftigkeit dem Organismus einbildet, hier nicht weiter verfolgen, sie vielmehr alsbald in ihrer normativen Ausprägung: der Moralität erörtern. Wichtig ist aber festzuhalten:

Mit der Ausbildung jeglicher soziokultureller Lebensformen entwickelt sich die Prägung auf den anderen mit. Der andere ist aber immer ein anderer in einer Gesellschaft.

5.3 Die Genese der Moralität

Der Umstand, daß eine Handlungskompetenz überhaupt nur als Interaktionskompetenz gewonnen werden kann, führt dazu, daß von allem Anfang an die Handlungskompetenz an den Erwartungen des anderen ausgebildet werden muß. Je weiter der Erwerbsprozeß der Handlungskompetenz fortschreitet, umso wichtiger wird es, die Erwartungen des anderen so zu verstehen, wie sie von ihm gemeint sind. Der Erwerb der Handlungs- und Interaktionskompetenz läßt es deshalb

32 Mit Recht wird deshalb auch in einer so entschieden kognitiv ausgelegten Theorie wie in der genetischen Theorie Piagets die Emotionalität in den Bildungsprozeß der Kognition einbezogen. Vgl. J. Piaget, Intelligenz und Affektivität in der Entwicklung des Kindes.

33 Vgl. G. Dux, Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben.

unumgänglich werden, vom Standpunkt des anderen aus zu denken, schließlich auch, seine Erwartungen zu antizipieren. Das ist es, was gemeinhin als Reziprozität der Perspektiven bezeichnet wird.³⁴ *Luhmann* hat diesen Prozeß als »doppelte Kontingenz« bezeichnet und uns einzureden gesucht, sie sei es, die zwei »black boxes« zur Konkretion einer Welt gelangen lasse.³⁵ Der Begriff scheint eine Faszination auf das Denken auszuüben.³⁶ Mir will die Konstruktion aberwitzig erscheinen. Zwei »black boxes«, die sonst nichts mitbringen, gewinnen auch dann nichts, wenn sie aufeinandertreffen. Koordinieren lassen sich Handlungen immer nur in einer schon konstruktiv geschaffenen Welt. In der haben sich aber auch die Handlungen bereits geformt. Tatsächlich organisiert das nachwachsende Subjekt die Welt unter eben den Bedingungen einer Außenwelt, unter denen auch der immer schon kompetentere andere sie vormals organisiert hat. Und dazu bringt es in der anthropologischen Verfassung und in der sozietären Ausgangslage exakt diejenigen Bedingungen mit, die der kompetentere andere ebenfalls mitbrachte. Auch die Erwartungen, denen es Rechnung zu tragen gilt, sind ihm nicht überhaupt fremd. Es entwickelt die eigenen in der gleichen Weise.

Mit der Antizipation der Erwartungen in einer kompetent geführten Interaktion ist es nicht getan. Jeder muß die Interessen des anderen in einer Weise anerkennen, daß er sie in gewissem Sinne zu den eigenen macht. Er muß sie in seine Handlungen von sich aus einplanen und ihnen Rechnung tragen. Anders nämlich läßt sich die Intimität der Lebensführung nicht realisieren. Der andere kann auch in face to face Beziehungen nicht dauernd anwesend sein, und vor allem: er kann nicht dauernd alle mitlaufenden Erwartungen an den anderen adressieren.

Man kann fremde Interessen noch so sehr zu den eigenen machen, es sind nicht die eigenen. Die Interessen des anderen laufen immer Gefahr, daß die eigenen Handlungsimpulse über sie hinweggehen; häufig genug stehen die eigenen Interessen auch quer zu ihnen. Die Notwendigkeit, ihnen gleichwohl Rechnung zu tragen und zwar von sich aus, bleibt erhalten. Gerade in den intimen Gemeinschaften täglichen Lebens lassen sich Interaktionen ohne das Bewußtsein der Pflicht nicht bewältigen. Das Vertrauen, das jeder dem anderen entgegenbringt, ist nur das Korrelat dieser Pflicht, die sich schließlich als Moral verfestigt. In der voll entwickelten Handlungskompetenz sind Vertrauen und Moralität in die Reziprozität der Perspektiven integriert. *Selman* sagt deshalb von der letzteren zu Recht, sie sei eine Form sozialer Kognition, die zwischen logischem und morali-

34 Bei G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, S. 141, heißt es, »(...) putting of one's self in the places of others.«

35 N. Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 148 ff.

36 Vgl. W. L. Schneider, *Die Beobachtung von Kommunikation*, S. 149 ff.

schem Denken stehe.³⁷ Sie hat von beiden etwas. Nur ist die Frage, was im ontogenetischen Prozeß schließlich Moral entstehen läßt.

Die Antwort ist gemeinhin: die Internalisierung der Erwartung. Die Vorstellung, die dabei obwaltet, hat *Habermas* sich wie folgt zurechtgelegt: Erwartungen stellen Imperative dar, die an den anderen adressiert werden. Im Prozeß der moralischen Entwicklung verlagern sie sich vom sozialen anderen auf die Gruppe und manifestieren sich schließlich als deren Imperativ. Indem der Imperativ der Sozialgruppe verinnerlicht wird, also sich als eigene innere Natur ausbildet, wird aus dem Imperativ Pflicht. *Habermas* schreibt: »In dem Maße wie A die ihm zunächst faktisch gegenüberstehende Gewalt der Institutionen in der Struktur seines Selbst, in einem System innerer, d. h. moralischer Verhaltenskontrollen verankert, gewinnen die generalisierten Verhaltensmuster für ihn die Autorität eines (nun nicht länger imperativischen) ›Du sollst‹ und damit jene Art von Soll-Geltung, kraft deren Normen bindende Kraft haben.«³⁸ Die Erklärung bringt kaum mehr als ein quid pro quo. Sie ist überdies kurzschlüssig. Denn zum einen ist die Frage, warum etwas verinnerlicht wird. Man könnte ja meinen, Imperative seien dafür nicht die besten Kandidaten. Zum anderen ist in gar keiner Weise einsichtig, weshalb nicht der dem Imperativ eigene Zwangscharakter in der Verinnerlichung erhalten bleibt. Die Adressaten würden dann nur zähneknirschend tun, was von ihnen erwartet wird.

Wir können den Bildungsprozeß der Pflicht ungleich realistischer bestimmen: Das nachwachsende Gattungsmitglied findet sich in einer sozialen Beziehung vor, die von allem Anfang an durch eine enge emotionale Bindung gekennzeichnet ist. In diese Bindung werden die Strukturen der Interaktion eingeschrieben. Die Moralität des nachwachsenden Gattungsmitgliedes bildet sich nicht als Raisonement darüber aus, was dem anderen frommt, dazu fehlt jede Kompetenz, vielmehr als Bindung an die Regeln eines sozialen Verkehrs, der emotional hochgradig besetzt ist. Das Kind ist deshalb ohne weiteres bereit, den Regeln zu folgen, deren Einhaltung vom anderen erwartet wird. Die Dissoziation zwischen dem Kind und der sorgenden Bezugsperson sowie den sonst bedeutsamen anderen, die sich hernach mit dem Kompetenz- und Autonomiegewinn vollzieht, zerstört die emotionale Bindung nicht, transformiert sie vielmehr lediglich auf ein anderes Organisationsniveau.

Und was, wird man fragen, läßt in dieser emotionalen Bindung das erhabene Bewußtsein der Pflicht entstehen? Die im Enkulturationsprozeß ebenfalls entwickelte Einsicht, daß Moralität die Bedingung der interaktiven Gemeinschaft ist, in der sie sich entwickelt! Eben deshalb folgt die Entwicklung der Moralität dem

37 R. Selman, Sozial-kognitives Verhalten, S. 239.

38 J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, S. 62 f.

kognitiven Kompetenzgewinn nach.³⁹ Moralität, darum ist es mir zu tun, bildet sich in der gegenseitigen Durchdringung einer emotional gesättigten Sozialität und eines kognitiv eingeholten Bewußtseins um deren Bedingung und also um die Berechtigung der Erwartungen. Der Begriff der Moralität läßt sich nach allem auf einfache Weise bestimmen:

Moralität nennen wir das von der Emotionalität des Sozialen durchsetzte Bewußtsein der Pflicht, aus eigenem Antrieb den Interessen des anderen Rechnung tragen zu müssen.

Die Moralität, wie wir sie in der genetischen Rekonstruktion kennenlernen, ist eine durch und durch von der Empirizität menschlichen Daseins bestimmte Moralität. Sie ist, um es zu wiederholen, in ihrer Ausbildung an die Bedingungen gebundene, unter denen sich überhaupt eine geistige, soziokulturelle Lebensform bildet; und an diese Empirizität bleibt sie auch in ihrer weiteren Entwicklung gebunden. Wenn man wissen will, was sie vermag, muß man sie auch in den Bedingungen ihrer Entwicklung verfolgen – ontogenetisch wie historisch.

Die Bindung der Moralität an die Empirizität ist am Beginn der Neuzeit zum Thema geworden, bei *Montaigne* insbesondere, dann aber auch bei *A. Smith*.⁴⁰ In der Philosophie hat man gleichwohl gemeint, sich dieser Empirizität entledigen zu können und die Moral an eine reine Form der Vernunft binden zu sollen. Diese Form der Moral muß man, so heißt es, der Genese und Empirizität ihrer Entwicklung vorgeben.⁴¹ Prinzipiell also hat man zwei Moralen: eine der Vernunft und eine, die sich empirisch entwickelt.⁴² *Habermas*, der sich diesen Dualismus nicht nur zu eigen macht, vielmehr nachdrücklich betont, wer das Sollen genetisch rückbinde, habe gar nicht verstanden, was es beinhalte, hat die Verlegenheit wahrgenommen, in die der Dualismus das Denken führt. Er hat allerdings auch einen Ausweg gefunden: Die ontogenetische Entwicklung der Moral führt, wie *Piaget* in der berühmten Studie zur Entwicklung des moralischen Urteils beim Kinde gezeigt hat, von dem heteronomen Bewußtsein der frühen Jahre zum autonomen Bewußtsein der späteren. Das autonome Bewußtsein aber kennt ein Moralprinzip, das formal und material in einem ist: das der Gleichheit.⁴³ Gleichheit

39 Vgl. J. Piaget, Das moralische Urteil beim Kinde; R. Selman, Die Entwicklung des sozialen Verstehens.

40 Vgl. M. de Montaigne, *Essais*, III, 13; A. Smith, Theorie der ethischen Gefühle.

41 Vgl. J. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln.

42 Vgl. zur philosophischen Reflexion dieses kuriosen Befundes E.-M. Engels, George Edward Moores Argument der »natural fallacy«, S. 92 ff.

43 Vgl. J. Piaget, Das moralische Urteil beim Kinde.

aber hat in der einen oder anderen Form noch in allen philosophischen Versuchen den harten Kern der Moralität ausgemacht.⁴⁴

Der ontogenetische Verlaufsprozeß sichert philosophisch die normative Einheit der Welt. Denn da in dem zuvor erörterten philosophischen Denken Genese und Geltung nicht nur unterschieden werden, vielmehr die Geltung absolut unabhängig von der Genese ist, kann ein philosophisches Normverständnis nur mit Erleichterung registrieren, daß auch die Ontogenese zu dem führt, was philosophisch als Normativität immer schon vorgegeben werden soll, eben Gleichheit. Nicht auszumachen ist, wie sich das philosophische Denken aus der Schlinge zöge, wenn es anders wäre! Tatsächlich muß die Entwicklung, die jene Dimension heraufführt, die mit der philosophischen Geltung an sich verbunden wird, eben die Gleichheit, anders gelesen werden, als es gemeinhin geschieht. Um das gewahr zu werden, ist es notwendig, *Piagets* berühmte Studie zur moralischen Entwicklung beim Kinde genauer zu lesen und sich dabei zu erinnern, daß die Ergebnisse aus Erfahrungen der Spielwelt abstrahiert worden sind. Die moralische Autonomie der 10jährigen ist eine Autonomie beim Murmelspiel; sie läßt sich nicht unbesehen als Autonomie gesellschaftlichen Moral- und Normbewußtseins lesen. Notwendig ist deshalb zu fragen, was sich aus der ontogenetischen Entwicklung für die historische ergibt.⁴⁵ Das kann hier nicht geschehen.

5.4 Die Grenze der Moral und die Geltung der Normen

Die Genese der Moral hat zugleich ihre Grenzen aufgezeigt: Die Moralität ist ihrer Genese nach an die frühkindliche Emotionalität im Verhältnis zu den bedeutsamen anderen im familialen Umfeld gebunden. Nur in diesen Grenzen ist die emotionale Basis voll wirksam. Und nur in diesen Grenzen entfaltet auch das Prinzip der Reziprozität seine volle Kraft. Eben weil die Moralität sich unter Bedingungen einer Emotionalität bildet, die an die Lebenspraxis in face to face Beziehungen gebunden ist, nimmt sie ab, je weiter sich die Beteiligten voneinander entfernen. Diese Feststellung gilt bereits für die frühesten Gesellschaften.⁴⁶ Eine deutliche Sprache spricht insbesondere die Stellung der Fremden. Sie waren nicht in den Geltungskreis der Normen einbezogen und solange vogelfrei, bis sie irgendjemandes Gastrecht genossen. Worauf beruht dann die Geltung der Normen? Ich kann die Frage hier nicht mehr erörtern, muß mich vielmehr mit einigen Thesen begnügen:

44 Vgl. zuletzt J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit.

45 Eine überaus informative Zusammenfassung der kulturvergleichenden Untersuchungen geben L. Eckensberger/F. Zimba, The Development of Moral Judgement.

46 Vgl. M. Sahlins, Stone Age Economics, S. 196 ff.

- 1) Auch in Interaktionen jenseits der Grenzen, in denen die Moralität generalisierter Interessen voll wirksam ist, bewirkt die frühkindliche Sozialisation eine Bindungswirkung, die die Integrität des anderen respektieren läßt, sie reicht jedoch nicht hin, um seine Interessen zu den eigenen zu machen.
- 2) Die Angewiesenheit eines jeden auf die Einbindung in die gesellschaftliche Ordnung läßt die Gesellschaftsmitglieder diese Ordnung deshalb respektieren, weil sich in ihr ihre eigene Selbstbehauptung realisiert. Der Umstand, daß die eigene Lebenspraxis in die gesellschaftliche Ordnung integriert ist, läßt das Subjekt dieser Ordnung verhaftet sein. Eine ausgearbeitete Theorie der Subjektivität würde zeigen, daß die standardisierten und normierten Praxen der Gesellschaft in aller Geschichte zur Innenwelt der Gesellschaftsmitglieder gehörten. Dabei muß man sich erinnern: Diese Ordnung ist in dem zuvor erörterten Sinne eine Sollensordnung. Die anderen fordern normgerechtes Verhalten ein.
- 3) Vernunft ist auch bei der Anerkennung der Normen im Spiel. Es ist jedoch nicht die spekulative Vernunft einer genuinen Normativität, auf der philosophisch die Geltung gründen soll, keine Vernunft also, die fragt, was als gerecht gelten muß, wenn alle zu gleichem Recht bei der Entscheidung zugelassen würden.⁴⁷ Wäre es so, müßten die Gesellschaften gestern wie heute anders aussehen. Wenn es darum geht, den Grund für die Faktizität der Geltung zu bestimmen, ist die einzig wirksame Vernunft, die auszumachen ist, jene, die besagt, man müsse zum Leben und Überleben das Geltende gelten lassen.
- 4) Die philosophische Doktrin, eine Gesellschaft vermöge ohne eine ethische Abstützung ihrer normativen Ordnung diese Ordnung nicht aufrechtzuerhalten, haftet an einem Norm- und Ethikverständnis, das an Verhältnissen abgelesen wurde, in denen das Denken der Gesellschaftsmitglieder einer absolutistischen Logik verhaftet ist. Es ist kaum zu bestimmen, ob und inwieweit die Geltung der Normen in diesen Gesellschaften durch die sie überlagernde Struktur der Legitimation gestützt wird. Skepsis ist angezeigt. In der Gegenwart ist diese Logik durch den Umbruch des Denkens am Anfang der Neuzeit obsolet geworden. Es macht keinen Sinn, länger noch die Faktizität des Normativen durch ein moralisches resp. ethisches Regulativ abstützen zu wollen, das »von jeder empirischen Beimengung« bereinigt ist. Die Geltung der Normen bedürfen dieser Abstützung nicht.

Eine andere, von der Faktizität der Geltung – *nota bene*: der normativen – sorgsam zu trennende Frage ist, wie denn unter der politischen Realität der Gegenwart, in der das Bewußtsein allgemein ist, daß normative Ordnungen »gemacht

47 Vgl. K.-O. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik.

werden«, das Sollen zu bestimmen ist. Im Verfolg dieser Frage geht es nicht um die Ordnung *de lege lata*, vielmehr *de lege ferenda*.⁴⁸ In der Reflexion dieser Frage kann man meinen, radikal verfahren zu müssen und alles, was überhaupt gilt, der Konkursmasse dessen zuzuschlagen, was in der Frage nach der Geltung zur Disposition gestellt wird. Sinn macht das nicht. Ich werde die Frage a) der Legitimation und b) der Kritik des Bestehenden an anderer Stelle erörtern. Im gegenwärtigen Zusammenhang beschränke ich mich darauf, eine Rückfrage an die Philosophen einer genuinen, d. h. von aller empirischen Beimengung bereinigte Moral zu richten: Was begründet die Verbindlichkeit einer in dem zuvor genannten Sinne reinen Vernunft als praktischer Vernunft? Bei der Beantwortung der Frage gilt es sich zu erinnern, daß auch Vernunft, seit sie ihren ontologischen Status verloren hat, genetisch verstanden muß: als etwas, das der Mensch sich schafft, um in der Welt leben zu können.

Literatur

- Apel, Karl-Otto (1976), »Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik«, in: ders., *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, S. 358–435, Frankfurt a. M.
- Aristoteles (1953), *Metaphysik* (Ed. W.D. Ross), Oxford.
- (1988), *Aristoteles' Physik. Vorlesungen über die Natur* (Edition Hans Gunter Jekl), 2 Bd., Hamburg.
- Berry, John, W. et al. (eds.) (1992), *Cross-Cultural Psychology: Research and Applications*, Cambridge.
- Dasen, Pierre R. (ed.) (1977), *Piagetian Psychology – Cross-Cultural Contributions*, New York.
- Dux, Günter (1982), »Zum historischen Stand der Religion«, in: Pannenberg, Wolfhart (Hg.), *Sind wir von Natur aus religiös?*, S. 43 ff., Düsseldorf.
- (1982), *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*, Frankfurt a. M.
- (1987), »Das Ende der Werte – Zur Selbstbehauptung des Subjekts«, in: Olk, Thomas/Otto, Hans-Uwe (Hg.), *Sozialer Dienst im Wandel*, Bd. 1, S. 139–169, Neuwied.
- (1989), *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*, Frankfurt a. M.
- (1990), »Denken vom Vorrang der Natur. Die Naturalisierung des Geistes«, in: Bubner, Rüdiger et al. (Hg.), *Die Trennung von Natur und Geist*, S. 161–180, München.

48 Zur Diskussion der parallelen Frage in der Ethik vgl. E.-M. Engels, *Georg Edward Moores Argument*, S. 92 ff.

- (1994), *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben*, Frankfurt a. M.
- (1994), »Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes«, in: Dux, Günter/Wenzel, Ulrich (Hg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte*, S. 173–224, Frankfurt a. M.
- (1994), »Macht als Wesen und Widersacher der Liebe«, in: Müller-Funk, Wolfgang (Hg.), *Macht – Geschlechter – Differenz*, S. 43–62, Wien.
- /Wenzel, Ulrich (Hg.) (1994), *Der Prozeß der Geistesgeschichte*, Frankfurt a. M.
- Eckensberger, Lutz/Zimba, Roderick (¹⁹⁹⁶), »The Development of Moral Judgement«, in: Dasen, Pierre/Saraswathi, T. S. (eds.), *Handbook of Cross-Cultural Psychology*, Boston.
- Edelman, Gerald M. (1992), *Göttliche Luft, vernichtendes Feuer. Wie der Geist im Gehirn entsteht*, München.
- Engels, Eve-Marie (1993), »George Edward Moores Argument«, in: Eckensberger, Lutz H./Gähde, Ulrich (Hg.), *Ethnische Norm und empirische Hypothese*, S. 92 ff., Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1978), *Dispositive der Macht*, Berlin.
- (1983), *Sexualität und Wahrheit*, 3 Bde. Frankfurt a. M.
- Geiger, Theodor (1984), *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, Neuwied.
- Habermas, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a. M.
- (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M.
- Hasluck, Margaret (1954), *The Unwritten Law in Albania*, Cambridge.
- Hegel, G. W. F. (¹⁹⁵²), *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg.
- Herodot (¹⁹⁷⁷), *Historien*, 2 Bde., München.
- Jacob, Francois (1972), *Die Logik des Lebendigen*, Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1972), *Rechtssoziologie*, 2 Bde., Hamburg.
- (1984), *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1969), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*, MEW Bd. 1, S. 378–391.
- Marx, Karl (1969), *Die deutsche Ideologie*, MEW Bd. 3, S. 9–530, Berlin.
- Mead, George H. (1934/1965), *Mind, Self & Society*, Chicago.
- Montaigne, Michel de (1962), *Œuvres complètes*, Paris.
- Nietzsche, Friedrich (1980), *Zur Genealogie der Moral*; in: Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, S. 245 ff., Berlin.
- Parsons, Talcott (1951), *The Social System*, New York.
- (1951), *Toward a General Theory of Action*, New York.
- (1982), *Gesellschaften*, Frankfurt a. M.
- Pascal, Blaise (1964), *Pensées*, Paris.
- Piaget, Jean (1970), *Psychologie der Intelligenz*, Zürich/Stuttgart.
- (1973), *Das moralische Urteil beim Kinde*, Frankfurt a. M.
- (1975), *Die Entwicklung des Erkennens I u. II*, *Gesammelte Werke* Bd. 8 und 9, Stuttgart.
- (1995), *Intelligenz und Affektivität in der Entwicklung des Kindes*, Frankfurt a. M.
- Plessner, Helmuth (1981), *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, *Ges. Schriften* Bd. 4, Frankfurt a. M.

- Popitz, Heinrich (1961), Soziale Normen.
- Prigogine, Ilya (*1985), Vom Sein zum Werden, München.
- Rawls, John (1975), Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M.
- Sahlins, Marshall (1972), Stone Age Economics, London.
- Schneider, Wolfgang Ludwig (1994), Die Beobachtung von Kommunikation, Opladen.
- Segall, Marshall H. et al. (eds.) (1990), Human Behavior in Global Perspective, New York.
- Selman, Robert (1982), »Sozial-kognitives Verhalten: Ein Weg zu pädagogischer und klinischer Praxis«, in: Geulen, Dieter (Hg.), Perspektivenübernahme und soziales Handeln, S. 223 ff., Frankfurt a. M.
- Selman, Robert C. (1984), Die Entwicklung des sozialen Verstehens. Frankfurt a. M.
- Serres, Michel (?1995), Elemente einer Geschichte der Wissenschaften, Frankfurt a. M.
- Smith, Adam (1977), Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg.
- Taylor, Charles (1994), Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a. M.
- Weber, Max (1963), Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen.
- Winch, Peter (1966), Die Idee der Sozialwissenschaften, Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, Ludwig (1967) Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M.

Der Täter hinter dem Tun

Zur soziologischen Kritik der Schuld

Das Problem der Schuld. Eine Einleitung

1 Der Vorwurf

Schuld ist Vorwerfbarkeit. Der Täter, so heißt es, hätte anders handeln sollen und anders handeln können. Vorwerfbarkeit meint persönliche Vorwerfbarkeit. Diesem Täter wird vorgeworfen, er habe in dieser Situation anders handeln sollen, und er habe auch anders handeln können. Weil er hätte anders handeln können, ist er schuldig. Das ist die urige Logik des Vorwurfes.

1.1 Gründe, die Schuld ausschließen

Der Vorwurf trägt auf verdeckte Weise ein Wissen mit sich, das sich schließlich gegen ihn kehrt. Es bedürfte nämlich des Schuldvorwurfs nicht, um jemanden verantwortlich zu machen, wenn gar nicht zweifelhaft wäre, daß der Täter hätte anders handeln können. Mit der Feststellung der Rechtswidrigkeit könnte es sein Bewenden haben, wenn es selbstverständlich wäre, daß der Täter hätte anders handeln können. Aber so ist es nicht. Man weiß, daß es Gründe geben kann, die die Verantwortlichkeit des Täters ausschließen. Der Gesetzgeber selbst hat einige benannt; die Rechtsprechung hat den Katalog erweitert. Was aber ist mit den Tätern, die aus anderen Gründen handeln? Können wir von diesen anderen Gründen sagen, daß sie weniger zwanghaft sind? Können wir, wenn es überhaupt Gründe gibt, die jemanden handeln lassen, von den einen sagen, sie seien zwanghaft, die anderen nicht? Überdies müßte man wissen, welcher Art die Gründe sind. Wissen wir das? Wir kennen zuweilen die Motive; aber was sind die Gründe der Motive?

1.2 Die Empirie der Schuld

Die Aussage: jemand habe anders handeln können, ist eine empirische Aussage. Das entspricht der Logik des Vorwurfs; anders macht das »Können« neben dem »Sollen« keinen Sinn. Sie ist, um genau zu sein, eine in ein normatives Urteil eingebundene empirische Aussage. Die Gründe, die den Täter haben so und nicht anders handeln lassen, müssen deshalb auch in irgendeiner Weise als empirische Gründe verstanden werden. Zugegeben, nicht alles, was empirisch ist, ist auch im Konkreten einsichtig. Aber wir müßten wenigstens im Prinzip in der Lage sein, die Feststellung zu belegen, jemand habe anders handeln können. Tatsächlich, das weiß man lange schon, ist der Nachweis nie wirklich erbracht worden.

1.3 Der Umbruch in der Geschichte

Es hat eine lange Geschichte gebraucht, bis der scheinbar so einfache Satz: Der Täter hätte anders handeln sollen und können, seine Geltung erlangt hatte. Die Frühzeit kannte Schuld nicht; sie rechnete das Handeln unbesehen zu und strafte nach einer ganz anderen Logik. Auch als die Frage, ob der Täter überhaupt hätte anders handeln können, gestellt wurde, in den Platonischen Dialogen, wurde ihre Antwort von einer ganz anderen (materialen) Logik des Weltverstehens bestimmt als der unsrigen. Schuld in der auf uns überkommenen Form konnte erst unter der Konstellation der Neuzeit gedacht werden. Erst als am Beginn der Neuzeit die Welt des Menschen auf den Menschen selbst zu konvergieren begann, wurde unter der metaphysischen Begründungslogik, alles von einem Absoluten her zu verstehen, der Mensch in seinem innersten substantiellen Vermögen so absolutistisch, wie es zuvor nur der Geist Gottes gewesen war. Gegen diesen Absolutismus des Geistes, der strukturlogisch ein Absolutismus des Willens war, begann der empirische Mensch sein Recht geltend zu machen. Die Einschränkung des Strafens, die dem Schuldvorwurf bis heute eignet und ihn als Bastion der Humanisierung in der Strafrechtsgeschichte erscheinen läßt, hängt an dieser Einsicht, daß der empirische Mensch nicht der ist, der in der Idealität des Sollens gedacht wird. Der Gedanke der Schuld ist mit dieser inneren Widersprüchlichkeit belastet: er ist Ausdruck eines absolutistischen Denkens, gegen das er sich als Institution des Strafrechts zugleich wendet.

Die Wendung gegen den Absolutismus des Geistes im Strafrecht ist nur ein Moment in der Wende, die die Neuzeit in der Logik des Weltverstehens heraufgeführt hat. Durch die Geschichte hin haben die Menschen die Welt und sich in der Welt vom Vorrang des Geistes her interpretiert. Seit Beginn der Neuzeit wird die Welt vom Vorrang der Natur her verstanden. Der Mensch ist nur eine der Orga-

nisationsformen inmitten der Natur, ausgezeichnet dadurch, daß er sich seine Lebensformen selbst schafft. Was immer er tut, ist gebunden an diese Organisation. Schuld ist im Verweis auf den empirischen Menschen Ausdruck in diesem Wechsel der Logik des Weltverstehens. Eben das nötigt uns, den Gedanken der Schuld preiszugeben. Im Wechsel der Logik des Weltverstehens stellt sich der Mensch in einer Weise dar, die es uns nicht erlaubt, vom Täter länger noch zu sagen: er hätte anders handeln können. Noch einmal: daß es je gesagt worden ist, indiziert diesen Wechsel, indem es einen anderen, eben den empirischen Menschen ins Spiel bringt. Aber es indiziert damit zugleich, daß der Gedanke der Schuld nur ein Moment in der Geschichte des Geistes wiedergibt. Und wir sind darüber hinaus. Wir haben im Wechsel dieser Logik des Weltverstehens den Menschen als Täter anders verstehen gelernt; auch das Verständnis des Sollens ist ein anderes geworden – nicht etwa überhaupt entfallen, wie man fürchten könnte.

1.4 Die Frage nach dem Subjekt

Ich lade mir mit dieser Behauptung eine Beweislast auf, deren historischer Weiträumigkeit ich hier schlechterdings nicht gerecht werden kann. Es macht aber auch keinen Sinn, das Konzept der Schuld weiter zu drehen und zu wenden, dem Menschen Freiheit zuzusprechen oder abzusprechen, ohne seine Handlungsmächtigkeit auf dem Boden des neuzeitlichen Welt- und Selbstverständnisses neu zu bedenken. Ich werde deshalb im folgenden den Wechsel der Logik selbst nur kurz erörtern. Die Schwierigkeiten, ihn zu bewältigen, lassen sich prägnant an der Philosophie *Nietzsches* deutlich machen (II). In seiner Nachfolge ist das Subjekt überhaupt totgesagt worden. Wie der eine, der christliche Gott, am Lachen der anderen Götter gestorben ist, so das Subjekt am Lachen der postmodernen Philosophen (III). Das empirische Subjekt, mit dem wir hier befaßt sind, sichtbar zu machen, erfordert einigen Aufwand (IV). Ich werde ihn nicht weitertreiben als nötig ist, um sichtbar zu machen, was es mit der Schuld auf sich hat (V).

I Der Wechsel in der Logik des Weltverstehens Denken vom Vorrang der Natur

1 Die pristine Logik: Denken vom Vorrang des Geistes

Die Welt des Menschen ist eine vom Menschen in symbolischer Form organisierte Welt. Der Bildungsprozeß ist ein sozialer Prozeß. Das schlägt sich in den Strukturen der Organisation nieder. Die pristine Logik des Weltverstehens ist über die

Struktur der Handlung geformt; sie ist ihrer Genese nach eine Handlungslogik. Die pristine Logik ist aus der Ontogenese eines jeden Gattungsmitgliedes heraus gebildet. Sie ist ein Ausdruck der Nötigung eines jeden einzelnen, sich selbst erst eine Welt zu schaffen und dabei die eigene Innenwelt mitzuentwickeln. Sie ist danach ihrer Genese nach eine durch und durch praxisbezogene Logik. Die gleiche Logik, die in der Praxis zur Erklärung täglicher Ereignisse in Anspruch genommen wird, bildet jedoch auch die Logik des Weltverstehens, wenn die Welt als ganzes in den Blick rückt – jedenfalls in der Vergangenheit. Alle Weltdeutung und d.h. alle Philosophie sind mehr oder weniger offen, mehr oder weniger verdeckt und vor allem: in einer unendlichen Fülle von inhaltlich differenten Umsetzungen über diese Logik gebildet. In der reflexiven Umsetzung büßt sie vielfach overtete Handlungsmomente ein, nicht aber die innere Struktur der Handlung. Sonderlich ein Strukturmoment ist allerwärts wiederzufinden: der Absolutismus des Geistes.

Jedes Handeln wird über geistige Prozesse organisiert. Da Handlungen Änderungen in der Welt herbeiführen, ist die Handlungslogik in ihrer pristinen Form eine Logik, in der die Ereignisse in der Welt wie das Ereignis der Welt selbst von einem Anfang als Geist her interpretiert werden. Man kann es kürzer nicht sagen, als *Hegel* es von ihrer fortgeschrittensten spekulativen Gestalt gesagt hat: Das Absolute muß als Subjekt und Substanz in einem gedacht werden.

2 Der Umbruch im Denken der Neuzeit

Der Umbruch im Denken der Neuzeit, um den es uns hier zu tun ist, läßt sich prägnant bestimmen: In der naturwissenschaftlichen Revolution ist die pristine Logik, i. e. die Handlungslogik, als Paradigma der Welterklärung eliminiert. Die Natur ist im wissenschaftlichen Verständnis der Neuzeit ein energetisches System in zuständlicher Dynamik, das jeder Geistigkeit nach Art menschlicher Geistigkeit entsetzt ist. Das hat Konsequenzen auch im Verständnis des Menschen. Der Mensch ist eine der Organisationsformen, die sich aus der Naturgeschichte heraus gebildet haben. Er muß sich deshalb auch aus ihr verständlich machen lassen. Das heißt: Der Mensch muß in seinem naturalen Organisationsplan so in die Natur gestellt werden, daß er in allen ihn auszeichnenden Eigenheiten seiner Lebensführung aus ihr heraus verständlich wird. Das auszeichnendste Moment seiner Lebensführung ist aber, eine geistige Lebensführung zu sein. Mit diesem Postulat ist der Umbruch der Logik im Weltverstehen markiert: Wir denken vom Vorrang der Natur her und lassen alle Geistigkeit erst als auszeichnende Form der Lebensführung mit dem Menschen selbst entstehen.

Ich denke, ich behaupte nicht zu viel, wenn ich sage, daß die gegenwärtige Philosophie, aber eben nicht nur sie, vor der Bewältigung dieser Aufgabe steht. Ohne

sie läßt sich die Natur des Menschen nicht verstehen und damit auch nicht seine normative Lebensführung. Auch ob Schuld ist und woher das Bewußtsein von ihr rührt, läßt sich auf dem Boden des neuzeitlichen Weltverständnisses erst sagen, wenn die Organisation der Lebensführung des Menschen neu bedacht ist. Der, der unter den Philosophen am entschiedensten vom Vorrang der Natur her zu denken versucht hat, war *Nietzsche*.

II Der Täter hinter dem Tun Nietzsche zu Schuld und Strafe

1 Nietzsche historisch lesen

Nietzsches Bedeutung erhellt sich schlagartig, wenn man ihn historisch und d. h. in dem zuvor erörterten Sinn: strukturlogisch liest. Dann nämlich erweist sich *Nietzsches* Philosophie als Versuch, dem Wechsel der Logik im Verständnis der Welt Rechnung zu tragen, und zwar noch innerhalb der Philosophie. *Nietzsche* denkt vom Vorrang der Natur und sucht den Menschen aus dieser vorgegebenen Natur zu begreifen. Nicht Geist ist das, was am Anfang steht, wie in aller Metaphysik, sondern Natur. Den Menschen rückübersetzen in die Natur, das ist es, was *Nietzsche* wollte (JGuB 230; 5, 169)¹. Und rückübersetzen in die Natur hieß für *Nietzsche*: ihn Teil sein lassen in der zuständlichen Dynamik der Materie. An die Natur war auch die Geistigkeit des Menschen anzuschließen, mit allen erkenntnistheoretischen Problemen, die daran hafteten. Zur Konkursmasse der Metaphysik schlug er auch Schuld und Strafe.

2 Genealogie und Historie

Es gehört zur Einsicht in den Wechsel der Logik, die Welt prozessual zu denken. Begründen und verstehen heißt fortan, das Explikandum derart einem Systemzusammenhang zu verbinden, daß es aus dessen Prozeßhaftigkeit als Resultat hervorgeht. Das Explikandum ist mit anderen Worten im Anfang gerade nicht schon enthalten. In der prozessualen Strategie liegt die methodische Revolution im Denken. In der Differenz der Erklärungsstrukturen liegt die Differenz, die Wissenschaft von Metaphysik unterscheidet. *Nietzsche* sieht das. Gegen die unhistorische

1 Ich zitiere *Nietzsche* nach der Kritischen Studienausgabe von Colli und Montinari, Berlin 1980. Die Abkürzungen entsprechen den üblichen. Die anfänglichen Zahlen verweisen auf die Gliederung des Werkes, die beiden letzten auf Band und Seitenzahl.

Art des philosophischen Denkens insistiert er darauf, daß einzig die historische Erklärung Einsicht verschaffe. Über sie wird die Wissenschaft einmal darin ihren Triumph feiern, daß sie die Entstehungsgeschichte des Denkens entziffert (MAM I, 16; 2, 37). Das ist kein auf die Zukunft gezogener Wechsel. In der Genealogie als Methode sucht er zu bestimmen, als was jene Geistigkeit zu verstehen ist, die den Menschen durch die Geschichte hin in Bann gehalten hat: Religion, Metaphysik, Moral etc. In ihr sucht *Nietzsche* einzulösen, worum es ihm zu tun ist: den Menschen vom Vorrang der Natur neu zu denken.

3 Natur als Wille zur Macht

Natur ist für *Nietzsche* zunächst, als was sie sich in dem naturwissenschaftlichen Deutungssystem seit Anfang der Neuzeit darstellt: ein energetisches System. Die machinale Genesis, nach der die Dynamik geformt ist, hält sich in den explikativen Umsetzungen durch. Auch der Mensch wird dem machinalen Deutungsmuster unterworfen. Wir verstehen den Menschen so weit, heißt es in einem nachgelassenen Fragment aus den Jahren 1885/86, als wir ihn machinal verstehen.

Die Einbeziehung des Menschen in die Natur ist folgenreich für das Naturverständnis selbst. *Nietzsche* überläßt sich folgender Überlegung:

»Gesetzt, daß nichts anderes als real ›gegeben‹ ist als unsere Welt der Begierden und Leidenschaften, daß wir zu keiner anderen ›Realität‹ hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unserer Triebe – denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zueinander –: ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies Gegeben nicht *ausreicht*, um aus seinesgleichen auch die sogenannte mechanistische (oder ›materielle‹) Welt zu verstehen?« (JGuB 36; 5, 54).

Nietzsche sieht sich gleichsam durch eine Moral der Methode genötigt, Mensch und Natur gleich zu denken. Die innere Dynamik der Welt ist, als was sie sich im Menschen erweist: Wille zur Macht.

»Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ›intelligiblen Charakter‹ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ›Wille zur Macht‹ und nichts außerdem« (JGuB 36; 5, 55).

Wie kommt *Nietzsche* dazu, die Natur in dieser Weise zu anthropomorphisieren? Denn man mag es drehen und wenden wie man will, es kommt beim Willen doch immer ein Anthropomorphismus heraus. Wille ist etwas, das wir nur vom Menschen kennen. *Nietzsche* hat das gesehen (NFr Herbst 1885 bis Frühjahr 1886: 1, 29;

12, 17). Die Antwort ergibt sich, wenn man fragt, wodurch denn *Nietzsche* sich zu dieser für sein ganzes Denken grundlegenden Bestimmung genötigt gesehen hat: durch die Rückübersetzung des Menschen in die Natur. Eben weil *Nietzsche* den Menschen bereits auf der Ebene eines energetischen Kräftespiels naturalisiert hatte, sah er sich gezwungen, die, wie er sagte: bestbekannte Form der naturalen Kraft zum Paradigma jeglicher Kraft werden zu lassen. Tatsächlich liegt das Problem ebenso in der Anthropomorphisierung der Natur wie in der Naturalisierung des Menschen auf der Ebene eines blinden, inhalts- und bedeutungslosen Kräftespiels. Denn der Wille zur Macht hat nichts zu seinem Inhalt als die Macht selbst. Die Distanz, in der jeder Wille zu jedem andern steht, stellt sich vermöge dieser Selbstbezüglichkeit her. Anders gesagt, was den Willen auf Distanz hält, das Außen, ist seine einzige Innerlichkeit (*Blanchot*) und umgekehrt.

4 Die Auflösung des Subjekts

Die Welt als Wille zur Macht – und nichts außerdem? Mit diesen drei Worten ist das Subjekt aus der Weltgeschichte gestrichen. Es ist in der Rückübersetzung in eine Natur, die nichts als ein energetisches Kraftfeld ist, untergegangen. Denn jedes Handeln und jeder Wille, auf dem das Handeln zu beruhen scheint, sind nur, als was sie sich im Geflecht der Kräfte hergestellt haben. Schon die Zusammenfassung als Wille oder Handeln sieht *Nietzsche* als eine abreviative Verdinglichung an (NFr Herbst 1885 bis Frühjahr 1886: 1, 62; 12, 26); denn hinter jedem Willen steht als Agens das Ich. Das aber ist, sagt *Nietzsche*, ein Irrtum, ein alter, der auf langer Gewohnheit beruht, ein notwendiger sogar, zumindest, was den Anschein angeht, der sich immer wieder herstellt, aber eben doch ein Irrtum.

»Man schließt hier nach der grammatischen Gewohnheit ›Denken ist eine Tätigkeit, zu jeder Tätigkeit gehört einer, der tätig ist, folglich –‹. Ungefähr nach dem gleichen Schema sucht die ältere Atomistik zu der ›Kraft‹, die wirkt, noch jenes Klümpchen Materie, worin sie sitzt, aus der heraus sie wirkt, das Atom; strengere Köpfe lernten endlich ohne diesen ›Erdenrest‹ auskommen, und vielleicht gewöhnt man sich eines Tages noch daran, auch seitens der Logiker ohne jenes kleine ›es‹ (zu dem sich das ehrliche alte Ich verflüchtigt hat auszukommen.« (JGuB 17; 5, 31).

Die Kritik läßt sich prägnanter nicht zusammenziehen, als *Nietzsche* es selbst getan hat:

»Aber es gibt kein solches Substrat; es gibt kein ›Sein‹ hinter dem Tun, Wirken, Werden; der Täter ist zum Tun bloß hinzugedichtet« (GM I, 13; 5, 279).

Nietzsche stand mit dem Rücken zur Metaphysik. Wie kaum ein anderer hat er dessen kategoriale Formen der Wirklichkeitsauffassung erkannt. »Die Metaphysik«, sagt *Nietzsche*, »erklärt die Schrift der Natur gleichsam pneumatisch« (Mam I, 8; 2, 28). Er erkennt die Handlungslogik, das, was ich anderwärts das »subjektivische Schema« genannt habe, ebenso im Schema des Objekts wie im Schema des Ereignisses. Beide weisen auf eine innere Subjektivität als Agens zurück. Dabei wird, wie *Nietzsche* nicht müde wird, hervorzukehren, das Subjekt zum irreduziblen Fixpunkt, der in der Form des Einen als absolut gedacht wird. Die Überwindung des metaphysischen Denkens scheint deshalb eines unter allen Umständen zu fordern: auf jegliches Denken des Einen als Einheit Verzicht zu tun. Sonderlich die Welt als Ganzes wollte *Nietzsche* nicht als Einheit denken, weil anders, wie er sagte, er gleich einen Gott hätte dazudenken müssen. Aber er wollte auch innerhalb der Welt schlechterdings nichts »als Eines« denken, kein Ding, kein Subjekt. Eben deshalb kommt er immer wieder auf das Atom Demokrits zurück; das war metaphysisch konzipiert. Wenn *Nietzsche* deshalb die Welt wie das Subjekt in eine Vielheit von Willen auflöst, so auch noch jeden Willen in eine Vielheit und da jede Vielheit immer noch eine Vielheit von Einheiten sein würde, schließlich in den Nebel der Energie.

Nietzsche hat die erkenntnistheoretischen Weiterungen durchdacht, Schritt für Schritt, um nicht zu sagen: Aphorismus für Aphorismus. Erst steht die vom Menschen in Gedanken geschaffene Welt neben der anderen, der wirklichen. Wo jedoch von der wirklichen Welt nichts erkannt wird, verliert die selbstgeschaffene den Status des Unwirklichen und bloßen Scheins. Damit aber lösen sich beide auf in einen Verweis, der nur noch im Außen der Sprache zu Wort kommt, im Nebel ihres Sinns, im Rauschen der Worte im Ohr. In der Auflösung ebenso der Welt wie des Bedeutungsgehaltes dessen, was in der Sprache als Bedeutung ausgegeben wird, ist mit einem Rigorismus sondergleichen die Konsequenz verfolgt, die sich für *Nietzsche* aus der Kritik der Metaphysik ergab. Strukturlogisch ist die Situation durchsichtig: Im Wechsel des weltbegreifenden Paradigmas muß auch das Naturverständnis metaphysisch bereinigt werden, es zuallererst. Aus dem bereinigten Verständnis muß auch der Mensch verstanden werden – ganz in der gleichen Weise haben wir es oben dargestellt. Die Frage ist allerdings, wie das zu geschehen hat. Mit der Einebnung jedweder Organisationsform auf der Ebene energetischer Prozesse, über die nichts weiter auszusagen ist, als die Differenz, in der sie sich zueinander halten, beraubt sich *Nietzsche* im vorhinein jedweder Möglichkeit, irgendwelche »sachhaltige Aussagen« zu machen – über den Menschen nicht, aber über anderes in der Welt auch nicht. Jeglicher ontische Gehalt, aber auch jeglicher Bedeutungsgehalt löst sich auf. Ich komme darauf zurück.

Die Philosophie hatte immer schon ihre Hoch-Zeiten in Zeiten historischen Wandels, in denen das tradierte Weltverständnis unter dem Eindruck neuen Wis-

sens unsicher wurde. Sie muß das Wissen zu verarbeiten suchen, ist aber auf eine unwiderstehliche Art an die Vergangenheit gebunden: Mitgebracht bei der Verarbeitung des neuen Wissens wird allemal die tradierte Logik. Philosophien sind deshalb allemal Übungen in (materialer) Logik am vorfindlichen Wissen. Langsam, unendlich langsam verändert sich dabei auch die Logik der Verarbeitung. Das gilt auch für die Neuzeit. In der dreihundertjährigen Latenzzeit des Denkens, die ihrem Beginn folgt, hat sich zunächst die metaphysische Logik in unterschiedlich entwickelter Form zu behaupten gesucht. Um so eruptiver folgte der Umbruch. Die Situation, in der *Nietzsche* sich befand und in der wir uns immer noch befinden, ist einzigartig: Eine neue Logik, wie sie das Denken vom Vorrang der Natur darstellt, muß das bisherige Geschehen in der Welt ebenso wie das Tun des Menschen selbst aus den alten Denksystemen auslösen und neu verstehen lernen. Um bei dem uns hier interessierenden Geschehen zu bleiben: Gehandelt hat der Mensch zu allen Zeiten; eintreten müssen hat er für sein Handeln auch zu allen Zeiten. Aber wie dieses Handeln verstanden wurde und wie das Verstehen selbst das Handeln mitbestimmte, das ändert sich in der Geschichte. Das gleiche gilt für das Verständnis der Einstandspflicht und damit auch der Schuld. *Nietzsche* fand das Konzept der Schuld vor, wie es auch heute noch das offizielle juristische Denken bestimmt: der Täter hätte anders handeln können (GM II, 4; 5, 298). Sein Interesse ist allerdings nicht auf die juristische Schuldlehre begrenzt – aber das ist es ja auch für uns nicht. Die Genealogie der Schuld ist aufs engste der Genese der Moral verhaftet. *Nietzsche* hat sie als notwendigen Effekt des Eintritts in die Geschichte angesehen.

5 Genealogie der Moral und der Schuld

Wie alle geschichtsphilosophischen Spekulationen, so hat auch *Nietzsche* sich die Geschichte aus einer Vorgeschichte heraus entwickeln sehen, in deren Übergang zur Geschichte aus den noch glücklich angepaßten Halbtieren jene Exemplare einer Gattung sich bildeten, die hinfort ihr Leben unter kulturellen Zwängen führten. Es ist schwer zu sagen, wie dieser Zwang bewirkt worden ist. Als was er sich darstellt, liegt offen zutage: eben als Moral. Moral ist Zwang nach innen. *Nietzsche* hat ihn eindringlich zu schildern gewußt. Von Interesse ist daran nicht so sehr das Gemälde selbst als die Perspektive: der Übertritt aus der Naturgeschichte in die Kulturgeschichte:

»Nicht anders als es den Wassertieren ergangen sein muß, als sie gezwungen wurden, entweder Landtiere zu werden oder zugrunde zu gehen, so ging es diesen der Wildnis, dem Kriege, dem Herumschweifen, dem Abenteuer glücklich angepaßten Halbtieren, – mit einem Male waren alle ihre Instinkte entwertet und ›ausgehängt‹. Sie soll-

ten nunmehr auf den Füßen gehen und ›sich selber tragen‹, wo sie bisher vom Wasser getragen wurden: eine entsetzliche Schwere lag auf ihnen. Zu den einfachsten Verrichtungen fühlten sie sich ungelenkt, sie hatten für diese neue unbekannte Welt ihre alten Führer nicht mehr, die regulierenden unbewußt-sicherführenden Triebe, – sie waren auf Denken, Schließen, Berechnen, Kombinieren von Ursachen und Wirkungen reduziert, diese Unglücklichen, auf ihr ›Bewußtsein‹, auf ihr ärmlichstes und fehlgreifendstes Organ! Ich glaube, daß niemals auf Erden ein solches Elends-Gefühl, ein solches bleiernes Mißbehagen dagewesen ist, – und dabei hatten jene alten Instinkte nicht mit einem Male aufgehört, ihre Forderungen zu stellen! Nur war es schwer und selten möglich, ihnen zu Willen zu sein: in der Hauptsache mußten sie sich neue und gleichsam unterirdische Befriedigungen suchen. Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, *wenden sich nach innen* – dies ist das, was ich die *Verinnerlichung* des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ›Seele‹ nennt« (GM II, 16; 5, 322).

Es ist nicht zu übersehen: der Prozeß der Kulturation ist ein natürlicher Sündenfall; denn ein Leben, das sich gegen sich selbst wendet, ist etwas Widernatürliches. So hat *Nietzsche* es gesehen (GM I, 11; 5, 276 f.). Aber *Nietzsche* wäre nicht der Denker zwischen den Welten: zwischen Natur und Geist, um deren Vermittlung es zu tun ist, wenn er nicht auch die andere Seite gesehen hätte: Erst mit dieser Kulturation ist der Mensch überhaupt zu einem bedeutsamen Lebewesen in der Natur geworden.

»Fügen wir sofort hinzu, daß andererseits mit der Tatsache einer gegen sich selbst gekehrten, gegen sich selbst Partei nehmenden Tierseele auf Erden so Neues, Tiefes, Un-erhörtes, Rätselhaftes, Widerspruchsvolles und Zukunftsvolles gegeben war, daß der Aspekt der Erde sich damit wesentlich veränderte« (GM II, 16; 5, 323).

Der Zwang nach innen ist die schlechthinnige Bedingung der Sozialität. Er macht ihr elementarstes formgebendes Prinzip aus: die Fähigkeit versprechen zu können, d. h. Verpflichtungen eingehen zu können. Auf ihr beruht auch die – wie wir es nennen können: urgeschichtliche Form der Schuld, nämlich Schulden machen zu können. Im Zwang gegen sich und der daran gebundenen Fähigkeit, Schulden machen zu können, sieht *Nietzsche* auch den Grund für die in aller Menschheit entstandene Vorstellung, Schulden gegen die Götter zu haben, schließlich ihnen gegenüber schuldig zu sein (GM II, 19, 20; 5, 325 ff.). Je mächtiger ein Stamm oder Volk wird, je besser es ihnen geht, desto mehr verdanken sie ihnen, desto schuldiger wissen sie sich ihnen gegenüber.

Wenn die Entstehung des gesellschaftlichen Menschen und mit ihm des Schuldgefühls schon von sich aus ein Gegenargument gegen alle Kultur darstelle,

so wird sie es vollends dadurch, daß sie unter die Herrschaft eines Prozesses gerät, der *Nietzsche* immer rätselhaft geblieben ist: den Aufstand und schließlichen Sieg der Sklavenmoral. Er wird dadurch heraufgeführt, daß sich die Priesterkaste des Ressentiments der schlecht Weggekommenen bemächtigt und es zum schöpferischen Prinzip der Moral verkehrt. Der ursprüngliche Unterschied der Moral zwischen gut und schlecht – gut ist, was die Herrschenden, schlecht ist, was die Beherrschten tun – wird in Gut und Böse verkehrt. Böse ist jetzt, was die weltlich Herrschenden treiben, gut, was sich in die Unterwerfung der ohnehin Unterworfenen schickt. Die Unterworfenen selbst halten sich schadlos an der Vorstellung, dereinst mit ihrem Gott über die Bösen zu triumphieren. Ihre Moral steigert das Schuldgefühl gegen die Gottheit zu Paroxysmen des Wahnsinns. Die Schuld gegen die Götter und gegen den Gott wird so gewaltig, daß sie schlechterdings nicht mehr bezahlbar ist. Die einzige Lösung, die bleibt, ist jener – wie *Nietzsche* es nennt: Geniestreich des Christentums, Gott selbst die Schuld bezahlen zu lassen. *Nietzsche* packt das Entsetzen ob so viel Entsetzliches im Menschen. »Die Erde war zu lange schon ein Irrenhaus ...« (GM II, 22; 5, 332 f.). Man kann das Entsetzen als Religionskritik lesen. So war es sicher auch gemeint. Aber entscheidend ist die andere, die genealogische Seite. Damit Moral und Schuld überhaupt entstehen konnten, bedurfte es der mit jeder Sozialität verbundenen Wendung des Menschen gegen sich selbst; damit es sich verkehren konnte zur Unterdrückung des zu sich selbst ja sagenden Lebens, bedurfte es eines göttlichen Absolutismus, dem gegenüber dem Menschen nur noch das Ressentiment der Häre im Dermal einst blieb. Ist das schon die genealogische Erklärung, nach der wir unter dem Denken vom Vorrang der Natur fragen? Wenn man von einer genetischen Theorie verlangt, daß sie das Explikandum aus den Bedingungen verständlich macht, aus denen heraus es entstanden ist, fehlt nahezu alles, was einsehen ließe, weshalb in allen Religionen dergleichen wie Schuld gegenüber den Göttern entstanden ist. Gewiß, mit der Fähigkeit, Verpflichtungen einzugehen, entsteht auch das für frühe Gesellschaften schlechterdings fundamentale Prinzip der Reziprozität der Leistungen. Einsichtig ist deshalb, daß wenn man das Leben von den Göttern erhält, man ewig deren Schuldner bleibt. Das Leben läßt sich nicht entgelten. Aber wieso erhält man das Leben von den Göttern? Wieso gibt es überhaupt Götter? Die Religionskritik von *Nietzsche* bleibt wie die von *Feuerbach* und *Marx* in der Genealogie der Religion hinter den Anforderungen zurück, die sich uns heute stellen. Allerdings ist *Nietzsche* mit diesen Anforderungen überfordert. Er erachtet die Bedingungen ja gerade für nicht einsichtig. Aber auch wenn man *Nietzsche* nimmt, wie er sich in seinen kulturkritischen Darlegungen gibt: psychologisch – was immer das heißen mag – reicht die Plausibilität nicht eben weit. Das gilt auch für die Überwindung der Schuld im Denken *Nietzsches*.

6 Überwindung der Schuld

Es ist ein Widerspruch – vorausgesetzt, daß man *Nietzsche* überhaupt einen Widerspruch entgegenhalten kann: *Nietzsche* weiß um die Notwendigkeit der Disziplinierung als Formprinzip menschlichen Daseins und schafft doch in seiner Philosophie des Willens zur Macht mit dem Subjekt jede organisierende Form ab. Er weiß, daß alles Seiende in der Welt als Organisation verstanden werden muß; aber er weiß Organisation nicht zu denken. Den Grund haben wir kennengelernt: Jede Organisation ist Organisation nur in Grenzen. Wo aber Grenzen sind, muß auch »das eine« in Grenzen gedacht werden.

Das Subjekt ist dem Widerspruch als erstes zum Opfer gefallen. Es stand ja für das metaphysische Eine. Die Konsequenz liegt auf der Hand: Mit der Auflösung des Subjekts ist auch dessen Souveränität im Handeln untergegangen. Wessen Souveränität sollte es sein? Sobald man in den Kategorien der *Nietzsche'schen* Naturphilosophie denkt, fällt jegliches Tun unter die Kategorie eines naturalen Kraftfeldes, in dem alles strikt der Notwendigkeit folgt.

»Beim Anblick eines Wasserfalles meinen wir in den zahllosen Biegungen, Schlängelungen, Brechungen der Wellen Freiheit des Willens und Belieben zu sehen; aber alles ist notwendig, jede Bewegung mathematisch auszurechnen. So ist es auch bei den menschlichen Handlungen ...« (MAM I, 106; 2, 103).

Es ist eine spezifische Art von Notwendigkeit, die *Nietzsche* denkt. Notwendig ist alles Geschehen, wie der Wurf der Würfel notwendig ist, deren Zahl niemand kennt, bevor sie nicht geworfen ist; sie stellt sich im Wurf erst her und wird im Fall unabdingbar. Gleichwohl wird man fragen, über welche Determinanten sich diese Art von Notwendigkeit herstellt und wie ihr Verhältnis zueinander beschaffen ist. Nach dem Verhältnis fragen aber heißt nach der Form der Organisation fragen. *Nietzsche* selbst nötigt uns dazu; er selbst bringt auch jene Determinante ins Spiel, an der zwar nicht alles, aber doch viel gelegen ist: Einsicht. Irgendwie ist in das Spiel der Würfel Einsicht eingebaut. Einsicht ist ein anthropologisches Formprinzip des Handelns. Das weiß auch *Nietzsche*; er hat in der schöpferischen Phase der Weltwerdung sogar Vernunft entstehen lassen. Irgendwie soll danach das Denken doch seine Steuerungsfunktion behalten und sei es nur, um zu entscheiden, wohin der Mensch sich ziehen läßt in seinem Verlangen nach Lust und was sich in diesem Verlangen für ihn als gut und böse darstellt.

»Die Grade der Urteilsfähigkeit entscheiden, wohin jemand sich durch dieses Verlangen hinziehen läßt; fortwährend ist jeder in Gesellschaft, jedem einzelnen eine Rang-

ordnung der Güter gegenwärtig, wonach er seine Handlungen bestimmt und die der anderen beurteilt« (MAM I, 107; 2, 104).

Wenn aber die Urteilsfähigkeit die Lust steuern soll, muß mit dem Intellekt ein anderes Moment als das der Natur eingeführt sein, mag es auch zu nichts dienen, als die Effizienz des Lustprinzips noch zu steigern. Die Erkenntnis, wie Lust zu steigern sei, wäre ja etwas anderes als die Lust selbst, allenfalls ein Vorgeschmack auf die gesteigerte Lust. Allein, der Naturphilosoph läßt sich nicht irritieren; er hält sein ontisches Grundmodell (*Grimm*) durch. Denken, erklärt er, ist nur ein Verhalten der Triebe (JGuB 36; 5, 54). Im Verhalten der Triebe setzt sich aber allemal eines durch: das Verlangen nach Optimierung der Lust.

Es macht keinen Sinn, darauf zu insistieren, wissen zu wollen, welche besondere Rolle der Einsicht zugedacht ist und was sie im Kampf um die Lust denn anderes sei, als selbst wieder Lust. Wir werden keine Antwort darauf finden. Mit der Unterstellung unter die Triebe wird auch die Einsicht der Notwendigkeit unterstellt (MAM I, 107; 2, 105). Diese Weiterung, auch noch das Denken und damit jede Form der Selbstbestimmung durch überlegtes Tun der Notwendigkeit zu unterwerfen, ist so folgenreich wie problematisch. Denn unter dem Junktim von Triebhaftigkeit und Notwendigkeit muß jede Form von Verantwortlichkeit zusammenbrechen.

»Die völlige Unverantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln und sein Wesen ist der bitterste Tropfen, welchen der Erkennende schlucken muß, wenn er gewohnt war, in der Verantwortlichkeit und der Pflicht den Adelsbrief seines Menschentums zu sehen« (MAM I, 107; 2, 103).

Strikt notwendig ist danach, dieses Wissen von der unbedingten Notwendigkeit in die Philosophie unserer Zeit aufzunehmen und den Rest von Gewissensbissen zu beseitigen (MAM I, 133; 2, 128). Nach Schuld läßt sich schon gar nicht fragen. Mit der Schuld ist auch die Strafe in ihrer Bindung an Schuld hinfällig geworden. *Nietzsche* läßt sich hinreißen, die Verhältnisse umzukehren: der Begriff des freien Willens ist nur erfunden worden, um schuldig sprechen und strafen zu können (GD: Die vier großen Irrtümer; 6, 95). Heute, erklärt er, sind wir in die umgekehrte Richtung eingetreten. Niemand weiß mehr zu sagen, warum wir strafen. Wir sind dabei, Schuld und Strafe wieder aus der Welt herauszunehmen.

7 Kritik des Naturalismus

Es ist offenkundig: *Nietzsche* sucht zu denken, was nach dem Umbruch in der Logik des Weltverstehens gedacht werden muß: Die Welt, so wie sie sich für den Menschen als Natur darstellt, wie sie als Sozialwelt von ihm geschaffen ist, und wie er selbst inmitten beider zu dem geworden ist, als was er sich in der Gegenwart wiederfindet, jede dieser drei Welten will vom Vorrang der Natur her verstanden werden. Das ist ein abgründiges Unterfangen. Denn die Aufgabe besteht, wie ich oben formuliert habe, darin, den Menschen so in die Natur zu stellen, daß seine geistigen Lebensformen aus ihr verständlich werden und er selbst in ihrem Bildungsprozeß. Die geistigen Lebensformen sind aber die historischen Lebensformen. Die Aufgabe ist deshalb, aus der Geschichte heraus vor alle Geschichte zurückzudenken, um ausgehend von der Natur durch alle Geschichte hindurch sich selbst wiederzufinden. Soviel ist danach sicher: Wenn es überhaupt eine Chance geben soll, dann kommt alles darauf an, wie die Interpretation von Natur ausfällt, von der aus sich der gewaltige Prozeß der Bildung der Welt in Bewegung setzt.

Ich markiere mit dieser Bestimmung den Ort, an dem sich *Nietzsches* Philosophie formiert und an dem zugleich unsere Sezession beginnt: *Nietzsche* versetzt den Menschen in eine Natur, die er nur als »energetischen Nebel« kennt. Darin liegt zum einen ein methodisches Defizit. *Nietzsche* wäre sicher sehr erstaunt gewesen, hätte man ihm erklärt, daß es einem Restbestand an metaphysischem Denken zuzuschreiben sei. »Rückübersetzen« nämlich darf man in einer Logik, in der der Prozeß die Last der Erklärung trägt, nicht in der Weise, daß man die Erklärung für die Form auf dem Boden ihrer Herkunft beläßt und allein über dessen Organisation zu bestimmen sucht. Die Rückübersetzung in die Ebene des »energetischen Nebels« bietet schlechterdings keine Chance, irgendetwas vom Menschen zu erklären. Sie macht die Wolke der Laus, die Laus dem Menschen gleich. Darin liegt zum anderen das substantielle Defizit: Natur ist Organisation. Und was Interesse erheischt, ist zu bestimmen, was an Organisation in ihr vorfindbar ist und sich in ihr bildet. *Nietzsches* zentrales Interesse am Werden hätte durch just diese Frage geläutert werden müssen: was im Werden bildet sich an Organisation? Es ist diese Frage, durch die das Verständnis des Menschen wirklich revolutionär wird.

7.1 Der Untergang des Subjekts

Die Rückübersetzung des Menschen in die Natur in der Philosophie *Nietzsches* hat das Subjekt untergehen lassen. Es macht nach unserer Kritik des Naturalismus keinen Sinn, sich diese Annahme zu eigen zu machen. Was untergegangen

ist, ist das absolutistische Subjekt, das im Denken vom Vorrang des Geistes den irreduziblen Fixpunkt der Selbstbestimmung ausmachte, das Subjekt also des freien Willens. Was bisher von diesem Subjekt gedacht worden ist, ist in der Tat der Geschichte anheimgefallen. Es hat nur noch Wert zum Verständnis des Weges, auf dem der Mensch zu dem geworden ist, was er gegenwärtig ist. Die neue Frage muß vom Boden des Denkens vom Vorrang der Natur notwendig eine genetische sein: Als was entwickelt sich das empirische Subjekt? Wie führt der Mensch sein Leben? Das ist die Frage, die hinter jeder Frage nach dem Subjekt steht. Die Frage nach diesem Subjekt ist aber in der Philosophie *Nietzsches* noch gar nicht in den Horizont der Bestimmung gerückt. Denn dieses Subjekt läßt sich nur über die empirische Organisation bestimmen, als die es sich bildet. Gerade diese Organisation aber hat *Nietzsche* nicht denken können.

7.2 Die Frage nach der Organisation

Alles hängt an der Bestimmung der Organisation, der inneren Natur des Menschen; und die ist vertrackt. Das Denken verhäkelt sich nämlich in deren Reflexivität. Es weiß nicht, wie es der Organisation zuschreiben soll, was es selbst tut. So irrt es zwischen den beiden Polen hin und her: Es schreibt zum einen der Organisation das Denken zu, zum andern dem Denken die Organisation, aber eben als bloßes Denken. Das erkenntnistheoretische Problem ist stereotyp: Das Denken weiß nicht, wie es »zur Sache« kommt. Ich habe die methodische Strategie, die einzig Abhilfe schaffen kann, schon genannt: den Menschen so in die Natur zu stellen, daß aus den Bedingungen heraus der historische Bildungsprozeß der sozio-kulturellen Lebensformen verständlich wird. Das ist das erste. Das zweite aber ist, die Entwicklung der sozio-kulturellen Lebensformen synchron mit der Entwicklung des Subjekts so zu bestimmen, daß ebenso ihr pristiner Bildungsprozeß wie ihre weitere historische Entwicklung einsichtig werden. Einzig auf diesem Wege läßt sich verstehen, wieso der historische Wechsel über Epochen und Zeitalter hinweg ein Prozeß ist, der das Subjekt tatsächlich trifft. Denn das tut er: In der Geschichte entwickelt sich, gebunden an den Gewinn der Organisationskompetenz ebenso über die Natur wie über die Sozialwelt, ein Selbstverständnis des Menschen, in dem er sich als Subjekt erst recht entdeckt. An dem Mangel jedweder Einsicht in das Verhältnis zwischen der Entwicklung des Subjekts und des Denkens vom Subjekt ist das Subjekt ein zweites Mal untergegangen, in der post-modernen Philosophie.

III Der Untergang des Subjekts in der Postmoderne

1 Der psychische Apparat

Anders als *Nietzsche* fand die postmoderne Philosophie, wie wir sie in so unterschiedlichem Denken bei *Foucault*, *Derrida*, *Blanchot* und anderen finden, günstige Voraussetzungen vor, um das Subjekt zu denken. Denn die von uns im Anschluß an die Philosophie *Nietzsches* diagnostizierte Aufgabe, das Subjekt als innere Organisation zu denken, wurde von *Freud* in Angriff genommen. Tatsächlich beruft sich das postmoderne Denken vorzugsweise ebenso auf *Nietzsche* wie auf *Freud*.

Freuds Bedeutung wird zumeist in der Entdeckung des Unbewußten gesehen. Die Bestimmung orientiert sich ersichtlich an der Überwindung der Bewußtseinsphilosophie, der alles Denken vom Vorrang des Geistes verhaftet war. *Freud* selbst hat die psychoanalytische Entdeckung des Unbewußten in dieser retrospektiven Weise bestimmt. Allein, prospektiv im Blick auf das, was nach der Rückübersetzung des Menschen Not tat, war es die Inangriffnahme der Aufgabe, das Subjekt als empirische Organisation zu bestimmen, die der Psychoanalyse ihre historische Bedeutung sichert. Eben das geschieht vom »Entwurf« an über die »Traumdeutung« bis hin zur »Notiz über den Wunderblock«. Nun haben gerade die Untersuchungen *Freuds* Anlaß gegeben, das Subjekt ein zweites Mal untergehen zu lassen. Für diese Feststellung kann man sich an *Freuds* eigene Zusammenfassung halten, daß das Subjekt nicht Herr im eigenen Hause sei.

2 Reduktion auf die Strukturen

Der schiere Umstand, daß das Subjekt aus einer Organisation handelt, deren eigene Genese ebenso wie die Genese des aus ihr folgenden Handelns bei allem, was der Mensch tut, mitgedacht werden muß, hat den Nachfolgern *Nietzsches* genügt, es überhaupt zu streichen. Daß das Subjekt tut, was seine Organisation es tun läßt, läßt die Bestimmung des Handelns an die Organisation übergehen und das Subjekt untergehen. Nicht das Subjekt denkt, spricht, handelt; »es« denkt, spricht, handelt durch sie. »Es« ist die Struktur der Organisation. Der Zwang, unter dem bisher die Verwerfungen einer pathologischen Organisation verhandelt wurden, droht nun zum Normalfall zu werden. Wo die neuzeitliche Frage nach dem Subjekt eigentlich erst beginnt, ist sie für die postmoderne Philosophie auch schon zu Ende.

»In dem Augenblick, in dem man sich darüber klar geworden ist, daß alle menschliche Erkenntnis, alle menschliche Existenz, alles menschliche Leben und vielleicht das

ganze biologische Erbe des Menschen, in Strukturen eingebettet ist, d. h. in eine formale Gesamtheit von Elementen, die beschreibbaren Relationen unterworfen sind, hört der Mensch sozusagen auf, das Subjekt seiner selbst zu sein, zugleich Subjekt und Objekt zu sein. Man entdeckt, daß das, was den Menschen möglich macht, ein Ensemble von Strukturen ist, die er zwar denken und beschreiben kann, deren Subjekt, deren souveränes Bewußtsein er jedoch nicht ist. Diese Reduktion des Menschen auf die ihn umgebende Struktur scheint mir charakteristisch für das gegenwärtige Denken und somit ist die Zweideutigkeit des Menschen als Subjekt und Objekt jetzt keine fruchtbare Hypothese, kein fruchtbares Forschungsthema mehr².

Die einfache Streichung ist durch den Befund nicht gedeckt. Das gilt zunächst für die Organisation des psychischen Apparates bei *Freud*. Wie immer man das Ich in der Gesamtorganisation des Subjekts bestimmen mag – die Stellung in der Topik des psychischen Apparats ändert sich bekanntlich im Denken *Freuds* –, es gibt in der analytischen Theorie *Freuds* ein Subjekt, in dem sich die verschiedenen Determinanten in Bewußtseinsprozesse einbringen, mit der Folge, daß sich das Subjekt, das normale jedenfalls, über Bewußtseinsprozesse bestimmt. Daß das Subjekt nicht weiß, wodurch es bestimmt wird, ja, daß auch das Wissen unter Umständen gar nichts nutzt, verschlägt nicht ohne weiteres. Es setzt gleichwohl in bewußter Weise um, wozu es bestimmt wird, es liebt z. B. einen anderen. Daß es einen anderen liebt und lieben kann, ist in vielfältiger Weise bedingt. Naturale Reifungsprozesse sind daran ebenso beteiligt wie Komplexe frühkindlicher Zuwendung zu anderen, die Ablösung von anderen etc. Nur hindert das nicht zu tun, was in dieser Lebensphase und dieser Situation sinnvollerweise getan werden kann: eben diesen anderen zu lieben. Und das geschieht unter Steuerungsprozessen und Steuerungsleistungen des Subjekts selbst.

Ein »Ich«, das nur umsetzt, wozu es in der Lebensgeschichte determiniert wurde, wäre allerdings nur eine technische Transformationsstelle. Es täte, was in den Strukturen schon festgelegt wäre. Allein, was heißt hier »determinieren« und »festgelegt sein«? Das Handeln steht unter Bedingungen dieses Apparates; das ist sicher; es ist nicht absolut. Aber erst, wenn man weiß, in welcher Weise der Apparat es dem Ich ermöglicht, Bedingungen zu verarbeiten, weiß man, was das Ich vermag. Es kann aber keine Rede davon sein, daß der Untergang des Subjekts, wie er von der postmodernen Philosophie propagiert wird, Resultat der Einsicht in die Arbeitsweise des Apparates ist. Es genügt dem philosophischen Denken der Postmoderne, das Handeln überhaupt an Strukturen verhaftet zu sehen.

Befragt man den Schluß in der angeführten Äußerung *Foucaults* auf seine unterliegende Logik, so werden zwei Prämissen deutlich, deren Stichworte zwar ge-

2 M. Foucault, Von der Subversion des Wissens, Frankfurt 1978, S. 16.

geben sind, aber ohne daß ihre Bedeutung reflektiert wäre: Das Subjekt, das untergegangen ist, ist »das Subjekt des souveränen Bewußtseins«, also das idealistische Subjekt. Auch *Foucault* steht – wie *Nietzsche* – weiter mit dem Rücken zur Metaphysik. Die Frage, was das Subjekt in der anthropologischen Organisationsform sein könnte – nota bene: gerade als Organisation, stellt sich nicht. Weshalb stellt sie sich nicht? Die Antwort läßt sich an dem zweiten Stichwort ablesen: an der Reduktion des Menschen auf die Strukturen. Reduktion signalisiert allemal ein analytisches Verständnis, das prozessual verkürzt ist. Es erschließt den Weg von der Basis zum Explikandum: hier zum Denken, Sprechen, Tun nicht prozessual, schließt ihn vielmehr in der Reduktion kurz. Die Philosophie der Postmoderne erfaßt zwar die Wende gegen die Metaphysik, aber nicht die Logik, die daraus folgt: nämlich radikal prozessual zu denken. Das zeigt sich auf der zweiten Schiene, auf der das Subjekt nicht einmal mehr untergeht, sondern ganz einfach nicht vorkommt: auf der, auf der das Denken über das Subjekt verhandelt wird und erkenntnistheoretisch einzulösen wäre.

3 Der Schleier der Maja

Die postmoderne Philosophie wäre nicht Philosophie, wenn sie nicht das Subjekt dort verhandelte, wo es nicht verhandelt werden will: in der reinen Ebene des Gedankens über es. »Reine Ebene des Gedankens« will sagen: Was immer über das Subjekt gesagt wird und d. h. was immer das Subjekt über sich sagt, sind Gedanken, von denen niemand zu sagen weiß, wie sie zur Sache kommen. »Zur Sache kommen« heißt: inwiefern sie der Organisation des Subjekts entsprechen. Damit wird ein Drama fortgeschrieben, das mit *Nietzsche* begonnen hat: Die Rückübersetzung des Subjekts in die Natur hat die Formierung des Denkens schlechterdings uneinsichtig werden lassen, auch das Denken über das Subjekt. Warum das Subjekt sich in der Vergangenheit als »religiöses Subjekt« darstellte, d. h. seiner Form nach als absolutistisches, ist ebensowenig einsichtig wie der Wechsel im Verständnis, der sich mit Beginn der Neuzeit vollzieht. Wenn die Welt unendlichen Interpretationen zugänglich ist, ist keine mehr auszeichnenbar – und eben auch nicht die moderne und postmoderne des Subjekts.

Das Drama, das Selbstverständnis erkenntnistheoretisch nicht einlösen zu können, zeigt sich in der Archäologie *Foucaults*. In ihr bilden sich Ordnungen, in denen sich die Dinge darstellen, den Menschen eingeschlossen, deren Bildungsprozeß schlechterdings nicht einsichtig gemacht werden kann, schon gar nicht als Resultat eines historisch einsichtigen Prozesses, den der Mensch selbst in Gang gesetzt hat und vorantreibt. Der Mensch ist von den archäologischen Lagen eingeschlossen, ohne daß noch zu bestimmen wäre, in welcher Weise und aus welchen

Gründen er sie selbst geschaffen hat. Er findet sich deshalb auch in der Gegenwart in einer dieser Lagen vor, ohne sagen zu können, was er von sich, so wie er sich nun einmal wahrnimmt, halten soll. Daß der Mensch als Subjekt in den Blick der Geschichte getreten ist, muß danach als kurzer Augenblick einer archäologischen Formation erscheinen, die morgen vergangen ist. Dann allerdings ist es nur konsequent, das Subjekt auch heute schon nicht sein zu lassen. *Foucault* hat das Problem selbst gesehen. Im Hinblick auf die Diskontinuität des Denkens, die sich bei dieser Art Genealogie ergeben, resümiert er:

»Das sich hier stellende Problem ist höchstensfalls das der Beziehung des Denkens zur Kultur: Wie hat das Denken einen Platz in dem Raum der Welt gefunden, wie findet es darin einen Ursprung, und wie kommt es, daß es hier und dort nicht aufhört, ständig erneut zu beginnen? Aber vielleicht ist es noch nicht an der Zeit, dieses Problem zu stellen; wahrscheinlich muß man warten, bis die Archäologie des Denkens sich besser abgesichert hat, besser das Maß dessen gefunden hat, was sie direkt und positiv beschreiben kann, bis sie die einzelnen Systeme und die internen Verkettungen definiert hat, an die sie sich wendet, bevor man das Denken umfaßt und es in der Richtung befragt, in der es sich selbst entgeht³?«

Das Problem ist auch hier noch unscharf gestellt; es erfaßt immer noch nicht, was als Aufgabe mit der *Nietzsche'schen* Rückübersetzung bereits gestellt ist: vom Vorrang der Natur in der Weise zu denken, daß aus der Geschichte heraus vor alle Geschichten zurückgedacht wird, um von diesem naturalen Ausgang den Menschen in seinen sozio-kulturellen Organisationsformen, sein Denken eingeschlossen, erst entstehen zu lassen. Ohne dem Denken des Menschen auf die Spur zu kommen, ist schlechterdings nicht zu sagen, was von den Aussagen über ihn zu halten ist. Er wird ebenso an ein unverstandenes Stratum symbolischer Welt Darstellung ausgeliefert wie an einen planen Naturalismus, an dem es nichts zu verstehen gibt.

Die Aufgabe, die sich nach allem stellt, ist unzweideutig: Was das Subjekt »ist«, läßt sich nur in einer historisch-genetischen Theorie aus seinem Bildungsprozeß verfolgen. Dieser Aufgabe können wir im gegenwärtigen Zusammenhang nur soweit folgen, als unser Interesse es unabdingbar verlangt. Zwei Fragen sollen geklärt werden: Erstens, wie kommt es dazu, dem Menschen als Subjekt die Kompetenz der Selbstbestimmung zuzuschreiben? Zweitens, was läßt sich von der Schuld sagen, wenn damit die Vorstellung verbunden wird, der Täter hätte anders handeln können?

3 *M. Foucault, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt 1974, S. 83.*

IV Die Organisation des Subjekts

1 Die naturalistische Ausgangslage

Von zwei Feststellungen können wir ausgehen: Auch der Mensch gehört der Natur an; er ist eine ihrer Organisationsformen, die sich in der Naturgeschichte gebildet haben. Und: Es sind geistige Lebensformen, in denen er sein Leben führt. Dabei brauchen wir nicht gleich zu bestimmen, was es heißt: Leben in geistigen Lebensformen führen. Die abstrakte Erörterung, was Geist sei, hätte alle Chancen, in Metaphysik zurückzufallen. Man darf nur nicht schon im vorhinein entscheiden, daß es gar nichts mit ihm auf sich habe und damit die entscheidende Differenz zur subhumanen Organisationsform zunichte machen. Wir können uns damit begnügen festzustellen: Geist ist die Kompetenz, sich die Welt verständlich zu machen und das Leben in der Welt zu gestalten. Das ist gewiß eine dilatorische Formel, aber eine nützliche. Worauf es ankommt ist, darzulegen, wie es möglich war und ist, diese Lebensformen zu entwickeln. Denn wie immer die naturale Organisation des Menschen beschaffen sein mag, sie enthält selbst seine geistigen Lebensformen nicht. Geist ist etwas, das sich erst auf dem Grunde der naturalen Organisation entwickelt und mit ihm das, was wir die Subjektivität des Menschen nennen. Was in aller Geschichte Vorgabe war: Geist und mit ihm Subjektivität muß bei einem Denken vom Vorrang der Natur erst prozessual entstehen. An der Eliminierung jeder Form von Geistigkeit aus der Natur halten wir also fest; wir können uns des naturwissenschaftlichen Weltbildes nicht entschlagen. Auch die Sozialwelt baut darauf auf. Gleichwohl lassen wir uns von der Geistigkeit des Menschen nichts abmarkten; wir reduzieren den Menschen also gerade nicht auf die geistlose Mechanik der Natur der subhumanen Organisationsformen. Nur bedarf es der Erklärung, wie diese Geistigkeit der soziokulturellen Lebensformen gleichsam als eine Enklave inmitten geistloser Natur möglich wird. Und in eben dieser Weise muß auch verständlich gemacht werden, wer das Subjekt ist. Denn das Subjekt läßt sich nicht anders als in seinen Lebensformen verständlich machen. Mit dieser Bestimmung schließen wir an den Wechsel der Logik im Weltverstehen an. Dabei braucht uns nicht zu irritieren, wie der Mensch sonst noch gedacht werden kann. Das neuzeitliche Denken ist die Grundlage seines gegenwärtigen Daseins. Dieses Weltverständnis jedenfalls ist akzeptiert. Nur dies soll uns deshalb kümmern: Wie der Mensch in diesem Weltverständnis zu denken ist.

1.1 Empirie der Schuld

Es ist nicht zu übersehen, daß allein schon die entschieden genetische Perspektive, sich das Subjekt in geistigen Lebensformen erst entwickeln zu sehen, das Schuldverständnis revolutionieren muß. Sie impliziert eine Antwort ja im vorhinein: Schuld kann nur sein, was sich als Schuldfähigkeit mit dem Subjekt entwickelt. Die Schuldfähigkeit und der Schuldvorwurf bekommen m. a. W. ein empirisches Fundament, hinter das nicht mehr zurückgegangen werden kann. Jede Normativität jenseits dieser Möglichkeiten ist leer.

Man begreift den Vorgang der Subjektbildung am ehesten, wenn man sich die anthropologische Grundsituation vergegenwärtigt, aus der heraus geistige Lebensformen entwickelt werden. Wir finden sie in jedem neugeborenen Gattungsglied vor; in jeder Ontogenese beginnt der Prozeß, das Subjekt zu bilden, a zero.

2 Subjekt als innere Natur

Menschliche Lebensformen sind selbstgeschaffene Lebensformen, als selbstgeschaffene Lebensformen sind sie geistige Lebensformen. Was sich als Subjekt ausbildet, bildet sich im Erwerb dieser Lebensformen aus. Mit dieser Feststellung setzen wir das erkenntnistheoretische Theorem der Konvergenz, wie es sich am Anfang der Neuzeit gebildet hat, um. Es gewinnt damit freilich einen ungleich fundamentaleren Status: Was Welt ist, Welt in irgendeiner Form: als Natur, als Sozialwelt und als »Innenwelt« resp. innere Natur ist etwas, was erst ausgebildet werden muß. Die biologische Organisation gibt eine Menge vor: ein nach außen gerichtetes Antriebs- und Triebpotential, eine nach außen gerichtete Sensorik und ein im Zentralnervensystem organisiertes Verarbeitungspotential. Eines aber gibt sie nicht vor: die fertige Organisation, in der der Mensch hernach sein Leben führt. An instinktiver Ausstattung im strikten Sinn einer schon im Organismus fixierten Bewegungskoordination kennt der Mensch nur wenige eng der Körperzone verhaftete Verhaltensformen. Die biologische Organisation ist auf ihre Komplettierung in geistigen Lebensformen hin angelegt, ein eindrücklicher Beleg der Notwendigkeit eines prozessualen Naturverständnisses. Die Organisation in geistigen Lebensformen schließt mit anderen Worten an die biologische an.

2.1 Das Subjekt als Aktionssystem

Die knappe Feststellung der anthropologischen Grundform läßt uns eine zunächst zwar allgemeine, aber, wie ich hoffe, klärende Bestimmung dessen treffen, was als

Subjekt zu verstehen ist: *Als Subjekt verstehen wir die über geistige Lebensformen ausgebildete innere Organisation des Aktionssystems, in dem der Mensch sein Leben führt.*

Mit dieser Bestimmung verbunden ist eine Klärung zunächst auf der Seite des Organismus: Subjektivität hat ein organisches Substrat; das Aktionensystem ist dem Organismus wirklich eingebildet. Das Antriebssystem erfährt in seinem Triebpotential eine wirkliche Formung. Subjektivität meint »innere Natur«, aber nun in umgekehrter Richtung gelesen: innere Natur gerade nicht als bloßes Triebpotential, als rohe Natur, sondern als in geistigen Formen organisierte Natur. Geist, können wir mit *Nietzsche* sagen, ist das Leben, das selber ins Leben schneidet. Nur ist er nicht dessen Widersacher. Daß Natur unter den Zwang des Geistes gebracht ist, ist nicht wie bei *Nietzsche* und *Freud* Vergewaltigung des Lebens, die sich als Unbehagen an der Kultur zeitlebens durchhält. Es ist die Bedingung dafür, daß dieses Leben überhaupt zum Leben wird.

2.2 Denken und Tun

Das Subjekt als innere Organisation geistiger Lebensformen bezieht das Denken ein. Denken entwickelt sich als eine Form der Autopoiese. Der Organismus entwickelt, was er selbst nicht mitbringt, weil er anders die Homöostase nicht sicherstellen kann, und er entwickelt auch noch die Mittel, um den Bedarf an Wissen zu befriedigen. Insoweit können wir *Nietzsche* zustimmen, wenn er feststellt, daß alle unsere Erkenntnisorgane und Sinne in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachstumsbedingungen entwickelt sind. Die höchst eigenartige, nur dem Menschen eigene Form, Wissen zu erwerben, der damit verbundene Distanzierungsprozeß zwischen dem Subjekt und der Welt, läßt jedoch mit zunehmender Dezentrierung auch solches Wissen erwerben, das keine unmittelbar praktischen Bedürfnisse befriedigt. Das gilt insbesondere für die Philosophie. Notwendig ist auch sie. Denn für ein Lebewesen, das sich eine Welt in symbolischer Form über Erfahrungen aufbaut, bedarf es der zusammenfassenden Interpretation auf einer angehobenen Ebene der Reflexion. Kurz: wir können und müssen auch das Denken dem Aktionensystem zurechnen.

2.3 Das Subjekt als System

Das Subjekt ist nicht, wie man zuweilen lesen kann, die Gesamtheit der inneren Geschehnisse, zu denen es selbst einen privilegierten Zugang hat. Es stellt ein System dar, ein Aktionensystem, wie wir gesagt haben. Die Frage liegt auf der Hand,

inwiefern man von einem Aktionensystem sprechen kann, wenn doch der Mensch im Unterschied zum Tier zu fast allem fähig ist, überdies Handlungen flüchtige Ereignisse sind, auch wenn sie Spuren hinterlassen. Die Frage trifft den Nerv der Subjekttheorie; und wir sind weit davon entfernt, sie in einer Weise zu bestimmen, daß auch nur die Parameter angegeben werden können, nach denen das System sich organisiert. In einer historisch-genetischen Theorie stehen zwei Bestimmungen außer Frage: Das Aktionensystem wird unter den Anforderungen ebenso der Natur- wie der Sozialwelt gebildet. Und ebenso wie sich die Sozialwelt über Strukturen ausbildet, die einer historischen Entwicklungslogik folgen, ebenso die ihr korrespondierende Innenwelt. Und so wie die Strukturen der Außenwelt erst in kulturellen Deutungsmustern ihre konkrete Gestalt finden, so auch die an sie gebundene Innenwelt. Ich kann diese These hier nicht weiter verfolgen. Entscheidend ist: das Aktionensystem des einzelnen Subjekts, das sich immer schon in einer soziokulturellen Lage vorfindet, bildet sich an diesen Außenwelтанforderungen aus.

Das Subjekt ist immer individuell. Die Frage ist, wie sich diese Individualität ausbildet und nach welchen Parametern sie ihrerseits bestimmt wird. Auch inso weit gilt, daß der Bildungsprozeß von den Außenbedingungen abhängt, die für jeden so verschieden sind, wie die Subjekte schließlich selbst. Aber das ist nicht alles. Die Individualität des Subjekts läßt sich nur prozessual erklären: in Relation zwischen den Besonderheiten des Organismus/Subjekts und der Verarbeitung der allgemeinen und besonderen Außenwelтанforderungen. Prozessen, die unter individuierten Bedingungen stehen, ist eigen, sich in der Individuierung zu verstärken. Jede vorhergehende Organisationsleistung bestimmt die nachfolgenden, schafft Vorgaben, die in das Spätere eingehen. Dabei ist in Rechnung zu stellen, daß die Ausbildung des Aktionensystems ein Vorgang ist, der sich dem Organismus einschreibt. Die Abhängigkeit von den Verarbeitungschancen, die der Organismus/das Subjekt vorfindet, reicht bis in die physiologische Entwicklung; sie prägt insbesondere die affektive Seite der Subjektivität. Was ich oben die Prädispositionen genannt habe, sind Organisationsleistungen, die unter früheren Erfahrungen erbracht worden sind und darin erhalten bleiben, daß sie die Verarbeitung späterer Erfahrungen mitbestimmen. Eben deshalb gewinnt das Moment der ontogenetischen Entwicklung eine strategische Bedeutung.

Ontogenetische Entwicklungen stehen unter dem Primat, Kompetenz zu gewinnen. Die entscheidende Kompetenz, die gewonnen werden muß, besteht darin, in ein derartiges Verhältnis zur Lebensführung zu gelangen, daß in allen künftigen Situationen zwischen den nicht selten konfligierenden Bedürfnissen des Individuums und den Außenanforderungen vermittelt werden kann.

2.4 Das Subjekt als Prozeß

Wenn wir sagen, das Subjekt habe als Substrat das Aktionensystem des Organismus, so ist damit so lange wenig gesagt, als wir nicht wissen, wie das Aktionensystem arbeitet, um sich zum Handeln zu bestimmen. Substanzhaft darf es gerade nicht gedacht werden. Es selbst ist ja nur, als was es sich aus der Interaktion mit der Außenwelt gebildet hat. Die Grundstruktur, sich erst situativ zum Handeln bestimmen zu müssen, bleibt erhalten. Wie deshalb gehandelt wird, liegt nicht schon in den Strukturen fest; es bildet sich erst aus den Strukturen heraus, eingespannt zwischen innen und außen. Die entscheidende Frage ist danach, wie es sich bildet. Denn wenn wir sagen, daß das Subjekt derart organisiert ist, daß es die hinter ihm liegenden Erfahrungen zwar einbringt in den Bildungsprozeß der Situation, aber erst in der Situation sich entscheidet, zu welchem Handeln es sich bestimmt, dann ist zu klären, was denn an Möglichkeiten der Bestimmung in der Situation gelegen ist. Dabei sind zwei Einsichten festzuhalten: Die in der Situation sich eröffnende Möglichkeit darf nicht so gedacht werden, daß die zuvor getroffene Feststellung, die Lebensgeschichte wirke als *vis a tergo*, ausgehängt wird, man hinterrücks also zu einer absolutistischen Form der Entscheidung zurückkehrt. Ebenso wenig aber geht es an zu meinen, mit dem Verweis auf die hinter dem Subjekt liegende Lebensgeschichte und die aus ihr herausgebildeten Strukturen schon gesagt zu haben, was zu sagen ist. Das trüge der Prozessualität der Subjektivität nicht Rechnung. Die Vermittlung zwischen beiden Anforderungen ist nur denkbar, wenn sich in dem lebensgeschichtlichen Bildungsprozeß selbst Kompetenzen entwickeln, die es dem Subjekt ermöglichen, erst in der Situation zu bestimmen, wie in ihr gehandelt werden soll. Das ist der Fall. Bisher ist diese Kompetenz als Einsicht, Verstand, Vernunft benannt und ins Spiel gebracht worden. Belassen wir es bei dem am wenigsten belasteten Begriff der Einsicht. Es versteht sich, auch die Einsicht reicht genauso weit, wie sie sich ausbilden konnte und vor allem: Sie ist nur ein Moment im Spiel der Determinanten. Aber sie ist ein Moment.

Ersichtlich kommt für das Verständnis des Subjekts alles darauf an zu erfahren, in welcher Weise sich dieses Moment der Steuerung des Handelns aus Einsicht entwickelt. Das gilt in besonderer Weise für das Verständnis der Schuld. Alle Vorstellungen von Schuld halten sich an die Fähigkeit, Handlungen aus Einsicht zu bestimmen. Es gibt sie; und da sie jeglichem Handeln eignet, unbeschadet seines Inhalts, läßt sie sich als formales Strukturmoment bestimmen. Zwei Teilmomente sind es, die ich erörtern will: das Moment der Reflexivität und das der moralischen Bestimmung, *nota bene*: der formalen.

3 Die Entwicklung der formalen Strukturen des Handelns

3.1 Das »Agens« der Entwicklung

Eine Feststellung muß unbedingt am Anfang jeder Erörterung der ontogenetischen Entwicklung des Subjekts stehen; sie macht die eigentlich revolutionäre Er rungenschaft der genetischen Theorie aus: Das Agens des Bildungsprozesses ist nirgends anders als in dem zu suchen, was sich als Subjekt bildet. Diese Feststellung ist eine strikte Folge der naturalistischen Vorgabe, aus der heraus wir den Menschen zu verstehen suchen. Wenn man Lebewesen als geschlossene Systeme versteht, kann schon der biologische Bildungsprozeß und die Sicherung der Homöostase nur aus dem je einzelnen Gattungsexemplar verstanden werden. Unter allen Umständen aber muß eine Organisationsform, die Außen- wie Innenwelt über Lernen und kreative Gestaltung ausbildet, an das einzelne Gattungsmitglied gebunden werden. Was an äußeren Determinanten dabei mitwirkt, ist im strikten Sinn Bedingung der Möglichkeit.

3.2 Die Reflexivität des Handelns

Ein Verhalten, das nicht einem binären Schematismus folgt, in dem der Organismus auf Auslöser mit einer fixierten Bewegungskoordination nur reagiert, kann nur über die Entwicklung einer Steuerungskompetenz in der Verlaufskoordination erworben werden. Verhalten muß unter den naturalen Bedingungen reflexiv werden. Das geschieht auch. Dabei kommen phasenversetzt zwei Mechanismen ins Spiel: ein organischer und ein symbolischer.

Ein Organismus mit einer nahezu vollständig unstrukturierten Motorik, wie er uns in jedem Neugeborenen vor Augen steht, ist in seinem Aktionsfeld einer Grunderfahrung ausgesetzt: er stößt an. Der Widerstand bewirkt eine unwiderstehliche Hemmung seiner Motorik, Frustration also. Dabei bleibt es nicht. Denn die Härte des Widerstands bereitet Schmerz. Würde ein solcher Organismus nicht ständig vor dem Schlimmsten durch die immer kompetentere Bezugsperson bewahrt, er müßte auch psychisch zugrundegehen. Die Bedeutung der Zuwendung der Bezugsperson besteht nicht zuletzt darin, die unvermeidliche Frustration in einer emotional vermittelten Sicherheit aufzufangen. Erst dadurch bekommt ein derart extensiver und intensiver Lernprozeß, wie ihn der Mensch hinter sich bringen muß, überhaupt eine Chance, durchgehalten zu werden.

Lernen beruht von allem Anfang an auf der unmittelbaren Selbsterfahrung des Organismus. Der Organismus ist in der Lage, zwischen der Wahrnehmung des widerständigen Objekts und dem eigenen Verhalten einen Konnex herzustellen.

len. Er hemmt in der Erinnerung die Motorik, das gleiche noch einmal zu tun. Der Vorgang ist in seiner rein organischen Anlage höchst bedeutsam. Der Organismus ist jedenfalls insoweit sich selbst gegeben, als Erfahrungen, die erinnert werden, auf die Motorik einwirken und das Verhalten steuern. Diese organismische Leistung liegt bereits gattungsgeschichtlich sehr frühen Lernprozessen zugrunde (*Harlow*). Sie gewinnt jedoch in Anbetracht einer Motorik, die vollkommen ungerichtet ist, eine überragende Bedeutung, um Lernprozesse in Gang zu setzen. Es mag sein, daß eine gelungene Manipulation ein Lustgefühl verschafft, das ebenfalls dazu beiträgt, die Motorik zu strukturieren. Die Zirkulärreaktionen der ersten Lebensjahre erwecken den Anschein. Ich sehe jedoch nicht, daß die spezifische Form einer Steuerungskompetenz anders als durch den Widerstand entwickelt werden könnte. Am Widerstand der Außenwelt wird ein Lernprozeß in Gang gesetzt, der sich schließlich zur Reflexivität des Handelns umsetzt.

Es ist schlechterdings entscheidend, gewahr zu werden, daß der Prozeß der Handlungsformierung und damit der Subjektbildung eingeleitet wird, bevor die Welt in symbolischer Form errichtet wird. Denn diese Form der Unmittelbarkeit in der Selbstgegebenheit bleibt in aller nachfolgend ausgebildeten Reflexivität erhalten. Sie ist der Grund dafür, daß Reflexivität sich nicht erst in einer Subjekt-Objekt-Relation herstellt, wie wir sie nutzen, wenn wir uns selbst thematisch machen.

Der Aufbau einer systematisch organisierten Welt geht mit der Entwicklung der Handlungskompetenz einher. Das gilt auch für die der senso-motorischen Phase der beiden ersten Lebensjahre folgende Organisation in symbolischer Form. Nicht nur wird mit der in handlungsrelevanter Weise symbolisch organisierten Welt das einzelne zum Leben notwendige Handeln gleichfalls symbolisch organisiert, die dabei miterworbene Reflexivität bewirkt jene Steuerungskompetenz, die schließlich eine beliebige Vielzahl von Handlungen ermöglicht. Handeln geschieht in einer Welt und nicht – wie Verhalten – fixiert an eine Welt. Die Reflexivität des symbolisch organisierten Handelns in einer symbolisch organisierten Welt hat zur Folge, daß das Subjekt sich selbst als Akteur in jedem einzelnen Tun mitgegeben ist. Mit dem symbolischen Aufbau der Welt wird jene eigentümliche Reflexivität möglich, derzufolge der, der etwas tut, es in einer Weise tut, in der das, was er tut, ihm selbst inmitten eines Aktionsfeldes gewärtig ist. Es ist ein langer Weg, bis das Aktionsfeld aus der unmittelbaren Optik in diese distanzierte Gegenlage gebracht ist, die dann mit dem Bild, das der Handelnde von ihm gewinnt, zu einer Einheit verschmilzt.

3.3 Handlungskompetenz als Interaktionskompetenz

Handeln lernt jeder im Umgang mit anderen. Der Erwerb der Kompetenz, mit anderen zu interagieren, macht den Erwerb spezifisch kognitiver Fähigkeiten notwendig, sonderlich die der Reziprozität der Perspektiven. Sie ist konstitutiv für die Ausbildung der Moral und folgeweise auch der Schuld. Wir müssen sie deshalb eingehender erörtern.

Interagieren in genetisch nicht festgelegten Formen läßt sich nur, indem die, die interagieren, Handlungen *modo futuri* konzipieren und als Erwartungen aneinander adressieren. Das nachwachsende Gattungsglied muß deshalb dies zu allererst lernen: Erwartungen der anderen Rechnung zu tragen. Dazu ist zum einen notwendig, daß Erwartungen situativ typisiert werden. Nur wenn man weiß, was in einer bestimmten Situation üblicherweise der Fall ist, kann man mit Erwartungen anderer rechnen. Es gehört bereits zu der Natur der Organisation des Organismus, nur über wiederkehrende Prozesse im Verkehr mit der Außenwelt seine Homöostase sicherstellen zu können. Dabei kann gar nicht zweifelhaft sein, daß die Regelverläufe eingespannt sind zwischen zwei Realitäten: der Organisation auf der Binnenseite des Organismus und dem, womit der Organismus interagiert. Die notwendige Regelmäßigkeit reicht über die genetisch fixierte organismische Ordnung hinaus und besteht auch im symbolischen Aufbau der Welt und des Aktionensystems. Auch das kann nicht im geringsten zweifelhaft sein, wenn man bedenkt, daß über den Aufbau des Aktionensystems elementare Bedürfnisse sichergestellt werden müssen, die aber nur durch dauerhafte Handlungen anderer sichergestellt werden können. Es ist nicht erst das kommunikative Interesse, das die Typisierungen erzwingt. Der Handlungsbedarf selbst ist nicht anders zu decken. Aus den Anforderungen entwickeln sich notwendig allgemeine und in diesem Sinn formale Strukturen. Das gilt insbesondere für die vielzitierte Reziprozität der Perspektiven. Jeder muß in der Lage sein, sich auf den Standpunkt des anderen zu stellen und von ihm aus dessen Interessenlage und mutmaßliche Erwartungen zu verstehen. Sich in die Lage des anderen versetzen zu können und mit seinen Augen die Interaktion zu sehen, heißt ersichtlich auch, sich selbst mit den Augen des anderen zu sehen. Die Erwartungen des anderen sind an ihn adressierte Erwartungen. Auf eben diese Weise entsteht jene Verschachtelung der Perspektiven, wie sie für jede Interaktion konstitutiv ist:

- 1) Ego sucht vom Standpunkt alters zu denken. Es sucht alters Interessen und Erwartungen zu verstehen und nimmt aus dessen Interessenlage auch sich selbst mit wahr. – Für alter gilt das entsprechende.
- 2) Ego weiß, daß alter weiß, daß es, ego, vom Standpunkt alters zu denken und sich dabei auch mit alters Augen zu sehen sucht.

- 3) Alter weiß, daß ego weiß, daß er, alter, weiß, daß ego vom Standpunkt alters zu denken sucht.

Es versteht sich: wenn ego vom Standpunkt alters zu denken und sich selbst zu sehen sucht, so ist und bleibt es ego, der vom Standpunkt alters denkt. Es bewirkt eine erhebliche Steigerung der Interaktionskompetenz, wenn dieser Sachverhalt ins Bewußtsein gerufen werden kann. Denn dann können nicht nur vertyppte Differenzen wahrgenommen werden, sondern auch die in der individuellen Person gelegenen. Diese Fähigkeit gewinnt zunehmende Bedeutung für Situationen, die nicht vertyppt sind. Sie werden zu wahren Balanceakten der Interaktion, wenn sich die Selbstverständlichkeiten der Lebenswelt auflösen, die Praxis der Daseinsvorsorge von den Deutungsmustern der Lebensführung abgekoppelt wird. Dann müssen die interaktiven Erwartungen erst in einem hin- und hergehenden Prozeß zwischen den Interaktionsbeteiligten ausgebildet werden, ohne daß je die Sicherheit und Verlässlichkeit des Handelns in traditionellen Institutionen wieder erreicht würde. Es ist ein außerordentlich langwieriger und aufwendiger Prozeß, bis die Kompetenz reziproker Perspektiven voll ausgebildet ist. Und sie wird mit Sicherheit nicht in allen Gesellschaften gleich weit entwickelt.

Die Klarstellung, daß das Subjekt, wenn es sich vom Standpunkt alters betrachtet, dabei gleichwohl seine eigene Handlungsperspektive weiter verfolgt, den Perspektivenwechsel nur einschachtelt in den Gesamtentwurf des Handelns, ist unverzichtbar, um auch das Selbstbild richtig zu verstehen, das das Subjekt von sich hat. Nicht wenige der soziologischen Theorien meinen, das Subjekt habe das Bild von sich, das andere von ihm hätten. Das müßte man in der Tat annehmen, wenn ego sich nur aus der Perspektive alters sehen könnte. Es wäre dann für sich, was es für alter wäre. Aber so ist es nicht. Ego gewinnt dadurch, daß es sich genötigt sieht, sich auf den Standpunkt alters zu stellen, eine eigene Reflexivität, die es ihm ermöglicht, sich mit eigenen Augen zu sehen, mit anderen, als mit denen alter es sieht; und vor allem: es ist in der Lage, seine Sicht von sich neben der alters mitzudenken. Erst das macht die Raffinesse der Interaktion aus. Das eigene Bild gegen das der anderen durchzuhalten, kann zur Aufrechterhaltung der Identität unerlässlich werden.

3.4 Subjekt, Ich und Selbst

Das Subjekt wird nach allem im Aufbau einer symbolisch organisierten Welt und eines symbolisch organisierten Handlungssystems seiner selbst im Lebensvollzug gewärtig. Es bestimmt wie für alles, was es tut, weiß, empfindet, einen Signifikanten: Ich. Wer »ich« sagt, nimmt sich als Subjekt in Bezug. Mit dieser Bestimmung

des Verhältnisses von Subjekt und Ich hoffe ich, wenigstens vom Ansatz her den Knoten durchzuschlagen, der der Subjekttheorie von der Philosophie geknüpft wurde: nämlich zu bestimmen, was gemeint ist, wenn jemand »ich« sagt.

Man braucht in der Logik unserer Argumentation und der ihr anhaftenden Nomenklatur nicht erst noch zu fragen, wer das ist, der »ich« sagt. Das Subjekt, jene Organisation also, die den Lebensvollzug ausmacht und ihn bestimmt, schafft sich im »Ich« einen Signifikanten, mit dem es sich selbst zum Gegenstand macht und zum Ausdruck bringt. Umgekehrt hat »Ich« einen Referenten, eben das Subjekt. Und das ist eine ontische Größe. Die eigentlich problematische Frage ist, in welcher Weise sich das Subjekt im Ich gewärtigt wird und als was.

In der Reflexivität, die dem Ich eigen ist, scheint das Subjekt sich zu verdoppeln in das, das etwas denkt und sagt, und das, von dem es etwas denkt und sagt. Das eine steht im Nominativ, das andere im Akkusativ. Da die Philosophie vom signifikanten »Ich« her denkt, steht das Subjekt als Referent im Akkusativ. Da aber auch in der Akkusativstellung das Subjekt als Agens im Nominativ wirkt, besteht die Eigenart der Verdoppelung darin, daß das Subjekt sich selbst nie wirklich erfaßt. Das Subjekt kann in der Subjektstellung nie wirklich zum Objekt werden, mit der dann notwendigen Weiterung, daß es das Subjekt in der Welt der erfahrbaren Objekte gar nicht gibt. Wer nicht ganz so radikal sein will und an der Empirizität des Subjekts gegen die Stringenz der Argumentation festhält, muß immerhin zu dem Schluß kommen, daß das Subjekt sich nie einholt. Denn das Subjekt, das sich selbst in den Blick bringt, ist immer schon vergangen, wenn es in den Blick rückt. Diese Sicht jedoch ist zweifelhaft.

Das Subjekt in seiner Selbstgegebenheit durch das Ich im Verhältnis einer Subjekt-Objekt-Relation zu begreifen, ist nicht in Einklang zu bringen mit der Erfahrung, die es in dieser Selbstgegebenheit macht. Der Grund liegt nicht so sehr darin, daß man die Reflexivität des Ich epistemologisch an das Erkenntnismodell des Sehens bindet⁴; der Grund ist vielmehr, daß die Reflexivität des Subjekts als Erkenntnisprozeß vom Vorrang des Geistes verstanden wird. In ihm nämlich muß sich das Denken als Objekt suchen und seiner vergewissern. Beim Denken vom Vorrang der Natur und also auch von der Natur des Subjekts nimmt sich der Vorgang ganz anders aus. Dann nämlich sind zwei Weisen der Selbstgegebenheit des Subjekts zu unterscheiden. Jemand sagt:

- (1) Ich habe Zahnschmerzen;
- (2) Ich denke, ich sollte zu Hause anrufen;

4 Vgl. S. Shoemaker, Self-Reference and Self-Awareness, in: The Journal of Philosophy LXV, S. 563.

- (2a) Ich sollte zu Hause anrufen;
- (3) Ich stelle fest, wir sind zu fünft.

Wer (1) sagt, erfährt den Schmerz instantan und erfährt sich dabei selbst. Die Erklärung für die reklamierte Unmittelbarkeit läßt sich nur finden, wenn man die eingangs erörterte Integration von physischer und geistiger Organisation im Subjekt ins Auge faßt. Die sensorische und in gewissem Maße auch die motorische Selbstgegebenheit des Körpers gehört zur physischen Organisation des Lebewesens. Fische schon verspüren Schmerz. Nur erfährt die Selbstgegebenheit durch die symbolische Organisation des Subjekts eine neue Dimension: Was unmittelbar erfahren wird, wird durch die symbolische Repräsentation zugleich auch objektiviert. Die integrative Organisation des Subjekts macht nicht etwa erst eine Übersetzung in die objektivierte Fassung des Denkens notwendig. Der sensorischen Erfassung des Selbst eignet die Objektivation. Nur bleibt es die Objektivation einer Unmittelbarkeit. Daher rührt, daß die Aussage (1) nicht etwa im Sinn hat, auch nicht beiläufig, zu bestimmen, wer Zahnschmerzen hat.

Die symbolische Organisation ebenso des Handelns wie der Welt erweitert die Instantaneität der Lebenserfahrung weit über die körperliche Selbsterfahrung hinaus. Das wird deutlich, wenn jemand (2) äußert. Wer sagt: ich denke, ich sollte zu Hause anrufen, denkt nicht, daß er denkt. Ihm ist gewärtig, anrufen zu sollen und darin zugleich das Denken selbst. Denken ist ohne diese Instantaneität, sich im Denken gewärtig zu sein, nicht denkbar. Halten wir deshalb fest:

Die Repräsentation des Subjekts im »Ich« ist die Form, in der das Subjekt sich unmittelbar gegeben ist. Erst die Unmittelbarkeit ermöglicht das Denken und Handeln in symbolischer Form.

Als was nimmt das Subjekt sich in Bezug, wenn es »ich« sagt? Wer »ich« sagt, nimmt entweder auf sich in der unbestimmt bleibenden Einheit als Subjekt oder leibliche Person bezug – etwa wenn er sagt: Ich heiße Carlos. Oder er meint etwas besonderes, was er darstellt oder tut, so wenn er sagt: Ich habe braune Augen oder: Ich gehe schwimmen oder: Ich bin verzweifelt. Dabei bleibt es nicht. Das Subjekt kann sich selbst zum Thema machen, in eine wirkliche Objektstellung einrücken. Das geschieht in der Äußerung (3); das kompetente Subjekt zählt sich mit. Die Selbstthematisierung kann auf das Subjekt selbst zielen, etwa in der Frage: Wer bin ich? Oder in der Redewendung: Ich bin ja ein Mensch, der ...

Ich kann den Vorgang, in dem das Subjekt sich thematisch macht, hier nicht weiter verfolgen. Eines ist offenkundig: In der Thematisierung seiner selbst ist das Subjekt, das sich thematisch macht, ein anderes als das, das sich in der Thematisierung darstellt. Das Subjekt hat zwar einen privilegierten Zugang zu sich selbst,

aber doch immer nur soweit, als es sich selbst erfahren hat. Es weiß deshalb über seine Organisation auch nur soviel, wie sich in der Besinnung auf die Erfahrung seiner selbst zeigt. Das macht Selbsterkenntnis zu einer vertrackten Geschichte. Denn in der Erfahrung seiner selbst bringt sich die Organisation zwar zur Geltung, zeigt sich aber nicht als Organisation. Sie muß zusammengefügt werden aus der Lebensgeschichte. Was aber wird da zusammengefügt? Jede Erfahrung seiner selbst im Fluß der Geschichte ist interpretierte Erfahrung; Interpretationen aber können ebenso verdecken wie aufdecken. Interpretationen, die verdecken, sind deshalb in der Lebensgeschichte nicht minder real. Nach welchem Modell also soll die Organisation bestimmt und die Lebensgeschichte interpretiert werden? Doch das ist nicht alles. Das Subjekt, das sich thematisch macht, ist nicht unbeteiligt an dem, was als Bild von ihm entsteht. Es gibt ja das Subjekt als das Feste, ein für allemal Fixierte nicht. Auch in der Thematisierung seiner selbst bleibt das Subjekt in der Möglichkeitsform. Jedes Selbstbild ist nur eine der möglichen Fixierungen der Lebensgeschichte hier und jetzt.

Wir wollen die Postmoderne nicht überbieten: Auch die Möglichkeitsform ist Form und das heißt: Die jedem Subjekt eigenen Möglichkeiten bestehen nur in den Grenzen der Organisation des Subjekts. Man kann einiges wissen von dem, wer man ist, muß es auch wissen und weiß es schließlich auch. Nur gilt für dieses thematisch gemachte Subjekt in einem anderen i. e. empirischen Sinn, was für das ideelle prinzipiell gelten sollte: es läßt sich nicht wirklich objekthaft verfestigen.

3.5 Autonomie und Reflexivität

Die Ausbildung des Subjekts ist, das kann nicht deutlich genug gemacht werden, Ausdruck der Autopoiese des Organismus. Der Organismus muß in seinem Organisationsfeld Handlungskompetenz gewinnen. Dazu muß er beides organisieren: die Welt als Außenwelt und das Aktionensystem als Innenwelt. Beides muß aneinander geschehen: Die Welt muß relativ auf das Handeln werden, umgekehrt das Handeln relativ auf die Welt. Die Ausbildung des Handlungssystems, seine Einbindung in den Organismus, das also, was wir Subjekt nennen, ist deshalb von Anfang an darauf angewiesen, Steuerungsleistungen zu entwickeln, um das Handeln so zu bestimmen, daß es mit einer vorfindlichen Wirklichkeit fertig wird. Autonomie und Reflexivität sind deshalb strukturell aneinander gekoppelt. Der Aufbau der Lebensformen in eigener Regie, die ja für den Menschen kennzeichnend ist, kann nur erfolgen, weil der Mensch durch die symbolische Organisation der Welt die Unmittelbarkeit der Selbstgegebenheit in die Reflexivität der Selbstwahrnehmung der Lebensführung überführt. Die daran anschließende Weiterentwicklung der regelrechten Selbstthematisierung ermöglicht auch eine Weiterentwick-

lung der Moral: Da der Mensch, wie wir gesagt haben, ein Leben in der Welt führt, nicht angebunden an eine Welt (Umwelt), ist es möglich, den Freiraum des Handelns auch auszuschöpfen und jene Vielfalt an Handlungen zu entfalten, die durch keine Notwendigkeit mehr bestimmt wird. Die Autonomie wird zur Selbstausslegung im Raum der Geschichte.

Verfolgt man den Bildungsprozeß des Subjekts, dann wird einmal mehr deutlich, wie sehr die postmoderne Rede vom Ende des Subjekts eine philosophische Rede ist – philosophisch deshalb, weil sie mit der Verkündung des Endes das philosophische Subjekt meint und eben darin selbst noch der Philosophie verhaftet bleibt. Das empirische Subjekt steht erst am Anfang seiner Entdeckung. Das gilt in besonderer Weise für das Verständnis seiner Moralität.

4 Die Entwicklung der Moral

4.1 Die Normativität der Interaktion

Interaktionen sind, wie wir gesehen haben, strukturnotwendig über Erwartungen aufgebaut; eben deshalb ist es notwendig, Erwartungen Rechnung tragen zu lernen, um Handlungskompetenz zu gewinnen. Das aber heißt zugleich: normativen Forderungen Rechnung tragen lernen. Denn Erwartungen, wie sie Interaktionen strukturieren, zeichnen sich dadurch aus, daß sie das erwartete Verhalten des anderen nicht einfach antizipieren, sondern anfordern. Latent oder manifest sind Interaktionen über angeforderte Erwartungen i. e. Aufforderungen organisiert. Erwartungen aber, die an den anderen als Aufforderungen adressiert werden, machen die Grundstruktur der Norm aus. Eben deshalb sind Interaktionen ihrer inneren Organisationsform nach protonormativ. Wo sie allgemeine Anerkennung erlangen, werden sie zur Vollnorm im eigentlichen Sinne. Der Sollgehalt der Norm, das ist die vielleicht wichtigste Einsicht, die aus dem neuzeitlichen Weltverständnis für das Rechtsdenken zu gewinnen ist, leitet sich nicht aus einer aparten Vernunft her, sondern aus den empirischen Strukturen der Interaktion. Das Moment des Sollens liegt in den Anforderungen, unter die sich die Interagierenden gegenseitig stellen. Die Kompetenz, sich normgerecht zu verhalten, wird deshalb mit der Interaktionskompetenz erworben. Jeder erwirbt sie, er würde anders nicht lebensfähig. Die Kompetenz, Erwartungen anderer Rechnung zu tragen, ist exakt die Kompetenz, die wir zuvor schon erörtert haben: sich dahin zu bestimmen, sich bestimmen zu lassen. Wenn irgendetwas, dann wird dies zur zweiten Natur des Menschen. Die Unausrottbarkeit des Schuldvorwurfs, vor allem auch als Selbstvorwurf, findet an dieser »Natur« ihr fundamentum in re.

4.2 Moralität

Der schiere Umstand, aktuell geäußerten Erwartungen anderer in interaktiven Situationen nachzukommen, genügt nicht. Die Fähigkeit, Erwartungen Rechnung zu tragen, muß weiterentwickelt und zur Form einer Selbstverpflichtung verinnerlicht werden. *Moral, so wollen wir in einer vorläufigen Bestimmung sagen, ist die Selbstverpflichtung des Subjekts, die Erwartungen der anderen auch zu erfüllen. Das Subjekt weiß sich in der Weise verpflichtet, daß es für sich affirmativ festhält, was erwartet wird. Die eingestandene Selbstverpflichtung nennen wir Gewissen.* Die Frage ist, wie diese Form eines sich selbst verpflichtenden Sollens entsteht.

Halten wir zunächst fest, daß es sich wirklich um eine Form handelt, nach der wir fragen. Wir fragen also nicht, mit welchen Inhalten sich die Moral ausbildet; wir fragen auch nicht nach den Begründungen, die für dieses oder jenes Sollen gegeben werden. Wir fragen vielmehr, was unabhängig von diesem oder jenem Inhalt diese Form der reflexiven Selbstverpflichtung entstehen läßt. Den Grund müssen wir auch hier in dem ontogenetischen Bildungsprozeß des Subjekts suchen.

Jegliches Sollen ist ein soziales Sollen. Einer für sich, hat man gesagt, kann keiner verbindlichen Regel folgen, weil niemand ihn daran festhält; einer für sich kann nicht Sollen. Auch das Sollen der Moral haftet an den Erwartungen der anderen; auch die moralische Kompetenz bildet sich im Erwerb der Kompetenz, Erwartungen Rechnung zu tragen. Das nun geschieht in der anfänglichen Phase der Ontogenese auf eine besonders eindringliche Weise. Das Kind befindet sich anfangs in seiner Leiblichkeit wenig abgesetzt gegen die äußere Welt. Auch soweit es in den ersten Lebensjahren den Dezentrierungsprozeß einleitet und vorantreibt, bleibt diese Einbindung erhalten. Erfahrungen sind in dieser Phase intensiver als jemals hernach; sie müssen als leibhafte Erfahrungen über Sensorik und Motorik eingeholt werden. Die Erwartungen der anderen können deshalb anfangs gar nicht anders als in einer intensiv leibhaften emotionalen Weise wahrgenommen werden. Wenn wir eingangs festgestellt haben, daß das kulturell geformte Handlungssystem dem Organismus integriert wird, dann sehen wir hier gleichsam das Verfahren, in dem es geschieht: Die ganze leibhafte Emotionalität geht in den Aufbauprozeß der Interaktionen ein, damit aber zugleich in deren Normativität. Was vordem nur organische Bindung war, wird im Aufbau der Interaktionen umgeformt in kulturelle Verkehrsformen. Die normative Bindung wird dadurch emotional abgestützt. Der gleiche Sachverhalt läßt sich aber auch in umgekehrter Richtung lesen; denn der Bildungsprozeß des Subjekts ist zugleich ein Bildungsprozeß der Emotionalität. Das aber heißt: Die emotionale Bindung des Menschen ist eine normative, eine, die uns in Pflicht nimmt. Die Moralität beruht auf dieser doppelten Bindung von Kognition und Emotion an alter. Gerade die Bindung an

die relevanten anderen der frühen Ontogenese, in der Regel also an die Eltern, hat diesen normativen Zug. Er geht uns zeitlebens nach.

Die Innerlichkeit, die der Moral eignet, liegt danach zunächst einmal darin, daß die Verpflichtung, den Erwartungen der anderen nachzukommen, dem Handlungssystem im buchstäblichen Sinne einverleibt wird. Es entsteht so etwas wie eine frühkindliche Prägung, die wir später als intrinsische Verpflichtung wiederfinden. Eben deshalb gewinnt die Innerlichkeit quasi naturalistische Züge eines geradezu zwanghaften Sollens. Man will, weil man muß; man muß, was man soll. Das auch ist der Grund, weshalb Moral von den Moraltheoretikern so oft als der inneren Natur des Menschen zugehörig empfunden wird. Sie hat tatsächlich etwas Naturhaft-Zwanghaftes, aber eben nicht als etwas, was von der biologischen Natur schon mitgebracht würde, sondern als etwas, was der biologischen Natur kulturell eingeblendet wird. Gerade für die Moral gilt, daß Geist das Leben ist, das ins Leben schneidet.

Die Innerlichkeit der Moral hat aber noch einen weiteren Grund, einen äußerlichen, aber darum nicht weniger effizienten: sie wird abverlangt. Es wird erwartet, sich aus eigenem Antrieb normgemäß zu verhalten. Das hat einen sehr realen Grund: Auch in den Interaktionsgemeinschaften des täglichen Lebens können nicht alle Interessen von jedem gegenüber jedem permanent geltend gemacht werden. Die Aufmerksamkeit ist begrenzt und muß für die konkreten Aktivitäten des Tages reserviert werden. Gerade wegen der Dichte der Lebensgemeinschaft muß jeder darauf vertrauen, daß der andere seinen Interessen Rechnung trägt, auch ohne ständig dazu aufgefordert zu werden. Wer nicht lernt, dieser Erwartung Rechnung zu tragen, der wird ausgeschlossen. Tatsächlich wird es gelernt.

4.3 Moral als moralisches Urteil

Man darf vermuten, daß Philosophen außerordentlich unzufrieden sein werden mit dem, was wir bisher als Moral herausgebracht haben. Denn in dem, was hier als Grundlage der Moral ausgegeben ist, ist noch nichts von dem, was der Moral bislang ihre Würde gegeben hat. Dasjenige Moment nämlich, das für alle Philosophie der Moral schlechterdings konstitutiv ist: die Selbstverpflichtung aus Einsicht in die Verbindlichkeit als solcher, haben wir nicht erfaßt. In der Tat, eine Verbindlichkeit, die aus der Einsicht in die Verbindlichkeit »als solcher« oder wie die aber- und abermals auch von Soziologen bemühte Formel lautet: »um ihrer selbst willen« folgt, läßt sich soziologisch auch nicht erfassen. Sie ist an eine Logik gebunden, die die normativen Lebensformen in einer letztlich absoluten Geistigkeit vorgibt. In ihr muß sich die Moral als moralisches Urteil i. e. als Einsicht in eine transzendente oder transzendental vorgegebene Moralität darstellen. Wir sind ge-

genwärtig auf dem historischen Stand, diese Moralität aus der Welt zurückzunehmen. Das allerdings heißt nicht, die Einsicht überhaupt aus der Moral zu streichen. Es heißt lediglich, ihr im Relationsgefüge des Handelns den richtigen Platz zuzuweisen. Woran das moralische Urteil wirklich hängt, kann die frühe Studie *Piagets* zeigen. Sie ist fast immer falsch verstanden worden.

4.4 Das Drama der Moral

Piaget hat in seiner frühen Untersuchung des moralischen Urteils beim Kinde eine Entwicklung von einer heteronomen zur autonomen Moral festgestellt⁵. Die letztere wird von ihm als die eigentliche Moralität angesehen, eine Moralität der Egalität. Auf der Stufe der autonomen Moral weiß das Kind darum, daß die Regeln des Spiels, an denen es teilhat, der freien Vereinbarung der Spieler unterliegen, zu denen alle gleichen Zugang haben müssen. Der Umstand, daß die autonome Moral sich als eine Entwicklungsstufe in der Ontogenese darstellt, hat dazu geführt, in ihr so etwas wie die notwendige Entdeckung einer Regel der Vernunft zu sehen. Wenn nur die kognitive Kompetenz erworben wird, muß sich bei gehörigem Nachdenken die egalitäre Autonomie als eigentliche Moral einstellen.

Die kompetenztheoretische Offenbarung einer Moral der Vernunft scheitert an einer einfachen Feststellung: Nur im Spiel wird die autonome Moral entwickelt. Dort nämlich ist die Spielsituation zwar nicht faktisch, aber strukturell egalitär. Alle sind darauf angewiesen mitzuspielen; jeder kann den gleichen Beitrag zum Spiel leisten. Das aber bedeutet, daß die autonome Moral von dem Gegenstand bestimmt wird, auf den sie sich richtet. In allen historischen Gesellschaften klagt sie Bedingungen ein, die sich schon hergestellt haben. Nur deshalb war auch die Moral der pristinen Gesellschaften, der Sammler und Jäger, eine egalitäre Moral. Was aber heißt das für ein Handeln, wenn die Verhältnisse anders sind, nicht egalitär? Das nämlich sind die gesellschaftlichen Verhältnisse seit den Tagen der neolithischen Revolution. Woran soll sich jetzt das moralische Urteil halten? Kann man von einem neapolitanischen Arbeitslosen ein moralisches Urteil erwarten, nicht einen bundesdeutschen Pkw zu plündern? Kraft eines allgemeinen Prinzips? Woher soll die Geltung des Prinzips seine Kraft haben, ihn zu bestimmen? Aus der schieren Einsicht, daß das Prinzip gelten muß? Ich will keineswegs darauf hinaus, daß Not das Prinzip beiseite setzen heischt. Nein, die Frage ist, woher das Prinzip seine Geltung nimmt. Die autonome Moral des Spiels, die *Piaget* entdeckte, ist keine prinzipalisierte Moral; sie ist an die Einsicht in die Verhältnisse gebunden. Eben die aber steht unserem Neapolitaner nicht zu Gebote. Wenn denn Vernunft

5 J. *Piaget*, Das moralische Urteil beim Kinde, Frankfurt 1973.

sich an den Verhältnissen bestimmen muß, könnte es dann nicht sein, daß gerade die Forderung, sich bei allem Handeln von »vernünftigen Überlegungen« leiten zu lassen, ihn veranlassen könnte, für sich just in der Weise zu sorgen, wie er es tut? Wie man sieht, gerät man – mit *Musil* zu reden – sehr leicht in schlechte Gesellschaft, wenn man erst einmal anfängt zu denken.

Gesetzt, es wäre richtig, was die Philosophen den Soziologen ins Forschungsdesign geschrieben haben, daß es eine Moral der letzten Stufe als prinzipiengeleitete Moral gäbe. Gesetzt, diese Moral wäre eine egalitäre, die sich in die prozessuale Form umsetzte, unter Gleichen zu bestimmen, was gleichermaßen für alle gelten solle. Gesetzt also, diese Moral gälte als Einsicht in dieses Prinzip. Unseren Neapolitaner könnte sie nicht verpflichten. Denn die Verhältnisse sind nicht so. Was ihm an bundesdeutschem Reichtum begegnet, fehlt, wenn man denn die Verhältnisse interaktiv sieht, in seiner Kasse. Sehr zu recht hat man deshalb gesagt, daß eine Moral der Egalität, auch eine prozessuale, erst akzeptiert werden könnte, wenn egalitäre Verhältnisse herrschten. Dann allerdings hätten wir auch ein soziales Substrat, an dem sich die Einsicht festmachen könnte.

4.5 Résumé

Die Überlegungen zur Moral sind nur die Spitze einer Einsicht, die sich aus der genetischen Betrachtung des Subjekts ergibt. Sie läßt sich ungeschützt ohne weiteres Wenn und Aber so formulieren: *Das Subjekt formt sein Aktionensystem unter realen Bedingungen. Was an Steuerungskompetenz gebildet wird, bleibt den Bedingungen im Resultat verhaftet. Jeder erwirbt die Kompetenz, Erwartungen zu folgen, aber er erwirbt sie auch nur so, wie der reale, je individuelle Bildungsprozeß verläuft. Wie weit sie reicht, das läßt sich durch nichts anderes erweisen als durch die Situation, in der sie unter Beweis gestellt werden muß. Das gilt auch für das Moment an Einsicht.*

Einsicht in die Verhältnisse gehört zum Konstituens des Menschen, ebenso, sich von der Einsicht bestimmen zu lassen. Aber wie die Einsicht bestimmt ist und wie weit sie handlungsbestimmend werden kann, das ist wiederum abhängig von einem biographischen Prozeß, der als nur begrenzt durchsichtige vis a tergo das situative Handeln bestimmt.

V Schuld

1 Schuld: Verhängnis des Lebens

Schuld als Vorwurf, der Täter hätte anders handeln können, hat sich im Lauf unserer Erörterung auf eine überaus bezeichnende Weise aufgelöst: Sie findet einfach keinen Platz im neuzeitlichen Wissen um den Menschen. Sie gehört einer vergangenen Welt an, genauer: einer kleinen Spanne in ihrem Übergang zur gegenwärtigen. Wenn man Ernst macht mit dem Wissen darum, daß der Mensch als Subjekt einem empirischen Bildungsprozeß verhaftet ist, dann läßt sich der Gedanke, der Täter hätte anders handeln können, nicht länger denken. Ich habe eingangs schon darauf hingewiesen, daß der Schuldgedanke dieses Akzept auf die Empirie im Postulat des Sollens selbst enthält. Das Bewußtsein, vom empirischen Menschen aus denken zu müssen, ist unserer Zeit unabdingbar. Das erweist sich auch an einem Konzept, das in der Theorie entwickelt worden ist, um der Bedrückung zu entgehen, die die Einsicht schafft, daß vom Täter im Zeitpunkt der Tat unmöglich gesagt werden kann, er hätte anders handeln können: Schuld, so heißt es, sei »Lebensführungsschuld«. Der Gedanke ist decouvrierend; denn auch er enthält das Akzept auf die Empirie, und zwar exakt auf die, auf die es ankommt: auf den lebensgeschichtlichen Bildungsprozeß des Subjekts. Nur ist die Einsicht verkehrt worden – als Wille, Schuld zu behaupten, wo sie sich nicht behaupten läßt. Denn zu keinem Zeitpunkt dieses Lebens war es anders als zur Zeit der Tat. Immer war das Subjekt schon, wozu es in der Vergangenheit werden konnte.

Biographien werden notwendig zu Karrieren; Karrieren werden zu Chancen oder zum Verhängnis.

2 Der Gewinn im Verlust

Widerspruch regt sich gegen das Unumstößliche. Das deprimierende Gefühl, schuldig geworden zu sein, läßt sich nicht ausrotten. Schuld braucht nicht kriminell zu sein, kann es aber leicht werden. Wir bleiben anderen etwas schuldig, zuweilen in entscheidenden Momenten des Lebens. Mindestens dies ist eine Schuld, die jeder erfährt. Woher rührt das Gefühl, schuldig zu sein, das sich behauptet, auch wenn wir im Allgemeinen der Reflexion und im Konkreten des Tuns wissen, nicht anders gekonnt zu haben? Der Grund ist nicht zweifelhaft: Das Subjekt erfährt und weiß sich als handlungsmächtig. Das daran gebundene Bewußtsein der Verantwortung kündigt es auch dann nicht auf, wenn sie nicht wahrgenommen wurde und wahrgenommen werden konnte. Denn Aufkündigung hieße, sich selbst aufgeben. Das Gefühl der Schuld ist deshalb nicht einfach eine Illusion; es

signalisiert einen bedeutsamen Tatbestand: sich selbst als verantwortlich zu nehmen. Nur erweist sich, was das Subjekt wirklich vermag, erst im Augenblick des Tuns. Das gilt es auszuhalten. Das Leben verliert nicht durch die Negation der Schuld, es gewinnt. Denn jetzt gewinnen die Umstände jedes Augenblicks jene Wichtigkeit, die ihnen für alles weitere tatsächlich zukommt.

Résumé

Man muß Konsequenzen ziehen aus der Einsicht, daß Subjekt und Welt in jener doppelsinnigen Weise aneinander gebunden sind, die wir erörtert haben: Das Subjekt wird zu dem, was es ist, in einer Welt; und es braucht seine Welt, um zu werden, was es sein kann. Man muß Konsequenzen ziehen, wenn man nicht schuldig werden will.



Demokratiethorie und Europäische Integration

Zur Dekonstruktion des Demos

1 Worum es geht

In der politischen Theorie gilt es als ausgemacht, dass die Europäische Integration ein Demokratiedefizit aufweist (Eriksen/Fossum 2000; Jachtenfuchs/Kohler-Koch 1996). Der soziologische Beobachter, der den Diskurs zu rezipieren sucht, sieht sich mit einer irritierenden Feststellung konfrontiert: Das konstatierte Theoriedefizit stellt sich auf dem Boden eines Verständnisses von Demokratie dar, das von erkenntnistheoretischen Prämissen bestimmt wird, die bereits das Verständnis der Demokratie der Nationalstaaten problematisch sein lassen. Erst recht problematisch erscheint es jedoch, wenn man dieses Verständnis der Demokratie den veränderten Bedingungen einer transnationalisierten europäischen Politik anzupassen sucht, wie sie sich mit der Europäischen Union ausgebildet hat. Es will mir unverzichtbar erscheinen, vor einer Erörterung der Anforderungen, die an eine demokratische Verfassung der europäischen Politik zu stellen sind, die im Verständnis der Demokratie mitgeführten Erkenntnisvorgaben einer Kritik zu unterziehen. Das erfordert einigen Aufwand. Er ist notwendig. Denn man gelangt durch die Kritik zu Anforderungen an eine europäische Politik, die sich sehr von denen unterscheiden, die vom Boden eines traditionellen Verständnisses der nationalen Demokratie an sie gerichtet werden.

2 Die Defizitthese

Drei Gründe sind es, die wieder und wieder genannt werden, um die Defizitthese zu begründen:

- 1) Den politischen Entscheidungen der Europäischen Union fehlt der *Demos*, der als Subjekt der politischen Entscheidungen gelten könnte. Ihnen fehlt auch eine Öffentlichkeit, die an den *Demos* gebunden verstanden wird.
- 2) Die politischen Entscheidungen der Europäischen Union ermangeln der Partizipation derer, die von den Entscheidungen betroffen sind (Streeck 1998: 16 f.).
- 3) Den politischen Institutionen der Europäischen Union wie ihren Entscheidungen fehlt deshalb auch die Legitimation, wie sie für die politischen Institutionen und Entscheidungen in nationalen demokratischen Verfassungen in Anspruch genommen werden kann.

An Überlegungen und Vorschlägen, wie dem Defizit abgeholfen werden kann, mangelt es nicht (Wolf 2000: 177 ff.; Klein et al. 2003). Es ist jedoch nicht sicher, dass ihm überhaupt abgeholfen werden kann (Guéhenno 1996).

Der Diskurs über das europäische Demokratiedefizit ist in sich komplexer, als es die zuvor angeführten Defizite erkennen lassen. In ihm ist sehr wohl wahrgenommen worden, dass der Demokratiebegriff selbst einer Überprüfung bedarf; überdies gibt es nicht wenige Erörterungen, die die Veränderungen zu bestimmen suchen, der sich eine demokratisch fundierte Politik unter dem Einschlag der ökonomischen Globalisierung und einer supranational bestimmten Politik ausgesetzt sieht (Held 1998); die Reflexion auf das tradierte Verständnis der Demokratie geschieht jedoch in aller Regel lediglich unter dem Erkenntnisinteresse, die Bestimmung der Demokratie so zu modifizieren, dass sie aus ihren nationalstaatlichen Grenzen ausgelöst und für transnationale Politikformen zugänglich wird (Abromeit 2002). Die in der politischen Theorie mitgeführten erkenntnistheoretischen Vorgaben der Demokratie bleiben erhalten. In nicht wenigen werden sie erst recht in Stellung gebracht (Richter 1999). Der Demokratiebegriff, der dem Diskurs über das Demokratiedefizit zugrunde liegt, ist jedoch ungleich problematischer, als es die Bemühungen um eine Anpassung des bis dahin nationalstaatlich geprägten Begriffs an eine europäische Politik erkennen lassen. Es sind die erkenntnistheoretischen Vorgaben, die den Demokratiebegriff belasten. Sie sind es auch, die in ihrer Konsequenz die Theorie der Demokratie mit Blick auf die politischen Verhältnisse, wie wir sie vorfinden, unreal erscheinen lassen. Die Bedenken lassen sich prägnant bestimmen. Sie richten sich gegen jedes der zuvor angeführten Gravamina.

- 1) Die Frage ist schon, ob es Sinn macht, die Demokratie einem substanziell verstandenen *Demos* verbunden zu sehen.
- 2) Die Frage ist dann auch, ob es Sinn macht, den substanziellen Gehalt der Demokratie darin zu sehen, dass zwischen denen, die die politischen Entscheidungen treffen, und denen, die von ihnen betroffen sind, eine Identität besteht.

- 3) Und die Frage ist schließlich auch, ob es Sinn macht, die Legitimation der politischen Entscheidungen aus einem solchen Identitäts- respektive Kongruenzprinzip gewinnen zu wollen.

Wenn man das Demokratieverständnis infrage stellt, das dem Diskurs um das europäische Demokratiedefizit zugrunde liegt, bürdet man sich eine Aufgabe auf, die schier nicht zu bewältigen ist. Man sieht sich genötigt, Demokratie anders zu bestimmen, als sie über zwei Jahrhunderte in der politischen Theorie bestimmt worden ist. So aufwendig die Aufgabe erscheinen will, auf die Seite setzen lässt sie sich nicht, wenn irgendeine verlässliche Einschätzung gewonnen werden soll, wie es um die Demokratie in der Marktgesellschaft bestellt ist – in der Europäischen Union ebenso wie in den Nationalstaaten. Ich werde mich deshalb den folgenden Aufgaben zuwenden: Ich werde zunächst die epistemischen Grundlagen der klassischen Demokratiethorie klären (3). Ich werde sodann die epistemische Defizienz dieser Demokratiethorie unter den Erkenntnisvorgaben der Moderne bestimmen. Sie hat die Logik philosophischen Denkens für sich, wie sie aus der Vergangenheit in die Neuzeit überführt worden ist, aber die Realität der Demokratie gegen sich (4). Die soziologische Irrealität der klassischen Demokratiethorie werde ich allerdings nur thesenartig aufzeigen (5). Wichtiger im Kontext der gegenwärtigen Erörterung scheint mir, die Konturen einer prozessualen Theorie der Demokratie zu entwickeln. Dazu ist ihre materiale Zielvorgabe, Selbstbestimmung, ebenso zu erörtern wie der Widerstreit, in den sie zur Ökonomie geraten ist (6). Schließlich und endlich aber ist zu klären, was Demokratie im Prozess der Europäischen Integration verlangt. Die Klärung lässt sich nicht erreichen, ohne den Strukturwandel der Marktgesellschaft in der Epoche der Globalisierung der Ökonomie und der Transnationalisierung der Politik zu erörtern. Ein epistemisch bereinigtes und soziologisch realistisches Verständnis der Demokratie sieht auch die Politik der Europäischen Union der materialen Zielvorgabe der Demokratie unterworfen, befreit sie aber von den prozeduralen Anforderungen, die sich aus der Übertragung ihres substanziologischen Verständnisses der Vergangenheit ergeben (7).

3 Der klassische Demokratiebegriff als Problem

3.1 Die substanziologische Struktur der klassischen Demokratiethorie

»Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind«, so hat bekanntlich Carl Schmitt konstatiert, »säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer

historischen Entwicklung nach, sondern auch in ihrer systematischen Struktur« (Schmitt 1934: 49, gekürzte Wiedergabe). Die Prägnanz dieses Befundes gilt in besonderer Weise für die zentralen Begriffe der klassischen Demokratiethorie: für den Begriff des Volkes, des Gemeinwillens, der Souveränität, der Partizipation, schließlich der Legitimation. Jeder dieser Begriffe zeichnet sich dadurch aus, dass ihm die Vorstellung einer politischen Gemeinschaft zugrunde liegt, in der die substantielle Gemeinsamkeit der Interessen der Subjekte wie ihrer normativen Überzeugungen die politische Gestaltungshoheit bestimmt. Der substanztlogische Vorstellungsgehalt eignet sich deshalb in besonderer Weise für die politische Theorie, weil mit ihm der subjektlogische Vorstellungsgehalt verbunden ist. Denn die Substanz ist in der abendländischen Theologie wie Philosophie eine subjektlogische Kategorie. Sie schließt das Moment schöpferischer Tätigkeit in sich ein. Eine Substanz, sagt Leibniz, kann von Natur nicht ohne Tätigkeit sein (Leibniz 1971: 161). Der klassischen, aber eben nicht nur klassischen, sondern auch der modernen Demokratiethorie zufolge stellt denn auch das Volk das Subjekt der Politik dar (Abromeit 2002). Beide Vorstellungsgehalte bestimmen die Identitätslogik, durch die sich die Demokratiethorie auszeichnet. In prägnanter Form findet sie ihren Ausdruck durch jene Formel, die Lincoln 1863 in der Gettysburg Address geprägt hat. Sie ist seither zur Standardformel für den Kerngehalt der Demokratie geworden. Demokratie, sagt Lincoln, sei »*government of the people, by the people, for the people*« (Lincoln 1953).

Eine Formierung der Demokratiethorie durch eine substanztlogische Subjektstruktur, die in der Formel von der Identität der Regierenden und der Regierten ihren Ausdruck findet, drängte sich für die Jahrhunderte der frühen Neuzeit auf. Denn ungeachtet dessen, dass das Universum in der naturwissenschaftlichen Revolution zu einem in sich geschlossenen System geworden war (Newton 1963), blieb das 17. und auch noch das 18. Jahrhundert einer grundhaft-absolutistischen Logik der Begründung verhaftet. Die Philosophie beider Jahrhunderte sah sich, wie übrigens auch Newton selbst, weiterhin einer theistischen Schöpfungsgeschichte verpflichtet. Locke hielt daran ebenso fest wie Montesquieu und Hume. Es blieb Spinoza vorbehalten, das Absolute in den Innenraum des Universums einzuholen und einer deistischen Konstruktion der Welt das Wort zu reden (Spinoza 1979). Grundhaft-absolutistisch war auch sie.

Wenn man nach allem bereit ist, dem 17. und 18. Jahrhundert ein substanztlogisch verfasstes Denken zugute zu halten, weil es einer Logik des Geistes entsprach, der sich die frühe Neuzeit nicht entziehen konnte; wenn man schließlich auch noch bereit ist, den Denkern des 19. Jahrhunderts zu konzedieren, in einem Jahrhundert zu leben, in dem die Bedingungen, sich dieser Logik zu entziehen, allenfalls in Ansätzen und eigentlich erst in der zweiten Hälfte sichtbar wurden, so ist es doch einigermaßen irritierend festzustellen, dass sich diese Logik

auch heute noch fortsetzt. Denn heute weiß man, kann es jedenfalls wissen, dass eine grundhaft-absolutistische Logik, und das ist die Substanzlogik ihrer Struktur nach, die Ordnung von ihrem Ausnahmezustand her zu denken verlangt. Eine politische Theorie, die sich der substanzlogischen Verortung ihrer Begrifflichkeiten verschreibt, führt deshalb strukturnotwendig Demokratie und Totalitarismus zusammen (Agamben 2002: 19 f.). Carl Schmitt hat auf diese Konsequenz explizit hingewiesen (Schmitt 1989: 237). Gleichwohl ist auch noch für das Demokratieverständnis der Gegenwart festzustellen, dass für ihre zentralen Theoreme die substanzlogische Struktur bestimmend bleibt.

3.2 Substanzlogische Transformationen moderner Demokratiethorien

Demokratiethorien gibt es in nicht geringer Zahl (Schmidt 2000; Held 2006). Im *mainstream* der theoretischen Bestimmungen liegen Konzeptualisierungen, die der klassischen Begründung der Demokratie folgen, wie wir sie bei Rousseau finden (Rousseau 1959). Gesellschaften werden als Gemeinschaften verstanden, in der Subjekte als freie und gleiche Kooperationspartner sich zu dem Zwecke verbunden haben, das gemeinsame Beste ihrer Lebensführung zu bewirken. So steht es bei Rawls (Rawls 1994). Ersichtlich stellt die *Bestimmung* der Gesellschaft als Gemeinschaft keine bloße *façon de parler* dar. Sie meint, was sie sagt: Gesellschaften werden als Gemeinschaften angesehen, deren Ordnung als Verabredung zwischen freien und gleichen Subjekten verstanden wird. Der substanzlogische Gehalt dieses Verständnisses der Gesellschaft behauptet sich zum einen in der Annahme eines gemeinsamen Interesses, das mit der Verabredung der Subjekte den Bodensatz der Gemeinschaft ausmacht; er behauptet sich jedoch zum andern darin, dass die Verabredungen von normativen Vorgaben bestimmt gesehen werden, die keiner weiteren, insbesondere keiner weiteren konstruktiven Erklärung zugänglich sind. Rawls erklärt explizit, die Verabredung basiere auf der Anlage (!) eines Gerechtigkeitssinns des Subjekts, durch den jeder fähig sei, sich des Guten als eines letzten Ziels im Handeln um seiner Selbst willen zu vergewissern (Rawls 1994: 268). Die Begründung liest sich wie eine Fußnote zu Platons Ideenlehre und der darin begründeten Geltung des Guten als eines letzten Grundes auch der Gerechtigkeit (Platon 1972; Dux 2009).

In vergleichbarer Weise wie die Demokratiethorie Rawls' ist die deliberative Theorie der Demokratie bei Habermas angelegt (Habermas 1992). Habermas hat sie im engen Konnex mit der Theorie kommunikativen Handelns entwickelt, das er als Grundlage der Gesellschaft verstanden wissen will. Er sieht die Gesellschaft auf die Verpflichtung eines jeden gegründet, Differenzen der Interessen in einem

diskursiven Prozess einverständlich zu regeln. Die Prozeduralität, die damit in das Verfahren der Gesellschaftsbildung eingeführt ist, kann nicht darüber hinwegsehen lassen, dass sie auf einer normativen Vorgabe: der Anerkennung der Gleichheit der Subjekte, beruht. Die Gesellschaft wird in einer transzendentalen Moral verortet. Letztendlich stellt deshalb die Moral die Bedingung der Möglichkeit der Gesellschaft dar. Es ist diese Form einer kommunikativen Begründung der Gesellschaft, die Habermas in eine prozessuale Theorie der Demokratie überführt, denn in der vollzieht sich die Meinungs- und Willensbildung über differente Ebenen der Prozeduralität hinweg ebenfalls in einem kommunikativen Prozess. Der demokratische Prozess der Meinungs- und Willensbildung ist allerdings von den rigiden Anforderungen der Kommunikation im privaten Leben entlastet. Grundlage bleibt jedoch auch in den Diskursen der politischen Willensbildung eine transzendental verstandene Moral der Verständigung. Sie wird als ein dem Subjekt a priori eigenes Vermögen in den Meinungs- und Willensbildungsprozess eingebracht. Weil das so ist, und nur weil das so ist, kann Habermas sich hinreißen lassen, in den demokratischen Verfahren der Willensbildung »den idealen Gehalt der praktischen Vernunft in pragmatischer Gestalt« zu sehen (Habermas 1992: 367). Was Habermas nicht sieht und auch nicht sehen kann, ist, dass die transzendental-logische normative Begründung der Theorie kommunikativen Handelns wie auch der deliberativen Theorie der Demokratie in der Struktur (!) der Begründung der vormaligen substanzlogischen Struktur des Denkens verhaftet geblieben ist (Dux 2009: 192 ff.). Die jedem Einzelnen als transzendentales Apriori zugeschriebene Moral verdichtet sich im politischen Prozess der Meinungs- und Willensbildung zu einer apriorischen Grundverfassung der Gesellschaft, die mit der Moral auch die Gerechtigkeit einschließt. Gesellschaften sind immer schon auf sie gegründet. Kann es irgendwie zweifelhaft sein, dass die substanzlogische Fundierung der Demokratie in diesem normativen Apriori ihre Fortsetzung erfährt? Wir finden ihre substanzlogische Fundierung auch sonst in der Demokratietheorie der Moderne.

In den Grundvorstellungen, die mit der Theorie der Demokratie in der Gegenwart verbunden werden, erhalten sich die vertragstheoretischen Vorstellungen der frühen Neuzeit auch dort, wo Rousseaus Theorie des *contrat social* nicht ausdrücklich rezipiert wird. Dazu zählt vor allem eine Annahme – ich habe sie schon hervorgekehrt: die Gesellschaft als Gemeinschaft zu verstehen. Zum Verständnis der Gesellschaft geht man, so will es Heidrun Abromeit, vom einzelnen Individuum aus und sieht dessen Interesse dadurch bestimmt, sich mit anderen so zu verbinden, dass ihm im Verfolg gemeinsamer Interessen die Freiheit seiner Entscheidung gesichert bleibt (Abromeit 2002: 165 ff.). Ersichtlich bleibt auch für Heidrun Abromeit das Rousseau'sche Modell eines Vertrags, dem eine Gemeinsamkeit der Interessen unterliegt, für das Verständnis der Gesellschaft ebenso wie der Politik grundlegend. Auch Claus Offe sieht in der Figur des Gesellschaftsver-

trags die Grundlage der Gesellschaft (Offe 1998: 101). Die Bedingung der Möglichkeit eines solchen Vertrags liegt, folgt man der Retrospektive Guéhenno auf die Demokratie, in der Solidarität jener, die sich einer Nation verbunden wissen. Solidarität wie Nation formieren sich aus der Erinnerung an eine gemeinsame Geschichte (Guéhenno 1996: 21). Die Ordnung der Gesellschaft, die der demokratischen Verfassung unterliegt, ist deshalb die schöne Ordnung der Solidarität und des Gemeinschaftsinteresses der Nation. Die Politik bringt immer nur ein sekundäres Ordnungsmoment ein (Guéhenno 1996: 40). Solange die Demokratie bestand, lag ihr die Einheit des Volkes in der Einheit der Interessen und der Solidarität der Bürger zugrunde. Guéhenno sieht sie vergangen. Ihr ist, so Guéhenno, mit der Nation die Grundlage weggebrochen. Das sehen nicht alle so. Für die, die sie fortbestehen lassen, bleiben auch die Grundlagen erhalten, auf die sie vormalig gegründet wurde. Ohne Anzeichen irgendeiner Irritation nutzt Fritz Scharpf die Lincoln'sche Formel von der Demokratie als der Herrschaft des Volkes durch das Volk (Scharpf 1970). Auch Heidrun Abromeit bedient sich der Formel (Abromeit 2002: 19). Scharpf lässt sich dabei von der Vorstellung leiten, es gäbe so etwas wie eine starke kollektive Identität als sozialstrukturelle Vorbedingung. Durch eben diese Identität sieht er auch gegenwärtig die demokratische Willensbildung bestimmt (Scharpf 1999: 16). Hängt man diesem Verständnis von Politik an, ist deren Aufgabe auf eine überaus einfache Weise zu bestimmen. Es geht um nicht mehr, als konkret zu bestimmen, auf welche Weise der substanziellen Gemeinsamkeit der Interessen im Gemeinwohl am effizientesten Rechnung getragen werden kann (Offe/Preuss 1991: 166 ff.).

Subjekt- und handlungslologisch konzipierte Theorien der Politik folgen darin dem Verständnis alltäglichen Handelns, dass sie die Politik von gemeinsamen Überzeugungen bestimmt sehen (Tocqueville 1985: 219). Sie zeichnen sich durch eine eigenartige Gemengelage der normativen und der faktischen Geltung aus. Die normativen Überzeugungen erweisen sich als zumindest im Bewusstsein faktisch existent. Gäbe es die normativen Überzeugungen nicht als faktisch in der Gesellschaft mitgeführte Überzeugungen, brähe, so sagen die Vertreter der klassischen Demokratietheorie, das Vertrauen der Minderheit weg, dass die Interessen aller, vor allem aber die Interessen der unterlegenen Minderheit, in die Willensbildung der Mehrheit Eingang fänden (Scharpf 1999: 19). Wenn das ein Problem des substanziologischen Verständnisses der Demokratie darin zum Ausdruck kommt, dass Gesellschaft als Gemeinschaft verstanden wird, so das andere darin, den Strukturen der Gesellschaft wie der demokratischen Verfassung des politischen Systems deren normative Sollwerte eingebildet zu sehen. Das gilt auch für die Gerechtigkeit. Für die aber lässt sich die Annahme weder von den vorneuzeitlichen Gesellschaften noch von der Marktgesellschaft der Gegenwart halten (Dux 2008, 2009). Es hat nie eine gerechte Gesellschaft gegeben, nie eine, in der Gerechtigkeit schon

in deren Strukturen eingelassen gewesen wäre. Es gibt sie auch heute nicht. Anders stellen sich die Verhältnisse für die Moral dar. Es ist keine Frage, dass in einer Gesellschaft der Verkehr der Bürger von Moral bestimmt sein muss. Die reicht jedoch nicht weiter, als es der Schutz der Person des anderen in den je konkreten Interaktionen verlangt. Die Bestimmung, welche Position jemand in der Gesellschaft einnimmt, wie seine Lebenslage beschaffen ist, welche Lebenschancen daran haften, ist einer Prozessualität im Bildungsprozess des ökonomischen Systems unterworfen. Und in der hat Gerechtigkeit keinen Platz. Diese Feststellung gilt insbesondere für den Bildungsprozess der Marktgesellschaft. In ihm bestimmt die Prozessualität des Marktes die Strukturen der Gesellschaft. Die Strukturen der Marktgesellschaft werden, das muss man sehen, um zu verstehen, in welcher Gesellschaft wir leben, gerade nicht von Gerechtigkeit bestimmt. Eben das aber ist *communis opinio* der politischen Theorie der Demokratie. Man wird nicht zögern, Fritz Scharpf zuzustimmen, wenn er erklärt, »dass bei der Definition des öffentlichen Interesses alle Interessen berücksichtigt werden *sollen* und dass Kosten und Nutzen von Maßnahmen im öffentlichen Interesse nach überzeugenden Normen distributiver Gerechtigkeit auszuführen *sind*« (Scharpf 1999: 22). Die Frage ist jedoch, wie man ein solches Postulat zu verstehen hat. Die politische Theorie der Demokratie geht davon aus, dass ein normatives Bewusstsein, das diesem Postulat entspricht, die Grundlage der Gesellschaft und eben deshalb auch die Grundlage der Demokratie ausmacht. Obwohl im philosophischen Verständnis des Sollens von Kant bis Habermas das Sollen selbst ohne jede empirische Beimengung verstanden wird (Kant 1968; Habermas 1982), gilt der politischen Theorie das so verstandene Sollen als in die Strukturen der Gesellschaft eingelassen. Ohne die faktische Umsetzung dieser normativen Überzeugung, mag sie auch mehr schlecht als recht erfolgen, gäbe es die Demokratie nicht. Weil es diese Grundlage aber gibt, und nur weil es sie gibt, bildet die Demokratie im Verständnis der politischen Theorie auch die Grundlage des Wohlfahrtsstaats. »Beide«, stellt Claus Offe fest, Demokratie und Wohlfahrtsstaat, »sind auf die Zufuhr von verpflichtenden Motiven angewiesen, die ihrerseits an die nationalstaatliche Form der politischen Integration gebunden sind« (Offe 1998: 105). Demokratie und Wohlfahrtsstaat speisen sich, das ist die Botschaft, aus einer Moral, der die substantielle Identität der Interessen wie der Überzeugungen der politischen Gemeinschaft zugrunde liegt. Der politischen Philosophie kommt deshalb, so hat Rawls sich im Hinblick auf das Postulat der Gerechtigkeit verlauten lassen, lediglich die Aufgabe zu, danach zu forschen, wie die normativen Ideale, »die in der öffentlichen Kultur einer demokratischen Gesellschaft implizit oder latent vorhanden sind«, am besten verwirklicht werden können (Rawls 1994: 272).

Die republikanische Theorie der Demokratie, wie sie im »Contrat social« Rousseaus Gestalt gewonnen hat, ist eine von der Konzeption eines gemeinsamen

Interesses und eines Gemeinwillens bestimmte Theorie. Ihr geht es um eines: um das Prinzip der Selbstbestimmung des Einzelnen und der Selbstgesetzgebung des Volkes. Darum geht es auch in der anderen Theorietradition, der liberalen. Sie setzt jedoch die Akzente anders. Für sie ist das Interesse entscheidend, das Prinzip der Selbstbestimmung auf dem Markt nutzen zu können. In Rousseaus Theorie bleibt die ökonomische Betätigung außen vor. Denn in der bestimmt nicht die Gemeinsamkeit, sondern die Differenz der Interessen das Geschehen. Für die liberale Theorietradition ist die Differenz der Interessen zentral. Die historische Wurzel der liberalen Theorietradition kann man in Lockes »Two Treatises on Government« sehen (Locke 1977). Locke folgt dem theorieleitenden Interesse an der Freiheit der Betätigung auf dem Markt, wenn für ihn die Gewaltenteilung in der Verfassung des Staats einen zentralen Stellenwert gewinnt. Die Idee der Gewaltenteilung hat durch Montesquieus »Vom Geist der Gesetze« eine nachhaltige Verbreitung gefunden (Montesquieu 1951). Praktisch ist sie vor allem auf eines aus: auf eine Begrenzung der Regierungsgewalt. Mit eben diesem Ziel ist sie in die Verfassung der Vereinigten Staaten eingegangen (Madison 1982: 292–314). Theoretisch ist die Differenz der beiden Theorietraditionen jedoch weniger grundlegend, als es den Anschein hat. Die substanzlogische Struktur der Theorie der Demokratie ist jedenfalls beiden Theorietraditionen gemeinsam. Locke wie Montesquieu halten die gesellschaftliche Ordnung dadurch der Schöpfungsgeschichte verbunden, dass sie die Ordnung von »natürlichen Gesetzen« bestimmt sehen. Montesquieu hat ihnen eine transzendente Begründung zuteil werden lassen, die keinen Zweifel aufkommen lässt, dass sie nicht als »natürliche Gesetze« des physikalischen Universums zu verstehen sind. »Naturgesetze« heißen sie, so lässt sich Montesquieu vernehmen, »weil sie einzig und allein aus unserer Wesensart entspringen« (Montesquieu 1951: 12). Strukturlogisch bleiben sie substanzhaft verortet. Und ganz ebenso wie im liberalen Verständnis der frühen Neuzeit das einzelne Subjekt substanzhaft verstanden wurde, wurde auch das Volk als Subjekt der demokratischen Verfassung und der von ihr bestimmten Politik von den substanzlogischen Vorgaben natürlicher Gesetze bestimmt gesehen (Madison 1982: 285). Theoriestrategisch sind denn auch die beiden Theorietraditionen, die republikanische und die liberale, in der politischen Theorie des westlichen Europas nicht als wirkliche Gegensätze verstanden worden.

4 Die epistemische Defizienz der klassischen Demokratiethorie

Erkenntniskritisch muss man eine Demokratiethorie, die einer substanz- und identitätslogischen Struktur der Begründung verpflichtet ist, unter den erkennt-

nistheoretischen Vorgaben der Neuzeit und vollends der Moderne als überholt verstehen. Sie stellt das Relikt einer Geistesgeschichte dar, in deren Frühzeit die Handlung die dominante Struktur der Erklärung für das, was in der Welt vorgefunden wird und geschieht, darstellt. Sie hat die grundhaft-absolutistische Form der Erklärung bewirkt, die das vorneuzeitliche Denken bestimmt hat (Dux 2000). Wenn sich die grundhaft-absolutistische Form der Erklärung in der Aufklärung zu behaupten vermochte und sich als eine letzte Form ihrer entwicklungslogischen Transformation auch noch in den transzendentalen Begründungen der Gegenwart findet, so deshalb, weil Strukturen sich nur äußerst mühsam reflexiv überwinden lassen. Sie kehren in der Reflexion auf sie wieder. Wenn sich die Form einer grundhaft-absolutistischen Logik auch noch in der Aufklärung zu behaupten vermag, so deshalb, weil sich die philosophische Reflexion des 18. Jahrhunderts nicht in der Lage sah, die kategorialen Formen des menschlichen Geistes anders als transzendental zu begründen. Sie erachtete das Vermögen, sie aus sich herauszusetzen, schlicht als gegeben (Kant 1923). Ersichtlich bleibt das transzendentallogisch verankerte Denken in der transzendentalen Vorgabe des Vermögens, die Lebensformen aus sich herauszusetzen, einer grundhaft-absolutistischen Struktur verhaftet. In der Moderne ist die substanz- und identitätslogische Struktur erkenntniskritisch deshalb überholt, weil es im geschlossenen Universum der Neuzeit kein Absolutum und schon gar keine Absoluta gibt. An die Stelle einer subjekt- und substanzlogischen Struktur tritt in der Moderne die prozessuale Struktur einer systemischen Begründung der Organisationsformen des Lebens. Auch das Denken erfährt fortan eine prozessuale Begründung aus seiner konstruktiven Genese. Die aber wird, wie alles in der Welt, von angebbaren Bedingungen bestimmt. Für ein strukturlogisch aufgeklärtes Verständnis der Geistesgeschichte ist nach allem nicht zweifelhaft, dass sich in der Stellung, die dem Volk als Substanz und Subjekt des Geschehens in der Demokratie zugeschrieben wird, eine obsolet gewordene Struktur des Denkens behauptet. Selbstredend weiß man in der politischen Theorie, dass das Volk nicht wirklich regiert; und selbstredend weiß man, dass die Formel von der Demokratie als Herrschaft des Volkes durch das Volk für das Volk unreal ist. Man benötigt die Formel gleichwohl, weil sie von der argumentativen Struktur der Logik verlangt wird. Gewiss, diese Logik ist nicht länger die vorneuzeitliche Logik, nicht die Subjekt- und Substanzlogik der Antike und des Mittelalters. In der ließ sich das Verlangen nach einem substanziellen Endpunkt der Erklärung schlechterdings nicht verweigern. Im aufgeklärten Verständnis der Moderne bilden sich die kategorialen Formen, die der Erkenntnis wie des Sollens, erst konstruktiv. In ihrer Rekonstruktion wird jede transzendente Begründung obsolet (Dux 2000: 138 ff.) Die Eliminierung jeder grundhaften Form der Erklärung lässt auch die klassischen Theorien der Demokratie alt aussehen. Der epistemische Widerspruch gegen eine substanz- und subjektlogisch

unterlegte Demokratietheorie lässt sich nach allem prägnant bestimmen: Endpunkte der Erklärung sind im modernen Verständnis der Welt nicht auffindbar. Eine Theorie der Gesellschaft respektive der Politik, die auf diese Struktur fixiert ist, muss daher in ihren Erklärungsleistungen defizient werden. Sie sieht sich außerstande, die realen Verhältnisse abstraktiv so in eine Theorie zu fassen, dass die Prozessualität, durch die sich die Verhältnisse bilden, transparent wird. Die Zurechnung der Politik zu der phantasmagorischen Substanz des Volkes ist ein eindrückliches Beispiel. Dadurch entsteht eine nicht weniger phantasmagorische Legitimation der Politik. Denn wer das Volk als Subjekt der Politik versteht, nimmt eine verfassungsrechtliche Zurechnung vor, die das Ziel hat, eine Prozeduralität zu legitimieren, die sie gar nicht erfasst. Die Legitimation läuft dadurch so leer wie die Bestimmung der Prozessualität der sozialen Systeme: des gesellschaftlichen Gesamtsystems wie des politischen Systems. Die klassische Demokratietheorie konnte denn auch durch Theorien, die sich wie die von Schumpeter und Zolo als realistische Theorien verstehen, mühelos auf die Seite gesetzt werden (Schumpeter 1950; Zolo 1997). Unter den erkenntnisleitenden Vorgaben der Neuzeit sieht sich eine Theorie der Demokratie von der Anforderung bestimmt, das kategoriale Gerüst aus den Bedingungen einsichtig zu machen, unter denen sich die demokratische Verfassung bildet und entwickelt. Unter dieser Anforderung gewinnen zwei Auszeichnungen der Demokratie eine überragende Bedeutung:

- 1) Demokratie muss als Verfassung eines politischen Systems verstanden werden, das einer systemisch differenzierten Gesellschaft eingefügt ist, in der das ökonomische System das eigentlich Gesellschaft begründende System ist. Die demokratische Verfassung des politischen Systems lässt sich, das wird sich zeigen, nicht verstehen, wenn sie nicht als im Widerstreit zur ökonomischen Verfassung verstanden wird.
- 2) Nicht minder bedeutsam ist, die der Politik eigene Gestaltungshoheit von einer normativen Zielvorgabe des kulturellen Systems bestimmt zu sehen, die sich mit der Marktgesellschaft mitentwickelt hat und das Selbstverständnis der Subjekte in der Neuzeit bestimmt: Selbstbestimmung. Normative Zielvorgaben dürfen allerdings nicht länger einer grundhaft-absolutistischen Logik verhaftet verstanden werden. Bevor ich die Konturen einer soziologischen Theorie skizziere, die diesen Anforderungen Rechnung trägt, scheint es ratsam, die Irrealität der klassischen Demokratietheorie thesenartig festzuhalten. Ich markiere sie an vier Befunden.

5 Die Irrealität der klassischen Demokratietheorie

Irreal ist, der demokratischen Verfassung eine Einheit der Interessen des Volkes zugrunde zu legen. Denn eine Einheit des Interesses, von der gesagt werden könnte, dass sie es wäre, die die Politik bestimmte, ist nicht ersichtlich. Die Marktgesellschaft ist ihrem Bildungsprozess wie ihrer historischen Entwicklung nach eine Klassengesellschaft. Zu keiner Zeit hat die Politik die Einheit der Interessen für sich in Anspruch nehmen können. Sie kann es auch heute nicht. Unter dem Einschlag der Globalisierung ist das ökonomische System in eine Epoche seiner Entwicklung eingetreten, in der sich die Klassengesellschaft neu formiert, wenn auch der Klassenbegriff und die reale Ausprägung der Klassen anders bestimmt werden müssen als im 18. und 19. Jahrhundert.

Irreal ist auch, die Grundlage der Politik in der Gemeinsamkeit des Nationalstaats finden zu wollen. Diese Feststellung gilt bereits für den Nationalstaat der Vergangenheit. Der Nationalstaat ist schlecht verstanden, wenn man meint, die Gemeinsamkeit der Geschichte und die daran haftende historische Erinnerung für die Politik in Anspruch nehmen zu können (Kielmannsegg 1996; Guéhenno 1996: 21). Es gibt ein Bewusstsein der Gemeinsamkeit. Das ist jedoch – je länger, desto mehr – das Bewusstsein einer Gemeinsamkeit des Verschwindens; es ist auch politisch relevant. Die Frage ist jedoch: wofür? Wenn die Bürger eines Staats jemals meinten, im politischen System des Nationalstaats eine Identität stiftende Gemeinschaft zu finden, so deshalb, weil sie diese Gemeinschaft in der vom ökonomischen System bestimmten Grundverfassung der Gesellschaft gerade nicht zu finden vermochten. Und wenn sie hofften, durch ihre Integration in den Nationalstaat eine Identität wiederzugewinnen (Gellner 1983), die ihnen unter der Entwicklung der Marktgesellschaft abhanden gekommen war, so war das schon damals eine Illusion. Der Nationalismus ist nicht die Grundlage der Demokratie, er war es auch in der Vergangenheit nicht. Er ist ihre Ideologie. Das zeigt sich nirgends eindringlicher als in seiner Radikalisierung im Nationalsozialismus (Dux 2008: 170 ff.).

Ebenfalls irreal ist es, die Teilhabe des Volkes an der Politik durch Wahlen und Abstimmungen als demokratisches Kongruenzprinzip verstehen zu wollen, durch das zwischen denen, die die Politik machen, und denen, die von ihr betroffen sind, eine Identität begründet würde. Wahlen und Abstimmungen stellen ein Verfahren dar, um Machtpotenziale in der Gesellschaft zu sichern, gegebenenfalls auch um sie zu gewinnen. Unter der Vorherrschaft des ökonomischen Systems in der Marktgesellschaft haben sie während der längsten Zeit ihrer Geschichte den Effekt gezeitigt, den vom ökonomischen System Begünstigten die Vorzüge dieses Systems zu sichern. Bestenfalls kann man sie als Chance der anderen verstehen, sich ein Machtpotenzial zu verschaffen, um den Reichtum der Gesellschaft

anders zu verteilen, als er im ökonomischen System verteilt wurde. Darauf komme ich zurück.

Irreal ist schließlich die in die Demokratiethorie eingegangene Vorstellung, die Einheit der Gesellschaft werde durch allen gemeinsame moralische Überzeugungen begründet, die bewirkten, dass jeder ein aktives Interesse am Wohlergehen des anderen mitverfolge (Offe 1998: 104). Diese Moral gibt es in sozialen Systemen, in denen das Leben gemeinsam in Interaktionen und Kommunikationen *face to face* geführt wird, in Gemeinschaften also. In Gesellschaften gibt es sie nicht. Es gibt sie insbesondere nicht in der Marktgesellschaft. Gesellschaften sind nicht, als was die politische Theorie sie verstehen will: als Gemeinschaften. Gewiss, es bedarf auch in der Gesellschaft der Akzeptanz moralischer Prinzipien, um sie möglich sein zu lassen. Der Begegnungsverkehr auf dem Markt erfordert sie ebenso wie der anonyme Verkehr unter Fremden in der Öffentlichkeit. Aber die moralischen Prinzipien reichen auch nicht weiter, als den Verkehr möglich zu machen (Dux 2004). Sie sind es nicht, die der Marktgesellschaft Form und Inhalt geben. Schon gar nicht gewährleisten sie einen Ausgleich der Interessen in der Marktgesellschaft. Hätte in der Marktgesellschaft jeder ein »aktives Interesse am Wohlergehen des anderen«, müsste die Marktgesellschaft anders aussehen. Realiter hätte sie sich erst gar nicht bilden können. Denn die dem ökonomischen System immanente Logik ihrer Prozessualität, über die sich die Grundverfassung der Gesellschaft bildet, widerspricht diesem Interesse (Friedman 2004: 164 f.).

Die Irrealität der von den substanz- und identitätslogischen Vorgaben bestimmten Demokratiethorie lässt sich auf den Punkt bringen. Sie besteht darin, durch die substanzlogische Verortung die prozedurale Form der Demokratie mit ihrem materialen Gehalt zur Deckung zu bringen. Denn die Substanz enthält, was immer an idealen, normativen Gehalten die demokratische Verfassung des politischen Systems bestimmt. Die auch noch in der Gegenwart vorherrschende Demokratiethorie folgt darin der logischen Struktur ihrer Konzeptualisierung, dass sich in ihr die demokratische Verfassung der Gesellschaft als eine Verfassung darstellt, die jedenfalls ihrer Anlage nach als eine gute und gerechte Gesellschaft erscheint. Der normative Sollgehalt wird als den Strukturen eingeblendet verstanden. Gewiss, es ist der politischen Theorie nicht entgangen, dass sich einige der ihr zugeschriebenen Gehalte nicht haben realisieren lassen. Sie werden als »*broken promises*« notiert und abgeschrieben (Bobbio 1987: 26–41). Die Idealität der demokratischen Verfassung wird dadurch nicht infrage gestellt. Tatsächlich nehmen sich die Verhältnisse allerdings anders aus. Die Theorie der Demokratie konnte nur so lange meinen, mit den Verhältnissen in der Gesellschaft im Einklang zu sein, wie sie ihre politischen Vorgaben mit den Interessen einer bürgerlichen Gesellschaft zur Deckung brachte, in der das Bürgertum als Schicht konsolidiert war. Die liberale Theorie Lockes zielte überhaupt nur auf die Sicherung des Eigentums. Selbst-

bestimmung als »Sicherung des Eigentums an der Person« meinte ökonomische Selbstbestimmung, wie sie das Bürgertum für sich in Anspruch nahm. Die republikanische Theorie Rousseaus schloss aus dem Gemeinwillen alle divergierenden Interessen aus und sicherte dem Bürgertum durch deren Exklusion mehr noch als durch den ohnehin vom Bürgertum bestimmten Gemeinwillen die »freie Entfaltung« der Selbstbestimmung in der Ökonomie. Beide, die liberale wie die republikanische Theoriestrategie, halten den Konflikt verdeckt, der die demokratische Verfassung bestimmt: den Konflikt zwischen einer von der Ökonomie bestimmten selbstorganisatorischen Machtverfassung der Gesellschaft und den selbstreflexiven Anforderungen der Subjekte an die Gesellschaft, ein selbstbestimmtes Leben führen zu können. Realistische Demokratietheorien tendieren dazu, die normative Dimensionierung der Demokratie zu eliminieren. Sie lässt sich aber nicht eliminieren. Denn die normative Zielvorgabe der Selbstbestimmung gründet nicht auf einer absolutistischen Setzung, wie Zolo meint (Zolo 1997: 53), sie beruht vielmehr auf einem Selbstverständnis des Subjekts, wie es in einer säkular verstandenen Welt imperativisch wird. Realistisch will jede soziologische Theorie der Demokratie sein, die sich daran gebunden sieht, einer »Wirklichkeitswissenschaft« verpflichtet zu sein (Weber 1968). Um es sein zu können, muss sie die bestimmenden Prozesse der Genese der Demokratie eruieren und in eben diesem Sinne eine prozessuale Theorie sein.

6 Eine prozessuale Theorie der Demokratie

6.1 Zur Genese der Demokratie

Demokratie ist als Organisationsform des politischen Systems der Marktgesellschaft aus der Konvergenz einer sozialstrukturellen und einer kulturellen Entwicklung in den Jahrhunderten der frühen Neuzeit hervorgegangen. Sozialstrukturell hat die Ausbildung eines in seiner prozeduralen Logik auf die Kapitalakkumulation fixierten ökonomischen Systems die Ausbildung eines korrelaten politischen Systems notwendig gemacht. Das politische System vermochte Organisations- und Funktionsvorgaben des absolutistischen Staats zu nutzen, bildete sich aber unter der vorlaufenden Entwicklung des ökonomischen Systems zu einem Teilsystem innerhalb der Marktgesellschaft aus. Ihm fiel eine Gestaltungshoheit innerhalb der Gesellschaft zu, die niemand im Vorhinein definiert hat, für die aber zwei Aufgaben gleichsam in der Intentionalität und Logik ihres Bildungsprozesses lagen: Das politische System schuf und garantierte die normativen Regeln, die für das Zusammenleben der Subjekte in der Marktgesellschaft notwendig sind. Seither ist die Moral in das Recht integriert. Und es schuf und garantierte die Rechts-

formen, die das ökonomische System benötigt, um die Austauschprozesse effizient und verlässlich abwickeln zu können. Das ist die eine der Entwicklungslinien der demokratischen Verfassung des politischen Systems.

Die andere geht aus einer kulturellen Entwicklung hervor: Sie verdankt sich der in der Neuzeit gewonnenen Einsicht, dass sich die Welt als Resultat der konstruktiven Kompetenz des Menschen bildet. Konstrukteur ist der Mensch in der gesellschaftlich verfassten Interaktion und Kommunikation mit anderen – wenn man so will: als Gattungssubjekt. Auch wenn die Umarbeitung und Weiterentwicklung der je historischen Welt nur gesellschaftlich erfolgen kann, liegt die zur (Re-)Konstruktion erforderliche Verarbeitungskompetenz beim einzelnen Subjekt. Fortan konvergiert deshalb das Verständnis der Welt, der Natur wie der Sozialwelt, auf das konstruktive Vermögen im Subjekt. Fortan konvergiert insbesondere alle Wertigkeit, auf die hin die Gesellschaft konstruktiv gestaltet wird, auf das einzelne Subjekt. Und das ist schlicht deshalb so, weil im säkularen Verständnis der Welt alle Wertigkeit vom Subjekt herrührt.

Wie jedes soziale System wird auch das politische System durch eine paradigmatische Form von Handlungen bestimmt, durch deren Vernetzung es sich als soziales System bildet. Die paradigmatische Form der Handlungen wird durch deren Zielvorgabe bestimmt. Zielvorgabe der Politik sind zum einen die System sichernden Funktionen, die das politische System insbesondere für das ökonomische System übernimmt, und zum anderen die materiale, kulturelle Zielvorgabe, die von dem in der Neuzeit gewonnenen Verständnis des Menschen, Konstrukteur seiner eigenen Lebensform zu sein, bestimmt wird. Sie setzt sich in die Maxime der Selbstbestimmung des Einzelnen und der Selbstgesetzgebung des Volkes um. Alle politischen Theorien führen von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung als Leitprinzipien der Politik mit (Dux 2008: 52 ff.; Klein et al. 2003: 10; Florida 2002: XIX, passim). Unter der Zielvorgabe der Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung formiert sich das politische Projekt der Moderne. Projekt ist es deshalb, weil es auf eine konstruktive Gestaltung zielt, durch die sich das Postulat der Selbstbestimmung allererst realisieren sollte. Es ließ sich aber nicht realisieren. Zwischen dem ökonomischen System und der materialen Zielvorgabe der demokratischen Verfassung des politischen Systems besteht ein tief gehender Widerstreit.

6.2 Was Selbstbestimmung meint

Das Subjekt der Moderne befindet sich in der Marktgesellschaft in einer Grenzlage der Gesellschaft, aus der heraus es sich allererst selbst durch seine Handlungen und Kommunikationen in die Gesellschaft integrieren muss. Das gilt prinzi-

piell auch für die Position des Subjekts in vorneuzeitlichen Gesellschaften (Dux 2003). Die Situation des Subjekts der Marktgesellschaft unterscheidet sich jedoch dadurch von der der Subjekte in den vorneuzeitlichen Gesellschaften, dass die Gesellschaft keine Platzhalterfunktion für seine Integration kennt. Zwar bleibt das familiäre Ambiente für den Erwerb der kognitiven, normativen und affektiven Kompetenzen bedeutsam, das ändert jedoch nichts daran, dass es dem Subjekt selbst obliegt, sich mit der Integration in die Gesellschaft die Bedingungen einer gelungenen Lebensform zu schaffen.

Doch damit ist die Bedeutung dessen, was Selbstbestimmung meint, noch nicht erfasst. Die zeigt sich erst, wenn man wahrnimmt, dass zwischen der Aufgabe, der jedes Subjekt unterworfen ist, sich in die Gesellschaft zu integrieren, und der Verfassung des Subjekts eine höchst signifikante Rückkoppelung besteht. Das Subjekt bildet sich ontogenetisch durch den Erwerb einer Handlungskompetenz in der Interaktion mit der Umwelt. In der Marktgesellschaft wird der Bildungsprozess des Subjekts deshalb, je weiter er fortschreitet, davon abhängig, dass das Subjekt die Integration in die Sozialwelt auch bewältigt. Einzig dadurch erfährt das Subjekt eine Bestätigung seiner Selbst, die es in Einklang mit sich leben lässt. Als in der griechischen Antike ein erstes Bewusstsein gewonnen wurde, unter konstruktiven Bedingungen zu leben, und sich eben damit auch das Bewusstsein ausbildete, sich zur Integration in die Gesellschaft »bilden« zu müssen, hat Platon für die damit dem Subjekt zufallende Verantwortung für sich selbst eine zum Nachdenken anstiftende Formulierung gefunden. Es gelte, so sagt er in der *Politeia*, die Kräfte der Seele so zu rüsten, dass jeder Mensch »Freund seiner selbst sei« (Platon 1972: 443d). Um eben diese rückbezügliche Form der Selbstfindung geht es in der Marktgesellschaft in einer prinzipialisierten Form. Das Subjekt wird in der Marktgesellschaft sich selbst zur Bedingung eines gelungenen Lebens. Es kann dazu aber nur durch eine Hinwendung zur Außenwelt gelangen, durch die es sich selbst bildet und bestätigt. In der Marktgesellschaft der Moderne zwingt deshalb die Entwicklung des Verhältnisses von Welt und Subjekt dem Subjekt die Maxime der Selbstbestimmung auf. Selbstbestimmung meint Selbstverwirklichung. Sie muss als ein »anthropologisches Dispositiv« des Subjekts der Neuzeit verstanden werden. Als anthropologisches Dispositiv enthält das Postulat der Selbstbestimmung ein Moment der Steigerung der Subjektstruktur. Das Subjekt kann den Anforderungen an eine selbstbestimmte Lebensform nur durch eine gesteigerte Form von Bildung nachkommen. Sie vor allem lässt das Subjekt sich auf sich selbst richten. Ein Abglanz dieser Bedingtheit der Lebensform des Subjekts ist in die jüngere liberale Theorie eingegangen. »It is indispensable«, so John Stuart Mill, »to enable average human beings to attain the mental stature, which they are capable of« (Mill 1991: 17, 63).

Die knappe Reflexion über das, was die Wertigkeit der Selbstbestimmung ausmacht, war zum einen notwendig, um zu verstehen, was Selbstbestimmung meint:

Selbstverwirklichung. Für sie werden die in der Moderne eröffneten Möglichkeitsdimensionen der Lebensführung in Anspruch genommen. Sie war zum andern notwendig, um zu verstehen, weshalb Selbstbestimmung als Projekt der Demokratie manifest geworden ist. Sie war aber vor allem notwendig, um deutlich zu machen, dass die Partizipation des Bürgers am Prozess der politischen Willensbildung zwar selbst schon als ein Moment der Selbstbestimmung verstanden werden muss, in ihrer demokratischen Intentionalität jedoch auf eine Form der Selbstbestimmung zielt, durch die das Subjekt die Praxis des täglichen Lebens in einer Weise gestalten will, dass es sich in der Gesellschaft als bedeutsam erfährt. Es will von dieser Praxis sagen können: So will ich leben, weil ein so gelebtes Leben ein (für mich) bedeutsam gelebtes Leben ist. Exakt das ist gemeint, wenn man sagt: Selbstbestimmung stelle das anthropologische Dispositiv des Subjekts der Moderne dar. Für diese Form der Selbstbestimmung soll die demokratische Verfasstheit des politischen Systems die Bedingungen schaffen. Der politischen Dimension dieser Zielvorgabe der Demokratie wird man erst gewahr, wenn man auch den Widerstreit wahrnimmt, in den Demokratie und Politik mit der Ökonomie geraten sind.

6.3 Demokratie im Widerstreit mit der Ökonomie

Selbstbestimmung stellt seiner Genese nach ein subjektives Verlangen der Lebensführung dar, das sich in eine normative Anforderung an die Politik übersetzt. Seine Bestimmung als anthropologisches Dispositiv stellt klar, dass es sich als normatives Postulat keiner Setzung verdankt, die einer absoluten Letztbegründung entstammt, sich vielmehr aus einer reflexiven Selbstverständigung des Subjekts unter den Verständnissvorgaben einer säkularen Welt bildet. Das Postulat der Selbstbestimmung nimmt deshalb für sich eine Stringenz der Erkenntnis in Anspruch, die unabweisbar ist. Eben deshalb ist Demokratie nicht verhandelbar. Es kennzeichnet die Lebenslage des Subjekts in der Moderne, mit diesem Selbstverständnis in Widerstreit mit der vom ökonomischen System formierten Gesellschaft geraten zu sein. Der auf jedem Subjekt lastende Zwang, sich in das ökonomische System zu integrieren, widerstreitet dem Anspruch auf Selbstverwirklichung deshalb, weil Arbeit im ökonomischen System nur in einem kontingenten Verhältnis zur Selbstverwirklichung steht. Es sind nur wenige, die eine Form von Selbstverwirklichung in der Arbeit finden. Prinzipiell gilt der Widerstreit deshalb für so gut wie jedes Subjekt. Eine existenziell bedrohliche Dimension gewinnt der Widerstreit für jene Millionen, die sich nicht oder nur unzureichend in das ökonomische System der Arbeit zu inkludieren vermögen. Denn ihnen wird mit der Verweigerung der Subsistenzen der Lebensführung auch der Boden einer selbstbestimm-

ten Lebensführung entzogen. Unter dem Widerstreit zwischen der Maxime der Selbstbestimmung und den vom ökonomischen System bewirkten Verhältnissen fällt der Demokratie die Aufgabe zu, Verhältnisse zu schaffen, die jedem die Möglichkeit eröffnen, diejenigen Sinnvorgaben der Gesellschaft zu realisieren, die sich aus den in der Gesellschaft ausgebildeten Möglichkeitsdimensionen der Lebensführung herauskristallisieren (Dux 2009).

Das Bürgertum hat in den Jahrhunderten der Neuzeit diesen Widerstreit zwischen der Selbstbestimmung als anthropologischem Dispositiv des neuzeitlichen Subjekts und der Verfassung der Gesellschaft verdeckt gehalten. Das ökonomische Bürgertum war und ist entschlossen, seinen ökonomischen Erfolg als Manifestation der Selbstbestimmung zu verstehen. Locke verlangte deshalb vom Staat kaum mehr als die Sicherung des Eigentums. Als Eigentum aber galt ihm vorzüglich das »Eigentum an seiner eigenen Person« (Locke 1977: 216). Reflexiv bedachtsamen Zeitgenossen will die Selbstbestimmung, die die für sich in Anspruch nehmen, die sich der Kapitalakkumulation verschreiben, so selbstbestimmt nicht erscheinen. Damit stehe es, wie es wolle. Am ehesten noch konnte das Bildungsbürgertum Arbeit und Selbstverwirklichung vereinen. Für die, die sich als Arbeiter oder Angestellte den Bedingungen der Subsistenzsicherung im ökonomischen System unterworfen sahen, war Selbstbestimmung durch die Jahrhunderte ein Anathema. Auch wenn gar nicht in Abrede gestellt werden kann, dass Produktion und Bürokratie unter der Entwicklung der Marktgesellschaft Anforderungen an die Entfaltung der Persönlichkeit stellten, so waren es nur wenige, die sie für eine selbstbestimmte Lebensform zu nutzen in der Lage waren.

Die gegenwärtige Entwicklung der Marktgesellschaft nimmt sich für die große Zahl der lohnabhängig Beschäftigten, misst man sie am Dispositiv der Selbstbestimmung, wenig günstiger aus. In der Marktgesellschaft erfolgt eine Verlagerung der Arbeit vom produktiven Sektor hin zu einer Arbeit, die von Wissen, Kommunikation und von kreativer Projektarbeit bestimmt wird. Überdies ändert sich die Form der Arbeit. Wie viel Raum dabei für eine kreative Selbstverwirklichung besteht, bleibt gleichwohl kontingenten Bedingungen verhaftet (Boltanski/Chiapello 2003). Auch wenn man die Zweifel beiseite lässt, sind es bei einer optimistischen Schätzung lediglich 25 bis 30 %, die die so genannte »kreative Klasse« bilden (Florida 2002: XIV). Unter den verbleibenden 70 bis 75 % nimmt sich die Lebenslage derjenigen, die ihr Leben an oder wenig über der Armutsgrenze fristen – und das ist ein Drittel der Bevölkerung –, bedrückend aus. Es verschlägt nicht, dass ihnen das Existenzminimum gesichert ist. Demokratie bemisst sich nicht am Überleben, sondern am Dispositiv der Selbstbestimmung. Sie konkretisiert sich in zwei Postulaten: in einer Form von Bildung, die beträchtlich über das bisherige Niveau hinausgeführt werden muss, und in Freiräumen der Lebensführung. Beide Postulate sind an komplexe Bedingungen ihrer Realisierung gebun-

den. Eines erfordert eine selbstbestimmte Lebensführung allemal: eine Sicherung der Subsistenzgrundlage ein gutes Stück oberhalb der Armutsgrenze. Beide Postulate lassen sich durch das ökonomische System nicht realisieren. Denn das operiert nach einer Logik, in der das Interesse des Subjekts an einer selbstbestimmten Lebensführung keinen Platz hat. Wenn deshalb in der Marktgesellschaft das eine wie das andere Postulat eine Chance der Realisierung finden soll, muss sie durch das politische System geschaffen werden. Wer dagegen einwenden wollte, durch die Geschichte belehrt worden zu sein, der Politik nicht die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse überlassen zu können, zeigt lediglich, dass er mit dem schnellen gesellschaftlichen Wandel nicht Schritt zu halten vermag. Es geht nicht, wie man im 19. Jahrhundert meinen konnte, um die Abschaffung des ökonomischen Systems; es geht um die Gestaltung einer Gesellschaft, die nicht belassen werden kann, wie sie vom ökonomischen System geformt wird, wenn dem Anspruch des Subjekts auf Selbstbestimmung Genüge getan werden soll.

Man kann sich über die Chancen der Demokratie, in der Marktgesellschaft der materialen Zielvorgabe der Selbstbestimmung respektive Selbstverwirklichung Geltung zu verschaffen, keinen Illusionen hingeben. Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung lagen, eng verbunden mit dem Postulat der Gerechtigkeit, im Horizont des Sozialstaats. Der ist, misst man ihn an seiner materialen Zielvorgabe, der Sicherung der Autonomie der Subjekte (Vobruba 1997), in Deutschland gleich zwei Mal gescheitert: ein erstes Mal am Ende der Weimarer Republik, ein zweites Mal in der Bundesrepublik, als ausgerechnet eine sozialdemokratische Regierung sich entschloss, die Sicherung des Existenzminimums für ausreichend zu erachten. Gescheitert ist der Sozialstaat, gescheitert ist deshalb nicht auch die Demokratie, so eng sie dem Sozialstaat auch verbunden ist. Die Demokratie ist in ihrer normativen Zielvorgabe gegenüber der Entwicklung der Verhältnisse widerständig. Als praktisch-politische Umsetzung des Selbstverständnisses des Subjekts der Moderne ist sie, wie wir gesagt haben, nicht verhandelbar. Sie zwingt uns jedoch, umzudenken und für den Sozialstaat andere Organisationsformen zu finden, als sie unter den nationalstaatlich verfassten Gesellschaften geschaffen wurden (Dux 2008: 270 ff.). Umdenken müssen wir aber auch, weil die Marktgesellschaft in eine Epoche ihrer historischen Entwicklung eingetreten ist, in der sich ihre Strukturen grundlegend ändern.

7 Demokratie und Europäische Integration

7.1 Strukturwandel der Marktgesellschaft

Globalisierung der Ökonomie und Transnationalisierung der Politik verändern die systemische Verfassung der Marktgesellschaft in einer Weise, durch die ihr kategoriales Gerüst neu bestimmt werden muss. Von den nationalen Gesellschaften vor dem Eintritt der Marktgesellschaft in die Epoche der Globalisierung und Transnationalisierung konnte man mit einigem Recht sagen, sie seien informativ offene, operativ aber geschlossene Systeme. Von der Marktgesellschaft nach dem Eintritt in die Epoche der Globalisierung der Ökonomie und der Transnationalisierung der Politik lässt sich das nicht länger sagen. In ihr haben sich die nationalen Gesellschaften zwar nicht aufgelöst, sie sind jedoch operativ offen zu transnationalen Gesellschaften wie der Europäischen Union und zur Weltgesellschaft geworden. Transnationale Gesellschaften und Weltgesellschaft haben sich als gesellschaftliche Systeme allererst unter der Globalisierung und Transnationalisierung gebildet. In der Literatur wird die so entstandene Verfassung der Marktgesellschaft als Mehrebenengesellschaft und deren politisches System als Mehrebenendemokratie verstanden (Münch 1998: 400). Mir will es systemisch näher liegend erscheinen, die Marktgesellschaft fortan als ein soziales System zu verstehen, das sich in einander konzentrisch zugeordnete gesellschaftliche Systeme gliedert. Denn dadurch wird deutlich, dass die jeweils umfassenderen Systeme, europäische Gesellschaft und Weltgesellschaft, die nationalen Gesellschaften einschließen.

7.2 Das Verständnis von Demokratie und Politik in der Epoche der Globalisierung und Transnationalisierung

Bereits unter der noch nationalstaatlich verfassten Marktgesellschaft war die Annahme, das Volk als Subjekt von Demokratie und Politik verstehen zu müssen, epistemisch rückständig und soziologisch unreal. Darauf habe ich eingangs hingewiesen. Sie fand jedoch einen Anhalt an den realen Gegebenheiten der systemischen Verfassung.

- 1) Das ökonomische System formierte sich in den Grenzen des Nationalstaats. Es war in dieser Epoche seiner Entwicklung überdies in seiner Operationalität auf eine Innen-Außen-Differenzierung angewiesen, um einen Teil des Mehrwerts zu realisieren. Außen waren in erster Linie die nicht-kapitalistisch verfassten Gesellschaften. Daher rührt der von der Ökonomie gestützte Imperialismus!

- Außen waren aber auch die anderen bereits kapitalistisch verfassten Gesellschaften (Hardt/Negri 2000: 221–239).
- 2) Im politischen System wurde die Vorstellung des Volkes als Subjekt der Politik durch einen Nationalismus gestützt, durch den die Subjekte der Marktgeseellschaft im Staat eine Identität wiederzugewinnen suchten, derer sie durch die Marktgeseellschaft gerade verlustig gegangen waren (Gellner 1983; Dux 2008: 171 ff.).
 - 3) Das kulturelle System konnte zwar schon zu Zeiten ihrer nationalstaatlichen Verfassung nicht als Grundlage der Marktgeseellschaft verstanden werden, das Konstrukt einer nationalen Identität bewirkte jedoch den Anschein, als seien es die kulturellen Gemeinsamkeiten, die die Gesellschaft begründeten.

Unter dem Strukturwandel der Marktgeseellschaft wird jede der angeführten Verständnisvorgaben der Marktgeseellschaft obsolet. Unter ihm behauptet sich einzig eines: deren Grundverfassung. Jetzt kann länger kein Zweifel bestehen, dass das ökonomische System das eigentlich Gesellschaft begründende System darstellt. Das gilt für die Marktgeseellschaft als Gesamtsystem wie für die Teilsysteme, die nationalen Gesellschaften und die europäische Gesellschaft. Europa kann man als territorialen oder als kulturellen Begriff verstehen. Zum gesellschaftlichen System ist Europa erst durch die Globalisierung der Ökonomie und die Transnationalisierung der Politik geworden.

Wenn es nach allem schon aus epistemischen Gründen keinen Sinn macht, das Verständnis der Demokratie aus den Zeiten des Nationalstaats auf die Europäische Union zu übertragen, so erst recht nicht, nachdem die Marktgeseellschaft eine systemische Verfassung gefunden hat, die sich den Begrifflichkeiten der Demokratie, wie sie für den Nationalstaat entwickelt wurden, vollends entzieht. Es macht keinen Sinn, nach einem europäischen Demos zu verlangen und zu erwarten, er werde sich schon bilden, wenn es ihn noch nicht gäbe (Scharpf 1999: 19 ff.). Es gibt kein europäisches Volk, das die Subjektrolle in der Demokratie übernehmen könnte. Es wird auch dann kein europäisches Volk geben, wenn sich in der Europäischen Union ein entschiedeneres Bewusstsein einer gesellschaftlichen und politischen Einheit bilden sollte. Es macht deshalb auch keinen Sinn, nach den kulturellen Gemeinsamkeiten zu fahnden, durch die die europäische Gesellschaft und ihre demokratische Verfassung begründet werden könnte. Auch diese Suche ist dem Restbestand eines substanzlogischen Verständnisses zuzuschreiben, dessen Plausibilität dadurch gestützt wird, dass die Gesellschaft als Gemeinschaft verstanden wird. Es gibt in den nationalen wie in der europäischen Gesellschaft kulturelle Gemeinsamkeiten, aber sie begründen nicht das soziale System der europäischen Gesellschaft. Normativ ist ohnehin nicht mehr notwendig als eine in jeder Gesellschaft von den Subjekten ausgebildete Moral, die für den Begegnungsverkehr die

Bedingung der Möglichkeit darstellt. Eben weil das so ist, erfährt die Politik der Europäischen Union ihre Legitimation auch nicht durch ein europäisches Volk. Wenn irgendetwas Europa kulturell eint, dann dies: einem säkularen Verständnis der Welt verpflichtet zu sein. In der steht der Politik als Legitimation nur noch eine einzige Instanz zur Verfügung: das einzelne Subjekt in der globalen Menge. Einzig um die Anforderungen an dessen Lebensform kann es in Demokratie und Politik gehen. Auch für die europäische Gesellschaft gilt: Alle Wertigkeit konvergiert auf das Subjekt, weil alle Wertigkeit von ihm ihren Ausgang nimmt.

7.3 Die Machtverfassung des politischen Systems

Gesellschaften formieren sich durch die Vernetzung der Handlungs- und Machtpotenziale, die die Subjekte in ihr zu erwerben vermögen (Dux 2009). Das gilt auch für die Marktgesellschaft. Und es gilt insbesondere für das politische System der Marktgesellschaft. In der vernetzen sich die Machtpotenziale von Gruppierungen, die sich über gemeinsame Interessen gebildet haben. Das können materielle wie ideelle Interessen sein. Der Bildungsprozess der Marktgesellschaft durch das ökonomische System zeitigt jedoch die Folge, dass es zuvörderst ökonomische Interessen sind, die die Formierung der politischen Machtgruppierungen bestimmen. Die ideellen Interessen färben die materiellen nur ein. Auch die Formierung der politischen Parteien wird vorherrschend von der Absicht bestimmt, die gesellschaftlichen Verhältnisse im Interesse ihrer Klientel so zu gestalten, dass deren ökonomischer Status gesichert oder gebessert wird. Auch wenn andere als ökonomische Interessen in den Vordergrund rücken, die Sicherung der Umwelt etwa, verlangen die ökonomischen Interessen eine Positionierung im Machtspektrum des ökonomischen Systems, wenn die Partei ihre Klientel festigen oder erweitern will. Bürgerliche Parteien haben durch die Jahrhunderte die für sie günstigen ökonomischen Verhältnisse zu nutzen gewusst. Für einen kurzen historischen Augenblick konnte nach dem Zweiten Weltkrieg der Anschein entstehen, als könnten gedeihliche Verhältnisse für so gut wie alle geschaffen werden. Der Ausbau des Sozialstaats, der daraus hervorging, war jedoch den kontingenten Verhältnissen der Nachkriegsgesellschaft zuzuschreiben. Unter der Normalisierung der ökonomischen Entwicklung verlangte die Logik des ökonomischen Systems erneut ihr Recht. In die Logik des ökonomischen Systems lassen sich aber die Anforderungen des Sozialstaats nicht oder nur sehr bedingt integrieren. Denn die stellen Anforderungen von Subjekten außerhalb des Systems der Arbeit dar, für die das ökonomische System keine Gegenleistung verbuchen kann – wie für Arbeitslose und Sozialhilfeempfänger. Auch Leistungen, die eigentlich zur Entlohnung der Arbeitskraft zählen, wie die Sicherung des Lebens in Zeiten von Krankheit

und Alter, sucht es zu minimieren oder sich überhaupt zu entziehen, wie es das immer getan hat. Unter dem Einschlag des Strukturwandels der Marktgesellschaft in der Epoche der Globalisierung entfaltet sich die Logik des ökonomischen Systems in voller Reinheit. Unter dieser Entwicklung treibt die Gesellschaft in »oben« und »unten« auseinander.

Das politische System gerät unter dieser Entwicklung in eine prekäre Lage. Es sieht sich den Forderungen einer Sozialstaatsklientel ausgesetzt, die es aber im ökonomischen System von den Unternehmen nicht zu refundieren vermag. In allen Marktgesellschaften besteht deshalb im politischen System die Tendenz, darauf in doppelter Weise zu reagieren: die sozialstaatlichen Leistungen bis zur Grenze des Existenzminimums abzubauen und Ansprüche auf Gerechtigkeit zurückzuweisen. Das nackte Interesse beherrscht den Liberalismus der politischen Theorie. Der Konflikt ist dadurch nicht aus der Welt. Die Klientel des Sozialstaats bleibt dem politischen System erhalten. Nicht nur für die unterste Unterschicht, das Prekariat (Müller-Hilmer 2006), wird die politische Gestaltung der Lebenschancen eine Frage des Überlebens. Bis in die untere Mittelschicht sind die Subjekte darauf angewiesen, die gesellschaftlichen Verhältnisse so gestaltet zu sehen, dass ihnen die von der Marktgesellschaft eröffneten Möglichkeitsdimensionen der Lebensführung zugänglich sind.

7.4 Die prozedurale Gestaltung der europäischen Politik

Die knappe Erörterung der politischen Machtverfassung und der ihr anhaftenden Problemlage war notwendig, um das eigentliche Problem der Demokratie in der europäischen Politik überhaupt wahrzunehmen. Prozedural lässt es sich noch am ehesten in den Griff kriegen. Wenn man die systemische Verfasstheit der Marktgesellschaft der Gegenwart versteht, wie ich sie hier verstanden haben will, als konzentrisch gegliederte Gesellschaft, sehe ich keine Barrieren, die hinderten, dass sich eine prozedurale »Beteiligung des Volkes« auch fürderhin in einer Öffentlichkeit realisierte, die den nationalen Gesellschaften zugehört. Denn unter dem Strukturwandel der Gesellschaft stellen die nationalen Gesellschaften im Hinblick auf die europäische Gesellschaft systemisch offene Gesellschaften dar und werden von Letzterer umfasst. Auch die in der Öffentlichkeit agierenden politischen Parteien können national organisierte Parteien sein und bleiben. Das hindert in gar keine Weise, sie auch im europäischen Parlament ihre Repräsentation finden zu lassen, um dort die europäische Politik mitzubestimmen. Wenn einmal die demokratietheoretischen Begriffe »Volk« und »Öffentlichkeit« entmythologisiert sind, entfallen auch die demokratischen Defizite, die der europäischen Politik angeheftet erscheinen. »Volk« bezeichnet im systemischen Verständnis der

Marktgemeinschaft die bloße Summe der Subjekte, deren Lebensführung in der Gesellschaft vernetzt ist. Die nationale Gliederung des »europäischen Volkes« stellt dann systemisch nicht mehr als die Nutzung historisch gewachsener Einheiten dar, auch wenn sich in ihnen Reste eines nationalen Gemeinschaftsbewusstseins halten und nicht eben selten störend bemerkbar machen. »Öffentlichkeit« bezeichnet lediglich das Medium, durch das sich Meinungen und Interessen zu Machtpotenzialen verdichten und bestehende Machtpotenziale ihre Klientel finden und sich ihrer versichern. So wenig es deshalb länger noch Sinn macht, nach einem »europäischen Volk« im substanziellen Sinne Ausschau zu halten, so wenig sinnvoll ist es auch, eine »europäische Öffentlichkeit« zu verlangen und damit Vorstellungen zu verbinden, wie sie für die nationalstaatliche Öffentlichkeit kennzeichnend waren. Für die Europäische Union lässt sich eine »nach außen geschlossene, nach innen homogene Öffentlichkeit« (Trenz 2003: 164) nicht herstellen; sie ist aber auch nicht notwendig. Eine »föderale« Form der Öffentlichkeit durch die Nationalstaaten genügt vollauf.

Worauf es für die Demokratisierung der europäischen Politik ankommt, ist, die in der Öffentlichkeit gebildeten Interessen- und Machtpotenziale Eingang ins europäische Parlament finden und dadurch auch Einfluss auf die europäische Politik der Kommission wie des Ministerrats gewinnen zu lassen. Transmissionsorgan der »Mitwirkung des Volkes« bleibt das Parlament. Es wird nicht dadurch bedeutungslos, dass sich die mit ihm verbundenen Vorstellungen einer deliberativen Meinungs- und Willensbildung als Illusion erwiesen haben (Schmitt 1996: 63). Die materiale Zielvorgabe der Demokratie, für alle Bedingungen eines selbstbestimmten Lebens zu schaffen, trifft in den nationalen Gesellschaften auf eine soziale Problemlage, die für sich in den Marktgemeinschaften der EU weitgehend homogen ist. Wenn in ihnen das Interesse derer, die nicht oder in nicht zureichender Weise in das ökonomische System integriert sind, eine Chance finden soll, dann kann das nur durch die Bildung eines Machtpotenzials geschehen, das sich im politischen System formiert und im Parlament seine Repräsentation erfährt – im nationalen wie europäischen Parlament. Auch wenn man registriert, dass eine Verschiebung der realen Entscheidungskompetenz vom Parlament zur Regierung erfolgt ist, bleibt die Repräsentation der Machtgruppierung im Parlament, an das die Regierung rückgebunden ist, von ausschlaggebender Bedeutung. Im europäischen politischen System gewinnt das Parlament überdies dadurch eine gesteigerte Bedeutung, dass ihm in der Kommission und im Ministerrat national bestimmte Repräsentanten gegenüberstehen. Die schwierigen prozeduralen Probleme, die im europäischen politischen System im Verhältnis von Parlament und Kommission einerseits und Parlament und Ministerrat andererseits entstehen (Bach 2008), sind hier nicht zu erörtern.

7.5 Die materiale Zielvorgabe der europäischen Politik

Demokratie ist ein irredentistisches Projekt. Die außerordentliche Entwicklungsfähigkeit, die das ökonomische System gezeigt hat, zwingt die Politik, dem Strukturwandel des ökonomischen Systems zu folgen. Deren Konfliktlage haben wir erörtert. Die materiale Zielvorgabe der Demokratie verlangt von der Politik, die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht zu belassen, wie sie vom ökonomischen System bewirkt werden, sie vielmehr so zu gestalten, dass für alle Bedingungen eines selbstbestimmten Lebens geschaffen werden. Die Politik sieht sich aber außerstande, diese Vorgabe durch einen Sozialstaat zu realisieren, wie er vordem bestand. Es besteht Einmütigkeit in der soziologischen Literatur, dass unter der Entwicklung des ökonomischen Systems in der Epoche seiner Globalisierung der Sozialstaat weiter zurückgedrängt wird. So unbestreitbar der Befund selbst ist, so unbestreitbar ist, dass dem politischen System die soziale Konfliktlage erhalten bleibt. In der gerät mit dem Auseinanderdriften der Gesellschaft die materiale Zielvorgabe der Demokratie in Not. Mehr als jede andere Entwicklung stellt sie die Bedrängnis der Demokratie dar. Von der materialen Vorgabe der Demokratie, der Selbstbestimmung, aber haben wir gesagt, dass sie so wenig wie die Demokratie selbst verhandelbar sei. Denn an ihr haftet alle Wertigkeit, die die Demokratie für sich in Anspruch nehmen kann. Auch die Wertigkeit, die der Sicherung des Rechtsstaats durch die prozedurale Gestaltung der demokratischen Verfahren zukommt, rührt daher, dass das Subjekt einen nicht negierbaren Anspruch auf ein selbstbestimmtes Leben erheben kann. Dessen moderne Lebensform ist an die materiale Vorgabe der Demokratie gebunden. Für beide, die nationale wie europäische Verfassung der Demokratie, kommt es deshalb entscheidend darauf an, welche Seite des Irredentismus der Demokratie in der europäischen Politik die Überhand gewinnt: die blinde, selbstorganisatorische Macht der Ökonomie oder die sozial gestaltende Macht der Politik. Die Legitimation der Demokratie entscheidet sich daran, ob es gelingt, das Auseinanderdriften der Gesellschaft aufzufangen und jenen Subjekten, die vom ökonomischen System an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden, die Möglichkeitsdimensionen der Lebensführung in der Moderne zu eröffnen. Es will mir deshalb für die Politik der Europäischen Union unabweisbar erscheinen, es nicht bei der vorherrschenden Zielvorgabe, die ökonomische Einheit Europas zu bewirken, zu belassen, sie vielmehr der materialen Zielvorgabe der Demokratie unterworfen zu sehen. Das europäische politische System muss nicht anders als die nationalen politischen Systeme die Beförderung der ökonomischen Einheit mit der Aufgabe verbinden, ein soziales Sicherungssystem für eine selbstbestimmte Lebensform des Subjekts zu schaffen. Diese Einsicht beginnt, auch in der Europäischen Kommission virulent zu werden (Gallie/Paugam 2002). Möglich wird eine Politik für das bedrohte Subjekt auch in der euro-

päischen Politik nur, wenn sich im politischen System der Marktgesellschaft die dazu notwendigen Machtpotenziale ausbilden. Ob sie sich ausbilden, ist eine offene Frage an die Geschichte.

Literatur

- Abromeit, Heidrun, 2002: Wozu braucht man Demokratie? Die postnationale Herausforderung der Demokratietheorie. Opladen: Leske + Budrich.
- Agamben, Giorgio, 2002: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bach, Maurizio, 2008: *Europa ohne Gesellschaft. Politische Soziologie der Europäischen Integration*. Wiesbaden: VS.
- Bobbio, Norberto, 1987: *The Future of Democracy: A Defence of the Rules of the Game*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Boltanski, Luc und Ève Chiapello, 2003: *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK.
- Dux, Günter, 2000: *Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten. Zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel*. Weilerswist: Velbrück.
- Ders., 2003: Das Subjekt in der Grenze der Gesellschaft. S. 233–267 in: Nikos Psarros, Pirmin Stekeler-Weithofer und Georg Vobruba (Hg.): *Die Entwicklung sozialer Wirklichkeit. Auseinandersetzungen mit der historisch-genetischen Theorie der Gesellschaft*. Weilerswist: Velbrück.
- Ders., 2004: *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne. Warum wir sollen, was wir sollen*. Weilerswist: Velbrück.
- Ders., 2008: *Warum denn Gerechtigkeit. Die Logik des Kapitals. Die Politik im Widerstreit mit der Ökonomie*. Weilerswist: Velbrück.
- Ders., 2009: *Von allem Anfang an: Macht, nicht Gerechtigkeit. Studien zur Genese und historischen Entwicklung des Postulats der Gerechtigkeit*. Weilerswist: Velbrück.
- Eriksen, Erik Oddvar und John-Erik Fossum (Hg.), 2000: *Democracy in the European Union: Integration through Deliberation?* London/New York: Routledge.
- Florida, Richard, 2002: *The Rise of the Creative Class*. New York: Basic Books.
- Friedman, Milton, 2004: *Kapitalismus und Freiheit*. München: Piper.
- Gallie, Duncan und Serge Paugam, 2002: *Social Precarity and Social Integration, Report for the European Commission* (http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/ebs_162_162_en.pdf).
- Gellner, Ernest, 1983: *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Guéhenno, Jean-Marie, 1996: *Das Ende der Demokratie*. München: dtv.
- Habermas, Jürgen, 1982: *Die Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ders., 1992: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hardt, Michael und Antonio Negri, 2000: *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

- Held, David, 1998: Rethinking Democracy: Globalization and Democratic Theory. S. 59–78 in: Wolfgang Streeck (Hg.): Internationale Wirtschaft, nationale Demokratie. Herausforderungen für die Demokratiethorie. Frankfurt a.M.: Campus.
- Ders., 2006: Models of Democracy. 3. Aufl., Cambridge: Polity Press.
- Jachtenfuchs, Markus und Beate Kohler-Koch (Hg.), 1996: Europäische Integration. Opladen: Leske + Budrich.
- Kant, Immanuel, 1793: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. S. 185–251 in: Ders.: Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band VIII, Berlin/Leipzig: De Gruyter.
- Ders., 1781 (1781): Die Metaphysik der Sitten. Kants Werke. Akademie Textausgabe Band VI, Berlin: De Gruyter.
- Kielmansegg, Peter Graf, 1996: Integration und Demokratie. S. 47–71 in: Jachtenfuchs/Kohler-Koch 1996.
- Klein, Ansgar, Ruud Koopmans, Hans-Jörg Trenz, Ludger Klein, Christian Lahusen und Dieter Rucht (Hg.), 2003: Bürgerschaft, Öffentlichkeit und Demokratie in Europa. Opladen: Leske + Budrich.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 1771: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Hamburg: Meiner.
- Lincoln, Abraham, 1953 (1863): The Collected Works of Abraham Lincoln. Vol. 7, New Brunswick: Routledge.
- Locke, John, 1777 (1690): Zwei Abhandlungen über die Regierung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Madison, James 1982 (1788): The Federalist Papers No. 47. New York: Bantam Classic.
- Mill, John Stuart, 1991 (1869): On Liberty and Other Essays. Oxford: Oxford University Press.
- Montesquieu, Charles de Secondat, 1951 (1748): Vom Geist der Gesetze. Herausgegeben und eingeleitet von Ernst Forsthoef, Tübingen: H. Laupp'sche Buchhandlung.
- Müller-Hilmer, Rita, 2006: Gesellschaft im Reformprozess (<http://www.fes.de/inhalt/Dokumente/06>).
- Münch, Richard, 1998: Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Newton, Isaac, 1963 (1687): Mathematische Prinzipien der Naturlehre. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Offe, Claus, 1998: Demokratie und Wohlfahrtsstaat. S. 99–136 in: Streeck 1998.
- Offe, Claus und Ulrich K. Preuss, 1991: Democratic Institutions and Moral Resources. S. 143–171 in: David Held (Hg.): Political Theory Today. Stanford: Stanford University Press.
- Platon, 1972: Politeia – Der Staat. Werke in acht Bänden, herausgegeben von Gunther Eigler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rawls, John, 1994: Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch. S. 255–292 in: Ders.: Die Idee des politischen Liberalismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Richter, Emanuel, 1999: Das republikanische Europa. Aspekte einer nachholenden Zivilisierung. Opladen: Leske + Budrich.

- Rousseau, Jean-Jacques, 1959 (1762): *Der Gesellschaftsvertrag*. Stuttgart: Reclam.
- Scharpf, Fritz W., 1970: *Demokratietheorie zwischen Utopie und Anpassung*. Konstanz: UVK.
- Ders., 1999: *Regieren in Europa. Effektiv und demokratisch?* Frankfurt a. M.: Campus.
- Schmidt, Manfred G., 2000: *Demokratietheorien*. Opladen: Leske + Budrich.
- Schmitt, Carl, 1996 (1923): *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Ders., 1989 (1928): *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Ders., 1934 (1922): *Politische Theologie*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Schumpeter, Joseph A., 1950 (1942): *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Bern: Francke.
- Spinoza, 1979 (1673): *Theologisch-politischer Traktat*. Werke. Bd. 1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Streeck, Wolfgang (Hg.), 1998: *Internationale Wirtschaft, nationale Demokratie. Herausforderungen für die Demokratietheorie*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Tocqueville, Alexis de, 1985 (1835): *Über die Demokratie in Amerika*. Stuttgart: Reclam.
- Tönnies, Ferdinand, 1979 (1887): *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Trenz, Hans-Jörg, 2003: *Einführung: Auf der Suche nach einer europäischen Öffentlichkeit*. S. 161–170 in: Klein et al. 2003.
- Vobruba, Georg, 1997: *Autonomiegewinne. Sozialstaatsdynamik, Moralfreiheit, Transnationalisierung*. Wien: Passagen.
- Weber, Max, 1968: *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*. S. 146–214 in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Siebeck.
- Wolf, Klaus Dieter, 2000: *Die neue Staatsräson. Zwischenstaatliche Kooperation als Demokratieproblem in der Weltgesellschaft*. Baden-Baden: Nomos.
- Zolo, Danilo, 1997: *Die demokratische Fürstenherrschaft. Für eine realistische Theorie der Politik*. Göttingen: Steidl.

Gerechtigkeit: Die Wahrheit der Demokratie

1 Gerechtigkeit in einer säkular gewordenen Welt

Die Neuzeit ist in den Meditationen Descartes mit einem philosophischen Vermächtnis eingeleitet worden, das bis heute seiner Einlösung harrt: *Omnia semel in vita esse evertenda* – alles einmal im Leben umzustößen (Descartes 1959, I, S. 1). Descartes hatte eine Vorstellung davon, dass sich, was hier als biographisches Postulat formuliert war, auf das Verständnis der Welt und der Daseinsform des Menschen in der Welt richtete. Einzulösen in dieser Dimensionierung vermochte er es nicht. Zu tief war er in die Logik des hinter ihm liegenden Denkens verstrickt. Zu tief war er dem Denken im Ausgang von einem Grunde als Geist verhaftet. Erst in den Jahrhunderten nach ihm ist die Welt eine andere geworden, eine säkular gewordene Welt. Erst in den Jahrhunderten nach ihm ist der Umbruch in der Logik des Weltverständnisses thematisch geworden. Und erst durch das Bewusstsein vom Umbruch der Logik im Verständnis der Welt lässt sich einlösen, was Descartes angedacht hatte: den Menschen anders zu verstehen, als er eine Geschichte lang verstanden wurde. Heute stellt sich die Aufgabe, die Lebensformen des Menschen aus einer säkular gewordenen Welt neu zu verstehen. Das gilt in besonderer Weise für dessen normativ verfasste Lebensformen, – es gilt für Moral und eben auch für Gerechtigkeit. Um die letztere geht es in den beiden von mir zuletzt angestellten Studien (Dux 2004, 2008, 2009a).

Präzisieren wir zunächst, was unter einer säkular gewordenen Welt verstanden werden muss. Sie ist eine Welt, in der alles einem immanenten, systemisch verstandenen Bedingungszusammenhang verhaftet ist. Was immer in der Welt vorgefunden wird und geschieht, muss seither aus dem Bedingungszusammenhang, dem es in der Welt verhaftet ist, verstanden werden. Ersichtlich ist in der säkular gewordenen Welt an die Stelle einer grundhaft-subjektivischen eine funktional-systemische Logik getreten. Die vormals intentional-sinnhafte Prozessualität

ist aus dem physischen wie biotischen Stratum eliminiert. Mit ihr ist aber auch alle Geistigkeit aus dem Universum eliminiert. Denn die beruhte auf der intentional-sinnhaften Prozessualität. Es ist diese in ihrer innersten Verfasstheit säkular gewordene Welt, aus der fürderhin auch die Lebensformen des Menschen verstanden werden müssen. Das gilt für seine biologische Verfassung, und es gilt eben auch für seine geistige Verfassung. Denn daran kann kein Zweifel sein: Menschen führen ihr Leben in geistigen, intentional-sinnhaften Lebensformen.

Die Frage, die einer Beantwortung harrt, ist, wie sie in die Welt gekommen sind, wenn sie doch im naturalen Stratum des Universums nicht länger verortet werden können. Sie lässt sich nur auf eine einzige Weise beantworten: Die geistigen Lebensformen des Menschen müssen als von ihm selbst über Denken und Sprache geschaffene Lebensformen verstanden werden, ohne schon in dessen biologischer Verfassung angelegt zu sein. Kant war, wenn man will, auf halbem Wege zu einem konstruktiven Verständnis der Erkenntnisformen als Grundlage der menschlichen Lebensformen. Seine Reflexion in der Kritik der reinen Vernunft zielte, wenn man so will, auf einen »transzendentalen Konstruktivismus« (Kant 1923, S. 185–251). Das mag hier dahinstehen. Ich habe den Bildungsprozess des Geistes in einer prozessualen Logik über Denken und Sprache an anderer Stelle erörtert. Darauf kann hier verwiesen werden (Dux 2000). Im gegenwärtigen Kontext geht es einzig um eines: um das Verständnis der sozialen Gerechtigkeit. Nicht anders als für die Moral gilt für sie, dass ihr Verständnis von Grund auf umgestoßen werden muss.

Denn wie für die Moral gilt für ihre normative Dimensionierung: das Sollen, dass für sie im Universum kein Anhalt gefunden werden kann. Es macht länger auch keinen Sinn, die Lebensformen des Menschen auf absolut verstandene Werte gründen zu wollen, von deren Geltung man sagt, sie gälten »um ihrer selbst willen.« Es macht eben so wenig Sinn, sie mit der Moral oder neben ihr transzendental zu verstehen und sie in ihrer nicht weniger absoluten Geltungsdimension a priori im Subjekt mitzuführen. In einer säkular gewordenen Welt lässt sich kein Absolutes denken, nicht als Wert, nicht als apriorische Moral, nicht als soziale Gerechtigkeit.

In einer säkular gewordenen Welt gibt es nur eine einzige Möglichkeit, Moral wie Gerechtigkeit zu begründen: indem man sie als vom Menschen selbst geschaffene Lebensformen versteht. Dazu aber ist es notwendig, ihren Bildungsprozess aus den Bedingungen, aus denen heraus er möglich wurde, zu rekonstruieren.

Tut man das, nehmen sich die Theorien der Normativität, der Moral nicht anders als der sozialen Gerechtigkeit, von Kant bis Habermas alt aus. Denn die insistieren darauf, sie zwar nicht in ihren konkreten Gehalten, wohl aber in deren Gel-

tungsdimension dem Subjekt mit dessen Lebensform vorgegeben sein zu lassen. Sie sollen, wie zuletzt Habermas sich noch einmal hat verlauten lassen, jeder empirischen Beimengung entsetzt sein (Habermas 1981). Just das ist in einer säkular gewordenen Welt nicht länger zu denken. In der ist der einzige Referenzpunkt der Normativität die menschliche Lebensform. Und die stellt ein Faktum dar. Von der menschlichen Lebensform gehen die Anforderungen an deren Gestaltung in der Praxis der Lebensführung aus. In der Neuzeit müssen sie politisch umgesetzt werden. Darauf zielt die demokratische Verfasstheit der Gesellschaft. Es hat mich deshalb geradezu elektrisiert, dass in der Diskussion um die Grundlegung von Gerechtigkeit und Demokratie in der französischen Philosophie Badiou für beide Wahrheit verlangt. Es ist mir nicht entgangen, dass Badiou's Philosophie weit entfernt von der Aufarbeitung der Neuzeit gelegen ist, wie ich sie versuche. Um einen Einklang mit ihr herzustellen, ist es mir nicht zu tun. Es geht mir einzig um eines:

Die humane Lebensform stellt ein Faktum dar, das Wahrheit für sich in Anspruch nehmen kann. Von ihr gehen die Anforderungen an die Normativität der Lebensführung aus. Und auch für die kann deshalb Wahrheit in Anspruch genommen werden.

Das suche ich darzutun.

2 Der Grund von Politik, Demokratie, Gerechtigkeit

2.1 Die zwei Politiken

In der Philosophie Frankreichs wird seit geraumer Zeit ein Verständnis von Politik und Demokratie erörtert, das darauf abzielt, sie dem Grund verbunden zu halten, der ihre erkenntniskritische Absicherung stützt. Es sind, so sagt man, zwei Politiken zu unterscheiden, die Politik im gemeinen Sinn der Konkurrenz um die Macht und »das Politische«, das der Gesellschaft zugrunde liegt und sie zusammenhält. Ganz ebenso sind zwei Demokratien zu unterscheiden, eine, die gemeinhin als formale Demokratie verstanden und von der Konkurrenz um Macht bestimmt wird, und eine andere, deren Zielvorgabe auf das Postulat der Gleichheit gerichtet ist. Oliver Marchart, der die Reflexion dieser Differenz zusammengefasst hat, sieht ihre zweite Form, das Politische, dadurch bestimmt, dass man sich in dessen Verständnis der Inanspruchnahme eines letzten Grundes enthalten müsse, ohne sich überhaupt der Inanspruchnahme eines Grundes enthalten zu können (Marchart 2010). Die Einsicht in den Grund von Politik und Demokratie soll durch den »unendlichen Aufschub eines letzten Grundes« allererst möglich geworden sein. In

diese Diskussion hat sich Alain Badiou mit einem Beitrag über »Das Begehren und die Philosophie« eingebracht, in dem er erklärt: »Ich bin zutiefst überzeugt, dass die gegenwärtige Phase der Philosophie sich um die ausschlaggebende Entgegensetzung von Wahrheit und Sinnfrage organisiert« (Badiou 2010, S. 18). Mit beiden, der Bestimmung von Wahrheit und Sinn, sucht Badiou einen Ausweg aus der Irritation, die von zwei einander widerstreitenden Einsichten bewirkt wird. Beiden weiß er sich verpflichtet.

Wahrheit, wie sie in der Vergangenheit der Philosophie zum Kristallisationspunkt des Denkens gereichte, ist verloren gegangen. Das ist die eine der Einsichten. Mit ihr ist dem philosophischen Denken auch ein Subjekt verloren gegangen, das sich in eins mit der Wahrheit in der Welt zu verorten wusste. Wahrheit kann oder darf aber nicht verloren gehen, so Badiou. wenn anders nicht auch das Verständnis des Subjekts und seiner Daseinsform in der Welt verloren gehen soll. Das ist die andere Einsicht. Verloren gehen dann nämlich auch die Bestimmungen, die im Fluchtpunkt der Politik gelegen sind: Demokratie und Gerechtigkeit. Wir brauchen, so seine Überzeugung, einen »unbedingten Endpunkt«, wenn der Mensch sich vor dem Andrängen des Unmenschlichen in der Welt behaupten soll. Behaupten kann er sich aber nur, wenn es ihm gelingt, sich der Sinndimension menschlichen Daseins zu vergewissern. Die aber ist der Wahrheitsdimension verhaftet. Man wird Badiou einräumen wollen: Der Befund des Verlustes der Wahrheit kann irritieren. Verstärkt wird die Irritation dadurch, dass, wie Badiou feststellt, die Philosophie der Moderne sich auf breiter Front einer Sprachphilosophie verschrieben hat, die sich außerstande sieht, an den doch schlechterdings unverzichtbaren Dimensionen der humanen Lebensform: Wahrheit und Sinn, festzuhalten.

Es ist nicht meine Absicht, mich in die philosophische Diskussion, wie sie in Frankreich en vogue ist, einzuklinken. Es will mir aber für ein über den Umbruch des Weltbildes in der Zeitenwende der Neuzeit aufgeklärtes Denken bedeutsam erscheinen, dass in der politischen Philosophie das Verständnis von Politik und Demokratie deshalb zum Problem geworden ist, weil auch die Philosophie wahrnimmt, dass Politik und Demokratie mit der Wahrheit im tradierten Verständnis der Philosophie der Grund für die Zielvorgabe von Politik und Demokratie weggebrochen ist. Zumindest die Problemlage, mit dem sich diese Philosophie konfrontiert sieht, schließt an die Problemlage an, wie wir sie zuvor durch den Umbruch des Weltbildes in der Zeitenwende der Neuzeit als Umbruch der Logik im Verständnis der Welt bestimmt haben. Denn auch im Verständnis einer säkular gewordenen Welt und einem daran anschließenden historisch-genetischen Verständnis der Gesellschaft müssen Politik und Demokratie anders verstanden werden, als sie gemeinhin in Philosophie und Soziologie verstanden werden. Gemeinhin nämlich werden sie transzendental, als auf nicht hintergehbare Werte ge-

gründet verstanden. Auch ein transzendentallogisches Verständnis der Demokratie wird jedoch noch von dem Restbestand einer absolutistischen Logik bestimmt, in der für eine Wertigkeit zehn andere bereit stehen, um ebenfalls für sich zu reklamieren, unhintergebar zu sein.

Wenn man den Umbruch des Weltbildes versteht, wie wir ihn verstanden haben, als Umbruch einer Logik des Weltverstehens, wenn man überdies Gesellschaft und Politik in einer säkular verstandenen Welt zu verorten weiß, stellt sich die Problemlage anders dar als in der Philosophie. In einer säkular gewordenen Welt, wie sie hier verstanden wird, gewinnt auch die Suche nach einem neu und anders verstandenen Grund von Politik und Demokratie eine Bodenhaftung, durch die auch das Subjekt, das Politik und Demokratie bestimmt, neu verstanden werden muss. So berechtigt es deshalb ist, für Politik und Demokratie einen Punkt finden zu wollen, von dem man für ihre Zielbestimmung soll ausgehen können (Badiou 2010, S. 23), unbedingt und Endpunkt im strikten Sinne kann dieser Punkt nicht sein. Denn in einer säkular verstandenen Welt steht alles unter Bedingungen und muss aus dem Kontext der Bedingungen heraus verstanden werden. So berechtigt es deshalb ist, die Polemik gegen die bestehende Demokratie und ihr formales Verständnis zu richten (Badiou 2007), auch für die verkehrte Form der Politik und Demokratie kann ein Verständnis nur gewonnen werden, wenn sie einer säkular gewordenen Welt und dem Verständnis einer humanen Lebensform in einer säkular gewordenen Welt verbunden gehalten werden.

Die Kritik der Demokratie muss, das ist die These, die ich verfolge, deshalb in den Fokus der Kritik einer politischen Theorie rücken, weil Demokratie, so wie sie von den politischen Gewalten verstanden und genutzt wird, sich der Verpflichtung auf die humane Lebensform entzieht. Die Verpflichtung auf die humane Lebensform macht aber die Wahrheit der Demokratie aus. Sie findet, darin gehe ich mit Badiou einig, ihre Manifestation in der Gerechtigkeit.

2.2 Die Kritiken

Ich nehme deshalb die Frage nach der Wahrheit der Demokratie auf, wie Badiou sie angestoßen hat. Entziehen kann man sich ihr nicht. Denn auch wenn man für die Demokratie in der humanen Lebensform Grund gelegt sieht, wird uns vom ersten bis zum letzten Satz der Erörterung ein Widerspruch begleiten. Er ist als Frage formuliert, führt aber die Antwort schon in der Frage mit: Muss man denn Demokratie, so die Frage, verstehen, wie sie hier verstanden wird, als eine Verfassungsform, deren Zielvorgabe darauf gerichtet ist, eine selbstbestimmte Lebensführung für alle zu ermöglichen? Kann man sich nicht daran genüge sein lassen, Demokratie so zu verstehen, wie sie gemeinhin verstanden wird: als an formale

prozessuale Verfahrensvorgaben der Meinungs- und Willensbildung gebunden, abgestützt durch Rechte einer Minderheit? Wer sagt denn, dass Gerechtigkeit im Fluchtpunkt der Demokratie liegt? Wenn nicht schon die humane Lebensform Zweifel an ihrer Wahrheit bewirkt, so doch das aus ihr hergeleitete Theorem der Gerechtigkeit. Es zieht geradezu erbitterten Widerstand auf sich. Gerechtigkeit wird nicht nur von denen in Frage gestellt, die auf die Logik des ökonomischen Systems abonniert haben. Gerechtigkeit wird auch von denen in Frage gestellt, die sich einem als philosophisch deklarierten Verständnis von Freiheit verschrieben haben. Das aber ist ein Verständnis von Freiheit, das einer überholten Logik des Denkens im Verständnis des Subjekts verhaftet ist. Es sind insbesondere Liberale der philosophischen Rechten, die sich durch den Irredentismus der Demokratie haben verleiten lassen, ihre formalen Prozessualitäten schon selbst für die Demokratie zu halten, die gegen das Postulat der Gerechtigkeit Front machen (Kersting 1996, S. 243–265). So unabweisbar es jedoch ist, dass die Demokratie ihre Wahrheit in der humanen Lebensform findet, so unabweisbar ist es, dass, wenn man der Demokratie die humane Lebensform zugrunde legt, sie in eins mit der Demokratie ihre Manifestation in der Gerechtigkeit finden muss. Die alles entscheidende Frage ist deshalb, was uns berechtigt, für das Verständnis der humanen Lebensform mit allen daran haftenden Weiterungen Wahrheit in Anspruch nehmen kann.

So bedeutsam es mir nach allem scheinen will, dass Badiou für die Grundlegung der Demokratie und damit doch wohl auch für die Demokratie selbst Wahrheit will in Anspruch nehmen können, die Frage ist, wie sie sich unter den Erkenntnisvorgaben eines über die säkular gewordene Welt aufgeklärten Denkens darstellt. In dem aber findet die Kritik eine andere Grundlage als in der Philosophie Badiou (2005) oder, um einen anderen Denker der politischen Philosophie in Frankreich zu nennen, Rancière (2008). Ihr Aufweis muss, wenn denn an der eingangs erörterten Zeitenwende irgendetwas Richtiges ist, als ein Problem der Struktur des Denkens verstanden werden (Dux 2000, S. 29 ff.). In ihr ist, das hat sich gezeigt, eine Logik des Weltverstehens umgebrochen worden. Die grundhafte Logik einer zweidimensionalen Begründungsstruktur ist gegen eine relationale oder systemische Logik ausgewechselt worden. Es ist dieser Umbruch, der das Verständnis der Wahrheit ebenfalls hat umbrechen lassen. Wenn man aber die Zeitenwende am Beginn der Neuzeit als Umbruch der Logik im Verständnis der Welt versteht, macht es keinen Sinn, länger noch nach Wahrheit im Verständnis eines Absoluten der vorneuzeitlichen Logik zu suchen. Was Wahrheit heißt, muss anders verstanden werden als in aller Vergangenheit. Das gilt auch für die Wahrheit der Demokratie.

Der Umbruch der Logik im Verständnis der Welt umschließt auch das Verständnis des Subjekts. Es ist seither einer säkular gewordenen Welt verhaftet, eingebunden in das biologische Stratum wie in die dichten sozialen Bezüge der

Gesellschaft, die ebenfalls säkular verstanden werden muss. Im Kontext unsrer Erörterung sind vor allem die letzteren von Bedeutung. Wenn Alain Badiou das neuzeitliche Subjekt dem »Andrängen des Unmenschlichen« ausgesetzt sieht, so ist auch außerhalb eines philosophischen Diskurses verständlich, was gemeint ist. Es macht jedoch in einem über die Erkenntnisvorgaben der säkular gewordenen Welt aufgeklärten Denken schlechterdings keinen Sinn, das »Unmenschliche« realiter dem Tierischen im Menschen zuschreiben zu wollen (Badiou 2007, S. 45). Dann nämlich verfehlt man den Punkt der Kritik, auf den es in der Kritik der Gesellschaft ankommt: Das Unmenschliche ist gerade das, was allererst durch die Lebensform des Menschen möglich geworden ist (Plessner 1983, S. 328–337). Der Sturm, der dem Engel ins Gesicht bläst, der den Blick auf das vor ihm sich aus der Geschichte auftürmende Elend richtet, kommt nicht aus dem Paradies, sondern aus der Geschichte selbst. Er ist von Menschen gemacht (zu dem Bild Klees: Benjamin 1991 [1940], S. 691–704). Die ungezählten Millionen, die unter der Verfasstheit der Gesellschaft als Herrschaft umgekommen sind, sie sind Opfer der von Menschen geschaffenen Organisationsform von Herrschaft und Staat. Auch das Bedrängende der gegenwärtigen Verfasstheit der Gesellschaft, ihre Fixierung auf eine Logik der Kapitalakkumulation, hat seinen Grund in Bedingungen einer Konstruktivität, an deren Grunde Macht gelegen ist.

Eine in die Verfassung der Marktgesellschaft integrierte Form der Macht stellt auch das Problem dar, mit dem wir uns heute konfrontiert sehen. Wenn es deshalb auch richtig ist, dass die Kritik des Kapitalismus wohlfeil geworden ist (Žižek 2002, S. 100), Marx irrte, wenn er meinte, man brauche dem Kapitalismus nur seine eigene Melodie vorzuspielen, dann fange er an zu tanzen (Marx 1963, S. 378 ff.). Es bedarf einer Kritik, die seine Organisationsform auf dem Grunde konstruktiver Bedingungen der Gattungsgeschichte der Menschheit verortet.

Zugegeben, es ist ungewöhnlich, für eine gesellschaftliche Verfassung, die Demokratie, nach Wahrheit zu fragen und eben nicht nur nach Richtigkeit oder normativer Begründbarkeit oder mit beiden nach Gerechtigkeit. Allein, wenn ihr denn das Verständnis der humanen Lebensform zugrunde gelegt werden soll, dann wird man für dieses Verständnis nicht nur Wahrheit in Anspruch nehmen können, sondern müssen. Dann aber wird die Kritik der Wahrheit in ihrem tradierten philosophischen Verständnis unumgänglich. So bedeutsam nach allem die Stoßrichtung der Kritik, die von der Philosophie der Politik und Demokratie in Frankreich angestoßen wurde, auch für ein aufgeklärtes soziologisches Verständnis der Moderne ist:

- die Kritik der Wahrheit, um die Wahrheit der Demokratie zu Wort zu bringen,
- die Kritik des Subjekts, um die humane Lebensform als eine auf Sinn verwiesene Lebensform auszuweisen,

- die Kritik der Sprach- und Kommunikationsphilosophie, um nicht Wahrheit und Sinn von ihr verdecken zu lassen,

wir müssen jede der Kritiken den erkenntniskritischen Verständnisvorgaben einer säkular gewordenen Welt unterwerfen, wenn Wahrheit und Sinn in ihrer Bedeutsamkeit für das Verständnis der Demokratie einsichtig gemacht werden sollen. Mit diesen drei Kritiken sind wir zunächst befasst. Für jede der Kritiken haben wir eingangs in einer Erörterung der Zeitenwende Grund gelegt. Ich komme hier nur soweit darauf zurück, um die Wahrheit der Demokratie erkenntniskritisch zu untermauern. Sie ist der Grund für die Insistenz, die Demokratie darauf gerichtet zu sehen, die gesellschaftlichen Bedingungen für eine von Sinn bestimmte Lebensführung der Subjekte zu schaffen. Der Fluchtpunkt dieses Verständnisses der Demokratie schließt das Postulat der Gerechtigkeit ein.

Wenn ich die Wahrheit der Demokratie durch die humane Lebensform begründet sehe und die humane Lebensform als eine von Sinn bestimmte Lebensform, so mit dem erkenntniskritischen Interesse, im Fokus dieser Lebensform mit der demokratischen Verfassung Gerechtigkeit gelegen zu sehen. Darum geht es.

3 Kritik der Wahrheit

Im konstruktiven Verständnis der humanen Lebensform in der Neuzeit ist auch das Denken an Strukturen gebunden, die vom Menschen erst selbst geschaffen wurden. Unter der Ägide der vorneuzeitlichen Grundstruktur des Wissens, der Handlungsstruktur, erfuhr die Wahrheit des Wissens eine höchst eigenartige Ausprägung: Ganz ebenso wie das Handeln des Subjekts in dessen grundhaft-substanzieller Verfasstheit verortet wurde, wurde alles, was in der Welt vorgefunden wurde und geschah, in einem Absoluten der Welt an ihrem Grunde verortet. Es ist keine Frage, auch in den vorneuzeitlichen Gesellschaften wurde das Wissen gewonnen, wie man es in jeder Ontogenese beobachten kann: in der Interaktion mit den Objekten und Ereignissen des kindlichen Umfeldes, des sozialen wie des naturalen. Auch in den vorneuzeitlichen Gesellschaften wurde der Erwerbsprozess des Wissens von der Strategie eines konstruktiven Realismus bestimmt (Dux 2000, S. 208 ff.). Die Wahrheit dieses Wissens erfuhr aber dadurch, dass die Welt von ihrem Grunde verstanden wurde (Gott oder dem Sein), eine signifikante Konfirmation: Sie wurde so absolut verstanden wie der Ursprung am Grunde der Welt, auf den das Wissen konvergierte. Denn zum einen wurde in der Frühzeit der menschlichen Geschichte die Welt als ganze von der gleichen Logik bestimmt wie das einzelne Objekt und Geschehen in ihr. Zum andern ließ sich Denken des

Ganzen der Welt und der Objekte und Ereignisse in ihr von der Materialität der Welt und der Objekte und Ereignisse in ihr nicht wirklich trennen.¹ Das Wissen kam von der Welt und den Objekten und Ereignissen in der Welt her, war ihnen gleichsam aufgeschrieben. Mit dem Objekt erfuhr deshalb auch das Wissen seine Konfirmation durch das Absolute des Grundes. Als die antike Philosophie sich des Wissens reflexiv zu vergewissern suchte, fiel zwar zwischen Welt und Wissen der Welt der Schatten der Differenz, das Wissen stellte sich aber selbst als ein »etwas« in der Welt dar, das am Grunde der Welt verortet war (Descartes 1959). Es musste deshalb als wahres Wissen verstanden werden. Eben weil alles von einem absoluten Ursprung herkam und vom ihm bestimmt wurde, hatte das Wissen teil an der Substantialität des Absoluten und dessen Wahrheit. Wahrheit galt allemal als absolute Wahrheit.

Es ist diese Form der Wahrheit, die im Umbruch des Weltbildes am Beginn der Neuzeit verloren gegangen ist. Den Grund, der sie hat verloren gehen lassen, können wir prägnant benennen: Die Logik, von der dieses Verständnis der Wahrheit bestimmt wurde, ist der Kritik verfallen. Ihre Genese ist der Handlungslogik verhaftet, wie sie sich in der frühen Ontogenese eines jeden Gattungsgliedes ausbildet. In der aber nahm das Handeln im Subjekt nicht nur seinen Anfang, es fand im Subjekt seinen Ursprung. Ursprung ist das, was durch sich selbst seinen Anfang hat, unbedingt durch anderes. Unter der Ägide dieser Logik wurde deshalb alles und jedes aus der absolut verstandenen Potenz eines absoluten Ursprungs im Subjekt herausgesetzt verstanden. Es ist diese Logik, die das Denken zwingt, auch im Verständnis der Welt als ganzer auf deren Ursprung in einem absolut verstandenen Subjekt, Gott oder Sein, zurückzugehen. Wenn man die Genese der Logik rekonstruiert, erhellt, dass sie sich empirischen Bedingungen in einer säkular verstandenen Welt verdankt. Aus der empirischen Genese in einer säkular verstandenen Welt lässt sich aber kein Absolutes begründen. Das Wissen um die säkulare Genese desavouiert das Denken eines Absoluten. In dieser Welt ist alles und jedes einem relationalen Bedingungs-zusammenhang verhaftet. Das gilt für das Handeln, wie es für die Normativität gilt, der das Handeln unterworfen ist. Es gilt, wie wir gesehen haben, selbst für die Genese der Logik des Denkens. Halten wir nach allem fest:

Die Philosophie der Politik und Demokratie tut recht daran, sich der Wahrheit als einer absoluten Wahrheit zu versagen. Das Problem, das die Philosophie mit der Wahrheit hat, beruht jedoch darauf, dass sie den Grund nicht reflektiert, der den Verlust der absoluten Wahrheit bewirkt hat: den Verfall der absolutistischen Logik.

1 Noch im Lehrgedicht »Über die Natur« Parmenides' kann man lesen: Denn Dasselbe kann gedacht werden und sein (Parmenides 1969; Dux 1998, S. 286 ff.).

Würde sie ihn reflektieren, könnte sie unmöglich die Philosophie der Politik und Demokratie auf die Philosophie des Seins des späten Heidegger einzuschwören suchen (Marchart 2010, S. 18 ff.). Denn der unterliegt immer noch die absolutistische Logik als Struktur des Denkens.

4 Kritik des Subjekts

4.1 Zur Dekonstruktion des absolutistischen Subjekts

Die Kritik einer absolut verstandenen Wahrheit ist auch die Kritik eines absolut verstandenen Subjekts. Das ist nicht nur deshalb so, weil das Subjekt der Welt zugehört, es folgt unabweislich aus der Kritik der Handlungslogik als Grund der absolutistisch verstandenen Logik. Es war, wie die Kritik der Wahrheit gezeigt hat, die absolutistisch verstandene Handlungslogik, die die absolutistische Logik als Struktur des Weltverstehens bewirkt hat. Da aber gar nicht fraglich sein kann, außer für Luhmann (Luhmann 1984), dass das Handeln vom Subjekt bewirkt wird, stellte sich mit dem Handeln auch das Subjekt selbst als absolut dar. Interpretativ kam dem Subjekt im frühen Denken das Absolute seines Daseins von Gott zu, da es wie alles in der Welt von ihm geschaffen war, strukturlogisch ging es aus der Genese der Logik im Verständnis des Handelns hervor. Die dem Handeln eigene Reflexivität verwies das Subjekt an sich selbst als Grund und Ursprung des Handelns zurück. Das führte zu einem eigenartigen, kaum einmal artikulierten Verständnis des Subjekts in der Welt. Es wurde als Subjekt nicht nur selbst als absolut verstanden, bewirkte vielmehr, dass auch die Welt auf ein absolutes Subjekt konvergierte, Gott. Da es aber in der Welt nicht zwei Absoluta geben kann, mussten beide als einander identisch verstanden werden. Das Subjekt wurde in seinem Ursprung dem gleichen Ursprung verhaftet verstanden, der auch die Absolutheit Gottes kennzeichnete.

Wenn man den Grund kennt, der das Subjekt sich in aller Vergangenheit als ein absolut verstandenes Subjekt darstellen ließ, wird verständlich, dass dieses Subjekt in der Zeitenwende zur Neuzeit verloren gehen musste. Es verfiel der Dekonstruktion. In einer säkular gewordenen Welt lässt sich kein absolutes Subjekt denken, kein menschliches, aber eben auch kein göttliches. Wer es gleichwohl versucht, gibt dadurch zu erkennen, dass er nicht verstanden hat, was eigentlich mit dem Umbruch des Denkens in der Zeitenwende und dem Verständnis einer säkular gewordenen Welt geschehen ist.² Wenn man aber den Grund kennt, der das

2 Manch einem Erdenbürger kann man dem Vorwurf nicht ersparen. Vgl. die Sozialenzyklika Benedikt XVI »Caritas in veritate« (dazu: Dux 2009b, S. 87–104). Man kann schwerlich be-

Subjekt sich in aller Vergangenheit als ein absolut verstandenes Subjekt darstellen ließ, will es als aberwitzig erscheinen, sich nicht nur des Subjekts als eines absolut verstandenen Subjekts entledigen zu wollen, sondern des Subjekts als Organisationsform des Menschen überhaupt (Luhmann 1984). Verloren gegangen in der Zeitenwende ist nicht *das Subjekt*, verloren gegangen ist das absolutistisch verstandene Subjekt. Dagegen rückt das empirische Subjekt durch die Zeitenwende erst recht in den Blick. Denn dessen Bildungsprozess lässt sich in einer säkular gewordenen Welt rekonstruieren (Stern 1998). Eine soziologisch brisante Frage ist dann allerdings, wie sich Subjekt und Gesellschaft verbunden gedacht werden müssen. Die Frage stellt sich nicht erst seit gestern und heute; sie zieht sich durch die Geschichte der Soziologie. An seiner Klärung scheiden sich die Geister. Ich habe die Frage andern Orts erörtert, darauf kann hier verwiesen werden (Dux 2003, S. 233–267).

Subjekte müssen, so habe ich dort gesagt, als in der Grenze der Gesellschaft verortet verstanden werden. Sie sind nicht die Gesellschaft, gehören ihr aber mit den Handlungen und Kommunikationen zu. In den Handlungen und Kommunikationen integrieren sie sich in sie.

Mit dieser Bestimmung des Verhältnisses von Subjekt und Gesellschaft tragen wir auch dem empirischen Befund Rechnung, in dem sich das Verhältnis von Subjekt und Gesellschaft darstellt. Zwar wird jedes nachkommende Gattungsmitglied in eine Gesellschaft hineingeboren, aber doch so, dass es zunächst lediglich eine Grenzposition in ihr einnimmt. Es muss sich erst selbst in seinen Handlungen und Kommunikationen in die Gesellschaft integrieren. Das nun gilt in besonderer Weise für das Subjekt der Marktgesellschaft. Das Subjekt ist, um sich in die Gesellschaft integrieren zu können, an Bedingungen gebunden, die in der Gesellschaft selbst gelegen sind. Eben weil das so ist, sieht sich eine demokratisch verfasste Politik verpflichtet, die Bedingungen zu schaffen und sicherzustellen, unter denen es dem Subjekt möglich ist, sich so in die Gesellschaft zu integrieren, dass eine selbstbestimmte Lebensführung möglich wird. Der Irredentismus der Demokratie besteht darin, dieser Zielvorgabe nicht gerecht zu werden. Das deutlich zu machen, ist die Absicht unserer Erörterung.

haupten, dass in der Disputation Habermas mit dem Papst der erkenntnistheoretische Kernpunkt des Problems erfasst worden wäre (Habermas und Ratzinger 2005).

5 Kritik der postmodernen Sprach- und Kommunikationstheorie

5.1 Die Hintergebarkeit der Welt

Für das neuzeitliche Verständnis der Welt ist es schlechterdings grundlegend, die Formen des Wissens, das von der Welt gewonnen wird und durch die sich die Praxisformen der Lebensführung ausprägen, als konstruktiv geschaffene Formen zu verstehen. Konstruktiv geschaffen werden konnten und können sie aber nur in der medialen Prozessualität des Denkens wie der Sprache. Medien sind Denken und Sprache insofern, als durch sie die Formen ausgebildet werden, durch die die Formen des Weltverstehens geschaffen werden können. Ihr eigener Formbildungsprozess ist mit anderen Worten die Causa für den Formbildungsprozess im Verständnis der Welt.³ Halten wir deshalb fest:

Dass die Welt sich konstruktiv in Formen ausbilden lässt, die auf ebenfalls konstruktiv geschaffenen medialen Formen von Denken und Sprache beruhen, das ist das Geheimnis des Konstruktivismus der humanen Lebensform.

Die Doppelung der konstruktiv geschaffenen Formen, das Verständnis der Medien als Formen, die einen Formbildungsprozess möglich machen, ist für den Weltaufbau schlechterdings konstitutiv.

So unabweisbar es nach allem für das neuzeitliche Verständnis der Welt und der Lebensführung des Subjekts in der Welt ist, sie als medial geschaffen zu verstehen, die mediale Verfasstheit ist ihrerseits eingebunden in einen säkularen Bedingungs- und Zusammenhang, von dem sie bestimmt wird. Eine säkular verstandene Welt muss, wie wir gesagt haben, als eine Welt verstanden werden, die sich in allem in relationalen Bezügen herstellt. Sie muss eben deshalb auch aus ihren relationalen Bezügen verstanden werden. Die mediale Konstruktivität ist kein Erstes und Unbedingtes. Das ist der Punkt des erkenntniskritischen Interesses, um den es geht. Wenn postmoderne Philosophie und soziologische Kommunikationstheorie darauf verweisen, dass jede relationale Verortung der medialen Konstruktivität wiederum nur ein Konstrukt sei, so ist das zwar richtig, verschlägt aber nur dann, wenn man dem Restbestand einer grundhaften Logik verhaftet bleibt. Denn nur dann gilt, dass man hinter das Konstrukt nicht zurückgehen kann, weil es sich im

3 Medien sind keineswegs der unstrukturierte Stoff, der den Formen des Weltverstehens unterliegt. So will Luhmann Medien verstanden wissen (1998, S. 165 ff.). Medien sind die Formen einer konstruktiven Prozessualität, vermöge derer sich die Formen des Weltverstehens und der Praxisformen bilden lassen.

Grunde wiederfindet. Und nur dann kann man Sprache und Kommunikation als ein Erstes verstehen. Es ist mir verwehrt, im gegenwärtigen Kontext postmoderne Philosophie und die Kommunikationstheorie Luhmannscher Observanz einer Kritik zu unterziehen. Im Kontext unserer Erörterung geht es um eines:

Wenn Sprache und Kommunikation als ein Erstes verstanden werden, werden Sprache und Wirklichkeit in einer Weise zur Deckung gebracht, dass Wahrheit verloren geht. Mit der Wahrheit geht dann aber auch die Bestimmung von Sinn als integrales Moment der Lebensführung des Subjekts verloren. Mit beiden, Wahrheit und Sinn, geht schließlich auch der normative Ausweis der Demokratie ebenso verloren wie das Postulat der Gerechtigkeit. Das ist es, was Badiou an der modernen Philosophie irritiert. Denn Wahrheit wie Sinn und mit beiden Gerechtigkeit lassen sich nur denken und bestimmen, wenn die Differenz zwischen Sprache und Wirklichkeit festgehalten wird, und das, obwohl sich, was Wirklichkeit ausmacht, immer nur wieder in Sprache fassen lässt. Wahrheit ist nicht einfach das, was in einem Satz gesagt ist; jedenfalls kann es bei dieser Feststellung nicht sein Bewenden haben. Wenn sich die Wirklichkeit als Konstrukt dadurch auszeichnet, dass sie sich als Konstrukt immer gegen eine andere konstruktive Möglichkeit darstellt, so doch als ein Konstrukt, das an der eigenständigen Verfasstheit der Wirklichkeit einen Halt und eine zumindest vorläufige Verifikation sucht und eben dadurch Kritik ermöglicht. Das gleiche gilt für Sinn.

Das Problem postmodernen Denkens besteht darin, unermögend zur Kritik zu sein. Dadurch, dass Wirklichkeit mit dem gleich gesetzt worden ist, was sich in einem Sprachspiel als Wirklichkeit darstellt, ist der Kritik der Maßstab abhanden gekommen, dieses Sprachspiel zu kritisieren.

5.2 Die durchsichtig gewordene Moderne

Die Aporien der philosophischen Sprachphilosophie wie der soziologischen Kommunikationstheorie resultieren, das will mir nicht zweifelhaft erscheinen, daraus, dass die eine wie die andere den Umbruch des Denkens zu einer säkular verstandenen Welt nicht wirklich vollzogen hat. Die spekulativen Begründungen der Philosophie, sich in der Bestimmung des Grundes von Demokratie und Gerechtigkeit im Schatten der Unbestimmbarkeit eines letzten Grundes halten zu müssen, belegen es (Marchart 2010, S. 18 ff.). Man muss Schritt halten mit den Erkenntnisvorgaben, die sich mit dem säkularen Verständnis der Welt gebildet haben. Sonst bleibt man auf den Aporien sitzen. Was im Verständnis einer säkular gewordenen Welt Grund meint, ist etwas anderes, als das, was vordem Grund meinte. Grund ist im säkularen Verständnis der relationale Verbund, dem etwas in der Welt verhaf-

tet ist. Das gilt auch für die mediale Konstruktion im Bildungsprozess der Gesellschaft. Ich habe an dem Ort eingehend darzulegen gesucht, dass wir im Verständnis der Sozialwelt im Ausgang von der Natur denken und den Bildungsprozess der Gesellschaft an die evolutive Entwicklung der Gattung anschließen müssen (Dux 2000, S. 177 ff.). In ihrer Rekonstruktion vermöge einer prozessualen Logik gewinnen wir ebenso verlässliches Wissen darüber, warum er sich hat bilden können als auch darüber, warum in den Formen, in denen wir ihn in den frühen Gesellschaften vorfinden. In der Rekonstruktion einer prozessualen Logik gewinnen wir schließlich auch verlässliches Wissen darüber, warum sich die Gesellschaft in der Geschichte in der Vielzahl der Formen gebildet hat, die wir vorfinden. Wenn man sich darauf einlässt, vom Boden einer säkular gewordenen Welt zu denken und deren mediale Konstruktion in sie einzubeziehen, findet auch die Frage nach der Wahrheit von Gesellschaft und Demokratie eine an der Welt ausweisbare Antwort.

6 Die Wahrheit der Demokratie. Der dreifache Wahrheitssatz

6.1 Die Frage nach der Wahrheit von Gesellschaft und Demokratie

Die Frage nach der Wahrheit von Gesellschaft und Demokratie kann Unterschiedliches meinen. Sie kann zum einen meinen, ob das Wissen, das wir für eine historisch konkrete Gesellschaft und historisch konkrete Demokratie in Anspruch nehmen, wahr ist. Gemeint ist dann, ob ihre Darstellung den Strukturen und materialen Prozessen dieser Gesellschaft entspricht. Diese Form der Wahrheit wird außerhalb der postmodernen Sprach- und Kommunikationstheorie für jede historische und soziologische Beschreibung in Anspruch genommen. Anders machte sie keinen Sinn. Gegen postmoderne Sprachphilosophie und sich postmodern gerierende Kommunikationstheorie habe ich zuvor noch einmal deutlich zu machen gesucht, dass es möglich ist, durch die Strategie der Rekonstruktion auf dem Grunde einer prozessualen Logik verlässliches Wissen von der Gesellschaft zu gewinnen, verlässliches Wissen auch von der demokratisch verfassten Gesellschaft der Gegenwart. Die Frage nach der Wahrheit von Gesellschaft und Demokratie kann zum anderen meinen, wissen zu wollen, ob Gesellschaft und Demokratie selbst, und zwar so, wie sie uns im Denken der Neuzeit in ihren Strukturen und Prozessen zugänglich sind, Wahrheit für sich in Anspruch nehmen können. Von dieser Frage ist nicht ohne weiteres auszumachen, was sie meint, noch ob sie überhaupt Sinn macht. Unter der vorneuzeitlichen Logik im Verständnis der Welt war die Frage so gewöhnlich wie ihre Antwort selbstverständlich: Wie für alles in der

Welt war es möglich, auch für die gesellschaftliche Ordnung sich des Grundes zu vergewissern. In den archaischen Gesellschaften galt sie als Stiftung der Götter (Dux 2009a, S. 86–123). So wurde sie auch noch in der archaischen Zeit des antiken Griechenland verstanden (Heinimann 1965; Dihle 2001, S. 157–174). Als die Philosophie sich der Frage bemächtigte, galt es, sich des im Grunde der Welt gelegenen absolut verstandenen Seins in den Ideen zu vergewissern.⁴ Erkenntnis-kritisch war der Rekurs der Erkenntnis auf ein Absolutes, wie immer er ausgelegt wurde, deshalb tautologisch, weil aus einem Absoluten keine Erkenntnis zu gewinnen ist. Erkenntnis konnte auch damals schon nur aus der Welt gewonnen und dann dem Absoluten zugerechnet werden. Wollte man dagegen die Frage so verstehen, wie sich Gesellschaft und Demokratie im Verständnis der postmodernen Sprachphilosophie und der sich kaum weniger postmodern gerierenden Kommunikationstheorie der Systemtheorie darstellen, als eine große Erzählung, die ankommt aus Sprache oder Kommunikation (Lyotard 1999), wäre schlechterdings nicht ersichtlich, welcher Sinn mit der Frage nach ihrer Wahrheit verbunden sein sollte. Denn in beider Verständnis sind die Konstrukte der Sozialwelt das, was sie sind. Über sie gibt es eine Erzählung, mit ihr hat es aber auch sein Bewenden.

Auch in anderen Philosophien als der postmodernen Sprachphilosophie und in anderen soziologischen Theorien als der Kommunikationstheorie der Systemtheorie Luhmanns will die Frage nach der Wahrheit der Gesellschaft keinen rechten Sinn machen. Wenn annäherungsweise in den Blick rückt, was mit ihr gemeint ist, wird sie als Frage nach dem Sollwert einer Gesellschaft verstanden und ihre Beantwortung in transzendentalen Wertvorgaben gesucht. Für die aber gibt es keine Begründung, von der man sagen könnte, dass sie Wahrheit für sich in Anspruch nehmen könnte. Kurz, auch heute, Jahrhunderte nach der Zeitenwende, lässt sich die Geltungsdimension der Gesellschaft, aber eben auch der Demokratie nur tautologisch bestimmen: Man unterlegt der Gesellschaft dieses oder jenes Verfahren, diese oder jene Werte als Sollvorgaben, weil man überzeugt ist, anders lasse sich eine Gesellschaft gar nicht begründen, jedenfalls keine gute. Um eine hermeneutische Zirkularität der Begründung, sagt man, ist noch keine Begründung der Normativität der Gesellschaft herum gekommen.

Auf dem Boden einer säkular verstandenen Welt und einer säkular verstandenen humanen Lebensform und also auch einer säkular verstandenen Gesellschaft und Demokratie gewinnt die Frage einen Sinn und eine Bedeutung, die vorher nicht mit ihr verbunden werden konnte. Auf dem Boden einer säkular gewordenen Welt und einer säkular verstandenen humanen Lebensform zielt die Frage auf eine Begründung von Gesellschaft und Demokratie, die sich nicht damit zufrieden geben will, einem normativen Apriori angelastet zu werden. Sie zielt auf einen

4 So wollte Platon (*Politeia*) sie verstanden wissen (Dux 2009a, S. 86–123).

Fixpunkt in der Welt, nach dem auch Badiou verlangt. Den aber finden wir ihn in einer humanen Lebensform, von der wir schon gesagt haben, dass sie Wahrheit für sich in Anspruch nehmen könne. Eben diese Wahrheit lässt sich dann allerdings auch für die Demokratie in Anspruch nehmen, wenn denn von ihr gesagt werden kann, was wir oben von ihr gesagt haben, dass sie in unserer Zeit die historische Manifestation dieser Lebensform darstelle. Wir können die Inanspruchnahme der Wahrheit für die Demokratie präzisieren. Wir können und müssen für die Demokratie einen dreifach verstandenen Wahrheitssatz in Anspruch nehmen. Und wie von jeder Wahrheit werden wir von jedem der Wahrheitssätze sagen, dass durch ihn die Demokratie als historischer Manifestation der humanen Lebensform unabweisbar werde.

6.2 Die Wahrheit der humanen Lebensform. Der erste Wahrheitssatz der Demokratie

Im Verständnis einer säkular gewordenen Welt stellen sich, so haben wir gesagt, Gesellschaften als die Vernetzung der Handlungen und Kommunikationen der Lebenspraxis der Subjekte dar. Die haben sich konstruktiv im Anschluss an eine evolutive Naturgeschichte ausgebildet. Dass wir die Welt und also doch auch die Gesellschaft nicht länger im Ausgang von einem Absoluten als Geist verstehen, führt dazu, dass wir auch die Gesellschaft im Ausgang von der Natur zu verstehen suchen müssen. Darauf habe ich zuvor deshalb eigens noch einmal hingewiesen, weil sie in einer Vielzahl von philosophischen Reflexionen so wenig verstanden wird wie in manchen der soziologischen Theorien. Vor der Frage nach der Wahrheit der Demokratie liegt deshalb die Begründung der Wahrheit, die wir für die humane Lebensform in einer säkular verstandenen Welt in Anspruch genommen haben. Und die findet eine erste Antwort durch den Verweis auf seine biologische Verfassung, wie sie sich in einer langen Evolution des Lebens gebildet hat.

Die humane Lebensform auf ein Faktum der Natur gründen zu wollen, wird niemand in Abrede stellen wollen. Wenn die Antwort philosophisch gleichwohl irritiert, so deshalb, weil auch die humane Lebensform als geistige Lebensform darauf gegründet werden soll. Denn philosophisch gesehen soll gelten, was Kant von der Moral als der Grundform aller Normativität der Philosophie ins Konzept geschrieben hat: dass sie auf ein Faktum nicht solle gegründet werden können (Kant 1968). Denn, so die Begründung, es gelte ja gerade, erst noch zu bestimmen, wie das Faktum beschaffen sein solle, um der Normativität gerecht zu werden. Sein und Sollen müssen danach absolut unterschiedenen Straten der Welt und also auch des Daseins des Menschen zugerechnet werden. Ich will hier den Nachweis, dass diese Form der Trennung strukturlogisch (!) dem Restbestand ei-

ner grundhaften, dem Denken eines Absoluten verpflichteten Logik zuzurechnen ist, nicht noch einmal führen (Dux 2004, S. 47 ff.). An einer Einsicht aber führt in der Moderne kein Weg vorbei: Wenn man den Menschen unter den Erkenntnisvorgaben einer säkular gewordenen Welt zu verstehen sucht, dann muss man den Ausgang im Denken von der Natur nehmen. Und dann muss man am Ausgang seiner Lebensform ein Faktum gelegen sehen: das Faktum seiner biologischen Verfasstheit. Mit dem kann es allerdings nicht sein Bewenden haben. Denn auch in einem historisch-genetischen Verständnis geht es um die Begründung der geistigen, durch Denken und Sprache begründeten Lebensformen. Um die zu finden, ist es notwendig, das habe ich eingangs deutlich gemacht, von dem schieren Faktum der biologischen Verfasstheit der humanen Lebensform zu einem Verständnis ihrer Geistigkeit zu kommen, ohne sie schon in dem biologischen Stratum selbst gelegen zu sehen. Denn das kennt keine Geistigkeit. Die Geistigkeit der humanen Lebensform wird erst durch Denken und Sprache zu dem, was sie darstellt. Wenn man die biologische Verfassung vorgibt, kann sie sich erst prozessual gebildet haben, ohne schon in der biologischen Verfassung gelegen zu sein.

Ein historisch-genetisches Verständnis der Lebensform des Menschen weiß sich einem Umbruch der Logik am Beginn der Neuzeit verpflichtet, der mit der relationalen Verfasstheit des Bedingungszusammenhangs eine prozessuale Logik im Bildungsprozess der humanen Lebensformen hat bewusst werden lassen (Dux 2000, S. 167 ff.).

Dass sich die menschlichen Lebensformen prozessual über Denken und Sprache haben ausbilden können, das ist es, was – metaphorisch gesprochen – den eigentlichen Geniestreich der Evolution ausmacht. Das Faktum der humanen Lebensform muss deshalb als ein Faktum verstanden werden, dem die biologische Verfassung des Menschen zugrunde liegt, das aber als biologische Verfasstheit lediglich die Bedingung der Möglichkeit darstellt, die Geistigkeit der menschlichen Lebensführung vermöge der Medien von Denken und Sprache selbst schaffen zu können. Die eigentlich anthropologische Verfassung wird von dieser doppel-schichtigen Verfasstheit von Natur und Geist gebildet.⁵ Das sind keine absolut geschiedene Straten, wie bei Kant. Es sind Straten, in denen das eine, das geistige, sich prozessual aus dem andern heraus zu bilden vermag.

5 Ich weiß mich Helmut Fahrenbach verpflichtet, der auf diese Differenz auch in seinen Arbeiten zur philosophischen Anthropologie nachdrücklich hingewiesen hat (Fahrenbach 1992, S. 92–115).

Es ist dieser Befund, den ich als ersten Wahrheitssatz der Demokratie verstehe. Denn auf ihm baut sie auf. An ihn schließen überdies die beiden anderen Wahrheitssätze an.

Die Grundlage des ersten Wahrheitssatzes der Demokratie stellt nach allem die humane Lebensform dar. Deren Wahrheit lässt sich ausweisen. Eines der stärksten Verfahren, sie auszuweisen, liegt, will mir scheinen, in der Rekonstruktion ihres Bildungsprozesses aus den Bedingungen, unter denen sie sich bildet. Gewiss, in der Rekonstruktion dieses Bildungsprozesses bestehen zwischen Biologen, Ethologen und Gehirnphysiologen auf der einen und Soziologen und Entwicklungspsychologen auf der anderen Seite erhebliche Differenzen darüber, wie die Rekonstruktion auszusehen hat. Die ersteren sind zumeist willens, die menschlichen Lebensformen in eben den Formen, in denen sie in der Erwachsenenwelt der Subjekte das Leben bestimmen, bereits im biologischen Stratum zu verorten und ihre Entwicklung als Reifeprozess zu verstehen. Man kann jedoch nicht entschieden genug darauf verweisen, dass sich im biotischen Stratum keine sinnhaft-intentionalen Formen verorten lassen, auch nicht ihrer Anlage nach. Jede Wissenschaft ist für ihre erkenntniskritische Solidität selbst verantwortlich. Wenn man aber die Erkenntnisvorgaben der Moderne zugrunde legt, ist es unabweisbar, die Lebensformen des Menschen dahin zu verstehen, dass sie sich erst prozessual und konstruktiv in der Interaktion mit einer Außenwelt bilden. Diese Einsicht sollte der Biologie und Gehirnphysiologie keine Schwierigkeiten bereiten. Auch die Gehirnphysiologen sagen, das Gehirn ist ein sich selbst organisierendes Organ (Edelman 1992, S. 48). Es organisiert sich in der frühen Ontogenese der Gattungsglieder.

Widerspruch findet das Theorem der konstruktiven Genese der menschlichen Lebensformen auch in der Philosophie. Die stellt den konstruktiven Bildungsprozess der Lebensformen zwar nicht grundsätzlich in Frage, will jedoch einen Vorbehalt just für deren Verfasstheit anerkannt wissen, auf die es entscheidend ankommt: die normative. Sie hält daran fest, dass man zwischen Genese und Geltung unterscheiden müsse. Man versteht jedoch die humane Lebensform als eine in einer säkular gewordenen Welt verorteten Lebensform schlecht, wenn man meint, der Konstruktivität ihrer normativen Praxisformen die Geltungsdimension vorzuenthalten zu können. Als konstruktiv geschaffene Praxisformen der Lebensführung können Handlungen und Kommunikationen in Interaktionen gar nicht anders, als über normative Erwartungen strukturiert und als Handlungen auch eingefordert werden. Anders lassen sie sich unter der Bedingung eines in einer Sozialität geführten Lebens nicht realisieren und sichern. Es sind die an den anderen adressierten Erwartungen, den Interessen der Handelnden Rechnung zu tragen, die sich zur Ordnung einer Gesellschaft vernetzen und Geltung verlangen. Sie machen das Sollen und mit dem Sollen die normative Verfasstheit der Gesellschaft aus. Die Geltungsdimension der normativen Verfasstheit der Gesellschaft ist des-

halb nichts, das zu ihrer tatsächlichen Verfasstheit noch hinzukäme, sie ist Strukturmoment der Gesellschaft. So sehr Gesellschaften deshalb über Macht verfasste Gesellschaften darstellen, – in aller Vergangenheit nicht anders als heute – ihre über Macht verfasste Ordnung ist allemal eine normativ eingeforderte Ordnung.

Das Verständnis der Normativität als einer an die Strukturform der sozialen Beziehung gebundene Daseinsform lässt jede ihrer Ausprägungen als eine deontische Daseinsform erscheinen. De-ontisch will im historisch-genetischen Verständnis ihres Bildungsprozesses sagen: Die Normativität der normativen Verfasstheit der Gesellschaft ist nicht im Stratum des Seins, sondern des Bewusstseins der Subjekte verortet. Dort allerdings bildet sie sich erst in jeder Ontogenese neu aus. Das gilt insbesondere für die Moral. Deren Geltungsdimension beruht darauf, dass bestimmte Formen des Handelns und Unterlassens von anderen als verpflichtet eingefordert werden und von den Adressaten auch als verpflichtend verstanden und ihrem Handeln unterlegt werden. Auch der Geltungsdimension der Normativität der Gesellschaft unterliegt ein empirisches Stratum: das Bewusstsein der Subjekte. Subjekte wissen sich anderen Gesellschaftsmitgliedern verpflichtet. Und sie wissen sich ihnen deshalb verpflichtet, weil sich das Selbst ontogenetisch schon als ein anderen verbundenes und verpflichtetes Selbst entwickelt hat. Mit der Einsicht in die Bindung an den anderen entwickelt sich das Bewusstsein der Verpflichtung. Es ist Ausdruck einer praktischen Vernunft (im nicht-kantischen Sinne) als einer Form praktischer Rationalität. Das ist der Grund der Moral (Dux 2004). Nachdrücklich sei deshalb gegen das durch Habermas (1981) neu belebte philosophische Verständnis der Normativität festgehalten: Praktische Vernunft und normative Vernunft sind zwei Formen einer umfassenden praktischen Vernunft. Jenseits ihrer, im Begegnungsverkehr unter Fremden in der Gesellschaft, wird die Verpflichtung von dem Bewusstsein unterbaut, Bedingung der Möglichkeit zu sein, überhaupt in Gesellschaft zu leben. Wie wenig nachhaltig dieses Bewusstsein zu sein vermag, weiß jeder, der die Verhältnisse in der Gesellschaft realistisch wahrnimmt.

6.3 Der zweite Wahrheitssatz der Demokratie

Wenn der erste Wahrheitssatz der Demokratie auf der humanen Lebensform beruht, so der zweite darauf, dass diese Lebensform nach einer konstruktiven Gestaltung verlangt, durch die die Bedingungen einer selbstbestimmten Lebensführung allererst geschaffen werden müssen. Es ist diese Anforderung, die sich als Zielvorgabe der Demokratie ausbildet. Die Demokratie ist schlecht verstanden, wenn man sie als Anspruch versteht, der nicht mehr besagt, als alle an der politischen Meinungs- und Willensbildung beteiligen zu müssen und dafür in einem

Rechtsstaat die Grundlage geschaffen zu sehen. Auch darauf habe ich schon hingewiesen. Die formale Prozessualität ist selbstredend bedeutsam. Die Beteiligung an der politischen Meinungs- und Willensbildung ist der erste Akt der Selbstbestimmung. Aber die Pointe an ihm wird erst in einer erkenntniskritischen Reflexion offenbar, die sich des Grundes der formalen Beteiligung vergewissert:

Wenn die Lebensführung des Subjekts gerade nicht schon von natural geformten Praxisformen bestimmt wird, wenn die Praxisformen der Lebensführung vielmehr erst konstruktiv bestimmt werden müssen, dann heißt das, dass für eine konstruktive, selbstbestimmte Lebensführung zwar nicht die Bedingungen der Konstruktivität, wohl aber deren Umsetzung ebenfalls konstruktiv geschaffen werden müssen.

Das aber heißt im Klartext: Die gesellschaftlichen Ordnungsformen müssen konstruktiv so geschaffen werden, dass auf ihrer Grundlage eine selbstbestimmte Lebensführung möglich wird. Erst vermöge der Umsetzung der evolutiv möglich gewordenen Konstruktivität durch die Ausgestaltung der gesellschaftlichen Verfassung wird eine selbstbestimmte Lebensführung überhaupt lebbar. Eben das ist die Zielvorgabe, die im Fokus der Demokratie gelegen ist. Sie hat den 2. Wahrheitssatz der Demokratie zur Grundlage. Er liegt in der Konsequenz des ersten. Denn wenn es wahr ist, dass die humane Lebensform den Menschen auf eine selbstbestimmte Lebensführung verweist, dann ist es auch wahr, dass dafür in der Ausbildung der Gesellschaft erst die Grundlage geschaffen werden muss. Es ist diese Einsicht, die auch historisch mit dem Umbruch des Weltbildes in der Zeitenwende am Beginn der Neuzeit das Postulat einer demokratischen Verfassung hat ausbilden lassen. Die Demokratie wurde unabweisbar, nachdem am Beginn der Neuzeit die selbstbestimmte Lebensführung ebenso bewusst geworden war, wie die damit einhergehende Notwendigkeit, Ordnungsformen einer Gesellschaft zu schaffen, die diese Selbstbestimmung allererst möglich machten.

Es ist unschwer zu sehen, dass eine Lebensform, die sich dadurch auszeichnet, die Lebensführung von Praxisformen bestimmt sein zu lassen, für die der Mensch in der Gesellschaft erst die Grundlage schaffen muss, eine riskante Lebensform darstellt. Die konstruktive Gestaltung der Lebensform trug das Risiko in sich, auch misslingen zu können. Und sie ist in der Geschichte misslungen. Denn eine der anthropologischen Bedingungen im Bildungsprozess der Gesellschaft ist, dass sie von allem Anfang an eine über Macht gebildete Gesellschaft ist (Dux 2009a⁶).

6 Die Untersuchung »Von allem Anfang an. Macht nicht Gerechtigkeit« fasst eine Anzahl von Studien zur Genese der Gerechtigkeit von der frühen Neuzeit bis ins 19. Jahrhundert (Nietzsche) zusammen.

Macht war am Anfang der Geschichte ein Medium der Selbstbehauptung jedes einzelnen Subjekts. In der Geschichte aber hat sie sich zur Herrschaft organisieren lassen. Jahrtausende lang hat Herrschaft die selbstbestimmte Lebensführung der Subjekte zunichte gemacht. Es will mir als ein Verhängnis erscheinen, dass sich der Bildungsprozess der Gesellschaft über eine Form von Macht, durch die eine große Zahl von Menschen ihrer Selbstbestimmung verlustig geht, in der kapitalistischen Struktur der Marktgesellschaft fortsetzt. Mehr noch als das in der Zeitenwende der Neuzeit gewonnene Bewusstsein der Selbstbestimmung ist es deren Bedrohung durch das ökonomische System der Marktgesellschaft, die das Postulat der Demokratie ausbilden und unabweisbar hat werden lassen (Marshall 1992, S. 33–94). Die Bedrohung der Selbstbestimmung durch eine nun systemisch verfasste Form von Macht ist der Grund, dass sich der Kampf um die Demokratie durch die Jahrhunderte der Neuzeit als Kampf um die humane Lebensform erweist. Die Zeitenwende stellt auch darin eine Zeitenwende dar, dass die Menschheit sich von einer Form der Macht zu befreien sucht, die sich als Bedrückung und Verlust der Selbstbestimmung durch die Geschichte zieht. Die Herrschaftsverfassung der Vergangenheit war ihre historische Ausprägung, die kapitalistische Marktgesellschaft ist ihre aktuelle. Mit ihr sind wir in die Krise geraten. Wenn Krisen mit der Bedrohung auch eine Chance enthalten, dann die, den Kern der Demokratie endlich lebbar werden zu lassen. Präzisieren wir deshalb die Wahrheit der Demokratie, wie sie sich im zweiten Wahrheitssatz darstellt:

Um die humane Lebensform lebbar werden zu lassen, muss die Grundlage für eine selbstbestimmte Lebensführung konstruktiv dadurch geschaffen werden, dass eine Organisationsform von Macht geschaffen wird, die jedem, aber auch jedem zu einer selbstbestimmten Lebensführung verhilft. Es ist diese Zielvorgabe, die die Demokratie als ihre Wahrheit für sich in Anspruch nehmen kann. Sie ist so unabweisbar, wie die humane Lebensform im Verständnis einer säkular gewordenen Welt unabweisbar ist.

6.4 Gerechtigkeit: Die Wahrheit der Demokratie. Der dritte Wahrheitssatz der Demokratie

Eine gesellschaftliche Verfassung, in deren Fokus das materiale Postulat der Demokratie liegt, allen eine selbstbestimmte Lebensführung zu ermöglichen, zielt auf eine von Sinn bestimmte Lebensführung. Sinn aber meint nicht nur die unabdingbar sinnhafte Gestaltung des einzelnen Handelns, Sinn meint den Fluchtpunkt einer Lebensführung des Subjekts, die über den Tag hinausweist. Jeder sucht ihm nachzukommen, jeder sucht sein Leben so einzurichten, dass es sich nicht nur als ein sinnhaft geführtes Leben erweist, sondern tunlichst als ein sinn-

voll geführtes. Sinn ist die eigentlich bestimmende Dimension der Lebensführung. Wir haben sie erörtert.

Die kategoriale Dimensionierung der Sinnbestimmung gewinnt dadurch eine gesteigerte Bedeutung, dass sie in der demokratisch verfassten Gesellschaft der Neuzeit mit der in sie eingelassenen Selbstbestimmung zusammengeht. Denn im Junktum mit der von Sinn bestimmten Form der Lebensführung gewinnt das Postulat der demokratischen Verfassung die Bedeutung, die Bedingungen einer von Sinn bestimmten Lebensführung in der Gesellschaft schaffen zu wollen (Dux 2008). Von der demokratischen Verfassung der Gesellschaft werden wir deshalb sagen, dass sie dem Postulat, Bedingungen einer selbstbestimmten Lebensführung zu schaffen, nur so weit gerecht wird, wie es ihr gelingt, Bedingungen zu schaffen, die den Sinnanforderungen der Gesellschaft gerecht werden. Wir können das Junktum, das zwischen der selbstbestimmten und der von Sinn bestimmten Lebensführung des Subjekts besteht, präzisieren:

Das im Fluchtpunkt der Demokratie gelegene Postulat, Bedingungen einer so selbstbestimmten wie von Sinn bestimmten Lebensführung zu schaffen, zielt darauf ab, eine gerechte Gesellschaft zu schaffen. Denn eben das meint Gerechtigkeit: gesellschaftliche Verhältnisse zu schaffen, die allen ein von Sinn bestimmtes Leben ermöglichen.

Demokratie und Gerechtigkeit sind ihrer materialen Zielvorgabe nach identisch. Wie die Demokratie hat auch die Gerechtigkeit die Wahrheit einer humanen Lebensform für sich, die das Subjekt auf eine von Sinn bestimmte Lebensführung verweist.⁷ Ganz ebenso wie die Demokratie die Konsequenz der humanen Lebensform darstellt, so stellt die Gerechtigkeit die Konsequenz der Demokratie dar. Ersichtlich muss Gerechtigkeit anders verstanden werden, als sie in aller Philosophie verstanden worden ist. Sie hat eine andere Genese und einen anderen Gehalt als die Moral, auf die sie gemeinhin und philosophisch gegründet wird. Inwiefern?

Das Postulat der sozialen Gerechtigkeit stand nicht am Anfang der Geschichte. Und das schlicht deshalb nicht, weil das Bewusstsein der Machbarkeit und Konstruktivität der Gesellschaft nicht am Anfang der Geschichte stand. Die Reflexivität der Lebensführung des Subjekts ist in der Frühzeit der Geschichte eng begrenzt. Sie bildet sich im Erwerbsprozess der Handlungskompetenz in der frühen Ontogenese der Gattungsmitglieder aus. Eben deshalb ist sie aber auch in der Frühzeit der Geschichte an das je konkrete Handeln des Subjekts gebunden. Es

7 Das lässt den Versuch, sich nun auch noch die Gerechtigkeit abmarkten zu lassen, wie er von Kersting angestellt wird, als abgründig inhuman erscheinen (2010, S. 874–883).

hat des weiten Raums der Geschichte bedurft, um sie auf die Strukturen der Gesellschaft richten zu können. Um deren Reflexion und deren Kritik geht es im Theorem der sozialen Gerechtigkeit. Darin unterscheidet sie sich von der Moral, die sich auf die normativen Anforderungen in interaktiven und kommunikativen Beziehungen zwischen konkret verbundenen Subjekten richtet. Erst als sich mit der Organisationsform der Herrschaft ein anfängliches Bewusstsein bildete, dass die gesellschaftliche Ordnung eine von Menschen bestimmte Ordnung darstellt, konnte ein ebenso anfängliches Bewusstsein auch der sozialen Gerechtigkeit entstehen. Es wurde jedoch durch die grundhafte Struktur des Denkens, die Ordnung der Gesellschaft als von Gott begründet zu verstehen, alsbald paralyisiert (Dux 2009a, S. 86–123). Wenn aber einmal bewusst geworden ist, dass die Ordnung der Gesellschaft eine von Menschen gemachte Ordnung darstellt, dann ist die Menschheit bereits auf halbem Wege, um zu verstehen, dass auch deren normative Verfasstheit eine von Menschen gemachte Verfasstheit darstellt. Im Fluchtpunkt dieser Entwicklung liegt eine Form des Sollens, die zwar von den Verhältnissen heraufgeführt worden, aber nicht schon selbst in den Verhältnissen gelegen ist, eben die der sozialen Gerechtigkeit. Denn mit der Einsicht in die Machbarkeit der sozialen Ordnung wird die Frage unabweisbar, ob die Gesellschaft in den Strukturen, in denen sie vorgefunden wird, verfasst ist, wie sie verfasst sein soll, wenn man ihr die auf Sinn verweisende Form einer selbstbestimmten Lebensführung zugrunde legt. Demokratie, wie sie unter dem Postulat der Gestaltung dieser Lebensform verstanden wird, steht quer zu der Versicherung, diese Gesellschaft sei schon oder könne nicht anders sein als die, die sich mit der kapitalistischen Marktgesellschaft gebildet habe. Das in der Neuzeit gewonnene Bewusstsein, die gesellschaftlichen Bedingungen einer humanen Lebensführung allererst schaffen zu müssen, transformiert das Postulat einer selbstbestimmten Lebensführung in das Postulat, eine gerechte Gesellschaft schaffen zu sollen. Jeder kann es für sich in Anspruch nehmen, weil jeder auf diese Lebensform fixiert ist. In diesem Sinne stellt Gleichheit den Bodensatz ebenso der Demokratie wie der Gerechtigkeit dar. Und in eben diesem Sinne ist die Gleichheit eines jeden sprechenden Wesens mit jedem anderen sprechenden Wesen schlicht ein Faktum, das einmal mehr Wahrheit für sich in Anspruch nehmen kann (Rancière 2008, S. 85; Apel 1976, S. 358–435). Es ist dieses Bewusstsein und diese auf die Struktur der Gesellschaft und die durch sie begründete Ordnung gerichtete Frage, die das Postulat der sozialen Gerechtigkeit begründet. Halten wir nach allem fest:

Wenn, wie wir gesagt haben, die Wahrheit der Demokratie in der humanen Lebensform gelegen ist, weil das Verständnis der humanen Lebensform als einer von Menschen selbst begründeten Lebensform sich in das demokratische Postulat umsetzt, die gesellschaftlichen Bedingungen einer selbstbestimmten Lebens-

führung zu schaffen, dann findet die Wahrheit der Demokratie in der Gerechtigkeit ihre Manifestation. Die hat ihre Wahrheit ebenso in der Demokratie wie in der humanen Lebensform.

Das ist es, was mit dem dritten Wahrheitssatz der Demokratie zum Ausdruck kommen soll.

Resümee

1 Wir sind nicht wirklich mit zwei Politiken und zwei Demokratien befasst. Wir sind mit einer Demokratie befasst, die in der Marktgesellschaft das Postulat der Demokratie als normatives Postulat mit sich führt, es aber nicht hat verwirklichen können. Die Demokratie ist eine irredentistische, eine uneingelöste Daseinsform geblieben. Ihr liegt die humane Lebensform zugrunde. In der hat sie ihre Wahrheit. Der Konflikt der Marktgesellschaft mit der Demokratie ist ein Konflikt in der inneren Verfasstheit dieser Gesellschaft. Es ist ein Konflikt zwischen ihrer durch das ökonomische System begründeten Machtverfassung und ihrem humanen Sollwert. Das muss man sehen, wenn der Konflikt eine Lösung finden soll.

2 Die Kritik der Marktgesellschaft macht eine Kritik der Erkenntnisvorgaben, von denen ihr Verständnis bestimmt wird, unausweichlich. Es ist unumgänglich, die absolutistische Logik der Vorneuzeit durch die erst mit der Neuzeit gewonnene Logik eines säkularen Weltverständnisses zu ersetzen. Das lässt Wahrheit anders verstehen, das lässt das Subjekt anders verstehen, und es lässt schließlich mit dem Subjekt auch dessen Lebensform anders verstehen. Ich habe jeder der Kritiken das moderne Verständnis einer säkularen Welt und eines säkular verstandenen Subjekts unterlegt. Auf der Grundlage dieses Verständnisses lässt sich jener Dreischritt begründen, um den es mir bei der Erörterung der Wahrheit der Demokratie zu tun ist:

- Die Wahrheit der Demokratie liegt in der humanen Lebensform. Die verweist den Menschen auf eine in medialen Formen geschaffene geistige und als geistige auf eine von Sinn bestimmte Lebensführung. Das ist der erste Wahrheitssatz der Demokratie.
- Die Demokratie zielt darauf ab, die konstruktiven Bedingungen der geistigen, von Sinn bestimmten Lebensführung mit der konstruktiven Gestaltung der Gesellschaft zu schaffen. Diese materiale Bestimmung der Demokratie stellt ihre normative Zielvorgabe dar. Diese Feststellung macht den zweiten Wahrheitssatz der Demokratie aus.

- Die Realisierung der normativen Zielvorgaben verlangt nach ihrer Manifestation in der Gerechtigkeit. Wenn man deshalb fragt: Warum denn Gerechtigkeit?, so ist darauf nur die eine Antwort möglich: Weil sie die Wahrheit der Demokratie zur Grundlage hat. Sie stellt deren dritten Wahrheitssatz dar.

3 Gemeinhin sehen sich in der Theorie der Normativität Normen nicht der Frage der Wahrheit, sondern der Richtigkeit ausgesetzt. Wenn es aber darum geht, die Frage zu klären, was denn die Grundlage der Normativität sei, was insbesondere die Grundlage der sozialen Gerechtigkeit, dann will es mir mit Badiou unabweisbar erscheinen, eine Affirmation für sie in der Welt zu finden. Badiou hat für ihre Affirmation einen »unbedingten Endpunkt« gefordert (Badiou 2010, S. 23). Man läuft mit einer solchen Formulierung Gefahr, dahin missverstanden zu werden, eine absolute Geltung zu verlangen, wie sie nur die absolutistische Logik zu offerieren vermochte. Im Verständnis einer säkular gewordenen Welt und eines säkular gewordenen Subjekts kann nicht fraglich sein, was gemeint ist. In ihr gibt es kein Absolutes, auch keine absolute Begründung der Normativität. Dafür aber gibt es die Wahrheit der humanen Lebensform.

Literatur

- Apel, Karl-Otto. 1976. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Philosophie. In *Transformation der Philosophie*. Bd. II, Hrsg. Karl-Otto Apel, 358–435. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Badiou, Alain. 2005. *Das Sein und das Ereignis*. Berlin: diaphanes.
- Badiou, Alain. 2007. *Dritter Entwurf eines Manifests für den Affirmationismus*. Berlin: Merve.
- Badiou, Alain. 2010. Die gegenwärtige Welt und das Begehren der Philosophie. In *Politik der Wahrheit*, Hrsg. Alain Badiou und Jacques Rancière, 7–35. Wien: Turia + Kant.
- Benjamin, Walter. 1991 [1940]. Über den Begriff der Geschichte. In *Gesammelte Schriften Band I*, 2, Hrsg. Benjamin Walter, 691–704. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Descartes, René. 1959. *Meditationes de prima philosophia*. Hamburg: Meiner.
- Dihle, A. 2001. Die Legitimation sozialer Ordnung. In *Moral und Recht im Diskurs der Moderne*, Hrsg. Günter Dux und Frank Welz, 157–174. Opladen: Leske + Budrich.
- Dux, Günter. 1998: *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos bis zur Weltzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dux, Günter. 2000. *Historisch-genetische Theorie der Kultur*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

- Dux, Günter. 2003. Das Subjekt in der Grenze der Gesellschaft. In *Die Entwicklung sozialer Wirklichkeit*, Hrsg. Nikos Psarros, Pirmin Stekeler-Weithofer und Georg Vobruba, 233–267. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Dux, Günter. 2004. *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Dux, Günter. 2008. *Warum denn Gerechtigkeit. Die Logik des Kapitals*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Dux, Günter. 2009a. *Von allem Anfang an: Macht nicht Gerechtigkeit*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Dux, Günter. 2009b. Die Unzeitgemäßheit der katholischen Soziallehre in einer säkular gewordenen Welt. In *Religionskritik, Wiener Jahrbuch für Philosophie*. Bd. XLI, Hrsg. Rudolf Langthaler und Michael Hofer, 87–104. Wien: Braumüller.
- Edelman, Gerald. 1992. *Göttliche Luft, vernichtendes Feuer. Wie der Geist im Gehirn entsteht*. München: Piper.
- Fahrenbach, Helmut. 1992. Phänomenologisch-transzendente oder historisch-genealogische Anthropologie – eine Alternative?. In *Der Prozess der Geistesgeschichte*, Hrsg. Günter Dux, 92–115. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, und Joseph Ratzinger. 2005. *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg: Herder.
- Heinimann, F. 1965. *Nomos und Physis*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel. 1923. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. In *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. VIII, Hrsg. Preußische Akademie der Wissenschaften. 185–251. Berlin: de Gruyter.
- Kant, Immanuel. 1968. *Kritik der praktischen Vernunft. Akademie Textausgabe, Kants Werke*. Bd. V. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kersting, Wolfgang. 1996. Sozialstaat und Gerechtigkeit. In *Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung*. Bd. 35. 243–265. Köln: Wirtschaftsverlag Bachem.
- Kersting, Wolfgang. 2010. Gefährdungen der Freiheit. Über die Notwendigkeit des Liberalismus. In *Die Grenzen der Wirksamkeit des Staats, Merkur Sonderheft* 36/37: 874–883. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1998. *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lyotard, Jean-François. 1999. *Das postmoderne Wissen*. Wien: Passagen.
- Marchart, Oliver. 2010. *Die politische Differenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marshall, Thomas H. 1992. *Bürgerrechte und soziale Klassen*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Marx, Karl. 1963. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In *Marx-Engels-Werke*. Bd. 1. Hrsg. Karl Marx und Friedrich Engels. Berlin: Dietz.
- Parmenides. 1969. *Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Plessner, Helmuth. 1983. Das Problem der Unmenschlichkeit. In *Gesammelte Schriften*. Bd. VIII. 328–337. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques. 2008. *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich: diaphanes.

- Stern, Daniel N. 1998. *The Interpersonal World of the Infant*. London: Kanac Books.
- Žižek, Slavoj. 2002. *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Die Zeit am Ganges

Eine kulturvergleichende Untersuchung im indischen Dorf Purahiya

1 Ort und Ethnie

Die Untersuchung zur Operationalität der Zeit wurde im Februar 1984 in *Purahiya* durchgeführt. *Purahiya* ist ein kleines Dorf unweit von *Lucknow*. In ihm leben etwa 3 000 Menschen, zumeist in kleinen strohbedeckten Lehmhütten. Einzig das Haus des größten Grundherrn ist ein Ziegelbau. Mechanisierung und Elektrifizierung haben in *Purahiya* noch kaum Einzug gehalten. Lediglich ein paar Häuser sind an das Stromnetz angeschlossen. Radio und Fernsehen gibt es nicht.

Die Mehrheit (ca. 70 %) der Einwohner *Purahiyas* leben und arbeiten innerhalb des Dorfes bzw. in der näheren Umgebung in der Landwirtschaft. Es gibt einige wenige Besitzer von Land größeren Umfangs. Einer von ihnen hat die Funktion des Bürgermeisters inne. 200–250 Einwohner sind landbesitzende Klein- und Mittelbauern; etwa die Hälfte sind Pächter kleiner Landparzellen. Die landlosen Landarbeiter machen etwa 25 % der arbeitsfähigen Dorfbewohner aus. Ca. 25 % der Bewohner des Dorfes gehen unterschiedlichen nicht-landwirtschaftlichen Tätigkeiten nach. So gibt es einige »shop-keepers«, die Lebensmittel, Zigaretten und Süßigkeiten verkaufen; Handwerker wie Maurer, Schmied, Töpfer, Zimmermann und Mechaniker; einige Lehrer sowie Tempelbedienstete, die für die Organisation und Durchführung der regelmäßig stattfindenden religiösen Handlungen in den verschiedenen Tempeln des Dorfes verantwortlich sind. Etwa 200 Personen sind außerhalb des Dorfes beschäftigt, einige bei der Eisenbahn. Den größten Anteil an dieser nicht in der Landwirtschaft beschäftigten Bevölkerungsgruppe stellt jedoch das »Dorfproletariat« dar. Diese meist den unteren Kasten angehörigen Personen verrichten Tätigkeiten, wie z. B. »Wäsche waschen«, die finanziell wenig einträglich und mit einem sehr niedrigen sozialen Status verbunden sind.

Die Schwemmlandböden dieses im Gangestal gelegenen Gebietes bieten gute Voraussetzungen für die Landwirtschaft, deren Erträge aufgrund eines effizienten

Bewässerungssystems noch zusätzlich erhöht werden konnten. Es wird Weizen, Reis, Zuckerrohr, Senf, Mais und Tabak angebaut. Daneben gedeihen auch verschiedene Sorten Hülsenfrüchte sowie eine Anzahl Arten von Gemüse. Gleichwohl ist der Lebensstandard der meisten Haushalte sehr niedrig.

Purahiya ist eine Art von Schulzentrum für die Kinder aus den umliegenden Dörfern. Es gibt zwei Schulen im Ort, die beide von der Regierung betrieben werden. Eine sogenannte »primary school« mit fünf Klassen und eine »junior high school«, die bis zur achten Klasse geht. In beiden Schulen wird der Unterricht unter freiem Himmel abgehalten. Von den Schülern kommen jedoch viele sehr unregelmäßig zum Unterricht, da die Armut die Kinder zur frühzeitigen Erwerbstätigkeit zwingt. Hinzu kommt eine hohe Abbrecherquote. Der Anteil der Kinder, die die Schule besuchen, liegt im Dorf bei etwa 50 %. Der wesentlich geringere Anteil der Mädchen im Vergleich zu den Jungen ist auffällig. Des weiteren findet sich im Dorf ein von der Regierung initiiertes Projekt »Erwachsenenbildung«, innerhalb dessen es, unserer Information nach, um die Diskussion alltäglich auftretender Probleme in Haushalt und Landwirtschaft geht.

Unsere Kontaktaufnahme im Dorf verlief ohne große Probleme. Die Dorfbewohner waren sehr gastfreundlich und erklärten sich schnell bereit, an der Untersuchung teilzunehmen.

2 Die Zusammensetzung der Stichprobe

In *Purahiya* wurden von uns insgesamt 166 Personen zum Zeitverständnis befragt. Die Auswahl der Personen beschränkte sich dabei auf diejenigen, die jeweils zum Zeitpunkt der Untersuchung im Dorf anwesend waren bzw. in unmittelbarer Umgebung auf den Feldern arbeiteten und dort abkömmlich waren. Ein Ziel war es, möglichst viele Probanden ohne Schulbildung zu gewinnen. Unsere anfängliche Befürchtung, Frauen könnten nur schwer für eine Mitarbeit zu gewinnen sein, erwies sich glücklicherweise als unbegründet.

Es wurden zwei Stichproben erhoben. Die erste besteht aus 139 Erwachsenen, die zweite aus 27 Kindern. Letztere wurden von uns auf das Alter zwischen 8 (= jüngste Vp) und 14 Jahren eingegrenzt. Die Erwachsenenstichprobe setzt sich aus 101 Männern und 38 Frauen zusammen, was einem prozentualen Anteil der Männer von 72,7 % und 27,3 % der Frauen entspricht. Von diesen 139 Personen haben 44 (31,6 %) die Schule besucht, 95 Personen (68,4 %) nicht. In der Gruppe der Literaten sind 42 Männer (37,9 %) und nur 2 Frauen (4,6 %). Die 95 illiteraten Vpn setzen sich aus 59 Männern (62,1 %) und 36 Frauen (95,4 %) zusammen. Die Stichprobe der Kinder besteht aus insgesamt 27 Vpn, 23 Jungen (85,2 %) und 4 Mädchen (14,8 %). Von diesen Kindern sind 20 Schüler, wobei der prozentuale Anteil

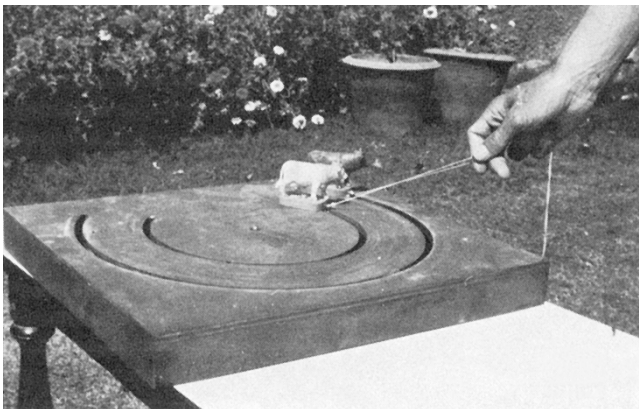
bei den Jungen bei 85 % (17) und bei den Mädchen bei 15 % (3) liegt. Die illiterate Gruppe teilt sich in 6 Jungen (85,7 %) und 1 Mädchen (14,3 %). Damit haben 73,9 % der teilnehmenden Jungen und 75 % der teilnehmenden Mädchen Schulbildung. Bezogen auf die gesamte Kinderstichprobe ergibt sich also ein prozentualer Anteil von Vpn mit Schulbildung von 74,1 %.

3 Die Experimente

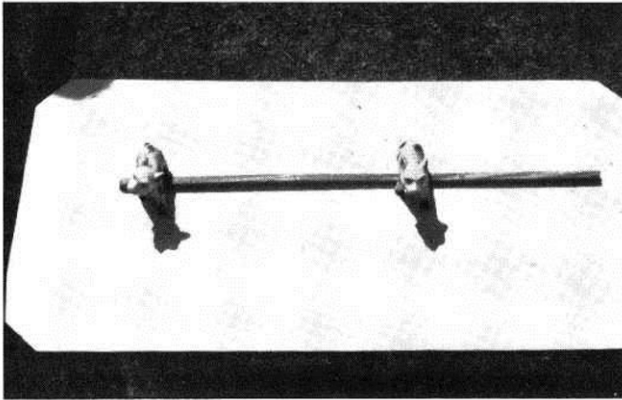
Wir haben als erstes überprüft, ob der Begriff der Zeit und die Frage nach der Dauer verstanden wurde. Dazu haben wir gefragt, ob man mehr Zeit braucht, um von *Purahiya* nach *Lalpur* oder *Loripur*, zwei nahegelegenen Dörfern, zu gehen. Die Frage konnte von allen umstandslos beantwortet werden.

3.1 Die Art der Experimente

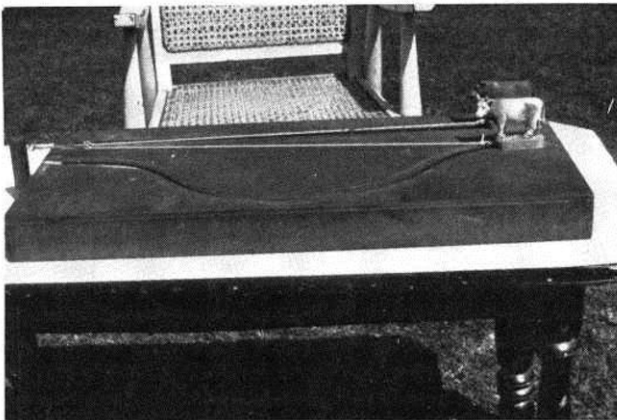
Experiment 1: Zwei Kühe, die in einem Abstand von ca. 5 cm nebeneinander stehen, durchlaufen aus der Sicht der Vp von links nach rechts zwei konzentrische Bahnen in einem Winkel von 180°. Die Bahnen sind in eine 40 × 50 cm große Holzplatte eingesägt. Beide Tiere sind an einer für die Vp nicht sichtbaren Stange unterhalb der Abdeckplatte befestigt, so daß sie sich parallel zueinander bewegen, wenn sie durch ihre Bahnen gezogen werden. Sie starten dabei gleichzeitig und kommen auch gleichzeitig am Ende der Bahnen an. Die Kuh auf der äußeren Bahn ist »braun«, die auf der inneren Bahn »weiß«.



Die Experimentalsituation war den Probanden aus der Praxis gut bekannt. Überall in Indien werden Wasserräder zum Schöpfen von Wasser von zwei im Kreis trottenenden Wasserbüffeln gezogen. Auch beim Dreschen von Korn laufen, wie man uns sagte, Wasserbüffel im Kreis und treten das Korn aus.



Experiment 2: Eine für die Vp sichtbare, ca. 50 cm lange Stange, an deren Mitte und Ende zwei gleichfarbige Spielzeughunde befestigt sind, wird von links nach rechts im Winkel von 180° um ihre Achse gedreht.



Experiment 3 (Zusatzexperiment): Auf einer ca. 25×50 cm großen Holzplatte werden zwei Kühe vor der Vp von links nach rechts gezogen. Dabei legt eine braune Kuh eine gerade Strecke zurück, während eine weiße Kuh überwiegend paral-

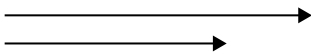
lei dazu, jedoch eine etwas längere Wegstrecke zurücklegt. Start und Stop der beiden Bewegungsabläufe erfolgen gleichzeitig.



Experiment 4 (Tunnelexperiment): Zwei Kühe stehen auf gleicher Höhe vor zwei Tunnels. Der Tunnel für die weiße Kuh ist ca. 30 cm, der für die braune Kuh ca. 20 cm lang. Die Testperson erhält folgende Erläuterung: »Stellen Sie sich vor, beide Kühe laufen gleichzeitig in ihre Tunnels und kommen am anderen Ende gleichzeitig wieder heraus. Beide halten sofort am Ende ihres Tunnels.«

Dieser Versuch wird nicht demonstriert; die Probanden sollen vielmehr Geschwindigkeit und Dauer rein auf der Grundlage des vorgestellten Experimentes beurteilen.

Experiment 5: Die Versuchsanordnung, die diesem Experiment zugrunde liegt, ist identisch mit der von Experiment 4. Der Unterschied besteht darin, daß der Vp der im vorherigen Experiment nur angenommene Bewegungsablauf nun praktisch demonstriert wird.



Experiment 6: Zwei Kühe starten auf zwei parallel liegenden Bahnen gleichzeitig und auf gleicher Höhe. Dabei legt die braune Kuh eine Strecke von ca. 35 cm, die weiße eine Strecke von ca. 50 cm zurück.

Beide Kühe stoppen gleichzeitig. Der Überholvorgang der weißen Kuh ist deutlich sichtbar.

3.2 Die Durchführung der Experimente

Als Basis der Befragung dienten die beiden ersten Experimente. Für den Fall, daß sie nicht oder unzureichend bewältigt wurden, sollte das dritte Experiment angeschlossen werden. Bei weiteren Schwierigkeiten sollte zu den einfacheren Experimenten 5 und 6 übergegangen werden. So wurde in der Regel, aber nicht ausnahmslos, auch verfahren. Experiment 4 sollte durchgeführt werden, wenn die beiden Basisexperimente problemlos bewältigt wurden.

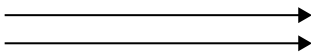
Die Experimente wurden zweimal durchgeführt; dann wurden die folgenden Fragen gestellt:

- Sind die beiden Tiere gleichzeitig losgelaufen oder nicht?
- Sind die beiden Tiere gleichzeitig angekommen oder nicht? (Beide Fragen entfielen bei Experiment 4)
- Sind beide Tiere mit gleicher Geschwindigkeit gelaufen oder war eines schneller als das andere?
- Waren beide Tiere gleich lange unterwegs oder eines länger als das andere?

Bei der Frage nach der Gleichzeitigkeit wurde im Falle einer korrekten Antwort nicht nach einer Begründung gefragt. Dagegen wurde bei einer falschen Antwort nachgefragt, welches der Tiere früher oder später losgelaufen bzw. angekommen und wieso die Vp dieser Meinung sei. Bei der Frage zur Geschwindigkeit wurde in jedem Fall nach einer Begründung der jeweiligen Antwort gefragt. Darüber hinaus sollte für den Fall eines Urteils »gleich schnell« abgeklärt werden, ob die Unterschiedlichkeit der Weglängen richtig erkannt worden war. Auch bei der Frage nach der Dauer wurde besonderer Wert auf eine Begründung des Urteils gelegt.

4 Zur Methode der Auswertung

Eine rein quantitative Auswertung der verbal richtigen oder falschen Antworten, wie sie in der Amazonasstudie durchgeführt worden ist, kann als Ausgang der qualitativen Auswertung dienen. Selbst dann allerdings führt der Überblick, der durch diese Auswertung gewonnen wird, leicht irre. So sagt die »richtige« Bestimmung der gleichen Dauer in den Experimenten 1 und 2 nichts, wenn die Geschwindigkeit nicht in Erwägung gezogen wird. Das Urteil kann dann auf der Basis einer situativen Konstellation bewältigt werden, wie sie diese Figur zeigt.



Diese Aufgabe läßt sich bereits auf präoperationalem Niveau bewältigen. Von wirklichem Interesse ist deshalb lediglich eine qualitative Analyse, bei der die Antworten zur Geschwindigkeit und Dauer auf ihre Begründungen hin bewertet werden. Bei dieser Auswertung nun mußten wir feststellen, daß sich die Zahl der Interviews, in denen keine Begründung gegeben wurde, im Verlauf der Untersuchung erheblich hochgeschaukelt hatte. Von 38 Vpn wurde in keinem Experiment eine Begründung zur Dauer abgegeben. Bei 8 von ihnen fehlt auch eine Begründung der Geschwindigkeit. Eine Begründung der Geschwindigkeit fehlt bei 4 weiteren Vpn, bei denen eine Begründung zur Dauer vorliegt. Wir haben die Untersuchung deshalb zunächst auf der Basis der Antworten von 97 Vpn ausge-

wertet, die zur Geschwindigkeit wie zur Dauer mindestens eine explizite Begründung gegeben haben (A-Gruppe). Die übrigen 42 Vpn wurden einer B-Gruppe zugewiesen und gesondert ausgewertet. Die verbleibende Gruppe der Erwachsenen (A) besteht aus 70 Männern (das entspricht 72,2 % der Stichprobe) und 27 Frauen (27,8 %). Unsere jüngste Vp war 15 Jahre, die älteste 80 Jahre alt. Im Alter zwischen 15 und 20 Jahren waren 17 (17,5 %) unserer Vpn; 14 (14,4 %) waren zwischen 20 und 30, 23 zwischen 30 und 40, 18 zwischen 40 und 50 und 17 zwischen 50 und 60 Jahren. Älter als 60 Jahre waren 8 (8,2 %) Personen. Hinsichtlich der Schulbildung sind 69 (71,1 %) der Vpn dieser Gruppe Analphabeten. 28 (28,9 %) der Vpn gaben an, zwischen 1 und 8 Jahren die Schule besucht zu haben. Die Gruppe der Illiteraten setzt sich aus 42 Männern (60,9 %) und 27 Frauen (39,1 %) zusammen; das bedeutet, daß keine der befragten Frauen Schulbildung aufweisen konnte und also die Gruppe der alphabetisierten Vpn ausschließlich aus Männern (28) besteht. 67 Personen sind in der Landwirtschaft tätig, wobei 41 eigenes Land besitzen und 26 einfache, landlose Landarbeiter sind. 22 Personen verrichten sonstige einfache Tätigkeiten. 6 Vpn sind Handwerker, 2 Lehrer an der Primarschule. – Die verbleibende Gruppe der Kinder umfaßt 17 Kinder im Alter zwischen 8 und 14 Jahren. Es sind 14 Jungen (82,4 %) und 3 Mädchen (17,6 %). Zum Zeitpunkt der Untersuchung besuchten 12 (70,6 %) dieser Kinder noch die Schule, die anderen 5 waren nie zur Schule gegangen. 9 (75 %) der Schulkinder sind Jungen und 3 (25 %) Mädchen, die illiteraten Kinder (5) sind alle Jungen.

Die Stadieneinteilung bei der Einstufung der Versuchspersonen haben wir anders vorgenommen als *Piaget*. *Piaget* kennt drei Stadien: das präoperationale Ausgangsstadium, das Übergangsstadium, in dem sich insbesondere ein umgekehrtes Verhältnis von Dauer und Geschwindigkeit zeigt, ohne daß das Kind zu einer richtigen Einschätzung vorzudringen vermöchte, und das konkret operationale Stadium. *Piaget* diente diese Stadieneinteilung dazu, die Entwicklungslogik zu demonstrieren. Ob er in der Lage war, bei einer Mehrzahl von Experimenten ein und dieselbe Person immer dem gleichen Stadium zuzuordnen, wissen wir nicht. Wir jedenfalls waren dazu nicht in der Lage. Wir haben deshalb diejenigen dem präoperationalen Stadium zugeordnet, die in keinem der Experimente eine richtige Antwort zu geben vermochten; dem Übergangsstadium haben wir zugeordnet, wer neben einer richtigen Antwort mit einer richtigen Begründung auch falsche Antworten gab; und dem konkret operationalen Stadium haben wir zugeordnet, wer überwiegend richtige Antworten mit richtigen Begründungen gab, auch wenn gelegentlich eine falsche Antwort zu verzeichnen war. Wie das Übergangsstadium zu bewerten ist, werden wir später diskutieren.

Wir waren des Einwandes gewärtig, daß der Ausfall von etwa einem Viertel der Vpn das Ergebnis verfälsche. Der Einwand ist an sich nicht stichhaltig; denn es geht uns in unserer Untersuchung in gar keiner Weise darum, anteilmäßige

Zuweisungen der Population zu dem einen oder anderen Stadium zu erreichen. Es geht uns einzig darum, die prognostizierte Entwicklungslogik zu überprüfen. Und die ist unabhängig davon, wieviele Angehörige einer Population auf dem Entwicklungsstand dieser Gesellschaft dem einen oder anderen kognitiven Stadium angehören. Gleichwohl wollten wir die ausgesonderte Gruppe nicht einfach unberücksichtigt lassen. Wir haben deshalb eine Einschätzung nach der Konsistenz der Antworten über alle Experimente hin vorgenommen.

5 Die Analyse der Geschwindigkeit

Bei der Analyse der Geschwindigkeit wurden bei der Stadienzuweisung mit Ausnahme des Experimentes 4 alle überhaupt durchgeführten Experimente berücksichtigt. Der unterschiedliche Schwierigkeitsgrad zwischen den Experimenten 1 und 2 und den Experimenten 5 und 6 wurde nicht gewichtet.

Stadium I wurde zugeordnet, wer in keinem Experiment eine auch nur im Ansatz richtige Begründung geben konnte, statt dessen aber in der gegebenen Begründung sowie durch die durchgehend falschen Antworten erkennen ließ, daß er zu einer zutreffenden Koordination der beiden Bewegungsabläufe nicht in der Lage war.

Stadium II wurde als Übergangsstadium angesehen. Ihm wurde zugeordnet, wer in einem der Experimente die Geschwindigkeit richtig einschätzte und auch richtig begründete, in den übrigen Experimenten aber überwiegend zu verbal falschen Urteilen (mit oder ohne Begründung) kam.

Stadium III wurde zugeordnet, wer mindestens bei einem Experiment eine richtige Begründung gab und in den anderen Experimenten überwiegend verbal richtig urteilte.

Auf der Basis dieser Bestimmungen ergab sich folgende Stadieneinteilung:

Tabelle 1

Erwachsenengruppe A		
Stadium:	I	6 Vpn
	II	13 Vpn
	III	78 Vpn
Total:		97 Vpn

Tabelle 2

Kindergruppe A		
Stadium:	I	3 Vpn
	II	7 Vpn
	III	7 Vpn
Total:		17 Vpn

In der Gruppe B wurde die überwiegende Zahl der 42 Erwachsenen ausgesondert, weil eine Begründung zur Dauer fehlte. Eine Begründung zur Geschwindigkeit

fehlte in dieser Gruppe bei 12 Vpn. Diese 12 Vpn wurden deshalb dem Stadium I zugewiesen, weil sie eine konstant falsche Antwort in allen Aufgaben durch alle Experimente gaben. Die Stadienzuweisung der Kinder dieser Gruppen war unproblematisch, da bei allen Begründungen zur Geschwindigkeit vorlagen. Danach ergab sich folgende Stadienzuweisung:

Tabelle 3

Erwachsene			
Stadium:	I	13 Vpn	
	II	10 Vpn	
	III	18 Vpn	
Total:		41 Vpn	

Tabelle 4

Kinder			
Stadium:	I	2 Vpn	
	II	2 Vpn	
	III	6 Vpn	
Total:		10 Vpn	

(Die Vp 140 blieb ohne Zuordnung)

Die Altersverteilung in der Kindergruppe war wie folgt:

Tabelle 5

Gruppe A				
Alter d. Vp	I	II	III	
8	1			
9		1		
10		2		
11	1			
12	1	3	3	
13		1	1	
14			3	
Total:	3	7	7	

Tabelle 6

Gruppe B					
Alter d. Vp	I	II	III	N	
8					
9					
10	1				1
11		1	1		2
12			1		1
13	1		1		2
14		1	3		4
Total:	2	2	6		10

6 Die Analyse der Gleichzeitigkeit und Dauer

Gleichzeitigkeit und Dauer wurden bei Piaget stets zusammen erörtert. Der Grund ist unschwer zu entdecken: Wer die Gleichzeitigkeit von Start und Stop eines Bewegungsverlaufs falsch beurteilt, kann nicht zu einer richtigen Begründung der Dauer gelangen. Wir sind gleichermaßen verfahren, haben jedoch in Rechnung gestellt, daß eine richtige Begründung der Dauer eine falsche Begründung

der Gleichzeitigkeit als bloßes »Versehen« erweisen kann, wenn mit ihr keine zentrierte Begründung verbunden wurde.

Stadium I

Charakteristisch für dieses Stadium ist eine Zentrierung des Denkens auf Einzelaspekte des in den verschiedenen Experimenten kognitiv zu erfassenden Gesamtzusammenhangs. Im einzelnen kann es dabei zu folgenden Zentrierungen kommen:

- Zentrierung auf die räumliche Anordnung der Endpunkte: Ihr Nebeneinanderliegen führt zu dem Eindruck gleicher Dauer bzw. der Umstand, daß sie nicht nebeneinander liegen, zu dem Eindruck ungleicher Dauer.
- Zentrierung auf die von den Versuchsobjekten zurückgelegten Strecken, wobei die Dauer proportional zu deren Länge beurteilt wird.
- Zentrierung auf die Geschwindigkeiten der Versuchsobjekte, wobei die Dauer als proportional zur Geschwindigkeit gesehen wird.
- Zentrierung auf die Haltezeiten der Versuchsobjekte, wobei deren gleichzeitiges Anhalten zum Urteil gleicher Dauer führt.
- Andere Begründungen, wie z. B. die Einschätzung gleicher Dauer, da »beide Kühe gleich stark sind«.

Stadium I wurde zugerechnet, wer, gleich ob bei falscher oder richtiger Beantwortung der Gleichzeitigkeit, keine in der Begründung richtige Antwort auf eines der Experimente zur Dauer zu geben vermochte.

Stadium II

Stadium II wurden die Vpn zugerechnet, die mindestens eine richtige Begründung zur Dauer geben konnten, daneben aber überwiegend falsche Antworten mit oder ohne Begründungen gaben.

Stadium III

Vermochte eine Vp die Fragen zur Gleichzeitigkeit und zur Dauer richtig zu beantworten und zu begründen, so wurde sie Stadium III zugeordnet, wenn sie auch in den übrigen Experimenten eine richtige Antwort gab, gleich ob mit oder ohne Begründung. Als richtig gilt ein Urteil dann, wenn es entweder aus der Gleichzeitigkeit von Start und Stop oder aber aus dem Geschwindigkeitsunterschied der beiden Bewegungen, der die unterschiedliche Länge der zurückgelegten Wegstrecken kompensiert, hergeleitet worden ist. Darüber hinaus wurden auch diejenigen Vpn Stadium III zugeordnet, die zum Urteil »gleicher Dauer« lediglich aufgrund der Gleichzeitigkeit des Starts *oder* der Halts gelangen, deren Ausführungen und Be-

gründungen jedoch darauf schließen ließen, daß das jeweils fehlende Gleichzeitigkeitskriterium wahrscheinlich »mitgedacht«, aber in die Begründung nicht explizit aufgenommen wurde.

Nach den zuvor genannten Kriterien ergab sich folgende Zuordnung:

Tabelle 7

Erwachsenengruppe A			
Stadium:	I	37 Vpn	
	II	14 Vpn	
	III	46 Vpn	
Total:		97 Vpn	

Tabelle 8

Kindergruppe A			
Stadium:	I	8 Vpn	
	II	3 Vpn	
	III	6 Vpn	
Total:		17 Vpn	

In der Gruppe B ergab sich folgende Zuweisung:

Tabelle 9

Erwachsene			
Stadium:	I	22 Vpn	
	II	0 Vpn	
	III	18 Vpn	
Total:		40 Vpn	

Tabelle 10

Kinder			
Stadium:	I	4 Vpn	
	II	0 Vpn	
	III	6 Vpn	
Total:		10 Vpn	

Die Altersverteilung der Kinder war wie folgt:

Tabelle 11

Gruppe A				
Alter d. Vp	I	II	III	N
8	1			1
9			1	1
10			1	2
11	1	3		4
12	1		3	4
13	1		1	2
14			3	3
Total:	5	3	9	17

Tabelle 12

Gruppe B				
Alter d. Vp	I	II	III	N
8				
9				
10	1			1
11	1		1	2
12			1	1
13	1		1	2
14	1		3	4
Total:	4	0	6	10

Im folgenden führen wir einige exemplarische Urteile an:¹

6.1 Die Gruppe A (mit Begründungen)

Stadium I

Vp 162, 26 Jahre, weiblich, Experiment 2

Q: Did both start ...? – A: Yes, both start together. – Q: Did both stop together? – A: This one stopped early and that one after him. For him it is near and for that one it is more. – Q: The outer one stopped later, because its distance is more? – A: Yes. – Q: Did both take equal time to cover the distances? – A: More and less time. For this it is less distance and for this other one it is more distance. – Q: Repeated. – A: I am saying that more and less time is taken, because of more and less distance.

Vp 31, 41 Jahre, männlich, Experiment I

Q: Did both start ...? – A: ... Yes, together. – Q: Did both stop ...? – A: No, one after another. – Q: Which first and which later? – A: The outer one started early and stopped early here. – Q: The outer one started early and stopped early here? Why so? – A: ... (no answer) ... – Q: Did both take equal time? – A: In regard to time there may be some difference. – Q: Which one took more time and which one took less time? – A: This one took more time. – Q: The inner one took more time? – A: Yes. – Q: Why the inner one took more time? – A: Because it is in enclosed circle. The other one, who has got more space will run faster and the one who is in enclosed circle ... however fast he may run but due to enclosing some difference will certainly come. – Q: You mean the inner circle is longer than the outer one? – A: No. This outer one has a good and clear track to run faster. – ...

Vp 45, 35 Jahre, weiblich, Experiment 2

Q: Did both start ...? – A: No, that one Started first and this one late. – (C. The outer one started earlier) – Q: Did both not start running together? – A: Yes, but this one (inner) came from short distance and has arrived first and that one came from a distance. – Q: I want to know, whether they started together or not? – A: Yes, they started running together. – Q: And both stopped together? – A: No this outer stopped early. – ... – Q: Did both take equal time? – A: The inner one took more time. – Q: And this outer one took less time? – A: Yes, it ran faster.

In den Antworten von VP 162 finden wir eine häufiger auftretende Zentrierung im Denken auf die Länge der von den beiden Figuren zurückgelegten Wegstrek-

1 Übersetzung ins Englische aus der in Hindi durchgeführten Befragung.

ken. Das führt dazu, daß die Probandin die Gleichzeitigkeit des Starts zwar einräumt, die des Halts dagegen leugnet. Da die Figur auf der äußeren Bahn eine längere Strecke zurückzulegen hat, so ihr offensichtlicher Gedankengang, muß sie »später« als die Figur auf der inneren Bahn angekommen sein. Was die Einschätzung der Dauer anbetrifft, führt diese Zentrierung zur typischen Antwort im Sinne einer direkt proportionalen Beziehung zwischen Dauer und Distanz: Je weiter der Weg, den man zurückzulegen hat, desto mehr Zeit benötigt man. Bei einem derart zentriert handlungslogischen Denken ist es nur konsequent, daraus zu folgern, daß die Figur auf der längeren Bahn mehr Zeit benötigt haben müsse. Die handlungslogische Zentrierung und das daran gebundene Verneinen der Gleichzeitigkeit der Endpunkte der Bewegungen als auch die direkt proportionale Relation zwischen Dauer und Weg wird durch den für dieses Stadium typischen »räumlichen Charakter« der Zeit weiter unterstützt. Es existiert noch keine von den räumlichen Beziehungen getrennte, beiden Bewegungen gemeinsame homogene Zeit, über die sie sich miteinander koordinieren ließen.

Vp 31 beantwortet zunächst die Frage nach der Gleichzeitigkeit des Starts korrekt, stellt dann aber in Abrede, daß beide Figuren auch gleichzeitig angehalten haben, und widerruft darüber hinaus ihre vorhergehende Aussage, die Gleichzeitigkeit des Starts betreffend. Die Einlassung läßt den Konflikt, in dem sich die Vp befindet, deutlich erkennen: Die unterschiedliche Länge der zurückgelegten Wege steht für sie im Widerspruch zum gleichzeitigen Loslaufen und Anhalten. In einer zentrierten Handlungslogik ist das tatsächlich ein Widerspruch. Die Vp versucht, diesen Widerspruch kognitiv dadurch auszugleichen, daß sie die Gleichzeitigkeit leugnet. Freilich gelingt dies nur bedingt. Zwar wäre die unterschiedliche Länge der beiden Wege tatsächlich dadurch zu kompensieren, daß die Figur auf der längeren Bahn (unter der Voraussetzung gleicher Geschwindigkeiten) früher als die andere startet. Das Argumentationsdilemma bleibt jedoch bestehen bzw. wird noch verschärft durch die Behauptung, daß eben diese (äußere) Figur auch früher angekommen sei. Die Bestimmung der Dauer zeigt dann im ersten Experiment die für die zentrierte Handlungslogik so überaus typische Einschätzung: die innere hat mehr Zeit gebraucht, weil sie den kürzeren Weg hatte. Im weiteren Verlauf der Befragung antwortet Vp 31 dann auf die Frage nach der Geschwindigkeit (im Interviewprotokoll, hier nicht aufgeführt), daß sich beide gleich schnell fortbewegt hätten. Die Aussage wird kurz darauf ebenfalls revidiert. Dies begründet sie damit, daß die äußere Figur im Gegensatz zur inneren »freie Bahn« (»a good and clear track«) gehabt habe, daher *schneller* laufen und die Strecke in vergleichsweise weniger Zeit zurücklegen konnte. Der Fortschritt im Denken dieser Vp ist deutlich: Zwar gelingt das Erkennen der Gleichzeitigkeit nicht; Dauer und Geschwindigkeit erscheinen jedoch jetzt als umgekehrt proportionales Verhältnis.

Vp 45 leugnet zunächst die Gleichzeitigkeit des Starts der beiden Figuren, räumt dann aber auf Nachfrage ein, daß beide zwar gleichzeitig losgelaufen seien, die Figur auf der inneren Bahn jedoch aufgrund des kürzeren Weges früher angekommen sei. In der darauf folgenden Antwort zieht sie diese Behauptung allerdings wieder zurück und erklärt nun, die Figur auf der äußeren, längeren Bahn habe früher angehalten. Nach der Geschwindigkeit befragt, schreibt sie dann auch dieser Figur wegen ihres längeren Weges die höhere Geschwindigkeit zu. Die Probleme, die diese Vp mit der Beantwortung der Fragen zur Gleichzeitigkeit zu haben scheint, sind vergleichbar mit denen von Vp 31. Wie dieser gelingt auch Vp 45 letztlich keine korrekte Einschätzung der Gleichzeitigkeit. Auf die entsprechende Frage vermag sie immer nur einen zusätzlichen Aspekt in die gedankliche Rekonstruktion des zuvor wahrgenommenen Handlungsablaufes miteinzubeziehen. Zunächst scheint sie dabei ihre Wahrnehmung auf die unterschiedliche Länge der beiden Wege zu konzentrieren und gelangt so zu der Behauptung, daß die Figur auf der kürzeren Bahn auch früher angekommen sein müsse. Dagegen scheint die spätere Revision dieser Aussage von der Einbeziehung des Geschwindigkeitsaspekts bestimmt: Da die Figur auf der äußeren Bahn aufgrund ihres längeren Weges schneller gelaufen sei als die auf der Innenbahn, müsse diese auch früher angekommen sein. Auch die Dauer beurteilt Vp 45 wie Vp 31: Die innere braucht mehr Zeit.

Stadium II

Ein Beispiel aus der Kindergruppe A:

Vp 86, 10 Jahre, männlich, Experiment 1

Q: Did both Start ...? – A: Yes. – Q: Did both stop ...? – A: No. – Q: Then? – A: This outer one is little ahead of the other. – ... Q: Are the tracks ... equal? – A: The outer track is longer. – Q: Did both take equal time? – A: No. – Q: Then which took more time and which took less time? – A: The inner one took more time and the outer one took less because it ran fast.

Vp 78, 16 Jahre, Experiment 1

Q: Did both start ...? – A: Yes, they started running together. – Q: Did both stop ...? – A: Yes, they started together and stopped together. – Q: Did both run with equal speed or one of them run faster than the other? – A: One who went like this ... because its orbit is wider, it ran more and also faster than the other. – Q: The outer one ran faster? – A: Yes because it had to run more ... it had to run faster. – Q: Did both take equal time? – A: How they will take equal time!? ... This black one who had to run more will take more time and the other one who had to run less will take less time than the other who ran more. – Q: You mean this black one took more time? – A: Yes.

In Stadium II finden wir, daran sei erinnert, in einzelnen Antworten noch die typischen Zentrierungen des ersten Stadiums, in andern, zumeist leichteren Experimenten, zeigte sich jedoch eine Überwindung dieser Zentrierung bis hin zur korrekten Beziehung zwischen Weg, Geschwindigkeit und Dauer. Eine für dieses Stadium durchsichtige Argumentation finden wir in den Antworten der Vp 86: Sie beurteilt die Gleichzeitigkeit falsch, die Dauer umgekehrt proportional zum Weg resp. zur Geschwindigkeit. In der gleichen Art beantwortet dieser Junge auch die Fragen zum zweiten Experiment, wobei er allerdings auch das Faktum, daß beide Figuren gleichzeitig losgelaufen sind, leugnet. Im Experiment 3 werden Dauer und Weg resp. Geschwindigkeit wiederum einander proportional zugeordnet. Dagegen gibt er in den Experimenten 5 und 6, in denen parallele Überholvorgänge zu beurteilen waren, völlig zutreffende Antworten, überdies mit zutreffender Begründung. Das läßt eine konkret-operationale Kompetenz erkennen, die allerdings noch unsicher ist. Wir haben ihn deshalb dem Stadium II zugeordnet.

Stadium III

Vp 3, 40 Jahre, männlich, Experiment 1

Q: Did both start...? – A: Yes. – Q: Did both stop ...? – A: Yes, they stopped together. – Q: Did any of the two run faster than the other? – A: Sure. This outer one is running fast. If he would not run fast, how he will be able to cover the distance and come together. – Q: Did both take equal time? – A: They will take equal time. The time has to be equal, because they started and stopped at the same time.

Das hier angeführte Beispiel zeigt deutlich die Sicherheit, mit der nahezu alle Personen dieses Stadiums auf Anhieb die in bezug auf Gleichzeitigkeit und Dauer gestellten Fragen richtig zu beantworten und zu begründen wußten. Einige Vpn waren nicht sofort in der Lage, ihre Einschätzung bezüglich der Dauer in verbal expliziter Form zu begründen. Die betreffenden Vpn gaben in den Interviews zu den beiden ersten Experimenten hinreichende Anhaltspunkte, um sie dem Stadium III zuzuordnen. So antwortete beispielsweise Vp 71 auf die Frage nach der Dauer der beiden Bewegungsabläufe – nachdem sie zuvor die Fragen zur Gleichzeitigkeit und zur Geschwindigkeit richtig beantwortet und begründet hatte – wie folgt:

» Yes, they took equal time. However, this moved in his own speed, while the other one ran and moved fast.«

Auch im folgenden Experiment 2 gelang der Vp zunächst die korrekte Beurteilung der Gleichzeitigkeit und der beiden Geschwindigkeiten. Auf die Frage: »Did both take equal time?« antwortet sie dann:

»Yes, they took equal time to reach their respective places. – Q: Why? – A: This one had more run and the other one less, but they started together.«

Betrachtet man allein die verbale Aussage dieser Vp, mit der sie die Gleichheit der beiden Zeitstrecken in Experiment 1 zu begründen sucht, so ist wenig mit ihr anzufangen. Bezieht man jedoch ihre vorherigen Urteile bezüglich Gleichzeitigkeit und Geschwindigkeit in die Analyse mit ein, so gelangt man zu der Ansicht, daß diese Begründung tatsächlich auf der durchaus vorhandenen Einsicht beruht, wonach die unterschiedlich langen Wegstrecken mittels der unterschiedlich hohen Geschwindigkeiten ausgeglichen werden.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß 60 Vpn, die ein operationales Verständnis der Dauer zeigten, 37 Vpn gegenüberstehen, die ein präoperationales Verständnis zeigten. Dabei haben wir diejenigen Probanden, die in der Beurteilung noch unsicher waren, aber zumindest einmal ein Urteil richtig zu begründen wußten, also die Gruppe II, denen mit einem operationalen Verständnis zugerechnet.

6.2 Die Gruppe B (ohne Begründungen)

Die Stichprobe der Erwachsenengruppe B setzt sich aus 42 Personen zusammen; bei 38 von ihnen fehlte eine hinreichende Begründung zur Dauer, bei 4 eine Begründung zur Geschwindigkeit. Die Gründe für das Fehlen sind verschieden; bei manchen hat die ersichtlich vorhandene Kompetenz daran gehindert, nach der Begründung noch eigens zu fragen, bei anderen war es die Unfähigkeit, eine Begründung zu geben; einige Male ist die Frage wohl auch einfach vergessen worden.

Wir haben eine tentative Auswertung nach der Konsistenz der Antworten zu allen drei Zeitmomenten: Gleichzeitigkeit, Geschwindigkeit, Dauer, vorgenommen. Wurden überwiegend richtige Urteile zu jedem der Zeitmomente gegeben, haben wir die Vp als konkret-operational eingeschätzt. Als Beispiel mag die Antwort der Vp 125 im ersten Experiment dienen:

Q: Did both cows start running together or one after another? – A: Together. – Q: Did both cows stop together or one after another? – A: Both stopped together. – ... – A: The speed of the brown is more therefore they reach together. And the speed of white is less and therefore both reached together. – Q: Did both take equal time to reach here or did one take more time than the other? – A: Both took equal time. – A: Yes Sir.

Bei Anlegung dieses Maßstabes müssen 18 von 42 Probanden als konkret-operational angesehen werden.

Schwieriger, weil weniger konsistent in den Antworten, zeigten sich die verbleibenden 24 Probanden. Die Gleichzeitigkeit konnte nur von 8 richtig beurteilt werden; alle übrigen zeigten erhebliche Unsicherheiten oder waren zu einer richtigen Einschätzung bei keinem Versuch in der Lage. Bei der Beurteilung der Dauer wurde das verbal richtige Urteil: gleiche Dauer, durch eine Zentrierung auf die gleichen Endpunkte nahegelegt. Tatsächlich zeigte sich bei 12 Probanden, die in einigen Experimenten eine verbal richtige Antwort gaben, daß sie mit einer unrichtigen Beurteilung entweder der Gleichzeitigkeit oder der Geschwindigkeit einherging. Die einzige Vp dieser Gruppe, die die Geschwindigkeit richtig beurteilen und überdies auch richtig begründen konnte, beurteilte die Dauer in drei Versuchen als direkt, in einem als umgekehrt proportional zum Weg, ohne die Geschwindigkeit in Rechnung zu stellen. Insgesamt weist unsere Zuweisung von 22 erwachsenen Vpn zum Stadium I und 18 zum Stadium II eine hohe Plausibilität auf; sie läßt sich jedoch nicht mit gleicher Sicherheit begründen, wie die Zuweisung der Vpn der Gruppe A.

Vergleicht man die Ergebnisse der Erwachsenengruppe A mit den tentativen Einordnungen der Erwachsenengruppe B, so ergibt sich bei der Gruppe A ein Prozentsatz von 61,9 % mit einem zumindest im Ansatz nachweisbaren konkret-operationalen Zeitverständnis gegenüber 38,1 % mit einem noch präoperationalen. Bei der Gruppe B ergibt sich ein Verhältnis von 45,0 % zu 55,0 %. (Nicht mitgerechnet sind die zwei nicht zuzuordnenden Vpn). Faßt man beide Gruppen zusammen, ergibt sich ein Verhältnis von 53,45 % zu 46,55 % operationaler und präoperationaler Probanden.

7 Zusammenfassung der Ergebnisse

Die Frage, ob die von uns untersuchte Population über einen Zeitbegriff verfügt, der zumindest in seiner Basisstruktur dem unsrigen entspricht, kann positiv beantwortet werden. Die Tatsache, daß alle Vpn die eingangs gestellte Verständnisfrage verstehen und richtig beantworten konnten, weist darauf hin, daß diese über einen dem unseren entsprechenden Begriff von Zeit verfügen, mittels dessen zumindest in der alltäglichen Praxis zeitliche Beziehungen dargestellt werden können.

Ein Operationales Verständnis der Konzepte Geschwindigkeit, Gleichzeitigkeit und Dauer entwickelt sich nach *Piaget* über drei Stadien hinweg. Jedem dieser Stadien liegt ein jeweils charakteristisches Verständnis dieser einzelnen Konzepte zugrunde. Die in den Aussagen unserer Vpn feststellbaren Denkwege ließen sich – bis auf wenige Ausnahmen – ohne Schwierigkeiten dieser Entwicklungslogik verhaften.

Der Anteil der Versuchsteilnehmer/innen, bei denen ein konkret-operationales Verständnis von Geschwindigkeit nachgewiesen werden konnte, schwankt für die verschiedenen Stichproben zwischen 93,8 % der Erwachsenenengruppe A und 66,6 % der Erwachsenenengruppe B. Der Anteil der Vpn, bei denen ein konkret-operationales Verständnis von Gleichzeitigkeit/Dauer nachgewiesen werden konnte, schwankt für die verschiedenen Stichproben zwischen 61,9 % der Erwachsenenengruppe A und 45,0 % der Erwachsenenengruppe B.

Ein operationales Zeitverständnis setzt ein integriertes operationales Verständnis der Konzepte Gleichzeitigkeit, Dauer und Geschwindigkeit voraus. Mit anderen Worten: ein operationales Zeitverständnis kann letztlich nur für diejenigen Vpn festgestellt werden, die sowohl hinsichtlich des Urteils zur Gleichzeitigkeit/Dauer als auch hinsichtlich des Urteils zur Geschwindigkeit dem dritten Stadium zugewiesen werden konnten. Für die Erwachsenenengruppe A führt ein entsprechender Vergleich zu folgenden Ergebnissen: Für diejenigen Vpn, für die wir ein operationales Dauerverständnis (Gleichzeitigkeit eingeschlossen) nachweisen konnten, ließ sich auch ein entsprechendes Geschwindigkeitsverständnis feststellen. Umgekehrt ließ sich für die Vpn, die über ein zumindest intuitives Geschwindigkeitsverständnis verfügen, nicht in jedem Fall auch ein entsprechendes Dauerverständnis feststellen. So liegt die Zahl der Vpn mit einem operationalen Dauerverständnis bei 60; dagegen zeigten 78 Vpn ein entsprechendes Geschwindigkeitsverständnis.

Daraus lassen sich folgende Schlüsse ziehen: Zum einen bestätigt sich die These *Piagets*, wonach ein operationales Dauerverständnis ohne entsprechendes Geschwindigkeitsverständnis nicht denkbar ist. Andererseits kann ein zumindest intuitives Geschwindigkeitsverständnis vor einem entsprechenden Dauerverständnis ausgebildet worden sein; ein Befund, der mit den Ergebnissen einer Reihe von Nachfolgeuntersuchungen übereinstimmt.

Ein operationales Zeitverständnis ist danach in der Erwachsenenengruppe A bei insgesamt 60 von 97 Vpn festzustellen.

7.1 Der Einfluß von Geschlecht und Schulbildung

Die nachstehende Tabelle differenziert die Anzahl der Versuchspersonen der Gruppe A mit konkret-operationalem Zeitverständnis nach Geschlecht und Schulbildung:

	Frauen	Männer	Total
Literat	1) –	1) 28	1) 28
	2) –	2) 18	2) 18
	3) –	3) 64,3 %	3) 64,3 %
Illiterat	1) 27	1) 42	1) 69
	2) 12	2) 30	2) 42
	3) 44,4 %	3) 71,4 %	3) 60,9 %
Total	1) 27	1) 70	1) 97
	2) 12	2) 48	2) 60
	3) 44,4 %	3) 68,6 %	3) 61,9 %

1) Stichprobe insgesamt

2) Anzahl der Vpn mit operationalem Zeitverständnis

3) Prozentualer Anteil: 2) bezogen auf 1)

Schulbildung: Von den 27 Frauen dieser Stichprobe hatte keine je die Schule besucht; die 28 Vpn mit Schulbildung sind also ausschließlich Männer. Demgegenüber stehen insgesamt 69 Vpn – 27 Frauen und 42 Männer – ohne Schulbildung. Während von den insgesamt 28 Personen mit Schulbildung 18 (64,3%) dem konkret-operationalen Stadium zugerechnet werden können, liegt dieser Anteil bei den Vpn ohne Schulbildung bei 42 Personen, was einem Prozentsatz von 60,9% entspricht. Dem Schulbesuch läßt sich mithin kein Einfluß auf die Entwicklung des Zeitverständnisses zuschreiben.

Geschlecht: Was einen möglichen Einfluß der Variablen »Geschlecht« anbelangt, so ergibt sich folgendes Bild: Mit 44,4% liegt der Anteil der Frauen, bei denen ein operationales Zeitverständnis festgestellt werden konnte, deutlich unter der Quote von 68,6% bei den Männern. Vergleicht man die Zahl der illiteraten Männer mit operationaler Kompetenz mit der der Frauen, so gelangt man in etwa zu demselben Verhältnis von 71,4% zu 44,4%. Diese Ergebnisse zeigen eine Diskrepanz zwischen der Anzahl der Männer mit operationaler Kompetenz und der der Frauen, wie sie etwa auch von *Bovet* bei Erwachsenen in Algerien und an der Elfenbeinküste festgestellt werden konnte. Die wahrscheinliche Ursache für das bessere Abschneiden der Männer ist in ihrem größeren praktischen und sozialen Handlungsfeld zu suchen. Im Gegensatz zu ihnen leben die Frauen sehr viel zurückgezogener; die meisten sind über die nähere Umgebung des Dorfes nicht hinausgekommen.

8 Diskussion

Klinische Untersuchungen im Felde sind mit erheblichen Schwierigkeiten behaftet. Die größte, will mir scheinen, ist, alles einmal zum ersten Mal zu machen. Unsere Voruntersuchung in Zentralindien hat uns nicht vor Fehlern bewahrt. Der nachhaltigste ist offensichtlich, in der kommunikativen Situation allzu oft über die Regieanweisung, streng nach Begründungen zu fragen, hinweggegangen zu sein. Das geschah, wie bereits erwähnt, gelegentlich, wenn der Proband »offensichtlich« über ein entwickeltes Zeitverständnis verfügte, öfter, wenn das umgekehrte ebenso »offensichtlich« war. Einige Male ist es unserer Aufmerksamkeit entgangen, daß es von den Interviewern einfach vergessen wurde. Im Verfahren der Auswertung aber gab es die situative Kategorie »offensichtlich« nicht. Wir haben dem durch die Auswertung Rechnung getragen. In der A-Gruppe liegt, um es zu wiederholen, für jeden Probanden eine Begründung für die Geschwindigkeit wie auch für die Dauer vor.

Einige Schwierigkeiten hat die Stadienzuweisung bereitet. Das hat systematische Gründe, die selbst Aussagewert haben. In der ontogenetischen Entwicklung verläuft die Entwicklung des Zeitverständnisses zwischen dem 6. und 8./9. Lebensjahr vergleichsweise schnell. Und vor allem: die Gesellschaft gibt die Anforderungen vor, die dazu nötigen, ein Operationales Verständnis auszubilden. Ganz anders in der von uns untersuchten Gesellschaft. Hier ist die Entwicklung der Erwachsenen als Resultat ihrer subsistenzsichernden Arbeit vor sich gegangen. Die Schulbildung der Erwachsenen kann man, auch wo Schulbesuch angegeben wurde, nicht gering genug veranschlagen. Denn was für die erwachsenen Probanden »Schule« hieß, davon kann man sich selbst unter fortgeschrittenen Verhältnissen der Gegenwart in manchen Dorfschulen nach ein Bild machen. Die Zeitentwicklung war deshalb vielfach irgendwo zwischen dem ersten Stadium und dem dritten stehengeblieben. Häufig blieb auch Stadium III noch unsicher. Wir haben den Schwierigkeiten der Zuordnung dadurch Rechnung zu tragen gesucht, daß wir »nach oben« gewertet haben. Insbesondere haben wir, wenn jemand auch nur eine richtige Begründung zeigte, die Kompetenz für gegeben erachtet, auch wenn in anderen Experimenten unrichtige Antworten gegeben wurden.

Entscheidend für unser entwicklungslogisches Interesse war, daß sich unter den Bedingungen einer einfachen agrarischen Lebensform die Entwicklung des Zeitverständnisses exakt in der Weise vollzieht, die wir aus der Ontogenese in industriellen Gesellschaften bereits kennen. Es ist schier unmöglich, gegenüber diesem Befund noch die erkenntniskritischen Bedenken aufrecht zu erhalten, wie sie in der Literatur vorgetragen worden sind. Von den in den Versuchen repräsentierten Aufgaben läßt sich nicht sagen, daß sie »kulturfremd« gewesen seien. Die Probanden haben sie denn auch offensichtlich nicht als fremd empfunden. Auch die

Repräsentation in artifizierter Form war nicht fremd – wie sollte sie auch: Jedes Kind stellt sie in der symbolischen Phase in dieser Weise her. Wenn sich aber zeigt, daß die Antworten just in der Entwicklungslinie streuen, die wir aus der Ontogenese kennen, wobei ein Mehr an okkupationellen Anforderungen auch ein Fortschritt in dieser Entwicklungsrichtung erkennen läßt, dann läßt sich dieser Befund nicht anders als entwicklungslogisch deuten. Er wiegt um so schwerer, wenn man ihn auf der Entwicklungslinie wahrnimmt, die die drei Untersuchungen zusammengenommen aufweisen.



Studien zur vorindustriellen Kausalität

Untersuchung zur historischen Entwicklungslogik des Geistes

I Zur historischen Entwicklungslogik des Geistes

1 Die Absicht der Studien

Mit den Studien zur vorindustriellen Kausalität verfolgen wir die Absicht, für eine historisch-genetische Theorie des Geistes einen empirischen Beleg zu erbringen. Die These, die ihnen zugrunde liegt, lautet, daß sich die kategorialen Strukturen des Denkens zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften in der frühen Ontogenese eines jeden Gattungsmitgliedes in gleicher Weise ausbilden, ihre Weiterentwicklung hernach jedoch von dem Entwicklungsstand der Gesellschaft abhängig ist. Das bedeutet, daß wir Strukturen, die sich in unserer eigenen Gesellschaft als Durchgangsstadien der ontogenetischen Entwicklung darstellen, in historischer Zeit als Endstadien antreffen.

Theorien, erst recht Theorien von dieser Reichweite, lassen sich nicht *stricto sensu* beweisen. Möglich ist jedoch, empirisches Material beizubringen, das sie stützt. Einer Beweisführung gleich kommt die Präsentation der Empirie dann, wenn eine andere Interpretation als in der angebotenen Theorie schlechterdings nicht in Sicht ist. Ich habe diese Theorie bereits durch Untersuchungen zur Struktur der Zeit in ihren frühen Entwicklungsstadien zu erhärten versucht.¹ Den gleichen Zweck hat das hier präsentierte Material zur Entwicklung der Kausalität. Es ist der Anlage der Untersuchungen nach hoch selektiv. Die Überlegung setzt bei einer historischen Gesellschaft, der griechischen Antike, an. Wenn, so der zugrundeliegende Gedanke, historische Gesellschaften in den Strukturen der Kognition tatsächlich Entwicklungsstadien darstellen, über die spätere Gesellschaften hinausgegangen sind, dann müssen diese Strukturen als Entwicklungsstadien in

1 G. Dux, Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit.

der Ontogenese auch nachweisbar sein. Wenn weiter von diesen Entwicklungsstadien behauptet wird, sie seien universal, dann müssen sich Konzepte, die historisch einzigartig erscheinen, soweit sie strukturell bedingt sind, auch in allen Gesellschaften wiederfinden lassen.

Wir haben diese Überlegung konkretisiert und sie auf die Erörterung der Projekttilbewegung, wie wir sie im Buch IV und VIII der *Physik* Aristoteles' finden, zugeschnitten. Die hochgradige Selektivität der Erklärung der Projekttilbewegung, wie sie sich bei Aristoteles findet, unterstreicht den strukturlogischen Unterbau, wenn wir das Erklärungsmuster tatsächlich in anderen Gesellschaften als ontogenetisches Entwicklungsstadium wiederfinden. Sie läßt aus dem, was sich andernfalls als Kuriosität in der Geschichte des Geistes darstellt, über die schon die mittelalterlichen Physiker den Kopf schüttelten², ein entwicklungslogisch einsichtiges Konstrukt werden. Die Grundfrage der hier vorgelegten Studien zur Kausalität ist deshalb: Unterliegt der Aristotelischen Erklärung der Projekttilbewegung ein Erklärungsmuster, das in der Linie der ontogenetischen Entwicklung gelegen ist und deshalb auch in anderen Gesellschaften wiederkehrt?

Da die empirischen Studien nicht einfach um ihrer selbst willen, sondern eigens zu dem Zweck angestellt wurden, eine umfassende Theorie empirisch zu untermauern, erscheint es ratsam, diese Theorie – unbeschadet dessen, daß ich ihre Anlage anderwärts dargestellt und auch ihre Konsequenzen für das historische Verständnis perspektivisch entwickelt habe – wenigstens zu skizzieren. Das ist auch deshalb notwendig, um Probleme im Verständnis der Frühformen der Kausalität zu erklären. Anders nämlich werden weder die konstruktiven Überlegungen Aristoteles' noch die vielfach stupenden Erklärungsstrategien der Kinder verständlich. Erst nach der Erörterung der Genese der Kausalität und der mit ihr verbundenen Struktur werde ich auch die Erwartungen genauer erörtern, die mit einem Vergleich zwischen den Darlegungen bei Aristoteles und den Aussagen der Kinder verbunden sind.

2 Die Strategie einer historisch-genetischen Theorie³

Die Neuzeit hat ein grundlegend verändertes Verständnis der Welt und des Menschen in ihr heraufgeführt. Sie versteht die menschlichen Lebensformen als An-

2 Bekanntlich hat schon der spätantike Aristoteles-Kommentator Johannes Philoponus Aristoteles kritisiert. Siehe A. Maier, Die Impetustheorie der Scholastik, S. 11 f.; dies., Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie, S. 120.

3 Eine eingehendere Darstellung findet sich in G. Dux, Die Zeit in der Geschichte, S. 23 ff.; ders., Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes, in diesem Band, S. 173–

schlußorganisation an eine naturgeschichtliche Evolution. Die hier verfolgte Theorie sucht diesem Verständnis dadurch Rechnung zu tragen, daß sie die Bedingungen klärt, unter denen dieser Anschluß möglich wurde und unter denen, mit Blick auf diese Bedingungen, das Resultat, die Lebensformen selbst, verständlich werden. Historisch-genetisch ist diese Theorie in dem Sinne, daß sie den Entwicklungsprozeß der Kognition aus seinen Bedingungen rekonstruiert. Das gilt für die Anfänge, es gilt gleicherweise für die Fortentwicklung in der Geschichte.

Für das Verständnis der Geistesgeschichte grundlegend ist die in der historisch-genetischen Theorie entwickelte Einsicht, daß die kognitiven Strukturen zu allen Zeiten der menschlichen Geschichte aus der frühen Ontogenese der Gattungsglieder heraus entwickelt worden sind. Diese Feststellung gilt auch für das Tier-Mensch-Übergangsfeld, für jenen langen Zeitraum der Evolution zwischen den Australopithecinen und dem rezenten *homo sapiens*, bei dem instinktive und kulturelle Steuerungsmechanismen nebeneinander wirksam gewesen sein müssen. Für den *homo sapiens sapiens*, für jenen rezenten Typus des Menschen also, der sich vor ca. 40 000 Jahren gebildet hat, ist schlechterdings unvorstellbar, daß die kognitiven Strukturen anders entstanden sein könnten als in einem konstruktiven Prozeß, wie wir ihn an jedem neugeborenen Gattungsglied heute auch beobachten können.

Wir haben von den kognitiven Strukturen der Menschen dieser Frühgeschichte keine historischen Zeugnisse. Wir können sie gleichwohl rekonstruieren. Piaget hat ein Gedankenexperiment angestellt, in dem die Stadien einer notwendigen Entwicklungssequenz C, D, E, F, G bekannt sind. Dann, so Piaget, kann auf die davor liegenden Stadien A, B ebenso wie auf die folgenden H, I mit infinitesimaler Genauigkeit geschlossen werden.⁴ Wir sind für die Anfänge der kognitiven Entwicklung in der Geschichte auf eine Extrapolation aus späteren Stadien nicht einmal angewiesen. In allen Gesellschaften entwickeln sich die kognitiven Strukturen ontogenetisch aus einer kulturellen Null-Lage unter Bedingungen einer anthropologischen Verfassung, die allerwärts gleich ist. Und gleich sind allerwärts auch die Verfahrensbedingungen, die die Entwicklung bestimmen. Die wichtigste ist, daß der Entwicklungsprozeß allerwärts in Interaktion mit einem immer schon kompetenteren Anderen erfolgt. Unterschiede der gesellschaftlichen Organisation gewinnen für die Entwicklung der kognitiven Strukturen in den frühen Phasen der Ontogenese keine Bedeutung. Auch in unserer eigenen Gesellschaft ist, um ein Beispiel zu nennen, für die Entwicklung der Objektkonstanz gegen Ende des zweiten Lebensjahres die Trennung der privaten von der produktiven Sphäre völlig belanglos, ebenso die Heisenbergsche Unschärferelation, obgleich beide doch für die Kultur der Gegenwart von herausragender Bedeutung sind. Wir müssen

4 J. Piaget, *La causalité physique chez l'enfant*, S. 272.

deshalb davon ausgehen, daß in aller Vergangenheit die Entwicklung der kognitiven Strukturen über dieselben Frühstadien erfolgt ist wie bei uns; und wir müssen weiter davon ausgehen, daß die Strukturen der Kognition der Erwachsenenwelt irgendwo in der Verlängerung dieser ontogenetisch begonnenen Entwicklungslinie liegen.

Theorien mögen noch so zwingend erscheinen – für ihre Konstrukteure sind sie es allemal und allemal mehr als für die, die erst von ihnen überzeugt werden sollen –; entscheidend ist ihre Überprüfung am historischen Material. Diese Überprüfung ist nicht nur möglich, sie drängt sich geradezu auf, wenn man einmal eine universale Entwicklungslogik für die Gattung konzipiert hat. Zwei Materialbasen bieten sich an: Zum einen die Überprüfung an rezenten Gesellschaften, die in der Organisationskompetenz der Außenwelt weniger fortgeschritten sind als industrielle Gesellschaften, also an den Resten der noch existenten Sammler- und Järgergesellschaften sowie den einfachen und fortgeschrittenen agrarischen Gesellschaften. Gewiß, diese Gesellschaften haben nahezu alle Kontakt mit der Organisation industrieller Gesellschaften; durch den Kontakt allein wird jedoch ein kognitives System nicht derogiert und umgestellt. Erst wenn sich die Lebenspraxis umstellt, ändern sich auch die kognitiven Strukturen. Diese Überprüfung kann und muß systematischer durchgeführt werden, als den Erzählungen der Ethnologen zu entnehmen ist. Die andere Möglichkeit der Überprüfung bietet sich durch den Vergleich mit dem schriftlichen Material, das aus früheren Gesellschaften vorliegt. Das Material datiert nur bis zu den frühen Hochkulturen zurück, in denen die Schrift entstanden ist. Ein Eldorado der historischen Forschung bietet die griechische Antike. Das war sie immer schon; in einem hermeneutischen Verständnis der Geistesgeschichte gewinnt sie ihre Bedeutung dadurch, daß wir, wie man sagt, von ihr herkommen, sie mithin in irgendeinem Sinn fortschreiben. In einer historisch-genetischen Theorie, die gattungsgeschichtlich angelegt ist und eine Entwicklungslogik der kognitiven Strukturen kennt, gewinnt die griechische Antike eine andere Bedeutung, ihre Errungenschaften gewinnen auch einen anderen Stellenwert: Die Geschichte beginnt nicht erst mit ihr; sie hat einen langen Vorlauf, er führt zu ihr hin und schließlich über sie hinaus. Die Antike gewinnt deshalb eine Mittelstellung irgendwo auf der virtuellen Linie der Entwicklung, die in der Ontogenese der Gattungsmitglieder beginnt, in den pristinen Gesellschaften der Sammler und Jäger, dann in denen der frühen Ackerbauer und der primären Hochkulturen ihre institutionellen Verfestigungen erfährt und in der Antike einen neuen Entwicklungsstand erreicht. An diesen Entwicklungsstand knüpfen unsere Untersuchungen zur Kausalität an. Um ihn zu verstehen – und das heißt: auch wirklich als entwicklungslogisches Durchgangsstadium zu erkennen –, ist es deshalb notwendig, sich die ontogenetische Entwicklung der Kausalität zu vergegenwärtigen und von ihr zu einer historisch-genetischen Theorie der Kausali-

tät fortzuschreiten. Ontogenetisch stammt die grundlegende Untersuchung zur Kausalität einmal mehr von Piaget. Auch hat Piaget in dieser Studie vielfach Vergleiche zu den frühen Gesellschaften wie zur Antike gezogen.⁵ Ich komme darauf zurück. Zur Entwicklung einer historisch-genetischen Theorie hat es allerdings nicht geführt.

3 Das Verständnis der Kausalität in der genetischen Theorie Piagets

3.1 Kategorie und Gegenstand

Für eine genetische und folgeweise auch für eine historisch-genetische Theorie gewinnt die Kategorie der Kausalität eine Schlüsselfunktion. Das gilt zuvörderst im Blick auf das leidige Verhältnis von Konstrukt und Gegenstand, also das, was man das Realismusproblem nennt.

Kategorien müssen generell als konstruktive Formen verstanden werden, mit denen Menschen die Außenwelt zu erfassen wissen. Sosehr dabei das operative Moment der Zurichtung für die Praxis der Lebensführung erkenntnisleitend ist, die kategoriale Form als solche muß der Außenwelt selbst zugeschrieben werden. Bewegung als Zeitfolge, Raum als Fixierung von Relationen gehören den Ereignissen und Objekten der Außenwelt selbst an. Wenn wir sie ihnen nicht selbst zuschrieben, vermöchten wir nicht mit ihnen umzugehen. So vermöchten wir nicht zu unterscheiden, ob wir uns bewegen oder der Fluß; auch wäre zwischen zwei Bäumen kein Durchkommen. Das eine wie das andere wäre tödlich. Kausalität ist die Kategorie, mit der wir die Eigendynamik der Außenwelt in einer Weise begründen, die es uns erlaubt, unser eigenes Verhalten danach einzurichten. Das Begründungsmoment läßt uns den Anspruch, wirklich auf die Sachebene vorzudringen, nicht nur postulieren wie bei Raum und Zeit, sondern auch bewußt werden. Mit der Kausalität machen wir geltend, daß sie, obwohl sie ganz unzweifelhaft unser Konstrukt ist, die Realität selbst erfaßt. Die Kategorie der Kausalität ist insofern der beständige Widerspruch gegen die kritizistische Theorie, als mit ihr unabweisbar das Bewußtsein verbunden ist, daß wir uns nach den Sachen richten. Mehr als jede andere Kategorie läßt deshalb die Kategorie der Kausalität die erkenntnistheoretische Grundfrage nach dem Verhältnis von Kategorie/Begriff/Konstrukt und Realität virulent werden. Wir können uns nicht dabei beruhigen, daß wir die Sachdimension immer nur in einer nur transzendental zu begrün-

5 Das gilt ebenfalls für eine Vielzahl weiterer Untersuchungen Piagets. Besonders häufig sind die Vergleiche in: J. Piaget, *Das Weltbild des Kindes*.

denden Wirklichkeit in Anspruch nehmen. Der Pragmatismus der Praxis entwertet das Argument. Denn er insistiert darauf, daß einzig der wirkliche Zugang die Praxis verständlich werden läßt. Eben deshalb aber wendet er das Pragmatische in ein erkenntnistheoretisches Argument um. Was Hegel schon gegen die kritizistische Theorie einwandte, daß doch der Begriff den Dingen nicht überhaupt fremd und äußerlich sein könne⁶, diesen Einwand provoziert jede kausale Erscheinung neu. Es scheint mir deshalb nicht zufällig, daß Piaget eine der frühesten Untersuchungen zur Psychologie der Kognition der Kausalität gewidmet hat.⁷ Unzweideutig ist das hintergründige Interesse epistemologisch begründet: es geht um das Verständnis der Begrifflichkeit/Kategorialität/Konstruktivität, mit der sich uns die Welt darstellt und in der wir sie zu erfassen suchen, mithin um das Verständnis dessen, was Realität ausmacht. Die genetische Theorie ist auf einen konstruktiven Realismus festgelegt.⁸ Die Art, in der Piaget das Zusammenwirken von Subjekt und Objekt bei der Bildung der Kategorien, insbesondere der der Kausalität, versteht, ist allerdings nicht unproblematisch. Wir müssen sie uns genauer ansehen.

3.2 Die Interaktion zwischen Subjekt und Objekt

Piaget sucht die epistemologische Klärung von einem naturalistisch-biologischen Ansatz her. Naturalistisch ist dieser Ansatz in einem prägnanten Sinn: Piaget gibt die biologische Natur des Menschen inmitten der Natur vor und sucht den Prozeß zu rekonstruieren, in dem sich die kognitiven Strukturen ausbilden. Diese Strategie läßt ihn ebenso das empiristische wie apriorische Verständnis der Strukturen, in denen sich uns die Welt darstellt, zurückweisen. Empiristisch, als Einwirkung der Objektwelt auf den Verstand, können die Strukturen nicht verstanden werden, weil dann von allem Anfang an eine perfekte Kenntnis dieser Welt zu erwarten wäre. Ebenso wenig einsichtig wäre, weshalb eine Entwicklung der Strukturen zu verzeichnen ist. Aus ähnlichem Grund ist aber auch das apriorisch-transzendente Verständnis nicht möglich. Denn dann müßten wir ebenfalls von fix strukturierten Vorgaben ausgehen. Gewiß, die transzendente Erkenntnistheorie ist nicht genetisch gemeint, aber sie verträgt sich auch nicht mit einer genetischen Theorie. Genetisch müssen wir, so Piaget, von einer Interaktion zwischen Organis-

6 G. W. F. Hegel, Enzyklopädie, § 24, S. 58.

7 J. Piaget, *La causalité physique chez l'enfant*.

8 Der späte Piaget hat ihn als erkenntnistheoretisches Fazit seiner Theorie prägnant zum Ausdruck gebracht in: J. Piaget, *Biologische Anpassung und Psychologie der Intelligenz*; ders., *Die Äquilibration der kognitiven Strukturen*. Zum konstruktiven Realismus in einer historischen Theorie vgl. G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, S. 76 ff.

mus und Umwelt ausgehen, aus der heraus sich die Strukturen entwickeln.⁹ Dabei entwickelt Piaget eine höchst problematische Vorstellung von der Interaktion. Er will die beiden Seiten im Produkt, den Strukturen also, säuberlich getrennt wissen:

»Ainsi, l'on pourra determiner, dans chaque explication enfantine, la part de l'activité du sujet et la part de la pression des choses, les choses étant, par definition, les choses telles que nous les concevons aujourd'hui.«¹⁰

Beide Seiten bringen sich ein, das Subjekt mit Schemata, die internen Ursprungs sind, das Objekt mit Inhalten, die das Subjekt sich über externe Erfahrungen einverleibt.

»Ce qu'on observe, c'est une digestion reciproque des choses par les schemas endogènes et de l'experience physique par les schemas exogènes.«¹¹

Obgleich Piaget hier auch von den exogenen Schemata spricht, will er das Verhältnis insgesamt als Verhältnis von Form und Inhalt verstanden wissen.

»Si nous convenons de prendre comme système de référence la nature, telle que notre science nous enseigne qu'elle est, nous appellerons matiere ou contenu de la connaissance de l'enfant ce que l'experience et l'observation directes imposent à l'enfant. Nous appellerons forme de la connaissance de l'enfant ce que l'enfant ajoute à cette matière, c'est-à-dire toutes les préliations et prénotions dont nous sommes nous-mêmes débarrassés.«¹²

3.3 Zur Kritik des genetischen Kausalverständnisses

Ich habe Piaget deshalb so ausführlich zitiert, weil er sich mit der nie ganz aufgegebenen Unterscheidung von Form und Inhalt ein Problem einhandelt, das sich schließlich als unlösbar erweist und seiner Intention widerspricht, den Entwicklungsprozeß der kognitiven Strukturen, der Kausalität insbesondere, derart zu bestimmen, daß eine Einholung der Realität in die kognitiven Konstrukte, deren Imitation gar, erfolgt. Denn wenn jene Schemata, »d'origine interne«, »jouent le

9 J. Piaget, La causalité physique chez l'enfant, S. 271; vgl. ders., Die Äquilibration der kognitiven Strukturen, S. 50.

10 J. Piaget, La causalité physique, S. 270, vgl. ebd., S. 273, 274.

11 Ebd., S. 289.

12 Ebd., S. 318.

rôle de forme independant de la matière«¹³, dann stellt sich das gleiche Problem wie bei aller apriorisch-transzendentalen Erkenntnistheorie: Die Frage ist, wie mit solchen Formen etwas von der Wirklichkeit soll erfaßt werden können. Insbesondere wäre nicht einsichtig, wie im Entwicklungsprozeß überhaupt eine Imitation, das, was Piaget später Akkomodation nennt, möglich werden soll. Wir müßten wie im Transzendentalismus von einer prästabilisierten Harmonie ausgehen.¹⁴

Fragen wir zunächst, wie Piaget zu dieser Dichotomie kommt. Ihre Herkunft ist leicht einsichtig und berührt, wie wir sehen werden, eine der folgenreichsten Schwachstellen der genetischen Theorie, die auch in der Folgezeit nicht ausgebessert wurde: Piaget stellt fest, daß das Kind anfangs Kausalität nach anthropomorphem Muster versteht: motivational, finalistisch, animistisch, artifizialistisch etc. Ich habe dieses frühe Grundschemata des Weltverständnisses »subjektivisch« genannt.¹⁵ Für dieses subjektivische Schema weiß er keine andere Erklärung als die, es müsse »d'origine interne« sein. Das Problem, das auch Piaget nicht übersehen ist, daß das Weltverständnis des Kindes keineswegs mit einem Verständnis des Ich beginnt. Die subjektivische Struktur kann deshalb keinesfalls als Projektion des Selbst nach außen verstanden werden. Gleichwohl kommt Piaget dieser Annahme dadurch nahe, daß er meint, die internen Schemata, das subjektivische Kausalschema insbesondere, stammten aus der internen Erfahrung, die das Subjekt unbewußt bei seiner eigenen motorischen Tätigkeit und der damit verbundenen Muskelanspannung mache.¹⁶ Denn auch dann müßte das interne Motorschema nach außen gesetzt werden. Die Annahme hat für sich, daß das Kind anfangs zwischen innen und außen nicht unterscheidet. Allein, ihr stehen massive und schließlich unüberwindliche Einwände entgegen. Der gravierendste Einwand scheint mir zu sein, daß sich aus der Erfahrung der muskularen Anspannung, die das Motorschema bestimmen soll, das Subjektschema, mit dem die Außenweltobjekte und Außenweltereignisse ausgestattet sind, nicht ergibt. Zu diesem Schema gehört ja nicht nur die muskuläre Anspannung, vielmehr die zentrische Lokalisierung der Kraft, die mit ihm verbunden ist, das Moment der Willkür wie der Regelmäßigkeit, der moralischen Obligation etc. Unvereinbar ist die Annahme schließlich auch mit dem Befund, daß das Kind die Außenweltobjekte auch dann noch subjektivisch begreift, wenn die Dezentrierung vergleichsweise weit fortgeschritten ist. Der Animismus und Artifizialismus beherrscht in der Untersuchung Piagets das Denken bis zum 7./8. Lebensjahr und ist auch danach nicht völlig überwunden, sondern lediglich depersonalisiert.

13 Ebd., S. 319.

14 So J. G. Fichte, Das System der Sittenlehre, in: Werke IV, S. 101.

15 G. Dux, Die Logik der Weltbilder, S. 86 ff.

16 J. Piaget, La causalité physique chez l'enfant, S. 140, 147.

Die Schwierigkeit, das ursprünglich subjektivische Kausalverständnis zu erklären, die, wie erinnerlich, zu der aporetischen Konstruktion einer Interaktion führt, zu der die eine Seite die Form, die andere den Inhalt beiträgt, resultiert daraus, daß Piaget den systematischen Stellenwert des Umstandes, daß der Aufbauprozeß der kognitiven Strukturen und also auch der Kausalität gerade nicht in direkter Interaktion mit der Natur, sondern mit einem sozialen Anderen erfolgt, nicht erkannt hat. Piaget greift zwar gelegentlich auf das soziale Ambiente zurück, so wenn es gilt, den Entwicklungsprozeß vom anfänglichen »Realismus« zur Objektivität oder das Verständnis der Gesetzmäßigkeit zu erklären¹⁷; allein, daß der Andere schlicht das Objekt ist, an dem vorherrschend und strukturbestimmend Erfahrungen gemacht werden, ist Piaget entgangen. Wir können deshalb zunächst die Herkunft des subjektivischen Kausalschemas ungleich genauer bestimmen und in der Folge dann auch den konstruktiven Formbildungsprozeß radikalisieren.

3.4 Die Genese des subjektivischen Kausalschemas

Um der Herkunft des subjektivischen Kausalschemas gewahr zu werden, ist nicht mehr vonnöten, als sich vor Augen zu führen, daß das schlechterdings dominante Objekt im Umfeld des Kindes die sorgende Bezugsperson ist. Im Umgang mit ihr und in der Erfahrung, die es mit ihr macht, werden die kognitiven Strukturen entwickelt. Die sorgende Bezugsperson aber ist ein immer schon kompetenter handelnder Anderer. Das Kind entwickelt deshalb das grundlegende Objekt- wie Ereignisschema und damit auch das an das letztere gebundene Kausalschema an einem handelnden Anderen. Es findet mit anderen Worten in der Außenwelt vor, was es für sich erst entwickelt: Handlungskompetenz. Es versteht sich: Das Kind ist sowenig in der Lage, sozusagen vom Start weg zu erfassen, was eine Handlung ist, wie es selbst in der Lage ist, anfangs zu handeln. Es entwickelt beides, die eigene Handlungskompetenz und das Verständnis des Handelns der anderen, nur in einem Prozeß kleiner und kleinster Schritte. Das jedoch ändert nichts daran, daß es die subjektivische Struktur in der Erfahrung vorfindet. Notwendig, unabdingbar notwendig muß es diese deshalb als Ereignisstruktur der Objektwelt ausbilden. Dabei kommt ihm die innere Erfahrung, das organische Aktionsbewußtsein, zu Hilfe.¹⁸ Die innere Erfahrung stützt die äußere und verhilft der Außenweltstruktur zu ihrer gefühlsmäßigen Besetzung. Entscheidend jedoch ist, daß die Struk-

17 Ebd., S. 285 f., 208 f.

18 Als organisches Aktionsbewußtsein bezeichne ich die selbstreferentielle Gegebenheit der körperlichen Befindlichkeit, jenes Bewußtsein also, das als unmittelbares Bewußtsein allem reflexiven Bewußtsein zugrunde liegt.

tur realiter in der Außenwelt vorgefunden wird. Exakt das ist der Grund, der dazu führt, daß eher das Ich dem Aufbau der Außenweltobjekte folgt als umgekehrt. Piaget stellt fest:

»En ce qui concerne la causalité dans son ensemble, il nous suffira donc de faire remarquer que, si le monde est expliqué par le petit enfant en fonction du moi, le moi lui-même est expliqué en fonction de l'expérience externe. Nous ne connaissons pas plus directement le moi que nous ne connaissons les choses ...«¹⁹

Die exakte Genese des subjektivischen Schemas als Kausalstruktur ermöglicht uns, auch die allgemeine Frage, wie man sich die Interaktion zwischen dem Organismus und der Außenwelt vorzustellen hat, genauer zu bestimmen. Piaget hat zeit seines Lebens nachdrücklich betont, daß man auf der Seite des Organismus Vorgaben machen müsse. Von nichts kommt nichts. Das ist sicher richtig. Ohne Sensorik, Motorik und ein leistungsstarkes Gehirn wäre nichts auszurichten im Aufbauprozeß der Welt. Allein, sind es wirklich Motorschemata, mit denen der Entwicklungsprozeß in Gang gesetzt wird? Von Motorschemata zu reden macht nur Sinn, wenn sequentiale Ablaufschemata des Verhaltens festzustellen sind. Wir kennen sie in reicher Zahl aus der Ethologie. Nun bringt auch das Neugeborene eine Anzahl pädiatrischer Reflexe mit, unter anderem den Greifreflex. Nichts hindert uns, diese Reflexe als Motorschemata zu bezeichnen. Ohne Zweifel ist insbesondere der letztere, der Greifreflex, für die Entwicklung der Objektwelt deshalb von Bedeutung, weil mit ihm überhaupt der Anfang in der Manipulation von Objekten gemacht wird. Von ihm führt ein direkter Weg zur Objektkonstanz. Aber auch zum Objektschema in Form des subjektivischen Schemas? Piaget hat es angenommen. Für ihn gibt es für die pristine subjektivische Kausalstruktur schlechterdings keine andere Erklärung als die, sie einem internen Ursprung zuzuschreiben. Er war deshalb, eigenem Eingeständnis zufolge, von Maine de Biran, der die subjektivische Struktur als Extension des Ich in die Außenwelt verstanden hat, so weit nicht entfernt; er führt sie nur nicht auf ein schon fertiges Ich, vielmehr auf ein internes Motorschema zurück. Deshalb erklärt er:

»Les formes magique(s), finaliste(s) animiste(s), artificialiste(s) et surtout dynamique(s)²⁰ de la causalité, sont inexplicables si l'on n'admet pas qu'entre le milieu et la conscience s'interposent des schémas d'origine interne, c'est-à-dire psycho-physiologique.«²¹

19 Ebd., S. 307.

20 Das Plural-»s« fehlt im Text.

21 Ebd., S. 306.

Aus einer derartigen Extension eines psycho-physiologischen Schemas würde die subjektivische Struktur jedoch nicht verständlich. Selbst wenn man annehmen wollte, das Kind folge dabei dem eigenen Handlungsschema, bedarf es der Erklärung, wie es vom pristinen Motorschema zum Handlungsschema kommt. Diese Entwicklung aber ist eine Entwicklung, die über Erfahrungen erfolgt, die das Kind vorzüglich an der Außenwelt im Umgang mit der sorgenden Bezugsperson macht. Diese Erfahrungen sind ungleich leichter, als es jede Form der Introspektion sein würde, der Objektivation fähig. Die aber ist notwendig, um die Verarbeitung der Erfahrung in Interpretationen umzusetzen. Es ist, um es zu wiederholen und nachdrücklich zu unterstreichen, die Interaktion mit der sorgenden Bezugsperson, durch die das Kind das Objektschema gewinnt und als Subjektschema entwickelt. Es erfährt das Objekt als handlungsmächtig; unablässig wird es durch es manipulativ bestimmt, mit Anwesenheit belohnt, mit Abwesenheit bedroht etc. Es ist für das Kind unmöglich, für dieses Objekt nicht ein subjektivisches Schema auszubilden. Nichts hindert uns anzunehmen, daß in diese Erfahrung das organische Bewußtsein der eigenen Zuständlichkeit unter der Anspannung der Aktivität eingeht. Das Schema selbst wird über die Außenwelt aufgebaut. Was das Kind für sich entwickelt – Handlungskompetenz –, findet es als Schema in der Außenwelt vor und muß es für sich aufgrund der Erfahrung, die es mit dem Anderen macht, als kognitives Schema entwickeln. Eben deshalb geht, worauf schon hingewiesen wurde, die subjektivische Kausalstruktur nicht so sehr aus der Extension des Ich nach außen hervor, vielmehr bildet sich umgekehrt eher das Ich als Konsequenz der Erfahrung der Objektwelt aus.²²

3.5 Erkenntnistheoretische Weiterungen

Unsere Erörterung der Genese der pristinen Kausalitätsstruktur hat erkenntnistheoretische Implikationen und Weiterungen, die weit über das spezielle Problem der Kausalität hinausgehen. Sie betreffen zum einen das zuvor erörterte Verhältnis von Kategorie (Struktur) und Gegenstand; und sie betreffen zum anderen das Verständnis früher, also in diesem Sinne primitiver Kausalvorstellungen. Diese Frage ist für uns deshalb von außerordentlichem Interesse, weil wir die ontogenetisch primitive Kausalvorstellung auch die der einfachen Gesellschaften bis hin zur Hochkultur der Antike sein lassen.

22 Ebd., S. 307; vgl. das Zitat oben, S. 446.

3.5.1 Die Sachhaltigkeit der Kausalität

Ich habe eingangs darauf hingewiesen, daß Piaget die Vorstellung hegte, auseinanderdividieren zu können, was an der Konstruktivität der Welt dem Beitrag des Subjekts und was dem Beitrag des Objekts zuzuschreiben sei. Exakt diese Vorstellung verfolgt Piaget auch in der nahezu am Ende seines Lebens wieder aufgenommenen Untersuchung über die Kausalität: *Les explications causales*.²³ Und eben weil Piaget der Kausalität eine ontische Dimension zuschreibt, sie der Objektwelt attribuiert und nicht nur auf sie anwendet, stellt sich ihm die Frage, wie es möglich ist, die logisch-mathematischen Operationen auf sie anzuwenden. Wir lassen diese Frage hier auf sich beruhen. Worauf es mir in erkenntnistheoretischer Hinsicht ankommt, ist, deutlich zu machen, daß die Strukturen nicht nur von Anfang an unter Verarbeitung realer Erfahrungen mit den Außenweltobjekten zustande kommen, daß vielmehr dabei eine Struktur entsteht, von der gesagt werden muß, daß sie dem Außenweltobjekt, an dem sie gebildet wird, tatsächlich eigen ist. Die subjektivische Kausalstruktur der Frühzeit ist die erfolgreiche Aufarbeitung derjenigen dynamischen Struktur der Außenwelt, die den nachwachsenden Gattungssubjekten in der Handlungskompetenz der immer kompetenteren Anderen, der Erwachsenen, insbesondere der sorgenden Bezugsperson, entgegentritt. Es macht deshalb keinen Sinn, sie mit einem von Lévy-Bruhl übernommenen Begriff als präkausal zu bezeichnen. Aber ebenso wie die frühe Kausalstruktur am Objekt erarbeitet wurde, ist auch ihre Entwicklung in der Ontogenese wie in der Geschichte von den Erfahrungen im Umgang mit der Objektwelt bestimmt. Piaget hat deshalb auch nicht gezögert, sich der Vorstellung zu überlassen, wir hätten mit der historischen Entwicklung der Kausalvorstellung die außer-soziale Objektwelt immer besser erfaßt, bis schließlich zwischen Konstrukt und Sache ein Deckungsverhältnis hergestellt worden sei. Damit ist keineswegs das vor-kantische Theorem, die Sache selbst zu kennen, verbunden. Die Kenntnis ist eine Kenntnis in den Strukturen, die wir entwickeln, und die sind hoch selektiv. Nur – es ist eine Kenntnis der Sache bzw. der Objektwelt selbst. Wir haben deshalb Anlaß, entschieden Widerspruch anzumelden gegen jene erkenntnistheoretischen Versuche der Gegenwart, die den Konstruktivismus dadurch radikalisieren, daß sie ihn auf einen biologischen Konstruktivismus *in foro interno* reduzieren. Für ihre Gewährsleute Maturana und Varela gibt es erkenntnistheoretisch keinen Input und keinen Output.²⁴ Das ist nicht nur erkenntniskritisch unhaltbar; man versagt sich auf diese Weise eine Einsicht in die Entwicklungsprozesse und damit in den Zustand der

23 J. Piaget, *Les explications causales*.

24 H. R. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*; F. Varela, *Principles of Biological Autonomy*; H. R. Maturana/F. Varela, *Der Baum der Erkenntnis*.

Welt, die wir längst gewonnen haben. Wir wissen, warum die Strukturen des Denkens, Kausalität insbesondere, in der Frühzeit beschaffen sind, wie sie sind. Und wir wissen, warum sie sich entwickeln, wie sie sich entwickeln, ontogenetisch wie historisch. Der Radikale Konstruktivismus macht aus einer Ignoranz eine Theorie.

Von nicht minderer erkenntnistheoretischer Bedeutung ist auch die Konsequenz, die sich aus der Einsicht in die Genese des subjektivistischen Schemas als Kausalschema für dessen Verständnis ergibt. Wir erhalten nämlich mit der Handlungsstruktur das Gerüst, das von allem Anfang an die Logizität des Denkens sichert.

3.5.2 Die Logizität primitiven Denkens

Es ist keine Frage, daß Piaget den Entwicklungsprozeß der Erkenntnis als Interaktionsprozeß zwischen Subjekt und Umwelt verstanden hat. Insofern ist für die genetische Theorie die Handlung, nimmt man sie im weitesten Sinn des Begriffes, die Leitkategorie des Geschehens. Nun kann allerdings in der Frühzeit des Entwicklungsprozesses von einer Handlung im strikten Sinn auf seiten des konstruktiven Organismus nicht gesprochen werden. Davon auszugehen ist auch nicht notwendig. Entscheidend ist, daß von allem Anfang an der interpretative Aufbau der Welt in der sich selbst erst mitbildenden Handlungsstruktur erfolgt. Das nun hat eminente Weiterungen für das Verständnis der pristinen Kausalvorstellungen: Sie sind von allem Anfang an auf die (sich bildende) Struktur der Handlung fixiert. Ebendeshalb ist ihnen aber auch von allem Anfang an die Logizität der Handlung immanent. Weit davon entfernt also, daß die primitiven Kausalvorstellungen präkausal und prälogisch sind, sind sie von einer strikten Logizität. Sie sind es so sehr, daß man zuweilen geneigt ist, auf die Aussagen der Kinder die Einsichten der Philosophen, etwa des Idealismus anzuwenden, und das nicht deshalb, weil die letzteren wie Kinder dachten, vielmehr weil die ersteren bereits in der Logik zu denken beginnen, die in den Höhen der Philosophie zu abstrakten Sätzen ausgearbeitet wurden.

Die Einsicht erweist sich für unsere Untersuchung von unmittelbarer Relevanz. Denn mit der Handlungslogik gewinnen wir das Gerüst, über das die Aussagen der Kinder interpretiert werden müssen. Wir sind deshalb in der Lage, den Eindruck des Bizarren zu korrigieren, der in der Darstellung Piagets allenthalben entsteht. Piagets Interpretation ist darin ungenügend, daß er auf der einen Seite die Befunde lediglich beschreibt, um sie auf der anderen lediglich als das »noch nicht« erreichte spätere Entwicklungsstadium zu deuten. Dabei fließen allenthalben willkürliche Erklärungsversuche, die er der Psyche der Kinder unterlegt, ein. Der erkenntnistheoretische Einwand liegt auf der Hand: Das »Nochnicht« erklärt

in keiner Weise das »Gerade-so«. Eines der vordringlichen Ziele unserer Untersuchung wird es deshalb sein, die Logizität der Aussagen auch der kleineren Kinder zu erweisen. Das ist nicht zuletzt im Blick auf den Entwicklungsstand einfacher Gesellschaften von Bedeutung. Kindern gesteht man im allgemeinen keine Logizität zu; das ist unvermeidlich, wenn man in Rechnung stellt, daß sich die Logik der Erwachsenen erst in einem Entwicklungsprozeß formiert. Allein, gerade weil im Denken der Kinder sich von allem Anfang an jene Strukturen entwickeln, die zur Logik der Erwachsenen führen, sind jene nicht prinzipiell unlogisch. Wenn man Kinder verstehen will, muß man ihr Denken und ihre Aussagen auf den Entwicklungsstand der von ihnen ausgebildeten Logik beziehen. Dieses Postulat wird vollends unabweisbar, wenn der Entwicklungsstand der kognitiven Strukturen – *nota bene*: der Strukturen der Kinder – zu dem der Erwachsenen einfacher Gesellschaften wird. Denn dann wird das zugeschriebene »prä« in »präkausal« und »prälogisch« nur schwer erträglich.²⁵

Wir sind nach allem in der Lage, die Ratio, unsere Kausalitäts-Studien ganz und gar auf einen Vergleich mit der Erklärung der Wurfbewegung in der Physik Aristoteles' hin anzulegen, prägnanter zu bestimmen, als es anfangs möglich war. Die pristine Kausalität ist, so das Ergebnis unserer Erörterung, eine subjektivische, das heißt der Handlungslogik verhaftete Kausalität. Diese Erklärungsstruktur unterliegt auch der *Physik* des Aristoteles. Von ihr wird auch die Erklärung der Wurfbewegung, wie wir sie im Buch IV und VIII der *Physik* finden, bestimmt. Diese These läßt sich aus der Physik selbst plausibel machen. Worauf es mir jedoch ankommt, ist, darzutun, daß die von Aristoteles gegebene Erklärung die Umsetzung einer pristinen Erklärungsstruktur darstellt, die als solche universal ist. Exakt diese These gilt es zu überprüfen. Bei der Überprüfung ist es notwendig, der Unterscheidung zwischen operationalen und kategorialen Strukturen eingedenk zu sein.²⁶ Operationale Strukturen, wie Piaget sie untersucht hat, sind mentale Operationen, die im Umgang mit distinkten Größen ausgebildet werden. Sie sind logisch-algebraischer Natur und als solche eindeutig. Kategoriale Strukturen geben die der Objektwelt selbst zugeschriebenen Strukturen wieder. Durch sie wird die ganze Erfahrungsvielfalt der Objektwelt verarbeitet. In ihrer Anwendung auf konkrete Phänomene dieser Objektwelt, wie den Flug eines Projektils, werden wir deshalb interpretative Bandbreiten der Umsetzung finden. Wir können mit

25 Es sei aber angemerkt, daß auch Lévy-Bruhl durch das »prä« lediglich auf einen Entwicklungsprozeß verweisen wollte. Er sah sehr wohl, daß das primitive Denken im Vergleich zum neuzeitlichen nicht überhaupt unlogisch war, sondern, wie er sagte, einem anderen Typus angehörte – eben dem subjektivistischen. Vgl. L. Lévy-Bruhl, *Die geistige Welt der Primitiven*. S. 71.

26 Eine genauere Erörterung der Unterscheidung findet sich bei G. Dux, *Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes*, vgl. oben, S. 182 ff.

anderen Worten von vornherein nicht jene stereotypen Ausformulierungen der kategorialen Strukturen erwarten, wie sie den logisch-algebraischen Strukturen der Operationalität eigen sind. Vollends läßt die Anwendung kategorialer Strukturen in der konkreten Situation der Ausdeutung einigen Raum. Subjektivisch ist die Erklärungsstruktur allemal; und dies legt ihre Umsetzung in die Erklärung der Wurfbewegung, wie wir sie bei Aristoteles finden, nahe. Ob man sie auch tatsächlich findet, ist eine andere Frage.

Noch ein zweiter Vorbehalt ist zu machen. In allen Gesellschaften terminiert die ontogenetische Entwicklung der Strukturen in den kognitiven Strukturen der Erwachsenenwelt. Wenn wir von historischen Gesellschaften feststellen, daß die kognitiven Strukturen der Erwachsenenwelt den Entwicklungsstand fixieren, wie er sich in der Kindheit schon bildet, so heißt das nicht, daß Kinder mit der gleichen systematischen Strenge auf die Umsetzung dieser Strukturen in der Wirklichkeit zu reflektieren vermöchten. Die Physik des Aristoteles konnte nur von einem so strengen Denker wie Aristoteles geschrieben werden. Nur hindert das nicht die Annahme, daß die Strukturen, unter deren Geltung er sie schrieb, sich fundamentalen Prozessen der Entwicklung der Kognition in der frühen Ontogenese verdanken.

Unser Erkenntnisinteresse macht es notwendig, in aller Kürze die Aristotelischen Vorstellungen der Bewegung eines Projektils zu skizzieren.

3 Die Wurfbewegung eines Projektils in der Physik des Aristoteles

Aristoteles erörtert den Flug eines Projektils als eine nicht naturgemäße Bewegung in der *Physik* ein erstes Mal im Buch IV. Dort heißt es:

»Erfahrungsgemäß bewegen sich Wurfgeschosse weiter, wenn das ihnen den Anstoß Gebende sie auch nicht mehr berührt, (und sie tun dies) entweder infolge von wechselseitigem Sich-Umstellen (von Luftteilen und dem Geschosßkörper), wie einige vortragen, oder infolge davon, daß die einmal angestoßene Luft eine Stoßbewegung weitergibt, die schneller ist als die Bewegung des abgestoßenen (Geschosses), mittels deren es zu seinem angestammten Ort sich hinbewegt.«²⁷

Ich glaube nicht, daß Aristoteles selbst sich diese anderen zugeschriebene Erklärung einer Antiperistasis zu eigen machte. Die Wechselumstellung, von der er am Anfang des Buches IV spricht, bezieht sich auf einen ganz anderen Vorgang. Im

27 Aristoteles, *Physik*, übersetzt von H. G. Zekl, Buch IV, 8, 215a.

Buch VIII der *Physik* ist Aristoteles' eigenes Verständnis der Flugbewegung wiedergegeben.²⁸ Sie sieht, wenn man die Problematik zunächst übersieht, die Aristoteles selbst mit ihr verbunden weiß, wie folgt aus²⁹: Jeder Körper setzt sich entweder durch sich selbst in Bewegung oder wird von anderem bewegt. Im letzteren Falle kann die Bewegung nur so lange dauern, wie die Einwirkung des Bewegers auf den bewegten Körper dauert. Das macht den Kontakt zum bewegten Körper notwendig.³⁰ Offensichtlich ist dieser Kontakt bei einem geworfenen Körper nicht mehr gegeben, wenn der Körper den Wurfarm verlassen hat. Wie bewegt er sich also? Dadurch, sagt Aristoteles, daß der Körper mit dem geworfenen Objekt zugleich die Luft in Bewegung setzt. Und die gibt die Bewegung an das Objekt auch dann noch weiter, wenn das Objekt den Wurfarm verlassen hat.

Was sich derart knapp und prägnant als Aristotelische Bewegungslehre eines Projektils wiedergeben läßt, ist bei Aristoteles eingebunden in einen Einwand, den er selbst gegen seine Lehre erhebt und den er zu überwinden sucht. Aristoteles sieht nämlich, daß der Satz: »Alles, was sich nicht selbst bewegt, wird von einem anderen bewegt«, dazu führen muß, daß an sich auch die bewegte Luft zum Stillstand kommen muß, sobald die Wurfbewegung aufhört. Sie könnte dann auch nicht länger den geworfenen Gegenstand bewegen. Aristoteles konstatiert nun schlicht, daß das Medium Luft, das mit der Trennung vom Wurfarm in der Tat in seiner Eigenbewegung aufhört, nicht deshalb auch schon aufhört, Bewegung weiterzugeben. Dieses Verständnis kommt in der interpretativ nachhelfenden Übersetzung von H. Wagner deutlich zum Ausdruck:

»Nun ist zwar dies eine unerläßliche Feststellung, daß die Ausgangsquelle des Prozesses die Luft oder das Wasser oder sonst einen Gegenstand, dessen Artung es zuläßt, Bewegung sowohl zu erleiden wie zu verleihen, mit einer solchen Fähigkeit ausrüstet, selbst Bewegung zu bewirken; aber auf der anderen Seite ist jener obige Anschein insoweit falsch, als eben dieses Bewegung vermittelnde Glied keineswegs gleichzeitig miteinander die Bewegungskraft, die es ausübt, und den Bewegungsantrieb, den es selbst erfährt, verliert; vielmehr verliert es zwar einerseits – und genau eben in dem Augenblick, in dem die Prozeßausgangsquelle aufhört, auf es einzuwirken – sehr wohl den bisher erfahrenen Bewegungsantrieb, aber andererseits behält es doch noch die Kraft, Bewegung zu vermitteln.«³¹

28 So zutreffend H. Wagner in: Aristoteles, Physikvorlesung, Anmerkung zu IV, 8, 215a.

29 Vgl. ebd., VIII, 10, 266b–267a.

30 Ebd., II, 2, 202a.

31 Aristoteles, Physikvorlesung, S. 267.

Wenn man nach einer Begründung für diese Vorstellung sucht, so wird man sie in der Annahme finden, daß der Wurfarm dem Medium nicht nur selbst Bewegung mitteile, vielmehr auch die Kraft, Bewegung weiterzuleiten, nicht nur ein *moveri*, sondern auch ein *movere*.³²

Läßt sich, das ist die entscheidende Frage, diese Vorstellung als eine Vorstellung erweisen, die von einem Entwicklungsstadium in der Ontogenese wenn nicht notwendig heraufgeführt, so doch nahegelegt wird? Es ist in der Tat so. Ich erörtere hier die Untersuchung von Kindern in Deutschland. Wir haben die gleiche Untersuchung mit Kindern und Erwachsenen in Indien und mit Erwachsenen in Spanien durchgeführt.

II Die Untersuchung zur ontogenetischen Entwicklung der Kausalität in Deutschland

1 Die Stichprobe

Die Untersuchung wurde mit III Schülern im Alter zwischen 6 und 13 Jahren durchgeführt. Von diesen Schülern besuchten 48 eine Gesamtschule, 63 eine Grundschule in Freiburg. Auf eine gleichmäßige Repräsentation der Altersgruppen wurde kein Wert gelegt, da es uns lediglich darauf ankam, festzustellen, ob die Kausalvorstellung, die der Aristotelischen Erklärung der Projektilbewegung zugrunde liegt, und folglich auch die Erklärung selbst überhaupt von den Schülern artikuliert wurde. Nicht von Interesse war, in welchem Maße in den verschiedenen Altersgruppen. Die Verteilung der Probanden auf die Altersgruppe zeigt die folgende Tabelle.

6–7 Jahre	6
7–8 Jahre	15
8–9 Jahre	8
9–10 Jahre	14
10–11 Jahre	25
11–12 Jahre	28
12–13 Jahre	14
zusammen	111

32 A. Maier, Die Impetus-Theorie der Scholastik, S. 8 f.

2 Die Befragung

Die Befragung der Schüler erfolgte einzeln in einem Klassenraum der Schule. Die Teilnahme erfolgte mehr oder weniger freiwillig. Es gab immer mehr Aspiranten, als wir befragen konnten. Die Fragen selbst sind der frühen Untersuchung Piagets über die Kausalität nachgebildet. Das sollte die Vergleichbarkeit sichern und es uns ermöglichen, seine Studien in unsere Erörterung einzubeziehen. Die Fragen sind leicht notiert, sie gliedern sich in sechs Komplexe: 1. Wir haben Luft mit einem Blatt Papier derart bewegt, daß die Probanden den Luftzug im Gesicht spürten. Dann haben wir gefragt, was sie spürten und warum. 2. Wir haben gefragt, was Wolken sind und weshalb sie sich bewegen. Wenn die Antwort auf die letzte Frage war: durch den Wind, haben wir gefragt, wodurch der Wind sich bewegt. 3. Dann haben wir gefragt, warum Sonne und Mond auf- und untergehen. 4. Wir haben einen Stein aus der Hand fallen lassen und gefragt, warum er zu Boden fällt. 5. Den Stein haben wir dann geworfen und gefragt, warum er fliegt. 6. Schließlich haben wir gefragt, warum Rauch von einem Feuer nach oben steigt.

3 Das Ergebnis der Befragung

Anders als Piaget sind wir in dieser Studie nicht daran interessiert, die Entwicklung der Kausalität mit fortschreitendem Alter zu ermitteln. Uns geht es einzig darum, einen bestimmten Antwort-Typ zu überprüfen. Ebendeshalb konzentrieren wir die Auswertung auf den fünften Fragenkomplex, die Projekttilbewegung. Bei der Erörterung greifen wir dann allerdings auch auf die übrigen Fragen zurück, um deutlicher zu machen, in welcher Weise handlungslogische Strukturen die Antwort bestimmt haben.

Hier also die Ergebnisse der Befragung zur Flugbewegung eines Projekttils (Steins):

Von den 111 Probanden haben 46 zur Erklärung des Fluges des Steins auf die Luft zurückgegriffen. Das geschah in 6 Befragungen nur allgemein, ohne daß eine weitere Erläuterung erfolgte (1). Auf die Frage: Wie kommt es, daß der Stein fliegt, wurde etwa nur geantwortet: durch die Luft. 13 Probanden erklärten, die Luft bewege den Stein nach vorn (2). Wodurch die Luft ihrerseits bewegt wurde, wurde in dieser Gruppe nicht gesagt, zum Teil auch nicht nachgefragt. 21 Probanden erklärten explizit, die Hand bewege beim Werfen die Luft, durch die Luft werde dann der Stein vorangetrieben (3). Diese Kinder entwickelten mithin im Prinzip die Vorstellung, die auch Aristoteles im 10. Kapitel des Buches VIII darlegt, allerdings ohne die Unterscheidung zwischen passiver und aktiver Empfänglichkeit des Mediums für Bewegung. Ein Proband entwickelte eine Antiperistasisvorstel-

lung (4). Er erklärte, die vom Stein verdrängte Luft schlage hinter ihm zusammen und schiebe ihn voran. Das ist exakt die Erklärung, wie sie im Buch IV der *Physik* von Aristoteles angeführt ist. Von Interesse sind noch 5 Kinder, die zunächst die Luft als Erklärung heranzogen, dann aber die Annahme verwarfen (5), etwa mit der Begründung, die Luft sei viel zu leicht, um einen Stein zu bewegen. Die Verteilung der Probanden, die überhaupt die Luft heranzogen, auf die Altersstufen und die verschiedenen Antwortgruppen zeigt die nachstehende Tabelle:

	1	2	3	4	5	
6–7		1	2			3
7–8	1	4	4		1	10
8–9	1	1	2			4
9–10	1	1	2		1	5
10–11		3	3		1	7
11–12	2	3	3	1	2	11
12–13	1		4			5
13–14			1			1
Zusammen	6	13	21	1	5	46

4 Die Kausalerklärungen und ihre Logizität

4.1 Früher Abbau animistischer Vorstellungen

Von Interesse ist zunächst, festzustellen, daß wir in der Altersgruppe von 6 bis 8 Jahren, in der Piaget noch entschieden animistische Vorstellungen verzeichnete, allenfalls noch Reste animistischer Erklärungen antrafen. Die ganze Liste animistischer Antworten, die Piaget phänotypisch entwickelte, also: motivationale, finalistische, partizipative, magische, moralische Kausalität etc., war für uns praktisch ohne Bedeutung. Diese Feststellung ist deshalb von Interesse, weil sie zeigt, in welcher Weise der Stand der gesellschaftlichen Entwicklung die Entwicklung der Kategorien bestimmen kann. Wir werden davon ausgehen müssen, daß unsere Gesellschaft derart technisiert ist, daß früh schon die Umsetzung der Handlungsstruktur in semantische Erklärungsmuster, die animistischen Zuschnitts sind, abgebaut wird. Denkbar ist auch, daß animistische Erklärungsmuster überhaupt nur in schwächerer Form entwickelt werden. Diese Frage bedarf der Untersuchung von Kindern in der Altersgruppe zwischen 3 und 7 Jahren.

4.2 Handlungsstruktur und Handlungslogik

Der Abbau explizit animistischer Vorstellungen bedeutet nicht auch schon die Preisgabe der unterliegenden Handlungslogik etwa zugunsten mechanistischer Vorstellungen. Daß es sich dabei nicht nur um die Nutzung der Handlungsstruktur als explikatives Schema, vielmehr um die regelrechte Entwicklung einer Handlungslogik handelt, zeigt sich, wenn man nach dem Grund für die scheinbar bizarren Antworten insbesondere der jüngeren Kinder fragt. Eine der von Piaget nur mit leichtem Kopfschütteln notierten Antworten der Kinder auf die Frage, warum man beim Fächern mit Papier Luft spüre, war: sie komme von der Hand oder vom Blatt. Ich führe zunächst eines der Beispiele aus der Untersuchung von Piaget an: Bus hat zunächst erklärt, die Luft, die er spüre, komme von den Händen. Dann geht die Befragung wie folgt fort:

Bus (10.7): Die Luft von den Händen kommt aus dem Raum, »weil dort immer Luft ist« – Würde es Luft (von der Hand) geben in einem Raum, in dem keine Luft ist? – »Ja«. – Warum? – »Weil das ist, wie wenn man pumpte.« – Würde die Pumpe Luft in einem Raum ohne Luft machen? – »Sie würde Luft machen« – Warum? – »Sie würde von der Pumpe kommen.«³³

Auch in unserer Untersuchung erklärte *Daniel (6.9)*³⁴, der Wind, den er spüre, komme von der Hand, vorher sei keine Luft im Raum (Pb 59). und *Kornelia* bestätigt ausdrücklich, daß man sie macht:

Kornelia (8.7): Ist hier Luft in dem Zimmer? – »Nein« – Nein, nirgends? – »Nö, außer wenn man (welche) macht (mit dem Papier).« – Macht man? – »Ja« – Man macht Luft, vorher war keine da, jetzt ist welche da? – »Ja« (Pb 71).

Auch *Clara (10.5)* antwortet, die Luft komme »vom Blatt«, sonst sei keine Luft im Raum, außer der, die wir ausatmen (Pb 13). Bei anderen Kindern war zumindest anfangs nicht auszumachen, ob sie meinten, die Luft entstehe durch die Bewegung oder sie werde nur bewegt. Dabei spielte sicher die ungenügende Unterscheidung zwischen Luft und Wind eine Rolle. Das jedoch ist nicht die ganze Erklärung. Wie sonst also lassen sich die Antworten erklären? Zwei Momente scheinen mir ausschlaggebend: 1. Man kann sich nicht eindringlich genug bewußt machen, daß die Handlungsstruktur die pristine Struktur ist, in der überhaupt das dynamische

³³ J. Piaget, *La causalité physique chez l'enfant*, S. 16.

³⁴ Alle Namen der Kinder dieser Untersuchung sind geändert.

Geschehen in der Außenwelt wahrgenommen wird. Physikalische Vorstellungen, die immanente Funktionszusammenhänge der Materie ins Spiel bringen, müssen erst mühsam erworben werden. Wenn deshalb ein Phänomen mit einer Handlung in Zusammenhang gebracht werden kann, ist die Handlung auch die *causa* und zwar die ausreichende und zwingende *causa*. Die physikalischen Bedingungen kommen nicht in den Blick. Damit ist auch schon das zweite Moment genannt: Strukturen sind operante Schemata, die mechanisch angewandt werden. Wenn ein Geschehen auf eine Handlung konvergiert, ist die Erklärung auch gefunden. Wir werden diese mechanische Bindung an die Primär-*causa* auch bei der Wurfbewegung wiederfinden.

4.3 Die Logik der Primär-Kausalität

Die häufigste Antwort auf die Frage, warum der Stein fliegt, war: Weil du ihn geworfen hast. Jüngere Kinder, die die Erdanziehung nicht kannten, antworteten auch auf die Frage, warum der Stein aus der geöffneten Hand zu Boden fällt: Weil du ihn fallengelassen hast. Die Antwort: Weil du ihn geworfen hast, kann Unterschiedliches meinen. Sie kann als prä-newtonsche wie post-newtonsche Erklärung gemeint sein. Uns interessiert, weshalb insbesondere die jüngeren Kinder bereit waren, es bei der Antwort zu belassen, als sei damit schlechthin alles gesagt, was überhaupt zu sagen ist. Insofern nun ist auf die innere Struktur der Handlungslogik zu verweisen. In der Handlungslogik wird die Handlung aus einem Willen in Bewegung gesetzt, der die Zielvorstellung umschließt. In der *causa* ist das Ziel bereits enthalten. Wenn man deshalb auf den Anfang verweist, hat man auch das Ende mitgemeint. Was dazwischen liegt, kommt nicht in den Blick. Eben deshalb antworteten einige Kinder auf unsere Nachfrage: Wie kommt es, daß der Stein durch das ganze Zimmer bis zum Aufschlag auf der entgegengesetzten Seite fliegt: Weil man ihn bis dahin geworfen hat (Pb 13). Das Geschehen wird in den anfänglichen Willen eingeholt. Explizit sagt

Denise (11.10): »Wenn Sie sagen, er soll nach da fliegen und sie werfen ihn dahin, dann geht er auch dahin.« (Pb 6).

Die Antwort erinnert an die berühmte Allmacht der Gedanken, die Kindern wie Angehörigen einfacher Gesellschaften gleicherweise zugeschrieben wurde. In Wahrheit liegt der Grund nicht in der Allmacht der Gedanken, sondern in der Struktur der Handlungslogik, über die sich Erklärungen aufbauen. Die Notwendigkeit, die Zwischenglieder einer Handlung in die Erklärung einzubeziehen, kommt erst zu Bewußtsein, wenn die Handlungskompetenz über die Verarbei-

tung von Erfahrung so weit fortgeschritten ist, daß die Außenwelt in eine entschiedenere Gegenlage zum Handeln gebracht und als eigenständig erfahren wurde.

4.4 Funktionale als verdeckt finalistische Erklärungen

Der zuvor erörterte Schematismus in der Anwendung der Handlungslogik führt zu einer für unsere Gesellschaft überaus charakteristischen Form früher handlungslogischer Kausalerklärungen, zu Erklärungen, die semantisch funktional formuliert, in der Struktur aber verdeckt finalistisch sind.

4.4.1 Finalistische Erklärungen

Jüngere Kinder antworten auf die Frage nach dem Grund häufig unter Hinweis auf den Effekt, aber so, daß die Absicht der Bewirkung desselben der Grund der Erklärung ist: Warum scheint die Sonne? Damit sie uns wärmt! Es bedarf keiner Begründung, daß es sich hier um eine handlungslogische Erklärung handelt. Die Frage ist allerdings, worin die Logizität der Erklärung liegt: darin, daß im Handeln tatsächlich das Ziel als Grund dafür, daß es bewirkt wird, fungiert. In unserer Stichprobe sind nur wenige offen finalistische Antworten enthalten. Den Grund dafür wird man in der zuvor erörterten Eliminierung finalistischer Erklärungen in der Erwachsenenwelt unserer Gesellschaft finden. Kindern werden immer früher funktionale Erklärungen angeboten, in denen lediglich auf den Wirkungs- und Abhängigkeitszusammenhang verwiesen wird. Die derart bestimmte kulturelle Umgebung führt zu Kausalerklärungen, in denen die Struktur mit der Semantik nicht zusammengeht. Die semantische Erklärung ist funktional, die unterliegende Struktur verdeckt final.

4.4.2 Verdeckt finalistische Erklärungen

Wir haben eingangs des Interviews zumeist die Frage gestellt: Ist hier im Zimmer Luft? *Anna* (10.7): »Ja, sonst könnten wir ja nicht atmen« (Pb 38). Ebenso erklärt *Reni* (10.11) auf die Frage, warum Luft im Zimmer ist: »Die brauchen wir ja zum Atmen« (Pb 37). Das sind funktionale Erklärungen, denen eine finalistische Erklärungsstruktur unterliegt: Als Grund wird der Effekt benannt, den das fragliche Phänomen bewirkt. Das ist handlungslogisch korrekt.

Der semantisch funktionalen Erklärung eng verwandt ist eine andere, die ebenfalls handlungslogisch unterlegt und verdeckt finalistisch angelegt ist. Als

causa wird ein Effekt genannt, der fest mit dem Geschehen verbunden ist, jedoch ohne daß irgendeine Nützlichkeit mitartikuliert würde. So antwortet *Martina* (10.2) auf die Frage: Warum geht die Sonne auf?: »*Weil's Tag wird*« (Pb 53). Andere Kinder antworteten ebenso (zum Beispiel Pb 21, 94). Auch hier liegt eine Erklärung vor, die, wenn man sie handlungslogisch versteht, völlig plausibel ist. Denn handlungslogisch ist der Effekt in der *causa* beschlossen. Sie ist aber auch nur plausibel, wenn man sie handlungslogisch versteht.

Als Fazit können wir deshalb festhalten: Die handlungslogische Struktur der Kausalerklärung ist in allen Antworten wiederzufinden. So sind die Antworten auf die Frage, wie das Wasser in die Wolken kommt, offen handlungslogisch: Die Sonne zieht es hoch, saugt es an oder ähnliche Wendungen werden wieder und wieder gebraucht. Auch der Rauch wird vom Feuer, von der Hitze oder der Luft hochgedrückt. Bei diesen und anderen Wendungen kommt zweifelsfrei die Grammatik zu Hilfe. Umgangssprachlich werden eine Vielzahl physikalischer Vorgänge stereotyp handlungslogisch expliziert. Der Wind schiebt die Wolken, die Erde zieht den Stein an etc. Man muß nur eingedenk sein, daß die grammatische Struktur insoweit der Denkstruktur entspricht. Genetisch wird man sie der gleichen Genesis verhaften wie die Denkstruktur auch: der Ausbildung einer Handlungslogik in der frühen Ontogenese.

5 Die Projektilbewegung

5.1 Das Medium als Beweger

Die von Piaget befragten Kinder verwiesen, soweit sie die Luft überhaupt ins Spiel brachten, spontan auf letztere als Beweger des Projektils. Das gleiche gilt für Probanden unserer Untersuchung in Indien. Dagegen rekurrten die Freiburger Schüler ausnahmslos erst dann auf die Luft als Beweger, nachdem durch Nachfrage deutlich geworden war, daß durch die Angabe der primären *causa* »Weil du den Stein geworfen hast« noch nicht alle Fragen beantwortet zu sein schienen. Meine Nachfrage lautete stereotyp: Ja, aber weshalb fliegt der Stein noch, nachdem er meine Hand verlassen hat? Diese Frage löste jene Antworten aus, um die es uns zu tun ist, eben die, es sei die Luft, die den Stein schiebe. So antwortet

David (11.6): »Der Stein hat so'n Druck von hinten, daß er weiter vorgeht« – Was drückt ihn von hinten? – »Die Luft« – Warum drückt die Luft? – »Weil, wenn man wirft, macht man gleichzeitig (eine Bewegung mit der Hand) runter; und dann gibt es Luft; und die geht dann vor und treibt den Stein immer weiter voran« (Pb 12).

Die Frage, die uns zunächst beschäftigen soll, ist, weshalb jemand überhaupt auf den Gedanken kommen kann, es sei die Luft, die den Stein vorantreibe.

Der Grund liegt, wie könnte es anders sein, einmal mehr in der Handlungslogik. Geht man nämlich davon aus, daß die *causa* als Handlung gedacht wird, dann gibt es exakt jene beiden Möglichkeiten, durch die ein Geschehen bewirkt wird, die Aristoteles eigens namhaft macht, bevor er zur Erklärung der Projektilbewegung ansetzt: Alles, was sich bewegt, wird entweder durch sich selbst oder von etwas anderem bewegt.³⁵ Führt man sich die Alltagssituation des Handelns vor Augen, so kann etwas von einem anderen nur bewegt werden, wenn das Bewegende unmittelbar auf das Bewegte einwirkt. Wenn deshalb das Problem auftritt, was den Stein bewegt, nachdem er die Hand verlassen hat, wie gesagt: wenn, dann kommt als Beweger überhaupt nur das Medium in Frage; denn das ist das einzige, das unmittelbar Kontakt mit dem Projektil hat. Logiken sind, um es zu wiederholen, operante Schemata, die mechanisch angewandt werden. Was bewegt, muß Kontakt haben; also hat, was Kontakt hat, das Projektil auch bewegt, wenn anderes nicht in Sicht ist. Wenn die Operation vollzogen ist, ist das Phänomen erklärt. Die Kontrollfrage, ob die gefundene Lösung denkbar ist, unterbleibt. Was denkbar ist, wird von der Logik bestimmt. Ohne die in der gemeinen Erfahrung fest verankerte Vorstellung, daß, was durch einen anderen bewegt wird, den Kontakt des Bewegers mit dem Bewegten voraussetzt, wäre kaum jemand auf den Gedanken gekommen, die Luft, die beim gewöhnlichen Flug kaum merklich bewegt wird, als Beweger in Ansatz zu bringen. Der Schematismus der Handlungslogik erklärt auch, weshalb die Mehrzahl der Kinder die Bewegung der Luft gar nicht mit der Wurfbewegung in Beziehung setzen. Es genügt ihnen, den einzig möglichen Beweger auch den wirklichen sein zu lassen.

5.2 Die Verbindung von Schwung und Luft

Alle Kinder unserer Untersuchung haben als erstes den Schwung oder die Kraft, die auf den Stein durch die Wurfbewegung wirkt, als Ursache für die Flugbewegung angeführt. Die Irritation, die durch unsere Nachfrage eintrat, und der schließliche Ausweg, die Luft als Beweger anzusehen, haben einige unserer Probanden der dritten Gruppe dazu geführt, interessante Verbindungen zwischen dem Schwung und der Luft herzustellen. Ihre Überlegung war, daß der Schwung irgendwie weiterwirke. Um dieses »Irgendwie« zu erklären, nahmen sie an, er müsse »hinter dem Stein« sein. Die Grundvorstellung ist mithin die gleiche, die wir soeben erör-

35 Aristoteles, Physik, Buch VIII, Kap. 10, 266b.

tert haben: Was bewegt wird, muß durch Kontakt zwischen dem Beweger und Bewegten bewegt werden. Auch eine Anzahl Kinder, die nicht darauf kamen, die Luft als Beweger anzusehen, verorteten den Schwung in dieser Weise:

Max (10.1): »Sie geben dem Stein noch so viel Schwung, daß er noch weiterfliegt, ohne Ihren Arm.« – Und wo ist der Schwung, wenn der Stein nicht mehr in meiner Hand ist? – »In der Luft.« – Wo? Da? – »Ne, hinter dem Stein« (Pb 48).

Max erklärt im weiteren Verlauf der Befragung, der Stein fliege durch den Schwung, dabei entstehe Wind, der dann den Stein voranbewege. Über das Zusammenwirken von Schwung und Wind ist aber nichts Genaueres zu erfahren. Prägnanter ist *Erich*. Auf die Frage: Warum geht der Stein nach vorn, wenn er aus meiner Hand raus ist? antwortet er:

Erich (8.11): »Durch die Luft, weil die Luft den Stein automatisch nach vorne drückt, weil er schwerer ist.« – Aha, und wie kommt das, daß die Luft ihn nach vorne drückt? – »Durch den Schwung« (Pb 67).

Durch die Verbindung von Schwung und Luft kommt auch *Florian* zu einer Erklärung, die dicht an die Erklärung Aristoteles' heranführt und die ihr an Prägnanz nicht nachsteht.

Florian (10.6) erklärt zunächst, der Schwung sei »ganz drumrum und innen drin« – Und was macht der Schwung? – »Der Schwung treibt ihn an.« – Und was ist der Schwung? – »Luft« – Treibt die Luft also den Stein an? – »Ja, also die Hand schiebt ja 'ne Lufthülle vor sich her. Und die Lufthülle verdrängt den Stein. Also gleitet der Stein durch die Luft dadurch« (Pb 20).

Auch andere Kinder kommen auf die Gleichsetzung von Schwung und Luft; denn wenn man den Schwung – wie *Anna* sagt – »außenrum« sein läßt, ist dort eigentlich Luft. Exakt diesen Schluß zieht sie dann auch (Pb 38). Eine interessante Version entwickelt *Waltraud* (8.3); sie läßt, umgekehrt als gemeinhin angenommen wird, den Druck überhaupt erst durch den Wind entstehen. Sie antwortet auf die Frage: Warum bewegt sich der Stein nach vorne?, ohne zu zögern: *»Durch den Wind vielleicht.« – Durch den Wind? Durch welchen Wind? – »Hm, wenn wir die Hand so nach vorne machen, dann drücken wir ihn ja; und dadurch entsteht der Wind. Dadurch fliegt der Stein dann noch weiter.«* Später führt auch sie den Schwung als Ursache der Bewegung an. Auf die Frage, ob es nun der Schwung oder der Wind sei, erklärt sie: *»Hm, ich glaub, eher nur der Schwung.« – Warum? – »Weil, der Wind, der macht ja, meine ich, den Schwung« (Pb 90).*

5.3 Der Abschwung des Projektils

Ebenso aussagekräftig wie die Erklärung des Fluges selbst ist die des Niedergangs des Projektils. So wie das Verständnis des Fluges von der Handlungslogik bestimmt wird, so auch das Aufhören.

5.3.1 Das Ende im Anfang

Wir haben oben gesehen, daß die Kinder Ursprung und Ende aufgrund der Handlungslogik zusammenschließen. Eben deshalb reicht es ihnen, auf die *Primär-cause* zu verweisen. Sie lassen sie gleichsam bis zum Ende fortwirken, ohne sich um die Zwischenglieder zu kümmern. Eine schöne Bestätigung für diese innere Struktur der Vorstellung, durch die dem Abstoß sozusagen Dauer verliehen wird, liefert *Hedwig*, wenn sie als Grund dafür, daß der Stein an der bestimmten Stelle runterfällt, angibt:

Hedwig (7.6): »Weil du nur einmal hingeworfen hast« (Pb 89).

Das will sagen: Er fliegt nur, soweit die Handlung andauert; und die, die ihn bewegt hat, dauert nur bis zum Ziel. Ganz in diesem Sinne wurde von anderen gesagt, wenn er hätte weiterfliegen sollen, hätte man: noch einmal werfen müssen.

5.3.2 Die Erschöpfung der Kraft

Eine Handlung hört auf, wenn sie von dem, der sie bestimmt, nicht fortgesetzt wird. Und sie kann nicht fortgesetzt werden, wenn der Handelnde und mit ihm die Kraft erschöpft ist. Ebenso erklären viele Kinder, auch die, die nicht auf die Luft als Motor der Bewegung zurückgegriffen haben, den Abschwung. *Christoph* antwortet auf die Frage, warum der Stein schließlich runtergegangen ist:

Christoph (10.8): »Wenn ich jetzt ein Klavier einen Meter zieh', das schaff' ich ja noch; aber wenn ich's dann hundert Meter zieh', bin ich ganz erschöpft, und dann fliege ich halt runter; und da ist die Kraft dann halt auch erschöpft oder so, und dann fliegt's runter« (Pb 27).

Die Identifikation mit dem Stein ist sicher von niemandem überlesen worden. Es ist, als habe *Denise* gemerkt, woher sie ihre Erklärung genommen hat. Zunächst antwortet sie wie *Christoph* und erklärt:

Denise (11.10): »Ja, ich meine, meine Kraft ist auch irgendwann zu Ende. Ich kann zwar laufen, aber irgendwann kann ich dann doch nicht mehr.« Auf die zweifelnde Nachfrage, ob der Stein wirklich erschöpft sei, räumt sie ein, das gehe zu weit: »Der Stein ist ja kein Lebewesen und spürt ja nichts« (Pb 6).

5.3.3 Gleiches bewirkt Gleiches

Eine Erklärung, die man beim ersten Hören leicht als unüberlegt abtut, die aber beim wiederholten Male stutzig macht, ist: der Stein falle schließlich, »weil er zu schwer geworden sei« (Pb 96). Exakt in dieser Weise antwortet *Markus* (7.6; Pb 93). Die Beispiele ließen sich vermehren (zum Beispiel Pb 89, 96, 99, 101). Auffällig nun ist, daß alle, die so geantwortet haben, auf die Nachfrage, ob sie meinten, der Stein sei am Ende des Fluges wirklich schwerer als am Anfang, ohne zu zögern »Nein« geantwortet haben. Weshalb also zunächst die Erklärung, der Stein sei schwerer geworden? Ich kann die Begründung hier nur verkürzt wiedergeben, ohne weiter in die Erörterung der mit der Handlungslogik verbundenen Vorstellungsgehalte einzusteigen: Objekte werden in der Handlungslogik über eine Substanz wahrgenommen, denen die Akzidenzien emanativ verhaftet sind. Die philosophisch ja bestens bekannte Substanzlogik verdankt sich der Handlungslogik. Die Folge dieser Auffassungsstruktur ist eine Wirklichkeitswahrnehmung, für die der Satz gilt: Gleiches wird von Gleichem bewirkt. Normalerweise bewirkt die Substanz des Steines, daß er zu Boden fällt, »weil er schwer ist«. Letzteres war, wie leicht vorstellbar, die Standardantwort, als wir den Stein einfach aus der Hand fallen ließen und nach einer Erklärung fragten. »Weil er schwer ist«, wurde als Antwort auch neben der Kenntnis der Erdanziehung aufrechterhalten. Wenn deshalb der Stein am Ende des Fluges fällt, ist es die gleiche Substanz, die auch im Vorversuch bewirkt hat, daß er zu Boden fiel. *Hedwig* (7.6): »Die Schwierigkeit zieht ihn nach unten« (Pb 89). »Gleiches bewirkt Gleiches« heißt umgekehrt auch, daß gleiche Effekte auf eine gleiche *causa* verweisen. Welche Effekte gleich sind, bestimmt sich entweder phänomenal oder über eine gleiche Begrifflichkeit. Wenn von einigen Kindern der Komperativ benutzt wird: »weil er schwerer geworden ist«, so deshalb, weil auf diese Weise das Ende des Fluges gegen den Anfang abgesetzt werden kann. Das Frappante dieser Antwort liegt einmal mehr in dem, worauf ich schon mehrfach hingewiesen habe: im bedenkenlosen Schematismus, der der Logik eignet.

6 Evaluation: Die Bestätigung

Die Absicht unserer Untersuchung, das wird nicht in Vergessenheit geraten sein, ist nicht, die Kausalität in ihrem ontogenetischen Entwicklungsprozeß zu verfolgen. Die Absicht ist, auf die historisch-genetische Theorie der Erkenntnis die Probe zu machen, soweit überhaupt auf Theorien die Probe zu machen ist. Rekapitulieren wir deshalb in aller Kürze die These.

Für die historisch-genetische Theorie konstitutiv ist die Annahme, daß die Kategorien in der frühen Ontogenese der Gattungsmitglieder entwickelt werden und ihr Entwicklungsprozeß zu universalen Frühformen führt. Die prognostizierte Universalität gilt auch für die historischen Gesellschaften.

Eng verbunden mit der Annahme einer Universalität der ontogenetischen Frühformen ist die weitere Annahme, daß der Entwicklungsprozeß der kategorialen Formen in den Gesellschaften fortgesetzt wird, die die Organisationsmacht über die Außenwelt weiter ausgebaut haben. In späteren, insbesondere industriellen Gesellschaften werden wir deshalb die kategorialen Formen früherer Gesellschaften als Durchgangsstadium der ontogenetischen Entwicklung wiederfinden. Das läßt auf keine Inferiorität der kognitiven Entwicklung in der Vergangenheit schließen, ist vielmehr lediglich eine Folge des fortgesetzten Prozesses, Herrschaft über die Außenwelt zu gewinnen.

Mit diesem theoretisch vorgeformten Verständnis lesen wir die Geistesgeschichte, insbesondere auch die Antike. In eben dieser Weise lesen wir deshalb auch ein Werk wie die *Physik* des Aristoteles. Dessen Kausalvorstellung entspricht der pristinen Struktur, in der überall ontogenetisch Kausalvorstellungen entwickelt werden: der Handlungslogik.³⁶ Mir will scheinen, daß diese Annahme dem Aristotelischen Text unmittelbar zu entnehmen ist. Aristoteles sagt es explizit.³⁷ In der gegenwärtigen Untersuchung haben wir diese Annahme zusammen mit der mit ihr verbundenen weiteren Annahme einer universalen Geltung einer empirischen Überprüfung unterzogen. Aristoteles' Erklärung der Projekttilbewegung, so unsere konkrete These, ist eine Konsequenz der Handlungslogik. Schon der Satz, daß ein von einer fremden Kraft in Bewegung gesetzter Gegenstand sich nur so lange bewegt, wie die Kraft andauert, die ihn in Bewegung gesetzt und Kontakt zu ihm hat, ist einzig handlungslogisch zu erklären. Eine andere Erklärung ist mir denn auch nirgends begegnet. Zu sagen, die Annahme entspreche ganz einfach

36 Daß die Handlungslogik die pristine Struktur ist, über die Ereignisse und Objekte gebildet werden, kann nach allem, was in der Literatur an Wissen zusammengetragen wurde, nicht zweifelhaft sein. Ich verweise für die Ontogenese noch einmal auf J. Piaget, *Das Weltbild des Kindes*; für den Vergleich von Ontogenese und Geschichte auf meine beiden Arbeiten: *Die Logik der Weltbilder*, sowie: *Die Zeit in der Geschichte*.

37 Aristoteles, *Physik* II, 8, 199a.

der Alltagserfahrung, wäre naiv. Vollends ist die Erklärung, die Dauer der Vorwärtsbewegung, nachdem das Projektil den Wurfarm verlassen hat, sei von dem Medium – Luft – bewirkt, nur handlungslogisch zu verstehen.

Wir haben die Probe mit III Schülern gemacht. Wir konnten von vornherein nicht erwarten, daß alle Schüler auf eine Erklärung wie die Aristoteles' verfielen. Strukturen liefern die Grundformen der Erklärung, aber sie bedürfen der Umsetzung, in der die konkreten Gegebenheiten der Wirklichkeit, um deren Erklärung es geht, in die Erklärung einbezogen werden. Ob es zur Zeit des Aristoteles andere Erklärungen der Flugbewegung gegeben hat, entzieht sich meiner Kenntnis. Die Antiperistasislehre, wie sie im Buch IV der Physik erwähnt ist, stellt ja nur eine gewisse Abwandlung der medialen Erklärung im Buch VIII dar. – Dringlich waren solche Erklärungen nicht. Denn praktisch ist die Frage der Flugbewegung nicht von Interesse. Man kann, wie die primären Antworten der Kinder zeigen, davon ausgehen, daß die ursprüngliche Handlung fortwirkt. Und das anzunehmen ist, richtig verstanden, auch unter der Geltung der newtonschen Physik möglich. – Strukturen legen, mit anderen Worten, die Antworten nicht fest, aber sie legen Antworten nahe. Und eben das hat unsere Untersuchung gezeigt: Die mediale Erklärung der Wurfbewegung bei Aristoteles ist eine von der unterliegenden Struktur der Kausalität bewirkte Erklärung. Wenn 46 von 111 Kindern, für die diese Struktur der Erklärung unzweideutig nachweisbar ist, darauf verfallen, die Luft als Autor der Bewegung in Betracht zu ziehen, und 35 prägnant die Luft als bestimmende *causa* anführen, dann kann daran länger kein Zweifel sein, daß auch die mediale Erklärung der Projektilbewegung dieser Struktur geschuldet ist. Das aber macht auch den Umkehrschluß unabweislich, daß auch Aristoteles durch diese Struktur dazu geführt wurde, auf die mediale Erklärung zu verfallen.

Ich suche den Befund noch einmal *ex negativo* deutlich zu machen. Es werden sich bestimmt Kritiker finden, die sich von der Beweisführung nicht überzeugen lassen. Ich bin bereit, ihrem Widerspruch zu folgen, wenn die eine oder andere der folgenden Bedingungen erfüllt sind: Erstens muß behauptet und gezeigt werden, daß die primäre Kausalstruktur, die in der frühen Ontogenese entwickelt wird, nicht der Handlungslogik verhaftet ist. Möglich ist auch, zu behaupten und gegebenenfalls zu belegen, daß, wenn handlungslogische Strukturen gefunden werden, sie nicht universal sind. Das macht dann allerdings notwendig, eine andere Entwicklungstheorie für den Befund in unserer westlichen Gesellschaft zu finden. Wenn aber zugestanden wird, daß die primäre Kausalstruktur der Handlungslogik verhaftet ist, dann kann der Widerspruch immer noch darauf gegründet werden, daß die Physik Aristoteles' nicht der Handlungslogik folge. Das impliziert allerdings, daß gezeigt wird, welcher anderen Logik die Prämissen der Wurferklärung verhaftet sind. – Schließlich will ich noch einem Anwurf Rechnung tragen, der in der Literatur zu finden ist, mir allerdings ganz absurd erscheint: Es wird zugestan-

den, daß ontogenetisch als pristine Struktur der Kausalerklärung handlungslogische Strukturen ausgebildet werden, trotzdem wird in Abrede gestellt, daß man die unbestreitbar handlungslogischen Strukturen auf dem Erwachsenenniveau früher Gesellschaften aus der Ontogenese herleiten dürfe. Gleiche Strukturen, hat man gesagt, könnten ganz unterschiedliche Gründe haben. Wirklich? In einer historisch-genetischen Theorie bilden sich die Grundstrukturen der Kognition über nicht verfügbare Bedingungen. Wie auch immer, wenn man die Herleitung der Erwachsenenstrukturen in ihren Frühformen aus der Ontogenese bestreitet, muß man (a) annehmen, daß die handlungslogischen Strukturen zwar in der frühen Ontogenese ausgebildet werden, dann aber verloren gingen beziehungsweise überwunden wurden, und (b) hernach neu gebildet wurden. Für beides muß man überdies Gründe finden. Solange solche Belege von denen, die nicht zu überzeugen sind, nicht erbracht werden, will ich an der einfachen Überlegung festhalten, die ich nun schon mehrfach dargelegt habe: daß die Strukturen der Kognition in der frühen Ontogenese gebildet werden mit der Folge, daß alle Erwachsenenstrukturen in der Verlängerung der ontogenetisch gebildeten Strukturen gelegen sind. Gesellschaften, die ihre Organisationskompetenz weiter forciert haben, haben diesen Entwicklungsprozeß vorangetrieben. Und diese Theorie sehe ich durch den Vergleich der Kausalitätsstruktur in der Erklärung der Projektilbewegung bei Aristoteles und bei Kindern zwischen 7 und 13 Jahren in Freiburg erhärtet.

Literatur

- Aristoteles (1967), Physikvorlesung, übersetzt von Hans Wagner, in: Aristoteles, Werke, Bd. II, hrsg. von Ernst Grumach, Berlin.
- (1988), Aristoteles' Physik, Vorlesungen über die Natur, übersetzt von Hans Günter Zekl, 2 Bde., Hamburg.
- Dux, Günter (1982), Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte, Frankfurt am Main.
- (1989), Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit, Frankfurt am Main.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971), Das System der Sittenlehre, in: Fichtes Werke, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. IV, Berlin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1959), Enzyklopädie, Hamburg.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1966), Die geistige Welt der Primitiven, Darmstadt.
- Maier, Anneliese (1940), Die Impetus-Theorie der Scholastik, Wien.
- (1951), Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie, Rom.
- Maturana, Humberto R. (1982), Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig/Wiesbaden.
- /Francisco J. Varela (1987), Der Baum der Erkenntnis, Bern.
- Piaget, Jean (1927), La causalité physique chez l'enfant, Paris.

- (1971), *Lex explications causales*, Paris.
 - (1975), *Biologische Anpassung und Psychologie der Intelligenz*, Stuttgart.
 - (1976), *Die Äquilibration der kognitiven Strukturen*, Stuttgart.
 - (1978), *Das Weltbild des Kindes*, Stuttgart.
- Varela, Francisco, J. (1979), *Principles of Biological Autonomy*, New York.

Teil V

Das Gilgamesch-Epos



Liebe und Tod im Gilgamesch-Epos

Geschichte als Weg zum Selbstbewußtsein des Menschen

1 Der Verweis an die Geschichte

Geschichte verstehen

Wie der Mensch sich versteht, hängt davon ab, in welchen Lebensformen er sich in der Welt vorfindet und wie er diese Lebensformen in die umfassenderen Bezüge der Welt einordnet. In dieser Hinsicht nun sieht er sich schon deshalb an Geschichte verwiesen, weil die Geschichte sehr verschiedene Lebensformen kennt. Offensichtlich läßt sich die Feststellung, der Mensch sehe sich so, wie er sich in der Welt vorfinde, nur einlösen, wenn jede der verschiedenen Lebensformen mit in die Reflexion einbezogen wird. Erst die ganze Geschichte zeige, so hat man deshalb gemeint, was der Mensch sei, wie und was er zu sein vermöge.

Der Befund, sich im Blick auf die hinter uns liegende Geschichte an eine Vielzahl unterschiedlicher Lebensformen verwiesen zu sehen, ist wichtig, aber nicht ausreichend, um daraus für das Selbstverständnis der eigenen Zeit Gewinn zu ziehen. Wichtig ist er deshalb, weil eines damit unwiderruflich feststeht: Von keiner dieser Epochen und Lebensformen läßt sich sagen, sie sei die dem Menschen eigentlich eigene. Keine läßt sich länger ontologisch festschreiben. Nicht ausreichend ist der Befund deshalb, weil auch nicht mehr aus ihm folgt als die Einsicht, in keiner zuhause zu sein und über jede hinausgehen zu können und schließlich hinausgehen zu müssen. Die eigentlich bohrende Frage ist, warum der Mensch überhaupt Geschichte hat, und weiter, warum gerade die, in der er sich vorfindet. Läßt sich ein Grund dafür finden, weshalb sich die Geschichte in der Weise entwickelt hat, wie sie es hat? Und wenn es ihn gibt, läßt sich dann sagen, in welcher Weise der Mensch sich mit dieser Entwicklung selbst entwickelt hat und wie das Selbstverständnis in der Folge dieser Entwicklung aussieht?

Die eine wie die andere Frage läßt sich bejahen. Die Geschichte, die Geistesgeschichte zumal, läßt sich verstehen als ein Prozeß, in dem der Mensch Wissen von der Welt gewinnt und dabei seiner eigenen Stellung in der Welt auf die Spur kommt. Er gewinnt in diesem Prozeß in einem spezifischen, noch näher zu erörternden Sinn Selbstbewußtsein. Beide Thesen: die Einsichtigkeit der Geistesgeschichte wie den Gewinn an Selbstbewußtsein möchte ich im folgenden an der Schwelle und Epoche darstellen, die als eine erste Zeitenwende in der Geschichte verstanden werden kann: nämlich an der Ausbildung der primären Hochkulturen.

In eben dieser Weise möchte ich im folgenden das Selbstbewußtsein des Menschen an der Schwelle einer Epoche darstellen, die als eine Zeitenwende, die erste in der Geschichte der Menschheit, verstanden werden kann, nämlich die Zeit der Ausbildung der primären Hochkulturen. Zum einen möchte ich zeigen, daß die Geschichte des Geistes nicht einfach kontingent verläuft, vielmehr einem Richtungssinn folgt, den man getrost als Entwicklungslogik bezeichnen kann. Das ist das umfassendere geschichtstheoretische Moment der folgenden Erörterung. Zum anderen, und eng verbunden damit, möchte ich zeigen, daß diese Entwicklung eine Steigerung des Selbstbewußtseins kennt, die den Menschen der Organisationsform seines Daseins bewußt werden läßt. Das *Gilgamesch-Epos* ist deshalb ein grandioses Dokument der Menschheit, weil in ihm der Mensch ein Verständnis seiner selbst gewinnt, das, obwohl seiner Zeit und ihrem Denken verhaftet, ein erstes Mal einen Blick auf uns selbst in unserer eigenen Zeit freigibt.

Die geschichtstheoretische Perspektive, die ich verfolge und ohne die, wie ich meine, das *Gilgamesch-Epos* nicht zeitgemäß verstanden werden kann, macht es notwendig, zunächst einige Grundüberlegungen darüber anzustellen, wie man sich den Zugang zur Geschichte verschaffen kann. Unsere Zeit hat beträchtliche Schwierigkeiten, das neuzeitlich gewonnene Wissen von der Geschichte auch einzulösen. Sie hat das Ganze der bisherigen Geschichte vor sich gebracht und versteht sie als ein Geschehen, in dem der Mensch sich selbst seine Lebensformen schafft, mithin eine spezifisch menschliche Autonomie realisiert. Gerade dieses Verständnis aber hat zu einer Blockade des Verständnisses der Geschichte als Ganzer geführt. In ihm ist der Mensch zum letzten Zurechnungspunkt seiner Lebensform geworden.

In einer Logik, die darauf festgelegt ist, Begründungen in der Weise anzusetzen, daß der letzte Fixpunkt ihrer Ableitung genannt wird, stellt sich deshalb die Geschichte in der Vielzahl ihrer Epochen und epochalen Lebensformen als je anderer Entwurf dar, der nicht nur auf den Menschen konvergiert, sondern in dieser Konvergenz schlechthin nicht hintergebar ist. Warum der Mensch zu den je historischen Formen seines Daseins kommt, ist nicht auszumachen. Es ist dieser Absolutismus der Entwurfslogik, der das Verständnis der Geschichte verhindert. Was aber nicht verstanden werden kann, wird als Frage und Gegenstand aus

der Wissenschaft ausgeschieden. Gegenüber diesem Agnostizismus der Geschichte gilt es, die Möglichkeiten zu mobilisieren, die das neuzeitliche Verständnis der Geschichte eröffnet hat.

2 Das Verständnis der Geschichte als Gattungsgeschichte in einer historisch- genetischen Theorie

Was Gattungsgeschichte meint

Wir verstehen in der Neuzeit die Geschichte als Gattungsgeschichte. Gattungsgeschichte will sagen, wir wissen darum, daß der Mensch sich in seiner biologischen Verfassung in einer langen Evolution der Arten gebildet hat. An sie schließen wir die eigentliche Geschichte, die Geschichte seiner soziokulturellen Lebensformen an. Wir denken mit anderen Worten aus der Geschichte heraus vor die Geschichte zurück, um sie im Anschluß an eine evolutive Naturgeschichte in kulturellen Lebensformen allererst entstehen zu lassen.

Gibt man das Verständnis der Geschichte als Gattungsgeschichte vor, so sind damit Fragen und Weiterungen verbunden, die das Denken nicht mehr loslassen und es geradezu auf die Spur der Geschichte führen. Unabweislich drängt nämlich das gattungsgeschichtliche Verständnis die Einsicht auf, daß der Grund für den Eintritt in die Geschichte und das heißt nichts anderes als der Grund für die Ausbildung der spezifisch menschlichen Lebensformen in der evolutiv heraufgeführten biologischen Verfassung des Menschen gelegen sein muß. Das aber heißt: die Bedingungen dafür, daß Menschen sich als Menschen in der Geschichte haben bilden können, kann nirgends als in der anthropologischen Verfassung selbst liegen. Mit dem Rekurs auf die Bedingungen schaffen wir eine Wende in der Betrachtung. Bedingungen sind immer Bedingungen in Hinsicht auf das Resultat. Sie setzen sich mit anderen Worten in das Resultat um. Soweit deshalb die Bedingungen reichen, läßt sich das Resultat: die geschichtlichen Lebensformen auch verständlich machen. Exakt diese Einsicht macht sich eine historisch-genetische Theorie zunutze. Sie sieht die geistigen, das sind die soziokulturellen Lebensformen durch Bedingungen bestimmt, die der Verfügung der historischen Akteure entzogen sind. Sie zwingen sich den historischen Akteuren als Gegebenheiten auf und setzen sich in die Strukturen der von ihnen geschaffenen Lebensformen um. Eben deshalb aber lassen sich umgekehrt die Strukturen der je historischen Lebensformen aus ihren Bedingungen auch verständlich machen. Und da jede derart entstandene Struktur die Bedingung ihrer Weiterentwicklung und damit der nächsten Struktur wird, entwickelt sich ein (nicht-teleologischer) Richtungssinn

in der Geschichte, der sich in der Folge der Strukturen auch rekonstruieren läßt. Die historisch-genetische Theorie gewinnt in der Rekonstruktion dieser Strukturfolge eine signifikante Geschlossenheit: Wir denken nicht nur aus der Geschichte heraus vor die Geschichte zurück, um sie im Anschluß an die Naturgeschichte in kulturellen Lebensformen allererst entstehen zu lassen. Wir folgen hernach auch den kulturell geschaffenen Konstrukten unseres Daseins in der Welt und deren Verständnis durch alle Epochen, bis wir uns in unserer eigenen Zeit selbst einholen.

Eine historisch-genetische Theorie sieht sich als gattungsgeschichtliche Theorie unabdingbar an den Anfang der Geschichte zurückverwiesen und genötigt, aus seinem Verständnis den Prozeß in Gang zu setzen. Das aber heißt, sie sieht sich in ihrer Anlage auf die biologische Verfassung des Menschen verwiesen. Denn von ihr muß alle Enkulturation ihren Ausgang genommen haben. Diese Verfassung darf, soweit es unser Erkenntnisinteresse verlangt, als geklärt angesehen werden. Bereits die philosophische Anthropologie hat mit den ihr eigenen, selbst noch philosophischen Mitteln diese Verfassung derart bestimmt, daß einsichtig werden muß, in welcher Weise der Organismus auf eine kulturelle Organisation angewiesen ist, um leben zu können. Nur hat die philosophische Anthropologie auch keinen Schritt darüberhinaus getan und dargelegt, wie sich aus der anthropologischen Verfassung die konkreten soziokulturellen Lebensformen, wie wir sie in der Geschichte vorfinden, entwickeln konnten. Inzwischen läßt sich das, was zunächst noch eingebunden war in eine philosophisch-phänomenologische Deskription und sich in ihr als anthropologische Verfassung darstellte, mit den Mitteln der Biologie, die immer schon Pate gestanden hatte bei dem Unternehmen, nachzeichnen und substantiieren.

Ich brauche die anthropologische Verfassung als biologische Verfassung hier nicht zu erörtern. Entscheidend für die Ausbildung geistiger, das heißt soziokultureller Lebensformen sind zwei Grundzüge dieser Verfassung: Zum einen ist für die anthropologische Verfassung wichtig, daß der Mensch nicht schon genetisch auf ein ausdifferenziertes Verhaltenssystem fixiert ist. In der philosophischen Anthropologie ist diese Eigenart im Blick auf den Unterschied zu den subhumanen Lebensformen als Instinktreduktion verstanden worden. Wie immer man diesen Begriff interpretieren mag, um ihn mit den realen Entwicklungen im Tier-Mensch-Übergangsfeld in Einklang zu bringen, ausgeschlossen scheint, die Enkulturation bloß als Überlagerung einer instinktiven Organisation anzusehen. Denn dann müßte in der biologischen Verfassung ein perfekt organisiertes Tier stecken. Und das hat noch niemand darzutun vermocht. Wichtig für die Ausbildung geistiger Organisationsformen ist zum anderen die Ausstattung mit einer biologischen Organisation, die zum Aufbau der soziokulturellen Organisationsformen benötigt wird. Dazu zählt die Kapazität des Gehirns ebenso wie die der

Sprechwerkzeuge. Wie immer man die Ausstattung weiter bestimmen mag, an einem kann kein Zweifel sein: In der anthropologischen Verfassung sind alle Bedingungen vorhanden, um den Enkulturationsprozeß in Gang zu setzen. Das gilt auch für die Entwicklung des Subjekts und der Subjektivität, mit der wir uns im weiteren Verlauf der Erörterung befaßt sehen. Bevor wir sie verfolgen, scheint es jedoch ratsam, die historisch-genetische Theorie in ihrer Anlage und ihrer Prozessualität noch ein Stück weiter zu erörtern. Die Erfahrung zeigt, daß Fragen, deren Beantwortung hier ausgelassen wird, später wiederkehren und in der Verquickung mit dem Text nur umso größere Schwierigkeiten bereiten.

Der Naturalismus der historisch-genetischen Theorie

Die historisch-genetische Theorie ist ihrer Anlage nach naturalistisch. Naturalistisch will sagen: sie geht in ihrer Rekonstruktion von einem Naturverständnis aus, in dem sich Organisationsformen des Lebens gebildet haben, die wie die Natur selbst jeder Geistigkeit entsetzt sind. Geistigkeit entsteht erst als Organisationsform des Menschen diesseits der Schwelle der Gattungsgeschichte. Daß ihre Entwicklung ebenso wie der Mensch selbst eine lange Anlaufzeit hat, kann dabei nicht nur nicht irritieren, es ist für ihr Verständnis unabweislich. Als eine spezifische Organisationsform des Lebens kann sie sich nur prozessual gebildet haben. Und das braucht Zeit.

Der Naturalismus der historisch-genetischen Theorie ist ersichtlich deutlich abgesetzt gegen jede biologistische Theorie der soziokulturellen Lebensformen. Biologistische Theorien sind darauf aus, die kulturellen Lebensformen als solche, d. h. just in der Gestalt, in der sie in der Geschichte vorgefunden werden, im Organismus zu verankern. Das gilt für die soziokulturellen Lebensformen im engeren Sinn: etwa für die Liebe im Verhältnis der Geschlechter, für die daran anschließende familiäre Organisation in ihren einzelnen konstitutiven Organisationsformen: der Mutter-Kind-Beziehung, des Inzestes und so weiter, und es gilt gleicherweise für die kognitiven und ästhetischen Formen. Die Intention ist allemal, im Organismus vorzugeben, was sich in entwickelterer Gestalt in der Lebensführung zeigt. Die biologistischen Theorien verfahren mit anderen Worten reduktionistisch und substanzlogisch. Demgegenüber besagt der Naturalismus einer historisch-genetischen Theorie lediglich, daß von einer naturalen Organisation auszugehen ist und in ihr die Bedingungen der Entwicklung zu sehen sind. Dagegen ist das, was sich entwickelt, die Organisationsform der soziokulturellen Lebensführung selbst in der Ausgangslage gerade nicht schon enthalten, auch nicht in einer bloß unentwickelten Weise. Der Unterschied in der Anlage der Theorie ist grundlegend; er enthält einen Wechsel der Logik des Weltverstehens.

Von der Substanz- zur Prozeßlogik

Das substanzlogische Verständnis der Entwicklung verdankt sich einer in ihrer formbildenden Kraft nicht überwundenen Logik, derzufolge im Ausgang eines Geschehens enthalten ist, was sich an seinem Ende zeigt. Diese Logik hat ihren Grund in der pristinen Form der Logik, über die ursprünglich alles Geschehen der Welt verstanden wurde. Genetisch entstammt sie der Handlungslogik: Erklärt wird etwas dadurch, daß es auf einen Anfang respektive Ursprung zurückgeführt wird. Wir sind in der Neuzeit genötigt worden, diese Logik aufzugeben. Denn die Handlungslogik ist eine der Prozessualität der Sinnhaftigkeit verhaftete Logik. Und die können wir nicht länger in der Natur verankern, weil wir, um mit *Kant* zu reden, länger keinerlei Grund haben, von intelligiblen Wesen in ihr auszugehen. Wir verstehen Natur als ein energetisches System, das jeder Geistigkeit entsetzt ist.

In der prozessualen Logik lassen wir aus gegebenen Bedingungen Neues entstehen. Dieses Verfahren läßt sich im Prozeß der Enkulturation selbst am deutlichsten zeigen: Wir gehen von naturalen Gegebenheiten der biologischen Organisation aus, aber wir bleiben bei ihr nicht stehen. Wir lassen vielmehr vermöge dieser biologischen Organisation geistige Lebensformen sich entwickeln. Die kognitiven Formen der Objektwahrnehmung, der Kausalität, der Zeit, des Raumes gehören daher ebenso wie die moralischen und ästhetischen und selbstredend erst recht die soziokulturellen Formen der familialen Organisation, der Organisation von gesellschaftlichen Hierarchien über Macht, der Ausbildung von Herrschaft etc. etc. zu denjenigen Lebensformen, die sich erst kulturell entwickeln. Es gehört vielleicht zu den aufregendsten intellektuellen Unternehmungen in den Geistes- und Sozialwissenschaften unserer Zeit, diesen Prozeß der Rekonstruktion einer Geisteswelt aus seiner Ausgangslage heraus zu betreiben, die doch gar nichts von Geistigkeit an sich hat. Aber natürlich, aufregend ist sie nur für den, der diese Nötigung verspürt, sich den Erkenntnisbedingungen und dem Erkenntnisgewinn unserer Zeit zu stellen.

Die Strategie einer entschieden prozeßlogischen Rekonstruktion sichert die historisch-genetische Theorie gegen einen Einwand ab, der gerade stereotyp produziert wird: den eines erkenntnistheoretischen Zirkels.

Gewinn und Grenzen der Erkenntnis

Wir denken, haben wir gesagt, aus der Geschichte heraus, vor die Geschichte zurück, um sie im Anschluß daran allererst in soziokulturellen Lebensformen entstehen zu lassen. Die Betonung: aus der Geschichte heraus zu denken, erfolgt eigens, um unmißverständlich klarzustellen, daß es unsere Zeit mit unseren Erkenntnis-

bedingungen ist, die das Unternehmen der Rekonstruktion möglich macht. Jeder denkt mit den Mitteln und Möglichkeiten seiner Zeit. Wie sonst sollte er verfahren? Nur heißt das nicht auch schon, daß er deshalb in die Anfänge der Geschichte, aus der heraus er sie sich bilden sieht, hineinlegt, was er später sich entwickeln sieht. Wir leiten mit anderen Worten aus den Anfängen nicht die spätere Geschichte in dem Sinne ab, daß wir sie wie der sich entwickelnde Weltgeist bei Hegel *in nuce* schon in den Anfängen enthalten sehen. Die Kategorie der Ableitung ist eine substanzlogische Kategorie und deshalb auch der mit ihr verbundene Einwand eines Zirkels.

Wie anders das prozeßlogische Denken verfährt, läßt sich gerade an den Anfängen zeigen. Wir beginnen mit einer Natur, der wir als eigene Organisation keinerlei Geistigkeit nach Art menschlichen Geistes zuschreiben. Wir denken sie selbstredend mit unserer Geistigkeit – womit denn sonst. Allein, wir denken sie so, daß sie an sich, und das heißt in der Deutung unserer Konstrukte von ihr keinerlei Geistigkeit enthält. Dann weisen wir den Prozeß auf, in dem sich diese Form der Geistigkeit entwickelt. Im weiteren Verfolg der Geschichte verfahren wir ebenso. Wir lassen, um das unserem Thema nächstgelegene Beispiel zu nennen, in den Sammler-Jäger-Gesellschaften der Jung-Steinzeit die Form der Organisation der sich nach der neolithischen Revolution bildenden primären Hochkulturen gerade nicht schon enthalten sein. Wir finden in ihnen lediglich die Bedingungen, die unter weiteren günstigen Umständen einen Entwicklungsprozeß in Richtung auf primäre Hochkultur in Gang setzen lassen. Die Erklärungsleistung einer derart verfahrenen prozeßlogischen Rekonstruktion liegt nicht in der Ableitung aus gegebenen Anfängen, sondern in dem prozessualen Aufweis dessen, was geschieht. Und nur soweit als der Entwicklungsprozeß in dieser Rekonstruktion verständlich wird, wird Geschichte verständlich.

Gesetzt, es gelänge, die Geistes- und Sozialgeschichte in dieser Weise über alle Epochen und Diskontinuitäten der Gesellschaften und Kulturen hin zu reorganisieren bis hin zu dem Ziel, schließlich uns in unserer eigenen Zeit selbst einzuholen – was könnten wir mehr erwarten! Wenn verständlich wird, weshalb die Geschichte in dieser und in keiner anderen Weise gelaufen ist, dann ist an Erkenntnis gewonnen, was zu gewinnen ist. Wer hernach länger noch geltend macht, es hätte auch alles ganz anders sein können, nimmt mehr an Möglichkeiten in Anspruch, als an Einsicht möglich ist.

Bevor wir erörtern, wie der Bildungsprozeß des Subjekts historisch-genetisch zu verstehen ist, scheint es ratsam, etwas eingehender darzustellen, als was wir das Subjekt seinerseits verstehen. Man muß zumindest eine vorläufige Vorstellung von dem haben, was man zu rekonstruieren sucht. Und das auch dann, wenn der Gegenstand sich in der Rekonstruktion erst recht zeigt und nachher anders da steht als vorher.

3 Das Subjekt in der historisch-genetischen Theorie

Der phänomenale Befund

Wir verstehen in den Sozialwissenschaften unter dem Subjekt eine spezifische Organisationsform des Lebens. Der Mensch, dem sie eignet, führt sein Leben in der Weise, daß er sich seiner selbst bewußt ist. Der Grund dafür, daß sich in dieser Organisationsform eine spezifisch humane Form von Selbstbewußtsein ausbildet, erschließt sich einzig, wenn man dessen Genesis ins Auge faßt. Ein Lebewesen, das, wie der Mensch, nicht schon von Natur aus eine Organisation des Verhaltens mitbringt, in dem sein Leben verläuft, kann diese Organisation nur in einer einzigen Weise ausbilden: indem es in ein reflexives Verhältnis zu seiner Motorik gelangt, sie steuern und damit handeln lernt. Eben deshalb ist die Handlung die Grundform der Lebensführung des Menschen. Einzig durch sie ist dem Menschen möglich, die anthropologische Verfassung in eine lebbare Organisationsform umzusetzen. Handeln, darum ist es mir im gegenwärtigen Zusammenhang zu tun, ist an Bewußtsein gebunden. Es ist eine spezifische Form des Bewußtseins. Der Mensch ist sich in den im Medium symbolischer Wirklichkeitskonzeptionen gebildeten Handlungsentwürfen selbst gegeben und vermag so intentional und verantwortlich zu handeln. Dabei bedingt Handeln, daß der Handelnde die Welt in eine Gegenlage zu sich bringt, sie auf sich konvergieren läßt. Er befindet sich als Handelnder immer im Zentrum der Welt. Dieser Stellung ist er sich im Handeln auch bewußt. Ich höre und weiß mich als Redender reden, als Schreibender schreiben. Ich weiß mich, wenn ich inmitten der Stadt den Weg zur Universität einschlage, hier und jetzt an diesem Ort; die Stadt ist um mich herum. Dieses Bewußtsein nun ist in höchst signifikanter Weise strukturiert. Daß ich meiner selbst gewahr bin im Handeln, ist eine Form unmittelbaren Bewußtseins. Ich brauche nicht erst darauf zu reflektieren, daß ich rede. Es ist jedoch möglich, mich selbst auch als Handelnder noch in eine Distanz zu mir zu bringen; ich nehme mich dann als Handelnder inmitten des Handlungsfeldes, das auf mich konvergiert, wahr. Exzentrische Positionalität hat Plessner diese Organisationsform genannt.¹ Es ist diese Form der Exzentrität, die es dem Subjekt ermöglicht, aus der Unmittelbarkeit der Selbstgegebenheit herauszutreten, sich selbst in eine Gegenlage zu sich zu bringen, über sich in der Welt nachzudenken und zu ergründen zu suchen, welche Stellung es in ihr einnimmt.

Ersichtlich liegt der Schlüssel zum Verständnis des Subjekts im Verständnis dessen, was Bewußtsein, in dem der Mensch seiner selbst gegenwärtig wird, ist.

1 H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Gesammelte Schriften IV, Frankfurt a. M. 1981, 360 ff.

Um das Verständnis dieses Bewußtseins gibt es eine lange philosophische Diskussion; sie ist in der Gegenwart neu aufgelebt. Dabei muß man sich vor Augen führen, daß in der Philosophie die Frage nach der Subjektivität des Menschen entscheidend mitbestimmt wird von der Frage einer Subjektivität des Geistes, der als absoluter Geist die empirische Subjektivität jedes einzelnen übersteigt, auch wenn der Geist als absoluter Geist und also auch die Subjektivität als absolute Subjektivität sich nur im einzelnen Menschen manifestiert. In der philosophischen Reflexion über die Subjektivität des Subjekts ist deshalb immer zugleich alle Metaphysik involviert. Damit sind wir hier nicht befaßt. Wir geben im neuzeitlichen Verständnis der Natur in der Organisation des menschlichen Organismus gerade keine Geistigkeit vor. Geistigkeit ist in einer historisch-genetischen Theorie lediglich eine Organisationsform, die der Mensch sich selbst schafft, um sein Leben führen zu können. Unter diesem Aspekt stellen sich ganz neue Verständnismöglichkeiten des Subjekts, allerdings auch ganz neue Probleme ein. Wir müssen sie erörtern, um verstehen zu können, wie sich diese Subjektivität in der Geschichte entwickelt hat.

Das unmittelbare Bewußtsein

Der Organismus kennt eine Form unmittelbaren Bewußtseins, in der er seiner Befindlichkeit inne ist. Zwar ist das gesamte Gefüge der funktional miteinander verbundenen Prozesse dem Organismus nicht gewärtig. Die Totalität des Organismus ist lediglich in dem Gewärtigsein einer bestimmten Daseinslage faßbar: als Ruhelage, als Aktionsform, etwa des Laufens, Schwimmens etc. Es gibt jedoch zwei Formen, in denen organische Prozesse ins Bewußtsein treten und Aufmerksamkeit erheischen: das ist zum einen das Gewärtigsein von Bedürfnissen. Bedürfnisse sind physiologische Zustände, die durch eine Aktion des Organismus behoben werden müssen. Hunger ist als Hunger bewußt. Er löst normalerweise Aktivität aus, die dann ebenfalls als solche bewußt wird. Eng verbunden damit ist die zweite Form unmittelbaren Bewußtseins: wenn nämlich Störungen im Organismus auftreten – Zahnschmerzen zum Beispiel.

Daß Befindlichkeiten dieser Art unmittelbar bewußt sind, heißt, daß der Organismus sie vermöge des Gehirns in einer Weise registriert, die keine eigens darauf gerichtete Tätigkeit verlangen. Bewußtsein in dieser Form haben auch Tiere. In unserem Zusammenhang ist die Form unmittelbaren Bewußtseins nicht so sehr wegen seiner organischen Funktionen von Bedeutung. Die Funktion des unmittelbaren Bewußtseins ist sowohl bei dem Bewußtsein eines aktuellen Bedürfnisses wie Hunger als auch beim Bewußtsein einer Störung wie Zahnschmerz offensichtlich. Für uns ist die Form unmittelbaren Bewußtseins deshalb von Bedeutung,

weil sie die Grundlage für das Handlungsbewußtsein darstellt. Ohne die physiologische Form des unmittelbaren Bewußtseins ließe sich mit anderen Worten Handeln, für das Bewußtsein konstitutiv ist, gar nicht entwickeln.

Handlung und Handlungsbewußtsein

Als Handeln bezeichnen wir eine Aktivität des Organismus, derzufolge er seine Motorik in einer Weise steuert, die es ihm erlaubt, sich bestimmte Ziele zu setzen und sie zu verwirklichen. Ziele, auf die hin der Organismus handelt, vermag er sich vermöge der symbolischen Konstruktion der Welt und seines Handelns in ihr mental zu entwerfen. Wo das geschieht, verläuft Handeln temporal *modo futuri exacti* – der Gedanke hat die Handlung bis zum nächstgelegenen Ziel immer schon realisiert, bevor er sie in Gang setzt. Diese Aktionsform ist eine Form, die erst kulturell ausgebildet werden muß. Das geschieht in jeder Ontogenese. Nur, sie ist eine, derzufolge der Steuerungsmechanismus der Motorik des Organismus in einem buchstäblichen Sinn »eingebildet« wird. Die Motorik, eine körpereigene Organisation, verläuft unter der ausgebildeten Kompetenz derart, daß der Organismus im Handeln seiner selbst inne wird. Wer einen Nagel in die Wand schlägt, nimmt nicht nur den Nagel und die Wand wahr, er ist auch seines eigenen Tuns inne; anders vermöchte er nie mit der Schwierigkeit fertigzuwerden, einen Nagelkopf mit einem Hammer zu bearbeiten.

Das Handlungsbewußtsein ist ein kulturell ausgebildetes Bewußtsein. Es wird dadurch ausgebildet, daß der Mensch lernt, zwischen sich und dem Handlungsfeld zu unterscheiden. Er setzt das Handlungsfeld gegen sich ab, indem er es in eine Gegenlage zu sich bringt. Nur aus dieser Gegenlage heraus vermag er in es hinein zu handeln. Diese kulturell erworbene Positionierung des Handelnden: nämlich sich in einer Gegenlage zum Handlungsfeld zu befinden, bleibt auch im unmittelbaren Handlungsbewußtsein erhalten. Die Wand, in die der Nagel getrieben werden soll, ist wirklich vor dem Handelnden. Das Bewußtsein des Handelns ist mithin eine Form der vermittelten Unmittelbarkeit. Der Handelnde ist sich seiner Unmittelbarkeit in einer Handlungslage bewußt, die so erst kulturell geschaffen wurde. Das nun wird von Bedeutung, wenn Probleme im Handlungsfeld auftauchen. Dann nämlich kann der Handelnde die kulturell geschaffene Gegenlage aktivieren. Er kann sich nicht nur der Gegenlage zu vergewissern suchen, etwa indem er die Wand überprüft, um festzustellen, warum sein Handeln fehlschlägt; er kann mehr noch: er kann sich seine Stellung inmitten des Handlungsfeldes bewußt machen – etwa indem er sich eine bessere Position zum Anbringen des Nagels verschafft, eine Leiter holt oder dergleichen tut. Mit dieser Form rückt eine dritte Bewußtseinslage in den Blick: das Reflexionsbewußtsein.

Das Reflexionsbewußtsein

Das Reflexionsbewußtsein ist, als was wir es zuvor kennengelernt haben: eine Konsequenz der Organisationsform der Handlung. Im Aufbauprozeß des Handelns wird nicht nur das je aktuelle Handlungsfeld, sondern schließlich die Welt in eine Gegenlage zum Handelnden gebracht. Welt aber hat der Mensch vermöge der symbolischen Konstruktion der Wirklichkeit. Er kann sie über die Grenzen seines Handlungsfeldes hinaus vor sein geistiges Auge bringen. Darin nun liegt eine Möglichkeit, die die Grenze des aktuellen Handelns überschreitet: In dieser symbolischen Welt der distanzierten Vergegenwärtigung kann sich der Mensch selbst inmitten der Welt wahrnehmen. Was das reale Auge nicht vermag, vermag das geistige. Der Mensch tritt hinter sich, um sich vor sich in den Blick zu bringen. Exzentrisch ist diese Form mit Rücksicht auf die Positionierung, die der Mensch sonst im Handlungsfeld einnimmt. Die nämlich ist zentrisch. Handelnd befindet sich der Mensch immer im Zentrum des Geschehens. Die exzentrische Positionierung ist mithin eine Steigerungsform im Bildungsprozeß des Bewußtseins. Sie bewirkt eine wirkliche Objektlage des Menschen, nämlich eine Wahrnehmung inmitten der Welt.

Wozu dient das Reflexionsbewußtsein? Es ist, wie wir gesehen haben, zunächst ein notwendiges Produkt des menschlichen Bemühens, Handlungskompetenz zu gewinnen. Denn um effizient handeln zu können, ist die Reflexion auf die eigene Position im Handlungsfeld nötig, zumindest von Vorteil. Die symbolische Konstruktion der Wirklichkeit hat die Möglichkeit eröffnet, die Handlungseffizienz in dieser Weise zu steigern. Damit aber ist dem Menschen ein Tor zu einem Wissen geöffnet, das jedes praktische Interesse übersteigt: Er vermag über sich selbst als Bewohner und Teil dieser Welt nachzudenken. Und er vermag zu fragen, in welcher Weise er in dieser Welt lebt.

Das mit der exzentrischen Positionalität ermöglichte Reflexionsbewußtsein verleiht der Geistesgeschichte jenen dramatischen Zug, den wir seit der Neuzeit in ihr wahrnehmen: der Mensch hat sich in seinen sozio-kulturellen Lebensformen dadurch bilden können, daß er sich Wissen von der Welt verschafft hat. Einzig dadurch war es ihm möglich, aus der Natur herauszutreten. Dieser Prozeß hat sich in der Geschichte fortgesetzt. Mit jedem neu gewonnenen Wissen stellt sich für ihn zunächst die Welt anders dar. Insofern wohnt aller Geistesgeschichte ein pragmatischer Verlauf inne. Mit jeder neu gewonnenen Organisation von Welt stellt auch er sich selbst in der Welt anders dar. Die Dramatik dieser Geschichte beginnt, als der Mensch gewahr wird, daß er selbst es ist, der die Welt über ein Wissen von ihr organisiert, das er sich von ihr zu verschaffen weiß. Denn damit beginnt die Reflexion auf den Menschen in seinem demiurgischen Vermögen, in selbstgeschaffenen Welten sein Leben zu führen, zu reflektieren. Was aber ist über

den zu denken, der sich immer nur aus dem begreift, das er für sich selbst als Welt erst entstehen läßt?

Die Dramatik wird ein erstes Mal bewußt, als der Mensch in den frühen Hochkulturen die Organisationskompetenz über die Welt, über die Sozialwelt vor allem steigert und sich anschließend in einer anderen Welt wiederfindet als in der, die er verlassen hat. In dieser Welt muß er sich auch anders verstehen. Die bedrängende Frage ist selbstredend, woher wir etwas über die Entwicklung des Subjekts in dieser frühen Zeit wissen. Die überlieferten Dokumente allein sind viel zu spärlich, um aus ihnen die Zeit in ihren eigenen Strukturen reorganisieren zu können. Dazu bedarf es einer ungleich aufwendigeren und systematischeren Vorarbeit. Notwendig ist, sich Klarheit darüber zu verschaffen, wie das Subjekt sich überhaupt entwickeln konnte, hernach auch, welche Bedingungen es waren, unter denen es ihm möglich wurde, seine Organisationsform zu entfalten. Diese Aufgabe zu bewältigen, ist Sache der Sozialwissenschaften, sofern sie sich entschließen, ebenso systematisch wie historisch zu sein. Eines jedenfalls ist sicher: die Altertumswissenschaften allein sind nicht in der Lage, die Zeiten der Vergangenheit wiederentstehen zu lassen. Wir sind in der Zulieferung des historischen Materials ganz von ihnen abhängig. Das Verständnis der Zeit läßt sich jedoch nur fächerübergreifend gewinnen. Erörtern wir deshalb, bevor wir uns ganz dem *Gilgamesch-Epos* überlassen, die Art, in der sich die Subjektivität des Menschen entwickelt, und beantworten wir dabei auch die Frage, wieso wir etwas von dieser Frühzeit der menschlichen Geschichte über die Dokumente hinaus, die auf uns überkommen sind, wissen können.

4 Die Entwicklungslogik der Subjektivität

Die Genesis

Es gehört zu den grundlegenden Einsichten der Gattungsgeschichte, daß das Subjekt sich nur in und mit seinen Lebensformen selbst gebildet haben kann. Das aber heißt, daß sich das Subjekt unter den gleichen Bedingungen bildet, wie die Lebensformen, die es für sich entstehen läßt. Beide sind aneinander gekoppelt. Der Vorgang ist in einem substanzlogischen Denken, demzufolge in dem, wodurch etwas bewirkt wird, immer schon enthalten sein muß, was es bewirkt, schlechterdings uneinsichtig. Das Subjekt kann in diesem Denken nicht zugleich Autor seiner Welt sein und sich doch erst selbst mit dieser Welt bilden. Man hat deshalb immer wieder zu Vergleichen Zuflucht genommen, in denen es sich wie Münchhausen am eigenen Schopf aus dem Sumpfe zieht. In einer historisch-genetischen Rekonstruktion stellt sich der Vorgang nicht nur anders dar; er wird auch durchsichtig: Das Subjekt bildet sich dadurch, daß es sich seine Lebensformen selber

schaft. Dasjenige Lebewesen, das den Prozeß beginnt, ist ein anderes, als das, das sich in ihm herstellt. Der Vorgang trifft nicht nur für den Übergang aus der Naturgeschichte in die Geschichte im eigentlichen Sinne: die Geschichte der soziokulturellen Lebensformen zu; er setzt sich diesseits des Übergangs fort. Mit Recht hat man deshalb sagen können, die Geschichte sei der eigentliche Schöpfungsprozeß des Subjekts. Das prozeßlogische Verständnis, mit dem wir den Bildungsprozeß des Subjekts verfolgen, gibt uns auch die Methode an die Hand, unser Erkenntnisinteresse einzulösen.

Zur Methode

Das Selbstverständnis des Menschen in der zuvor erörterten gattungsgeschichtlichen Perspektive buchstäblich von den Anfängen an rekonstruieren und durch die Geschichte hin verfolgen zu wollen, scheint auf den ersten Blick aussichtslos zu sein oder doch notwendig spekulativ werden zu müssen. Denn von den frühen Anfängen der Geschichte wissen wir wenig; und so gut wie nichts wissen wir, soweit es die Innenwelt der historischen Akteure angeht. Ich mache mir jedoch eine Überlegung zu eigen, die den Materialnotstand überwinden hilft: Subjekte haben zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften die Grundstruktur ihrer Verfassung in der frühen Ontogenese ausgebildet. Immer ist mit der Geburt jener Prozeß in Bewegung gekommen, in dem sich Subjekte gebildet haben. Das läßt sich nutzen. Denn den Bildungsprozeß des Subjekts in der Ontogenese können wir in unserer eigenen Zeit beobachten.

Der Ausgang in der Ontogenese

Der Mensch wird mit der ihm eigenen Subjektivität nicht geboren. Jeder beginnt sie mit der Geburt zu entwickeln – wenn wir pränatale Einflüsse einmal beiseite lassen. Ihre Entwicklung erfolgt aus einer kulturellen Nullage heraus. Kulturelle Nullage will sagen: Jeder Mensch bringt die naturalen Voraussetzungen der Entwicklung mit – und das sind nicht wenige; aber er bringt nicht auch schon die Organisationsform selbst mit, in der er später sein Leben führt. So selbstverständlich sich der Befund ausnimmt, so gravierend ist eine erste Konsequenz, die daran zu knüpfen ist: das war immer so, zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften. Immer ist der Entwicklungsprozeß der Subjektivität aus einer kulturellen Nullage heraus erfolgt, und soweit es die Vorgaben der biologischen Verfassung angeht, ist die Entwicklung zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften auch von der gleichen anthropologischen Ausgangslage aus erfolgt.

Gleich nun ist diese Ausgangslage auch insofern, als für jedes Neugeborene gilt, daß es anfangs in einer symbiotischen Beziehung zu seinem Umfeld lebt. Die zuvor erörterte Distanz, in der sich das Subjekt gegen die Welt absetzt, ist anfangs nicht ausgebildet. Es besteht sowenig ein Ich wie eine Welt. Das nun hat zur Folge, daß der Organismus als autopoietisches, das heißt sich selbst steuerndes System gar nicht anders kann, als sich auf einen Entwicklungsprozeß einzulassen, in dem er Handlungskompetenz zu gewinnen sucht. Das aber ist nur auf eine einzige Weise möglich: indem der Organismus auf der Außenseite über Erfahrungen eine Welt in handlungsrelevanten Formen entstehen läßt, auf der Innenseite aber in ein reflexives Verhältnis zu seiner eigenen Motorik gerät, die es im ermöglicht, sie zu steuern. Die Pointe an diesem Prozeß nun ist, daß die Entwicklung beider Seiten aneinander gekoppelt ist. Die Erfahrungen, die der Organismus macht, nötigen ihn dazu, auf der Außenseite zwischen verschiedenen Objekten und Merkmalen von Objekten zu unterscheiden, zwischen größeren und kleineren zum Beispiel. Auf der Innenseite entspricht der Unterscheidung auf der Außenseite deshalb die Ausbildung bestimmter Verhaltensschemata, also die Steuerungsleistung der Motorik. Die Unterscheidungen erfolgen vor allem in den ersten Jahren wesentlich im Hinblick auf das Interesse, mit der Außenwelt umzugehen. Je weiter die Organisationsleistungen auf der Außenseite vorangetrieben werden, desto mehr gerät das sich bildende Subjekt in eine Gegenlage zu ihr und desto reflexiver wird sein Verhalten. Dezentrierung nennen wir den Vorgang mit einem aus der kognitiven Theorie *Piagets* entlehnten Begriff. Der zuvor skizzierte Vorgang ist für unser entwicklungstheoretisches Interesse von überragender Bedeutung. Denn er zeigt, daß das Subjekt in der Entwicklung seiner eigenen Organisationsformen dem Gewinn an Organisationskompetenz über die Außenwelt folgt. Dieser Prozeß wird in jeder Ontogenese so weit vorangetrieben, daß das Subjekt hinreichend handlungsfähig wird, um auf der Erwachsenenenebene in kompetenter Weise sein Leben zu führen.

Die Gleichheit der Grundstruktur

Führt man sich vor Augen, daß die Entwicklung der Subjektivität allerwärts aus der kulturellen Nullage der Ontogenese heraus erfolgt, dann wird deutlich, daß in diesem Entwicklungsprozeß nicht nur die biologische Verfassung gleich ist, gleich sind auch die Anforderungen, unter die dieser Organismus gerät; und gleich sind für die frühen Phasen dieser Entwicklung auch die Bedingungen, unter denen diesen Anforderungen Rechnung getragen wird. Das aber heißt, daß auch die Struktur der Subjektivität selbst sich ontogenetisch anfangs überall in gleicher Weise entwickelt.

Der Einwand liegt auf der Hand, daß die Entwicklung von der Gesellschaft abhängig sei, in der sie erfolge. So richtig er ist, hinter ihm verbirgt sich zumeist ein Mißverständnis: Das Agens der Entwicklung, das heißt der eigentliche Konstrukteur der Ausbildung einer Subjektivität ist nicht die Gesellschaft, sondern das nachwachsende Gattungsglied selbst. Die Gesellschaft stellt lediglich die Bedingungen bereit, unter denen diese Entwicklung möglich wird. Für den Basisprozeß der Entwicklung der Subjektivität sind aber die Bedingungen, die der Organismus vorfindet, und die Erfahrungen, die er macht und verarbeiten muß, derart elementar, daß in der Frühphase der ontogenetischen Entwicklung auch die basalen Strukturen der Subjektivität allerwärts gleich sind. Allerwärts gerät das Subjekt auf der Innenseite in ein reflexives Verhältnis zu seiner Motorik, die es ihm erlaubt, sie zu steuern, also zu handeln. Und allerwärts wird auf der Außenseite eine Objektpermanenz ausgebildet, sowie ein basales Raum- und Zeitschema entwickelt – um nur einige Beispiele zu nennen. Was Menschen gemeinsam ist, verdanken sie a) der gemeinsamen biologischen Verfassung und b) den gemeinsamen soziokulturellen Lebensformen der frühen Kindheit.

Das zuvor entwickelte Verständnis der Subjektivität erlaubt es, eine Vorstellung zu verabschieden, die zuweilen auch heute noch in philosophischen Köpfen geistert: die Vorstellung nämlich, die Menschen der Frühzeit seien keine Subjekte gewesen, hätten als innere Organisation keine Subjektivität gekannt. Selbst den Griechen der archaischen Zeit hat man sie noch abgesprochen.² Der Umstand, daß in der *Ilias* die Menschen eher nach dem Willen der Götter handeln als nach ihrem eigenen, hat dazu geführt anzunehmen, sie hätten gar keinen gehabt. Es liegt auf der Hand, weshalb dieser Irrtum sich als »philosophischer« Irrtum darstellt: Die Reflexionskategorie des Willens, die Weise also, in der sich der Dichter das Handeln in seinen Schilderungen zurechtgelegt hat, wird für die Fertigkeit des Handelns selbst genommen. Tatsächlich wird die Fähigkeit des Handelns in jeder Ontogenese ausgebildet, also auch die Fähigkeit, einen Willen zu bilden. Die Fähigkeit, darüber zu reflektieren, entwickelt sich jedoch erst im Prozeß der Geschichte.

Unterschiedlich weit fortgeschritten

Daß der Entwicklungsprozeß der Subjektivität zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften in der Frühphase der Biographie eines jeden Gattungsgliedes strukturell gleich verläuft, heißt selbstredend nicht, daß auch die Subjekte, die wir zu ver-

2 Vgl. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955, 83 ff.

schiedenen Zeiten in verschiedenen Gesellschaften antreffen, gleich wären. Denn die Entwicklung, die in der Frühphase der Ontogenese beginnt, wird auf der Erwachsenenenebene in der Bewältigung der Anforderungen täglichen Lebens fortgesetzt. Insofern aber nun läßt sich feststellen, daß die Organisation der Außenwelt, und daran ist, wie wir gesehen haben, die Entwicklung des Subjekts gebunden, in den verschiedenen Zeiten und Gesellschaften unterschiedlich weit vorangetrieben wurde. Die Geschichte der Menschheit läßt sich verstehen als ein Prozeß, in dem auf der Basis einer ontogenetisch entwickelten Kompetenz das Organisationsniveau der Außenwelt, der naturalen wie der sozialen, weiter und weiter vorangetrieben wurde. Was die unterschiedlichen Organisationsformen der Geschichte unterscheidet – wir kennen so viele nicht – ist das Ausmaß an Organisationskompetenz, mit der der Mensch die Welt organisiert. Da aber Ausmaß und Gewinn an Organisationskompetenz auch die Stellung des Subjekts in der Geschichte bestimmen, können wir für den Entwicklungsprozeß des Subjekts in ihr feststellen, daß das Subjekt umso entschiedener in der reflexiven Rückwendung auf sich selbst seiner inne wird, je weiter die Organisationskompetenz über die Außenwelt fortschreitet. Auf eben diese Weise wird Geschichte zum Prozeß der Selbsterkenntnis des Menschen. Was Selbsterkenntnis heißt, läßt sich dabei prägnant bestimmen: Der Mensch beginnt sich mehr und mehr als Autor der Lebensformen zu verstehen, in denen er sein Leben führt.

Wir können den Fortschritt in der Reflexion näher bestimmen, wenn wir uns an die drei Formen erinnern, in denen Bewußtsein ausgebildet wird: als unmittelbares Bewußtsein, als reflexiv aktivierbares Handlungsbewußtsein und als interpretatives Reflexionsbewußtsein. Was uns gegenwärtig interessiert, ist das letztere, das interpretative Reflexionsbewußtsein. Wir haben oben bereits erörtert, daß der Mensch sich immer neu aus der Welt heraus verstehen lernen muß, wenn sich diese Welt unter dem Zugriff seiner Organisationskompetenz ändert. In diesem Prozeß tritt strukturnotwendig eine Selbsterfahrung in den Vordergrund: die nämlich, eben dieser Organisation mächtig zu sein. Der Mensch nimmt die Welt auf den frühen Stufen der Geschichte in der Weise als gegeben hin, wie sie sich über die naturwüchsig gegebenen Bedingungen ausgebildet hat. In diesem ontologischen Verständnis versteht er sich selbst dieser Welt in gleicher Weise eingefügt. Der Zugriff auf die in ihren Strukturen zunächst unveränderlich erscheinende Welt, wie sie zum ersten Mal nach dem Übergang zu agrarischer Produktion in der Ausbildung der frühen Hochkulturen erfolgt, muß dem Menschen auch zum ersten Mal seine Handlungsmächtigkeit ins Bewußtsein rufen. Das geschieht nicht sofort. Erst wenn sich diese Handlungsmächtigkeit konsolidiert hat, beginnt das Reflexionsbewußtsein ihrer inne zu werden. Es holt ein, was sich auf der Praxisebene in einem mehrtausendjährigen Prozeß vollzogen hat. Es ist diese Wahrnehmung, die den Übergang vom Mythos zum Epos bewirkt.

Der Mensch hat im weiteren Verlauf der Geschichte die Organisationskompetenz über seine Welt, über die Natur- wie über die Sozialwelt weiter und weiter entwickelt. Das ist nicht unilinear erfolgt. Weder haben sich Gesellschaften allwärts in einer Weise entwickelt, die ihre Organisationskompetenz geradlinig von einfachen Anfängen zu immer komplexeren Verhältnissen geführt hätte, noch haben sich die Gesellschaften mit immer höherem Entwicklungsniveau aneinandergereiht. Es hat Stagnationen, Regressionen und Abbrüche gegeben. Der Übergang zu Hochkulturen ist zwar mehrfach erfolgt, aber doch in einer vergleichsweise beschränkten Zahl, die zehn nicht übersteigt.³ Wenn wir gleichwohl feststellen, daß der Mensch in der Geschichte zu einer immer weiter ausgedehnten Organisationskompetenz über die Welt, in der er lebt, fortgeschritten ist, so läßt sich diese Entwicklungslinie lediglich als virtuelle Entwicklungslinie verfolgen: Irgendwann ist irgendwo unter besonderen Bedingungen der Prozeß über das bis dahin erreichte Niveau hinausgegangen. Und exakt das war in den primären Hochkulturen der Fall. Sie erreichten mit der Ausbildung der Stadt und des Staates, der zentralen Tempelverwaltung, der Schrift und noch einiger anderer Errungenschaften⁴ ein bis dahin schlechterdings nicht bekanntes Niveau. An den Gewinn der damit verbundenen Organisationskompetenz ist aber strukturell die Entwicklung des Reflexionsbewußtseins gebunden.

Der Vorgang beginnt als historischer Prozeß ein erstes Mal transparent zu werden, als mit der Ausbildung der griechischen Polis und der Entstehung dessen, was wir seither Politik nennen, auch das Bewußtsein sich Bahn bricht, daß die soziale Ordnung, der *Nomos*, von Menschen gemacht ist. Voll zum Durchbruch kommt dieses Reflexionsbewußtsein erst mit den drei Revolutionen am Anfang der Neuzeit. Seither konvergiert die Welt nicht nur praktisch auf den Menschen, sie tut es auch in dessen Bewußtsein. Alle Probleme des Selbstverständnisses des Menschen in der Gegenwart nehmen hier ihren Ausgang.

Vorgaben zum Gilgamesch-Epos

Wir sind im folgenden mit dem Gewinn des Selbstbewußtseins in den frühen Hochkulturen befaßt. In der unmittelbaren Beschäftigung sind wir nur mit einer befaßt: der sumerisch-akkadischen, und auch das nur, soweit sie in einem Dokument: dem *Gilgamesch-Epos* ihren Ausdruck gefunden hat. Allein, es versteht sich nach allem, was wir zuvor erörtert haben, daß wir diesen Text strukturlogisch in der Weise lesen werden, wie ich das zuvor dargetan habe. Wir unterlegen deshalb

3 Nachdrücklich M. Mann, *Geschichte der Macht*, Frankfurt a. M. 1990, 65 ff.

4 Vgl. V. G. Childe, *Man Makes Himself*, New York 1951.

dem Text eine strukturelle Entwicklungslogik, die wir dem Text allein nicht entnehmen können, von der wir allerdings aufgrund der theoretischen Stringenz, die wir ihr zuschreiben, annehmen, daß sie ihr selbst eigen ist. Daß man einen Text niemals nur aus sich allein verstehen kann, darüber, denke ich, dürfte Einigkeit zu erzielen sein. Jeder ist seiner Zeit verhaftet. Und die will verstanden sein. Das nun ist nur möglich, wenn man den Zuwachs an Organisationskompetenz ins Auge faßt, der nach der sogenannten neolithischen Revolution: dem Übergang zu agrarischer Produktion zu verzeichnen ist. Es hat Jahrtausende gedauert, bis dieser Zuwachs diejenige Gestalt angenommen hat, aus der heraus der Text entstanden ist: die Gestalt der frühen Stadtstaaten um die Wende zum 3. Jahrtausend. Und es hat abermals mehr als tausend Jahre gedauert, bis das Bewußtsein einholte, was sich in der sozialen Wirklichkeit jener Zeit abspielte. Die Regierungszeit *Gilgamesch* als Herrscher von *Uruk* wird man um 2600 anzusetzen haben.⁵ Die Mythenbildung dürfte schon bald nach seinem Tode eingesetzt haben.⁶ Erste Gestalt hat sie um 2100 gewonnen. Die frühesten schriftlichen Fassungen von Teilen dieses Mythisierungsprozesses stammen aus der Zeit um 1700 v. Chr. Die Form eines einheitlichen Epos ist aus sumerischer Zeit nicht bekannt. Aus akkadischer Zeit ist uns von der altbabylonischen Literatur erst ein Teil zugänglich. Was wir heute als geschlossene Form des *Gilgamesch-Epos* bezeichnen, wird einem Manne zugeschrieben, der im zwölften vorchristlichen Jahrhundert lebte: *Sin-leqeunini*. Der größte Teil des erhaltenen Textes stammt aus der Bibliothek des Assyrierkönigs *Ashurbanapli* (660–627) in *Ninive*.

Worum es mir bei der folgenden Darstellung dieses Epos zu tun ist, habe ich eingangs schon gesagt: das Epos so zu lesen, daß seine Botschaft auch als die sichtbar wird, die sie in ihrer Zeit darstellte: nämlich den Durchbruch zu einer Selbst-erkenntnis des Menschen, die in dieser Form vorher undenkbar war.

5 Das Epos

Das archaische Denken

In jeder neu entstehenden Epoche entsteht das Problem, die eigene gegenüber der früheren veränderte Welt mit den kognitiven Strukturen der alten zu erfassen. Strukturen des Denkens nämlich sind ungemein beharrlich. Das hat einen einfachen Grund: Soweit Strukturen einmal ausgebildet sind, wird alles in der Welt

5 S. N. Kramer, *The Sumerians*, Chicago 1963, 50.

6 Knappe Hinweise zur Textgeschichte bei W. v. Soden, Einleitung zum *Gilgamesch-Epos*, Stuttgart 1988, 4 ff.

auch in ihnen wahrgenommen und verstanden. Man kann sich ihrer nicht entledigen, wie man sich dieses oder jenes Inhalts eines Wissens entledigt, das man vergißt oder als falsch ablegt. Dazu kommt, daß sich in der Frühzeit auf Strukturen nicht reflektieren läßt. Aber selbst als man beginnt, auf sie zu reflektieren, behaupten sie sich. Denn in aller Reflexion bringt sich die Struktur wieder zur Geltung.

Das Epos läßt dieses archaische Denken gleich in der Eröffnung erkennen.⁷ Es heißt dort:

Der alles gesehn hat überall, das Land *regierte*,
 Der *die Ferne* kannte, Jegliches erfaßt hatte,
 ... er gleichermaßen;
Alles an Kenntnis der Dinge allzumal hatte *Anu ihm bestimmt*.
 Verwahrtes auch sah er, Verborgenes erblickt er;
 Hat Kunde gebracht von vor der Sintflut,
 Fernen Weg befahren, war dabei matt einmal und wieder frisch,
 Auf einen Denkstein hat er die ganze Mühsal *gemeißelt*.
 (1. T. I, 1–8)

Gilgamesch, auf den sich der Text bezieht, wird zugeschrieben, alles zu wissen, auch Verwahrtes und Verborgenes. Das geht deutlich über das hinaus, was er sich an Wissen auf seinen Zügen erworben hat, die im nachfolgenden Epos selbst beschrieben werden. Im archaischen Denken war es möglich, allwissend zu sein. Vom Seher wird immer gesagt, was in der *Ilias* von *Kalchas* gesagt ist, von dem es heißt: »Er wußte, was war, was ist und sein wird.«⁸ Da die Welt im Verständnis der Frühzeit auf einen absoluten Anfang konvergiert, tut es auch das Wissen. Denn Welt und Wissen sind nicht geschieden. Das Wissen selbst ist eine Selbststoffbarung der Welt, deren Emanation. Wer sich deshalb in der Welt umfassendes Wissen verschafft, kann Zugang zum Allwissen finden, das *Gilgamesch* hier wie einem Seher zugeschrieben wird.

Noch ein zweites Moment an dieser Eröffnung wird aus der Archaik verständlich. Die nachfolgende Geschichte um *Gilgamesch* soll von *Gilgamesch* selbst aufgezeichnet worden sein. Warum? Evident hat sich der, der das Epos wirklich geschrieben hat, gefragt, woher man solches Wissen habe. Die Antwort ist ihm aus der Archaik des Denkens zuteil geworden. Wissen kann, wie zuvor schon erwähnt, nur von dem kommen, wovon etwas gewußt wird. Bis in die Antike hinein

7 Ich lege im folgenden die Übersetzung von A. Schott/W. v. Soden, Stuttgart 1988 zugrunde. Andere mir zugängliche Übersetzungen habe ich verglichen.

8 Homer, *Ilias* 1, 70, hg. von W. Schadewaldt, Frankfurt a. M. 1975.

hat sich diese Anschauung erhalten.⁹ Gegen diese Archaik leitet die Hochkultur eine Gegenbewegung ein; denn was das Epos zum Epos macht – im Unterschied zu allem mythischen Denken, das ja noch mächtig ist, ist gerade, daß es die Welt auf den Menschen konvergieren läßt. Damit nun setzt auch der Bericht selbst ein.

Das Bewußtsein der Konvergenz

Das Epos beginnt wie folgt:

Die Mauer um Uruk-Gart ließ er bauen,
um das heil'ge Eanna, den strahlenden *Hort*.
Sieh an seine Mauer, deren Frieze wie Bronzeschalen scheinen!
Ihren Sockel beschau! Dem gleicht niemandes Werk!
Auch den Blendstein faß an – der seit Urzeiten da ist! –
Nahe dich Eanna, dem Wohnsitz Ischtars –
Keines späteren Königs, keines Menschen Werk gleicht ihm!
Auch steig auf die Mauer von Uruk, *geh fürbaß*,
Prüfe die Gründung, besieh das Ziegelwerk!
Ob ihr Ziegelwerk nicht aus Backsteinen ist,
Ihren Grund nicht legten die sieben Weisen!
(1. T. I, 9–19)

In den wenigen Zeilen ist das Bewußtsein der Zeit: die neugewonnene Gestaltungshoheit des Menschen über die sozialen Verhältnisse zum Ausdruck gebracht. Der Mensch lernt sich in dieser Gestaltungshoheit kennen. Dabei hebt das Epos exakt jenes Moment hervor, in dem sich der Wandel der Geschichte zum Ausdruck bringt: Im König zeigt sich die Kraft und Organisationsmacht des Menschen. Eben weil der König sich Organisationsmacht anzueignen weiß, gilt er als Gott und Mensch in einem: Zwei Drittel an ihm sind Gott, ein Drittel Mensch (1. T. II, 1).

Das Epos bringt den Zugriff des Menschen auf die Sozialwelt dadurch zum Ausdruck, daß es diese Ordnung unter dem Zugriff in Not geraten läßt:

In den Hürden von Uruk *geht er einher*,
Wilde Kraft setzt er ein gleich dem Wildstier, erhabenen *Schrittes*!
Keinen Nebenbuhler hat seiner Waffen Aufbruch!
Durch die Trommel sind aufgestört *seine* Gesellen,

⁹ Vgl. Parmenides, Vom Wesen des Seienden, hg. von U. Hölscher, Frankfurt a. M. 1969. Dazu meine Interpretation in: G. Dux, Die Zeit in der Geschichte, Frankfurt a. M. 1989, 268 ff.

Immer neu regten sich auf die Mannen von Uruk: ...
»Nicht läßt Gilgamesch den Sohn zum Vater.
Am lichten Tag und bei Nacht *trotzt er dem Volke!*
Gilgamesch ist der Hirte von Uruk-Gart,
Übermächtig, stattlich, kundig *und weise!*
Nicht läßt Gilgamesch die Jungfrau *zum Geliebten*,
Die Tochter des Helden, die Gemahlin des Mannen.«
(1. T II, 7–17)

Die Bedrückung läßt nach Abhilfe suchen. Das Epos zeigt dabei ein profundes Verständnis von Macht. Macht kann nämlich nur durch Gegenmacht in die Schranken gewiesen werden. Eben deshalb werden die Götter angerufen, einen Menschen zu schaffen, der *Gilgamesch* gleich sei: *Enkidu* – Man kann über die Männerfreundschaft, die daraus demnächst entsteht und das ganze Epos bestimmt, grübeln. Weshalb war sie notwendig, weshalb entwickelt sich alle spätere Dramatik aus ihr? Einen Hinweis mögen die Träume enthalten, in denen *Enkidu Gilgamesch* angezeigt wird: im ersten Traum erscheint er *Gilgamesch* als gleich an Stärke oder stärker noch; das ist das Machtmotiv. Der zweite Traum faßt das Machtmotiv im Bild der Axt zusammen. Nur liegt sie *Gilgamesch* zur Seite, er raunt über ihr wie über einem Walde (1. T. VI, 32). Das läßt das erotische Motiv der Verbundenheit und Angewiesenheit auf den anderen erkennen. Die frühe Welt ist eben noch ganz die der interaktiven Lebensgestaltung.

Die Geschichte, die mit der Erschaffung *Enkidus* folgt, ist atemberaubend. Sie stellt eine zweite Schöpfungsgeschichte des Menschen dar. In ihr geht es nicht darum, den Menschen als Lebewesen in fertiger Form entstehen zu lassen, wie wir das aus anderen Schöpfungsberichten kennen. In ihr geht es darum, ihn als *Kulturwesen* aus der *Natur* heraustreten zu sehen.

Die Menschwerdung des Menschen

Die sumerischen Hochgötter sind Naturgottheiten. Dabei braucht es nicht zu irritieren, daß sie weitgehend auch soziale Funktionen übernehmen. Noch ist die Natur- und die Sozialwelt eine Einheit; die Natur das Allumfassende. Naturgottheiten sind nach Stoff und Bedeutung Natur, nur eben in einer subjektivistischen, vielfach, aber nicht notwendig personalen Struktur gedacht. Auch *Aruru*, die angerufene Göttin, gehört diesen Naturgottheiten zu. Denn es heißt von ihr:

Aruru wusch sich die Hände,
Kniff sich Lehm ab, warf ihn *draußen* hin,

Enkidu, den *gewaltigen*, schuf sie . . .

(1. T. II, 34–35)

Wie in vielen anderen Schöpfungsmythen auch wird der Mensch dadurch geschaffen, daß die primordiale Gottheit ihn aus dem Stoff ihres eigenen Körpers formt. Was kann daraus entstehen? Ein Mensch – gewiß, aber einer, der ganz der Natur angehört. Eben so wird *Enkidu* beschrieben:

Enkidu, den *gewaltigen* schuf sie, einen Helden,
 Einen Sprößling der Nachtstille, mit *Kraft beschenkt* von Ninurta,
 Mit Haaren *bepelzt* am ganzen Leibe;
 Mit Haupthaar versehen wie ein Weib:
 Das *wallende* Haupthaar, ihm wächst's wie der Nisaba!
 Auch kennt er nicht Land noch Leute:
 Bekleidet ist er wie Sumukan!
 So frißt er auch mit den Gazellen das Gras,
Drängt er hin mit dem Wilde zur Tränke,
 Ist wohl seinem Herzen mit *des Wassers Getümmel*!

(1. T. II, 35–41)

Und ganz ebenso wird seine Kraft beschrieben: Gleich der Feste des *Anu* – des Himmels – ist seine Stärke (1. T. III, 4).

Das Faszinosum des *Gilgamesch-Epos* besteht in einer Einsicht, die in dieser Einfachheit, Klarheit und Schärfe erstmals hier an der Epochenschwelle der Menschheit auftritt – auch hier nur erstmals auftreten kann: Der Mensch ist in seiner Organisationsform als Mensch aus der Natur herausgetreten; er gehört einer anderen Sphäre an: der Kultur. In dieser Einsicht spiegelt sich der historische Prozeß wieder. Denn die zuvor erörterte Steigerung der Organisationskompetenz besteht ja exakt darin, daß der Mensch den Artefakt-Charakter seiner Welt weiter ausbaut und sich damit von der Natur absetzt. Das *Gilgamesch-Epos* artikuliert dieses Bewußtsein. Um *Enkidu* zum Menschen zu machen, und nur als solcher vermag er *Gilgamesch*' Bezwiner und Gefährte zu werden, muß *Enkidu* den Schritt zum Menschen erst noch tun: Er muß von einem Naturwesen, als das er erschaffen wurde, zu einem Kulturwesen werden. Wie geschieht das?

Ein Jäger, der *Enkidu* entdeckt hat, berichtet zunächst seinem Vater, dann, auf dessen Geheiß, *Gilgamesch*. Beide geben denselben Rat: ihm eine Dirne zuzuführen:

Gilgamesch sprach zu ihm, zum Jäger:

»Geh, führ, o Jäger, mit dir

Eine Dirne nun, die Hure!
Wann denn das Wild herankommt zur Tränke,
Dann werfe sie ab ihr Kleid, *sie enthüll'* ihre Wollust!
Sieht er sie erst, so wird er ihr nahn:
Doch sein Wild wird ihm untreu, das aufwuchs mit ihm in der Steppe.«
(1.T. III, 40–45)

Halten wir inne, bevor wir der Geschichte weiter folgen. Wieso kommt es zu diesem Rat? Was ist die Logik dieses Gedankens? Ich habe in der Literatur keine Antwort gefunden, jedenfalls keine zufriedenstellende. Es ist offensichtlich, daß Sexualität benutzt wird, um an *Enkidu* heranzukommen. Sexualität gehört selbst der Natur an; und das scheint gegenüber *Enkidu*, der ihr gleichfalls noch angehört, ausgenutzt werden zu sollen. Allein, was ist damit gewonnen, wenn man auf das Ziel des Epos schaut, *Enkidu* zum Kulturwesen werden zu lassen? Tatsächlich zeigt sich in der Nutzbarmachung der Sexualität ein subtiles Verständnis menschlicher Kultur. Sexualität nämlich ist die Nahtstelle zwischen Natur und Kultur. Die Frühzeit hat, wie der Rat, den *Gilgamesch* dem Jäger gibt, zeigt, die Grenzlage der Sexualität deutlich erkannt. Sie weiß sie der Natur verbunden, zugleich aber noch mit etwas anderem: mit Gesittung und Sittlichkeit. Woher stammt diese Vorstellung? Die Suche nach einer Antwort macht einen knappen soziologischen Exkurs notwendig.

Sexualität und Gesittung

Wir haben zuvor gesehen, daß die Entwicklung der soziokulturellen Lebensformen zu allen Zeiten in der frühen Ontogenese eines jeden Gattungsmitgliedes beginnt. Das gilt prinzipiell für alle kulturell geschaffenen Lebensformen gleichermaßen, für die kognitiven, normativen, moralischen, ästhetischen; und es gilt auch für die, die psychosexuelle Bedürfnisse abdecken. Die Entwicklung der Strukturen der Lebensformen muß alsbald in Angriff genommen werden; denn auf der Erwachsenenenebene werden sie zur kompetenten Praxis der Lebensführung nötig.

An der frühkindlich begonnenen Entwicklung haftet eine ebenso einfache wie folgenreiche Weiterung. Die Menschheit muß sich notwendig über die Entwicklung der frühen Kindschaftsbeziehungen zur Mutter und den relevanten anderen gebildet haben. In dieser Beziehung aber liegt auch der Grund für eines der hartnäckigsten kulturell ausgeformten Bedürfnisse des Menschen: dem nach Intimität. Jeder lebt anfangs in einer intimen Beziehung zur Mutter und den anderen des engsten Familienkreises. Intimität meint eine kommunikative Beziehung, in die Körperlichkeit, an sich akommunikativ, eingeschlossen ist. Dieses Bedürfnis

nach Intimität macht in der Ontogenese eine höchst charakteristische Entwicklung durch: In der Beziehung zu den Eltern läßt es sich nur auf Zeit realisieren. Denn der Prozeß des Autonomiegewinns besteht gerade darin, sich von den Eltern zu lösen. Das führt dazu, daß der Mensch in der Phase seines Lebens, in der er sich von den Eltern soweit löst, daß er ein eigenes Leben führt, darauf angewiesen ist, Intimität in einer anderen Beziehung zu realisieren: Das geschieht dadurch, daß er eine Beziehung zu einem anderen des anderen Geschlechts eingeht und dabei ein Junktum zwischen Intimität und Sexualität herstellt. Historisch-genetisch gesehen hat deshalb die Entwicklung der soziokulturellen Lebensformen aus der Ontogenese heraus dazu geführt, eine spezifische auf das Junktum von Intimität und Sexualität gegründete Beziehung zwischen den Geschlechtern entstehen zu lassen. Institutionell, daran kann kein Zweifel sein, hat sich die Menschheit über familiäre Beziehungen entwickelt. Vorstellungen, die Menschen hätten noch diesseits der Schwelle zur humanen Lebensform in den Anfängen promiskuid gelebt, sind ein Mythos. Die Sexualität, das ist die Pointe der Geschichte, wird deshalb gerade in der Frühzeit im engen Verbund mit der sozialen Organisationsform überhaupt verstanden. Eben deshalb kann sie mit der Gesittung zusammengehen. Dabei ist Gesittung nicht wie in einer verballhornten Moral auf Sexualität reduziert, vielmehr hat umgekehrt die Sexualität Anteil an der Gesittung überhaupt, also an der spezifisch menschlichen Art, in soziokulturellen Lebensformen das Dasein zu führen.

Ich denke, die These, die ich mit dem knappen Hinweis auf die historisch-genetische Rekonstruktion der pristinen gesellschaftlichen Organisationsform im Auge habe, ist nicht zu verkennen: Als mit der Entstehung der primären Hochkulturen bewußt wird, daß der Mensch sein Dasein in soziokulturellen Lebensformen führt, die sich abheben gegen die Natur, wird auch bewußt, welche Lebensformen es sind, die bisher die Gesittung getragen haben und auch weiter tragen: eben die der Beziehung zwischen den Geschlechtern. Und exakt das ist der Sinn des Rates, den der Vater des Jägers wie *Gilgamesch* dem Jäger gibt, eine Dirne zu holen. Die ihr eigene Sexualität gehört zur einen Seite der Natur an, zur anderen der Kultur. Ohne diese Grenzlage der Sexualität muß schlechterdings unverständlich bleiben, wodurch es gelingen könnte, *Enkidu* aus der Natur heraus in die Kultur menschlichen Daseins hinüberzuziehen. Stellt man die Grenzlage in Rechnung, wird der Fortgang des Epos verständlich. Man holt eine Dirne; man zeigt ihr *Enkidu*; und sie tut, wie ihr gesagt:

»Dies ist er, Hure! mach frei deine Brust,
Deinen Schoß tu auf, daß deine Fülle er nehme!
Scheue dich nicht, nimm hin seinen Atemstoß!
Sieht er dich erst, so wird er dir nahn.

Dein Gewand entbreite, daß auf dir er sich bette,
Schaff ihm, dem *Wildling*, das Werk des Weibes:
Dann wird sein Wild ihm untreu, das aufwuchs mit ihm in der Steppe;
Sein Liebesspiel wird über dir raunen.«
Ihren Busen machte die Hure frei,
Tat auf ihren Schoß, er nahm ihre Fülle,
Sie scheute sich nicht, nahm hin seinen Atemstoß,
Entbreitet' ihr Gewand, daß auf ihr er sich bettete,
Schaffte ihm, dem *Wildling*, das Werk des Weibes –
Sein Liebesspiel raunte er über ihr.
Sechs Tage und sieben Nächte war Enkidu auf,
Daß er die Hure beschlief.
(1. T. IV, 8–21)

Was ist geschehen? Eine Kohabitation, gewiß. Was sie bewirkt, ist genau dies: *Enkidu* ist von einem Naturwesen zu einem Kulturwesen, zu einem Menschen geworden.

Als er von ihrem Genusse satt war,
Richtet' er sein Antlitz hin auf sein Wild:
Da sie ihn, Enkidu, sahen,
Sprangen auf und davon die Gazellen,
Wich von seinem Leibe das Wild der Steppe.
Anspringen ließ Enkidu seinen gereinigten Leib,
Doch ihm versagten die Knie, da hinwegging sein Wild.
Gehemmt wurde Enkidu, seines Laufens ist nicht wie zuvor.
Er aber *wuchs*, ward weiten Sinnes,
Kehrte um und setzte sich zu Füßen der Dirne;
Ihr ins Antlitz schauend, der Dirne;
Und der Dirne, wie sie redet, hören zu seine Ohren.
(1. T. IV, 22–32)

In der altbabylonischen Fassung, der sogenannten Pennsylvania-Tafel, nimmt sich die Szene nach der Begattung etwas anders aus. Und wie um uns Nachgeborenen keinen Zweifel zu erlauben, worum es in der ganzen Geschichte geht, schließt sie mit dem ausdrücklichen Statement: Er salbte sich mit Öl und ward zu einem Menschen. Sehen wir uns den ganzen Abschnitt an:

Die Dirne tat den Mund auf und sprach zu Enkidu:
»iß das Brot, Enkidu, das gehört zum Leben!

Trink den Rauschtrank, wie's Brauch ist im Lande.«
 Brot aß Enkidu, bis er gesättigt war,
 Trank den Rauschtrank – der *Krüge* sieben!
 Frei ward sein Inneres und heiter,
 Es frohlockte sein Herz, und sein Antlitz erstrahlte! –
 Mit Wasser wusch er ab seinen haarigen Leib:
 Er salbte sich mit Öl und ward zu einem Menschen.
 (2. T. 90–104)

Fragen wir noch einmal nach: Wodurch wurde er zu einem Menschen? Gewiß dadurch, daß er tat, was Menschen tun: in der jüngsten Überarbeitung heißt es dann auch: »Er salbte sich mit Öl und wurde dadurch (!) ein Mensch«. Das »dadurch« fehlt in der früheren Übersetzung; es fehlt auch bei *Speiser*. Tatsächlich droht der Zusatz das Geschehen unverständlich werden zu lassen. Der Angelpunkt des Geschehens muß, wie ich zuvor darzulegen gesucht habe, in der Kohabitation mit der Dirne gesehen werden. Darauf weist auch die magische Zahl hin, die mit der Kohabitation verbunden ist: sechs Tage und sieben Nächte beschlief *Enkidu* die Dirne. Dann ist die Verwandlung geschehen. Die ersten Worte, die die Dirne an *Enkidu* richtet, sind: »Weise bist du, Enkidu, bist wie ein Gott!« (1. T. IV, 34)

Die Wendung kommt überraschend. Sie kann nur meinen, daß mit der Menschwerdung *Enkidus* er Wissen und Geistigkeit des Menschen gewonnen hat; und die ist göttlich. »Du weißt alles«, redet ihn später *Gilgamesch* einmal an (2. T. V, 152). Essen, trinken, sich mit Öl salben sind deshalb sicher Attribute, die den, der sie zeigt, zum Menschen werden lassen. Aber nicht sie machen den Übergang vom Naturwesen zum Kulturwesen verständlich.

Fassen wir die Dramatik des Geschehens bis hierher zusammen. Das Epos artikuliert das an der ersten Epochenschwelle gewonnene Bewußtsein, der kulturellen Lebensform mächtig zu sein. Damit verbunden sind die tragenden Prinzipien der kulturellen Welt selbst bewußt geworden. Die familiäre Organisationsform wird gegen die herrscherliche abgesetzt; ein originäres Verständnis der Macht als konstitutives Bestimmungsmoment scheint auf. Der Grund für die Artikulation dieses Bewußtseins ist eine veränderte Selbsterfahrung des Menschen, die alle Züge einer Zeitenwende trägt. Was wir zuvor aus systematischen Gründen entwickelt haben, daß nämlich der Zuwachs an Organisationskompetenz, wie er sich im Zugriff auf die Sozialwelt zum Ausdruck bringt, die Rückwendung des Menschen auf sich zur Folge hat, eine gesteigerte Form der Selbstreflexivität also, bringt sich in der Selbsterfahrung zum Ausdruck, in den kulturellen Lebensformen abgesetzt gegen die Natur zu sein. Der Mensch beginnt, sich aus der Natur herauszudrehen, und er beginnt eben deshalb, seiner Stellung in ihr inne zu werden. Das genetische Verständnis, sich nämlich aus der Natur heraus zu einem

Kulturwesen zu entwickeln, läßt ihn zugleich mit erfassen, wodurch diese Entwicklung möglich wurde: durch ein spezifisch menschliches Verhältnis der Geschlechter, das dieses Verhältnis zur Gattungsgeschichte des Menschen gehörig sein läßt. Eine Schöpfungsgeschichte wie die *Enkidus*, in der erst die Vereinigung des Menschen mit dem anderen Geschlecht ihn zu einem Menschen macht, ist vorher nie geschrieben worden. Diese Erfahrung bestimmt auch den Fortgang des Geschehens im Epos.

6 Der unruhige Mensch

Die dem Menschen durch seine anthropologische Verfassung aufgebotene Lebensform ist die des Handelns. Der Mensch führt sein Leben, indem er sich Ziele setzt. Die frühen Gesellschaften der Sammler und Jäger waren noch in einer gewissen Ruhelage. Seit der Mensch angefangen hat, auf die ihm vorgegebene Wirklichkeit zuzugreifen, gibt es kein Halten. Denn damit ist ein Mechanismus ausgelöst, der geschichtstreibend gewirkt hat: Der Mensch findet im Zugriff auf die Außenwelt an ihr einen Widerpart, der auf ihn selbst zurückwirkt. Er läßt ihn seiner Mächtigkeit inne werden und veranlaßt ihn gerade dadurch, sich weiter an ihr zu versuchen. Mit der ersten Zeitenwende erhält wie in einem Lichtkegel eine Geschichte, für die dieser nicht enden wollende Kreis aus Widerstand und Selbstextirpation bestimmend geworden ist.

Die Umgebung, in der *Gilgamesch* uns gezeigt wird, ist ein Ort dieser Betriebsamkeit:

Schau hin inmitten von Uruk-Gart, Enkidu,
Zu den Männern, herrlich mit Gürteln angetan!
Täglich wird dort ein Fest gefeiert ...,
Wo erdröhnen man läßt die Trommeln,
Und Dirnen da sind, geschaffen, wie's ihnen ansteht,
Überreich an Fülle, sind sie voll Jauchzens.
Aufs Nachtlager sind gebreitet die großen Decken.
(1. T. V, 6–12)

Mit dem Handeln und den Zielen, die der Mensch sich setzt, um in ihnen sein Leben zu führen, gerät sein Leben selbst in den Blick. Was bis dahin Ablauf war im täglichen Geschehen der Lebensfristung gewinnt im Denken der archaischen Frühzeit selbst die stromlinige Form einer Handlung, in der es verläuft. Worauf zu? Auf etwas, das, wie sich zeigen wird, widerständig ist gegen jede Zielsetzung, auf den Tod. *Gilgamesch* sucht ihn zu überwinden. Nachdem er nach einem wil-

den Kampf *Enkidu* zum Freunde gewonnen hat, wird dies das Thema des Epos: eine Tat will er vollbringen, einen Namen will er sich setzen, der dauert.

Daß gar stark der Sproß von Uruk ist,
Will ich hören lassen das Land!
Ich will Hand anlegen, die Zeder abhaun,
Einen Namen, der dauert – mir will ich ihn setzen!
(2. T. IV, 184–187)

Daran, was mit dem Dauern gemeint ist, wird kein Zweifel gelassen; *Enkidu* spricht es aus:

Wir wollen uns zusammentun und das eine verrichten,
Ein Werk, das nicht zuschanden wird im Tode.
(4. T. I, 16–17)

Die Tat, die *Gilgamesch* sich ausgesucht hat, um Ewigkeit zu erlangen, besteht darin, *Chumbaba*, einen Wächter des Waldes, zu erschlagen. Die Figur *Chumbabas* bleibt unbestimmt. Von ihm heißt es: *Enlil* habe ihn bestimmt, die Zeder zu wahren, zum Schrecken der Leute. So wird er dann auch geschildert: »Sein Brüllen ist Sintflut, ja, Feuer sein Rachen, seine Hand der Tod« (2. T. IV, 109–110)

Gilgamesch und *Enkidu* bestehen die Tat; sie erschlagen erst den Wächter des Waldes, dann *Chumbaba* selbst und kehren im Triumphe nach Hause zurück. Dann folgt ein Geschehen, das zumeist nur als Episode wahrgenommen wird. Es ist unverstanden geblieben. In Wahrheit macht es das Herzstück des Epos aus.

7 Menschliche Liebe

Als *Gilgamesch* nach Hause gekommen ist und sich erneut mit den königlichen Insignien – Mantel und Mütze – versehen hat, erscheint *Ishtar*, die Göttin der Liebe und fordert ihn auf, sich mit ihr zu vermählen:

Wie Gilgamesch die Königsmütze sich aufgesetzt,
Erhob zu Gilgameschs Schönheit
Ihre Augen die fürstliche Ishtar:
»Komm, Gilgamesch! Du sollst mein Gatte sein!
Schenk, o schenke mir deine Fülle!
Du sollst mein Mann sein, ich will dein Weib sein!
Ich will dir bespannen lassen einen Wagen von Gold und Lasurstein,

Mit goldenen Rädern und Hörnern von *Mondstein!*
 Mit *Stürmen*, mit großen Mauleseln soll er bespannt sein!
 Unter *Zederdüften* betritt unser Haus!
 Dir sollen beim Eintritt in unser Haus
 Türpfosten und Thronessel die Füße küssen!
 Vor dir sollen knien Könige, Vornehme und Fürsten,
 Den *Ertrag* des Gebirgs und des Lands dir als Abgabe bringen!
 Die Ziegen sollen dir Drillinge werfen, die Schafe Zwillinge!
 Dein lastbarer Esel hole das Maultier ein!
 Dein Roß vorm Wagen, der feurigste Renner sei's!
 Dein *Rind* im Joch habe keins, das ihm gleichkommt! «
 (6. T. I, 5–21)

Was wird man erwarten? *Ishtar* ist in *Uruk* die Göttin der Liebe und der Fruchtbarkeit. Wir wissen nicht sicher, seit wann sich der Herrscher anstelle des göttlichen *Dumuzi*, akkadisch *Tammuz*, am Neujahrsfest mit ihr vermählte. Wir kennen jedoch eine Hymne an *Ishtar* als Venusgöttin, die für den Kult des vergöttlichten Königs *Iddin-Dagan* (1974–1954)¹⁰ abgefaßt und in der der *Hieros gamos*, die heilige Hochzeit, beschrieben ist.¹¹ Die heilige Hochzeit war mithin mindestens bei der späteren Abfassung bekannt.¹² *Kramer* gibt für die heilige Hochzeit eine psychologische Erklärung. Er meint, sie sei die imaginative Erfindung von Dichtern, Denkern und Priestern, die damit den obsessiven Trieb der *Sumerer*, Besitz und Reichtum zu erwerben, nachgekommen seien.¹³ Der Grund stellt sich bei einer historisch-genetischen Rekonstruktion der archaischen Denkstruktur ungleich substantieller dar. Sehen wir ihn uns etwas genauer an.

Im mythischen Denken der Frühzeit, und das war, wie wir gesehen haben, strukturell auch noch das Denken der frühen Hochkultur, wurde jedes Geschehen strukturell so verstanden, daß es in seinem Ziel in den Anfang zurückkehrte, aus dem heraus es hervorgegangen war und von dem es sich gelöst hatte. Auch das Jahr fiel deshalb an seinem Ende in den Urgrund des Geschehens zurück und mußte neu begonnen werden, wenn der Kreislauf des Lebens dauern sollte. Eben das war die Funktion, die der heiligen Hochzeit zukam: das Leben fortgehen zu lassen. Dem König oblag es, dafür zu sorgen. Diese Aufgabe fiel ihm nicht von un-

10 Vgl. O. Edzard, Die frühdynastische Zeit, in: Die altorientalischen Reiche, FWG 2, Frankfurt a. M. 1965, 75.

11 Vgl. S. N. Kramer, The Sumerians, 140 f.; E. O. James, The Cult of the Mother Goddess, London 1959, 51.

12 Kramer sieht den *hieros gamos* etwa ab 2500 in Geltung. Vgl. S. N. Kramer, The Sacred Marriage Right, London 1969, 63.

13 S. N. Kramer, The Sacred Marriage Right, 49.

gefähr zu. Im archaischen Denken nämlich bildete das Land mit seinen Bewohnern eine substantielle Einheit. Wer deshalb Macht hatte im Land oder über das Land, hatte die Macht des Landes. Für den König als Herrscher über das Land galt deshalb, daß in ihm als dem Herrscher des Landes die Kraft des Landes versammelt war. In der identifikatorischen Logik dieser Zeit ist seine Herrschermacht die Macht des Landes selbst. Das aber heißt: in der mythischen Vorstellung ist es nicht einfach Pflicht des Herrschers, für das Wohlergehen zu sorgen; er ist in der Substanz seiner Herrscherrolle der Fruchtbarkeit des Landes verbunden. Die Fruchtbarkeit aber ist *Ishtar*. Das substantialistische Verständnis, das den Boden und die Vegetation in die Vereinigung mit hineinnimmt, kommt im Verständnis der Zeit deutlich zum Ausdruck. Wenn die Vereinigung von *Ishtar* und *Dumuzi* in den frühen literarischen Äußerungen und sicher nicht nur in ihnen mit dem Pflügen des Ackers beschrieben wird, so ist das nicht nur eine metaphorische Wendung, die den Menschen einer agrarischen Kultur nun einmal auf der Zunge lag und die sicher für jede andere Begattung in gleicher Weise gebraucht werden konnte. Damit wird realiter die kosmische Fruchtbarkeit mit erfaßt.

Wer, was mich angeht, was meinen Schoß,
Was angeht meinen aufgewölbten Hügel,
Was mich angeht – das Mädchen, wer wird ihn pflügen für mich?
Meinen Schoß, der bewässerte Boden, für mich
Was mich angeht, die Königin, wer will festmachen den Ochsen da?

Und die Antwort:

Oh königliche Frau, der König wird ihn für dich pflügen,
Dumuzi, der König, wird ihn pflügen für dich.¹⁴

Der Bericht läßt denn auch unmittelbar nach der Kohabitation die leibliche Seite mit der kosmischen in eins gehen:

Auf des Königs Schoß stand die wachsende Zeder,
Pflanzen wuchsen hoch an seiner Seite,
Korn wuchs hoch an seiner Seite
... (und) Gärten blühten verschwenderisch an seiner Seite.

14 S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Right*, 59.

Kommen wir zurück zu der Aufforderung *Ischtars*, *Gilgamesch* solle sich mit ihr vermählen. Eigentlich kann *Gilgamesch* gar nicht anders, als ihr zu folgen. Tatsächlich geschieht etwas ganz anderes, etwas Atemberaubendes: *Gilgamesch* antwortet *Ishtar* mit einer unerhörten Schmährede:

Was muß ich dir geben, wenn ich dich nehme?
Brauchst du Salbe für den Leib, oder brauchst du Gewänder?
Fehlt es dir etwa an Brot oder Nahrung?
Freilich habe ich götterwürdige Speise,
Habe manchen Trank, der dem Königtum ansteht!
Doch wozu? An der Straße, da sei dein Sitz,
 ... Mit einem Mantel *magst du* bekleidet sein,
Dann wird dich nehmen, wer immer Lust hat!
Ein Ofen bist du, der das Eis nicht ...!
 Eine unfertige Türe, die Wind und Blast nicht abhält!
 Ein Palast, der niederschmettert den Helden,
 Ein Elefant, der da *abreißt* seine Decke!
 Erdpech, das seinen Träger *besudelt*,
 Ein Schlauch, der seinen Träger *durchnäßt!*
 Ein Kalkstein, der die steinerne Mauer *sprengt*,
 Ein *Jaspis*, der das feindliche Land *herbeilockt!*
 Ein Schuh, der seinen Besitzer kneift!
 (6. T. I, 24–41)

Wie kommt *Gilgamesch* zu dieser Antwort? In der Literatur sind ungemein verschiedene Erklärungen gegeben. Die weitreichendste stammt von *W. Helck*.¹⁵ *Helck* sieht in *Ishtar* eine Verkörperung jener mythischen Gestalten, von denen berichtet wird, daß sie nach dem Geschlechtsakt ihren Liebhaber töteten. In diesen Berichten findet *Helck* ein Menschheitstrauma zum Ausdruck gebracht. *Helck* geht nämlich davon aus, das in früher Zeit die Geschlechter gleichberechtigt, aber als »Brüder« und »Schwestern« zusammenlebten. Die Frauen raubten sich Männer aus anderen Stämmen, schliefen mit ihnen und ließen sich befruchten. Dann töteten sie sie. Ein Alptraum, fürwahr. Nur hat er keinen, aber auch gar keinen historischen Anhalt: Wenn man die Verhältnisse zu rekonstruieren sucht, unter denen dergleichen möglich gewesen sein soll, hat er nicht einmal historische Plausibilität für sich. *Wolfram von Soden* meint, die herausfordernde Rede *Gilgameschs*

15 W. Helck, Betrachtungen zur großen Göttin und der ihr verbundenen Gottheiten, München 1971, 75 ff.

sei eine Kritik an den Auswüchsen der kultischen Prostitution.¹⁶ Das ist wenig wahrscheinlich, hat doch das Epos selbst von einer Tempeldirne Nutzen gezogen. Schließlich hat man auch gemeint, *Gilgamesch* sei ein »Weiberfeind«. Das nun ist schlicht absurd; das Epos verweist darauf, daß *Gilgamesch* das *ius primae noctis*, also das Recht für sich in Anspruch nimmt, der Braut in der Hochzeitsnacht noch vor ihrem Ehemann beizuwohnen (2. T. 145 ff.).

Das Epos selbst läßt keinen Zweifel, weshalb *Gilgamesch* sich *Ishtar* verweigert. Es zählt auf, wie es jenen personifizierten Gestalten der Natur ergeht, die *Ishtar* geliebt hat. Gleich zu Anfang wird *Tammuz* genannt, sumerisch *Dumuzi*. Mit ihm hat der Kult der heiligen Hochzeit begonnen. *Tammuz* ist ursprünglich ein Schäfer, steht dann aber für die Vegetation überhaupt. Dem aber geschieht, daß Jahr für Jahr das Pflanzenreich dahinwelkt. Und so ist es mit allem in der Natur. Was der Natur angehört, ist dem Kreislauf des Werdens und Vergehens anheimgegeben.

Tammuz, deinem Jugendgeliebten –
 Ihm hast du Jahr für Jahr zu weinen bestimmt.
 Da du den bunten Vogel liebtest,
 Hast du ihn geschlagen, ihm den Flügel zerbrochen,
 In den Wäldern weilt er nun, »Kappi« [mein Flügel] rufend!
 Da den Leu du liebtest, den kraftvollkommenen,
 Grubst du ihm Gruben, sieben und abermals sieben.
 (6. T. I, 46–52)

Die Aufzählung geht lange so weiter. Dann folgt die Zusammenfassung aller jener Geschehnisse, die den Grund der Verweigerung angeben: »Und liebst du mich, so machst du mich jenen gleich.« (6. T. I, 79)

Kann es nach allem irgend zweifelhaft sein, was das Epos mit der Verweigerung *Gilgamesch*' deutlich machen will? *Ishtar* ist die Göttin der Liebe, der Fruchtbarkeit, eine Naturgottheit wie alle. Der Mensch aber hat an der Zeitenwende begonnen, sich aus der Natur herauszudrehen. Er setzt sich ab von den Naturgottheiten. Eben deshalb habe ich oben gesagt, die Szene gehöre zum Herzstück des Epos. Das nämlich bringt von allem Anfang an eine Erfahrung zum Ausdruck: die Erfahrung des Menschen als eines Kulturwesens. An der Sexualität aber ist für ein Kulturwesen wie den Menschen die naturale Seite für sich ohne Bedeutung. Bedeutung hat die Sexualität nur, soweit sie mit der Sittlichkeit in eins geht. Und eben darauf zielt die Verweigerung *Gilgamesch*' ab. Die Anwürfe gegen *Ishtar* las-

16 W. v. Soden, Einleitung zum Gilgamesch-Epos, Stuttgart 1988, 12.

sen keinen Zweifel, weswegen er nicht will, was sie bietet: das ist nicht die Liebe, die er meint. Sie hält nicht, wofür sie eingerichtet ist:

Du bist nur eine Feuerschale in der Kälte,¹⁷
Ein Ofen bist du, der das Eis nicht ...!
 Eine unfertige Türe, die Wind und Blast nicht abhält!
 Ein Palast, der niederschmettert den Helden,
 Ein Elefant, der da *abreißt* seine Decke!
 Erdpech, das seinen Träger *besudelt*,
 Ein Schlauch, der seinen Träger *durchnäßt!*
 Ein Kalkstein, der die steinerne Mauer *sprengt*,
 Ein *Jaspis*, der das feindliche Land *herbeilockt!*
 Ein Schuh, der seinen Besitzer kneift!
 (6. T. I, 33–41)

Jede der metaphorischen Bestimmungen zielt auf das gleiche: Wozu es bestimmt ist, dazu taugt es nicht. Unzweideutig also ist, was *Gilgamesch* will und was er nicht will: Er will länger nicht nach der Weise der Natur, ihres ewigen Werdens und Vergehens lieben.

Daß Natur und Sinn als Antagonisten aufeinanderstoßen, läßt sich am ehesten an der Zeitdimension zeigen. Das frühe Zeitverständnis ist, wie alles frühe Denken, über die Handlungslogik strukturiert.¹⁸ Eben deshalb ist es zyklisch organisiert. Es kehrt am Ende in den Ursprung zurück. Dieser Logik ist auch das Werden und Vergehen der Natur unterworfen. Jedem Abschluß muß deshalb ein veritabler Neuanfang folgen. Gegenüber dieser Zyklizität ist die Sinndimension des Handelns autonom. Die Sinnstiftung vermag je nach Sachlage Ziele zu setzen, die von naturalen Zeitläufen völlig frei sind. Menschliches Lieben ist eigentümlich »zeitlos«; es ist präsentisch. Gerade deshalb ist es vorbehaltlos und gilt, wenn die zeitliche Reflexion sich auf es richtet, ewig. Man kann wissen, daß das gemeinsame Leben begrenzt ist, irgendwann vergeht. Mindestens der Tod setzt ihm ein Ende. Es verschlägt nicht: der präsentischen Weise ist kein Vorbehalt einzufügen. Wer sagen wollte: ich liebe Dich, aber nur heute, liebte schon nicht. Es ist diese Form sinnstiftender Liebe, die mit dem naturalen Fruchtbarkeitskult des Werdens und Vergehens zusammenstößt. Wir versichern uns unserer Auslegung an einem anderen Epos, das je nachdem wie weit man diesen Teil des *Gilgamesch-Epos* zurückreichen läßt, um einiges jünger ist: der *Odyssee*. In ihr nimmt gleich der erste Gesang

17 Also eine, die nicht wärmt! – So, der lokalen Gewohnheit, Feuer zu hüten, angemessener als bei Schott, A./Speiser, *Ancient Near Eastern Texts*, hg. von J. B. Pritchard, Princeton 1955, 84.

18 Vgl. G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, 82 ff., 121 ff.

die Grundthematik um Liebe und Tod auf. Er beginnt gegen Ende der *Odyssee*. *Odysseus* wird sieben Jahre schon von *Kalypso* auf der Insel *Ogygia* festgehalten. Er teilt nachts ihr Lager; tags sitzt er weinend am Strande und wünscht die Rückkehr oder zu sterben. Denn nichts, so erklärt er später *Alkinoos*, dem Herrscher der *Phäaken*, ist »süßer als das eigene Vaterland und die Eltern, und wenn einer auch weit weg in einem anderen Land ein fettes Haus bewohnt, fern von den Eltern«. Vaterland und Eltern meint jene patriarchalische Ordnung, wie sie zur *Odysseus* Zeiten in *Ithaka* und sonst in Griechenland bestand. Sie ist gleichbedeutend mit Herrschaft und Besitz. An anderer Stelle klagt *Odysseus* denn auch: »Und habe ich auch viel erlitten, möge sogar das Leben mich verlassen, wenn ich nur meinen Besitz und die Knechte und das hochbedachte große Haus gesehen habe.« Und natürlich gehören dazu die Frau und die Kinder. Resignierend sagt *Kalypso*, daß ihn, *Odysseus*, sein Weib zu sehen verlange und die Tage alle.

Was *Kalypso* will, weiß man: Sie wohnt allein auf einer Insel, die niemand besucht. Die griechischen Götter und ihre Abkömmlinge sind menschlich und haben menschliche Bedürfnisse. Sie will das eine, das Beilager und deren Dauer. Als die Götter ihr mitteilen, sie müsse *Odysseus* ziehen lassen, erschauerte sie und sagte *Hermes*, dem Götterboten, die geflügelten Worte:

Hart seid ihr, Götter, eifersüchtig ausnehmend vor anderen! die ihr den Göttinnen neidet, daß sie bei Männern ruhen offenkundig, wenn eine sich einen zum lieben Lagergenossen gemacht hat. So habt ihr, als sich Orion die rosenfingrige Eos holte, ihn ihr solange geneidet, leichtlebende Götter, bis auf Ortygia Artemis auf dem goldenen Stuhle, die Reine, mit ihren sanften Geschossen über ihn kam und ihn tötete. So auch, als die flechtenschöne Demeter ihrem Verlangen nachgab und sich mit Iasion in Liebe und Lager auf dreimal umbrochenem Brachfeld vereinigte. Jedoch nicht lange blieb Zeus ohne Kunde, der ihn traf mit weißglühendem Blitz und tötete. So neidet ihr ihn wieder jetzt auch mir, Götter, daß ein sterblicher Mann bei mir ist (5, S. 88).

Für *Odysseus* ist die Weisung *Zeus'* die Lösung, denn, so heißt es im fünften Gesang:

»Ihm gefiel die Nymphe nicht mehr, sondern wahrhaftig, er ruhte die Nacht nur gezwungen in den gewölbten Höhlen, ohne Wollen bei ihr der Wollenden« (5, S. 89).

Weshalb will *Odysseus* nicht länger bei ihr liegen? Tat sie ihm nicht Liebes an, ernährte sie ihn nicht, versprach sie ihm nicht, ihn unsterblich und alterslos zu machen? Es gibt einen deutlichen Hinweis auf das Verständnis der Situation, wie sie sich dem Erzähler dargestellt hat; ich habe ihn schon erwähnt: *Odysseus* sitzt am Strand und weint. Die Griechen weinten leichter als wir; allein, dies ist eine Situa-

tion zum Weinen. Weinen nämlich ist die Antwort, die der Leib auf eine Erfahrung übernimmt, die geistig nicht zu bewältigen ist.¹⁹ Die Lebenslage *Odysseus'* auf der Insel *Ogygia* stellt aber einen Widerspruch dar, der, nachdem das Subjekt seiner kulturellen Daseinsform bewußt zu werden beginnt, geradezu seine menschliche Konstitution betrifft: Dieses Leben ist in seiner Naturverhaftetheit nicht zu leben: *Odysseus* weint. Menschliches Leben ist in seinen Möglichkeiten angebunden an die Erfahrung der Vergänglichkeit und an deren Akzeptanz. Dauer als Immer-Gleiches selbst noch im Wechsel ist Natur; nichts anderes hatte *Kalypso* zu bieten.

Das Gleiche gilt auch für *Ishtar*. Das Beilager mit ihr sichert das Werden und Vergehen der Natur; und das meint im archaischen Denken Ewigkeit. Diese Ewigkeit macht jedoch keinen Sinn, weil sie nicht vom anderen kommt; es ist nicht der andere, der sagt: bis in alle Ewigkeit und doch nur meinen kann, bis daß der Tod uns scheidet. Auch im menschlichen Lieben ist ein Naturhaftes eingeschlossen: der Körper. Nur ist Lieben Kommunikation über das, was selbst nicht mehr kommunizierbar ist: das Leben in seiner Körperlichkeit gemeinsam führen zu wollen. Das macht gerade die Differenz zwischen der naturalen Paarung und der kommunikativen Form der Liebe aus, daß Liebende das, worüber nicht zu kommunizieren ist, einholen in die Sinnstiftung gemeinsam gelebten Lebens. Und exakt dies ist es, was *Gilgamesch Ishtar* entgegenschleudert: »Welchen deiner Buhlen *behältst du* allezeit lieb?« (6. T. I, 42)

Mit der Artikulation der Liebe als Sinnstiftung kommunikativen Lebens setzt mithin das Epos das große Thema fort, das mit der Menschwerdung *Enkidu* angeschlagen wurde: der Mensch ist ein Kulturwesen, das nach sinnhaften Maßstäben leben will und leben muß.

Der Mensch beruft nicht unbeschwert seine Abständigkeit von der Natur. Der Prozeß, mit dem er sich aus der Natur herauszudrehen beginnt, läßt ihn zugleich die Schwere seiner Naturverhaftetheit inne werden. Aus unserer heutigen Perspektive betrachtet führt die Konvergenz jeder Form von Sinnhaftigkeit auf den Menschen selbst dazu, die Natur ihrer Sinnhaftigkeit zu entsetzen. Davon waren die primären Hochkulturen noch weit entfernt. Nur stoßen in der Erfahrungsdimension beide Straten bereits in ihm zusammen. Das gilt für die Liebe; und das gilt für den Tod. Das nun ist das letzte große Thema des *Gilgamesch-Epos*.

19 H. Plessner, Lachen und Weinen, Gesammelte Schriften VII, 201–387, Frankfurt a. M. 1982.

8 Die Erfahrung des Todes

Liebe und Tod im archaischen Denken

Liebe und Tod sind im archaischen Denken in einer Weise aneinander gebunden, die uns kaum noch zugänglich ist, die wir uns vielmehr erst rekonstruktiv über die pristine Logik zugänglich machen müssen. Dieser Logik zufolge wird das Leben substanzhaft gedacht. Leben geht aus der Substantialität der Welt hervor. Die Substantialität und das aus ihr herausgesetzte Leben sind der Handlungslogik auf intrikate Weise verbunden: So wie eine Handlung dem Subjekt und dessen Handlungsziel verhaftet bleibt, so bleibt in der pristinen Ursprungslogik alles Leben, überhaupt alles, was geschieht, dem Ursprung, aus dem es hervorgegangen ist, verhaftet. Das Ende des Geschehens kann deshalb immer nur verstanden werden wie das Aufhören einer Handlung, die zu ihrem Ziel gelangt ist. Und da das Ziel im Ursprung beschlossen liegt, ist im Grunde nichts geschehen. Die Emanation des Lebens fällt in seinen Ursprung zurück, den es nie wirklich verlassen hat.

Unter der Ägide dieses Denkens gewinnt der Tod kein eigenes Gewicht. Für die Selbsterfahrung des Menschen hat er aber eines. Mythen haben deshalb vielfach eigens erst zu erklären gesucht, wie der Tod in die Welt kam. Zu mächtig ist die Erfahrung des Endes. Nur – artikulieren als wirkliches Ende läßt sich der Tod im frühen Denken nicht. Die Menschen der Frühzeit sind nie wirklich tot; sie gehen nur hinüber in ein anderes Reich. Eigentlich kehren sie nur zurück. Das ist der Grund für die Vielzahl der Wiederkehrslehren, die wir aus der Frühzeit der menschlichen Gattung kennen.

Wir können die Art, in der im pristinen Denken die Differenz zwischen Leben und Tod gedacht wird, prägnant bestimmen: es ist eine Differenz in der Identität. Tod ist ein Geschehen in der Selbstentfaltung und Selbstdarstellung des Lebens. Eben deshalb aber hat er einen ausgezeichneten Bezug zum Lieben: Liebe nämlich ist im archaischen Denken ihrerseits auf eine substantielle Weise dem Leben verbunden. Sie ist das schöpferische Moment am Leben. Schöpfung ist Entäußerung der schöpferischen Substanz/des schöpferischen Subjekts in das Andere ihrer selbst. Das identifikatorische Moment, das sich auf diese Weise zwischen Leben und Liebe herstellt, läßt sich auf verschiedene Weise bestimmen. Am einfachsten ist vielleicht, es über den Begriff der Macht zu fassen. Alles Geschehen ist im frühen Denken Ausdruck einer Mächtigkeit, die substanzhaft gedacht wird. Leben ist Äußerung einer substanzhaften Mächtigkeit, die das, was lebt, aus sich heraussetzt. Als schöpferische Potenz, Macht der Entäußerung in das Andere ihrer selbst läßt sich auch Liebe verstehen. Auf eben diese Weise können Leben und Liebe als identisch gelten. Im Hinblick auf die Konkretheit der Anschauung und des alltäglichen Verstehens im frühen Denken tut man gut daran, sich diese Iden-

tität an den Geschlechterbeziehungen zu verdeutlichen. Im Lieben der Geschlechter setzt sich Leben fort. Wir haben oben schon gesehen, daß in der Frühzeit Sexualität und Liebe zusammengedacht werden und also auch Liebe und Zeugung. Lieben rührt in Verbindung mit der Zeugung an den Grund des Lebens, das es in Bewegung setzt. Das identifikatorische Moment, durch das das Leben mit der Liebe verbunden ist, ist mithin auch insoweit die Macht, die das Leben zur Entäußerung seiner selbst zu bewegen vermag.

Über die identifikatorische Einheit zwischen Leben und Liebe einerseits, Leben und Tod andererseits, wird auch der identifikatorische Bezug zwischen Liebe und Tod hergestellt. Das geschieht am eindrucklichsten in der Weise, in der zum Ausdruck gebracht wird, wie die Kraft, die Macht hat über das Leben, auch die Macht über den Tod hat. Die Kraft des Lebens ist, wie wir gesehen haben, zugleich die Kraft der Liebe. Die Frühzeit hat nicht gezögert, sie in den Sexualorganen manifest werden zu lassen. Der Phallus wie die Vagina sind in vielen Kulturen Mächte, die das Leben geben und die es aller Unanschaulichkeit zuwider auch erschlagen und zurücknehmen. Phallus und Vagina stehen als identifikatorischer Ausdruck für die Liebe, zugleich für den Ursprung und die Kraft des Lebens. Da Tod Rückkehr in den Ursprung ist, kann er ebenso als Rückkehr in den Ursprung der Liebe wie des Lebens verstanden werden. Ebenso steht es bei *Hiob*:

Nackt ging ich aus meiner Mutter Schoß
und nackt werde ich dorthin zurückkehren.
(Hiob 1, 21).²⁰

Im *Gilgamesch-Epos* meldet sich eine andere Erfahrung des Todes zu Wort, ein erstes Mal in der Geschichte. Die Steigerung der Sonnenreflexivität, wie sie mit der Hochkultur eintritt, hat auch das Verständnis des Todes erfaßt.

Die Erfahrung des Todes im Gilgamesch-Epos

Die Geschichte geht zunächst weiter, wie man es erwarten kann: *Ishtar*, über solche Schmähung außer sich, ruft ihren Vater *Anu* um Hilfe an, um *Gilgamesch* zu strafen. *Anu* überläßt ihr den Himmelsstier, der auf Erden Verwüstungen anzurichten beginnt. Doch *Gilgamesch* und *Enkidu* besiegen ihn. Das vergrößert noch ihr Schuldkonto.²¹ *Gilgamesch* hatte ja schon mit dem Unternehmen gegen *Chumbaba* sich gegen eine von *Enlil* gegebene Ordnung gewandt. Er hatte dabei die

20 Vgl. zur Rückkehr in den Ursprung insgesamt G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, 227 ff.

21 Vgl. Zur Schuldproblematik G. Dux, *Der Täter hinter dem Tun*, Frankfurt a. M. 1988.

Rückendeckung *Schamasch*'. Das freilich bewahrt ihn nicht davor, im Rat der Götter zur Rechenschaft gezogen zu werden. Die archaische Moral ist noch keine Moral der Schuld. Denn die setzt das Bewußtsein der Autonomie voraus. Daß *Gilgamesch* auf Geheiß *Schamasch*' *Chumbaba* getötet hat und *Schamasch* auch im Hinblick auf die Tötung des Himmelsstiers den Göttern erklärt, sie sei auf sein Geheiß hin geschehen, nutzt den beiden so wenig, wie, um eine Parallele in Erinnerung zu rufen, es den Ägyptern genutzt hat, daß *Jahve* selbst es war, der dem Pharao das Herz verstockte, damit er um so schlimmer mit der Erstgeburt verfahren konnte. Das Bewußtsein der Autonomie entwickelt sich ja eben erst. Auch der Gedanke der Schuld als subjektiver Verantwortung wird erst in seinen Anfängen sichtbar. Die Strafe trifft allerdings unmittelbar nicht *Gilgamesch*, sondern *Enkidu*. *Enkidu* erkrankt. Er ruft *Schamasch* an, bittet ihn »wegen seines kostbaren Lebens«, wie es heißt (7. T. II, 37). Vergebens! Was kommt, zeigt der Traum. Die erste Zeile gleich bringt die Dimension dessen, was geschieht, zum Ausdruck:

Der Himmel schrie, die Erde gab Antwort,
Zwischen ihnen stand ich. (7. T. IV, 15–16)

Der Tod läßt den Himmel selbst aufschreiben. Denn der gilt als Sinnbild der Ewigkeit. Die Erde – was kann sie geantwortet haben? Sie ist als Reich des Todes gemeint (7. T. IV, 50). Sie macht ihr Recht geltend und klagt den Tod ein. Der Mensch ist zwischen Himmel und Erde gestellt; das ist die Selbsterfahrung, die er macht, als er beginnt, seiner selbst als Kulturwesen inne zu werden. Als Kultur-Wesen ist der Mensch Geist-Wesen. Der Tod wird deshalb der Naturseite zugeschlagen.

Eigentlich, das habe ich oben deutlich zu machen gesucht, ist der Tod nicht unterzubringen im metaphysischen Denken, in dem das Leben einer göttlichen Substanz eingeschrieben ist. Denn der Grundstruktur dieser Weltwahrnehmung zufolge muß das Leben zurückgehen, woher es gekommen ist. Sobald der Mensch deshalb anfängt, sich als Kultur- und Geistwesen zu begreifen und auf sich in seinem irdischen Dasein zu reflektieren, erfährt er den Tod als Festhalten an der Erde und Umkehrung der Ordnung des Lebens. Das ist Unterwelt, wie sie auch das *Gilgamesch-Epos* kennt (7. T. IV, 33–54).

Enkidu stirbt. Den Tod erleben wir nur im Sterben anderer; der eigene Tod ist Agonie. Für *Gilgamesch* bedeutet der Tod *Enkidus* eine Erfahrung, die schier nicht zu bewältigen ist.

Erfahrung wider die Logik

»Enkidu! Weinen mögen über dich« – und nun folgt die Aufzählung dessen, was für *Gilgamesch* die Welt ausmacht. Weinen, sagte ich oben schon, ist die Antwort des Leibes auf eine Erfahrung, die geistig nicht zu bewältigen ist. Nur Menschen vermögen deshalb zu weinen, so bedrückt auch Tiere sein können und so mächtig auch über sie die Beklemmung des Todes kommt. *Gilgamesch* selbst erfaßt die Verzweiflung – auch sie Ausdruck der Erfahrung in einer geistigen Welt, die sich geistig nicht fassen läßt.

»Um Enkidu weine ich, um meinen Freund,
Wie ein Klageweib bitterlich klagend!
Du Axt an meiner Seite, so verläßlich in meiner Hand!
Du Schwert an meinem Gurt, du Schild, der vor mir ist!
Du mein Festgewand, du Gurt für meine Kraftfülle!
Ein böser Dämon stand auf und nahm ihn mir weg!
Enkidu, mein Freund, du flüchtiger Maulesel, Wildesel des Gebirges, Panther der Steppe!
Nachdem wir, alles gemeinsam verrichtend, den Berg erstiegen,
Den Himmelsstier packten und töteten, Auch den Chumbaba umbrachten, der da wohnte im Zedernwald –!
Was ist das nun für ein Schlaf, der dich gepackt hat?
Du wurdest umdüstert und hörst nicht mehr.«
(8. T. II, 2–14)

In die Verzweiflung mischt sich Angst. Denn die Erfahrung des Todes des anderen ist zugleich die Erfahrung, selbst sterben zu müssen.

Gilgamesch – um Enkidu, seinen Freund,
Weint er bitterlich, laufend hin in die Steppe:
»Werd ich nicht, sterbe ich, sein wie auch Enkidu?«
Harm hielt Einzug in meinem Gemüte,
Todesfurcht überkam mich, nun lauf ich hin in die Steppe;
(9. T. I, 1–5)

Das Epos läßt die Bedeutung der Zeitenwende für das Selbstverständnis des Menschen auch an dem hervortreten, was *Gilgamesch* am Sterben Angst macht:

Mein Freund, den ich liebte, ist zu Erde geworden!
Enkidu, mein Freund, den ich liebte, ist zu Erde geworden!

Werde ich nicht auch wie er mich betten
 und nicht aufstehen in der Dauer der Ewigkeit?
 (10. T. III, 30–31, jüngere Fassung)

Hier meldet sich ein Wechsel im Weltverständnis an, das sich erst in unserer Zeit voll realisieren wird: Leben, haben wir gesagt, ist der Struktur frühen Denkens zufolge identisch mit der energetischen Substanz der Welt, aus der heraus alles und jedes seinen Anfang nimmt. Es ist ewig. Als nicht ewig ist auch in der Zeitenwende die Welt nicht zu denken. Die Substanzlogik gewinnt jetzt ja erst ihren bewußten Ausdruck. Allein, die Erfahrung, die der Mensch mit sich selbst macht, hält ihn an der Erde fest. Das Grauen, das *Gilgamesch* beim Anblick des toten *Enkidu* erfährt, rührt daher, daß *Enkidu* zur Erde wird. In der Dauer der Ewigkeit der Erde verhaftet zu bleiben, das ist es, was schreckt. Gegenüber dieser Erfahrung versagt die Logik, die das Denken auf die Folie einer Ewigkeit spannt, in der es als die unverwüstliche Substanz des Seins erscheint. »Selbst wenn ich den Fuß an einen Ort des Lebens setzen will: auch da ist der Tod!« (11. T., 233) Das kann es also geben, daß die Erfahrung von der Logik der Weltwahrnehmung nicht gedeckt wird. Die Frage ist, was dann geschieht.

Kehren wir einen Augenblick an den Anfang des Epos zurück: Der Mensch beginnt, haben wir gesagt, sich als seiner Lebensform mächtig zu erfahren. Er dreht sich im Bewußtsein seiner geistigen Schöpferkraft aus der Natur heraus. Indem er sich aus der Natur herausdreht, bringt er sie in Distanz zu sich und sich zu ihr. Aus dieser Distanz nun erfährt er sich anders als zuvor der Natur verhaftet und verfallen. An dieser Bewegung wird die prozessuale Logik der Geistesgeschichte sichtbar – ein erstes Mal und sicher in dieser Form nur für uns, die wir diese Bewegung von einem weit fortgeschrittenen Ort aus wahrnehmen.

Eine andere Liebe

Die Zeitenwende müßte nicht die Entdeckung der Handlungsmächtigkeit des Menschen sein, wenn *Gilgamesch* sich mit dieser Einsicht zufrieden gäbe. Er macht sich auf zu *Utnapischtim*, dem einzig Überlebenden der Sintflut. Von ihm will er erfahren, wie man den Tod überwindet. *Utnapischtim* aber wohnt am Ende der Welt. Um zu ihm zu gelangen, muß *Gilgamesch* Gefahren bestehen, die denen vergleichbar sind, die er beim Zug in den *Libanon* zu bestehen hatte, um *Chumbaba* zu töten. Doch dieser Zug ist nicht der Zug eines Helden, der dem Tod trotzt, weil er ihn in seiner Tat zu überwinden hofft. Dieser Zug ist der Zug eines Menschen, der dem Tod ins Auge geschaut hat und seither von Angst und Schrecken

befallen ist. In dieser Gestalt dauert er selbst *Schamasch*, der sich zu ihm aufmacht, um ihm das Vergebliche seines Tuns vorzuhalten:

Gilgamesch, wohin läufst du?
Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden!
(10. T. I, 7–8, altbabylonisch)

Gilgamesch hört nicht. Die Wirtin *Siduri*, die am Gestade des Meeres wohnt, das *Gilgamesch* überqueren muß, um zu *Utnapischtim* zu gelangen, gibt die Antwort; es ist die einzige Antwort, die einem Menschen, der sucht, nicht dem Tod zu verfallen, gegeben werden kann:

Die Schenkin sprach zu ihm, zu Gilgamesch:
»Gilgamesch, wohin läufst du?
Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden!
Als die Götter die Menschheit erschufen,
Teilten den Tod sie der Menschheit zu,
Nahmen das Leben für sich in die Hand.
Du, Gilgamesch – dein Bauch sei voll,
Ergötzen magst du dich Tag und Nacht!
Feiere täglich ein Freudenfest!
Tanz und spiel bei Tag und Nacht!
Deine Kleidung sei rein, gewaschen dein Haupt,
Mit Wasser sollst Du gebadet sein!
Schau den Kleinen an deiner Hand,
Die Gattin freu' sich auf deinem Schoß!
Solcher Art ist das Werk *der Menschen!*«
(10. T. III, 1–14)

Der Rat enthält mehr als nur den Verweis darauf, sich bescheiden zu müssen. Die Erfahrung des Todes verlangt auch ein anderes Verständnis der Liebe. Deren Sinnstiftung ist eine, die den Sinn an das Diesseitige des Lebens bindet. Sie enthält nicht länger die Versicherung, nicht sterben zu müssen, wie wir das aus der Metaphysik erfahren haben, sondern nur das Versprechen, gemeinsam alt zu werden und gemeinsam dem Tode entgegenzugehen. Das machte, um noch einmal auf die *Odyssee* zurückzukommen, den Gram der Tage aus, so sagt *Penelope* dem endlich wiedererkannten *Odysseus*, daß ihnen nicht vergönnt war, gemeinsam alt zu werden. Doch *Odysseus* weiß sie daraufhin zu trösten, daß er ihr eine Weissagung berichtet, in der es geheißen hat, er werde ein hohes Alter erreichen.

Gilgamesch gibt sich mit dem Rat der Schenkin nicht zufrieden, bevor er nicht *Utnapischtim* erreicht hat. Da der dem Tode entrückt ist, muß er, um zu ihm zu gehen, den Fluß des Todes überqueren. Auch das gelingt noch. *Urschanabi*, der Fährmann, bringt ihn zu *Utnapischtim*. Das jedoch ist das äußerste, was zu erreichen ist. *Utnapischtim* hält ihm vor, sich nicht wie ein Narr zu benehmen. Des Menschen Bestimmung ist es, zu sterben.

Irgendwann errichten wir ein Haus!
 Irgendwann siegeln wir (ein Testament)!
 Irgendwann teilen die Brüder!
 Irgendwann herrscht Haß *im Lande*!
 Irgendwann führt das Hochwasser des angeschwollenen Flusses (etwas) davon!
 (10. T. VI, 26–29)

Und irgendwann, so können wir die Rede fortsetzen, holt der Tod uns ein. Wann – des Todes Tag selbst ist nicht bekannt. *Utnapischtim* erzählt *Gilgamesch* die Geschichte der Sintflut und seiner Rettung. Anders als *Noah* haben die Götter ihm und seiner Frau das ewige Leben geschenkt. Das gab es also in mythischer Zeit, könnte man hinzufügen. Doch *Utnapischtim* fährt fort:

Wer aber wird nun zu dir die Götter versammeln,
 Daß du findest das Leben, welches du suchst?
 (11. T. 197–198)

Darauf gibt es keine Antwort; und die Antwortlosigkeit läßt noch einmal die Selbsterfahrung des Menschen in der Zeitenwende deutlich werden: Der Mensch hat sich in ihr in seiner Handlungsmächtigkeit wahrgenommen, das hat ihn herausgedreht aus der Natur. Er schafft sich seine eigene Welt und erfährt sich eben darin wie nie zuvor dem Tode verfallen. Das Epos konfrontiert die beiden Seiten der Selbsterfahrung in einer äußersten Steigerung: in der Konfrontation von Tod und Handeln. Handeln ist, wie wir an der Ontogenese gesehen haben, das Medium, in dem und durch das der Mensch sich seine kulturelle Daseinsform schafft. Die Steigerung seiner Selbsterfahrung liegt in der Erfahrung seiner Handlungsmächtigkeit. Und exakt in dieser Dimension ist ihm die Grenze gewiesen. Handeln versagt vor dem Tod:

Gilgamesch sprach zu ihm, zu *Utnapischtim*:
 »Ach, wie soll ich handeln, wo soll ich hingehn?
 Da der *Raffer das Innere* mir schon gepackt hat!
 In meinem Schlafgemach sitzt der Tod,

Selbst wenn ich den Fuß an einen Ort des Lebens setzen will: auch da ist der Tod!«
(11. T. 229–233)

Utnapischtim weist *Gilgamesch* denselben Weg, den auch die Schenkin *Siduri* ihm gewiesen hat: zurückzukehren und das Leben des Sterblichen zu leben, nur daß er ihn zugleich an seine Königspflichten erinnert. *Gilgamesch* kehrt zurück. Das Epos schließt, wie es begonnen hat. *Gilgamesch* spricht zu *Urschanabi*, dem Fährmann, der ihn zurückgebracht hat:

»Steig einmal, Urschanabi, auf die Mauer von Uruk, geh fürbaß,
Prüfe die Gründung, besieh das Ziegelwerk,
Ob ihr Ziegelwerk nicht aus Backsteinen ist,
Ihren Grund nicht legten die sieben Weisen!«
(11. T. 302–305)

Drucknachweise

Die Logik in der Geschichte des Geistes. Unveröffentlichter Text.

Die ganze Geschichte im Blick. In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte, 63, 2014, S. 71–95.

Geistesgeschichte als Gattungsgeschichte. Eine Einleitung. In: Günter Dux und Jörn Rüsen (Hg.), Strukturen des Denkens. Studien zur Geschichte des Geistes, S. 17–34. 2014. Wiesbaden: Springer VS.

Zur Strategie einer Soziologie der Erkenntnis In: Nico Stehr und Volker Meja (Hg.), Wissenssoziologie, S. 73–101. 1981. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes. In: Günter Dux und Ulrich Wenzel (Hg.), Der Prozess der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes, S. 173–224. 1994. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Die Genese der Philosophie in der Geistesgeschichte der Menschheit. Griechische und Chinesische Antike im Kulturvergleich. In: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie, S. 125–155. 2003. Hamburg: Meiner.

Die Genese der Philosophie ihre gattungsgeschichtliche Bedeutsamkeit. In: Günter Dux und Jörn Rüsen (Hg.), Strukturen des Denkens. Studien zur Geschichte des Geistes, S. 103–123. 2014. Wiesbaden: Springer VS.

Radikale Historisierung. Zur unzeitgemäßen Philosophie der Geschichte Hegel. In: Kurt Seemann und Benno Zabel (Hg.), *Autonomie und Normativität*, S. 278–294. 2014. Tübingen: Mohr Siebeck.

Die Archäologie der Ideengeschichte. Das Archiv. In: Günter Dux und Jörn Rüsen (Hg.), *Strukturen des Denkens. Studien zur Geschichte des Geistes.*, S. 145–166. 2014. Wiesbaden: Springer VS.

Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Prospekt. Ein Nachwort. In: Helmuth Plessner, *Philosophische Anthropologie*, S. 253–316. 1970. Frankfurt am Main: Fischer.

Für eine Anthropologie in historisch-genetischer Absicht. In: Günter Dux und Ulrich Wenzel (Hg.), *Der Prozess der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes*, S. 92–115. 1994. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Das Problem der Logik im historischen Verstehen. In: *Dilthey-Jahrbuch für Geschichte und Philosophie der Geisteswissenschaften*, 7, S. 44–70. 1990. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Gegenstand und Methode. Am Beispiel der Wissenschaftslehre Max Webers. In: Günter Dux und Thomas Luckmann (Hg.), *Sachlichkeit. Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Helmuth Plessner*, S. 187–221. 1974. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Zur prozessualen Logik historischen Verstehens. Max Weber als Zeitgenosse? In: Falk Wagner und Michael Murrmann-Kahl (Hg.), *Ende der Religion – Religion ohne Ende? Zur Theorie der Geistesgeschichte von Günter Dux*, S. 267–284. 1996. Wien: Passagen.

Subjekt und Gegenstand im Erkenntnisprozess historischen Verstehens. In: Gerhard Wagner und Heinz Zipprian, *Max Webers Wissenschaftslehre*, S. 662–677. 1994. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Das Subjekt in der Grenze der Gesellschaft. In: N. Psarros u. a. (Hg.), *Die Entwicklung sozialer Wirklichkeit*, S. 233–267. 2003. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Nietzsches Philosophie der Moral. Ihre Bedeutung im Diskurs der Moderne. In: Günter Dux, Von allem Anfang an. Macht nicht Gerechtigkeit, S. 145–179. 2009. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Was soziale Gerechtigkeit meint. Ein Nachwort. In: Gerda Bohmann und Heinz-Jürgen Niedenzu (Hg.), Markt – Inklusion – Gerechtigkeit, S. 211–221. Österreichische Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft 11/2012. Wiesbaden: Springer VS.

Gesellschaft, Norm und Recht in der prozessualen Logik der Moderne. In: Günter Dux und Frank Welz, Moral und Recht im Diskurs der Moderne. Zur Legitimation gesellschaftlicher Ordnung, S. 11–42. 2001. Opladen: Leske und Budrich.

Das Recht als Problem der Gesellschaft. Demokratie im Sozialstaat. In: Günter Dux und Frank Welz, Moral und Recht im Diskurs der Moderne. Zur Legitimation gesellschaftlicher Ordnung, S. 399–433. 2001. Opladen: Leske und Budrich.

Normen und ihre Geltung im Verständnis einer prozessualen Theorie der Neuzeit. In: Jean-Pierre Wils (Hg.), Anthropologie und Ethik. 1997. Tübingen: Francke Verlag.

Der Täter hinter dem Tun. Zur soziologischen Kritik der Schuld. In: Würzburger Vorträge, herausgegeben von H. Hofmann, U. Weber und E.M. Wenz, S. 7–58. 1988.

Demokratietheorie und Europäische Integration. Zur Dekonstruktion des Demo. In: Monika Eigmüller und Steffen Mau (Hg.) Sozialwissenschaftliche Ansätze zur Europaforschung, S. 49–79. 2010. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Gerechtigkeit: Die Wahrheit der Demokratie. In: Gerda Bohmann und Heinz-Jürgen Niedenzu (Hg.), Markt – Inklusion – Gerechtigkeit, S. 23–45. Österreichische Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft 11/2012. Wiesbaden: Springer VS.

Die Zeit am Ganges. Eine kulturvergleichende Untersuchung im indischen Dorf Pura hiya. In: Günter Dux. Die Zeit in der Geschichte, S. 407–429. 1998. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Studie zum vorindustriellen Verständnis der Kausalität (Zusammen mit Puspha Kumari). In: Günter Dux und Ulrich Wenzel (Hg.), Der Prozess der Geistes-

geschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes, S. 436–471. 1994. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Das Gilgamesch-Epos. Geschichte als Weg zum Selbstbewusstsein des Menschen. 1992. Wien: Passagen Verlag.

Personenregister

A

Abromeit, Heidrun 680, 682
Achilles 33
Adelard von Bath 44
Adorno, Theodor W. 154, 310,
356, 367
Angeles, Peter A. 297
Apel, Karl-Otto 575, 601
Aristoteles 37, 41, 52, 87, 94, 171 f.,
175–178, 194, 196, 202, 208, 217 f.,
278, 448, 545, 756, 768 ff., 772,
778 f., 782 f.

B

Badiou, Alain 707–711, 717,
720, 729
Berry, John W. 612
Blair, Tony 533, 534
Bleicken, Jochen 98
Blumenberg, Hans 299, 315
Brahmana, Shatapatha 17
Brown, Roger 68, 468
Buchanan, James 532
Buridanus, Johannes 44

C

Cassirer, Ernst 99
Chang, T. T. 210
Chomsky, Noam 243, 467
Claessens, Dieter 282, 314, 316, 330

D

Darwin, Charles 322, 331, 507
Demokrit 646
Descartes, René 46, 104, 107 ff., 117,
280, 299, 303 f., 400, 452, 495, 500,
524, 542, 705
Diemer, Alvin 287
Dray, Wilhelm 409
Durkheim, Émile 289 f., 318, 367, 386

E

Eckensberger, Lutz 634
Edelman, Gerald 609
Eder, Klaus 165
Eisenstadt, Shmuel N. 190
Elvin, Mark 183
Engels, Friedrich 112, 114 ff., 119
Ephialtes 194
Eucken, Rudolf 293

F

- Fahrenbach, Helmut 299, 721
 Feuerbach, Ludwig 112 f., 131, 247,
 252, 517, 649
 Fichte, Johann Gottlieb 280, 331, 333,
 339, 341, 343, 493, 509
 Foucault, Michel 143, 253–273, 421,
 627, 654 ff.
 Frankfort, H. 24
 Friedrich, Hugo 47

G

- Gehlen, Arnold 117, 119, 122, 278,
 281 f., 287 f., 301 f., 318 f., 328,
 337, 465
 Goldschmidt, Walter 527 f.
 Granet, Marcel 205
 Grimm, Claus 651
 Guéhenno, Jean-Marie 683

H

- Habermas, Jürgen 165, 427, 509, 525,
 549, 557, 575, 577 f., 617, 632 f., 681,
 684, 706, 715, 723
 Hallpike, Christopher 93, 97, 159, 183
 Hauriou, Maurice 288
 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm
 64, 89, 94, 110, 206, 235 f., 245–252,
 256, 280, 299 f., 335, 374, 376, 488 f.,
 500, 538, 607, 642, 760, 795
 Heidegger, Martin 271, 299, 363, 714
 Heinrich, K. 221
 Heisenberg, Werner 245
 Heitsch, E. 225, 229
 Helck, Wolfgang 819
 Herder, Johann Gottfried 278, 334,
 426, 465
 Herodot 222, 623
 Hesiod 218
 Hirschmann, Albert O. 557

- Hölscher, Uvo 220, 222 f., 225
 Horkheimer, Max 154
 Humboldt, Wilhelm von 300
 Husserl, Edmund 266, 299, 477

J

- Jaspers, Karl 3, 96, 190

K

- Kant, Immanuel 58, 104, 110, 113, 256,
 266, 279 f., 303, 305 ff., 318, 378, 400,
 438, 452, 498, 500, 506, 508, 542,
 684, 706, 720, 721, 382
 Kapp, William K. 289
 Keller, Wilhelm 296
 Kellner, Hansfried 323
 Kelsen, Hans 354
 Kersting, Wolfgang 726
 Kleisthenes 170, 192 f., 217
 Klier, Peter 578
 Kohlberg, Lawrence 576
 Kopernikus, Nikolaus 44
 Korch, Helmut 300
 Kramer, Samuel Noah 817
 Kramme, R. 357
 Krohn, Wolfgang 483
 Kuhn, Thomas S. 296
 Küppers, Günter 483

L

- Langer, Jonas 66, 344
 Laotse/Laotzi 98, 205, 211 ff., 225
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 680
 Lessenich, Stephan 531 f., 534
 Lévi-Strauss, Claude 501
 Lévy-Bruhl, Lucien 766, 768
 Lincoln, Abraham 680, 683
 Litt, Theodor 329
 Locke, John 680, 685, 689, 694
 Löwith, Karl 292

Luckmann, Thomas 301
 Luhmann, Niklas 65, 68, 269, 453,
 460 f., 464, 466, 472, 476, 479 f.,
 504, 540, 548, 551, 584, 587, 631,
 714, 716, 719

M

Mannheim, Karl 325
 Marchart, Oliver 707, 714
 Marquardt, Odo 35
 Marshall, Thomas 531 f.
 Marx, Karl 64, 112–116, 119, 252,
 331 ff., 352 ff., 361, 367, 397, 420, 426,
 464, 487, 492 f., 501, 509, 517, 569 f.,
 582, 605 ff., 649, 711
 Maturana, Humberto R. 429, 584,
 766
 Maul, Stefan M. 36
 Mead, George H. 322 f., 471, 480,
 548, 631
 Merleau-Ponty, Maurice 266, 287,
 299
 Mill, John Stuart 692
 Mong Dsi 597
 Montaigne, Michel de 19, 42–51, 68,
 495, 497, 633
 Montesquieu, Charles de Secondat
 680, 685
 Mukerjee, Alvin 158
 Murrmann-Kahl, Michael 420

N

Newton, Isaac 238, 607, 680
 Nietzsche, Friedrich 226, 331, 374,
 376, 464, 485–492, 494–518, 541,
 560, 628, 641, 643–652, 654, 656 f.,
 660, 724
 Nissen, Sylke 573

O

Oesterdiekhoff, Georg W. 97
 Offe, Claus 682, 684
 Oresme, Nicole 44

P

Pannenberg, Wolfhart 315
 Parmenides 41, 173 ff., 198–202, 216,
 219–233, 246, 317, 538, 713
 Parsons, Talcott 282, 548, 551, 622
 Pascal, Blaise 50, 623
 Patzig, Günther 286
 Perikles 171, 192, 194
 Piaget, Jean 12 f., 69, 71, 73 f., 106,
 124 ff., 131–135, 137, 145–149, 151 f.,
 172, 177, 179, 327, 430, 457, 467, 611,
 630, 633 f., 673, 739, 741, 749 f., 757,
 759–768, 772 ff., 777, 782, 802
 Planck, Max 19
 Platon 37, 40 f., 45, 202, 212, 218, 222,
 225, 453, 538, 681, 692, 719
 Plessner, Helmuth 117, 119 f., 140 f.,
 169, 185, 277–280, 282–285, 287,
 289 ff., 293, 295, 297 ff., 302–312,
 314, 316 f., 320, 322–325, 331–341,
 345–349, 351, 356–376, 392, 455,
 629, 796
 Plutarch 195
 Popper, Karl 293, 296, 413
 Prigogine, Ilya 89, 100, 544

R

Rancière, Jacques 710
 Rawls, John 559, 579, 681, 684
 Rickert, Heinrich 379, 381, 385, 393–
 396, 438 f.
 Röttgers, Kurt 338
 Rousseau, Jean-Jacques 681 f., 684,
 690
 Rüsen, Jörn 86

S

Sartre, Jean-Paul 311
 Schaaf, Julius 290
 Scharpf, Fritz 683
 Scheler, Max 279 f., 300, 302 ff.,
 318, 358
 Schillinger, Gertraud 324
 Schmitt, Carl 288, 354, 357, 367,
 679, 681
 Schmitz, Hermann 316
 Schoeps, Hans-Joachim 292
 Schröder, Gerhard 533 f.
 Schumpeter, Joseph A. 687
 Schütz, Alfred 469, 477
 Scribner, Sylvia 342 f.
 Selman, Robert 631
 Sinha, Christopher 471
 Smith, Adam 342, 529 f., 633
 Soden, W. von 819
 Sokrates 37, 39, 218 f., 225
 Sölle, Dorothee 330
 Solon 170, 192 f.
 Specht, Rainer 299
 Spencer, Herbert 68, 281 f., 386
 Spinoza, Baruch de 323, 680
 Stengers, Isabelle 100, 544
 Stern, Daniel 465
 Ströker, Elisabeth 280, 286

T

Tenbruck, Friedrich 384, 389
 Thales 80, 175, 195, 606

V

Varela, Francisco 584, 766
 Veyne, Paul 253, 262
 Vico, Giambattista 57 f., 94, 99,
 390, 420
 Vobruba, Georg 529, 594
 Vygotsky, Lew Semjonowitsch 300,
 327, 430, 471

W

Wagner, Hans 770
 Weber, Max 14, 99, 298, 353, 357,
 367, 376–384, 389–397, 399–405,
 419–428, 437–446, 414 ff., 410, 382,
 407, 395
 Wellmer, Albrecht 293
 Welz, Frank 477
 Widmaier, Hans-Peter 585
 Wieland, Wolfgang 178
 Winch, Peter 111, 157, 427, 430, 618
 Wittgenstein, Ludwig 426, 618
 Wolff, Kurt H. 296

X

Xun Zi 208

Z

Zapf, Wolfgang 281
 Zhuangzi 202, 204–208, 210–214
 Zimba, Roderick 634
 Zolo, Danilo 687, 690

Sachregister

A

- Abendland, abendländisch 21 f., 37,
96, 104, 169, 206, 225, 278, 348, 358,
360 f., 372, 374, 680
- Absolute, Absolutes 3 f., 8, 17, 19, 22,
30, 34, 40–46, 49 f., 52, 94, 109 f.,
112 f., 169, 174 f., 196–200, 204,
206, 210, 220 f., 225, 228 ff., 235 f.,
246–252, 256, 266, 271, 299 f., 302 f.,
331 ff., 335, 355, 357–361, 369 f., 452,
489, 491, 493, 505, 517, 540, 607,
640, 642, 680, 706, 712 ff., 719 f., 729
- Absolutismus der Begründungslogik
354
- Anfang, Problem des 118, 143, 167,
212, 302
- Anthropologie
der Macht 374
der Sozialität 288, 291
des Geistes 35, 48 f., 90
philosophische 106, 116 f., 119 f.,
139 ff., 277 ff., 281 ff., 284, 286–
293, 295 f., 299, 301–304, 307 ff.,
313 f., 316, 318 f., 321, 324 f., 327,
331, 339, 349, 374, 721, 792
- Antike 21, 36–40, 42, 47, 52, 80 f.,
94 f., 97 f., 103, 156, 170–173, 177,
180, 208, 213, 215 ff., 219, 225, 236,
427, 451, 507, 525, 686, 692, 755, 758,
765, 782, 807
chinesische 183 f.
- Apeiron 218
- Apriori 261 f., 264, 267, 307, 359 f., 430,
461, 480, 485, 525 f., 570, 682, 719
- Äquilibration 145 f., 155, 761
- Archäologie, archäologisch 38,
253–256, 258, 263, 265 f., 268 ff.,
273, 656 f.
- Archiv, das 261, 263 f.
- Aufklärung, aufgeklärt 4, 6, 11, 21 f.,
32, 35, 57, 60, 64 f., 77, 86, 88, 93, 99,
211, 235, 240, 247, 250, 269, 352 f.,
452, 455, 493, 525, 528, 541, 545, 578,
607, 686, 708, 710 f.
- autologisch 34
- Autonomie 16, 19, 26, 29, 47, 120 f.,
124, 136, 271, 297, 363 f., 367, 374,
474, 509, 538, 552, 554, 562, 589, 630,
634, 669, 673, 695, 790, 826
systemische 18, 528

B

Beweger, unbewegter 41, 208, 451, 606
 Bewusstsein 36–41, 48, 53, 64, 69, 86, 94, 98, 103 f., 110, 112, 114 ff., 118 f., 132 f., 136, 151, 157, 169, 171, 173, 178, 184, 190, 193 ff., 202, 216, 217, 219, 235 f., 246 f., 249 f., 255 f., 284 ff., 293, 304, 317, 323, 331, 338–343, 352, 357, 360 f., 363, 372 ff., 376, 379, 383, 391, 414 f., 420 f., 426, 428 f., 438 f., 444, 452, 459, 461 f., 465 f., 469, 476, 478, 482 f., 490, 494, 498, 512, 516, 524, 525, 527 ff., 533, 539 f., 543, 560, 563, 566, 569, 571, 574 ff., 579, 590, 617, 628, 631 ff., 635, 643, 648, 655 f., 666, 675, 683, 688, 692, 697, 705, 723, 725, 726, 759, 763, 765, 775, 796–799, 804 ff., 808, 810, 814
 Handlungsbewusstsein 469, 490, 798, 804
 organisches und reflexives 341 f., 465, 490
 reflexives 334, 339, 468 f.
 Big-man-Gesellschaften 29, 95
 Bildungsprozess der humanen Lebensform 4 ff., 11, 16, 19 f., 25, 39 f., 43, 93, 266, 268, 273, 721

C

Chaos der Wirklichkeitswahrnehmung 440
 Clan-Gesellschaft(en) 29
 Cortex, präfrontaler 5

D

Defizienz, epistemische 679, 685
 Dekonstruktion 518, 588, 714
 Demokratie
 athenische 37, 98, 217, 564

Genese der 690
 Theorie der 572, 574, 578, 678–685, 687–690
 und Recht 596

Demokrit 646

Demos 194, 678, 697

Denken

im Ausgang von der Natur
 64, 455, 486, 495, 500, 543 f.
 primitives 529, 767 f.

Destruktion der Logik 49

Diskurs(e) 39, 41, 201, 257–263, 267 f., 270–273, 420, 428, 479, 485, 487, 549, 555, 559, 572, 575 f., 627, 677 ff., 682, 711

Dispositiv der Selbstbestimmung 694

Doxa 174, 220, 226 ff., 230–233

E

Egozentrismus 131–135
 Eintritt in die Geschichte 7, 10 f., 14, 20, 23, 25, 63 ff., 69 f., 74, 91 f., 96, 237, 240, 266, 647, 791

Enkulturation, der Prozess der
 9, 142 ff., 157, 178, 244, 429, 431, 467, 471 ff., 544, 546 f., 552, 599, 629, 794

Entscheidung 30, 200, 319, 332, 351–354, 356 f., 362 ff., 367, 369, 371, 374, 379, 411, 453, 559, 570, 574, 591, 635, 662

Entwicklung, ontogenetische und historische 97, 139

Entwicklungslogik 36, 120, 154 ff., 162, 175, 178, 180, 183, 187, 194, 203, 216, 343, 433, 442, 541, 576, 661, 755, 758, 790, 800, 806
 der Subjektivität 800

Epoche(n) der Geschichte 19 f., 43, 162, 630

Ereignisform/Ereignisstruktur 24,
 26, 58, 73, 149 f., 175, 763
 Erfahrung des Todes 824 f., 827, 829
 Erkenntniskritik, erkenntniskritisch
 14 f., 21, 37, 39–42, 59, 64, 67 f., 74,
 76, 87, 93, 98, 104, 109, 113 f., 123, 127,
 202, 208, 211, 215 f., 218 f., 222, 233,
 236, 255, 264, 266 f., 271, 282, 340,
 348, 354, 360, 366, 376, 378, 386,
 392, 419, 423 ff., 427, 430, 433, 438,
 441, 453, 455, 464, 470, 482, 495,
 497–500, 502, 504 ff., 514 f., 517, 523,
 529, 531, 540, 545, 686, 707, 712, 716,
 722, 724, 766
 Erkenntniskritik der Entscheidung
 366
 Erwarten/Erwartung(en) 43, 329,
 547–550, 565, 572, 590, 599, 614–
 621, 627 f., 630–633, 665 f., 670 ff.,
 674, 722, 756
 Erzählung(en) 26, 32, 36, 74, 254,
 719, 758
 Ethnozentrität, ethnozentrisch 96,
 100, 170, 361
 Evolution des Gehirns 4–7, 25, 51, 61,
 63, 77, 90 f., 239, 243, 546
 Experiment 73, 386, 410, 412, 417
 Expressivität 312 ff., 317, 320–323,
 347 f.
 Exzentrität, expressive 313
F
 Familie, familial 28, 32, 163, 237, 550,
 558, 561 f., 565, 586, 597, 611, 621,
 626, 630, 634, 692, 793 f., 812, 814
 Faustkeil 7
 Fitnesssteigerung 63
 Formation(en), diskursive 258–261,
 263 f., 268–271, 273
 Freund und Feind 357, 364 ff., 374

Frühzeit 13, 24 ff., 40, 87, 92 f., 99, 191,
 355, 431, 537, 610, 625, 640, 686, 712,
 726, 766 f., 800, 803, 807, 811 f., 815,
 817, 824 f.

G

Gattungsgeschichte 57, 60, 64, 85 f.,
 92, 135 f., 142, 162, 171, 431, 487, 509,
 613, 626, 711, 791, 793, 800, 815
 Geistesgeschichte 7, 41, 57, 60, 85 f., 91,
 98, 107, 137, 143 f., 149, 152–157, 167 f.,
 171, 174, 179 f., 183, 187, 203, 216, 230,
 253, 257 f., 261 ff., 269, 271, 273, 340,
 346, 349, 351, 356, 358 f., 376, 436,
 449, 686, 757 f., 782, 790, 799
 Geistigkeit der humanen Lebensform
 5, 11, 14 f., 17, 23, 39, 49, 58, 60, 216,
 240, 251, 721
 Geltung 99, 362, 365 f., 373 f., 390,
 439, 505, 509, 514, 524 f., 537, 550,
 555, 558, 565, 567, 575, 580, 598,
 616 ff., 623, 627 f., 632, 634 f., 681,
 683, 706, 722
 Gerechtigkeit 64, 250, 384, 402,
 485, 488, 523–526, 529 f., 559, 579,
 597, 681 ff., 695, 699, 705–712, 717,
 724 ff., 728 f.
 Geschichte, Verständnis der 12, 14,
 17, 19, 25, 35 f., 67, 93, 97, 99 f., 183 f.,
 236, 248 f., 252–257, 265–269, 271,
 293, 347, 351, 357, 359, 361, 368, 370,
 397, 419, 436, 510, 514, 612, 790 f.
 Geschlechterbeziehung 28, 482, 825
 Gestaltungshoheit des Menschen 20,
 21, 35, 438 f., 808
 Gilgamesch-Epos 36, 169, 790, 800,
 805, 810, 821, 823, 825, 826
 Göbekli Tepe 31, 33
 Grenze der Gesellschaft 451, 477, 481,
 482, 588 f., 598, 600, 715

Grenzen der philosophischen
 Anthropologie 117, 351
 grundhaft-subjektivisch 8, 25 f., 30 f.,
 33 f., 40, 43, 47, 52, 705
 Grundverfassung, normative der
 Gesellschaft 599

H

Halbmond, fruchtbarer 27, 78
 Handlungskompetenz, Erwerb der
 4, 12, 16, 51, 66, 92, 184, 243 f., 257,
 467 f., 490, 544, 546 f., 613 f.
 Hand, unsichtbare 529 f.
 Häuptlingstümer 29
 Herrschaft des Volkes 683, 686
 Herrschaftsverfassung 32 f., 35, 38, 80,
 190 f., 193, 202, 562, 576, 583, 725
 Historisch-genetische Theorie 77,
 86, 139, 180, 184, 258, 333 f., 340,
 344 f., 349, 419, 434, 550, 565, 609,
 628, 657, 661, 755–759, 782, 784,
 791–794, 796 f.
 Historisierung, radikale 235, 238 ff.
 Homininen 9, 10
 Homo sapiens 5, 7, 9 f., 12, 23, 60 ff.,
 65 f., 74, 77, 85, 88 ff., 237, 239 f., 244,
 430, 481, 546, 610 f.

I

Idealismus 111, 287, 306, 331, 460, 767
 Idealtypus, idealtypisch 398 f., 401 ff.,
 423, 425, 427, 442 f., 416
 Idee des Guten 41
 Idee(n) 4, 40, 115, 254, 260, 262 f.,
 265, 268, 326, 335, 358, 423–426,
 434, 453, 491, 500, 556, 562, 618,
 624, 685, 719
 Ideengeschichte 253, 255, 257 f., 261,
 265, 27 f.
 Ilias 33, 38, 191, 803, 807

Informationsverarbeitung 5, 91, 240
 Integration, europäische 677, 696
 Interaktion, Interaktionsprozess 4,
 8, 18, 66–69, 73, 145, 150, 152, 188,
 242 f., 270, 375, 456, 460, 465, 470 f.,
 475, 478, 490, 517, 543–549, 553,
 558–561, 565, 567, 606, 611, 613–620,
 622–629, 631 f., 635, 662, 665 f.,
 670 f., 684, 689, 691 f., 712, 722, 757,
 760, 763 ff., 767
 Interesse(n) 29, 33, 35, 52, 62, 86,
 96, 111, 115, 118, 120, 122, 124, 127,
 147, 150, 161, 184, 188 f., 197, 206,
 213, 255, 304 f., 308 f., 320, 322, 352,
 365, 377, 385, 387 f., 390, 399, 405,
 409, 424 f., 440, 478, 486, 502, 504,
 506, 514, 524, 528 ff., 533 f., 548, 553,
 555 ff., 559 f., 562, 570 ff., 575, 577,
 579 f., 583, 586, 594, 596, 607, 615,
 617–620, 622–628, 631, 633, 635,
 647, 652, 657, 665, 672, 680–683,
 685, 688 f., 695, 698 ff., 712, 716, 722,
 760, 765, 771, 773, 783, 799

J

Jenseits 18, 31, 74, 110, 218, 457, 485,
 489, 723

K

Kategorien, kategorial 12, 66 f., 69, 73,
 119, 122, 123, 126 f., 129 f., 135 ff., 147–
 150, 152 ff., 160 f., 171, 179 f., 187, 229,
 241, 243, 255, 282, 287 f., 290, 296,
 300, 302 f., 305 f., 329, 332, 351–354,
 356–360, 363 f., 367, 373, 378, 381,
 385 f., 400, 414 f., 432 ff., 438 f., 454,
 460, 498, 502, 506, 511, 517, 582, 606,
 611 f., 621, 646, 650, 680, 686, 696,
 726, 755, 759, 765, 768, 773
 Kategorie und Gegenstand 759

Kausalität, vorindustrielle 755
 Kausalschema, subjektivistisches 762 f.
 Kognition, Entwicklung der 11, 14, 93,
 96 ff., 123, 149, 172, 185, 240, 769
 Kommunikationsmedium,
 generalisiertes 551, 554, 556 f.,
 562, 564–567
 Kompetenz, formal-operationale
 14, 78 ff., 152, 159, 171 f., 180, 433
 Konstellation
 anthropologische 5 ff., 10, 15 f.,
 18, 23, 25, 34, 43, 51
 historische 27, 29 f., 32, 43, 380,
 391 f., 398, 403 f., 414, 416 f.
 Konstrukt, Konstruktion 4, 66, 68 ff.,
 77, 90 f., 109, 127, 149, 223, 229, 262,
 290, 305 f., 313, 320, 327, 330, 378,
 387, 398 ff., 402 f., 414, 416, 422 f.,
 426 f., 429, 438, 442, 448, 452 ff.,
 457, 459 f., 462 f., 472, 474, 480, 493,
 498, 513, 518, 554, 561, 631, 680, 691,
 697, 716 ff., 756, 759, 763, 766, 798
 Konstruktivismus 22, 68, 127, 391, 410,
 414, 438, 455–458, 499, 501, 706
 Radikaler 67 f., 147, 179, 767
 Konvergenz, konvergieren 103 f.,
 108 fff., 112 ff., 118, 132, 136, 184, 188,
 203, 248, 255 f., 265, 269, 307 f., 325,
 352, 356 f., 360, 367, 393, 420 f., 426,
 428, 438, 440, 498, 540, 543, 606,
 640, 659, 690, 790, 796, 808, 823
 Körper und Geist 140, 279, 296–299,
 315, 323, 335, 339 f., 342, 345
 Kosmologien 167 f., 188, 195, 228
 Kritik
 der Religion 356, 361, 419, 510 f.,
 605, 607, 649
 des Rechts 605, 607
 des Subjekts 269, 487 ff., 500,
 711, 714

Kulturvergleich 183
 Kulturwerte 353, 395 f., 398, 401 f.,
 424, 428, 416
 Kulturwertideen 441

L
 Lebensform, geistige 5 ff., 9 f., 15, 20,
 37, 40, 42, 51, 57–60, 63, 77 f., 85,
 87 f., 90, 116, 140 f., 237, 239 f., 242,
 244, 337, 349, 458, 494, 517 f., 610,
 652, 658 ff., 706, 720, 794
 Lebensform/Produktionsform,
 agrarische 13, 27–33, 38, 52, 78 f.,
 95, 216
 Lebensführung, von Sinn bestimmte
 526 ff., 533, 712, 725 f., 728
 Legitimation 34, 286, 314, 530, 560,
 570, 588, 594, 607, 627, 635 f., 678 ff.,
 687, 698, 701
 Logik
 algebraische 10, 14, 71, 152, 160,
 163, 179 f., 606
 der Geschichte 3
 grundhaft-subjektivistische 30 f., 33,
 40, 47
 materiale 149 f., 152, 160 f., 164,
 166, 172 f., 175, 177, 180, 187,
 204 ff., 226, 359, 407, 458, 505,
 540, 605
 prozessuale 36, 58 f., 88 ff., 187,
 239, 249, 419, 428 ff., 445, 486,
 496, 499, 518, 526, 537, 541 f.,
 544, 608 ff., 617, 706, 718, 721,
 794, 828
 prozessuale der Geistesgeschichte
 828
 subjektivistische 30, 32, 151, 160 ff.,
 164, 167, 176, 188, 207, 237, 271,
 434, 488 ff., 492 f., 495, 498,
 515 f., 606

- systemisch-prozessuale 43, 580
 vorneuzeitliche 89, 236, 251,
 464, 686, 710, 718
- M**
- Machbarkeit, machbar 37 ff., 41,
 98, 190, 193, 200, 202, 217, 222,
 726
- Macht
 als generalisiertes Kommunika-
 tionsmedium 560
 und menschliche Natur 351, 356 f.
- Mächte, subjektivische 25 f., 31, 45,
 189 f., 606
- Machtpotentiale 22, 32, 528, 531, 533,
 561 f., 589, 591, 593, 625 ff., 688, 698,
 700, 702
- Machtverfassung, Strukturwandel der
 533
- Marktgesellschaft 75, 458, 523, 526–
 534, 559, 564, 577 f., 580, 583, 585 f.,
 588 f., 591, 598 ff., 679, 683, 687–
 692, 694–700, 702, 711, 715, 725,
 727, 728
- Medialität, Entdeckung der 98, 191,
 200, 202, 219
- Medium, medial 4, 6, 32, 48, 51 f., 67,
 70, 76 f., 88, 90, 141, 177, 184, 214,
 224 f., 241, 292, 322, 325, 330, 341 ff.,
 345, 398, 426 f., 457 f., 474, 478, 487,
 498 f., 501 f., 504, 534, 552 ff., 557,
 560 f., 564, 567, 569, 581, 589, 700,
 716, 718, 725, 728, 770 ff., 777 f., 783,
 796, 830
- Mensch und Tier 48, 280
- Metaphysik 41, 103, 109, 115, 137,
 166, 174, 203, 206, 209, 211 ff., 219,
 246 ff., 251, 287, 312, 322, 355, 358,
 383, 400, 453, 459, 499, 606, 609,
 643, 646, 656, 658, 797, 829
- Methode 34, 105, 108, 120, 140 f.,
 268, 296, 299, 312, 351, 377, 383 ff.,
 406, 409, 413–416, 424, 446, 503,
 516, 542
- Moral 33, 115, 203, 362, 366, 374,
 430 f., 485–488, 497 f., 501 ff., 505,
 507 f., 510–516, 518, 523 ff., 532, 541,
 543, 547, 549, 558, 560, 565, 570,
 575–579, 581, 586, 596 ff., 608, 612,
 628, 631, 633 f., 636, 644, 647, 649,
 665, 670–674, 682, 684, 689 f., 697,
 705 f., 720, 723, 726 f., 812, 826
 ausgehängte 598
 des Marktes 597
 Genealogie der 486, 506 f., 647
 Grenze der 596 f., 634
- Moral/Moralität, Genese der 505 f.,
 518, 628 ff., 634, 647
- N**
- Naturalismus Nietzsches 495, 497,
 499, 506
- Natur
 im Ausgang von der 60, 65, 252,
 267 f., 453, 487, 496, 513, 517,
 542, 718, 720
 Verständnis von 48, 87, 94 f., 104,
 125, 271 f., 435, 487, 496, 513,
 555, 607, 644, 646, 659, 793
- Nicht-Handeln 207 f.
- Normen, Geltung der 617, 627 f.,
 634 f.
- Norm, Verständnis der 537 ff., 541 f.,
 544, 549 f., 566, 581, 600, 605, 610,
 613, 616 f., 620, 634, 723
- Nulllage 25, 92, 142 f., 171, 431, 465,
 547, 611, 757, 801 f.

O

- Objektform/Objektstruktur 24, 26,
73, 149 f.
- Objektivität 127, 285, 339, 370, 379,
384, 389, 395 f., 413, 416, 448
- Öffnung der Welt 5, 18, 65, 90
- Ökonomie
 - als Leitsystem 584
 - und Politik 116, 531, 571
- Ontogenese 7–12, 14, 23 ff., 33, 64–67,
69, 72, 74, 79, 90 ff., 97, 107, 123,
135, 137, 142 f., 145, 149, 151–154, 157,
159 f., 162, 168, 171, 178 ff., 184 f., 188,
237, 241, 243, 245, 251, 256, 270, 337,
346, 355, 430–434, 465, 470, 472,
478, 490, 500, 546 f., 549, 552, 558,
575, 579, 596, 598, 606, 611–614,
629 f., 634, 642, 659, 671, 673, 712 f.,
722 f., 726, 755–758, 766, 769, 771,
777, 782 f., 798, 801–804, 811 f., 830
- Ontologie 109, 194 f., 203, 209, 285,
459, 464
- Operationalität, konkrete 158, 243

P

- Philosophie/Philosophen 7, 37, 39–
42, 46, 48, 52, 74, 87, 94, 98, 103, 105,
107, 112, 114 ff., 140, 143, 170, 172 f.,
177, 186 f., 190 ff., 195, 200–203,
206, 209 f., 215–219, 225, 233, 235 f.,
240, 245–252, 255, 257 f., 261, 268, f.,
287 f., 293, 295 f., 302, 307, 315, 331 f.,
335, 343, 352 f., 355–358, 360, 363 f.,
368, 370, 372, 376, 425 f., 429, 432,
464, 485, 487 ff., 492, 494–497, 500,
507, 509, 513, 516 ff., 524, 527 f., 537,
550, 597, 605 ff., 616, 622, 627, 633,
636, 641 ff., 646, 650–656, 660, 667,
670, 672, 674, 680, 684, 707 ff., 711,
713 f., 716 f., 719 f., 722, 726, 767, 797

- Philosophie der Geschichte Hegels
3, 235 f., 245 f., 355
- Philosophie, Genese der 98, 183 f.,
197, 211, 215, 217
- Polis, Poleis 38, 98, 170 f., 173, 191 f.,
216, 805
- Politik, europäische 677 f., 699 ff.
- Positionalität, exzentrische 169,
290 f., 311–314, 316, 320 f., 324, 327,
333 f., 336–341, 343 f., 346, 348 f.,
375, 799
- Problemlage der philosophischen
Anthropologie 278
- Proletariat 352, 531, 533, 570, 590 f.
- Prozessualität
 - der Geschichte 249
 - des Universums, der Welt 16, 52,
187, 203

Q

- Quantentheorie 19

R

- Realismus, konstruktiver 68 f., 126,
128, 135, 146 f., 340, 348, 505, 712,
760
- Recht 22, 50, 193, 199 f., 214, 256,
354, 366, 369, 528, 537 ff., 541,
543, 549 f., 563 f., 569, 572, 574,
577, 580, 585 f., 589, 593 f., 597–
600, 602, 605, 607 f., 617, 635,
640, 690
- Reformgesetze 192 f., 534
- Regelwissen 16, 29 f., 81, 161, 164,
189, 238, 404 f., 409
- Rekonstruktion 8, 10, 37, 60, 65 f.,
76, 86, 99, 106 f., 115, 144, 157, 184,
194, 197, 209, 240, 273, 346, 425,
428 f., 431, 433, 445, 447 ff., 459,
472, 482, 501, 514, 518, 531, 543 ff.,

- 610 f., 613, 617, 619, 627, 633, 686,
718, 722, 792–795
historisch-genetische 64, 167, 211,
273, 419, 473, 493, 525, 550, 552,
627, 800, 812, 817
Relationslogik 30, 74, 167
Religion 8, 18, 26 f., 30 f., 35, 40, 45,
47 ff., 52 f., 74, 99, 115, 258, 301, 312,
402, 419, 487 f., 498, 510–513, 519,
538, 576, 605, 622, 644, 649
Revolution
der Geschichte 253
Französische 257, 570
naturwissenschaftliche 22, 87,
126, 137, 139, 273, 451, 455, 458,
495, 538 f., 569, 607 f., 642, 680
Richtungssinn in der Geschichte
434, 792
- S**
Sachhaltigkeit der Kausalität 766
Säkularisierung, Säkularität 14 f., 17–
20, 23, 25–30, 35, 39 f., 53, 81, 190,
203, 238, 251, 257
Schaltkreise, organische 11
Schnittlinie, virtuelle 5, 7 f., 10 f., 23,
25, 51
Schuld 512, 616, 639 ff., 643, 647–651,
657, 659, 662, 665, 675, 826
Schwelle zur konkret-operationalen
Kompetenz 13, 74, 79, 433
Schwinden der organischen Schalt-
kreise 5, 18
Sein und Werden 173, 198, 227
Selbstbehauptung 35, 203, 365,
401, 511, 557, 560, 586, 600, 617 f.,
635, 725
Selbstbestimmung 121, 319, 363, 527,
532, 534, 651, 653, 657, 679, 685, 687,
690–695, 701, 724 ff.
- Sollen, als formale Struktur 549, 565,
613
Sozialstaat, Krise des 592, 595
Sozialstaat/Wohlfahrtsstaat 526 ff.,
531–534, 555, 571 f., 589–594, 596,
599, 684, 695, 698 f., 701
Soziologie der Erkenntnis 103, 106 f.,
354
Sprache, Rekonstruktion der 76
Sprechwerkzeuge 61, 63, 65, 77, 236,
239, 546, 793
Struktur(en)
absolutistische 376, 420, 427,
461, 686
dissipative 89
operationale 147 ff., 153, 166, 172,
179, 433
subjektivische 23 f., 26, 73, 134,
151, 161, 164, 166, 173, 176, 188,
204 f., 237, 494, 762–765
strukturlogisch 40 f., 45, 49, 87, 89,
164, 167, 173 ff., 177, 189, 195–198,
203, 205 f., 208, 215, 220–223, 225 f.,
228 ff., 233, 257, 355 ff., 366, 370,
434 f., 439, 477, 491, 493, 498, 516,
585, 628, 640, 643, 686, 714, 720,
756, 805
Subjekt 3, 20, 33, 47, 50, 52, 57 f., 68,
98, 104, 108 f., 112 f., 119, 126–130,
133 f., 148, 150, 167 ff., 179, 189, 204,
206 f., 212, 215, 219 f., 223, 225, 242 f.,
248 ff., 254–258, 262 f., 265, 267,
269, 272 f., 307, 309, 312, 314, 333 f.,
338 ff., 342–345, 347, 353–356, 359,
363, 367 ff., 378, 381 ff., 387, 403, 415,
419 ff., 437 ff., 441 f., 444, 448 f., 451,
454, 460–466, 468 ff., 473–477,
480 ff., 487, 489–492, 494, 500,
525 ff., 529, 532, 534 f., 537, 540, 542,
566, 576, 585, 587 ff., 596, 598–602,

- 607, 629, 631, 635, 641 f., 645 f., 650,
652–664, 666–671, 674 ff., 678,
680–683, 685 f., 690–698, 701,
706–710, 712–717, 724–729, 760 ff.,
766 f., 793, 795 f., 800–804
als innere Natur 659
Genese des 464
metaphysisches 463
und Objekt 104, 128, 134, 312, 314,
387, 655, 760
Untergang des 652, 654 f.
- Subjektivisch(e) 8, 23–26, 30 ff., 40,
45, 73, 81, 99, 131–135, 137, 150 ff.,
160 f., 164, 166, 168, 173, 175 f., 178 f.,
188 ff., 196, 203, 205 ff., 237, 256 f.,
271, 434, 439, 463, 488 ff., 492 f.,
495, 498, 503, 515 f., 606 f., 646,
762–768, 809
- Subsistenzniveau des Jagens und
Sammelns 23, 25 ff., 29, 31, 75, 93,
96, 561
- Substanz 52, 73, 108, 113, 117, 126, 149,
160, 169, 175, 204 ff., 209, 211, 225 f.,
248 f., 256, 335, 345, 349, 359, 459,
463 f., 489, 538, 540, 566, 607, 642,
680, 686, 689, 781, 794, 818, 824,
826, 828
- System, ökonomisches 527–530,
532 ff., 564, 571 f., 577, 582, 585 f.,
588–595, 599, 624, 684, 687–691,
693–701, 710, 725, 728
- T**
- Tao 204–207, 209–214
Täter hinter dem Tun 643
Theorie, deliberative 575, 681
Transzendenz von/nach innen 204,
215
- U**
- Umbruch der Logik 43 f., 59, 89,
233, 269, 271, 606 f., 642, 705, 708,
710, 721
Unergründlichkeit, Absolutismus der
366, 368
Ungleichheit 22, 558, 561, 564, 571,
598, 601, 626
der Entwicklung 22
Universalität, der kognitiven Struk-
turen 151
Universum, autonomes 22
Ursprung, Schema vom 298
- V**
- Verhaltensformen, genetisch fixierte
9
Vernunft in der Geschichte 246
Verständnis, säkulares 6, 15–18,
22, 26, 52, 53, 238, 242, 247 f., 691,
698, 717
Verstehen, historisches 187, 247,
255, 351, 370, 396, 419, 430, 437,
439, 447
- W**
- Wahrheit 40, 46 f., 49, 94, 99 f.,
105, 107 f., 111, 131, 174 f., 199 ff.,
220–224, 226, 229 f., 243, 247, 273,
278, 285, 293, 301 ff., 307, 311, 320,
328, 331, 362, 366, 372, 385 f., 397,
400 f., 411, 414, 416, 487 f., 499,
501, 503 f., 511, 514 ff., 541, 553 ff.,
579, 622, 707–714, 717–720, 722,
725 f., 727 f.
der Demokratie 709–712, 718,
720, 725, 727 ff.
Wahrheitsanspruch 292, 371
Welt, alte 266, 269
Weltanschauung 4, 254, 378, 384

Weltbild

des Kindes 130 f., 134 f., 137

geozentrisches 30

Welten, fremde 110, 157, 420, 448

Weltverständnis der Moderne 184,
489

Weltwissen 16, 46, 48, 49, 52

Wende, ontogenetische 65, 430 f.,
500, 547, 611Werden, das 41, 94, 175, 195, 198, 200,
222 f., 227–232, 246 f., 255, 258, 263,
267, 820 f., 823

Wertentscheidungen 14

Werturteil 389, 393 ff.

Wiederkehrslehren 197, 824

Wille zur Macht 502 f., 644 f.

Wirklichkeit 68 f., 91, 105, 110, 115,
122, 128, 131 f., 134 ff., 149, 155, 174,
231 f., 235, 248, 262, 268, 278, 282,
286 f., 289 ff., 301 ff., 313 f., 317–320,
324–328, 330, 339, 343, 358, 361, 375,
377 f., 380–387, 389–392, 396 f., 399,400–403, 406 f., 410–417, 422–428,
430, 438 ff., 442 f., 447, 480, 509Wissenschaftslehre 333, 377 f., 381,
389, 392 f., 396, 400 f., 404, 406, 411,
415 f., 437 f., 440 ff., 445 f.
prozesslogische 437, 449Wissenssoziologie 277, 279, 290 f.,
293, 295, 301, 314, 324

Wurfbewegung 768 ff., 775, 778, 783

ZZahl, Zahlbegriff 59, 72, 166, 172,
501, 814

Zeitalter 20 f., 42, 514, 653

Zeitbegriff, Universalität 172

Zeitenwende 43, 57 f., 68, 235, 237, 523,
525, 708, 710, 712, 714, 719, 724 f.,
790, 814 f., 820, 827 f., 830

Zeitgenosse 31, 217, 419, 421, 438, 694

Zwangscharakter der Logik 380

Zweifel, Zweifeln 47, 108 f., 168, 170,
178, 224, 571, 578