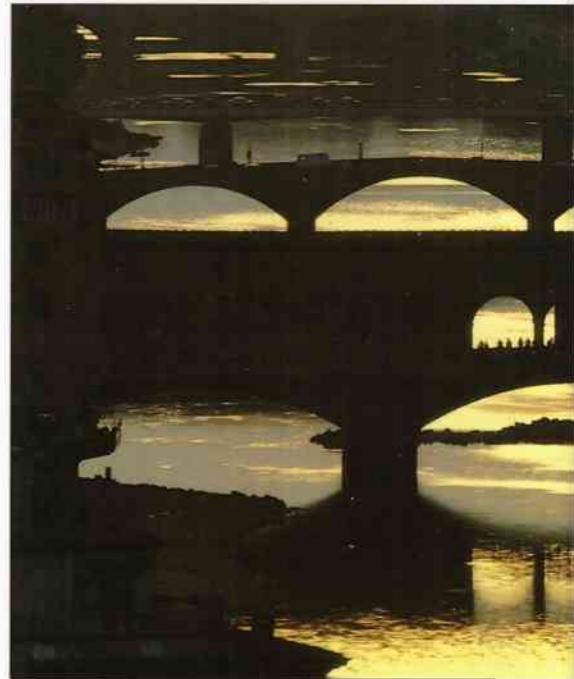


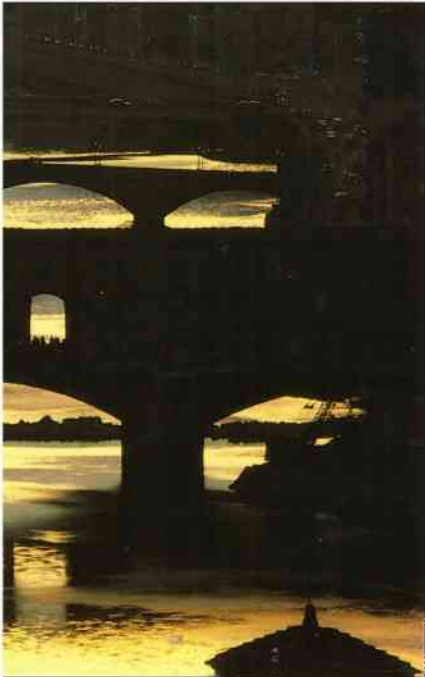
WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT

PAUL TIEDEMANN ÜBER DEN SINN DES LEBENS

DIE
PERSPEKTIVISCHE
LEBENSFORM



Paul Tiedemann, geb. 1950
in Frankfurt am Main,
studierte in Frankfurt und
Speyer Rechtswissenschaften,
Volkswirtschaftslehre und
Verwaltungswissenschaften.
Promotion zum Doktor der



Rechte 1974 in Frankfurt. Heute
ist er Richter am Verwaltungs-
gericht in Frankfurt, daneben
Lehrbeauftragter an der
Verwaltungsfachhochschule
Wiesbaden. Zahlreiche Veröf-
fentlichungen, überwiegend
zu Themen des Verfassungs-
und Verwaltungsrechts, der
Rechtssoziologie und Rechts-
philosophie.

PAUL TIEDEMANN
ÜBER DEN SINN DES LEBENS

PAUL TIEDEMANN

ÜBER DEN SINN DES LEBENS

DIE PERSPEKTIVISCHE LEBENSFORM

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT
DARMSTADT

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Tiedemann, Paul:
Über den Sinn des Lebens: die perspektivische
Lebensform / Paul Tiedemann. – Darmstadt: Wiss.
Buchges., 1993
ISBN 3-534-12030-2

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 1993 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Offsetpapier
Gesamtherstellung: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Printed in Germany
Schrift: Linotype Times, 9.5/11

ISBN 3-534-12030-2

Für Christian und Thomas

Ich versuche das, was ich
erkenne und was ich
denke, auszusprechen.
Aber ich kann es nicht
danach einrichten, was
man damit anfangen kann
und was daraus wird.

Theodor W. Adorno

INHALT

Vorwort	XI
-------------------	----

Erster Teil: Theologik

1. Sinnkrise und Sinnsuche	3
1. Der Sinn des Lebens	3
2. Die gegenwärtige Sinnkrise	9
3. Theologik und Sprache	14
4. Subjekt und Objekt	17
5. Raum und Zeit	23
6. Der Sprachvorbehalt	24
2. Typologie der Sinnkonzepte	26
1. Archaische Sinnkonzepte	26
2. Das fragmentierte Sinnkonzept	38
3. Das konventionale Sinnkonzept	44
4. Das perspektivische Sinnkonzept	48
5. Das weitere Programm	63

Zweiter Teil: Epistemik

3. Welt – Zur Konstitution von Realität	67
1. Die Trennung von Subjekt und Objekt	67
2. Die Innenwelt	70
3. Die Außenwelt	76
4. Die empirische Welt	78
5. Die Außenwelt als perspektivische Idee	82
6. Umwelt und Mitwelt	84
4. Wahrheit – Zur sprachlichen Aneignung der Umwelt	88
1. Die elementare deskriptive Prädikation	88
2. Begriffe	92
3. Theoreme und Theorien	97

VIII	Inhalt	
4.	Wahrheit	99
	Fragmentierte Wahrheitstheorien	100
	Konventionale Wahrheitstheorien	103
	Die perspektivische Wahrheitskonzeption	106
5.	Empirische Erkenntnis – Zur Methode der Aneignung von Umwelt	111
	1. Platonische und positivistische Methodologie	111
	2. Das Problem der Gewißheit	114
	3. “Anything goes”	121
	4. Die perspektivistische Methodologie	122
	5. Die Regeln der perspektivischen Methode	125
6.	Gewißheit – Ein Exkurs zu Mathematik und Logik	132
	1. Mathematik	132
	Forschungsgegenstand	132
	Forschungslogik	135
	2. Logik	139
	Forschungsgegenstand	139
	Forschungslogik	141

Dritter Teil: Ethik

7.	Mitwelt – Zur Konstitution von Intersubjektivität	149
	1. Der Verlust der ursprünglichen Mitwelt	149
	2. Sein und Sollen	150
	3. Die Realität der Mitwelt	158
	4. Empathische Erfahrung	160
	5. Die Pflicht zur Loyalität	168
8.	Gerechtigkeit – Zur moralischen Integration in Mitwelt	172
	1. Die perspektivische Mitwelt	172
	2. Gegenstandsarten	174
	3. Gerechtigkeit	181
9.	Moralische Erkenntnis – Zur Methode der Integration in Mitwelt	184
	1. Perspektivische Gerechtigkeitstheorie	184
	2. Die Regeln der empathischen Methode	187
	3. Das ethische Paradox	191

Vierter Teil: Politik

10. Sozialwelt – Zur Konstitution von Kooperation	195
1. Die Rechtsordnung	195
2. Begriff des Rechts	198
3. Recht und Moral	199
4. Strukturmerkmale perspektivischen Rechts	201
5. Recht und Zwang	206
11. Geltung – Zur gesellschaftlichen Aneignung von Recht	208
1. Geltung als Sinnkriterium	208
2. Die Geltungshierarchie	208
12. Herrschaft – Zur Methode rechtlicher Organisation	213
1. Kooperation und Herrschaft	213
2. Legitimation von Herrschaft	214
3. Strukturmerkmale repräsentativer Demokratie	223
4. Limitation von Herrschaft	228

Fünfter Teil: Mystik

13. Selbst – Zur Konstitution des Subjekts	235
1. Das Subjekt als Gegenstand	235
2. Das Ich als Subjekt	237
3. Das Unbewußte als Subjekt	239
4. Der Leib als Subjekt	241
5. Gott als Subjekt	243
6. Das Selbst als perspektivische Idee	245
7. Theologische Kritik	252
14. Spiel – Zur Epiphanie des Selbst	255
1. Aneignung als Sich-vertraut-Machen	255
2. Der Leib als Medium	257
3. Die kontemplative Haltung	261
4. Das Spiel	264
5. Kontemplative Spiele	271
15. Kritik – Zur Befreiung des Selbst	277
1. Neurosenkritik	278
2. Ideologiekritik	281
3. Philosophische Kritik	288

16. Tod – Fluchtpunkt der Liebe	292
1. Der Tod als existenzielle Idee	292
2. Der Tod im archaischen Sinnkonzept	293
3. Der Tod im fragmentierten Sinnkonzept	296
4. Der Tod im konventionalen Sinnkonzept	299
5. Der Tod im perspektivischen Sinnkonzept	303
Literatur	307
Personenregister	321
Sachregister	323

VORWORT

„Mag das Philosophieren auch damit beginnen, dies oder jenes fraglich zu machen, so wird es doch aus sich selber heraus dahin gedrängt, das Seiende im Ganzen infragezustellen“ (WEISCHEDEL 1983, 28). Das vorliegende Buch ist ein Exempel auf diesen Satz WILHELM WEISCHEDELS.

Am Anfang stand ein Schock. Es war irgendwann im Februar 1975 in der Referendararbeitsgemeinschaft bei der Staatsanwaltschaft in Darmstadt. Nach heißer Diskussion über den Zweck der Strafe erklärte uns der Ausbilder, ein sehr angesehener Oberstaatsanwalt, ohne Umschweife, weder mit Resozialisierung noch mit Abschreckung ließe sich die Kriminalstrafe begründen: ihr Zweck sei allein die Rache.

Die Vorstellung, daß ich wohl gerade im Begriff war, mich zum Racheengel des höheren Dienstes zu qualifizieren, traf mich grundstürzend. Sie stand in unversöhnlichem Gegensatz zu allen meinen naiven, aber idealistischen Ideen, die ich von meinem künftigen Beruf hatte. Noch am selben Tag beschloß ich, mein Bild vom Juristenstand und der Jurisprudenz eingehend zu überprüfen, und schon damals hatte ich die Idee, die Ergebnisse meiner Überlegungen in einem Buch niederzulegen. Doch zunächst war noch das zweite juristische Staatsexamen zu absolvieren. Kaum war dessen schriftlicher Teil abgeschlossen, stellte ich meine Lernbemühungen ein und begann genau am 9. September 1976 mit meinen philosophischen Studien. Je tiefer ich mich in die Fragestellung einarbeitete, desto mehr führten mich diese Studien von der ursprünglichen Zielsetzung weg, bis schließlich das ganze Leben in all seinen Facetten fraglich geworden war. Nach einer langen Zeit der Verunsicherung waren es vor allem die Gedanken von WOLFGANG FIKENTSCHER in seinem fünfbändigen Werk über die Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung und die Ideen EMMA BRUNNER-TRAUTS über die Aspekte, die sie zunächst an versteckter Stelle, im Jahre 1990 dann in ihrem Buch über die Frühformen des Denkens dargelegt hat, die mir halfen, einen Ausweg aus der Verwirrung zu finden. Ich fand ihn in der Idee eines perspektivischen Sinnkonzepts.

Ohne wirklich ans Ende der Überlegungen gekommen zu sein, kann ich heute ein Buch vorlegen, das nicht mehr, wie ursprünglich gedacht, der Rechtsphilosophie zuzuordnen ist, sondern der philosophischen Theologie, die ich zur deutlicheren Abgrenzung von der klerikaldogmatischen Theologie im Anschluß an ARISTOTELES (Metaphysik 1026a 15) Theologik nenne. Gegenstand dieser philosophischen Disziplin, so wie ich sie verstehe, ist

nicht der Sinn und die Bedeutung von diesem oder jenem, sondern der Sinn des Lebens überhaupt. Im Unterschied zu den Alten glaube ich allerdings, daß das „Theon“ nicht in einer Kraft oder Struktur zu finden ist, die außerhalb des Menschen irgendwo in der physischen oder einer metaphysischen Welt vorkommt. Ich suche es vielmehr im Menschen selbst. Das wird näher darzulegen sein.

Danken möchte ich an dieser Stelle allen, die mir, meist ohne es zu wissen, geholfen haben, indem sie mich mit neuen Gedanken bekannt machten oder mich neue Erfahrungen lehrten. Danken möchte ich auch meiner Frau, die mir den Zugang zu tiefenpsychologischen Sichtweisen erleichterte, sowie meinen Freunden Dr. BRUNO WILKE und Dr. DIRK HEINRICHS, die sich der Mühe unterzogen, Teile des Manuskripts während der Entstehung kritisch gegenzulesen und in freundschaftlicher Offenheit zu kritisieren. Mein Dank gilt meinem Bruder BERNHARD TIEDEMANN, der die Abbildungen besorgte, und schließlich auch den Lektoren der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft für die Offenheit und Risikofreude, mit der sie mir als philosophischem Newcomer und Außenseiter eine Chance gaben.

Frankfurt am Main, im April 1992

Paul Tiedemann

ERSTER TEIL

THEOLOGIK

1. SINNKRISE UND SINNSUCHE

1. *Der Sinn des Lebens*

1 *Wie der Sinn des Lebens zur Frage wird.*

Nehmen wir an, es gäbe in der Tiefsee Fische, die Verstand und Bewußtsein wie Menschen hätten. Hätten diese Fische auch ein Bewußtsein von dem Wasser, in dem sie leben? Gewiß nicht. Denn um Bewußtsein von etwas haben zu können, muß man über die Erfahrung der Abwesenheit dieses Etwas verfügen; man muß zur Unterscheidung fähig sein. Die Fische der Tiefsee haben keine Erfahrung von einer Umgebung, die nicht aus Wasser besteht. Sie könnten daher keinen Begriff und kein Bewußtsein von Wasser haben.

2 Ebenso kann es sich mit dem Sinn des Lebens verhalten. Menschen, die ein sinnvolles Leben führen, brauchen nicht die geringste Vorstellung davon zu haben, was der Sinn ihres Lebens sei. Erst wenn sie die Erfahrung der Sinnleere oder jedenfalls der Fragwürdigkeit dessen spüren, was bisher der Sinn ihres Lebens war, sind sie überhaupt in der Lage, den Lebenssinn zum Objekt ihres Nachdenkens und Nachfragens zu machen. Wer einen Begriff von Lebenssinn hat, muß bereits eine Sinnkrise erlebt haben; andernfalls weiß er nicht, wovon die Rede ist.

3 Es gibt Zeiten im Leben des Einzelnen wie auch im Leben einer Gesellschaft, in denen der Sinn des Lebens zur Frage wird. Es spricht manches dafür, daß wir heute in einer solchen Zeit der Sinnkrise leben, die nicht nur die lokale oder regionale Gesellschaft betrifft, in den wir leben, sondern die weltweit über die Menschheit hereingebrochen ist, gleich ob in den reichen Industrienationen des Nordens oder in den armen Agrarnationen des Südens, unabhängig davon, ob die eigene Kulturgemeinschaft auf christlicher, auf islamischer, auf hinduistischer, auf animistischer oder sonst einer Tradition beruht. Die werdende Weltgesellschaft macht die Sinnkrise zum globalen Phänomen. Zum einen liegt das daran, daß Kulturen unter den Einfluß anderer Kulturen und deren Sinndeutung kommen, zum Teil liegt es daran, daß die traditionellen Sinndeutungen auch der dominanten Kulturen fragwürdig werden, weil sie augenscheinlich ihre Funktion nicht mehr erfüllen können.

4 *Die Verwechslung von Sinn und Zweck.*

Freilich, wer mit einer Sinnkrise konfrontiert ist, muß deshalb noch nicht unbedingt auch schon über den Begriff „Sinn“ verfügen. Ein Indiz für das

fehlende Sinnbewußtsein ist die beharrliche Gleichsetzung von Sinn und Zweck. Frage beliebige Menschen in deiner Umgebung, was der Sinn ihres Lebens sei, und du wirst in den meisten Fällen etwas über Zwecke zu hören bekommen, denen der Gesprächspartner sein Leben gewidmet hat oder glaubt widmen zu müssen. Die Gleichsetzung von Sinn und Zweck macht die Schwierigkeit deutlich, dem Begriff „Sinn“ eine eigenständige Bedeutung zu geben. Wir sind es gewöhnt, unser Dasein durch seine Nützlichkeit für andere oder anderes zu rechtfertigen. Das tun wir, indem wir auf die Zwecke verweisen, denen wir dienen. Manch einer fragt vielleicht erstmals nach dem Sinn seines Lebens, nachdem er arbeitslos geworden ist und nicht mehr den Zweck seines Daseins angeben kann. Doch wer so fragt, der hat den Sinn seines Lebens längst verloren, bevor er seine Arbeitsstelle verlor. Es fiel ihm bisher nur noch nicht auf. Der Wegfall aller Zwecke macht so den Blick erst frei für die Sinnfrage. Für manchen braucht es dazu erst einer schweren Krankheit oder der Konfrontation mit dem Tod. Aber daraus folgt nicht, daß Sinn und Zweck dasselbe wären.

5 *Die Etymologie von „Sinn“.*

Das Wort „Sinn“ geht zurück auf das gotische „sinps“ = Gang und „sinpan“ = gehen (HEYDE 1960, 101). Im Althochdeutschen begegnet uns „sinnan“ = reisen und „sind“ = Heerzug, Reise. Im Neuhochdeutschen hängt das Wort „senden“ im Sinn von „jemanden gehen machen“ hiermit zusammen. In übertragener Bedeutung heißt „sinnan“ schon im Althochdeutschen auch „geistig einer Sache nachgehen“.

6 Aus dieser Grundbedeutung entstehen zwei abweichende Sonderbedeutungen, nämlich „Sinn“ als Nachgehen in der Form geistiger Zuwendung des Subjekts zur Welt auf kognitive Weise (bezogen auf die Außenwelt sprechen wir von Tastsinn oder Sinnlichkeit; bezogen auf die Innenwelt sprechen wir von Gesinnung oder Sinnesart) und „Sinn“ als Deutung des Verhältnisses, in dem der Mensch zu seiner Welt steht. Von letzterem ist die Rede, wenn wir vom Sinn des Lebens sprechen.

7 *Sinn ist eine Beziehung.*

Vom Sinn eines Lebens können wir erst sinnvoll sprechen, wo das betroffene Lebewesen ein Bewußtsein davon hat, Gegenüber von etwas zu sein, mit dem es nicht identisch ist. Ein Etwas, das von einem Lebewesen als ihm gegenüberstehend erlebt wird, ist für es ein Gegenstand. Der Inbegriff aller Gegenstände ist seine Welt. Das Bewußtsein von mir hier und dem Gegenstand bzw. der Welt dort zwingt zu einer Positionsbestimmung, zu einer Klärung des Verhältnisses von Ich und Welt, zur Einnahme eines Standpunktes gegenüber der Welt. Das Wort „Standpunkt“ beschreibt den Sachverhalt allerdings nicht ganz korrekt. Es läßt an etwas Statisches, ein für allemal

Feststehendes denken. Unser Verhältnis zu unserer Welt ist jedoch nicht statisch, sondern prozeßhaft. Es gleicht weniger der Anordnung von Möbeln in einem Zimmer als vielmehr der Beziehung verschiedener Darsteller zueinander in einem Theaterstück. Statt von „Standpunkt“ sollten wir daher lieber von einer „Rolle“ reden, die wir gegenüber der Welt spielen, aber auch von der Rolle, die wir die Welt in diesem Spiel des Lebens spielen lassen. Je nach der Rolle, die der Mensch übernimmt und die er die Welt spielen läßt, gestaltet sich dieses Rollenspiel verschieden. Es gibt verschiedene Varianten, in denen das Drama des Lebens aufgeführt werden kann. Das Buch zu diesem Spiel ist der Sinn des Lebens.

- 8 Wenn wir nach dem Sinn des Lebens fragen, dann fragen wir nach der Beziehung zwischen uns und unserer Welt und nach der Position, die wir in dieser Beziehung einnehmen. Diese Position hängt natürlich von der Rolle ab, die wir die Welt spielen lassen. „Sinn“ bezeichnet also weder eine Eigenschaft der Welt noch eine Eigenschaft unseres Lebens, sondern die Relation zwischen einem mit Weltbewußtsein begabten Subjekt und seiner Welt (SCHAEFFLER 1974, 1338).
- 9 Diese Beziehung besteht von dem Augenblick an, ab dem ein Bewußtsein von Welt und ein Bewußtsein vom eigenen Ich besteht. Aber die Beziehung selbst ist gewöhnlich unbewußt. Ein außenstehender Beobachter kann zwar aus dem Verhalten eines Menschen auf die Art und Weise des Rollenspiels schließen, das dieser Mensch in der Auseinandersetzung mit seiner Welt spielt. Das Drehbuch zu diesem Rollenspiel – ich spreche im weiteren von Sinnkonzept oder auch von Lebensform – kann auf Grund solcher Beobachtungen auch formuliert werden. Dem betroffenen Individuum ist aber sein eigenes Sinnkonzept ursprünglich nicht formulierbar, weil es nicht Gegenstand einer bewußten Reflexion ist. Zu einer solchen Reflexion besteht kein Anlaß, solange wir in einem sicheren und unzweifelhaften Sinnkonzept leben.

10 *Die Sinnfrage setzt Enttäuschung voraus.*

Anlaß zur Reflexion gibt es erst, wenn die Beziehung zur Welt ihre Zweifellosigkeit verliert. Das ist der Fall, sobald unser Umgang mit der Welt zu Enttäuschungen führt, die im Rahmen des gegebenen Sinnkonzepts nicht mehr sinnvoll gedeutet werden können. Wenn beispielsweise ein Animist den Geistern ein Opfer bringt, damit seine Jagd erfolgreich wird, und er kommt dann doch ohne Beute nach Hause, muß er eine Enttäuschung hinnehmen. Es ist möglich, daß er diese Enttäuschung in sein Sinnkonzept integrieren kann, indem er sich den Mißerfolg etwa damit erklärt, daß sein Opfer nicht groß genug war oder irgendwelche anderen Umstände die Geister ungnädig stimmten oder gar Hexerei im Spiel ist. Besteht dagegen die Enttäuschung in der Erkenntnis, daß das Opfer an die Geister grundsätzlich

nichts zur Lösung der Lebensprobleme beiträgt, weil es keine Geister gibt, dann kann diese Erkenntnis nicht mehr in das bisherige Sinnkonzept integriert werden. Statt dessen stellt sich Ratlosigkeit ein, was den Umgang mit der Welt angeht. Die Folge ist eine existenzielle Sinnkrise, d. h. der Zweifel daran, daß überhaupt eine sinnvolle Beziehung zwischen Subjekt und Welt stattfinden kann. Das Individuum verliert seinen Rollenstatus, weil das Rollenspiel des Lebens nicht mehr gespielt werden kann.

11 *Die Folge der Sinnkrise ist Angst.*

Der Mensch, der keine Rolle mehr spielt in einer Beziehung zur Welt, weil das Rollenspiel, das bisher gespielt wurde, obsolet geworden ist, stürzt von der Bühne in ein Chaos der Angst. Diese Angst als Grundbefindlichkeit eines sinnlosen oder von Sinnlosigkeit bedrohten Lebens muß klar von der Furcht unterschieden werden, die auch und gerade in einem sinnvollen Leben stets begegnen kann. Die Unterscheidung zwischen Angst und Furcht geht auf SÖREN KIERKEGAARD zurück (KIERKEGAARD [1844] 1983, 40). In jedem sinnvollen Leben begegnen Gefahren, die Furcht auslösen. Wer sich fürchtet, weiß, wovor er sich fürchtet: vor dem nächsten Bombenangriff, vor dem morgigen Examenstermin, davor, bei einer Tat entdeckt zu werden. Diese Gefahren, die wir fürchten, sind Erwartungen, die wir in unser Sinnkonzept einbauen können. Furcht ist die Reaktion auf eine bedrohliche, aber konkrete und gegenstandsbezogene Welterfahrung, die Grundlage einer vernünftigen Handlungsstrategie sein kann, z. B. der Flucht vor der Gefahr oder der mutigen und umsichtigen Behandlung der Gefahr.

12 Angst bezieht sich dagegen nicht auf konkrete Gefahren. Sie ist ein eigenümlich unbestimmtes Lebensgefühl, das oft gerade dann zutage tritt, wenn keine konkreten Gefahren erkennbar sind. Während Furcht eine sinnvolle Beziehung zu einer Gefahr voraussetzt, ist Angst das Lebensgefühl, das sich im Falle der Beziehungslosigkeit zur Welt und ihren Gefahren einstellt. Wer sich ängstigt, kann daher nicht angeben, wovor er sich ängstigt. Es gibt kein Wovor der Angst, denn jedes Wovor würde schon eine Beziehung zur Welt und damit Sinn voraussetzen. Angst stellt sich aber gerade dann ein, wenn diese Beziehung in Frage gestellt ist oder nicht mehr existiert. Angst kann sich allerdings auch darin äußern, daß sie auf bestimmte konkrete Dinge projiziert wird, von denen aber keine realen Gefahren ausgehen. Auch in diesem Fall handelt es sich nicht um Furcht, obwohl sie – vermeintlich – auf einen Gegenstand gerichtet ist, sondern um eine neurotisch verschobene Angst (RIEMANN 1973).

13 Letzter Horizont der Angst ist die eigene Existenzvernichtung, der Tod (KUNZ o. J., 73). Wer in einer gesicherten Lebensform lebt, weiß sich natürlich auch als sterblich, und er hat auch Furcht vor dem Sterben, weil die Sterblichkeit eine Gefahr für das Leben darstellt und damit dem Lebens-

trieb entgegensteht. Diese Furcht hat ein konkretes Objekt. Es ist Furcht, nicht Angst vor dem Tode. Von einem gesicherten Sinnkonzept aus kann die eigene Sterblichkeit als sinnvoll erfahren werden, so daß der Mensch trotz aller Todesfurcht sein Einverständnis zur eigenen Sterblichkeit geben kann. Der eigene Tod kommt in der Weltordnung vor, hat dort einen gesicherten Platz und ist daher ein Gegenstand, auf den hin man sich angemessen verhalten kann (TILlich 1953, 31). In gewissem Sinne kann man sagen: Wer sich des Sinnes seines Lebens gewiß ist, kann sterben. An Beispielen wie SOKRATES, JESUS oder BONHOEFFER läßt sich das illustrieren. Wer einen Sinnverlust erlitten hat, kann dagegen eigentlich überhaupt nicht sterben; er wird gestorben, er krepirt.

- 14 Während die Furcht der Lebenserhaltung und Lebensgestaltung dient, sofern sie Mut ermöglicht und zum Handeln motiviert, ist Angst lähmend und zerstörerisch (TILlich 1953, 61). Sie bedroht das Leben nicht nur einfach im Hinblick auf die mit Leben stets verbundene Sterblichkeit, sondern führt schon zu Lebzeiten zur Lebensunfähigkeit, deren Folge dann auch der physische Tod sein kann.

- 15 *Reaktionen auf die Sinnkrise.*

Es gibt prinzipiell vier Weisen der Reaktion auf die Sinnkrise: die Verdrängung, der Zynismus, die Verzweiflung und die aktive Suche nach einem neuen tragfähigen Sinnkonzept.

- 16 *Die Reaktion der Verdrängung.*

Am weitesten verbreitet ist die Reaktion der Verdrängung. HEIDEGGER nennt diese Weise der Reaktion „Flucht vor sich selbst“ (HEIDEGGER 1986, 186). Zu diesem „sich selbst“ gehört nämlich wesentlich, daß es in einer Beziehung zur Welt steht. In HEIDEGGERS etwas verschrobener Sprache: Das Dasein ist wesentlich In-der-Welt-Sein (HEIDEGGER 1986, 13). Anders gesagt: Der Mensch, der sich selbst als Objekt erlebt, muß immer auch ein Bewußtsein von Welt als seinem Objekt haben und damit Bewußtsein einer Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Wer eine sinnvolle Beziehung zwischen sich als Subjekt und dem Objekt der Welt nicht mehr sehen kann, kann das dadurch für ihn bestehende Problem lösen, indem er die Existenz einer Beziehung von Subjekt und Objekt überhaupt leugnet. Wer aber diese Beziehung verleugnet, muß zugleich damit auch die Existenz des Subjekts oder die Existenz des Objekts leugnen. Denn sobald beide gegeben sind, muß es auch eine Beziehung zwischen ihnen geben. Die Flucht vor sich selbst besteht darin, die eigene Subjektivität nicht mehr wahrzunehmen und sich selbst nicht als Gegenüber, sondern als Bestandteil der Welt zu begreifen. Die Flucht vor sich selbst führt daher, so HEIDEGGER, zum Aufgehen in der Welt. Der Mensch hört damit auf, sich gegenüber der Welt lebens-

gerecht zu verhalten. Er funktioniert vielmehr nur noch im Rahmen weltlicher Strukturen und Abläufe. Beispiel hierfür ist der Mensch, der nur noch seiner beruflichen Tätigkeit lebt und dadurch zum Rädchen im großen Betriebe anonymer Produktionsstrukturen wird; oder der Mensch, der sich nur noch an der Mode orientiert, am Up-to-date-Sein, dem nichts wichtiger ist als nach dem letzten Trend zu denken, gekleidet zu sein, sich zu verhalten. Ein anderes Beispiel ist der Rauschgiftsüchtige, der nur noch automatisch auf Umweltreize reagieren kann. Es gibt viele andere Varianten dieses Verfallenseins an die Welt (HEIDEGGER 1986, 188), dieser Existenzform der Uneigentlichkeit.

- 17 Voraussetzung für diese Art der Reaktion auf Sinnkrisen ist, daß das (volle) Bewußtsein des Sinnverlustes und der Affekt des Leidens an diesem Zustand fehlt. Wer um die Sinnlosigkeit seines Lebens bewußt weiß und unter diesem Wissen leidet, dem ist die Daseinsweise der Uneigentlichkeit nicht mehr möglich. Denn diese funktioniert nur deshalb und insoweit als der Mensch gleichsam vergißt, also verdrängt, daß er Mensch ist und damit selbstbewußtes Lebewesen und also gerade nicht bloßer Bestandteil der Welt.
- 18 *Die Reaktion des Zynismus.*
Eine zweite Möglichkeit der Reaktion auf Sinnverlust ist der Zynismus. Er setzt das Bewußtsein der Sinnleere voraus, ist aber nur lebbar, wenn und soweit die Fähigkeit fehlt, darunter zu leiden. Zyniker sind Menschen, die den Sinn ihres Lebens verloren haben, aber es verstehen, den Affekt des Leidens nicht zuzulassen.
- 19 Zynismus ist nach SLOTERDIJK das „aufgeklärte falsche Bewußtsein“. Es ist Menschen eigen, die ihre „Aufklärungslektion gelernt, aber nicht vollzogen“ haben. Zyniker bauen „den Dauerzweifel am eigenen Treiben als Überlebensfaktor“ in sich ein. Sie wissen, was sie tun, aber sie tun es, weil „Sachzwänge und Selbsterhaltungstrieb auf kurze Sicht dieselbe Sprache sprechen und ihnen sagen, es müsse sein“ (SLOTERDIJK 1983, 37). Das zynische Bewußtsein ist „Handeln wider besseres Wissen“; zynisches Bewußtsein ist „krank an dem Zwang, vorgefundene Verhältnisse, an denen es zweifelt, hinzunehmen, sich mit ihnen einzurichten und am Ende gar deren Geschäfte zu besorgen“ (SLOTERDIJK 1983, 40). Der Zyniker spaltet sein Wissen in ein lebbares und ein nicht lebbares. So entsteht ein schizoider Realismus gegenüber einem antischizoiden Realismus. Der erste übernimmt Verantwortung für das nicht Verantwortbare, der zweite tritt verantwortungslos für das Verantwortbare ein (SLOTERDIJK 1983, 170). Das klassische Beispiel eines Zynikers ist der Großinquisitor in DOSTOJEWSKIS ›Brüder Karamasov‹.

20 *Die Reaktion der Verzweiflung.*

Zynismus ist eine höchst labile Lebensform. Sie ist von der Kraft abhängig, die eigene Leidensfähigkeit zu unterdrücken. In dem Maße, in dem dies nicht gelingt, geht Zynismus in Verzweiflung über. Verzweiflung ist der emotionale Ausdruck von Lebensunfähigkeit. Sie führt zur Selbstvernichtung. Es wird dies kein zelebrierter, geplanter und begründeter Selbstmord sein, denn der würde ja immer noch Reste einer intentionalen Handlungsfähigkeit und damit einen Rest von Lebenssinn voraussetzen. Es wird vielmehr ein Tod sein, der gestorben wird, weil die Fähigkeit zu lebenserhaltendem Verhalten fehlt: der unerklärliche Autounfall, das Verhungern aus Mangel an Appetit, der Ausbruch von Krebs, der „Goldene Schuß“.

21 *Die Reaktion der aktiven Sinnsuche.*

Soweit der Mensch um seinen Sinnverlust weiß und darunter leidet, kann er der Verzweiflung nur entgehen, wenn er aktiv den Kampf und die Suche nach einem neuen tragfähigen Sinnkonzept aufnimmt. Um dieses zu finden, bedient sich unser Lebenstrieb aller ihm zu Gebote stehenden Hilfsmittel. Dies erklärt die Neigung vieler Menschen heute, sich neuen und alten religiösen Heilslehren zuzuwenden, die ihre Glaubwürdigkeit noch nicht durch Routine verloren haben. Eine andere Methode könnte vielleicht auch die philosophische Reflexion sein.

2. *Die gegenwärtige Sinnkrise*22 *Das rationalistische Sinnkonzept.*

Das tragende Sinnkonzept, das in unseren Tagen zunehmend brüchig wird, ist das des Rationalismus, wie er im Zeitalter der europäischen Aufklärung grundgelegt wurde und – durch Verkürzung von dessen Erbe – seit dem 19. Jahrhundert praktisch alle Lebensbereiche durchwirkt. Seine Faszination hat ältere Sinnkonzepte entweder zur Bedeutungslosigkeit verkümmern lassen oder zu einer Assimilation gezwungen, deren Ergebnis ein Synkretizismus war, welcher als kraftlose Nachahmung des rationalen Denkens dessen Wirkkraft nicht in Frage stellen konnte. Dies trifft etwa auf weite Bereiche der christlichen Theologie in Europa zu.

23 *Machtstreben als Sinnkonzept.*

Das Sinnkonzept des Rationalismus läßt sich kurz so beschreiben: Der Mensch steht einer toten materiellen Welt gegenüber, die keine andere Bedeutung hat als die, als Ressource menschlichen Wachstums zu dienen. Der Mensch hat danach die Aufgabe und findet den Sinn seines Lebens darin, sich zum „Herrn und Eigentümer der Natur“ (DESCARTES [1637] 1966, 58)

zu machen. Das rationalistische Rollenspiel ist also ein Herrschafts- und Machtspiel. Sein letztes Ziel besteht darin, daß nichts in der Welt und mit der Welt geschieht, was nicht vom Menschen gewollt, von ihm ins Werk gesetzt und seinen Zwecken nutzbar gemacht worden ist.

- 24 Diese Zielsetzung ist die Reaktion auf die Erkenntnis, daß der Mensch bislang von der Welt und den Kräften der Natur beherrscht worden ist. Diese Herrschaft der Welt über den Menschen war hinnehmbar, solange man annehmen konnte, daß die Welt selbst oder hinter ihr stehende, sie bewegende Mächte bewußte Persönlichkeiten sind, Geister, Dämonen oder Götter. Die Erkenntnis aber, daß die Welt tote Materie ist, deren Verhalten Naturgesetzen folgt und vorausberechenbar ist, läßt es dem auf seine Würde bedachten Menschen unzumutbar erscheinen, sich ihrer Herrschaft zu unterwerfen. Ziel des rationalistischen Sinnkonzepts ist daher ein Rollenwechsel im Vergleich mit früheren Sinnkonzepten. Die bisher beherrschten und entmündigten Menschen sollen die Herrscher sein; die bisher herrschende Welt soll zur beherrschten Natur werden.
- 25 Die Forderung der Aufklärung, daß der einzelne Mensch sich seines je eigenen Verstandes bedienen solle und insofern das Individuum zum Subjekt wird, wird im rationalistischen Denken zu der Forderung, daß das denkende Individuum die Gegenstände seines Denkens, seine Welt, zum Gegenstand der Herrschaft zu machen habe. In diesen Herrschaftsbereich gehören also nicht nur die rein physikalischen und chemischen Gegebenheiten, sondern auch Lebewesen, Mitmenschen und Gesellschaft. Jedes Individuum ist von dem ihm eigenen Standpunkt aus gesehen die Krone der Schöpfung. Es allein verfügt über die Würde und die Fähigkeit, Macht auszuüben. Das Signum seines Herrschaftsanspruchs ist der nur ihm eigene Verstand. Begrenzbar ist seine Herrschaft nur im Hinblick auf die Herrschaftsbereiche anderer Individuen und auch nur auf Grund eines freiwillig eingegangenen Gesellschaftsvertrages. Ziel des rationalistischen Sinnkonzepts ist die Selbstbefreiung des Individuums aus allen Bevormundungen und Beschränkungen und die Begründung eines Reiches grenzenloser individueller Freiheit.
- 26 Dieses Konzept der radikalen Selbstbefreiung ist in die Krise geraten. Das Ziel der absoluten Freiheit durch absolute Weltbemächtigung erweist sich zunehmend als leer. Herrschaft definiert zwar eine mögliche Beziehung zwischen Mensch und Welt. Es hat sich aber gezeigt, daß diese Art von Beziehung keinen Sinn stiftet. Sofern eine Herrschaftsbeziehung als sinnvoll erfaßt werden kann, handelt es sich stets um eine Sinnstiftung, die aus einer anderen Beziehung abgeleitet ist, die selbst nicht Herrschaftsbeziehung ist. Jede Herrschaft beruht nämlich letztlich auf gewissen Zwecken. Herrschaftsstrukturen sind Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke. Soldaten, die einen Krieg gewinnen wollen, müssen sich der Befehlsgewalt des Feld-

herrn unterwerfen. Wollen sie aber keinen Krieg führen, verliert die Befehlsgewalt des Feldherrn ihren Sinn; denn sie bezieht ihren Sinn nicht aus sich selbst, sondern aus etwas anderen, nämlich dem Führen eines Krieges. Bei unmittelbar sinnvollen Beziehungen kann man nicht die Frage nach dem Wozu stellen: Liebende werden die Frage nach dem Wozu ihrer Beziehung als sinnlos erleben – und das ist sie auch, wenn sie sich wirklich lieben. Herrschaftsbeziehungen provozieren jedoch stets die Frage nach dem Wozu. Sie können daher nicht selbst sinnstiftend sein.

- 27 Das rationalistische Sinnkonzept läßt sich daher nur unter der Bedingung aufrechterhalten, daß die Frage nach dem Wozu nicht gestellt wird. In der Tat gilt diese Frage dem Rationalisten auch als unerlaubt. Sein Verstandesgebrauch dient nicht dem Setzen von Zielen, sondern dem Finden von Mitteln, um gegebene Ziele zu erreichen. Rationalität wird gleichgesetzt mit zielstrebigem Verhalten. So definiert WATKINS den Begriff wie folgt: Eine Person verhält sich rational, wenn sie sich in der gleichen Weise verhalten haben würde, hätte sie mit derselben faktischen Information die vollen logischen Implikationen ihres Verhaltens gesehen (WATKINS 1972, 353). Rationalität stellt sich damit dar als Suche und Anwendung von logisch konsistenten Mitteln zur Erreichung vorgegebener Zwecke. Diese Zwecke selbst liegen außerhalb des rationalistischen Denkens. MAX WEBER nennt dies Zweckrationalität, obwohl man richtigerweise von Mittelrationalität sprechen müßte (WEBER 1968, 525). Denn nur die Mittel, nicht die Zwecke sind hier Gegenstand rationalen Nachdenkens (BÖHLER 1980, 118).

- 28 *Konsumismus als Folge der Mittelrationalität.*

Begreift man Herrschaft als Selbstzweck, so führt das notwendig zur Aufhebung jeder sinnstiftenden Beziehung von Mensch und Welt. Der Mittelrationalismus führt daher notwendig zu dem, was ich Konsumismus nenne. Konsum meint dabei nicht nur das Verbrauchen von Gütern aller Art, sondern auch die Vereinnahmung der Außenwelt durch Ausübung von Macht und Etablierung von Herrschaft. Der Mensch, der dem Konsumismus verfallen ist, widmet seine ganze Lebensenergie der Suche nach Gütern, die er verbrauchen kann. So dient die Steigerung des Lebensstandards in den reichen Gesellschaften des Nordens nicht mehr der Befriedigung der existenziellen Grundbedürfnisse (Essen, Trinken, Schlafen, Kleidung, Bildung, Eigentum, Spiel), sondern einer Vergrößerung der Verbrauchsmöglichkeiten als Selbstzweck.

- 29 Nehmen wir das Beispiel Eigentum. Zu den Grundbedürfnissen des Menschen gehört auch die Verfügungsmacht über Dinge. Dieses Bedürfnis ist begrenzt durch die Fähigkeit individueller Gestaltung. Der Mensch möchte kreativ sein. Er braucht daher Sachherrschaft über Dinge, um seine Kreativität entfalten zu können.

- 30 Die konsumistische Lebensform drängt hingegen den Menschen dazu, mehr Eigentum anzuhäufen, als er zur Entfaltung seiner kreatürlichen Kräfte braucht. Ein Beispiel dafür ist die Anhäufung von Kapital allein zu dem Zweck, es anzulegen, um es zu vermehren. Kapital dient nur dem Zweck, daraus mehr Kapital zu machen, mit dem man wiederum nichts anderes machen kann, als mehr Kapital . . . Um es mit J. M. KEYNES zu sagen: „Der Kapitalist möchte den Kuchen zwar für die Kinder vergrößert sehen, nicht allerdings, damit diese ihn aufzehren, sondern damit sie ihn weiter vergrößern. Worauf es ihm eigentlich ankomme, sei, daß er niemals aufgezehrt würde“ (zitiert nach BIRNBACHER 1988a, 197).
- 31 Ein anderes Beispiel ist der konsumistische Zwang, unter immensem Kostenaufwand technische Großanlagen und Geräte zu produzieren und zu konsumieren, die keinerlei über sie selbst hinausgehende Bedeutung haben. So gibt es etwa eine breite Tendenz zum Bau atomarer Großkraftwerke, ohne daß ein echter Bedarf an mehr Energie besteht. Im Gegenteil, man muß diesen Bedarf erst künstlich wecken oder ihn notfalls auch fingieren, um den Bau des Kraftwerkes rechtfertigen zu können.
- 32 Ein drittes Beispiel ist die künstliche Insemination, d. h. die künstliche Zeugung und Verpflanzung von menschlichen Embryonen. Mit einem ungeheuren Aufwand an Geld, Zeit und Intelligenz strebt die moderne Medizin und Biotechnik danach, die Entstehung menschlichen Lebens von einem Elternpaar unabhängig zu machen. Mit Samenbanken, der Verpflanzung von Embryonen, Leihmüttern und anderem mehr versucht man dieses Ziel zu erreichen. Einen wirklichen Bedarf dafür gibt es indessen nicht. Die Menschheit droht keineswegs auszusterben, so daß man alle wissenschaftlichen und ökonomischen Anstrengungen unternehmen müßte, um die Erhaltung der Art zu sichern. Es zeigt sich vielmehr hier wie auch bei den anderen Beispielen, daß der Konsumismus dazu zwingt, alles, was machbar ist, auch zu machen. Jede Möglichkeit, die sich dem Menschen bietet, sich die Außenwelt einzuverleiben, sie zu verbrauchen oder zu beherrschen, nötigt dazu, das auch zu realisieren.
- 33 Das Ziel des Konsumismus ist es, sich Stoff einzuverleiben. Dabei wird gemeinhin völlig verdrängt, daß Konsum nur ein Teilprozeß in einem größeren Zusammenhang ist, den man Stoffwechsel nennt. Stoffwechsel meint nicht nur Einverleiben, sondern auch Ausscheiden. Die ökologische Krise der Gegenwart öffnet uns hier zunehmend die Augen. Sie führt uns zu der Erkenntnis, daß es nicht möglich ist, sich die Außenwelt endgültig einzuverleiben. Der Stoff wechselt vielmehr, und der Konsument kann nur Durchgangsstation sein. Unsere Dreckhalden, die verpestete Luft, die sterbenden Meere und Wälder dürften für das menschliche Bewußtsein eine heute noch nicht abzuschätzende erkenntnisfunktionale Bedeutung haben. Sie führen zu der Erkenntnis, daß die totale Beherrschung der Außenwelt durch deren

Einverleibung illusionär ist.¹ Die Entdeckung der Scheiße² deckt uns zugleich auch die Uneigentlichkeit unserer Existenz auf und macht uns die Sinnleere unseres Lebens bewußt.

- 34 Auch das Streben nach Macht über Menschen ist wesentlich eine Haltung des Konsumierens. Es ist der Versuch, seine eigenen Gliedmaßen, Körper- und Geisteskräfte um diejenigen anderer Menschen zu erweitern und diese sich dadurch einzuverleiben. Der (andere) Mensch ist für den Mächtigen oder Machtbewußten eine manipulierbare Sache wie die Kräfte und Körper der übrigen Natur, die es sich einzuverleiben gilt, um damit eins zu werden.
- 35 Auch der machtorientierte Konsumismus steht vor seiner Krise. Das Symbol dieser Krise ist die Atombombe. Die Bedeutung der modernen Waffensysteme, und zwar nicht nur der atomaren, sondern auch der chemischen und biologischen scheint darin zu bestehen, daß sie die Macht der Waffenträger über den Rest der Menschheit in einem bisher noch nie dagewesenen Maße steigern. Aber dies erweist sich nun langsam auch als Illusion. Denn der Einsatz dieser Waffen ist nur noch um den Preis der Selbstvernichtung möglich. Die mächtigen Herren über Leben und Tod sind in Wahrheit die ohnmächtigen Opfer ihrer eigenen Waffen.
- 36 Atombombe und Umweltzerstörung sind die Stichworte, die den Wahnsinn unserer Welt kennzeichnen und das Konzept des rationalen Denkens desavouieren. Andererseits sind es aber gerade die Protagonisten der Atombombe und der die Umweltkrise verursachenden ökonomischen Prosperität, die für sich ein besonders hohes Maß an Rationalität in Anspruch nehmen. So nimmt es nicht wunder, daß dieser Begriff, mit dem KANT noch Werte wie Freiheit und Menschenwürde assoziierte (KANT [1783] 1983, 55), zunehmend zu einem Schimpfwort verkommt. Dem Philosophen FRIEDRICH HEER fällt es beispielsweise schon schwer, begrifflich zwischen Rationalität und Wahnsinn zu unterscheiden (HEER 1977, 172). Die "New Age"-Propheetin MARILYN FERGUSON stellt Rationalität in eine Reihe mit Aggressivität, Gewalt und Konkurrenz – alles „kalte“, „männliche“ Werte, die zur Unterdrückung der Intuition und Kreativität führen und deshalb durch ein spezifisch „weibliches“ nicht-rationales Denken ersetzt werden müssen (FERGUSON 1982, 264; 1985).
- 37 Das rationale Sinnkonzept, das die Beziehung des Subjekts zu seiner Welt

¹ Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, festzustellen, daß die ökologische Krise zu einer Remythifizierung der Welt führt. Man versucht nicht selten, der Scheiße dadurch zu entgehen, daß man erneut nach einer personalen Dialogbeziehung zur Welt sucht. Vgl. dazu Drewermann 1982, 117 ff., 161 f.; siehe auch: Ders. 1985.

² Die Desillusionierung zeigt sich übrigens auch darin, daß das Wort „Scheiße“ zunehmend literaturfähig wird. Vgl. Sloterdijk 1983, 288 ff.

als Herrschaftsbeziehung auffaßt, ist schal geworden. Es ermöglicht kein sinnvolles Rollenspiel mit der Welt. Diese Erkenntnis impliziert die Sinnkrise, in der wir heute stehen. Wenn wir nicht dem Zynismus oder der Verzweiflung verfallen oder unser Heil im Verdrängen suchen wollen, müssen wir die mühsame Suche nach einem neuen tragfähigen Sinnkonzept aufnehmen. Es dürfte hilfreich sein, sich hierbei der Erfahrungen und Erkenntnisse zu versichern, die die Menschheit in ihrer Vergangenheit oder in anderen Kulturen auf ihrer Suche nach dem Sinn des Lebens erworben hat.

3. Theologik und Sprache

38 *Theologik als philosophische Disziplin.*

Die philosophische Disziplin, die die Frage nach dem Sinn des Lebens thematisiert, nenne ich *Theologik*. Obwohl dieses Wort offensichtliche Verwandtschaft mit dem Begriff „Theologie“ erkennen läßt und obwohl man gewöhnlich unter Theologie eine geistige Disziplin versteht, die eng an die Dogmatik einer bestimmten Religion oder Konfession gebunden ist, deren Vorgaben sie nicht in Frage stellen darf, und obwohl Theologik in meinem Sinne mit Theologie in diesem Sinne nichts zu tun hat, wähle ich diesen Begriff, weil ich glaube, daß Theologie im theologischen Sinne ein Etikettenschwindel ist, vor dem man nicht zurückweichen sollte. Denn Theologie ist wörtlich genommen nicht die Lehre von den Implikationen einer Religion, sondern die Lehre von theos.

39 Das griechische Wort theos übersetzt man gewöhnlich mit „Gott“. Doch schon bei den alten Griechen steht theos auch einfach für alles Unfaßbare, Mächtige und Gewaltige, das für ein gelungenes Menschenleben von Bedeutung ist. Der umfassendste Begriff dessen, was für das Gelingen eines Menschenlebens von grundlegender Bedeutung ist, ist der Sinn des Lebens. Theologik reflektiert also über den Sinn des Lebens, ohne dabei – das unterscheidet diese philosophische Disziplin von Theologie – bereits von einem dogmatisch vorgegebenen Standpunkt auszugehen. Für philosophische Theologik gibt es keine unbezweifelbaren Axiome. Alles darf hinterfragt werden.

40 Daß alles hinterfragt werden darf, bedeutet freilich noch nicht, daß auch alles hinterfragt werden kann. Um sinnvoll nach dem Sinn des Lebens fragen zu können, muß man bereits von einem Sinnkonzept ausgehen. Sinn ist die Grundlage von allem. Ein Anfang des Denkens, der ohne Sinn auskäme, ist daher nicht möglich. Ist aber in irgendeiner Weise Sinn immer schon vorausgesetzt, dann kann die Reflexion über den Sinn des Lebens nicht voraussetzungslos sein. Es ist nicht möglich, einen „neutralen“ Standpunkt jenseits aller denkbaren Sinnkonzepte einzunehmen und aus objek-

tiver Distanz diese Konzepte zu beschreiben, zu vergleichen und miteinander abzuwägen. Vielmehr haben wir, sobald wir mit der Reflexion beginnen, bereits eine ganze Reihe von Voraussetzungen gemacht, die den weiteren Fortgang der Untersuchung bestimmen, ohne selbst Gegenstand einer vorgreiflichen Untersuchung geworden zu sein.

41 *Sprache und Denken.*

Die wichtigsten und am wenigsten hintergehbaren Voraussetzungen dieser Art sind bereits durch die Sprache gemacht, in der wir unsere Gedanken ausdrücken. Es ist nicht möglich, von einem urgründig sprachlosen Standpunkt aus zunächst die Sprache zu wählen, in der wir denken wollen. Man mag gedankenlos sprechen können – sprachlos denken kann man nicht. Es gibt eine enge Beziehung zwischen Denken und Sprechen und folglich auch zwischen den Gedanken und der Sprache, in der sie geäußert werden.

42 Der Sprachforscher BENJAMIN LEE WHORF hat die These aufgestellt, daß die Art und Weise, wie ein Individuum die Außenwelt beschreibt, notwendigerweise und unentrinnbar von der Sprache vorgeformt ist, die es spricht. WHORF nennt dies das linguistische Relativitätsprinzip (WHORF 1984, 12). Diese Relativität der Aneignung von Welt in Denken und Sprechen bleibt in der Regel unbewußt. Denn wir sprechen und denken gewöhnlich nur in einer Sprache. Selbst wenn wir mehrere Sprachen beherrschen, so entstammen diese meist der indogermanischen Sprachfamilie oder jedenfalls dem europäischen, auch nichtindogermanische Sprachen (Ungarisch, Finnisch etc.) einschließenden Sprachenkreis, der in der Sprachwissenschaft Standard Average European (SAE) genannt wird. Die SAE-Sprachen haben in wesentlicher Hinsicht ähnliche Strukturen. Deshalb fällt es uns gewöhnlich nicht auf, daß unser Denken gewissen Regeln folgt, die erst dann bewußt werden können, wenn man Sprachen kennt, die nicht dem Kreis der SAE angehören und in denen diese Regeln nicht gelten. Erst der Vergleich mehrerer möglichst nicht verwandter Sprachen zeigt, daß die Sprache nicht nur Gedanken ausdrückt, sondern vielmehr den Gedanken selbst formt (WHORF 1984, 12).

43 WHORFS Relativitätsprinzip ist in der Linguistik nicht unumstritten. Viele Sprachwissenschaftler neigen dazu, die Beziehung zwischen Denken und Sprechen etwas vorsichtiger zu bestimmen. Aber auch sie bestreiten nicht, daß bestimmte Sprachen bestimmte Gedanken eher begünstigen und erleichtern (SIMON 1976, 104). Die Frage, ob der Einfluß der Sprache auf das Denken in dem Sinne zwingend ist, daß sich gewisse Gedanken in einer bestimmten Sprache überhaupt nicht ausdrücken lassen, oder ob die Sprache zwar keine unüberwindbare Schranke des Denkens darstellt, wohl aber die Tendenz bestimmt, in der sich eine Denktradition entwickelt, kann und soll hier nicht entschieden werden. Man hat gegen WHORFS These geltend ge-

macht, es sei doch offenkundig möglich, jede beliebige Sprache der Welt zu verstehen, zu erlernen und in jede andere Sprache zu übersetzen (HENLE 1975, 31). Ich bezweifle diese Evidenz. Gewiß kann man fremde Sprachen erlernen und verstehen. Es fragt sich aber, ob man damit nicht auch eine fremde Denkform erlernt und versteht. Es scheint mir denkbar zu sein, daß ein Deutscher, der gut Japanisch sprechen kann, in dieser Sprache auch japanisch denkt und nicht bloß deutsch gedachte Gedanken ins Japanische übersetzt. Zumindest läßt sich aber nicht leugnen und durch zahllose Beispiele auch belegen, daß gewisse Gedanken durch Art und Weise einer bestimmten Sprache eher nahegelegt und erleichtert werden als durch eine andere Sprache. So können gewisse sprachliche Wesensmerkmale gewisse Wahrnehmungen und Gedanken wahrscheinlicher und damit innerhalb einer Kultur vorherrschender machen als andere (HENLE 1975, 31).

44 *Beispiele.*

So fordert die Grammatik der Wintu-Sprache z. B., in Suffixen die empirischen Anhaltspunkte anzugeben, auf denen eine Aussage basiert. In Wintu ist es nicht möglich zu sagen: „Der Salm ist gut.“ Es muß immer heißen: „Daß der Salm gut ist, sehe ich, schmecke ich, ist mir gesagt worden etc.“ (HENLE 1975, 21). Diese Grammatik erzwingt gewisse Wahrnehmungen und Bewußtseinsdispositionen, die in SAE nicht unbedingt nahegelegt werden. So ist es beispielsweise schwer vorstellbar, daß die Wintu eine Theologie oder Metaphysik entwickelt haben könnten (LAY 1973, 160).

45 Auf ein anderes Beispiel hat EMMA BRUNNER-TRAUT in einer Untersuchung über die Sprache der alten Ägypter hingewiesen. In der altägyptischen Sprache war es nicht möglich, das Wort „dürfen“ vom Sprecher her zu konstruieren, also von dem, dem etwas erlaubt ist, sondern nur von dem Gegenüber, der etwas erlaubt hat (BRUNNER-TRAUT 1974, 70). Es dürfte klar sein, daß der Gedanke subjektiver Ansprüche oder gar unveräußerlicher Menschenrechte durch eine solche Grammatik eher erschwert als nahegelegt wird.

46 Man kann auch annehmen, daß die Wahrnehmung von dem zur Verfügung stehenden Vokabular abhängt. Diejenigen Aspekte der Umwelt, für die Begriffe zur Verfügung stehen, dürften leichter bemerkt werden als solche, für die das nicht der Fall ist (HENLE 1975, 17). So haben etwa die Hopi-Indianer nur ein Substantiv für alles, was fliegt, mit Ausnahme der Vögel. Für Insekten oder Flugzeuge verwenden sie dasselbe Wort. Andererseits finden sich bei den Eskimos zahlreiche eigenständige Ausdrücke für Schnee, je nachdem, ob es sich um fallenden, fliegenden, wäßrigen etc. Schnee handelt. Die Bedeutung dieser verschiedenen Formen von Schnee ist für Eskimos so groß, daß es ihnen undenkbar erscheint, hierfür ein allumfassendes einziges Wort zu verwenden (WHORF 1984, 14).

- 47 Natürlich muß zunächst einmal die Aufmerksamkeit auch ohne terminologische Vorprägung auf gewisse Erfahrungen gelenkt worden sein, bevor eine Terminologie entwickelt werden konnte. Man kann deshalb nicht sagen, die Beeinflussung zwischen Sprache und Denken verlaufe einseitig nur in Richtung von der Sprache zum Denken. Gewiß gibt es hier eine Wechselwirkung. Wenn man aber berücksichtigt, daß jede neue Erfahrung in den Kontext älterer Erfahrung integriert werden und somit auch jede sprachliche Neuschöpfung in den Bestand einer vorhandenen Sprache eingegliedert werden muß, dann wird die These WHORFS plausibel, wonach die Sprache jedenfalls die freie Plastizität der Gedanken begrenzt – und zwar je weiter sie fortgeschritten ist, um so mehr (WHORF 1984, 98). Würde man eine Gruppe von Menschen, denen eine gemeinsame, aber sehr einfache und archaische Sprache eigen ist, in zwei Gruppen trennen und jeden Kontakt unter ihnen unterbinden, ließe sich schon nach ein paar Jahrhunderten, sicher aber nach einigen Jahrtausenden feststellen, daß zwei völlig verschiedene Sprachen daraus geworden sind. Die Entwicklung ist mit der eines Flusses zu vergleichen, der nach seinem erstmaligen Entspringen mehrere Möglichkeiten hat, seinen Weg zu nehmen. Je älter er aber wird, um so tiefer gräbt er sich ein bestimmtes Bett, das seinen Verlauf festlegt und Alternativen ausschließt.
- 48 Wenn in diesem Buch über den Sinn des Lebens nachgedacht werden soll, so müssen wir also in Rechnung stellen, daß die darin geäußerten Gedankengänge stark von der Sprache geprägt sind, in der sie niedergelegt werden. Das ist die deutsche, also eine indogermanische Sprache. Wir tun gut daran, uns einige Eigenarten dieser Sprachfamilie bewußtzumachen, bevor wir in die eigentliche Reflexion über Sinnkonzepte einsteigen.

4. Subjekt und Objekt

49 *Subjekt und Scheinsubjekt.*

Die indogermanischen Sprachen bezeugen in ihrer grammatischen Struktur einen ausgeprägten Sinn für die Unterscheidung von Subjekt und Objekt und der Beziehungen zwischen ihnen. Zwar lassen sich noch aus urindogermanischer Zeit subjektlose Sätze nachweisen (Impersonalia), aber auch die deutliche Tendenz, denselben Aussagegehalt durch Hinzufügung eines Subjekts auszudrücken (BRUGMANN 1904, 625). Noch im Lateinischen kann man die Beschreibung des gegenwärtigen Geschehens von Donner durch den subjektlosen Satz „tonat“ ausdrücken. In den germanischen und den romanischen Sprachen ist dagegen die Trennung von Subjekt und Objekt so zwingend geworden, daß man selbst da, wo ein Handlungssubjekt nicht vorhanden ist, grammatisch ein „Scheinsubjekt“ (BRUGMANN 1917) konstruieren muß: *Es* donnert!

50 *Die Kasusflexion.*

Die indogermanische Grammatik weist eine sehr ausgeprägte Ausdrucksfähigkeit für die Beziehungen auf, in der ein Subjekt, auch wenn es grammatisch als Objekt fungiert, zu seiner Umwelt steht. Dies leistet vor allem die Kasusflexion, die ursprünglich durch Endungen ausgedrückt wurde, später aber dann offenbar solches Gewicht bekam, daß sie durch eigene Wörter, die Artikel, ausgedrückt werden mußte (BOPP 1833, 137). Der Nominativ kennzeichnet ein Subjekt als dasjenige, dem eine Handlung als Handelnder oder (im Passiv) als Opfer zugerechnet wird. Der Ablativ gibt den Punkt an, von dem aus eine Handlung erfolgt. Der Dativ bezeichnet das Objekt, mit Rücksicht auf das bzw. im Hinblick auf das die Handlung geschieht, welchem die Handlung gilt. Der Lokativ bezeichnet den Ort, die Sphäre, in der sich die Handlung abspielt. Der Instrumentalis bezeichnet das Objekt, mit dem zusammen oder mit dessen Hilfe das Subjekt die Handlung vollzieht. Der Akkusativ bezeichnet das Objekt, das von der Handlung betroffen ist, gewissermaßen das Objekt in seiner Eigenschaft als Adressat (BRUGMANN 1904, 417).

51 *Das Genus.*

Eine weitere Eigenschaft der Sprachen, die wir sprechen, besteht darin, daß Substantive schon von ihrer grammatischen Struktur her Auskunft über das Geschlecht des bezeichneten Gegenstandes geben. Das Indogermanische kennt Maskulinum, Femininum und Neutrum. Das Japanische kennt überhaupt keine Genus (LEWIN 1959, 1), das Hebräische jedenfalls kein Neutrum (GESENIUS/KAUTSCH/BERGSTRÄSSER 1962, 5).

52 *Das Ich und das Du.*

In diesem Zusammenhang ist auch bemerkenswert, wie das Subjekt aller Subjekte, das Personalpronomen der 1. Pers. Sing. („Ich“), in den indogermanischen Sprachen behandelt wird. Während dieses Pronomen im Japanischen überhaupt nicht existiert, ist es in den indogermanischen Sprachen im Nominativ von anderem Wortstamm als die übrigen Kasus (meines, mir, mich) (BOPP 1833, 467). So unterscheidet sich das Ich als Subjekt schon sprachlich grundlegend von dem Ich, das für andere Iche als Objekt fungiert. Auch gibt es in den meisten indogermanischen Sprachen für „Ich“ keinen Plural. Es gibt also schon sprachlich nur ein einziges „Ich“. „Wir“ fungiert nicht als Plural von „Ich“. Dieser Begriff, der offenbar einem anderen Wortstamm angehört, umfaßt grundlegend Unvergleichliches, nämlich das eine Ich und andere Individuen, die sogar anderen Gattungen („Wir, mein Hund und ich“) angehören können. Es erscheint, so betrachtet, dann auch schon fast folgerichtig, daß das Ich sich gegen Kategorisierungen jedweder Art sperrt, insbesondere auch der nach dem Genus (BOPP 1933, 467). Das

Personalpronomen Ich besitzt kein Geschlecht. Das gilt übrigens auch für das Personalpronomen der 2. Pers., für das Du, das damit ebenso wie das Ich grammatisch als einzigartig und gewissermaßen transzendent ausgewiesen ist.

53 *Aktiv und Passiv.*

Typisch für die indogermanischen Sprachen ist auch die klare Unterscheidung von Aktiv und Passiv, das in den älteren Sprachen bisweilen noch durch das Medium ergänzt wird (BRUGMANN 1904, 598ff.). Das alles ist für uns, die wir SAE-Sprachen sprechen, so selbstverständlich, daß wir die Bedeutung der vorgenannten Feststellungen nicht so ohne weiteres erfassen können. Ihre Bedeutung wird jedoch klar, wenn man Sprachen vergleichend heranzieht, in denen all diese Differenzierungen nicht vorgenommen werden. JOACHIM-ERNST BERENDT hat dies mit dem Ziel, den Geist fernöstlicher Zen-Meditation verständlich zu machen, sehr anschaulich an Textbeispielen aus dem Japanischen beschrieben:

54 *Der Kontrast mit dem Japanischen.*

„Das chinesische und japanische Sprachdenken bewegt sich nicht geradlinig vom Subjekt mit Hilfe des Verbs auf das Objekt zu, es umkreist seinen Gegenstand und kreist ihn ein, bis er – und das setzt ein inneres Geschehen voraus – genauso präzisiert ist wie die Gegenstände in unseren westlichen Sprachen, ja Kenner meinen: Er ist dann sogar noch stärker präzisiert, weil er nicht einfach 'objektiviert' wird, sondern Subjekt und Objekt in ihm 'eins werden', Aktiv und Passiv zusammenfallen.

55 Das beginnt – eindringlich genug – mit dem Ich, dem 'Subjekt aller Subjekte'. Die japanische Sprache hat zehn verschiedene Möglichkeiten, es auszudrücken – was freilich nicht dazu führt, daß der Reichtum dieser Möglichkeiten genutzt wird; im Gegenteil: sie werden unterdrückt. Und nicht nur das Ich, das Subjekt, sondern auch das Du, das Objekt, wird vermieden. Keine Japanerin wird ihrem Geliebten sagen: Ich liebe dich. Sie sagt: 'Aishiteru.' Zu deutsch: Lieben. Das 'Ich' und das 'Du' wird nicht benötigt, es bildet eine Einheit im 'Lieben'. Nicht einmal eine entsprechende Endung am Verb ist erforderlich. Dabei ist unsere Japanerin, wenn sie 'Aishiteru' sagt, schon ungewöhnlich modern und direkt. Meist findet sie noch viel vorsichtigere – wie gesagt: umkreisende, Einheit schaffende – Formen, um ihr Gefühl 'Ich liebe dich' auszudrücken.

56 Der japanische Philosoph RYOGI OKOCHI, der auf diese Dinge hinweist, gibt ein Beispiel aus einer alten japanischen Gedichtsammlung, dem aus dem 8. Jahrhundert stammenden Manyōshū. Das betreffende Gedicht lautet in deutscher Übersetzung folgendermaßen:

‘Wenn ich Melonen esse, muß ich an meinen
Sohn denken. Er ist gestorben.
Wenn ich Maronen esse, bin ich seiner um so
mehr eingedenk.
Maronen liebte er noch mehr als Melonen.
Woher kommt mir so eindringlich das Gesicht
meines Kindes?
Sein Antlitz hängt ständig vor meinen Augen,
so daß ich auch nachts keinen Schlaf
finden kann.’

- 57 Im japanischen Original steht aber viel weniger – nämlich:

Uri hameba kodomo omohoyu-
zu deutsch: Wenn Melonen essen,
Sohn denken.
kuri hameba masthite shinobayu
zu deutsch: Wenn Maronen essen,
um so mehr.
izuku yori kitarishi monozo
zu deutsch: Woher kommen?
managaini motona kakarite
zu deutsch: Vor Augen hängend immer
yasuishi nasanu
zu deutsch: Kein ruhiger Schlaf.

- 58 Man bemerkt: Fast alle Subjekte und Objekte fehlen. Aber das Seltsame ist: Sie fallen nicht heraus, sie fallen zusammen. Besonders auffällig ist dies gleich im ersten Satz: In ‘Sohn denken’ ist auch das ‘Sohn’ kein Objekt mehr. Es bildet eine Einheit mit dem ‘denken’, und da auch das Wort ‘ich’ in diese Einheit gleichsam hineinschlüpft, entsteht eben das, wovon hier die Rede ist, als vollkommenes Bild: die Einheit des Vaters mit dem Denken mit dem Sohn.
- 59 Wir bemerken: Das Eins-Werden, das Zen fordert, ist sprachlich vorgeprägt. Einem Menschen, der diese Sprache spricht, muß es sehr viel leichter fallen, ‘Eins-Sein’ zu erreichen, als jemandem, der von Kind auf durch seine Sprache dazu erzogen wird, auch den einfachsten Vorgang in Subjekt, Prädikat, Objekt auseinanderzunehmen.
- 60 Aber nicht nur Subjekt und Objekt fallen zusammen, auch Aktiv und Passiv erübrigen sich. Japaner sagen: ‘Yama ga mieru.’ Und Deutsche übersetzen: ‘Der Berg ist gesehen.’ Aber ‘Yama ga mieru’ bedeutet einfach nur: ‘Berg sehen.’ Die deutsche Sprache ist darauf angewiesen, den Satz entweder aktiv oder passiv zu übersetzen. ‘In Wirklichkeit jedoch’, so schreibt RYOGI OKOCHI, ‘spricht er weder im Aktiv noch im Passiv’, sondern das Sagen und das Gesagte geschieht jenseits der Spaltung von Tun und Erlei-

den, das heißt in reiner Bewegung 'von sich aus' . . . Das Sehen und das Gesehenwerden, das Erblicken und das Sich-zeigen des Geschauten gehören untrennbar zusammen . . . Der Berg ist kein Objekt im europäischen Sinn, sondern das Thema, das einem zu verstehen gibt, worum es sich jetzt (!) handelt. Das Deutsche gebraucht darüber hinaus die Akkusativ-Form 'den Berg'. Der japanischen Sprach- und Denkweise entsprechend ist aber 'Berg' ebenso Thema wie 'sehen', das zweite im Satz . . . Der Akt 'sehen' enthält beide Momente, den Sehenden und das Gesehene, in sich. Tun und Erleiden, Sehen und Gesehen-werden sind ununterscheidbar in diesem Akt eines" (BERENDT 1985, 60ff.).

61 *Der Kontrast mit Indianersprachen.*

B. L. WHORF hat bei seiner Untersuchung der Indianersprachen ähnliche Feststellungen gemacht. Den Hopi-Indianern erscheint die Wirklichkeit vornehmlich als Prozeß und nicht als Ding, dem als Subjekt Prädikate zugeordnet werden können (WHORF 1984, 88). Während wir im Deutschen beispielsweise sagen würden: „Das Boot ist am Ufer auf Grund gelegt“, sagen die Nootka: „Es ist auf dem Ufer als punktweises Ereignis von Kanubewegung“ (WHORF 1984, 35). Der Satz „Er lädt die Leute zu einem Festessen ein“ wird nach WHORF in Nootka zu „Gekochtes Essende holen tut er“ (WHORF 1984, 43). Vielleicht müßte man sogar übersetzen: „Gekochtes Essende Holender“, womit noch deutlicher der Sachverhalt als einheitliches Ereignis dargestellt ist. Demgegenüber sagt der entsprechende SAE-Satz aus, daß es ein Subjekt gibt (Er), das eine Tätigkeit verrichtet (einlädt) und damit eine spezifische Beziehung zu einem Objekt herstellt (die Leute). Unsere Weise, zwischen Subjekt, Objekt und Prädikat zu unterscheiden, bewirkt, daß derjenige, welcher einlädt („Er“), unabhängig von dem Ereignis der Einladung als solcher stets derselbe bleibt. Man kann die sinnvolle Frage formulieren: Wer ist es, der die Leute zu dem Festessen einlädt? In dem entsprechenden Nootka-Satz ist eine solche Frage nicht naheliegend: Der Gekochtes-Essende-Holende ist als Subjekt einerseits im Geschehen aufgelöst, andererseits durch das Geschehen auch schon hinreichend bestimmt. Er existiert nur in diesem Ereignis und kann daher nicht von diesem isoliert betrachtet und unabhängig davon zum identischen Gegenstand gemacht werden.

62 WHORF vergleicht die Sprachstruktur der Indianersprachen mit dem Unterschied zwischen chemischen Verbindungen und mechanischen Mischungen: Die Mischung eines Eintopfessens verändert die einzelnen Bestandteile nicht. Eine chemische Verbindung verändert hingegen die Identität der Ingredienzien. So arbeiten die Indianersprachen mit einem Vokabular von Termen, die nicht im Hinblick auf ihre einzelne unmittelbare gegenständliche Bedeutung gewählt werden, sondern im Hinblick auf ihre Fähig-

keit, sich in mannigfaltigen Weisen zu Neuem verbinden zu lassen, so daß sie stets eine neue Vorstellung hervorrufen.

63 *Aspektivische Sprache.*

BRUNNER-TRAUT hat darauf hingewiesen, daß diese Art des Denkens aspektivisch ist. Denn es wird stets nur eine Beziehung ins Auge gefaßt, nur ein Aspekt avisiert (BRUNNER-TRAUT 1974, 78). Es gibt kein multilaterales Beziehungsgeflecht, in das Subjekte eingebunden sind, sondern es gibt nur unvermittelt nebeneinanderstehende verschiedene Vorstellungen, die jeweils eine einzige Beziehung zum Ausdruck bringen – und auch die wird nicht als Beziehung gedacht, sondern als Einheit des Ereignisses. So ist denn auch der oben zitierten Formulierung BERENDTS zuzustimmen, wonach das Japanische – und eben darin erweist sich diese Sprache als aspektivisch – den Gegenstand umkreist, von dem sie spricht, während SAE-Sprachen schon von ihrer grammatischen Struktur her einen Ort angeben, von dem aus das Subjekt alle Linien seiner Außenbeziehungen auf sich zieht. Aspektivische Sprachen denken vom Gegenstand her, SAE-Sprachen denken vom Standpunkt des Subjekts her.

64 Die aspektivische Sprache kennt keine Unterscheidung von Subjekt und Objekt und folglich auch nicht die zwischen Innenwelt und Außenwelt. So ist für den Hopi-Indianer das Bewußtsein nichts, das sich einem Subjekt und damit einer subjektiven Innenwelt zuordnen ließe. Bewußtseinsmäßige Zustandsänderungen ändern für ihn stets die gesamte Wirklichkeit. So kommt die Freude beim Anblick eines blühenden Rosenstrauchs im Denken der Hopi nicht nur dem Beobachter, sondern auch dem Rosenstrauch selbst zugute (WHORF 1984, 90f.).

65 In SAE-Sprachen können Verben nicht allein stehen. Sie setzen stets ein Substantiv voraus. Diese grammatische Struktur verleitet uns dazu, alle Aussagen als Bericht über eine Tätigkeit aufzufassen, weshalb Verben auch Tätigkeitswörter heißen. „Wir lesen dauernd fiktive Täterwesen in die Natur hinein, nur weil unsere Verben Substantive vor sich haben müssen. Wir müssen sagen ‘Es blitzt’ oder ‘Ein Licht’ konstruieren, das ausführt, was wir eine Tätigkeit nennen: ‘blitzen’. Das Blitzen und das Licht aber sind ein und dasselbe! Die Hopisprache berichtet das Blitzen mit einem einfachen Verb, rep̄hi: ‘blitzen’. Da gibt es keine Teilung in Subjekt und Prädikat, nicht einmal ein Suffix wie -t im lateinischen tona-t ‘es donnert’. Im Hopi gibt es Verben ohne Subjekte . . .“ (WHORF 1984, 44).

66 Diese Struktur der SAE-Sprachen birgt gewisse Schwierigkeiten. Wir sehen überall Tätigkeiten und Kräfte, wo es, wie WHORF meint, vielleicht besser wäre, Zustände zu sehen (WHORF 1984, 44). Es geht jedoch hier nicht darum zu entscheiden, ob sich perspektivische oder aspektivische Sprachen „besser“ dazu eignen, die Umwelt anzueignen. Ich will hier nicht bewerten,

sondern nur beschreiben. Beschreibend können wir feststellen, daß die Konstatierung bloßer Zustände und die Wahrnehmung der Einheit eines Geschehens in perspektivischer Sprache eher schwierig ist. Andererseits ist diese Sprache sensibel für Fragen nach Ursache und Wirkung, aber auch nach Verantwortlichkeit, Zurechnung und Schuld. Nicht zuletzt legt sie, indem sie stets einen Täter voraussetzt, die Wer- bzw. die Warum-Frage nahe und kann so ein aktives, ergreifendes und forschendes Zugehen auf die Welt begünstigen. Und was die Frage nach dem Sinn des Lebens angeht: Vielleicht ist das überhaupt eine Fragestellung, wie sie gerade auch für eine SAE-Sprachwelt naheliegt.

5. Raum und Zeit

67 *Der Raum.*

Die Hopi-Sprache konstituiert Raum nicht in dem Sinne, wie wir es tun. Gewiß kann ein Hopi auch auf einen Gegenstand zeigen, der sich außerhalb seines eigenen Körpers befindet und insofern eine räumliche Beziehung zwischen dem eigenen Körper und diesem Gegenstand wahrnehmen. Dennoch baut der Hopi seine Denk- und Erfahrungsformen nicht auf diesem Erlebnis auf. So wie für ihn ein Unterschied zwischen Innenwelt und Außenwelt nicht gedacht werden kann, hat auch Räumlichkeit keine Bedeutung. Dinge der Außenwelt und bloße Gedanken und Ideen unterliegen nicht einer kategorialen Unterscheidung. Beide sind in gewisser Weise im selben Raum existent. Die äußere Realität kann deshalb durch wiederholtes Daran-Denken oder Davon-Reden verstärkt und erweitert werden. Darin ist auch der tiefere Sinn immer wieder wiederholter litaneiartiger Gebete zu sehen (WHORF 1984, 92). Der Raum als Anschauungsform bleibt damit ungenutzt und hat im Weltbild der Hopi keine Funktion.

68 *Die Zeit.*

Nach WHORF haben die Hopi keinen Zeitbegriff. Ihre Verben sind zeitlos. Es gibt keine Unterscheidung von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. An ihre Stelle treten Sprachzeichen, die die Intention des Sprechers angeben: Bericht über ein Geschehen, Erwartung eines Geschehens oder Aussage über die Gesetzmäßigkeit eines Geschehens (WHORF 1984, 16).

69 Wir können beispielsweise den Plural für Gegenstände verwenden, die als Mehrzahl nur in der zeitlichen Summierung in Erscheinung treten, z. B. zehn Tage. Ein Hopi kann diesen Gedanken nicht unmittelbar ausdrücken. Für ihn gibt es keine zehn Tage, sondern immer nur einen Tag, nämlich den gegenwärtigen. Er bleibt daher nicht zehn Tage an einem Ort, sondern verläßt diesen Ort am elften Tag. Der Hopi kann sich also zyklische Folgen nicht als Einheit gegenwärtigen und vergegenständlichen (WHORF 1984, 79). Bildlich gesprochen: Der Hopi steht nicht am Ufer des Zeitstromes

und läßt die Zeit an sich vorüberziehen, sondern er schwimmt in diesem Strom mit und verfügt daher nicht über einen Standpunkt, von dem aus er Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Gesamtheit und Struktur erfassen könnte. BRUNNER-TRAUT (1974, 76) bestätigt dies aus der altägyptischen Sprache. Auch hier gibt es ursprünglich keine Tempora, sondern nur Qualitätsangaben. So kann auch hier nicht gesagt werden: „Zehn Tage sind mehr als neun Tage.“ Statt dessen heißt es: „Der zehnte Tag ist später als der neunte“ (WHORF 1984, 80).

- 70 Für SAE-Sprachen ist die Zeit in den Dimensionen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft stets als Einheit präsent. Eine SAE-Aussage ohne Zeitangabe ist unmöglich (HENLE 1975, 22). Damit lebt der Mensch, der SAE spricht, nicht nur in der Gegenwart, sondern er lebt zugleich aus einer Vergangenheit und auf eine Zukunft hin. Im Bewußtsein sind diese Dimensionen zusammen. So leben wir gegenwärtig immer auch noch in der Vergangenheit, wie wir zugleich auch schon in der Zukunft leben. Der Hopi kann zwar eine Situation als vergangene berichten oder eine Situation erwarten. Aber er handelt nicht in einem auf Zukunft gerichteten Traditionszusammenhang, sondern stets nur in der Gegenwart (WHORF 1984, 85). Der Hopi kennt nur einen einzigen Tag. Der morgige Tag ist ihm identisch mit dem heutigen, so wie ein Mensch, der mich heute und morgen besucht, dabei doch identisch bleibt (WHORF 1984, 89).
- 71 Der Hopi lebt im Vergleich zu uns weniger in den Dimensionen von Zeit und Raum als in denen des sinnlich Wahrzunehmenden und des sinnlich nicht Wahrzunehmenden. Zum Bereich des letzteren gehören vergangene und künftige Ereignisse, die eigene Innenwelt, aber auch all das, was wir der Gegenwart zurechnen, ohne daß es uns gegenwärtig erfahrbar ist. In den Kategorien der Hopi wäre die Wahl der ersten demokratisch gewählten DDR-Regierung, die einige hundert Kilometer von mir entfernt gerade stattfindet, während ich dies schreibe, derselben Dimension zuzuordnen wie der Sieg Cäsars über die Gallier und das Erlöschen unserer Sonne, welches wir einem sehr fernen künftigen Zeitpunkt zuzuordnen pflegen. Für den Hopi nehmen vergangene oder zukünftige Ereignisse also gleichsam eine Raumstelle ein, die jenseits des Horizonts liegt, aber keine andere Zeitstelle. Deshalb gibt es für die Hopi weder Anfang noch Ende, sondern nur die ewige Wiederkehr desselben.

6. Der Sprachvorbehalt

- 72 Wenn ich im folgenden Kapitel versuche, eine Typologie der Sinnkonzeptionen zu entwickeln, so erhellt aus dem Vorstehenden bereits die Fragwürdigkeit dieses Unterfangens. Denn ich bin dabei gezwungen, auch solche

Sinnkonzepte in deutscher Sprache zu beschreiben und zu interpretieren, denen die Ausdrucksmöglichkeiten dieser Sprache fremd sind und die sich angemessen eigentlich nur in der Sprache ausdrücken ließen, die in den Kulturen gesprochen werden, in denen sie vorherrschen. Indem ich solche Sinnkonzepte in einer Sprache beschreibe, in der sie sich selbst nicht ausdrücken, ist die Verfälschung der Darstellung eigentlich schon indiziert.

- 73 Wenn ich glaube, dies dennoch für zulässig halten zu dürfen, dann deshalb, weil es mir in diesem Buch nicht darum geht, eine Enzyklopädie der Sinnparadigmata oder eine Art Katechismus aller Sinnkonzepte vorzulegen. Es geht mir auch nicht darum, die Vorzugswürdigkeit eines bestimmten Sinnparadigmas im Vergleich zu anderen unter Beweis zu stellen. Vielmehr will ich nur ein bestimmtes Sinnkonzept, das von mir so genannte perspektivische, näher zu verstehen suchen. Diese Lebensform interessiert mich, weil sie in unserem Kultur- und Sprachkreis entstanden ist und deshalb geeignet erscheint, darauf überprüft zu werden, ob sie aus der gegenwärtigen Sinnkrise heraushelfen kann. Die Typologie der Sinnkonzeptionen im folgenden Kapitel hat also nur heuristischen Charakter. Es geht darum, vor ihrem Hintergrund das perspektivische Sinnkonzept besser zu verstehen.

2. TYPOLOGIE DER SINNKONZEPTE

1. Archaische Sinnkonzepte

1 *Der Idealtypus eines Sinnkonzepts.*

Die Kulturgeschichte der Menschheit ist die Geschichte ihrer Sinnkonzepte. Für unsere Zwecke kommt es nicht darauf an, diese Geschichte in ihren Einzelheiten und Details nachzuzeichnen. Wir wollen aus ihr nur Typen von Sinnkonzepten herausarbeiten, zu der die Menschheit bisher gefunden hat. Da diese Konzepte auseinander hervorgegangen sind oder sich gegenseitig beeinflusst haben, sind die real existierenden Lebensformen, die eine Kultur prägen oder geprägt haben, immer Mischformen, in denen Anteile theoretisch isolierbar sind, die verschiedenen Typen zugeordnet werden müssen. Reale Lebensformen sind daher meist widersprüchlich. Schon deshalb kann es nicht unsere Aufgabe sein, solche real existierenden Lebensformen hier zu beschreiben. Entscheidend ist, daß die für ein bestimmtes Sinnkonzept charakteristische Eigenart herausgearbeitet wird. Was wir suchen, ist der Idealtypus eines Sinnkonzepts.

- 2 Ein Idealtypus beschreibt nicht die Wirklichkeit, sondern ist nur Ausdrucksmittel ihrer Darstellung. Er ist eine „einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte durch Zusammenschluß einer Fülle von diffus oder diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht vorhandenen Einzelercheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedankengebilde.“ Mit Hilfe von Idealtypen läßt sich die Grundidee, die einer Kultur zugrunde liegt, beschreiben. In der historischen Forschung besteht die Funktion von Idealtypen darin, einen Maßstab zu bilden, an dem die Wirklichkeit gemessen und auf den bezogen verschiedene historische Kulturen, Epochen oder Phänomene verglichen werden können (WEBER 1968a, 198).

3 *Vorarchaische und nacharchaische Sinnkonzepte.*

Die vergleichende Kulturgeschichte zeigt, daß man idealtypisch zunächst zwischen zwei Klassen von Sinnkonzepten unterscheiden kann, den nicht-reflektierten und den reflektierten. Erstere entstehen unbewußt, letztere sind bewußt durchdachte, in Lehrgebäuden zusammengefaßte Konzepte. Reflektierte Konzepte setzen bereits das Vorhandensein einer Sinnkrise voraus, die vom Menschen als solche erfaßt und verstanden wird, und auf die er bewußt eine Antwort sucht. Nichtreflektierte Sinnkonzepte können

einander ablösen, ohne daß die betroffenen Menschen vom Bewußtsein einer Sinnkrise erfaßt werden.

- 4 Die heute existierenden Hochreligionen gehören sämtlich zur Gruppe der reflektierten Sinnkonzepte. Sie sind aus kollektiven Sinnkrisen bestimmter historischer Kulturgemeinschaften hervorgegangen. Sie verdanken sich meist der Phantasie und schöpferischen Genialität großer Persönlichkeiten wie etwa BUDDHA, JESUS oder MOHAMMED. Die Grundlagen der heutigen Hochreligionen sind alle in der Zeit zwischen 800 und 400 v. Chr. geschaffen worden. KARL JASPERS ([1949] 1988, 19) nennt diesen Zeitraum daher die Achsenzeit. Damit bezeichnet er die Zeit des Übergangs von einem nicht reflektierten zu einem reflektierten Sinnkonzept. Man wird jedoch über JASPERS hinausgehend sagen können, daß jede Kultur früher oder später ihre Achsenzeit erlebt, weil jede Kultur im Laufe ihrer Entwicklung in die Phase eintritt, in der einerseits bisherige nichtreflektierte Sinnkonzepte fragwürdig werden und andererseits die geistigen Voraussetzungen bestehen, bewußt und reflektiert Sinn zu konzipieren. Die Achsenzeit ist also sinnvollerweise nicht mit der Zeitspanne zwischen 800 und 400 v. Chr. gleichzusetzen. Es handelt sich vielmehr um einen Begriff zur Bezeichnung jener Umbruchphase einer Kultur, die die Wende von den nicht reflektierten zu den reflektierten Sinnkonzepten einleitet. Wir können daher auch idealtypisch zwischen vorachsenzeitlichen (archaischen) und nachachsenzeitlichen Sinnkonzepten unterscheiden.
- 5 *Die individuelle Bewußtseinsgeschichte wiederholt die Kulturgeschichte der Gattung.*
Es ist nicht ganz leicht, die vorachsenzeitlichen Sinnkonzepte im einzelnen zu ermitteln, von einander abzugrenzen und möglicherweise auch in eine Entstehungsgeschichte einzuordnen. Das rührt daher, daß archaische Kulturen zumindest in ihrem Anfang schriftlose Kulturen sind, so daß wir kaum über eindeutig interpretierbare Spuren des Denkens zu dieser Frühzeit verfügen. Auch die ethnologische Forschung hat es stets mit Kulturen zu tun, die zwar primitiv sein mögen, aber doch bereits eine längere Geschichte hinter sich haben. So verwundert es nicht, wenn wir feststellen müssen, daß die Ethnologie bisher noch kaum Übereinstimmung in der Interpretation der Befunde im Hinblick auf den Ursprung der Kultur erzielt hat (WEISS 1987).
- 6 Andererseits verfügen wir jedoch insbesondere auf Grund der Mythenforschung C. G. JUNGS und seiner Schule über eine relativ gute Bestätigung der Hypothese, daß die Entwicklung der menschlichen Kulturgeschichte, insbesondere der einer Kultur zugrunde liegenden Sinnkonzepte, einer Gesetzmäßigkeit unterliegt, die derjenigen entspricht, die sich in der bewußtseinsgeschichtlichen Entwicklung jedes menschlichen Individuums zeigt.

Dies erlaubt es, hier ein Anwendungsbeispiel für ERNST HAECKELS biogenetisches Grundgesetz zu erkennen, wonach jedes Individuum in seiner Entwicklung (Ontogenese) die bis dahin abgelaufene Entwicklung seiner Gattung (Phylogenese) nachvollzieht (NEUMANN 1974, 10). Wir können also aus den empirisch gut belegbaren Stadien der individuellen Bewußtseinsgeschichte Rückschlüsse auf die frühen Stadien der menschlichen Kulturgeschichte und ihrer Sinnkonzepte ziehen.

7 *Wie Bewußtsein entsteht.*

Die Ausgangssituation des menschlichen Individuums vor Beginn dessen, was man seine geistige Entwicklung nennen kann, ist das Stadium der Allidentität (PETZOLD/MATHIAS 1982, 200). In dieser Phase, die schon vor Geburt des Kindes besteht und sich nach derselben zunächst fortsetzt, bilden Außenwelt und Kind eine Einheit. Das Kind ist nicht in der Lage, einen Unterschied zwischen sich und der Außenwelt zu erleben.

8 Die Bewußtseinsgeschichte beginnt mit der Wahrnehmung des Unterschiedes zwischen dem Individuum und seiner Außenwelt. Dieser Unterschied kommt dem Kind zu Bewußtsein, sobald es hirnpfysiologisch in der Lage ist, sich als in Beziehung stehend zu begreifen. Diese Fähigkeit beruht auf einer spezifisch menschlichen Disposition, die MORENO das *Tele* nennt. Kraft dieser Disposition fühlt sich das Kind in andere von ihm wahrgenommene Gegenstände ein, d. h., es spricht allen Gegenständen, die es als eine unteilbare Einheit, also als Individuum wahrnimmt, all jene Gefühle, Gedanken und Erlebnisse zu, die es auch selbst hat oder jedenfalls für sich selbst möglich hält. Es liegt nahe, diese Fähigkeit mit dem Begriff Einfühlbarkeit (Empathie) zu belegen. Zu beachten ist jedoch, daß die frühkindliche Empathie nicht realistisch ist. Das Kind vermag nicht zu überprüfen, ob der von ihm gemeinte Gegenstand tatsächlich jene Gefühle, Erlebnisse, Gedanken hat, die das Kind ihm zuspricht. Empathie, die mit der Fähigkeit zu solch kritischer Überprüfung verbunden ist, wollen wir hypothetische Empathie nennen. Diese unterscheiden wir von der spontanen Empathie, über die allein das kleine Kind verfügt.

9 Die Disposition zu spontaner Empathie umfaßt nicht nur die Fähigkeit, sich in außenstehende Gegenstände einzufühlen (aktive Empathie), sondern auch das Bewußtsein, selbst von den Gegenständen in entsprechender Weise verstanden zu werden (PETZOLD/MATHIAS 1982, 222 ff.). Die frühkindliche spontane Empathie ist also nicht nur aktiv, sondern auch passiv. Das Kind glaubt, von den ihm begegnenden Gegenständen ebenso begriffen und erfüllt zu werden, wie es selbst diese Gegenstände begreift und erfüllt. Man hat das *Tele* deshalb auch Zweifühlbarkeit (PETZOLD/MATHIAS 1982, 222) genannt. Ich ziehe es vor, von aktiver und passiver Empathie zu sprechen.

- 10 Diese Disposition ist der Grund dafür, daß die Bewußtseinsgeschichte des menschlichen Individuums immer zugleich Geschichte des Weltbewußtseins und Geschichte des Selbstbewußtseins ist. Der Mensch versteht sich selbst in dem Maße, wie er die Außenwelt versteht, und er versteht die Außenwelt in dem Maße, wie er sich selbst versteht. Die Parallelität und Abhängigkeit von Weltbewußtsein und Selbstbewußtsein ermöglicht es dem Menschen auch, sich selbst einerseits als Gegenstand der Welt und andererseits als der Welt gegenüberstehendes Subjekt zu verstehen. So vermag der Mensch sich selbst zum Gegenstand einer Beziehung zu machen. Er kann von sich selbst in der dritten Person reden und dies zugleich im Bewußtsein dessen tun, daß er selbst es ist, der so redet. Sofern der Mensch von sich selbst nicht als Gegenstand der Welt spricht, sondern als Subjekt, zeigt sich das am Gebrauch des Wortes „Ich“. Wir sprechen daher auch von „Ich“-Bewußtsein.
- 11 Je weiter sich das Kind entwickelt, um so deutlicher erlebt es seinen eigenen Körper, seine Gefühle, Wünsche, Gedanken und sein eigenes Ich. Zugleich kann es auch um so deutlicher die Welt als von sich geschieden und als in sich differenziert verstehen.
- 12 Zwei grundlegende Fähigkeiten bewirken den Aufbau von Tele- und Ich-Bewußtsein: (1) die Greiforgane und die damit verbundene Fähigkeit, Gegenstände durch Ergreifen zu begreifen, d. h. voneinander zu differenzieren; und (2) die Sprachfähigkeit (MEAD [1934] 1988, 284). Letztere ermöglicht den Aufbau von Personalität.
- 13 Das Kind verbindet seine Gefühle und Vorstellungen mit Lauten. Das führt dazu, daß es dann auch mit den Lauten entsprechende Gefühle und Vorstellungen verbindet. Das Hören bestimmter eigener Laute wirkt wie ein Reiz, auf den die entsprechende Vorstellung oder das Gefühl als Reaktion folgt. Die Tele-Disposition des Kindes ist die Grundlage dafür, daß das Kind, sobald es die hirnpysiologische Fähigkeit des Sprechens erworben hat, einem fremden Sprecher ebenso unterstellt, daß er mit seinen Worten gewisse Vorstellungen verbindet, wie es selbst mit seinen Worten Vorstellungen verbindet (aktive Empathie). Zugleich unterstellt es dem fremden Hörer, daß er mit den vom Kind geäußerten Worten dieselbe Vorstellung verbindet, die das Kind damit verbindet (passive Empathie). So wird das Geräusch zunächst zur akustischen und dann zur symbolischen Geste und damit zur Sprache (MEAD [1934] 1982, 82). In der sprachlichen Kommunikation löst der Sprecher durch Gebrauch eines sprachlichen Ausdrucks in sich dieselbe Vorstellung aus wie der Hörer.
- 14 Enthält die Rede des Sprechers die Vorstellung von der kindlichen Person des Hörers, so vermag das Kind, indem und insoweit es diese Rede versteht, sich selbst als Person zu verstehen. Indem das Kind zu dieser Verstehensleistung in der Lage ist, betrachtet es sich quasi mit den gleichen

Augen, mit denen es von den anderen betrachtet wird: Es erfaßt sich als Objekt. Dieses Objekt stellt für das Kind dieselbe Einheit dar wie für seine Bezugspersonen. Ihm werden vom Kind dieselben Eigenschaften zugesprochen wie von den Bezugspersonen. Halten die Bezugspersonen das Kind für ein Mädchen, so wird es sich auch selbst als Mädchen empfinden, halten sie es für einen Jungen, wird es sich auch selbst für einen Jungen halten. (Zu psychischen Problemen kann das führen, wenn diese Fremd- und Selbstdeutung nicht mit den eigenen primären Geschlechtsmerkmalen übereinstimmt.) Halten die Bezugspersonen das Kind für liebenswert, so wird es sich auch selbst für liebenswert halten. Begegnen die Bezugspersonen dem Kind mit Haß, so wird es sich auch selbst hassen. So vermitteln die Interaktionspartner dem Kind die eigene Identität (MEAD [1934] 1988, 108). Diese Identität ist eine Rolle oder eine gewisse Menge verschiedener Rollen. Die Bezugspersonen des Kindes erwarten von ihm, daß es diese Rollen spielt; das Kind weiß von dieser Erwartung und erwartet von sich dasselbe. Diese Mechanismen laufen während einer Entwicklungsgeschichte ab, während deren das Kind verschiedene Phasen durchläuft.

15 *All-Realität und Totemismus.*

In einer ersten Phase, die nach MORENO die Phase der All-Realität genannt wird (PETZOLD/MATHIAS 1982, 231), erfaßt das Kind den Unterschied zwischen sich und der Außenwelt. Dabei entgeht es dem Kind, welches bereits aktiv seine Greiforgane gebraucht, durchaus nicht, daß die Außenwelt aus verschiedenen voneinander abgrenzbaren Gegenständen besteht. Gleichwohl konzentriert sich seine ganze Aufmerksamkeit in dieser Phase der frühen Differenzierung allein auf die Mutter. Diese ist die Verkörperung der Außenwelt schlechthin, während alle anderen Gegenstände wie auch sein eigenes Dasein im Hintergrund bleiben (PETZOLD/MATHIAS 1982, 238).

- 16 Es ist nicht ganz leicht, die kulturgeschichtliche Phase zu ermitteln, die der individualgeschichtlichen Phase der All-Realität entspricht. Vielleicht kann man hier die ethnologische Totemismusforschung heranziehen. Unter dem Begriff „Totem“ (WEISS 1987) faßt die Ethnologie eine Anzahl recht verschiedener Phänomene zusammen. Ein Totem kann eine Abbildung (z. B. eines Tieres) sein, die zwar offenkundig eine große Bedeutung für das Sinnkonzept einer Kultur hat, aber keine religiöse Verehrung erfährt. Andererseits versteht man unter einem Totem aber auch einen Gegenstand (Tier, Pflanze, Berg etc.), den Menschen in der Natur vorfinden und dem sie Ehrfurcht und religiöse Verehrung zukommen lassen. Die ethnologische Totemistheorien neigen dazu, diesen Unterschied einzuebnen und entweder zu behaupten, Totems seien rein soziale Einrichtungen, oder aber zu behaupten, daß Totems grundsätzlich religiöse Phänomene seien.

- 17 Der unterschiedliche Charakter der Phänomene läßt sich vielleicht am besten dadurch wahren, daß man, wie WOLFGANG FIKENTSCHER (1975, 86) vorschlägt, zwischen Totem und Idol unterscheidet. Dem würde die Unterscheidung zwischen zwei unterschiedlichen archaischen Sinnkonzepten entsprechen, dem Totemismus und der Idolatrie.
- 18 Legt man diese Unterscheidung zugrunde, so läßt sich der individualgeschichtlichen Phase der All-Realität die kulturgeschichtliche Lebensform des Totemismus zuordnen. Totems finden sich in sehr einfachen Kulturen. Meist sind es Tiere, die in schlichter, d. h. abstrakter Form abgebildet werden. Diese Abbildungen oder jedenfalls die abgebildeten Tiere sind Repräsentanten einer vorgestellten Naturordnung. Totems genießen keine religiöse Verehrung. Sie dienen ursprünglich auch nicht magischen Zwecken. Mit ihnen verbindet sich also noch nicht zwingend die Vorstellung und Absicht der Naturbeherrschung. Ihre Funktion besteht allein darin, gedanklich die Unterscheidung zwischen sich und der Außenwelt faßbar zu machen. So wie die Mutter für das Kind Repräsentant der Außenwelt schlechthin ist, ist das Totem hier für eine ganze Kulturgemeinschaft Repräsentant der Außenwelt.
- 19 Als Totem in dem hier zugrunde gelegten Sinne sind beispielsweise die in Australien und bei den nordamerikanischen Indianern (V.-V. SCHULZ 1962) üblichen Totempfähle zu interpretieren. Sie geben der Welt eine Mitte und ermöglichen damit Orientierung und Klassifikation (ELIADE 1980, 15). Die sinnstiftende Funktion des Totems wird an folgender Geschichte deutlich, die sich in Australien zugetragen haben soll. Dort soll eine ganze Dorfgemeinschaft an völliger Apathie und Nahrungsverweigerung zugrunde gegangen sein, nachdem der in der Mitte ihres Dorfes aufgestellte Totempfahl zerstört worden war. Der Verlust des Totems bedeutet den Verlust der Beziehung zur Welt. Dieser Weltverlust macht das Leben derer, die in diesem Sinnkonzept leben, sinnlos. Mangels eines alternativen Sinnkonzepts bleibt ihnen nur die Selbstvernichtung.
- 20 *Imitation und Idolatrie.*
Es bedeutet einen neuen Schritt über die Phase der frühen Differenzierung hinaus, wenn das Kind seine Aufmerksamkeit auch auf sich selbst zu richten beginnt und sich als Zentrum seiner selbst und als Gegenüber der Mutter erfährt. Jetzt vermag es durch passive Empathie zu erkennen, wie es von der Mutter erkannt wird, nämlich als eigenständiges Wesen. Das Kind weiß dadurch zunächst, daß es ist, aber noch nicht, was es ist. Letzteres lernt es, indem es versucht, die Mutter nachzuahmen. Es versetzt sich in die Mutter hinein und versucht sich selbst aus der Perspektive der Mutter zu begreifen (PETZOLD/MATHIAS 1982, 238f.).
- 21 Dieser Phase der Imitation kann man auf kulturgeschichtlicher Ebene

das Sinnkonzept der Idolatrie zuordnen. Das Idol ist eine Art persönlicher Schutzgeist. Es kann ein Tier, eine Pflanze oder irgendein anderer Gegenstand sein. Das Idol gilt als Beschützer, Helfer oder Gefährte des Menschen. Es wird mit Ehrfurcht behandelt und darf, wenn es ein Tier oder eine Pflanze ist, zum alltäglichen Nahrungsgebrauch nicht getötet oder gegessen werden. Nur im Rahmen besonderer Feste ist dieses Meidungsgebot (Tabu) aufgehoben. Es gibt Individual- und Gruppenidole (WEISS 1987, 173f.).

- 22 Das Idol vermittelt dem Menschen das, was er selbst ist. Während im Totemismus die Aufmerksamkeit allein auf die Außenwelt, repräsentiert durch das Totem, gerichtet ist, wendet sie sich jetzt auch dem eigenen Dasein als Gegenüber der Welt zu. Die Beziehung zur Welt ist auch hier eine solche der Imitation. Der Mensch versteht sich selbst so, wie er die Welt versteht, und er versteht die Welt so wie sich selbst. Er denkt sich selbst und die Welt in Analogien. Dies geschieht etwa dadurch, daß der Mensch im Idol seinen Urahn sieht, von dem er abstammt und der dadurch die Identität des Individuums definiert. Die Beziehung zwischen Mensch und Idol ist die der Nachahmung. Der Mensch „lernt“ vom Idol nach der rechten Ordnung zu leben. Das Idol ist das Vorbild, an dem der Mensch Orientierung sucht. Mit dieser Funktion verbindet sich der Beginn religiöser Verehrung. Das Tabu unterstreicht den heiligen Charakter des eigenen Seins. Das beginnende Ich dokumentiert sich darin schon als Subjekt und nicht bloß als Objekt. Im Fest wird das Tabu zwar aufgehoben, aber der sakrale Charakter des Festes stellt sicher, daß hierbei nicht Selbstinstrumentalisierung stattfindet, sondern liturgische Darstellung der Identität des Ich, das in der Berührung und im Verzehr mit dem Idol verschmilzt und eins wird. Die sinnstiftende und damit lebenserhaltende Bedeutung des Idols zeigt sich auch darin, daß die Lebenskraft versiegt, wenn das Tabu verletzt wird. So starb ein Maori unter heftigen Konvulsionen, nachdem er davon erfahren hatte, daß er ein Idol entweiht hatte, indem er versehentlich tabuisierte Speise gegessen hatte (CLEMEN/MENSCHING 1966, 34).

- 23 *Phantastisches Rollenspiel und Animismus.*

Im weiteren Verlauf der individuellen Bewußtseinsgeschichte folgt auf die Phase der Imitation die des phantastischen Rollenspiels. Die Außenwelt wird jetzt zunehmend nach verschiedenen Gegenständen differenziert. Das eigene Dasein wird als Gegenstand der Welt erfahren und damit als etwas, zu dem das Kind in Beziehung treten kann. Das Kind imitiert jetzt nicht mehr nur die Mutter, sondern auch andere Bezugspersonen wie Vater, Lehrer etc. Zugleich lernt es auch, sich selbst zu spielen. Indem es die Rolle der Bezugsperson spielt, drückt er die Erwartungen aus, die die Bezugsperson an es richtet. Indem es sich selbst spielt, drückt es seine eigene Reaktion auf eben diese Erwartung aus. Es entsteht ein Rollenspiel, das insofern phanta-

stisch ist, als es dem Kind gelingt, mit dem gleichen Ernst sämtliche in dem Spiel vorkommenden Rollen selbst zu spielen. Das Kind ist gleichzeitig die Mutter, der Vater, der Lehrer und es selbst. „Das Kind sagt etwas in seiner Eigenschaft und reagiert in einer anderen, worauf dann seine Reaktion in der zweiten Eigenschaft ein Reiz für es selbst in der ersten Rolle ist, und so geht der Austausch weiter. Das Kind ist sich selbst gegenüber ein anderer und einem anderen gegenüber es selbst. So entwickeln sich in ihm zwei Identitäten, die mit Hilfe von Gesten einen Dialog pflegen“ (MEAD [1934] 1988, 193).

- 24 Auf kulturgeschichtlicher Ebene entspricht dem die animistische Lebensform. In der ethnologischen Literatur versteht man unter Animismus religiöse Vorstellungen von einer Allbeseeltheit der Natur (WEISS 1987, 29). Während das Totem die Personifizierung der Welt als Ganzes darstellt, verfügt der animistische Mensch über die Fähigkeit, die Differenziertheit der Welt geistig zu verarbeiten. Jeder einzelne Gegenstand, der Aufmerksamkeit erregt und einigermaßen von Bedeutung ist, jeder Baum, jeder Berg, jeder Fluß wird jetzt als Person empfunden. So wie dem Individuum jetzt eine Vielzahl personalisierter Gegenstände begegnet, kennt der Animist eine Vielzahl von Geistern und Dämonen.
- 25 Kennzeichnend für die animistische Lebensform ist auch das phantastische Rollenspiel. Der Schamane kleidet sich in die Maske der Geister und wird damit selbst zum Geist, so wie das Kind in die Rolle der Mutter oder des Lehrers schlüpfen kann (MEAD [1934] 1988, 195).
- 26 *Rollenidentität und (Poly)theismus.*
In der individualen Bewußtseinsgeschichte folgt auf die Phase des phantastischen Rollenspiels die Phase der Rollenidentität. Das Rollenspiel, das bis dahin ein Spiel in der Phantasie des Kindes war, findet jetzt in der äußeren Realität statt. Das Kind übernimmt in der Gesellschaft reale Rollen und tritt damit ein in die Gemeinschaft des kollektiven Rollenspiels. Das Kind spielt jetzt nicht mehr hauptsächlich mit sich selbst, sondern es spielt mit andern. Die typische Form dieses Spiels ist der Wettkampf in Mannschaftsspielen (MEAD [1934] 1988, 193). Dies setzt voraus, daß das Kind die fremde Identität eindeutig von der eigenen unterscheiden kann. Es spielt nur noch seine eigene Rolle, kann jedoch die Rollen der anderen verstehen und ihre Reaktionen im eigenen Verhalten berücksichtigen.
- 27 Die wettkampffähige Person ist sozialisiert. Sie hat die Haltungen aller anderen Individuen ihrer Welt in sich. Ihr Tun und Lassen wird dadurch bestimmt; es ist Reaktion auf eben diese Haltungen. Der Einzelne identifiziert sich nicht nur mit seiner Gruppe, sondern auch und vor allem mit der gemeinsamen Tätigkeit dieser Gruppe, an der er selbst auch teilhat. Der sich seiner selbst bewußte Mensch nimmt so die organisierten gesellschaft-

lichen Haltungen der Gemeinschaft gegenüber den gesellschaftlichen Problemen ein, die sich der Gemeinschaft stellen. Als Teilnehmer an diesen Projekten regelt er sein Verhalten entsprechend (MEAD [1934] 1988, 197). Die voll entwickelte soziale Identität ist Bewußtsein seiner selbst als Inhaber gesellschaftlich zugesprochener Rollen. Der Einzelne ist als organisches Glied der Gesellschaft deren Mitglied. Das Kind gehört jetzt voll dazu. Es übernimmt die Weltanschauung und die Moral der Gruppe. Es geht in der Gruppe auf und bezieht zugleich seinen Eigenwert aus ihr.

28 Der Phase der Rollenidentität entspricht in der Kulturgeschichte der Theismus, der meist als Polytheismus in Erscheinung tritt. Der theistische Mensch weiß sich in einem Rollenspiel mit Göttern, die ebenso real existieren wie er selbst. Sowohl ihm selbst als auch den Göttern kommt Identität zu. Es ist jetzt nicht mehr möglich, die Gegenwart der Gottheit dadurch zu bewerkstelligen, daß man in seine Maske schlüpft.

29 Die Beziehungen zwischen Menschen und Göttern beruhen auf Magie und Ritus. Durch das Ritual versucht der Mensch Einfluß auf das Verhalten der Götter zu nehmen. Die Götter wiederum sind empfänglich für Riten und Opfer der Menschen, weil sie auf diese angewiesen sind. Denn die Götter unterstehen ebenso wie die Menschen einer Weltordnung, die sie nicht geschaffen haben, aber in denen sie eine gewisse Rolle zu spielen und mit den anderen Rollenspielern zu interagieren haben. Das rituelle Opfer ist für die Götter so wichtig wie der göttliche Segen für die Menschen. Jeder hat seine Rolle auszufüllen, die ihm die Weltordnung zugedacht hat. Diese Ordnung integriert ihn und verschafft ihm zugleich seine Identität.

30 *Die individuelle Sinnkrise.*

Auf die Phase der Rollenidentität folgt für das Individuum die Phase der persönlichen Sinnkrise, so wie auf die theistische Lebensform die kollektive achsenzeitliche Sinnkrise folgt. Skizzieren wir diese Entwicklung zunächst wieder auf der individuellen Ebene.

31 Die soziale Rollenidentität ist eine dem Einzelnen von der Gesellschaft zugeschriebene Identität. Zum Rollenverständnis des Einzelnen gehört zugleich auch das Bewußtsein, gesellschaftliches und nur gesellschaftliches Wesen zu sein. Durch die Gesellschaft ist er alles, was er ist, und ohne die Gesellschaft ist er nichts.

32 Je sicherer und routinierter der Einzelne seine gesellschaftliche Rolle spielt, je gefestigter also seine Rollenidentität ist, um so mehr vermag er die Aufmerksamkeit auf den Umstand zu lenken, daß er nicht einfach nur ein gesellschaftlich Gewordener ist, sondern daß er selbst es ist, der aktiv die ihm von der Gesellschaft angediente Rolle übernommen hat. Damit wird ihm bewußt, daß er selbst nicht ausschließlich und vollständig nur seine gesellschaftliche Rollenidentität sein kann. Die gesellschaftlich vermittelte

Identität ist nicht die ganze Identität. Im Gegenteil: Jetzt erscheint es dem Individuum so, daß die gesellschaftliche Identität nicht das Erste, sondern erst das Zweite ist; etwas, das aus einem gesellschaftlichen Kommunikationsprozeß hervorgegangen ist, an dem er schon teilnahm, bevor er Rollenidentität erlangt hatte. Das Ursprüngliche ist dem Bewußtsein jetzt die eigene Persönlichkeit. An die Stelle der sozialen Rollenidentität tritt die persönliche Identität. Sie nötigt das Individuum dazu, zu den Rollen, die es übernommen hat, Stellung zu beziehen. Es muß diese Rollen autonom bejahen oder verneinen. Es kann die gesellschaftliche Rolle jetzt nur noch spielen, soweit es diese Rolle auch spielen will. Die Rolle wird nicht mehr automatisch übernommen, sondern ihre weitere Übernahme setzt jetzt eine freie Entscheidung voraus, deren Träger die Person ist, die sich jetzt als die eigentliche Identität erlebt. Dies impliziert die Möglichkeit, sich als ein anderer vorzustellen als der, der man gesellschaftlich geworden ist.

- 33 In der Phase der Allidentität beruht die Lebenskraft des Menschen auf seiner Identität mit der Welt. In der Phase der Rollenidentität beruht sein Lebenssinn in einer natürlichen Beziehung zur Welt. Kennzeichnend für das Stadium der aufbrechenden persönlichen Identität ist die Erkenntnis, daß nicht nur keine Identität mit der Welt, sondern auch keine auf Rollenidentität beruhende sinnstiftende Beziehung zur Welt besteht. Die Folge dieser Erkenntnis ist die Sinnkrise. Der zum Bewußtsein seiner eigenen personalen Identität gelangte Mensch fühlt sich nicht mehr integriert in Beziehungen, aus denen er geworden ist, sondern er fühlt sich einsam, verlassen und beziehungslos.
- 34 Am Ende der kindlichen Entwicklung des Bewußtseins steht damit eine Sinnkrise, die aus der Selbstwahrnehmung des eigenen Ich herrührt, welches sich von seinen eigenen gesellschaftlichen Bedingungen so weit emanzipiert hat, daß es sich als gesellschaftlich Gewordenes objektivieren und damit eine Beziehung zu sich selbst finden muß, die sinnstiftend ist. Das geschieht nicht mehr quasi automatisch auf natürliche Weise. Die bisherigen Bewußtseinsstufen traten gleichsam von selbst auf, wenn die entsprechenden hirneingesetzten, sprachlichen und sozialen Voraussetzungen vorlagen. Kein Kind hat sich bewußt für das phantastische Rollenspiel oder für die Rollenidentität entschieden. Vom Standpunkt des zu sich selbst gekommenen Ich-Bewußtseins war die Person bisher eine geschaffene. Jetzt aber muß sie ihr Werden in die eigene Hand nehmen. Aus der Sinnkrise hilft kein automatischer Entwicklungsprozeß. Vielmehr muß die Person jetzt selbst ihren Weg suchen und dabei von der ihr eigenen Fähigkeit schöpferischer Phantasie Gebrauch machen.
- 35 Die Kreativität des Individuums wird im Regelfall nicht dazu ausreichen, ex nihilo ein eigenes Sinnkonzept zu schaffen. Das ist normalerweise auch nicht erforderlich, da sich dem suchenden Menschen bereits eine mehr oder

weniger große Vielfalt von Lebenskonzepten anbieten, zwischen denen er wählen kann. Diese Konzepte beruhen allerdings selbst auf Grundlagen, die von besonders genialen Individuen geschaffen worden sind. Die Geschichte erkennt nur wenige große Persönlichkeiten an, denen sie zugesteht, mehr oder weniger eigenständige Sinnkonzepte entwickelt oder zu ihrer Entwicklung maßgebend beigetragen zu haben. Zu diesen großen Genies der Menschheit gehören Persönlichkeiten wie ZARATHUSTRA, BUDDHA, JESUS, MOHAMMED, KONFUZIUS, die Autoren der brahmanischen Veden oder einzelner Texte der Bibel.

36 Auch wenn die Genialität des Normalmenschen gewiß nicht ausreicht, um ein eigenständiges Sinnkonzept hervorzubringen, so ist doch immerhin ein gewisses Maß von Kongenialität verlangt, wenn es gelingen soll, diese vorfindbaren Sinnkonzepte zu verstehen und zu leben. Nicht selten zeigt die Geschichte Beispiele für einen Mangel an Kongenialität in diesem Sinne. Erwähnt sei nur das nachkonstantinische Christentum, das darauf beruht, daß die christliche Lehre von Menschen übernommen und weiterverbreitet wurde, die sie nicht verstanden haben.

37 *Die kollektive Sinnkrise.*

Die großen Genies der Weltgeschichte kamen nur deshalb zu geschichtsmächtigem Einfluß und wurden nicht einfach nur als Spinner abgetan, weil ihr Beispiel und ihre Lehre auf eine Kultur stießen, die sich kollektiv in der Sinnkrise befand. Nur so konnten diese Lehren als Antworten auf Fragen verstanden und damit überhaupt verstanden werden. Die Achsenzeit wird also durch eine kollektive Sinnkrise eingeleitet, deren Hintergründe aufgezeigt werden müssen.

38 Der Keim der Krise ist bereits im Theismus angelegt. Der Theismus bricht mit der animistischen Vorstellung, alle Gegenstände der Welt seien lebendige Personen. Während beispielsweise die Vorstellung, die Sonne sei ein persönliches Wesen, das über den Himmel wandert (KERÉNYI 1966, 151), der animistischen Vorstellungswelt angehört, weiß der Theismus, daß die Sonne nur aus toter Materie besteht (CAPELLE 1968, 116, 254). Dieser Erkenntnis liegt ein wichtiger Bewußtseinsschritt zugrunde, nämlich die Erfahrung, daß die Gegenstände der Außenwelt nicht notwendig als Person gedacht werden müssen, sondern daß wenigstens einige von ihnen als Sachen zu betrachten sind. Sachen sind Gegenstände, bei denen der Prozeß des Tele, der aktiven und passiven Empathie, nicht gelingt. Die Entdeckung der Sache setzt voraus, daß sich der Betrachter nicht mehr vorstellen kann, von dem betrachteten Gegenstand als Person wahrgenommen zu werden. Ihm selbst mag es zwar noch möglich sein, Gefühle in den Gegenstand hineinzu projizieren; aber er erhält kein Feedback, das ihm anzeigen könnte, daß auch der Gegenstand von den Gefühlen und Erlebnissen des Betrach-

ters weiß. Der Wegfall der passiven Empathie führt dann auch zu der kritischen Frage, ob denn der Gegenstand überhaupt Gefühle und Vorstellungen haben kann. Wird dies verneint und die eigene aktive Empathie als bloße Projektion erkannt, ist der Begriff der Sache konstituiert.

- 39 Die theistische Reaktion auf die Entdeckung der Sache ist die Verdopplung der Welt. Die wahrnehmbaren sachlichen Gegenstände der Welt werden zwar nicht mehr personifiziert, wohl aber wird angenommen, daß hinter diesen Gegenständen göttliche Personen stehen, die das Verhalten des Gegenstandes beeinflussen und dafür verantwortlich sind. Ein Orkan ist zwar nur eine Bewegung von Wind. Ausgelöst wird er aber durch einen Akt des Windgottes. Die Sonne ist zwar nur eine glühende Scheibe. Über den Himmel gezogen wird sie aber von dem Sonnengott (CAPELLE 1968, 268).
- 40 Diese Vorstellung von spontan handelnden Göttern hinter der materiellen Welt wird in der achsenzeitlichen Aufklärung in Frage gestellt. Denn wenn z. B. die Sonne selbst nur noch als glühender Feuerball betrachtet wird, dessen Verhalten von dem hinter ihm stehenden Gott bestimmt wird, dann stellt sich die Frage, warum der Gott sich nicht einmal ein anderes Spiel mit dem Himmelskörper einfallen läßt, sondern stets nach den gleichen Regeln die Sonne am Morgen auf- und am Abend untergehen läßt. Sobald selbst Unregelmäßigkeiten wie Sonnenfinsternisse vorausberechenbar werden (NESTLE 1975, 83), wird die Existenz spontan handelnder Götter immer fragwürdiger. Die Folge ist die achsenzeitliche Sinnkrise. Eine sinnvolle Beziehung zur Welt ist bis dahin dem Menschen nur denkbar, sofern die Gegenstände der Welt oder hinter ihnen stehende göttliche Agenten als personale Wesen verstanden werden können, mit denen der Mensch in der Kommunikationsgemeinschaft eines Rollenspiels verbunden sein kann. Die Erfahrung von Welt als toter Materie läßt eine solche Beziehung nicht mehr zu. Die Einbettung in die Weltordnung des theistischen Rollenspiels ist verloren. Die Beziehung zur Welt ist in Frage gestellt und damit jeder Sinnbezug zerstört. Der Mensch als zu sich selbst gekommenes Ich empfindet sich hinausgestoßen in Einsamkeit und Sinnlosigkeit, in die Kälte eines leeren Weltraumes.
- 41 Aus der damit ausgelösten Sinnkrise hilft nur die aktive Suche nach dem Lebenssinn heraus. Während die vorachsenzeitlichen Lebensformen in natürlicher Abfolge erscheinen und keine Alternativentwicklungen kennen, führte die aktive Suche nach einer Antwort auf die Sinnfrage im Laufe der Kulturgeschichte zu sehr unterschiedlichen Antworten. Die nachachsenzeitlichen Sinnkonzepte lassen sich daher nicht mehr als Phasen in einer einheitlichen Entwicklungsgeschichte beschreiben. Wir können mindestens drei unterschiedliche Idealtypen nachachsenzeitlicher Sinnkonzepte unterscheiden, nämlich den Typus des fragmentierten Sinnkonzepts, den des konventionalen Sinnkonzepts und endlich den des perspektivischen Sinnkonzepts.

2. Das fragmentierte Sinnkonzept

- 42 Das fragmentierte Sinnkonzept läßt sich in fast allen Hochreligionen nachweisen. Es kann hier nicht darum gehen, die gesamte Bandbreite fragmentierter Sinnkonzepte im einzelnen zu entfalten. Ich beschränke mich auf zwei Beispiele, nämlich den Buddhismus in seiner ursprünglichen Fassung, dem sogenannten Hinayana-Buddhismus, und auf den Islam. Der Buddhismus ist die konsequenteste und intellektuell redlichste fragmentierte Konzeption. An ihm läßt sich daher besonders deutlich die Eigenart fragmentierter Sinnkonzepte studieren.
- 43 *Der Buddhismus als Prototyp fragmentierter Sinnkonzepte.*
Der Buddhismus¹ gibt kurz gesagt folgende Antwort auf die Sinnfrage: Da es die Welt als beseeltes Wesen nicht gibt, gibt es nichts, zu dem das einsame Ich eine sinnstiftende Beziehung begründen könnte. Die Welt und die Beziehung zu ihr ist eine bloße Fiktion ohne jeden realen Gehalt. Sofern der Mensch an dieser Welt Interesse zeigt, sein ganzes Leben an ihr orientiert, Hoffnungen und Erwartungen in sie setzt, fixiert er sich an eine völlig irrealen Vorstellung.
- 44 SIDDHARTA GAUTAMA (566–486 v.u.Z.), der Buddha, nahm insoweit schon die Erkenntnis moderner Neurosenlehre vorweg, wonach das in der Neurose zutage tretende psychische Leid darin besteht, leidenschaftlich auf Vorstellungen fixiert zu sein, denen keine Realität entspricht. Da es für den Buddha überhaupt keine reale Welt gibt, ist jedes Interesse an ihr von vornherein eine neurotische Fixierung, von der sich der Mensch frei machen muß, indem er die Nichtigkeit seiner Vorstellung von Welt einsieht.
- 45 Neurotische Fixierungen zeigen sich in rational nicht nachvollziehbaren Wiederholungszwängen. Mit solchen Wiederholungszwängen rechnet auch die buddhistische Lehre von der Wiedergeburt. Die Leidenschaften des Menschen („Gier“) führen im Geburtenkreislauf immer wieder zum Engagement („Ergreifen“), wodurch immer wieder neu eine empirische Person in Erscheinung tritt, d. h. eine Einheit des Bewußtseins mit der Vorstellung von Welt.
- 46 Während der Konsumismus die Welt verdinglicht und die Differenz zu ihr durch Einverleibung aufheben will, trägt der Buddhismus der Tatsache Rechnung, daß das menschliche Ich nur aus der Erfahrung der Divergenz zur Welt entsteht. Erweist sich die Welt als Illusion, so muß dies folglich auch zur Nichtigkeit des Ich führen. So empfiehlt der Buddhismus eine Lebenstechnik, die zur Desillusionierung über die Welt und damit zur Auf-

¹ Meine Interpretation des Buddhismus beruht im wesentlichen auf der Darstellung von Schneider 1980.

gabe der Vorstellung von der eigenen personalen Existenz des Erkenntnis-subjekts führt. Dieses Ziel ist erreicht, wenn das Subjekt in das Nichts („Nirvana“) eingeht, d. h. sich das Bewußtsein in nichts auflöst.

- 47 Der Buddhismus ist atheistisch. Er bricht radikal mit der Personifizierung der Außenwelt. Zum Preis dafür bricht er allerdings auch mit der Personifizierung des Subjekts. Die Erfahrung des Irrtums, die Divergenz zwischen Vorstellung und äußerer Realität wird aufgehoben in der Leugnung von Vorstellung und Realität. Die Wahrnehmung der Divergenz ist selbst eine Täuschung, die Erfahrung des Irrtums selbst ein Irrtum. In Wahrheit nämlich ist für den Buddhisten sowohl die Vorstellung als auch die äußere Realität und damit also auch die Beziehung zwischen diesen beiden belanglos und nichtig. Man darf sich für diese Gaukeleien nicht interessieren, wenn man aufhören will, daran zu leiden.
- 48 So strebt der Buddhismus die Rückgängigmachung der individuellen wie der kollektiven Bewußtseinsgeschichte an. Er will wieder dahin zurück, wo der Mensch war, bevor er zum ersten Mal Erfahrungen machte; zurück in den Mutterleib, ja sogar zurück hinter den Moment der Empfängnis.
- 49 Das hat zur Folge, daß der Buddhismus absolut „egoistisch“ und „asozial“ ist. Seine Methode ist der sogenannte Mittlere Pfad (SCHNEIDER 1980, 72). Danach darf der Buddhist keinerlei Interessen haben. Weder die Hingabe an die Begierden noch die an Selbstkasteiungen sind erlaubt. Es gibt kein Interesse an gesellschaftlicher Organisation, am eigenen Wohl oder dem der Mitmenschen. Die Lebensangst des Menschen, die zu überwinden Aufgabe der Lebensform ist, wird dadurch beseitigt, daß das Interesse am Leben selbst beseitigt wird.
- 50 Es ist klar, daß eine solche Lehre zum Untergang jeder Kultur führen muß, wenn sie konsequent gelebt wird. Das ist der Grund dafür, warum sie in der Geschichte nur selten oder gar nicht konsequent gelebt wurde. Schon bald nach dem Tode GAUTAMAS bemächtigten sich politische Interessen seiner Lehre, die den Vorzug bot, die Macht der hinduistischen Priester zu brechen und das Kastenwesen zu beseitigen. Statt dessen wurde die indische Gesellschaft aufgeteilt in Mönche und Laien. Nur die Mönche versuchten ernsthaft, aus dem Geburtenkreislauf auszusteigen, während die Laien ihre Aufgabe darin sahen, durch Versorgung der Mönche und gute soziale Taten gutes Karma zu erlangen, um im nächsten Leben mit einigen Privilegien entlohnt zu werden (SCHNEIDER 1980, 115).
- 51 Die Karma-Lehre ist der eigentlichen Intention des Buddhismus fremd. Sie bringt wieder etwas ein von der Interessiertheit an der Welt, dem großen Durst, den es nach der Lehre GAUTAMAS gerade zu überwinden gilt. In der Karma-Lehre zeigen sich vorbuddhistische Vorstellungen, die letztlich so dominant wurden, daß der Buddhismus gegenüber der Hochreligion des Hinduismus in Indien nicht bestehen konnte und deshalb von der Bildfläche

verschwand. Wo er heute noch lebt, ging er Verbindungen mit den lokalen oder regionalen Animismen und Theismen ein und gab diesen philosophisch gesehen ein höheres Reflexionsniveau. Seine ursprüngliche Intention blieb dabei nicht mehr sichtbar.²

52 *Der Islam als „populäre“ Variante.*

Wie die Geschichte des Buddhismus zeigt, war diese Weltanschauung in ihrer reinen Form nicht geeignet, eine Kultur auf Dauer zu prägen. Zu sehr widerspricht diese Lehre dem Daseinsdrang des Menschen. Die Leugnung der Dualität von Mensch und Welt ist zwar auf konsumistische Weise lebbar, nicht aber dadurch, daß die eigene Existenz geleugnet und das eigene Dasein als bloße Vorstellung eines irregeleiteten Bewußtseins angesehen wird. Buddhismus in reiner Form kann deshalb allenfalls für eine sehr kleine Elite sehr spiritueller Menschen als Lebensform in Betracht kommen. Für die Mehrzahl ist er nur in einer verwässerten Form lebbar, die seine Konsequenz und intellektuelle Klarheit und damit seinen wesentlichen Charakter nicht mehr erkennen läßt.

53 Demgegenüber stellt der Islam eine Variante der fragmentierten Lebensform dar, die von vornherein eine größere Chance hatte, populär zu werden, so daß es nicht verwundert, wenn diese Lehre nachhaltige Geschichtsmächtigkeit erlangt hat. Der Islam zeichnet sich dadurch aus, daß er von seinen Anhängern keine übermenschlichen Anstrengungen verlangt. Die Bürde ist leicht, und daher hat er sich wie kaum eine andere Hochreligion auch als „Religion für die Massen“ (HAMIDULLAH 1983, 21) bewährt.

54 Der Islam löst das Problem der Divergenz von Ich und Welt nicht wie der Konsumismus durch Einverleibung der Welt und nicht wie der Buddhismus durch Selbstverneinung, sondern durch Entwertung der Welt. Diese Entwertung wird ihm durch das Postulat einer „jenseitigen Welt“ möglich. Dieses Postulat erlaubt ihm die Vorstellung, daß eine sinnhafte Beziehung zur realen Welt nicht bestehen muß und dennoch die Existenz des Ich nicht in Frage gestellt werden muß. Denn das Ich fällt damit nicht aus jeder Beziehung heraus; vielmehr ist es die Beziehung zur jenseitigen Welt, welche den Lebenssinn vermittelt und verbürgt. Die Sinnfrage stellt sich deshalb für den Moslem nur in bezug auf die jenseitige Welt. Das reale Leben auf dieser Erde und damit die Beziehung des Menschen zu seiner als wirklich erfahrenen Außenwelt ist dadurch von der Sinnproblematik entlastet. Der Moslem erwartet keinen Sinn im „Diesseits“. Das Leben, das er wirklich lebt, betrachtet er daher nur unter der Kategorie von Mittel zum Zweck, und nicht unter der Kategorie von Sinnhaftigkeit. Das Leben trägt seinen Sinn nicht

² Siehe etwa zum tibetanischen Buddhismus: Dalai Lama 1975. Zum Theravada-Buddhismus: Buddhaghosa 1985.

in sich selbst, sondern dient nur als Weg zum ewigen Heil in der jenseitigen Welt (AZZAM 1987, 114). Die Welt und der Umgang mit ihr ist Mittel zu diesem Zweck.

- 55 Da nun aber kontrollierbar zweckrationales Handeln im Hinblick auf dieses Ziel nicht möglich ist, da keine empirisch überprüfbaren kausalen Beziehungsstrukturen zwischen irdischem Handeln und himmlischem Ziel erkennbar sind, ist der Moslem einerseits gezwungen, auf eine Weise zu handeln, deren „Rationalität“ und „Effektivität“ er nicht einsehen und kontrollieren kann. Andererseits ist er aber gerade deshalb auch bereit, sich ohne Verlangen nach „Beweisen“ oder zumindest Plausibilitätsargumenten gewissen Geboten zu unterwerfen, die von einem „ungläubigen“ Standpunkt aus eher willkürlich und beliebig erscheinen. Der Moslem hat die Gewißheit, das Paradies zu erlangen, wenn er bezeugt, daß es nur einen Gott gibt und Mohammed sein (letzter und endgültiger) Prophet war, wenn er die vorgeschriebenen täglichen Gebete verrichtet, das jährliche Fasten hält, wenn irgend möglich einmal im Leben die Pilgerfahrt nach Mekka („hadsch“) unternimmt und die „Zakat-Steuer“ bezahlt (HAMIDULLAH 1983, 93, 119). Wer diese Bedingungen nicht erfüllt, verfällt dagegen der Hölle, hat also keine Chance auf jenseitige Sinnhaftigkeit (HAMIDULLAH 1983, 223). Von einem skeptischen Standpunkt aus läßt sich fragen, was Gott davon hat, daß der Moslem nach Mekka fährt oder die anderen Gebote erfüllt, und warum die Verheißung des Paradieses gerade an diese Bedingungen gebunden ist und an keine anderen. Auch der Moslem hat darauf keine Antwort; er stellt freilich auch die Frage nicht. Daß kein Zusammenhang erkennbar ist zwischen dem, was er tut, und dem, was er erreichen will, weist seine Weltanschauung als fragmentiert aus. Es wird nicht in strukturellen Beziehungen gedacht, sondern Handlung einerseits und Erfolg andererseits werden isoliert und akkumulativ nebeneinandergestellt.

- 56 *Die Vereinzelung des Ich.*

Fragmentierte Lebensformen sind Antworten auf die Selbsterfahrung des Ich, das sich als einsames, beziehungsloses Dasein erlebt. Diese Fragmentierung des Ich wird nicht überwunden, sondern sogar stabilisiert. Das Ich wird auf Fragmentierung und Vereinzelung festgelegt. Es gibt in fragmentierten Lebensformen weder eine sinnstiftende Beziehung des Einzelnen zu seinen Mitmenschen noch eine solche zu seiner sonstigen Umwelt.

- 57 Gleichwohl stiften auch fragmentierte Lebensformen Sinn. Ihre sinnstiftende Beziehung ist Selbstbezogenheit. Das Ich krümmt sich in sich selbst zurück und bildet dadurch eine sinnstiftende Struktur. Der radikale Buddhismus hat diese Selbstbezogenheit zu Ende gedacht und als unmöglich entlarvt. Real existierenden fragmentierten Lebensformen fehlt es an dieser Konsequenz. Sie lassen sich als Sinnkonzepte verstehen, denen es darum

geht, daß das einzelne Ich sich selbst aus dem Verhängnis der Sinnlosigkeit befreien kann. Dazu bieten die jeweiligen Lehren bestimmte Methoden an. Für den buddhistischen Laien etwa besteht die Methode darin, die Mönche zu ernähren, um auf diese Weise Karma anzusammeln, damit er in einem späteren Leben die Erlösung aus dem Kreislauf der Geburten erlangt. Für den Moslem besteht die Methode darin, gewisse moralische und religiöse Pflichten zu erfüllen, die im Koran vorgeschrieben sind, damit er nach seinem Tode Aufnahme in den Himmel findet. Ähnliche Vorstellungen gibt es auch im Bereich der christlichen Religion. Auch dort wird ewiges Heil in Aussicht gestellt, wenn der Mensch bestimmte Bekenntnisse abgibt oder bestimmte Regeln befolgt. Wer auf Grund solcher Regeln beispielsweise Almosen spendet, tut es nicht aus Solidarität mit den Armen, nicht weil er die Armut bekämpfen will, sondern allein um seines jenseitigen Heiles willen. Überspitzt gesagt: Um dieses Heiles willen müßte die Armut erfunden werden, wenn es sie nicht schon gäbe.

58 *Beziehungslosigkeit als Strukturelement.*

So verschieden die fragmentierten Heilsmethoden auch sein mögen, in einem sind sie gleich: Sie beruhen auf einem Fundament mehr oder weniger konsequenter Beziehungslosigkeit. Die jeweils empfohlene Methode steht in keinem nachvollziehbaren Zusammenhang mit dem damit verfolgten Zweck. Warum sollte der Buddhist Karma ansammeln, wenn er Mönche ernährt? Welcher kausale Zusammenhang besteht zwischen einer Pilgerfahrt nach Mekka und der ewigen Seligkeit? Fragmentierte Heilslehren können nicht gerechtfertigt werden. Sie entziehen sich jeder Überprüfung an der Erfahrung. Niemand kann sich von ihrer Richtigkeit überzeugen. Sie können nur dogmatisch gelehrt und gläubig angenommen werden. Ihre Rechtfertigung beziehen sie aus einer Offenbarung, d. h. aus einer nicht kontrollier- und überprüfaren Intuition, die dazu meist nicht einmal dem einzelnen Individuum zuteil wird, sondern nur den religiösen Lehrmeistern oder philosophischen Avantgarden, die vom Einzelnen Gefolgschaft verlangen.

59 Die Vereinzelung des Menschen schließt nicht aus, daß großartige Kulturen auf dieser Basis hervorgebracht werden können. Dies ist dann der Fall, wenn eine große Zahl von Menschen, ein ganzes Volk oder eine Kulturgemeinschaft, jeder für sich, aber eben alle parallel zueinander derselben Heilslehre folgen. Die Struktur einer solchen Gesellschaft läßt sich etwa so wie in Abb. 1 gezeigt abbilden.

60 In einer solchen Gesellschaft gibt es keine sinnhafte Vernetzung unter den Mitgliedern und auch keine sinnhafte Beziehung zur Umwelt überhaupt. Die Einzelnen begegnen sich untereinander und ihrer Umwelt entweder mit großer Gleichgültigkeit oder in einer rein zweckrationalen Einstellung. Deshalb gelingt es den Menschen nicht, sich selbst als in Struk-

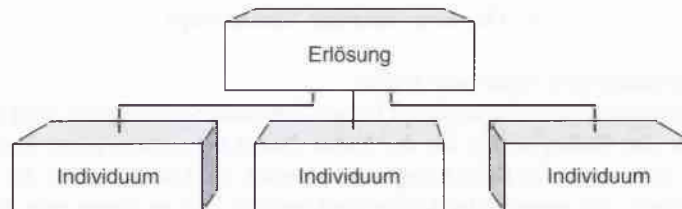


Abb. 1

turen eingebunden zu begreifen. Dieses Unvermögen wirkt sich in allen Bereichen der Gesellschaft aus und kennzeichnet eine solche Kultur als zumindest tendenziell fragmentiert (FIKENTSCHER I 1975, 108 ff.).

- 61 So ist das Verständnis für komplizierte Technik in fragmentierten Gesellschaften eher unterentwickelt; es gibt keine hochgradige Arbeitsteilung; keine Struktur verfaßter Subkulturen und Substrukturen wie Klubs, Vereine, Handelsgesellschaften, Kirchen, Parteien. Selbständige Staatsorgane, die unabhängig voneinander im Sinne von Gewaltenteilung tätig werden, sind nicht vorstellbar. Das angemessene Herrschaftssystem ist die absolute Monarchie oder die Diktatur. Es besteht eine relativ hohe Rücksichtslosigkeit gegenüber anderen Menschen und Tieren. Es gibt keine oder nur geringe Treuebeziehungen zwischen den einzelnen Angehörigen der Gesellschaft.
- 62 Real existierende Gesellschaften sind gewöhnlich nicht durchgehend fragmentiert. Es gibt in diesen Gesellschaften stets auch Beziehungsstrukturen. Das hängt häufig damit zusammen, daß ein Kulturerbe aus vorachsenzeitlicher Epoche bewahrt worden ist oder daß ein starker Einfluß nachachsenzeitlich nichtfragmentierter Kulturen besteht. LUDWIG HAMBURGER hat die Kultur der Thai-Gesellschaft als besonders ausgeprägtes Beispiel einer fragmentierten Gesellschaft beschrieben. Durch den Tod daran gehindert, ein hierzu geplantes Buch zu vollenden, liegen von ihm allerdings nur die Kapitel über die Familienstruktur (HAMBURGER 1965) und über die Struktur der Musik (HAMBURGER 1967) in Thailand vor.³ In beiden Bereichen wird die Lockerheit der Beziehungen der Menschen untereinander und zu ihrem Werk deutlich. Hamburger hat für Gesellschaften dieser Art auch den Begriff „Fragmentierung“ vorgeschlagen.

³ Über die Auffassungen Hamburgers berichtet darüber hinaus: Fikentscher 1977b, 20.

3. Das konventionale Sinnkonzept

63 *Die Spaltung von Natur und Kultur.*

Das konventionale Sinnkonzept beruht auf einer Spaltung der Welt in die Bereiche der Kultur und in die der Natur. Natur bezeichnet jenen Bereich, zu dem eine sinnvolle Beziehung nicht möglich ist. Die Natur ist das sinnleere Chaos. Sie umgibt die Kultur und verhält sich zu dieser wie das tosende Meer zu einer kleinen Insel.

64 Die Kultur ist jener Bereich von Welt, in dem sinnstiftende Strukturen und damit Lebenssinn erlebt werden können. Kultur ist menschliche Ordnung. Diese Ordnung beruht nicht auf vorgegebenen kosmischen Gesetzen wie die Weltordnung der theistischen Auffassung. Sie ist vom Menschen gemachte und allein von ihm zu verantwortende Ordnung. Sie betrifft auch nur den Menschen. Die Ordnung der Kultur stiftet ein sinnvolles Band zwischen Menschen und läßt diese sich selbst als Mitglieder einer Kulturgemeinschaft erleben.

65 Die Ordnung des konventionalen Sinnkonzepts unterscheidet sich wesentlich vom Gesellschaftsbegriff der archaischen Lebensformen dadurch, daß sie auf der Konvention ihrer Mitglieder beruht. Der Einzelne schließt sich mit anderen auf der Basis der Freiwilligkeit und Eigenverantwortlichkeit zu einer Kulturgemeinschaft zusammen, um sich so aus dem sinnleeren Chaos der Natur auf eine Sinninsel zu retten, auf der vereint mit den Gefährten Lebensangst bewältigt werden kann.

66 Das Bündnis der Kulturinsel beruht auf dem übereinstimmenden Willen aller Partner. Jeder Partner weiß sich daher für das Ganze mitverantwortlich. Der Einzelne wird nicht in eine vorgegebene Struktur integriert, sondern er muß diese Struktur selbst mitschaffen, mitgestalten und mitverantworten.

67 *Die Körperperspektive als Beispiel.*

In der griechischen Kunst taucht erstmals in der Geschichte Perspektive auf. Dieser antike Perspektivismus macht den Geist des Konventionalismus sehr anschaulich. Einerseits nämlich gelang den Griechen die plastische Formung der menschlichen Gestalt in vollkommener Harmonie. Andererseits gelang es ihnen jedoch nicht, die Gesetze der Perspektive auch auf den Raum anzuwenden, in dem sich diese Menschengestalten bewegen. So natürlich die menschlichen Figuren wirken, so wirklichkeitsfern und traumhaft erscheint ihre Umgebung (KENNER 1954, 66).

68 HEDWIG KENNER hat darauf aufmerksam gemacht, daß auf vielen griechischen Bildern und Mosaiken die räumliche Tiefe dadurch angezeigt wird, daß die Figuren auf einer Basisstufe stehen, die sie als Bühne identifiziert. Der Prototyp der räumlichen Darstellung war danach also die Theaterszene

70 *Die Polis als Beispiel.*

Nicht nur in der Kunst, sondern auch in der griechischen Gesellschaftsorganisation, der Polis, kommt das konventionale Sinnkonzept klar zum Ausdruck. Die Polis ist ein der Natur abgerungener Raum, in deren Mauern eine Ordnung herrscht, die nicht einfach gesellschaftlich tradiert ist und auch nicht auf der Unterwerfung unter das Machtmonopol eines Tyrannen beruht, sondern auf einer Verfassung als Konvention freier Bürger. Die politische Ordnung der Polis ist die Demokratie. Sie beruht auf der freien und gleichen Teilhabe aller Partner der Konvention an der politischen Macht. Innerhalb der Polisgemeinschaft stehen die Bürger untereinander in einer Beziehung der Gleichheit. Diese Gleichheit besteht nur innerhalb der Polis und nur so lange, wie der Einzelne als Partner der Konvention anerkannt wird. Beschließt das Kollektiv, den Einzelnen zu exkommunizieren, so ist damit auch sein Status der Gleichheit erloschen. Er wird wieder hinausgeworfen in das sinnleere Chaos der Welt und kann keine Menschenrechte mehr beanspruchen. Dies erklärt auch, wie die Polis-Demokratie mit der Sklaverei vereinbar ist.

71 *Das Zeugnis der griechischen Tragödie.*

HEINRICH WEINSTOCK hat anhand der klassischen griechischen Tragödie, nämlich an der Orestie des AISCHYLOS herausgearbeitet, wie die Polis als Hort der Rettung verstanden wurde (WEINSTOCK 1956, 7ff.). Die Ordnung der Polis ist es, die Orest dem tragischen Verhängnis der naturhaften Ordnung und der ewigen kosmischen Gewalten entzieht, indem sie ihre eigene menschliche Gerichtsbarkeit der Macht der Rachegottheiten entgegensetzt. Bei AISCHYLOS wird das neuerwachte Bewußtsein der Griechen zur Sprache gebracht, wonach der Mensch sein Leben frei von jenen Naturgewalten auf eigene Verantwortung zu führen hat, ohne daß es für ihn eine vorgegebene Zielsetzung, eine Richtschnur oder eine Anleitung gäbe. Die Last der Verantwortung in dieser Ungewißheit vermag er nur in der Nähe und Solidarität mit seinesgleichen auszuhalten. So ist nur in der Polis wahre menschliche Existenz möglich (WEINSTOCK 1956, 65).

72 *Das Zeugnis des Sokrates.*

Besonders eindrucksvoll wird der Gedanke des konventionalen Sinnkonzepts in PLATONS Dialog Kriton entwickelt. In diesem Text begründet SOKRATES, der zu Unrecht von den Athenern zu Tode verurteilt worden war, seine Weigerung, die Gelegenheit zur Flucht zu ergreifen. Für SOKRATES ist die Polis, repräsentiert durch ihre Gesetze, Grundlage seiner Existenz (PLATON, Kriton 51, a-c). Der Einzelne ist frei in der Entscheidung, ob er Mitglied der Polis sein will (PLATON, Kriton 51, c-d). Tut er es aber und erlangt seine Existenz damit überhaupt erst Sinn, dann ist er den Gesetzen

der Polis auch Gehorsam schuldig, selbst dann, wenn sie zu seiner Vernichtung führen. Die Polis, die den Einzelnen in seiner sinnhaften Existenz überhaupt erst erzeugt und genährt hat, kann ihn auch vernichten (Kriton 51e). Aber diese Vernichtung ist nicht gleichzusetzen mit der Nichtigkeit eines sinnlosen Lebens außerhalb der Polis. Sie beruht letztlich auf dem Einverständnis des Individuums, das sich den Gesetzen der Polis unterworfen und dadurch überhaupt erst Sinn begründet hat.

- 73 Das konventionale Sinnkonzept hebt die Vereinzelung auf und gewährt Geborgenheit. Da die sinnvermittelnde Beziehung nur unter den Personen besteht, die Partner der Konvention sind, gibt es keine Instanz über der konkreten Konvention, auf die sich ein Ausgestoßener berufen könnte. Außerhalb der Polis ist der Sinnverlust total. Deshalb bleibt *Sokrates* nur der Tod; die Flucht hätte das ganze Sinnkonzept in Frage gestellt und ihn zu einem uneigentlichen Leben genötigt. SOKRATES' Größe liegt gerade darin, daß er dieser Uneigentlichkeit entgehen wollte. Er hat den Tod in Kauf genommen, damit sein Leben sinnvoll bleibt. So zeigt das Beispiel SOKRATES übrigens auch, wie ein Sinnkonzept auch dem Sterben noch Sinn verleihen kann.
- 74 Die konventionale Lebensform ist die erste in der menschlichen Kulturgeschichte, von der man sagen kann, daß sie auf Rationalität beruht. Denn sie fordert vom Menschen, daß er sich ohne Leitung eines anderen, also eigenverantwortlich, seines Verstandes bedient, um ein tragfähiges Sinnkonzept zu entwerfen und auszufüllen. Weder die Tradition noch die vorgegebene Weltordnung, weder eine göttliche Offenbarung noch das Geheiß eines unfehlbaren Weisen können dem Menschen die Verantwortung und Eigeninitiative bei der Konstituierung der Lebensform abnehmen. Er ist allein auf sich selbst angewiesen und trägt selbst die Verantwortung für die Aufgabe, den Ausweg aus der Sinnkrise zu finden.
- 75 So wundert es nicht, daß im Griechenland der konventionalen Lebensform auch der Ursprung des wissenschaftlichen Denkens und der kritischen Philosophie liegt. Die griechischen Philosophen verglichen Lebensformen, politische Verfassungen und entwickelten Modelle sinnvollen Lebens. PLATON und ARISTOTELES waren hierbei nicht die einzigen, wenn auch die größten unter ihnen. Am Beispiel des griechischen Philosophierens lernen wir, was Rationalität eigentlich bedeutet – und dies selbst da, wo die Griechen hinter ihrem eigenen Anspruch zurückbleiben.
- 76 Rationalität im ursprünglichen, griechischen Sinne ist nämlich nicht, wie die Neuzeit mißverstand, notwendigerweise mit Konsumismus verbunden. Ihre Bezugsgröße ist nicht Herrschaft, sondern Vernunft. Der Bezug auf Vernunft bedeutet aber nur, daß die letzte Autorität der Erkenntnis, des Sollens und des Wollens das Individuum ist, welches durch eigenes Nachdenken, Nachfühlen und unter Zugrundelegung der eigenen Erfahrung seine Beziehung zur Welt zu gestalten und zu verantworten hat. Nur der

Diskurs mit seinesgleichen, nicht aber der Rekurs auf metaphysische Mächte und nicht nachvollziehbare Offenbarungen kann ihm bei dieser Aufgabe helfen.

- 77 Das konventionale Sinnkonzept ist am deutlichsten in der griechischen Antike in Erscheinung getreten. Aber auch im germanischen, skandinavischen und slawischen Kulturraum ist es nachweisbar. Meist hat es die Sinnkrise auf Dauer aber nicht bewältigen können. Jedenfalls liefen ihr stets andere Sinnkonzepte nach gewisser Zeit den Rang ab, sei es die spätantike Gnosis oder sei es das frühe Christentum. Der Grund dafür ist leicht einzusehen: Die Sinnhaftigkeit des individuellen Lebens war stets von der Solidarität der anderen abhängig. Sobald sie entzogen wurde, war auch die Sinnkrise nicht mehr vermeidbar. Der Niedergang der Polis als politischer Form des Gemeinwesens in der Zeit des Hellenismus besiegelte deshalb in Griechenland auch das Schicksal der konventionalen Lebensform. Seit der europäischen Aufklärung ist das konventionale Sinnkonzept wieder in der Diskussion. Darauf wird zurückzukommen sein.

4. Das perspektivische Sinnkonzept

- 78 *Vorbemerkung.*

Unter den nachachsenzeitlichen Sinnkonzepten läßt sich idealtypisch schließlich dasjenige herausdifferenzieren, das ich das perspektivische nenne. Ich habe diesen Namen gewählt, weil sich die Eigenart dieser Lebensform ähnlich wie schon der Konventionalismus anhand der Raumdarstellung in der Kunst anschaulich machen läßt. Perspektivismus im Sinne dieser Untersuchung darf also nicht verwechselt werden mit jener Richtung der Erkenntnislehre, die behauptet, daß ein Objekt nicht als solches erkennbar sei, sondern daß es stets nur gewisse Aspekte seien, die Gegenstand einer Erkenntnis werden, und daß die Wahl des Aspekts von der Interessenlage abhängt, die dem Erkenntnisakt zugrunde liegt (dazu ROMBACH 1974, 23; SCHNÄDELBACH 1980, 557).

- 79 *Das Sinnprisma.*

Das perspektivische Sinnkonzept steht allen bisher skizzierten Lebensformen kritisch gegenüber. Den archaischen Konzepten hält der Perspektivismus den unangemessenen Umgang mit der sachlichen Welt vor, den fragmentierten ihre Vernachlässigung des Ich und dem konventionalen die Beschränkung auf die mitmenschliche Sphäre. All diese Dilemmata sucht die perspektivische Lebensform dadurch zu vermeiden, daß sie darauf verzichtet, das Verhältnis von Ich und Welt unmittelbar zu bestimmen. Vielmehr geht dieses Konzept davon aus, daß das Verhältnis des Menschen zur Welt gleichsam wie durch ein Prisma gebrochen und dadurch erst konstituiert werden kann. Das Prisma vermittelt den Sinnbezug.

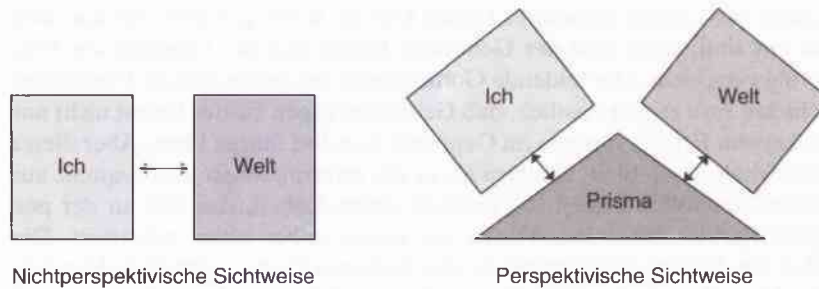


Abb. 3.

80 *Biblische Quellen.*

Das perspektivische Sinnkonzept taucht kulturgeschichtlich erstmals in der Bibel auf. Nicht, daß die Bibel durchgängig perspektivisch konzipiert wäre. Die Faszination dieses Buches beruht vielmehr zu einem guten Teil darauf, daß sie Quellentexte zu fast allen Sinnkonzepten enthält, die in der Geschichte der Menschheit eine Rolle spielen. Insbesondere sind nicht wenige Texte einer fragmentierten Betrachtungsweise verpflichtet. Das gilt für alle Texte, die zwischen Frömmigkeit und erfolgreichem Leben bzw. zwischen Gottlosigkeit und Leid eine Beziehung herstellen. Dazu gehören etwa jene Texte, die am Beispiel der nach Jahrhunderten zählenden Lebensdauer und der zahlreichen Nachkommenschaft der Erzväter aufzeigen, daß ein gottgefälliges Leben immer auch ein erfolgreiches Leben ist (Genesis 35, 28–29; Exodus 23, 25–27; Ezechiel 18, 1–21). Das Buch Hiob ist das Dokument des Zweifels am fragmentierten Sinnkonzept, ohne daß schon die Struktur eines neuen Sinnkonzepts erkennbar wird (Hiob 38, 1–6; 40, 3–5).

81 Während die geistesgeschichtliche Entwicklung der jüdischen Kultur bis zu diesem Punkt sich nicht wesentlich von der anderer Kulturen unterscheidet – Parallelen insbesondere zum griechischen Konventionalismus lassen sich leicht nachweisen –, wird das biblische Sinnkonzept genau da originell, wo die perspektivische Betrachtungsweise in Erscheinung tritt. Als Quellentexte lassen sich hier der sogenannte Deuterojesaja (Jesaja, 40–55) anführen sowie die Verkündigung und die Passionsgeschichte Jesu.

82 Das perspektivische Sinnkonzept des Judentums ist monotheistisch. Den Monotheismus darf man allerdings nicht mit dem Theismus der archaischen Epoche verwechseln, obwohl es natürlich einen offensichtlichen Traditionszusammenhang gibt. Gott ist aber im perspektivischen Monotheismus nicht mehr der hinter den Phänomenen der Welt stehende Bewegter; er ist ganz und gar außerweltlich. Der monotheistische Gott kommt in der Welt nicht vor; er gehört auch nicht etwa einer unsichtbaren, jenseitigen Welt an. Er ist vielmehr nur eine geistige Bezugsgröße, der Fluchtpunkt, der die Sinnhaf-

tigkeit des Lebens vermittelt. Gottes Gebote sollen gehalten werden, weil sie gut sind, nicht weil der Gehorsam Erfolg und der Ungehorsam Mißerfolg verspricht. Der leidende Gottesknecht bei Jesaja und die Passionsgeschichte Jesu zeigen deutlich, daß Gehorsam gegen Gottes Gebot nicht nur zu keinem Erfolg, sondern im Gegenteil zum Tod führen kann. Aber dieser Tod erhält einen Sinn, insofern als er die unvermeidbare Konsequenz aus einem sinnvollen Leben ist, nämlich einem Leben, das sich an der perspektivischen Idee eines Guten um seiner selbst willen orientiert. Die Idee des Guten, ausgedrückt in den Geboten Gottes, gibt dem Handeln des Menschen in der Welt Sinn und ermöglicht ihm dadurch ein an sich sinnvolles Leben. Dieser Sinn hängt nicht von der Verheißung eines Erfolges ab; er kann auch mitten im Leid und im Angesicht des Todes noch erfahren werden.

- 83 Das perspektivische Sinnkonzept teilt die buddhistische Erkenntnis, daß eine (unmittelbare) sinnvermittelnde Beziehung zwischen Mensch und Welt nicht bestehen kann. Es sucht die Sinngebung daher in etwas, das nicht weltlicher Natur ist und im Verhältnis Mensch – Welt zwischengeschaltet wird. Ich nenne dieses Etwas, dieses „Prisma“, eine *extrapositive Idee*. Idee meint dabei eine geistige Figur oder Vorstellung, die im Kopf von Menschen existieren kann. Sofern man sich solcher Ideen bewußt werden, sie denken, diskutieren, verwerfen oder bejahen kann, handelt es sich natürlich auch um (geistige) Gegenstände, also um Elemente der Welt und nicht um etwas, das wirklich zwischen dem Subjekt und seiner Welt steht. Ihr medialer Charakter besteht nur insofern, als diese Ideen für das Subjekt eine Schlüsselfunktion haben. Mit ihrer Hilfe erschließt es sich die Welt – und eine sinnhafte Beziehung zur Welt. Bildlich gesprochen ist die perspektivische Idee die „Software“, mit deren Hilfe wir Daten entschlüsseln und verstehen können. So wie die Software in der elektronischen Datenverarbeitung von gleicher Art wie die Daten selbst ist, sofern es sich nämlich im einen wie im anderen Fall um einen elektronisch codierten Text handelt, und doch das Medium zwischen dem Benutzer und den Daten darstellt, so ist auch die extrapositive Idee das Medium zwischen dem Subjekt und seiner Welt, obwohl es auch selbst zu dieser Welt gehört. Das Wort „*extrapositiv*“ soll auf diese mediale Funktion hinweisen. Es soll ausdrücken, daß diese Ideen dem Menschen nicht einfach nur gegeben sind wie irgendwelche andere, auch geistige Gegenstände, sondern daß es sich gewissermaßen um geistige Schablonen handelt, durch die allererst die Positivität, das Gegebensein von sinnhafter Welt möglich wird. Die extrapositive Idee ist das entscheidende Charakteristikum des perspektivischen Sinnkonzepts. Aus ihr folgen weitere Prinzipien (Charakteristika), nämlich das Übersummenprinzip, das Prinzip der Reflexivität und das Prinzip der Utopie.

84 *Das Prinzip der Perspektive.*

Was diese Prinzipien bedeuten und welche Funktion sie haben, läßt sich an den Gesetzmäßigkeiten der Perspektive anschaulich machen, wie sie in der bildenden Kunst der Renaissance entdeckt worden sind. Wie wir schon bei der Behandlung des Konventionalismus sahen, handelt es sich keineswegs einfach nur um Analogie, die aus didaktischen Gründen gewählt wird. Der Zusammenhang zwischen der perspektivischen Lebensform und der Perspektive in der Malerei ist ein wesensgemäßer: Perspektivisches Zeichnen gibt es nur in Kulturen, die vom perspektivischen Sinnkonzept affiziert sind. Während die Griechen bezeichnenderweise Perspektive nur in bezug auf den menschlichen Körper (Körperperspektive) zustande brachten, gelang es erst in der europäischen Renaissance, den Menschen und überhaupt Gegenstände aller Art perspektivisch in den Raum zu stellen. MASACCIO schuf 1427 das erste raumperspektivisch durchkonstruierte Bild mit seinem Dreifaltigkeitsfresko in S. Maria Novella in Florenz (BRUNNER-TRAUT 1990, 9). Die Perspektive in der Malerei ist sinnfälliger Ausdruck einer Kultur, die zum perspektivischen Sinnkonzept gefunden hat. Im Unterschied zur griechischen Körperperspektive setzt die Auffassung der Renaissance einen allseitig unbegrenzten, unendlichen Raum voraus. Die Fluchtlinien sind jetzt nicht mehr (ausschließlich) an dem Mittelpunkt des praktischen Sehbildes orientiert, sondern an einem abstrakt angenommenen Fluchtpunkt.

85 *Die extrapositive Idee.*

Wenn man einen Würfel auf einem Blatt Papier möglichst objektiv abbilden will, so zeichnet man am besten sechs Quadrate nebeneinander und gibt außerdem noch den Hinweis darauf, daß diese Quadrate als Seiten eines Würfels gedacht sind.



Abb. 4: Der Würfel – aspektivisch.

86 Nach dieser Methode geht sowohl die technische Zeichnung vor als auch die nichtperspektivische – aspektivische – Kunst (BRUNNER-TRAUT 1990). Die perspektivische Zeichnung geht anders vor.

87 Sie verzichtet darauf, den Würfel objektiv abzubilden. Sie gibt die Seiten nicht quadratisch wieder, sondern verzerrt. Das perspektivische Bild ist also von einem objektiven Standpunkt aus gesehen falsch. Es stellt überhaupt nur zwei oder drei Seiten dar, während der Würfel doch sechs Seiten hat. Andererseits erscheint uns die perspektivische Zeichnung auch wieder wirk-

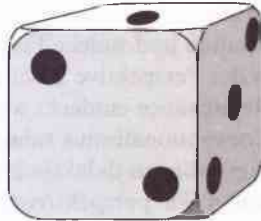


Abb. 5: Der Würfel – perspektivisch.

lichkeitsnäher als die aspektivische Zeichnung, denn sie gibt den gemeinten Gegenstand genau so wieder, wie er einem Betrachter auch in Wirklichkeit erscheint, nämlich als räumlichen Gegenstand.

- 88 Diese Wirkung wird dadurch hervorgerufen, daß alle auf dem Bild abgebildeten Gegenstände parallel zu einer strahlenförmigen Linienstruktur angeordnet sind, deren Schnittpunkt außerhalb des Bildes liegt. Der Schnittpunkt gehört nicht zur Welt des Bildes, sondern befindet sich in reiner Extrapolation zum Bild. Es handelt sich um einen bloß gedachten Punkt, der jedoch als die entscheidende Grundlage für die räumliche Wirkung des Bildes fungiert.

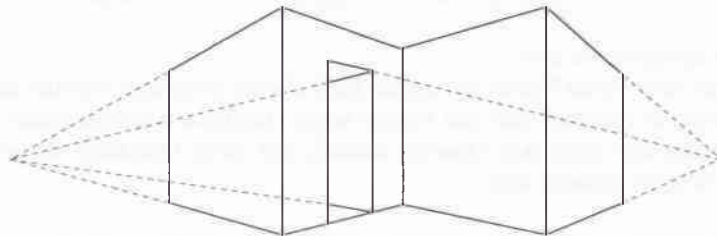


Abb. 6.

- 89 Die in dem Bild vorkommenden Darstellungen sind für sich genommen sinnlos. Sie bilden keine Realität ab. Für den Betrachter gewinnen sie aber dadurch Sinn, daß er sie unter dem Raster der unsichtbaren perspektivischen Strahlenstruktur deutet, deren Ausgangspunkt der außerhalb des Bildes liegende Fluchtpunkt ist. Dieser Fluchtpunkt heißt bezogen auf das perspektivische Sinnkonzept die extrapositive Idee. Diese Idee und nicht die unmittelbare Beziehung des Menschen zur Welt stiftet den Sinn der Beziehung.
- 90 Die perspektivische Idee beruht nicht auf Vereinbarung. Sie ist vorgegeben. Ihr Gültigkeitskriterium ist ihre Funktionsfähigkeit. Gültig ist sie, wenn sie Sinn stiftet, ungültig ist sie, wenn sie diese Funktion nicht erfüllt.

Sie gewährleistet daher auch dann noch stabile Sinnstiftung, wenn sie nicht von geschichtsmächtigen gesellschaftlichen Kräften mitgetragen bzw. für wahr gehalten wird. Der Sinn des individuellen Lebens wird damit gegen seinen Verlust durch Weltereignisse prinzipiell immunisiert.

91 *Das Übersummenprinzip.*

Die Anordnung der abgebildeten Gegenstände auf einer perspektivischen Strahlenstruktur hat zur Folge, daß jedes einzelne Element des Bildes zu jedem anderen Element des Bildes in vielfältigen Beziehungen des Nebeneinander, Hintereinander, des Kleiner als, des Größer als und der Abschattung steht. Der Fluchtpunkt außerhalb des Bildes stellt diese Beziehung zwischen den Elementen des Bildes her. Das perspektivische Bild bildet also nicht nur die einzelnen Elemente ab, sondern auch die Beziehung zwischen ihnen. Insofern auch die Beziehungen abgebildet werden, enthält das Bild nicht einfach nur die Darstellung einer Summe von Elementen, sondern außerdem noch die Darstellung der Komposition derselben. Das Ganze der Abbildung ist somit mehr oder besser: ein anderes als die Summe seiner Teile; es ist ein Gesamt, das seine Elemente in einer sinnhaften Struktur miteinander verbindet und nicht nur aus der Anhäufung der Elemente besteht. Die Darstellung realisiert damit das Übersummenprinzip.

92 Die perspektivische Betrachtungsweise, d. h. die Betrachtung der Welt durch den Fokus einer extrapositiven Idee, ermöglicht die Wahrnehmung von Beziehungsstrukturen in der Welt. Damit vermeidet sie die Unverbundenheit, die für fragmentiertes Denken typisch ist. Alle Gegenstände sind als einzelne nicht angemessen erfaßt. Auch ihre bloße Summierung ergibt kein angemessenes Verständnis der Welt. Vielmehr begegnet Sinnhaftigkeit durch das Verbundensein und die Abhängigkeit aller Elemente der Welt untereinander wie auch durch das Verbundensein von Subjekt und Welt im Rahmen einer Struktur, durch die das Ganze mehr und ein anderes ist als die Summe seiner Teile.

93 *Das Reflexivitätsprinzip.*

Die perspektivische Zeichnung verweist auf zwei extrapositive Größen. Die eine, nämlich die extrapositive Idee, haben wir schon behandelt. Die andere Größe ist der Sehpunkt bzw. der Betrachter. Der Sinn der perspektivischen Zeichnung entfaltet sich nur vom Sehpunkt des Betrachters aus. Dieser kommt in dem Bild ebensowenig vor wie der Fluchtpunkt. Aber die Abbildung setzt ihn voraus. Wenn etwa ein abgebildeter Gegenstand den hinter ihm liegenden halb verdeckt, so enthält das Bild doch auch eine Aussage über den verdeckten Teil des Gegenstandes. Es weist darauf hin, daß dieser verdeckte Teil zwar vorhanden, aber vom Sehpunkt eines Betrachters aus nicht sichtbar ist. Diese Aussage ist nur möglich, wenn und weil das

Bild den Betrachter mit einbezieht, indem es ihn gedanklich voraussetzt. Der Betrachter kommt nicht im Bild, wohl aber in der Idee des Bildes vor. So entdeckt der Betrachter eines perspektivischen Bildes stets auch sich selbst, weil das Bild ihn auf sich selbst zurückverweist.

- 94 Während die archaische Sinnkonzeption den Menschen im Spiegel der Welt erkennt, weiß der Buddhismus und mit ihm alle achsenzeitlichen Sinnkonzeptionen, daß dieser Spiegel leer ist. Der Mensch, der sich in der Welt nicht gespiegelt findet, kann sich selbst nicht finden. Er muß sich selbst für eine Illusion halten und das Nichts für die eigentliche Wirklichkeit. Die perspektivische Sinnkonzeption ermöglicht es dem Menschen dagegen, sich selbst zu finden. Aber die Art der Selbstfindung ist eine andere als in der archaischen Lebensform. Die Welt wird nicht mehr als solche wahrgenommen, sondern unter der sinnstiftenden Kategorie einer außerhalb ihrer selbst liegenden Idee. Die so wahrgenommene Welt spiegelt den Betrachter nicht, aber sie zeigt auf ihn; oder besser: sie zeigt ihn an, insofern als sie die Welt als eine von einem Sehpunkt aus gesehene erscheinen läßt und damit denjenigen voraussetzt, der sie sieht. Die achsenzeitliche Erfahrung, nicht einfach Bestandteil der Welt oder jedenfalls ein aus der Welt Gewordener, sondern als personale Identität der ganz andere, weltlose zu sein, führt unter den Bedingungen des perspektivischen Sinnkonzepts nicht zum Verlust jeder sinnstiftenden Beziehung, weil die Transzendenz der Person nicht die Beziehungslosigkeit zur Folge hat. Die sinnstiftende Beziehung wird über die extrapositive Idee vermittelt. Die Person kann sich als die weltlose, ganz andere erleben und doch in einer sinnvollen Beziehung zur Welt stehen. So wird dem Individuum die Selbstwahrnehmung als personale Identität ohne die Folge des Sinnverlustes ermöglicht.
- 95 Zugleich erlaubt dieses Sinnkonzept dem Individuum auch die Integration von personaler und Rollenidentität. Als Rollenidentität ist das Individuum ein Gegenstand seiner eigenen Welt. Es kann sich als solches in die Strukturen seiner Welt integrieren und bleibt dennoch – als personale Identität – das Subjekt, welches außerhalb der Welt steht. So erlaubt es das Reflexionsprinzip dem Einzelnen, sich selbst als Gleicher unter Gleichen zu betrachten und sich dennoch als einzigartig und ganz anders zu verstehen.
- 96 *Das Utopieprinzip.*
Zu den Wesensmerkmalen der extrapositiven Idee gehört, daß sie „menschlich nicht aufgeht“ (FIKENTSCHE 1975, 131). Ich nenne dies ihren utopischen Charakter, wobei ich „Utopie“ hier im Ursinne verwende, nämlich als einen „Un-Ort“, d. h. als einen Ort, der in Raum und Zeit keine Stelle hat und daher nie, auch in irgendeiner Zukunft nicht, erreichbar sein wird.
- 97 Der utopische Charakter der extrapositiven Idee zeigt sich im Vergleich

zu fragmentierten oder konventionalen Ideen. Der Buddhismus beispielsweise beruht auf der Idee der Nichtigkeit des Seins, der Marxismus auf der Idee der glücklichen und erfüllten Überflußgesellschaft, der Islam auf der Idee der Erlösung in einer jenseitigen Welt nach dem Tode und der Konventionalismus auf der Idee der mitmenschlichen Solidarität. Im Unterschied zu perspektivischen Ideen sind fragmentierte oder konventionale Ideen immer zugleich auch mit der Verheißung verbunden, daß sie realisierbar sind. Die Realisation der Idee stellt gewissermaßen die zerstörte archaische Beziehung zur Welt wieder her, nicht zu der Welt, wie sie jetzt und heute ist, aber zu einer zukünftigen Welt, wie sie einmal sein wird, wenn der Heilsweg konsequent gegangen wird. Die fragmentierte Idee liegt zwar der Wirklichkeit voraus, aber sie wird als solche gedacht, die von der Wirklichkeit eingeholt werden kann und kraft menschlichen Tuns auch eingeholt werden wird.

- 98 Die perspektivische Idee ist dagegen niemals einholbar. Sie liegt immer und notwendig der Welt voraus. Wäre sie einholbar, so könnte sie ihre spezifisch perspektivische Funktion der Sinnvermittlung nicht mehr erfüllen, denn diese beruht gerade auf der uneinholbaren Extrapolation der Idee gegenüber der Welt. Man kann das gut am Beispiel des Wahrheitsbegriffs klarmachen.
- 99 Legt man einen konventionalen Wahrheitsbegriff zugrunde, dann gilt eine Aussage genau dann als wahr, wenn sie von allen hinreichend informierten Menschen für wahr gehalten wird und von allen anderen Menschen für wahr gehalten würde, wenn sie hinreichend informiert wären. Dieser Wahrheitsbegriff ist einholbar. Es läßt sich vorstellen, unter welchen Bedingungen eine Behauptung als endgültig wahr anerkannt werden muß, nämlich dann, wenn ihr alle Menschen zustimmen. Diese Bedingung mag real schwer erfüllbar sein. Aber im Prinzip kann sie als erfüllbar gedacht werden. Es lohnt sich deshalb, nach der Erfüllung dieser Bedingung zu streben. Der Sinn dieses Strebens ist die Aussicht auf Erfolg, was eigentlich aber bedeutet: Das Streben hat nur noch einen Zweck (den Erfolg) und keinen Sinn mehr. Konventionale Ideen sind in diesem Sinne erfolgsorientiert.
- 100 Der Glaube an den Erfolg ist für konventionale und ebenso für fragmentierte Sinnkonzepte unverzichtbar. Ein fragmentiertes oder konventionales Sinnkonzept bricht zusammen, wenn dieser Glaube erschüttert wird. Um der damit verbundenen Sinnkrise zu entgehen, ist es daher verlockend, Strategien zu entwickeln, die gegen Zweifel immunisieren. Der Zweifel am Erfolg der Idee ist in fragmentierten und konventionalen Kulturen daher moralisch verpönt. Das unerschütterliche Vertrauen in die Richtigkeit, d. h. in den Erfolg der Idee ist ein hoher moralischer Wert. Das christlich-theologische Credo quia absurdum indiziert nicht nur den fragmentierten Charakter des mittelalterlich-theologischen Sinnkonzepts, sondern ist typisch für jede fragmentierte und konventionale Lebensform. Daß es dabei naheliegt,

die Gefahr des Zweifels notfalls auch mit Gewalt, geistiger Bevormundung, Zensur und Meinungsdictatur zu bannen, liegt auf der Hand und bedarf keiner weiteren Erläuterung.

- 101 Die perspektivische Idee ist dagegen nicht erfolgsorientiert. Eine perspektivische Definition von „Wahrheit“ stellt auf die Übereinstimmung einer Behauptung mit der behaupteten Tatsache ab, ohne daß es für die Definition darauf ankäme, ob und auf welche Weise je festgestellt werden kann, ob eine Behauptung in diesem Sinne wahr ist oder nicht. In perspektivischer Betrachtungsweise läßt sich die Möglichkeit denken, daß alle Menschen aller Zeiten in der Annahme der Wahrheit einer Behauptung übereinstimmen und daß diese Behauptung gleichwohl falsch ist. Der Erfolg, die „herrschende Meinung“ beweist hier in keiner Weise die Wahrheit des Satzes. Der Sinn des perspektivischen Wahrheitsbegriffs liegt nicht in seiner Einholbarkeit, sondern darin, daß er jedem Behaupten überhaupt erst Sinn verleiht und daher bei jeder Behauptung immer schon vorausgesetzt wird. Ohne die Idee der Wahrheit gäbe es keine sinnvolle Beziehung zwischen uns, unseren Behauptungen und der Welt, von der unsere Behauptungen handeln. Die Idee der Wahrheit ist der perspektivische Punkt, der außerhalb unserer Mächtigkeit liegt, aber den Beziehungen, in denen wir stehen, unserem Denken und Tun erst Sinn verleiht.

- 102 *Perspektive und Aspekte.*

EMMA BRUNNER-TRAUT hat, wie mir scheint, zur Klärung der perspektivischen Denkform wesentlich dadurch beigetragen, daß sie anhand der Kultur des alten Ägypten das Gegenteil dieser Denkform scharf herausgearbeitet und auf den Begriff der Aspekte gebracht hat (BRUNNER-TRAUT 1963, 1990; s. a. FEYERABEND 1986, 303ff.). Die Gegenüberstellung von Aspekte und Perspektive läßt den Charakter des perspektivischen Denkens besonders anschaulich hervortreten.

- 103 *Perspektivische Apperzeption.*

Unter Apperzeption versteht man die grundlegende Art und Weise der Verarbeitung und bewußtseinsmäßigen Organisation von Wahrnehmung und Sinnerfassung überhaupt. In diesem Sinne ist das perspektivische Denken eine Apperzeption. Nicht nur im Bereich der Kunst, sondern auf grundsätzlich allen Gebieten, mit denen sich menschlicher Geist beschäftigt, nimmt der Mensch, welcher auf der Basis des perspektivischen Sinnkonzepts steht, Sinn nur unter Anwendung des Prinzips der extrapositiven Idee, des Übersummenprinzips, des Reflexivitätsprinzips und des Utopieprinzips wahr. Wem sich der Sinn des Lebens, d. h. der Sinn seiner Weltbeziehung unter diesem Muster erschließt, dem wird perspektivische Kunst beispielsweise attraktiver erscheinen als aspektivische, der wird seinen

Erkenntnisdurst eher durch perspektivische Wissenschaft gestillt sehen als durch aspektivische Wissenschaft und sich durch perspektivisch organisierte Sportarten eher angezogen fühlen als durch andere. Ich will im folgenden einige Beispiele perspektivischer Sinnhaftigkeit näher beschreiben, um damit zu verdeutlichen, was ich unter einem perspektivischen Sinnkonzept verstehe.

104 *Perspektivische Musik.*

Die perspektivische Apperzeption begegnet im Bereich der Musik in der Polyphonie und Harmonik, aber auch schon in der einfachen Melodik. Während in der aspektivischen Musik, wie wir sie aus Afrika und Asien, vor allem aber aus Indien kennen, das Hören von Klangfarben, Obertönen und Rhythmen im Vordergrund steht, dominiert in der perspektivischen Musik die Melodie. Der Gesang der Gregorianik als die Urform abendländischer Musik besteht in einem einstimmigen, einfachen Melodiefaden, der ohne jede Begleitung, insbesondere auch ohne Rhythmik auskommt.

105 Eine Melodie besteht aus einer Reihe von Horizontalintervallen, also nacheinander folgenden Klängen, die in bezug auf ihren Vorgänger oder ihren Nachfolger Intervalle definieren. Während der Sinn der aspektivischen Musik bereits im einzelnen Klang liegen kann und die nacheinander folgenden Klänge voneinander unabhängig sind und so nur als bloße Summierung gedacht werden können, bezieht der einzelne Klang der Melodie seinen Sinn erst aus dem Zusammenhang der ganzen Melodie. Das Ganze – die Melodie – ist mehr bzw. ein anderes als die Summe seiner Töne. Jeder Ton hat seine Bedeutung und Funktion für das Ganze, und er erhält seine Bedeutung zugleich vom Ganzen. Die einzelnen Klänge sind das, was sie sind, nur durch ihre Beziehung zu dem, was sie nicht sind, also durch ihre Beziehung zum System der Melodie (MUTHESIUS 1971, 67). Perspektivische Musik ist daher Musik auf einer Zeitgeraden. Sie hat einen Anfang, eine Dramatik und ein Ende, zu dem sie gewissermaßen notwendig hinführt, so daß der Hörer jederzeit feststellen kann, ob ein Stück zu Ende gespielt oder unterbrochen worden ist. Aspektivische Musik hat dagegen kein Ende und folglich auch keinen echten Anfang. Sie kann als ein beliebiger hörbar gemachter Ausschnitt aus einem ewigen sonst unhörbaren klanglichen Geschehen verstanden werden, das an grundsätzlich beliebiger Stelle „ausgeblendet“ werden kann.

106 Der perspektivische Charakter einer Musik wird noch deutlicher, wenn zwei oder mehrere Melodien miteinander verwoben werden. Zu Beginn der Renaissancezeit, also jener Epoche, in der auch die Perspektive in der Malerei entdeckt wurde, versuchten die europäischen Komponisten zum ersten Mal in der Musikgeschichte, die bis dahin schmucklose und einfache Melodie dadurch auszuschnücken, daß sie ihr eine parallele Nebenstimme

beigaben, die im Laufe der Entwicklung immer mehr Eigenständigkeit gewannen.

- 107 Die polyphone Mehrstimmigkeit besteht darin, daß jede Stimme eine eigene Melodie ist. Es ist nicht so, daß eine dominante Melodie bloß harmonisch begleitet würde. Vielmehr hat jede der beteiligten Melodien eine eigenständige Bedeutung. Am meisterhaftesten ist dieses Konzept in den Fugen JOHANN SEBASTIAN BACHS durchgeführt. EHRENFRIED MUTHESIUS schreibt zur Polyphonie: „Das polyphone Phänomen könnte nämlich nicht ein einheitliches Phänomen sein, wenn die Stimmen in wechselseitiger Gleichgültigkeit nebeneinander herliefen. Ihre Selbständigkeit tritt vor allem und von Anfang an als Kooperation hervor. Die melodische Sinnhaftigkeit der Einzelstimmen findet nun ihre Rechtfertigung in dem Gesamtsinn des Bundes, zu dem die Stimmen ihre Leistung vereinigen. Sie sind nicht nur selbständig, sondern aus dieser Selbständigkeit heraus verhalten sie sich auch zueinander, und dieses Verhalten tritt als ein Zusammenwirken Unterschiedener in Erscheinung. Indem nun der Beitrag zum Ganzen für die Stimmen das Motiv ihrer näheren Gestalt bildet, so sind sie auch nicht mehr aus sich selbst heraus verständlich, und ihre Selbständigkeit kann nicht den Sinn haben, daß sie isolierbar wären und in dieser Isoliertheit als in sich selbst sinnvolle Melodien wirkten. Aber trotzdem stammt dieser Beitrag zu einer Bewegungsgesamtheit von den Stimmen selbst als freien Wesenheiten. Das, was sie für das Ganze sind, können sie nur als Selbständige sein. Der feste Unterschied von Melodie und Begleitung löst sich zu dem Verhältnis, daß jede Stimme sowohl Melodie als auch Begleitung ist. Jede Einzelstimme ist nicht nur um ihrer selbst willen, und wenn der Beitrag zum Ganzen ihr Wesen ausmacht, so bestimmen sie sich doch selbst zu diesem Beitrag. Sie ist nicht von außen her nach den anderen Stimmen gerichtet, sondern ein sich selbst von sich nach den anderen Richtendes. Dieses sich nacheinander Richten tritt aber nicht als Ausgestaltung in Erscheinung, vielmehr erstet die Einheit des Ganzen aus Gegensatz und Widerstreit. Schneller Bewegung in der einen tritt die langsame in der anderen, lebhaft individuierter die allgemeiner sich haltende gegenüber, und dieser Unterschied verstärkt wiederum den Eindruck der Selbständigkeit derart, daß selbst die einfach-langsame, rhythmisch gleichförmige Bewegung in diatonischen oder chromatischen Schritten, wenn sie charaktervoll-gehaltreicher Bewegung gegenübertritt, als starker melodischer Eigenwille erscheint. Und umgekehrt wächst die Macht der Einheit mit dem Grade der Selbständigkeit der Stimmen. Je stärker die Spannung zwischen diesen beiden Polen, desto größer ihre Kraftfülle. So liegt das Wesen des polyphonen Phänomens vor allem in der Verbindung gegensätzlicher und eigenwilliger Wesenheiten zur sinnvollen Einheit als Ganzen. Sich wechselseitig bekämpfend, sich gegenseitig stützend oder auch sich einander in die Bewegung teilend

und im Widerstreit sich wechselseitig verstärkend und überbietend, so verbinden sich die Stimmen zu einem übergreifenden Gesamtgeschehen, bis sie nach einer krisenhaften Hochspannung der sich gegenseitig steigernden Bewegungskräfte in der Ruhe des Schlußakkordes zur endlichen Versöhnung und Lösung aller Spannung sich zusammenfinden. Dieser vereinende und an der Spannung der zu Vereinenden wachsende Geist der Polyphonie zeigt seine größte Machtfülle in den mehrthemigen Fugen, wo schließlich sogar verschiedene Themen [...] gleichzeitig auftreten und so das scheinbar Getrennte von der verbindenden Einheit des Phänomens erfaßt und getragen wird. So entsteht das polyphone Phänomen in dem Zusammenwirken selbständiger Bewegungsgeschehnisse, die melodische Energie vervielfältigt sich zu einer Synergie der melodischen Kräfte“ (MUTHESIUS 1971, 81f.).

108 Ich glaube, aus diesem Zitat wird bereits hinreichend deutlich, in welchem Sinne polyphone Musik als perspektivische Musik begriffen werden kann. Sie bettet die einzelne Melodie in ein System ein, durch das der einzelne Klang wie auch die einzelne Melodie erst zu dem wird, was sie ist, in dem sie durch ihre Beziehung zu den anderen Komponenten der Komposition diesen zu ihrer Bedeutung verhilft. Das Ganze erweist sich auch hier als eine Übersumme, als ein System, in dem das Einzelne dem Ganzen Sinn verleiht wie auch das Ganze dem Einzelnen (Reflexivitätsprinzip).

109 *Perspektivische Gesellschaftsordnung.*

Ich habe die Ausführungen von MUTHESIUS zur Polyphonie so ausführlich zitiert, weil diese Beschreibung fast wörtlich auch auf die perspektivische Gesellschaftsordnung zutrifft. Man wird durch MUTHESIUS' Ausdrucksweise bereits an die oben entwickelte Rollentheorie erinnert, die als solche ja auch Ausdruck eines perspektivischen Selbstverständnisses von Individuen und ihrer Gesellschaft ist. Wie die Rollentheorie beschreibt die Polyphonie das Beziehungsgeflecht der Subjekte (Melodien). So wie das einzelne Individuum nur über die gesellschaftlich vermittelte Ichwerdung zum Bewußtsein seiner selbst kommt, so bezieht auch die einzelne Melodie ihren Sinn vom gesamten polyphonen System. Aber dieses System könnte keinen Sinn vermitteln, wenn es nicht schon aus Melodien bestände, die ihren Sinn in sich haben. So kann auch die Gesellschaft dem Einzelnen nur dadurch Sinnhaftigkeit und Selbstbewußtsein vermitteln, daß sie schon aus sinnvoll lebenden und selbstbewußten Subjekten besteht.

110 Auf dieser Basis erlaubt perspektivische Apperzeption das Zugleichdenken von Selbstbewußtsein und Bürgersinn, von Loyalität und Eigenverantwortlichkeit, von Menschenrechten und Staatsverband, von Intimität und Öffentlichkeit, von Demokratie und Gewissensfreiheit. Aspektivische Apperzeption kann sich dagegen eine Gesellschaft selbstbewußter und auto-

nomer Persönlichkeiten nur als Anarchie und eine starke, effektive Gesellschaft nur als hierarchische Organisation unterdrückter Individuen vorstellen. Deshalb herrschen in Gesellschaften, deren kollektive Kultur anderen als perspektivischen Sinnmustern folgt, auch gesellschaftliche Organisations- und Herrschaftsformen vor, die hierarchisch ausgerichtet sind. Die einzelnen Untertanen stehen nur zur Obrigkeit in einer Beziehung der Unterwerfung. Untereinander pflegen sie keine kontinuierlichen und organisierten Beziehungen. In aspektivischen Gesellschaften gibt es daher nur entweder politische und soziale Machtverhältnisse oder, soweit diese nicht bestehen, unverbindende Anarchie. LUDWIG HAMBURGER hat z. B. für die Thai-Gesellschaft diese Situation näher beschrieben: „Die orientalische Gesellschaft der Thai (Siamesen) ist eine fragmentierte Gesellschaft. Konstituierende Einheit ist einzig und allein das Individuum. Die Berührungspunkte der Individuen sind gering an Zahl und die Kontakte selber brüchig. Gewiß, die Thai bilden Gruppen; sie sind sogar ein höchst geselliges Volk. Aber die typische Thai-Gruppe ist locker gefügt und kurzlebig, ein Nebeneinander von Personen, welche sich nur zweiseitig oder mehrseitig verknüpfen und lediglich von Fall zu Fall zusammenwirken. Sie bildet kein kollektives stabiles Ganzes; sie integriert nicht; sie entwickelt keine korporativen Züge, wie Identität, Lehren oder Funktionen, welche von denen ihrer Mitglieder verschieden wären; sie besitzt keine korporativen Merkmale, wie eigene Namen, eigene Rechte und Pflichten, eigenes Vermögen und Verbindlichkeiten; sie hat kein organisatorisches Gerippe und entscheidet nicht durch die Mehrheit. Der Gesellschaft der Thai fehlen MONTESQUIEUS pouvoirs intermédiaires, GIERKES autonome, sich selbst verwaltende Genossenschaften, es fehlen ihr jene mehr oder weniger festgefügtten, örtlichen und funktionellen Verbände, Produkte uralter und Pflanzstätten hoher gesellschaftlicher Disziplin, welche im Okzident die Pfeiler und Querbalken des Gesellschaftskörpers bilden. Die Thai-Gesellschaft ist das entgegengesetzte Extrem unserer pluralistischen Gesellschaft. Staat und Gesellschaft klaffen auseinander. Die Untertanen des siamesischen Königs blicken sich und ihrer Regierung ins Gesicht über die leeren Flächen eines institutionellen Vakuums“ (HAMBURGER 1965, 49).

- 111 Die Beschreibung einer Gesellschaft wie der Thais, deren Fragmentierung besonders extrem und deutlich zu sein scheint, läßt die Eigenheit des organhaften, perspektivischen Denkens um so deutlicher hervortreten. Für die meisten fragmentierten Gesellschaften gilt freilich, daß sie auch Organisationen kennen, wie etwa die Familie. Aber diese beruhen auf Verwandtschaft und Stammeszugehörigkeit und nicht auf dem Willen der Individuen zur Selbstorganisation. Man vergleiche einmal die fragmentierten Verhaltensweisen der Völker der Dritten Welt, deren Elend zum guten Teil auf der Unfähigkeit beruht, sich statt nach tribalen Gesichtspunkten entsprechend

ihrer Interessenlage zu organisieren und vereint den reichen Nationen entgegenzutreten, mit der Arbeitergeschichte des 19. Jahrhunderts in Europa, wo die Organisation von Gewerkschaften und Parteien der erste Schritt zur Beseitigung des Elends war. Es ist auch kein Zufall, daß die Idee der Menschenrechte oder die Idee von der Würde der Person in einer Kultur entstanden sind, die unter einem starken Einfluß perspektivischen Denkens gestanden hat.

112 *Perspektivische Wissenschaft.*

Ein drittes Beispiel sei nur kurz erwähnt. Ich meine die Art und Weise, in der sich perspektivische Wissenschaft die Wirklichkeit vorstellt. Aspektivische Wissenschaft besteht einfach darin, Daten zu sammeln und additiv anzuhäufen. Das war bereits bei den alten Ägyptern und Babyloniern die Weise, in der sie Erkenntnis von der Welt zu erlangen trachteten. Perspektivische Wissenschaft begnügt sich mit dieser Art von „Listenwissenschaft“ nicht. Vielmehr liegt für sie eine fruchtbare, interessante wissenschaftliche Erkenntnis erst dann vor, wenn es gelingt, die Vielzahl der Phänomene von einer perspektivischen Idee her zu deuten. Eine solche perspektivische Idee begegnet uns sinnfällig schon in der griechischen Wissenschaft, etwa in der euklidischen Geometrie. EUKLID hat geometrische Phänomene untersucht, die schon den alten Ägyptern bekannt waren (SZABÓ 1960). Der originelle Beitrag EUKLIDS zur Geometrie war, daß er diese zahlreichen Phänomene, die die Ägypter nur auflisten konnten, unter allgemeine geometrische Gesetze faßte, die dem Betrachter geometrischer Figuren nicht unmittelbar gegeben sind. Diese allgemeinen Gesetze sind die extrapositiven Ideen der perspektivisch gesehenen Geometrie.

113 Nicht nur, daß überhaupt nach einer allgemeinen Theorie gesucht wird, um Phänomene zu deuten, zeichnet die perspektivische Wissenschaft aus, sondern auch die inhaltliche Ausgestaltung theoretischer Modelle. Als Beispiel sei hier nur das BOHRsche Atommodell erwähnt. Hier wird die perspektivische Art des Denkens besonders augenscheinlich. Das Atommodell weist den Atomkern und die Elektroden nicht in einem bloß summarischen oder bestenfalls hierarchischen Verhältnis aus, sondern in einer Übersumme. Denn das Atom besteht aus einem Beziehungsgeflecht, in dem alle Teile voneinander abhängig sind und gemeinsam das System bilden, welches ein anderes ist als die Summe seiner Teile.

114 *Perspektivische Poesie.*

Entsprechendes entdecken wir auch im Vergleich zwischen aspektivischen und perspektivischen Fabeln, worauf BRUNNER-TRAUT (1990, 71) aufmerksam gemacht hat. Aspektivische Fabeln thematisieren den Rangstreit der Organe des menschlichen Körpers, perspektivische Fabeln verkünden

dagegen die Botschaft, daß jeder Körperteil für das Ganze eine wichtige Funktion erfüllt.

115 *Perspektivische Zeitauffassung.*

Aspektives Denken zeichnet sich durch Geschichtslosigkeit aus, während perspektives Denken geschichtliches Denken ist. In zeitlicher Hinsicht denkt Aspektive statisch, Perspektive dynamisch. Zeit ist aspektivisch gesehen die Aufeinanderfolge von Zeitspannen, d. h. von untereinander unverbundenen Zeiteilen. Das Grundmuster dieses Zeitbegriffs ist der Kreis, die Wiederkehr des immer Gleichen. Zu diesem Grundmuster gehören Vorstellungen und Lebensziele wie Bewahrung oder Wiederherstellung des Alten, abgeschlossene Offenbarungen, Reinkarnation, Wiedergeburt, zeitlich limitierte Geltungskraft von Recht und damit verbunden die Notwendigkeit, den „Landfrieden“ periodisch neu zu verkünden etc.

116 Der perspektivisch denkende Mensch sieht sich dagegen auf einer Zeitgeraden, die in eine unanfängliche Vergangenheit zurückweist und auf eine unabgeschlossene Zukunft hinführt. Er steht dabei in einer Entwicklung, die bedingt ist durch eine strukturelle Beziehung sowohl zur Vergangenheit als auch zu seiner Zukunft. Es gibt für ihn ein „Woher“ und ein „Wohin“.

117 *Subjekt und Objekt.*

Wesentlich für perspektives Denken ist die distanzierte Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, während die Aspektive diesen Unterschied entweder nicht wahrnimmt oder jedenfalls wiederaufheben kann. Aspektivisch erlebt sich der Mensch als Teil der Welt, perspektivisch erlebt er sich als Gegenüber der Welt. Identifikation und Beziehung sind insoweit Begriffe, die den Unterschied kennzeichnen.

118 Fassen wir zusammen: Während Begriffe wie Addition, Aggregatwelt, Identifikation, Statik und Erscheinung die aspektivische Sichtweise beschreiben, gehören Struktur, Organismus, Beziehung, geschichtliche Dynamik und Wesen, Idee oder Theorie zur Sprachwelt der Perspektive. Wir werden im weiteren Verlauf der Untersuchung immer wieder auf diese Unterscheidung zurückkommen. Dabei geht es nicht darum, die perspektivische Apperzeption von vornherein als die überlegenere zu bewerten. Zwar kann man sagen, daß die Perspektive dem Intellekt und dem Denken vielleicht bessere Entwicklungschancen einräumt als die Aspektive. Dafür werden sich Intuition und Imagination besser unter aspektivischen Konzepten entfalten. Wer aber wollte mit guten Gründen behaupten, das eine wäre dem anderen vorzuziehen? Einseitige Tendenzen sind beiden Mustern eigen und folglich gelten für beide auch spezifische Gefahren, durch einseitige Übersteigerung menschlicher Möglichkeiten wichtige andere Möglichkeiten der

Lebensgestaltung zu vernachlässigen und dadurch dem Sinnkonzept die Tragfähigkeit zu entziehen.

- 119 Um eine Bewertung von Sinnkonzepten oder Weisen der Apperzeption vornehmen zu können, müßte man selbst außerhalb der Beziehung Ich – Welt stehen und gleichsam von einem „neutralen“ Standpunkt aus nach Kriterien, die selbst keinem Sinnkonzept verbunden sind, urteilen. Aufgabe dieses Buches ist es daher nicht, die perspektivische Lebensform als das beste aller möglichen Sinnkonzepte zu erweisen. Es geht vielmehr allein darum, das perspektivische Sinnkonzept in seinen Bedingungen und Konsequenzen als eine mögliche Lebensform zu beschreiben. Ein solches Vorhaben erscheint deshalb lohnenswert, weil die gegenwärtige Sinnkrise uns zwingt, uns des Wesens unseres Sinnkonzepts bewußt zu werden und nach einem Ausweg aus dem Sinndefizit zu suchen, unter dem wir leiden. Es liegt nahe, zunächst jenes Sinnkonzept näher zu betrachten, das uns kulturgeschichtlich vertraut ist. Denn es ist denkbar, daß dieses Sinnkonzept noch Entwicklungsmöglichkeiten enthält, und zwar mehr als wir zu denken gewohnt sind. Dies gibt uns die Chance, die Sinnkrise durch Fortentwicklung eines bereits bekannten Sinnkonzepts zu überwinden. Die Alternative dazu könnte nur ein revolutionärer Wechsel des Sinnparadigmas sein, wie er vor allem von jenen Autoren für notwendig gehalten wird, die das abendländisch-westliche Sinnkonzept für eine Sackgasse halten und dazu neigen, das Heil vor allem in der Rezeption fernöstlicher Lebensformen zu suchen (vgl. etwa BERENDT 1985).

5. *Das weitere Programm*

- 120 Mir geht es im weiteren Verlauf der Untersuchung darum, eine Interpretation jener fundamentalen Grundbegriffe oder Kategorien vorzunehmen, die gewissermaßen die Eckpfeiler oder die tragenden Teile des perspektivischen Sinnparadigmas markieren. Dies sind Begriffe wie Subjekt und Objekt, Realität, Welt, Wahrheit, Erkenntnis, Du (Mitwelt), Pflicht, Gerechtigkeit, Moral, Recht, Herrschaft, Selbst, Selbsterfahrung, Kritik und Tod. Die Betrachtung dieser Begriffe bzw. ihres geistigen Gehalts auf perspektivischer Grundlage wird offenlegen, welche Entwicklungsmöglichkeiten noch in diesem Sinnkonzept stecken. Vielleicht wird mancher Leser an dieser Stelle bereits einige wichtige Begriffe vermissen, die er im Zusammenhang mit der Reflexion über den Sinn des Lebens für unverzichtbar hält. Ich denke hier vor allem an Begriffe wie „Gott“ und „Liebe“. Von Liebe wird die Rede sein, von Gott aber nicht. Denn ich bin heute der Überzeugung, daß dieser Begriff keine tragende Bedeutung im perspektivischen Sinnkonzept hat. Wer anderer Meinung ist, den lade ich gern zur Diskussion ein. Es ist nicht ausgeschlossen, daß er mich bekehren kann.

- 121 Die Gliederung der folgenden Untersuchung knüpft in ihren zwei ersten Teilen an den Umstand an, daß uns die Welt einerseits in Form von Gegenständen begegnet, denen gegenüber aktive und passive Empathie möglich ist, und andererseits in Form von Gegenständen, denen gegenüber dies nicht möglich ist. Die letztgemeinten Gegenstände nennen wir Sachen. Die Welt der Sachen nenne ich Umwelt; im übrigen spreche ich im folgenden von Mitwelt. Im folgenden zweiten Teil der Untersuchung geht es um die Beziehung des Ich zu seiner Umwelt. Die Beschreibung dieser Beziehung heißt Epistemik. Im dritten Teil geht es um die Beziehung des Ich zu seiner Mitwelt. Die Beschreibung dieser Beziehung heißt Ethik. Sofern dem Ich die Mitwelt im Mitmenschen begegnet, mit dem er kooperiert, geht es um seine Beziehung zur Sozialwelt. Die Beschreibung dieser Beziehung nenne ich Politik (vierter Teil).
- 122 Im fünften Teil geht es um die Beziehung des Menschen zu sich selbst oder, anders gesagt, um die Beziehung des Selbst zu seinem Ich. Ich hoffe, in diesem Teil plausibel machen zu können, daß das Ich bzw. die personale Identität nicht schon identisch ist mit dem Subjekt, als das sich das zu Ichbewußtsein gekommene Individuum versteht. Das Ich ist vielmehr nur eine Agentur, deren sich das Subjekt in seinen Beziehungen zur Außenwelt bedient. Als den Träger und Eigentümer dieser Agentur bezeichne ich das Selbst. Es ist daher notwendig, begrifflich zwischen Ich und Selbst zu unterscheiden. Es scheint mir auch nützlich zu sein, zwischen den Begriffen Selbst und Subjekt zu unterscheiden. Das Selbst ist der Wesenskern des Individuums, der nicht hinweggedacht werden kann, ohne daß auch das Individuum entfiere. Von Subjekt soll dagegen nur die Rede sein, sofern auf den Rollenstatus des Selbst hingewiesen wird und somit darauf, daß das Selbst als Subjekt nicht Gegenstand der Welt, sondern ihr Gegenüber ist. Mit der Unterscheidung von Ich und Selbst stellt sich aber auch die Frage nach der Deutung der Beziehung zwischen diesen. Die Beschreibung dieser Beziehung nenne ich Mystik.

ZWEITER TEIL

EPISTEMIK

3. WELT – ZUR KONSTITUTION VON REALITÄT

1. Die Trennung von Subjekt und Objekt

- 1 Eine Grundkategorie perspektivischen Denkens ist die klare Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt. Wir sahen bereits am Beispiel der japanischen und indianischen Sprachwelten, daß diese Unterscheidung für den menschlichen Verstand nicht zwingend ist. Selbst da, wo die Sprache die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt nahelegt, ist das menschliche Denken darauf nicht festgelegt. So kennen die indischen Veden zwar auf Grund ihrer Einbettung in den indogermanischen Sprachraum diese Unterscheidung, halten sie jedoch für eine Illusion, die durch die reflektierende Erkenntnis überwunden werden kann, daß alles in allem Eines ist – Brahman (SANDVOSS 1991, 10).
- 2 Der Ursprung der klaren reflektierten Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt dürfte auf die Tradition der nichtmetaphysischen Philosophie zurückgehen, für die in der abendländischen Antike schon SOKRATES steht. Diese nichtmetaphysische Sinnsuche nimmt bewußt nicht auf göttliche Offenbarung Bezug und auch nicht auf ein sich grandioser menschlicher Intuition verdankendem ontologischen Wissen. Sowohl der religiösen Offenbarung als auch der metaphysisch-ontologischen Philosophie ist gemeinsam, daß sie Erkenntnisse behaupten, die von einem subjektiv menschlichen Standpunkt aus nicht gewonnen werden können. Vielmehr wird hier von einem objektiven Beobachterstandpunkt aus gedacht, der gewissermaßen außerhalb und oberhalb der Beziehung Subjekt – Objekt steht und von dort aus den Überblick über beide zu haben meint.
- 3 Nichtmetaphysische Philosophie geht davon aus, daß es für den Menschen einen solchen objektiven Standpunkt nicht gibt. Jede seiner Erkenntnisse und Deutungen ist von der eigenen Perspektive her gewonnen und nur durch die Fähigkeiten und Mittel erlangt, die dem denkenden Menschen zur Verfügung stehen. Der denkende Mensch – das ist nicht die Gattung, nicht die Gruppe, nicht die Mehrheit, sondern allein das Individuum. Nur das einzelne Exemplar der Gattung Mensch ist fähig zu denken, zu zweifeln und wahrzunehmen.
- 4 Selbst diese Aussage ist aber noch zu „objektiv“. Denn was weiß ich schon von anderen Individuen? Ausgangspunkt und Standort jeder perspektivischen Reflexion über den Sinn des Lebens kann ich nur allein für mich selbst sein. Perspektivische Sinnreflexion muß daher wesentlich Nachden-

ken des Denkers über sich selbst sein. Grundlage jeder Sinndeutung, die perspektivisch genannt werden kann, muß das eigene Erleben und die eigene Erkenntnis des Deutenden sein. Die Mitteilung solcher Erkenntnis oder Deutung an andere mag ihnen helfen, den eigenen Weg der Reflexion zu finden – gehen müssen sie ihn jedoch selbst und jeder für sich.

- 5 Wenn ich radikal von mir selbst ausgehe, so bleibt zunächst eine urgründliche Erfahrung, nämlich die Erfahrung von dem, was mir bekannt ist, und dem, was mir fremd ist. Bekannt bin ich nur mit mir selbst, und alles andere ist mir fremd. Die klare Unterscheidung zwischen dem Bekannten und dem Fremden indiziert die Unterscheidung von Subjekt und Objekt.
- 6 Wenn auch SOKRATES bereits zu den Ahnen der nichtmetaphysischen Betrachtungsweise gezählt werden kann, hat sich diese Art des Denkens doch erst im Zuge der Aufklärung allmählich und unter großen Schwierigkeiten im Abendland durchgesetzt. Um die Schwierigkeiten anschaulich zu machen, mit denen sich dieser Paradigmenwechsel vollzog, möchte ich auf einen frühen Versuch aufmerksam machen, nämlich auf den von RENÉ DESCARTES. Er kann als Vorläufer der perspektivischen Betrachtungsweise angesehen werden.

7 *Introspektion als Methode.*

Zwar gelang es DESCARTES noch nicht, die Unterscheidung von Subjekt und Objekt klar zu denken und sich der Subjektivität seines Standpunktes bewußt zu werden. Doch geht sein Denken immerhin in diese Richtung. Sein Ansatz ist der Zweifel an aller Gewißheit und damit auch der Zweifel an aller Ontologie: Wenn nichts gewiß ist, wie kommen wir dann überhaupt zu der Annahme, geschweige denn zu der Gewißheit, es gäbe eine Außenwelt und wir könnten irgendwelche allgemeinen oder speziellen Aussagen über sie machen? DESCARTES näherte sich dieser Frage auf neuen Wegen. Er fragte sich, ob es nicht irgend etwas gibt, das jeder Möglichkeit des Zweifels enthoben ist, etwas, das man schlechterdings nicht bezweifeln kann. Das erste, was er auf diese Weise fand, waren seine eigenen inneren Zustände. Denn während er (über was auch immer) nachdachte, konnte er doch nicht bezweifeln, daß er dachte. Wenn es aber unbezweifelbar ist, daß es Denken gibt, so schien es ihm ebenso unbezweifelbar, daß es ein Subjekt geben muß, dem dieses Denken zuzurechnen ist. Dieses Subjekt nannte er „Ich“. So konnte er folgern: „Ich denke, also bin ich“ (DESCARTES [1637] 1966, 31). Ohne weitere Umstände behandelte DESCARTES somit sein eigenes Ich als ein Phänomen der Außenwelt und glaubte damit sichergestellt zu haben, daß es eine Welt geben müsse, die mindestens aus einem Gegenstand besteht, nämlich aus ihm selbst. Indem DESCARTES glaubt, philosophisch seine eigene Existenz beweisen zu müssen, behandelt er sich selbst als Phänomen der Außenwelt, d. h. als etwas, das ihm selbst als Fremdes gegenübersteht

und das ihm nicht schon immer bekannt ist. Die Unterscheidung zwischen einem nichtweltlichen Subjekt und seiner Welt, die für den Perspektivismus kennzeichnend ist, ist damit nicht vollzogen.

- 8 Betrachten wir diese Defizienz im Denken DESCARTES' etwas genauer. Zunächst übersieht er, daß sich sein Ausgangsproblem, nämlich die Bezweifelbarkeit allen Denkens, nicht auf den Akt des Denkens selbst bezieht, sondern auf das Worüber dieses Denkens. DESCARTES konzentriert sich auf das Selbsterlebnis des reflektierenden Menschen als Denkenden. Das eigentliche Problem, um das es ihm geht, liegt jedoch nicht darin, sondern vielmehr in dem Umstand, daß ich, wenn ich denke, immer zugleich auch die Vorstellung habe, daß es ein Worüber gibt, über das ich nachdenke. Dieses Worüber ist nicht identisch mit meinem inneren Zustand des Denkens. Ich erfahre es als ein Gegenüber, als Objekt. Weil DESCARTES diese Unterscheidung zwischen dem Akt des Denkens und dem Inhalt der Gedanken nicht trifft, gelingt es ihm auch nicht, zwischen Ich und Außenwelt, zwischen Subjekt und Objekt zu unterscheiden. Sofern DESCARTES nur das Denken als inneren Zustand des Subjekts thematisiert, gelingt es ihm darüber hinaus auch nicht, zwischen Subjekt und Innenwelt zu unterscheiden – und damit also auch zwischen Innenwelt und Außenwelt. Er identifiziert das Ich als Inbegriff des Denkens oder des Bewußtseins überhaupt mit dem Subjekt, welches über sein eigenes Denken, bzw. über seine eigenen inneren Zustände reflektiert. Die Unterscheidung zwischen dem Subjekt und seiner Innenwelt ist bis heute noch nicht im herrschenden Bewußtsein vollzogen. Darauf wird zurückzukommen sein.
- 9 Dennoch läßt DESCARTES' Ansatz ein Denken erkennen, das sich auf dem Weg zur Perspektive befindet. Erstmals verliert sich bei ihm das Subjekt nicht mehr unmittelbar an die Welt, wie dies für fragmentierte Konzeptionen kennzeichnend ist. Wenn auch eine klare Differenzierung zwischen Subjekt und Objekt noch nicht gelingt, so ist doch immerhin eine Vorahnung darauf erkennbar. Die Beziehung zur Welt wird schon auf dem Umweg über das Subjekt gesucht. Am Anfang der Philosophie stehen nicht mehr unvermittelt ontologische Aussagen über das Sein als solches, sondern Reflexionen über das Subjekt. Wenn dieser Weg bei DESCARTES auch noch nicht konsequent durchgehalten wurde, so weist er doch in eine neue perspektivische Richtung. Ausgangspunkt der Betrachtung ist das eigene Ich und nicht irgendein imaginärer „objektiver“ Standpunkt oberhalb der Beziehung Subjekt – Welt.

10 *Die Scheidung von Subjekt und Objekt bei Kant.*

Der Durchbruch dieser Sichtweise wurde mit IMMANUEL KANT erzielt. In seiner Kritik der reinen Vernunft (KANT [1781] 1983) geht es darum, nicht von den Zuständen des Subjekts (wie Zweifeln, Denken etc.) auf die Reali-

tät der Welt zu schließen, sondern einfach nur darum, sich diese Zustände überhaupt erst einmal ins philosophische Bewußtsein zu heben. Das Subjekt richtet damit seine Aufmerksamkeit zunächst auf seine eigenen inneren Zustände und denkt sich die Gegenstände des Denkens als etwas, das zunächst nur als im Bewußtsein Erscheinendes gegeben ist. Damit ist die Trennung von Subjekt und Objekt philosophisch eindeutig vollzogen.

- 11 Mit dieser Hinwendung erfährt sich das Subjekt zugleich auch in anderer Weise als das bis dahin der Fall war. Denn indem das Subjekt seine eigenen inneren Zustände zum Thema philosophischer Betrachtung macht, werden diese Zustände, die KANT unter dem Begriff „Vernunft“ zusammenfaßt, vom Subjekt getrennt. Sie werden zu Objekten, mit denen das Subjekt selbst nicht mehr identisch ist. So erfährt sich das Subjekt nicht nur gegenüber der Außenwelt als in eine Struktur eingebunden, sondern es denkt sich auch selbst als eine strukturierte Organisation und nicht als ein Eines. Das Subjekt tritt seinen eigenen inneren Zuständen kritisch gegenüber. Das Subjekt *ist* nicht seine Zustände, sondern es *hat* Zustände. Oder auch: Das Subjekt ist nicht Vernunft, es hat Vernunft.

2. Die Innenwelt

- 12 *Das Reden über die Innenwelt.*

Das perspektivische Sinnkonzept verfügt über einen Begriff von Subjekt und Objekt, demgemäß beide füreinander transzendent sind. Das Subjekt ist nicht identisch mit dem Objekt und auch nicht Teil von ihm. Das Objekt nennen wir Welt. Das Subjekt gehört nicht zu dieser Welt. Das Subjekt ist nicht Welt, es hat Welt. Diese Welt begegnet dem Subjekt als Innenwelt und als Außenwelt. In diesem und im folgenden Abschnitt geht es darum, diese beiden Welten bzw. den Begriff dieser beiden Welten zu rekonstruieren. Bevor ich darangehen kann, die Innenwelt näher zu beschreiben, bedarf es einiger Vorbemerkungen über die Sprache, in der dies geschehen muß.

- 13 Die Welt unserer eigenen inneren Zustände ist unsere Innenwelt. Mit ihr sind wir, obwohl wir uns mit ihr nicht identifizieren, auf besondere Weise bekannt. Wir haben ein unmittelbares und absolut gewisses Wissen von unseren eigenen inneren Zuständen. Irrtum und Täuschung kommen insoweit nicht in Betracht. Unsere Innenwelt offenbart sich uns nicht in Erfahrungen, mag man auch erkenntnispsychologisch nachweisen können, daß sie bzw. das Bewußtsein von ihr ohne Erfahrung nicht möglich wäre. KANT nennt unser Wissen von der eigenen Innenwelt apriorisch und die Aussagen, die wir darüber treffen, apriorische Aussagen (KANT [1781] 1983, 54).

14 *Apriorische Aussagen.*

Es gibt zwei Arten apriorischer Aussagen, nämlich die analytischen und die synthetischen. Analytisch sind solche, die ein Prädikat einem Satzsubjekt zuordnen, das in dem Begriff des Satzsubjekts bereits enthalten ist (KANT [1781] 1983, 52). Der Satz „Alle Körper sind ausgedehnt“ ist eine analytische Aussage a priori. Sie ist unabhängig von jeder Erfahrung möglich und damit apriorisch. Sie ist analytisch, denn die räumliche Ausdehnung gehört zum Begriff des Körpers, so daß der Satz keine echte Information enthält. Er ist gleichbedeutend mit dem Satz „Alle Körper sind Körper“.

15 Synthetische Sätze a priori enthalten dagegen stets eine Information. So ist z. B. der Satz „Alle Körper haben auf der Erde ein Gewicht“ ein synthetischer Satz, denn die Schwere folgt nicht schon aus dem Begriff des Körpers. Während dieser Satz jedoch nur auf Grund von Erfahrungen gerechtfertigt werden kann – von der Schwere von Körpern überzeugt man sich, indem man sie anhebt –, gibt es auch synthetische Sätze, deren Wahrheit verbürgt ist, ohne daß es irgendeiner solchen Erfahrung bedarf. Das sind Sätze über unsere eigenen inneren Zustände. Der Satz „Ich fühle Schmerzen“ ist absolut gewiß wahr, wenn ich tatsächlich Schmerzen habe. Über die Tatsache, daß ich Schmerzen habe, kann ich mich nicht täuschen. Ähnlich verhält es sich mit Sätzen wie „Ich denke nach“ oder „Ich liebe dich“. Solche erfahrungsunabhängige, aber informationshaltige Sätze sind synthetisch a priori. Wir können, insofern abweichend von KANT, definieren: Synthetische Sätze a priori sind solche, die von inneren Zuständen handeln und in denen an Subjektstelle das Wörtchen „Ich“ oder ein Synonym dafür steht. Synthetische Sätze a priori kann der Sprecher nur von sich selbst aussagen.

16 Die Schwierigkeit synthetischer Sätze a priori besteht darin, daß es eigentlich keine Sprache gibt, in der sie möglich wären. Denn wir können uns mit unseren Gesprächspartnern insoweit nicht über die genaue Bedeutung unserer Begriffe einigen, wie das etwa bei Sätzen wie „Der Zug fährt um 7.45 Uhr“ der Fall ist. Wenn du sagst, du habest Schmerzen, so weiß ich nicht genau, was du empfindest. Ich kenne deine Schmerzen nicht. Ich weiß nur, was ich selbst empfinde, wenn ich das Wort „Schmerzen“, auf mich selbst bezogen, verwende. Ob das, was ich unter Schmerzen verstehe, mit dem identisch ist, was du unter Schmerzen verstehst, läßt sich nicht klären. Ähnliches gilt für alle synthetischen Sätze a priori. Sie handeln von der eigenen Innenwelt des Sprechers, die jedem anderen nicht zugänglich ist und daher fremd bleiben muß. Offenbar empfinden wir es dennoch als verständlich, wenn jemand von seinen Schmerzen, seiner Freude oder seiner Liebe berichtet. Denn solche Berichte lösen Assoziationen in uns aus, so daß wir uns etwas vorstellen können. Wieweit das Vorgestellte mit dem übereinstimmt, was der Sprecher aussagen wollte, bleibt allerdings offen.

- 17 Jeder Versuch, die eigene Innenwelt zu beschreiben, ist auf synthetische Sätze a priori angewiesen und unterliegt damit den eben beschriebenen Schwierigkeiten. Die Innenwelt, die ich zum Thema machen kann, ist immer nur die je meine, die jedem anderen verschlossen ist. Eine echte intersubjektive Verständigung ist insoweit nicht möglich. Ich kann nur hoffen (und erwarte freilich auch), daß der Leser mit dem, was ich im folgenden ausführen möchte, assoziativ etwas anfangen kann.
- 18 *Die Gegenstände der Innenwelt.*
Nach der vorstehenden Klärung der Schwierigkeiten und Bedingtheiten, die mit dem Versuch, die Innenwelt zu beschreiben, notwendig verbunden sind, will ich dies nun doch versuchen. Phänomene, die in unserer Innenwelt in Erscheinung treten, nenne ich Erlebnisse. Erlebnisse sind Ereignisse der Innenwelt, die das Subjekt deutlich von anderen Ereignissen unterscheiden und damit als eigenständige Gegenstände identifizieren kann. Wir können die Erlebnisse nach Ordnungsklassen systematisieren.
- 19 *Erlebnisse erster Ordnung.*
Die grundlegenden Erlebnisse unserer Innenwelt sind die Emotionen, die Kognitionen und die Intentionen. Emotionen sind z. B. Angst, Freude, Trauer, Liebe, Sehnsucht. An den Emotionen wird am deutlichsten klar, daß sich innenweltliche Gegenstände sprachlich nicht beschreiben lassen. Denn sie verweisen auf nichts anderes außerhalb ihrer selbst, das als solches einer deskriptiven Sprache eher zugänglich wäre. Insofern unterscheiden sie sich von den beiden anderen Erlebnisarten erster Ordnung.
- 20 Bei den Kognitionen handelt es sich um Erlebnisse, die für uns semantisch interpretiert sind, d. h. die eine Bedeutung haben. Anders gesagt: Kognitionen sind Erlebnisse, die wir als Zeichen verstehen, welche auf etwas Bezeichnetes verweisen. So kann ein Schmerz darauf hindeuten, daß eine Verletzung vorliegt, ein Tastgefühl darauf hinweisen, daß mein Körper berührt wird, ein Gedanke auf das, womit er sich beschäftigt, Vorstellungen auf die Gegenstände, die sie beinhalten. Die Kognition ist uns ebenso wie die Emotion unmittelbar gegeben. Zwar kann das Bein längst amputiert sein, das ich schmerzhaft spüre, der Gedanke falsch und die Vorstellung illusionär sein. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß ich den Schmerz empfinde, den Gedanken denke und die Vorstellung habe.
- 21 Eine dritte Gruppe von Erlebnissen bilden die Intentionen. Auch diese verweisen ähnlich wie die Kognitionen auf etwas außerhalb ihrer selbst. Das sind unsere Wünsche, unsere Absichten, unsere Überzeugungen und Zweifel. Wenn ich etwas wünsche, so bin ich gewiß, daß ich wünsche; wenn ich etwas beabsichtige, dann bin ich gewiß, daß ich beabsichtige; und wenn ich einen Sachverhalt in meinem Inneren für wahr und richtig halte, so weiß

ich, daß ich diese Überzeugung habe; zweifle ich dagegen, so weiß ich, daß ich zweifle.

- 22 Zu den Intentionen gehören auch die Wollungen. Das sind jene Erlebnisse, in denen das Subjekt sich als ein solches erfährt, das einen Willen hat. Von den Wünschen unterscheidet sich der Wille dadurch, daß er mit dem Bewußtsein verbunden ist, unmittelbar und gegenwärtig eine selbst nicht kausal bedingte Ursache für einen beabsichtigten Kausalverlauf zu setzen. Beim Wunsch dagegen werden keine neuen Ereignisse in Gang gesetzt. Der Wunsch bleibt passiv. Mit dem Erlebnis des Willens verbindet sich das Erlebnis der Außenwirkung, z. B. der. den Arm zu heben, den Kopf zu schütteln, zu sprechen etc. Im Erlebnis des Willens erleben wir uns als Subjekte, die unseren Körper oder jedenfalls einige seiner Funktionen beherrschen. Es gibt auch innere Zustände, die durch unseren Willen beherrscht werden. So kann ich z. B. nur denken, wenn ich auch denken will. Ich kann auch willentlich darauf verzichten zu denken.
- 23 Das unmittelbare Erlebnis des Wollens ist wie jedes innere Erlebnis so selbstevident, daß es eines Beweises weder fähig noch bedürftig ist. Das schließt es nicht aus, daß das Subjekt über die Vorstellung verfügt, es gäbe keine Willensfreiheit. Auch der radikale Determinist hat, wenn er psychisch gesund ist, das Erlebnis von Wollen. Die deterministische Vorstellung hat mit diesem Erlebnis nichts zu tun und kann es auch nicht beeinträchtigen. Die Vorstellung ist vielmehr selbst ein Erlebnis (anderer Art), deren Inhalt eine Theorie von sich selbst ist. Diese Theorie betrifft nicht die Innenwelt, sondern die Außenwelt. Sich selbst als vollständig determiniert denken kann man nur, wenn man sich zugleich als Gegenstand der Außenwelt denkt. Eine solche Theorie ist niemals selbstevident.
- 24 *Erlebnisse zweiter Ordnung.*
Die Erlebnisse zweiter Ordnung sind durch das Vermögen der Erinnerung gegeben. Mir sind nicht nur die Erlebnisse gegeben, die ich gegenwärtig habe, sondern auch diejenigen, die ich in der Vergangenheit hatte und jetzt erinnere. Die Erscheinung eines erinnerten Erlebnisses unterscheidet sich von derjenigen eines gegenwärtigen Erlebnisses dadurch, daß mir das erinnerte Erlebnis als nicht real vorhandene Emotion, Kognition oder Intention gegeben ist, sondern als solches, das in der Vergangenheit liegt. Es ist letztlich nicht das Erlebnis (erster Ordnung) selbst, sondern die Erinnerung daran, die mir widerfährt. Das Erinnern ist dagegen ein aktuelles Erlebnis, das aber andere vergangene Erlebnisse (erster Ordnung) voraussetzt und zum Gegenstand hat. Wenn ich erinnere, bin ich gewiß zu erinnern, obwohl ich nicht sicher sein kann, ob das erinnerte Erlebnis wirklich stattgefunden hat. Die Erinnerung kann täuschen, aber ich kann mich nicht darüber täuschen, gegenwärtig das Erlebnis der Erinnerung zu haben.

25 *Erlebnisse dritter Ordnung.*

Gegenwärtige Emotionen, Kognitionen und Intentionen (Erlebnisse erster Ordnung) sowie Erinnerungen an diese Erlebnisse (Erlebnisse zweiter Ordnung) dürften Bewußtseinszustände sein, die bei jedem Menschen und wohl auch schon bei höheren Tieren anzutreffen sind. Die Erlebnisse dritter Ordnung beruhen dagegen bereits auf einer Interpretation, die Tiere wohl nicht leisten und Menschen sehr verschieden leisten können.

26 Das Erinnerungsvermögen bewirkt, daß wir unsere Erlebnisse nicht als singuläre Ereignisse erleben, sondern als Phänomene, die in einem Kontinuum von Ereignissen, in einen Erlebnisstrom eingebettet sind. Diese Situation ist unterschiedlich interpretierbar. Zunächst kann man natürlich den Wandel der Erlebnisse als eine Veränderung des Gesamtsystems von Ich und Welt sehen. Das tut z. B. ein Kind, das die Augen schließt und darauf nicht nur die Außenwelt nicht mehr wahrnimmt, sondern zugleich meint, auch selbst verschwunden zu sein.

27 Aber auch auf der Basis der Unterscheidung von Subjekt und Objekt sind verschiedene Interpretationen möglich, nämlich eine örtliche und eine zeitliche. Eine örtliche Interpretation geht davon aus, daß der Wechsel der Ereignisse mit einer räumlichen Veränderung einhergeht. Wenn ich Hunger empfinde, während ich mich erinnere, vorher satt gewesen zu sein, so beruht das dann gewissermaßen darauf, daß ich von dem Satt-Raum zu einem Hunger-Raum gewandert bin. Ich habe mich räumlich bewegt, während die beiden Zustände des Sattseins und des Hungerhabens gleichzeitig, aber an verschiedenen Orten vorhanden waren und als solche unbewegt blieben.

28 Der Perspektivismus interpretiert den Erlebniswechsel nicht räumlich, sondern zeitlich. Die Ereignisse sind es, die sich im Erlebnisstrom bewegen und darin eine zeitliche Stelle einnehmen, von der aus sich Gegenwart und Vergangenheit bestimmen lassen. Diese zeitliche Interpretation, und dies ist das Entscheidende, erlaubt die Kategorie der Zukunft, in der wir weitere Erlebnisse erwarten. Das Bewußtsein von Zukunft beruht auf einer bestimmten Interpretation unserer Erlebnisse erster und zweiter Ordnung, kraft deren wir die Kontinuität des Erlebnisstroms in eine Zukunft hinaus ausdehnen, indem die Gegenwart als „Vergangenheit von morgen“ erfaßt wird, auf die eine neue Gegenwart folgt.

29 *Erlebnis vierter Ordnung.*

Die Kategorie der Zukunft impliziert ein spezifisches Verhältnis des Subjekts zu sich selbst, das wir Identitätsbewußtsein nennen können. Der Strom des Erlebens in der Dimension der Zeit setzt eine statische Größe voraus, an der dieser Strom „vorbeizieht“, ohne daß sie selbst von ihm fortgerissen wird. Mit der Dimension der Zeit ist dem Subjekt auch die eigene Identität durch die Zeit gegeben. Das Subjekt erfährt sich in seiner eigenen

bezeichnen. Das Ich ist der Inbegriff aller Erlebnisse, die unsere Innenwelt bilden. Die Innenwelt des Menschen ist im Gegensatz zu der der Tiere durch Ichbewußtsein gekennzeichnet. Ich habe im vorstehenden zu zeigen versucht, daß dieses Ichbewußtsein bereits Ergebnis einer Interpretation ist, auf einem geistigen Vollzug, einer Deutung von Relationen beruht. Der Kern der perspektivischen Deutung der Innenwelt bildet die Kategorie der Zukunft. Sie impliziert die spezifisch perspektivische Identität. Die Einheit des Ichs wird schließlich durch das Selbstbewußtsein vermittelt. Dieses fungiert dabei gewissermaßen als Fluchtpunkt, als extrapositive Idee, auf die das Sinnganze der Innenwelt bezogen ist. Im Ich erweist sich die Gesamtheit der einzelnen Erlebnisstufen nicht als bloße Addition isolierter Erlebniswelten, sondern als ein Gesamt, in dem jeder einzelne Teil seinen Sinn und seine Bedeutung durch die anderen Teile des Bewußtseins erhält. So wird das Gesamt der Innenwelt perspektivisch als Übersumme erfaßt. Im Selbstbewußtsein begegnet uns das Reflexionsprinzip und in der Kategorie der Zukunft das Utopieprinzip.

3. Die Außenwelt

34 Bei meinen Aussagen über die Innenwelt (dem Ich) hat es genügt, im Wege introspektiver Aufmerksamkeit das zu explizieren, womit ich in meinem Inneren immer schon bekannt bin, weil es meine eigenen Zustände sind. Die grundlegende philosophische Schwierigkeit bei dem Versuch, unsere Beziehung zur Außenwelt zu explizieren, liegt in dem Umstand, daß wir mit der Außenwelt nicht in dem Sinne unmittelbar bekannt und vertraut sind, wie wir mit unserem eigenen Ich vertraut sind. Denn die Außenwelt ist uns im Bewußtsein nicht unmittelbar gegeben. Sie ist uns nur über unsere Vorstellungen von ihr vermittelt. Die Vorstellungen selbst gehören zur Innenwelt, nicht zur Außenwelt. Ihr Wesen besteht darin, daß sie Zeichen für etwas sind, auf das sie verweisen. Um die Beziehung zur Außenwelt zu klären, müssen wir die Beziehung zwischen diesen Vorstellungen und deren Inhalten, zwischen den mentalen Zeichen und dem von ihnen Bezeichneten klären. Das scheidet aber daran, daß wir nicht über einen Beobachtungspunkt verfügen, der außerhalb und überhalb dieser Beziehung steht. Wir müssen also zunächst versuchen, mit der bewährten Methode der Introspektion weiterzukommen. Wir müssen sehen, was wir auf diese Weise noch über die besagte Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem herausbekommen können. Ein anderer Weg ist auf der Basis perspektivischen Denkens nicht gegeben. Ich muß also zunächst fragen: Welche Innenwelt-Erlebnisse vermitteln mir die Erfahrung von Außenwelt?

35 Wenn ich sage: „Vor mir auf dem Tisch steht eine Tasse Kaffee“, dann be-

deutet das zunächst nur, daß ich eine Vorstellung habe, wonach auf dem Tisch vor mir eine Tasse Kaffee steht. Diese Vorstellung ist eine Kognition. Denn so nannten wir jene Erlebnisse meiner Innenwelt, die auf außerhalb ihrer selbst liegende Sachverhalte verweisen. Nicht jedesmal, wenn ich die Vorstellung von einer Tasse Kaffee auf meinem Schreibtisch habe, würde ich zugleich behaupten, daß dieser Gegenstand tatsächlich vorhanden sei. Ich kann die Vorstellung z. B. auch in Verbindung mit einem Wunsch haben, weil ich Durst verspüre.

- 36 Damit ich die Tasse Kaffee auf dem Schreibtisch für eine Realität halten kann, muß die Vorstellung von ihr in ein Netz anderer innenweltlicher Erlebnisse eingebettet sein. So muß ich etwa neben der Vorstellung von der Tasse Kaffee – ich nenne sie jetzt kurz Objektvorstellung – noch die Vorstellung von körperlichen Erlebnissen haben, die zu meinem auf Grund vergangener Erfahrung entwickelten Begriff von einer Tasse Kaffee passen. Solche Körpervorstellungen haben bestimmte Erlebnisse zum Inhalt, die ich mir als meinem Körper widerfahrene Ereignisse vorstelle. Es sind dies die als solche wahrgenommenen Sinnesreize, die durch den Sehsinn, den Hörsinn, den Tastsinn vermittelt sind, sowie durch den Geschmackssinn, den Geruchssinn, den Gleichgewichtssinn, den Temperatursinn und die Tiefensensibilität (Stellungssinn, Bewegungssinn, Kraftsinn), durch die wir eine Vorstellung von der Stellung unserer Glieder zueinander, der Bewegung unserer Gelenke und dem Widerstand gewinnen, gegen den wir eine Bewegung durchführen.
- 37 Weder die Körpervorstellung noch die Objektvorstellung allein versetzen mich in die Lage, eine Behauptung über das Vorhandensein einer Tasse Kaffee auf meinem Schreibtisch zu machen. Es ist möglich, daß ich den Kaffeegeruch in der Nase und die Vorstellung von einer Tasse Kaffee im Kopf habe. Zu einer Erkenntnis über das Vorhandensein der Tasse wird es aber nur kommen, wenn ich nicht „geistesabwesend“ bin, sondern den beiden genannten Vorstellungen ein gewisses Maß an Aufmerksamkeit zuwende. Neben Kognitionen spielt also auch eine Intention eine Rolle, d. h. der Wille, sich auf die gegebene Körpervorstellung und Objektvorstellung zu konzentrieren.
- 38 Daß ich die aufmerksam erlebten Körpervorstellungen mit der Objektvorstellung verbinden kann, ist außerdem nur möglich, wenn ich überhaupt weiß, was eine Tasse Kaffee ist. Ich muß also einen Begriff haben, unter den ich die Körpervorstellungen subsumieren kann. Diesen Begriff muß ich erlernt haben. Das Erlernte muß ich erinnern können. Die Wahrnehmung der Tasse Kaffee hängt also auch von der Erinnerung, einem Innenwelterlebnis zweiter Stufe, ab. Verfüge ich über eine solche Erinnerung nicht, dann ist der Gegenstand auf meinem Tisch keine Tasse Kaffee, sondern ein Ding, das in besonderer Weise riecht, schmeckt, ausschaut etc.

- 39 Es müssen nicht nur eine Reihe von Erlebnissen der Innenwelt vorhanden sein, damit ich die objektive Realität der Tasse Kaffee auf meinem Tisch konstituieren kann. Es muß auch ein bestimmtes Erlebnis fehlen, nämlich der Zweifel. Erlebe ich Zweifel, so hege ich die Vorstellung, daß ich mir das Vorhandensein der Tasse Kaffee nur einbilde. In einem solchen Fall hängt die Konstitution von Realität davon ab, ob ich beschließe, dem Zweifel nachzugehen (Intention), und ob ich einen Plan entwickle, um meine sinnlichen Erfahrungen zu verändern. Ein solcher Plan setzt die Vorstellung voraus, daß sich, wenn ich gewisse Körpervorstellungen willentlich herbeiführe, gewisse andere Körpervorstellungen automatisch einstellen. Eine Vorstellung könnte z. B. sein: Wenn Kaffee in der Tasse sein sollte, dann müßte, wenn ich die Tasse zum Mund führe und bestimmte Bewegungen mit Mund und Zunge ausführe, sich ein spezifischer Kaffeegeschmack einstellen. Trifft diese „Prognose“ zu, habe ich einen weiteren Grund zu der Annahme, daß auf dem Tisch vor mir eine Tasse Kaffee steht. Dies könnte geeignet sein, den Zweifel zu beseitigen.
- 40 Fassen wir zusammen: Ich gewinne die Überzeugung davon, daß eine Außenwelt existiert, dadurch, daß in meiner Innenwelt gewisse hochdifferenzierte Erlebniskomplexe ablaufen, die aus Kognitionen, Intentionen, Erinnerungen und Erwartungen bestehen. Solche Erlebniskomplexe nennen wir eine Erfahrung. Die Außenwelt erscheint uns also durch Erfahrung. Erfahrung ist nicht ein ausschließlich passiv erlebtes Ereignis, sondern steht immer und notwendig in Zusammenhang mit einer Aktivität des Subjekts. Wir machen Erfahrungen von der und mit der Außenwelt, indem wir handelnd mit ihr umgehen. Weil Außenwelt nicht anders gewonnen werden kann als durch Erfahrung, können wir sie auch empirische Welt (von griech. *empeiros* = erfahren) nennen.

4. Die empirische Welt

- 41 *Die aktuell empirische Welt.*
 Gewisse Erlebniskomplexe vermitteln uns Vorstellungen von Gegenständen, die wir als außerhalb unserer Innenwelt liegend begreifen. Selbst wenn wir unterstellen, daß diese Außenwelt real existiert, so können wir doch nicht behaupten, daß uns diese Realität unmittelbar gegeben ist. Unsere Vorstellungen beruhen auf einem Modell der Außenwelt, das wir uns mittels eines Komplexes verschiedener innenweltlicher Erlebnisse konstruieren. Unmittelbar bekannt sind wir nur mit dem Modell, das seinerseits nur in unserem Bewußtsein, also in unserer Innenwelt, existiert. Voraussetzung dafür, daß wir ein solches Modell konstruieren können, ist das Erleben von Sinnesreizen. Die Vorstellungen, die wir vermittelt durch Sinnesreize

gewinnen, nenne ich informatorische Vorstellungen, also Vorstellungen, die durch Informationen zustande kommen. Von diesen Vorstellungen sind jene zu unterscheiden, die wir von unseren Innenwelterlebnissen als solchen haben. Die Vorstellung darüber, was Kognition, Intention, Emotion, Erinnerung, Erwartung, Identität und Selbstbewußtsein ist, beruht nicht auf sinnlicher Information, sondern auf unmittelbarer Bekanntschaft mit unserer Innenwelt. Solche Vorstellungen nenne ich reflexive Vorstellungen. Die aktuell empirische Welt ist diejenige, die in unseren informativen Vorstellungen repräsentiert wird.

42 *Die potentiell empirische Welt.*

Nicht nur dasjenige, was wir als Realität erfahren oder erfahren haben, ist durch informative Vorstellungen repräsentiert. Die Erfahrung, daß sich uns im Laufe unseres Lebens auf Grund neuerer Erfahrungen neue Außenweltmodelle eingestellt haben, führt uns zu einer Erweiterung des Weltmodells über die Erfahrung hinaus. Denn wir folgern auf Grund neuer Erfahrungen nicht, daß jene Modelle oder Modellteile, die wir später unserem Weltbild zugefügt haben, über eine Welt informieren, die erst zu dem Zeitpunkt entstanden ist, zu dem sie in unserem Bewußtsein repräsentiert wurde. Wir gehen vielmehr davon aus, in einer Welt zu leben, die uns erst schrittweise und allmählich bekannt geworden ist. Wir haben die Erfahrung gemacht, daß Weltmodelle, die wir in unserer Vergangenheit hatten, sich als vorläufig erwiesen. Unser Zukunftsbewußtsein veranlaßt uns zu der Annahme, daß dies auch für unser gegenwärtiges Weltmodell gilt. Die Dimension der Zukunft erstreckt sich auch auf unsere Erfahrungen. Sie veranlaßt uns zu der Annahme, in einer Welt zu leben, die teilweise nicht oder noch nicht in unserem Bewußtsein repräsentiert ist. Zugleich halten wir es für möglich, daß wir uns von dieser Welt künftig Repräsentationen erarbeiten. Wir leben also, weil wir auf Zukunft hin leben, auch in einer uns unbekannteren, weil unerfahrenen Welt, von der Erfahrungen zu machen wir gleichwohl zukünftig für möglich halten. Diese Welt kann man potentiell empirische Welt nennen. Obwohl wir von dieser Welt keine Erfahrungen haben, können wir über sie strukturelle Aussagen machen, weil es die Welt ist, die wir aufgrund vergangener Erfahrungen zukünftig für möglich halten. Insofern ist uns auch die potentiell empirische Welt konstituierbar. Wir rechnen mit ihr und leben auf sie hin, indem wir unterstellen, daß sie sich zumindest im Rahmen der uns bekannten Strukturmerkmale erschließen könnte. Diese Strukturmerkmale sind die Anschauungsformen der Gestalthaftigkeit, der Zeit und des Raumes sowie der Umstand, daß wir mit ihr handelnd umgehen, auf sie einwirken und von ihr beeinflußt werden können.

43 *Die Anschauungsform der Gestalthaftigkeit.*

Ein Modell der Außenwelt ist stets geformt und begrenzt, indem wir den Phänomenen Gestalt geben. Diese Gestalten können sich statisch als Ding oder dynamisch als Prozeß darstellen. In jedem Fall ist die Gestaltung auf die Art und Weise unserer Informationsverarbeitung zurückzuführen. Wir haben keinen Anlaß zu der Annahme, daß sie etwas mit der objektiven Seinsweise der Welt an sich zu tun hat. Im Gegenteil: Unsere Erfahrung lehrt uns, daß sich die angeschaute Gestalt von Gegenständen ändern kann. Ein simples Beispiel ist das an die Wand projizierte Filmbild. Er erscheint uns als eine gegebene Gestalt. Erst wenn wir den Filmlauf stark verlangsamten, stellen wir fest, daß zahlreiche selbständige Bilder hintereinander projiziert werden.

44 *Die Anschauungsform der Zeit.*

Wir nehmen die Außenwelt stets unter den Koordinaten der Zeit wahr, weil wir unsere inneren Bewußtseinszustände ebenfalls unter den Bedingungen der Zeit wahrnehmen. Es gibt für uns keine zeitlose Welt. Aber Zeit ist keine Eigenschaft der Welt, sondern eine Eigenschaft unseres Bewußtseins.

45 *Die Anschauungsform des Raumes.*

Wir erfahren Außenwelt immer zugleich auch zusammen mit unserem Körper, denn jede Erfahrung beruht auf unserer körperlichen Sensorik. Dieses „Leib-Apriori“ nötigt uns dazu, jedes Modell der Außenwelt als räumliches Modell zu erfahren, weil wir jeden Gegenstand in einen räumlichen Bezug zum eigenen Körper setzen. Unsere Innenwelt unterliegt dagegen zwar der Dimension der Zeit, nicht aber der des Raumes.

46 *Erfahrung beruht auf Handeln.*

Die empirische Welt ist ein Modell der Welt an sich, das den Bedingungen des Gestalthaften, des Raumes und der Zeit unterliegt. Dieses Modell existiert allein in unserem Bewußtsein. Das Modell der Außenwelt in unserem Bewußtsein entsteht auf Grund von Erfahrung. Diese Erfahrung kann zufällig sein oder methodisch angeleitet. Das Kind, das versehentlich an die heiße Herdplatte gerät, macht damit unangenehme Erfahrungen. Diese Erfahrungen können in ihm die Neugier auf eine ihm bis dahin unbekannte Welt wecken. Eine einzige Erfahrung genügt gewöhnlich nicht, um ein hinreichend stabiles Modell der Außenwelt zu entwickeln. So wird das Kind zur Konstruktion des Modells „An heißen Herdplatten verbrennt man sich“ wahrscheinlich erst dann kommen, wenn es, veranlaßt durch die erste zufällig gemachte Erfahrung, bewußt und absichtsvoll neue Erfahrungen zu machen trachtet, indem es z. B. seine Hand noch einmal, aber vorsichtig

der Herdplatte nähert und dabei die zunehmende Hitze spürt. So entsteht das Modell „Herdplatten sind heiß – an ihnen verbrennt man sich“. Weitere Experimente können dazu führen, daß das Kind dieses Modell dahingehend modifiziert, daß Herdplatten nur dann heiß sind, wenn der Herd angeschaltet ist, daß nach dem Abschalten ein Abkühlungsprozeß stattfindet, der zu einem Punkt führt, von dem ab keine Verbrennungsgefahr mehr von dem Herd ausgeht etc.

- 47 Dieses Beispiel illustriert, daß die Konstruktion von Außenweltmodellen stets eine intentionale Haltung voraussetzt. Wir müssen einem Gegenstandsbereich Aufmerksamkeit zuwenden und ihm unsere Sinne aussetzen. Wir müssen handelnd mit ihm umgehen. Mit jeder Handlung ist die Erwartung eines Erfolges verbunden, denn Handeln ist ein zielgerichtetes willentliches Verhalten. Im Erfolg oder im Mißerfolg unserer Handlungen erhalten wir die Daten, aus denen wir unser Modell der Außenwelt konstruieren (JAMES 1908; PEIRCE 1976). Wir können also vorläufig sagen: Die empirische Welt ist der Inbegriff jener Modelle von ihr in unserem Bewußtsein, die wir durch unsere Handlungen erfahren haben oder erfahren können.
- 48 Die empirische Welt umfaßt also auch jene Bereiche, von denen wir zwar in Gegenwart und Vergangenheit weder bewußte noch unbewußte Informationen erhalten haben, von denen wir aber in Zukunft solche Informationen erhalten werden oder jedenfalls erhalten könnten. Erst diese Erweiterung des Begriffs der empirischen Welt ermöglicht es, durch methodische Forschung ins Unbekannte vorzustoßen. Denn solche Forschung setzt allererst die Vorstellung von der Existenz einer solchen unbekanntem Welt voraus und die Annahme der Möglichkeit, von ihr Erfahrungen machen zu können. In diesem Sinne gehörte etwa die Rückseite des Mondes auch schon zu jener Zeit unserer empirischen Welt an, in der es nicht möglich erschien, sie jemals zu erforschen, weil man keine Methode kannte, mit der dabei hätte vorgegangen werden können. Die Möglichkeit, gleichwohl von der Existenz und grundsätzlichen empirischen Zugänglichkeit der Rückseite des Mondes auszugehen, konnte überhaupt erst zu jenen Forschungen motivieren und ihnen Zielgerichtetheit verleihen, die schließlich dazu geführt haben, mittels Raumschiffen den Mond zu umrunden und die Rückseite zu erforschen.
- 49 *Pluralität von Welten.*
 Noch eine weitere Erkenntnis über die empirische Welt ist möglich: Die empirische Welt ist die einzige Außenwelt, die uns zugänglich ist, aber es ist nicht ausgeschlossen, daß es noch andere, nichtempirische Außenwelten gibt, die uns nicht zugänglich sind.
- 50 Außenwelt kann für uns nur sein, wovon wir sinnliche Informationen haben. Wir wissen, wenn wir andere Lebewesen betrachten, daß es Welten

gibt, die diesen verschlossen bleiben, weil kein Reiz von ihnen für diese Lebewesen ausgeht. Ein Regenwurm kann nicht hören. Die Welt der Laute existiert für ihn nicht. Materie und Energie, die für ein Lebewesen keinen Reiz auslösen, d. h. für dieses Lebewesen keine Information darstellen, sind für dieses Lebewesen auch nicht existent. Die Fähigkeit, Informationen zu integrieren, nennen wir Rezeptionsfähigkeit. Was für ein Lebewesen Information ist und dadurch für es existiert, hängt von der Rezeptionsfähigkeit dieses Lebewesens ab. Der Inbegriff aller Informationen, die gemäß der Rezeptionsfähigkeit eines Lebewesens existieren, ist seine Außenwelt. Wir müssen also konstatieren, daß es nicht nur eine einzige Welt gibt, sondern eine Vielzahl von Welten. Jedem Lebewesen kommt gemäß seiner Rezeptionsfähigkeit eine spezifische Welt zu.

- 51 Wir Menschen neigen leicht zu der Auffassung, daß alle diese Welten letztlich nur Teile der einen universalen Welt sind, die weder dem Hund noch dem Regenwurm, wohl aber dem Menschen zugänglich ist. Das führt zu dem Vorurteil, die Welt des Menschen sei die Welt schlechthin.
- 52 Indessen haben wir nicht den geringsten Anlaß zu der Annahme, die Welt des Menschen sei sozusagen die absolute, vollständige Welt, jenseits deren nichts mehr sein kann. Wir wissen, daß es Lebewesen gibt, deren Umwelt wesentlich anders und „beschränkter“ ist als unsere. So müssen wir auch mit der Möglichkeit rechnen, daß es für andere Lebewesen als den Menschen Welten geben könnte, die dem Menschen auf Grund der Struktur seines Zentralnervensystems auf immer verschlossen bleiben werden, weil er von seiner Natur aus nicht die Rezeptionskompetenz besitzt, sie sich zu erschließen. Freilich ist dies kein Verlust. Denn die Erschließung dieser fremden Welten hätte für den Menschen sowenig Bedeutung wie Musik für den Regenwurm. Sie könnten nichts zur Selbsterhaltung und Selbstentfaltung des Menschen beitragen und sind für ihn deshalb ohne jegliches Interesse.

5. Die Außenwelt als perspektivische Idee

- 53 Nach perspektivischem Verständnis ist die Außenwelt letztlich ein Inbegriff von Vorgängen in unserer Innenwelt. Gleichwohl wird sie nicht nur als eben dies verstanden. Vielmehr spricht der Perspektivismus der Außenwelt objektive Realität zu. Ich gehe z. B. davon aus, daß der Atlantik oder die Sonne auch dann noch objektiv vorhanden sind, wenn weder ich noch sonst ein Mensch existieren werden, die sie sehen und das Geschehene interpretieren können. Die Annahme einer objektiven Realität der Außenwelt ist jedoch nicht zwingend.
- 54 Es ist denkbar, daß einem Menschen die Annahme einer Außenwelt ganz und gar unwahrscheinlich vorkommt, weil er über keine Vorstellungen ver-

fügt, die auf eine solche Außenwelt hindeuten. Von einem solchen Menschen müßte man sagen, daß ihm das Erlebnis des In-der-Welt-Seins (HEIDEGGER) fremd ist. Ein solcher Mensch würde von vornherein in einer Innenwelt leben, die zu meiner Innenwelt in wesentlicher Hinsicht keine Analogien aufweist. Im Kontakt mit einem solchen Menschen, der sich selbst nicht als in-der-Welt-seiend erlebt, täten sich so fundamentale Diskrepanzen auf, daß mir keine andere Alternative zu denken übrigbliebe als die, daß einer von uns geisteskrank sein muß (LAING 1976, 30ff.). Philosophisch macht es keinen Sinn, den eigenen Standpunkt deshalb zu bevorzugen, weil er „gesund“ sei, und den gegenteiligen abzulehnen, weil er „krank“ sei. Dennoch muß ich konstatieren, daß ich jedenfalls nicht in der Lage wäre, mit einem Menschen, der sich selbst nicht als in-der-Welt-seiend erlebt, eine Verständigung zu erzielen. Ich könnte nicht *mit* ihm reden, sondern nur *über* ihn, denn ich würde mit ihm keine Welt teilen.

- 55 Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit, die Realität der Außenwelt zu leugnen – und die schließt Verständnis und Kommunikation nicht von vornherein aus. Man kann nämlich die *Idee* haben, daß es keine Außenwelt gibt, und fest davon überzeugt sein, daß der Inhalt dieser Idee realer ist als das Erlebnis der Außenwelt, das sich dem Bewußtsein aufdrängt. Eben dies ist die Konzeption des klassischen Buddhismus. Für den Buddhisten ist alle äußere Realität eine bloße Wahnvorstellung, also ein Zustand unserer Innenwelt und nichts anderes. Der Buddhist ist genauso wie auch wir mit dem Erlebnis von Kognitionen bekannt. Deshalb lebt er in einer Innenwelt, die analog zu unserer ist. Dies ermöglicht Verständigung. Was den Buddhisten von uns unterscheidet, ist sein spezifisches intellektuelles Konzept, nicht die Welt der Erlebnisse.
- 56 Wer über semantisch interpretierte Erlebnisse, also über Kognitionen verfügt, muß damit leben. Er kann, wie der Buddhist, sich entscheiden, sein Leben entgegen dieser intuitiven Gewißheit einzurichten. Es kann ihm nicht möglich sein, sich im Bewußtsein anders als in-der-Welt-seiend zu erfassen. Er steht vor der Alternative, dieses Bewußtsein aktiv zu bekämpfen oder es zu akzeptieren. Der Buddhist wählt die erste Möglichkeit.
- 57 Dem perspektivischen Sinnkonzept entspricht die zweite Möglichkeit. Die Motive, die den Buddhisten zu seiner anstrengenden Arbeit gegen das eigene Ich veranlassen, haben wir im ersten Kapitel erörtert. Sie beruhen auf dem Versuch, die achsenzeitliche Enttäuschung über die unmittelbare Vertrautheit von Mensch und Welt zu verarbeiten. Das perspektivische Sinnkonzept beansprucht, einen anderen Weg gefunden zu haben, diese Enttäuschung zu verarbeiten, einen Weg, der nicht dazu nötigt, die uns im inneren Erleben gegebene Realität der Außenwelt zu bekämpfen. Dieses Konzept akzeptiert die grundsätzliche Fremdheit und Unzugänglichkeit der Außenwelt und postuliert doch zugleich deren Existenz. Damit wird unser

inneres Erleben ernst genommen, wonach unsere Vorstellungen nicht Ausdruck von Wahnsinn sind, sondern Zeichen für etwas außerhalb unserer selbst. Diese semantische Deutung ist nur möglich, wenn wir von der Existenz einer Außenwelt ausgehen, auf die die Vorstellungen verweisen.

- 58 Die Existenz der Außenwelt ist also philosophisch nicht zu beweisen. Die philosophische Reflexion kann nur herausarbeiten, daß die Realität der Außenwelt eine notwendige Idee ist, die postuliert werden muß, wenn die semantische Deutung unserer Vorstellungen möglich sein soll. Die Welt, zu der wir bewußtseinsmäßig eine sinnvolle Beziehung konstituieren können, ist nicht die Außenwelt selbst, sondern nur die Vorstellung von ihr. Der Aufbau der Beziehung setzt jedoch die Realität dieser Außenwelt voraus.
- 59 Die „Außenwelt an sich“ – KANTS „Ding an sich“ – ist nach perspektivischem Verständnis eine extrapositive Idee. Sie konstituiert wie der Fluchtpunkt in der perspektivischen Malerei erst jenes spezifische Beziehungsgeflecht innenweltlicher Erlebnisse und Befindlichkeiten, durch das ein anderes entsteht als eben nur die Summe jener innenweltlicher Vorgänge: die Außenwelt. In der räumlichen, zeitlichen und gestalthaften Dimension der Außenwelt begegnet uns auch das Reflexionsprinzip. Denn indem der Mensch in diesen Dimensionen den Abstand zur Außenwelt erfährt, erfährt er sich zugleich auch selbst als der andere Pol jenes Abstandes.
- 60 Außenwelt als die Welt, in der wir leben und in der und durch die unser Dasein, wie HEIDEGGER sagt, In-der-Welt-Sein ist, ist uns einerseits Heimat und andererseits ewige Fremde. Der Abstand zu ihr ist nicht überwindlich. Ihr gegenüber empfindet der perspektivische Mensch sich selbst als uneinholbar abgespalten und einsam, obwohl er doch ständig danach trachtet, sie sich bekannt zu machen. Insofern begegnet uns im Begriff der Außenwelt auch das Utopieprinzip der perspektivischen Lebensform.

6. Umwelt und Mitwelt

- 61 Ich bin in diesem Kapitel der Frage nachgegangen, was unter „Welt“ zu verstehen ist, unter jener Welt, zu der in sinntragende Beziehung zu treten dem Menschen notwendige Aufgabe ist. Ich habe versucht herauszuarbeiten, daß sich zunächst Innenwelt und Außenwelt unterscheiden lassen und daß die Außenwelt, sofern zu ihr überhaupt eine Beziehung möglich ist, empirische Welt ist. Auf die Innenwelt werde ich zurückkommen. Der zweite bis vierte Hauptteil sind dagegen der Beziehung zur empirischen Welt gewidmet.
- 62 Die Trennung zwischen dem zweiten und dem dritten Hauptteil hat ihren Grund darin, daß dem perspektivischen Menschen die empirische Welt in zwei unterschiedlichen Modi begegnet, nämlich zum einen als Umwelt und

zum anderen als Mitwelt. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß das Subjekt sich gegenüber der Umwelt in einer grundsätzlich anderen Position sieht als gegenüber der Mitwelt.

63 Der Umwelt steht das Subjekt einsam und allein gegenüber. Es gibt nur ein Subjekt, nämlich es selbst – alles andere ist ihm Objekt. Die Mitwelt konstituiert sich dagegen dadurch, daß das Subjekt gewisse Gegenstände außerhalb seiner selbst als andere Subjekte wahrnimmt. Diese Wahrnehmung hebt die existenzielle Einsamkeit zum mindesten tendenziell auf. Das Subjekt weiß sich eingespannt in eine Beziehung zwischen Größen, die existenziell gleich sind.

64 In diesem zweiten Hauptteil befaße ich mich nur mit der empirischen Welt als Umwelt. Innerhalb der Umwelt begegnen uns Gegenstände als Objekte der Erkenntnis und Objekte unseres Handelns. Umweltliche Objekte werden nicht selbst als Handelnde wahrgenommen, sondern als „Zeug“ (HEIDEGGER), an dem und mit dem das Subjekt handelnd umgeht.

65 *Die Gegenstandsarten.*

Die Gesamtheit der Gegenstände, die unsere Umwelt ausmachen, läßt sich drei Gegenstandsarten zuordnen (nach CARNAP 1974, 23 ff.). Die grundlegende Gegenstandsart bilden die physischen Gegenstände. Sie nehmen zu einer bestimmten Zeit einen bestimmten Ort ein und weisen mindestens eine Sinnesqualität (z. B. Farbe, Gewicht, Temperatur etc.) auf, d. h., sie sind mit mindestens einem Sinn wahrnehmbar. Zu den physischen Gegenständen können wir auch jene zählen, die unseren Sinnen nicht unmittelbar zugänglich sind, so daß sie erst mit Hilfe mehr oder weniger aufwendiger Apparaturen (Fernrohr, Mikroskop) erfahrbar gemacht werden können. Daneben gibt es auch Erfahrungen, die durch Apparate angezeigt werden, ohne daß dadurch eine unmittelbare Erfahrung des Gegenstandes vermittelt wird. Solche Erfahrungen sind nicht sinnlich, sondern theoretisch. Sie beruhen auf Schlußfolgerungen, die wir aus ganz anderen unmittelbar sinnlichen Erfahrungen ableiten. Theoretisch-physische Gegenstände sind z. B. elektrodynamische Wellen, sinnlich nicht wahrnehmbare Frequenzbereiche, Moleküle, Atome etc. In diesen Fällen gehen wir davon aus, daß hier physische Gegenstände vorliegen, obwohl wir sie weder sehen noch riechen, schmecken oder hören können.

66 Von den physischen Gegenständen sind die psychischen Gegenstände zu unterscheiden. Das sind fremde Wahrnehmungen, Wollungen, Vorstellungen, Gefühle etc., also fremde Erlebnisse und deren Gesamtheit, die wir fremdes Bewußtsein nennen. Psychische Gegenstände sind ebenfalls nicht sinnlich wahrnehmbar. Sie beruhen vielmehr auf einer Interpretation von Vorgängen, die dem Bereich der physischen Gegenstandsart angehören, nämlich dem Verhalten von Lebewesen. Fremdes Bewußtsein äußert sich

z. B. im Verhalten eines anderen Menschen. Der theoretische Charakter psychischer Gegenstände unterscheidet sich von dem der theoretisch-physischen Gegenstände dadurch, daß wir es bei letzteren nur der Begrenztheit unserer sinnesphysiologischen Ausstattung zuschreiben, daß wir den Gegenstand nicht sinnlich wahrnehmen können, während wir bei psychischen Gegenständen die Nichtwahrnehmbarkeit des Gegenstandes dem Sosein des Gegenstandes selbst zuschreiben, der als solcher nur aus dem Verhalten von Lebewesen geschlossen, aber nicht unmittelbar erfahren werden kann, weil er selbst nicht Bestandteil der empirischen Welt ist, sondern in dieser nur durch das Verhalten von Lebewesen repräsentiert wird.

- 67 Die Erfahrung fremden Bewußtseins bedeutet nicht, daß der Inhaber dieses Bewußtseins auch als Subjekt erfahren werden muß und damit Mitwelt konstituiert. Man kann auch gegenüber fremdem Bewußtsein und deren Trägern einen Standpunkt einnehmen, der sich nicht wesentlich von dem gegenüber leblosen Sachen unterscheidet. Sofern wir fremdes Bewußtsein als Sache erfahren, sehen wir uns nicht auf einer Ebene der Gleichheit mit diesen Gegenständen. Wir bleiben in unserer subjektiven Einsamkeit und Einzigkeit gegenüber dem Objekt. Wir hantieren und operieren mit diesem Objekt, aber wir kommunizieren nicht mit ihm. Anders gesagt: In der umweltlichen Haltung reden wir *über* fremdes Bewußtsein, aber nicht *mit* fremdem Bewußtsein. Auf dieser Basis ist die Psychologie als empirische Wissenschaft möglich.
- 68 Die dritte Gegenstandsart bilden die geistigen Gegenstände. Geistige Gegenstände sind bestimmte Vorstellungen, die einem fremden Bewußtsein zugerechnet werden können, aber auch dann noch als existent erfahren werden, wenn dieses fremde Bewußtsein aufgehört hat zu existieren oder die Vorstellung nicht mehr trägt. Geistige Gegenstände sind unter der Bedingung möglich, daß andere fremde Bewußtseinseinheiten vorhanden sind, zu deren Bewußtseinsinhalten die betreffende Vorstellung gehört. So kann etwa die Lehre eines Philosophen als geistiger Gegenstand fortexistieren, obwohl der Philosoph längst gestorben ist, wenn seine Schüler die Lehre noch in ihren Vorstellungen bewahren. Geistige Gegenstände sind auch solche, die zu einem gegebenen Zeitpunkt überhaupt nicht im Bewußtsein von irgend jemand sind, aber für die Bedingungen angegeben werden können, unter denen sie in Erscheinung treten. So ist beispielsweise das staatsbürgerliche Wahlrecht als geistiger Gegenstand latent auch dann noch vorhanden, wenn gerade keine Wahlen sind; die Sitte, sich beim Begrüßen die Hand zu geben, ist auch dann noch als geistiger Gegenstand vorhanden, wenn gerade niemand sich begrüßt. Geistige Gegenstände können also latent oder manifest sein. Manifestiert werden sie über psychische Gegenstände.
- 69 Geistige Gegenstände sind auch solche, die nicht manifestiert werden,

sondern zu physischen Gegenständen in einer Dokumentationsbeziehung stehen (CARNAP 1974, 31). Das ist dann der Fall, wenn fremde Bewußtseinsinhalte mit Hilfe physischer Gegenstände symbolisiert werden, wie dies etwa bei Kunstwerken, Schriften, Musikpartituren und -aufführungen der Fall ist. Die Dokumentation macht auch die Vergegenwärtigung geistiger Gegenstände möglich, die nicht mehr bestehen und also nicht mehr manifestiert werden können. So sind die Gedanken unserer Vorfahren, auch wenn sie heute niemand mehr als Vorstellung bewahrt, in Dokumentationen erhalten und können als geistige Gegenstände gegenwärtig gemacht werden.

70 Zur Umwelt gehören alle Gegenstände, die wir dadurch erfahren, daß sie „unserem Streben Widerstand bieten“ (SCHELER 1976, 78). Dies können sowohl physische als auch psychische oder geistige Gegenstände sein, wobei die beiden letzteren nur über physische Gegenstände unserem Bewußtsein vermittelbar sind.

71 Das Bewußtsein konstituiert sich sein Modell der Außenwelt mit Hilfe der Sprache. Durch Sprache stellen wir die Beziehung zur Außenwelt her. Den Prozeß, der zu dem Aufbau unseres Weltmodells führt, nenne ich Aneignung der Außenwelt. Diese Aneignung geschieht durch Sprache. Im folgenden Kapitel geht es darum, diesen Aneignungsprozeß näher zu untersuchen.

4. WAHRHEIT – ZUR SPRACHLICHEN ANEIGNUNG DER UMWELT

1. Die elementare deskriptive Prädikation

- 1 Die perspektivische Aneignung der Umwelt durch Sprache geschieht durch Beschreibung (Deskription). Durch Beschreibung repräsentiert sich das erkennende Individuum seine Umwelt durch Sprache. Es benutzt hier Sprache also nicht, um mit seiner Außenwelt zu interagieren und zu kommunizieren, sondern ausschließlich dazu, gedankliche Repräsentationen zu schaffen. Deskription ist also zunächst kein Reden mit der Außenwelt, sondern ein Reden über die Außenwelt. Jede Deskription setzt somit einen voraus, der spricht (beschreibt), das Subjekt der Erkenntnis, und etwas, das beschrieben wird (Objekt). Somit ist die Idee von Subjekt und Objekt schon im Begriff der Beschreibung impliziert.
- 2 *Die Benennung.*
Das erste Grundelement der Deskription besteht darin, daß der Mensch, was sich beim Kleinkind zu Beginn des Spracherwerbs deutlich beobachten läßt, den Dingen, die er ergreifen und ertasten kann, ein sprachliches Zeichen zuordnet. Dieser urtümliche Zusammenhang kommt im Lateinischen in dem Verb „capere“ zum Ausdruck, das sowohl „fassen“, „greifen“ als auch „verstehen“ bedeutet. Auch im Deutschen gibt es diesen etymologischen Zusammenhang zwischen „ergreifen“ und „begreifen“.
- 3 Obwohl in der kindlichen Entwicklung das physische Hantieren am Anfang des Erkennens und der Sprachentwicklung steht, beschränkt sich das physische Erfassen von Gegenständen nicht darauf. Auch mit Hilfe anderer Sinne, wie etwa dem Sehsinn, lassen sich Gegenstände erfassen. So erfaßt das Kind den Mond natürlich nicht dadurch, daß es ihn ergreift, sondern daß es auf ihn zeigt. Auch das sinnliche Ergreifen eines Gegenstandes hat für das Subjekt die Funktion einer Zeigehandlung. Der Mensch zeigt sich selbst einen Gegenstand, indem er ihn ergreift oder mit dem Finger auf ihn zeigt oder auch etwa auf ihn hinhört. Wir können deshalb diese physisch-sinnlichen Handlungen ganz allgemein Zeigehandlungen oder deiktische Handlungen nennen.
- 4 Deiktische Handlungen führen für sich genommen noch nicht zu einer Erkenntnis. Sie dienen nur der Abgrenzung eines Wirklichkeitsbereiches, um dessen Erkenntnis es geht. Der Erkenntnisakt selbst wird dadurch eingelei-

tet, daß dem Gegenstand der deiktischen Handlung ein sprachliches Symbol zugeordnet wird. Beim kleinen Kind lautet dieses Symbol oft „Dáda“. Daraus wird in der Erwachsenensprache: „Dies da.“ Wir können also dem Gegenstand der deiktischen Handlung ein Demonstrativpronomen zuordnen. Der Nachteil dieses Vorgehens besteht darin, daß die sprachliche Repräsentation an die Situation gebunden ist, in der die deiktische Handlung geschieht. Die Benutzung von Demonstrativpronomen setzt jeweils eine situative Gegenwärtigkeit des Gegenstandes voraus, dem das Zeichen zugeordnet wird. Nur so ist die Zuordnung verständlich. Der Mensch hat jedoch eine Methode entwickelt, die es ihm ermöglicht, den Gegenstand im Gedächtnis durch Sprachsymbole zu repräsentieren, auch wenn er situativ nicht mehr gegenwärtig ist, so daß auch nicht mehr auf ihn gezeigt werden kann. Dies geschieht durch die Zuordnung eines Namens. Durch den Namen können wir uns mental Gegenstände repräsentieren, die nicht gegenwärtig sind.

5 *Die Verknüpfung mit Prädikatoren.*

Die perspektivische Aneignung von Welt kann sich nicht darauf beschränken, erfaßte Gegenstände durch Namengebung sprachlich zu repräsentieren. Dies hätte nämlich zur Folge, daß die Welt als bloße Reihung unzusammenhängender Gegenstände begriffen werden könnte. Perspektivisches Denken besteht aber gerade darin, einzelne Gegenstände entweder als Elemente einer multilateralen Struktur zu begreifen oder aber selbst als Struktur, deren einzelne Elemente sowie die Art ihrer Beziehung durch Analyse zu klären ist. Perspektivische Erkenntnis besteht also stets darin, die im Wege deiktischer Handlung und Benennung gewonnenen Gegenstände in eine Struktur zu integrieren oder als Struktur zu begreifen. Erst wenn dies gelungen ist, können wir in perspektivischem Sinne von Erkenntnis sprechen. Erst dann haben wir uns ein Modell der Umwelt erarbeitet.

6 Dieser Erkenntnisvorgang geschieht auf der Ebene der Sprache durch jene Sprachhandlung, die wir Prädikation nennen (KAMLAH/LORENZEN 1973, 34). Die Prädikation besteht darin, daß einem Namen ein anderes Wortzeichen zu- oder abgesprochen wird. Dieses Wortzeichen nennen wir Prädikator. Auf die Sprachhandlung des Zu- oder Absprechens verweist im Deutschen das Wort „ist“ bzw. „ist nicht“ oder, allgemeiner gesprochen, die Konjunktionen des Hilfszeitworts „sein“ und seiner Verneinung.

Max ist ein Stier.

7 Mit diesem Satz wird mitgeteilt, daß einem Gegenstand, der mit „Max“ benannt ist, ein Prädikator, der „Stier“ heißt, zugesprochen wird. Natürlich muß das Wort „ist“ nicht bei der Darstellung einer Prädikation in deutscher Sprache immer auftauchen. Auch Sätze wie

Dies klappert.
Tom schläft im Bett.

sind Prädikationen. Die Umgangssprache stellt also nicht immer ein eindeutiges Zeichen zur Verfügung, das auf den Vorgang der Prädikation hinweist. Indessen läßt sich, wenn man die Sprache etwas zurechtbiegt, auch in den erwähnten Beispielen das Wörtchen „ist“ unterbringen:

Dies ist klappernd.
Tom ist schlafend im Bett.

- 8 Ich führe hierfür ein künstliches Zeichen ein, und zwar den griechischen Buchstaben Epsilon (ϵ).¹ Dieses wird gemeinhin Verknüpfungszeichen oder Kopula genannt. Die Kopula bezeichnet eine Relation zwischen Namen und Prädikator, und zwar die ganz bestimmte Relation des Zu- oder Absprechens. Besser ist es jedoch, das Verknüpfungszeichen Operator bzw. deskriptiver Operator zu nennen (WEINBERGER/WEINBERGER 1979, 113), weil dadurch zum Ausdruck kommt, daß die Verknüpfung auf Grund einer Sprachhandlung (AUSTIN [1955] 1979) geschieht, also einen Vorgang darstellt, der auf ein verantwortliches Erkenntnissubjekt verweist.
- 9 Auf Grund der prädikativen Sprachhandlung entsteht ein sprachlicher Ausdruck, der eine Relation bezeichnet. Die abstrakte Form dieses Ausdrucks läßt sich (N für Eigennamen; P für Prädikator) so darstellen:

$$N \epsilon P$$

Wenn man die Relation $N \epsilon P$ kurz „ ϵ -Relation“ nennen will, so kann man sagen: Erkennen ist die sprachliche Produktion von ϵ -Relationen.

10 *Der Prädikator.*

Der Gegenstand, dem man einen Namen zuordnen kann, ist ein empirisch wahrgenommener Gegenstand. Nur was wir sinnlich erfassen können, kann auf der Ebene der elementaren Prädikation Gegenstand einer Benennung sein. Jeder Name (auf der Ebene der elementaren Prädikation) verweist also auf Erfahrung.

- 11 Wie steht es aber nun mit den Prädikatoren, also jenen Sprachzeichen (Wörtern), die bei der Prädikation einem Namen zu- oder abgesprochen werden? Wenn jemand sagt:

Max ist ein Stier

¹ ϵ steht für $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ (estin) (griech.) = sein. Das Verknüpfungszeichen (Kopula) zeigt die Art und Weise der Verknüpfung an. Es gibt auch andere Arten der Verknüpfung, z. B. „sein sollen“.

so ist vorstellbar, daß er auf den Stier namens Max zeigt oder ihn berührt und ertastet. Aber er zeigt dabei nicht auf „Stier“, sondern auf „Max“. Er könnte auch sagen: „Dieses Etwas da, das ich Max nenne, ist ein Stier.“ Der Sprecher zeigt dabei auf Max und spricht diesem Gegenstand das „Stiersein“ zu.

- 12 Im mittelalterlichen Universalienstreit leitete die Partei der Idealisten daraus die These ab, daß es offenbar nicht nur empirisch erfahrbare Gegenstände der Außenwelt, sondern auch geistige Gegenstände im Sinne platonischer Ideen geben müsse, also Gegenstände wie „Stier“, die sinnlich nicht erfahrbare sind. Die Gegenposition vertraten die sogenannten Nominalisten. Nach deren Auffassung sind die Prädikatoren nur Sammelbezeichnungen für eine Gruppe von Einzeldingen. Der Universalbegriff „Stier“ ließe sich danach also ersetzen durch eine Aufzählung aller Stiere, die je gelebt haben und je leben werden. Eine solche Aufzählung mag zwar ihre praktischen Schwierigkeiten haben (wir kennen nicht die Eigennamen aller Stiere, die je gelebt haben und je leben werden, und wir können faktisch auch nicht auf sie zeigen), aber jedenfalls theoretisch wäre eine solche Aufzählung denkbar, meinten die Nominalisten.
- 13 Indessen läßt sich diese Betrachtungsweise leicht als unhaltbar widerlegen. Um in unserem Beispiel alle Stiere, die je gelebt haben und je leben werden, aufzuzählen, müßte man nicht nur auf alle diese Individuen zeigen oder ihre Eigennamen auflisten können; man müßte, bevor man mit dieser Tätigkeit beginnt, zunächst sagen können, daß alle Gegenstände der Aufzählung Stiere sind und kein Gegenstand mitgezählt worden ist, der kein Stier ist. Um die Unterscheidung zwischen „Stier“ und „Nicht-Stier“ treffen zu können, muß man also bereits einen allgemeinen Begriff „Stier“ zur Verfügung haben (RUSSELL [1918] 1979, 233). Wenn man alle sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände in der Welt aufgezählt hat, dann gibt es immer noch die generelle Tatsache, daß diese Aufzählung alle sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände enthält, die es in der Welt gibt. Dies ist nicht selbst eine individuelle Tatsache, sondern eine generelle (RUSSELL [1918] 1979, 234). Hat also der Idealismus doch recht, gibt es platonische Gegenstände?
- 14 Dem Idealismus wäre in der Tat kaum zu entgehen, wenn man sagen müßte, daß alles, was Gegenstand unseres Sprechens und Denkens ist, zur (äußeren) Realität gehört, die dem Menschen vorgegeben ist. Eine solche Auffassung ist unvermeidlich, wenn die Unterscheidung von Innenwelt und Außenwelt nicht gelingt. In perspektivischer Sichtweise, d. h. unter der Voraussetzung der Unterscheidung von Innen- und Außenwelt, lassen sich Tatsachen denken, die nicht zur Welt da draußen gehören, sondern zur eigenen Innenwelt. Die Welt des Bewußtseins existiert für den Menschen nicht dadurch, daß er auf sie zeigen kann, sondern eben dadurch, daß er sie gedacht und damit gedanklich selbst geschaffen hat.

- 15 Eben von dieser Art sind die Universalien und damit jene Begriffe, die uns als Prädikatoren dienen. Es sind nicht Namen für geistige Wesenheiten, die außerhalb und unabhängig von unserem Denken von der Welt existieren, sondern es sind Namen für Klassifikationen, die wir selbst erfunden und zur Anwendung gebracht haben.
- 16 Die Prädikatoren sind es, durch welche die physischen Gegenstände in die Struktur unseres Weltmodells integriert werden können. Erst dadurch wird aus der Widerfahrnis von Sinneseindrücken eine Erkenntnis (KANT [1781] 1983, 116). Erst durch die Zuordnung von Prädikatoren begreifen wir die Welt. Daher nennt man sie auch Begriffe. Die Begriffe sind es, durch die uns das im Ergreifen Gegebene als Sachverhalt zum Bewußtsein kommt.

2. Begriffe

- 17 Unter den Wörtern unserer Sprache gibt es im wesentlichen drei Hauptgruppen, nämlich Eigennamen, Begriffe und Verknüpfungszeichen. Von diesen verschiedenen Wortgruppen machen die Begriffe dem Denken und Sprechen die größten Probleme. Während man die Bedeutung eines Eigennamens relativ leicht dadurch feststellen kann, daß man auf den benannten Gegenstand zeigt, ist die Feststellung der Bedeutung von Begriffen viel schwieriger. Unter Bedeutung versteht man die Summe der sinnvollen Verwendungsmöglichkeiten eines Begriffs.
- 18 Nehmen wir als Beispiel den Begriff 'Haus'. Gesetzt den Fall, wir stehen vor einem Gegenstand, zeigen auf ihn und wollen sagen: „Dies ist ein Haus.“ Wir sprechen also einem Gegenstand einen Prädikator, d. h. einen Begriff, zu. Unser Gesprächspartner zeigt auf denselben Gegenstand und sagt: „Nein, dies ist kein Haus, dies ist ein Boot.“
- 19 Offensichtlich haben wir es hier mit zwei sich widersprechenden Behauptungen zu tun. Dieser Gegensatz könnte darauf beruhen, daß einer der beiden Gesprächspartner sich geirrt hat. Das ist das Problem der Wahrheit, von dem später noch die Rede sein wird. Ebenso ist es aber möglich, daß beide Gesprächspartner mit dem Begriff 'Haus' eine unterschiedliche Bedeutung verbinden. Für den einen gehört zum Begriff des Hauses das Merkmal, daß es auf festem Grund steht. Ein Bauwerk, das auf dem Wasser ruht, ist demnach kein Haus. Für den anderen ist entscheidend, daß es Menschen zur Wohnung dient. Danach ist auch ein Wohnboot ein Haus. Welche Merkmale gehören nun zum Begriff des Hauses und welche nicht?
- 20 Die Merkmale, deren Gesamtmenge den Begriff ausmachen, nennt man den Begriffsinhalt (Intension). Je mehr Merkmale ein Begriff hat, desto weniger Gegenstände fallen unter ihn. Gehört es also zu den Begriffsmerkmalen des Hauses, daß es ein Bauwerk auf festem Grund ist, dann fallen

alle Wohnboote nicht darunter. Man sagt auch: Je größer der Begriffsinhalt (Intension), desto geringer der Begriffsumfang (Extension). Der Begriffsumfang ist die Menge aller Gegenstände, die unter ihn fallen.

- 21 Es gibt in der deutschen Sprache keine eindeutige Anweisung, Wohnboote zu den Häusern zu zählen. Andererseits gibt es aber auch kein entsprechendes Verbot. Der Vorstand eines Hauseigentümergebietes wird also beispielsweise nicht ohne weiteres entscheiden können, ob ein Wohnbooteigentümer Vereinsmitglied werden kann oder nicht. Man kann dazu verschiedener Ansicht sein. Der Grund dafür ist, daß der Begriff 'Haus' vage ist. Ein Begriff hat die Eigenschaft vage zu sein, wenn unsicher ist, ob bestimmte Gegenstände unter ihn fallen oder nicht. Je nachdem, ob ein Gegenstand sicher unter den Begriff fällt oder sicher nicht unter den Begriff fällt, bezeichnet man ihn als positiven bzw. negativen Kandidaten des Begriffs. Der Gegenstand namens Römer (das ist der Name des Frankfurter Rathauses) ist eindeutig ein positiver Kandidat des Begriffs 'Haus'. Die Zugspitze (das ist der Name für Deutschlands höchsten Berg) ist eindeutig ein negativer Kandidat des Begriffs 'Haus'. Der Gegenstand namens Seelord (das ist der Name eines Wohnbootes) hingegen ist ein vager Kandidat des Begriffs 'Haus'. Es ist unsicher, ob er unter den Begriff fällt.²
- 22 Nicht alle Begriffe der Sprache sind vage. Es gibt vielmehr Prädikatoren, für die bisher noch nie ein vager Kandidat benannt worden ist. Bei den Begriffen der Umgangssprache ist aber nie auszuschließen, daß einmal solche vagen Kandidaten auftauchen. Ein Beispiel hierfür ist die Entdeckung der Elektrizität. Dieses Ereignis führte in der deutschen Sprache zu der Frage, ob elektrischer Strom eine 'Sache' ist. Wenn die rechtswidrige Wegnahme einer Sache als Diebstahl bestraft wird, gilt das dann auch für die Abnahme von elektrischem Strom aus dem öffentlichen Netz vor dem Zähler?³ Begriffe, denen solch ein Schicksal blühen kann, nennt man poröse Begriffe. Alle Begriffe der Umgangssprache sind porös, weil eines Tages plötzlich ein vager Kandidat für diese Begriffe auftauchen kann. Diese Möglichkeit kann nur durch eine ausdrückliche präzise Definition ausgeschlossen werden, wie sie nur in wissenschaftlichen Fachsprachen existieren. Solch ein definierter Begriff heißt Terminus.
- 23 Begriffe können aber nicht nur porös und vage sein, sondern auch mehrdeutig. Es gibt verschiedene Weisen der Mehrdeutigkeit, die hier nicht alle angeführt werden müssen. Als Beispiel sei nur die Unklarheit erwähnt, ob ein Begriff direkt oder metaphorisch gemeint ist (Fuß des Menschen – Fuß des Berges), ob der Begriff innerhalb einer Aussage über sich selbst stehen

² Die Terminologie übernehme ich von Podlech 1970, 188.

³ Dazu vgl. die Entscheidung des Reichsgerichts, Amtliche Sammlung Bd. 86, 12.

darf (Katze hat fünf Buchstaben), ob ein einzelner oder eine Gesamtheit gemeint ist (Der Mensch ist sterblich) etc. (dazu MENNE 1962, 519).

- 24 Die Vagheit und Mehrdeutigkeit der Begriffe beruht darauf, daß es nicht Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen Wort und Gegenstand sind, auf Grund deren sich die Mitglieder einer Sprachgemeinschaft verstehen, sondern der Umstand, daß die Mitglieder gelernt haben, wie und wann die Ausdrücke der Sprache zu gebrauchen sind. Was sie gelernt haben, sind also Regeln des Sprachgebrauchs. Vagheit ist ein Zeichen für die Unschärfe dieser Regeln. Die Sprachverwendungsregeln der Umgangssprache sind unbewußt entstanden und wurden nur für Gegenstände einer bestimmten Erfahrungswelt und nach den begrifflichen Bedürfnissen einer bestimmten Kultur festgelegt. Solche Kulturabhängigkeit zeigen die schon erwähnten Beispiele, wonach die Hopi-Indianer nur einen Begriff für alles haben, was fliegt, mit Ausnahme der Vögel. Für Insekten, Flugzeuge und Flugpassagiere steht also dasselbe Wort, während wir für alle diese Dinge verschiedene Begriffe haben. Andererseits haben wir nur ein Wort für Schnee, während die Eskimos eine ganze Menge verschiedener Begriffe dafür haben (WHORF 1984, 14f.). Je nachdem, wie sich die Bedürfnisse, Gewohnheiten und Lebensumstände ändern, sieht sich die Sprachgemeinschaft gezwungen, sich über neue Begriffssysteme zu verständigen.
- 25 Von Mehrdeutigkeiten spricht man hingegen, wenn ein Ausdruck mehreren alternativen Regelsystemen unterliegt. Ob ein Gegenstand unter den Begriff fällt oder nicht, hängt dann davon ab, welches Regelsystem Anwendung findet. Dies festzustellen kann bei sprachlichen Ausdrücken, die aus dem Kontext gerissen sind, schwierig sein. So bleibt, wenn jemand sagt, er wolle sich eine Bank kaufen, ohne Kontext offen, ob er eine Sitzgelegenheit oder ein Kreditinstitut meint.
- 26 Für eine klare Gedankenführung können vage und mehrdeutige Begriffe äußerst hinderlich sein. Sie führen nicht nur zu der Gefahr, daß Menschen im Gespräch aneinander vorbeireden, sondern auch, daß der Einzelne, der still vor sich hindenkt, einer gedanklichen Verwirrung ausgesetzt wird, weil er seine Erfahrung von Welt nicht hinreichend klar begrifflich ordnen kann.
- 27 Deshalb ist insbesondere aus den Kreisen des Neopositivismus die Forderung erhoben worden, eine präzise und klare Sprache zu entwickeln. Dies sollte dadurch erreicht werden, daß alle Begriffe, die in dieser idealen Sprache vorkommen, eindeutig definiert werden. Eine Definition ist eine Festlegung der Bedeutung von Begriffen (v. SAVIGNY 1976b). Sie besteht darin, die Bedeutung eines Begriffs (definiens) durch seine Intension, also durch die vollständige Menge seiner Merkmale (definiendum) anzugeben.
- 28 Diese Merkmale sind nun aber selbst Begriffe, die als solche vage oder porös oder mehrdeutig sein können. Deshalb ist es nötig, auch alle Merkmale zu definieren. Bei der Definition muß man als Definiendum nun aber

erneut Begriffe verwenden, die vage, porös oder mehrdeutig sind oder sein können. So setzt sich das Problem ad infinitum fort.

- 29 Schließlich ist es auch möglich, daß man beim Definieren zu einfachen Begriffen gelangt, die sich einer Definition schlechthin entziehen. Begriffe dieser Art sind etwa unsere Farbbegriffe. So läßt sich der Begriff „Gelb“ nicht mehr weiter definieren (MOORE [1903] 1984, 40). Zwar kann man versuchen, „Gelb“ durch die Beschreibung seines physikalischen Äquivalents zu definieren; wir können feststellen, was für Lichtschwingungen das normale Auge reizen müssen, damit wir es als Gelb wahrnehmen. Aber diese Lichtschwingungen sind nicht das, was wir mit „Gelb“ meinen. Sie sind es nicht, die wir wahrnehmen. Wir hätten vielmehr ihre Existenz niemals entdecken können, wenn uns nicht zuvor der offenbare qualitative Unterschied zwischen den verschiedenen Farben aufgefallen wäre. Farben sind auch keine Namen. Man kann nicht auf Gelb zeigen, sondern nur auf Gegenstände, die gelb sind. „Gelb“ ist letztlich ein Erlebnis unserer Innenwelt. Was ich sehe, wenn ich gelb sehe, kann ich anderen nicht mitteilen. Ob das Farberlebnis meines Gesprächspartners insoweit mit meinem Erlebnis gleich ist, läßt sich nicht feststellen. Es muß genügen, wenn er das, was er erlebt – was immer es auch sei –, ebenfalls gelb nennt.
- 30 Da Definitionen also stets entweder zu undefinierbaren Begriffen oder zu einem infiniten Regreß führen, kann man sie nicht wirklich zu einem Endpunkt bringen, an dem jede Gefahr von Vagheit, Porösität und Mehrdeutigkeit ausgeschlossen ist. Man muß sie an irgendeinem Punkt beenden und läßt sich dabei von praktischen Gesichtspunkten leiten. So kann man z. B. durch die Einführung von Beispielen in vielen Fällen die Unklarheit auf ein irrelevantes Maß zurückdrängen.
- 31 *Kategorien.*
Von den Begriffen muß man die Kategorien unterscheiden. Ein Mensch, dem nur ein einziger Gegenstand als zeigbarer gegeben wäre, z. B. eine rote Fläche vor den Augen, könnte keinerlei Erkenntnis erwerben. Er könnte nicht einmal erkennen, daß der ihm gegebene Gegenstand rot ist. Die Fähigkeit der Erkenntnis erwirbt man vielmehr erst dadurch, daß mehrere Gegenstände, mindestens aber zwei gegeben sind. Schon allein durch das Aufschlagen und Schließen der Augen sind mir zwei Gegenstände gegeben, jenen, den ich sehe, wenn ich die Augen öffne, und jenen, den ich sehe, wenn ich die Augen schließe. Das erste, was mit jedem Gegenstand gegeben ist, ist also die Negation des Gegenstandes. Die Negation ist eine Kategorie.
- 32 Kategorien sind die allgemeinsten Modi des In-Beziehung-Setzens von Gegenständen. Sie unterscheiden sich insofern von den Begriffen, als sie nicht bestimmte Eigenschaften bestimmter Gegenstände definieren, sondern die Beziehung beschreiben, in der irgendein unbestimmter Gegen-

stand immer zu irgendeinem anderen Gegenstand steht. Solche Beziehungen können Raum, Zeit, Kausalität, Substanz, Quantität, Qualität etc. sein. Weil Kategorien von spezifischen Erfahrungen unabhängig sind, hielt KANT sie für angeborene Merkmale unseres Bewußtseins, Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, die für jeden Menschen unabhängig von seiner Kultur, seiner Bildung und seinen Interessen Geltung haben (KANT [1781] 1983, 187ff.). Diese These glaubte er auch beweisen zu können. Daran lag ihm deshalb viel, weil er die Gewißheit jeder Erkenntnis sichergestellt wissen wollte. Zwar verbürgt allein die Annahme, daß der Mensch sein Kategoriensystem nicht ändern kann, für sich genommen noch nicht Gewißheit.⁴ KANT hat aber die Beziehung der Wahrnehmung zur objektiven Wirklichkeit dadurch herstellen wollen, daß er behauptete, unser Kategoriensystem entspreche der Struktur der objektiven Wirklichkeit (KANT [1781] 1983, 255).

- 33 Wir sahen bereits bei der Betrachtung aspektivischer Sprachen, daß die für KANT unverzichtbaren Anschauungsformen von Zeit und Raum für nicht-perspektivische Denkstrukturen durchaus nicht unverzichtbar sind. Allerdings mußten wir auch konstatieren, daß jedenfalls für die perspektivische Sicht der Dinge Zeit und Raum als Grundraster der Welterkenntnis und Weltbeziehung schwerlich aufgegeben werden können. Wenn KANTS Unverzichtbarkeitsthese somit jedenfalls im Rahmen des perspektivischen Sinnkonzepts zutrifft, so gilt dies jedoch nur für Zeit, Raum und Gestalt (und Negation). KANT selbst hat zumindest Zeit und Raum nicht zu den Kategorien gezählt, sondern unter dem Begriff Anschauungsformen zusammengefaßt. Diese Unterscheidung ist zwar nicht unbedingt Gemeingut geworden (vgl. KOHLBERG 1974, 21f.). Sie erweist sich jedoch insofern als nützlich, als man die auf das perspektivische Sinnkonzept bezogene Unverzichtbarkeitsthese auf die Anschauungsformen beschränken kann und unter Kategorien jene allgemeinen Modi der Erkenntnis versteht, die auch innerhalb dieses Sinnkonzepts austauschbar sind. Dazu gehört z. B. die Kategorie der Kausalität; diese ist nicht unverzichtbar. An ihre Stelle kann etwa die Kategorie der Finalität oder der Kybernetik treten.
- 34 Wir sind für unsere Erkenntnis nicht nur auf unsere sinnliche Anschauung angewiesen, sondern auch auf ein kategoriales Raster unseres Verstandes.

⁴ Die Interpreten der Kantschen Erkenntnistheorie sind häufig dem Irrtum verfallen, Kant leugne überhaupt die Möglichkeit einer Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit; vielmehr existiere die Wirklichkeit nur in den Köpfen der Menschen (vgl. Solages, 1967, 210). Solches behaupten sogar Vertreter des sogenannten Neukantianismus wie Nicolai Hartmann (vgl. Stegmüller 1976, 245). Mit Popper 1980a, 14 führe ich dieses Mißverständnis auf die unglückliche Bezeichnung zurück, die Kant für seine Erkenntnistheorie gewählt hat, nämlich „Transzendentaler Idealismus“ (vgl. Kant [1785] 1883, 453a).

Der Wahrheit näherkommen werden wir nur, soweit dieses Raster der Struktur der Wirklichkeit analog ist. Indessen müssen wir erkennen, daß die uns zur Verfügung stehenden kategorialen Raster geschichtlich geworden sind.⁵ KANT beispielsweise glaubte noch, daß die Kategorie der Kausalität unverzichtbar ist; er konnte sich, um Beziehungsfolgen zu verstehen, kein anderes kategoriales Raster vorstellen. Heute geht die Wissenschaft überwiegend davon aus, daß kybernetische Prozesse wechselseitiger Beeinflussung von Zuständen zu einem tieferen Verständnis der Welt verhelfen. Es besteht kein Anlaß zu der Annahme, daß dieser Prozeß schon an sein Ende gekommen ist. Wir sind also weiterhin darauf angewiesen, Kategorien zu erfinden und ihre Bewährung auszuprobieren. So sind die Kategorien wie „mehr oder weniger zweckmäßig angelegte Geschäftsbücher, in welche wir die Sinneseindrücke, die sich darbieten, eintragen“ (JAMES 1908, 108). Wir vollziehen dabei immer ein unsicheres Lebensexperiment und finden keine Sicherheit in absoluter Gewißheit.

3. Theoreme und Theorien

- 35 Im bisherigen Verlauf der Erörterung der ε -Relation hatten wir immer die elementare Prädikation vor Augen, wie sie sich etwa in dem Satz

Dies ist ein Stier

darstellt. Es gibt aber auch Aussagesätze, in denen an Gegenstandsstelle keine Demonstrativpronomen und auch keine Eigennamen für greifbare und zeigbare Gegenstände stehen, sondern Begriffe:

(1) Lehrer sind Beamte.

Die Möglichkeit solcher Sätze steht zunächst im Gegensatz zu dem bisher Gesagten, wonach alle Erkenntnis nur gegeben ist, wenn ein Bezug zur Erfahrung hergestellt ist. Und dieser Bezug ist nur bei greifbaren oder zeigbaren Gegenständen gegeben, nicht jedoch bei Begriffen.

- 36 Die Struktur solcher Sätze kann man sich folgendermaßen klarmachen: Gehen wir von folgenden Beispielsätzen aus, die beide noch die Struktur elementarer Prädikation haben:

(2) Hans ist Lehrer.

(3) Hans ist Beamter.

⁵ Was für die Entwicklung des Denkens bei der menschlichen Gattung gilt, das zeigt sich auch in der intellektuellen Entwicklung jedes Individuums. So ist z. B. die kantische Kategorie der Substanz, welche besagt, daß ein Gegenstand als identischer auch dann weiterbesteht, wenn wir ihn nicht sehen, einem kleinen Kind noch fremd.

Diese beiden Sätze würden auch dann noch sinnvoll sein, wenn wir statt „Hans“ die Eigennamen „Erwin“, „Peter“, „Silke“ oder irgendeinen anderen einsetzen. Der Umstand, daß dies möglich ist, läßt sich so darstellen, daß man statt des Eigennamens ein x schreibt:

- (4) x ist Lehrer.
- (5) x ist Beamter.

Einen solchen sprachlichen Ausdruck nennt man Satzfunktion, im Falle eines Aussagesatzes auch Aussagefunktion.

- 37 In der Aussagefunktion ist vom Aussagesatz nur noch der Prädikator und der Aussageoperator übrig. Man kann den Ausdruck deshalb so interpretieren: Wenn es eine Konstante geben sollte, die man an der Leerstelle einsetzen kann, so soll dieser Konstanten der Prädikator zugesprochen werden. Oder in unserem Beispiel (4): Immer wenn es etwas (jemanden) gibt, das (der) die Variable x ausfüllt, dann ist dieses etwas (jemand) ein Lehrer. Das läßt sich auch kurz so sagen: Für alle x gilt: x ist ein Lehrer. Entsprechendes gilt für die Aussagefunktion (5). Wir können also schreiben:

- (6) Für alle x gilt: x ist ein Lehrer.
- (7) Für alle x gilt: x ist ein Beamter.

- 38 Diese beiden Satzfunktionen lassen sich nun miteinander verknüpfen:

- (8) Für alle x gilt:
Wenn x ein Lehrer ist,
dann ist x ein Beamter.

- 39 Ausdrücke der Form „Lehrer sind Beamte“ sind also keine Sätze, sondern Satzfunktionen. Ihr Wert liegt in einer Gestaltung des Begriffssystems. Mit der Formulierung von Satzfunktionen schafft, modifiziert, verändert und korrigiert man sich erst das begriffliche Raster, unter dem man die Welt sehen will. Letztlich muß sich diese Tätigkeit des begrifflichen Organisierens aber daran bewähren, daß man Namen für wirkliche Gegenstände in die Leerstellen einsetzen kann. Nur dann erlangt man Erkenntnisse über die Welt. Sofern Begriffe die Rolle von Gegenständen der Prädikation spielen, kann man sie auch Quasigegenstände oder theoretische Gegenstände nennen. Der sprachliche Ausdruck für die Prädikation unter Verwendung theoretischer Gegenstände heißt Theorem.

- 40 Sofern die Leerstellen des Theorems nur mit Namen realer Gegenstände gefüllt werden können, also nur mit solchen Konstanten, die aus der Satzfunktion einen Satz machen, spricht man von einem elementaren Theorem oder von einem Theorem erster Stufe. Wenn für ein Theorem jedoch die Anweisung besteht, daß seine Leerstellen selbst wieder mit Satzfunktionen erfüllt sein müssen, welche ihrerseits mit den Namen realer Gegenstände (1)

oder selbst wieder nur mit Satzfunktionen erfüllt sein können (2), so spricht man (1) von Theoremen der zweiten Stufe oder (2) von Theoremen höherer Stufe. Eine größere Menge von Theoremen, die miteinander durch Junktoren verknüpft sind, nennt man eine Theorie.

4. Wahrheit

- 41 Wir gewinnen Erkenntnis, indem wir einem Gegenstand einen Prädikator zu- oder absprechen, d. h. Aussagen bzw. Aussagesätze bilden. Die Gesamtheit unserer Erkenntnisse läßt sich in einer Menge von Aussagesätzen, Theoremen und Theorien darstellen.
- 42 Aber nicht jeder Aussagesatz und jede Theorie, die wir bilden können, ist schon eine Erkenntnis. Von Erkenntnis sprechen wir nur bei denjenigen Aussagesätzen, Theoremen und Theorien, die wahr sind. In falschen Sätzen formuliert sich keine Erkenntnis. Damit stellt sich die Frage: Was ist Wahrheit?
- 43 Diese Frage gehört zu den meistbehandelten Themen der abendländischen Philosophie, ohne daß es bisher gelungen wäre, die Standpunkte einander anzunähern. Diese offensichtliche Uneinigkeit muß Gründe haben. Mir scheint der Grund darin zu liegen, daß jeder Wahrheitstheorie ein bestimmtes Sinnkonzept zugrunde liegt, das für den betreffenden Denker der unbewußte Hintergrund seines Denkens ist, so daß ihm die Abhängigkeit seines Wahrheitsbegriffs von diesem Sinnkonzept nicht bewußt wird. Würde dieser Hintergrund jeweils bewußt werden, so würden sich die Philosophen wahrscheinlich nicht der Einsicht verschließen können, daß es wenig Sinn hat, über den Wahrheitsbegriff zu streiten, wenn die Diskutanten dabei von unterschiedlichen Sinnkonzepten ausgehen.
- 44 Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß jedes Sinnkonzept immer auch über einen bestimmten Wahrheitsbegriff verfügt. Es mag Lebensformen geben, in denen die Idee der Wahrheit nicht vorkommt. Das dürfte vor allem für die archaischen Lebensformen gelten, weil das archaische Sprechen weniger den Zweck hat, Erkenntnisse zu formulieren, als vielmehr den, Kontakte herzustellen und zu kommunizieren (FEYERABEND 1980, 287). Das Ringen um den Wahrheitsbegriff begann im abendländischen Denken mit den Vorsokratikern. Es beschäftigt seitdem alle abendländischen Philosophen, unabhängig davon, welchem Sinnkonzept diese im einzelnen verpflichtet sind.
- 45 Ich will anhand einiger Wahrheitstheorien des 20. Jahrhunderts näher erläutern, inwiefern eine Abhängigkeit von Wahrheitskonzeption zum zugrundeliegenden Sinnkonzept besteht. Es lassen sich aus der deutschen und der

angelsächsischen Literatur Beispiele finden, die jeweils einer der drei nachachsenzeitlichen Sinnkonzeptionen zugeordnet werden können, die wir im ersten Kapitel herausgearbeitet haben.

Fragmentierte Wahrheitstheorien

46 *Ontologische Korrespondenztheorie.*

Bei keiner Wahrheitstheorie scheint mir der fragmentierte Charakter so deutlich zu werden wie in der von MARTIN HEIDEGGER. HEIDEGGERS Überlegungen setzen an dem griechischen Wort *alätheia* (= Wahrheit) an, dessen ursprünglichen Sinn er auf etymologische Weise zu erfassen trachtet. *Alätheia* kommt von *lätho*, der Kurzform von *lanthano*, was soviel heißt wie „verbergen“. *A-lätheia* ist also die Unverborgenheit (HEIDEGGER 1986, 219). Für HEIDEGGER ist Verborgenheit oder Unverborgenheit eine Eigenschaft der Außenwelt. Die Sachen sind verborgen, solange sie sich nicht haben entdecken lassen; sie sind unverborgen, also wahr, wenn sie sich einem Erkenntnissubjekt offenbart haben. Das Erkenntnissubjekt hält das Seiende, das sich ihm entbirgt, als Entborgenes in der Sprache, also durch Aussagesätze, fest. Damit färbt die Eigenschaft des Wahrseins, die zunächst und ursprünglich der Sache selbst zukommt, auch auf die Aussage ab, so daß man die Eigenschaft des Wahrseins auch der Aussage zusprechen kann (HEIDEGGER 1986, 224).

47 Dieses Wahrheitskonzept ist insofern fragmentiertem Denken verhaftet, als das Erkenntnissubjekt vollständig in einer passiven, aufnehmenden und vernehmenden Rolle gesehen wird. Die Umwelt spielt die aktive Rolle, indem sie sich dem Menschen offenbart. Mehr noch: Das HEIDEGGERSCHE Konzept beruht auf der Vorstellung einer Identität oder jedenfalls einer Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt, einer ursprünglichen Vertrautheit zwischen diesen, die die Idee der Distanz ausschließt, wie sie sowohl für die konventionale wie auch für die perspektivische Sinnkonzeption typisch ist. Für HEIDEGGER führt die Erkenntnis des Wahren nämlich zu einer seismäßigen Übereinstimmung zwischen Subjekt und Welt. Das Subjekt (Dasein), das sich aus sich selbst heraus versteht und für das Wahrsein daher zur Form seiner Existenz gehört (HEIDEGGER 1986, 221), stimmt mit der Welt, der als offenbarte Welt ebenfalls die Eigenschaft des Wahrseins zukommt, eben in dieser Existenzform überein. Darin sieht HEIDEGGER den Sinn der auf THOMAS V. AQUIN zurückgehenden Formulierung, nach der Wahrheit in der Übereinstimmung von Vorstellung und Sache (*adaequatio intellectus et rei*) besteht (HEIDEGGER 1986, 225).

48 *Sprachanalytische Korrespondenztheorie.*

Die Vorstellung einer unmittelbaren, vertrauten Einheit von Mensch und Welt im Akt der Erkenntnis liegt auch dem Wahrheitsbegriff LUDWIG WITTGENSTEINS zugrunde, den er in seiner Frühphilosophie entwickelt hat (WITTGENSTEIN [1918] 1977, 2.12ff.; 4.12; 6.13). WITTGENSTEIN geht davon aus, daß die Struktur der Wirklichkeit analog der Struktur der Sprache ist. Der wahre Satz ist also strukturgleich der Wirklichkeit. Wie ein Maler eine Landschaft auf seinem Bild abbildet, läßt sich die Wirklichkeit durch Sprache abbilden.

49 Diese Vorstellung beruht auf der Voraussetzung, daß eine vorsprachliche Erkenntnis möglich ist, die erst gefaßt und danach sprachlich ausgedrückt wird – so wie der Maler zunächst das Bild vor seinem geistigen Auge sieht, bevor er es malt (RESCHER 1977, 348). Wie wir bereits bei der Erörterung der Prädikation gesehen haben, ist sprachlose Erkenntnis nicht möglich. Erkenntnis ist immer schon an ein sprachliches Begriffsraster gebunden. Vorsprachlich kann man zwar auf etwas zeigen oder etwas ergreifen. Aber Ergreifen ist noch nicht Begreifen und Zeigen noch kein Erkennen. Man sieht das, wenn jemand sagt: „Dies da, was ist das?“ Die Frage besagt, daß dem Fragenden keine Begriffe zur Verfügung stehen, um das Gezeigte einzuordnen. Erkenntnis ist hier noch nicht vorhanden, sie wird noch nachgefragt.

50 Der frühe WITTGENSTEIN glaubt ähnlich wie HEIDEGGER an eine Strukturgleichheit von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, die er aber nicht in einem existenziellen Wahrsein sieht, sondern die bei ihm durch Sprache vermittelt ist. Auf Grund der dadurch gegebenen unmittelbaren Vertrautheit des Subjekts mit dem Erkenntnisobjekt hält WITTGENSTEIN die Möglichkeit und sogar die Gewißheit von Erkenntnis für verbürgt.

51 *Diskursive Korrespondenztheorie.*

Vielleicht wird es manchen Leser verwundern, daß ich auch die von KARL-OTTO APEL entwickelte Theorie der Idealen Kommunikationsgemeinschaft (APEL 1972) und die Diskurstheorie von JÜRGEN HABERMAS (HABERMAS 1969) dem fragmentierten Sinnkonzept zuordne. Ich glaube dazu berechtigt zu sein, weil auch diese Autoren, wenn auch auf etwas kompliziertere und vermitteltere Weise, eine Vertrautheit von menschlichem Reden und objektiver Realität sicherstellen wollen, die exakt dem fragmentierten Sinnen denken entspricht.

52 Beide Autoren behaupten, nicht nur sagen zu können, was Wahrheit ist, sondern auch eine Methode zu liefern, mit deren Hilfe die Wahrheit eines Satzes festgestellt werden kann. Sie glauben also, ein Instrument entwickelt zu haben, um von der Gesamtmenge aller denkbaren Sätze diejenigen herauszufiltern, die wahr sind. Sie beanspruchen damit, die Begriffsextension von „Wahrheit“ beschreiben zu können (HABERMAS 1971, 23ff.; s. a.

BÖHLER 1981, 28). Wahr ist danach ein Satz, der sich unter den Bedingungen einer idealen Kommunikationsgemeinschaft gegenüber jedermann rechtfertigen läßt, so daß am Ende jedermann die Wahrheit des Satzes einsehen muß. Eine solche ideale Sprechsituation verlangt für alle Beteiligten des Diskurses eine symmetrische Verteilung der Chancen, Sprechakte zu wählen und auszuüben. Jeder muß also auf höchstem Niveau die gleiche Redezeit, den gleichen Informationshintergrund, die gleiche Ausdrucksfähigkeit und die gleiche Freiheit der Wahl des Sprechaktes haben. Außerdem beinhaltet diese Maxime das Verbot, sich oder andere über die eigenen Intentionen, die im Gespräch verfolgt werden, zu täuschen. Verboten ist also insbesondere Lüge und Täuschung, die technisch-strategische Behandlung anderer, die willkürliche Verweigerung der Anerkennung von Argumenten (Rechthaberei); sofern sich das Verbot auch auf Selbsttäuschung bezieht, setzt es die Bewußtwerdung unbewußter Bedürfnisse und Bestrebungen (Geltungssucht, diverse Ängste, emotionale Barrieren, ideologische Befangenheit etc.) voraus.

- 53 Da es nicht möglich ist, mit jedermann zu jeder Zeit, also mit jedem Menschen, der je geboren wurde und je geboren werden wird, einen Diskurs zu führen, so muß nach HABERMAS wenigstens gewährleistet sein, daß die tatsächlichen Gesprächspartner sich so verhalten, daß man auf Grund ihrer Zustimmung auch mit der Zustimmung jedes anderen rechnen kann. Ich darf also die Wahrheit eines Satzes schon behaupten, wenn jeder kompetente Beurteiler zustimmen würde. Kompetent ist ein Beurteiler, wenn er vernünftig ist. Vernünftig sind alle, die zu Beobachtungen und Befragungen, also zu einem nichtkonventionellen Weg der Nachprüfung empirischer Behauptungen fähig sind. Wenn Kinder und Irre einer Behauptung zustimmen, ist das nicht maßgeblich. Entscheidend ist die Zustimmung des vernünftigen Gesprächspartners, was immer das im einzelnen auch sei.
- 54 Die Frage, welche Gesprächspartner im konkreten Fall diese Voraussetzung erfüllen, darf nach dem unbeschränkten Anspruch der Diskurstheorie nicht in sprachloser Einsamkeit beantwortet werden, sondern muß selbst zum Gegenstand eines Diskurses gemacht werden. In diesem Metadiskurs können jene Gesprächspartner, um deren Anerkennung es geht, aber selbst nicht ausgeschlossen werden, weil ein solcher Ausschluß nur durch einen Meta-Meta-Diskurs gerechtfertigt werden könnte, an dem sie aber zu beteiligen sind, wenn nicht in einem Meta-Meta-Meta-Diskurs . . . usw.
- 55 Weil in einem infiniten Regreß keine Begründung geleistet werden kann, gibt es keinen „apriorischen“ Maßstab zur Messung der kognitiven Kompetenz der Gesprächspartner, so daß die Zustimmung eines kompetenten Dialogpartners nicht von der eines inkompetenten Dialogpartners unterschieden werden kann.
- 56 Was für die Teilnehmer des Diskurses gilt, gilt auch für den Diskurs

selbst. Es bedarf immer Meta-Diskursen, um zu klären, ob gleiche Redechancen vorliegen, ob und welche emotionalen oder ideologischen Barrieren vorliegen usw. Da auch der Meta-Diskurs immer auf die Einhaltung der Maxime der idealen Sprechsituation hinterfragt werden kann, bewegt man sich auch hier in einem unendlichen Regreß. Im übrigen wird man mit GADAMER die Frage stellen müssen, ob die Voraussetzungen des zwangsfreien Dialogs nicht eine unwirkliche Überschätzung der Vernunft im Vergleich zu den emotionalen Motivationen des menschlichen Gemütes sind und somit Anforderungen stellen, die anthropologisch nicht zu rechtfertigen sind (GADAMER 1972, 529). Die ideale Kommunikationsgemeinschaft als methodische Voraussetzung zur Erkenntniserlangung setzt synthetisch in der Retorte hergestellte Musterindividuen voraus, die mit dem wirklichen Menschen nichts mehr zu tun haben.

- 57 Diese Einwände sind zunächst nur methodischer Natur. Für die Zuordnung des diskursiven Wahrheitsbegriffs zur fragmentierten Sinnkonzeption ist aber folgender Gesichtspunkt entscheidend: Grundlage der Theorie ist, daß die Gesamtheit der Menschheit, sofern sie sich unter den Bedingungen einer idealen herrschaftsfreien Sprechsituation um Wahrheit bemüht, nicht irren kann. Dabei ist zu beachten, daß die Diskurstheoretiker Wahrheit keineswegs konventionell bestimmen. Vielmehr setzen sie voraus, daß wahre Erkenntnis darin besteht, in Aussagesätzen die Wirklichkeit adäquat, d. h. so, wie sie objektiv ist, abbilden zu können. Damit unterscheidet sich die Diskurstheorie von der HEIDEGGERSCHEN und WITTGENSTEINSCHEN Konzeption nur dadurch, daß hier nicht das menschliche Individuum als Erkenntnissubjekt akzeptiert wird, sondern nur die Menschheit als Gattung, für die stellvertretend das Kollektiv einer wie auch immer definierten Kommunikationsgemeinschaft in Erscheinung tritt. Irrtum wird damit zum bloßen Unfall erklärt, d. h. auf Störungen der idealen Sprechsituation zurückgeführt. Sofern diese Situation aber hergestellt wird, soll Gewißheit verbürgt sein. Auch hier wird also letztlich eine Vertrautheit von Mensch(heit) und Umwelt unterstellt, die typisch ist für fragmentiertes Denken.

Konventionale Wahrheitstheorien

- 58 Als Vertreter von Wahrheitstheorien, die einem konventionalen Sinnkonzept verbunden sind, seien diejenigen von NEURATH, JAMES und dem späten WITTGENSTEIN vorgestellt.
- 59 *Kohärenztheorie.*
Nach OTTO NEURATHS Kohärenztheorie ist unter Wahrheit die Strukturkonformität einzelner Sätze innerhalb einer sprachlichen Großstruktur zu

verstehen (NEURATH 1934). Danach gibt es schon immer eine Menge von Aussagesätzen, die als wahr anerkannt sind und die er das „wissenschaftliche Lehrgebäude“ nennt. Ein einzelner Satz ist danach dann wahr, wenn er mit den übrigen Sätzen des Lehrgebäudes nicht in Widerspruch steht. Ist ein solcher Widerspruch aufweisbar, so muß entweder der Satz als falsch anerkannt oder das Lehrgebäude so umformuliert werden, daß der Widerspruch verschwindet. Mit anderen Worten: Wahrheit bedeutet hier Harmonie mit den Überzeugungen aller Wissenschaftler.

- 60 NEURATH vermengt hier den Sinn der Wissenschaft mit ihrer Methode. Es mag methodisch sinnvoll sein, einen Satz als wahr anzuerkennen, wenn er mit den anderen Sätzen des Systems nicht im Widerspruch steht, aber wenn der Sinn der Wissenschaft die Erhellung der Wirklichkeit ist, dann kann die Herstellung von Harmonie zwischen Wissenschaftlern allein wissenschaftliches Handeln nicht sinnvoll machen.

61 *Pragmatische Wahrheitstheorie.*

Diesem Einwand will die Wahrheitstheorie begegnen, die von WILLIAM JAMES vorgetragen worden ist und die JAMES selbst als pragmatische Wahrheitstheorie bezeichnet (JAMES 1908). JAMES geht davon aus, daß wir uns Vorstellungen nur bilden, um besser mit der Welt zurechtzukommen. Erweisen sich unsere Vorstellungen in diesem Sinne als nützlich, dann sind sie wahr, andernfalls falsch. Wahrheit ist der „Arbeitswert unserer Ideen“ (JAMES 1908, 36f.).

- 62 Die Schwierigkeit dieser Wahrheitskonzeption liegt darin, daß es keinen irgendwie vorgegebenen Maßstab dafür gibt, was uns nützlich ist. Letztlich hängt dies ja auch von den jeweils gesetzten Zielen ab. Die Aussage, diese oder jene Vorstellung sei für diesen oder jenen Zweck nützlich, beansprucht im übrigen selbst wieder Wahrheit und kann daher nicht Begriffsmerkmal von „Wahrheit“ sein.

63 *Syntaktische Wahrheitstheorie.*

Angesichts dieser Schwierigkeiten hat der späte LUDWIG WITTGENSTEIN einen Begriff von Wahrheit vorgeschlagen, der überhaupt keinen Bezug mehr zu einer außersprachlichen Wirklichkeit hat, wie sie in der Harmonie der Wissenschaft oder in der Nützlichkeit unserer Anschauungen noch gesehen werden kann. Man kann diese Konzeption syntaktische Wahrheitstheorie nennen, weil sie nur noch auf die Beziehung der Sprachzeichen untereinander, aber nicht mehr auf die Bedeutung der Sprachzeichen abstellt. Für den späten WITTGENSTEIN besteht die Sprache aus einem System von Zeichen, deren Bedeutung im einzelnen nur aus ihrem Zusammenhang mit den anderen Zeichen folgt, wobei diese Beziehungen willkürlich sind und keinerlei Bezug zu einer außersprachlichen Wirklichkeit haben. In diesem

Sinne ist die Sprache ein Spiel, vergleichbar etwa dem Schachspiel (WITTGENSTEIN [1952] 1977, § 7). Wie das Schachspiel aus verschiedenen Figuren besteht, so das Sprachspiel aus verschiedenen Wörtern. Wie zum Schachspiel eine genau bestimmte Menge von Spielregeln gehören, so ein Kodex von Anordnungs- und Umformungsregeln zum Sprachspiel. Der Gebrauch der Wörter wird im Sprachspiel ebenso durch Spielregeln beherrscht wie der Gebrauch der Figuren im Schachspiel. Die „Bedeutung“ von Schachfiguren kennt man, wenn man die Regeln ihres Gebrauchs kennt (WITTGENSTEIN [1952] 1977, § 43). Wenn man die Regeln kennt, kann man das Spiel spielen, ohne daß es darauf ankäme, ob den sprachlichen Ausdrücken irgend etwas in der Wirklichkeit entspricht oder nicht. Nach WITTGENSTEIN orientieren wir unsere Lebensvollzüge nicht an der Wirklichkeit, sondern an dem Sprachspiel, das in unserer Sprachgemeinschaft gespielt wird. Dieses Sprachspiel ist unsere Lebensform. Es gibt den Maßstab dafür ab, was wir für wahr und was wir für falsch halten müssen. Solange wir uns an die Regeln des Sprachspiels halten, sind unsere Sätze wahr. Damit gibt es für jedes Sprachspiel, also für jede Kultur, auch eine andere Wahrheit.

64 Gegen WITTGENSTEINS Wahrheitskonzeption sind verschiedene Einwände erhoben worden (GELLNER 1972). Mir scheint vor allem der Einwand entscheidend zu sein, daß in dieser Konzeption die Kategorie des Irrtums sinnlos ist. Eine Sprachgemeinschaft im WITTGENSTEINSchen Sinne kann ihr Sprachspiel zwar willkürlich ändern, aber sie kann sich nicht von ihm trennen, weil es unwahr ist. Das alte Sprachspiel ist so gut wie das neue. Gibt es aber keinen Irrtum, dann ist auch der Wahrheitsbegriff selbst funktionslos.

65 Was bei WITTGENSTEINS syntaktischer Wahrheitstheorie vielleicht am deutlichsten zutage tritt, aber auch für die Kohärenztheorie und die pragmatische Wahrheitstheorie gilt, ist der Umstand, daß nicht mehr auf eine irgendwie geartete Adäquanz zwischen Aussage und Inhalt der Aussage, also der objektiven Realität abgestellt wird. Der Wahrheitsbegriff wird auf etwas bezogen, das ausschließlich in der Sphäre des Subjektiven bleibt. Der Mensch richtet seine Aufmerksamkeit nur auf sich und seinesgleichen, während er zugleich eine Scheu bekundet, hinauszuschauen in die objektive Welt, die ihm fremd und undurchdringlich erscheint. Erkenntnis wird so zu einem Akt der Vereinbarung, und Wahrheit verbürgt nichts weiter mehr als das Bestehen einer Konvention. Der Vorteil besteht dabei darin, daß über die Wahrheit von Aussagen relativ leicht Gewißheit zu erzielen ist. Denn diese wird durch einen Kommunikationsprozeß zwischen Menschen sichergestellt, ohne daß es noch irgendwelcher empirischer Erfahrungen bedarf. Sinnvoll ist dieser Verzicht auf empirische Welterfahrung freilich nur vor dem konzeptionellen Hintergrund des Verzichts darauf, eine sinnvolle Beziehung zur außergesellschaftlichen Welt überhaupt herzustellen. Eben dies

entspricht dem konventionalen Sinnkonzept. Wahrheit als Konvention ist nur da möglich, wo Sinn nur durch Konvention hergestellt wird.

Die perspektivische Wahrheitskonzeption

- 66 Wie wir bereits im ersten Kapitel herausgearbeitet haben, sind fragmentierte und konventionale Sinnkonzepte erfolgsabhängig. Sie geben dem Leben nur insoweit Sinn, als sie ein erfolgreiches Leben verbürgen. Sie enthalten daher stets mehr oder weniger konkrete Zielangaben und ebenso mehr oder weniger konkrete Handlungsanweisungen, nach denen die Ziele zu erstreben sind. Diese Eigenart findet sich auch in den fragmentierten und konventionalen Wahrheitstheorien wieder. Das wird daran deutlich, daß diese Wahrheitstheorien zumindest tendenziell mit einer Theorie der Verifikation verbunden sind. Es wird nicht nur gesagt, was Wahrheit ist, sondern es werden zugleich auch stets Aussagen dazu gemacht, wie man wahre von falschen Sätzen unterscheiden bzw. zur Gewißheit wahrer Erkenntnis gelangen kann. Eine Wahrheitstheorie, die nicht zugleich auch eine Verifikationstheorie enthält, gilt den Vertretern fragmentierter oder konventionaler Sinnkonzepte als überflüssig und sinnlos (vgl. etwa TUGENDHAT 1977, 212). Mit dem Begriff „Wahrheit“ zu operieren gilt nur dann als sinnvoll, wenn damit zugleich der Weg angegeben wird, auf dem zu wahren Aussagen gelangt werden kann.
- 67 Da perspektivistisches Denken nicht erfolgsfixiert ist, kann der diesem Sinnkonzept entsprechende Wahrheitsbegriff unabhängig von einer Theorie der Verifikation expliziert werden. Damit läßt sich der Gedanke denken, daß es wahre Aussagen gibt, von denen niemand weiß, noch je wissen wird, ob sie wirklich wahr sind. Es läßt sich dann auch der Gedanke denken, daß Gewißheit der Erkenntnis nicht möglich ist und es dennoch sinnvoll ist, nach wahrer Erkenntnis zu streben.
- 68 *Die semantische Wahrheitstheorie.*
Der von dem Bedürfnis nach Verifikation befreite Begriff der Wahrheit braucht nicht pragmatisch oder methodisch bestimmt zu werden. Es bedarf hier ausschließlich der Überlegung, was ein Sprecher damit meint, wenn er von Wahrheit spricht. Dieses Sprechen von Wahrheit findet üblicherweise in bestimmten Zusammenhängen statt. Niemand sagt: „Der Baum ist wahr“ oder „Der Bundeskanzler ist wahr“. Sinnvoll ist es dagegen zu sagen: „Es ist wahr, daß der Baum blüht“ oder „Es ist wahr, daß der Bundeskanzler beliebt ist“. Worüber spricht ein Satz, der mit „Es ist wahr, daß . . .“ beginnt? Wird über den blühenden Baum eine zusätzliche Information mitgeteilt, wenn man diese Formulierung voranstellt? Offenbar nicht. „Es ist wahr,

daß“ bezieht sich also nicht auf den Inhalt der Aussage, die nachfolgt. Worauf bezieht sich dieser Ausdruck aber dann?

- 69 Die Antwort hierauf hat bereits ARISTOTELES gegeben. Er schreibt: „Zu behaupten, das Seiende sei nicht oder das Nichtseiende sei, ist falsch. Aber zu behaupten, daß das Seiende sei und das Nichtseiende nicht sei, ist wahr“ (ARISTOTELES, *Metaphysik IV* 1011b 25). Mit anderen Worten: Der Satz „Der Schnee ist weiß“ ist genau dann wahr, wenn der Schnee weiß ist. Der Satz „Das Essen ist nicht heiß“ ist genau dann wahr, wenn das Essen nicht heiß ist. ALFRED TARSKI hat diese Konzeption von Wahrheit präzisiert (TARSKI [1944] 1977). Schon ARISTOTELES hat bei seiner Formulierung darauf abgestellt, daß Wahrheit etwas mit Behaupten zu tun hat. Behauptet werden aber stets nur Aussagen, also sprachliche Phänomene und nicht irgendwelche außersprachlichen Gegenstände. Wahrheit hat also nichts zu tun mit der Wirklichkeit, über die in einer Aussage Informationen mitgeteilt werden, sondern nur mit der Aussage selbst. Das hat TARSKI ([1944] 1977, 149) am sogenannten Paradoxon vom Lügner⁶ deutlich gemacht. Das Paradoxon lautet:
- 70 Die Aussage unter TZ 70 dieses Buches ist nicht wahr.
- 71 Diesem vorstehenden Satz kann man der Abkürzung halber einen Namen geben. Ich nenne ihn „S“. Es ergibt sich dann: „S“ ist genau dann wahr, wenn die Aussage unter TZ 70 dieses Buches nicht wahr ist. „S“ ist aber mit der Aussage unter TZ 70 identisch. Daraus folgt: „S“ ist genau dann wahr, wenn „S“ nicht wahr ist.
- 72 Dieser Gedankengang ist, wie das Ergebnis zeigt, offensichtlich falsch. Der Fehler besteht darin, daß zwischen der Aussage über die Welt (hier also über das, was unter TZ 70 steht) und der Aussage über diese Aussage kein Unterschied gemacht wird. Will man solche Paradoxa vermeiden, so muß man beachten, daß die Aussage unter TZ 70 einer anderen Sprachebene angehört als der Name für diese Aussage. Die Sprachebene, in der von dem gehandelt wird, was unter TZ 70 steht, gehört der Objektsprache an; die Sprachebene, auf der der Name für diese Aussage vorkommt, nennt man Metasprache.⁷
- 73 Nun können wir die aristotelische Wahrheitskonzeption etwas präziser formulieren: Der Begriff „Wahrheit“ kommt nur in der Metasprache vor und nicht in der Objektsprache. „Wahr“ erweist sich damit als ein Prädika-

⁶ Das Paradoxon vom Lügner lautet in seiner klassischen Fassung wie folgt: Der Kreter Epimenides sagte: „Alle Kreter sind Lügner.“ Epimenides selbst ist ein Kreter; folglich ist er ein Lügner. Wenn Epimenides ein Lügner ist, so ist seine Aussage wahr. Dann aber ist er kein Lügner.

⁷ Die Auflösung des Paradoxons vom Lügner durch die Unterscheidung von Objekt- und Metasprache geht auf Russell zurück; vgl. Russell 1979, 23 ff.

tor, der sich von anderen Prädikatoren dadurch unterscheidet, daß er nur einer bestimmten Art von Namen zu- oder abgesprochen werden kann, nämlich den Namen für Aussagesätze. Wahrheit ist eine Eigenschaft, die nicht irgendwelchen Sachverhalten draußen in der Welt, sondern nur Aussagesätzen zukommen kann.

- 74 Auf der Ebene der Objektsprache fungiert die Zuordnung eines Prädikators zu einem Namen nur im Bereich der Semantik. Die Prädikation bewirkt, daß der Satz als sprachliches Zeichen einen außerhalb seiner selbst liegenden Sachverhalt bezeichnet. Diese semantische Beziehung besteht nur zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten, also zwischen Aussage und Sachverhalt. Bei der metasprachlichen Prädikation mit dem Wahrheits-Prädikator kommt jedoch noch eine weitere Beziehung ins Spiel, nämlich die zwischen dem Satz und seinem Sprecher. Damit entsteht gewissermaßen eine dreidimensionale Beziehung, in der nicht nur das Zeichen und das Bezeichnete, sondern auch der Bezeichnende involviert ist. Während die Sprachtheorie (Semiotik) die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem semantisch nennt, heißt die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnendem pragmatisch. Auf der pragmatischen Ebene gibt die Prädikation mit dem Wahrheits-Prädikator nicht nur eine Information über einen Satz, sondern auch eine Information über denjenigen, der die Prädikation (= Sprachhandlung) vornimmt. Wer sagt, der Satz „S“ sei wahr, der behauptet „S“. Die Sprachhandlung auf metasprachlicher Ebene mit dem Prädikator „Wahr“ heißt umgangssprachlich „behaupten“. Wer etwas behauptet, teilt damit auf pragmatischer Ebene auch etwas über sich selbst mit, nämlich daß er gewisse Bedingungen akzeptiert hat, die mit der Sprachhandlung des Behauptens zwingend verbunden sind. Es sind dies die folgenden vier Bedingungen.

75 *1. Realitätsbedingung.*

Im Gegensatz zu WITTGENSTEINS Sprachspieltheorie, die auf einem rein syntaktischen Wahrheitsbegriff beruht, meint, wer perspektivisch von Wahrheit spricht, damit immer einen semantischen Wahrheitsbegriff. Er behauptet, daß seine Aussage Informationen über die Wirklichkeit enthält. Wer von Wahrheit spricht, erkennt an, daß es eine außersprachliche Realität gibt.

76 *2. Repräsentationsbedingung.*

Mit der Behauptung, die Aussage enthalte Informationen über die Wirklichkeit, ist nicht notwendig die Vorstellung verbunden, Sprache und Wirklichkeit seien irgendwie strukturgleich. Wohl aber wird in der Sprache das Instrument gesehen, mittels dessen die Wirklichkeit symbolisch repräsentiert werden kann. Sprachsymbole konstituieren eine Modellwelt, sie fun-

gieren wie Spielsteine, die für die Gegenstände der Welt stehen. Durch sie versuchen wir, Ordnung in das Chaos der Wirklichkeit zu bekommen. Die Repräsentation geschieht durch Prädikation. Ein Satz ist auf der Metaebene „wahr“, wenn die auf der Objektebene vorgenommene Prädikation „richtig“ ist. Die Prädikation ist richtig, wenn dadurch die Wirklichkeit angemessen repräsentiert wird. Wer von Wahrheit spricht, erkennt an, daß es grundsätzlich möglich ist, diese Wirklichkeit durch die Sprache zu repräsentieren.

77 *3. Bedingung der Sprachkompetenz.*

Wer die Richtigkeit einer Prädikation auf der Objektebene behauptet, behauptet damit zugleich, die Verwendungsregeln der prädizierten Begriffe und die zugrundeliegenden Kategorien richtig beachtet zu haben. Durch den Nachweis, daß er diese Regeln verletzt hat, wäre seine Behauptung zu widerlegen. So wäre es zum Beispiel ein Fehler, ein späteres Ereignis B als Wirkursache des früheren Ereignisses A zu behaupten. Der Fehler läßt sich allein an Hand der Verwendungsregeln der gebrauchten Kategorie „Wirkursache“ nachweisen, ohne Bezug auf die Wirklichkeit. Ebenso fehlerhaft wäre es zu behaupten, daß etwas Festes fließen würde. Bei einer solchen Behauptung würden offenbar Begriffe falsch gebraucht.

78 *4. Bedingung der kognitiven Kompetenz.*

Wer die Wahrheit eines Satzes behauptet, nimmt für sich kognitive Kompetenz in Anspruch. Er behauptet also, nicht nur die Verwendungsregeln seiner Kategorien und Begriffe zu kennen, sondern auch, über Erfahrungen zu verfügen, die durch die verwendeten Begriffe und Kategorien adäquat repräsentiert werden. Wer eine Aussage behauptet, nimmt für sich in Anspruch, kognitiv kompetent zu sein, d. h. über die Fähigkeit zu verfügen, die Wirklichkeit sprachlich angemessen repräsentieren zu können. Außerdem verbindet sich mit der Wahrheitsprädikation die Behauptung, daß der Proponent diese Fähigkeit voll realisiert hat, daß er also die nötigen sinnlichen Erfahrungen vollständig gesammelt und das nötige Nachdenken vollständig bewerkstelligt und daher die richtige kategoriale und begriffliche Zuordnung vorgenommen hat, sowie schließlich, daß er wahrhaftig ist, nicht lügt und weder ein Opfer ideologischer Verblendung noch sonstiger die Erkenntnis hindernder Umstände (Geltungssucht, diverse Ängste, emotionale Barrieren) ist.

79 *Wahrheit als perspektivische Idee.*

Die genannten Bedingungen sind Definitionsmerkmale des Begriffs „behaupten“ bzw. der Sprachhandlung „Wahrheitsprädikation“. Sie zeigen auf, was die Funktion des Wahrheitsbegriffs ist. Dieser Begriff dient im

Rahmen der perspektivischen Lebensform nicht der Verifikation, der Sicherstellung von Gewißheit. Er ist vielmehr das Sinnkriterium für die Sprachhandlung des Behauptens. Hätten wir keinen Begriff von Wahrheit, so könnten wir auch nichts behaupten. Indem wir etwas behaupten, setzen wir die Idee der Wahrheit immer schon voraus. Indem die Idee der Wahrheit dieser Sprachhandlung Sinn verleiht, erweist sie sich als perspektivische Idee. Denn ihre Funktion ist Sinnstiftung. Sie schafft eine Beziehung des Subjekts zu seiner Umwelt, hier zu den von diesem behaupteten Aussagen und erfüllt sie mit Sinn.

- 80 Unabhängig davon, ob und in welchem Umfang Gewißheit unserer Erkenntnis möglich ist, bleibt Aneignung der Umwelt durch Sprache auf diese Idee der Wahrheit angewiesen. Ein kruder Relativismus, der auf diese Idee glaubt verzichten zu können, kann nicht behauptet werden, weil eine solche Behauptung die Idee bereits voraussetzt.
- 81 Mit der Idee der Wahrheit als perspektivisches Sinnkriterium ist der Erfolg des Unternehmens „Aneignung der Umwelt durch Sprache“ freilich noch nicht sichergestellt. Sie gibt nur das Ziel an, aber nicht den Weg. Denn aus der Behauptung einer Aussage ergibt sich natürlich nicht, daß sie auch wirklich wahr ist. Damit ist das Problem der Methodologie angesprochen, dem wir uns jetzt zuwenden wollen.

5. EMPIRISCHE ERKENNTNIS – ZUR METHODE DER ANEIGNUNG VON UMWELT

1. *Platonische und positivistische Methodologie*

- 1 Wir eignen uns die Umwelt dadurch an, daß wir sie durch Sprache repräsentieren, und zwar in Form von Aussagen. Wer eine Aussage macht, behauptet, daß sein Satz ein Stück Außenwelt repräsentiert. Wir sagen: Er nimmt für seinen Satz Wahrheit in Anspruch. Wir haben im letzten Kapitel gesehen, daß die Inanspruchnahme von Wahrheit noch nicht bedeutet, daß die behauptete Aussage auch tatsächlich die Umwelt angemessen repräsentiert, der Aussagesatz also tatsächlich wahr ist. Der Wahrheitsanspruch verbürgt als solcher nicht die Gewißheit der Aussage. Er läßt vielmehr offen, ob es sich bei der Überzeugung von der Wahrheit des Satzes um eine Erkenntnis oder um einen Irrtum handelt. Es stellt sich deshalb die Frage, ob wir zu wirklicher Erkenntnis gelangen und ob wir die Erkenntnis vom Irrtum unterscheiden können.
- 2 Zu dieser Frage gibt es neben dem Relativismus, der die Unterscheidung von Irrtum und Erkenntnis für unmöglich hält, zwei grundlegende Positionen. Die eine lautet: Die Wirklichkeit offenbart sich uns, so daß wir nur auf diese Offenbarung achten müssen, um Erkenntnis und Irrtum unterscheiden zu können. Dies ist die Antwort des Platonismus. Die andere Antwort lautet: Wir müssen rationale Verfahren anwenden, um zur Unterscheidung von Erkenntnis und Irrtum zu kommen. Die Wirklichkeit offenbart sich uns nicht. Wir müssen ihr durch eigene Aktivität ihr Geheimnis entreißen. Das ist die Antwort des Positivismus und des Perspektivismus. Beide unterscheiden sich allerdings in einem Punkt: Der Positivismus glaubt an Gewißheit, der Perspektivismus nicht.
- 3 *Platonische Methode.*
Für PLATON ist Erkenntnis Wiedererinnerung an das, was die Seele geschaut hat, bevor sie sich mit dem Leib verband und ihr Bewußtsein mit dem Schleier des Vergessens verhüllt wurde (PLATON, Politeia VII, 514a ff.). Noch heute verbindet man häufig das Methodenproblem mit dem Bestehen einer Vorahnung von den zu erkennenden Wahrheiten (GRÖSCHNER 1982, 622).
- 4 Der platonische Methodenbegriff ist auch heute noch durchaus aktuell. Vor allem in der Rechtswissenschaft und bemerkenswerterweise in der

Mathematik werden platonische Methodologien vertreten. Eine m. E. besonders originelle platonische Methodenlehre vertritt der Mathematiker HERBERT MESCHKOWSKI (1976, 131 ff.; 1979, 171 ff.). Er greift dabei auf eine Theorie aus dem Bereich der Tiefenpsychologie zurück, nämlich auf CARL GUSTAV JUNGS Lehre vom Archetypus. MESCHKOWSKI verweist zum Beispiel darauf, daß die Zahlen dem Menschen schon lange vor der Axiomatisierung der Zahlentheorie durch PEANO bekannt waren und er mit ihnen umgehen konnte, lange bevor er sie definieren konnte. Woher stammt diese Kenntnis? MESCHKOWSKI antwortet, die Zahlen seien Urbilder idealer Gegenstände, die dem Menschen schon immer in seinem Kollektiven Unbewußten vorgegeben seien.

- 5 C. G. JUNGS Lehre vom Archetypus eignet sich allerdings bei näherer Betrachtung kaum zur Rechtfertigung der platonischen Methodologie. Denn für JUNG repräsentiert das Kollektive Unbewußte nicht platonische Ideen, sondern einen dem Individuum vererbten Schatz menschheitlicher Erfahrungen, der genetisch vermittelt wird (JUNG [1934] 1976).
- 6 Wenn die Gegenstände der Mathematik Archetypen im Sinne JUNGS wären, so existierten sie also gerade nicht, wie die Platoniker annehmen, als vom Menschen unabhängige Wesenheiten. Es wären vielmehr zwar keine geistigen, wohl aber seelische Produkte der Menschheit.
- 7 Gerade die Mathematik liefert aus perspektivischer Sicht einen entscheidenden Einwand gegen die platonische Methodologie. Die mengentheoretischen Antinomien, die im vorigen Jahrhundert entdeckt wurden, beweisen nämlich, daß mathematische Theorien widersprüchlich sein können (SCHÄFER 1974, 1776). Daraus folgt, daß sich uns die Wirklichkeit in unseren Gedanken nicht einfach offenbart. Widersprüche kann es nur in der Sprache und im Denken geben, nicht aber „in der Welt“. Es gehört zu den klassischen Aufgaben gerade der Mathematik, Axiomensysteme auf ihre Widerspruchsfreiheit zu untersuchen. Könnte man die Axiome geistig oder sonstwie schauen, würden sie sich dem Forscher offenbaren, so käme ihre Widersprüchlichkeit gar nicht in Betracht.
- 8 Die Schwierigkeiten, die sich bei der Anwendung der platonischen Methodologie auf die moderne Mathematik zeigen, erweisen diese Methodologie nicht etwa als „falsch“. Zu den Schwierigkeiten kam es nämlich nur deshalb, weil versucht worden ist, innerhalb einer perspektivisch geprägten Gedankenwelt – und dazu gehört die Mathematik seit EUKLID – eine Methodologie anzuwenden, die einem fremden Sinnkonzept, nämlich dem des fragmentierten Typs, entstammt. Im Rahmen fragmentierten Denkens ist es möglich, daß Widersprüche nicht als störend empfunden werden, so daß die platonische Methodologie durch das Auftauchen von Widersprüchen im Rahmen dieser Lebens- und Denkform nicht in Frage gestellt werden könnte.

9 *Methode als Handlungsanweisung.*

Bei PLATON ist Methode keine Handlungsanweisung, sondern eine Lehre, die Einsicht in das Geschehen gibt, durch welches dem Menschen Erkenntnis offenbart wird. Dem steht der neuzeitliche Methodenbegriff gegenüber, für den der französische Gelehrte RENÉ DESCARTES steht. DESCARTES legte bei seinen wissenschaftlichen und philosophischen Publikationen großen Wert darauf, daß nicht nur die Ergebnisse seiner Forschungen mitgeteilt wurden, sondern auch die Methode, d. h. der Weg, auf dem er zu ihnen gelangt war (DESCARTES [1637] 1966, 12). Methode (von griech. meta [hinterher] und hodos [= Weg]) meint jetzt nicht mehr den Weg, den die Wirklichkeit nimmt, um sich dem Erkennenden zu offenbaren, sondern den Weg, auf dem der Mensch den Dingen nachgehen muß, wenn er sie erkennen will.

10 *Die positivistische Methode.*

Die positivistische Methodologie besteht in Handlungsanweisungen, wonach in mehreren aufeinanderfolgenden Schritten vorzugehen ist. Der erste Schritt besteht darin, sinnliche Beobachtungen zu machen. Der zweite Schritt besteht darin, die sinnliche Beobachtung von dem Subjekt der Wahrnehmung zu trennen und von der Raum-Zeit-Stelle zu lösen, in der sie geschieht. Diesem Ziel dient die Aufzeichnung der Beobachtung in einem Protokoll. Das Protokoll dient dazu, eine Beobachtung für jedermann an jedem Ort zu jeder Zeit verfügbar zu machen. Erst mit dieser Transmission der individuellen Beobachtung in Sprache geht sie in den Prozeß der wissenschaftlichen Forschung ein.

11 Der dritte Schritt besteht darin, die protokollierten Beobachtungen zu erklären. Ein solcher Erklärungsversuch heißt Hypothese. Die Hypothese beinhaltet eine Vermutung darüber, welche Sachverhalte hinter dem Beobachteten stehen. Wenn z. B. ein oder mehrere Protokolle vorliegen, in denen Weiß als die Farbe verschiedener Schwäne konstatiert wird, so kann man vermuten, daß wohl alle Schwäne weiß sein müssen. Die Hypothese lautet dann: „Alle Schwäne sind weiß.“ Diesen Schritt von einzelnen Protokollsätzen zu einer allgemeinen Hypothese nennt man Induktionsschluß.

12 Die Hypothese ist eine Vermutung. Sie kann wahr oder falsch sein. Um ihren Wahrheitswert festzustellen, muß sie an der Wirklichkeit geprüft werden. Der vierte methodische Schritt besteht deshalb darin, aus der Hypothese Behauptungen über Sachverhalte abzuleiten, von denen behauptet wird, daß sie durch Beobachtung feststellbar sind.

13 Sodann wird im fünften Schritt nach Beobachtungen gesucht, deren Protokollierung den identischen Sachverhalt beinhalten muß. Finden sich solche Beobachtungen, dann ist die Hypothese verifiziert, finden sich Gegenbeispiele, so ist sie falsifiziert.

14 *Kritizistische Methode.*

Die kritizistische Methode enthält keine Regeln für die Frage, wie jemand zu seinen Behauptungen kommt. Das Aufstellen von Theorien (Kontext der Entdeckung)¹ ist einer methodischen Leitung oder logischen Analyse weder fähig noch bedürftig. Wie es kommt, daß jemandem etwas einfällt, ist ein Thema der Psychologie, nicht aber der Erkenntnistheorie (POPPER 1971, 17).

15 Die kritizistische Methode befaßt sich nur mit der Rechtfertigung einmal eingeführter Theorien (Kontext der Rechtfertigung). Insoweit gilt zunächst der Grundsatz, daß jedermann, der eine Erkenntnis behauptet, kognitiv kompetent und damit berechtigt ist, Behauptungen aufzustellen. Jeder, der Wahrheitsansprüche stellt, wird damit schon als Bürge der Wahrheit seiner Sätze anerkannt. Das schließt den Irrtum nicht aus. Die Funktion der Regel besteht vielmehr in einer Umkehr der Beweislast. Nicht derjenige, der eine Behauptung aufstellt (Proponent), muß sie beweisen, sondern derjenige, der sie verneinen will (Opponent), muß sie widerlegen. Nicht die Behauptung muß begründet sein, sondern der Zweifel.

16 Diese für den Proponenten einer Behauptung günstige Position ist allerdings an eine Bedingung geknüpft: Er muß seinen potentiellen Kritikern das Zweifeln leichtmachen. Er muß seine Erkenntnis so formulieren, daß sie möglichst viele Angriffsflächen für Zweifel bietet. Es gibt grundsätzlich zwei Arten, eine Theorie zu bezweifeln. Die eine besteht darin, daß man der Theorie andere, allgemein als wahr anerkannte Theorien entgegenhält, mit denen die zu prüfende Theorie in Widerspruch steht. Zum anderen besteht Anlaß zum Zweifel, wenn eigene Beobachtungen der Theorie widersprechen.

2. Das Problem der Gewißheit

17 Die positivistische Methodologie fordert nicht nur, daß der nach Erkenntnis strebende Mensch den Dingen aktiv nachgehen muß. Sie verheißt auch ein endgültiges Ziel dieses Weges. Dieses Ziel heißt Gewißheit: Methodisch angeleitetes Forschen führt danach zu sicherer und abschließender Erkenntnis. Man darf indessen wohl sagen, daß das Projekt der positivistischen Methodologie, soweit es Gewißheit verheißt, als gescheitert betrachtet werden kann. Gewißheit gibt es nicht.

¹ Die Unterscheidung zwischen dem Kontext der Entdeckung und dem Kontext der Rechtfertigung stammt von John Herschel (1792–1871), wobei Herschel aber für den Kontext der Rechtfertigung an positivistische Begründungsverfahren dachte. Vgl. dazu Losee 1977, 113 ff.

18 *Beobachtung.*

Schon die Beobachtung birgt Unsicherheiten. Die sinnliche Wahrnehmung kann trügen. Es ist recht interessant, das Verhältnis der Menschen zu ihrer eigenen Wahrnehmung im Laufe der Zeiten zu vergleichen. Während die mittelalterlichen Empiristen der sinnlichen Wahrnehmung noch selbstverständlich mißtrauten und sie an der religiösen Offenbarung überprüften, gewinnt in der Renaissance, wie man bei LEONARDO DA VINCI nachlesen kann (WALLACE 1975, 104), das naive Vertrauen in die eigene, vor allem optische Wahrnehmung die Oberhand. Bei DESCARTES kehrt sich gegenüber der mittelalterlichen Sichtweise das Verhältnis von Wahrnehmung und Religion um. Während im Mittelalter sich die Wahrnehmung aus religiösen Gründen Korrekturen gefallen lassen mußte, ist es jetzt bei DESCARTES die Religion, die die Vertrauenswürdigkeit der Wahrnehmung verbürgt: Was uns klar und sicher in der Wahrnehmung gegeben ist, muß auch wahr sein, weil Gott selbst es ist, der uns der Wahrnehmung entsprechende Vorstellungen eingibt, und es unmöglich ist, anzunehmen, daß Gott uns täuscht (DESCARTES [1637] 1966, 33).

- 19 Die moderne Wahrnehmungspsychologie hat jedoch eindrucksvoll bewiesen, daß der Mensch gut beraten ist, seinen sinnlichen Eindrücken nicht ohne weiteres zu trauen. Wir kommen nicht erst durch sinnliche Beobachtung zu Vorstellungen, sondern umgekehrt sind bereits Vorstellungen vorhanden, die unsere Beobachtungen leiten. Das einfachste Experiment, um dies zu beweisen, besteht in der Betrachtung sogenannter Kippfiguren. Das sind Figuren, die so entworfen sind, daß bei ihrer Betrachtung Figur und Hintergrund „umschlagen“ können. Dabei wird die zuerst wahrgenommene Figur zum Hintergrund und der bisherige Hintergrund zur Figur. Die Kippfigur zeigt, daß es offensichtlich nicht nur von dem Gegenstand abhängt, was der Betrachter sieht, sondern auch von dessen Vorstellungen. Man mag hiergegen einwenden, daß das Kippbild eine explizit zweideutige Angelegenheit ist und daß für eindeutige Sinneseindrücke wie z. B. Linien, Formen, Konturen und Entfernungen etwas anderes gilt. Indessen hat die experimentelle Wahrnehmungspsychologie nachgewiesen, daß auch insofern unsere sinnliche Wahrnehmung durch vorgegebene Vorstellungen bestimmt wird.² Die Dinge dieser Welt sind uns also nicht einfach schon sinnlich gegeben.

² Bohnen 1972, 186f. berichtet hierfür von einem bemerkenswerten Experiment von F. P. Kilpatrick: „Als Demonstrationsobjekte dienten diesmal drei verschieden geformte gehäuseartige Kästen, deren Vorderwände mit je einer Kopfstütze und einer kleinen Durchblicköffnung versehen waren. Das Innere eines jeden Kastens hatte man in besonderer Weise ausgestaltet, um im Beobachter den Eindruck eines leerstehenden Raumes zu erwecken. Allerdings stellte nur eins dieser Gehäuse ein

20 *Theorie des logischen Atomismus.*

Um den positivistischen Ansatz, der mit voraussetzungslosen Beobachtungen rechnet, zu retten, hat BERTRAND RUSSELL die positivistische Beobachtungslehre neu formuliert. Danach seien es nicht „die Dinge dieser Welt“, mit denen wir durch sinnliche Wahrnehmungserlebnisse unmittelbar bekannt werden, sondern nur die sogenannten Sinnesdaten. Sinnesdaten sind Farbflecke, Töne, Gerüche, Geschmäcke etc. (RUSSELL [1918] 1979, 194). RUSSELL glaubt, daß es möglich ist, isolierte Sinnesdaten wahrzunehmen: „Es scheint mir möglich“, so schreibt er, „sich einen Geist vorzustellen, der nur den Bruchteil einer Sekunde existiert, das Rote sieht und aufhört zu existieren, ehe er eine andere Wahrnehmung macht“ (RUSSELL [1914b] 1979, 150). Es sei geradezu wesentlich für das Sinnesdatum, daß es isoliert und auch nur kurze Zeit gegeben ist, „eine zehntel oder halbe Sekunde oder so ähnlich“ (RUSSELL [1918] 1979, 270).

21 Die beständigen und dauerhaften Dinge sind nicht die Wirklichkeit, die uns sinnlich gegeben ist. Solche Objekte werden nach RUSSELL vielmehr allein durch ihre Relation zu den Sinnesdaten identifiziert. Sie werden als gegeben angenommen, wenn sie immer in derselben bestimmten Korrelation zu den Sinnesdaten stehen. Die Korrelation zu den Sinnesdaten kann empirisch

naturgetreues Modell eines leeren Raumes dar, d. h. seine Wände standen aufrecht, Decke und Boden waren eben und die angemalten Fenster hatten die übliche rechteckige Form. Die beiden übrigen Räume waren dagegen verzerrt. Der eine besaß schräggestehende Außenwände, ... Der andere verzerrte Raum hatte eine noch seltsamere Gestalt. Sein Boden bildete eine abschüssige Ebene, die sich nach links unten neigte, ... Das hervorstechendste Merkmal der beiden verzerrten Räume aber war dies: Sie waren durch Beachtung der Perspektive so entworfen, daß sie trotz unterschiedlicher Form und Ausgestaltung bei jedem Beobachter, der durch die kleine Öffnung hindurchsah, genau dasselbe Netzhautbild hervorriefen wie der Normalraum ... Man ließ nun mehrere Personen in das Innere eines jeden Gehäuses schauen und stellte fest, daß in allen Fällen ein normaler Raum wahrgenommen wurde. ... In einem weiteren Teil des Experimentes verwendete man anschließend nur den linksverzerrten Raum als Demonstrationsobjekt. Die Versuchspersonen konnten während ihrer Beobachtungen kleine Gummibälle in den Raum werfen und mit einem Zeigestock Boden, Decke und Wände abtasten. Aufgrund dieser Manipulationen lernten sie allmählich, den verzerrten Raum im wesentlichen so wahrzunehmen, wie er tatsächlich konstruiert war. Im dritten und letzten Teil des Versuchs führte man die Beobachter noch einmal an alle drei Gehäuse heran und forderte sie auf, kurz zu berichten, was sie im Inneren der Kästen sahen. ... Der weitaus überwiegende Teil der Versuchspersonen nahm jetzt alle drei Räume als linksverzerrt wahr, darunter also auch den Normalraum. ... Aufgrund einer neuen Annahme über das, was vorliegt, haben die Versuchspersonen die unverändert gebliebenen Reize in anderer Weise als bisher interpretiert und dementsprechend etwas anderes wahrgenommen.“

risch nur dadurch ermittelt werden, daß die Objekte der Korrelation immer zusammen angetroffen werden. Angetroffen werden kann aber immer nur das Sinnesdatum. Deshalb sei die Korrelation mit dem Sinnesdatum niemals verifizierbar. Die Objekte der Welt müßten daher als Funktionen von Sinnesdaten definiert werden.

- 22 Obwohl diese Theorie des logischen Atomismus bereits damit rechnet, daß die Kombinationen der verschiedenen Bausteine in verschiedener Weise erfolgen kann, hält sie doch daran fest, daß jede Erkenntnis auf der Basis einer bestimmten Menge dieser Bausteine beruht, mit denen wir unmittelbar bekannt sind.
- 23 RUSSELLS Vorstellung von einem Geist, der den Bruchteil einer Sekunde existiert, das Rote sieht und wieder aufhört zu existieren, ist nicht plausibel. Das Rote kann ich nur wahrnehmen, wenn und weil ich es von anderen Farbeindrücken unterscheiden kann. Wenn wir in einen völlig abgedunkelten Raum kommen, sehen wir nur noch Schwarz und meinen, die Situation zu erleben, in der ein Blinder lebt. Aber ein von Geburt an Blinder „sieht“ nicht einmal Schwarz. Denn um das Schwarze erfassen zu können, müßte er es in Beziehung zu anderen Farbeindrücken setzen können, was er aber nicht vermag. Er hat gar keine Vorstellung von Farbe. Wenn immer derselbe Ton kontinuierlich mein Ohr trifft, ohne jede Unterbrechung, so nehme ich ihn nicht mehr wahr. Wenn meine Haut an immer derselben Stelle mit immer demselben Druck von immer demselben Gegenstand berührt wird, nehme ich die Berührung nicht mehr wahr. Sinnliche Wahrnehmung bezieht sich also nie auf ein einziges sinnliches Widerfahrnis, sondern setzt immer schon die Erfahrung des Unterschiedes voraus. Was wir wahrnehmen, ist kein einzelnes Sinnesdatum, sondern immer schon die Relation zwischen Sinnesdaten. Wir haben es also nie mit atomaren Tatsachen zu tun, sondern immer schon mit Verbindungen.
- 24 Am Anfang unserer Erkenntnis kann also nicht das einzelne Sinnesdatum stehen, sondern nur eine Relation, deren Elemente Sinnesdaten sind. Isolierte Sinnesdaten können uns nicht zu Bewußtsein kommen. Wenn wir von Sinnesdaten sprechen, so reden wir nicht von dem, was uns unmittelbar gegeben ist, sondern von etwas, das wir theoretisch postulieren. Die Erkenntnis beginnt nicht mit einem sinnlichen Widerfahrnis, sondern mit einer geistigen Leistung, die in der Herstellung von Relationen zwischen Sinnesdaten besteht.
- 25 *Herstellen statt Beobachten.*
Einige Philosophen, die sich selbst Konstruktivisten nennen, machen dem Positivismus zum Vorwurf, daß nach dessen Vorstellung Erkenntnis immer noch ein rein passiver, rezipierender Vorgang sei. Zwar sei der Positivist gegenüber dem Platoniker insofern aktiv, als er sich selbst auf den Weg

zum Berg der Offenbarung mache. Aber dort sei es doch wieder die Welt selbst, die sich ihm mitteile. Der Konstruktivismus vertritt demgegenüber die Ansicht, nicht was die Welt unseren Sinnen offenbare, könnten wir erkennen, sondern erkennen könnten wir nur das, was wir selbst herstellen könnten (LORENZEN 1968, 43).

- 26 So will JANICH den physikalischen Begriff der „Ebene“ wie folgt entwickeln: Eine Oberfläche soll „glatt“ heißen, wenn sie aus einem Abschleifprozeß hervorgegangen ist, der zur Passung zweier Körper bei Verschiebung ohne Auszeichnung einer Richtung geführt hat. Sieht man nun von einzelnen konkreten Körpern dieser Art ab, sondern zieht allgemeine logische Folgerungen aus den Herstellungsanweisungen, so enthält man einen ideativen Terminus, der auf eventuelle Mängel von Realisaten und deren mengenmäßiger Endlichkeit keine Rücksicht nimmt. Dieser Terminus heißt „Ebene“ (JANICH 1973, 133 ff.). Auf dieser Basis läßt sich, wie der Konstruktivismus meint, die Objektivität physikalischer Messung sicherstellen. Eine solche Grundlegung sei letztgültig und genüge dem Erfordernis der Gewißheit.
- 27 Bei näherer Betrachtung dieses Beispiels zeigt sich jedoch, daß man die Erkenntnis auch nicht auf Handlungsanweisungen aufbauen kann. Eine Ebene ist nämlich gar nicht herstellbar. Zumindest unter dem Mikroskop wird man immer Unebenheiten nachweisen können. JANICH rät denn ja auch, von einzelnen konkreten Körpern dieser Art abzusehen, weil eventuelle Mängel von Realisaten unberücksichtigt bleiben sollen. Eine Anweisung zu einer Handlung, die nicht durchführbar ist, kann kein Kriterium für Erkenntnis sein. Denn wenn es auch richtig ist, daß wir nur verstehen, was „wir selbst herstellen“, so fordert dies doch mehr als nur eine Norm, nach der wir handeln sollen. Die faktische Handlung kann nicht durch die allgemeine Handlungsnorm ersetzt werden.
- 28 *Protokollsätze.*
Auf der zweiten Stufe soll das höchst persönliche Erlebnis sinnlicher Erfahrung sozialisiert und öffentlich gemacht werden, indem es zum Gegenstand eines Aussagesatzes gemacht wird. Dieser heißt Protokollsatz oder Basisproposition (AYER 1972, 15). Beispiele solcher Sätze sind nach AYER: „Mir ist heiß“ oder „Das ist rot“. Nach NEURATH haben sie folgende Struktur: „Die Person x hat zur Zeit t am Ort o das und das wahrgenommen.“
- 29 Die Transformation sinnlicher Erlebnisse in Sprache durch Protokollsätze setzt die Fähigkeit zu vorsprachlichem Erleben voraus. Wir sahen bereits im vorigen Kapitel, daß Denken und Sprechen nicht voneinander getrennt werden können. Ebenso wenig ist es möglich, sinnliches Erleben bewußtseinsmäßig zu erfassen, wenn uns keine sprachlichen Kategorien und Begriffe zur Verfügung stehen. Sind wir aber auf solche Denkschablonen angewie-

sen, so enthält jeder Satz schon immer mehr als nur die Wiedergabe eines unmittelbaren Erlebnisses. Selbst der Satz „Jetzt hier rot“ enthält eine rudimentäre Theorie der Zeit, des Raumes und der Farben. Es kann keine reinen Beobachtungssätze geben, weil es auch keine reinen Beobachtungen gibt. Wir nehmen die Welt nur durch das Raster unserer Kategorien und Begriffe wahr und werden dabei schon immer von Theorien geleitet (POPPER 1971, 76).

- 30 PAUL K. FEYERABEND hat aus der Wissenschaftsgeschichte hierzu ein lehrreiches Beispiel angeführt (FEYERABEND 1986, 90ff.): Ein schwerwiegender zeitgenössischer Einwand gegen GALILEI'S Theorie der Erdbewegung lautete: Wäre sie richtig, so müßten schwere Körper, die von einem Turm herabfallen, im Fallen eine Kurve nach Osten beschreiben, weil sich die Erde unter ihnen wegdreht. Augenscheinlich beschreiben solche Gegenstände beim Fall jedoch eine senkrechte Gerade. Dem lag ein spezifisches Verständnis des Begriffs „Bewegung“ zugrunde, dem auch GALILEI unterlag, weshalb er gegen das Argument polemisieren, es aber nicht widerlegen konnte.

31 *Induktionsschluß.*

Mittels des Induktionsschlusses will der Positivismus aus der gesammelten Kollektion von Protokollsätzen allgemeine Theorien ableiten. Der Schluß besteht kurz gesagt darin, daß aus der mehrfachen Bestätigung eines oder mehrerer Protokollsätze auf ein allgemeines Gesetz geschlossen wird. Wenn ich z. B. feststelle, daß ein oder mehrere Kupferdrähte Strom leiten, so soll ich schließen: Kupfer leitet Strom.

- 32 Dieser Schluß leuchtet schon auf den ersten Blick nicht ohne weiteres ein. Warum soll aller Kupfer auf der ganzen Welt Strom leiten, wenn ich dies an ein paar Kupferdrähten erfolgreich ausprobiert habe? Oder man nehme folgendes Beispiel: Wenn ich auf dem Campus der Universität einige Männer nach ihrem Alter frage und übereinstimmend „23 Jahre“ zur Antwort bekomme, schließe ich daraus nicht, daß alle Männer, die sich auf dem Gelände der Universität befinden, 23 Jahre alt sind (STEGMÜLLER 1967, 353). Warum soll nun der Schluß von einzelnen Erfahrungen über die Leitungsfähigkeit von Kupfer auf eine allgemeine Hypothese zulässig sein, der Schluß vom Lebensalter einiger Personen auf das aller Personen aber nicht?

33 *Verifikation.*

Der Positivismus behauptet nicht, daß eine Theorie schon auf Grund logischer Schlußfolgerung als gewiß angesehen werden muß. Er räumt ein, daß der Induktionsschluß logisch nicht zwingend ist. Deshalb muß sich an dieses Schlußverfahren ein weiterer Schritt anschließen, der darin besteht, aus der Theorie Sachverhalte abzuleiten, von denen behauptet wird, daß

die Aussage der Theorie auf sie zutrifft. Ist dies der Fall, so soll die Theorie als verifiziert gelten. Aus der Theorie „Jedes beliebige Stück Kupfer leitet Strom“ läßt sich der Sachverhalt ableiten, daß ein bestimmter Kupferdraht, der bisher noch nicht untersucht worden ist, auch Strom leiten wird. Bestätigt sich diese Annahme im Versuch, so gilt die Theorie als verifiziert. Mit Hilfe einzelner sinnlicher Erfahrungen lassen sich allenfalls auch nur singuläre Behauptungen, also Protokollsätze verifizieren. Es ist aber unmöglich, alles Kupfer der Welt darauf zu überprüfen, ob es Strom leitet.

34 *Probabilistische Verifikation.*

Diesem Einwand begegnet AYER mit der Unterscheidung zwischen starker und schwacher Verifikation (AYER 1972, 46). Er räumt ein, daß Allsätze nicht im starken Sinne verifizierbar sind. Aber deshalb will er sie nicht aus der Wissenschaft verbannen. Vielmehr sollen sie dann zulässig sein, wenn sie im schwachen Sinne verifizierbar sind, d. h., wenn zumindest die Wahrscheinlichkeit ihrer Wahrheit durch Erfahrung erwiesen werden kann. Nicht die Wahrheit der Hypothesen gilt es also zu beweisen, sondern nur ihre Wahrscheinlichkeit. Doch eine bestimmte Wahrscheinlichkeit dafür, daß Kupfer Strom leitet, läßt sich nicht einmal sinnvoll behaupten (in 50 % oder 75 % oder 100 % der Fälle?), geschweige denn beweisen.

35 *Falsifikation.*

Nach POPPER (1971, 26) läßt sich ein Irrtum durch den Nachweis aufdecken, daß eine Behauptung einer Theorie widerspricht, für die alle Widerlegungsversuche gescheitert sind. Dem hat FEYERABEND mit Recht entgegengehalten, diese Strategie immunisiere die anerkannten Theorien tendenziell gegen mögliche künftige Zweifel. Es ist nämlich möglich, daß mittels der neuen Hypothese überhaupt erst die Möglichkeit zutage gefördert wird, neue Beobachtungen zu machen, die der alten Theorie widersprechen und diese zweifelhaft erscheinen lassen (FEYERABEND 1986, 44). Als Beispiel hierfür mag EINSTEINS Allgemeine Relativitätstheorie dienen.³ Aus dieser folgt die Hypothese, daß die Raumkrümmung zu einer Ablenkung des Lichts führt. Diese These widerspricht der klassischen Physik. Hätte man sie deshalb unbeachtet gelassen, so wäre es nie zu jenen Beobachtungen gekommen, mit denen sie schließlich bestätigt und die widersprechende Theorie falsifiziert wurde. So aber kam es am 29. März 1919 zu einer sehr aufwendigen Expedition zur Beobachtung bestimmter Sterne, die seine Theorie bestätigte.⁴

³ In die Relativitätstheorie führt in auch Laien leicht verständlicher Sprache und ohne Rekurs auf die höhere Mathematik Karamanolis 1987 ein.

⁴ Zu diesem Experiment Karamanolis 1987, 81 ff.

- 36 Man kann eine Theorie auch nicht dadurch widerlegen, daß man sie mit Beobachtungen konfrontiert, die ihr widersprechen. Da Beobachtungen, wie wir sahen, täuschen können, ist auch auf diesem Wege kein Irrtum mit Gewißheit aufzudecken.

3. "Anything goes"

- 37 Halten wir fest: Es gibt keine Gewißheit! Weder läßt sich mit Gewißheit behaupten, eine Theorie sei wahr, noch, sie sei falsch. Wenn also die Idee der Methode keine Gewißheit verbürgt, wozu ist sie dann gut? Und weiter: Wenn Gewißheit unmöglich ist, wie ist es dann überhaupt möglich, nach Erkenntnis zu suchen?
- 38 Mit dieser letztgenannten Frage haben sich THOMAS S. KUHN und PAUL K. FEYERABEND befaßt. Sie haben untersucht, was Wissenschaftler wirklich tun und wie sie, wenn schon nicht zu Gewißheiten, so doch wenigstens zu Überzeugungen gelangen. Das Ergebnis ihrer Untersuchungen lautet: Methodologie, d. h., eine irgendwie rational begründbare Vorgehensweise spielt dabei keine Rolle.
- 39 *Die Theorie wissenschaftlicher Revolutionen.*
KUHN behauptet, daß jede „normale Wissenschaft“ sich darauf beschränkt, ein bestehendes Paradigma, d. h. ein anerkanntes Modell oder Schema, von dem aus die Welt betrachtet wird, zu präzisieren und auszudifferenzieren. Beispiele für solche Paradigmata sind die ptolemäische oder kopernikanische Astronomie, die NEWTONSche Physik oder EINSTEINS Relativitätstheorie (KUHN 1967, 28). Das Paradigma selbst wird nicht mehr hinterfragt.
- 40 Der Wechsel der Paradigmata beruht nicht auf methodisch angeleiteter Erkenntnis, sondern ist ein revolutionärer Akt, der zu einem völligen Neuaufbau des Wissensgebietes führt. Wissenschaftliche Revolutionen gleichen politischen Revolutionen. Hier wie dort handelt es sich um einen Kampf zwischen unvereinbaren Lebens- und Denkweisen. Da es keine von beiden kämpfenden Parteien übereinstimmend anerkannten Bewertungsverfahren für das vorgeschlagene und das verteidigte Paradigma gibt, kann sich eine der beiden Seiten nur durch Überredung, nicht aber mit Hilfe logisch zwingender Begründungen durchsetzen (KUHN 1967, 130f.). Zu den Ursachen des Paradigmenwechsels und des Erfolges des neuen Paradigmas beruft sich KUHN auf MAX PLANCK, den er mit folgendem Satz zitiert: „Eine neue wissenschaftliche Wahrheit pflügt sich nicht in der Weise durchzusetzen, daß ihre Gegner überzeugt werden und sich als belehrt erklären, sondern vielmehr dadurch, daß die Gegner allmählich aussterben und daß die heranwachsende Generation von vornherein mit der Wahrheit vertraut gemacht ist“ (KUHN 1967, 200).

41 *Die anarchistische Methodenlehre.*

Aus der KUHNschen Beschreibung der wissenschaftlichen Realität hat FEYERABEND den Schluß gezogen, daß es irrational sei, irgendwelchen methodologischen Regeln zu folgen: "Anything goes!" (FEYERABEND 1986, 21). Es könne, wie die Geschichte der Wissenschaft zeige, nützlich sein, Hypothesen zu verteidigen und zu verwenden, die anerkannten und gut bestätigten Theorien widersprüchen. Ebenso könne es nützlich sein, Hypothesen zu verwenden, die den Erfahrungen oder experimentellen Ergebnissen widersprüchen (FEYERABEND 1986, 33). Aber die Nützlichkeit könne selbst kein methodisches Kriterium sein. Denn ob ein solches Vorgehen oder sein Gegenteil nützlich sei, könne der Forscher in der Situation, in der er stehe, nicht entscheiden. So habe GALILEI etwa die Theorie des KOPERNIKUS verteidigt, obwohl sie sowohl den damals anerkannten Theorien als auch den Beobachtungen widersprochen habe und keine Kriterien zur Verfügung gestanden hätten, um die Beobachtungen oder ihre sprachliche Interpretation zu kritisieren. Letztlich sei den Kopernikanern seinerzeit nichts anderes geblieben als die Theorie einfach zu behaupten und sozusagen abzuwarten, bis neue Kriterien gefunden waren, um die Theorie zu bestätigen. Aber sie hätten natürlich nicht ahnen können, daß je solche gefunden würden. So kommt FEYERABEND zu dem Schluß: „Der Kopernikanismus und andere 'rationale' Ideen existieren heute nur darum, weil 'die Vernunft' in ihrer Vergangenheit häufig überstimmt wurde ... Also ist es auch heute sinnvoll, aller Methode zum Trotz seiner eigenen Neigung zu folgen und zu behaupten, daß die Wissenschaft von einem solchen Verfahren eines Tages Nutzen ziehen wird“ (FEYERABEND 1972, 168). FEYERABEND schlägt uns vor, uns fürderhin um das Problem der Gewißheit nicht mehr zu kümmern. Weil gewisse und sichere Weltorientierung nicht möglich ist, sollen wir nach seinen Ratschlägen überhaupt auf jede vernünftige Orientierung verzichten: Wenn wir uns in der Wüste verlaufen, sollten wir uns die Augen verbinden, uns in Gedanken einen Weg vorstellen und den einfach einmal gehen. Es sei schon vorgekommen, so will uns FEYERABEND versichern, daß man dabei den Ausgang aus der Wüste gefunden hat.

4. *Die perspektivistische Methodologie*

- 42 In perspektivistischer Sicht verliert methodisches Denken nicht dadurch seinen Sinn, daß es einen Königsweg zur Gewißheit nicht gibt. Methodisches Vorgehen ist vielmehr auch ohne Bezugnahme auf Gewißheit nicht nur sinnvoll, sondern auch erforderlich. Das folgt aus der perspektivistischen Wahrheitskonzeption. Wer eine Äußerung als wahr behauptet, behauptet damit zugleich, daß es sich um eine Aussage über die Realität handelt, daß

es sich um eine Prädikation handelt, die den angesprochenen Aspekt der Realität angemessen repräsentiert, daß dabei angemessene Begriffe verwendet werden und daß der Sprecher für sich kognitive Kompetenz in Anspruch nimmt.

- 43 Behauptungen sind Botschaften. Sie richten sich an Rezipienten, d. h. an andere Menschen, von denen erwartet wird, daß sie die Botschaft verstehen, zu ihr Stellung nehmen und sie akzeptieren. Die Sprachhandlung des Behauptens ist darauf angelegt, daß die Adressaten der Botschaft ebenfalls durch eine Sprachhandlung reagieren. Es ist sinnlos, etwas zu behaupten, wenn niemand zuhört oder nicht damit zu rechnen ist, daß der Zuhörer versteht. Niemand würde eine Behauptung an Tiere oder einen Säugling adressieren. Wer etwas behauptet, will also einen Dialog führen.
- 44 Der Sinn eines Dialoges, der aus dem Austausch von Behauptungen oder der Erörterung einer Behauptung besteht, ist die kritische Überprüfung durch die Gesprächspartner. Dieses Ziel ist nur dann sinnvoll, wenn der Proponent einer Behauptung trotz der von ihm in Anspruch genommenen sprachlichen und kognitiven Kompetenz mit Irrtum und Fehlern rechnet, d. h., wenn er sich nicht für unfehlbar hält, aber zugleich ein starkes Interesse an der Wahrheit seiner Überzeugungen hat. In diesem Fall muß es ihm ein Anliegen sein, alles zu tun, um eine falsche Behauptung zu vermeiden und Irrtümer aufzudecken.
- 45 Es gibt zwei Möglichkeiten, Irrtümer aufzudecken. Der eine Weg besteht darin, sich immer wieder neuen Erfahrungen auszusetzen, so daß die Chance besteht, auf Grund von neuen Wahrnehmungen und Beobachtungen alte Überzeugungen zu revidieren. Der andere Weg besteht darin, die eigene Überzeugung den Erfahrungen anderer Subjekte auszusetzen, um sie ggf. auf Grund dieser fremden Wahrnehmungen, Beobachtungen und Interpretationen zu revidieren. Dem letztgenannten Ziel dient die Formulierung von Aussagesätzen und das Gespräch, in welchem es um deren Überprüfung geht. Ein solches Gespräch nennen wir zur Unterscheidung von Dialogen mit anderer Zielsetzung einen wahrheitsfiniten Diskurs. Wer einen wahrheitsfiniten Diskurs zur Überprüfung seiner Überzeugungen führt, folgt damit bereits einer Methode. Der Diskurs selbst folgt, damit er als wahrheitsfinit ausgezeichnet werden kann, gewissen methodischen Regeln, die dadurch legitimiert sind, daß ihre Beachtung erforderlich ist, um das Ziel des Diskurses zu erreichen.
- 46 Am Ende des Diskurses steht nie Gewißheit. Weil es unmöglich ist, Gewißheit zu erlangen, ist der Diskurs auch nie vollendet. Er kann nur aus Gründen, die außerhalb seiner eigenen Regeln und Zielsetzungen liegen, abgebrochen oder unterbrochen werden. Der wahrheitsfinite Diskurs ist infinit, weil Wahrheit niemals mit Gewißheit angeeignet werden kann. Sein Ziel ist aber nicht die Herstellung von Konsens im Sinne des konventiona-

len Wahrheitsbegriffs, sondern die Annäherung an die Wahrheit im Sinne der semantischen Wahrheitstheorie (vgl. TZ 4/68).

- 47 Unabhängig von der jeweiligen Situation kann es keine verbindlichen Regeln geben, die sagen, unter welchen Bedingungen eine Hypothese zu verwerfen oder als hinreichend bestätigt anzusehen ist, so daß das Prüfungsverfahren abgebrochen werden kann. Letztlich entscheidet die Zahl und Bedeutung der Probleme, die Dringlichkeit ihrer Lösung sowie die persönliche Neigung des Einzelnen. Man kann daher nicht apodiktisch fordern, nicht bestätigte Theorien als falsch zu betrachten oder ihnen besser bestätigte Theorien vorzuziehen. In unvermeidbaren und unaufschiebbaren Entscheidungssituationen werden wir vielleicht dazu neigen, unsere Handlungen eher an bestätigten Theorien zu orientieren. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß wir einfach unserem Instinkt folgen. Und gerade dies kann vernünftig und erfolgreich sein. Die Entscheidung ist stets dem Einzelnen überlassen, der in der Entscheidungssituation steht. Er kann sie freilich nur verantwortlich treffen, wenn er seine Informationen optimiert hat. Dem dient die Methode des wahrheitsfiniten Diskurses.
- 48 Das kommunikative Streben nach Wahrheit erhält seinen Sinn in dem Glauben, daß Annäherung an die Wahrheit auf einem kommunikativen Wege möglich ist. Diesen kommunikativen Weg beschreibt die Methode. Methode in diesem Sinne ist nicht einfach der Königsweg zu sicherer Erkenntnis, sondern vor allem Unterwerfung der eigenen Wahrheitsansprüche unter öffentliche Kritik. Wer methodisch vorgeht und Auskunft über seine Methode gibt, gibt seinen Mitmenschen Gelegenheit, seine Wahrheitsansprüche zu überprüfen und zu kontrollieren. Mit Hilfe der Methode kann man nichts beweisen, aber man kann sich gegenseitig auf Fehler, zumindest auf falsche und unvollständige Vorstellungen im Erkenntnisprozeß aufmerksam machen. So dient Methode dem Zweck, der Wahrheit dadurch näherzukommen, daß man den Irrtum meidet.
- 49 STEGMÜLLER sieht in dem Glauben daran, daß man mittels der Methode der Wahrheit näherkommen kann, ein Relikt teleologischer Metaphysik, das völlig funktionslos sei und auf das deshalb verzichtet werden sollte (STEGMÜLLER 1979, 165; ders. 1975, 527). Freilich räumt er ein, daß der Verzicht auf diese Metaphysik ohne die gleichzeitige Etablierung eines konventionellen Wahrheitsbegriffs den Vorwurf des Relativismus provozieren wird. Diesen Vorwurf, so meint er, müsse man eben ertragen, denn es sei dies „vermutlich eine Form des Relativismus, die wir schlucken müssen“ (STEGMÜLLER 1979, 170). STEGMÜLLER hält zwar an dem Postulat der Erkennbarkeit der Welt fest, glaubt aber, daß es unvernünftig sei, dieses begründen zu wollen.
- 50 Eine rationale Begründung für dieses Postulat gibt es nicht, weil die Idee einer Methode Voraussetzung und nicht Folge von Rationalität ist. Es handelt sich um eine perspektivische Idee, die unserem Trachten nach Erkennt-

nis und unserem Sprechen über Wahrheit allererst Sinn verleiht. Wie alle perspektivischen Ideen hat sie utopischen Charakter. Sie verbürgt also nicht Gewißheit, aber sie verliert deshalb nicht ihren Sinn, sondern erweist erst dadurch ihr eigentliches Wesen. Wie alle perspektivischen Ideen reflektiert auch diese Idee das Subjekt, das sich eigenverantwortlich entscheiden muß, was es für wahr hält; das sich aber nur dann verantwortlich entscheiden kann, wenn es methodisch nach Erkenntnis sucht.

5. Die Regeln der perspektivischen Methode

- 51 Im folgenden sollen die Grundlinien der diskursiven Erkenntnismethode dargestellt werden. Dabei ist zunächst noch einmal daran zu erinnern, daß Methode nicht ein vorgegebener seinsmäßiger Weg zur Wahrheit ist, sondern eine Gebrauchsanweisung zur Herstellung kommunikativer Forschungsprozesse. Die Methodenlehre ist daher keine Lehre über Tatsachen, sondern eine Lehre von Normen. Sie darzustellen bedeutet also, Regeln zu formulieren.
- 52 *1. Regel: Unterwerfe deine Erkenntnissuche den Regeln eines wahrheitsfiniten Diskurses.*
- 53 Wenn der Zweck der Wahrheitssuche die Vermeidung des Irrtums ist, dann kommt es wesentlich darauf an, Mittel und Wege zu finden, um Irrtümer möglichst schnell und sicher zu entlarven. Dieser Weg besteht darin, daß ich meine Vorstellungen nicht nur an den eigenen Erfahrungen überprüfe, sondern auch die Erfahrungen anderer dazu benutze. Deren Erfahrungen werden in einem Diskurs vermittelt. Wahrheitssuche stellt sich deshalb wesentlich als ein kommunikativer Prozeß dar, also eine Tätigkeit mit wesentlich dialogischem Charakter. Es geht darum, über Wahrheits- und Erkenntnisfragen das Gespräch mit anderen zu suchen. Dieses Gespräch (Diskurs) muß wahrheitsfinit sein, d. h., es darf z. B. nicht darum gehen, gemeinsame Beschlüsse zu fassen, Vorschriften zu formulieren, Befehle zu erteilen oder ähnliches. Sondern es muß allein um die Frage gehen, ob die zur Diskussion gestellten Behauptungen wahr sind. Wer für sich die perspektivische Lebensform akzeptiert hat, kann seine Erkenntnissuche nicht außerhalb und unabhängig von wahrheitsfiniten Diskursen betreiben. Andernfalls setzt er sich in Widerspruch zu dem von ihm akzeptierten Sinnkonzept, zu dem die perspektivische Idee der diskursiven Erkenntnismethode gehört. Daher steht der wahrheitsfiniten Diskurs nicht zur Wahl. Innerhalb dieser Lebensform gilt vielmehr die 1. Regel der empirischen Methode als Norm. Wer seine Erkenntnissuche nicht den Regeln eines wahrheitsfiniten Diskurses unterwirft, lebt insoweit nicht perspektivisch.

- 54 *2. Regel: Unterstelle jedem Teilnehmer am wahrheitsfiniten Diskurs, daß er in der Lage ist, die Wahrheit zu erkennen, d. h., daß er vernünftig beurteilen kann, ob Aussagesätze wahr sind oder nicht.*
- 55 Diese Regel korrespondiert der Bedingung der kognitiven Kompetenz, wie sie Bestandteil des Wahrheitsbegriffs ist. Wer eine Behauptung aufstellt, nimmt für sich selbst kognitive Kompetenz in Anspruch. Wer seine Behauptungen der Überprüfung im wahrheitsfiniten Diskurs aussetzen will, muß auch seinen Diskurspartnern, vor allem seinen tatsächlichen oder potentiellen Opponenten kognitive Kompetenz unterstellen. Andernfalls könnten deren Überzeugungen nicht die eigene Behauptung in Frage stellen.
- 56 Kognitive Kompetenz muß jedem Teilnehmer am wahrheitsfiniten Diskurs unterstellt werden, und jeder hat das „Recht“ auf Teilnahme an diesem Diskurs. Teilnehmer ist also nicht nur, wer für sich selbst die diskursive Methodologie akzeptiert hat oder wer bestimmte Kriterien im Hinblick auf Wissen, Sachverstand, Vernünftigkeit etc. erfüllt. Wenn es um die Überprüfung meiner Überzeugungen geht, gilt vielmehr jeder Opponent als Teilnehmer am wahrheitsfiniten Diskurs. Jede Einschränkung, die letztlich auf einen Ausschluß gewisser Opponenten hinauslaufen würde, muß verboten sein, weil sie tendenziell die Immunisierung der eigenen Hypothese gegen Kritik bewirkt. Auch der härteste Dogmatiker mit den verschrobensten Ansichten, der sich selbst keinerlei Kritik aussetzt und sich für unfehlbar hält, kann gerade deshalb mit besonderer Sensibilität den Finger auf die Schwachstellen meiner eigenen Überzeugungen legen. Deshalb darf er nicht exkommuniziert werden.
- 57 Wenn jeder Opponent als Teilnehmer am wahrheitsfiniten Diskurs zu gelten hat, so betrifft dies freilich nur Personen, deren Opposition wahrheitsfinit ist. Sie müssen also mindestens die Wahrheit meiner Überzeugungen in Zweifel ziehen oder bestreiten. Wer an Wahrheit nicht interessiert ist, sondern meine Überzeugungen nur deshalb bekämpft, weil sie beispielsweise seine Machtinteressen gefährden, kann nicht als Teilnehmer am wahrheitsfiniten Diskurs gelten, es sei denn, es geht ihm darum, seine Interessen gerade dadurch zu wahren, daß er Zweifel an meinen Überzeugungen begründen will.
- 58 *3. Regel: Führe nur solche Behauptungen in den Diskurs ein, die sich begründet bezweifeln lassen, d. h., die möglichst viele Angriffsflächen für Zweifel bieten!*
- 59 Diese Regel erlaubt es prinzipiell, jede beliebige Behauptung aufzustellen, ohne sie begründen oder gar beweisen zu müssen. Eines Beweises bedarf es schon deshalb nicht, weil jeder, der eine Behauptung aufstellt, als kognitiv kompetent angesehen wird. Jedem Diskursteilnehmer wird also zunächst unterstellt, daß er nur solche Sätze als wahr behauptet, die auch

wahr sind. Warum und wieso jemand gerade zu der Behauptung kommt, die er vertritt, ist uninteressant. Es ist nicht erforderlich, den Weg zur Entdeckung des behaupteten Sachverhaltes nachzuvollziehen.

60 Um Behauptungen (Theorien) begründet bezweifeln zu können, müssen irgendwelche sinnlichen Erlebnisse da sein, mit denen man die Theorien in Verbindung bringen kann. Diese Verbindung herzustellen ist die Anweisung, die sich hinter der Regel verbirgt, eine Theorie möglichst bezweifelbar zu machen. Die Technik des Bezweifelbarmachens ist dabei folgende:

61 3.1 *Versehe deine Behauptungen mit Prüfungsanweisungen!*

62 3.1.1 *Sofern deine Behauptungen so abstrakt sind, daß sich Prüfungsanweisungen dazu nicht finden lassen, so leite aus ihnen konkretere Behauptungen (Basissätze) ab, bei denen dies möglich ist!*

63 3.2 *Formuliere einen Aussagesatz A, der den Zustand beschreibt, der bei Durchführung der Prüfungsanleitung besteht!*

64 3.3 *Formuliere eine Prognose, aus der sich ergibt, daß der Prüfende nach Durchführung der Prüfungsanleitung dem Aussagesatz A den Prädikator „wahr“ zusprechen wird!*

65 Diese Regel beschreibt den Kern der diskursiven Methode. Sie bewegt sich im „Kontext der Rechtfertigung“ und dient der Unterwerfung der eigenen Wahrheitsansprüche unter die öffentliche Kontrolle der Diskursgemeinschaft.

66 Der Regel ist genügt, wenn die Theorie mit Prüfungsanleitungen versehen wird, mittels deren jeder Diskursteilnehmer die Theorie überprüfen kann. Je abstrakter und allgemeiner eine solche Theorie ist, um so weniger wird es möglich sein, sie zu überprüfen. Deshalb müssen in diesem Fall aus der Theorie auf logisch-deduktivem Wege Theorien abgeleitet werden, die ein geringeres Abstraktionsniveau haben. Dieser deduktive Ableitungsvorgang muß so lange fortgesetzt werden, bis man zu Aussagesätzen kommt, die mit Prüfungsanweisungen versehen werden können. Sätze auf diesem Niveau nenne ich in Anlehnung an POPPER Basissätze (POPPER 1971, 17).

67 3.4 *Behaupte nur wissenschaftliche Sätze!*

68 Der Sinn dieser Forderung besteht darin, Sätze auszuschließen, die sich von ihrer logischen Struktur her schon jeder Falsifikation entziehen. Wissenschaftlich sollen also Sätze heißen, deren logische Struktur sie nicht schon gegen begründbaren Zweifel immunisiert. Was damit gemeint ist, sei im folgenden an der Erörterung von Allsätzen, Existenzsätzen und Wahrscheinlichkeitssätzen erläutert.

69 *Allsätze.*

Die Behauptung „Kupfer leitet Strom“ ist ein Allsatz. In ihm wird allen Kupferstücken, die es im Universum gibt, die Eigenschaft zugesprochen, Strom zu leiten. Wie wir gesehen haben, eignen sich Allsätze hervorragend für die Falsifikation.

70 Allsätze entsprechen strukturell dem folgenden Beispiel:

„Alle Schwäne sind weiß.“

Aus diesem Satz (Theorem) kann man logisch ableiten, daß auch der Schwan Max, welcher sich derzeit im Stadtpark befindet, weiß ist. Man kann nun jeden beliebigen Beobachter losschicken, um nachzusehen, welche Farbe der Schwan im Stadtpark hat. Sobald diese Beobachter sich genötigt sehen, ihre Beobachtung in dem Satz zu formulieren, daß der Schwan Max schwarz ist, ist das Theorem widerlegt. Denn es ist offensichtlich unrichtig, daß alle Schwäne weiß sind, wenn der Schwan Max schwarz ist. Es ist behauptet worden, daß sich die Methode der Falsifikation nur auf Allsätze anwenden läßt, nicht also auf Existenzsätze (POPPER 1971, 40) und Wahrscheinlichkeitssätze (POPPER 1971, 106). Das hätte zur Folge, daß diese Satzarten nicht als wissenschaftlich zu gelten hätten, obwohl sie doch unverzichtbar sind, um relevante Erkenntnisse und Überzeugungen auszudrücken.

71 *Existenzsätze.*

Existenzsätze gleichen strukturell folgendem Beispiel:

„Es gibt weiße Schwäne.“

Weder die Beobachtung des Schwanes Max noch sonst eine beliebige Zahl von Beobachtungen schwarzer Schwäne kann diesen Satz je widerlegen. Denn selbst wenn ein oder alle Beobachter in ihrem Leben noch nie einen weißen Schwan gesehen haben, obwohl sie ständig damit beschäftigt sind, Schwäne zu beobachten, schließt dies nicht aus, daß es weiße Schwäne gibt. Um dies auszuschließen, müßte man alle Schwäne der Welt beobachten und man müßte wissen, daß es alle sind. Das ist unmöglich.

72 Positive Existenzsätze dieser Art sind daher nicht falsifizierbar, „denn wir können nicht die ganze Welt absuchen, um zu beweisen, daß es etwas nicht gibt“ (POPPER 1971, 40). Der Rationale Kritizismus verweist positive Existenzsätze deshalb in den Bereich der „Metaphysik“: Damit gehören sie nicht mehr zum Bereich jener Sätze, die im Rahmen empirischer Erkenntnisuche (Wissenschaft) gebraucht werden dürfen.

73 Nun ist es allerdings so, daß Existenzsätze sehr wohl in der Wissenschaft vorkommen, beispielsweise die Hypothese von der Existenz eines neuen und bisher nicht beobachteten Planeten (STEGMÜLLER 1976, 474). Indessen

lautet die Hypothese von der Existenz eines neuen Planeten nicht einfach „Es gibt Planeten“ oder „Es gibt einen Planeten“, sondern die Hypothese ist erheblich enger. Sie kann z. B. lauten: „Im Sternbild des Orion befindet sich zur Zeit t an der Raumstelle r ein Planet.“ Mit Hilfe des Theorems, das da lauten mag: „Alle Planeten reflektieren das Sonnenlicht und werden daher von der Erde aus als leuchtende Punkte wahrgenommen“, könnte man die Folgerung (Basissatz) ableiten, daß an der Raumstelle r im Sternbild des Orion zum Zeitpunkt t ein leuchtender Punkt am Nachthimmel sein muß. Man braucht also nur mit geeigneten Instrumenten hinzuschauen und sich zu fragen, ob man auf Grund der Wahrnehmung den gefolgerten Basissatz bestätigen kann oder nicht.

- 74 Natürlich kann ein Wissenschaftler ganz allgemein die Idee haben, daß es noch andere Planeten geben könnte als jene, die wir schon kennen. Aber diese Idee ist noch keine Hypothese. Sie entzieht sich jeder Überprüfung, weil sie keine Regeln und Bedingungen angibt, unter der sie prüfbar wäre. Solche Ideen können für den Fortgang der Wissenschaft fruchtbar und nützlich sein, aber sie können nicht wissenschaftlich diskutiert werden, denn sie bieten keine Angriffsflächen für Zweifel. Es bringt daher keinen Gewinn, solche allgemeinen Existenzbehauptungen als wissenschaftliche Sätze anerkennen zu wollen, sofern man mit wissenschaftlichen Sätzen eben solche meint, die bezweifelbar und deshalb Gegenstand wissenschaftlicher Diskussion sein sollen. Existenzbehauptungen können aber dann als wissenschaftliche Sätze anerkannt werden, wenn der Existenzprädikator nicht einem Begriff zugesprochen wird, sondern einem Nomen bzw. einem Gegenstand, der Objekt einer deiktischen Handlung sein kann (vgl. TZ 3/36), und wenn die Existenzaussage mit Prüfungsanweisungen versehen werden kann, deren Vollzug in deiktischen Handlungen besteht.
- 75 Weiterhin sind Existenzaussagen dann wissenschaftliche Sätze, wenn sie logisch aus Basissätzen folgen. So folgt aus

(1) „Der Schwan Max ist schwarz.“

logisch:

(2) „Es gibt einen schwarzen Schwan.“

Die Hypothese (2) wird fallibel gemacht, indem ein Basissatz formuliert wird, aus der die Hypothese (2) logisch folgt.

- 76 *Wahrscheinlichkeitssätze.*

Ein anderes Problem stellen die Wahrscheinlichkeitsbehauptungen dar. Man unterscheidet zwischen statistischer und induktiver Wahrscheinlichkeit (STEGMÜLLER 1976, 468f.). Ein Theorem von statistischer Wahrscheinlichkeit ist z. B. das folgende:

„10% aller Kinder unter 5 Jahren im Ruhrgebiet leiden an Hustenanfällen.“

Diese Art der Wahrscheinlichkeit ist relativ unproblematisch. Man kann den Satz überprüfen, indem man alle Kinder unter 5 Jahren im Ruhrgebiet zählt und beobachtet, wie viele davon unter Hustenanfällen leiden.

- 77 Die statistische Wahrscheinlichkeit ist also eine Aussage über die relative Häufigkeit eines Ereignisses oder des Auftretens einer Eigenschaft an einem Ding. Im Gegensatz dazu macht der induktive Wahrscheinlichkeitssatz keine Aussage über eine relative Häufigkeit, sondern stellt die Schätzung einer relativen Häufigkeit dar (STEGMÜLLER 1976, 474). Aus der Aussage über die Häufigkeit kann man überprüfbare Basissätze ableiten, aus der Schätzung aber nicht. Eine Schätzung kann man so formulieren:

„Es gilt mit einem Bestätigungsgrad von 50 %:
(Jeder Mensch, der mir heute begegnet, ist eine Frau.)“

Der Klammerausdruck ist bewußt als Allsatz formuliert, aus dem logische Ableitungen überprüfbarer Basissätze möglich sind. Die vor die Klammer gezogene Angabe macht aus dem Allsatz eine induktive Wahrscheinlichkeitsaussage. Diese besagt, daß ich bei allen Prüfungsvorgängen des Basissatzes („Der Mensch, dem ich heute begegne, ist eine Frau“) in 50% der Fälle zu einer Bestätigung und in 50% zu einer Falsifizierung komme. Die These ist damit erst bestätigt oder falsifiziert, wenn der heutige Tag vorbei ist und ich folglich an diesem Tag keinem Menschen mehr begegnen kann. Im Unterschied zu Allsatz-Hypothesen kann ich freilich diese Hypothese nur einmal bestätigen oder falsifizieren. Denn die These gilt nur für den heutigen Tag und dieser ist nach seinem Ablauf nicht wiederholbar. Induktive Wahrscheinlichkeitssätze haben nur Sinn, wenn ihre Prüfungsvorschriften eine zeitliche Limitierung haben. Das schränkt das Kriterium der jederzeitigen Prüfbarkeit ein und damit auch das Kriterium der Intersubjektivität. Freilich ist diese damit nicht gänzlich aufgehoben, denn es ist möglich, daß eine prinzipiell un abgeschlossene Zahl von Forschern heute den genannten Basissatz in allen gegebenen Situationen überprüft. Im übrigen sind solche induktiven Wahrscheinlichkeitssätze für die Wissenschaften, insbesondere für die Naturwissenschaften, meist nur dann interessant, wenn die zeitliche Limitierung mit zeitlicher Wiederholbarkeit verknüpft ist, also wenn die Hypothese, um beim Beispiel zu bleiben, nicht nur für den heutigen Tag gilt, sondern für jeden Tag oder jedenfalls eine größere Zahl von Tagen. Der Unterschied zur statistischen Wahrscheinlichkeit liegt darin, daß ich nicht weiß, wie viele Menschen mir heute oder an jedem anderen von der Hypothese betroffenen Tag begegnen werden und auch nicht von vornherein feststeht, welcher von diesen eine Frau sein wird. Insoweit handelt es sich also um eine Schätzung.

- 78 4. Regel: *Behaupte keine Hypothesen, die nicht überprüfbar sind.*
- 79 Diese Regel besagt, daß nur solche Theorien, die der dritten Regel entsprechen, Gegenstand des wahrheitsfiniten Diskurses sein können. Sätze, die objektiv nicht überprüfbar sind, für die also keine Basissätze mit Prüfungsanweisungen existieren, dürfen in diesem Diskurs keine Rolle spielen. Sie sollen daher auch nicht für das eigene Weltbild entscheidend sein.
- 80 Der Grund dafür ist, daß ihre Prädikation mit den Wahrheitswerten „wahr“ und „falsch“ jenseits meiner eigenen und der kognitiven Kompetenz aller Diskursteilnehmer liegt. Denn kognitive Kompetenz ist im Bereich der empirischen Welt, d. h. im Bereich der Tatsachen, die unsere Umwelt ausmachen und von denen wir Erfahrungen haben können, an unsere Sinne gebunden. Nur über sinnliche Erfahrungen ist ein Erfahrungsaustausch möglich. Nur in bezug auf das sinnliche Sensorium ist die kognitive Kompetenz eines jeden anerkannt. Es ist durchaus möglich, daß unüberprüfbare Sätze wahr sind. Aber da sie nicht überprüfbar sind, kann man sie nicht begründet bezweifeln und folglich auch nicht gegen Zweifel verteidigen. Im Rahmen des wahrheitsfiniten Diskurses dürfen sie nicht vorkommen.
- 81 Man hat gegen diese Regel geltend gemacht, daß die diskursive Methode selbst nicht überprüfbar, jedenfalls aber nicht falsifizierbar sei. Damit verstießen ihre Vertreter gegen die selbstpostulierten Grundsätze. Wenn man nie sicher sein könne, so formuliert KUHLMANN, ob eine wissenschaftliche Aussage wahr ist, dann könne man auch nicht sicher sein, ob die kritizistische These, daß nichts sicher sei, wahr ist (KUHLMANN 1981, 49f.). Damit entziehe sich diese These jedoch der Nachprüfbarkeit, denn sie sei nicht falsifizierbar, da ihre Verneinung sie ebenso bestätige wie ihre Bestätigung.
- 82 Dieser Einwand berücksichtigt nicht, daß die diskursive Methode keine Theorie, sondern eine Handlungsnorm, eine Gebrauchsanweisung für den Umgang mit wissenschaftlichen Sätzen darstellt (POPPER 1980b, 284f.). Im Gegensatz zu Theorien behaupteten Gebrauchsanweisungen nichts. Sie erheben folglich keinen Wahrheitsanspruch und unterliegen damit auch nicht dem Postulat der Falsifizierbarkeit. Die diskursive Methode ist keine theoretische Behauptung über die Beschaffenheit der Umwelt, sondern eine Gebrauchsregel, die dazu auffordert, den Versuch zu unternehmen, alle Theorien über die Umwelt zu falsifizieren und sich mit solchen, die gegen Falsifikation immun sind, nicht zu befassen.

6. GEWISSHEIT – EIN EXKURS ZU MATHEMATIK UND LOGIK

- 1 Gewißheit, so habe ich im letzten Kapitel herauszuarbeiten versucht, ist keine perspektivische Kategorie. Sie ist mit dem dem Perspektivismus eigenen Utopieprinzip nicht vereinbar. Denn sie verheißt ein endgültiges Ziel der Forschung, in dem alle Wahrheitssuche sich erfüllt und an ihr Ende kommt. Perspektivische Forschung ist dagegen an Wahrheit als einem extrapositiven, grundsätzlich uneinholbaren Ziel orientiert. Wahrheit liegt dem Für-wahr-Halten stets voraus. Man kann sie nicht besitzen.
- 2 Diese Einstellung liegt sowohl der naturwissenschaftlichen als auch der geistes- und sozialwissenschaftlichen Forschung zugrunde. Insoweit dürfte heute in der scientific community perspektivischer Geist vorherrschend sein. Etwas unklarer ist dagegen die Situation in der Mathematik und der Logik. Innerhalb und außerhalb dieser Wissenschaften trifft man auf die Auffassung, daß hier etwas anderes gelte als für die übrigen Wissenschaften. Denn hier sei Gewißheit möglich – ja sogar zwingende Voraussetzung eines seriösen Forschungsergebnisses.
- 3 Ich halte es deshalb für angezeigt, speziell für die Mathematik und die Logik den Nachweis anzutreten, daß es auch in diesen Forschungsbereichen keine Gewißheit gibt. Das perspektivische Konzept von Wahrheit und Erkenntnis macht auch vor der Mathematik und der Logik nicht halt. Wem dies nicht weiter begründungsbedürftig erscheint, kann das 6. Kapitel gestrost überschlagen.

1. Mathematik

- 4 Die Mathematik wird häufig als Musterbeispiel dafür angeführt, daß es solide Erkenntnis über eine äußere Welt gibt, die den Anschauungsformen von Raum und Zeit nicht unterworfen ist, und daß diese Erkenntnis von absolut sicheren Gewißheiten ihren Ausgang nimmt und damit der 3. Regel der diskursiven Methode nicht gehorcht, wonach nur solche Behauptungen in den wissenschaftlichen Diskurs eingeführt werden dürfen, die möglichst viele Angriffsflächen für Zweifel bieten.

Forschungsgegenstand

- 5 Daß die mathematische Welt sich grundsätzlich von der empirischen, an die Anschauungsformen von Raum und Zeit gebundenen Welt unterschei-

det, behaupten vor allem zwei mathematische Schulen, die sogenannten Formalisten und die Platoniker. Als Vertreter der ersteren sind der Philosoph RUDOLF CARNAP und der Mathematiker DAVID HILBERT anzusprechen.

6 *Der mathematische Formalismus.*

CARNAP bezeichnete die empirischen Wissenschaften als Realwissenschaften, von denen er die Formalwissenschaften unterschied (CARNAP 1935, 30ff.). Letztere war für ihn die Logik. Die Mathematik erklärte er zu einem Zweiggebiet der Logik. Diese besteht für CARNAP nicht wie die Realwissenschaften aus Sätzen über die Wirklichkeit, sondern ausschließlich aus analytischen Sätzen. Diese sind bloße Hilfssätze der Realwissenschaften. Sie enthalten keine Informationen, sondern befassen sich nur mit der Umformung sprachlicher Ausdrücke. Ein Beispiel für einen analytischen Satz ist etwa:

„Alle Jungesellen sind unverheiratet.“

Auf dieser Grundlage beruht auch DAVID HILBERTS mathematischer Formalismus. HILBERT sieht in den Sätzen der Mathematik nichts anderes als die Regeln eines Spiels mit bedeutungslosen Zeichen auf dem Papier (HILBERT/BERNAYS 1968). Die mathematischen Gegenstände (Zahlen, geometrische Figuren etc.) beruhen danach auf bloßen Definitionen, d. h. konventionellen Festsetzungen über den Gebrauch der Zeichen. Die Zeichen der Mathematik bezeichneten nicht Gegenstände der objektiven Wirklichkeit, sondern Festsetzungen. Der HILBERTSche Formalismus reduziert den wissenschaftlichen Wert der Mathematik deshalb einfach darauf, die Widerspruchslösigkeit ihrer Festsetzungen im Gesamtsystem zu untersuchen und festzustellen. Mathematik wäre danach also nichts anderes als die Anwendung logischer Regeln auf beliebige erfundene Aussagesysteme.

7 Der HILBERTSche Ansatz wurde allerdings, was seine Durchführbarkeit angeht, durch logische Entdeckungen des österreichischen Logikers KURT GÖDEL erschüttert, der nachweisen konnte, daß es nicht möglich ist, die Widerspruchsfreiheit eines Systems von Sätzen aus sich selbst heraus zu beweisen (GÖDEL 1931).¹

8 *Der mathematische Platonismus.*

Die mathematischen Platoniker halten ihre Wissenschaft zwar für eine Realwissenschaft. Im Unterschied zu den empirischen Wissenschaften habe sie es aber nicht mit der endlichen raumzeitlichen Welt zu tun. Sie sei vielmehr ihrem Wesen nach „Wissenschaft vom Unendlichen“ (MESCHKOWSKI 1976, 101). Was sie damit meinen, läßt sich an der Entdeckung der konver-

¹ Eine ausführliche Darstellung findet sich bei Stegmüller 1959; s. a. Becker 1959, 131 ff.

gierenden Prozesse bei ZENON VON ELEA illustrieren (HOGBEN 1963, 8). ZENON fand heraus, daß man eine Strecke AB in C halbieren kann, ihre rechte Hälfte CB in C', die Strecke C'B in C'' und so unbegrenzt weiter.



- 9 Es zeigt sich, daß die Reihe $AC + CC' + C'C'' \dots$ unbegrenzt zunimmt, aber nie ins Unbegrenzte. Denn ihre Summe bleibt immer unter 1. Dieser Tatbestand ist unanschaulich. Die Platoniker leiten daraus die Existenz und Erkenntnismöglichkeit rein geistiger, idealer Gegenstände ab, von denen die Welt bevölkert sei.
- 10 Diese Ableitung beruht freilich auf einem Schluß, der kaum zu rechtfertigen ist. Aus dem Umstand, daß man eine bestimmte Operation (das Halbieren einer Strecke) unbegrenzt fortsetzen kann, folgt absolut nichts für die Existenz irgendwelcher idealer Entitäten. Was ZENON entdeckt hat, war eine gewisse Möglichkeit menschlichen Handelns. Seine Aussagen waren Aussagen über menschliche Operationen, weiter nichts.
- 11 *Mathematischer Intuitionismus.*
Wenn man die kontinuierlichen Prozesse als typische mathematische Forschungsgegenstände anerkennen kann, so folgt daraus, daß es die Mathematik nicht mit überempirischen, transzendentalen Entitäten zu tun hat, sondern mit menschlichen Operationen. Eben dies ist der Ausgangspunkt jener mathematischen Betrachtungsweise, die man „Intuitionismus“ nennt und die auf C. E. J. BROUWER zurückgeht (STEGMÜLLER 1976, 438).² BROUWER geht davon aus, daß das Unendliche, mit dem es die Mathematik zu tun hat, niemals als eine fertige Gesamtheit, als etwas aktual Daseiendes begriffen werden darf, sondern als eine bloße Möglichkeit des unbegrenzten Fortschreitens. Die Aussage, daß es unendlich viele Zahlen „gibt“, darf also nicht so aufgefaßt werden, als existierten alle unendlich vielen Zahlen in irgendeinem Ideenhimmel. Vielmehr bedeutet dies nicht mehr, als daß man zu jeder natürlichen Zahl eine größere angeben kann.
- 12 Der Intuitionismus knüpft an die alte aristotelische Ontologie an, die alles Seiende in aktual Seiendes und potentiell Seiendes unterschied (ARISTOTELES. Physik III, 65b, 206a, 13 ff.). Der mathematische Gegenstandsbereich des Unendlichen hat es nicht mit aktual Seiendem, sondern mit potentiell Seiendem, nicht mit Wirklichkeit, sondern mit Möglichkeit zu tun. Die unendlichen Größen der Mathematik bezeichnen also nicht wirklich existie-

² Eine moderne Variante des Intuitionismus ist die operative Mathematik von Paul Lorenzen 1955.

rende Entitäten, sondern nur mögliche Entitäten. Mathematik reflektiert über menschliche Verhaltensmöglichkeiten im Bereich des Zählens und Messens. Sie formuliert diese Möglichkeiten in Form von Handlungsanweisungen, d. h. in Form von Operationsregeln. Man kann also die Mathematik als ein Regelwerk richtigen Rechnens verstehen. Allerdings muß man sich dabei bewußt bleiben, daß die Mathematik die Regeln des Rechnens *beschreibt* und nicht *vorschreibt*. Die Sätze der Mathematik sind also deskriptiv und nicht etwa normativ. Es sind Aussagesätze wie in jeder anderen empirischen Wissenschaft auch. Sie stellt nicht wie ein Gesetzgeber Normen auf und befiehlt (oder empfiehlt), sich daran zu halten, sondern sie deckt vielmehr nur jene Regeln auf, an die der Mensch sich schon immer hält, wenn er rechnet oder mißt.

Forschungslogik

13 *Mathematik als Hort der Gewißheit.*

Viele Mathematiker und wohl noch mehr Nichtmathematiker halten die Mathematik für das Ideal einer Wissenschaft schlechthin. Die Mathematik habe es mit absolut sicheren Lehrsätzen zu tun, und sie bestehe im Kern aus Theoremen, die nicht bezweifelbar sind.

14 Wenn das zutreffen sollte, so würde die Mathematik einer grundsätzlich anderen Forschungslogik folgen als die Naturwissenschaften. Insbesondere würde dann die 3. Regel der diskursiven Methodik nicht gelten, wonach gute wissenschaftliche Sätze gerade jene sind, die möglichst viele Angriffsflächen für Zweifel bieten.

15 LAKATOS hat sehr anschaulich anhand der mathematischen Forschung über die Beziehungen von Ecken, Kanten und Flächen von Polyedern dargelegt, daß die Mathematik in Wahrheit keiner anderen Forschungslogik folgt als auch die Naturwissenschaften (LAKATOS 1979).³

16 *Mathematische Hypothesenbildung.*

Ausgangspunkt der Fragestellung ist der Lehrsatz über die Beziehungen von Ecken und Kanten bei Polygonen (Vielecken). Der Satz lautet: Die Zahl der Ecken E ist immer gleich der Zahl der Kanten K, also

$$E = K.$$

Ein Dreieck hat also drei Ecken und drei Kanten, ein Achteck acht Ecken und acht Kanten etc.

17 Dieser Lehrsatz kann die rein mathematische Frage provozieren, ob nicht eine ähnliche Formel für die Beziehungen der Zahlen der Ecken (E), der

³ Siehe auch Spalt 1981.

Kanten (K) und der Flächen (F) der Polyeder zu finden ist. Der Mathematiker nimmt dieses Problem in Angriff, indem er zunächst eine Reihe von Polyedern auf die Zahl ihrer Flächen, Ecken und Kanten untersucht und das Ergebnis in einer Tabelle festhält. Welche und wie viele Polyeder er dazu wählt, ist nicht vorgeschrieben. Wir befinden uns im Kontext der Entdeckung, für den es keine Regeln gibt.

18	Polyeder	Flächen	Ecken	Kanten
	Würfel	6	8	12
	dreieckiges Prisma	5	6	9
	fünfeckiges Prisma	7	10	15
	quadrat. Pyramide	5	5	8

- 19 Es ist nun eine Frage des glücklichen Einfalls bzw. von Versuch und Irrtum, eine Formel zu finden, die die einheitliche Struktur dieser Zahlenverhältnisse aufdeckt. L. EULER ist für die Polyeder dabei auf folgende Formel gekommen:

$$E - K + F = 2.$$

Diese Formel gilt zunächst nur für alle durchgeführten Rechnungen. Sie stellt also inhaltlich nichts anderes dar als das, was sich auch aus der Tabelle ergibt. Wir können nun aber die Hypothese aufstellen, daß diese Formel für jeden beliebigen Polyeder gilt. Diese Hypothese kann überprüft werden, indem man aus ihr Basissätze ableitet sowie Prüfungsanweisungen und Prognosen abgibt. Trifft die Prognose zu, ist die Theorie bestätigt, andernfalls falsifiziert.

- 20 Ein typisches Beispiel für eine bisher stets bestätigte Hypothese ist die sogenannte GOLDBACHsche Vermutung. Danach ist jede gerade Zahl als die Summe zweier Primzahlen darstellbar. Bisher hat noch nie jemand eine Zahl gefunden, für die diese Regel nicht zutrifft. Das Gegenbeispiel einer falsifizierten Vermutung ist die Hypothese, daß man beim Einsetzen der natürlichen Zahlen $n = 1, 2, 3, 4 \dots$ in die sogenannte EULERSche Funktion

$$n \rightarrow (n) = n^2 - n + 41$$

stets als Argumente für $f(n)$ Primzahlen erhält. Es zeigt sich, daß dies für die Zahlenreihe $n = 1, 2, \dots, 40$ gilt, nicht aber für $n = 41$:

$$f(41) = 41^2 - 41 + 41 = 41^2.$$

Die Quadratzahl für 412 ist nicht prim.

- 21 *Beweise beweisen nichts.*

Es fällt allerdings auf, daß die GOLDBACH-Hypothese, obwohl sie bisher stets bestätigt wurde, nicht als mathematischer Lehrsatz anerkannt ist.

Mathematiker geben dafür als Grund an, daß der Satz nicht bewiesen sei. Erst eine bewiesene Hypothese dürfe in die Reihe der mathematischen Lehrsätze aufgenommen werden. Unter einem Beweis verstehen sie dabei eine Argumentation, aus der der zu beweisende Satz logisch folgt und die vernünftig nicht bezweifelt werden kann. Aber woher wissen wir, ob ein Satz nicht doch vernünftigerweise bezweifelt werden könnte? Zweifel kommen dann auf, wenn wir in der Lage sind, Gegenbeispiele zu benennen. Wenn wir dazu nicht in der Lage sind, beweist das vielleicht unseren Mangel an Phantasie, aber doch nicht die Behauptung, daß es keine Gegenbeispiele gäbe. Mangel an Vorstellungskraft ist kein Beweis für die Wahrheit eines Satzes. Jeder noch so eindrucksvolle Beweis ist widerlegt, sobald sich auch nur ein Gegenbeispiel zeigt. Und wir müssen jederzeit damit rechnen, daß wir auf Gegenbeispiele stoßen. Beweise beweisen also nichts. Was aber nützen Beweise, wenn sie nichts beweisen? „Viele schöpferische Mathematiker“, schreibt LAKATOS, „zerbrechen sich den Kopf darüber, was denn Beweise sind, wenn sie schon nichts beweisen. Einerseits wissen sie aus Erfahrung, daß Beweise fehlbar sind, aber andererseits wissen sie aus ihren dogmatischen Unterweisungen, daß eigentliche Beweise unfehlbar sein müssen“ (LAKATOS 1979, 23, Anm. 45).

- 22 Beweise beweisen zwar nichts, aber sie leisten durchaus etwas für den Erkenntnisfortschritt. Nur besteht ihre Leistung nicht darin, etwas zu beweisen. Mathematische Sätze sind so fehlbar wie jeder andere wissenschaftliche Satz auch. Sie sind nichts anderes als „bewußtes Mutmaßen“.⁴ Beweise sind Gedankenexperimente. Ihre Funktion besteht darin, die ursprüngliche Vermutung in Teilvermutungen (Basissätze) zu zerlegen. Die Basissätze sind selbst überprüfungsbedürftig. Sie werden ihrerseits in Basissätze zerlegt, die wiederum überprüft werden können. Aus der Menge aller Basissätze ist die ursprüngliche Vermutung logisch ableitbar. Sie ist also im logischen Sinne beweisbar, sofern man die Basissätze akzeptiert. Aber nicht diese logische Deduktion ist der Witz beim Beweis, sondern die Zerlegung in die Basissätze. Sofern solche Basissätze nicht mehr weiter zerlegt werden können, werden sie Axiome genannt. Axiome sind aber nicht absolut sichere Gewißheiten, sondern nur die letzten Sätze eines zu Ende gebrachten Zerlegungsprozesses, wobei auch dieses Ende nie endgültig gewiß ist.
- 23 Der Vorteil der Zerlegung von Vermutungen in Teilvermutungen liegt in der Vergrößerung der Angriffsfläche. Es lassen sich nicht selten Gegenbeispiele leichter für die Basissätze als für die ursprüngliche Vermutung finden. Man kann nun den durch das Gegenbeispiel widerlegten Basissatz in die ursprüngliche Vermutung als Bedingung aufnehmen und die Vermutung

⁴ Lakatos 1979, 24 bemerkt hierzu, in dem Wort Mutmaßen seien zwei wichtige menschliche Tugenden angesprochen: Mut und Mäßigung.

damit verbessern. Dann handelt es sich freilich um eine andere, neue Vermutung und nicht mehr um den Beweis der ursprünglichen Vermutung.

- 24 LAKATOS hat diese Methode am Beispiel der EULERSchen Vermutung für das Verhältnis der Flächen, Ecken und Kanten von Polyedern dargestellt. Am Anfang steht – auf Grund von Beobachtungen, also auf Grund von Akten des Nachzählens der Ecken, Kanten und Flächen – eine Tabelle für die Werte von F, E und K verschiedener Polyeder. Durch Versuch und Irrtum wird schließlich eine erste Vermutung aufgestellt:

$$\text{Für alle Polyeder gilt: } E - K + F = 2.$$

Dieser Satz wird jetzt bewiesen, d. h. in Basissätze zerlegt. LAKATOS spricht von Hilfssätzen.

- 25 1. Hilfssatz: Wir stellen uns das Polyeder hohl und mit einer dehnbaren Oberfläche aus dünnem Gummi vor. Wenn wir nun eine Fläche heraus-schneiden, können wir die restliche Oberfläche flach auf einer Tafel ausbreiten. Dabei werden die Flächen und Kanten zwar verformt, aber ihre Zahl sowie die der Ecken bleibt erhalten.

2. Hilfssatz: Wir zeichnen in jede der Flächen Diagonale ein, so daß aus allen Flächen Dreiecke werden. Dabei werden sowohl die Zahl der Kanten als auch die der Flächen jeweils um 1 erhöht, so daß die Summe $E - K + F$ gleichbleibt.

3. Hilfssatz: Aus dem dreieckigen Netzwerk entfernen wir jetzt nacheinander vom Rand aus alle Dreiecke. Dabei verschwindet jedesmal entweder eine Fläche und eine Kante oder zwei Kanten und eine Ecke. Die ursprüngliche Formel für das Netzwerk

$$E - K + F = 1$$

bleibt aber stets erhalten, bis nur noch ein Dreieck übrig ist. Da für jedes Dreieck und für jedes Netzwerk aus Dreiecken

$$E - K + F = 1$$

gilt, so gilt, wenn man die im ersten Schritt entnommene Fläche wieder einsetzt:

$$E - K + F = 2.$$

- 26 LAKATOS weist darauf hin, daß der EULERSche Polyedersatz wegen dieses auf COUCHY zurückgehenden Beweises im 19. Jahrhundert als unbezweifelbar galt (LAKATOS 1979, 3, Anm. 15). Diese Überzeugung beruhte auf dem Umstand, daß man sich keinen Polyeder vorstellen konnte, bei dem die drei Hilfssätze nicht zutreffen. Dieser Mangel an Phantasie wurde behoben, als der französische Mathematiker LHUILIER mit der Mineraliensammlung seines Freundes PICTET bekannt wurde und dort sogenannte Doppelkristalle

vorfand, bei denen zwar der äußere, nicht aber der innere Kristall durchsichtig ist. Ein vereinfachtes Modell des durchsichtigen Kristalls ist der Hohlwürfel. Zählt man dessen Flächen, Kanten und Ecken nach, so ergibt sich

$$E - K + F = 4$$

- 27 Die Schulmathematik reagierte auf dieses Gegenbeispiel allerdings nicht durch Korrektur der EULERSchen Vermutung, sondern indem sie dem Hohlwürfel die Würde eines Polyeders absprach (LAKATOS 1979, 9, Anm. 22). LAKATOS nennt dies die Methode der Monstersperre (LAKATOS 1979, 9). Gegenbeispiele werden als solche nicht anerkannt, sondern zu Monstern erklärt, d. h. zu Dingen, die nicht unter den Begriff fallen. Oder es wird behauptet, es handele sich bei dem Doppelkristall um zwei Polyeder und nicht um einen. Dies konnte man leicht tun, indem man die inneren Flächen dem inneren Polyeder zurechnete und nicht dem äußeren. Mit Hilfe von Umdeutungen der benutzten Begriffe und eingehenden Definitionen läßt sich ein Satz immer gegen alle Gegenbeispiele verteidigen.
- 28 Demgegenüber ist ein Erkenntnisfortschritt erzielt, wenn man das Gegenbeispiel anerkennt, die dadurch als falsch erwiesene Hypothese fallenläßt und statt dessen eine neue formuliert, die den Fall des Hohlwürfels berücksichtigt. Man kann dies tun, indem man zunächst den Hilfssatz identifiziert, dem das Gegenbeispiel widerspricht, und diesen Hilfssatz als Bedingung in die Hypothese aufnimmt. Der Hohlwürfel widerlegt in unserem Beispiel den 2. Hilfssatz, wonach man Polyeder, indem man eine Fläche entfernt, in der Ebene ausbreiten kann. Die Integration dieses Hilfssatzes als Bedingung in die Hypothese lautet dann: Die EULERSche Vermutung gilt für einfache Polyeder, d. h. für solche, die nach Entfernung einer Fläche in einer Ebene ausgebreitet werden können (LAKATOS 1979, 27).
- 29 Es zeigt sich also, daß die mathematische Methode nicht prinzipiell von der Forschungslogik der Naturwissenschaften abweicht. Hier wie dort geht es darum, Hypothesen aufzustellen, aus ihnen konkrete Basissätze abzuleiten, Prüfungsanleitungen und Prognosen zu geben und zu schauen, ob der Satz auf diese Weise bestätigt oder falsifiziert wird. „Die Tugend des logischen Beweises liegt also nicht darin, daß er Glauben erzwingt, sondern daß er Zweifel anregt“ (LAKATOS 1979, 42).

2. Logik

Forschungsgegenstand

- 30 Ich muß noch einmal auf CARNAPS Unterscheidung von Realwissenschaften und Formalwissenschaften zurückkommen. Für die Mathematik spielt

diese Unterscheidung, wie wir gesehen haben, keine Rolle. Die Mathematik ist keine Formalwissenschaft. Sie besteht nicht bloß aus analytischen Sätzen. Man kann die Mathematik auch nicht auf Logik reduzieren. Aber wie steht es mit der Logik selbst? Gilt jedenfalls für sie, daß sie „Formalwissenschaft“ ist?

- 31 CARNAP bejaht dies mit der Begründung, die Sätze der Logik seien ausschließlich analytische Sätze (CARNAP 1935, 32f.). Analytische Sätze sind solche, deren Bedeutung sich darin erschöpft, Begriffe zu erläutern (vgl. TZ 2/14). Die Begriffe in analytischen Sätzen lassen sich derartig durch Synonyme ersetzen, daß ihre Wahrheit überhaupt nicht mehr von der Bedeutung der Begriffe abhängt und sie deshalb nichts mehr anderes darstellen als eine logische Form. So kann man zum Beispiel den Satz

„Alle Junggesellen sind unverheiratet“,

indem man das Wort „Junggeselle“ durch „Unverheirateter“ ersetzt, umformulieren zu:

„Alle Unverheirateten sind unverheiratet.“

- 32 CARNAP meint nun, die Logik bestünde aus Sätzen dieser Art. Dies würde bedeuten, daß Logik nicht der Name für eine Wissenschaft wäre, sondern vielmehr der Inbegriff eines Kataloges willkürlicher Definitionen. Denn analytische Sätze sind Sätze über den Sprachgebrauch, also Definitionen.
- 33 Es zeigt sich aber, daß wir unter Logik gemeinhin etwas anderes verstehen. Der Satz

„Alle Junggesellen sind unverheiratet“

kommt in der Logik nicht vor. In den Lehrbüchern der Logik mag ein solcher Satz als Sprachbeispiel angeführt sein, um an ihm gewisse logische Lehrsätze zu demonstrieren. Aber der Beispielsatz selbst ist kein Lehrsatz der Logik. Sowenig wie die Biologie aus Affen oder Eichen besteht, so wenig besteht die Logik aus Sätzen dieser Art. Während noch kein Biologe seine Wissenschaft mit deren Gegenständen, den Lebewesen, verwechselt haben dürfte, muß man bei CARNAP und anderen feststellen, daß sie tatsächlich die Logik mit ihrem Gegenstand verwechseln.

- 34 Jede Wissenschaft, also auch die Biologie, besteht aus einer Menge von Aussagesätzen, welche Informationen über Sachverhalte enthalten, die in der Welt, z. B. in der belebten Natur, vorkommen. Es ist klar, daß die Dinge dieser Natur einer anderen Gegenstandsart angehören wie die Wörter und Sätze, in denen sie sprachlich symbolisiert bzw. repräsentiert sind. Bei der Logik gehört der Forschungsgegenstand aber derselben Gegenstandsart an wie die Wörter und Sätze, in denen über den Gegenstand berichtet wird. Denn Gegenstand der Logik ist die Sprache. Die Logik besteht also (wie

jede Wissenschaft) aus Sprache, in der (wie nicht in jeder Wissenschaft) über Sprache geredet wird. Diese Identität der Gegenstandsart legt die Verwechslung und gedankliche Verwirrung nahe. Auch hier empfiehlt es sich deshalb, unsere bereits wiederholt getroffene Unterscheidung von Metasprache und Objektsprache ins Spiel zu bringen. Die Sätze der Logik (Metasprache) beinhalten sachhaltige Aussagen über die Sprache, in der wir über irgendwelche Objekte reden (Objektsprache).

35 Die Logik ist allerdings nicht gleichzusetzen mit der allgemeinen Sprachwissenschaft (Linguistik). Vielmehr beschäftigt sie sich nur mit einem Teilaspekt unseres Sprechens und Denkens. Sie befaßt sich mit der Fähigkeit, zu wahren Behauptungen zu kommen, ohne dabei irgendeine sinnliche Erfahrung zu machen, indem wir von bereits anerkannten oder als wahr unterstellten Sätzen auf andere Sätze schließen. Ohne diese Fähigkeit des Schlußfolgerns wäre Wissenschaft gar nicht möglich.

36 Offenbar erfolgt der Übergang von dem Satz

„Kupfer leitet Strom“

auf den Satz

„Dieser Kupferdraht leitet Strom“

nicht willkürlich. Dieser Schluß ist allgemein anerkannt, es gibt aber auch andere Übergänge von einem Satz zum anderen, die nicht allgemein anerkannt sind, z. B.:

	Sokrates ist glatzköpfig.
also:	Alle Glatzköpfe sind reich.

Was unterscheidet die eine Schlußfolgerung von der anderen? – Offenbar muß es Regeln des Schlußfolgerns geben, die eingehalten werden müssen, wenn der Schluß als richtig anerkannt werden soll. Diese Regeln des Schlußfolgerns herauszufinden und miteinander in Beziehung zu setzen ist die Aufgabe jener Wissenschaft, die man Logik nennt.

Forschungslogik

37 *Satzformen.*

Weil die Logik es nicht mit dem Inhalt unserer objektsprachlichen Sätze zu tun hat, sondern nur mit den Regeln, mittels deren von einem objektsprachlichen Satz auf einen anderen übergegangen werden darf, besteht der erste Schritt der logischen Methode darin, die Sätze und Wörter der Objektsprache ihres Inhaltes zu entkleiden und nur deren reine Form (Struktur) zur Darstellung zu bringen (zum Folgenden SCHOLZ 1959, 12 ff.). Man betrachte folgende Sätze:

- (1) Alle Hunde sind Säugetiere.
- (2) Alle Menschen sind geldgierig.
- (3) Wenn es regnet, dann ist die Straße naß.
- (4) Wenn Beckenbauer mitspielt, dann schießt er ein Tor.
- (5) Es gibt einen Gott.
- (6) Es gibt einen Präsidenten der USA.

38 In jedem dieser Sätze wird von völlig verschiedenen Dingen gesprochen. Die Sätze sind also alles andere als inhaltsgleich. Gleichwohl sind sich Satz (1) und (2) in formaler Hinsicht gleich. Denn beide enthalten die Wörter „Alle“ und „sind“, und zwar in gleicher Anordnung. Die formale Gleichheit der Sätze (3) und (4) sieht man an den Wörtern „Wenn – dann“. Die Form der Sätze (5) und (6) ist gekennzeichnet durch den Ausdruck „Es gibt“.

39 Wenn man nur die jeweilige Form der Sätze untersuchen will, kann man von den übrigen Bestandteilen weitgehend absehen. Es genügt festzuhalten, daß es solche anderen Bestandteile gibt. Denn die Ausdrücke „Alle sind“ oder „Wenn – dann“ wären für sich kein Satz. Man muß also berücksichtigen, daß noch andere Bestandteile in dem jeweils untersuchten Satz vorkommen, daß deren Inhalt aber variabel ist. Es ist gleichgültig, ob von Hunden oder Menschen, vom Regen oder vom Fußball die Rede ist. Ersetzt man nun diese veränderlichen Bestandteile der Sätze durch ein inhaltsloses Zeichen – man nennt solche Zeichen Variable –, so erhält man die Form des Satzes. Wenn man die Variable mit x und y bezeichnet, so erhält man bei den obigen Satzbeispielen folgende drei Formen:

- (7) Alle x sind y .
- (8) Wenn x dann y .
- (9) Es gibt x .

Was man für x und y einsetzt, ist beliebig. Wenn man z. B. in die Form (7) für x = Fische und für y = Säugetiere einsetzt, erhält man

Alle Fische sind Säugetiere.

Setzt man für x = Hunde ein, erhält man

Alle Hunde sind Säugetiere.

40 *Regeln der Folgerichtigkeit.*

Je nachdem, welchen Begriff man also an Stelle der Variablen einsetzt, wird der Satz entweder wahr oder falsch. Man kann sagen: Form ist ein Ausdruck, in dem wenigstens eine Variable enthalten ist, wobei der Ausdruck dadurch, daß wir diese Variable durch einen inhaltlichen Begriff ersetzen, in einen wahren oder falschen Satz übergeht. Die Logik untersucht diese Formen danach, ob für sie gewisse Regeln formuliert werden können, die man Regeln der Folgerichtigkeit oder auch Schlußregeln nennen kann.

Eine solche Schlußregel ist z. B. die, daß man vom Allgemeinen auf das Besondere schließen kann:

also: Alle Schwäne sind weiß.
 Der Schwan im Stadtpark ist weiß.

Das Umgekehrte gilt hingegen nicht:

also: Der Schwan im Stadtpark ist weiß.
 Alle Schwäne sind weiß.

41 *Die Kritik Wittgensteins.*

Gegen die Behauptung, die Wissenschaft der Logik habe es damit zu tun, die Schlußregeln zu erforschen, hat WITTGENSTEIN eingewandt, daß es solche vorgegebenen und daher wissenschaftlich auffindbaren Schlußregeln gar nicht gebe (WITTGENSTEIN [1956] 1973). Die Sätze der Logik repräsentierten keine objektive Wirklichkeit, sondern seien Ausdruck eines willentlich gefaßten Beschlusses. Wenn wir eine Aussage als logisch wahr oder folgerichtig betrachteten, so sei dies Ausdruck eines ad hoc gefaßten Beschlusses und nicht etwa eine objektiv notwendige Konsequenz aus bestimmten Vorgaben. Die Regeln logischer Folgerichtigkeit erschienen uns nur deshalb als notwendig, weil wir an sie gewöhnt seien. In Wahrheit aber seien sie durch nichts zu rechtfertigen. Sie beruhten einfach auf dem Entschluß, diese Regeln als unangreifbar zu betrachten und nichts als ihnen widersprechend gelten zu lassen.

42 WITTGENSTEINS Lehre wäre nur dadurch plausibel zu machen, daß man in der Tat ein System von Ableitungsregeln willkürlich definiert, die sich von den tatsächlich verwendeten unterscheiden, und mit Hilfe dieses Regelsystems wirkliche Argumentationen führt. So etwas dürfte durchaus möglich sein. Man könnte z. B. festsetzen, daß die oben als falsch bezeichnete Ableitung

also: Der Schwan im Stadtpark ist weiß.
 Alle Schwäne sind weiß.

gelten soll. Die logische Regel würde hier heißen: Es ist erlaubt (und sogar geboten), von einem Einzelfall auf eine Verallgemeinerung zu schließen.

43 Allerdings würde sich schnell herausstellen, daß uns diese Denkregel im praktischen Leben nicht weiterhilft. Wer aus der Erfahrung, einmal von einer Frau betrogen worden zu sein, schließt, daß alle Frauen Betrügerinnen sind, orientiert sein praktisches Handeln an einer Regel, die ihm nicht zu einem besseren Leben verhilft, weil sie zu falschen Annahmen über die Realität führt.

44 Die Sätze der Logik enthalten Gesetze rationalen Denkens und Sprechens. Diese Denkgesetze sind Schlußregeln, deren Anwendung zu zwin-

genden Schlüssen führt. Ein Schluß ist zwingend, wenn es keinen formgleichen Schluß gibt, dessen Prämissen wahr und dessen Konklusion falsch ist (v. SAVIGNY 1976a, 33f.).

45 *Logische Hypothesenbildung.*

Man könnte im Kontext der Entdeckung, also ohne daß es zunächst einer Begründung bedarf, zunächst die Hypothese einer Schlußregel aufstellen, z. B.

- (P1) Wenn x dann y
- (P2) y
- (K) x

Die Hypothese besagt, daß immer dann, wenn gilt, daß x ein y zur Folge hat (1. Prämisse) und wenn ein y gegeben ist (2. Prämisse), auch ein x gegeben sein muß (Konklusion).

46 Wenn diese Formel stimmt, dann muß auch jeder Satz gelten, der dadurch entsteht, daß man die Variablen x und y mit inhaltlichen Begriffen belegt. Die Einsetzung solcher inhaltlichen Begriffe entspricht der Ableitung des Basissatzes aus der Theorie. Im Beispielsatz sagen wir:

- (P1) Wenn es eben geregnet hat,
ist die Straße naß.
- (P2) Die Straße ist naß.
- (K) Es hat eben geregnet.

47 Ob diese Sätze wahr sind oder nicht, ist eine empirische Frage. Daß die erste Prämisse wahr ist, wird der Leser ohne weiteres zugeben. Nehmen wir an, die Straße, auf die wir schauen, während wir Logik treiben, ist tatsächlich naß und es hat auch eben geregnet, so werden wir die zweite Prämisse und auch die Konklusion bestätigen. Die obige Formel wäre damit bestätigt, aber natürlich nicht bewiesen.

48 Da der Prüfungsprozeß nie an sein Ende kommt, prüfen wir die Formel am nächsten Tag, da die Straße wieder naß ist, es aber nicht geregnet hat (ein Reinigungsfahrzeug hat die Straße mit Wasser besprengt), noch einmal. Nun stellen wir fest, daß zwar die Prämissen wahr sind, nicht aber die Konklusion. Damit ist unsere Hypothese falsifiziert. Der Schluß ist nicht folgerichtig. Er ist logisch falsch.

49 Sowenig man logische Schlußregeln beweisen kann, so wenig kann man sie widerlegen. Es ist nämlich nicht ausgeschlossen, daß die obige Formel doch ihre logischen Anwendungsfälle hat, wenn offenbar auch nicht auf dem Gebiet der Aussagesätze. Aber Schlußfolgerungen sind ja nicht nur aus Aussagesätzen möglich, sondern auch aus Fragesätzen oder Normsätzen. Gewisse Schlußformeln, die in der Aussagenlogik keine Anwendung haben und daher hier falsch sind, können in der Normenlogik sehr wohl Anwendungen haben.

- 50 Ob ein Schluß zwingend und die entsprechende logische Theorie dementsprechend wahr ist oder nicht, muß man also ausprobieren, indem man bewußt die Variablen durch Inhalte zu ersetzen sucht, die dazu führen, daß die Prämissen wahr sind, die Konklusion aber falsch. Durch ein solches Durchprobieren lassen sich wahre und falsche Schlüsse voneinander unterscheiden und die gültigen Schlußregeln finden.
- 51 Die dabei verwendete Methode ist exakt die diskursive. Und die Basisätze, für die Prüfungsanweisungen gegeben werden können, sind ebenso empirisch wie die der Naturwissenschaft oder der Mathematik.

DRITTER TEIL

ETHIK

7. MITWELT – ZUR KONSTITUTION VON INTERSUBJEKTIVITÄT

1. Der Verlust der ursprünglichen Mitwelt

- 1 Im zweiten Kapitel habe ich herausgearbeitet, wie der Mensch seine Außenwelt konstituiert. Außenwelt besteht danach aus Gegenständen, die der Mensch im Wege empirischer Erfahrung als von sich geschieden, außerhalb seiner selbst wahrnimmt. Diese Gegenstände erfaßt das kleine Kind zu Beginn seiner Bewußtseinsentwicklung durch seine Fähigkeit zu spontaner Empathie. Allen Gegenständen, die seine Aufmerksamkeit finden, spricht das Kind Gefühle, Gedanken und Erlebnisse zu (vgl. TZ 2/8). Zugleich begreift das Kind in zunehmendem Maße, daß es diese Gegenstände jedenfalls teilweise auch manipulieren kann. Irgendwann gelangt der Mensch schließlich zu der Erkenntnis, daß es für viele ihn umgebende Gegenstände unangemessen ist, ihnen mit einer empathischen Einstellung zu begegnen. Denn diese Gegenstände sind leblose Dinge, die keine Gefühle, Gedanken und Erlebnisse haben können. Diese Erkenntnis löst einen Einstellungswechsel aus: die empathische Einstellung weicht der sachlichen Einstellung.
- 2 Über Jahrtausende hinweg hatte die sachliche Einstellung in den Sinnkonzepten der Menschheit jedoch keine Monopolstellung. Daneben gab es auch immer noch die empathische Einstellung. Doch ihr Gegenstandsbe- reich war auf die eigenen Artgenossen beschränkt, wenn nicht gar nur auf diejenigen des eigenen Stammes, also auf den Kreis der Bezugspersonen im weiteren Sinne. Der Geist des Individualismus, wie er in der europäischen Renaissance und Aufklärung zum Durchbruch kam, führte schließlich dazu, daß vom Standpunkt des einzelnen Individuums aus die gesamte Außenwelt einschließlich des mitmenschlichen Bereichs als Herrschafts- und Manipulationsobjekt betrachtet wurde.
- 3 Von nun an gab es nur noch eine sinnhafte Einstellung gegenüber der Welt, und das war die sachliche. Bis auf den heutigen Tag wird in der Umgangssprache vernünftiges Verhalten mit Sachlichkeit gleichgesetzt. Damit wird die gesamte Außenwelt zur Umwelt. Die ursprüngliche kindhafte Konstitution der Mitwelt wird hinfällig. Mitwelt verschwindet. Das ist die Situation unserer Kultur. Sachlichkeit scheint uns heute gewissermaßen das Ursprüngliche und Selbstevidente zu sein, das einer weiteren Begründung nicht bedarf, während eine empathische Einstellung zur Außenwelt unter Begründungszwang steht. Doch die Sinndefizite dieser allumfassenden

Sachlichkeit kommen uns allmählich mehr und mehr zu Bewußtsein (vgl. TZ 1/22 ff.). So sind wir heute in der Situation, jene empathische Einstellung zur Welt, die dem Kind das Selbstverständliche ist, mühsam rekonstruieren zu müssen. Dabei fällt es nicht leicht, einen Punkt zu finden, von dem aus diese Rekonstruktion aufgebaut werden kann. Zu gründlich hat der Rationalismus die empathische Einstellung aus unserem Denken vertrieben.

- 4 Ich will im folgenden den Versuch der Rekonstruktion einer empathisch erfaßten Mitwelt im Rückgriff auf unsere Sprache unternehmen. Als archimedischer Punkt soll mir dabei das Modalverb „sollen“ dienen. Ich behaupte, daß es in einem ausschließlich sachlichen Sinnkonzept für dieses Wort keine sinnvolle und eigenständige Bedeutung gibt. Die Bemächtigung der sachlichen Welt durch Sprache ist nicht auf das Modalverb „sollen“, sondern nur auf das Hilfszeitwort „sein“ angewiesen. Das Auxiliarverb „sein“ fungiert als Kopula bei der elementaren deskriptiven Prädikation (TZ 4/6 ff.). Eine andere kopulative Funktion, die ein Wort wie „Sollen“ erforderlich machen könnte, existiert insoweit nicht. Damit ergibt sich von einem rational-sachlichen Standpunkt aus ein Rätsel, nämlich die Frage: Was heißt „Sollen“?

2. *Sein und Sollen*

- 5 *Das Naturrechtskonzept.*

Der älteste Versuch, von einem sachlichen Standpunkt aus das Wort „Sollen“ zu erklären, findet sich bei den Griechen. Sie entwickelten die Idee des Übersummenprinzips, indem sie die Welt nicht mehr bloß als Summe zahlloser Einzelgegenstände begriffen, sondern eine Ordnung annahmen, die diese Einzeldinge zueinander in Beziehung setzt und ihr Verhältnis bestimmt. Diese Ordnung nannten sie *physis* oder *kosmos* (MARCIC 1971, 112, 158). Sie war zugleich Seinsordnung und Sollensordnung. Unter Sollensordnung verstanden die Griechen dabei nicht eine andere Ordnung neben der Seinsordnung, sondern eine bestimmte Funktion der Seinsordnung selbst, nämlich die eines Leitbildes. Diese Aufgabe des Kosmos war dadurch begründet, daß die Griechen die Möglichkeit in Betracht zogen, daß der Mensch wider die Seinsordnung, also unnatürlich oder widernatürlich zu handeln vermag. Dieser Gedanke liegt in der Logik der Idee einer Subjekt-Objekt-Distanz. Widernatürliches Handeln ist undenkbar, wenn der Mensch Teil der Natur ist. Nur dadurch, daß er der Natur gegenüberstehend gedacht wird, kann er sich wider die Natur verhalten.

- 6 Allerdings hielten es die Griechen für eine Katastrophe, wenn der Mensch von dieser Fähigkeit Gebrauch macht. Damit stört er nämlich die Weltordnung, was diese an ihm rächen wird. Deshalb kam es ihnen darauf an, gemäß der Seinsordnung zu leben und sich im Einklang mit dem Kos-

mos zu verhalten. Damit war die Seinsordnung zum Leitbild menschlichen Verhaltens geworden. Der Mensch sollte so handeln, wie die kosmische Ordnung es forderte. Und da, wo der Mensch die Forderungen der Seinsordnung nicht durchschaute, brauchte er sich nur an den Rat der Götter zu halten, die diese Ordnung zwar nicht geschaffen hatten, aber ihre kompetenten Interpreten waren (MARCIC 1971, 154). Diese mythische Vorstellung einer göttlichen "case-law"-Rechtsprechung wurde dann seit PINDAR von derjenigen eines in allgemeinen Normen ausdrückbaren und philosophischer Erkenntnis zugänglichen Weltgesetzes abgelöst (MARCIC 1971, 159). Damit war im wesentlichen jener geistige Gehalt abgesteckt, der bis auf den heutigen Tag den sogenannten Naturrechtslehren eigentümlich ist.

- 7 Bei ARISTOTELES wird als Vermittlungsinstanz zwischen menschlichem Verhalten und Naturrecht das positive Recht zwischengeschaltet, also jene Vorschriften, die von menschlichen Gesetzgebern erlassen sind. Das positive Recht übernimmt die allgemein zugängliche Protokollierung des Naturrechts. Die Interpretationskompetenz geht so von den Göttern auf die weisen Gesetzgeber über.
- 8 Sinn und Ziel der von Menschen formulierten Regeln ist danach die Beachtung der Gesetze der ewigen Seinsordnung. Die Normen formulieren den von der Natur vorgegebenen Soll-Zustand, auf den hin menschliches Handeln orientiert sein muß: „Die Natur ist eben Endziel, denn diejenige Beschaffenheit, welche ein jeder Gegenstand erreicht hat, wenn seine Entwicklung vollendet ist, eben diese nennen wir die Natur derselben“ (ARISTOTELES, Politik I 1252b, 30).
- 9 An diese Vorstellung hat in unserer Zeit HANS SACHSSE angeknüpft (SACHSSE 1968, 504). Für ihn ist das Rechtsgefühl im Menschen biologisch angelegt, ebenso wie Hunger und Durst. Normbewußtsein ist danach Information über eine biologisch fundierte Ist-Soll-Spannung. Diese innere Information läßt sich nur durch Hinweise auf äußere Situationen beschreiben, weshalb explizite Formulierungen von Geboten umweltbedingte, geschichtliche und wandelbare Elemente haben.

10 *Die Natur der Sache.*

Eine moderne Variante des Naturrechtsdenkens ist die Lehre von der Natur der Sache. Danach enthalten zu regelnde Sachbereiche bereits normative Vorgaben in sich. So folge etwa aus der Natur der Wissenschaft das Grundrecht der Wissenschaftsfreiheit, weil man „Wahrheit nicht befehlen“ könne (COING 1976, 177); und aus der Mutter-Kind-Beziehung folge die normative Pflicht zum Mutterschutz (HENKEL 1977, 123).

- 11 Nach RADBRUCH ist die Natur der Sache der objektive, aus der Beschaffenheit der Lebensverhältnisse erkennbare Sinn. Dieser gibt der Sache ein „teleologisches Gefüge“. Die Natur der Sache ist Ausdruck einer Rechts-

idee, die dem Sinn eines faktischen Lebensverhältnisses innewohnt. Als solches soll sie zwar keine eigene Rechtsquelle sein, aber doch Maßstab zur Beurteilung des Rechts (RADBRUCH 1948, 161 f.).

12 *Naturrechtsnormen sind verbrämte Aussagen.*

Welcher Variante des Naturrechtsdenkens man auch immer folgt: Letztlich lassen sich alle Naturrechtsnormen stets in Aussagesätze umwandeln, die nach den Regeln der deskriptiven Prädikation zu formulieren sind, nämlich unter Verwendung des Wenn-dann-Junktors: Wenn die kosmische Ordnung beachtet wird, dann wird Leid vermieden; wenn Wissenschaftsfreiheit gewährt wird, dann ist wissenschaftliche Erkenntnis möglich; wenn Mutter-schutz gewährt wird, dann ist eine ungestörte Mutter-Kind-Beziehung möglich. Wie die Beispiele zeigen, bewegen wir uns hier ausschließlich auf einer deskriptiven Ebene, also auf der Ebene der Tatsachenfeststellungen.

13 H. M. HARE hat allerdings die Auffassung vertreten, daß es bei Normen des Naturrechtstyps doch um noch etwas anderes gehen kann als um bloße Tatsachenfeststellung. Vielmehr sieht er die spezifische Bedeutung von Soll-Sätzen darin, daß aus Tatsachen in logischer Weise Imperative abgeleitet werden (HARE 1983, 57). Sein Beispiel ist folgendes:

14 Aus:

Vergiß dein Auto abzuschmieren,
und du verkürzt sein Leben um die Hälfte.

folgt:

Wenn du das Leben deines Autos nicht um die Hälfte verkürzen willst,
schmier es ab!

15 Sieht man sich den Schluß genauer an, dann fällt auf, daß er in Wahrheit zwei Prämissen voraussetzt und vollständig so zu formulieren wäre:

16 Aus:

(1) Vergiß dein Auto abzuschmieren,
und du verkürzt sein Leben um die Hälfte

und

(2) Du willst das Leben deines Autos nicht um die Hälfte verkürzen

folgt:

Schmier es ab!

17 In der Tat folgt hier aus zwei indikativen Prämissen eine imperative Konklusion. Schaut man sich die Prämissen näher an, so finden wir freilich bei der Prämisse (2) eine Besonderheit. Es handelt sich dabei um einen Aussagesatz, der von einer Tatsache der Innenwelt handelt, nämlich vom Willen

einer Person. Es scheint also tatsächlich so zu sein, daß man aus Fakten auf Imperative schließen kann, wenn wenigstens eine tatsächliche Voraussetzung ein bestimmtes Faktum der Innenwelt betrifft, nämlich den Willen einer Person. Aus dem Wollen folgt also ein Sollen. Gesollt in diesem Sinne ist eine Handlung, die als (notwendiges) Mittel zur Erreichung eines gewollten Zwecks fungiert.

- 18 Versteht man Sollen im HAREschen Sinne, so erschließt sich durch diesen Gebrauch von Sollen keine Mitwelt, sondern nur eine Beziehung zwischen Innenwelt und Umwelt, die deutlich macht, daß Umwelt durch gezieltes Handeln veränderbar ist. Der Mensch, der in der Umwelt gezielt handelt, erlebt sich damit zugleich als Bestandteil der Umwelt, als einer jener umweltlichen Gegenstände, die zueinander in einem determinierenden Verhältnis stehen. Menschliches Handeln, das in diesem Sinne erfolgsorientiert ist, nenne ich mit HABERMAS strategisches Handeln (HABERMAS 1988, 15): Strategisches Handeln erfolgt auf der Sinnenebene Subjekt – Umwelt.
- 19 Unsere Alltagsintuition sagt uns aber, daß menschliches Handeln nicht notwendig stets strategisches Handeln ist oder sein muß. Gegen eine rein strategische Interpretation von Sätzen wie „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ ist intuitiv der Einwand denkbar, daß dieser Satz von einer Pflicht redet, während strategisches Handeln nicht verpflichten kann. Strategische Handlungsaufforderungen verpflichten nicht, sondern sagen nur, was man tun muß, um einen gewünschten Erfolg zu erzielen. Sie lassen die Frage offen, ob man den Erfolg auch anstreben soll, d. h., ob eine Pflicht besteht, ihn anzustreben.
- 20 *Das normpositivistische Konzept.*
Die Naturrechtslehre hält am Begriff der Pflicht fest. Sie kann daher das Sollensproblem nicht zufriedenstellend lösen. Daraus hat der Normpositivismus den Schluß gezogen, daß der Begriff der Pflicht zunächst zu beseitigen ist, damit eine konsequente strategische Interpretation von „Sollen“ möglich wird.
- 21 Für den Positivismus ist der Begriff der „Pflicht“ rational nicht rekonstruierbar. Er vermutet dahinter magisch-mythische Vorstellungen, die es zu durchschauen gilt, um die Obsolenz des Begriffs einzusehen. Das sei am Beispiel der Rechtsphilosophie von ANDERS VILHELM LUNDSTEDT erläutert.
- 22 Nach LUNDSTEDT steckt hinter dem Begriff der Pflicht die Vorstellung einer geheimen Macht des Verpflichtenden über den Pflichtigen (LUNDSTEDT 1932, 40ff.). Der Gläubiger habe dieser Vorstellung nach die rechtliche (oder moralische) Macht, vom Schuldner etwas zu verlangen. Daß dies ein Irrglaube sei, will LUNDSTEDT damit belegen, daß der Schuldner der Macht des Gläubigers tatsächlich gar nicht ausgeliefert sei. Er könne immer irgendwie anders handeln, als es von ihm verlangt werde. Nach

LUNDSTEDT steckt hinter dem Begriff der Pflicht deshalb nichts anderes als „eine Situation derart, daß, wenn jemand in bestimmter Weise handelt oder nicht handelt und wenn dadurch ein in gewisser Weise bestimmter Schaden für einen anderen entsteht, der erstere auf Antrag des letzteren gezwungen werden kann . . .“ (LUNDSTEDT 1932, 57). Es gibt also, wie LUNDSTEDT sagt, keine Pflichten und Rechte, sondern nur „hypothetische Zwänge“, also kein von Sanktionsdrohungen unabhängiges Leisten-Sollen (LUNDSTEDT 1932, 64).

- 23 LUNDSTEDT setzt „Sollen“ und „Pflicht“ nicht mit dem Begriff des „hypothetischen Zwangs“ gleich. Er behauptet vielmehr, daß es keine sinnvolle Verwendung für diese Begriffe gibt. Dabei übersieht er, daß man die Unsinnigkeit des Begriffs der Pflicht nicht dadurch beweisen kann, daß man von etwas anderem redet, wie z. B. von hypothetischem Zwang. LUNDSTEDTS Argumentation läßt sich durch eine einfache Frage erschüttern. Denn auf den Satz „Wenn du X tust, wirst du bestraft“ läßt sich immer noch sinnvoll fragen, ob denn eine Pflicht besteht, X zu tun (FRANKENA 1975, 118). Die LUNDSTEDTSche Argumentation zeigt nicht, warum es verboten oder sinnlos sein soll, so zu fragen. Man kann sich sinnvoll dafür entscheiden, X nicht zu tun und die Strafe in Kauf zu nehmen, weil man X für böse oder ungerecht hält und meint, daß Nicht-X sein soll.
- 24 *Das utilitaristische Konzept.*
Das Problem des Sollens erscheint nur lösbar, wenn man den Begriff der Pflicht in Rechnung stellt. Wie das Scheitern des Normpositivismus zeigt, hilft es nicht, diesen Begriff einfach wegzudiskutieren. Der Utilitarismus läßt sich als ein philosophisches Konzept verstehen, das den Begriff der Pflicht ernst nimmt und ihn zugleich in eine Lebensform integrieren will, die ausschließlich eine sachliche Beziehung des Subjekts zur Außenwelt kennt.
- 25 *Der naturalistische Fehlschluß.*
Für den Utilitaristen lassen sich Sollsätze weder in Aussagesätze noch in Imperative transformieren, die aus Willenssätzen folgen. Vielmehr postuliert er ein ethisches Axiom, nämlich: Du sollst so handeln, daß du das Glück vermehrst und das Leid verminderst. Dem liegt eine hedonistische Werttheorie zugrunde, die zweierlei beinhaltet: 1. Wert haben können nur subjektive Bewußtseinszustände; 2. lustgetönte Zustände („Glück“) sind positiv, unlustgetönte Zustände („Leid“) sind negativ bewertet (BIRNBACHER 1988a, 82). Aus dieser Werttheorie lassen sich keine Handlungsnormen ableiten. Denn Werte sind Fakten, und aus Fakten folgen keine Normen, aus dem Sein kein Sollen. Der Utilitarismus kommt daher nur dadurch zu seinem Pflichtbegriff, daß er an dieser Stelle ein Axiom setzt: Er postu-

liert die Pflicht, Wertvolles zu realisieren und die Realisation von Unwertem zu vermeiden.

26 Für JEREMY BENTHAM, den Begründer des Utilitarismus, lag an dieser Stelle kein philosophisches Problem, weil er davon ausging, daß das Streben nach Glück und das Vermeiden von Unglück etwas ist, das der Mensch von Natur aus tut. Daher bedarf dieses Streben keiner weiteren Rechtfertigung. Damit wird aber der Zusammenhang von Werten und Handlungen auf der Ebene des Faktischen festgehalten und damit der Anspruch verfehlt, den der Utilitarismus an sich selbst stellt, nämlich den, eine Ethik zu sein, d. h. nicht nur zu sagen, was der Fall *ist*, sondern was der Fall sein *soll*. BENTHAM überspringt diesen Unterschied, indem er aus der Tatsache des Glücksstrebens auf die Pflicht schließt, nach dem Glück zu streben (BENTHAM [1789] 1975, 35).

27 Diesem naturalistischen Fehlschluß will BIRNBACHER dadurch entgehen, daß er auf logische Schlußfolgerung verzichtet und statt dessen auf Plausibilitätsargumente abstellt: Wenn wir überhaupt zu etwas verpflichtet sein sollten, so meint er, dann wohl eher dazu, von zwei Zuständen den besseren zu verwirklichen (BIRNBACHER 1988a, 103). Mit dieser Argumentation wird aber das eigentliche Axiom des Utilitarismus aufgegeben. BIRNBACHER räsonniert nur noch darüber nach, was der Fall wäre, wenn es Pflichten gäbe. Er läßt aber offen, ob es überhaupt Pflichten gibt. Damit fällt der Utilitarismus zurück auf das Niveau des Positivismus. Das utilitaristische Normverständnis unterscheidet sich nur in einem Punkt vom positivistischen. Während der Positivismus Bedingungssätze formuliert („Wenn du glücklich werden willst, dann tue X!“), formuliert der Utilitarismus apodiktische Sätze.

Aus:

(1) Du sollst nach Glück streben!

und:

(2) Glück stellt sich ein, wenn X getan wird!

folgt:

Tue X!

28 Der Utilitarismus begreift das menschliche Streben nach Glück nicht als ein Faktum, sondern als Norm. Diese Norm bleibt aber unbegründet. Auf die Frage, warum ich mein Glück erstreben soll, weiß der Utilitarismus keine Antwort. Er wendet sich damit nur an diejenigen, für die diese Frage schon beantwortet ist. Für jene, die nach Glück streben, formuliert der Utilitarismus damit nichts anderes als strategische Handlungsanweisungen. Weil der Utilitarismus die Frage, warum man Glück erstreben soll, nicht beantwortet, erweist auch dieses Konzept sich als untauglich, das Problem des

Sollens zu lösen. Jedenfalls ist die angebotene Lösung entgegen dem eigenen Anspruch rational nicht gerechtfertigt.

29 *Die Vernunftethik I. Kants.*

Die Ethik IMMANUEL KANTS unterscheidet sich von allen beschriebenen naturrechtlichen und rationalistischen Konzepten dadurch, daß er die Außenwelt des Menschen von vornherein in zwei verschiedene Sphären aufspaltet und neben der sachlichen Umwelt eine Mitwelt anerkennt. Die Kategorie des Sollens und der Pflicht ordnet er dabei ausschließlich der Beziehungsebene Subjekt – Mitwelt zu.

30 KANT fordert, so zu handeln, „daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (KANT [1785] 1983, 61). Damit wird zwischen dem Subjekt und Teilen der Außenwelt ein Verhältnis postuliert, das von dem Verhältnis zur Umwelt grundlegend verschieden ist. Während Umwelt der Inbegriff der Sachen ist, die ich zu meinen Zwecken gebrauchen kann, weshalb ich sie zu erkennen trachte, rücken hier Aspekte von Außenwelt in den Mittelpunkt, die ich gerade nicht zum Mittel meiner Zwecke machen darf, sondern als meinesgleichen behandeln muß. Indem ich mich anderen Erscheinungen der Außenwelt gleichsetze, nehme ich einen Standpunkt der Distanz zu mir selber ein. Denn Gleichheit von mir mit anderen kann ich nur feststellen, wenn ich mich selbst mit den Augen der anderen sehe oder anders: wenn ich mich selbst mit den Augen eines außerhalb meiner selbst stehenden Erkenntnissubjekts betrachte, für das ich und die anderen Gleiche sind. KANT gelingt es damit in einer bis dahin nicht erreichten Weise, einen perspektivistischen Standpunkt in der Ethik einzunehmen.

31 Bei KANT zeigt sich allerdings auch, daß ein guter Einfall nicht notwendig mit einer guten Begründung einhergehen muß. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist, daß der Mensch seiner Bestimmung nach frei sein soll (KANT [1788] 1983, 108, Anm.). Folgt er bei seinen Handlungen jedoch seinen Launen, Trieben und Neigungen, so ist er nicht frei, sondern wird fremdbestimmt. Frei ist nur, wer nach Maßgabe eines freien, nicht durch äußere Einflüsse wie Neigungen, Interessen etc. bestimmten Willens handelt. Frei in diesem Sinne ist der Wille nur, wenn er darin besteht, ein allgemeines Prinzip zu realisieren, das selbst wiederum nicht der Willkür oder den Neigungen entspringen darf, sondern rein um seiner selbst willen befolgt wird (KANT [1788] 1983, 138). Handlungen, die auf diesem Prinzip beruhen, erfolgen um ihrer selbst willen und nicht, um damit irgendwelche Neigungen oder Interessen zu realisieren. Damit ist auch ausgeschlossen, daß in solchen freien Handlungen andere Menschen, die von diesen Handlungen betroffen sind, instrumentalisiert werden können. Dienen sie aber nicht zum

Mittel für irgendwelche Zwecke, dann werden sie als Zweck an sich selbst behandelt.

- 32 KANT erklärt freilich nicht, warum nur Handlungen zulässig sein sollen, die frei von Neigungen und Interessen sind. Auch bleibt offen, warum Instrumentalisierung nur in bezug auf andere Menschen verboten sein soll. Warum nicht auch in bezug auf Tiere und Pflanzen? KANT begnügt sich mit einer apodiktischen Behauptung: „Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauch für diesen oder jenen Willen“ (KANT [1785] 1983, 60). Den anderen Menschen als Zweck an sich anzuerkennen ist für KANT ein Gebot der Vernunft. Es ist zu befolgen, wenn der Mensch als vernünftiges Wesen handeln will.
- 33 Die Begründungsdefizite in KANTS Ethik hängen mit dem Umstand zusammen, daß er – insofern steht er noch ganz in der Tradition des Rationalismus – nur das menschliche Subjekt als Einzelwesen im Auge hat. Ebenso wie der Utilitarismus geht auch KANT vom Einzelnen aus und versucht, von dessen Wesen auf das Gebot der Anerkennung einer Mitwelt zu schließen. Während für den Utilitarismus das Wesen des Einzelnen in seiner Pflicht zum Glückseligsein liegt, liegt es für KANT in seiner Pflicht zur Vernünftigkeit. Immer aber ist es der einsame Einzelne, der der Ausgangspunkt aller Überlegungen ist.
- 34 *Das einsame Subjekt.*
Der Grundfehler dieses solipsistischen Ansatzes besteht darin, daß er den einzelnen Menschen als einsames Selbst denkt, dem gegenüber jedes andere, mitweltlich Gegebene ein Fremdes ist. Der KANTSche Versuch, Mitwelt zu konstituieren, scheidet letztlich daran, daß KANT noch nicht den grundlegend anderen Charakter der Subjekt-Mitwelt-Beziehung im Vergleich zur Subjekt-Umwelt-Beziehung erfaßt hat. Das Wesen der Subjekt-Umwelt-Beziehung besteht gerade darin, daß der einsame Einzelne einer ihm fremden Umwelt gegenübersteht, die er nur von außen beobachten und auf die er von außen einwirken kann. Auch da, wo sich das Subjekt als Teil der Umwelt erlebt, tritt es gleichsam aus sich selbst heraus, beobachtet sich selbst von außen, motiviert sich von außen und ist sich selbst damit ein Fremder, ein Gegenstand seiner Umwelt, der gegenüber er einen objektiven Standpunkt einnehmen kann.
- 35 Wenn gerade diese Art von Beziehung Umwelt konstituiert, dann muß jeder Versuch, unter derselben Einstellung etwas anderes als Umwelt, nämlich Mitwelt zu konstituieren, letztlich scheitern. Mitwelt konstituiert sich gerade dann und nur dann, wenn die umweltliche Einstellung aufgegeben wird und eine andere alternative Betrachtungsweise an ihre Stelle tritt.
- 36 Die alternative Betrachtungsweise, durch die Mitwelt konstituiert wird,

besteht darin, daß sich das Subjekt jetzt gerade nicht mehr als Fremdes gegenüber einer fremden Außenwelt begreift, zu der es nur sachlich eingestellt sein kann, sondern daß es außenweltliche Gegenstände als seinesgleichen begreift, zu denen es partizipatorisch eingestellt ist. Diese Betrachtungsweise hat der Rationalismus verdrängt. Sie ist aber, wenn man sich an die Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins erinnert, die frühere und ursprüngliche.

3. *Die Realität der Mitwelt*

- 37 Im dritten Kapitel gingen wir der Frage nach, ob und in welchem Sinne es Außenwelt gibt. Dabei haben wir erfahren, daß einem gesunden Menschen schon immer das Erlebnis von Außenwelt widerfährt. Es ist keine Frage der gewählten Lebensform, ob solche Erlebnisse vorliegen oder nicht. Die Lebensform kann jedoch das Verhältnis zu diesen Erlebnissen deuten und bestimmen. Eine solche Bestimmung kann, wie der Buddhismus zeigt, auch darin bestehen, die reale Existenz von Außenwelt zu leugnen. Von einem unreflektierten, intuitiven Standpunkt aus ist jedoch das Erlebnis der Außenwelt immer schon gegeben. Dies gilt nicht nur für die Außenwelt als Umwelt, sondern auch für die Außenwelt als Mitwelt – und dies nicht nur vor einem archaischen Sinnhorizont, sondern auch nach der Entdeckung der Sache.
- 38 Wir können zwar in unsere Lebensform die Bestimmung aufnehmen, daß es Mitwelt nicht gibt, wie der Rationalismus dies tut. Wir können aber nicht vermeiden, daß uns mitweltliche Erlebnisse gegeben sind. Dies hängt mit dem Umstand zusammen, daß die eigene Subjektwerdung des menschlichen Individuums aus einem Prozeß hervorgeht, aus dem zugleich auch immer schon Mitwelt hervorgeht.
- 39 Das Gefühl, man selbst und von anderen geschieden zu sein, ist nichts, was allein aus dem Individuum hervorgeht. Ursprünglich weiß das Kind von sich als Subjekt nichts und verlegt die subjektiven Zustände in dieselbe Ebene wie die Wahrnehmungsbilder der Objektwelt. Subjekt und Objekt sind noch nicht geschieden. Dann fängt es an, die Verhaltensweisen anderer nachzuahmen und den eigenen Körper mit dem der anderen zu vergleichen. Das Kind entdeckt seinen Körper als eigenen Körper und seine Verhaltensweisen als eigene Verhaltensweisen. Es wird sich bewußt, ein denjenigen der anderen ähnliches Ich zu besitzen. Ist so die Aufmerksamkeit auf sich selbst gelenkt, schließt es nun von sich auf die Außenwelt. Es schreibt sich alle an den Anderen beobachteten Verhaltensweisen zu und schreibt so den Anderen Gefühle und Absichten zu, deren es bei sich selbst bewußt wird. Wir nannten dies aktive und passive Empathie (TZ 2/9). So konstituiert sich zugleich mit dem Bewußtsein, daß es draußen in der Welt seinesgleichen

gibt, auch das Bewußtsein seiner selbst. Zugleich mit der Mitwelt konstituiert sich die Selbstwahrnehmung als Subjekt.

- 40 Das Kind wird Selbst durch Erlernung einer sozialen Rolle. Dabei lernt das Kind zugleich die reziproke Rolle der Eltern. Um eine eigene Rolle zu erwerben, muß das Individuum mindestens eine komplementäre Rolle desselben Systems verstehen. Mit dem Bewußtsein des Ich entsteht das Bewußtsein des Du (PARSONS 1977, 74).
- 41 Das Kind hängt in dem frühen Stadium seines Lebens davon ab, von einer Mitwelt gesehen und geliebt zu werden. Der Verlust der Mutter führt zum Verlust des Selbst. Es muß also „Meinesgleichen“ schon da sein, daß ich „Seinesgleichen“ werden kann (LAING 1976, 101).
- 42 Ist der menschliche Einzelne in die Welt geworfen, ohne von einer ihn als ihresgleichen annehmenden Welt angenommen zu sein, noch bevor er ihresgleichen ist, so kann er keine Identität entwickeln und nicht zu sich selbst finden. Er ist dann auch physisch nicht mehr existenzfähig. Ein Baby, das im ersten Lebensjahr von der Mutter unverhüllt abgelehnt wird, gerät in ein Koma, in tiefe Bewußtlosigkeit. Wird ihm jede affektive Zufuhr entzogen, stirbt es an einem tödlichen Kräfteverfall – Marasmus (CLAESSENS 1972, 88). Auch weniger starke Feindseligkeiten führen dazu, daß die „zweite existenzielle Geburt“ nicht gelingt. Das hat schwere persönliche Krankheiten zur Folge bis hin zur Schizophrenie (LAING 1976, 35).
- 43 Das von einer Mitwelt nicht als real, lebendig und personal angenommene Kind vermag nicht die Gewißheit seiner Realität, Lebendigkeit und Kontinuität zu entwickeln. Es fühlt sich eher tot als lebendig und seine Identität bleibt bedroht und in Frage gestellt. Eine solche schizoide Persönlichkeit vermag das Verbundensein mit anderen nicht als belohnend zu erfahren, sondern fürchtet in der Gemeinschaft mit anderen eher den Verlust und das Verschlungenwerden des eigenen Selbst (LAING 1976, 35). Sie kann daher von sich aus auch keine Mitwelt konstituieren.
- 44 Das Erleben von Mitwelt und die Selbstkonstitution als Subjekt gehen aus ein und demselben Sachverhalt hervor. Das bedeutet aber nicht, daß das Erleben von Mitwelt in der Biographie einer Person nur in einer bestimmten Epoche seiner Jugend eine Rolle spielt, so daß Mitwelt später, wenn das Bewußtsein der Subjektivität erst einmal ausgebildet worden ist, abgeworfen werden könnte wie ein Kokon. Auch der erwachsene Mensch ist auf Mitwelt angewiesen, denn ohne das Erleben von Mitwelt verfällt er einem Prozeß der Depersonalisierung. Eine erwachsene Person, die auf lange Zeit von jedem Kontakt mit Menschen und Tieren abgeschnitten wäre, würde irgendwann den Verstand verlieren. Sie würde schizoide Züge entwickeln und ein Krankheitsbild aufweisen, das demjenigen ähnlich ist, welches man auch bei frühgeschädigten Menschen findet.
- 45 Selbst der zynischste menschenverachtende Tyrann, der größte Feind

alles Lebendigen bedarf noch irgendeiner „sentimentalen“ Nische, in der, wenn vielleicht auch auf einem sehr rudimentären Niveau, noch Mitwelt erlebt werden kann. (Viele Massenmörder der nationalsozialistischen Todeslager waren ausgeprägte Tierfreunde!)

- 46 Dieser empirische Befund der Psychologie erbringt den Nachweis, daß das Erlebnis von Mitwelt intuitiv zwingend ist. Wenigstens einige wenige Menschen oder vielleicht sogar nur ein Tier muß jeder Mensch als seinesgleichen anerkennen. Es ist ihm bei Strafe der Depersonalisierung nicht möglich, die gesamte Außenwelt ausschließlich als Umwelt wahrzunehmen. Nur in der Theorie kann er den Monismus der Umwelt postulieren. In Lebenspraxis wird er diese Theorie bestenfalls tendenziell umsetzen können. Die theoretische Leugnung der Mitwelt steht damit vor ähnlichen kaum überwindbaren Problemen wie der Buddhismus bei seiner Leugnung der Außenwelt überhaupt.
- 47 Wie wir bereits bei der Frage nach der Realität der Außenwelt feststellen konnten (TZ 3/37), nimmt der Perspektivismus unsere inneren Erlebnisse von Außenwelt ernst. Er unterstellt, daß unsere Intuitionen auf eine reale Welt verweisen, und er unternimmt nicht den Versuch, die Probleme, die wir als Subjekte mit unserer Welt haben, dadurch zu lösen, daß er deren Existenz leugnet. Das gilt für die Außenwelt als Mitwelt ebenso wie für die Außenwelt als Umwelt.

4. Empathische Erfahrung

- 48 *Empirische und empathische Erfahrung.*
Wie wir im dritten Kapitel (TZ 41 ff.) gesehen haben, beruht unsere Erkenntnis der Umwelt auf sinnlicher Erfahrung. Diese nannten wir empirisch. Empirische Erfahrung beruht auf physischen Sinnesreizen und deren mentaler Verarbeitung. Nach perspektivischem Verständnis beruht jede Erkenntnis von Außenwelt auf empirischer Erfahrung. Eine andere Erkenntnisquelle, die uns anstatt der empirischen Erfahrung Erkenntnis von Außenwelt vermittelt, existiert nicht. Da auch die Mitwelt ein Teilbereich der Außenwelt ist, steht auch ihre Erkenntnis unter der Bedingung empirischer Erfahrung. Wo ich nicht sinnlich einen Gegenstand der Außenwelt wahrnehme, kann ich auch keinen Gegenstand der Mitwelt wahrnehmen.
- 49 Die Erkennbarkeit der Mitwelt steht aber noch unter einer weiteren Bedingung. Wenn und soweit diese zweite Bedingung nicht erfüllt wird und es einzig bei der empirischen Erfahrung verbleibt, begegnen uns die Gegenstände der Außenwelt nur als Umwelt.
- 50 Erfahrung von Mitwelt erschöpft sich nicht in der Erkenntnis, daß da draußen in der Welt etwas ist, sondern sie umfaßt darüber hinaus die Erkenntnis, daß das, was da ist, meinesgleichen ist. Diese Erkenntnis von

meinesgleichen im Anderen ist keine empirische Erkenntnis, denn sie beruht nicht auf sinnlicher Erfahrung, sondern auf projektionsfreier Empathie. Projektionsfrei ist diese Empathie dadurch, daß das Verhalten des Anderen von mir enttäuschungsfrei in ein System komplementärer Verhaltenserwartungen integriert werden kann. Das Verhalten des Anderen bestätigt, daß er auf mein Verhalten reagiert wie ich als Lebewesen und Person in seiner Rolle auch reagieren könnte. Projektionsfreie Empathie liegt vor, wenn eine Beziehung des Rollenverstehens besteht.

51 *Mitleid und Mitlust.*

Wenn und soweit in dieser Weise empathische Erkenntnis stattfindet, sehe ich mich und den Gegenstand meiner Erkenntnis als Teilnehmer in einem gemeinsamen Rollenspiel. Die empathisch erschlossene Mitwelt nehme ich aus der Position des Teilnehmers wahr, während ich die empirisch erschlossene Umwelt aus der Position des außenstehenden Beobachters wahrnehme (HABERMAS 1988, 150). Während der Beobachter der Umwelt gegenüber distanziert bleibt und die Beziehung zwischen beiden sich darauf beschränkt, daß der Beobachter die Umwelt wahrnimmt, d. h. sich ein gedankliches Modell von ihr schafft und auf der Grundlage dieses Modells manipulierend auf die Umwelt einwirkt, besteht empathische Erfahrung darin, am Erleben des Anderen teilzunehmen. Am deutlichsten wird diese Teilnehmerposition in der Haltung der Mitlust und des Mitleids (Sympathie).

- 52 KOHLBERG stellt fest, daß die These der Utilitaristen, die Grundlage des moralischen Empfindens sei die Befürchtung der Folgen menschlichen Handelns in Gestalt von Schmerzen oder die Erwartung von Freude und Wohlergehen, in gewisser Weise richtig sei. Nur sei es nicht das Leid, das ich für mich selbst befürchte, welches mich moralisch handeln läßt, sondern das Leid des Geschädigten, das ich mitleide. Sozial verhält sich ein Kind, sagt KOHLBERG, nicht auf Grund ethischer Theorien oder moralisierender Ermahnungen oder Drohungen, sondern nur dann, wenn und soweit es mit dem von seinen Handlungen Betroffenen mitleiden kann. Das ganze soziale Leben des Kindes beruht auf Empathie (KOHLBERG 1974, 92). Diese Empathie ist die Basis für die Konstitution der Mitwelt, so wie Sinne und Sinnesreize die Basis für die Konstitution von Umwelt sind.

53 *Empathie in Strebungen.*

Auf der mitweltlichen Ebene ist es nicht nur möglich, sich in Empfindungen wie Lust oder Leid einzufühlen; empathische Teilnahme ist auch im Bereich der objektiven Strebungen möglich, die dem betreffenden Lebewesen nicht bewußt sein, so daß es auch nicht darunter leiden kann, wenn diese Strebungen behindert oder vereitelt werden. Diese These steht im Gegen-

satz zu der heute dominierenden utilitaristischen Auffassung, daß Empathie nur in Strebungen möglich ist, an deren Entfaltung das Lebewesen ein Interesse hat, wobei unter Interesse eine Art von – wenn auch noch so rudimentärem – Wunsch verstanden wird, so daß das Lebewesen die Nichterfüllung des Wunsches als Leid und seine Befriedigung als Lust erleben kann (FEINBERG 1988, 149). Diese Auffassung deckt sich mit der hedonistischen Werttheorie, wonach das einzige Interesse, das Lebewesen haben können, darin besteht, Leid zu vermeiden und Glück zu maximieren. Es gibt danach also etwa kein Interesse daran, sein eigenes Leben zu erhalten. Sofern man bei einer menschlichen Person, welche ein Bewußtsein von ihrer Sterblichkeit hat und daher den Wunsch verspürt, nicht zu sterben, ein Interesse an Selbsterhaltung konstatieren muß, hat dieses Interesse nach der hedonistischen Auffassung nur einen sekundären, abgeleiteten Stellenwert. Es gilt nämlich nicht der Selbsterhaltung als solcher, sondern der Vermeidung von Leid, welches mit der Erwartung des Todes verbunden ist. Würde man danach z. B. einen Indianerstamm im Amazonasgebiet, der von den ethischen Diskussionen im Dunstkreis des Utilitarismus keine Ahnung hat und noch nie mit der „Zivilisation“ in Berührung gekommen ist, auf einen Schlag ausrotten, und zwar so schnell und vollständig, daß keiner der Betroffenen noch Zeit fände, unter seinem bevorstehenden Tod zu leiden oder ein Bewußtsein dafür zu entwickeln, daß andere Stammesgenossen, an deren Existenz ihm etwas liegt, getötet werden, und würde man diese Ausrottungsaktion außerdem auch geheimhalten, so daß niemand in der Welt darüber erschrecken und sich ängstigen könnte, so würden keinerlei Interessen verletzt werden. Ein Mitleiden an dem Leid der Indianer käme nicht in Betracht, weil es kein Leid gäbe, an dem man mitleiden könnte. Ein Mitleiden an dem Leiden Dritter darüber, daß der Mensch dem Menschen ein Wolf ist, käme auch nicht in Betracht, weil niemand davon etwas wüßte und insofern also kein Leid bestände, an dem man teilnehmen könnte.

54 *Was ist Leiden?*

Ich glaube, daß diese Auffassung auf einer verfehlten Ansicht darüber beruht, was Glück und Leid eigentlich ist. Beginnen wir mit dem Leiden. Eine Quelle des Leidens sind Schmerzen. Es gibt viele Schmerzen, die Indikatoren für eine krankhafte Fehlentwicklung des Körpers sind. Gäbe es diese Schmerzen nicht, so würden wir nicht rechtzeitig auf diese Fehlentwicklungen aufmerksam und könnten sie daher auch nicht bekämpfen. Wir würden es nicht für vernünftig halten, zwar die Schmerzen zu bekämpfen, nicht aber die Krankheit, welche die Schmerzen ausgelöst hat. Es gibt bekanntlich auch Schmerzen, die keine indikative Funktion für eine somatische Störung haben. Einer weitverbreiteten Ansicht der Schulmedizin zur Folge sind diese Schmerzen grundlos. Ich halte allerdings die Auffassung für plau-

- sibler, daß auch diese Schmerzen eine Fehlentwicklung anzeigen – zwar keine körperliche, aber eine seelische.
- 55 Was für Schmerzen gilt, das gilt für Leiden überhaupt. Leiden ist kein (Un-)Wert an sich, sondern ein Phänomen, dessen Wert konsekutiver Natur ist. Leiden dient dazu, uns anzuzeigen, daß Fehlentwicklungen stattfinden, und zwar Fehlentwicklungen unseres Lebens. Leiden weist darauf hin, daß Lebensabläufe gestört sind, daß die Bedürfnisse des autopoietischen Regelkreises Lebewesen nicht befriedigt werden, so daß die Selbsterhaltung oder die artgerechte Selbstentfaltung gefährdet oder verunmöglicht ist. Deshalb ist es unsinnig, das Leiden zu bekämpfen. Man muß vielmehr die Umstände ändern, die das Leiden verursachen bzw. auf die das Leiden aufmerksam macht. Wenn das Leiden ein konsekutiver Wert ist, also etwas, das seine Bedeutung aus seiner dienenden Funktion bezieht, dann muß dasjenige, dem das Leiden diesen Dienst erweist, als der eigentliche Selbstwert angesehen werden. Und das ist eben die objektive Strebung nach Selbsterhaltung und Selbstentfaltung.
- 56 Es gibt Lebewesen, die über kein Bewußtsein verfügen und denen daher auch nicht das Leiden als Indikator zur Verfügung steht. Aber auch diese Lebewesen streben nach Selbsterhaltung und Selbstentfaltung. Es sind andere, meist vegetative Mechanismen, die hier an die Stelle des Bewußtseins treten. Das Bewußtsein ist nur *ein* Mittel der Selbstorganisation des Lebens unter anderen. Vielleicht hat sich dieses Mittel als effektiver erwiesen als andere und sich deshalb in der Evolution durchgesetzt. Dennoch kann man nicht sagen, daß das Leben, um das es diesem Mittel geht, wertvoller wäre als das Leben, welchem zu seiner Selbstorganisation andere Mittel zur Verfügung stehen. Ein Mensch empfindet sich als ungleich gegenüber einer Pflanze im Hinblick auf die Fähigkeit, Bewußtsein zu haben; aber er ist gleich der Pflanze im Hinblick auf den Zweck, dem das Bewußtsein dient, nämlich der Selbsterhaltung und -entfaltung seiner selbst als Lebewesen.
- 57 *Was ist Lust?*
Was für das Leiden gilt, gilt auch für das Glück oder die Lust. Auch Lust ist kein Wert an sich, sondern Indikator für etwas anderes. Im Lustgefühl geschieht die Rückmeldung des Lebewesens an sein Bewußtsein, daß die optimalen Bedingungen der Selbsterhaltung und Selbstentfaltung gegeben sind. Deshalb ist es sinnlos, dem Glück hinterherzujagen oder Lust zum Ziel seiner Aufmerksamkeit und seines Handelns zu machen. Glück stellt sich vielmehr ein, wenn ein nicht auf Glücksgewinn gerichteter Lebensvollzug gelingt. Demgegenüber ist das, was man erlangen kann, wenn man sich Lustgewinn zum Lebensziel nimmt, gewöhnlich nur Glückersatz, der letztlich enttäuscht und Unzufriedenheit, also gerade das Gegenteil von Glück, hinterläßt.

- 58 Die Forderung KANTS, daß ein Mensch jederzeit niemals nur als Mittel, sondern immer als Zweck an sich selbst zu behandeln ist, hat seine Grundlage in der Tatsache, daß das menschliche Lebewesen sich selbst und seine eigene Selbsterhaltung als letzten Sinnbezug seines Daseins auffaßt. Letztlich lebt jeder Mensch nicht dafür, Leid zu vermeiden und glücklich zu werden, sondern seine Aufgabe besteht darin, sich selbst als Mensch am Leben zu erhalten und die in ihm angelegten Lebensmöglichkeiten, also das was man Selbstverwirklichungschancen nennen könnte, zu realisieren. Das ist es, was wir wünschen, und unser Wunsch ist nur das genetisch festgelegte Mittel, dessen sich die objektive Strebung bedient, die wir nicht nur haben, sondern die wir sind. Ein Lebewesen zu sein heißt nämlich nichts anderes als selbsttätig das Geschäft seiner Erhaltung zu betreiben. Diese Intention des Menschen unterscheidet ihn jedoch nicht von anderen Lebewesen. Vielmehr ist jedes Lebewesen ein „autopoietischer Regelkreis“ (MATURANA/VARELA 1987, 50), eine hochkomplexe Struktur, die sich von anderen gerade dadurch unterscheidet, daß sie sich durch die eigene Dynamik selbst in einem Fließgleichgewicht hält. Der Mensch, dem dies angesichts einer lebendigen Einheit aufgeht, vermag im Verhalten dieses Lebewesens das Spiegelbild seiner eigenen lebenserhaltenden Dynamik zu sehen. Insofern als er dabei das fremde Lebewesen, weil es ebenso ein Lebewesen ist wie er selbst, auf der Ebene der Gleichordnung wahrnimmt, als seinesgleichen also, vermag er sich diesem Lebewesen gegenüber in eine Einstellung der Solidarität und der Sympathie zu versetzen. In dieser Einstellung nimmt er teil an dessen Streben nach Lebenserhaltung. In ähnlicher Weise ist empathische Teilnahme an dem Streben anderer, auch bewußtloser Lebewesen nach artgerechter Entfaltungs- und Verhaltensmöglichkeiten möglich. Denn jedes Lebewesen hat die Intention, sein eigenes artspezifisches genetisches Programm zu realisieren. Allein mit dieser Intention vermag sich der Mensch zu solidarisieren, indem er in diesem Streben eines Lebewesens sein eigenes Streben wiedererkennt.

- 59 *Empathie und Projektion.*

Man muß Empathie in bezug auf den Selbsterhaltungs- oder artspezifischen Entfaltungsdrang deutlich unterscheiden von einem Mitleid, welches rein projektiver Natur ist. Man kann sich empathisch einfühlen in den Verlust der Zeugungskraft, der einem kastrierten Kater widerfährt. Diese Empathie ist aber kein Mitleid mit dem Kater. Denn ein kastrierter Kater empfindet kein Leid daran, daß er nicht mehr zeugungsfähig ist. Er besitzt nicht einmal ein Bewußtsein seiner Zeugungsunfähigkeit. Mit einem kastrierten Menschen kann man daher Mitleid haben, nicht aber mit dem Kater. Das Gefühl des Mitleids mit dem Kater beruht nicht auf einer realen Empathie, weil es tatsächlich gar kein Leid gibt, an dem man teilnehmen könnte. Es

handelt sich vielmehr um eine bloße Projektion, d. h. um eine Wahnvorstellung und nicht um einen realen Mitweltbezug. Empathische Mitwelterfahrung kann sich angesichts eines kastrierten Katers also nur auf die Intention des Exemplars beziehen, sein artspezifisches genetisches Programm zu realisieren, nicht aber auf ein Leiden daran, daß dies nicht mehr möglich ist.

60 *Mögliche Gegenstände der Mitwelt.*

Empathie ist deshalb nicht nur in bezug auf menschliche Personen möglich (so KOHLBERG 1974, 222), sondern überhaupt auf Lebewesen. Damit gehören jedenfalls alle Lebewesen potentiell zu den Gegenständen einer möglichen Mitwelt. Empathische Erkenntnis bezieht sich dabei auf genetisch programmierte Intentionen wie Selbsterhaltung und artspezifische Entfaltung als auch auf Gefühle wie Lust und Leid sowie auf den gesamten Komplex menschlicher Innenwelt.

61 *Keine Empathie mit Dingen.*

Zu den möglichen Gegenständen einer Mitwelt gehören alle Gegenstände der Außenwelt, die Lebewesen sind, aber kein Gegenstand, der kein Lebewesen ist. Solche Gegenstände nenne ich zur Unterscheidung von Lebewesen „Dinge“. Empathie ist in bezug auf Dinge nicht möglich. Woran liegt das?

62 Gewiß kann man kein Mitleid mit dem Eisen haben, das geschmolzen, oder mit dem Atom, das gespalten wird, nicht mit der Landschaft, die verschandelt, und nicht mit der Luft, die verpestet wird.¹ Dies alles ist allenfalls als Projektion möglich, denn nichtlebende Gegenstände sind nicht leidendfähig.

63 Empathie in die Strebung nach Selbsterhaltung oder artgerechte Entfaltung ist auch nur bei Lebewesen möglich, weil nur Lebewesen solche Intentionen haben. Freilich haben auch leblose Dinge spezifische Strebungen. Und immerhin gibt es auch eine Ebene der Gleichheit für uns mit leblosen Dingen: Sowohl Lebewesen als auch leblose Dinge bestehen aus demselben Stoff, nämlich aus den chemischen Elementen.

64 Daß dennoch keine Empathie mit leblosen Dingen möglich ist, beruht auf der spezifischen Art von Strebung, welche von leblosem Material verfolgt wird. Es ist dies, wie uns der zweite Hauptsatz der Thermodynamik lehrt, die Strebung, von Ordnung in Unordnung überzugehen und als Struktur zu zerfallen. Dies ist die genaue Antithese zu den Strebungen aller Lebe-

¹ Weder Erde, Wasser, Luft und Feuer noch Landschaften oder gar Artefakte können Erkenntnisobjekt von Empathie sein. Das Gegenteil behauptet Meyer-Abich 1986, 188, aber ohne Begründung.

wesen. Leben unterscheidet sich von Nichtleben genau dadurch, daß es Materie und Energie in Struktureinheiten zusammenfaßt, die für einen genau programmierten Zeitraum (der genetischen Lebenszeit) nicht dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik unterliegen, sondern im Gegenteil dadurch ausgezeichnet sind, daß sie sich autonom erhalten können (SCHRÖDINGER [1944] 1987, 125). In dieses Programm können wir uns einfühlen und nicht in sein Gegenteil. Leblosem Material gegenüber ist daher nur die Position des Beobachters möglich, nicht aber die des Teilnehmers.

65 *Die Grenzen der Mitwelt.*

Nicht jedes Lebewesen, das Objekt empathischer Erkenntnis sein kann, kann auch Gegenstand meiner Mitwelt werden. Es muß noch eine weitere Bedingung erfüllt sein: Das Lebewesen muß sich in meinem Machtbereich befinden. Denn mit Lebewesen in meinem Machtbereich ist Interaktion möglich. Ich kann zwar mit einem Kind, von dessen Mißhandlung ich aus der Zeitung erfahren habe, Mitleid haben, aber ich kann diesem Kind nicht helfen. Es lebt außerhalb meines Einflussesbereichs. Es findet zwischen uns keine Interaktion statt. Wir sind nicht Teilnehmer in einem gemeinsamen Rollenspiel.

66 Von einem gemeinsamen Rollenspiel kann man aber ausgehen, wo ein Lebewesen in den Einflussesbereich eines anderen Lebewesens gerät. Indessen ermöglicht auch diese Situation es dem Subjekt noch nicht zwingend, Mitwelt zu konstituieren. Das Subjekt muß nämlich in die Lage versetzt sein, sich in seiner Einstellung in die Position eines Teilnehmers zu versetzen, aus der heraus es das Gegenüber auf einer Ebene der Gleichheit als Selbstzweck annehmen kann. Das ist nicht möglich, soweit das Subjekt dem anderen Lebewesen ausgeliefert ist und sich in einer Position der Unterlegenheit und Beherrschung befindet. In dieser Situation vermag sich das Subjekt nämlich nicht kraft eigener Entscheidung in eine Position der Gleichheit zu begeben. Beherrscht zu werden bedeutet in diesem Zusammenhang, von einem anderen Lebewesen instrumentalisiert zu werden. Soweit das Subjekt selbst instrumentalisiertes Objekt eines anderen ist, ist ihm eine Teilnehmerrolle nicht möglich.

67 Daraus folgt, daß das Subjekt die Teilnehmerrolle nur einnehmen kann, soweit es selbst Macht über das andere Lebewesen hat. Nur auf das Ausspielen eigener Überlegenheit kann man freiwillig verzichten, nicht auf eigene Unterlegenheit. Voraussetzung für die Konstitution von Mitwelt ist also, daß sich ein Lebewesen im Machtbereich des Subjekts befindet. Das ist der Fall, wenn das Subjekt die faktische Möglichkeit hat, das Lebewesen in irgendeiner Form zu behandeln, so daß es auch die Möglichkeit hat, es als Selbstzweck zu behandeln.

68 *Die Verantwortungsfrage.*

Sobald ein Lebewesen sich im Machtbereich des Subjekts befindet, steht dieses vor der Wahl. Es kann gegenüber dem Lebewesen die Beobachterrolle einnehmen und es somit als Umwelt behandeln. Es kann aber auch die Teilnehmerrolle einnehmen und es als Mitwelt behandeln. Die Freiheit der Wahl steht nicht im Widerspruch zu der obigen Behauptung, der menschlichen Person sei es schlechterdings unmöglich, auf Mitwelt überhaupt zu verzichten. Es ist zwar richtig, daß der Mensch nicht ohne Gefahr der Depersonalisierung auf die Position des Teilnehmers überhaupt verzichten kann. Aber in Ansehung konkreter lebendiger Gegenstände hat er immer noch die Wahl, ob er gerade diesen gegenüber die Teilnehmerrolle einnehmen will oder nicht.

69 Das Subjekt kann im Angesicht eines Lebewesens der Teilnehmerrolle entgehen, aber es kann nicht der Situation entgehen, sich für oder gegen diese Rolle entscheiden zu müssen, wenn das betroffene Lebewesen sich in seinem Machtbereich befindet. Gleichgültigkeit ist nur gegenüber Lebewesen möglich, die außerhalb meines Machtbereichs leben. Sobald sie in diesen geraten, bin ich in der Lage, durch Handeln oder Unterlassen in das Schicksal des Lebewesens einzugreifen. Und in dieser Situation muß ich mich für eine der beiden möglichen Rollen entscheiden. Entscheide ich mich gegen die Teilnehmerrolle, so bleibt das Lebewesen für mich ein Gegenstand der Umwelt. Entschließe ich mich jedoch, meine distanzierte Beobachterposition aufzugeben und mich in eine Position der Gleichordnung und Teilnahme zu begeben, wird das Lebewesen für mich zum Gegenstand der Mitwelt. Mitweltliche Gegenstände nenne ich Mitsubjekte.

70 Die Situation, in der das Subjekt vor die Frage gestellt ist, ob es in eine mitweltliche Beziehung eintreten will oder nicht, nenne ich die Situation der Verantwortlichkeit. Es ist dies eine Situation des unvermeidlichen Eine-Antwort-geben-Müssens. Die Antwort besteht darin, entweder in eine mitweltliche Beziehung einzutreten oder in der Beobachterposition zu bleiben. Entscheide ich mich für ersteres, dann wird aus der Subjekt-Objekt-Beziehung eine partnerschaftliche Subjekt-Mitsubjekt-Beziehung, die durch Gleichordnung und Teilnahme ausgezeichnet ist.

71 Für HANS JONAS folgt aus der soeben beschriebenen Situation der Verantwortlichkeit bereits die Pflicht, „die Verantwortung zu übernehmen“, also in eine mitweltliche Beziehung einzutreten. Das Gegenteil, die Ablehnung einer mitweltlichen Beziehung, ist für ihn „unverantwortlich“, denn dies stelle den Bruch eines Treueverhältnisses dar (JONAS 1984, 176). Dagegen ist zu Recht eingewandt worden, JONAS ver falle dem „naturalistischen Fehlschluß“, indem er aus einer Tatsache, nämlich der Verantwortlichkeitssituation, auf eine Handlungsanweisung schließe, was logisch nicht zu rechtfertigen ist (APEL 1981, 93). Die Situation der Verantwortlichkeit zwingt zwar

zu einer Antwort auf die Frage, ob ich für das Lebewesen in meinem Machtbereich um seiner selbst willen Verantwortung übernehmen will oder nicht. Aber aus ihr ergibt sich keine Regel, nach der die Frage zu entscheiden wäre. Wir sind frei darin, welche Antwort wir geben.

5. Die Pflicht zur Loyalität

- 72 Wenn wir bisher festgestellt haben, daß sich eine mitweltliche Beziehung durch eine Gleichordnung von Subjekt und Objekt auszeichnet, wodurch das Objekt zum Mitsubjekt wird, so stellt sich die Frage, was dies im einzelnen bedeutet. Was zeichnet eine solche Beziehung im Vergleich zu einer bloßen Subjekt-Objekt-Beziehung aus?
- 73 *Interessen als Handlungsaufforderung.*
Das wesentliche einer Subjekt-Mitsubjekt-Beziehung besteht darin, daß das Subjekt das Mitsubjekt in seine Obhut nimmt. Es übernimmt für sein Gegenüber Verantwortung; es macht die Sache des Anderen zur eigenen Sache. So entsteht zu einem Mitsubjekt ein Pflichtenverhältnis.
- 74 Das Gefühl, einem Mitsubjekt in diesem Sinne verpflichtet zu sein, beruht auf der Achtung, die das Subjekt in dem Moment einem Anderen entgegenbringen muß, in dem es sich auf eine Ebene der Gleichordnung mit ihm begibt. Es ist dies die gleiche Achtung, die das Subjekt auch sich selbst gegenüber hat. Die Achtbarkeit des Mitsubjekts spiegelt so die Achtbarkeit des Subjekts. Statt Achtbarkeit können wir auch Würde sagen.
- 75 Die Achtung vor der Würde des Mitsubjekts hat zur Folge, daß das Subjekt dessen Bedürfnisse und Wünsche genauso ernst nimmt wie seine eigenen. In der Position der Teilnahme wird die objektiv zu konstatierende Intention oder Strebung des anderen Lebewesens für das Subjekt zur Handlungsaufforderung. Das Subjekt fühlt sich aufgefordert, alles zu tun, um die Strebungen des Mitsubjekts zu fördern, und alles zu unterlassen, was diesen Strebungen im Wege steht.
- 76 Die Achtung vor der Würde des Mitsubjekts besteht darin, dessen objektive Strebungen als Handlungsaufforderung zu verstehen, aber sie verpflichtet noch nicht dazu, diesen Handlungsaufforderungen auch zu entsprechen. Wenn ich meinem Sohn entgegen seinem Wunsch nicht die ganze, sondern nur die halbe Tafel Schokolade gebe, so bedeutet dies nicht, daß meine Achtung vor ihm geringer ist, als sie es wäre, wenn ich ihm die ganze Tafel gäbe. Aus der Achtung folgt also nicht notwendig uneingeschränkter Gehorsam, wohl aber der Respekt vor dem anderen. Dieser Respekt nötigt mich zumindest dazu, ihm die Erfüllung seiner Wünsche und Bedürfnisse nicht grundlos zu verweigern. Er zwingt mich dazu, ihn als Selbstzweck

anzuerkennen und seinen Aufforderungen nur dann nicht nachzukommen, wenn sie entweder nicht in seinem eigenen objektiven Interesse liegen oder wenn die Befriedigung nur auf Kosten anderer Lebewesen möglich wäre, denen gegenüber ich in gleicher Weise verpflichtet bin. Diese allgemeine Verpflichtung gegenüber Lebewesen in meinem Machtbereich nenne ich Loyalität. Es ist Loyalität, nicht Gehorsam, die ich allen Lebewesen meiner Mitwelt in gleicher Weise schulde.

77 *Gehorsam und Gerechtigkeit.*

Davon zu unterscheiden ist die Pflicht im engeren Sinne von Gehorsam gegenüber den Handlungsaufforderungen, denen ich mich durch die Lebewesen meiner Mitwelt konfrontiert sehe. Die Vielzahl der Lebewesen führt zu einer Vielzahl von Handlungsaufforderungen. Sämtlichen an mich gerichteten Handlungsanweisungen zu entsprechen scheidet jedoch an der Knappheit der Güter, die von vielen oder von allen begehrt werden, an der gegenseitigen Ausschließung von Realisierungschancen (die Schokolade, die ich dem einen Kind gebe, kann ich nicht auch einem anderen geben), an der Knappheit von Zeit, Kraft und Aufmerksamkeit auf seiten des Handelnden. Aus dieser Situation der Knappheit ergibt sich das Problem der Verteilung und damit das Problem der Gerechtigkeit. Doch diesem Problem werden wir uns erst im 8. Kapitel zuwenden. Zunächst ist es erforderlich, daß wir uns noch etwas weiter mit dem Begriff der Pflicht beschäftigen.

78 *Strategisches und moralisches Handeln.*

Wir haben bereits herausgearbeitet, daß die Entstehung von Pflichten zweierlei voraussetzt: zum einen muß das Subjekt Macht über ein Lebewesen haben, zum anderen muß es sich dazu entschlossen haben, zu dem Lebewesen in seinem Machtbereich eine teilnehmende Beziehung auf der Ebene der Gleichordnung einzugehen. Pflichten entstehen also nicht durch das Bewußtsein machtloser Unterlegenheit, sondern durch das Bewußtsein machtvoller Überlegenheit.

79 Dieser hier entwickelte Begriff von Pflicht steht im entschiedenen Gegensatz zum positivistischen Pflichtbegriff. Wir erinnern uns, daß LUNDSTEDT behauptet hat, das Pflichtbewußtsein beruhe auf der Einbildung, ein Anderer habe Macht über den Verpflichteten (TZ 22). Auch in der Psychologie werden solche Theorien vertreten. Danach entsteht die Überzeugung des Kindes, einer elterlichen Weisung gehorchen zu sollen, durch die Empfindung des Kindes, daß die Eltern etwas Höheres und Überlegeneres sind, deren Willen man sich nicht entziehen darf. Die Achtung des elterlichen Willens ist danach das Produkt einer Mischung aus Furcht und Zärtlichkeit. Das Kind fühlt sich verpflichtet, weil es seine Eltern für allwissend, allgegenwärtig, gerecht und gut hält und sich kraft dieser Vollkommenheit

ihrem Willen nicht entziehen kann. PIAGET nennt dies ein heteronomes Pflichtgefühl, das nur in einer noch nicht vollendeten jugendlichen Entwicklungsstufe des moralischen Bewußtseins angemessen sei (PIAGET 1986, 442).

- 80 Im Grunde handelt es sich dabei aber um ein rein zweckorientiertes strategisches Handeln, mit dem das Ziel verfolgt wird, sich mit einer gefährlichen Macht auf möglichst optimale Weise zu arrangieren. Das Wort „Pflicht“ will ich dagegen nur verwenden, wenn es auf ein nichtstrategisches Handeln bezogen ist. Dem strategischen Handeln kann man so das Handeln aus Pflicht (moralisches Handeln) gegenüberstellen.
- 81 Handeln aus Pflicht beruht nicht auf der Furcht vor dem Anderen und dem Gefühl der Unterlegenheit, sondern einerseits auf dem Gefühl, über den Anderen Macht zu haben, und andererseits auf der freiwilligen Bereitschaft, mit ihm in ein mitweltliches Verhältnis einzutreten. Ich fühle mich nur insoweit einem anderen Lebewesen verpflichtet, als ich die Macht habe, seine Lebenssphäre zu beeinträchtigen oder zu fördern. Ich bin nicht verpflichtet, das Leben eines Lebewesens zu schonen, das ich ohnehin nicht töten kann. Ich fühle mich auch nicht verpflichtet, das Leben eines Lebewesens zu retten, wenn ich dazu ohnehin nicht in der Lage bin. Ich mag Mitleid haben mit den Opfern eines Verkehrsunfalls, von dem ich aus der Zeitung erfahre, aber ich fühle mich nicht zur Ersten Hilfe verpflichtet.
- 82 Wer eine Teilnehmerrolle übernimmt, begegnet seinem Gegenüber mit Achtung und Respekt, nicht weil das Gegenüber stärker und machtvoller wäre, sondern weil es in einer Ebene der Gleichordnung mit dem Teilnehmer steht. Respekt vor anderen ist Respekt vor sich selbst, vermittelt durch die Einstellung der Gleichordnung. Umgekehrt zeigt sich im Respekt vor meinesgleichen der Respekt vor mir selbst.
- 83 *Verlust der Selbstachtung durch Verlust der Mitwelt.*
Wenn das Subjekt seinem Mitsubjekt die Achtung entzieht, verläßt es damit zugleich die Sphäre der Mitwelt. Das Mitsubjekt wird wieder zum bloßen Gegenstand der Umwelt. Als solcher kann er dem Subjekt auch nicht mehr dessen eigene Würde spiegeln. Würde und Achtung kann es nur für die Teilnehmer einer mitweltlichen Beziehung geben und nicht für den Beobachter in seiner Beziehung zum Beobachtungsobjekt.
- 84 *Gewissenskonflikt durch Instrumentalisierung.*
Will das Subjekt jedoch die mitweltliche Beziehung aufrechterhalten und verletzt gleichwohl die Würde des Mitsubjekts, so verletzt es damit zugleich auch notwendig seine eigene Würde. Der Anspruch auf Achtung vor der Würde des Anderen bleibt in diesem Falle ebenso erhalten wie der Anspruch auf Selbstachtung. Indem das Subjekt aber den Anderen verletzt,

verletzt es damit auch seine eigene Würde. Während das Mitsubjekt, sofern es ein Mensch ist, auf die Verletzung seiner Würde mit Ressentiments reagieren wird, erlebt das Subjekt die Verletzung seiner Selbstachtung in dem, was wir Gewissen nennen. Wir sprechen dann von Gewissensbissen, von schlechtem Gewissen oder auch von Scham vor sich selbst.

8. GERECHTIGKEIT – ZUR MORALISCHEN INTEGRATION IN MITWELT

1. Die perspektivische Mitwelt

1 *Freiheit der Grenzziehung.*

Wir haben jetzt geklärt, was Mitwelt ist und wie sie konstituiert wird. Dabei ist klargeworden, daß jeder Mensch, der Person werden oder bleiben will, darauf angewiesen ist, als Teilnehmer einer Mitwelt zu leben. Diese Mitwelt kann aber rudimentär sein. Sie kann sich auf sehr wenige, vielleicht sogar nur eine einzige Bezugsperson beschränken. Sie kann auch einen größeren Freundeskreis umfassen oder auch einige Tiere und Pflanzen. Schließlich ist es auch möglich, alle Lebewesen des eigenen Machtbereichs einzu-beziehen.

2 Das Subjekt ist zwar nicht frei darin, überhaupt in einer Mitwelt zu leben oder nicht, aber es ist frei darin, die Grenzen seiner Mitwelt selbst zu bestimmen. Es kann Lebewesen aus seiner Mitwelt ausgrenzen und zu ihnen ein rein objektiv-sachliches Verhältnis unterhalten. Empathische Erfahrung von Lebewesen, die in den Machtbereich des Subjekts geraten, zwingt zwar dazu, sich zu entscheiden, ob in bezug auf das betroffene Lebewesen Mitwelt konstituiert werden soll, aber sie gibt keine Regel vor, nach der diese Entscheidung zu treffen ist.

3 Gleichwohl treffen Menschen diese Entscheidung nicht willkürlich. Sie orientieren sich vielmehr an einem Sinnkonzept. Während archaische Kulturen insoweit über natürliche, d. h. von der Entwicklung des Bewußtseins abhängige Mitweltkonzepte verfügen, sind nachachsenzeitliche Lebensformen darauf angewiesen, im Wege bewußten Suchens und eingedenk des Unterschiedes von Umwelt und Mitwelt ein Konzept zu finden. Soweit das Sinnkonzept in die Form religiöser Offenbarung gehüllt ist, stellt diese die relevanten Regeln zur Verfügung, ohne dafür eine Begründung geben zu müssen.

4 *Die philosophische Methode.*

Die perspektivische Lebensform kann weder auf natürliche Gegebenheiten des Bewußtseins noch auf die Autorität einer Offenbarung zurückgreifen. Sie ist auf rationale Reflexion angewiesen, also auf die von den Griechen entwickelte philosophische Methode. Diese besteht darin, zunächst alle denkbaren Lösungsmöglichkeiten zu sammeln und aufzulisten, ohne

sich schon vorab mit einer zu identifizieren. In einem zweiten Schritt fordert die philosophische Methode, alle diese Möglichkeiten danach zu untersuchen, ob sie vernünftig sind. Mit der Vernunft vereinbar sind sie, wenn sie nicht im Widerspruch zu anderen Zielen der Lebensform stehen und auch sonst frei sind von Inkonsistenzen. Auf diesem philosophischen Wege gilt es die Regel (Maxime) zu finden, nach der im Rahmen des perspektivischen Sinnkonzepts die Verantwortungsfrage zu beantworten ist.

5 *Verbot der Selbstprivilegierung.*

Mögliche Kandidaten für die Anerkennung als Mitsubjekte sind alle Lebewesen. Grundsätzlich sind nun zwei Lösungen denkbar: Entweder werden alle Kandidaten als Mitsubjekte anerkannt oder nur ein Teil von ihnen. Wählt man die zweite Möglichkeit, so käme es darauf an, Kriterien zu entwickeln und zu rechtfertigen, nach denen die Auswahl vorgenommen werden sollte. Nun kann es aber keine zwingenden Gründe geben, die für ein ganz bestimmtes Kriterium sprechen und alle anderen Kriterien ausschließen. Denn welches das Kriterium auch sei, es wäre immer irgendeine Eigenschaft, die von Lebewesen gefordert würde, z. B. ihre Liebenswürdigkeit, Artgenossenschaft, Vernunftbegabung, Handlungs- und Geschäftsfähigkeit etc. Solche Kriterien sind aber letztlich willkürlich. Denn sie haben nichts mit der Tatsache zu tun, daß grundsätzlich alle Lebewesen Mitsubjekte sein können. Erkenne ich nur bestimmte Lebewesen als Mitsubjekte an, so ist die Auswahl nicht in der Natur des Lebewesens begründet, sondern in irgendwelchen Wertmaßstäben, die ich allein gesetzt habe. Indem ich für die Frage, wen ich als Mitsubjekt respektiere, eigene Wertmaßstäbe zugrunde lege, nehme ich mir jedoch die Möglichkeit, mich überhaupt in eine Mitwelt zu integrieren. Denn Integration in Mitwelt bedeutet Zusammenleben auf einer Ebene der Gleichheit. Eine solche Beziehung der Gleichberechtigung wird jedoch unmöglich, wenn ich mich anmaße, allein darüber zu befinden, wer mir gleichgestellt sein soll und wer nicht.

- 6 Indem ich den Maßstab festlege, nach dem sich entscheidet, ob Lebewesen Mitsubjekte sein dürfen, nehme ich diesen gegenüber bereits ein Vorrecht in Anspruch und falle damit gewissermaßen schon aus der Gleichheitsbeziehung heraus, noch bevor diese überhaupt begründet ist. Indem ich die Anerkennung von Lebewesen als Mitsubjekte von selbstbestimmten Kriterien abhängig mache, messe ich mir einen höheren Wert bei als jenem Lebewesen, das mich vor die Verantwortungsfrage stellt. Dies wäre nur auf Grund einer Privilegierung gerechtfertigt, d. h. auf Grund einer Regel, die mich gegenüber diesem Lebewesen insofern bevorzugt, als sie mir und nicht ihm die Entscheidung darüber überläßt, ob es Anspruch auf Achtung und Würde hat oder nicht. Diese Legitimationsregel kann ich aber nicht eigenmächtig aufstellen, weil ich damit bereits ein Vorrecht, nämlich das

Recht, die Regel aufzustellen, für mich in Anspruch nähme. Es müßte einen mir und den anderen Lebewesen übergeordneten Gesetzgeber geben, der allein legitim diese Regel aufstellen könnte. Dieser Gesetzgeber dürfte selbst kein Lebewesen sein, weil er sonst an der Gleichheit der Lebewesen teilhätte und deshalb zu seiner eigenen Privilegierung einer Vorzugsregel bedürfte. Nicht einmal ein als Lebewesen gedachter persönlicher Gott könnte mir daher das Privileg der Definitionsmacht über andere Lebewesen verschaffen.

- 7 Diese Position der Gleichheit zwingt dazu, alle Lebewesen als Selbstzwecke und damit als Subjekte der Mitwelt anzuerkennen. Es gilt also die *Maxime*: Entscheide die Verantwortungsfrage immer positiv, wann immer du sie zu entscheiden hast! Oder anders: Betrachte jedes Lebewesen als Subjekt deiner Mitwelt!
- 8 Der Gedanke der Gleichheit im Sinne von Nichtprivilegierung ist eine typisch perspektivische, eine extrapositive Idee. Von ihr aus bestimmt sich das Subjekt in seinem Verhältnis zu den Anderen und nicht von sich selbst her. Das Verhältnis zwischen dem Subjekt und seinen Mitsubjekten ist also kein unmittelbares, sondern eines, das durch die extrapositive Idee der Gleichheit vermittelt wird. In der Konsequenz dieser Idee liegt der Verzicht auf Definition und Ausgrenzung.

2. Gegenstandsarten

9 *Lebewesen.*

Ebenso wie im Bereich der Umwelt können wir auch im Bereich der Mitwelt verschiedene Gegenstandsarten unterscheiden. Ihnen allen ist, wie bereits herausgearbeitet wurde, gemeinsam, daß es sich um Lebewesen handelt. Lebewesen sind materielle Strukturen, die sich über eine im genetischen Code festgelegte Zeitspanne selbst reproduzieren und damit ihre Struktur in einem Fließgleichgewicht halten können (Autopoiese). Nicht zum Bereich der Lebewesen gehören folglich alle materiellen Strukturen, die diese Bedingung nicht erfüllen (Dinge). In den Bereich der Dinge gehören z. B. auch Teile eines Lebewesens (Organe) oder chemische Verbindungen, auf denen Leben basiert, die aber selbst nicht leben (Enzyme etc.). Nicht zum Bereich der Lebewesen gehören folglich auch Samen- und Eizellen, solange sie nicht zu einer Keimzelle verschmolzen sind. Eine Keimzelle dagegen ist ein eigenständiges Lebewesen, das auf Grund seiner autonomen Struktur im Austausch mit der Umwelt seine Selbsterhaltung betreibt (SCHIRMER 1987).¹ Es lassen sich vier Kategorien von Lebewesen unterscheiden.

¹ Daher ist das Gedankenexperiment Hoerstes (1989, 176) abwegig, der aus der Absurdität eines Lebensrechts für Eizelle auf die Absurdität eines Lebensrechts für Feten schließen will.

10 *Individuen.*

Die kleinste lebendige Einheit, die es gibt, ist das Individuum. Individuen sind also eine einzelne Bakterie, eine einzelne Pflanze, ein einzelnes Tier oder ein einzelner Mensch. Jedes Individuum ist Exemplar einer biologischen Art (Gattung). Individuen können folgende Strebungen (Interessen) verfolgen:

11 a) Das Interesse an Selbsterhaltung.

Schon die Definition des Begriffs Lebewesen beinhaltet, daß die betreffende Struktur wenigstens diese Strebung haben muß. Das Interesse an Selbsterhaltung ist unabhängig von einem Bewußtsein von diesem Interesse oder von spezifischen Reaktionen wie etwa Todesangst.

12 b) Das Interesse an Freiheit von Leiden.

Nicht alle Individuen sind leidensfähig. Etwa bei Bakterien wird man das mit Sicherheit ausschließen können. Aber es gibt auch Individuen, die leiden können. Dazu gehören zumindest alle höheren Tiere und die Menschen. Bei niederen Tieren oder Pflanzen ist es eine Frage wissenschaftlicher Forschung, ob wir hier eine Leidensfähigkeit annehmen können oder nicht. Gewisse Experimente können immerhin darauf hindeuten, daß auch Pflanzen in gewissen Grenzen leidensfähig sind (TOMPKINS/BIRD 1977).

13 c) Das Streben nach artgerechter Entfaltung.

Alle Individuen streben danach, ihr genetisches Programm zu realisieren. Das beinhaltet nicht nur das Streben nach ungehemmter biologischer Entwicklung hin auf Wachstum und Fortpflanzungsreife, sondern auch die Betätigung der entwickelten Möglichkeiten wie etwa des Sexualtriebs etc. Einschränkungen und Behinderungen beim Streben nach artgerechter Entfaltung können Anlaß zum Leiden sein, müssen es aber nicht. Das Interesse an artgerechter Entfaltung und das Interesse an Leidvermeidung muß deutlich voneinander unterschieden werden.

14 *Arten.*

Zu den Lebewesen gehören nicht nur die einzelnen Exemplare einer Art, sondern auch die Art als solche. Denn auch die Art ist eine materielle Struktur, die sich selbst reproduziert. Im Unterschied zu Individuen ist die Lebensdauer von Arten allerdings nicht genetisch festgelegt (MOHR 1987, 100).

15 Es gibt nur ein Interesse, das der Art eigen ist; das ist das Streben nach Selbsterhaltung. Dieses Interesse zeigt sich nicht nur im Fortpflanzungstrieb der Exemplare, sondern auch an der Fähigkeit der Arten, Erfahrungen der Exemplare genetisch zu archivieren, um sie für künftige Generationen verwertbar zu machen (MOHR 1987, 25).

16 Man könnte die Frage stellen, warum die Unterscheidung von Individuen und Arten überhaupt von Bedeutung ist. Eine Art wird durch ihre Exemplare repräsentiert, und der Überlebenstrieb ist diesen genauso eigen wie

der Art selbst. Die Wichtigkeit der Unterscheidung zeigt sich daran, daß nur bei Anerkennung der Art als selbständigem Lebewesen und Mitsubjekt gewisse Interessen und Ansprüche in den Blick kommen, die man nicht sehen kann, wenn man nur die Individuen vor Augen hat.

- 17 Man stelle sich etwa Eingriffe in die Umwelt vor, die zwar für die heute lebenden Exemplare einer Art ohne Bedeutung sind und daher ihre Interessensphäre nicht berühren, die aber in ihrer Langzeitwirkung zur Folge haben, daß künftigen Generationen dieser Art der Lebensraum beschnitten oder gänzlich genommen wird. Da diese künftigen Generationen heute noch nicht existieren, können sie, wenn es nur Individuen gäbe, keine Mitsubjekte sein, deren Ansprüche zu berücksichtigen wären. Hat man aber erkannt, daß die biologische Art selbst den Status des Subjekts hat, so sieht die Situation anders aus. Denn die Art ist ein heute schon existierendes Kontinuum, das auch künftige Generationen umfaßt. Die Verantwortung vor künftigen Generationen schulden wir der heute schon existierenden Art.²

- 18 *Personen.*

Auf den ersten Blick erscheint es vielleicht verwunderlich, daß neben Individuen und Arten auch die Gruppe der Personen eine eigene Gegenstandsart der Mitwelt darstellen sollen. Denn eine Person ist immer ein menschliches Individuum, und Personalität erscheint daher zunächst als eine Eigenschaft von Individuen, an deren Realisierung sie ein artgemäßes Interesse haben, so wie ein Vogel ein Interesse daran hat, ein Nest zu bauen.

- 19 Schon bei den Arten haben wir allerdings gesehen, daß es unangemessen sein kann, bestimmte Erscheinungsformen des Lebendigen als bloße Eigenschaft eines Lebewesens zu betrachten, statt in ihnen selbst eigenständige Lebewesen zu sehen: Obwohl Arten aus nichts anderem als aus Individuen bestehen, wäre es nicht plausibel, Individuen nur als Eigenschaften der Art und nicht als selbständige Lebewesen zu betrachten. Die biologische Gattung hat zwar ein Interesse an der Erzeugung von Individuen, aber Indivi-

² Das Problem, daß (noch) nicht existierende Lebewesen keine Mitsubjekte sein können, stellt sich somit nicht und verlangt weder eine metaphysische (Jonas 1984, 84ff.) noch eine „intuitionistische“ (Preuß 1984, 227) Antwort. Nicht überzeugend ist auch die Auffassung von Birnbacher (1988a, 99), wonach Rechte zukünftiger Generationen existieren, weil diese Generationen „existieren“, wobei er dieses „existieren“ zeitlich nicht bestimmt. Tatsache ist aber, daß man schwerlich Pflichten gegenüber Subjekten haben kann, die zur Zeit, in der die Handlungssituation gegeben ist, noch nicht existieren. Die Gewißheit, daß eine künftige Generation in Zukunft existieren wird, gibt noch keine Begründung für die These, daß so zu handeln wäre, als wenn sie schon jetzt existierte.

duen sind gleichwohl selbständige Lebewesen, die nicht nur um der Art, sondern um ihrer selbst willen als Selbstzweck anzuerkennen sind.

- 20 Ähnlich verhält es sich mit Personen. Personalität ist eine Disposition des menschlichen Individuums. Der Mensch strebt danach, Person zu werden und Personalität zu entfalten. Insofern ist Personalität ein artgemäßes Interesse des menschlichen Exemplars. Damit hat es jedoch nicht sein Bewenden.
- 21 Das menschliche Individuum entfaltet seine Personalität, indem es sein Bewußtsein entwickelt bis hin zu dem selbstbewußten Ich. Bevor dieser Prozeß in Gang kommt, ist der Mensch nur Exemplar seiner Art und nur Individuum, aber keine Person. Hat er jedoch erst einmal Personalität erworben, dann erlebt er sich selbst als Individuum und zugleich auch als Ich. Er kann dann sagen: „Ich bin ein Exemplar meiner Art.“ Indem er so sprechen kann, steht er als Ich sich selbst als Person und sich selbst als Individuum gegenüber. Er steht in einer Beziehung zu sich selbst. Man könnte das Zweifaltige Mensch ist Individuum und Person. Beide stehen zueinander auf einer Ebene der Gleichordnung. Die Person ist sich selbst nicht eine Sache, sondern lebt mit sich selbst in einer Welt, die ich vorläufig auch als eine Art Mitwelt bezeichnen will. Sie begreift daher sich selbst nicht nur insofern sie Individuum ist, sondern auch sofern sie Person ist, als Zweck an sich selbst.
- 22 Man kann das am Leben, Leiden und Sterben von Persönlichkeiten deutlich machen, deren Personalität besonders stark entwickelt war. Das Auftreten solcher Menschen ist zwar nicht gerade ein Massenphänomen, aber sie treten doch häufiger in Erscheinung, als man gewöhnlich glaubt. Daß sich in ihnen etwas manifestiert, das allen Personen eigen ist, zeigt sich daran, daß sie bei ihren Mitmenschen, zumindest von einem zeitlichen Abstand aus, hohe Achtung und Verehrung genießen. In dieser Verehrung identifiziert sich die Durchschnittsperson, deren Personalität nicht so stark entwickelt ist, mit diesen Vorbildern. Sie zeigen das Ziel, zu dem jede Person eigentlich werden will.
- 23 Zu den weltgeschichtlich berühmtesten Persönlichkeiten dieser Art zählen SOKRATES von Athen und JESUS von Nazareth. In beiden Fällen haben wir es mit Menschen zu tun, die exemplarisch vorgelebt haben, daß Personsein als Selbstzweck sogar gegenüber dem biologischen Dasein als Individuum Priorität haben kann. Beide haben den Tod in Kauf genommen, um ihre personale Würde zu wahren. Sie waren der Überzeugung, ihr individuelles Leben nur um den Preis der Depersonalisierung retten zu können. Sie hätten Gewissenskonflikte in Kauf nehmen müssen, die ihr personales Selbstverständnis so sehr verletzt hätten, daß sie es vorzogen, lieber überhaupt nicht zu leben als unter dieser Bedingung.
- 24 Sowohl SOKRATES (PLATON, Apologie 41a–c) als auch JESUS (LUKAS

23,43) hatten die Vorstellung, daß sie als Person eigenständige Lebewesen sind, deren Fortleben sogar unabhängig vom Fortleben als Individuum denkbar ist. Bei JESUS scheint dieser Glaube an ein „Leben nach dem Tode“ Gewißheit gewesen zu sein, bei SOKRATES war er eine denkbare, aber keineswegs sichere Möglichkeit. Dennoch zieht SOKRATES es vor, lieber überhaupt als Lebewesen aufzuhören, als nur noch als bloßes Exemplar seiner Gattung das Leben fortzuführen. Ein depersonalisiertes Leben erscheint nicht mehr lebenswert. Der drohende Verlust der Personalität drängt sogar den genetisch programmierten Lebenstrieb zurück.

25 Gewiß sind Durchschnittspersonen hier eher zu einem Kompromiß bereit. Sie nehmen, um ihr individuelles Leben zu retten, auch Einschränkungen ihrer personalen Identität in Kauf. Sicher gibt es aber bei jeder Person dabei eine Grenze, die zu überschreiten sie nicht mehr bereit ist. Das zeigt, daß es unangemessen wäre, Personalität als bloße Eigenschaft des Individuums zu betrachten. Die Person ist vielmehr sich selbst Selbstzweck. Sie dient nicht nur den Lebensinteressen des Individuums, sondern sie ist um ihrer selbst willen an Selbsterhaltung und Selbstentfaltung interessiert.

26 Daß unser Gegenüber eine Person ist, nehmen wir empathisch in dem Maße wahr, wie wir selbst Person geworden sind. Dies macht es möglich und auch zwingend, die Person als selbständiges Lebewesen anzuerkennen und ihre Interessen als eigenständige Interessen zu berücksichtigen.

27 Zu den spezifisch personalen Interessen gehören neben dem Streben nach Selbsterhaltung vor allem folgende drei:

28 a) Das Interesse an Willensfreiheit.

Personen möchten innerlich in der Lage sein, Entscheidungen zu fällen, und zwar unabhängig davon, ob sie in der Lage sind, diesen Willen auch in reale Handlung umzusetzen. Personen wollen nicht psychisch manipuliert werden, so daß sie auf Grund psychischer Zwänge keine eigene Willensentscheidung treffen können. Sie wollen also nicht ihres klaren Verstandes beraubt oder daran gehindert werden, klares Bewußtsein zu entwickeln. Sie wollen weiterhin auch nicht belogen werden, so daß sie von falschen tatsächlichen Umständen bei ihrer Willensentscheidung ausgehen. Sie streben deshalb schließlich auch nach wahrer Erkenntnis und wollen bei diesem Streben nicht gehindert werden.

29 b) Das Interesse an Handlungsfreiheit.

Personen wollen ihre Willensentscheidungen auch soweit wie möglich in Handlung umsetzen können. Sie wollen nicht darin gestört werden, ihre Pläne zu verwirklichen. Sie streben danach, ihren Handlungsspielraum zu erweitern. Deshalb strebt der Mensch nach technischen Hilfsmitteln und auch nach Macht über andere Menschen, um auf diese Weise seine Handlungsmöglichkeiten zu erweitern.

- 30 c) Das Interesse an Ehre.
Personen möchten, daß ihnen Ehre widerfährt. Sie möchten, daß andere Personen die eigene Personalität wertschätzen und ihr Respekt erweisen. Dazu genügt es nicht, daß andere Personen sich irgendwelcher Handlungen enthalten, die die Willens- oder Handlungsfreiheit beeinträchtigen könnten. Personen erwarten vielmehr eine aktive Zuwendung durch andere Personen. Diese Zuwendung impliziert die Beachtung der Intimsphäre, die Vermittlung des Gefühls, nicht nur aus strategischen Gründen gut behandelt zu werden, und schließlich auch das Bedürfnis, geliebt zu werden, d. h. den Wunsch, daß das eigene Dasein einer anderen Person eine Freude sei. Die Anerkennung der Gegenstandsart Person erlaubt es ähnlich wie bei den Arten, Interessen und Handlungsaufforderungen in den Blick zu bekommen, die sonst zumindest in ihrer Bedeutung nicht angemessen gewichtet werden könnten.
- 31 *Potentielle Personen (PPersonen).*
Ein Mensch ist nicht schon von Beginn seiner individuellen Existenz an eine Person. Zumindest vor dem Beginn jenes seelisch-geistigen Prozesses, der über Rollenidentifikation zur Identität führt, kommt einem Menschen keine Personalität zu. Das gilt gewiß für das Stadium seines Lebens vom Zeitpunkt der Zeugung bis zur Geburt, aber auch darüber hinaus während der ersten Monate seines extrauterinen Daseins.
- 32 Der Übergang vom bloßen Individuum zur Person geschieht nicht sprunghaft, sondern allmählich. Es dürfte große Schwierigkeiten bereiten, wenn man versuchen wollte, die Merkmale aufzuzählen, die mindestens erfüllt sein müssen, um von einer wenn auch noch so rudimentären Person zu sprechen; und noch schwieriger dürfte es sein, im Einzelfall den genauen Zeitpunkt des Übergangs festzustellen.
- 33 Von einem perspektivischen Standpunkt aus stellt sich dieses Problem allerdings nicht. Denn die Personalität eines Menschen ist auch schon vor dem Zeitpunkt zu beachten, von dem ab der Mensch wirklich Person ist. Dies zeigen folgende Überlegungen:
- 34 Wir verdanken unsere eigene Personalität dem Umstand, daß wir schon wie Personen behandelt wurden, noch bevor wir Personen geworden sind und daß wir niemals Personen geworden wären, wenn wir nicht zuvor schon wie Personen behandelt worden wären. „Die Mutter mußte das Kind schon anlächeln, damit es eines Tages zurücklächelt; sie mußte mit ihm sprechen, als ob es schon verstünde, damit es eines Tages versteht. Das Kind hat ein Recht darauf, als Mensch behandelt zu werden, schon ehe es dieses Recht geltend machen kann – andernfalls wird es niemals irgendeine Rechte geltend machen können“ (SPAEMANN 1981, 63; s. a. CLAESSENS 1972, 79).
- 35 Weil ich schon wie eine Person behandelt worden bin, bevor ich es war,

bin ich Person geworden. Jetzt, da ich Person bin, empfinde ich mein Personsein als Selbstwert. Beruht dieser Selbstwert darauf, daß er mir schon, bevor ich Person war, zugesprochen wurde, so muß ich mich also auch retrospektiv schon als wertvoll betrachten, noch bevor ich Person war. Ich muß zugleich retrospektiv wollen, daß man mich früher, als ich noch keine Person war, wie eine Person behandelt hat.

- 36 In zahlreichen publizierten Psychoanalysen wird deutlich, wie Menschen, nachdem sie (mehr schlecht als recht) Personen geworden sind, darunter leiden, wenn sie z. B. erfahren, daß sie eigentlich hätten abgetrieben werden sollen (CARDINAL 1986, 108ff.). Es ist ihnen nicht möglich, sich selbst während ihrer fetalen Lebenszeit retrospektiv als bloßes Individuum, aber nicht als Person zu sehen. Man vergleiche damit die Gefühle, die sich mit der Erinnerung daran verknüpfen, einer z. B. durch ein Tier ausgelösten lebensbedrohlichen Situation mit knapper Not entgangen zu sein. Das Tier, das mich auffressen wollte, hat zwar mein Leben bedroht, aber nicht meine Person, zu der es keinen Zugang hatte. Die Erinnerung an eine solche Situation löst deshalb nicht annähernd die gleichen traumatischen Symptome aus wie das Wissen darum, von der eigenen Mutter nicht als Person gewollt gewesen zu sein.
- 37 Ein anderes Beispiel zeigt sich in dem vehementen Widerstand, den schwerbehinderte Menschen derzeit den Thesen PETER SINGERS entgegenbringen, der vorgeschlagen hat, schwerbehinderte Säuglinge gleich nach der Geburt zu töten.³ Ein schwerbehinderter Mensch empfindet eine solche These offenbar als Bedrohung seiner selbst, obwohl er kein Säugling mehr ist und damit nicht mehr in die Gruppe derjenigen fällt, die SINGER zur Tötung freigeben will.
- 38 Als Person identifiziere ich mich also mit mir selbst im Status des Fetus oder des Säuglings. Indem ich mich mit meinem eigenen Noch-nicht-Person-Sein identifiziere, begeben mich auf die Ebene der Gleichheit zu gegenwärtig existierenden Noch-nicht-Personen. Auf der Ebene dieser Gleichheit widerfährt mir auch die PPerson als ein Lebewesen, welches mich als solches vor die Verantwortungsfrage stellt.
- 39 PPersonen sind nicht nur ungeborene und kleine Kinder, sondern auch Menschen, die durch Alter oder Krankheit depersonalisiert sind. Meist werden zwar auch psychisch oder physisch deformierte und in ihrer Persönlichkeitsentwicklung unterentwickelte Menschen immer noch gewisse Reste

³ Siehe etwa den Bericht ›Wörterbuch des Unmenschen – wieder geöffnet. Behinderte wehren sich gegen die neuen alten Thesen über „unwertes“ Leben‹ von Ingrid Müller-Münch in Frankfurter Rundschau Nr. 243 v. 30. 10. 1990, 6; vgl. auch die Publik-Forum Materialmappe: Wer nicht paßt, muß sterben, hrsg. v. Doris Weber, Oberursel 1990.

von Personalität haben, die dazu zwingen, sie als Person anzuerkennen. In-
dessen sind auch Situationen (Koma) denkbar, bei denen eine vollständige
Depersonalisierung konstatiert werden muß. Solange man bei solchen Men-
schen damit rechnen kann, daß sie ein gewisses Mindestmaß an personaler
Identität wiedererlangen werden, müssen sie als Personen anerkannt wer-
den. Nur dann, wenn dies mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann, darf
man von einer endgültigen Depersonalisierung ausgehen mit der Folge, daß
der betreffende Mensch nicht mehr als Person, immer noch aber als Lebe-
wesen um seiner selbst willen anerkannt werden muß.

3. Gerechtigkeit

40 *Rechtfertigung durch Präferenzregeln.*

Wenn grundsätzlich alle Lebewesen Mitsubjekte sein können und alle
Lebewesen, die sich im Machtbereich des Subjekts befinden, auch Mit-
subjekte sein sollen, dann sieht sich das Subjekt, als das Individuum, das
ethisch handeln soll, stets einer Vielzahl von Handlungsaufforderungen ge-
genüber. Wir können das handelnde Subjekt deshalb jetzt auch „Schuldner“
nennen, das mit einer Vielzahl von „Gläubigern“ und deren Forderungen
konfrontiert ist. Da der Schuldner jedem Gläubiger das gleiche Maß an
Loyalität schuldet, hat er grundsätzlich alle Forderungen zu erfüllen.

41 Dabei ist nun aber zu beachten, daß der Schuldner nicht nur ethisches
Handlungssubjekt ist, sondern auch Element seiner Mitwelt. Dies folgt aus
dem Status der Gleichheit mit allen Mitsubjekten. Der Schuldner sieht sich
also in zwei Rollen: er ist als Handlungssubjekt Schuldner der Mitwelt und
als Mitsubjekt selbst Mitglied der Mitwelt, also auch Gläubiger. Er schuldet
also auch die Forderungen, die er an sich selbst stellt.

42 In dieser Situation ist die anfängliche Aufforderung, alle Forderungen zu
erfüllen, nicht realisierbar. Denn es wird stets in großem Maße Unverein-
barkeiten zwischen den „auf dem Tisch liegenden“ Forderungen geben. Die
Forderung von Millionen Hungernder nach Nahrung ist unvereinbar mit
der Forderung des Schuldners an sich selbst, zumindest den Eigenbedarf an
Nahrungsmitteln nicht aus der Hand zu geben. Aber auch die konkurrieren-
den Forderungen Dritter können inkompatibel sein. Die Forderung meines
Kindes, versorgt zu werden, kann in Gegensatz zu der Forderung meines
Arbeitgebers geraten, für ihn zu arbeiten etc.

43 In dieser Situation muß der Schuldner eine Wahl treffen. Er muß ent-
scheiden, welche Forderungen er zu Lasten welcher anderen Forderungen
erfüllt. Diese Entscheidung unterliegt wiederum der oben schon behan-
delten perspektivischen Idee der Gleichheit. Diesmal hat sie aber eine andere
Bedeutung, weshalb sie auch anders heißen soll: Ich spreche von der Idee

der Gerechtigkeit. Sie besagt, daß ich meine Präferenzen so treffen muß, daß dies vor allen Gläubigern (mich eingeschlossen) gerechtfertigt werden kann. Die Wahl ist gerechtfertigt, wenn jeder Gläubiger, auch wenn er dadurch selbst nicht zum Zuge kommt, letztlich mit dieser Präferenzentscheidung zu seinen Lasten einverstanden ist oder sein müßte, wenn er in der Lage wäre, ein vernünftiges Urteil abzugeben. Dies setzt voraus, daß die Präferenzentscheidung nach gewissen Spielregeln erfolgt, die von allen Mitspielern, sprich von allen Elementen der Mitwelt akzeptiert sind oder vernünftigerweise akzeptiert werden müßten. Jede Präferenzentscheidung muß also durch eine Regel oder eine Norm gerechtfertigt sein, die vorschreibt, welchen Forderungen der Schuldner den Vorzug zu geben hat. Es ist Aufgabe einer perspektivisch verstandenen philosophischen Ethik, solche Präferenzregeln zu suchen, zu rechtfertigen oder ihre mangelnde Rechtfertigung nachzuweisen. Dies tut sie, indem sie die Kompatibilität einer speziellen Präferenzregel mit allgemeineren Grundsätzen der Gerechtigkeit überprüft. Diese allgemeineren Grundsätze lassen sich als Theoreme oder Theorien verstehen, durch die allgemeinere ethische Aussagen möglich werden. Normtheorien dieser Art können ihrerseits nur dadurch überprüft werden, daß man die Präferenzregeln überprüft, die aus ihnen folgen.

44 Präferenzregeln werden dadurch gerechtfertigt, daß man nachweist, daß alle betroffenen Gläubiger, also alle Lebewesen, die durch diese Regel einen Nachteil erleiden, ihr dennoch zustimmen. Dieser positive Rechtfertigungsnachweis ist in der Praxis natürlich nicht zu führen. Denn man kann nie sicherstellen, ob man tatsächlich die Belange aller betroffenen Gläubiger berücksichtigt hat. Deshalb kann man dem Subjekt keinen Vorwurf daraus machen, wenn es eine Präferenzregel, die ihm – aus welchen Gründen auch immer (Kontext der Entdeckung) – sympathisch erscheint, so lange für gerechtfertigt hält, als ihm keine Gläubiger bekannt sind, die widersprechen oder die vernünftigerweise widersprechen würden, wenn sie dazu in der Lage wären. Das aber bedeutet, daß die Prinzipien der Gerechtigkeit sich letztlich nur auf Verbote beziehen können. Der Schuldner ist frei darin, sich für eine beliebige Präferenzregel zu entscheiden, solange kein Gläubiger Einspruch erhebt. Oder anders: Es ist alles erlaubt, was nicht verboten ist. Die Prinzipien der Gerechtigkeit können daher als Verbotsnormen formuliert werden. Der Inbegriff der Verbotsnormen, die aus der Idee der Gerechtigkeit folgen, heißt Moral.

45 Gerechtigkeit ist das Sinnkriterium moralischer Normen und insofern vergleichbar mit der Wahrheit, die das Sinnkriterium für Behauptungen ist. Wer ein moralisches Verbot formuliert, behauptet damit, daß die Beachtung des Verbotes eine gerechte Berücksichtigung aller relevanten mitweltlichen Mißachtung ungerecht ist, d. h. die relevanten, miteinander konkurrierenden Verhaltensaufforderungen teilweise unbeachtet läßt. Eine Norm,

die nicht mit dem impliziten Anspruch verbunden ist, gerecht zu sein, ist keine moralische Norm. Gerechtigkeit ist also ein metasprachlicher Prädikator, der einer bestimmten Verhaltensnorm bzw. einem Imperativ zukommt – und dann auch im übertragenen Sinne jenem Verhalten, das im Gehorsam gegenüber diesem Imperativ geübt wird.

9. MORALISCHE ERKENNTNIS – ZUR METHODE DER INTEGRATION IN MITWELT

1. *Perspektivische Gerechtigkeitstheorie*

- 1 Um die (Verbots-)Normen der Moral feststellen zu können, ist es erforderlich, sich Kenntnis von möglichen Widersprüchen gegen vorgeschlagene Präferenzregeln zu verschaffen. Das ist faktisch jedoch gar nicht möglich. Selbst wenn alle betroffenen Gläubiger vernünftige und gutwillige Individuen wären, wäre es außerordentlich schwierig, sicherzustellen, daß sie sich Gehör verschaffen können. Dem steht das relativ geringe Budget an Zeit und Informationsaufnahme- und Informationsverarbeitungskompetenz des Schuldners entgegen. Tatsächlich gehören zum Kreis der Gläubiger aber nicht nur vernunftbegabte Personen, sondern alle Lebewesen, also vor allem auch solche, die mangels Bewußtseins gar nicht in der Lage sind, ihre Interessen zu artikulieren. Eine weitere Schwierigkeit besteht weiterhin auch im Hinblick auf die artikulationsfähigen Mitsubjekte, deren Interessen dem Schuldner bekannt werden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß jeder von diesen ausschließlich seinen eigenen unmittelbaren Nutzen verfolgt und deshalb grundsätzlich immer einer Präferenzregel widersprechen wird, die diesem Interesse entgegensteht.
- 2 Um diese Dilemmata zu überwinden, bedarf es einer wesentlich sublimeren Fassung des Gerechtigkeitsbegriffs, als ich ihn bisher entwickelt habe. Diese perspektivische Gerechtigkeitstheorie läßt sich, wie ich meine, recht gut mit Hilfe der Gerechtigkeitskonzeption von JOHN RAWLS formulieren, wobei dessen Ansatz allerdings nicht (wie bei RAWLS) konventionalistisch, sondern empathisch interpretiert werden muß.
- 3 *Gerechtigkeit als Fairneß.*
Die Grundsätze der Gerechtigkeit sind nach RAWLS diejenigen, die freie und vernünftige Menschen in ihrem eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihrer Verbindung annehmen würden (RAWLS 1979, 28). Es handelt sich also um Grundsätze, die in einer fairen Ausgangsposition vereinbart würden. Das Modell einer solchen fairen Situation nennt RAWLS „Urzustand“ (RAWLS 1979, 142). Der Urzustand ist ein Zustand vollkommener Gleichheit unter den Menschen (RAWLS 1979, 160ff.). Alle Ungleichheiten sind ausgeschlossen. Zu diesem Zweck ist im Urzustand voraus-

gesetzt, daß sich alle Menschen hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ befinden. Sie wissen nicht, wie sich die verschiedenen Möglichkeiten der Verteilung von Grundgütern auf ihre Interessen auswirken würden. Niemand kennt seinen Platz in der Gesellschaft, seine Klasse oder seinen Status, seine natürlichen Gaben, seine Intelligenz, Körperkraft etc. Niemand kennt seine eigenen Vorstellungen vom Guten, seinen Lebensplan, die Besonderheiten seiner Psyche, seine Einstellung zum Risiko, seine Neigung zum Optimismus oder Pessimismus. Niemand kennt die wirtschaftliche und politische Lage der Gesellschaft, den Entwicklungsstand der Zivilisation und der Kultur. Niemand weiß, welcher Generation er angehört.

- 4 Angesichts dieses Schleiers des Nichtwissens kann niemand allein deshalb einem Zustand zustimmen, weil er ihm vorteilhaft erscheint, sowenig wie er die Grundsätze verwerfen kann, die ihm unvorteilhaft erscheinen. Denn niemand weiß, wo sein Vorteil liegt. Da niemand weiß, welcher Generation er angehört, muß jeder für alle Menschen, also auch für künftige Generationen entscheiden.
- 5 Eine weitere Eigenschaft des Urzustandes ist neben dem Schleier des Nichtwissens das, was RAWLS die Vernünftigkeit der Parteien nennt. Vernünftig in diesem Sinne ist ein Mensch dann, wenn er eher mehr als weniger der gesellschaftlichen Grundgüter haben will und wenn er dies auch allen anderen Mitgliedern der Gesellschaft zugesteht. Weiterhin ist es vernünftig, seine Freiheit zu schützen, seine Möglichkeiten auszuweiten und die Mittel zur Verfolgung seiner Ziele, auch wenn diese inhaltlich nicht bekannt sind, zu vermehren. Zur Vernünftigkeit gehört schließlich die Abwesenheit von Neid. Dem vernünftigen Menschen ist es nicht unerträglich, daß andere ein größeres Maß an gesellschaftlichen Grundgütern haben, solange dadurch sein eigener Lebensplan nicht beeinträchtigt wird. Im Urzustand sind die Menschen aneinander uninteressiert. Sie sind weder durch Haß noch durch Liebe bewegt. Die letzte Bedingung des Urzustandes ist schließlich, daß sich jeder darauf verlassen kann, daß jeder andere die einmal aufgestellten Grundsätze anerkennen und einhalten wird.
- 6 Bei RAWLS sind die Gerechtigkeitsprinzipien Produkte einer Vereinbarung, wobei allerdings kein historischer Vertragsabschluß erforderlich ist. Denn unter den Bedingungen des Urzustandes, so behauptet RAWLS, werden die Beteiligten keine anderen als eben diejenigen Prinzipien vereinbaren, die er in seinem Buch aufführt und behandelt. Es besteht also unter den Bedingungen des Urzustandes kein Auswahlermessen, so daß man nicht wissen könnte, welche Prinzipien konkret vereinbart würden. Vielmehr können und werden ausschließlich die von RAWLS explizierten Prinzipien vereinbart werden. Angesichts dieser Zwangsläufigkeit kann RAWLS auf die Annahme eines realen Vertragsabschlusses verzichten und zu den

Prinzipien der Gerechtigkeit jene erklären, die die Beteiligten in einem Urzustand vereinbaren würden.

- 7 RAWLS geht von der Vorstellung des grundsätzlich nur an sich selbst interessierten menschlichen Individuums aus, das letztlich allein aus Gründen des Eigennutzes die Gerechtigkeitsprinzipien anerkennt. Er kann daher auch nur menschliche Elemente der Mitwelt zulassen. Die Aufforderungen nichtmenschlicher Lebewesen und damit die empathische Grundlage des Sollens und der Moral bleiben unberücksichtigt. Daher leistet RAWLS letztlich eigentlich gar keine Begründung der Moral. Denn er beschreibt nur, wie Menschen sich verhalten sollen, die vorsichtig und strategisch klug vorgehen wollen. Aber er erklärt nicht, warum dieses Verhalten auch ethisch gut und das gegenteilige Verhalten böse ist (TUGENDHAT 1984, 20).
- 8 *Empathische Gerechtigkeitstheorie.*
Die ethische Dimension des RAWLSSchen Ansatzes ist jedoch sichergestellt, wenn man seine Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß empathisch interpretiert. Die Empathie zwingt den Adressaten einer Aufforderung immer dazu, sich mit dem Auffordernden partiell zu identifizieren. Will er herausbekommen, welcher von verschiedenen konkurrierenden Aufforderungen er folgen soll, so muß er dieser Identifikation auch gedanklich Raum geben und sich an die Stelle derer versetzen, von denen die Aufforderungen ausgehen. Das läßt sich mit RAWLS auch so ausdrücken, daß der Adressat jene Präferenz konkurrierender Aufforderungen akzeptieren soll, die er akzeptieren würde, wenn er keine Gewißheit über seine Identität hätte, sondern hinter einem 'Schleier der Unwissenheit' damit rechnen müßte, mit irgendeinem der Gläubiger identisch zu sein, ohne daß er weiß, mit welchem. Dieses Modell rekuriert nicht auf eine Vereinbarung, sondern auf Identifikation kraft Empathie. Es schließt deshalb auch nichtmenschliche Lebewesen nicht aus dem Kreis derer aus, denen Gerechtigkeit geschuldet wird.
- 9 Auch RAWLS' These, daß sich die Prinzipien der Gerechtigkeit aus einer Situation des Urzustandes gewissermaßen zwingend folgern lassen, muß nicht aufrechterhalten werden. Es genügt zu sagen, daß jede beliebige Normhypothese so lange als gerecht gelten kann, als sie nicht im Gedankenexperiment anhand des Konzepts der empathischen Gerechtigkeitstheorie als ungerecht erkannt worden ist. Die Behauptung, eine Präferenznorm sei gültig, ist also stets nur von vorläufigem Charakter. Sie kann durch den Nachweis falsifiziert werden, daß sie mit den Prinzipien der Gerechtigkeit nicht vereinbar ist.
- 10 Ebenso wie für die empirische Wissenschaft bietet sich in einem perspektivischen Sinnkonzept für die moralische Erkenntnis eine diskursive Methode an. Diese Methodenlehre ist eine Gebrauchsanweisung, die die Unterscheidung von gültigen (=vorzugswürdigen) und ungültigen (= nicht

vorzugswürdigen) Handlungsaufforderungen am Maßstab der Gerechtigkeit ermöglichen soll. Sie führt nicht zu absolut gewissen Ergebnissen, sondern nur zur Feststellung vorläufig nicht falsifizierter Präferenznorm-Hypothesen. Diese Feststellung steht am Ende eines gerechtigkeitsfiniten Diskurses, der wie auch der wahrheitsfinite Diskurs (TZ 4/99) gewissen methodischen Regeln folgen muß, die dadurch legitimiert sind, daß ihre Beachtung erforderlich ist, um das Ziel des Diskurses zu erreichen. Dem liegt die Idee der Erkennbarkeit von Gerechtigkeit zugrunde, die ebenso wie die Idee der Erkennbarkeit von Wahrheit eine perspektivische Idee ist. Der gerechtigkeitsfinite Diskurs verbürgt sowenig Gewißheit wie der wahrheitsfinite Diskurs. Aber er muß geführt werden, weil er die einzige Möglichkeit ist, für sein Handeln die ethische Verantwortung zu übernehmen.

2. Die Regeln der empathischen Methode

- 11 Methodenlehre ist keine Lehre von Tatsachen, sondern eine Lehre von Normen. Sie darzustellen bedeutet, Regeln zu formulieren.
- 12 *1. Regel: Unterwerfe deine ethische Erkenntnissuche den Regeln des gerechtigkeitsfiniten Diskurses.*
- 13 Diese Regel unterstellt, daß jeder einzelne Normadressat zwar für sich allein die Gerechtigkeitsfrage stellen und beantworten kann, daß er aber, je isolierter er darüber nachdenkt, um so mehr der Gefahr des Irrtums unterliegt. Deshalb soll er das Gespräch mit anderen suchen. Der Konsens aller Diskurspartner verbürgt zwar noch nicht die Richtigkeit des Ergebnisses, denn Konsens kann auch auf gemeinsamem Irrtum beruhen. Aber je größer die Zahl der Diskurspartner ist, um so größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß Irrtümer ans Licht kommen.
- 14 APEL (1976) und HABERMAS (1971b) glauben, daß der Konsens auch schon die Richtigkeit des Ergebnisses verbürgt, wenn alle von einer Norm Betroffenen an dem Diskurs beteiligt sind und ihre Interessen artikulieren können. Dies scheidet aber schon daran, daß nicht alle Betroffenen auch diskursfähig sind. Weder kleine Kinder oder Geistesschwache noch Ungeborene, nichtmenschliche Lebewesen oder Arten vermögen sich in einem Diskurs zu artikulieren und das Gerechtigkeitsproblem zu erörtern. Das Ergebnis von Diskursen bleibt deshalb immer hypothetisch. Es verbürgt keine Gewißheit. Der Diskurs ist ein Mittel, um Irrtümer zu entlarven, nicht um Gewißheit zu verbürgen.
- 15 Im gerechtigkeitsfiniten Diskurs geht es nicht um die Wahrheit von Aussagen, sondern um die Präferenz von (mit Verpflichtung verbundenen) Aufforderungen. Die Präferenz folgt aus der Stellung der jeweiligen Auffor-

derung in einer Präferenzreihe, in die alle gegenüber einem bestimmten Adressaten in einer bestimmten Situation geäußerten Aufforderungen einzustellen sind. Die maßgebliche Situation ist durch die Menge von Handlungs- bzw. Verhaltensalternativen definiert, die dem Adressaten gleichzeitig offenstehen.

- 16 2. Regel: *Unterstelle jedem Teilnehmer am gerechtigkeitsfiniten Diskurs die Fähigkeit und Bereitschaft, sich gedanklich in einen Zustand zu versetzen, in dem er von seiner eigenen Identität absieht und gedanklich den 'Schleier der Unwissenheit' herstellt, also so tut, als sei er mit einem der verschiedenen Gläubiger identisch, ohne zu wissen, mit welchem von ihnen.*
- 17 Die polypolare Mitwelt führt für den einzelnen Normadressaten zu einer Integration in ein multilaterales Geflecht von Loyalitäten, die auf empathischer Identifikation beruhen. Diese Situation führt zunächst zu einem Dilemma. Welcher Loyalitätsbeziehung soll der Adressat den Vorzug geben? Dieses Dilemma läßt sich nicht dadurch auflösen, daß sich der Adressat oder derjenige, mit dem er sich im gerechtigkeitsfiniten Diskurs berät, mit allen Gläubigern gleichzeitig identifiziert. Dies wäre, wenn es denn überhaupt denkbar wäre, das genaue Gegenteil von Identifikation. Ebenso wenig sinnvoll ist es, sich nacheinander mit jedem einzelnen Gläubiger zu identifizieren. Das führt nur dazu, daß die Präferenzreihe ebensooft geändert werden müßte, wie die Identifikation gewechselt wird. Den Ausweg bietet hier der RAWLSSche Gedanke vom 'Schleier der Unwissenheit'. Ich kann mich mit jedem einzelnen Absender allein und zugleich mit allen zusammen dadurch identifizieren, daß ich meine Identität gedanklich hinter dem Schleier der Unwissenheit verberge. Diese gedankliche Übung erlaubt es mir, das Problem aus der Perspektive aller Beteiligten zu sehen, ohne deshalb deren subjektive Betrachtungsweise teilen zu müssen.
- 18 Die Fähigkeit zu dieser Betrachtungsweise ist die Voraussetzung, unter der sinnvoll an einem gerechtigkeitsfiniten Dialog teilgenommen werden kann. Sie entspricht auf dem Gebiet der empirischen Wissenschaften der Fähigkeit, sinnliche Widerfahrnisse zu erleben.
- 19 3. Regel: *Führe nur solche Normhypothesen in den Diskurs ein, die sich begründet bezweifeln lassen, d. h., die möglichst viele Angriffsflächen für Zweifel bieten!*
- 20 Diese Regel soll sicherstellen, daß die Präferenzhypothese angreifbar wird, so daß sich Irrtümer entdecken lassen. Sie fordert die Fallibilität von Normhypothesen, d. h. ihre prinzipielle Eigenschaft, falsifiziert werden zu können. Eine Normhypothese ist falsifiziert, wenn ihr nicht alle Betroffenen zustimmen können. Alle Betroffenen können ihr dann nicht zustim-

- men, wenn die Diskursteilnehmer hinter dem 'Schleier der Unwissenheit' ihr nicht zustimmen können.
- 21 Die Technik des Bezweifelbarmachens ist dabei folgende:
- 22 3.1 *Versehe deine Präferenznormhypothesen mit Prüfungsanweisungen!*
- 23 3.1.1 *Stelle alle von der Norm Betroffenen fest!*
(Betroffen von einer Norm ist jedes Lebewesen, das konkurrierende Anforderungen an den Adressaten richtet, denen der Adressat den Gehorsam verweigern muß, wenn er der zu prüfenden Präferenzregel folgen will.)
- 24 3.1.2 *Stelle für jeden Betroffenen die Art und das Maß fest, in dem er bei Ausführung der Norm in seinen Bestrebungen behindert würde.*
- 25 3.1.3 *Formuliere die Gründe, derentwegen der Betroffene der Norm zustimmen würde, obwohl er dadurch in seinen Bestrebungen behindert wird.*
- 26 Eine Norm ist prüffähig, wenn die Gruppe der berücksichtigten Betroffenen, die Art und das Maß ihrer Beeinträchtigung durch die Norm und die Gründe für ihre Zustimmung bekannt sind. Die Norm läßt sich dann dadurch falsifizieren, daß die Unvollständigkeit der berücksichtigten Betroffenen nachgewiesen wird. Das geschieht dadurch, daß weitere Betroffene genannt werden. Die Norm ist weiterhin dadurch falsifiziert, daß der Art oder dem Maß nach Beeinträchtigungen für bestimmte Betroffene genannt werden, die bisher nicht genannt waren. Schließlich läßt sie sich dadurch falsifizieren, daß der Diskursteilnehmer, indem er sich mit einem Betroffenen identifiziert, angesichts der diesem zugemuteten Beeinträchtigungen der Norm nicht mehr zustimmen kann.
- 27 4. *Regel: Orientiere dich innerhalb des gerechtigkeitsfiniten Diskurses nicht an Präferenznormaussagen, die nicht überprüfbar sind.*
- 28 Jede Norm ist eine Sprachhandlung. Sie setzt einen Normgeber voraus, der eine Aufforderung an einen Adressaten richtet. Jede Norm ist überprüfbar, indem man den Normgeber und die Normgeber konkurrierender Imperative oder Normen identifiziert. Das Problem der mangelnden Überprüfbarkeit gibt es deshalb bei Normen, Normtheoremen und Normtheorien nicht, wohl aber bei Normaussagen.
- 29 Normaussagen sind Berichte über Normen. Sie implizieren zugleich Aussagen über Normgeber. Aber diese Normgeber können fiktiv und nicht-existent sein. Die Aussage „Der Volksgeist fordert dich auf, X zu tun“ berichtet über eine Norm bzw. einen Imperativ, der nicht überprüfbar ist, da „der Volksgeist“ eine metaphysische Größe und kein reales Lebewesen oder eine Gattung von Lebewesen ist. Einfühlung in den „Volksgeist“ ist nicht möglich. Dasselbe gilt für Normen, als deren Autor „Gott“ benannt wird. Natürlich können solche Imperative dennoch gelten und überprüfbar

sein, sofern es gelingt, reale Lebewesen oder Gattungen namhaft zu machen, die sich hinter Begriffen wie „Volksgeist“ oder „Gott“ verbergen.

- 30 5. Regel: *Orientiere dich eher an bestätigten als an nichtbestätigten Normtheoremen und -theorien.*
- 31 Normtheoreme und -theorien gelten als bestätigt, wenn die aus ihnen abgeleiteten konkreten Imperative der Überprüfung standgehalten haben. Das ist der Fall, wenn es nicht gelungen ist, sich einen Betroffenen vorzustellen, der die Norm unter der Bedingung des 'Schleiers des Nichtwissens' ablehnen würde. Diese Bestätigung kann man „Rechtfertigung“ nennen. Sie besagt freilich ebensowenig wie die Verifikation deskriptiver Sätze, daß die Theorie wirklich gültig ist. Rechtfertigung besagt nur, daß die Norm oder die Normtheorie bisher nicht als ungültig erwiesen werden konnte.
- 32 Die jederzeit offene, also wiederholbare und jedermann mögliche, also öffentliche Überprüfbarkeit konstituiert die Objektivität auch der Ethik, die ich im Unterschied zur empirischen Wissenschaft daher auch empathische Wissenschaft nennen will. Nicht der einzelne Adressat einer Norm oder der einzelne Wissenschaftler kann objektiv sein. Denn seine empathischen Erlebnisse und gedanklichen Verallgemeinerungen sind immer subjektiv. Objektivität wird durch Wiederholbarkeit und Öffentlichkeit der Überprüfung hergestellt, also ebenso wie in den empirischen Wissenschaften durch die Gemeinschaft aller Forschenden, soweit sie denselben Gegenstand, d. h. die Gerechtigkeit derselben Norm bezogen auf denselben Adressaten und dieselben Betroffenen erforschen.
- 33 Ethik unterscheidet sich von empirischer Wissenschaft durch ihren Gegenstand und ihre Methode, nicht aber darin, daß sie zu bloß subjektiver Meinung ohne intersubjektive Geltung der Forschungsergebnisse imstande sei. Hier wie dort ist letzte Gewißheit nicht möglich; hier wie dort gilt es als vernünftig, die Fehlbarkeit der eigenen Ansicht in Rechnung zu stellen und im Verhältnis zur Ansicht der Forschungsgemeinschaft zu relativieren. Aber hier wie dort verbietet der Konsens der Forscher oder die „herrschende Meinung“ es nicht, Ergebnisse in Zweifel zu ziehen, zu hinterfragen und zu abweichenden Meinungen zu kommen.
- 34 Solange der empathische Forscher Handlungsaufforderungen oder Präferenznormen auf ihre Gerechtigkeit überprüft, die nicht an ihn selbst als Adressaten gerichtet sind, unterscheidet sich seine Situation innerhalb der Forschungsgemeinschaft nicht von der des empirischen Wissenschaftlers. Anders hingegen, wenn er zugleich Adressat der zu prüfenden Aufforderung oder Norm ist. Der Adressat kann sich nämlich nicht darauf beschränken, die Gerechtigkeit von Imperativen oder Normen zu erörtern. Er muß handeln und dazu muß er sich unter dem Zeitdruck, den die Situation hervorbringt, entscheiden, ob er der Forderung gehorchen will oder nicht.

Während der reine Forscher nicht gezwungen ist, eine nichtbestätigte Normtheorie aufzugeben oder eine bestätigte Normtheorie nicht mehr zu bezweifeln, muß der Adressat sich entscheiden. Er tut gut daran, vor dieser Entscheidung, soweit ihm noch Zeit bleibt, die Diskursgemeinschaft zu konsultieren. Aber letztlich muß er eigenverantwortlich entscheiden, und das kann er nur nach Maßgabe seiner eigenen empathischen Erlebnisse. Wer auf Grund eigener Erfahrung glaubt, daß eine Präferenznorm gilt oder nicht gilt, muß diesem Glauben gemäß handeln, wenn es ihm nicht gelingt, seine eigenen Erfahrungen begründet zu bezweifeln. Der Handelnde kann die Verantwortung für das, was er tut, nicht an Dritte delegieren. Er muß seiner eigenen ethischen Einsicht folgen. Sofern er dies tut, sprechen wir von einer Gewissensentscheidung.¹

- 35 Die methodische Forderung, eher bestätigte Normen oder Normtheorien zu akzeptieren als nichtbestätigte, richtet sich in erster Linie nicht an den distanzieren empathischen Forscher, der nicht unter Handlungszwang steht und daher in Ruhe die Geltung einer Norm überprüfen kann. Der Forscher kann eigene von der herrschenden Meinung abweichende Ansichten über die Geltung einer Norm zur Diskussion stellen und deren Ergebnis abwarten. Er kann auch für die Begründung von Normen auf bereits anerkannte Normen Bezug nehmen, ohne diese selbst überprüfen zu müssen. Er kann hypothetisch argumentieren.
- 36 Die Regel richtet sich aber an einen Adressaten. Der steht unter Handlungs- und Entscheidungsdruck. Er soll, sofern er keine eigenen subjektiven Erfahrungen hat, die in ihm die Überzeugung hervorgerufen haben, daß eine intersubjektiv anerkannte Norm ungültig ist, dem anerkannten Standard folgen, also dem, was die Diskursgemeinschaft als gültig ansieht.

3. *Das ethische Paradox*

- 37 Sowenig es Gewißheit im Hinblick auf die Wahrheit von Behauptungen gibt, so wenig gibt es Gewißheit im Hinblick auf die Gerechtigkeit moralischer Normen. Insofern geht Gerechtigkeit als extrapositive Idee sowenig „menschlich auf“ wie Wahrheit. Hier wie dort macht sich das Utopieprinzip geltend.

¹ Das lateinische Wort für Gewissen – conscientia – drückt noch deutlicher aus, was es damit auf sich hat. Es handelt sich nach klassischer Auffassung nicht um ein objektives Wissen, das den Standards der Intersubjektivität entspricht, sondern um ein Wissen, das der Handelnde mit Gott teilt. Wenn man Gott aus dieser Beziehung hinwegdenkt, bleibt das Wissen übrig, das der Handelnde hat, nachdem er mit sich selbst zu Rate gegangen ist. Vgl. zu diesem Gewissensbegriff: Kaulbach 1976, 339; Werblowski 1976, 23; Eklund 1976, 118.

- 38 Im Hinblick auf Gerechtigkeit gibt es darüber hinaus aber noch ein strukturbedingtes Dilemma, das dem Erreichbaren Grenzen setzt. Dieses Dilemma ergibt sich aus der Maxime, alle Mitsubjekte gleich zu behandeln. Das Prinzip der Gleichheit aller Lebewesen als Lebewesen führt dazu, daß der ethisch handelnde Mensch die Mitwelt nicht als ein völlig Fremdes und Äußeres begreifen kann; er ist selbst ein Mitglied dieser Mitwelt. Er kann gegenüber den anderen Mitgliedern der Mitwelt zwar keine Privilegien beanspruchen, aber er muß auch keine Diskriminierung hinnehmen. Er darf selbst an der Verteilung der knappen Güter teilnehmen.
- 39 Sowenig wie der Mensch über andere Lebewesen Definitionsmacht ausüben darf, so wenig muß er Definitionen hinnehmen, deren Objekt er ist. Die Ethik fordert also, daß weder ich noch sonst ein Lebewesen Opfer einer Definitionsmacht werden. Es zeigt sich aber nun, daß dieses Postulat nicht zu realisieren ist, weil dem gewisse naturgesetzliche Bedingungen der Biosphäre entgegenstehen, nämlich die Tatsache, daß alle Individuen Vor-, End- oder Zwischenglieder einer Nahrungskette sind. Diese Tatsache zwingt mich, andere Lebewesen zu Mitteln meiner Zwecke zu machen, indem ich sie töte und verzehre. Ich muß andere Lebewesen auch töten, um mich selbst vor Krankheit und Tod zu bewahren (z. B. Bakterien), um mir aus ihrer Haut Schuhe zu machen oder auf dem Platz, wo wie wuchsen, eine Behausung zu errichten. Würde ich darauf verzichten, so könnte ich nicht existieren. Die Auslöschung meiner Existenz wäre Bedingung und Mittel der Erhaltung jener Lebewesen, die ich andernfalls töten muß. Entweder mache ich also andere Lebewesen zu bloßen Mitteln für meine Zwecke, oder ich werde selbst ein Mittel für deren Zwecke. *Tertium non datur!* Dieses Dilemma nötigt, wenn absurde Ergebnisse vermieden werden sollen, zur Anerkennung des folgenden Prinzips: In einer Situation „Dein Leben oder mein Leben“ darf ich mein Leben wählen. Dieses Prinzip erlaubt mir, im eigenen Selbsterhaltungsinteresse das zu tun, was alle anderen Lebewesen (außer den Pflanzen und manchen Einzellern) auch tun, nämlich auf Kosten anderer Lebewesen meine Selbsterhaltung zu betreiben.
- 40 Diese Erlaubnis macht das Postulat der Mitsubjektivität aller Lebewesen keineswegs obsolet. Denn sie erlaubt mir nur dann, andere Lebewesen zu Mitteln meiner Zwecke zu machen, wenn dies zu meiner Selbsterhaltung und artgerechten Entfaltung unvermeidlich ist. Der Mensch schuldet auch Tieren und Pflanzen, die er seiner eigenen Selbsterhaltung opfert, eine Rechtfertigung. Damit sind aber auch diese geopferten Lebewesen nicht nur bloß handhabbare Objekte der Umwelt, sondern sie sind trotz ihrer Instrumentalisierung immer noch Träger eigener Ansprüche, Begünstigte menschlicher Pflichten.

VIERTER TEIL

POLITIK

10. SOZIALWELT – ZUR KONSTITUTION VON KOOPERATION

1. Die Rechtsordnung

- 1 Die Beziehung des Menschen zu seiner Mitwelt dokumentiert sich in den Normen, denen er sich verpflichtet weiß. Jede Kultur vermittelt ihren Angehörigen einen gewissen Bestand solcher Normen, die vom einzelnen Individuum gewöhnlich unhinterfragt übernommen und als geltend anerkannt werden. Der Inbegriff solcher Normen, die jedermann innerhalb einer bestimmten Gesellschaft aus Gewohnheit folgt, nennt man Sitte. Nachachsenzeitliche Sinnkonzepte formulieren diese Normen in präskriptiven Sätzen und bemühen sich um deren Rechtfertigung. Im Rahmen des perspektivischen Sinnkonzepts kann man je nach der Art der Rechtfertigung zwei verschiedene Normensysteme unterscheiden, nämlich das der Moral und das des Rechts.
- 2 Aus dem Ansatz der empathischen Ethik lassen sich Grundsätze oder Regeln ableiten, mit deren Hilfe die Normen der Sitte oder auch individuelle Handlungsabsichten darauf überprüft werden können, ob sie mit der Achtung vor allen Lebewesen und also mit dem Respekt vor den Grundgütern aller Lebewesen der Mitwelt vereinbar sind. Die Regeln, die dies leisten, waren Gegenstand des 9. Kapitels. Ihren Inbegriff nannte ich Moral.
- 3 Aus dem Anspruch auf universale Geltung der Moral einerseits und der Unmöglichkeit andererseits, die Akzeptanz moralischer Präferenzregeln durch alle betroffenen Lebewesen tatsächlich festzustellen, war zu folgern, daß die Moral im wesentlichen aus Verbotsnormen besteht. Denn die lassen sich schon feststellen, wenn nur ein einziges betroffenes Lebewesen Einspruch gegen einen Präferenzregelvorschlag erhebt oder vernünftigerweise erheben würde, wenn es artikulationsfähig wäre. Moralische Regeln sind also Richtlinien des Handelns, deren Zweck darin besteht, Handlungen zu verhindern, die mit der Achtung aller Lebewesen unvereinbar sind. Moral antwortet also nicht, wie manche meinen (RIEDEL 1979, 7), auf die Frage: Was soll ich tun?, sondern vielmehr nur auf die Frage: Was darf ich nicht tun? Die Regeln der Moral sind deshalb ausschließlich Verbotsnormen. Es sind Normen, die uns nicht dazu auffordern, das Gute zu tun, sondern dazu, das Böse zu lassen. Das schließt nicht aus, daß das Unterlassen des Bösen eine aktive Handlung fordert.
- 4 Eine menschliche Gesellschaft, die ausschließlich auf moralischen Normen und Regeln beruht, ist schwer vorstellbar, wenn auch die Ethnologie

– vielleicht von einem anderen Moralbegriff ausgehend – das für möglich hält (WESEL 1979, 233ff.). Jedenfalls ist sie nur auf einem sehr einfachen kulturellen Niveau denkbar, vielleicht in einer Kultur der Jäger und Sammler, wie sie in der Steinzeit bestand. Die Kultur der Jäger und Sammler integriert das Individuum im Familienverband. Darüber hinausgehende Vergesellschaftungsformen existieren nicht. Die Macht und Kraft der Gruppe besteht in der Summe der faktisch ausfüllbaren Aktivitätsradien ihrer Mitglieder und geht nicht darüber hinaus. In der historischen Realität dürfte es eine solche Gesellschaft allerdings kaum gegeben haben.

5 *Sanktionsmechanismen.*

Denn auch noch so einfach strukturierte Gruppen haben nicht nur eine Moral, sondern auch ein Interesse daran, daß sich jedes Gruppenmitglied an diese Moral hält. Folglich werden sie zumindest über Sanktionsnormen verfügen, um vor delinquentem Verhalten abschrecken oder Rache ausüben zu können. Solche Sanktionsnormen verpflichten das Kollektiv oder bestimmte Amtsträger dazu, moralische Delinquenten zu bestrafen. Es handelt sich also um Gebotsnormen, die selbst aus der Moral, d. h. aus dem Grundsatz der Achtung aller Lebewesen, nicht unmittelbar ableitbar sind, sondern ihren Grund in einem Gestaltungswillen des Kollektivs haben.

6 *Kooperation.*

Menschliche Gesellschaften fungieren aber nicht nur als Repressionsapparat zur Durchsetzung der Moral, sondern auch als Solidarverband, in dem jedes Mitglied in gewissem Umfang auf die Unterstützung der anderen Mitglieder bei der Verfolgung seiner Interessen und Handlungsziele rechnen kann. Die Gruppengenossen fühlen sich nicht nur verpflichtet, einander nicht zu töten, sie sehen sich dazu verpflichtet, sich gegenseitig bei der Sicherung des Überlebens zu helfen. Es versteht sich von selbst, daß eine weltzugewandte und „aggressive“, d. h. auf das Ergreifen, Begreifen, An eignen und Entwickeln der Beziehung zur Welt ausgerichtete Lebensform wie die perspektivische auch über ein hinreichend klares und ausgeprägtes Konzept gesellschaftlicher Zusammenarbeit verfügen muß. Perspektivische Ethik kann sich daher nicht nur auf Moral beschränken. Sie muß vielmehr auch eine normative Ordnung gestalten können, die gesellschaftliche Kooperation ermöglicht.

7 Auf der Basis einer normativen Ordnung, die Kooperation fordert, wird gesellschaftliche Arbeitsteilung möglich. Dies ist die Voraussetzung für die Schaffung wirtschaftlicher Überproduktion, welche für jeden Einzelnen neue Freiheitsräume schafft. Überproduktion setzt geistige und körperliche Ressourcen im Menschen frei, die es ihm erlauben, seinen Aktions- und Entfaltungsspielraum zu erweitern, weil er Zeit übrig hat, die er nicht be-

nötigt, um seine Existenzgrundlagen zu reproduzieren (W. MÜLLER 1979, 253). Die Moral verbietet es zwar, vorhandene Handlungsfreiheit zu entziehen, aber sie gebietet nicht kooperative Strukturen, welche den Spielraum der Handlungsfreiheit vergrößern.

8 *Kollektive Handlungskompetenz.*

Handlungsfreiheit entsteht in dem Maße, wie gesellschaftliche arbeitsteilige Organisation ausdifferenziert ist. Dabei sind Menschen schon seit langem auf den Gedanken gekommen, nicht nur die Arbeit zu teilen, sondern auch die Zuständigkeit für Entscheidungen darüber, was und wie gearbeitet werden soll. Dazu bedarf es Befugnis- und Statusnormen, welche regeln, wer für die Gesellschaft über deren kooperatives Handeln entscheiden soll. Mit der Einführung von Entscheidungsbefugnissen für gesellschaftliche Funktionäre wird eine akephale zu einer kephalen Gesellschaft. Die Kephalität, d. h. die Akkumulation gesellschaftlicher Macht qua Entscheidungsbefugnis über andere, ermöglicht ein gesellschaftliches Handeln, das mehr ist als die Summe des Handelns der einzelnen Mitglieder.

9 Nichtperspektivische Sinnkonzepte neigen dazu, diesen gesellschaftlichen Potenzzuwachs einem Funktionär als handelndem Subjekt zuzurechnen. Diese Auffassung findet sich noch in der Zeit des Barock, in der der französische König sich selbst mit dem Staat, also mit der akkumulierten gesellschaftlichen Potenz identifizieren konnte. Alle anderen Mitglieder der Gesellschaft werden in dieser Sichtweise zum unselbständigen Anhängsel, zur bloßen Organelle des herrschenden Individuums. Sie sind Untertanen und nicht Bürger. In der Forderung der Aufklärung, aus Untertanen Bürger zu machen, zeigt sich die perspektivische Sichtweise. Diese ermöglicht es, nicht nur menschliche Individuen, sondern auch die Gesellschaft als solche als Handlungssubjekt zu verstehen. Dabei wird die Gesellschaft nicht als ein metaphysisches oder mythisches Wesen aufgefaßt, im Hinblick auf das das Individuum doch wiederum nur als unselbständiger Bestandteil begriffen werden könnte, sondern als eine Struktur, die in der vielfach vernetzten und aufeinander bezogenen Verwobenheit der Individuen zueinander besteht.

10 *Gefahren der sozialen Dynamik.*

Die Akkumulation gesellschaftlicher Potenz eröffnet nicht nur neue Lebens- und Entfaltungschancen, sie birgt für den Einzelnen ebenso wie für die Gesellschaft als Ganzes auch entsprechend potenzierte Gefahren. Es entsteht nicht nur ein neues und spezifisches Gefahrenpotential für die moralischen Freiheiten des Einzelnen; vielmehr ergibt sich eine besondere Gefahrenquelle auch aus der gesellschaftlichen Dynamik, die zu einem Verlust individueller Zurechnung und damit zu einem Verlust an Verantwortungs-

bewußtsein führen kann. Eine Gesellschaft, in der Handlungsmacht akkumuliert ist, bedarf daher auch Regelungen, die diese Gefahren begrenzen oder beseitigen. Auch dies vermag Moral nicht zu leisten.

11 *Entscheidungsentlastung.*

Schließlich sei noch auf ein weiteres Problem hingewiesen, das allein mit Moral nicht zu lösen ist. Die Normen und Regeln der Moral können zwar relativ einfach abstrakt formuliert werden. Ihre richtige Anwendung im konkreten Einzelfall kann aber sehr kompliziert werden. Wenn man bedenkt, daß moralische Entscheidungen nicht selten unter großem Zeitdruck zu treffen sind, besteht das Bedürfnis nach Mechanismen, die den Einzelnen vom Entscheidungsdruck entlasten. Deshalb ist eine gesellschaftliche Institution wünschenswert, die diese Unsicherheit durch Dogmatik und autoritäre Entscheidung begrenzt und dadurch für alle Beteiligten Berechenbarkeit sicherstellt. Zugleich muß allerdings auch gewährleistet sein, daß diese Sicherstellung nicht zu Versteinerungen führt. Es muß möglich bleiben, institutionalisierte moralische Dogmatik in Frage zu stellen und zu revidieren.

- 12 Über die Moral hinaus bedarf es also einer Normenordnung, die vorschreibt, was zu tun ist, wenn jemand unmoralisch handelt; die die Solidarität der Menschen sicherstellt; die Arbeitsteilung und differenzierte Organisation der Gesellschaft sowie die Akkumulation gesellschaftlicher Handlungsmacht ermöglicht und zugleich Schutzmechanismen gegen die damit verbundenen Gefahren beinhaltet; die schließlich einen sicheren Erwartungshorizont bei moralischer Unsicherheit herstellt. Den Inbegriff von Normen, die das alles leisten, nenne ich im Anschluß an H. L. A. HART das Recht oder die Rechtsordnung (HART 1973, 134).

2. Begriff des Rechts

13 *Kooperation als Spiel.*

Während die Basis der Moral jene Handlungsaufforderungen sind, die bei einer generalisierenden Betrachtungsweise von jedem Lebewesen, jeder Person und jeder Art ausgehen, sind die Handlungsaufforderungen des Rechts spezifisch menschlicher Provenienz. Ihr verpflichtender Charakter beruht nicht wie bei der Moral auf der universalisierten Achtung vor Lebewesen. Sie beruht auch nicht etwa auf der universalisierten Achtung vor menschlichen Personen. Denn was die Achtung vor der Person fordert, ist bereits durch die Moral bestimmt.

- 14 Die Grundstruktur des Rechts ist ebenso wie die der Moral präskriptiv, d. h., sie besteht aus Aufforderungen. Diese Aufforderungen beanspruchen

jedoch nicht moralische, sondern rechtliche Geltung. Moralische Geltung (= Gerechtigkeit) ist aus dem Axiom anfänglicher Gleichheit aller Lebewesen abzuleiten, aus dem folgt, daß jede Privilegierung vor allen Lebewesen gerechtfertigt sein muß. Das Recht dagegen beruht auf dem Axiom gesellschaftlicher Kooperation. Recht ist daher nur dort von Bedeutung bzw. nur dort anzutreffen, wo gesellschaftliche Kooperation stattfindet oder stattfinden soll. Recht besteht wie auch die Moral aus einer Menge von Imperativen und Normen. Die Gesamtheit dieser Regeln fungiert wie Spielregeln, die jeder akzeptieren muß, der das Spiel „Rechtliche Kooperation“ mitspielen, d. h. auf rechtlicher Basis kooperieren will.

- 15 Die Gesamtheit der Rechtsordnung bildet eine geistige Struktur, die das Handeln der kooperierenden Individuen leitet. Diese Struktur existiert unabhängig von einer ständigen Fluktuation der Mitglieder. Sie definiert Rollen, deren Träger ausgetauscht werden können. Die Rechtsordnung geht deshalb nicht unter, wenn ihre politischen Funktionsträger sterben oder aus dem Amt scheiden. Sie besteht selbst dann noch, wenn es vorübergehend in bestimmten Funktionen keine Stelleninhaber gibt. Sie ist der Träger der politischen Macht, ohne daß es möglich wäre, sie mit einer realen Person, z. B. einem König, zu identifizieren. Sie ist die Idee, unter der das Verhalten von Individuen als kooperatives Verhalten verständlich wird und Sinn erhält. Die Rechtsordnung erweist sich damit als extrapositive Idee.
- 16 Sofern diese Idee das kooperative Zusammenleben der Menschen in einer Gesellschaft nur unvollständig bestimmt und neben ihr noch andere Mechanismen wirksam sind, erweist sich auch in ihr die Geltung des Utopieprinzips. Perspektivische Ideen sind nicht hundertprozentig in Realität zu übersetzen. Das gilt auch für die Rechtsordnung.

3. *Recht und Moral*

17 *Recht und Moral.*

Eine Streitfrage der Rechtsphilosophie ist das Verhältnis von Recht und Moral. Für RUDOLF STAMMLER war jede Rechtsnorm ein „Zwangsversuch zum Richtigen“, wobei er unter richtigem Recht ein solches verstand, das moralischen Anforderungen genügt (STAMMLER 1902, 29). Dies hielt er nicht für eine von außen an das Recht herangetragene Forderung, sondern für ein Definitionsmerkmal des Rechtsbegriffs (STAMMLER 1902, 50; ebenso COING 1976, 143; ZACHER 1971, 225; FIKENTSCHER 1977a, 6). Für RADBRUCH war es der Sinn des Rechts, Gerechtigkeit zu schaffen. Er nennt dies die Rechtsidee. Sie sei dem Recht ebenso immanent, wie es der Wissenschaft immanent sei, nach wahrer Erkenntnis zu streben (RADBRUCH 1963, 92, 95). „Recht ist die Wirklichkeit, die den Sinn hat, dem Rechtswert, der Rechts-

idee zu dienen“, formuliert er (RADBRUCH 1963, 123). Die Rechtsidee hat drei Komponenten: die Gleichheit, die Zweckmäßigkeit und die Rechtssicherheit. Diese Werte können im Einzelfall je verschiedenes fordern, woraus sich die Antinomien der Rechtsidee ergeben (RADBRUCH 1963, 168; s. a. ENGISCH 1971, 192 ff.; COING 1976, 142 FN 17; FIKENTSCHE 1977a, 644 FN 17).

- 18 Die Vertreter der Gegenposition betrachten die Moralität nicht als Begriffsmerkmal von Recht, sondern als mögliche Eigenschaft desselben (PODLECH 1970, 191). Letztlich geht es in diesem Streit um nichts anderes als um die Festlegung von Begriffsdeutungen. Natürlich ist es im Rahmen einer konsistenten perspektivischen Lebensform nicht möglich, Recht und Moral voneinander zu trennen. Vor allem entläßt der Status der Rechtsgenossenschaft nicht aus den Pflichten, die die Moral gebietet. Dennoch ziehe ich es vor, unter Recht ein rein instrumentelles System von Normen und Imperativen zu verstehen, das grundsätzlich zu beliebigen Zwecken eingesetzt werden und somit auch unmoralischen Zielen dienen kann. Recht ist ein Instrument, das sich die Menschen geschaffen haben. Wie jedes Instrument ist auch das Recht zu verschiedenen Zwecken nutzbar zu machen. Es kann zur Durchsetzung und Verteidigung der moralischen Regeln eingesetzt werden; es kann aber auch genuin unmoralische Verhaltensweisen programmieren. Zwar ist letzteres natürlich nicht wünschenswert. Aber sowenig Sinn es hat, es zum Begriffsmerkmal eines Hammers zu erklären, daß man damit keinen Menschen erschlagen kann, so daß der Hammer, sobald er für einen Mord benutzt wird, aufhört, ein Hammer zu sein, so wenig Sinn hat es, entsprechende Merkmale in den Rechtsbegriff aufzunehmen. Das Recht wird von der Moral nicht gefordert. Es ist ein menschliches Kulturprodukt, das unabhängig von der Moral betrachtet werden sollte.
- 19 HART hat zu Recht darauf hingewiesen, daß allein dadurch, daß die Moralität in den Rechtsbegriff aufgenommen wird, noch nicht sichergestellt sei, daß Unmoralität nicht geschieht. „Wir glauben nicht, daß ein Versuch, den Menschen das enge Konzept der Rechtsgültigkeit beizubringen, wo es also keinen Raum für gültige, jedoch moralisch ungerechte Gesetze gibt, jemals mit Erfolg den Widerstand gegen das Böse stärken würde, wenn organisierte Gewalt droht, oder selbst eine klarere Vorstellung davon schaffen könnte, was überhaupt in Frage steht, wenn Rechtsgehorsam gefordert wird. . . . Was wir mit Sicherheit vielmehr brauchen, um den Menschen die Klarsicht zu geben, die sie benötigen, wenn sie mit offiziellem Machtmißbrauch konfrontiert werden, ist, daß sie sich den Sinn dafür bewahren, daß die Bestimmung von etwas als rechtsgültig nicht schon automatisch die Gehorsams-Frage entscheidet, und daß, so groß auch die Aura der Majestät und Autorität sein mag, die das offizielle Rechtssystem hat, dessen Forderungen letztlich immer der sittlichen Prüfung unterworfen werden müssen.“

Dieser Sinn von Gerechtigkeit, daß es etwas außerhalb des offiziellen Systems gibt, durch bezug worauf das Individuum in letzter Instanz seine Gehorsamsprobleme lösen kann, läßt sich sicherlich unter solchen Menschen lebendiger erhalten, die daran gewöhnt sind zu denken, daß Rechtsregeln ungerecht sein können, als unter solchen, die denken, daß nichts Ungerechtes jemals Rechtsstatus genießen kann“ (HART 1973, 289f.).

4. Strukturmerkmale perspektivischen Rechts

20 *Eine Moral – viele Rechte.*

Während es aus perspektivischer Sicht nur *eine* Moral gibt, die mit einem universalen Geltungsanspruch verbunden ist, läßt sich das vom Recht nicht sagen. Was nicht getan werden darf, weil andernfalls die Prinzipien der Achtung vor Lebewesen verletzt wären, gilt immer und überall, wo Menschen mit Auswirkung auf andere Lebewesen handeln. Was positiv getan werden und wie eine Gesellschaft organisiert sein soll, ist dagegen keineswegs aus universalen Sachverhalten und Prinzipien ableitbar. Deshalb gibt es im eigentlichen Sinne nicht *das* Recht. Was es gibt oder geben kann, ist eine Vielzahl verschiedener Normenordnungen, die gewisse Eigenschaften aufweisen, welche es rechtfertigen, sie als Rechtsordnung aufzufassen. Es gibt also viele Rechte, wobei das Recht der einen Gesellschaft von dem einer anderen erheblich abweichen und ein beiden übergeordnetes Recht nicht existieren muß, und doch können diese vielen Rechtsordnungen mit der perspektivischen Lebensform kompatibel sein. Ebenso gibt es freilich auch Rechtsordnungen, die mit dieser Lebensform nicht kompatibel sind.

21 Die Normen des Rechts sind menschliche Erfindungen. Das Recht ist ein Instrument, ein Werkzeug zur Erreichung gewisser gesellschaftlicher Ziele. Je nach den Zielen, die erreicht werden sollen, variiert auch die Gestaltung und der normative Inhalt der jeweiligen Rechtsordnung. Gleichwohl läßt sich eine Art Idealtypus „Perspektivisches Recht“ beschreiben, der all jene Normen bzw. Normentypen umfaßt, die eine perspektivische Rechtsordnung typischerweise enthält.

22 *Schutz der Grundfreiheiten.*

Zunächst wird das Recht die Regeln der Moral oder Teile der Moral zu Rechtsregeln machen. Ich kenne allerdings keine Rechtsordnung, die die Gesamtheit der Moral in Rechtsnormen ausdrücken würde. Häufig enthalten Rechtsordnungen moralische Verbotsnormen auf einer geringeren Abstraktionsstufe. So existiert etwa die Kernnorm, Vertrauen nicht zu enttäuschen, in dieser Allgemeinheit selten als Rechtsnorm. Dagegen existieren rechtliche Regeln, die es verbieten, Verträge zu brechen.

- 23 Eine perspektivische Rechtsordnung hätte die Grundfreiheiten aller Lebewesen unter ihren Schutz zu stellen. Tatsächlich ist die Entwicklung gerade einmal so weit fortgeschritten, daß die Grundfreiheiten des Menschen anerkannt werden. Die Menschenrechte sind inzwischen nicht nur Bestandteil zahlreicher freiheitlicher nationaler Rechtsordnungen, die aus dem Geist der europäischen Aufklärung hervorgegangen sind, sondern auch Bestandteil des Völkerrechts. Das bedeutet freilich nicht, daß die Anerkennung der Menschenrechte weltweit tatsächlich durchgesetzt wäre. Bekanntlich ist das Gegenteil der Fall. Der Gedanke, neben den Grundfreiheiten des Menschen auch die Grundfreiheiten aller Lebewesen unter rechtlichen Schutz zu stellen, ist dagegen sämtlichen real existierenden Rechtsordnungen fremd. Das herrschende Rechtsdenken ist durchgehend anthropozentrisch. Hier zeigt sich deutlich, daß das perspektivische Sinnkonzept erhebliche Realisierungsdefizite aufweist.
- 24 *Die Unentziehbarkeit des Rechtsstatus.*
Wenn das Recht ein Spiel ist, so ist es den potentiellen Spielern freigestellt, ob sie es spielen wollen oder nicht. Es ist möglich, das Mitspielen zu verweigern. Ebenso ist es denkbar und mit dem Begriff des Rechts kompatibel, daß eine Spielgemeinschaft gewisse Interessenten nicht mitspielen läßt. Es ist also möglich, daß eine Rechtsgemeinschaft einzelnen Individuen oder Gruppen die Mitgliedschaft in der Rechtsgenossenschaft und damit den Rechtsstatus entzieht, ohne daß die Genossenschaft selbst aufhört, eine Rechtsgenossenschaft zu sein.
- 25 In einer perspektivischen Rechtsgemeinschaft ist dies freilich nur sehr bedingt möglich, denn perspektivisches Recht unterliegt den Bedingungen zumindest einer minimalen perspektivischen Moral. Und die verbietet es, Menschen für „vogelfrei“ oder zum „Freiwild“ zu erklären. Gewiß kann auch eine perspektivische Rechtsgemeinschaft nicht verpflichtet sein, z. B. einen Einzelnen, der selbst aus freiem Entschluß nicht mehr bereit ist, das Rechtsspiel mitzuspielen, am Kooperationsgewinn der Rechtsgemeinschaft in vollem Umfang teilnehmen zu lassen. Doch hat dieser Entzug des Kooperationsgewinns oder seine Vorenthaltung Grenzen, die durch die moralische Pflicht zur Achtung vor der Würde des Menschen gezogen sind.
- 26 Die Vorenthaltung oder der Entzug des Kooperationsgewinns kann nämlich für den Ausgeschlossenen inmitten moderner Gesellschaften dazu führen, daß er seine Existenzbasis verliert. Man braucht einen Exkommunizierten nicht zu töten; es kann u. U. genügen, ihn auf Dauer von der öffentlichen Energieversorgung fernzuhalten, um ihn nachhaltig in Grundfreiheiten zu beeinträchtigen. Da die öffentliche Energieversorgung auf Kooperation beruht und Kooperation moralisch nicht geboten ist, könnte man schließen, daß eine solche Beeinträchtigung gewissermaßen nur eine

Nebenfolge der Aufkündigung von Kooperation und folglich moralisch ohne Belang ist. Doch so einfach liegen die Dinge nicht.

- 27 Es ist der Gesellschaft nicht möglich, den Einzelnen oder eine Minderheit vollständig zu exkommunizieren, ohne gegen moralische Regeln zu verstoßen. Denn die Moral enthält nicht nur Handlungsverbote, sondern unter Umständen auch Unterlassungsverbote. Sie verpflichtet z. B. zu aktivem Tun zum Schutz fremder Grundfreiheiten, wenn diese durch vorausgegangenes Tun des Handelnden gerade erst bedroht worden sind. Es ist eine Tatsache, daß der Einzelne inmitten moderner Gesellschaften nicht mehr autark leben kann, weil durch gesellschaftliche Kooperation eine soziale Welt geschaffen worden ist, von der das Individuum fast in gleicher Weise abhängig ist wie von den natürlichen Lebensbedingungen. In dem Maße, in dem die Gesellschaft den Einzelnen durch Kooperation von sich abhängig gemacht hat, hat sie diesem gegenüber das übernommen, was Juristen eine Garantspflicht aus vorausgegangenem Tun nennen. Aus den Abhängigkeiten, die die Institution schafft, folgt also auch die Fürsorgepflicht der Institution für den Einzelnen. Aus diesem moralischen Grunde ist es im Rahmen einer perspektivischen Rechtsordnung nicht zulässig, einer Minderheit den Rechtsstatus vollständig zu verweigern oder zu entziehen.

- 28 *Subjektive Rechte.*

Perspektivische Rechtsordnungen zeichnen sich durch einen sehr ausgeprägten Bereich sogenannter subjektiver Rechte aus. Das sind Rechtsansprüche, die dem einzelnen Individuum (Rechtsgenossen) zugesprochen werden und die es gegen jeden anderen oder jedenfalls gegen bestimmte andere Rechtsgenossen oder gegen die gesellschaftlichen Organe geltend machen kann. Dadurch wird der Einzelne zum Rechtssubjekt. Die Rechtsordnung behandelt ihn nicht nur als unselbständigen Bestandteil ihrer selbst, als Untertan, sondern als auch rechtlich autonomes Subjekt. Subjektive Rechte müssen nicht immer schon mit Rechten identisch sein, die den Schutz des Subjekts bezwecken. So gibt es z. B. auf völkerrechtlicher Ebene Menschenrechtskodizes, deren Verletzung nicht vom einzelnen Individuum, sondern nur von Völkerrechtssubjekten, also Staaten geltend gemacht werden können. In der Konsequenz des perspektivischen Sinnkonzepts liegt es jedoch, daß jede Person das Recht erhält, seine eigenen Interessen selbst wahrnehmen zu dürfen und sich nicht von anderen insoweit bevormunden lassen zu müssen. Im Recht der Bundesrepublik Deutschland gilt z. B., daß jede Rechtsnorm, deren Zweck der Schutz individueller Interessen ist, zugleich auch ein subjektives Recht beinhaltet. So muß das personale Rechtssubjekt nicht darauf warten, ob sich irgendeine Institution seiner Interessen annimmt; es kann selbst seine Ansprüche geltend machen.

- 29 Die Idee der subjektiven Rechte scheint allerdings für das öffentliche

Bewußtsein im Hinblick auf die Rechte aller nichtmenschlicher Lebewesen auch kontraproduktive Funktion zu haben. Sie dient nicht selten dazu, solche Rechte abzulehnen, weil Pflanzen und Tiere nicht in der Lage seien, ihre Rechte selbst geltend zu machen. Aber das gilt natürlich auch etwa für kleine Kinder, deren Rechtssubjektivität dennoch anerkannt ist. Freilich müssen die Rechtsansprüche nichtartikulationsfähiger Lebewesen, seien es nun Menschen oder Tiere und Pflanzen, von einer Person als Vertreter wahrgenommen werden. Das Konzept der subjektiven Rechte steht dem jedoch nicht entgegen.

30 *Juristische Personen.*

Die Idee der Vertretung ist selbst ein Grundzug perspektivischen Rechtsdenkens. Die Vertretung macht es nicht nur möglich, nichtartikulationsfähige Lebewesen mit subjektiven Rechten auszustatten; sie ermöglicht es darüber hinaus auch, gewisse Strukturen, die selbst gar keine Lebewesen sind, so zu behandeln, als wären es welche. Das ist die Idee der Korporation. Eine Korporation ist ein Zusammenschluß von Personen, die sich zu einem gemeinsamen Zweck verbinden, z. B. zum Betrieb eines Handelsgeschäfts, wobei nicht die einzelnen Rechtsgenossen, sondern deren Zusammenschluß als rechtlich handelndes Subjekt betrachtet wird. Solche fingierten Subjekte heißen Juristische Personen.

- 31 Perspektivische Rechtsordnungen verfügen regelmäßig über einen ausgeprägten Bestand an solchen korporativen Gestaltungen. Darin zeigt sich der typisch perspektivische Gedanke des Übersummenprinzips. Durch korporativen Zusammenschluß wird eine neue Gestalt geschaffen, die ein anderes ist als die Summe ihrer Teile. Der korporative Gedanke ermöglicht es perspektivischen Gesellschaften, außerordentlich komplexe und dennoch flexible Strukturen aufzubauen. Dies ermöglicht nicht nur eine hoch ausdifferenzierte Arbeitsteilung, sondern auch in hohem Maße individuelle Freiräume und Entfaltungschancen, Eigeninitiative und Eigenverantwortlichkeit bei gleichzeitig hohem Niveau gesellschaftlicher Potenz. Dies äußert sich etwa in der hohen Zahl und differenzierten Organisation von korporativ verfaßten Handels- und Gewerbeunternehmen, aber auch ideellen Vereinigungen, Clubs, Vereinen, Stiftungen, Anstalten, Kirchen, Gewerkschaften, Parteien etc., die untereinander noch einmal verschachtelt und verwoben sind (z. B. Dachverbände).

32 *Verleihung öffentlicher Befugnisse.*

Perspektivische Rechtsordnungen organisieren gesellschaftliche Kooperation über die Institutionalisierung von Führungs- und Leitungskompetenz. Es ist ein Wesenszug perspektivischen Denkens, daß die Leitungshierarchie dabei ausschließlich durch rechtliche Befugnisnormen legitimiert

wird. Es gibt also keinen obersten Gesetzgeber oder Herrscher, der selbst außerhalb des Rechts stünde. Vielmehr beruht jedes öffentliche Amt auf einer rechtlichen Befugnis, die von der Gesamtheit der Rechtsgenossenschaft verliehen wird.

33 *Die Totalität des Rechts.*

Gesellschaftliche Kooperation setzt nicht notwendig auch eine Rechtsordnung voraus. Es ist prinzipiell möglich, kooperative gesellschaftliche Strukturen durch eine Gewaltherrschaft zu etablieren. Zwar wird es nur in geringem Maße möglich sein, Menschen durch unmittelbaren Zwang zu kooperativem Verhalten zu bringen. Das läßt sich bestenfalls bei sehr einfachen kollektiven Arbeitsleistungen vorstellen, die von einem Machtapparat durchgehend kontrolliert werden können. Komplexere gesellschaftliche Kooperation setzt einen gewissen Freiraum der handelnden Individuen voraus. Sie müssen gesellschaftlich funktionieren, auch wenn kein Bewacher mit dem Gewehr oder der Peitsche neben ihnen steht. Ihre Bereitschaft zur Kooperation kann also nur über eine entsprechende Motivation erreicht werden. Die Motivation kann freilich allein auf der Angst vor der Anwendung von angedrohter Gewalt beruhen.

34 Es gibt wahrscheinlich kaum größere Gesellschaften, die ausschließlich aus derartigen Gewaltverhältnissen bestehen. Zumindest rudimentär dürfte meistens auch noch eine Motivation über Rechtsgehorsam existieren. Denn kein Gewaltsystem ist so perfekt und lückenlos, daß es funktionieren könnte, wenn nicht wenigstens einige Mitglieder der Gesellschaft auch ohne Angst vor Gewalt, also insbesondere auch jenseits der Effektivität eines Zwangsapparates sich noch kooperativ verhalten. Auf Grund von Rechtsgehorsam kooperiert, wer sich nicht einfach nur der zwingenden oder angedrohten Gewalt beugt, sondern wer kooperativ handelt, weil er sich dazu rechtlich verpflichtet sieht. Die Herrschaft des Rechts unterscheidet sich von der Herrschaft reiner Gewalt oder Macht dadurch, daß der Einzelne aus Pflicht, d. h. also aus ethischen Gründen gehorcht.

35 Im Rahmen eines perspektivischen Sinnkonzepts ist eine andere als eine rechtlich organisierte gesellschaftliche Kooperation nicht vorstellbar. Außerrechtliche Machtverhältnisse sind mit dieser Lebensform inkompatibel. Das beruht auf dem der perspektivischen Ethik eigenen Konzept der Würde der Person. Danach hat jedes Mitglied der Gesellschaft Anspruch darauf, als Selbstzweck geachtet und nicht nur als Mittel für gesellschaftliche Zwecke instrumentalisiert zu werden. Andererseits ist gesellschaftliche Kooperation nur möglich, wenn die Mitglieder der Gesellschaft zu kollektiven Zwecken instrumentalisiert werden. Mit der Würde der Person läßt sich das nur vereinbaren, wenn und soweit die Mitglieder der Gesellschaft ihrer Instrumentalisierung zustimmen und sich freiwillig ein- und unterordnen.

Ihr Gehorsam muß auf einer eigenverantwortlichen Entscheidung, also auf Pflicht beruhen und nicht auf der Androhung von Gewalt. Der Perspektivismus kann daher keine kooperativen Strukturen akzeptieren, in denen die Beiträge der Mitglieder auch nur teilweise auf reinen Gewaltverhältnissen beruhen, die in einem „rechtsfreien“ Raum angesiedelt sein müßten. Perspektivische Kooperation ist ausschließlich rechtliche Kooperation. Dem entspricht die Idee des Rechtsstaates. Der Rechtsstaat ist ein System der Kooperation, das ausschließlich auf rechtlicher Verpflichtung und nicht auf außerrechtlichen Gewaltverhältnissen beruht.

5. *Recht und Zwang*

- 36 In der Rechtsphilosophie besteht ein Streit darüber, ob die Durchsetzbarkeit bzw. Erzwingbarkeit des Rechts zu seinem Begriff gehört. Für KELSEN ist die Erzwingbarkeit ein Begriffsmerkmal des Rechts. Jede Normenordnung muß danach, um Rechtsordnung zu sein, bestimmte Individuen dazu ermächtigen, gegen andere Individuen Zwangsakte vorzunehmen, die jene entweder physisch zwingen oder psychisch motivieren, die Regeln des Rechts zu beachten (KELSEN 1960, 35; ebenso HENKEL 1977, 118). Manche Autoren setzen sogar Verbindlichkeit und Zwangscharakter gleich (FIKENTSCHER 1976, 645). Andere wieder fordern für das Recht zwar nicht unbedingt den Zwang, wohl aber die Garantie, daß es von allen befolgt wird, worauf diese Garantie auch immer beruhe (COING 1976, 275; ENGISCH 1971, 128f.).
- 37 Die Rechtsordnung kann wie jedes Spiel nur funktionieren, wenn es keine Falschspieler gibt, d. h., wenn sich alle Rechtsgenossen an die Regeln halten und sich darauf verlassen können, daß sich die anderen auch an die Regeln halten. Für die Bereitschaft, selbst Rechtsgenosse zu sein und sich dem Recht zu unterwerfen, ist es wesentlich, ob auch die anderen so handeln.
- 38 Dabei stellt sich nun ein Problem, das RAWLS das „Schwarzfahrer-Problem“ nennt (RAWLS 1979, 300f., 539). Jeder Rechtsgenosse hat einen Vorteil davon, daß sich die anderen an das Recht halten. Dieses Vorteils kann jeder Rechtsgenosse unter günstigen Umständen auch dann teilhaftig werden, wenn er selbst sich nicht an die Regeln hält. Der Rechtsgenosse, der weiß, daß er sich die Vorteile der Rechtsordnung verschaffen kann, auch wenn er sich selbst nicht an die Rechtsregeln hält, wäre vielleicht dennoch bereit, sich an diese Regeln zu halten, weil er sich der Fairneß verpflichtet weiß. Er muß aber damit rechnen, daß die anderen, die die gleiche Chance haben, nicht ebenso handeln. Er wird also annehmen, daß die anderen sich nicht an die Regeln halten. Das wird wiederum Rückwirkungen auf seine

eigene Bereitschaft haben, sich dem Recht zu unterwerfen. Es muß daher öffentlich sichergestellt sein, daß das Recht durchgesetzt und notfalls erzwungen werden kann.

- 39 Die Durchsetzbarkeit des Rechts ist damit eine wesentliche Voraussetzung dafür, daß Menschen bereit sind, sich ihm zu unterwerfen. Man braucht die Durchsetzbarkeit deshalb nicht unbedingt zum Begriffsmerkmal des Rechts zu machen. Jedenfalls aber ist ein Recht, das sich nicht durchsetzen läßt, von minderer Qualität. Das Völkerrecht ist z. B. ein solches Recht, für das Durchsetzung nur sehr begrenzt garantiert werden kann.
- 40 Die Durchsetzbarkeit ist für das Recht so wichtig, weil es keine unentzerrbare Zwangsmitgliedschaft in der Rechtsgenossenschaft geben kann. Die freiwillige Unterwerfung unter das Recht ist für ein Individuum aber nur in dem Maße vernünftig, als der Rechtsgehorsam der anderen Rechtsgenossen garantiert ist. Durchsetzbarkeit ist deshalb ein Qualitätsmerkmal guter Rechtsordnung.

11. GELTUNG – ZUR GESELLSCHAFTLICHEN ANEIGNUNG VON RECHT

1. *Geltung als Sinnkriterium*

- 1 In komplexen Gesellschaften mit entsprechend komplexen Rechtsordnungen ist es nicht immer ganz einfach festzustellen, welche zwischenmenschlichen Handlungsaufforderungen zum Korpus des Rechts gehören und welche nicht. Insoweit stellt sich hier das Problem der Geltung. Was für Behauptungen die Wahrheit und für Moral die Gerechtigkeit ist, das ist für das Recht die Geltung.
- 2 In der Rechtsphilosophie wird das Geltungsproblem häufig mit dem Wirksamkeitsproblem verwechselt. So wird behauptet, eine Rechtsnorm sei gültig, wenn sie in einer gegebenen Gesellschaft tatsächlich wirksam sei, also von den Rechtsgenossen zumindest überwiegend beachtet würde (v. FERNECK 1903, 188; BELING 1931, 11). Doch die faktische Anerkennung einer Rechtsnorm in einer Gesellschaft kann kein Maß für ihren Sollwert darstellen. Denn auch wenn eine Norm von niemandem beachtet wird, kann man noch immer die Frage stellen, ob sie beachtet werden sollte. Ebenso wie die Geltung der Moral ist auch die Rechtsgeltung kein deskriptives, sondern ein präskriptives Problem.

2. *Die Geltungshierarchie*

- 3 Das Wesen der Rechtsgeltung soll folgendes Beispiel verdeutlichen: A besitzt ein Haus in der hessischen Stadt F. In diesem Haus wohnten bisher Menschen. Nachdem diese ausgezogen sind, stellt A das Haus niemandem mehr zum Wohnen zur Verfügung, sondern verwendet die Räume zu Lagerzwecken. Darauf erhält A Besuch von seinem Freund B, der auf die allgemeine Wohnungsnot in F hinweist und A auffordert, sein Haus wieder zu Wohnungszwecken zur Verfügung zu stellen. Am folgenden Tag kommt C, der dringend eine Wohnung braucht, zu A und fordert ihn auf, ihm eine Wohnung zu vermieten, was dieser ablehnt. Unabhängig davon, wie die Aufforderungen von B und C moralisch zu beurteilen sind, handelt es sich jedenfalls nicht um rechtsgültige Aufforderungen. A ist daher rechtlich nicht verpflichtet, den Forderungen von B und C nachzukommen. Am dritten Tag erhält A von D einen Brief, in dem A aufgefordert wird, binnen eines

Monats sein Haus als Wohnung zu vermieten, andernfalls dem A DM 1000,- entzogen würden.

4 *Legitimation durch höheres Recht.*

Obwohl die Aufforderung des D die bei weitem unfreundlichste ist, so kann dieser Aufforderung doch Rechtsgeltung zukommen. Das ist genau dann der Fall, wenn es eine Rechtsnorm n gibt, die den A dazu verpflichtet, den Anordnungen des D nachzukommen, und diese Rechtsnorm selbst rechtsgültig ist. Das ist der Fall, wenn die Rechtsnorm n von E erlassen worden ist und eine Rechtsnorm n' existiert, die den E ermächtigt, gültige Rechtsnormen zu erlassen. Komplexe Rechtsordnungen enthalten gewöhnlich noch eine Rechtsnorm n'' , die der Legitimation von Rechtsnormen des Typs n' dienen. Diese besagen, daß Normen des Typs n' von einem Subjekt F erlassen werden können und in diesem Fall Rechtswirksamkeit besitzen.

- 5 Das Beispiel zeigt, daß rechtliche Aufforderungen dann und nur dann verbindlich sind, wenn sie in Ausführung oder auf Grund der Ermächtigung durch eine höhere Norm und in Wahrnehmung von durch Rechtsnormen übertragenen Befugnissen an einen Adressaten gerichtet werden. Die Aufforderung von D an A ist also rechtsgültig, wenn sie aus Rechtsnormen begründet werden kann, die selbst rechtsgültig sind. Die Rechtsgültigkeit von Rechtsnormen ist wiederum aus Rechtsnormen abzuleiten. Dies führt zu einem Begründungsregreß, der kein logisches Ende hat. In früheren Zeiten ist man davon ausgegangen, daß es eine letzte höchste Befugnisnorm gebe, die den höchsten Gesetzgeber der Rechtsgemeinschaft ermächtige, Gesetze zu erlassen. Diese höchste Norm stamme von Gott und sei daher einer weiteren Legitimation weder fähig noch bedürftig. Mit dem Regreß auf das Gottesgnadentum glaubte man damit den legitimatorischen Regreß an ein Ende zu bringen. Doch logisch ist diese Argumentation nicht. Auch wenn es eine Norm geben sollte, die Gott erlassen hat und die besagt, daß der Fürst die Gesetze machen darf, fragt es sich, warum diese göttliche Norm rechtsgültig sein soll. Das ließe sich nur mit einer Norm begründen, die besagt, daß man den göttlichen Normen gehorchen soll. Diese Norm müßte ihrerseits von einem über Gott stehenden Wesen erlassen worden sein, und zwar auf Grund einer weiteren Norm, die dieses höhere Wesen dazu ermächtigt. Wie sich zeigt, gerät man auch auf diese Weise in einen infiniten Regreß.

6 *Die Verfassung.*

Jede Rechtsordnung besteht aus einer Hierarchie von Rechtsnormen, die alle durch eine oder einige höchste Normen des Systems legitimiert sind, welche man unter dem Begriff „Verfassungsnormen“ zusammenfaßt. Diese Verfassung ist durch eine verfassunggebende Versammlung oder eine

Volksabstimmung in Kraft gesetzt worden. Ihre Rechtsverbindlichkeit beruht letztlich auf einer gedachten Norm, die besagt, daß man der durch das Volk oder die verfassunggebende Versammlung erlassenen Verfassung gehorchen soll. Man könnte diese denkotwendig vorausgesetzte Norm die Protoverfassung nennen. Doch wodurch ist diese Protoverfassung legitimiert? Durch weiteren Regreß auf Rechtsnormen ist eine endgültige Legitimation nicht erreichbar. Durch Regreß auf die Moral auch nicht, denn diese enthält kein Gebot, einer Rechtsordnung gehorchen zu sollen.

7 *Die Grundnorm.*

HANS KELSEN wollte das Problem durch seine Theorie der Grundnorm lösen. Danach setzt die Geltung der Rechtsnormen eine letzte Grundnorm voraus, die die Quelle aller Rechtsgeltung ist, deren eigene Geltung aber nicht auf der Existenz einer noch höheren Norm beruht, sondern einfach darauf, daß sie logisch vorausgesetzt werden muß, wenn es denn überhaupt so etwas wie Rechtsgeltung geben soll (KELSEN 1960, 197). Immer dann, wenn Menschen von der Geltung einer Rechtsordnung ausgehen, haben sie schon immer die Geltung einer Grundnorm vorausgesetzt, die bestimmt, daß den Normen einer bestimmten Autorität zu gehorchen ist. Die Grundnorm ist nach KELSEN verbindlich, wenn und weil die Rechtsordnung, die sie legitimiert, als verbindlich angesehen wird. Ob eine Rechtsordnung allerdings als verbindlich angesehen wird oder nicht, ist eine Tatsachenfrage. KELSEN räumt ein, daß das Sollen insofern von der faktischen Akzeptanz und also von einem Sein abhängt (KELSEN 1960, 204). Damit gerät er in die Gefahr, das Sollen aus dem Sein abzuleiten, was er selbst für logisch unzulässig hält (KELSEN 1960, 5). Man wird deshalb auch nicht annehmen dürfen, daß KELSEN diesen Fehler tatsächlich begangen hat, wie manche ihm unterstellen (LARENZ 1979, 79f.). KELSEN wollte die Geltung der Grundnorm nicht aus der im soziologischen Sinne faktischen Anerkennung einer Rechtsordnung in einer gegebenen Gesellschaft ableiten, sondern er wollte tatsächlich auf den Nachweis der Gültigkeit der Grundnorm verzichten und rein hypothetisch argumentieren: *Wenn* man das Recht als gültig betrachtet, dann muß man die Grundnorm voraussetzen. Dies sagt nichts darüber aus, *ob* man das Recht als gültig betrachten soll oder muß (KELSEN 1960, 443).

- 8 KELSENS Theorie besagt letztlich nichts anderes, als daß eine Rechtsordnung gilt, weil sie als geltend betrachtet wird. Aber dies ist keine Begründung für Geltung. Es geht ja gerade um die Frage, ob eine Normenordnung als geltend betrachtet werden kann oder soll. H. L. A. HART hält die Postulierung einer Grundnorm im KELSENSCHEN Sinne daher für ebenso überflüssig wie etwa die Regel, wonach das Urmeter in Paris das richtige Maß sei (HART 1973, 153). Dies sei eine unnötige Verdoppelung der Tatsache, daß

das Urmeter selbst das letzte Maß aller Messung sei und es keinen Maßstab gebe, an dem seine Richtigkeit zu messen wäre.

9 *Rechtsregeln als Spielregeln.*

In der Tat ist die Frage nach der Geltung einer Rechtsordnung ebensowenig unter Bezugnahme auf eine Grundnorm zu beantworten wie etwa die Geltung der Regeln eines Schachspiels. Diese Regeln sind von dem Erfinder des Spiels gesetzt worden. Wenn man Schach spielen will, muß man diese Regeln anerkennen. Erkennt man sie nicht an und hält sich statt dessen an andere oder auch an keine Regeln, so spielt man eben auch ein anderes Spiel oder eben gar nicht; jedenfalls aber spielt man nicht Schach. Für zwei Schachspieler stellt sich nicht die Frage nach der Gültigkeit der Schachregeln. Solange sie Schach spielen, haben sie diese Regeln schon immer als verbindlich anerkannt. Aber nichts und niemand – auch die Schachregeln selbst – können ihnen verbieten, mit dem Schachspiel aufzuhören. Die Schachregeln definieren das Schachspiel – unabhängig davon, ob es gespielt wird und wer es spielt. Ebenso gibt es für jede Rechtsordnung oberste allgemeine Normen – HART nennt sie Erkenntnisregeln –, die bestimmen, welche real existierende Aufforderungen als geltende Rechtsnormen und Rechtsimperative angesehen werden müssen, wenn das Spiel „Recht“ gespielt werden soll (HART 1973, 354).

- 10 Eine gegebene Rechtsordnung ist also wie ein erfundenes Spiel. Sie steht zur Verfügung, um gespielt zu werden, und jeder, der dieses Spiel spielt, hat die letzten Grundnormen dieses Spiels (die Spielregeln) schon immer anerkannt oder aber er spielt das Spiel nicht. Was das Recht vom Spiel unterscheidet, ist sein instrumentaler Charakter. Spiele sind Selbstzwecke. Menschen spielen um des Spielens willen. Recht hingegen ist ein technisches Hilfsmittel zur Erlangung außerhalb seiner selbst gelegener Zwecke. Menschen können sich eine Rechtsordnung erfinden und sie gebrauchen, um damit gesellschaftliche Kooperation zu ermöglichen. Den Rechtsnormen verpflichtet ist jeder, der das Spiel „Recht“ mitspielt. Ob er es mitspielt, ist eine Frage, die das Recht selbst nicht beantworten kann. Es ist eine Tatsachenfrage. Ebensowenig kann das Recht die Frage beantworten, ob das Spiel „Recht“ gespielt werden soll. Das ist zwar eine normative Frage, aber eben keine Rechtsfrage.

11 *Die Rechtsgenossenschaft.*

Das Spiel „Recht“ dient der Organisation gesellschaftlicher Kooperation. Es ist also ein Gesellschaftsspiel. Personen, die miteinander dieses Spiel spielen, nennt man Rechtsgenossen, und die Gruppe, die sie bilden, ist eine Rechtsgenossenschaft. Rechtsgenossenschaften müssen nicht notwendig Staaten im völkerrechtlichen Sinne sein. Es kann sich um Suborga-

nisationen innerhalb eines Staates, um Superorganisationen oberhalb der staatlichen Ebene oder um Organisationen handeln, die gänzlich unabhängig von einer staatlichen Ordnung existieren. Es gab Rechtsgenossenschaften, lange bevor es Staaten gab, und es erscheint nicht ausgeschlossen, daß es noch Rechtsgenossenschaften geben wird, wenn das Konzept der Staatlichkeit längst vergessen sein wird.

12. HERRSCHAFT – ZUR METHODE RECHTLICHER ORGANISATION

1. Kooperation und Herrschaft

- 1 Rechtliche Kooperation ist ein Spiel. Wer es mitspielt, ist verpflichtet, sich an die Regeln zu halten. Wer es nicht mitspielt, muß akzeptieren, daß ihm zumindest ein Teil des Kooperationsgewinns entzogen wird. Wegen dieses Kooperationsgewinns ist es für jedes Individuum empfehlenswert, Rechtsgenosse zu sein. Indessen ist nicht zu verkennen, daß das Recht auch ein außerordentlich gefährliches Instrument ist. Die durch rechtliche Organisation potenzierten gesellschaftlichen Kräfte können zu Heil und Segen für Mensch und Natur eingesetzt werden, aber auch zu ihrem Verderben. Rechtsmacht kann vor allem mißbraucht werden zur Unterwerfung einer Menschengruppe unter eine andere (Sklaverei, Rassismus etc.).
- 2 Das, was das Recht in diesem Sinne so gefährlich werden läßt, ist die Akkumulation von Macht, die mit ihm verbunden ist. Manche Rechtstheoretiker sehen etwas einseitig die Funktion des Rechts nur in der Sicherung der Freiheit des Menschen durch Bekämpfung und Beseitigung der (rechtlosen) Macht des Menschen über den Menschen (PAUL 1971, 53). Dabei übersehen sie, daß die kooperative Handlungsfähigkeit einer rechtlich organisierten Gesellschaft gerade auf der Akkumulation von Macht bei den Amtsträgern beruht (HENKEL 1977, 107; GUSY 1984, 62).
- 3 Recht vermag also Macht zu schaffen und muß Macht schaffen, damit Recht sein kann. Andererseits kommt ihm aber durchaus auch die Funktion zu, Macht zu begrenzen und zu beseitigen, wo sie nicht für die Funktionalität des Rechts erforderlich ist. Diejenige Macht, die für das Funktionieren einer Rechtsordnung erforderlich ist und durch Recht hervorgebracht wird, nenne ich im Unterschied zu anderen Erscheinungsformen der Macht Herrschaft.¹ Das Problem der Herrschaft besteht darin, daß sie hinreichend sein muß, um eine Rechtsordnung optimal zu organisieren, und zugleich nicht umfangreicher als zu diesem Zweck notwendig ist, damit die Gefahr des Machtmißbrauchs gebannt bleibt. Im perspektivischen Sinnkonzept hat

¹ Max Weber versteht unter Herrschaft „die Chance, Gehorsam für einen bestimmten Befehl zu finden“, wobei er dabei auch an jene Herrschaft denkt, die aus der korporativen Organisation von Gesellschaft hervorgeht. Vgl. M. Weber 1968d, 475. Engisch 1971, 124, setzt Herrschaft synonym mit Staatsgewalt.

Macht nur einen Stellenwert, wenn sie rechtlich akkumulierte Macht, also Herrschaft ist, die in diesem Sinne hinreichend und notwendig ist.

- 4 Wie Herrschaft geschaffen und begrenzt werden kann, um dieser Anforderung zu entsprechen, ist eine Frage der politischen Erfahrung. Sie ist nicht nach abstrakten Kriterien entscheidbar oder aus den Prämissen des Sinnkonzepts selbst, sondern ist das Ergebnis von Versuch und Irrtum, in der sich die politische Geschichte widerspiegelt. Immerhin haben wir in der abendländischen Kultur seit Beginn der Neuzeit eine Menge Erfahrungen sammeln und theoretisch reflektieren können, die es erlauben, die Grundlinien einer auf Erfahrung beruhenden perspektivischen Herrschaftstheorie zu bestimmen.
- 5 Die Theorie der Herrschaft hat eine Antwort auf zwei Fragen zu geben: 1. Wie soll Herrschaft entstehen? 2. Wie soll Herrschaft begrenzt werden? Auf die erste Frage hat die perspektivische Herrschaftstheorie mit dem Demokratieprinzip geantwortet. Die zweite Frage beantwortet sie mit dem Prinzip der Gewaltenteilung (balance of powers).

2. Legitimation von Herrschaft

6 *Das Demokratieprinzip.*

Der Begriff der Demokratie ist höchst mehrdeutig. Allen Interpretationen liegt jedoch die Idee zugrunde, daß das menschliche Individuum in einer Herrschaftsordnung die Qualität der Subjektivität bewahren muß und niemals nur zum bloßen Instrument werden darf, dessen sich die Herrschenden bedienen. Unmittelbar kommt diese Idee in dem Konzept zum Ausdruck, nach dem Demokratie die Aufhebung von Herrschaft überhaupt ist. Sie besteht danach in einer Organisation, die die Identität von Herrschenden und Beherrschten ermöglicht. Für andere ist Demokratie eine Form der Herrschaft, die Wahrheit und Gerechtigkeit gewährleistet, oder eine Herrschaftsform, die ein Maximum an Freiheit garantiert, oder ein Verfahren der Legitimation von Herrschaft, an dem alle Rechtsgenossen irgendwie zu beteiligen sind.

7 *Der fragmentierte Demokratiebegriff – Demokratie als Herrschaft der Vernunft.*

Ein fragmentierter Demokratiebegriff liegt der Auffassung zugrunde, Demokratie sei zwar eine Form der Herrschaft; sie unterscheide sich aber von anderen Herrschaftsformen dadurch, daß sie die Vernünftigkeit, Richtigkeit und Gerechtigkeit der Herrschaftsausübung sicherstelle. „Keine Demokratie besteht ohne die Voraussetzung, daß das Volk gut ist, und sein Wille in folgedessen genügt“ (CARL SCHMITT 1968, 28).

- 8 Solange man davon ausgehen kann, daß kollektive Entscheidungen einstimmig gefällt werden, stellt sich die Frage nach der Qualität der Entscheidung nicht, jedenfalls wenn die Beteiligten mit den Betroffenen identisch sind. Ist aber erst einmal anerkannt, daß Demokratie eine Herrschaftsform ist, in der der Mehrheitswille an die Stelle des Willens aller tritt, dann stellt sich die Frage nach dem inneren Grund dieser Gleichsetzung. Es waren die mittelalterlichen Kanonisten, die als erste darauf eine Antwort suchten (v. GIERCKE [1915] 1984, 29). Sie fanden sie in der Wahrscheinlichkeit, daß viele leichter als wenige das Richtige treffen: „Quia per plures melius veritas inquiritur.“ Die Mehrheit hatte also die Vermutung der besseren Einsicht für sich. Diese Vermutung wurde im Kirchenrecht als widerleglich betrachtet, so daß die kirchliche Hierarchie Mehrheitsentscheidungen die Geltung absprechen konnte, indem sie ihre inhaltliche Unrichtigkeit konstatierte. Nur bei der Papstwahl führte das mangels einer höheren Autorität in ein Dilemma, das man löste, indem man die Richtigkeitsvermutung an das Quorum der Zweidrittelmehrheit band.
- 9 Erkennt man hierarchische Autoritäten mit unfehlbarer Einsichtsfähigkeit nicht an – z. B. weil sie das demokratische Prinzip schlicht überflüssig machen – oder ist eine solche nicht vorhanden – wie bei der Papstwahl –, so gerät die These von der Richtigkeitsvermutung der Mehrheitsentscheidung in ein unauflösbares Dilemma. Denn sie setzt die Erkenntnis einer „objektiven Vernunft“ voraus, die sich in der Gesamtheit der Gesellschaft realisiert und in der Mehrheit zum Ausdruck kommt. Diese Annahme beruht auf einer Spekulation, die sich jeder Überprüfung entzieht. Denn wer die Vernünftigkeit einer Entscheidung bezweifelt, gehört der Mehrheit offenbar nicht an, so daß er nach diesem Konzept definitionsgemäß im Irrtum sein muß. Nur fragmentiertem Denken kommt dieses Dilemma nicht zu Bewußtsein.
- 10 Die Richtigkeitsvermutung demokratischer Entscheidung wirkt sich faktisch dahingehend aus, daß sie die Herrschaft über die Minderheit potenziert, indem sie deren Daseinsberechtigung leugnet. Denn wenn das Handeln der Mehrheit die Vermutung der Richtigkeit und Vernünftigkeit für sich hat, dann ist die Minderheit stets unvernünftig. Bestrebungen, bestehende Mehrheiten zu ändern, sind dann auch unvernünftig und dürfen folglich unterdrückt werden (GUSY 1984, 68ff.).
- 11 *Demokratie als Garant von Freiheit.*
Wenn man also auch nicht ohne weiteres annehmen kann, daß demokratische Entscheidungsprozesse stets zur besten aller möglichen Entscheidungen führt, so sehen doch viele Demokratietheoretiker die Vorzugswürdigkeit der Demokratie darin, daß sie ein Maximum an Freiheit für das Individuum garantiert. Einige Autoren verstehen das quantitativ: Da in der Demokratie

die Mehrheit bestimmt, geschieht immer der Wille derer, die in der Mehrheit sind. Diese müssen also als frei bezeichnet werden. Damit sichert Demokratie die Freiheit für mindestens 51 % aller Rechtsgenossen bei gleichzeitiger Inkaufnahme von höchstens 49 % unfreier Mitglieder.

- 12 Ganz abgesehen davon, daß die Freiheit für nur 51 % der Mitglieder einer Gesellschaft eigentlich eher bescheiden und nicht recht zu sehen ist, was für fast die Hälfte der Mitglieder Demokratie attraktiv machen soll, ist die Vorstellung auch deshalb falsch, weil man sich „Mehrheit“ und „Minderheit“ nicht als verfestigte Gesamtheiten vorstellen darf. Sie sind Gebilde von sehr hoher Fluktuation. Wer in einer zu entscheidenden Frage zur Mehrheit gehört, kann in tausend anderen Fragen in der Minderheit sein. Die jeweilige Mehrheit kann seine Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten in wesentlich mehr Fällen einschränken als ausweiten. Das muß zwar nicht, aber das kann so sein. Sich auf Demokratie zur Verbürgung von Freiheit zu verlassen, gleicht also eher einem Vabanque-Spiel.
- 13 Schon bei ARISTOTELES ist allerdings auch eine andere, mehr qualitative Vorstellung von Freiheit im Zusammenhang mit Demokratie festzustellen. Hier verbindet sich Demokratie mit einem bestimmten Verfahren, und zwar dem der Gesetzgebung (ARISTOTELES, NikEth 1134a 20 – b 4). Eingriffe in die Freiheit der Bürger sind danach auch den Machthabern und Mehrheiten verwehrt, solange nicht ein Gesetz existiert, das den Eingriff ausdrücklich erlaubt. Ein solches Gesetz muß abstrakt und generell sein. Es muß für jedermann und für alle künftigen Fälle der Art, wie sie das Gesetz beschreibt, gelten. Wenn also heute A einem Gesetz zustimmt, um mit dessen Hilfe B um sein Leben oder sein Eigentum zu bringen, muß er immer auch im Auge behalten, daß dasselbe Gesetz übermorgen gegen ihn selbst angewandt werden kann. Folglich wird jedermann nur solchen Gesetzen zustimmen, deren Anwendung auf ihn selbst erträglich und akzeptabel erscheint.
- 14 Dieser Verfahrensgrundsatz des Gesetzesvorbehaltes vermag gewiß einen gewissen Beitrag zur Freiheitsverbürgung zu leisten, auch wenn man diesen Beitrag nicht überschätzen darf. Gerade die Erfahrungen dieses Jahrhunderts haben uns zur Genüge vorgeführt, wie brutalste Unterdrückung in gesetzesförmiger Weise angeordnet und organisiert werden kann. Man denke nur etwa an die Nürnberger Rassengesetze der Nationalsozialisten.
- 15 Vor allem aber ist das Prinzip des Gesetzesvorbehaltes nicht notwendigerweise Bestandteil der Demokratie. Auch eine Gesellschaft, in der alle Mitglieder in der Volksversammlung jede Einzelfallentscheidung im Wege der Abstimmung treffen, ohne dabei Gesetze zugrunde zu legen, wird man eine Demokratie nennen müssen.

- 16 *Der konventionalistische Demokratiebegriff – Demokratie als Herrschaftslosigkeit.*

Die Vorstellung, Demokratie sei Herrschaftslosigkeit bzw. Identität von Herrschenden und Beherrschten, geht gewöhnlich von kleinen Gesellschaften aus, in denen kollektives Handeln auf einer gemeinsamen Beratung und schließlich freien Verabredung aller Mitglieder beruht (WESEL 1980, 52). In einer solchen Gesellschaft gibt es keine oder nur eine temporär und qualitativ begrenzte Akkumulation von Macht. Das hat zur Folge, daß der gesellschaftliche Aktionsradius relativ begrenzt bleibt. In Situationen, die Flexibilität und Dynamik verlangen, haben solche Gesellschaften deshalb stets dazu geneigt, die Herrschaft bei einer einzigen Person zu akkumulieren. Das galt vor allem im Krieg. So entstand etwa das germanische Heerkönigtum oder die altisraelitische Institution der Richter, wie sie uns das gleichnamige Buch des Alten Testaments belegt.

- 17 OTTO VON GIERKE hat anhand der Entwicklung des Mehrheitsprinzips im germanischen Recht eindrucksvoll herausgearbeitet, daß Demokratie als Herrschaftslosigkeit auch in einfachen Gesellschaften alsbald ideologischen Charakter annimmt (v. GIERKE [1915] 1984, 23 ff.). Zur Zeit des TACITUS kannte das germanische Recht keine Mehrheitsentscheidung. Der Vorstellung nach galt als kollektiver Wille nur der einstimmige Wille aller Versammelten. Gleichwohl setzte sich de facto in den Versammlungen eine Mehrheit gegen Minderheiten durch, und zwar dadurch, daß die Dissidenten schwiegen und von Mißbilligungsbekundungen absahen, oder dadurch, daß ihr Widerspruch einfach überhört wurde. Zwar gab es nicht die Vorstellung von einer rechtlichen Verpflichtung, sich einer Mehrheitsentscheidung zu beugen, aber wer sich an den „mit gesamter Hand und gemeinem Mund“ gefaßten Beschluß nicht hielt, galt als ein Feind der Gesamtheit.
- 18 Die Einstimmigkeit wurde also schon damals eigentlich nur fingiert. Sie war nicht wirklich erforderlich, um eine gesellschaftliche Entscheidung herbeizuführen. Die überstimmte Minderheit war der Herrschaft der Mehrheit unterworfen. Aber erst im 13. Jahrhundert rückte die Tatsache, daß Minderheiten überstimmt werden können, in das öffentliche Bewußtsein. Gleichwohl scheute man sich zuzugeben, daß Demokratie eine Form der Herrschaft ist. Statt dessen wurde die Rechtspflicht eingeführt, wonach sich die Minderheit der Mehrheit anschließen soll: „Minor pars sequatur majorem“ (v. GIERKE [1915] 1984, 25). Folgte die Minderheit dieser Pflicht nicht, konnte zwar der Beschluß nicht zustande kommen. Die Dissidenten machten sich aber strafbar und unterlagen damit doch auch wieder der Herrschaft der Mehrheit.
- 19 In der Neuzeit war es vor allem J.-J. ROUSSEAU, der die Ideologie der Herrschaftsfreiheit durch Demokratie in seinem 1762 erschienenen Buch über den Gesellschaftsvertrag begründet und gelehrt hat. Das demokra-

tische Gemeinwesen ist für ihn die Grundlage, Ursache und Basis der persönlichen Freiheit des Bürgers. Der Staat bildet einen allgemeinen Willen (*volonté général*), der zwar im Gegensatz zum Willen des Einzelnen stehen kann. Da aber der Einzelne nur durch das Gemeinwesen, den Staat, frei ist und die *volonté général* also gerade die Freiheit des Einzelnen zum Ausdruck bringt, kann das Individuum gezwungen werden, sich ihr zu unterwerfen. Das „hat keine andere Bedeutung, als daß man ihn zwingen werde, frei zu sein“ (ROUSSEAU [1762] 1966, 48).

- 20 Auf diesen Gedanken kann sich trefflich berufen, wer im Staat die Macht inne hat und Minderheiten unterdrücken will. Demokratie als Aufhebung von Herrschaft kann so zur Ideologie werden, die den Zweck hat, die Ausübung von unkontrollierter, weil sprachlich nicht mehr faßbarer Gewalt zu ermöglichen. Herrschaft wird nicht dadurch aufgehoben, daß man sie wegredet. Herrschaft ist vielmehr ein Faktor, mit dem in einer leistungsfähigen Korporation gerechnet werden muß. Demokratie ist eine Form der Herrschaft, nicht aber ihre Aufhebung.

- 21 *Der perspektivische Demokratiebegriff – Demokratie als Herrschaftslegitimation.*

Das Demokratieprinzip dient nach perspektivischem Verständnis weder der Vermeidung von Herrschaft noch der Sicherstellung einer qualitativ guten und vernünftigen Herrschaft, noch ihrer Begrenzung, sondern nur ihrer Legitimation. Niemand, der Herrschaft ausübt, kann dies vernünftigerweise anders rechtfertigen als nach Maßgabe des Demokratieprinzips. Das will ich im folgenden begründen:

- 22 Selbst wenn man anerkennt, daß Herrschaft sein muß, so ist damit noch nicht festgestellt, wer sie ausüben soll. Warum soll ich, der ich durchaus bereit bin, die Existenz von Herrschaftsstrukturen zu akzeptieren, hinnehmen, daß A über mich herrscht und nicht vielmehr ich über A oder B über uns beide? Ein Grund dafür, daß A herrschen soll, könnte darin bestehen, daß er es zusammen mit seinen Freunden geschafft hat, die Mittel der Machtausübung (Zeughäuser, Telefonzentralen etc.) in seinen Besitz zu bekommen, und daß er droht, jeden, der ihm den Herrschaftsanspruch streitig macht, zu töten. – Es ist offensichtlich, daß dies kein vernünftiger Grund wäre, die Herrschaft des A rechtlich zu akzeptieren. Man kann sie zwar zähneknirschend dulden, aber man wird darauf bedacht sein, ihr so schnell wie möglich und bei passender Gelegenheit ein Ende zu machen.
- 23 Eine andere Möglichkeit, die Herrschaft des A zu begründen, könnte in dem Hinweis bestehen, daß A sehr viel Erfahrung hat und sehr weise ist, so daß er die Herrschaft zum Nutzen aller am besten ausüben wird. Wenn die der Herrschaft Unterworfenen diese Begründung akzeptieren, dann darf die Herrschaft des A als legitim gelten. Die Legitimation beruht aber dann

- auf der tatsächlichen Zustimmung der Unterworfenen, deren gemeinsame Überzeugung darin besteht, daß A der/die richtige Mann/Frau am richtigen Platz ist.
- 24 Wie aber, wenn ich oder auch andere die Fähigkeiten des A bezweifeln? Brauchen wir dann seine Herrschaft nicht zu akzeptieren, oder sollen wir sie nicht akzeptieren? Das wäre eine akzeptable Handlungsweise, wenn unsere Zweifel berechtigt wären. Aber woher wissen wir, daß wir recht haben? Könnte unsere Ansicht, wonach A unfähig ist, nicht auf unserer eigenen Unvernunft beruhen? Wie aber soll nun entschieden werden, wer recht hat: jene, die A für fähig halten, oder jene, die ihn für unfähig halten? Sollten wir die Entscheidung gelehrten Professoren oder Psychologen überlassen? Aber was, wenn jemand, vielleicht ein Analphabet, gerade die Weisheit dieser Gelehrten in Zweifel zieht? Man könnte sagen: Die Meinung eines Analphabeten ist nicht so gewichtig wie die eines Professors. Aber wer sagt uns, daß diese Gewichtung richtig ist? Und wer entscheidet darüber?
- 25 Jede inhaltliche Begründung dafür, warum gewisse Menschen Herrschaft haben sollen und andere nicht, ist bezweifelbar. Denn es handelt sich um Tatsachenbehauptungen, die dem Prinzip der Falsifikation unterliegen, wenn sie nicht gar mangels ihrer Falsifizierbarkeit als unsinnig betrachtet werden müssen und schon deshalb keine ausreichende Begründung liefern können. Es ist nur möglich, daß entweder alle Mitglieder einer Rechtsgemeinschaft darüber bestimmen, wer Herrschaft ausüben soll, oder aber einige, welche für sich insoweit ein Privileg in Anspruch nehmen. Aber dieses Privileg wäre selbst schon eine Herrschaftsposition, die gerechtfertigt werden müßte. Sie ließe sich nur dadurch begründen, daß sie selbst von einem Herrschaftsträger verliehen worden ist, dessen eigene Privilegierung dann wieder zum Problem und theoretisch zu einem infiniten Regreß führt – oder aber sie wird dadurch begründet, daß sie von der Gesamtheit der Rechtsgenossen verliehen ist. Es gibt keine andere Legitimation von Herrschaft als letztlich diejenige, die sich auf ein Verfahren zur Begründung von Herrschaft berufen kann, an der alle Betroffenen in genau gleicher Weise und mit genau gleicher Einflußchance beteiligt sind. Das ist das perspektivische Prinzip der Demokratie.
- 26 *Partizipatorische Demokratie.*
Das Verfahren kann darin bestehen, daß über alle kollektiv zu entscheidenden Fragen die Gesamtheit der Beherrschten entscheidet. Damit ist die Herrschaft auf die Volksversammlung übertragen. Obwohl alle Beherrschten Mitglieder der Volksversammlung sind, übt diese Versammlung Herrschaft aus, indem sie Entscheidungen nach dem Mehrheitsprinzip fällt, der sich die überstimmte Minderheit beugen muß. Eine solche Form der Demokratie nenne ich partizipatorische Demokratie.

- 27 Das Verfahren kann auch darin bestehen, daß die Beherrschten mit jeweils gleichem Stimmrecht eine Herrschaftselite wählen, welche dann ohne Beteiligung der Beherrschten die kollektiven Fragen entscheidet. Diese Form ist die repräsentative Demokratie.
- 28 In beiden Fällen beruht die Legitimation der Herrschaft auf Verfahren, an denen alle Beherrschten in gleicher Weise beteiligt sind. In der partizipatorischen Demokratie besteht das Herrschaftsmoment in der Anwendung des Mehrheitsprinzips, in der repräsentativen Demokratie besteht das Herrschaftsmoment außerdem noch in der Anwendung des Repräsentationsprinzips.
- 29 Die partizipatorische Demokratie ist zur Organisation von Herrschaft in sehr großen und komplexen Rechtsgemeinschaften, wie es moderne Staaten darstellen, aber auch schon in größeren Vereinen, ein ungeeignetes und illusorisches Modell. Das Partizipationsmodell beruht nämlich auf der Vorstellung, daß alle Beherrschten bei allen Fragen der Herrschaftsausübung aktiv beteiligt sein sollen. Die empirische Forschung zeigt jedoch, daß die große Mehrheit der Bevölkerung zumindest in relativ ruhigen Zeiten an politischer Partizipation uninteressiert ist (SCHARPF 1970, 57 ff.). Das gilt auch für die Angehörigen derjenigen Schichten, die von ihrer Bildung, ihrer verfügbaren Zeit und ihren finanziellen Voraussetzungen ohne weiteres in der Lage wären, sich an der politischen Willensbildung zu beteiligen. Dafür gibt es im wesentlichen zwei Gründe: Zum einen sind die Themen der Politik, mit denen sich der partizipierende Bürger befassen müßte, so komplex und so zahlreich, daß sie die Informationsaufnahme- und -verarbeitungskapazität des Einzelnen bei weitem überfordern. Zum anderen konkurriert jedes politische Interesse mit anderen Individualinteressen. Unter den Bedingungen eines begrenzten Zeitbudgets muß der Bürger daher wählen, und er neigt meist dazu, anderen Interessen den Vorzug zu geben.
- 30 Aber auch diejenigen, die sich in der Politik engagieren, sind nicht in der Lage, sich mit allen relevanten politischen Fragen hinreichend intensiv zu befassen. Wer sich z. B. auf dem Gebiet der Schulpolitik engagiert, hat weder die Zeit noch die Kraft, sich auch noch um die Wirtschafts- oder Verteidigungspolitik oder um sonst ein Politikfeld zu kümmern. Auf all diesen Gebieten muß er sich zwangsläufig politisch apathisch verhalten.
- 31 Politische Beteiligung „setzt überdies einen hohen Aufwand an Zeit, Energie und Können voraus, während die Wahrscheinlichkeit, daß gerade die eigene aktive Beteiligung das politische Ergebnis beeinflussen könnte, relativ niedrig angesetzt werden muß und mit einer wachsenden Zahl von Beteiligten noch weiter abnimmt. Unter dem Aspekt individueller Selbstbestimmung erscheint darum die politische Partizipation keineswegs als eine besonders vielversprechende Chance der aktiven Gestaltung konkreter Lebensbedingungen“ (SCHARPF 1970, 61).

32 Unter diesen Bedingungen schrumpft umfassende politische Partizipation des Bürgers auf die Beteiligung an Volksabstimmungen zusammen, in denen relativ uninformierte und uninteressierte Stimmbürger eine Ja/Nein-Entscheidung über Fragen treffen, die ihnen von einer hierfür nicht demokratisch legitimierten Autorität vorgelegt werden. Alles hängt in einer solchen plebiszitären Demokratie davon ab, ob die richtigen Fragen gestellt werden und ob sie richtig gestellt werden (SCHMITT 1968, 94). Die Macht, die in der Befugnis zur Stellung der Frage liegt, kann leicht mißbraucht werden. Jedenfalls ist sie nach dem Partizipationsmodell demokratisch nicht legitimiert.

33 *Repräsentative Demokratie.*

In der repräsentativen Demokratie berufen die Beherrschten Repräsentanten, die dann für sie an den politischen Entscheidungsprozessen teilnehmen. Dieses System birgt für die Beherrschten ein nicht unerhebliches Risiko. Sie sind es nämlich, die die Lasten einer Entscheidung tragen müssen, die andere über sie gefällt haben. Dieses Risiko könnte man zwar theoretisch dadurch mindern, daß man die von einer Entscheidung Betroffenen sämtlich in das Gremium aufnimmt, welches die Entscheidung trifft. Doch wir sahen bereits, daß dieses partizipatorische Modell zu einer Überforderung der Beherrschten führt. GIOVANNI SARTORI, an den ich mich im folgenden eng anlehne, betrachtet die Problematik noch von einer anderen Seite: Nicht nur der Einzelne ist hier maßlos überfordert, sondern auch das Gremium selbst. Je größer nämlich die Zahl der an einer Entscheidung beteiligten Personen ist, um so höher sind auch die Entscheidungskosten. Diese Kosten bestehen vor allem in Zeit und in Ermüdung, aber auch in Geld. Je größer ein Gremium, um so schwerfälliger findet es zu Entscheidungen. Die Effizienz eines Herrschaftssystems steht also in enger Beziehung zur Größe des Entscheidungsgremiums. Je kleiner das Gremium, desto höher die Effizienz, d. h. desto geringer die Kosten. Andererseits nimmt mit der Verkleinerung des Entscheidungsgremiums wieder das Risiko der Betroffenen zu, die an der Entscheidung nicht mitwirken können. Dieses Risiko muß durch das Auswahlverfahren für die Mitglieder des Entscheidungsgremiums minimiert werden. Das optimale Auswahlverfahren ist das der Repräsentation.

34 Repräsentanten sind Menschen, die von den Beherrschten in die Gremien entsandt werden, weil man annimmt, daß sie sich mit den Interessen der Beherrschten identifizieren und Sachwalter von deren Wünschen sind. Allerdings sind diese Repräsentanten in ihrer Entscheidung frei. Sie sind an keine Weisungen gebunden und nur ihrem Gewissen verpflichtet. Sie sind auch nicht jederzeit abrufbar, sondern sind für eine im voraus festgesetzte Zeit in ihr Amt berufen.

- 35 Gremien, deren Mitglieder Repräsentanten sind, führen zu einer Minimalisierung der Risiken für die Betroffenen bei gleichzeitiger Minimalisierung der Entscheidungskosten. Letzteres wird durch die relativ geringe Zahl der Mitglieder gewährleistet, ersteres aber wesentlich durch die Wesensmerkmale der Repräsentation. Diese ermöglicht es nämlich, daß der Entscheidungsprozeß zu einem „Positiv-Summen-Spiel“ und nicht zu einem „Null-Summen-Spiel“ wird. Unter ersterem versteht man ein Spiel, bei dem alle Spieler infolge von Kooperation gewinnen können, während in einem Null-Summen-Spiel der Gewinn des einen Spielers immer äquivalent dem Verlust des anderen Spielers ist.
- 36 Da die Repräsentanten auf vorbestimmte Dauer einem Gremium angehören und dort mit einem kontinuierlichen Fluß von Entscheidungen konfrontiert sind, da sie in der Entscheidung frei und wegen der Kleinheit des Gremiums in engem Interaktionskontakt zu ihren Kollegen stehen, werden sie in der Regel keine Mehrheitsentscheidungen fällen, bei denen der Gewinn der einen immer zugleich auch der Verlust der anderen ist. Sie werden vielmehr zu einmütigen Entscheidungen neigen, weil jedes Mitglied die Erwartung hegt, daß einige Zugeständnisse bei einer bestimmten Streitfrage durch reziproke Zugeständnisse bei anderen Streitfragen wieder ausgeglichen werden. SARTORI nennt dies das Prinzip der vertragten äquivalenten Gegenleistung. Das Prinzip funktioniert allerdings nur bei einer ungleichen Verteilung der Intensität der Präferenzen. Nicht jeder Repräsentant ist an jeder Entscheidung in gleichem Maße interessiert. Bei Mehrheitsentscheidungen ist die Stimme des relativ Uninteressierten und die des stark Engagierten genau gleich viel wert. Bei der Entscheidung der Repräsentanten in kleinen Gremien werden die Uninteressierten eher bereit sein, dem Anliegen der Engagierten zuzustimmen in der Erwartung, daß jene sich ebenso verhalten, wenn demnächst eine Frage auf der Tagesordnung steht, bei der die Intensität der Präferenzen umgekehrt verteilt ist. Alle Mitglieder des Gremiums haben unter diesen Bedingungen die Aussicht, hinzuzugewinnen. Es handelt sich um ein Positiv-Summen-Spiel.
- 37 SARTORI faßt die Vorteile des Repräsentationssystems wie folgt zusammen: „Erstens können nur persönlich interagierende kleine Gruppen mit fest verankerten und zugleich höchst flexiblen Arbeitsregeln (zeitlich verschobene wechselseitige Gegenleistungen) ‘wohlbedachte’, gründlich erörterte Entscheidungen ausarbeiten. Die Entscheidungsform des Gremiums kann daher beanspruchen, die optimale entscheidungsbildende Einheit zu sein. Es kommt hinzu, daß Gremien nicht nur Rücksicht nehmen auf die ungleiche Verteilung von Präferenzintensitäten, sondern diese Ungleichheit gerade sinnvoll ausnutzen. Wenn ein Gremium außerdem noch ‘repräsentativ’ besetzt ist, weist es zusätzlich die folgenden Vorteile auf: Es ermöglicht eine drastische Verminderung der externen Risiken, ohne dabei die Ent-

scheidungskosten (...) zu steigern; und ein solches Gremium erzeugt außerdem Positiv-Summen-Ergebnisse für die Gesamtheit, die es repräsentiert“ (SARTORI 1984, 102). Man kann hinzufügen: Damit Gremien repräsentativ sind, muß sichergestellt werden, daß Minderheitsinteressen nicht schon bei der Rekrutierung der Repräsentanten eliminiert werden. Diesem Ziel dient die Verhältniswahl.

- 38 Es kann kein Zweifel darüber entstehen, daß das parlamentarische System in der Bundesrepublik, aber wohl auch alle anderen Demokratien nur sehr bedingt repräsentative Demokratien in diesem Sinne sind. Die Herrschaftsträger, die vom Volk gewählt werden, sind Mitglieder in großen parlamentarischen Versammlungen, die schon von der Zahl ihrer Mitglieder her nicht mehr die Voraussetzungen eines interaktionsfähigen Gremiums erfüllen. Die eigentliche politische Arbeit ist deshalb auch mehr in die Ausschüsse und Fraktionen gedrängt. Die Mitglieder der Ausschüsse sind aber als solche keine Repräsentanten der Beherrschten. Denn diese wählen den Kandidaten nicht für ein Mandat in einem bestimmten Parlamentsausschuß. Würde man die Parlamente auf eine Größe zusammenstutzen, die es erlaubte, sie als Gremien im Sinne SARTORIS zu betrachten, dann wären sie allerdings von ihrer Kapazität her nicht in der Lage, die vielfältigen und komplexen Fragestellungen der Politik angemessen zu bewältigen.
- 39 Man müßte deshalb Fachparlamente schaffen, also kleine Gremien, die für die Gesetzgebung in einem bestimmten Ressort, z. B. Wirtschaftspolitik oder Bildungspolitik, zuständig sind und deren Mitglieder vom Volk unmittelbar gewählt werden. Die Mitglieder dieser Fachparlamente wären dann tatsächlich Repräsentanten, was man heute nur sehr eingeschränkt behaupten kann. Denn wer vom Volk als vertrauenswürdiger Sachwalter für Wirtschaftsfragen ins Parlament geschickt wird, mag in diesen Fragen repräsentativ sein; in anderen Bereichen ist er es aber nicht, obwohl er auch dort Entscheidungsbefugnis hat.

3. Strukturmerkmale repräsentativer Demokratie

- 40 Das entscheidend Demokratische an der repräsentativen Demokratie ist die Rekrutierung der Mitglieder der Entscheidungsgremien, die die Herrschaft tatsächlich ausüben. Für diese Rekrutierung gelten einige Grundprinzipien, die in dem Grundsatz der Gleichheit aller Rechtsgenossen, die für die Demokratie konstitutiv ist, beruht.
- 41 *Das Prinzip des chancengleichen passiven Wahlrechts.*
Dieses Prinzip besagt, daß jeder Rechtsgenosse die gleiche Chance haben muß, in ein Herrschaftsgremium gewählt zu werden. Das setzt voraus, daß

jeder die gleichen Kommunikationsmöglichkeiten, die gleichen Bildungs- und Informationschancen, die gleichen finanziellen Mittel für die Durchführung des Wahlkampfes, aber auch für den Unterhalt während der Amtszeit haben muß und die gleiche soziale Sicherheit genießt.

42 *Das Prinzip des chancengleichen aktiven Wahlrechts.*

Dieses Prinzip besagt, daß jeder Rechtsgenosse die gleiche Chance haben muß, die Mitglieder der Herrschaftsgremien zu wählen. Diese gleiche Chance ist durch das Mehrheitsprinzip gewährleistet. Da nach diesem Prinzip jede Stimme dasselbe Gewicht hat, ist die Chance aller, daß die eigene Stimme zur Mehrheit beiträgt, gleich groß. Das ist nur dann nicht so, wenn eine Gesellschaft durch einen sehr grundsätzlichen Interessenkonflikt gespalten ist, so daß eine soziologisch eindeutig definierte Gruppe von Rechtsgenossen existiert, die zahlenmäßig einer rivalisierenden Gruppe unterlegen ist und keine Chance hat, jemals mehrheitsfähig zu werden. Ein solcher tiefgreifender Interessengegensatz ist das Ende der Demokratie. Diese funktioniert nur, solange für die jeweils überstimmte Minderheit niemals etwas auf dem Spiel steht, das schwerer wiegt als der durch die gemeinsame Verpflichtung auf den Modus mehrheitlicher Entscheidungsfindung gestiftete Friedenszustand selbst (GUGGENBERGER/OFFE 1984, 18). Mehrheit und Minderheit dürfen keine personal abgegrenzte Gruppen sein. Vielmehr besteht nur dann Chancengleichheit, wenn jeder Einzelne eine Zahl diffuser Interessen, Bedürfnisse und Belange hat, welche er je mit anderen Gruppen teilt, so daß die Zugehörigkeit zu entsprechenden Gruppen entsprechend fluktuiert (Gusy 1984, 70).²

43 *Prinzip der Verhältniswahl.*

Nach dem Prinzip der Mehrheitswahl gewinnt in einem Wahlkreis der Kandidat, der die Mehrheit der Stimmen auf sich vereinigen kann. Er allein zieht in das Gremium ein. Die Folge davon ist, daß Minderheitsinteressen aus diesem Wahlkreis im Gremium nicht mehr repräsentiert sind. Damit sind die Chancen für das Positiv-Summen-Spiel von vornherein eingeschränkt. Das Wahlsystem muß sicherstellen, daß die gesellschaftlichen Interessengegensätze sich in der Zusammensetzung des Gremiums widerspiegeln. Die gesellschaftlichen Minderheitsinteressen dürfen nicht schon bei der Rekrutierung für das Gremium eliminiert werden. Dies stellt das

² Spielen in einer Gesellschaft beispielsweise konfessionelle oder nationale Gegensätze eine große Rolle, müssen für jede Nationalität bzw. Konfession unterschiedliche Wahlgebiete gebildet werden. Auf diese Weise haben auch die Minderheiten die Chance, Repräsentanten zu wählen, die dann in einem gemeinsamen Gremium tätig werden können.

Prinzip der Verhältniswahl sicher. Es besteht darin, daß Interessengruppen jeweils eine größere Zahl von Kandidaten zur Wahl stellen und von jeder Kandidatengruppe jeweils so viele Abgeordnete in das Gremium einziehen, wie dem Verhältnis der Stimmen der verschiedenen Interessengruppen zueinander im Wahlkreis entspricht.

44 *Prinzip der Herrschaft auf Zeit.*

Dieses Prinzip besagt, daß demokratische Legitimation von Herrschaft immer nur für eine bestimmte Amtsperiode der Herrschaftsinhaber gilt. Wer demokratisch auf Lebenszeit in ein Amt gewählt wird, dessen Herrschaft ist zumindest nach Ablauf eines gewissen Zeitraums nicht mehr demokratisch legitimiert.

45 Das Prinzip der Herrschaft auf Zeit beruht auf dem Umstand, daß die Beherrschten durch die Wahl der Herrschenden nicht ihrer Freiheit verlustig gehen dürfen, ihre Entscheidung zu revidieren. Diese Freiheit ist die Folge des Umstandes, daß Mehrheitsentscheidungen nicht eine unfehlbare Richtigkeit der Entscheidung verbürgen oder auch „veralten“ können. Die Demokratie, so sagt WOLFGANG FIKENTSCHER, „ist die Gesellschaftsform für Leute mit falschem Bewußtsein – in der also jeder gegen jeden vorbringen mag, der andere denke falsch, in der aber trotzdem ein Wille zum Gesamthandeln gebildet werden kann“ (FIKENTSCHER 1976, 607).

46 Durch die Wahlentscheidung wird der Kommunikationsprozeß unter den Beherrschten nicht beendet. Nach wie vor haben Minderheiten die Chance, einen Meinungsumschwung herbeizuführen und die eigene Meinung mehrheitsfähig zu machen. Das hat aber nur dann Sinn, wenn sich die neue Mehrheit dann auch politisch auswirken kann, indem sie bei Neuwahlen zur Geltung kommt. Nur weil Minderheiten auf diese Weise die Chance haben, zur Mehrheit zu werden, ist für sie die Wahlniederlage hinnehmbar und wird nicht als bloße Unterdrückung erlebt (GUSY 1984, 72).

47 Die Chance des Meinungsumschwungs ergibt sich fortwährend und nicht nur periodisch alle 4 oder 5 Jahre zum Ablauf einer Wahlperiode. Die Abhängigkeit der Herrschenden von der Zustimmung der Beherrschten wäre deshalb am präzisesten dadurch gewährleistet, daß die Herrschenden jederzeit abberufen werden können. Das aber kollidiert mit dem für Entscheidungsabläufe mit Positiv-Summen-Ergebnis unverzichtbaren Prinzip der vertagten äquivalenten Gegenleistung, wie es oben dargestellt wurde. Deshalb muß ein im voraus festliegender Zeitraum für die Herrschaftsausübung bestimmt werden. Welcher Zeitraum der zweckmäßigste ist, läßt sich theoretisch nicht festlegen. In der Bundesrepublik liegen die Amtszeiten zwischen 4 Jahren (Mitglieder der Landes- und des Bundesparlamentes) und 12 Jahren (Mitglieder des Bundesverfassungsgerichts).

48 *Prinzip der Revidierbarkeit von Entscheidungen.*

Die Entscheidungen der Herrschaftsinhaber, die über deren Amtsperiode hinaus wirksam sind, müssen von ihren Nachfolgern revidierbar sein, denn sonst nützt es einer Minderheit nichts, wenn sie zur Mehrheit wird (OFFE 1984, 164). Entscheidungen, die quasi Naturtatsachen schaffen, z. B. die Eröffnung des Plutoniumkreislaufs in der Atomenergiepolitik, sind deshalb von vornherein demokratisch nicht legitim, mögen sie auch von einer noch so großen gegenwärtigen Mehrheit gewollt oder toleriert werden.

49 *Prinzip der freien Kommunikation.*

Wahlentscheidungen auf der Basis des Mehrheitsprinzips sind für die Minderheit nur akzeptabel, wenn sie die Chance hat, zur Mehrheit zu werden. Diese Chance hat sie nur, wenn sie die Möglichkeit besitzt, Andersdenkende zu einer Meinungsänderung zu bewegen. Dies geschieht durch Kommunikation, d. h. den Transfer von Informationen und Meinungen und gemeinsamer Beratung. Mehrheitsentscheidungen sind deshalb nur legitim, wenn vorher ausreichende Gelegenheit zur Kommunikation bestand und wenn die gewählte Herrschaftselite die Bedingungen freier Kommunikation in der Zukunft nicht verschlechtert, um damit ihre Herrschaft zu sichern. Dem dienen Kommunikationsgrundrechte wie Meinungs-, Informations-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit (SCHUPPERT 1985, 528; OFFE 1984, 160f.).

50 *Legitimation durch Delegation.*

Herrschaft ist, wie wir sahen, nur dann demokratisch legitimiert, wenn der Herrscher auf eine vorher bestimmte Zeit unter der Bedingung der Chancengleichheit aller Bewerber und Wähler in sein Amt gewählt worden ist. Als demokratisch legitimiert darf auch gelten, wer von solchen demokratisch gewählten Herrschaftsinhabern in ein Amt berufen wird, in dem er auf Zeit Herrschaft ausüben kann. Auch die delegierten Amtsträger können wiederum andere in ein Herrschaftsamt berufen. Voraussetzung für die Legitimation dieser auf mittelbarer Delegation beruhenden Herrschaft ist jedoch, daß sie zeitlich an die Innehabung der Herrschaft durch den Delegat gebunden ist oder aber von den gewählten Herrschaftsträgern im Durchgriff beendet werden kann.

51 Bezogen auf die Bundesrepublik kann man also sagen, daß die Mitglieder der Parlamente als vom Volk gewählte Abgeordnete demokratisch legitimiert sind.³ Ebenso sind der vom Parlament gewählte Bundeskanzler

³ Das Problem der mangelnden Repräsentanz lasse ich hier der Anschaulichkeit halber unberücksichtigt.

und die von ihm berufenen Minister demokratisch legitimiert. Beamte und Richter dagegen sind, weil auf Lebenszeit ernannt, nicht demokratisch legitimiert.⁴

52 *Legitimation durch Duldung.*

Das schließt allerdings nicht aus, daß Beamte und Richter ihre Herrschaft dennoch legitim ausüben, nämlich auf Grund einer von den Rechtsgenossen gewährten Duldung. Diese Duldung muß freilich auf einem nach demokratischen Verfahren festgestellten Gesamtwillen der Rechtsgenossen beruhen, z. B. auf einem entsprechenden Gesetz. Beruht die Herrschaft statt dessen nicht auf einem solchen positiven Gesamtwillen, wie z. B. die Wirtschaftsmacht großer Konzerne, so fehlt es auch an einer Legitimation durch demokratische Duldung.

53 Der wohl wichtigste Fall demokratisch geduldeter Herrschaftsausübung ist derjenige des auf Lebenszeit berufenen Richters. Das Demokratieprinzip dient der Legitimation von Herrschaft, aber nicht der Beschränkung von Herrschaft und der Verhinderung ihres Mißbrauchs. Um Machtmißbrauch der jeweiligen Mehrheit oder der jeweiligen Machtelite auszuschließen, bedarf es der Beachtung bestimmter Prinzipien, deren Zweck die Beschränkung und Kontrolle der Herrschaftsausübung ist. Diese Prinzipien sind in Gesetzen und Verfassungen niedergelegt, welche von denen, die die Macht wollen, verletzt werden können. Um dies zu verhindern und insbesondere einen Gesetzesmißbrauch durch uferlose Auslegung zu verhindern, bedarf es einer unabhängigen Justiz. Deren Unabhängigkeit beruht wesentlich darauf, daß ihre Herrschaft nicht von derselben Mehrheit oder Herrschaftselite abhängt, deren Handeln sie kontrollieren und in die Schranken weisen soll.

54 Deshalb müssen Richter von dem Einfluß politischer Mehrheiten und Eliten frei sein. Diese Unabhängigkeit ist aber in Frage gestellt, wenn der Richter, der auf sein Amt als Lebensgrundlage angewiesen ist, in periodischen Abständen zur Wiederwahl antreten muß. Entweder muß er also nur für eine einzige Amtsperiode ohne die Möglichkeit der Wiederwahl berufen werden oder aber auf Lebenszeit. Die erste Möglichkeit scheidet für die große Masse der Richterämter daran, daß die Ressource juristischer Sachverstand auf eine zu kleine Zahl von Zeitgenossen verteilt ist, so daß es nicht möglich ist, alle 4 oder 5 Jahre die Richterschaft auszuwechseln. Also hat sich in den meisten Demokratien das Richteramt auf Lebenszeit durchgesetzt. Es ist nicht ein systemfremder Teil des demokratischen Systems,

⁴ Das gilt nicht für die auf Zeit gewählten Verfassungsrichter des Bundes und der Länder und auch nicht für die jederzeit in den einstweiligen Ruhestand versetzbaren sogenannten „politischen“ Beamte.

sondern eine unvermeidbare Beschränkung des demokratischen Legitimationsprinzips.⁵

4. Limitation von Herrschaft

55 *Die Prinzipien der Herrschaftslimitation.*

Während das Demokratieprinzip die Regeln der Hervorbringung von Herrschaft enthält, befassen sich die Limitationsprinzipien mit dem Problem der Beschränkung und Kontrolle von Herrschaft.

56 Man kann unter den Limitationsprinzipien interne und externe Prinzipien unterscheiden. Die internen Prinzipien sind solche, die den Machtapparat intern so strukturieren, daß er sich selbst an einer überzogenen Machtausübung hindert. Dazu gehören das Oppositionsprinzip und die Prinzipien der vertikalen und horizontalen Gewaltenteilung. Die externen Limitationsprinzipien regeln dagegen das Verhältnis von Herrschern und Beherrschten. Sie bestehen in der Definition von Schutzzonen für die Beherrschten, innerhalb deren keine Herrschaft ausgeübt werden darf. Zu den externen Limitationsprinzipien gehören das Verfahrensprinzip, das Prinzip des Grundrechtsschutzes und das Prinzip der Gewissensfreiheit. Im folgenden will ich nur einige kurze Anmerkungen zu diesen Prinzipien machen.

57 *Das Oppositionsprinzip.*

Der Umstand, daß ein Herrschaftsgebiet in eine Anzahl von Wahlkreisen unterteilt ist, aus denen je ein Repräsentant oder eine Gruppe von Repräsentanten in die Gremien gesandt wird, führt dazu, daß in diesen Gremien Personen sitzen, die möglicherweise nicht einmal im eigenen Wahlkreis, jedenfalls aber nicht im gesamten Wahlgebiet eine Mehrheit von Anhängern haben. Dieser Tatbestand spiegelt sich im Parlament durch das Vorhandensein von Mehrheits- und Minderheitsfraktionen. Während die Mehrheitsfraktion, sofern es nicht zu einstimmigen Entscheidungen kommt, allein die eigentliche Herrschaft ausübt, kann die Minderheit zwar mit gleicher Stimme an den Beratungen teilnehmen und dieselben Informationsquellen in Anspruch nehmen wie die Mehrheit. Ihren Willen kann sie jedoch nicht durchsetzen. Indem sie aber am Prozeß der Willensbildung gleichwertig beteiligt ist, kann sie über das Zustandekommen von Entscheidungen und die Ausübung von Herrschaft Kontrolle ausüben. Dies kann sie dadurch tun, daß sie die Mehrheitsfraktion an gemeinsam anerkannte Grundgüter erin-

⁵ Zur Rechtfertigung des Richteramtes auf Lebenszeit in der Demokratie hat sich unter den Klassikern der Demokratietheorie vor allem Hamilton eingehende Gedanken gemacht. Vgl. Hamilton/Madison/Jay 1968, 428ff. Siehe auch Teubner 1975, 193f.

nert, wenn diese von ihrer Macht einen ungebührlichen Gebrauch machen will. Sie kann aber vor allem auch dadurch Kontrolle ausüben, daß sie ihr Wissen um etwaigen Machtmißbrauch öffentlich macht und dadurch die Mehrheitsfähigkeit der herrschenden Fraktion erschüttert. Die Ausübung einer wirksamen Opposition ist deshalb auch darauf angewiesen, daß ihr von den Herrschenden unabhängige Medien zur Verfügung stehen, um ihr Wissen publik machen zu können.

- 58 Zuviel Publizität kann allerdings eine gedeihliche Zusammenarbeit in Gremien auch behindern. Die Opposition in Gremien sollte deshalb von dem Gang in die Öffentlichkeit sparsamen und verantwortungsvollen Gebrauch machen. Die Kontrolle übt sie häufig auf die herrschende Fraktion schon dadurch aus, daß sie mit Publizität droht.

- 59 *Prinzip der vertikalen Gewaltenteilung.*

Das Prinzip der vertikalen Gewaltenteilung besagt, daß die Herrschenden einen möglichst kleinen Kompetenzbereich haben sollten, so daß ihre Macht sich nicht notwendig auf alle Rechtsgenossen, sondern nur auf kleinere Untergruppen der Gesamtheit erstreckt. So soll z. B. Verkehrspolitik in erster Linie Aufgabe der Gemeinden sein. Die Inhaber der Herrschaft in Gemeinden sind in der Ausübung von Herrschaft dadurch begrenzt, daß sie ihre Vorstellungen nur in der eigenen Gemeinde, nicht aber darüber hinaus realisieren können. Diese Beschränkung kann natürlich nur für den innergemeindlichen Verkehr gelten, nicht für den überörtlichen Verkehr. Deshalb muß es einen Herrschaftsbereich für den regionalen Verkehr geben, dessen Kompetenz weder den überregionalen noch den lokalen Verkehr umfaßt. Schließlich ist noch ein Herrschaftsbereich für den überregionalen Fernverkehr denkbar, der sich wiederum weder auf den regionalen noch auf den lokalen Verkehr erstreckt.

- 60 Zwar sind diese Herrschaftsbereiche in gewissem Sinne übereinander geordnet, aber nicht so, daß die untere Ebene auf ihrem Zuständigkeitsgebiet von der höheren Ebene beherrscht wird, sondern nur in dem Sinne, daß der räumliche und sachliche Geltungsbereich der höheren Ebene übergeordnete Aufgaben wahrnimmt. Das Prinzip, wonach höhere Entscheidungsebenen nur dann und soweit mit Herrschaftsbefugnissen betraut werden sollen, als die jeweils tiefere Ebene die Aufgabe nicht selbst bewältigen kann, nennt man Subsidiaritätsprinzip.

- 61 Die vertikale Gewaltenteilung kann man über die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips hinaus noch weiter ausdifferenzieren. So lassen sich mehrere Herrschaftspyramiden nebeneinander auf voneinander abgegrenzten Territorien etablieren. Eine solche Struktur folgt dem Föderalismusprinzip, wenn die einzelnen Pyramiden miteinander in einer übergeordneten Rechtsordnung verbunden sind (Bundesstaat).

62 *Prinzip der horizontalen Gewaltenteilung.*

Die horizontale Gewaltenteilung besteht in der Aufspaltung der Herrschaft innerhalb ein und derselben Herrschaftsebene auf mehrere Gremien. Die klassische auf MONTESQUIEU zurückgehende Form der horizontalen Gewaltenteilung ist die Teilung in die gesetzgebende (Legislative), gesetzausführende (Exekutive) und rechtsprechende (Judikative) Gewalt. ALEXANDER HAMILTON hat 1788 dieses Konzept der horizontalen Gewaltenteilung systematisch dargelegt (HAMILTON/MADISON/JAY [1788] 1958, 296 ff.).

63 Jede dieser Gewalten wird von verschiedenen Menschen ausgeübt. Die Legislative kann nicht selbst in die Freiheitssphäre des Bürgers eingreifen. Sie kann nur Gesetze, abstrakte und generelle Regelungen schaffen, in denen bestimmt ist, unter welchen Bedingungen andere (nicht sie selbst) in die Freiheit der Bürger eingreifen dürfen. Die Exekutive darf selbst in den Freiheitsbereich der Bürger eingreifen, aber nur nach Maßgabe von Gesetzen, d. h. nach Regeln, die sie selbst nicht machen kann. Die Judikative kann weder Gesetze machen noch selbst in den Freiheitsbereich des Bürgers eingreifen. Sie hat nur zu prüfen, ob die Exekutive sich an das Gesetz hält, als Verfassungsgerichtsbarkeit, ob die Legislative sich an die Gesamtordnung der Rechtsgemeinschaft (Verfassung) hält, insbesondere auch die durch die Limitationsprinzipien bestimmten Modalitäten der Herrschaftsausübung beachtet. Traditionell gehört zu ihren Aufgaben auch die Zivilgerichtsbarkeit, d. h. die Aufgabe, den Streit zwischen zwei Bürgern nach Maßgabe des Gesetzes zu entscheiden. Man könnte sich vorstellen, daß diese Aufgabe der Exekutive übertragen wäre und die Judikative nur die Kontrolle darüber ausüben würde, ob sich die Exekutive im einzelnen Zivilstreit an das Gesetz gehalten hat oder nicht.

64 Neben der klassischen Form der Gewaltenteilung sind auch andere Formen der horizontalen Gewaltenteilung denkbar und vorhanden. So kann z. B. jede Gewalt für sich wieder geteilt und können die Aufgaben auf verschiedene Gremien mit voneinander unabhängiger Kompetenz übertragen werden. Das ist etwa in der bundesdeutschen Justizstruktur mit ihren Gerichtszweigen und unabhängigen Instanzgerichten so, aber auch in der Struktur der Exekutive, die weisungsunabhängige Gremien wie etwa die Bundesbank kennt oder Institutionen wie die Rechnungshöfe. Auch das Prinzip der Ministerverantwortlichkeit ist eine Form dieser Ausdifferenzierung von Gewaltenteilung. Für die Legislative könnte man sich eine ähnliche Aufsplitterung verschiedener voneinander unabhängiger Fachparlamente vorstellen, die an die Stelle der heutigen Parlamentsausschüsse treten könnten und nur für die Haushaltsgesetzgebung in einem gemeinsamen Gremium vereinigt werden.

65 *Das Verfahrensprinzip.*

Das Verfahrensprinzip besagt, daß jede Ausübung von Herrschaft nur in gewissen Formen erfolgen darf. Diese Formen sollen Hemmnisse für mißbräuchliche oder zumindest überflüssige oder unrichtige Herrschaftsausübung aufbauen. So darf z. B. ein Gesetz erst verabschiedet werden, wenn es drei „Lesungen“ hinter sich hat, die dazu dienen, den Parlamentariern ausreichend Zeit und Gelegenheit zu geben, sich mit dem Thema zu befassen. Gerichtsentscheidungen dürfen nur ergehen, wenn zuvor „rechtliches Gehör“ gewährt worden ist. Der Verwaltungsakt einer Behörde muß, um wirksam zu sein, die Unterschrift eines für solche Entscheidungen zuständigen Beamten tragen, um dessen Verantwortlichkeit aktenkundig zu machen.

66 Solche „Spielregeln“ eines fairen Verfahrens sollen Chancen der Beherrschten erhöhen, vor Willkür und Unverhältnismäßigkeit verschont zu werden. Daß der Beherrschte, der ein faires Verfahren erlebt, eher bereit sein wird, eine Entscheidung anzunehmen, ist plausibel. Aber das Verfahren ist nicht einfach, wie LUHMANN (1983) meint, ein schlauer Trick, um Akzeptanz von Herrschaft sicherzustellen, sondern es soll Herrschaft beschränken und kontrollierbar machen und trägt dadurch dazu bei, daß die durch Verfahren geläuterte Herrschaft akzeptabel wird.

67 *Das Grundrechtsprinzip.*

Grundrechte umschreiben einen bestimmten elementaren Lebensraum des Menschen, in dem er frei ist und nicht durch Herrschaft beeinträchtigt werden darf. Zu diesen Grundrechten gehören Leben, körperliche Unversehrtheit, Handlungsfreiheit im Rahmen der Gesetze, Gleichheit vor dem Gesetz, Religionsfreiheit, Eigentum, Meinungs- und Informationsfreiheit, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit, Unversehrtheit der Wohnung etc. Sie fungieren nicht nur im Interesse des demokratischen Systems, sondern auch im höchstpersönlichen Interesse des Einzelnen an der Entfaltung seiner Persönlichkeit. Die Grundrechte sind Abwehrpositionen. In ihrem Kernbereich beschreiben sie ein herrschaftsfreies Residuum des Individuums. Sie schützen dessen Personalität und garantieren damit, daß es nicht zum „Mittel für fremde Zwecke“ werden kann.

68 Soweit nicht ihr Kernbereich betroffen ist, muß der Bürger zwar gewisse Einschränkungen seiner Grundrechte hinnehmen, aber der Eingriff in Grundrechtspositionen setzt die Herrschenden unter einen erheblichen Begründungszwang. Nur mit guten Gründen, deren Qualität gerichtlich nachprüfbar ist, dürfen Grundrechtspositionen eingeschränkt werden.

69 Wir haben schon gesehen, daß Grundrechte nicht nur den persönlichen Interessen ihrer Träger dienen, sondern teilweise auch Konstituenten des demokratischen Prinzips sind. Die eine Funktion hängt aber nicht von der

anderen ab. Die menschliche Person hat Anspruch auf Schutz ihrer Personalität nicht nur, damit das System funktioniert, sondern auch um ihrer selbst willen.

70 *Prinzip der Gewissensfreiheit.*

Einen besonderen Status unter den Grundrechten nimmt die Gewissensfreiheit ein. Sie fungiert nämlich nicht nur als Mittel zur Abwehr staatlicher Herrschaftsansprüche von der persönlichen Freiheitssphäre. Ihre Eigenart besteht darin, daß sie keinen definierbaren Freiraum personaler Existenz definiert, der für alle gleich ist, sondern daß sie es dem Einzelnen erlaubt, für sich unter bestimmten Voraussetzungen Privilegien in Anspruch zu nehmen. Die Gewissensfreiheit besagt nämlich, daß der Bürger von einer ihm auferlegten Rechtspflicht befreit werden muß, wenn das Gesetz oder der Machthaber ihn zu einer Handlung verpflichten, die er moralisch für böse und verwerflich hält und daher mit seinem Gewissen nicht vereinbaren kann.

- 71 Die damit verbundene Privilegierung steht in einem Spannungsverhältnis zum Demokratieprinzip. Sie rechtfertigt sich aus der Bindung jeder Gemeinschaft an die Moral und aus dem Umstand, daß die Frage von Gut und Böse sowenig wie die Frage nach der Wahrheit von Tatsachenbehauptungen Gegenstand einer demokratischen Abstimmung sein kann. Der Dissident aus Gewissensgründen wird von den für alle geltenden Rechtspflichten freigestellt, weil es möglich ist, daß er – vielleicht als einziger – die Handlungsweise des Kollektivs als böse erkannt hat. Mit der Privilegierung verbindet sich aber zugleich auch eine Pflicht, die RAINER ECKERTZ als ein Amt bezeichnet hat (ECKERTZ 1986, 280), die Pflicht nämlich, das Seine dazu beizutragen, daß die Rechtsordnung als Ganzes wieder zu einer moralischen Verhaltensweise zurückfindet, wodurch sich die Privilegierung des Gewissensdissidenten erledigen könnte (TIEDEMANN 1987, 391). So soll Gewissensfreiheit dazu beitragen, das Risiko der Herrschaft in Grenzen zu halten. Zugleich weist der eigenartige Charakter dieser Grundfreiheit aber auch auf die Fragwürdigkeit von Herrschaft hin und warnt davor, sich ihr blind und verantwortungslos zu unterwerfen.

FÜNFTER TEIL

MYSTIK

13. SELBST – ZUR KONSTITUTION DES SUBJEKTS

1. *Das Subjekt als Gegenstand*

- 1 Der Sinn des Lebens ist die Art und Weise der Beziehung des menschlichen Individuums zur Realität. Je nachdem wie das Individuum seine Beziehung zu dieser Wirklichkeit gestaltet, können wir verschiedene Lebensformen oder Sinnkonzepte unterscheiden. Im zweiten bis vierten Teil dieser Untersuchung ging es um die Frage, wie die spezifische Gestaltung der Beziehung zur Außenwelt aussieht, die der perspektivischen Lebensform eigen ist. Schon der dabei verwendete Grundbegriff „Außenwelt“ impliziert, daß es etwas geben muß, von dem aus gesehen die Außenwelt etwas Äußeres ist. Dieses Etwas nannten wir das Subjekt. Das Postulat einer Außenwelt bedingt zugleich auch das Postulat eines Subjekts. Das Bewußtsein von Außenwelt entsteht zugleich und ist untrennbar verbunden mit dem Bewußtsein von Subjektivität. Dieses Bewußtsein selbst haben wir als ein Inneres und Eigenes des Subjekts identifiziert, das diesem nicht fremd ist wie die Außenwelt, aber zu dem es dennoch eine distanzierte, beobachtende Stellung einnehmen kann. Insofern ist auch dieses Innere ein Objekt, das dem Subjekt gegenübersteht als eine Welt. Sofern wir also von Welt sprechen, sei es Außenwelt oder sei es Innenwelt, müssen wir stets auch ein Subjekt voraussetzen, um dessen Welt es sich dabei handelt. Welt ist in perspektivischer Sicht stets eine Welt für ein Subjekt. Sie existiert nicht ohne es.
- 2 Wer an die Realität der Welt glaubt, muß auch an die Realität des Subjekts glauben. Und umgekehrt gilt: Wer die Realität der Welt leugnet, der muß auch die Realität des Subjekts leugnen. Eben das ist der Standpunkt des Buddhismus. So wie dem Buddhismus die Nichtexistenz des Subjekts also selbstverständlich sein müßte, müßte der abendländischen Tradition die Existenz des Subjekts selbstverständlich sein. Doch wenn wir näher hinschauen, sehen wir, daß das Gegenteil der Fall ist. Die Nichtigkeit von allem ist dem Buddhismus keineswegs eine Selbstverständlichkeit, sondern etwas, das im Wege lebenslanger Kontemplation mühsam zur Erfahrung gebracht werden muß. Der Buddhismus führt einen mühsamen Kampf gegen die intuitive Gewißheit der eigenen Existenz des Subjekts. Man sollte meinen, die abendländische Tradition hätte es da leichter. Doch wir stellen fest, daß uns das Subjekt nicht problemlos gegeben ist. Seine Existenz muß zwar aus logischen Gründen postuliert werden. Aber daß im Abendland eine selbstverständliche Gewißheit der Subjektivität bestünde, trifft nicht zu.

- 3 DESCARTES sah die erste und wichtigste Aufgabe der Philosophie darin, zu beweisen, daß er selbst existiert. Er stellte also die eigene Subjektivität in Frage und hielt sie eines Beweises für bedürftig. Dem liegt ein tiefer Zweifel an der eigenen Existenz zugrunde, der offenbar trotz der scheinbar intuitiven Gewißheit besteht, gegen die der Buddhismus kämpft.
- 4 Die Antwort, die DESCARTES auf seine Frage gefunden hat, ist paradigmatisch für die Art der Antworten, die die abendländische Philosophie, aber auch die Alltagskultur überhaupt bis heute gefunden hat. Sie lautet bekanntlich: Cogito, ergo sum – Ich denke, also bin ich (DESCARTES [1637] 1966, 31). DESCARTES beweist die Existenz des Subjekts, indem er die Existenz des Ich (Ego) nachweist. Er setzt also Ich und Subjekt gleich. Das Subjekt ist für ihn das Ich. Mit dieser Gleichsetzung hängt möglicherweise auch zusammen, daß er die Existenz des Ich auf eine Weise nachweist, wie man die Existenz irgendwelcher Phänomene der Welt nachweisen würde. Dadurch verliert aber das Ich gerade den Subjektcharakter; es wird zum Bestandteil der Welt und ist nicht mehr dessen Gegenüber. Die Aussage über die Existenz des Ich ist bei DESCARTES eine theoretische Behauptung über die Außenwelt. Damit ist aber die Dualität von Subjekt und Objekt aufgehoben. Das Subjekt wird gedanklich zum subjektlosen Objekt.
- 5 Eine trotz mancher Unterschiede im Ergebnis ähnliche Betrachtungsweise finden wir bei HEGEL ([1807] 1881). Für HEGEL gibt es weder Subjekt noch Objekt, sondern nur einen absoluten Geist, der im Laufe einer Entwicklungsgeschichte zum Bewußtsein seiner selbst kommt und dabei auch ein Stadium durchläuft, in dem er sich selbst als eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt denkt.
- 6 Setzt man an die Stelle des HEGELschen Geistes die Natur oder die „Materie“, dann erhält man die MARXSche Betrachtungsweise. Danach ist es die Materie, die aus sich menschliche Individuen entwickelt, die sich selbst dadurch reproduzieren, daß sie ihre Lebensmittel produzieren. Das Wesen des Menschen besteht in seiner Produktivkraft (MARX/ENGELS [1845] 1966, 86). Die Art und Weise der Produktion bringt das Bewußtsein hervor sowie die Moral, die Religion und allen geistigen „Überbau“ (MARX/ENGELS [1845] 1966, 91).
- 7 Diese Betrachtungsweise entspricht dem naturwissenschaftlichen Denken des 19. Jahrhunderts besser als die HEGELsche Geistmetaphysik. Das Subjekt als Teil der Natur wird zum Gegenstand der Naturwissenschaft und damit auch mit den Mitteln der empirischen Wissenschaft erfaßbar und begreifbar. Ein Subjekt, das sich dieser Methode entzieht, kann es daneben nicht geben. Als Teil der (Außen-)Welt stellt sich hinsichtlich des Subjekts die Frage der Realität nicht mehr oder jedenfalls nicht anders als die Frage nach der Realität der Außenwelt und ihrer Gegenstände. Auf diese Weise

verschwindet das Subjekt in der Welt. Die Dualität zwischen Subjekt und Objekt ist aufgehoben.

- 8 Das perspektivische Sinnkonzept ist dem entschieden entgegengesetzt. Es zeichnet sich, wie wir schon im zweiten Kapitel gesehen haben, gerade durch die Idee der Dualität und notwendigen Koexistenz von Subjekt und Objekt aus. Von diesem Standpunkt aus ist es nicht möglich, von Außenwelt zu reden und das Subjekt zu ignorieren. Das perspektivische Sinnkonzept muß deshalb auch eine Antwort auf die Frage haben, was denn das Subjekt eigentlich sei. Bisher haben wir die Dualität von Subjekt und Objekt nur im Hinblick auf das Objekt betrachtet. Wir fragten: Wer oder was ist das Objekt? Und wir fanden, daß die Welt in ihrer Ausprägung als Außen- und Innenwelt, als Umwelt, Mitwelt und Sozialwelt die Rolle des Objekts in dieser Dualität spielt. Es bleibt die Frage zu klären, wer oder was die Rolle des Subjekts spielt und welche näheren Bestimmungen sich hinsichtlich des Subjekts treffen lassen.

2. Das Ich als Subjekt

- 9 Schon bei DESCARTES wurde, wie wir sahen, das Subjekt mit dem Ich identifiziert. Diese Denk- und Sprechweise dürfte bis heute im philosophischen und psychologischen Denken vorherrschend sein. Um klären zu können, ob das Ich mit dem Subjekt identisch ist, müssen wir uns zunächst die Frage stellen, was unter dem Ich zu verstehen ist.

- 10 Man könnte wie folgt formulieren:

1. Ich bin das Subjekt, dessen Objekt meine Welt ist.
2. Das „Ich“, das den Satz 1 ausspricht, ist das Subjekt, dessen Objekt seine Welt ist.

Nach GEORGE HERBERT MEAD ist das „Ich“ der Inbegriff des Bewußtseins eines Lebewesens, in dem es sich selbst als Objekt erfährt (MEAD [1934] 1988, 217). Er nennt dieses „Ich“ allerdings nicht „I“ (englisch: Ich), sondern „Me“ (wörtlich: Mich), und er bringt damit zum Ausdruck, daß das „Me“ ein Objekt ist, das vom „I“ anerkannt wird. Sobald wir das „I“ zum Gegenstand der Betrachtung machen, wird es zum „Me“, verliert also seinen Subjektstatus und wird zum Objekt. Für MEAD ist das „Me“ eine „Reaktion des Organismus“ auf die Haltung der anderen gegenüber einem Lebewesen, die dieses verinnerlicht hat. Das Lebewesen sieht sich selbst („Me“) so, wie es von außen, also von den anderen gesehen wird. Das „I“ dagegen ist die „Reaktion des Organismus“ auf diese Verinnerlichung. Das „I“ ruft das „Me“ hervor, und es reagiert darauf. Andererseits würde es kein „I“ geben, wenn es kein „Me“ gäbe, auf das es reagieren könnte (MEAD [1934] 1988, 225).

- 11 Nach SIGMUND FREUD ist das Ich ein Teilaspekt der Persönlichkeit. Er

unterscheidet es vom Es und später auch vom Über-Ich (FREUD [1923] 1970). Das Ich ist jene Instanz, durch die der Mensch zum Bewußtsein der Außenwelt und zum Bewußtsein seiner eigenen Existenz als durch Raum und Zeit identisches Kontinuum gelangt, durch das er seine Triebe steuert und entscheiden kann, nach welchen Maximen er sein Leben gestalten will. Das Ich ist es, durch das die Person sich von der Außenwelt geschieden wahrnimmt und durch das sie zwischen inneren Empfindungen, Gefühlen, Vorstellungen und Impulsen und äußeren Sinneswahrnehmungen unterscheiden kann. Dem Ich ist der Verstand und die Vernunft zuzuordnen. Das sind Fähigkeiten der Informationsverarbeitung, durch die das Ich die Person zu leiten vermag.

- 12 Wenn man heute von „Ich“ spricht, so verbindet man damit gewöhnlich eine Bedeutung, die derjenigen des MEADschen oder des FREUDschen Ich-Begriffs im wesentlichen entspricht. Daraus ergibt sich, daß das Ich etwas ist, das sich im Laufe der Entwicklung eines Menschen entwickelt, also etwas, das der Mensch im Laufe seines Lebens erwirbt. Daraus folgt aber, daß das Ich nur eine Eigenschaft, ein Attribut oder eine „Reaktion“ (MEAD) sein kann, welches einem Subjekt zuzuordnen ist, und nicht das Subjekt selber. Man hat vorgeschlagen, das Ich als ein Organ der Person zu verstehen, dem die Funktion zukommt, die Person im Selbstbewußtsein wahrzunehmen (R. FETSCHER 1981, 618). Das könnte es nahelegen, die Person als das Subjekt zu betrachten. Aber Personalität ist letztlich nichts anderes als der Inbegriff jener Leistungen, die das Ich erbringt. Es gibt keine Personalität ohne Ich und kein Ich ohne Personalität. Daraus folgt aber, daß das Subjekt weder mit dem Ich noch mit der Person identisch sein kann.
- 13 Ich bin nicht Ich, sondern ich habe Ich. Dieses Organ oder diese Fähigkeit erlaubt es mir, mein Selbst als Kontinuum durch Raum und Zeit einschließlich der Phase meiner frühen Kindheit wahrzunehmen, in der ich noch kein Ich hatte. Und ebenso kann ich mich als Schlafenden oder Bewußtlosen denken, dessen Ich ausgeschaltet ist, ohne daß ich deshalb meine Identität verliere. Die Schwierigkeit, daß ich, wenn ich von mir als Subjekt rede, ebenso das Personalpronomen „Ich“ verwenden muß, wie wenn ich von dem mir eigenen Organ namens „Ich“ spreche, beruht darauf, daß es eben dieses Organ ist, durch das meine Subjektivität für mich zum Bewußtsein kommt.
- 14 Die Gefahr, das Ich mit dem Subjekt zu verwechseln, ist sehr groß. Wenn Kinder, deren Ich-Bewußtsein gerade am Erwachen ist, ungerne schlafen gehen, so deshalb, weil sie im Schlaf dieses mühsam erworbene Vermögen auf Zeit wieder einbüßen und deshalb das Gefühl haben, im Schlaf sich selbst zu verlieren. Ähnliche Ängste und Identifikationen lassen sich leicht bei jedem Menschen vorstellen, der sich seines Ichs, aus welchen Gründen auch immer, nicht sicher ist.

- 15 Daß das Subjekt vom Ich zu trennen ist, zeigt sich beispielsweise auch an dem Phänomen der Schizophrenie. Der Schizophrene erfährt sich nicht als eine einzige vollständige kontinuierliche Person, sondern als gespalten in mehrere Ichs und gespalten von seinem Körper (LAING 1976, 13). RONALD D. LAING sagt, daß eine schizophrene Persönlichkeit offenbar andere Erfahrungen von seinem Sein mache als andere Menschen. Um sie verstehen zu können, müße der Therapeut versuchen, sich an des Patienten Schema der Dinge zu orientieren, anstatt den anderen nur als Objekt des eignen Bezugssystems zu sehen (LAING 1976, 21). Dieser therapeutische Ansatz ist nur nachvollziehbar, wenn das Ich als ein Vermögen oder ein Organ eines Subjekts betrachtet wird und nicht als das Subjekt selbst. Bei einem schizophrenen Menschen müßte man sonst davon ausgehen, daß in ein und demselben Körper mehrere Subjekte vereinigt sind und nicht nur ein Subjekt mit einem gestörten Ich.
- 16 In der Auseinandersetzung mit der Welt und in der Zuteilung und Annahme von Rollen bildet sich dieses Ich-Organ heraus. Es ist jenes Organ, das dem Subjekt zum Bewußtsein seiner selbst, zum Bewußtsein seiner Sterblichkeit, zum Bewußtsein der Außenwelt verhilft und zur Verarbeitung von Informationen durch den Verstand. Das Ich unterscheidet uns wesentlich vom Tier, welches statt dessen einen Instinktapparat besitzt. Das Ich ist deshalb für uns von außerordentlich großer Bedeutung. Nur durch es können wir uns überhaupt als Subjekt denken, davon sprechen und uns zu Bewußtsein – Selbstbewußtsein – bringen. Das macht es verständlich, warum Ich und Subjekt leicht miteinander identifiziert werden können. Aber eine tiefere Reflexion zeigt: Das Ich ist nicht das Subjekt; es ist nur ein Vermögen oder eine Eigenschaft des Subjekts.

3. Das Unbewußte als Subjekt

- 17 Wenn das Subjekt nicht mit dem Ich identisch ist, also mit dem Inbegriff unseres Selbstbewußtseins, dann könnte man daran denken, das Unbewußte mit dem Subjekt zu identifizieren. Wir machen insbesondere über das Medium des Traumes die Erfahrung, daß nicht alles vom wachen, bewußten Ich kontrolliert wird. Es gibt Persönlichkeitsanteile, die sich dieser Kontrolle offenbar entziehen. Wir sprechen seit FREUD und C. G. JUNG von dem „Unbewußten“. Was es mit diesem Unbewußten auf sich hat, ist in der Psychologie allerdings äußerst umstritten. Für FREUD beinhaltete das Unbewußte tabuisierte Triebwünsche, die das Ich auf Grund unserer Erziehung nicht zulassen und folglich nicht ins Bewußtsein heben darf (FREUD [1900] 1961). Für C. G. JUNG ist das Unbewußte, welches im Traum offenbar wird, die Botschaft einer externen Offenbarungsquelle und gewinnt damit einen

religiösen Charakter (JUNG [1962] 1973). Für ERICH FROMM, dessen Theorie mir die plausibelste zu sein scheint, ist das Unbewußte die theoretische Vorstellung eines Raumes, in dem Informationen lagern, die das Bewußtsein (noch) nicht zur Kenntnis genommen oder verarbeitet hat.

18 Wir erleben stets weit mehr, als wir bewußt aufnehmen und verarbeiten können. Letzteres ist überhaupt nur insoweit der Fall, als wir uns aktiv mit der Außenwelt beschäftigen und ihr unsere Aufmerksamkeit zuwenden. So ist es z. B. möglich, daß ich ein sehr konzentriertes Gespräch führe und dabei mit Bewußtsein überhaupt nicht wahrnehme, wie mein Gesprächspartner gekleidet ist und welche Krawatte er trägt. Diese Information ist deshalb aber nicht verloren. Es ist möglich, daß das Gespräch Anlaß für einen Traum ist, in dem die Farbe der Krawatte des Gesprächspartners eine wesentliche Bedeutung hat, während der Inhalt des real geführten Gesprächs möglicherweise gar nicht vorkommt. Offenbar wird da eine Information verarbeitet, die der Träumer unbewußt aufgenommen hat und die deshalb auch nicht durch den analytischen Verstand des wachen Bewußtseins, sondern im Traum verarbeitet wird. Das Unbewußte beinhaltet danach also unser Erleben, das wir inaktiv erworben haben und inaktiv – z. B. im Schlafzustand – verarbeiten. Das Bewußte beinhaltet dagegen jenes Erleben, das wir aktiv durch aufmerksames Handeln in der Außenwelt erworben haben und aktiv – durch Anstrengung von Verstand und Erinnerungsvermögen – verarbeiten (FROMM [1951] 1983, 29f.). Die Leistungen unbewußter Informationsverarbeitung sind nicht geringer als die der bewußten Informationsverarbeitung. Sogar intellektuell hervorragende Leistungen sind hier möglich, obwohl darin wohl nicht die wichtigste Funktion des Unbewußten liegt.¹ Andererseits kann das Unbewußte auch das bewußte Erleben insofern in wichtiger Weise ergänzen, als unser bewußtes Erleben immer von unseren Interessen gesteuert wird und unsere Interessen bereits von Vorverständnissen geprägt sind, die für die Aneignung der Außenwelt manchmal unangemessen sind.

19 Wie dem auch sei: Das Unbewußte ist ein Informationsinhalt wie auch das Bewußte. Es ist eine Eigenschaft oder ein Besitz des Subjekts, wie auch Bewußtsein und Ich eine Eigenschaft oder ein Besitz des Subjekts sind. Es ist ein Attribut des Subjekts, aber nicht das Subjekt selbst. Es gibt offenbar auch für die Verarbeitung unbewußter Informationen ein Organ, und es dürfte angemessen sein, für dieses Organ den Begriff „Es“ zu verwenden. Das Es ist sowenig wie das Ich mit dem Subjekt identisch. Beide sind nur Organe des Subjekts (R. FETSCHER 1985).

¹ So wird berichtet, der deutsche Chemiker August Kekulé von Stradonitz habe die Formel des Benzolrings, über die er lange Zeit vergeblich nachgedacht habe, schließlich geträumt (Fromm [1951] 1983, 40).

4. Der Leib als Subjekt

- 20 Wir haben gesehen, daß weder das Ich noch das Es, weder das Bewußtsein noch das Unbewußtsein, weder der Geist noch die Psyche das Subjekt ist. Das Subjekt ist im Besitz all dieser Inhalte und Fähigkeiten. Aber es ist nicht mit ihnen identisch. Eine weitere Möglichkeit könnte darin bestehen, das Subjekt mit dem Leib zu identifizieren. Ist es also vielleicht so, daß ich selbst der Körper (Leib) bin, den ich habe?
- 21 Das früheste Stadium des beginnenden Selbstbewußtseins ist das sogenannte Körperselbst oder Körper-Ich. Es konstituiert sich durch die doppelte Tastempfindung bei der Berührung des eigenen Körpers. Dadurch nehme ich meinen eigenen Körper wahr und kann mich auf dieser Basis von anderen Objekten abgrenzen (R. FETSCHER 1981, 626). Die doppelte Tastempfindung besteht darin, daß ich mich ertaste und dadurch zugleich ertastet werde. Es scheint da also ein Subjekt zu sein, welches ertastet, und ein Objekt, welches ertastet wird – und beides ist mein Körper. Das legt den Verdacht nahe, das Subjekt sei der Körper. Aber wer ist es, der mittels des Tastsinns seinen Körper ertastet und dabei feststellt, daß das, was ertastet wird, sein Körper ist? Kann man sagen, es sei der Körper selbst, der sich ertastet und dadurch von sich Bewußtsein erlangt?
- 22 Daß der Körper das eigentliche Subjekt ist, wird auch dadurch nahegelegt, daß wir von einer körperlosen Existenz nichts wissen. Es gibt Menschen ohne Ich, aber Menschen ohne Körper kommen in unserer Erfahrung nicht vor. Gewiß gibt es Berichte von klinisch Toten, die, nachdem sie wieder ins Leben zurückgerufen worden sind, berichten konnten, sich außerhalb ihres Leibes selbst beobachtet zu haben. Aber tatsächlich ist auch in diesen Fällen immer noch ein Leib vorhanden, und zwar ein solcher, der biologisch noch soweit lebt, daß er klinisch wiederbelebt werden kann. Natürlich hindert uns das nicht, ein körperloses Subjekt anzunehmen. Aber wir können dafür weder empirische noch empathische, noch Selbsterfahrung in Anspruch nehmen. Die Annahme eines körperlosen Subjekts bleibt reine Spekulation.
- 23 Die religiösen Vorstellungen von der Fortexistenz nach der Zerstörung des Körpers im Tod helfen hier auch nicht weiter. Denn diese Vorstellungen sind zum einen auch nur spekulativ, zum anderen beziehen sie sich meist auf eine Fortexistenz des Ich-Bewußtseins. Wenn es auch selbstverständlich erscheint, daß sich der Mensch eher vorstellen kann, von seinem Leib getrennt zu werden, der ihm geschenkt worden ist, als von seinem Ich-Bewußtsein, das er sich mühsam erworben hat, so muß sich dieser Glaube doch entgegenhalten lassen, daß er mit unserer Erfahrung nicht übereinstimmt. Wir erfahren das Ich-Bewußtsein als eine ganz und gar kontingente Angelegenheit. Wir wissen um lebendige Menschen ohne Ich-Bewußtsein und wissen

um dem Verlust des Ich-Bewußtseins aufgrund körperlicher Beschädigungen (des Gehirns). Wie sollte es dann wahrscheinlich sein, daß ein Ich-Bewußtsein ganz ohne Körper auskommen könnte?

- 24 Ein Subjekt ohne Körper liegt also nicht gerade nahe. Näher liegt die Annahme, daß die Existenz des Subjekts mit der Existenz des Körpers beginnt und mit ihr endet. Aber daraus folgt nicht, daß das Subjekt mit dem Körper identisch ist. Gegen eine solche Identifizierung spricht vielmehr der Umstand, daß wir unseren Körper zum Objekt des Handelns machen können. Wenn das Subjekt mit dem Körper identisch wäre, müßten wir dann nicht einen Selbstverlust erleiden, wenn wir uns die Haare schneiden lassen – oder wenigstens bei einer Nieren- oder Herztransplantation? Müßten wir dann nicht bei einer solchen Transplantation annehmen, daß sich die Identität des Patienten ändert, daß er also nicht mehr er selbst ist?
- 25 In der Medizin gilt der Grundsatz, daß das Individuum so lange als das nämliche existiert als das Gehirn noch funktioniert. Würde man den gesamten Körper vom Gehirn trennen und durch eine Superprothese ersetzen, die von diesem Gehirn gesteuert wird, so wäre danach immer noch der identische Mensch am Leben. Diese Vorstellung legt die Annahme nahe, daß das Subjekt vielleicht nicht unbedingt mit dem ganzen Körper, wohl aber mit dem Gehirn identisch ist. Aber auch diese Annahme ist nicht plausibel. Das Gehirn ist ein Organ des Körpers. Es besteht aus einer Konzentration von Nervenzellen. Insofern ist es mit jedem anderen Organ vergleichbar. Wenn wir annehmen, ein identisches Subjekt vor uns zu haben, solange das Gehirn funktioniert, könnten wir genausogut postulieren, daß wir ein identisches Subjekt vor uns haben, wenn nichts mehr anderes als die Leber oder das Herz funktioniert. Gewiß sind die Funktionen des Gehirns um viele Zehnerpotenzen umfangreicher und komplizierter als diejenigen der Leber oder des Herzens. Insbesondere sind das Ich und das Es Funktionen des Gehirns. Aber das ändert nichts am Organcharakter dieses Körperteils.
- 26 Es ist somit durchaus nicht unproblematisch, das Subjekt mit dem Körper zu identifizieren. Dennoch scheint es eine besondere Beziehung zwischen Selbst und Leib zu geben. Wir können mit guten Gründen vermuten, daß sie, wenn sie schon nicht identisch sind, jedenfalls stets zusammen auftreten. „Wir sind nicht unser Körper“, sagt HELMUTH PLESSNER, „auch wenn wir ihn haben, auch wenn er uns hat, sondern wir verkörpern uns“ (PLESSNER 1967, 19). Durch unseren Körper verkörpern wir das, was wir eigentlich sind, eben das Subjekt. Indem wir uns durch den Körper verkörpern, fungiert der Körper als Medium des Subjekts, durch das es in Erscheinung tritt. Diese Funktion ist eine andere als die eines Organs. Dies zeigt sich im Vergleich zum Ich, welches ich als Organ des Subjekts beschrieben habe und welches wir einem Subjekt zu- oder absprechen können. Es ist nicht im selben Sinne möglich, dem Selbst den Körper abzusprechen. Der Körper fun-

giert als das Medium, durch das und in dem das Subjekt sich darstellt. Der Körper verkörpert das Subjekt, aber es ist deshalb nicht notwendig als mit ihm identisch zu denken. Die Frage, was es sei, das durch den Körper verkörpert wird, dasjenige also, das hinter der Maske (persona) des Körpers steht, ist dadurch noch nicht geklärt.

5. Gott als Subjekt

- 27 Die Frage, was das Subjekt sei, ist letztlich die Frage nach einem Gegenstand, auf den man zeigen kann. Doch stets, wenn wir einen Gegenstand haben, auf den man zeigen kann, haben wir ein Objekt vor uns, und eben kein Subjekt. „Gott“ ist der Versuch, dieses Dilemma zu lösen. Denn „Gott“ ist einerseits als Gegenstand gedacht, auf den aber andererseits definitionsgemäß nicht gezeigt werden kann. Im Begriff „Gott“ wird das Subjekt außerhalb der Person angesiedelt und damit als Gegenstand objektivierbar. Gleichzeitig wird „Gott“ als ein Wesen definiert, das für uns nicht sinnlich erfahrbar ist.
- 28 Dieses Subjekt, das ich nicht bin, sondern das mir gegenübersteht, nennt zuerst das Judentum „Gott“. Während die Götter anderer antiker Kulturen stets Personifizierungen von Umweltphänomenen waren, ist der jüdische Gott das Subjekt der zu Selbstbewußtsein gekommenen Persönlichkeit, wie sie in der Antike nur bei den Juden und bei den Griechen in Erscheinung getreten ist. Während jedoch die Griechen vor allem in der Sophistik den Götterglauben gänzlich verwarfen und das eigene Ich zum Zentrum der Person machten, bleibt dem Judentum die Unterscheidung von Ich und Subjekt bewußt. Das ist die Grundlage einer Gotteskonzeption, in der Gott zum einzelnen Menschen in eine dialogische Beziehung tritt und dadurch die Person überhaupt erst ermöglicht: „Wir rufen Gott, und er ruft uns“, sagt LEO BAECK, „beides zusammen gibt uns erst ganz unser Ich“ (BAECK [1905] 1985, 154).
- 29 Der Jude identifiziert sich selbst mit seinem Ich und tritt durch dieses in den Dialog mit Gott im Gebet (BUBER 1984, 79). Anbetung Gottes, sagt der christliche Theologe COURTH, ist die „Realisierung dessen, daß der Schwerpunkt meines Lebens außerhalb meiner selbst und nicht in mir liegt“ (zit. nach BRAUNBERGER 1980, 76). Zwischen Mensch und Gott liegt dabei ein unendlicher Abstand, der nur im Dialog überwunden werden kann.
- 30 Diese Vorstellung ist insofern problematisch, als sie Theologie provoziert. Sie verführt dazu, Gott und damit das Subjekt zum Gegenstand einer (scheinwissenschaftlichen) Gotteslehre zu machen. Das Judentum hat freilich diese Gefahr gesehen und hat ihm durch Bilder- und Begriffsverbote entgegengewirkt. Schon die Tatsache, daß diese Verbote in der jüdischen

Ethik eine so herausragende Rolle spielen, weist deutlich die Gefahr aus und die Schwierigkeit, sie zu bannen.

- 31 Dieser Gefahr ist die christliche Variante der jüdischen Religion dann schließlich auch erlegen. Das Christentum hat ausgeklügelte Theorien entwickelt und entwickelt sie noch, denen eines gemeinsam ist: Gott (das Subjekt) wird zum Gegenstand gemacht, über den mit unserer gegenständlichen Sprache gesprochen und endlos viele Bücher geschrieben werden können.
- 32 Dabei steht am Beginn des Christentums eigentlich ein Gedanke, der dem hätte entgegenwirken können: die Idee von der Menschwerdung (Inkarnation = Körperwerdung) Gottes. Jesus Christus ist ein Mensch, der das Subjekt in sich integriert und damit in jüdischer Sprechweise auch wahrer Gott geworden ist. Konsequenterweise haben manche christlichen Mystiker daraus den Schluß gezogen, daß dies bei allen Menschen der Fall sein müsse. So schreibt etwa MEISTER ECKART: „Alles, was Gott Vater seinem eingeborenen Sohn in der menschlichen Natur gegeben hat, das hat er völlig auch mir gegeben. Davon nehme ich nichts aus, weder die Einigung noch die Heiligkeit, sondern er hat mir alles ebenso gegeben wie ihm. Der Mensch ist wahrlich Gott und Gott ist wahrlich Mensch!“ (zit. nach BRIXNER 1987, 276). Diese Lehre wurde von Papst JOHANNES XXII. im Jahre 1329 als Häresie verworfen. Das Christentum faßt Christus nicht als mythisches Modell des Menschen schlechthin auf, sondern als eine einmalige historische Person, in der ganz singulär Mensch und Gott für eine gewisse Zeitspanne eins geworden sind. In diesem Akt der Verschmelzung ist die „Erfüllung der Zeiten“ erreicht worden, d. h. das Ende einer Entwicklung. Die Geschichte des Menschen mit Gott ist so an ihr Ende gekommen. Das Gespräch mit Gott, wie es die Juden führen, ist einem Christen nicht mehr möglich. Denn Gott ist in christlicher Sicht der, der am Ziel schon angekommen ist und in sich ruht, während der Mensch noch unterwegs auf ihn zu ist. Demgegenüber ist der jüdische Gott einer, der mit seinem Volk durch die Wüste (und die Konzentrationslager) zieht, der mit seinem Volk leidet und sich mit seinem Volk entwickelt wie sich Dialogpartner in einem fruchtbaren Gespräch entwickeln. Es ist ein Gott, der als Partner eines echten Dialogs gedacht wird. Zu dieser Rolle gehört auch, daß er nicht selten seinen Standpunkt ändern muß.² So ist das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zur Zukunft hin noch offen. Das Christentum hat also die Chance einer

² Wie Gott im Dialog mit den Menschen seine Position ändert und z. B. sein Vegetarierum zugunsten erlaubten Fleischgenusses (vgl. Gen. 1,29–30; 9,1–3) oder seine demokratischen Überzeugungen zugunsten der Monarchie (vgl. 1 Sam 8,1–22; 10,18–19; 2 Sam 7,12–16) ändert, läßt sich in der Bibel an vielen Stellen nachvollziehen (vgl. auch Ex 32,11–14; Num 14,11–19).

Integration des Subjekts in die Person verpaßt, die sie dank der mythischen Denkfigur der Inkarnationslehre hatte. Für die Juden ist die Inkarnation ein „Noch nicht“ und damit eine Option, die sie sich offenhalten. Das Christentum ist darüber hinaus noch hinter die jüdische Vorstellung von der dialogischen Struktur des Mensch/Gott-Verhältnisses zurückgefallen und konnte dadurch das Subjekt (= Gott) ungehemmt objektivieren. Es hat damit den geistigen Grundstein dafür gelegt, daß in der heutigen säkularisierten Zeit der Mensch nicht nur Gott, sondern sich selbst objektiviert und damit den Zugang zu seiner eigenen Subjektivität weitgehend verloren hat.

- 33 Gegenüber dieser rationalistisch-theologischen Traditionslinie gab es allerdings zu allen Zeiten die Alternative der Mystik, die danach strebte, Gott und Mensch, Körper und Subjekt zu integrieren. Das zeigt sich etwa in den Versen des ANGELUS SILESIVS (1624–1677), der schreibt:

„Soll ich mein letztes End und ersten Anfang finden / so muß ich mich in Gott und Gott in mir ergründen / und werden das, was er: ich muß ein Schein im Schein / Ich muß ein Wort im Wort / ein Gott im Gotte sein.“

Denn:

„Ich bin nicht außer Gott und Gott nicht außer mir. Ich bin sein Glanz und Licht / und er ist meine Zier“ (zit. nach BRIXNER 1987, 437, 438).

- 34 THERESIA VON AVILA (1515–1582) stellt in ihrem Werk ›Die Seelenburg‹ die Seele als eine Burg dar, in deren Mitte Gott wohnt. Der Mensch hat die Aufgabe, sich selbst den Zugang zu dieser Burg, die in ihm selbst liegt, zu verschaffen. Aber die meisten „halten sich nur innerhalb der Ringmauern der Burg auf, wo die Wachen stehen“ – man könnte sagen: sie halten das Ich schon für den Kern des Subjekts –, „und kümmern sich nicht, in die Burg selbst zu kommen“ (zit. nach BRIXNER 1987, 112). Mystik und Theologie verhalten sich zueinander wie Feuer und Wasser. Theologie objektiviert, Mystik subjektiviert. Unter Mystik verstehe ich daher den Inbegriff der Bemühungen, der Subjektvergessenheit entgegenzuwirken und eine Integration von Subjektivität, Körper und Bewußtsein zu erreichen. Obwohl Mystiker sich häufig religiöser Sprachregelungen bedienen, indem sie Begriffe wie „Gott“ verwenden, stehen sie zu ihrer Religion meist in einem spannungsreichen Verhältnis. Sowohl christliche wie auch islamische Mystiker hatten oft mit dem Vorwurf der Häresie zu kämpfen und wurden nicht selten auch Opfer theologischer Unduldsamkeit.

6. Das Selbst als perspektivische Idee

- 35 Das perspektivische Sinnkonzept begreift den Lebenssinn als eine Beziehung des Menschen zu seiner Welt, also als eine Beziehung des Subjekts zu

einem Objekt. Das Objekt nennen wir Welt. Was Welt ist, das ließ sich differenziert beschreiben. Dagegen steht die Antwort auf die Frage, was das Subjekt sei, noch aus. Welche Antwort man auch immer geben will, sie befriedigt nicht, denn sie muß notwendigerweise falsch sein. Denn nach perspektivischem Verständnis ist bereits die Frage falsch. Jede Frage, die eine Antwort in der verbalen Sprache postuliert, kann sich nämlich ihrem Sinn nach nur auf Objekte der Welt beziehen. Denn Sprache dient der Aneignung der Welt. Das Subjekt aber gehört nicht zur Welt. Folglich kann es auch nicht durch Sprache angeeignet und auf den Begriff gebracht werden. Man kann die Frage nach dem Wesen des Subjekts daher nicht beantworten. Man kann sie nur erledigen, indem man aufzeigt, daß sie unsinnig ist.

- 36 Gleichwohl möchte ich folgende Scheinantwort geben: Das Subjekt ist das Selbst. Das ist keine wirkliche Antwort, sondern nur der Austausch unklarer Begriffe. Ich schlage diesen Begriffswechsel aus folgendem Grund vor: Solange wir vom Subjekt sprechen, impliziert das immer auch den Gedanken an das Objekt, die Welt. Subjektivität besteht nämlich immer nur in einem Verhältnis zu einem Objekt. Durch Verwendung des Wortes „Selbst“ kann ich darauf hinweisen, daß der Bezug auf die Welt jetzt einmal ausgeblendet werden soll. Ich modifiziere damit die Richtung meiner Aufmerksamkeit. Die Konzentration auf das Subjekt ohne des Hinzudenkens von Welt ist wichtig zur Erschließung des Phänomens der Selbstvergessenheit. Selbstvergessenheit ist vom Standpunkt des Perspektivismus aus betrachtet eine verlockende, aber gleichwohl defizitäre Lebensform. Ihr entgegenzuwirken ist Aufgabe der Mystik.
- 37 Eine nähere Bestimmung des Selbst ist nicht möglich. Sie scheitert daran, daß jede gegenständliche Bestimmung dem Selbst die Rolle des Subjekts entziehen und es zum Objekt machen muß. Man kann das Selbst nicht „begreifen“ oder „ergreifen“, weil es eben dadurch seinen Subjektstatus verliert und zum bloßen Objekt wird. Es verhält sich hier ähnlich wie mit dem Versuch, seinen eigenen Schatten einzuholen. Das „Subjekt in mir“ entzieht sich dem denkenden und sprechenden Zugriff. Es ist das Zeigende, auf das nicht gezeigt werden kann, das Denkende, über das nicht gedacht werden kann. Und doch ist es dasjenige, das nicht hinweggedacht werden kann, ohne daß die ganze perspektivische Sinnkonzeption zusammenbricht. Es ist gewissermaßen der Schlußstein im Gewölbe dieser Sinnkonzeption und erweist sich damit als eine perspektivische Idee. Auf das Selbst ist alle Deutung der Außen- und der Innenwelt bezogen. In ihm verbinden sich alle Aspekte der Realität zu einer Sinnstruktur, die mehr ist als die Summe dieser Aspekte.
- 38 Das Selbst als perspektivische Idee hat nichts mit dem Begriff des Selbst zu tun, der in der tiefenpsychologischen Theorie verwendet wird. In der Nachfolge SIGMUND FREUDS wird er verwendet, um das Objekt des so-

nannten primären Narzißmus zu bezeichnen, also das Liebesobjekt des Säuglings, dem seine libidinöse Energie gilt, noch bevor er eine objektive Welt und ein Ich ausgebildet hat (PONGRATZ 1983, 24). Das Selbst im Sinne der Psychoanalyse ist also eine psychische Struktur, die mit Triebenergie ausgestattet ist. Es bezieht sich auf die Welt der Psyche, also auf Gegenstände der Außenwelt (PONGRATZ 1983, 45 ff.). Für C. G. JUNG ist das Selbst einerseits der Inbegriff aller Funktionen der Psyche (im Gegensatz zum Ich, welches nur die bewußten Funktionen bezeichnet) und andererseits das Sollziel der Persönlichkeitsentwicklung (PONGRATZ 1983, 344 ff.). Insoweit handelt es sich also um einen objektiven Idealtypus innerhalb einer Theorie über psychische Gegenstände, also auch über die Außenwelt.

- 39 Wenn das Selbst als perspektivische Idee also auch nicht als Element der Welt, als Objekt betrachtet werden darf, so ist es doch gleichwohl kein bloß theoretisches Konstrukt oder Postulat. Es hat eine „erfahrbare“ Realität, wenn auch die Art und Weise dieser Erfahrung eine andere ist als die, die wir als empirische oder empathische Erfahrung bestimmt haben. Aus dem schattengleichen Charakter des Selbst folgt, daß diese Erfahrung eine indirekte ist. Die Bedeutung des Selbst zeigt sich gerade dann, wenn es sich nicht zeigt, d. h., wenn der Mensch sein Selbst ignoriert, wenn er die Beziehung zu seinem Selbst verloren hat, wenn er selbstvergessen lebt. Selbstvergessenheit besteht darin, daß das eigene Selbst nicht mehr wahrgenommen und nicht mehr in Rechnung gestellt wird. Selbstvergessen lebt, wer so lebt, als gäbe es kein Selbst. Ich glaube, daß kein Jahrhundert es in der Kunst der Selbstvergessenheit so weit gebracht hat wie das 19. und das 20. Jahrhundert. Zugleich wurde aber gerade in diesen Jahrhunderten und wahrscheinlich gerade wegen des selbstvergessenen Zeitgeistes eine Philosophie entwickelt, die sich wie keine zuvor als Gegenkonzept gegen die Selbstvergessenheit begriffen hat. Ich meine die Philosophie des Existenzialismus. Die existenzialistische Philosophie dieses Jahrhunderts war es, die die Existenzweise der Selbstvergessenheit auf den Begriff gebracht und ihre Pathologie beschrieben hat. Ich möchte im folgenden die Lebensform der Selbstvergessenheit anhand der Philosophie MARTIN HEIDEGGERS und ERICH FROMMS darstellen. Ihr gemeinsames Ergebnis ist, daß die Ignorierung des Selbst eine ganz bestimmte defizitäre Lebensform zur Folge hat. FROMM nennt diese Existenzweise die des Habens, während HEIDEGGER von der Existenzweise des „Man“ oder der „Uneigentlichkeit“ spricht.

- 40 Beide Autoren gehen davon aus, daß diese Existenzweise das Gewöhnliche, Spontane ist, also jene Existenzweise, in der wir automatisch leben, wenn wir nichts dagegen tun (FROMM [1976] 1984, 89; HEIDEGGER 1986, 176). Um sich das Wesen dieser Existenzweise klarzumachen, ist es nützlich, ihre Genese zu studieren, die eng mit der Genese des menschlichen Selbstbewußtseins zusammenhängt.

- 41 Wir haben bereits im ersten Kapitel festgestellt, daß die Selbstidentifikation eines Menschen wesentlich durch die Zuschreibung und Übernahme von Rollen erreicht wird. Der Mensch wird das, was er ist und wie er sich selbst als identische Person versteht, ganz wesentlich durch die Rollen, die er von seiner Mitwelt zugeschrieben bekommt und in denen er mit seiner Mitwelt interagiert. Das zur Person gewordene Individuum hat deshalb spontan die Neigung, das eigene Selbst aus der Welt, durch die es zu dem Bewußtsein seiner Identität gekommen ist, zu verstehen. Die eigene Existenz wird dann als Teilhabe an dieser Welt ausgelegt, Selbstidentität ist zugleich Identität als Teil des Ganzen der Außenwelt. Der Mensch erfährt sich nur im Verhältnis zur Außenwelt – sei es, daß er mit dieser verschmelzen oder sich ihr angleichen will, sei es, daß er sie sich zur Wahrung seines Selbstseins auf Abstand halten will. Irgendwie ist das Individuum bei seiner Selbsterfahrung also immer an der Außenwelt orientiert und auf sie fixiert.
- 42 Für HEIDEGGER besteht diese Fixierung vor allem in bezug auf die anderen Menschen, also auf die Mitwelt. Der Mensch achtet darauf, so zu sein, wie es ihm die Anderen gebieten oder wie er es für nötig hält, um sich von den Anderen abzugrenzen. Die Anderen sind es also, die seine Existenzform bestimmen. „Nicht er selbst ist, die Anderen haben ihm sein Sein abgenommen“ (HEIDEGGER 1986, 126). Diese Anderen sind dabei nicht bestimmte Andere, sondern jeder Andere oder ein abstrakter Durchschnitts-anderer. – „Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe aller. Der ‘Wer’ ist das Neutrum, das Man“ (HEIDEGGER 1986, 126).
- 43 Die „Verworfenheit an das Man“ zeigt sich darin, daß wir genießen, was *man* genießt, daß wir sehen und urteilen, wie *man* sieht und urteilt; daß wir uns in die Intimität zurückziehen, wie *man* sich zurückzieht. Das anonyme Man schreibt den alltäglichen Lebensstil vor und nimmt damit natürlich auch dem Individuum die Verantwortlichkeit ab: Jeder ist der Andere und keiner er selbst.
- 44 Für ERICH FROMM besteht die Fixierung auf die Welt nicht nur darin, sich mit dem anonymen Anderen zu identifizieren, also mit anderen Menschen, sondern mit der Außenwelt überhaupt. In der Existenzweise des Habens dreht sich alles um Dinge. Sie ist die Beziehung zur Welt als die des „Besitzergreifens und Besitzens, eine Beziehung, in der ich jedermann und alles, mich selbst mit eingeschlossen, zu meinem Besitz machen will“ (FROMM [1976] 1984, 35). Der Mensch identifiziert sich mit dem, was er hat und was er konsumiert. Während in einer kollektivistischen Gesellschaft der Einzelne seinen Wert und seine Identität aus dem Stellenwert bezieht, den er in der Gesellschaft hat (aus dem Man), geht es in der individualistischen Variante der Lebensform des Habens in erster Linie darum, das eigene Ich zum Objekt eines Besitzgefühls zu machen. Der Mensch empfindet sein Ich

als Ding, das er besitzt und das die Basis seiner Identitätserfahrung ist. Dieses Ich umfaßt seinen Körper, seine materiellen Besitztümer, seine gesellschaftlichen Machtchancen etc. Die Habenorientierung verwandelt alle und alles in tote, meiner Macht unterworfenen Objekte. „Es und ich sind Dinge geworden, und ich habe es, weil ich die Möglichkeit habe, es mir anzueignen. Aber es besteht auch die umgekehrte Beziehung: Es hat mich, da mein Identitätsgefühl bzw. meine psychische Gesundheit davon abhängt, es und so viele Dinge wie möglich zu haben“ (FROMM [1976] 1984, 80).

- 45 Da wir alle auf Grund von Rollenzuschreibungen zu unserer Identität gekommen sind und folglich auch alle die Existenzweise des Man/Habens selbst vollziehen, erscheint es zunächst erstaunlich, daß wir uns überhaupt eine Lebensform vorstellen können, die eine Alternative dazu darstellt. Und doch ist es augenscheinlich so, daß wir die Existenzweise des Man/Habens als eine minder gute erspüren und uns eine Alternative dazu vorstellen können.
- 46 Diese Fähigkeit, sich eine Alternative zu denken, wird bereits für archaische Kulturen durch die mythische Gestalt des Helden belegt (FROMM [1976] 1984, 107). Der Held ist ein Mensch, der bereit ist, alles Leiden und jede Einsamkeit und Gefahr auf sich zu nehmen, wenn es darum geht, auf eine Weise zu leben, die ihm durch eine innere Berufung und nicht durch die Normen der Konvention vorgegeben ist. Der Held überragt alle anderen an Mut und Stärke, weil er sich gerade nicht zum Teil des Ganzen machen läßt, weil er sich seine Lebensweise gerade nicht durch ein anonymes Man vorgeben läßt und den Sinn seines Lebens gerade nicht darin sieht, seine Umwelt zu besitzen und zu konsumieren. Im Gegenteil: Der Held ist stark in der Fähigkeit zu entsagen und Verzicht zu üben. Er orientiert sein Leben an einem Ideal, das er sich selbst gegeben hat und das ihm nicht vorgegeben wurde. Nicht selten nimmt er aus Treue zu diesem Ideal auch den Tod in Kauf.
- 47 Auch wer von sich sagt, er sei kein Held, äußert dies nicht voller Stolz, sondern eher um Nachsicht bittend, also mit dem Eingeständnis, nicht dem zu entsprechen, was ein Mensch eigentlich sein sollte. Dem heldenhaften Dasein wird von uns allen größere Wertschätzung entgegengebracht als der Existenzform des Man/Habens, die wir, wie HEIDEGGER sagt, als diejenige der Uneigentlichkeit erfahren. Auch wenn wir selbst nicht den Schritt in die Eigentlichkeit wagen, gilt unsere größere Achtung doch gerade solchen Persönlichkeiten, die den Mut dazu aufgebracht haben. Darin liegt die Popularität, die über Jahrtausende hinweg Persönlichkeiten wie SOKRATES, JESUS, FRANZISKUS und andere genießen.
- 48 Was uns in der mythischen Figur des Helden deutlich wird, hat HEIDEGGER philosophisch zu erklären versucht. Irgend etwas in uns, so sagt er, ruft uns aus der Existenzform des Man heraus und in die Existenzform der Eigentlichkeit. Das, was da ruft, ist das Wissen darum, daß etwas Besseres,

Sinnvolleres möglich ist als eben die Existenzform des Man. Die Instanz, die uns so zu uns selbst, zu unserem Selbst ruft, nennt HEIDEGGER Gewissen (HEIDEGGER 1986, 271). Es ist dies freilich nicht das Gewissen schlechthin, sondern das Gewissen desjenigen, der von der perspektivischen Lebensform – wenn vielleicht auch nur rudimentär – affiziert ist.

49 HEIDEGGER weist auf das interessante Phänomen hin, daß das Gewissen häufig nicht als Instanz angesehen wird, die dem Selbst zugehört, sondern als eine Stimme, die von außen kommt (HEIDEGGER 1986, 275). Man vergleiche dies etwa mit dem Hunger, dem Durst, der Sehnsucht nach geschlechtlicher Vereinigung, die wir im Gegensatz dazu niemandem anderen zurechnen als uns selbst. Der Trieb zur Eigentlichkeit scheint uns dagegen als etwas, das wir von uns selbst abzuspalten geneigt sind. Darin zeigt sich ein seltsamer Zwiespalt zwischen dem, was wir eigentlich wollen und ersehnen, und dem, was wir uneigentlich wollen. Wir sehnen uns nach einer anderen Existenzform und wollen sie zugleich nicht realisieren; wir schützen uns vor unserer eigentlichen Sehnsucht, indem wir sie abspalten und externen Mächten zuschreiben.

50 Der Grund für diese widerspruchsvolle Verhaltensweise hängt für HEIDEGGER wie auch für FROMM mit der mit unserer Existenz elementar verbundenen Angst vor dem Tode zusammen. Angst bezeichnet, wie ich bereits im ersten Kapitel ausgeführt habe, im Gegensatz zu Furcht nicht jene Gefühle, die wir angesichts einer konkreten Gefahr haben, sondern jenes Gefühl, das von uns Besitz ergreift, sobald wir um unsere Sterblichkeit wissen. Angst ist die „Weise des affektiven Bekundens der Sterblichkeit“ (KUNZ o. J., 78). Wir haben also nicht Angst vor dem Sterben, sondern das Bewußtsein der Sterblichkeit äußert sich in der Angst. Folglich gibt es keine Möglichkeit, die Angst zu überwinden, so wie man etwa Furcht überwinden und sich einer konkreten Gefahr stellen kann. Will man die Angst beseitigen, so muß man zugleich auch das Bewußtsein der Sterblichkeit beseitigen. Es kann also nur um die Alternative gehen, entweder im Angesicht unserer Sterblichkeit die Angst auszuhalten oder aber das Bewußtsein unserer Sterblichkeit zu verdrängen. Das Streben nach dieser Verdrängung ist es, was uns so an die Lebensform der Uneigentlichkeit fesselt. Das Bedürfnis nach Besitz und nach Aufgehen im Man hängt eng mit dem Wunsch nach Unsterblichkeit zusammen (FROMM [1976] 1984, 85). In der Existenzform der Uneigentlichkeit scheint es uns zu gelingen, Unsterblichkeit zu erlangen. Tatsächlich verlieren wir in dieser Existenzform aber nur das Bewußtsein unserer Sterblichkeit. „Mehr als alles andere befriedigt vielleicht der Besitz von Eigentum das Verlangen nach Unsterblichkeit, und aus diesem Grunde ist die Orientierung am Haben so mächtig“, schreibt ERICH FROMM. „Wenn sich mein Selbst durch diese Dinge konstituiert, die ich habe, dann bin ich unsterblich, wenn diese unzerstörbar sind. Vom alten Ägypten bis in

unsere Zeit – von physischer Unsterblichkeit durch die Mumifizierung des Körpers bis zur rechtlichen Unsterblichkeit durch einen ›Letzten Willen‹ – sind die Menschen über ihre physische Lebensspanne hinaus ›lebendig‹ geblieben. Durch den ›Letzten Willen‹ lege ich gesetzlich für die kommenden Generationen fest, was mit meinem Eigentum zu geschehen hat und wie es genutzt werden soll. Durch den Mechanismus der Erbschaftsgesetze bin ich – sofern ich Kapitaleigner bin – unsterblich geworden“ (FROMM [1976] 1984, 84). Ruhm und Publicity erfüllen eine ähnliche Funktion. Alles, „was eine Fußnote in den Geschichtsbüchern zu garantieren scheint – stellt ein Stück Unsterblichkeit dar“ (FROMM [1976] 1984, 84).

- 51 Die Illusion der Unsterblichkeit wird mit dem Verzicht auf reales Leben erkaufte. Wer ständig an seiner Karriere, seinem Ruhm, seinem Reichtum arbeitet, ist nicht bei sich, kann dem Ruf seines Gewissens, eigentlich zu werden, nicht folgen. Er nutzt die Entfaltungschancen seines realen Lebens nicht aus, weil er dem Wahn eines unendlich dauerhaften Lebens nachläuft. Die Sehnsucht nach Eigentlichkeit bleibt so unerfüllt. Die Alternative dazu besteht darin, das Leben, welches geschenkt ist, anzunehmen und zu leben, statt den vergeblichen Versuch zu machen, sich ein Leben zu erkämpfen, das nur eine Illusion bleiben muß. Diese Alternative beschreitet, wer dem Ruf nach Eigentlichkeit Folge leistet und eine Sichtweise einnimmt, nach der er sich im Kern seiner Existenz nicht als etwas begreift, was man besitzen oder sonstwie objektivieren kann. Das aber ist nur möglich, wenn man seine Existenz auf den perspektivischen Bezugspunkt des Selbst bezieht.
- 52 FROMM hat versucht, die Charakterstrukturen eines Menschen aufzulisten, der nicht an das Man verfallen ist und der alle Formen des Habens aufzugeben bereit ist, um im eigentlichen Sinne er selbst zu sein. Ein solcher Mensch vermag sich als lebendig und identisch zu erleben, ohne dafür als Vehikel das Verlangen nach Anpassung an das Man und an Besitz und Herrschaft zu haben. Er lebt in dem Bewußtsein, daß aller Besitz, aller Ruhm und jede gesellschaftliche Bedeutung ihm letztlich nicht mehr Lebenschancen gibt, sondern ihn nur daran hindert, in vollem Sinne zu leben. Denn wer nach Besitz etc. strebt, verbringt seine Lebenszeit letztlich damit, nach Gütern zu streben, die alle für sich genommen ohne jeden Wert sind, sondern ihren Wert allein daraus beziehen, zu etwas anderem gut zu sein, wobei dieses andere wiederum nicht für sich selbst wertvoll ist, sondern ebenfalls nur einen Gebrauchswert hat. Das gilt vor allem auch für die eigene Person. Wer uneigentlich lebt, erlebt sich nur als Gebrauchswert, nicht als Eigenwert, denn er erlebt sein Leben nur als die Frist, die ihm gegeben ist, um für die eigene Unsterblichkeit Sorge zu tragen, also als eine Zeit, die nicht um ihrer selbst willen zur Verfügung steht, sondern für etwas außerhalb ihrer selbst.
- 53 Der Mensch, der eigentlich lebt, ist davon überzeugt, daß sein Wert kein

Gebrauchswert ist und daß es folglich für ihn unwichtig ist, als Gebrauchswert in der Gesellschaft bestätigt zu werden. Er lebt nicht um irgendwelcher Zwecke, sondern letztlich um seiner selbst willen. Der Sinn seines Lebens ist die volle Entfaltung der eigenen Persönlichkeit mit allen in ihr liegenden Möglichkeiten und Chancen, da zu sein.

- 54 Es wäre ein Trugschluß zu glauben, ein solches eigentliches Leben wäre egoistisch und rücksichtslos. Das Gegenteil ist der Fall. All unser Egoismus und unsere Boshaftigkeit gründen letztlich in unserer Gier und der Sucht zu haben sowie in dem fatalen Bestreben, unsere Sterblichkeit zu verdrängen. Wer auf diese Gier verzichten kann, wer weder an Macht noch an Besitz interessiert ist, wer keine Furcht haben muß, daß man ihm seine Habe nimmt oder seinen Gebrauchswert verkennt, wer frei ist von Neidgefühlen, wird überhaupt erst frei für Liebe und Solidarität gegenüber anderen Menschen und seiner ganzen Welt. Die Liebe ist keine Handlung, zu der man sich aufraffen muß. Sie ist ein Verhältnis zur Welt, das sich von selbst einstellt, wenn die Hindernisse der Uneigentlichkeit beseitigt sind. Anders gesagt: Bevor man andere lieben kann, muß man zunächst sich selbst lieben können. Sich selbst lieben aber bedeutet nicht, sich wegen des Gebrauchswertes schätzen, den man für irgendwelche Zwecke hat, sondern sich um seiner selbst willen schätzen, sich an der eigenen Existenz erfreuen, weil diese Existenz für sich und ohne, daß es irgendeiner weiteren Rechtfertigung bedarf, gut und wertvoll ist. Was aber ist das, was ich bin, wenn ich von all dem absehe, was allenfalls meinen Gebrauchswert ausmacht? – Es ist das Selbst, das ich bin!

7. Theologische Kritik

- 55 Wie wir gesehen haben, steht das existenzialistische Konzept des Selbst in Konkurrenz zu dem theologischen Konzept, welches das Selbst externalisiert und in Gott lokalisiert. Es dürfte deshalb von Nutzen sein, das existenzialistische Konzept unter Gesichtspunkten theologischer Kritik zu überprüfen. Als ein herausragender theologischer Kritiker des Existenzialismus kommt hierbei vornehmlich PAUL TILlich Beachtung zu.
- 56 TILlich sieht zu Recht den Unterschied zwischen Existenzialismus und Theologie im wesentlichen darin, daß letztere die Wesensmerkmale des Selbst nicht dem Menschen, sondern Gott zuordnet. Der Mensch als solcher hat in diesem Konzept zunächst keinen Wert. Er bekommt seinen Wert erst dadurch, daß Gott ihn ihm zuspricht. Der Mensch kann sich als Selbstwert nur bejahen, wenn und weil Gott ihn als Selbstwert bejaht hat. Sich annehmen kann der Mensch nur als Angenommener. Eben darin liegt für TILlich der Kern der protestantisch-theologischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben: Die Daseinsberechtigung des Menschen ist die

Folge göttlicher Bejahung und ohne diese nicht denkbar (TILlich 1953, 119).

- 57 Demgegenüber hält der Existenzialismus eine solche Bejahung durch eine externe Instanz nicht für entscheidend. Der reife Mensch vermag sich aus sich selbst heraus als Selbstzweck und letzten Wert anzuerkennen. Er kann den Kern und Ursprung seines Daseins in sich selbst lokalisieren und bedarf nicht der Idee eines externen Gottes. Er trägt seine Mitte in sich selbst.
- 58 Allerdings wird man der theologischen Konzeption eines zugestehen müssen: Ein menschliches Individuum wird sich niemals selbst annehmen können, wenn es nicht wenigstens rudimentär zuvor von externen Instanzen angenommen worden ist. Doch ist damit die Annahme durch konkrete Bezugspersonen gemeint und nicht die Annahme durch Gott. Gewiß wird die Selbstannahme um so schwererfallen und um so unvollkommener sein, je eingeschränkter und mangelhafter die Bejahung gewesen ist, die das Individuum als Kind von seinen Bezugspersonen erfahren hat. Denn die Annahme durch andere ist die Voraussetzung für die Ich-Entwicklung. Je defizitärer die frühen zwischenmenschlichen Beziehungen des Kleinkindes gewesen sind, um so instabiler wird sein Ich sein. Je instabiler sein Ich ist, desto mehr Aufmerksamkeit absorbiert es und um so schwieriger wird es, durch dieses Ich hindurch das Selbst wahrzunehmen.
- 59 Die Ich-Entwicklung ist abgeschlossen, wenn die Autonomie des Individuums erreicht ist. Nach Longitudinalstudien, die LAWRENCE KOHLBERG (KOHLBERG 1977) durchgeführt hat, ist das frühestens mit 30 Jahren der Fall. Man kann daraus schließen, daß erst in diesem Alter ein echter Zugang zum eigenen Selbst möglich wird. Freilich wird dies je nach den Defiziten der Ich-Entwicklung auch länger dauern oder überhaupt nur sehr eingeschränkt möglich sein. Jedoch ist davon auszugehen, daß die mystische Kompetenz des erwachsenen Individuums nicht durch seine frühkindlichen Zuwendungsdefizite endgültig und abschließend festgelegt ist. Der Erwachsene kann an sich selbst arbeiten. Er kann in gewissem Umfang selbst dazu beitragen, daß diese Defizite zumindest teilweise aufgearbeitet werden. Sein Zugang zum Selbst ist also nicht äquivalent der Zuwendung, die er von anderen während seiner Kindheit oder später empfangen hat. Sofern aber solche Defizite nicht mehr aufgearbeitet werden können, schränken sie die mystische Kompetenz auf Dauer ein. Die Annahme, solche irreparablen Defizite könnten durch Intervention eines Gottes kompensiert werden, bleibt nicht nur im Reich der Spekulation; sie wirft auch mehr Fragen auf, als sie löst.
- 60 Die theologische Kritik am Existenzialismus muß zu unprüfaren Spekulationen greifen, weil sie von einem grundlegend anderen Sinnkonzept ausgeht. Für sie kann der Mensch sich immer nur aus der Perspektive der an-

deren heraus bejahen – wenn nicht aus der Perspektive anderer Menschen so eben aus der Perspektive Gottes. Die Theologie kennt nicht die Kategorie der autonomen Persönlichkeit; für sie bleibt das Individuum immer nur eine reaktive Einheit ohne Selbstwert aus sich heraus.

- 61 Gewiß gelingt es vielen Menschen auf Lebenszeit nicht, wirklich autonom zu werden und zu ihrem Selbst zu finden, weil sie nur über ein defizitäres Ich verfügen. Die Theologie scheint diesen Menschen – und wer von uns gehörte nicht mehr oder weniger zu ihnen? – Trost zu bieten. Die Botschaft lautet: Wenn du dich auch selbst nicht genug lieben kannst, weil du von deiner Mitwelt nicht genug geliebt worden bist, so verzweifle nicht, denn Gott liebt dich, und nur auf diese Liebe kommt es an. Aus existenzialistischer Sicht kann man bezweifeln, ob diese Botschaft wirklich ihren Zweck erfüllt. Gewiß mag es Menschen geben, denen es gelingt, sich nicht mehr mit den Augen der Anderen zu sehen und sich aus der Existenzform des „Man“ zu befreien und die dieses neue Lebensgefühl der Eigentlichkeit dadurch zum Ausdruck bringen, daß sie sagen, sie fühlten sich von Gott angenommen und geliebt. Aber diese Aussage gibt im Grunde nur Auskunft über einen Sprachgebrauch. Denn wer dieses Lebensgefühl der Eigentlichkeit hat, dem ist der Durchbruch zur autonomen Persönlichkeit gelungen. Und wem dieser Durchbruch nicht gelingt, wird dieses Lebensgefühl nie äußern können. Wenn er sich dennoch entsprechend äußert, dann vielleicht deshalb, weil die Botschaft der Theologie in seinem Fall ideologische Wirkung zeigt.

14. SPIEL – ZUR EPIPHANIE DES SELBST

1. Aneignung als Sich-vertraut-Machen

- 1 Die Aneignung der Welt geschieht, wie ich im vierten Kapitel dargestellt habe, dadurch, daß wir ihre Gegenstände und das System dieser Gegenstände gedanklich und sprachlich repräsentieren. Wir schaffen in unserem Denken Modelle der Welt. Es ist im eigentlichen Sinne nicht die Welt selbst, die wir uns aneignen können, sondern es sind nur diese Modelle von ihr, die in unserem Besitz sind. Aneignung von Welt besteht also darin, daß wir uns Modelle von ihr schaffen, die uns, weil wir sie selbst geschaffen haben, vertraut sind und die wir deshalb wie Eigentum besitzen. Die Welt selbst aber bleibt uns fremd.
- 2 Aneignung des Selbst ist nicht im selben Sinne möglich. Während das Ich, das Es, das Unbewußte und das Bewußtsein gedankliche Modelle sind, die die Psychologie entwickelt hat, wodurch klar wird, daß dies Gegenstände unserer Welt sind, können wir uns das Selbst nicht in gleichem Sinne als Modell gedanklich repräsentieren. Wir haben im vierten Kapitel gesehen, daß gedankliche Repräsentation zugleich auch sprachliche Repräsentation ist, die in der Beschreibung, der Deskription geschieht. Am Beginn jeder Deskription steht eine deiktische Handlung. Diese besteht darin, daß das Subjekt auf etwas zeigt oder etwas ergreift und es begreift, indem es diesem Gegenstand einen Namen zuordnet. Das Objekt entsteht durch diese Zeigehandlung. Worauf man nicht zeigen, was man sinnlich nicht erfassen kann, das ist für ein Subjekt auch nicht vorhanden, das hat für es nicht die Qualität des Objektseins.
- 3 In diesem Sinne gibt es das Subjekt nicht. So kann LUDWIG WITTGENSTEIN sagen: „Das denkende, vorstellende Subjekt gibt es nicht. Wenn ich ein Buch schreibe 'Die Welt, wie ich sie vorfand', so wäre darin auch über meinen Leib zu berichten und zu sagen, welche Glieder meinem Willen unterstehen und welche nicht etc.; dies ist nämlich die Methode, das Subjekt zu isolieren, oder vielmehr zu zeigen, daß es in einem wichtigen Sinne kein Subjekt gibt. Von ihm allein nämlich könnte in diesem Buch nicht die Rede sein. – Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist die Grenze der Welt“ (WITTGENSTEIN [1918] 1977, 5.631f.). Das Subjekt kann sprachlich nicht repräsentiert werden, weil es gerade dadurch seinen Subjektcharakter verlieren und zum Objekt würde. Wir können uns daher das Subjekt nicht aneignen, wie wir uns Objekte aneignen. Das Subjekt ist das „Unaussprech-

liche“. Dieses „zeigt sich“, indem es innerhalb des perspektivischen Sinnkonzepts vorausgesetzt werden muß, wenn von Erkenntnis die Rede ist. „Wir fühlen“, schreibt WITTGENSTEIN, „daß selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort“ (WITTGENSTEIN [1918] 1977, 6.52). Und in Klammern fügt er hinzu: „(Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand.)“ (WITTGENSTEIN [1918] 1977, 6.521).

- 4 Was also bleibt zu tun? Im 7. Hauptsatz seines ›Tractatus‹ empfiehlt WITTGENSTEIN: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“ Aneignung des Selbst, soviel ist gewiß, kann nicht gelingen, solange wir über es reden. Denn im Reden objektivieren wir das Selbst, und dadurch verlieren wir es. Wenn also überhaupt irgendwie Aneignung des Selbst möglich sein sollte, dann setzt es jedenfalls voraus, daß nicht geredet wird, sondern geschwiegen. Andererseits darf dieses Schweigen aber nicht bedeuten, daß wir uns mit dem Selbst überhaupt nicht befassen, sondern so tun, als wenn es nicht existierte. Diese Form des Schweigens wäre ein Verschweigen, das notwendigerweise zu Selbstvergessenheit und Selbstentfremdung führen muß. Schweigen kann also zunächst nur bedeuten, daß wir auf jede deskriptive und präskriptive Sprache zur Aneignung des Selbst verzichten müssen.
- 5 Der Verzicht auf deskriptive und präskriptive Sprache bedeutet zugleich auch einen Verzicht auf Repräsentation. Die Aneignung des Selbst kann also nicht darin bestehen, daß wir uns ein Modell von ihm schaffen und gedanklich in Besitz nehmen. Aneignung muß also im Zusammenhang mit dem Selbst eine andere Bedeutung haben. Diese Bedeutung gilt es zunächst zu klären.
- 6 Die Aufgabe, sich die Welt anzueignen, und die Aufgabe, sich das Selbst anzueignen, unterscheiden sich offenbar in einem wesentlichen Punkt. Die Welt ist dasjenige, was dem Subjekt fremd ist, zu dem es erst noch eine Beziehung finden und aufbauen muß. Welt ist das, was dem Subjekt als das ganz Andere und Fremde gegenübersteht. Das Selbst dagegen ist das Subjekt selbst. Es ist also etwas, das in einem eigentlichen Sinne dem Subjekt ganz eigen und vertraut ist. Es erscheint von daher merkwürdig, daß so etwas wie Selbstentfremdung überhaupt möglich ist. Eigentlich dürfte es der Aneignung des Selbst gar nicht bedürfen, weil das Selbst dem Selbst schon immer eigen ist.
- 7 Das Problem der Selbstentfremdung entsteht dadurch, daß unser Leben vom Ich dominiert wird. Das Ich ist jenes Organ, in dem und durch das das Subjekt eine aktive Haltung gewinnt. Das Ich ist in gewissem Sinne der Inbegriff unserer Aktivität. Durch das Ich ergreifen und begreifen wir nicht

nur die Außenwelt in ihren Erscheinungsformen als Umwelt, Mitwelt und Sozialwelt, sondern auch unsere Innenwelt. Das Ich schafft unser Bewußtsein und damit auch das Bewußtsein von uns selbst. Das Ich ist aggressiv im ursprünglichen Sinn des Wortes (*aggredi* [lat.] = ergreifen).

- 8 In dem Maße, wie das Ich uns dominiert, wird die Beziehung des Selbst zu sich selbst schwierig. Denn das Ich macht alles zum Objekt. Für das Ich gibt es kein Subjekt. Man kann das Subjekt nicht ergreifen und begreifen, wie das Ich alles ergreift und begreift. Solange unser Ich aktiv ist, wirkt es gewissermaßen wie ein starker Scheinwerfer, der uns blendet, so daß wir das hinter ihm stehende Selbst nicht mehr sehen können.
- 9 Selbstaneignung besteht daher nicht darin, sich ein Modell des Selbst zu konstruieren und in Besitz zu nehmen. Selbstaneignung besteht vielmehr einfach darin, das immer schon vorhandene Selbst wahrzunehmen, indem wir den „Scheinwerfer“ des Ich ausschalten. Wenn wir das tun, verlieren wir allerdings jenes Instrument, mit dessen Hilfe wir allein in der Lage sind, aktiv handelnd ein Ziel zu erreichen. Dies zeigt: Die Aneignung des Selbst kann nicht darin bestehen, in irgendeiner Weise aktiv ein Ziel zu erstreben. Aneignung des Selbst muß also ein Vorgang sein, in dem wir eine passive Rolle spielen. Wir gehen dabei nicht auf das Subjekt zu, wir ergreifen es nicht, um es zu begreifen, sondern wir schalten nur das Ich ab, d. h., wir verharren in Passivität. Und eben dadurch schaffen wir die Voraussetzung dafür, daß sich das Selbst uns zeigt. Das Selbst wird vom Ich nicht erforscht; es offenbart sich. Aneignung des Selbst ist also Wiederherstellung der ursprünglichen Vertrautheit des Selbst mit sich selbst durch Ausschaltung des Ich. Es geht nicht darum, das Selbst zu begreifen und theoretisch zu erfassen, sondern es geht darum, ihm die Freiheit zu lassen, sich selbst zum Ausdruck zu bringen. Es geht nicht um Erkenntnis eines Gegenstandes, sondern um Selbst-Darstellung, um Erscheinung des Selbst. Ich wähle hierfür den alten christlichen Begriff der Epiphanie. Wir können also sagen: Aneignung des Selbst geschieht in der Epiphanie des Selbst.

2. *Der Leib als Medium*

- 10 Die Aneignung der Welt geschieht dadurch, daß wir sie uns im Modell sprachlich vermitteln. Die verbale Sprache dient also als Medium der Aneignung von Welt. Auch die Epiphanie geschieht durch eine Vermittlung. Ihr Medium ist jedoch nicht ein repräsentatives Zeichensystem, sondern der Leib. Im Körper verkörpert sich das Selbst. Diese Verkörperung ist aber keine vom Ich und vom Bewußtsein gesteuerte Aktivität, sondern etwas, das vom Bewußtsein erlitten wird. Das zeigt sich interessanterweise sogar auch in der Seinsweise der Selbstvergessenheit. Diese besteht ja gerade

darin, daß das Ich mit keinem Selbst rechnet, daß es vom Selbst nichts ahnt. Gerade in dieser Situation der extremen Ferne von Ich und Selbst bringt sich das Selbst im Medium des Körpers zum Ausdruck. Das Selbst drängt von sich aus zur Erscheinung, auch und gerade wenn das Ich das nicht „will“. Die typische Ausdrucksweise des Selbst im Kontext einer selbstvergessenen Lebensform ist die psychosomatische Erkrankung. Das Selbst läßt sich nicht dadurch unterdrücken oder „abschaffen“, daß wir es vergessen. Es bringt sich auch gegen unsere Intentionen zum Ausdruck, indem es uns über die psychosomatische Symptomatik auf unsere falsche Lebensweise hinweist und dadurch an sich erinnert, wenn auch das selbstvergessene Ich diesen psychosomatischen Ausdruck des Selbst in der Regel nicht versteht oder sich jedenfalls gegen ein Verstehen wehrt.

- 11 Das Ich, das nicht selbstvergessen ist, sondern die mystische Dimension des Lebens begriffen hat, setzt sich selbst nicht absolut, sondern weiß um seinen instrumentellen Charakter. Es ist daher auch bereit, sich selbst „auszuschalten“, soweit es dysfunktional wird (OSTERSTAG 1983, 27). Dysfunktional ist das Ich, wenn es nicht um die Aneignung der Welt, sondern um die Epiphanie des Selbst, um Selbsterfahrung geht. Das Ausschalten des Ich wird einer Person nur in dem Maße möglich sein, in dem die innere Gewißheit besteht, daß das Ich durch das „Ausschalten“ nicht endgültig verlorengeht, sondern jederzeit wieder „anschaltbar“ ist. Nur wer in diesem Sinne sich seines Ich gewiß ist, kann zur Darstellung seines Selbst kommen. Wesen Ich-Werdung noch nicht abgeschlossen und gesichert ist, kann das Ich nicht ausschalten, weil er die damit verbundene Furcht, sein Ich zu verlieren, nicht überwinden kann. Er bleibt in seinem Ich und damit in seiner welt- und gegenstandsbezogenen Fixierung verhaftet. Epiphanie des Selbst setzt also einen gewissen Reifegrad voraus, die Gewißheit, daß das Ich stabil genug ist, um nicht ständig kontrolliert werden zu müssen. Ich-Stärke ist damit Bedingung der Selbstdarstellung. Ich-Schwäche macht Kontemplation unmöglich.
- 12 In dem Maße, wie das Ich in der Mystik in den Hintergrund tritt, gewinnt der Leib vorrangige Bedeutung. Mystik und Leibfeindlichkeit sind daher in perspektivischer Sicht miteinander unverträglich. Denn das Selbst ist leibhaft in dem Sinne, daß es nur im Leib, durch den Leib und in den Grenzen des Leibes zum Ausdruck kommt. Selbstbewußtsein ist daher Leibbewußtsein. Leibbewußtsein bedeutet, sich in seiner Haut wahrzunehmen. Wer darin keine Erfahrung hat, dem mag dies leicht erscheinen. Wer es zu üben versucht hat, weiß jedoch um die Schwierigkeiten, die damit verbunden sind. Denn Leibbewußtsein ist kein gegenständliches Bewußtsein, das man erlangt, indem man beobachtend und nachdenkend zwischen sich und seinem Leib eine Trennung schafft und den eigenen Körper damit objektiviert. Es geht vielmehr um ein Leibbewußtsein nichtgegenständlicher Art, in dem

ich meinen Körper als Darstellung des Selbst erlebe. Die eigene Aktivität besteht dabei nur darin, die nötige Aufmerksamkeit und Sensibilität aufzubringen, um die Offenbarungen des Leibes wahrnehmen zu können. Die wichtigsten Offenbarungen des Leibes sind das Lachen und das Weinen.

- 13 Wahrscheinlich kennt jeder eine ähnliche Erfahrung: In einer Stadt hat man vielleicht vor vielen Jahren eine sehr unangenehme und bittere Erfahrung gemacht. Die Gefühle, die sich mit dieser Erfahrung verbanden, stellen sich später immer wieder ein, sobald man nur den Namen jener Stadt hört. Oder man hat einmal sehr unangenehme Erfahrungen mit einem Menschen gemacht, und die Gefühle, die man gegenüber diesem Menschen hatte, stellen sich später immer ein, sobald man auch nur den Vornamen hört, den jener Mensch getragen hat, auch wenn damit in einem anderen Kontext jene Person gar nicht gemeint ist. In all diesen Fällen benennt der Name nicht nur den Gegenstand, auf den man zeigen kann, also die Stadt oder die Person, sondern das Wort fungiert zugleich auch als Präsentator sehr subjektiver Empfindungen. Das Sprachzeichen verweist hier nicht von sich weg auf einen Gegenstand, sondern es läßt durch Assoziation einen Inhalt in Erscheinung treten und gegenwärtig sein (GADAMER 1972, 147). In ähnlichem Sinne können verbale Berichte über Träume die Gefühle präsentieren, die der Träumer im Traum erfahren hat. Ich hatte einmal einen Traum, in dem ich ein Gefühl starken Brechreizes verspürte. Ich konnte diesen Traum, obwohl er mir bewußtseinsmäßig präsent war, nicht erzählen, weil sich durch das Erzählen sofort wieder der Brechreiz einstellte. Nicht nur Traumerzählungen können in diesem Sinne präsentativ fungieren.¹ Auch Mythen erfüllen diese Funktion. Sie sind keine vorwissenschaftlichen Versuche der Aneignung von Außenwelt, wie manche Wissenschaftshistoriker (z. B. NESTLE 1975, 1; DIEDERICHSEN 1972, 6ff.; CROMBIE 1977, 5) meinen, oder historische Berichte, wie die jüdisch-christliche Mythenrezeption meint (BRUNNER-TRAUT 1981, 53). Es handelt sich vielmehr um kollektive Präsentationen, durch die gemeinsame Assoziationen einer (einfach strukturierten) Gesellschaft hervorgerufen werden (WUNDT [1905] 1982, 137).

- 14 Für ERICH FROMM erfüllt der Traum die Funktion der Selbsterfahrung (FROMM [1951] 1983, 29). In ihm und durch ihn wird nicht Welt repräsentiert, sondern das Selbst zum Ausdruck gebracht. Ich denke, daß dies wohl kaum für alle Träume gelten dürfte. Ich frage mich auch, ob nicht das Selbst im Traum nur insofern zum Ausdruck kommt, als der Traum die Funktion der Warnung vor der Selbstvergessenheit haben kann, so daß er ähnlich fungiert wie die psychosomatische Erkrankung. Einen unmittelbaren körper-

¹ Den Begriff der Präsentation übernehme ich von Fetscher 1985, 61, der seinerseits insoweit auf S. K. Langer, Philosophie auf neuen Wegen, Mittenwald 1979, verweist. Langer unterscheidet zwischen präsentativer und konventioneller Sprache.

gerade in der Doppelsinnigkeit von Situationen, Phänomenen oder Sätzen besteht, die damit dem widerspruchsfreien Modell der Wirklichkeit widersprechen, das sich unser Ich konstruiert hat. „Auf dem Hintergrund solcher Ansprüche, wie sie der Mensch erhebt: auf Individualität, also Einzigartigkeit, Einmaligkeit und Unvertretbarkeit, auf Würde, Beherrschtheit, Elastizität, Ebenmaß, Einklang zwischen Leib, Seele, Geist – kann so gut wie alles, was er ist, hat und tut, komisch wirken“ (PLESSNER o. J., 96). Wir lachen darüber, weil wir nicht damit fertig werden. Auch Verlegenheit und Verzweiflung können Lachen auslösen. Es sind dies Situationen, mit denen der Mensch nichts mehr anzufangen weiß und in denen er „im Leeren steht wie vor einer Mauer oder vor einem Abgrund“ (PLESSNER o. J., 118).

19 *Weinen.*

Zum Weinen kommt es, wenn nicht einmal mehr Mehrsinnigkeit einer Situation vorliegt, sondern wenn der Mensch so total von einer Situation überwältigt wird, daß er überhaupt nicht mehr in der Lage ist, sie irgendwie – und sei es auch nur ambivalent – zu erfassen. Der Mensch weint, wenn er vor einer Situation kapituliert, wenn er einer Übermacht inne wird, gegen die er nichts vermag und der gegenüber alle seine vom Ich kontrollierten Mechanismen der Weltaneignung versagen. Das kann Wut, Verzweiflung, Reue, aber auch überraschende Freude, Liebe, Hingabe und Andacht sein (PLESSNER o. J., 143f.). So schreibt der Benediktinerpater ANSELM GRÜN, das Weinen gehöre wesentlich zu einem echten Gebet: „Im Weinen stößt der Mensch auf sich selbst. . . . Im Weinen begegnet sich der Mensch schonungslos, ohne Distanz zu sich selbst, er erlebt sich durch kein Medium mehr, das er selbst noch in der Hand hat. . . . Im Weinen läßt der Mensch die Herrschaft über sich aus der Hand, er läßt sich los und überläßt sich dem Weinen, das ihn packt. Das Weinen wird für ihn nun zur einzigen Antwort auf eine Erfahrung, auf die er selbst nicht mehr zu antworten weiß. Der Körper übernimmt für ihn die Antwort, indem er in Tränen ausbricht“ (GRÜN 1979, 29).

3. *Die kontemplative Haltung*

- 20 Die Epiphanie des Selbst im und am eigenen Körper geschieht ohne unser Zutun. Wir müssen sie nicht aktiv bewirken, denn sie entzieht sich unserer Herrschaft und Handlungsmacht. Wir können nicht beschließen, zu lachen oder zu weinen. Tun wir es doch, dann kommt kein echtes Lachen und Weinen, sondern etwas Künstliches dabei heraus, was wir auch sehr deutlich spüren. Dies bedeutet offenbar freilich nicht, daß wir uns überhaupt nicht um die Epiphanie des Selbst kümmern müssen. Wir sahen bereits im vorigen Kapitel, daß Nichtstun zur Selbstvergessenheit führt. Denn die Lebens-

form, in der wir leben, wenn wir selbst nichts dagegen tun, ist die Lebensform des Habens, des Man oder der Uneigentlichkeit. Natürlich wird, wer in dieser Seinsweise lebt, noch träumen; er wird auch bisweilen lachen und manchmal vielleicht sogar weinen können. Aber die Träume, die an die Selbstvergessenheit erinnern, werden selten sein bzw. dem Erinnerungsvermögen entgehen oder dem Träumer unverständlich bleiben. Lachen kann der selbstvergessene Mensch nur mit Schwierigkeiten. Es bedarf einer enormen Stimulation, und nicht selten wird es ein zynisches Lachen der Verzweiflung sein. Zum Weinen wird es vielleicht gar nicht reichen – und wenn, dann ist es ein sentimentales Weinen, das nicht die Antwort echter Überwältigung ist, sondern eher Reaktion auf künstlich geschaffene Reizsituationen, z. B. im Kino.

21 Es gibt also etwas zu tun, aber dieses Tun muß offenbar qualitativ ein anderes Tun sein als jenes, mit dem wir uns die Welt aneignen. Die Epiphanie des Selbst setzt irgendeine Art der Aktivität voraus, aber sie beruht nicht auf einem Akt menschlichen Schaffens. Sie ist nicht machbar; sie geschieht von selbst. Sie ist insofern vergleichbar mit dem Leben selbst. Wir erhalten unser Leben, indem wir Nahrung zu uns nehmen und uns vor Gefahren für das Leben schützen; aber wir schaffen unser Leben nicht. Leben ist kein Kulturprodukt menschlicher Aktivität. Oder denken wir an die Zeugung: Ein Kind, das nicht extraterin technisch hergestellt (Ex-vitro-Fertilisation), sondern auf natürlichem Wege gezeugt wird, ist nicht das Produkt seiner Eltern. Darauf, daß sich eine Samenzelle, und zwar eine ganz bestimmte, mit einer Eizelle, und zwar einer ganz bestimmten, verbinden, haben die Eltern keinen Einfluß. Sie widmen sich auch nicht der Zeugung, die von selbst geschieht, sondern dem Liebesakt, der nicht auf Zeugung, sondern darauf gerichtet ist, die Bedingungen zu schaffen, unter denen Zeugung geschehen kann. Die Sprechweise „Sie haben ein Kind gezeugt“ ist also nicht korrekt. Richtig ist es statt dessen zu sagen: „Sie haben sich geliebt und dadurch entstand eine Situation, in der Zeugung stattfinden konnte. Und sie hat stattgefunden.“ Ebenso unkorrekt ist es zu sagen, jemand habe sich sein Selbst angeeignet. Er hat bestenfalls die Bedingungen hergestellt, unter denen die Epiphanie des Selbst möglich wird. Und das Selbst hat sich ihm gezeigt.

22 Es geht also darum, die Randbedingungen herzustellen, die bestehen müssen, damit es zur Epiphanie des Selbst kommen kann. Diese Randbedingungen schafft der Mensch durch eine bestimmte Lebenshaltung, die ich die kontemplative Haltung nenne. Die kontemplative Haltung besteht in einer bestimmten Weise zu leben.

23 *Die Haltung des Arbeitens.*

In unserer Kultur dominieren die Lebensweise der Arbeit, der Erholung und des Konsums. Keine dieser Lebensweisen schafft die notwendigen

Randbedingungen. Arbeit ist originär Auseinandersetzung mit der Außenwelt. Wir können auch „an uns selbst arbeiten“, d. h. uns arbeitend mit der eigenen Innenwelt beschäftigen. Arbeit ist die Domäne der Ich-Kompetenz. In der Arbeit dominiert das Ich zwangsläufig. Deshalb muß Arbeiten immer zu einer Selbstentfremdung führen. Selbsterfahrung setzt also voraus, daß nicht zuviel gearbeitet wird. Ein Leben, das nur aus Arbeit besteht, macht Epiphanie des Selbst unmöglich und muß zwangsläufig in der Selbstvergessenheit enden.

24 *Die Haltung des Erholens.*

Neben der Arbeit beschäftigen sich moderne Menschen auch sehr intensiv mit „Freizeitgestaltung“ oder Erholung. Die Erholung definiert sich von der Arbeit her. Freizeit ist die Zeit, in der nicht gearbeitet werden muß, die aber dazu benutzt wird, die eigene Arbeitskraft zu regenerieren. Erholung geschieht häufig in Form eines Hobbys. Das Hobby ist in der Regel jedoch nichts anderes als kostenlos geleistete Arbeit. Ihr Zweck besteht darin, gewisse Einseitigkeiten, die mit der Arbeit in hochgradig arbeitsteiligen Gesellschaften verbunden sind, auszugleichen. Kopfarbeiter arbeiten als Hobby körperlich (Sport). Körperlich Arbeitende widmen sich in der Freizeit statt dessen einer eher geistigen Arbeit (Briefmarkensammeln). Maschinenarbeiter züchten in ihrer Freizeit Kleintiere, und Sozialarbeiter malen oder musizieren. Bei all diesen Tätigkeiten, die nur der Kompensation von Defiziten des ökonomischen Arbeitslebens dienen, geht es wiederum darum, daß das Ich sich Ziele setzt und erarbeitet. Auch hier dominiert das Ich und steht einer Selbsterfahrung im Wege.

25 *Die Haltung des Konsumierens.*

Eine wichtige moderne Lebensweise, die nicht mit Arbeit verbunden ist, ist der Konsum. Der konsumierende Mensch verhält sich ähnlich wie die Kuh auf der Weide, die nicht arbeitet, sondern den Tag damit verbringt zu fressen. Ein Musterbeispiel für modernen Konsum ist der Fernsehkonsum. Beim Fernsehen wird besonders deutlich, daß der Mensch zwar dabei absolut passiv bleibt und seine Ich-Kräfte nicht aktiviert; daß er aber andererseits auch nicht bei sich selbst ist und seine Aufmerksamkeit nicht auf sich gerichtet hat. Beim Fernsehen kann man sich absolut selbst vergessen. Deutlich wird das etwa in einem völlig unkontrollierten Nasch- und Trinkverhalten, das beim Fernsehen üblich ist. Dieses Verhalten zeigt, daß die Ich-Kontrolle geschwächt ist, aber andererseits ein Zustand eingetreten ist, der dem Schlaf nicht unähnlich ist. Die Lebensweise, in der Epiphanie des Selbst möglich wird, erfordert zwar ein Zurücktreten des arbeitenden Ich, aber andererseits auch eine gewisse aktive Offenheit und Sensibilität für Offenbarungen. Damit ist die Befindlichkeit des Schlafens oder des Konsums nicht vereinbar.

26 *Die Haltung des Spielens.*

Die geforderte Lebensweise muß also eine wache Lebensweise sein, in der dennoch nicht gearbeitet wird. Was macht der Mensch, wenn er weder arbeitet noch schläft, weder seiner Erholung nachgeht noch konsumiert? – Er spielt. Ich behaupte daher, daß der Mensch die Randbedingungen der Epiphanie des Selbst dadurch herstellt, daß er spielt.

27 *Spielen ist der Nährboden, auf dem echtes Weinen und Lachen entstehen und damit das Selbst zur Erscheinung gebracht werden kann. In ihm werden unmittelbar gleichgültige Zustände oder Dinge dargestellt, die jedoch ähnlich wie der Mythos oder Traum etwas anderes assoziativ zum Ausdruck bringen können. Das Spiel ist wie das Nest eines Vogels, in dem das Ei des Selbst reifen kann. Die kontemplative Haltung ist eine Spielhaltung.*4. *Das Spiel*28 *Je mehr ein Mensch der Existenzweise des Menschen verfallen ist, je weniger er Erfahrungen seines eigenen Selbst hat, um so mehr wird er dazu neigen, das Selbst mit dem Ich zu verwechseln. Auf der Basis einer solchen Existenzweise wird es ihm kaum möglich sein, das Wesen des Spielens zu begreifen. Das Ich als Organ des Selbst hat es nicht mit dem Spiel, sondern mit sehr ernsthaften und lebensnotwendigen Aufgaben zu tun. Es muß die Aneignung der Welt leisten. Es vermag daher auch das Phänomen des Spiels nur als eine ernsthafte Sache zu betrachten, die irgend etwas mit der Bewältigung von Außenwelt und Sicherung der Existenzgrundlagen zu tun hat.*29 *Übung für den Ernstfall.*

So meinen z. B. einige Psychologen, das Spiel sei ein spezifisch kindliches Verhalten, das der Einübung lebenswichtiger instinktiver Handlungen diene. So spielten etwa Mädchen mit Puppen, um ihre spätere Mutterrolle einzuüben. F. J. J. BUYTENDIJK hat die geringe Plausibilität dieser Interpretation aufgezeigt. Mädchen spielen vor allem in einem Alter mit Puppen, in dem sie noch nicht geschlechtsreif sind. Wenn sie geschlechtsreif werden und die Einübung der Mutterrolle überhaupt erst relevant werden könnte, hören sie auf, mit Puppen zu spielen. Ebenso finden Laufspiele erst statt, wenn die Spieler längst laufen können, und das Liebesspiel findet unter Partnern statt, die die Paarung nicht erst üben müssen (BUYTENDIJK 1933), 82f.).

30 *Spielen als Flucht.*

Andere meinen, daß Spielen eine Art der Flucht in die Fiktion sei, weil die realen Lebensverhältnisse so unbefriedigend seien, daß sie eine Befrie-

digung der Wünsche und Interessen nicht gewährleisten, die das Ich hat (so CLAPAREDE, zit. nach BUYTENDIJK 1933, 160). Es läßt sich aber an Hand empirischer Untersuchungen leicht nachweisen, daß gerade auch bei Kindern die Fähigkeit zu spielen wesentlich von befriedigenden Lebensumständen abhängt. Je frustrierender die Lebensbedingungen, um so größer die Unfähigkeit zu spielen. Das Spiel ist also keine Flucht aus drückenden Lebensumständen, sondern setzt gerade eine gewisse Sicherung der elementaren Lebensbedürfnisse voraus.

31 *Spiel als Überflüssiges.*

Jeder Versuch, das Spiel aus irgendeiner Notwendigkeit des Lebens erklären zu wollen, ist letztlich zum Scheitern verurteilt. Das Spiel ist, wie JOHAN HUIZINGA sagt, „von einer determiniert gedachten Welt reiner Kraftwirkung ein Superabundans, etwas Überflüssiges“ (HUIZINGA o. J., 5). Spielen ist keine Aktivität des Ich, die vernünftigerweise notwendig ist, um das Leben zu bestehen. „Wir spielen, also sind wir mehr als bloß vernünftige Wesen, denn das Spiel ist unvernünftig“ (HUIZINGA o. J., 6).

32 Bevor man die Funktion des Spiels klären kann, dürfte es zunächst jedoch sinnvoll sein, das Phänomen „Spiel“ zu beschreiben. Die folgende Darstellung orientiert sich vor allem an den grundlegenden Arbeiten zur Spieltheorie von BUYTENDIJK (1933) und HUIZINGA (o. J.).

33 *Etymologie von „Spiel“.*

Man kann sich dem Phänomen Spiel über das Wort „Spiel“ und seine Etymologie nähern. Zunächst fällt dabei auf, daß der Begriff „Spiel“ in vielen Sprachen nicht existiert, während es durchaus Wörter für verschiedene Spiele gibt (HUIZINGA o. J., 47 ff.). Beachtenswert ist auch, daß das Spiel in keiner Mythologie als göttliche oder dämonische Gestalt verkörpert wird. Es gibt kein gemeinsames indogermanisches Wort für „Spiel“. Im Griechischen etwa kennt man nur paidiá für das Kinderspiel, áthyra für das Tändelnde und Unwesentliche sowie agón für das Kampfspiel. Die für den Erwachsenen bedeutsame Form des Spiels, das Kampfspiel, war den Griechen eine ernste Angelegenheit. Sie hatten dabei nicht das Bewußtsein des Spielerischen. Paidiá und áthyra sind zwar Formen des Spiels; aber mit ihnen verbindet sich zugleich der Gedanke des Bedeutungslosen, Unwichtigen und folglich Vernachlässigungswerten.

34 Das bietet vielleicht auch eine Erklärung dafür, daß ein Bedürfnis zur Bildung des allgemeinen Begriffs „Spiel“ oder gar zu seiner mythologischen Überhöhung nicht gesehen wurde. Die Mythologie, die Sprache und Begriffsbildung entstanden im Kontext mit dem Kampf ums Überleben, in der Auseinandersetzung mit der Außenwelt. Die Menschen in archaischen Zeiten haben zwar gespielt, aber sie brauchten darüber nicht zu reflektieren.

Ihr Spiel war ichlos und folglich sprachlos. Es ist kein Zufall, daß das Phänomen des Spiels auch in Philosophie und Psychologie erst seit etwa 100 Jahren reflektiert wird, ausgelöst durch eine Zivilisation, die das Spiel zunehmend aus der Lebenswirklichkeit verdrängt hat und damit ein Vakuum schuf, das nur durch Reflexion wieder gefüllt werden kann.

- 35 Das deutsche Wort „Spiel“ bedeutet im älteren Westgermanischen so etwas wie „flimmern, hin- und herbewegen, hüpfen, zucken“ (BUYTENDIJK 1933, 18ff.). Im Mittelniederländischen taucht „spielen“ für „kochen“ (Wasser kochen) auf, was mit dem erstgenannten Wortsinn über das Hin und Her der Dampfblasen und das Spontane und Überraschende des Kochens in Verbindung steht. Eine andere Anwendung von „Spiel“ steht in Zusammenhang mit der Erotik (Spilwîp; Minnespiel; Liebesspiel). Hier wie auch in Wendungen wie „Spiel mit dem Feuer“ oder „die Gesundheit aufs Spiel setzen“ schwingt die Bedeutung von Leichtsin mit, wobei Leichtsin nicht nur die Nichtachtung des Lebensernstes, sondern auch die Bejahung des Leichten, Beweglichen, des Scherzes und der Freude meint. Der Gesichtspunkt der Bewegungsfreiheit zeigt sich auch in Begriffen wie „Spielraum“, „ein Spiel haben“ etc., wobei stets an unregelmäßige freie Bewegung innerhalb fester Grenzen gedacht ist. In Wendungen wie „Er hat mit dem Mädchen nur gespielt“ oder „einen Streich spielen“ kommt auch der Aspekt der Manipulation „ins Spiel“.

- 36 *Spielmerkmal: Bewegung.*

F. J. J. BUYTENDIJK hat in seiner 1933 erschienenen grundlegenden Untersuchung des Spiels einige Wesensmerkmale herausgearbeitet, die typisch für das Spiel sind (BUYTENDIJK 1933, 23). Ein erstes Charakteristikum von Spiel ist eine starke Bewegung. Selbst bei Spielen wie dem Schachspiel, in denen eine reale Bewegung zu fehlen scheint, ist sie jedenfalls in der Phantasie der Spieler, also virtuell, wie BUYTENDIJK sagt, vorhanden (BUYTENDIJK 1933, 62). Die Intention der Bewegung wird dabei von den Spielern im vollen Sinne erlebt und führt zu einem wirklichen Bewegungsgefühl. Auch bloße Zuschauer eines Spiels können virtuell in diesem Sinne mitspielen, d. h. sich mitbewegen. Dabei erleben sie Lustgefühle, die denen entsprechen, die das Spiel den aktiven Spielern bereitet. Diese virtuelle Bewegung wird selbst zum Spiel, wenn sie mit dem starken Erlebnis der Spontaneität verbunden ist, d. h. einem aus dem Inneren heraus kommenden Bewegungsimpuls.

- 37 Der spielerische Bewegungsdrang ist eine Form des Freiheitsdranges (BUYTENDIJK 1933, 72). Wenn man längere Zeit unbeweglich sitzt, erfährt man irgendwann das dringende Bedürfnis, sich zu bewegen. Diese Bewegung ist nicht durch äußerliche Umstände hervorgerufen, sie dient nicht der Bewältigung einer äußeren Situation, sondern sie erfolgt um ihrer selbst

willen. In der Bewegung nach längerem Stillsitzen erleben wir eine Befreiung von Beklemmungen oder innerem Zwang. Dieses Erlebnis ist lustvoll. Die Bewegung befriedigt offenbar einen tiefen Lebenstrieb, den Trieb nach eigener, unabhängiger und freier Existenz. Durch Bewegung erlebt der Mensch das eigene Dasein als solches.

38 *Spielmerkmal: Ungerichtetheit.*

Nicht jede Bewegung ist schon Spiel. Entscheidend ist der spontane und ungerichtete Charakter der Bewegung. BUYTENDIJK nennt deshalb als weiteres Merkmal des Spiels die Ungerichtetheit. Die spielerische Bewegung ist auf kein Ziel gerichtet. Sie stellt keine Handlung dar, wenn man unter Handlung ein final gesteuertes Verhalten versteht. Das Spiel fängt spontan an und hört spontan auf, ohne daß es dafür einen bestimmten Grund gäbe. Wer sich zwingt zu spielen, spielt nicht mehr. Nur aus spontaner Lust ist Spiel möglich. Wer spielt, tritt aus der Sphäre der Notwendigkeit heraus und in die Sphäre der Freiheit ein. Das Spiel ist unernst. Schon das kleine Kind weiß, daß es nur so tut, daß alles nur zum Spaß ist. Spiel hat seinen Platz jenseits des Bereichs der notwendigen Prozesse des Sichnäherns, Sichpaarens und Sichschützens (HUIZINGA o. J., 13 ff.).

39 *Spielmerkmal: Fülle.*

Mit der Ungerichtetheit hängt auch das zusammen, was BUYTENDIJK „Fülle“ nennt. Fülle ist der Gegensatz zu Form. Der spielerischen Dynamik fehlt jedes Maß, jedes Gleichgewicht, jede Ordnung. Es ist überschwänglich, üppig und absolut unberechenbar. Die Dynamik des Spiels unterliegt unberechenbaren Veränderungen. Das Vorhergehende ist dem Spieler nicht zureichender Grund für das Folgende. In der Dynamik des Spiels liegt immer das Element der Überraschung, des Einfalls, des Abenteuers (BUYTENDIJK 1933, 115). Am deutlichsten wird das am Ballspiel. Der Reiz des Balles besteht gerade darin, daß sein Verhalten nicht berechenbar ist, sondern eine eigene, ungerichtete Dynamik hat. Die Labilität des Balles, der nur mit einem Punkt auf seiner Unterlage ruht, führt zu dieser überraschenden Verhaltensweise, wenn er in Bewegung gerät.

40 *Spielmerkmal: Spielobjekt.*

Diese Überlegung verweist auf ein weiteres Merkmal des Spiels: Spielen besteht stets darin, daß jemand mit etwas spielt (BUYTENDIJK 1933, 79). Zum Spiel bedarf es eines Spielobjekts. Der Bezug auf ein Objekt bringt BUYTENDIJK in Zusammenhang mit einem Vereinigungstrieb, den er dem Befreiungstrieb gegenüberstellt. Der Vereinigungstrieb verlockt uns dazu, die Verschmelzung mit der Welt zu suchen. Es ist dies dieselbe Neigung, die auch zur Selbstentfremdung führt. Der Bezug zur Welt, zu den Objekten

außerhalb von mir läßt sich auch im Spiel nicht vermeiden. Denn menschliche Existenz ist, wie HEIDEGGER sagt, „In-der-Welt-Sein“ (HEIDEGGER 1986, 53). Eine Existenz ohne Welt gibt es nicht. Sie kann es deshalb auch im Spiel nicht geben. Deshalb hat das Spiel stets einen ambivalenten und instabilen Charakter. Es kann wegen seiner Objektbezogenheit leicht in Ernst übergehen. Der spielerische Umgang mit der Welt ist jedoch kein solcher, der zur Selbstentfremdung und in die Existenzweise des Habens führt. Denn die Welt wird im Spiel nicht als dasjenige erfahren, das es zu besitzen und zu beherrschen gilt, sondern als ein Gegenüber, zu dem eine gewisse Partnerschaft besteht. „Spielen ist also nicht nur, daß einer mit etwas spielt, sondern auch, daß etwas mit dem Spieler spielt“ (BUYTENDIJK 1933, 117).

41 *Spielmerkmal: Pathische Haltung.*

Diese Einstellung zum Spielobjekt nennt BUYTENDIJK pathisch (1933, 29). Im Anschluß an ERWIN STRAUS versteht er darunter das Ergriffenwerden von der Außenwelt im Gegensatz zur gnostischen Einstellung, die in einem aktiven Ergreifen der Umwelt besteht. Pathisch ist eine gefühlsmäßige Gemeinschaft mit dem Objekt, ein Gerührt- und Berührtwerden, während die gnostische Haltung auf die emotionsfreie Erkenntnis des objektiven Daseins der Gegenstände gerichtet ist.

42 Der pathische Umgang mit der Außenwelt unterliegt nicht den Anschauungsformen von Raum und Zeit. Spielende Kinder laufen z. B. völlig unbefangen rückwärts, wie auch Tänzer rückwärts tanzen. Die Differenz von Subjekt und Objekt wird in der pathischen Haltung zwar nicht ignoriert, aber doch überwunden durch die Neigung zum Nachahmen von Bewegungen des Objekts.

43 Das pathische Zusammensein mit Gegenständen wird einem als Erwachsenen manchmal deutlich, wenn man die Gefühle, die man z. B. mit einer Zimmereinrichtung verbindet, mit jenen Gefühlen vergleicht, die man sich erinnert, als Kind dieser Einrichtung gegenüber gehabt zu haben. Die Erscheinungsart der Gegenstände in ihrem pathischen Charakter ist ihre Bildhaftigkeit. Mit Hilfe seiner Phantasie sieht der Spieler sein Spielobjekt nicht mehr als das, was es real in der Welt der Dinge ist, sondern als Bild. Je mehr der Gegenstand die Phantasie anregt und ihr „Spielraum“ gibt, um so bildhafter ist er und um so größer sein Spielwert. Das Kind fühlt sich durch einfache Gegenstände (ein Stock für ein Pferd) mehr zum Spielen angeregt als durch ein genaues Modell. Das Kind zieht die Sphäre der Phantasiebilder vor, weil es damit das Gegenüber von Subjekt und Objekt aufhebt und sich dadurch den Freiraum schafft, den es braucht, um ichvergessen und damit spielerisch mit der Außenwelt umzugehen. Dadurch kann es sein Selbst von der Welt emanzipieren und als solches frei zur Erscheinung bringen.

44 *Spielmerkmal: Spielregeln.*

In Zusammenhang mit der pathischen Vereinigung von Subjekt und Objekt im Spiel steht das Phänomen der Spielregel. Es gibt auch Spiele, die ohne eine solche auskommen. Regellose Spiele sind aber nur von kurzer Dauer. Wer das Spiel kultivieren will, der wird Spielregeln einführen. Spielregeln haben den Sinn, die Dynamik von Spannung und Lösung zu verstärken, die sich in jedem Spiel zeigt. Die Spannung wird dadurch erzeugt, daß der Spieler sich vom Spielobjekt geschieden weiß und die bildhaft-pathische Vereinigung mit ihm sucht. Die Lösung tritt ein, sobald dieses Ziel erreicht ist. Mit der Lösung endet das Spiel. Die Lust am Spiel versiegt. Wer diese Lust möglichst lange erhalten will, muß sich folglich Hindernisse auf dem Weg zur pathischen Vereinigung in den Weg legen. Eben dies sind die Spielregeln. Allerdings muß er darauf achten, daß die Hindernisse nicht zu groß werden; denn sonst wird aus Spiel ernsthafte Anstrengung, aus Ballspiel Sport, aus Kampfspiel Kampf, aus Liebesspiel Liebesakt, aus Musikspiel Musikproduktion (BUYTENDIJK 1933, 1126f.).

45 *Spielmerkmal: Spielort und Spielzeit.*

Die pathische Einstellung beim Spiel löst, wie bereits festgestellt wurde, das Verhältnis des Subjekts zum Objekt unter den Bedingungen von Zeit und Raum auf. Dies ist nur deshalb und insoweit möglich, als das Spiel sich in einem begrenzten Spielort (Spielplatz) und in einer begrenzten Spielzeit entfalten kann. Spielplatz und Spielzeit sind wesentliche Bedingungen des Spiels. Es sind Exklaven der Zeit und des Raumes, unter denen die ernsthafte Beziehung von Subjekt und Objekt stattfindet. Gäbe es den begrenzenden Rahmen von Ort und Zeit des Spieles nicht, so würde der Bezug zur äußeren Realität und damit auch das Ich verloren gehen. Erscheinung des Selbst im Spiel gefährdet das Ich nur dann nicht, wenn sie im Rahmen von Spielplatz und Spielzeit stattfindet.

46 *Vorspiel und Nachspiel.*

Mit der raumzeitlichen Exklave des Spiels stehen die Phänomene des Vorspiels und des Nachspiels in Zusammenhang. Das Vorspiel ist der Weg zum Spiel. Im Vorspiel überwindet der Spieler die anfängliche Fremdheit zum Spielobjekt. Er eruiert die Art der Möglichkeiten, die im Spielgegenstand stecken. Er umgrenzt zugleich auch das Spielfeld und weist es als Exklave gegenüber der normalen Welt aus.

47 Das Nachspiel ist dagegen eine Befriedigungsreaktion nach erreichter Lösung des Spannungsverhältnisses zwischen Subjekt und Objekt. Das Nachspiel erzeugt ambivalente Gefühle – einerseits Befriedigung, andererseits aber auch – wegen des eingetretenen Spannungsverlustes – Melancholie (BUYTENDIJK 1933, 154).

48 *Das Spiel der Sprache.*

„Brot und Spiele“, sagt BUYTENDIJK, „braucht der Mensch. Brot, um zu wachsen und zu existieren, Spiele, um seine Existenz zu erleben“ (BUYTENDIJK 1933, 79). Im Spiel schafft der Mensch die Situation, in der er sich selbst erleben kann. Im Spiel kommt des Menschen Selbst zur Erscheinung.

49 Dabei verfolgt er aber gerade nicht bewußt das Ziel seiner Selbstdarstellung. Die spielerische Selbstdarstellung ist nicht exhibitionistisch. Im Gegenteil: Der Spieler richtet seine Aufmerksamkeit nicht auf sich selbst, sondern auf das Spiel. Wer seine Aufmerksamkeit auf sich selbst richtet, beobachtet nur sein Ich und empfindet sich dabei selbst als Objekt. Epiphanie des Selbst wird nur in der Hingabe an das Spiel möglich. Das Sichausgeben an die Spielaufgabe, sagt GADAMER, ist in Wahrheit ein Sichausspielen (GADAMER 1972, 103). Die Darstellung des Spiels bewirkt, daß der Spielende gleichsam zu seiner eigenen Selbstdarstellung gelangt, indem er etwas spielt, d. h. darstellt.

50 Der Zusammenhang zwischen Spiel und Selbstdarstellung zeigt sich deutlich, wenn man Kulturen betrachtet, in denen das Verfallensein an das Man dominiert: hier gibt es kein Spiel. In dem Maße, in dem der Nützlichkeitsbegriff das 18. und 19. Jahrhundert erfaßte, wurde der Spielcharakter aus der Kultur verdrängt. „Wenn je ein Jahrhundert sich selbst und das ganze Dasein ernst genommen hat, ist es das neunzehnte gewesen“, schreibt HUIZINGA lange vor den 50er und 60er Jahren unseres Jahrhunderts (HUIZINGA o. J., 309). Wer die monotone, rein nützlichkeitsbezogene Architektur dieser Jahrzehnte sieht, der jedes spielerische Element abgeht, wird das Urteil über das 19. Jahrhundert vielleicht zu relativieren geneigt sein. Das Verschwinden des Phantasie-Elementes in der Kleidung der 60er Jahre belegt dasselbe. Die Verdrängung des Spielelementes aus dem zunehmend professionalisierten Sport ist ein weiteres Beispiel. Es dürfte nicht schwerfallen, den Zusammenhang zwischen der Lebensform des Habens, die den Sinnhorizont der 50er und 60er Jahre charakterisiert hat, und jenem Verlust an Spielkultur zu sehen. Umgekehrt zeigt sich im Aufkommen eines Bewußtseins der Eigentlichkeit in den späten 70er und 80er Jahren, wie sie sich etwa in der Umweltbewegung oder in den zunehmend populärer werdenden spirituellen Zirkeln zeigt, eine auffallende Parallelität zur zunehmenden Verspieltheit beispielsweise postmoderner Architektur oder auch der Kleidermode.

51 Im Medium des Spiels kommt das Selbst zum Ausdruck, so wie im Medium der verbalen Sprache die Welt zum Ausdruck kommt. Das Spiel kann deshalb mit Fug als eine Sprache betrachtet werden. Ihr Sinn ist es freilich nicht, die Wirklichkeit symbolhaft zu repräsentieren, sondern die Wirklichkeit des Selbst leibhaftig zur Erscheinung zu bringen. Im Spiel geschieht die Epiphanie des Selbst.

5. *Kontemplative Spiele*

- 52 Nicht jede Tätigkeit, die von außen betrachtet wie ein Spiel aussieht, erfüllt tatsächlich die Merkmale dieses Begriffs. Immer dann, wenn ichhafte Zielsetzungen verfolgt werden, kann man im strengen Sinne nicht mehr von Spielen reden. Wer beispielsweise ein Gesellschaftsspiel nicht auch einmal verlieren kann, ohne unter der Niederlage nachhaltig zu leiden oder mit Zorn, Wut oder Mißmut auf eine Niederlage reagiert, zeigt nachträglich, daß er nicht wirklich gespielt hat. Das Gewinnen als Ziel des Spiels war für ihn nicht Selbstzweck, sondern ein Mittel, um außerhalb des Spiels gelegene Zwecke zu erreichen, z. B. das Prestige vor anderen, die Freude, den Mitspieler bezwungen und gedemütigt zu haben, oder ähnliches mehr. Zur Kontemplation gerät das Spiel nur, wenn es wirklich nur um seiner selbst willen gespielt wird. Da man heute beispielsweise auch die Ausübung von Profisport Spielen nennt (Fußballspiel), ist es kein Pleonasmus, wenn man zwischen kontemplativen (eigentlichen) und anderen (uneigentlichen) Spielen unterscheidet. Im folgenden will ich den Versuch unternehmen, den Spielcharakter einiger Kontemplations- oder Meditationsformen beispielhaft aufzuzeigen. Dabei unterscheide ich mehrere Stufen der Intensität. Die Epiphanie des Selbst mag am wirkungsvollsten auf der jeweils höheren Stufe der Meditation möglich sein; aber diese Stufe setzt Fähigkeiten voraus, die man mit Hilfe der Meditationsformen niedrigerer Stufe erst einüben muß. Ich unterscheide folgende Stufen: 1. verbale Meditation; 2. habile Meditation; 3. festive Meditation; 4. taktile Meditation; 5. musikalische Meditation; 6. stille Meditation.
- 53 *Verbale Meditation.*
Verbale Meditation sind Spiele mit der Sprache. Im Gebet spielt der Beter ein Gespräch mit Gott. Indem er sich Gott zuwendet, wendet er sich zugleich vom eigenen Ich ab. In dem Maße, wie ihm das gelingt, hört er auf, sich mit seinen Wünschen, Zielsetzungen, Gedanken und Emotionen zu beschäftigen. Er läßt alle ichhafte Zweckhaltung hinter sich, die unspielerisch ist (GRÜN 1979, 17).
- 54 In der Poesie spielt der Dichter mit der Sprache, und der Rezipient vollzieht dieses Spiel virtuell nach. Der Dichter benutzt die Sprache metaphorisch und versucht sie dadurch „aufzuweichen“, um sie gewissermaßen durchlässiger und damit brauchbarer zu machen, um Dinge auszusprechen, die man eigentlich nicht sagen kann. Die Sprache als das Mittel der Aneignung von Außenwelt wird auf diese Weise sich selbst entfremdet, von ihrem Zweck gelöst und zum bloßen Spielgegenstand gemacht.
- 55 Auch das Theaterspiel bedient sich der Sprache. Auch hier wird mit Sprache gespielt. Darüber hinaus gibt das Drama den Akteuren die Chance, aus

ihrer alltäglichen Rolle auszusteigen und eine fremde Rolle zu spielen, eine Rolle zudem, die es in der Realität nicht gibt und in der daher Außenwelt nicht wirklich bewältigt werden muß. Eine Theaterrolle spielen bedeutet deshalb auch, auf das eigene Ich ein Stück weit verzichten zu können. Dadurch wird die Verbindung von Selbst und Ich gelockert und der Freiraum geschaffen, in dem die Epiphanie des Selbst möglich wird.

56 *Habile Meditation.*

Verbale Meditationen machen zwar von der Sprache einen spielerischen Gebrauch, aber sie haften eben dennoch an ihr. Meditatives Sprechen ist immer noch ein sehr geistiger, körperferner Prozeß. Habile Meditationsformen vermitteln dagegen intensivere Leiberfahrungen. Der Umgang mit Material ohne handwerkliche Zwecksetzung, sondern allein aus dem Bedürfnis eines Gestaltens um seiner selbst willen, also künstlerische Gestaltung, ermöglicht diese eigenständige Erfahrung des Körpers. Die Zwecklosigkeit des künstlerischen Gestaltens lockert die Verbindung zum Ich, obwohl auch hier der Übergang in ichhafte Verhaltensweisen, in handwerkliches Arbeiten noch lockt und die meditative Erfahrung gefährdet.

57 *Festive Meditation.*

Eine wichtige Rolle für die menschliche Selbsterfahrung spielen Feste. Das Fest ist ein spontanes und emotionales kollektives Verhalten, das idealtypisch ekstatisch und orgiastisch ist. Alle zweckhaften, „vernünftigen“ Regeln und Bedingungen des Alltags sind in ihm aufgehoben. Das Individuum befreit sich vom Druck der alltäglichen Aufmerksamkeit, der Verantwortung, des planvollen Handelns und Entscheidens. Es macht von seiner Ich-Kompetenz keinen oder jedenfalls einen herabgesetzten Gebrauch (GEBHARDT 1987). So wird auch durch das Feiern üppiger Feste ein Freiraum geschaffen, in dem die Epiphanie des Selbst stattfinden kann. Wenn dies gelingt, bleibt das Fest in freudiger Erinnerung.

58 *Taktile Meditation.*

Taktile Meditationsformen sind solche, bei denen die Leiblichkeit mehr als bei den bisher besprochenen Formen in den Vordergrund rückt. Taktile Meditationsformen erstreben unmittelbar spezifische Leiberfahrungen. Dies kann etwa im Sport geschehen, sofern er um seiner selbst willen und nicht aus außerhalb seines Sinnes gelegenen Zwecken (Ruhm, Geld etc.) betrieben wird. Meditativer Sport hat nicht, wie THIELICKE meinte, zum Ziel, die Grenzen des Körpers zu überwinden (THIELICKE 1967), sondern sie zu erreichen. Sportliche Meditation ist deshalb nicht Kampf gegen sich selbst, sondern Darstellung dessen, was „drinsteckt“, Realisierung möglichst aller körperlichen Möglichkeiten.

- 59 Eine andere Form der taktilen Meditation ist der Tanz, ein Spiel mit dem eigenen Körper, durch den der Mensch sich der Räumlichkeit seines Leibes bewußt wird. Im Tanz erfährt er seinen Leib als Körper, d. h. als räumlich begrenztes Etwas, das in den leeren Raum hineinstößt und dort Platz einnimmt; er erlebt sich, indem er Platz einnimmt, als vorhanden und existent.
- 60 Meditatives Atmen ist ein Streicheln des Körpers von innen. Das Atmen ist ein Indikator für seelische Zustände, vor allem für die Befindlichkeit der Angst. Flaches Atmen indiziert den Versuch, Angstpotentiale gering zu halten. Bewußtes Beachten des Atems bedeutet daher, sich dieser Angst zu stellen, auf Schutzmaßnahmen zu verzichten, schutzlos dazusein (DÜRCKHEIM 1970, 229). Meditatives Atmen baut Ängste ab und befreit von der Notwendigkeit, ichaktiv zu bleiben, um Gefahren abzuwehren.
- 61 Die wichtigste Form taktiler Meditation, zu der alle anderen als Vorübungen betrachtet werden können, ist die erotische Meditation. Ihr Höhepunkt ist die sexuelle Ekstase. Sie geschieht, wo es den Partnern des Liebesspiels gelingt, ihr Ich auf Zeit aufzulösen und miteinander eins zu werden. Sexuelle Ekstase ist mit einer tiefgründigen Freude, einem Glücksgefühl verbunden, das die Epiphanie des Selbst anzeigt. Dieser sakramentale Charakter der Erotik wird in den meisten mystischen Schulen, seien sie christlich oder nichtchristlich, nicht gesehen. Die großen Mystiker der Weltgeschichte waren meist auch antisexuell und leibfeindlich eingestellt. Diese Leibfeindlichkeit kann in einer perspektivisch verstandenen Mystik keinen Platz haben, denn perspektivisch verstanden ist Leiblichkeit die Seinsweise des Selbst. Selbsterfahrung als mystisches Ziel kann daher nur durch bewußte Leiblichkeit vermittelt werden.²
- 62 *Musikmeditation.*
Auch die Musikmeditation ist ein Spiel mit unserem Körper, nämlich mit unserer Hörempfindlichkeit. Das Ohr ist das früheste funktionierende

² Eine Ausnahme von der leibfeindlichen Spiritualität der Mystik bildet die aus Indien stammende Lehre des Tantra (Mookerjee/Khanna 1987, 198). Der Tandriker will nicht den Körper überwinden, sondern das Ich. Das ist auch die Zielsetzung der perspektivischen Mystik. Für dieses Ziel ist gelebte Sexualität nicht nur nicht hinderlich, sondern ein außerordentlich bedeutsamer Weg. Der Tandriker strebt danach, das Ich zu überwinden, indem er die mit seiner Ich-Identität gegebene Dualität von Männlichem und Weiblichem aufzuheben trachtet. Das Ziel des Tantra ist also die Verwirklichung der Ganzheit von männlichem und weiblichem Prinzip in jeder Person. Diese Einheit wird in der sexuellen Ekstase (ananda) erfahren (Mookerjee/Khanna 1987, 19). Im Zustand der sexuellen Ekstase wird der Unterschied zwischen weiblich und männlich ausgelöscht. „Mann und Frau begegnen sich selbst im anderen, wodurch eine umfassendere Beziehung zum inneren Selbst geschaffen wird. Dieses ununterbrochene Sich-Selbst-im-anderen-Sehen mittels der verschiedenen

Sinnesorgan des Menschen, und es ist anzunehmen, daß die erste Sinneswahrnehmung des Embryos das Hören seines eigenen Herzschlages oder Blutkreislaufes ist (TOMATIS 1987, 173f.). Diese Selbsterfahrung liegt nicht nur weit vor der Ich-Werdung, sondern auch weit vor der Selbsterfahrung durch taktilen Kontakt, der erst von dem geborenen Säugling durch Streicheln erfahren werden kann. Musik vermittelt daher eine Erfahrung, die vor jeder Welterfahrung, vor jeder ichhaften Rezeption liegt und daher das Selbst unmittelbar anspricht. Dabei ist die durch Musikmeditation erfahrene Epiphane des Selbst ebensowenig wie bei den anderen Meditationsformen unmittelbare Wirkung des musikalischen Geschehens. Sie ist nicht von der Musik verursacht, sondern geschieht durch das Selbst selbst. ANSERMET zieht, um dies verständlich zu machen, den Vergleich mit der Haut heran, die nicht durch die Sonne gebräunt wird, sondern die sich quasi als Antwort auf die Sonnenstrahlen selbst bräunt (ANSERMET 1986, 774). Das Selbst antwortet auf die Anrede der Musik, indem es erscheint. Meditative Musik löst also nicht als Stimulans ein Nachdenken oder Nachfühlen nach unserem Selbst aus, sondern bringt dieses dazu, sich selbst zur Erscheinung zu bringen. So begegnen wir in der Hingabe an meditative Musik dem ursprünglichen Selbstbewußtsein, der Wahrneh-

rituellen Handlungen, die ihren Höhepunkt im sexuellen yoga-asana haben, bringt das Paar in den Zustand einer Anonymität, in der die begrenzte Ich-Erfahrung sich im Erleben des gemeinsamen Zieles auflöst“ (Mookerjee/Khanna 1987, 214). Auf diese Weise wird im Tantra die Erotik sakramentalisiert.

Der sakramentale Charakter der Erotik wird langsam auch in unseren Breiten entdeckt. Das dokumentiert sich etwa in den Schriften der evangelischen Theologin Dorothee Sölle. Dort ist zu lesen: „Die Ekstase ist die Zurücknahme der Kränkung, die man uns mit der Individuation und Vereinzelung angetan hat. . . . Allumfassende Beziehunghaftigkeit ist ein genauere Ausdruck für das, was wir ursprünglich erfahren haben und wonach wir uns sehnen. Verbundensein mit allem Lebendigen wäre dann die Ur-Erfahrung, die wir in vielen verschiedenen Stufen der Trennung, in schmerzhaften Prozessen, die zur Ausbildung unserer Individualität führen, verlieren. In der sexuellen Vereinigung versuchen wir, den Weg zurückzufinden, ohne doch die Stufen unseres erwachsenen Wissens und Wesens zu verleugnen. Die sexuelle Ekstase taucht uns aufs Neue in das 'ozeanische Gefühl' ein, in die Einheit mit der uns umgebenden Welt, in der Tiere, Pflanzen und Steine sprechen, weil die Abgrenzungsmechanismen weggeschwemmt sind: Wir können das 'Lied in allen Dingen' wieder hören. Sexuelle Ekstase bietet einen 'direkten Zugang zur frühesten, uneingeschränkten, animalistisch-poetischen Art und Weise des erotischen Verkehrs mit der Umwelt', sagt Dorothy Dinnerstein. In der Zeit der Ekstase taucht die euphorische Welterfahrung der frühen Kindheit wieder auf, der uralte Verlust wird aufgehoben, seine Trauer gemildert, und wir entdecken die ursprüngliche wilde Freude wieder, einfach dazusein“ (Sölle 1985, 175f.).

mung unserer eigenen Existenz vor jedem Dinggefühl und auch vor jedem Denken unserer Existenz.

63 *Stille Meditation.*

Die höchste Form der Meditation dürfte das Schweigen sein, im Zen-Buddhismus shikantaza genannt. Es besteht darin, nur dazusitzen und jede körperliche oder geistige Aktivität einzustellen, ohne sich dabei eines Hilfsmittels zu bedienen (ENOMIJA-LASSALLE 1987, 23). Schweigen bedeutet also nicht einfach nur Nichtreden, sondern das Ruhen der gesamten körperlichen und geistigen Tätigkeit, ohne dabei zu schlafen. Es darf keine Gedanken mehr geben und keine Gefühlsregungen wie Traurigkeit oder Angst, keine Wünsche, keine Selbstreflexion (GRÜN 1984, 41). Das gelingt in der Regel erst, wenn die Gedanken und Gefühle, die spontan zu Bewußtsein kommen, wenn man mit dem Schweigen beginnt, in geeigneter Weise verarbeitet, vielleicht auch mit anderen besprochen worden sind. Dann aber kann es gelingen, die auftauchenden Gedanken und Gefühle loszulassen, wodurch immer auch ein Stück des eigenen Ich losgelassen wird.

64 Dieses Loslassen wird von vielen Mystikern als eine Todeserfahrung beschrieben, als eine Form des Sterbens (GRÜN 1984, 43; ENOMIJA-LASSALLE 1987, 20). Man kann daraus ersehen, mit welchen Schwierigkeiten das Schweigen verbunden ist. Es ist gewiß die schwierigste Form der Meditation, die ein hohes Maß spiritueller Erfahrung voraussetzt.

65 Auch das Schweigen erfüllt die Bedingungen eines Spiels, obwohl dem scheinbar die Haltung des völligen Nichtstuns entgegenzustehen scheint. Daß die oben herausgearbeiteten Spielmerkmale der Spielzeit, des Spielplatzes und der pathischen Haltung auch beim Schweigen erfüllt sind, mag noch einleuchten. Aber auch das Spielobjekt ist vorhanden. Es ist dies das Ich selbst. Indem der Meditierende im Schweigen das Ich losläßt, wird das Ich für ihn wie ein Spielball, der sich auf überraschende, nicht vorausgeplante Weise fortbewegt. Der Schweigende löst sich von seinem Ich wie der Ballspieler von seinem Ball. Es spricht viel dafür, daß die Lockerung des Ichbezuges in keiner Meditationsform so weitgehend gelingt wie im Schweigen. Daher wäre es auch nicht überraschend, wenn im Zusammenhang mit dieser Meditationsform die Epiphanie des Selbst am intensivsten geschieht. Jedoch ist diese Art der Kontemplation zugleich auch die schwierigste und daher wohl nur sehr spirituell begabten Menschen zugänglich.

66 Doch geschieht beim Schweigen im Prinzip nichts anderes wie bei jeder anderen Form der Meditation. Es schafft nur den Freiraum, in dem das Selbst zur Erscheinung kommen kann. Das Selbst selbst ist dabei ebensowenig wie bei den anderen Meditationsformen Gegenstand der Befassung. Das Selbst als solches kann nämlich nicht Gegenstand einer Befassung sein.

Es ist als tiefster Personenkern des Menschen diesem selbst ein Geheimnis und wird dies immer bleiben. Denn nur als Geheimnis bleibt es unverfügbarer Urgrund aller Verfügbarkeit, zielloser Grund allen Zielstrebens, zweckloser Sinn aller Zwecke und Mittel, letzter Rückbezug (religio) all dessen, was unseren realen Lebensvollzügen Sinn verleiht.

15. KRITIK – ZUR BEFREIUNG DES SELBST

- 1 Der Mensch findet zu sich selbst im kontemplativen Spiel. Der Sinn kontemplativer Spiele ist es, eine Situation herbeizuführen, in der die Epiphanie des Selbst möglich wird. Dies geschieht durch die Lockerung der Beziehung des Subjekts zu seinem Ich im Spiel.
- 2 Um spielen zu können, muß der Mensch spielfähig sein. Die Fähigkeit zu spielen ist keine Selbstverständlichkeit. Sie besteht nur insoweit, wie es einer Person möglich ist, ihr Ich loszulassen. Dies kann nur, wer 1. weiß, daß man sein Ich loslassen kann und darf, und wer 2. den Mut dazu bringt. Letzteres wird stets dann scheitern, wenn die Vorstellung, sein Ich loszulassen, mit der Angst vor einem unwiederbringlichen Ich-Verlust verbunden ist. Die Angst, sein Ich zu verlieren, führt zu einer Fixierung auf das Ich, die das Leben als eine einzige gewaltige Anstrengung erscheinen läßt und jede spielerische Haltung von vornherein ausschließt. Eine solche Fixierung nennt die Tiefenpsychologie „Neurose“.
- 3 Der Spielfähigkeit kann aber auch die bewußtseinsmäßige Überzeugung entgegenstehen, daß es böse oder falsch ist, sein Ich loszulassen und sich in eine spielerische Haltung zu begeben. In diesem Fall kann die neurotische Fixierung durch ein auf Sozialisation und Erziehung beruhendes falsches Bewußtsein, also durch Ideologie überlagert sein.
- 4 Schließlich ist es auch denkbar, daß die Spielhaltung aus Mangel an Phantasie nicht eingenommen wird. Das ist dann der Fall, wenn der Mensch nicht auf Grund neurotischer Fixierung oder ideologischer Überzeugung, sondern einfach aus Gewohnheit glaubt, daß das Leben nur in den Formen des Alltags ablaufen kann und ihm der Blick für die Weite seiner Möglichkeiten fehlt. Sofern ihn diese Verengung des Horizontes am Spielen hindert, kann man stereotype Denkgewohnheiten als Ursache namhaft machen.
- 5 Die mystische Dimension des Lebens fordert den Umgang mit diesen Hindernissen auf dem Weg der Selbsterfahrung. Die perspektivische Lebensform umfaßt daher auch den Gedanken der Überwindung dieser Hindernisse. Dabei geht der Perspektivismus davon aus, daß es das Subjekt selbst ist, welches die Hindernisse kraft eigenen Engagements zu überwinden hat. Der Glaube an eine Erlösung, der gegenüber sich der Mensch passiv verhalten kann, widerspricht dem „aggressiven“ Charakter des perspektivischen Sinnkonzepts, das davon ausgeht, daß der Mensch für sein Leben Verantwortung trägt und aufgerufen, aber prinzipiell auch befähigt ist, die Bedin-

gungen seines Lebens so zu verändern, daß es reicher und sinnvoller wird. Was in anderen Sinnkonzepten die Funktion der Erlösung ist, das wird hier als Aufgabe der Kritik verstanden. Diese Kritik läßt sich als Neurosenkritik, Ideologiekritik und philosophische Kritik beschreiben.

1. Neurosenkritik

- 6 Das Wort „Neurose“ kommt aus dem Griechischen (Neuron = Nerv) und bezeichnete ursprünglich krankhafte Störungen, die man auf Dysfunktionen des Nervensystems zurückführte. Seit SIGMUND FREUD versteht man in der von ihm grundgelegten Tiefenpsychologie¹ darunter eine seelische Erkrankung, die auf der frühkindlichen Verarbeitung unbewußter Informationen beruht. Im einzelnen gehen die Neurosentheorien zum Teil weit auseinander oder weisen jedenfalls eine Vielzahl von Variationen auf. Vereinfacht lassen sich zwei grundsätzliche Ansätze unterscheiden, nämlich der psychoanalytische und der individualpsychologische, der seinerseits mit dem transaktionsanalytischen Ansatz verwandt ist.²

7 *Die Neurosentheorie nach Freud.*

Dem psychoanalytischen Ansatz SIGMUND FREUDS liegt die Annahme zugrunde, daß das Lebewesen Mensch eine Struktur ist, welche ihre Dynamik zwei urtümlichen Trieben verdankt, nämlich dem Selbsterhaltungstrieb und dem Sexualtrieb. Während ersterer allein die Sicherung der Existenz bezweckt und in innersomatischen Reizquellen wie Hunger und Durst repräsentiert ist (PONGRATZ 1983, 54), strebt letzterer nach Lustgewinn, d. h. nach der Lösung einer Spannung, die durch körperliche Reizquellen (erogene Zonen) hervorgerufen wird. Die Befriedigung des Sexualtriebs ist auf ein Triebobjekt angewiesen, d. h. auf einen Gegenstand, der als Instrument

¹ Der Begriff „Tiefenpsychologie“ geht auf Eugen Bleuler (1857–1939) zurück und wurde von S. Freud übernommen (Pongratz 1983, 1). Er bezeichnet heute alle Theorien, denen die Vorstellung zugrunde liegt, daß Erleben und Handeln durch die Psyche gesteuert oder beeinflußt werden, wobei unter Psyche eine unbewußte Dimension der menschlichen Innenwelt verstanden wird. Unter „Tiefenpsychologie“ faßt man insbesondere die Schulen Freuds („Psychoanalyse“), Alfred Adlers („Individualpsychologie“), C. G. Jungs („analytische Psychologie“) und die Weiterentwicklungen von Eric Berne („Transaktionsanalyse“) und Viktor E. Frankl („Logotherapie“) zusammen.

² Herkömmlich wird als dritte Hauptströmung der Tiefenpsychologie noch die „analytische Psychologie“ von C. G. Jung genannt (Pongratz 1983, 302 ff.). Ich lasse die Jungsche Neurosenlehre hier außer Betracht, weil sie sich im Ansatz nicht wesentlich von der Freuds unterscheidet.

der Triebbefriedigung benutzt wird (z. B. Sexualpartner). Zu einer Befriedigung ist daher immer eine Kommunikation mit der Außenwelt erforderlich. Der Selbsterhaltungstrieb ist nicht im gleichen Sinne auf Objekte bezogen, sondern er ist schon befriedigt, wenn die Einheit der Person, die eigene Identität gewahrt bleibt.

- 8 Während die Hemmung oder frühe Störung des Selbsterhaltungstriebes zu einer fundamentalen Dissoziation der Persönlichkeit führen kann, also dazu, daß ein funktionsfähiges, Identität verbürgendes Ich nicht aufgebaut werden kann (Psychose), führt die Behinderung des Sexualtriebs unter einer gewissen Bedingung zur Neurose. Diese Bedingung ist die (unvollständige) Verdrängung.
- 9 Die Verdrängungslehre beruht auf der Vorstellung, daß die Kultur, in der ein Subjekt lebt, es ihm nicht erlaubt oder ermöglicht, seinen Sexualtrieb auch nur annähernd zu befriedigen. Das Erlebnis der Verhinderung von Triebbefriedigung erfährt schon das kleine Kind als traumatisch. Der Schmerz des unerfüllten Triebwunsches ist gewaltig und stellt das Subjekt vor die Notwendigkeit, Bewältigungsstrategien zu entwickeln. Dies ist die Aufgabe des Ich. Das Ich bewältigt den Schmerz, indem es die Erinnerung an das traumatische Erlebnis und den traumatischen Wunsch abwehrt (Verdrängung). Geschieht dies total und vollständig, so wird die Triebregung selbst zerstört und der Triebwunsch (z. B. nach einer inzestuösen Beziehung zur Mutter) aufgegeben. An seine Stelle tritt eine Sublimation (z. B. die Identifikation mit dem Vater).
- 10 Neurosen entstehen nach FREUD, wenn die Verdrängung nicht vollständig gelingt. Sie bestehen darin, daß sich weder der Trieb noch die Abwehr durchsetzt, so daß ein unbewußter Konflikt entsteht. Die verdrängte Wunschregung ist zwar aus der Erinnerung getrieben, kann aber weiterhin aktiviert werden, indem sie eine entstellte und unkenntlich gemachte Ersatzbildung für das Verdrängte ins Bewußtsein schickt, die einerseits zu einer gewissen Ersatzbefriedigung, andererseits aber, weil nicht das wirkliche Triebobjekt gegeben ist, sondern nur seine Verzerrung, zu denselben Unlustgefühlen führt, die man durch die Verdrängung erspart glaubt (PONGRATZ 1983, 19).
- 11 Der Neurotiker ist an sein Ich fixiert, denn er muß es ständig einsetzen, um die unvollständig verdrängten Triebwünsche in Schach zu halten. Eine Lockerung des Ich würde das ursprüngliche Trauma wiederbeleben und damit zu einer unerträglichen Situation führen, die der Neurotiker um jeden Preis verhindern muß.
- 12 *Die Neurosentheorie nach Adler und Berne.*
ALFRED ADLER (Individualpsychologie) und ERIC BERNE (Transaktionsanalyse) teilen nicht das FREUDSche Menschenbild. Für sie ist der Mensch

nicht einfach nur ein Reiz-Reaktions-Mechanismus und die Person nicht einfach nur Opfer ihrer eigenen Triebdynamik, mit der sie zugleich identisch ist. Vielmehr wahren beide Konzeptionen die Unterscheidung von Subjekt und Objekt. Der Mensch als Subjekt steht sich selbst als Gewordenem, auch in seinen neurotischen Deformationen gegenüber. Diese bestehen nicht in einer gewissermaßen automatischen Fehlentwicklung, sondern in einer Stellungnahme des Subjekts zu seiner Lebensgeschichte, die das Subjekt auch zu verantworten hat und die es insbesondere auch revidieren kann.

- 13 Nach ADLER wird die Neurose durch massive Minderwertigkeitsgefühle hervorgerufen, deren Kompensation sie durch Streben nach Überlegenheit bezweckt (PONGRATZ 1983, 273). Diese Gefühle beruhen auf einer Selbsteinschätzung, welche durch frühkindliche Erfahrungen von Mißerfolgen, verbunden mit sozialer Abwertung und Entmutigung hervorgerufen worden sind (PONGRATZ 1983, 274f.). Die neurotische Fixierung zwingt zu einem ständigen Streben nach Macht und Überlegenheit. Da dieses Streben mit der Realität nicht kompatibel ist und daher stets unerfüllt bleibt, leidet der Neurotiker darunter, ohne doch davon lassen zu können.
- 14 Eine Lockerung der Ich-Bindung im Spiel hätte für den Neurotiker aus der Sicht der Individualpsychologie zur Folge, daß er sein Überlegenheitsstreben aufgeben muß, was bedeutet, daß er seinen Minderwertigkeitsgefühlen und damit seiner Selbsteinschätzung als nichtiges Dasein hilflos ausgeliefert wäre.
- 15 Nach dem transaktionsanalytischen Ansatz ERIC BERNES folgt aus Minderwertigkeitsgefühlen nicht notwendig ein Streben nach Macht. Eine Alternative könnte ein unbewußtes oder halbunbewußtes Streben nach Selbstvernichtung in Form von Delinquenz, Wahnsinn oder Selbstmord sein, deren Abwehr wiederum eine erhebliche und unverzichtbare Ich-Anstrengung erforderlich macht (SCHLEGEL 1984, 239).
- 16 Nach BERNE ist das Gefühl der eigenen Unterlegenheit („Ich bin nicht o.k. – du bist o.k.“) im übrigen nicht die einzige Möglichkeit eines neurotischen Selbstbildes. Neben der Vorstellung, daß nicht nur ich wertlos bin, sondern auch alle anderen Menschen meiner Mitwelt („Ich bin nicht o.k. – du bist nicht o.k.“), ist auch die Vorstellung der eigenen Überlegenheit denkbar, die nicht nur als kompensatorische Reaktion auf Minderwertigkeitsgefühle, sondern als anfängliches Grundgefühl verstanden werden muß („Ich bin o.k. – du bist nicht o.k.“) (SCHLEGEL 1984, 82f.). Im erstgenannten Fall scheitert die Fähigkeit zu spielen schon daran, daß es an einem vorgängigen und grundlegenden Lebenssinn fehlt. Wer seine Existenz ohnehin für sinnlos hält, weil er das Leben überhaupt nur als sinnlos begreifen kann, verbaut sich schon dadurch jede Möglichkeit der Selbsterfahrung, die zugleich immer auch Sinnerfahrung ist. Wer dagegen von der eigenen wahn-

haften Überlegenheit ausgeht, muß, weil dieses Selbstgefühl die Überprüfung an der Realität nicht aushält, stets sein Ich wachhalten, um sich eine Scheinwelt vorzugaukeln, die seine Selbsteinschätzung bestätigt.

17 *Psychotherapie als Neurosenkritik.*

Wenn neurotische Fixierungen die Spielhaltung verhindern und damit Kontemplation unmöglich machen, dann kommt es darauf an, sie zu beseitigen. Das ist das Ziel der Psychotherapie. Psychotherapie ist keine Behandlung eines Patienten durch einen Therapeuten, sondern Selbstaufklärung des Patienten durch Kritik seiner Neurose. Auch das psychoanalytische Behandlungskonzept, das noch am ehesten den Patienten als Objekt betrachtet, an dem der Therapeut seine Kunst erprobt, ist letztlich auf die Mitwirkung des Patienten angewiesen. Der psychoanalytischen Therapie geht es darum, die Verdrängung aufzuheben und den ursprünglichen Konflikt so zu bearbeiten, daß er angstfrei ertragen werden kann. Das geht nicht ohne die Bereitschaft des Patienten, die Deutungen des Therapeuten anzunehmen, sich seinem Schmerz zu stellen, sich zu seinen Triebwünschen zu bekennen und deren Frustrierung zu bearbeiten, d. h. nach einem neuen kritischen Standpunkt zu den traumatischen Ereignissen seiner frühen Kindheit zu suchen. Er muß also bereit sein, sein seelisches Leben und seine Fixierungen einer Kritik zu unterziehen. Und diese Kritik kann und muß seine eigene sein.

18 Nach dem Konzept von ADLER und BERNE beruhen neurotische Fixierungen nicht auf objektiven Gegebenheiten, sondern auf einer Bewertung dieser Begebenheiten bzw. einer Selbsteinschätzung des Subjekts angesichts dieser Begebenheiten. Psychotherapie besteht dann darin, die neurotische Selbsteinschätzung zu korrigieren. Hier wird noch deutlicher, daß es nicht um den Nachvollzug versäumter Lebensvollzüge geht, sondern um Kritik des Bewußtseins, um Revision des falschen Bildes, das der Neurotiker von sich selbst hat.

19 Diese Kritik befreit von falschen Fixierungen, erlöst das Ich aus dem Joch ständiger Abwehr und Selbstbehauptung und ermöglicht damit eine Einstellung, die im Ich ein Organ des Selbst und nicht das Subjekt als solches sieht – ein Organ, das gut ist, um bestimmte Funktionen zu erfüllen, das aber auch zurücktreten kann und muß, wenn diese Funktionen nicht gefragt sind.

2. Ideologiekritik

20 *Ideologie – ein mehrdeutiger Begriff.*

Der Begriff der Ideologie ist höchst mehrdeutig und umstritten. Geprägt wurde er von dem französischen Aufklärer A. DESTUTT DE TRACY (1754 bis

1836), der darunter eine philosophische Disziplin verstand, welche die Bildungsgesetze der Vorstellungen und Ideen zu untersuchen hat, um methodisch gesichert wahre von falschen Ideen unterscheiden zu können. Schon bald aber wurden die Gegenstände dieser Disziplin, also die Ideen selbst, sofern sie politischer oder gesellschaftlicher Art waren, Ideologien genannt (TOPITSCH/SALAMUN 1972, 13). Dieser ursprüngliche Begriff schwingt noch bei SARTRE nach, für den gefestigte Denkgebilde, die die Grundlage des Denkens und Forschens einer Epoche, Tradition oder Denkschule bilden, Ideologien sind, während diese Denkgebilde, wenn sie noch unverfestigt im Entstehen begriffen sind, bei ihm Philosophien heißen (SARTRE 1964, 10).

- 21 Überwiegend wird der Begriff Ideologie heute als soziologischer Fachterminus angesehen. Als solcher bezeichnet er für die einen ganz einfach unwahre wissenschaftliche Theorien, wobei deren Unwahrheit auf Grund von Situationsabhängigkeiten, Kommunikationsverzerrungen oder unreflektierten Vorverständnissen weder von ihren Schöpfern noch von den Rezipienten bemerkt werden kann (BOUDON 1988, 85ff.). Für andere sind Ideologien falsche, auf Vorurteilen oder wirklichkeitsfremden Ideen beruhende politische Ansichten, die dazu geeignet sind, Personen, die an sie glauben, zu einer stabilen Gruppe zu integrieren (TOPITSCH/SALAMUN 1972, 73). Nach einer dritten Ansicht sind Ideologien Rationalisierungen für irrationale Impulse und Wünsche (PARETO [1923] 1955, 161 ff.) oder aber eine List der Vernunft, Menschen an der unmittelbaren Durchsetzung ihrer affektiven Wünsche zu hindern, indem diese durch Ideologien gefiltert und so in sozial verträgliche Formen transformiert werden (KARSTEDT 1979, 90ff.). Für wieder andere sind Ideologien Theorien, die auf psychologisch bedingten Wahrnehmungsverzerrungen beruhen, die sich kurz darin charakterisieren lassen, daß der Wunsch und nicht die Erkenntnis Vater des Gedankens ist (KUHN 1970, 348).
- 22 Während Ideologien für die einen überhaupt nur aus Aussagen bestehen (BOUDON 1988, 36), sind sie für die anderen eine bewußte Entscheidung für bestimmte Werte (LUHMANN 1967, 539) oder jedenfalls ein Konglomerat von Vorstellungen und Verhaltensweisen, die sich im Kern um ein oder mehrere Werturteile bilden (KARSTEDT 1979, 208). Für die einen können Kunstwerke niemals Ideologien sein (PLAMENATZ 1972, 77), für die anderen sind Kunstwerke Musterbeispiele für Ideologien (KARSTEDT 1979, 143). Während die einen um Entideologisierung bemüht sind (KUHN 1970), setzen andere Ideologie mit Weltanschauung gleich und halten sie für schlechterdings unverzichtbar (KARSTEDT 1979, 52).
- 23 Ohne behaupten zu wollen, den einzig richtigen oder den vergleichsweise besten Begriff zu verwenden, möchte ich im folgenden unter Ideologie folgendes verstehen:

24 *Ideologien sind Botschaften.*

Ideologien sind geistige Gehalte, die nicht still vor sich hin gedacht, sondern öffentlich bekanntgemacht werden. Es sind Informationen, die entweder an eine einzige Person oder an eine Mehrzahl von Personen gerichtet sind. Die Information kann durch sprachliche Dokumente transportiert werden, aber auch durch nichtsprachliche Medien, wie z. B. Musik oder bildende Kunst.

25 *Ideologien enthalten keine Werturteile oder Imperative.*

Ideologien sind geistige Gehalte, die keine Werturteile oder Verhaltensaufforderungen enthalten, also weder Bitten noch Befehle. Für Werke der Musik oder der bildenden Kunst ist das evident. Aber auch sprachlich dokumentierte Ideologien enthalten keine präskriptiven oder valuativen Sätze. Sie können zwar im Kontext mit solchen Sätzen stehen, sind selbst aber nur narrativer oder theoretischer Art. So könnte das 20. Kapitel des biblischen Buches Exodus ideologischen Charakter insofern haben, als darin berichtet wird, wie Moses den Sinai besteigt und Gott zu ihm spricht, nicht aber insofern darin die Zehn Gebote zitiert werden. Der Dekalog als solcher ist nicht ideologischen Charakters; die Erzählung, in die er eingebaut ist, und wonach Gott selbst diese Gebote erlassen hat, womit suggeriert wird, daß sie entweder sehr gut sein müssen oder jedenfalls bei Strafe der Verdammnis gehalten werden sollten, kann ideologischen Charakter haben.

26 *Ideologien haben Überzeugungskraft.*

Ideologien sind geistige Gehalte, die im Rezipienten die Überzeugung von ihrer Wahrheit oder Echtheit ausgelöst haben. Ein Mythos, an den niemand glaubt, ist keine Ideologie. Ein Roman, der als solcher gar nicht den Anspruch erhebt, eine wahre Geschichte zu erzählen, ist insofern auch keine Ideologie. Allerdings kann der Roman ebenso wie der Mythos im Rezipienten die Überzeugung wecken, daß er in Bild und Gleichnis etwas über die Wirklichkeit des Lebens aussagt. In diesem Sinne kann auch ein Roman eine Ideologie transportieren. Ähnliches gilt auch für Kunstwerke und Musikstücke: Beide können vom Betrachter oder Hörer so empfunden werden, daß sie Ausdruck einer tiefen Wirklichkeit oder echter und realitätskompatibler Gefühle sind.

27 *Ideologien sind suggestiv.*

Das entscheidende Kriterium, wodurch sich Ideologien von sonstiger guter Kunst oder wahren Aussagen unterscheiden, ist – insoweit lehne ich mich an JOHN PLAMENATZ an – ihr suggestiver und verführerischer Charakter (PLAMENATZ 1972, 77). Obwohl Ideologien keinen Aufforderungscharakter haben und weder Imperative noch Werturteile enthalten, wirken sie

auf die von ihnen infizierten Rezipienten verführerisch, weil sie ihnen Werturteile und daraus abgeleitete Verhaltensaufforderungen suggerieren. PLAMENATZ vergleicht Ideologien daher mit den Fabeln ÄSOPS oder LA FONTAINES: Sie sind nach außen hin bloße Erzählungen, aber sie verweisen unterschwellig auf eine Moral (PLAMENATZ 1972, 77). Das Ideologische an den Ideologien ist nicht diese Moral als solche, sondern ihre Verhüllung, die bewirkt, daß sie vom Rezipienten unbewußt oder unverarbeitet aufgenommen und angenommen wird. Ideologiefreie Kunstwerke können auch eine Moral vermitteln, aber sie tun es nicht verhüllt, sondern sie lenken die Aufmerksamkeit des Rezipienten auf gewisse Werte oder Normen. Es ist dann immer noch ihm überlassen, ob er diese annehmen will oder nicht. Ideologien lassen ihm diese Wahl nicht, weil er von ihnen verführt wird und sich nicht frei entscheiden kann.

- 28 Geschichtliche Darstellungen haben ideologischen Charakter, wenn sie suggerieren, daß eine bestimmte Lebensweise historisch approbiert und daher geboten oder vernünftig ist. (Das klassische Hauptargument öffentlicher Verwaltungen „Das haben wir schon immer so gemacht“ ist also eine Ideologie.) Mythen sind Ideologien, wenn sie nicht nur Ausdruck eines vorgehenden Lebensgefühls oder einer bereits verinnerlichten Weltanschauung sind, sondern dem Rezipienten eine Sinndeutung suggerieren, die er ohne sie nicht hätte, ohne diese Deutung ins Bewußtsein zu heben. Theorien können ideologisch sein, wenn sie bestimmte Verhaltensweisen als vernünftig nahelegen, ohne sie selbst zu thematisieren. Musik kann ideologisch sein, wenn sie im Menschen Handlungsimpulse auslöst, über die er sich keine Rechenschaft mehr gibt. Das kann für gewisse Formen der Rockmusik ebenso zutreffen wie für gewisse Werke der sogenannten klassischen Musik (vgl. TSCHAIKOWSKI, 1812; BEETHOVEN, Wellington oder die Schlacht bei Vitoria). Ein Musterbeispiel für ideologische Musik ist der Marsch.

- 29 *Ideologien müssen nicht falsch sein.*

Es gibt Ideologien, wie z. B. Kunstwerke, die dem Wahrheitskriterium gar nicht unterliegen. Aber es kann auch wahrheitsfinite Informationen geben, wie Berichte oder Theorien, die auch als wahr gelten dürfen und doch ideologisch fungieren. So kann z. B. BETTY MAHMOUDYS Buch ›Nicht ohne meine Tochter‹, unterstellt es handelt sich um einen wahren Erlebnisbericht, ideologischen Charakter haben, wenn es Feindseligkeiten gegenüber Muslimen zur Folge hat. Eine wissenschaftlich gut fundierte statistische Aussage, wonach 85% der Staatsbürger des Landes X dafür sind, Ausländer des Landes zu verweisen, wird zur Ideologie, wenn ihre Veröffentlichung Pogrome auslöst.

- 30 Nicht die Unwahrheit einer Theorie entscheidet über ihren ideologischen Charakter, sondern ihre Suggestivkraft. Und die hängt weniger von den

Autoren eines Berichts, einer Theorie oder eines Kunstwerks als vielmehr von den Rezipienten ab. Ideologien werden nicht von den Schöpfern ihres geistigen Inhalts geschaffen, sondern von denen, auf die sie suggestiv wirken (PLAMENATZ 1972, 75). ADOLF HITLERS ›Mein Kampf‹ wäre zu anderen Zeiten und vor einem anderen Publikum nicht als Ideologie in Erscheinung getreten, sondern ganz einfach als dummes Zeug. Nur soweit eine suggestive Empfänglichkeit der Rezipienten gegeben ist, können auch Propagandisten eine Theorie oder ein anderes Dokument ideologisch ausschlichten.

31 *Ideologie als verfälschtes Bewußtsein.*

Ideologie ist also nicht falsches Bewußtsein im Sinne eines schlichten Irrtums oder einer unrichtigen Überzeugung, sondern unvollständiges Bewußtsein im Sinne einer unbewußten suggestiven Abhängigkeit von bewußten Fakten, Berichten, Theorien oder Kunstwerken. In diesem Sinne ist PETER KARSTEDT zuzustimmen, wenn er sagt, daß Ideologie weniger ein soziologischer als vielmehr ein psychologischer Begriff ist (KARSTEDT 1979, 47).

32 *Soziale und private Ideologien.*

Von diesem psychologischen Verständnis ausgehend, wird klar, daß der Begriff der Ideologie nicht nur auf kollektive Phänomene angewandt werden kann, wie dies meistens geschieht, sondern auch auf höchst individuelle. Es gibt sowohl gesellschaftliche Ideologien als auch Privatideologien, deren Suggestibilität sich spezifisch nur auf ein bestimmtes Individuum beziehen kann oder auch auf einen bestimmten Typus von Individuen, ohne daß diese dadurch eine soziale Gruppe bilden (KARSTEDT 1979, 96ff.).

33 *Ideologie und Mystik.*

Ideologien bewirken ein Verhalten, das scheinbar rational begründet und gerechtfertigt werden kann, also auf einer bewußtseinsmäßigen Einsicht zu beruhen scheint, tatsächlich aber nur auf Suggestion beruht, also gerade nicht rational kontrolliert ist. Dies kann zu einer verzerrten empirischen Wahrnehmung führen, weil nicht mehr die Erfahrung oder wissenschaftlich geprüfte Berichte und Theorien die Erkenntnis bestimmen, sondern der Wunsch der Vater des Gedankens ist. Ideologien spielen daher im Bereich der Epistemik eine wichtige Rolle. Das suggerierte Verhalten kann sich aber nicht nur auf eine Vorprägung der Aufmerksamkeit und Kritikbereitschaft im Bereich der Erkenntnis von Fakten beziehen, sondern auch auf das moralische Verhalten. Insofern sind Ideologien auch für den Bereich der Ethik von großer Bedeutung. Daß ich dieses Thema gleichwohl erst im Zusammenhang mit Mystik abhandle, rührt einerseits daher, daß so gut wie sämtliche Ideologietheorien, die ich kenne, diesen Bereich vernachlässigen, und andererseits daher, daß in keinem anderen Bereich die Gefähr-

dungen durch Ideologie so groß sind wie gerade im Bereich der Mystik. Denn hier ist der Mensch weit mehr als im Bereich der Epistemik oder Ethik auf sich allein gestellt, durch Kommunikation mit anderen kaum kritisierbar oder korrigierbar. Allfällige Ratschläge, sich gegen ideologische Verführung durch Toleranz, Offenheit für ideologischen Pluralismus und Vermeidung von Fanatismus (so KARSTEDT 1979, 271, 274) oder auch Sprachkritik im Sinne einer Analyse ideologischer Leerformeln (so TOPITSCH/SALAMUN 1972, 114ff.) zu schützen, sind auf dem Gebiet der Mystik schon deshalb weniger wirkungsvoll, weil mystische Selbsterfahrung gerade im sprachlosen, nicht sozialen, jedenfalls nicht öffentlichen Bereich geschieht.

- 34 Ideologische Suggestion kann der mystischen Epiphanie des Selbst aus ähnlichen Gründen entgegenstehen wie die im vorigen Abschnitt behandelten Neurosen: durch Fixierung auf das als instabil erlebte Ich. HARALD SCHULZ-HENKE hat den Zusammenhang von neurotischer Fixierung und ideologischer Suggestion offenbar als erster deutlich benannt, wobei er von der Unterscheidung zwischen Symptom- und Charakterneurosen ausgehen konnte, die EDWARD GLOVER geprägt hatte (PONGRATZ 1983, 126f.). Während die Symptomneurose durch psychosomatische oder verhaltensmäßige Symptome in Erscheinung tritt, unter denen der Betroffene leidet, weil er sich durch sie als durch etwas Fremdes bestimmt und beherrscht sieht, zeichnet sich die Charakterneurose durch einen Charakterzug aus, den der Betroffene nicht als etwas ihm Fremdes, sondern als Teil seiner selbst erlebt. Ein Pedant leidet gewöhnlich nicht unter seinen Zwängen, sondern hält sie für eine Tugend. Obwohl die Charakterneurose genauso wie die Symptomneurose zu einer Einschränkung des Lebensradius und damit der Gesamtpersönlichkeit führt, wird sie nicht als Mangel, sondern als Vorzug wahrgenommen. Diese Wahrnehmung beruht z. B. im Falle der Pedanterie auf der Suggestion, die für eine entsprechend zwanghafte Persönlichkeit von der an sich ganz vernünftigen Theorie ausgeht, wonach der Erfolg eines Handlungsplanes von der Sorgfalt, Präzision und Ordnung abhängt, mit der er ins Werk gesetzt wird.

- 35 *Rationalismus als Ideologie.*

Der mystischen Selbsterfahrung können die verschiedensten Ideologien im Wege stehen. Daß kontemplative Spiele, etwa Werke der Musik oder Kunst, ideologisch verseucht sein können, wurde schon erwähnt. Ideologien können aber auch den Zugang zu einer perspektivischen Mystik überhaupt verhindern. Hierbei denke ich zum einen an einen gewissen Typ von Rationalismus und zum andern an gewisse Spielarten esoterischer Lehren. Der Rationalismus lehrt, daß Erkenntnis der Außenwelt nur im Rahmen der Sprache möglich ist. Er verlangt Denk- und Verhaltensweisen, die an beschreibbaren Zwecken orientiert und theoretisch erfaßbar, also auch

intersubjektiv kommunizierbar sind. Eine solche Ansicht, die für ihren Anwendungsbereich durchaus vernünftig ist und auch zu allenthalben sichtbaren Erfolgen geführt hat, kann nun für entsprechend disponierte Persönlichkeiten dahingehend suggestiv wirken, daß sie meinen, eine Welt, die durch die Regeln rationalen Vorgehens im beschriebenen Sinne nicht beherrschbar ist, könne es nicht geben und Mystik sei deshalb schlicht Unsinn.³

36 *Esoterik als Ideologie.*

Ideologischen Charakter können aber auch die esoterischen Heilslehren haben, die betonen, daß der Sinn des Lebens nicht ohne Kontemplation erfahren werden kann. Sie können suggerieren, daß Mystik für ein sinnerfülltes Leben nicht nur notwendig ist (das wäre ihr realer Aussagegehalt), sondern auch hinreichend (das wäre ihr suggestiver Gehalt), so daß jedes Interesse an der Welt, jede Offenheit für Technik oder politisches Engagement von vornherein sinnlos und daher tunlichst zu vermeiden ist. Eine solche esoterische Ideologie steht perspektivischer Sinnerfahrung genauso entgegen wie die rationalistische Ideologie. Denn zum perspektivischen Sinnkonzept gehört die sinnhafte Beziehung sowohl zur Umwelt und zur Mitwelt wie auch zum eigenen Selbst.

37 *Ideologie und Ich-Fixierung.*

Der Rationalismus wirkt suggestiv auf diejenigen, die verbissen ihr Ich bewahren müssen, weil sie Angst haben, es endgültig zu verlieren. Die esoterische Ideologie wirkt suggestiv auf diejenigen, die ihrem Ich von vornherein wenig zutrauen und es auf eine Konfrontation mit der Außenwelt deshalb lieber gar nicht erst ankommen lassen wollen. Ihr Rückzug in die Mystik ist Weltflucht. Diesem Ziel scheint mir übrigens nicht nur die zeitgenössische Esoterik, sondern auch ein erheblicher Teil der christlichen Mystik verbunden zu sein: Sie strebt nach der Verschmelzung mit dem Göttlichen oder Absoluten, in der das Ich aufgelöst wird, damit der Mensch endlich nicht mehr auf eigenen Füßen stehen und auf das eigene als schwach erlebte Ich angewiesen zu sein braucht. Rationalistische Ideologie erreicht

³ Das läßt sich an Wittgensteins Frühphilosophie und ihrer Wirkungsgeschichte illustrieren. Wittgenstein schreibt in seinem Tractat: „Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen“ (Wittgenstein [1916] 1977, 7). Er meinte damit nicht, daß der Gedanke, es gäbe etwas, worüber man nicht sprechen könne, Unsinn sei, sondern vielmehr nur, daß man nicht darüber reden solle, weil die Sprache dazu, nämlich zur Erfassung unserer eigentlichen Lebensprobleme (Wittgenstein [1916] 1977, 6.52), nicht geeignet sei. Gleichwohl wirkt diese Lehre auf manchen Positivisten insofern suggestiv, als er glaubt sich auf Wittgenstein berufen zu können, wenn er Mystik für Unsinn erklärt.

Menschen, die ihre Ich-Schwäche durch Fixierung überkompensieren („Ich bin o.k. – du bist nicht o.k.“). Esoterische Ideologie erreicht diejenigen, die ihre Ich-Schwäche als gegeben und unabänderlich hinnehmen und nicht einmal mehr die Anstrengung einer Überkompensation unternehmen („Ich bin nicht o.k. – du bist o.k.“).

38 *Ideologiekritik.*

Während Neurosen (Symptomneurosen) die Tendenz haben, einen Leidensdruck auszulösen, der zur Neurosenkritik motivieren kann, lösen Ideologien keinen vergleichbaren Druck aus. Sie sind daher gegen Kritik wesentlich resistenter. Das gilt vor allem auch für die höchst individuellen Privatideologien. Denn sie können nur durchbrochen werden, wenn der Betroffene selbst nicht nur Anhänger, sondern zugleich auch Kritiker seiner Ideologie ist, während die Aufgabe der Kritik gesellschaftlicher Ideologien immerhin auf bestimmte Rollenträger übertragen werden kann, die dafür freigestellt und bezahlt werden, daß sie sich einen anderen als den gruppentypischen Standpunkt zulegen und den anderen Mitgliedern der Gesellschaft ihr Verfallensein an Suggestionen zu Bewußtsein bringen.

- 39 Es ist ein Kennzeichen der perspektivischen Lebensform, wenn Ideologiekritik in geeigneten Formen institutionalisiert wird. Was auf gesellschaftlicher Ebene heute als eine wichtige Aufgabe professioneller Philosophie betrachtet wird (LIEBER 1985, 166 ff.), muß jedes Individuum für sich selbst in seine Lebenspraxis einbauen, in dem es sich z. B. bewußt mit Literatur beschäftigt, die den eigenen Vorverständnissen und Lebensanschauungen entgegengesetzt ist, das Gespräch mit Andersdenkenden sucht und, soweit es irgend möglich ist, die eigenen Handlungsmotivationen kritisch hinterfragt. Ideologiekritik wird nicht selten als Kritik an fremden Ideologien verstanden. Es kommt darauf an, die Verführungskraft der ideologischen Elemente im eigenen Denken zu brechen (KUHN 1970, 356). Dies fordert einen unbedingten Willen zu Wahrheit und Wahrhaftigkeit und den Verzicht darauf, Wahrheit „ins menschlich Erträgliche ... transformieren“ zu wollen (KARSTEDT 1979, 14). Dieser Wille zur Wahrheit wird den Menschen allerdings schon bald über die Ebene bloßer Ideologiekritik hinausführen und ihm einen neuen, weiteren Bereich der Meditation eröffnen, den Bereich kontemplativ verstandener Philosophie.

3. Philosophische Kritik

- 40 Philosophische Kritik läßt sich nicht nur auf Ideologiekritik beschränken. Sie geht darüber hinaus, indem sie selbst kontemplativen Charakter annimmt. Was es mit philosophischer Kritik im eigentlichen Sinne auf sich hat

und wie Philosophie als eine Form der Kontemplation verstanden werden kann, hat der Philosoph BERTRAND RUSSELL in eindrucksvoller Weise beschrieben. Ich könnte seine Formulierung nicht übertreffen und beschränke mich deshalb darauf, aus seiner Darlegung zu zitieren. Die Bedeutung des nachfolgenden Textes sehe ich nicht nur in seinem Inhalt, sondern auch darin, daß sein Autor kein weltfremder Idealist oder dunkler Grübler war, sondern zu den Mitbegründern der analytischen Philosophie zählt, deren Nüchternheit ihr gerade ihre Gegner zum Vorwurf machen.

- 41 „Der Wert der Philosophie darf nicht von irgendeinem festumrissenen Wissensstand abhängen, den man durch Studium erwerben könnte. Der Wert der Philosophie besteht im Gegenteil gerade wesentlich in der Ungewißheit, die sie mit sich bringt. Wer niemals eine philosophische Anwendung gehabt hat, der geht durchs Leben und ist wie in ein Gefängnis eingeschlossen: von den Vorurteilen des gesunden Menschenverstandes, von den habituellen Meinungen seines Zeitalters oder seiner Nation und von den Ansichten, die ohne die Mitarbeit oder die Zustimmung der überlegenden Vernunft in ihm gewachsen sind. So ein Mensch neigt dazu, die Welt bestimmt, endlich, selbstverständlich zu finden; die vertrauten Gegenstände stellen keine Fragen, und die ihm unvertrauten Möglichkeiten weist er verachtungsvoll von der Hand. Sobald wir aber anfangen zu philosophieren, führen selbst die alltäglichsten Dinge zu Fragen, die man nur sehr unvollständig beantworten kann. Die Philosophie kann uns zwar nicht mit Sicherheit sagen, wie die richtigen Antworten auf die gestellten Fragen heißen, aber sie kann uns viele Möglichkeiten zu bedenken geben, die unser Blickfeld erweitern und uns von der Tyrannei des Gewohnten befreien. Sie vermindert unsere Gewißheiten darüber, was die Dinge sind, aber sie vermehrt unser Wissen darüber, was die Dinge sein könnten. Sie schlägt die etwas arrogante Gewißheit jener nieder, die sich niemals im Bereich des befreienden Zweifels aufgehalten haben, und sie hält unsere Fähigkeit zu erstaunen wach, indem sie uns vertraute Dinge von uns nicht vertrauten Seiten zeigt. ...“

Der Weitblick philosophischer Kontemplation „teilt die Welt nicht in zwei Lager ein, in Freunde und Feinde, Nützliches und Schädliches, Gutes und Schlechtes: er ist ein unparteiischer Blick auf das Ganze. Wenn die philosophische Kontemplation nicht durch fremde Zusätze verdorben wird, will sie nicht beweisen, daß die ganze Welt mit dem Menschen verwandt ist. Jeder Gewinn an Wissen ist auch eine Erweiterung unseres Selbst, aber eine solche Erweiterung gelingt am besten, wenn man sie nicht unmittelbar sucht. Sie gelingt, wenn der Wunsch zu wissen frei wirksam ist, durch Betrachtungen, die nicht von vornherein in ihren Gegenständen diese oder jene Eigenschaften suchen, sondern die das Selbst den Eigenschaften anmessen, die sich in den Gegenständen finden. Unser Selbst wird nicht erweitert, wenn wir uns nehmen, wie wir sind, und zu beweisen suchen, daß diese Welt uns ähnlich genug sei, um sie ganz ohne Rücksicht auf irgend etwas uns Fremdes erkennen zu können. Die Sucht, so etwas beweisen zu wollen, ist eine Form des Selbstbehauptungswillens, und der Selbstbehauptungswille ist immer ein Hindernis für die Erweiterung unseres Selbst, die wir wünschen und von der wir wissen, daß sie erreichbar ist. Wenn der Selbstbehauptungswille in die philosophische Spekulation eindringt, betrachtet er dort wie anderswo die Welt als Mittel zu seinen Zwecken:

er macht sie damit zu etwas, das geringer sein soll als er selbst, das heißt: er legt unsere Würde in Ketten. In der Kontemplation dagegen gehen wir vom Anderen aus, und durch seine Größe werden wir selber zu etwas Größerem gemacht. Der betrachtende Geist gewinnt einen Anteil an der Unendlichkeit der von ihm betrachteten Welt.

Deshalb sind solche Philosophen, die die Welt dem Menschen angleichen, der Seelengröße nicht eben förderlich. Die Erkenntnis ist eine Vereinigung des Selbst und des Anderen; und wie alle Vereinigungen leidet sie unter Herrschsucht, also auch unter dem Versuch, die Welt zur Konformität mit dem zu zwingen, was wir in uns selber finden. . . . Was so Erkenntnis genannt wird, ist nicht eine Vereinigung mit dem Anderen, sondern eine Ansammlung von Vorurteilen, Gewohnheiten und Begierden, die zwischen uns und der Außenwelt einen undurchdringlichen Schleier legt. . . .

Die wahre philosophische Kontemplation dagegen findet Genuß in jeder Vergrößerung des Nicht-Selbst, des Anderen, in allem, was die betrachtenden Gegenstände und erst dadurch das betrachtende Subjekt vergrößert. Was bei der Kontemplation noch persönlich oder privat ist, alles, was von Gewohnheiten, eigenen Interessen oder Wünschen abhängt, verzerrt den Gegenstand und stört die Einheit, nach der der Intellekt strebt. Indem sie so eine Barriere zwischen dem Subjekt und dem Objekt aufrichten, werden diese persönlichen und privaten Dinge zu einem Gefängnis des Geistes. Der freie Intellekt will die Dinge sehen, wie Gott sie sehen würde, frei vom Hier und Jetzt, von Hoffnungen und Ängsten, ohne den Plunder gewohnter Meinungen und traditioneller Vorurteile, ruhig, leidenschaftslos, nur von dem einen und alle anderen ausschließenden Wunsch nach Erkenntnis beseelt, nach einer Erkenntnis, die so unpersönlich, so rein kontemplativ ist, wie das für Menschen möglich ist. . . .

Der Geist, der sich an die Freiheit und Unparteilichkeit der philosophischen Kontemplation gewöhnt hat, wird sich auch in der Welt des Fühlens und Handelns etwas von dieser Freiheit und Unparteilichkeit erhalten. . . . Die Unparteilichkeit, die in der Kontemplation das unvermischte Verlangen nach Wahrheit ist, ist dieselbe Qualität des Geistes, die sich im Handeln als Gerechtigkeit ausdrückt, und im Fühlen als jene umfassende Liebe, die allen gelten kann und nicht nur jenen, die man für nützlich oder für bewundernswürdig hält. So vergrößert die Kontemplation nicht nur die Gegenstände unseres Denkens, sondern auch die unseres Handelns und unserer Neigungen: sie macht uns zu Bürgern der Welt und nicht nur zu Bewohnern einer ummauerten Stadt, die mit der Welt vor ihren Toren im Kriege liegt. In dieser Weltbürgerschaft besteht die wahre Freiheit des Menschen, seine Befreiung aus der Knechtschaft kleinlicher Hoffnungen und Ängste“ (RUSSELL 1967, 138f.).

- 42 Ich glaube es dem Leser überlassen zu können, aus jeder der vorstehenden Zeilen den perspektivischen Geist atmen zu fühlen, ohne daß es dazu noch einer Erläuterung bedarf. Dieser Geist führt uns dazu, nicht nur zum eigenen Selbst, sondern auch zur Außen- und Innenwelt ein kontemplatives Verhältnis zu gewinnen. So findet unser engagiertes Verhalten und Verhältnis zur Welt in allen ihren Dimensionen ihre Sinnhaftigkeit letztlich in einem Rückbezug (religio) auf jenes kontemplative Verhältnis zu allem, was existiert (Sein). Auch wenn animistische oder theistische

Vorstellungen im Perspektivismus keinen Platz haben, bleibt es doch dabei: Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist eine religiöse Frage und die Antwort, die der Perspektivismus darauf gibt, kann keine andere sein als eine religiöse Antwort.

16. TOD – FLUCHTPUNKT DER LIEBE

1. Der Tod als existenzielle Idee

1 *Der empirische Todesbegriff.*

Das Wort „Tod“ steht für zwei grundlegend verschiedene Begriffe. In einem Sinne handelt es sich um einen empirischen Begriff, der aussagt, daß Strukturen von Materie, die durch Autopoiesis den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik außer Kraft setzen, d. h. sich trotz des Zerfalls ihrer materiellen Bestandteile als Struktur mittels Stoffwechsels weiter erhalten, nur von begrenzter Dauer sind. Solche Strukturen, also Lebewesen, sind tot, wenn die Autopoiesis aufgehört hat zu funktionieren. Soweit wir empirisch wissen, unterliegen alle Individuen der Sterblichkeit in diesem Sinne. Wir haben auch Grund zu der Annahme, daß alle Arten sterblich sind. Sofern ich mich selbst als Element der Biosphäre, als Lebewesen, als Exemplar der Gattung Mensch betrachte, muß ich auch für mich selbst Sterblichkeit im empirischen Sinne in Betracht ziehen.

- 2 Dieser empirische Begriff vom Tod bestimmt unser Leben nur partiell. Er spielt für das Erbschaftsrecht, für die medizinische Problematik der Organtransplantationen oder für den Abschluß von Lebens- und Sterbeversicherungen eine Rolle. Abgesehen von solchen konkreten Problemsituationen tangiert uns der empirische Tod nicht. Er läßt sich in unsere Lebensplanung einbauen, statistisch vorausberechnen und wirtschaftlich handhaben. Im übrigen gilt für ihn der Satz des EPIKUR: Solange wir da sind, ist der Tod nicht da, und ist der Tod da, dann sind wir nicht mehr (EPIKUR [um 250 v.u.Z.] 1988, 55).

3 *Der existenzielle Todesbegriff.*

Von diesem empirischen Begriff von „Tod“ zu unterscheiden ist der existenzielle Begriff. Dieser bezeichnet nicht ein empirisches Faktum, mit dem wir planend und zweckrational umgehen können. Er bezeichnet nicht den Tod der anderen und auch nicht meinen eigenen Tod, sofern ich ihn wie den Tod von irgend jemandem betrachte. Er bezeichnet vielmehr eine Idee über meine Existenz. Diese Idee gibt Antwort auf die Frage nach der Selbstdeutung meiner eigenen Existenz, nämlich ob ich mein eigenes Dasein für notwendig oder für kontingent halte, ob ich also meine eigene Nichtexistenz denken kann oder mich für unvergänglich halte, und welche Bedeutung der

Gedanke an meine Existenz – sei sie notwendig oder kontingent – für den Sinn meines Lebens hat.

- 4 Der philosophische Gedanke an den Tod kann nur als je meiniger gedacht werden; es geht um meine Stellungnahme zu meiner Existenz und nicht etwa um eine Lehre über die Sterblichkeit oder Unsterblichkeit des Menschen im allgemeinen. Denn eine solche Lehre würde notwendigerweise von Objekten handeln, während es bei der Frage nach dem Tod als existenziellem Problem um das Subjekt, um das eigene Selbst geht. Das Todesproblem als Frage nach der Existenzialität des Selbst kann daher nicht theoretisch diskutiert werden. Es stellt sich nicht als empirische oder empathische Frage, nicht im Bereich der Epistemik, der Ethik oder Politik, sondern allein in der Dimension der Mystik. Die Antwort, die ein Mensch für sich auf diese Frage findet, beschreibt sein mystisches Verhältnis zu sich selbst, d. h. die Bedeutung, die er seiner eigenen Existenz zu entnehmen vermag. Der Todesbegriff als existenzieller Begriff bezeichnet also eine sinnvermittelnde Idee.
- 5 Solange es Menschen gibt, scheint es auch Todesideen gegeben zu haben. Es spricht viel dafür, daß der Mensch in dem Moment seinen Anfang nahm, in dem erstmals Lebewesen eine solche Idee entwickelten. Und stets war diese Idee zugleich Ausdruck eines Sinnkonzepts. Folglich läßt sich den im zweiten Kapitel entwickelten Idealtypen von Sinnkonzepten jeweils eine spezifische Todesidee zuordnen.

2. Der Tod im archaischen Sinnkonzept

- 6 *Totemistische Todesidee.*
Ich habe im zweiten Kapitel vier Formen oder Stufen archaischer Sinnkonzepte unterschieden, von denen ich die älteste als Totemismus bezeichnet habe (vgl. TZ 2/15ff.). Im Totemismus wird die Welt als eine Einheit wahrgenommen, in der es weder Polaritäten noch qualitative Veränderungen geben kann. Eine totemistische Todesidee ist durch den Gedanken gekennzeichnet, daß sich durch den Tod für das Individuum nichts qualitativ ändert (HEILER 1979, 516). Ein Beispiel dafür ist die Jenseitsvorstellung der Hopi-Indianer (KAISER 1990, 102ff.).
- 7 Für die Hopi geht der Verstorbene in die Unterwelt über. Diese stellen sie sich als eine Welt vor, die genau denselben Bedingungen unterliegt wie die Oberwelt, in der sie selbst leben. Es handelt sich gewissermaßen nur um einen anderen Ort in derselben Welt. Die eine Sonne bescheint beide Orte – bei Tag die Oberwelt, bei Nacht die Unterwelt. Wenn das Individuum in der Oberwelt stirbt, wird es zugleich in der Unterwelt geboren. Wird es in der Oberwelt geboren, so stirbt es gleichzeitig in der Unterwelt.

Die Stammeszugehörigkeit erlischt durch den Tod nicht. Die Jagdgründe des Stammes liegen sowohl in der Ober- als auch in der Unterwelt. Das Band der Solidarität und Kooperation verbindet über die Grenze zwischen Ober- und Unterwelt hinweg. Nur in einem Punkt sprechen die Hopi-Indianer ihren Stammesgenossen im Jenseits Kompetenzen zu, die sie in der Oberwelt nicht haben, nämlich die Fähigkeit, für Regen zu sorgen. Daher sind sie auf die Stammesgenossen im Jenseits angewiesen, die ihnen den Regen schicken können.

8 *Idoltrische Todesidee.*

Mit dieser letztgenannten Vorstellung kündigt sich schon der Übergang zum Todeskonzept der idoltrischen Sinndeutung an. Diese ist durch die Bewußtwerdung des Unterschiedes von Hier und Dort, Subjekt und Objekt gekennzeichnet sowie durch die erschauernde Ehrfurcht vor der geheimnisvollen Macht des Anderen und Fremden und dessen religiöser Überhöhung (vgl. TZ 2/20ff.). Nach der idoltrischen Todesidee gewinnen die Toten eine numinose Macht über die Lebenden (HEILER 1979, 516). Das Verhältnis zu den Toten ist nicht mehr durch naiv vertrauensvolle Kooperation, sondern wesentlich durch Angst gekennzeichnet. Schon von den alten Sumerern ist die Angst vor der Erscheinung der Totengeister bezeugt (MORALDI 1987, 29), und auch in zeitgenössischen archaischen Religionen ist sie anzutreffen (CIPOLLETTI 1989, 184).

9 Die Lebenden müssen daher Sorge dafür tragen, daß die Toten im Jenseits zufrieden sind und nicht unter den Lebenden herumspuken und Angst und Terror verbreiten. Dies ist zu befürchten, wenn die Toten von den Lebenden nicht zufriedenstellend versorgt werden. Denn das Leben der Toten unterscheidet sich von dem der Lebenden durch eine spezifisch parasitäre Existenzform. Sie müssen von den Lebenden angemessen bestattet und dabei mit allem ausgestattet werden, dessen sie im jenseitigen Leben bedürfen: Speisen, Getränke, Geld, Kleidung, Waffen, Schmuck, in der Antike auch Sklaven und Frauen, die getötet und dem Toten beigegeben wurden. Der schlimmste Frevel ist es, einen Toten nicht zu bestatten (E. F. JUNG o. J., 188). Diese Erstausrüstung ist jedoch noch nicht ausreichend. Den Toten muß auf Dauer im Totenkult ein Lebensunterhalt gewährt, vor allem durch Blutopfer („Blutspende“) die nötige Lebenskraft zugeführt werden, die sie selbst nicht mehr reproduzieren können. Um diese Grundversorgung nach dem Tode für sich selbst sicherzustellen, legen beispielsweise die Afrikaner noch heute so großen Wert auf eine zahlreiche Nachkommenschaft, denn nur wer als Toter nicht mehr von den Lebenden versorgt wird, ist nach ihrer Auffassung wirklich tot (BÜRKLE 1968, 259).

10 Der Totenkult hat in den antiken Idolatrien des Mittelmeerraumes (Ägypten, Kreta, Etrurien) zu einem Aufwand geführt, der die Lebenden

zwang, sich hauptsächlich in den Dienst der Toten zu stellen. Sie scheuten weder Zeit noch Mühe, weder Besitz noch das Leben von Witwe und Gesinde, um die Toten in einer Weise auszustatten und zu versorgen, die das Diesseits der Zurückbleibenden an Prunk und Reichtum oft weit übertraf (E. F. JUNG o. J., 260).

11 *Animistische Todesidee.*

Während die mehr auf „Lebensversicherung“ als auf Angstbannung ausgerichtete afrikanische Idolatrie sich bis heute erhalten konnte, führte die Idolatrie des antiken Europa wegen ihrer zunehmend maßloseren Ressourcenbindung notwendigerweise zu einem Erschöpfungszustand, der an der Grenze der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit erreicht war. Diese Grenze war im kargen Norden Europas schneller erreicht als im Süden. So erklärt es sich, daß zuerst im Norden die Bedingungen für einen Wandel der Anschauungen günstig waren. Um das Jahr 1200 v.u.Z. begegnen wir daher nördlich der Alpen, zur Zeit Homers (800 v.u.Z.) dann auch in Griechenland einer neuen Form des Totenkultes, dessen Hintergrund nicht mehr idolatrisch, sondern animistisch ist: der Urnenfelderkultur.

- 12 Dem Animismus sind alle Dinge beseelte Wesen (vgl. TZ 2/23 ff.). In jedem körperlichen Ding steckt ein Geist, der das eigentliche Wesen der Sache ist. Das gilt auch für den Menschen. Der Tod bewirkt, daß der Mensch seinen Körper verliert und zur unsichtbaren Seele oder zum unsichtbaren Geist wird. Diese Trennung vollzieht sich von Natur aus langsam, nämlich nach dem Maß der Verwesung des Körpers. Im Leichnam ist die Seele noch gegenwärtig, aber unbeweglich und gefangen. In dem Maße wie der Körper verwest, kann sie von diesem frei werden und in die Unterwelt der körperlosen Geister und Schatten eingehen. Aufgabe der Lebenden ist es daher jetzt, durch die Verbrennung des Leichnams den Befreiungsprozeß der Seele zu beschleunigen. Weil die Seele auf ihrer Reise in die Unterwelt aber noch auf Proviant, Waffen, Kleidung oder Geld angewiesen ist, müssen diese Dinge dem Toten mitgegeben werden. Dabei ist es wichtig, daß sie gewissermaßen den gleichen Aggregatzustand haben müssen wie der Tote selbst, d. h., die Seelen dieser Gegenstände müssen ebenfalls durch Verbrennung von ihren Körpern befreit werden. Ist der Tote aber erst einmal in der Unterwelt angekommen, die bei den Griechen Hades, bei den Juden Sheol¹

¹ Einen antiken jüdischen Totenkult der Urnenbestattung gibt es allerdings nicht. Vielmehr gilt es als sehr tragisch, wenn ein Leichnam so zerstört ist, daß er nicht mehr vollständig bestattet werden kann (Ringgren 1963, 221). Hier wirkt offenbar idolatrisches Erbe nach, während die animistische Konzeption nur schwach überdacht war. Logische Konsequenz ist zwar ohnehin kein Attribut archaischen Denkens; bei den vorexilischen Juden kommt aber noch dazu, daß sie sich ohnehin auffallend wenig Gedanken um das Leben nach dem Tod machten.

genannt wird, bedarf er weiter keiner Fürsorge mehr und den Lebenden ist die Last dauernder Unterhaltungspflicht abgenommen.

- 13 Die Vorstellung von jener Unterwelt der Geister und Schatten ist bei den Griechen nicht ganz eindeutig. Sie können sich einen Himmel voller Glück (Elysium) oder einen Ort ständiger Qualen (Tartaros) oder auch einen Ort vorstellen, an dem die Toten nur maßlose Langeweile oder einfach nur die Abwesenheit von allem spüren, was das Leben lebenswert macht, wo sie wirklich nur noch bloße Schatten ihrer selbst sind. In dieser Vorstellung von den saft- und kraftlosen Schatten, die die Juden noch radikaler und kompromißloser entwickelt hatten, wird nun die alte Angst vor der numinosen Macht der Ahnen über die Lebenden gebannt. Die Toten sind als bloße Schatten entmachtet. Von ihnen geht keine Gefahr und keine Gewalt mehr aus (HEILER 1979, 519).

- 14 *Theistische Todesidee.*

Der Theismus unterscheidet sich vom Animismus durch die Aufgabe der Vorstellung von einer Identitätsbeziehung von Geist und Lebewesen. Jetzt wird das Lebewesen wie auch die Dinge der Umwelt zu bloßer Materie, die von den hinter ihnen stehenden Göttern angetrieben oder belebt werden (TZ 2/26ff.). Der Mensch stirbt, wenn die Götter diese Tätigkeit einstellen. So schafft der hebräische Gott den Menschen aus Lehm und macht ihn lebendig, indem er ihm seinen göttlichen Odem einhaucht (Genesis 2,7). Wenn der Mensch stirbt, so kehrt der Körper zum Staub und der Lebenshauch zu Gott zurück (Genesis 3,19). Es bleibt kein Substrat, kein Personkern oder Residuum des Individuums übrig, dem über den Tod hinaus Identität zukäme. Was er ist, ist er durch den göttlichen Lebenshauch geworden und ohne diesen ist er nichts als Staub. Freilich liegt jetzt die Überlegung nahe, daß Gott in der Lage sein kann, durch Neubelebung den Menschen wieder von den Toten auferstehen zu lassen. Voraussetzung dafür ist nur, daß man sich die Mentalität Gottes anders vorstellt. Aus dem grausamen, rätselhaften, eifersüchtigen Gott muß ein Gott werden, der die Menschen liebt und sie gewissermaßen aus Liebeskummer über ihren Verlust im Tod neu entstehen läßt. Das freilich ist kein naturwüchsig archaischer Gedankengang mehr, sondern das Ergebnis achsenzeitlicher Reflexion.

3. Der Tod im fragmentierten Sinnkonzept

- 15 *Das Fließgleichgewicht des Brahman.*

Die älteste fragmentierte Reflexion über den Tod, die auch für die spätere abendländische Entwicklung von nachhaltiger Bedeutung war, ist in der indischen Brihadâranjaka-Upanishad dokumentiert, die wohl aus dem

8. vorchristlichen Jahrhundert stammt. Namentlich tritt dort ein Weiser namens YĀJNAVALKYA in Erscheinung, der die theistische Todesidee zu einem gewissermaßen mechanistischen System uminterpretiert hat (v. GLASENAPP 1985, 40, 102). Danach bleibt nach dem Tode eines Individuums kein persönliches Residuum bestehen. Vielmehr verschmilzt die individuelle Lebensenergie (Atman) mit der universalen Lebensenergie (Brahman). Das Brahman kann man sich als ein System vorstellen, das sich autonom im Fließgleichgewicht hält. Wird dem Brahman nach dem Tod eines Menschen Atman zugeführt, wird das Fließgleichgewicht durch Absonderung von neuem Atman wiederhergestellt. Der Tod eines Lebewesens bewirkt so automatisch die Geburt eines neuen Lebewesens. Welches neue Lebewesen entsteht, ob ein niedrig- oder hochgeborener Mensch, ob ein Tier oder eine Pflanze, hängt von der Validität des Atman ab, welches nach dem Tod dem Brahman zugeführt wurde. Diese Validität wiederum wird durch das Karma bestimmt, in dem der Wert des Lebenswandels erhalten und transferiert wird. Guter Lebenswandel des Verstorbenen führt zu höherem Lebensniveau des Neugeborenen.

16 *Die Reinkarnationslehre.*

Es ist nicht uninteressant zu sehen, daß diese Lehre YĀJNAVALKYAS offenbar nicht von einem sich identisch bleibenden Substrat ausging, welches im Wechsel von Tod und Geburt dasselbe bleibt. Das spricht dafür, daß die Todesidee, die Menschen entwickeln, nicht notwendigerweise die Unsterblichkeit des Individuums beinhalten muß. In den späteren Upanishaden wird allerdings YĀJNAVALKYAS Lehre zu einer Reinkarnationslehre weiterentwickelt (v. GLASENAPP 1985, 40). Aus dem Atman als zeitweise abgesondertem Teil der Allenergie des Brahman wird jetzt eine unsterbliche Seele, die durch Tod und Wiedergeburt stets eine ausgesonderte nämliche Einheit bleibt und deren Existenz weder von der Innehabung eines Leibes abhängt noch davon, daß ihr materielle Güter – und sei es auch im „vergeistigten“ Zustand – zugeführt werden. Die Seele bewohnt den Körper, wie ein Mensch sein Haus bewohnt (Bhagavad-Gita 2, 51). Auch nach dem Tod bleibt sie mit sich selbst identisch und sucht sich einen anderen Körper, um darin fortzuexistieren (Bhagavad-Gita 2, 12f.). In späterer Zeit gibt es dann auch in der Upanishad-Literatur die Vorstellung, daß der Weise, dem es gelingt, sich von allen Begierden frei zu machen, aus dem Geburtenkreislauf aussteigen und in das „Königreich Gottes“ eingehen kann (Bhagavad-Gita 2, 51, 72).

- 17 Die Entwicklung der Idee von der unsterblichen Seele muß nicht zwingend auf dem Bedürfnis beruhen, die individuelle Unsterblichkeit der Person sicherzustellen, zumal leibfreie Personalität ohnehin eine höchst unbefriedigende Lösung dieses Problems wäre, die nur in einem ausgewiesenen

leibfeindlichen kulturellen Kontext plausibel sein könnte, wie man ihn für das alte Indien nicht unterstellen darf. Es ist daher eher anzunehmen, daß die Idee der unsterblichen Seele einer intellektuellen Schwäche des Menschen entgegenkommt, nämlich der Schwierigkeit, das eigene Nichtsein und damit den Wandel von Sein zu Nichtsein in seiner ganzen Totalität zu denken.

18 *Die Unsterblichkeit der Seele.*

Die indische Lehre vom Geburtenkreislauf hat über die Pythagoreer Eingang in die abendländische Philosophie gefunden (SCHERER 1988, 89) und wurde insbesondere von PLATON für das Abendland erschlossen. Für PLATON ist der Mensch ein Zusammengesetztes aus Leib und Seele. Die Seele ist das individuelle Substrat des Menschen, das unsterblich ist. Im Tod wird die Seele aus dem Gefängnis des Leibes befreit. Sie verschmilzt nicht mit einer Weltseele, sondern bleibt sich selbst identisch und erleidet weiterhin ein individuelles Schicksal. Dieses ist, insofern nimmt PLATON die Karmalehre auf, von dem Leben abhängig, das sie während ihrer Verbindung mit dem Körper geführt hat. War dies ein philosophisches Leben, dann wird die Seele endgültig aus dem Geburtenkreislauf befreit und wandert in einen Himmel der Glückseligen. Hat sie ein verbrecherisches Leben geführt, scheidet sie ebenfalls aus dem Geburtenkreislauf aus und wird in den ewigen Höllenpein des Tartaros verbannt. Hat sie ein „Mittleres“ verwirklicht, so wird sie wiedergeboren und bleibt dem Kreislauf der Geburten verhaftet (PLATON, Phaidon 79a–83e).

19 Deutlicher noch als die indische Karmalehre, die keine ewige Verdammnis und – zumindest ursprünglich – kein ewiges Heil kennt, sondern nur die Chance, durch gute Lebensführung im nächsten Leben bessere Startchancen zu bekommen, ist die platonische Lehre ideologisch instrumentalisierbar. Das Jenseits wird zum Gerichtshof, der Ausgleich schaffen soll zu den Verzerrungen, die unrechtes Leben auf der Erde schafft. Die Jenseitserwartung soll dabei von verbrecherischem Leben abschrecken und zu einem guten Leben anspornen. Dieses gute Leben ist bei PLATON freilich noch nicht so eindeutig moralisch definiert. Es besteht in der philosophischen Kontemplation und nicht so sehr im Gehorsam gegen soziale Normen. Freilich folgt für PLATON, wie gerade der Tod des SOKRATES zeigt, aus der philosophischen Kontemplation auch der Gehorsam gegenüber den Normen der Gemeinschaft.

20 *Die Auferstehungslehre.*

Die Idee einer ausgleichenden Gerechtigkeit hat auch die achsenzeitlich-fragmentierte Jenseits-Theorie der Juden inspiriert, deren Entwicklung um 165 v.u.Z. mit dem Daniel-Buch (Daniel 12,1–3) beginnt und dann ins-

besondere in der nichtkanonisierten (und nichthebräischen) apokalyptischen Literatur, vor allem in dem in Alexandria um das Jahr 70 entstandenen Buch Henoch (Anonym. Henoch 99, 11) entwickelt wird. Die jüdischen Vorstellungen sind hier sehr stark von persischem und hellenistischem Gedankengut beeinflusst und verfügen nicht über jene gedankliche Eindeutigkeit, die eine eigenständige Reflexion wahrscheinlich mit sich gebracht hätte. So bleibt unklar, ob Gott die Gerechten nach deren Tod im Sinne einer Rekonstruktion wieder zum Leben auferstehen läßt (so wohl: 2. Makkabäer 7, 14) oder ob nun doch die platonische Idee einer unsterblichen Seele angenommen wird (so: Weisheit 6, 18–20). Diese Frage ist bis heute nicht entschieden und wird im Rahmen christlicher Theologie im Streit um die von KARL BARTH formulierte „These vom absoluten Tod“ weiter diskutiert (HUONDER 1970, 145 ff.). Jedenfalls bleibt festzuhalten, daß es der jüdischen Jenseits-Metaphysik weniger darum geht, die individuelle Unsterblichkeit der Person sicherzustellen, als vielmehr darum, zu einem gottesfürchtigen Leben zu motivieren. Das Jenseits stellt ausgleichende Gerechtigkeit sicher und fungiert so als Randbedingung für sinnvolles Leben im Diesseits trotz aller Leiden und Ungerechtigkeiten, denen auch und gerade der Fromme unterworfen ist.

- 21 Die christliche Lehre von der Auferstehung scheint dagegen weniger von diesem Ausgleichsgedanken her motiviert zu sein als vielmehr von der Enttäuschung über die ausgebliebene Naherwartung der Wiederkunft des auferstandenen Christus (Parusie), von dem ursprünglich die endgültige Erlösung der Menschheit in einem diesseitigen Leben erwartet wurde (SCHERER 1988, 114).

4. Der Tod im konventionalen Sinnkonzept

- 22 *Das Leben als Sinninsel.*

Das konventionale Sinnkonzept sieht den Menschen in Gemeinschaft mit seinesgleichen auf einer Sinninsel, die von einem Meer der Sinnlosigkeit umgeben ist (vgl. TZ 2/63 ff.). Nach diesem Vorstellungsmuster ist das sinnvolle Leben des Individuums in der menschlichen Gemeinschaft in zeitlicher Hinsicht durch seinen Tod begrenzt. Jenseits des Todes herrscht Sinnlosigkeit. Dieses Muster klingt schon in den Hades- bzw. Sheol-Vorstellungen der Griechen und Juden an und wird bei EPIKUR, KOHELET und den Stoikern von diesen mythischen Resten gereinigt: Jenseits des Todes ist nichts. Oder auch: Es gibt kein Jenseits des Todes.

- 23 Angesichts dessen empfehlen uns die konventionalistischen Weisen, das Leben auszukosten und zu genießen (EPIKUR [um 250 v.u.Z.] 1988, 56; KOHELET 9, 7–18; SENECA [um 60] 1990, 129). Jedoch versteht sie falsch, wer hier an hemmungslose Lustmaximierung denkt. Das Leben muß glücklich

und zufrieden machen. Zufrieden ist nicht, wer dem Konsumrausch verfällt, sondern der Bedächtige, der Kluge, der Weise, der das rechte Maß kennt, seine Leidenschaft zügelt und nach einem zutiefst ausgefüllten, intensiven Leben strebt, welches dem Menschen tiefe Freude vermittelt (EPIKUR [um 250 v.u.Z.] 1988, 58). Das konventionalistische Todeskonzept gerät daher nicht in Widerspruch zu den Geboten der Moral. Es gestattet nicht rücksichtslosen Egoismus, wie das Buch der Weisheit (Weisheit 2, 1–25) und nach ihm alle argwöhnen, die den apokalyptisch-platonischen Jenseitsglauben zu verteidigen trachten.

- 24 Die konventionalistische Todesidee ist bisher kaum geschichtsmächtig geworden. Seit dem Ende der Antike wurde sie bis in die heutige Zeit nicht mehr vertreten, und auch in der Antike hatte sie bei weitem nicht die Bedeutung, die den fragmentierten Todesideen indisch-platonischer oder jüdisch-christlicher Provenienz zukamen. Daß der Konventionalismus im Hinblick auf die Todesidee historisch nur als Minderheitsposition auftaucht und zu keiner Zeit die Todesvorstellungen breiterer Schichten nachhaltig geprägt hat, hat dieselben Ursachen, an denen schon YĀJNAVALKYAS Theorie des Atman gescheitert ist. Mehr noch als diese verlangt der Konventionalismus die Anstrengung, sich das eigene künftige Nichtsein zu denken.
- 25 *Die existenzielle Null.*
Mir ist die Schwierigkeit dieses Gedankens vor Jahren bei einem Spiel mit meinem damals vierjährigen Sohn klargeworden. Ich zündete Streichhölzer an, die Christian immer wieder ausblies. Nach einiger Zeit fragte er mich, wo denn die Flamme hingehge, wenn sie vom Kerzendocht verschwinde. Obwohl ich, wie ich glaube, in durchaus kindgerechter Sprache versuchte, meinem Sohn klarzumachen, daß die Flamme nirgends hingegangen sei, sondern einfach nicht mehr existiere, konnte er diesen Gedanken nicht annehmen oder verstehen. Das Verschwinden der Flamme war ihm so unbegreiflich wie mir der Gedanke an EINSTEINS „gekrümmten Raum“.
- 26 Kulturhistorisch kann man sich die Schwierigkeit, Nicht-Sein zu denken, daran klarmachen, wie lange es gedauert hat, bis es gelang, den mathematischen Begriff der Null zu entwickeln, der übrigens erst im 5. Jahrhundert in Indien entstanden ist, dem Abendland über die Araber im 12. Jahrhundert vermittelt und erst im 15. Jahrhundert Gemeingut wurde (CROMBIE 1977, 46).
- 27 Erst im 20. Jahrhundert wurden die philosophischen Bemühungen um die existenzielle Null, den Tod als Nichtsein des Daseins, wiederaufgenommen, nachdem NIETZSCHE dem antimetaphysischen Geist seiner Zeit durch die pathetische Verkündung des Todes Gottes Ausdruck gegeben hatte (NIETZSCHE [1886], Aph. 343) und damit eine wesentliche Voraussetzung für

den christlichen Auferstehungsglauben weggefallen war. Aber so sehr man sich auch bemühte, den Tod wirklich ernst zu nehmen, zeigen die philosophischen Versuche von SCHELER, JASPERS, HEIDEGGER oder SARTRE doch deutlich, wie sehr selbst diese hervorragenden Denker noch an Unsterblichkeitsvorstellungen gebunden sind.

28 *Philosophische Versuche über die Null.*

Für MAX SCHELER etwa ist der Unsterblichkeitsgedanke noch derart nahe liegend, daß er staunend die Frage stellen kann, wie dieser Gedanke überhaupt verschwinden konnte (SCHELER 1957, 15). Für ihn verbürgt schon der Umstand Unsterblichkeit, daß der Mensch in seinen Gedanken und Wünschen stets in eine Zukunft hinausgreift. Denn auch in der Stunde seines Todes denkt und wünscht er noch und setzt damit eine Zukunft voraus, die er aber nirgends anders mehr erwarten kann als eben jenseits des Todes (SCHELER 1957, 46). Daß es unter diesen Umständen überhaupt möglich sein kann, Unsterblichkeit nicht anzunehmen, kann sich SCHELER nur dadurch erklären, daß die Menschen den Tod verdrängen, statt bewußt auf ihn hin zu leben.

29 KARL JASPERS dagegen akzeptiert, daß es sinnlos ist, sich leiblose Fortexistenz vorzustellen. Er nimmt den Gedanken ernst, daß es Unsterblichkeit nicht gibt (JASPERS 1956, 224), und gerät mit seinen Gedanken dann doch in eine ausweglose Aporie. Denn irgendwie kann er nicht akzeptieren, daß das reale Leben mit all seinen Unvollkommenheiten, Entfremdungen, Unabgeschlossenheiten alles gewesen sein soll. Hat der Mensch nicht eine Sehnsucht nach eigentlicher Existenz, die frei ist von solcher Bedingtheit und Beschränkung? Sehnt er sich nicht nach Vollendung? Für JASPERS ist die Angst, diese Existenz nicht zu realisieren, sogar größer als die Angst, das bloße Dasein zu verlieren (JASPERS 1956, 226). Der Mensch ist zur eigentlichen Existenz berufen und damit auf Transzendenz angewiesen, aber außerhalb und unabhängig vom Dasein gibt es keine Existenz und also auch keine Transzendenz (JASPERS 1956, 253). Man verspürt bei der Lektüre der JASPERSschen Gedanken bei all ihrer Unschärfe und Dunkelheit deutlich das Hin- und Hergerissensein des Autors zwischen einem Dasein, das er nicht einfach für sinnlos halten kann, und einer Transzendenz, die ihm allererst den Sinn vermitteln könnte, aber die doch redlich nicht mehr gedacht werden kann.

30 MARTIN HEIDEGGER meint dem Tod einen Sinn insofern abringen zu können, als das Sterben zu den im Dasein immer noch ausstehenden Möglichkeiten des Menschen gehört und der Sinn dieses Daseins sich in der Verwirklichung aller Möglichkeiten, also auch des Todes erfüllt (HEIDEGGER 1986, 242 ff.). Der Mensch ist aufgerufen, nicht aus Angst vor dem Tod in die Entfremdung des Man, also in die Verdrängung zu flüchten, sondern

einzusehen, daß der Tod zur Vollendung des Lebens unabdingbar ist (HEIDEGGER 1986, 253). HEIDEGGER gelingt es so tatsächlich, kompromißlos das Ende zu denken. Er ist auch der erste, der den Versuch unternimmt, den Tod im Hinblick auf den Sinn des Lebens zu deuten. Er nimmt aber dabei den Tod auf eine Weise ernst, die auf Kosten des Lebens geht. Die Vorstellung, im Tod vollende sich das Leben und erreiche so sein eigentliches Ziel, klingt wie Hohn auf den Lebenswillen und die Angst vor dem Tode.

- 31 Auch für JEAN-PAUL SARTRE ist der Tod das absolute Ende, dem keine Fortexistenz und keine Auferstehung folgt. Der Tod ist aber nicht der Schlußakkord, der sich aus der Melodie des Lebens heraus entwickelt und diesem nachträglich, wie HEIDEGGER meint, Sinn und Ganzheit verleiht, sondern er ist sinnlos, und er liefert das ganze Leben der Sinnlosigkeit aus (SARTRE 1962, 679f.). Der Tod ist der Abbruch aller Möglichkeiten und macht das Dasein zum Fragment. Er wischt alle Möglichkeiten, die wir im Leben realisiert haben, weg. Weil auf den Tod kein Weiterleben folgt, ist auch das Leben vor dem Tode letztlich sinnlos.
- 32 Selbst in dieser radikalen Deutung des Todes schwingt noch der Einfluß der Unsterblichkeitsidee mit. SARTRE schließt von einer Zukunft, die doch eigentlich gar nicht existieren soll, auf die Gegenwart: Wenn wir in Zukunft nichts sind, dann sind wir auch in der Gegenwart nichts. Die Nähe zum fragmentierten Unsterblichkeitsgedanken liegt auf der Hand: Während SARTRE von der künftigen Sinnlosigkeit auf die gegenwärtige schließt, schließen die Unsterblichkeitsapologeten von der gegenwärtigen Sinnhaftigkeit auf eine zukünftige. Hier wie dort wird an dem archaischen ambivalenten Denkmuster festgehalten: Wie im Himmel so auf Erden resp. wie auf Erden so im Himmel.

33 *Macht der Tod das Leben sinnlos?*

HANS J. SCHNEIDER hat herausgearbeitet, daß diesem Sinnlosigkeitsverdacht, der natürlich einer konventionalistischen Todesdeutung entgegensteht, ein Mißverständnis des Lebens zugrunde liegen muß (SCHNEIDER 1981, 504 ff.). Der Umstand, daß etwas unbegrenzt fort dauere, erhöhe nämlich keineswegs seinen Wert. „Eine Freundschaft z. B. wird nicht dadurch entwertet, daß sie endet, weil einer der Freunde stirbt. ... Warum sollte also das Leben deshalb wertlos sein, weil es endlich ist?“ (SCHNEIDER 1981, 505). SCHNEIDER vermutet, daß hinter dieser Auffassung eine Lebensorientierung steht, die ERICH FROMM als die Haltung des Habens gekennzeichnet hat (vgl. TZ 13/44). Das Leben wird danach als ein Besitzgegenstand betrachtet und der Tod als eine Art Diebstahl. Eine Person, die dieser Haltung verhaftet ist, macht den eigenen Wert am Besitz von Dingen fest, wobei die Vorstellung herrscht, nur Dauerhaftes sei wertvoll. Entsprechend gilt auch das eigene Leben nur dann als wertvoll, wenn es wie das Gold, mit dem

schon die Ägypter ihre Toten überzogen, auf Dauer gestellt und „unvergänglich“ ist.

- 34 AUREL von JÜCHEN hält SCHNEIDERS Argumentation nicht für stichhaltig. Seine Beispiele glichen dem Ast, der von einem Baum abgesägt wird; hier aber gehe es um den Baum selbst, der gefällt werde (v. JÜCHEN 1984, 117). In der Tat geht es beim Tod nicht darum, daß die Person etwas verliert, sondern darum, daß sie zu existieren aufhört. Dennoch ist es keineswegs zwingend, sein Leben in Erwartung des Todes für sinnlos zu halten. Ein solcher Standpunkt ist, wie gesagt, überhaupt nur möglich, wo versucht wird, die Lage von höherer Warte aus zu beurteilen, von einem Standpunkt jenseits des Todes, der dem Standpunkt gleicht, den jemand einnimmt, der einen in der Vergangenheit liegenden abgeschlossenen Vorgang zu beurteilen hat. Wie aber kann man einen solchen Standpunkt einnehmen, wenn man zugleich einräumt, daß es ein Leben nach dem Tode nicht gibt? Man kann kaum deutlicher die Schwierigkeit aufzeigen, die auch große Geister mit dem Denken des Nicht-Seins, mit der Anwendung der Null auf ihre eigene Existenz hatten und damit auch mit der Vorstellung von einer zeitlichen Sinninsel inmitten der Sinnlosigkeit des Todes.

5. Der Tod im perspektivischen Sinnkonzept

- 35 *Der Schrecken des Todes.*
HANS J. SCHNEIDER hat die Vermutung geäußert, daß der Schrecken des Todes weniger durch die Vorstellung des Nicht-Seins hervorgerufen werde als vielmehr durch das Entsetzen bei der Vorstellung, falsch gelebt zu haben. Daher, so meint er, werde ein absolut begrenztes Leben oft als sinnlos gedacht, weil es keine Zukunft mehr offenlasse, die Gelegenheit zur Korrektur gebe (SCHNEIDER 1981, 509). Dies würde dann auch SCHELERS Annahme bestätigen, daß das Verblassen des Unsterblichkeitsglaubens und die Verdrängung des Todes etwas miteinander zu tun haben, wenn auch anders als SCHELER meinte. Denn die Verdrängung bewirkt ebenso wie der Unsterblichkeitsglaube das Gefühl, noch unendlich viel Zeit zu haben, um sein Leben zu revidieren.
- 36 SCHNEIDER meint, in früheren Zeiten wäre es einfacher gewesen, sowohl auf Unsterblichkeitsglaube als auch auf Verdrängung zu verzichten, weil klarer gewesen sei, wie ein richtiges Leben geführt werden müsse. Heute dagegen herrsche insoweit große Unsicherheit (SCHNEIDER 1981, 511).
- 37 *„Richtiges“ Leben?*
Das könnte zutreffen, wenn man den Begriff des „richtigen“ Lebens moralisch versteht. In traditionellen Gesellschaften herrscht mehr Gewißheit

darüber, was moralisch richtig ist, als in modernen Industriegesellschaften. Versteht man die Frage nach dem „richtigen Leben“ allerdings moralisch, dann wird nicht recht klar, warum dies für den Menschen angesichts des Todes von so großer Bedeutung sein sollte. Warum sollte man solche Angst vor einem moralisch verfehlten Leben haben, wenn mit dem Tod doch alles aus ist? SARTRES Sinnlosigkeitsverdikt müßte hier doch eher entlastend wirken: Wenn das Leben eh sinnlos ist, kommt es nicht mehr darauf an, ob es moralisch oder unmoralisch geführt wird. Indessen versteht SARTRE die Sinnlosigkeit des Lebens angesichts seiner Begrenztheit keineswegs entlastend. Im Gegenteil: Er verzweifelt an der Absurdität des Lebens. Eine solche Verzweiflung ist nicht plausibel, wenn nur die Verfehlung eines moralischen Lebens in Frage steht. Der Tod ist insofern moralisch ebenso irrelevant, wie er überhaupt für die Beziehung des Subjekts zu seiner Welt, sei es Mitwelt oder sei es Umwelt, keine Rolle spielt. Solche Beziehungen beziehen ihre Sinnhaftigkeit aus sich selbst, vermittelt durch extrapositive Ideen wie Wahrheit oder Gerechtigkeit. Diese Sinnhaftigkeit wird von der Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Lebens nicht tangiert. Daher hat AUREL V. JÜCHEN recht mit dem Hinweis, daß die Frage nach dem Sinn des Todes nicht durch Verweis auf die Sinnhaftigkeit von Weltbeziehungen beantwortet werden kann. Existenzphilosophisch könnte man formulieren: Die sinnvermittelnde Idee des Todes erhellt nicht angesichts des In-der-Welt-Seins, sondern nur angesichts des Existierens, des Selbst-Seins des Subjekts als solchem. Das Problem des Todes besteht nicht, weil der Tod Beziehungen in Frage stellt, in die das Subjekt einbezogen ist, sondern weil er die Existenz des Subjekts, genauer: die Existenz des Selbst in Frage stellt.

38 *Die Selbstliebe.*

Warum aber liegt dem Selbst soviel an seiner Existenz? Der Hinweis auf einen genetisch verankerten Lebenstrieb kann hier keine Antwort bringen. Denn die Frage fragt nicht nach der empirisch-faktischen Ursache von Todesangst, sondern nach ihrem Sinn. Die vorstehenden Darlegungen sollten gezeigt haben, daß Todesangst nicht notwendig auch einen Sinn haben muß. In allen nichtperspektivischen Sinnkonzepten hat sie in der Tat keinen Sinn. Dagegen vermag das perspektivische Sinnkonzept auch dem Tod und der Angst vor ihm Sinn beizumessen.

- 39 Die Angst vor dem Tod ist die Angst, sich selbst zu verlieren. Diese Angst kann nur sinnvoll sein, wenn das Selbst selbst wertvoll ist. Denn den Verlust von Wertlosem fürchtet niemand. Das Selbst kann sich selbst nur in bezug auf sich selbst wertvoll finden. Es kann also seinen Wert nicht aus einer Funktion ableiten, die es für irgend jemand oder irgend etwas erfüllt. Das wäre eine Wertschätzung in bezug auf eine Weltbeziehung, die, wie wir festgestellt haben, gerade nicht den Sinn der Todesidee erklären kann. Etwas

wertvoll finden, ohne daß es ein Wozu des Etwas gibt, nennen wir Liebe. Das Selbst, das sich selbst wertvoll findet, liebt sich.

40 *Der Tod als Fundament der Liebe.*

Nun verhält es sich mit Werten aber offensichtlich so: Wertvoll kann nur sein, was rar ist, oder anders: Je höher das Risiko des unwiederbringlichen Verlustes, desto höher die Wertschätzung. Auch was objektiv gut und nützlich ist, gilt nicht als wertvoll, wenn es im Überfluß vorhanden ist. Die Liebe zu einem Menschen wächst oder wird neu belebt, wenn es Trennungserfahrungen gibt. Das Glück gesund zu sein kann nur erfahren, wer die Krankheit kennt und mit ihr rechnen muß; das Glück zu leben erfährt am tiefsten, wer zuvor an der Schwelle des Todes stand.

41 Daraus folgt: Gäbe es den Tod nicht, und zwar im Sinne eines absoluten Endes, in dem ich mich endgültig und unwiederbringlich verlieren werde, so könnte ich mich auch nicht als wertvoll erfahren: Ich könnte mich nicht lieben. Sich selbst lieben und damit seine Existenz als sinnvoll erfahren, dies kann nur dem gelingen, der um seine Sterblichkeit weiß und sie radikal annimmt. Sich lieben aber ist der Sinn perspektivischer Mystik. Dieser geht es nicht wie der fragmentierten Mystik darum, das Selbst auszulöschen oder mit einem absoluten Anderen zu verschmelzen, sondern um die Epiphanie des Selbst, die Verehrung des eigenen Daseins. Die unio mystica der perspektivischen Lebensform ist die Einswerdung mit sich selbst und nicht die Einswerdung mit dem Brahman oder mit Gott oder mit wem oder was auch immer.

42 Erstrebt der perspektivische Mensch den Sinn seines Lebens in der Dimension der Mystik durch Liebe zu sich selbst, dann setzt das die Idee seiner Vergänglichkeit zwingend voraus. Würde jemals der Beweis geführt werden können, daß es eine Fortexistenz nach dem Tode wirklich gibt, müßte sich das auf die perspektivische Lebensform ähnlich verheerend auswirken wie die Entdeckung der Sache für die archaische Lebensform. Die Idee der Sterblichkeit darf nicht durch Erfahrung widerlegt werden, wenn es möglich bleiben soll, sich selbst zu lieben.

43 So zeigt sich, daß der Tod im Perspektivismus als extrapositive Idee fungiert, die in der Beziehung des Subjekts zu sich selbst allererst Sinn vermittelt, indem sie die Liebe des Selbst zu sich selbst ermöglicht.

44 *Trostlosigkeit als Voraussetzung.*

Seelsorger möchten bei dieser Interpretation des Todes vielleicht den Mangel an Trost beklagen. Aber dieser Mangel ist aus perspektivischer Sicht ein Vorzug. Denn wem es gelingt, sich über den Tod zu trösten, beschädigt damit notwendig seine Selbstliebe. Durch Trost den Tod zu verkleinern bedeutet, dem drohenden Selbstverlust das Gewicht zu nehmen und

damit auch, dem Selbst seinen Wert zu verkleinern. Wer den Tod nicht fürchtet, liebt sich nicht; wer ihn erträglich findet, dessen Zuneigung zu sich selbst ist lau. Nur wer den Tod absolut fürchtet, ihn abwehrt und haßt, nur wer sich der namenlosen Angst vor der Vernichtung stellt und sie nicht kleinredet, zeigt, daß er sich selbst wertvoll ist. Je größer die Angst vor dem Tod, desto größer die Liebe zu sich selbst. Den Tod zu hassen und zu fürchten ist eine Liebeserklärung an sich selbst. Man kann es vielleicht auch so sagen: Wer den Tod verdrängt und der Illusion der Unsterblichkeit frönt, beleidigt sich selbst.

- 45 Es ist ein Paradox, daß wir den Tod hassen müssen, obwohl oder gerade weil er unverzichtbar ist für ein perspektivisch sinnvolles Leben. Aber ist diese Paradoxie nicht ähnlich jener, die uns nach der Wahrheit suchen läßt, obwohl es keine Gewißheit gibt, und die uns verpflichtet, die Mitwelt unbedingt zu achten, obwohl es keine Gerechtigkeit gibt? Es zeigt sich hier wie dort jenes Strukturprinzip perspektivischen Denkens, das ich „Utopieprinzip“ genannt habe (vgl. TZ 2/96ff.). In diesem Prinzip erweisen sich sinnvolle Beziehungen als solche, die „menschlich nicht aufgehen“, die einen Rest offenlassen. Indem der perspektivische Mensch diesen Rest respektiert und ihn weder zu beherrschen noch zu verdrängen oder zu eliminieren sucht, achtet er in Gelassenheit die Würde des Lebens.

LITERATUR

- Anonymus Henoch: Das äthiopische Buch Henoch. In: Erich Weidinger, Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel. Augsburg: Pattloch 1988, S. 302ff.
- Ansermet, Ernest: Die Grundlagen der Musik im menschlichen Bewußtsein. 4. Aufl. München: Piper 1986.
- Apel, Karl-Otto: Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften. In: Neue Hefte für Philosophie 2/3 (1972), S. 1ff.
- : Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar? In: Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik, H. 8, hrsg. v. Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen. Weinheim/Basel: Beltz 1981, S. 93ff.
- : Transformation der Philosophie. Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976.
- Aristoteles: Metaphysik; Nikomachische Ethik; Politika; Physik. Die Zitation erfolgt nach Seite, Spalte und Zeile des griech. Textes in der fünfbändigen Aristoteles-Ausgabe von Immanuel Bekker, Berlin 1831–1870, nach der heute normalerweise jeder Aristoteles-Text zitiert wird.
- Austin, John Langshaw: Zur Theorie der Sprachakte [1955]. 2. Aufl. 1979. Stuttgart: Reclam 1979.
- Ayer, Alfred Jules: Sprache, Wahrheit, Logik. Stuttgart: Reclam 1972.
- Azzam, Hamdy Mahmoud: Der Islam. Geschichte, Lehre und Wirkung. Bindlach: Gondrom 1987.
- Baeck, Leo: Das Wesen des Judentums [1905]. 3. Aufl. Wiesbaden: Fourier 1985.
- Becker, Oskar: Größe und Grenzen der mathematischen Denkweise. Freiburg/München: Alber 1959.
- Beling, Ernst: Vom Positivismus zum Naturrecht. In: Festgabe für Heck, Rümelin und Schmidt, hrsg. v. Heinrich Stoll. Tübingen: Mohr 1931.
- Bentham, Jeremy: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung [1789]. In: Höffe 1975, S. 35ff.
- Berendt, Joachim-Ernst: Nada Brahma. Die Welt ist Klang. Reinbek: Rowohlt 1985.
- Bhagavad-Gita: siehe Prabhupada, Swami.
- BIBEL: Die Bücher der Bibel werden zitiert nach Kapitel und Vers gemäß der für die Schriften des Neuen Testaments auf Robert Estienne (Paris 1551) zurückgehenden und seit 1661 auch für das Alte Testament üblichen Einteilung, nach der heute normalerweise jeder Bibeltext zitiert wird.
- Birnbacher, Dieter: Verantwortung für zukünftige Generationen. Stuttgart: Reclam 1988a.
- : Ökologie und Ethik. Stuttgart: Reclam 1988b.
- Blühdorn, Jürgen (Hrsg.): Das Gewissen in der Diskussion. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976.

- Böhler, Dietrich: – Instrumentelle und praktische Vernunft – das ethische Dilemma der Neuzeit; – Philosophischer Diskurs im Spannungsfeld von Theorie und Praxis. In: Funkkolleg Praktische Philosophie/ Ethik, Studienbegleitbrief 5. hrsg. v. Deutschen Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen. Weinheim/Basel: Beltz 1980.
- Bohnen, Alfred: Zur Kritik des modernen Empirismus. Beobachtungssprache, Beobachtungstatsache und Theorien. In: Hans Albert (Hrsg.), Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften. 2. Aufl. Tübingen: Mohr 1972.
- Bopp, Franz: Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litthauischen, Altslawischen, Gothischen und Deutschen. Berlin: Ferdinand Dümmler 1833.
- Boudon, Raymond: Ideologie. Geschichte und Kritik eines Begriffs. Reinbek: Rowohlt 1988.
- Braunberger, Ludwig: Jahrestagung der ADDES 1980. In: Korrespondenz der Exerzitien, H. 45. Augsburg 1980, S. 74 ff.
- Brixner, Wolf: Die Mystiker. Leben und Werk. Augsburg: Pattloch 1987.
- Brugmann, Karl: Der Ursprung des Scheinobjekts „es“ in den germanischen und den romanischen Sprachen. In: Berichte über die Verhandlungen der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften in Leipzig. Phil.-hist. Klasse, 69. Bd., Heft 5 (1917).
- : Kurze vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen. Straßburg: Karl J. Trübner 1904.
- Brunner-Traut, Emma: Altägyptische Sprache und Kindersprache. Eine linguistische Anregung. In: Studien zur altägyptischen Kultur (SAK), Bd. 1 (1974), S. 61 ff.
- : Die Aspekte. Nachwort in: Heinrich Schäfer, Von ägyptischer Kunst. Eine Grundfrage. 4., verb. Aufl. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1963.
- : Frühformen des Erkennens am Beispiel Ägyptens. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990.
- : Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981.
- Buber, Martin: Das dialogische Prinzip. 5. Aufl. Heidelberg: Lambert Schneider 1984.
- Buddhaghosa: Visuddhi – Magga oder Der Weg zur Reinheit. Die größte und älteste systematische Darstellung des Buddhismus. 4. Aufl. Konstanz: Christiani 1985.
- Bürkle, Horst: Der Tod in den afrikanischen Gemeinschaften. Zur Frage theologisch relevanter Aspekte im afrikanischen Denken. In: Leben angesichts des Todes, FS H. Thielicke zum 60. Geb., hrsg. v. Bernhard Lohse u. Hans P. Schmidt. Tübingen: Mohr 1968.
- Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes: Wesen und Sinn des Spiels. Das Spielen des Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebenstrieb. Berlin: Kurt Wolff 1933.
- Capelle, Wilhelm (Hrsg.): Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte übersetzt u. eingeleitet. 4. Aufl. Neudruck Stuttgart: Kröner 1968.
- Cardinal, Marie: Schattenmund. Roman einer Analyse. Reinbek: Rowohlt 1986.

- Carnap, Rudolf: Der logische Aufbau der Welt. Text nach der 4. Aufl. 1974. Frankfurt a. M./Berlin/Wien: Ullstein 1979.
- ⇒ Formalwissenschaft und Realwissenschaft. In: Erkenntnis 5 (1935), S. 30ff.
- Cipolletti, Maria Susana: Langsamer Abschied. Tod und Jenseits im Kulturvergleich. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Museum für Völkerkunde 1990.
- Claessens, Dieter: Familie und Wertsystem. Eine Studie zur „zweiten sozio-kulturellen Geburt“ des Menschen und der Belastbarkeit der „Kernfamilie“. 3. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot 1972.
- Clemen, Carl/Gustav Mensching: Die Religionen der Naturvölker. In: Carl Clemen, Die Religionen der Erde. Ihr Wesen und ihre Geschichte. Bd. 1. München: Goldmann 1966.
- Coing, Helmut: Grundzüge der Rechtsphilosophie. 3. Aufl. Berlin/New York: Springer 1976.
- Crombie, Alistair C.: Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft. München: dtv 1977.
- Dalai Lama, Tenzin Gyatsho: Das Auge der Weisheit. Grundzüge der buddhistischen Lehre für den westlichen Leser. Bern/München/Wien: O. W. Barth 1975.
- Daniel, siehe Bibel.
- Descartes, René: Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung [1637]. Stuttgart: Reclam 1966.
- Diederichsen, Uwe: Einführung in das wissenschaftliche Denken. 2. Aufl. Düsseldorf: Werner 1972.
- Döbert, Rainer/Jürgen Habermas/Gertrud Nunner-Winkler (Hrsg.): Entwicklung des Ichs. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1977.
- Drewermann, Eugen: Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums. 2. Aufl. Regensburg: Pustet 1982.
- Streit um die Bibel. In: Publik-Forum 3 (1985).
- Dürkheim, Karlfried Graf: Die Übung des Atmens. In: Lucy Heyer-Grote (Hrsg.), Atemschulung als Element der Psychotherapie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970.
- Eckertz, Rainer: Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen als Grenzproblem des Rechts. 1. Aufl. Baden-Baden: Nomos 1986.
- Eklund, Harald: Das Gewissen in der Auffassung des modernen Menschen. In: Jürgen Blühdorn 1976, S. 114ff.
- Eliade, Mircea: Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980.
- Engisch, Karl: Auf der Suche nach der Gerechtigkeit. Hauptthemen der Rechtsphilosophie. München: Urban 1971.
- Enomija-Lassalle, Hugo M.: Zen-Unterweisung, bearb. u. hrsg. v. Roland Ropers u. Bodgan Suela. 2. Aufl. München: Kösel 1987.
- Entscheidungen des Reichsgerichts in Zivilsachen, Bd. 86 (NF 36), hrsg. v. den Mitgliedern des Gerichtshofs. Leipzig: Verlag von Veit & Comp. 1915.
- Epikuros: Brief an Menoikeus [um 250 v.u.Z.]. In: Ders., Philosophie der Freude, hrsg. v. Paul M. Laskowsky. Frankfurt a. M.: Insel 1988.
- Exodus, siehe Bibel.

- Feinberg, Joel: Die Rechte der Tiere und zukünftigen Generationen. In: Dieter Birnbacher 1988b.
- Ferguson, Marilyn: Beseelen, nicht befehlen. Weshalb das „weibliche“ Denken für unser Überleben so wichtig ist. In: Publik-Forum 13 (1985), S. 3.
- : Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns. Basel: Sphinx 1982.
- Ferneck, siehe Hold v. Ferneck.
- Fetscher, Rolf: Das Selbst, das Es und das Unbewußte. In: Psyche 39 (1985), S. 241 bis 275.
- : Das Selbst und das Ich. In: Psyche 35 (1981), S. 616.
- Feyerabend, Paul K.: Erkenntnis für freie Menschen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980.
- : Von der beschränkten Gültigkeit methodologischer Regeln. In: Neue Hefte f. Philosophie (1972), S. 124ff.
- : Wider den Methodenzwang. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- Fikentscher, Wolfgang: Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung. Bd. 1: Frühe und religiöse Rechte. Romanischer Rechtskreis. Tübingen: Mohr 1975a.
- : Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung. Bd. 3: Mitteleuropäischer Rechtskreis. Tübingen: Mohr 1976.
- : Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung. Bd. 4: Dogmatischer Teil. Tübingen: Mohr 1977a.
- : Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung. Bd. 5: Nachträge. Register. Tübingen: Mohr 1977b.
- Frank, Manfred: Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer „postmodernen“ Toderklärung. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- Frankena, William K.: Analytische Ethik. Eine Einführung. 2. Aufl. München: dtv 1975.
- Freud, Sigmund: Das Ich und das Es [1923]. In: Mitscherlich/Richards/Strachey (Hrsg.), Sigmund Freud Studienausgabe. Bd. 3. Frankfurt a. M.: Fischer 1970.
- : Die Traumdeutung [1900]. Frankfurt a. M.: Fischer 1961.
- Fromm, Erich: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft [1976]. 14. Aufl. München: dtv 1984.
- : Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache [1951]. Reinbek: Rowohlt 1983.
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 3. Aufl. Tübingen: Mohr 1972.
- Gebhardt, Winfried: Fest, Feier und Alltag. Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1987.
- Gellner, Ernst: Der neue Idealismus – Ursache und Sinn in den Sozialwissenschaften. In: H. Albert (Hrsg.), Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften. 2. Aufl. Tübingen: Mohr 1972.
- Genesis, siehe Bibel.
- Gert, Bernhard: Die moralischen Regeln. Eine neue rationale Begründung der Moral. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983.
- Gesenius, Wilhelm/E. Kautsch/G. Bergsträsser: Hebräische Grammatik. 28. Aufl. Hildesheim: Georg Olms 1962.

- Gierke, Otto v.: Über die Geschichte des Majoritätsprinzips [1915]. In: Guggenberger/Offe 1984.
- Glasenapp, Helmuth v.: Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und Lehren. 4. Aufl. Stuttgart: Kröner 1985.
- Gödel, Kurt: Über formal unentscheidbare Sätze der 'Principia Mathematica' und verwandter Systeme. In: Monatshefte für Mathematik und Physik 38 (1931), S. 175.
- Gröschner, Rolf: Das Hermeneutische der juristischen Hermeneutik. In: Juristenzeitung (JZ) (1982), S. 622ff.
- Grün, Anselm: Der Anspruch des Schweigens. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1984.
- : Gebet und Selbsterkenntnis. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1979.
- Guggenberger, Bernd/Claus Offe (Hrsg.): An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregeln. Opladen: Westdeutscher Verlag 1984.
- Gusy, Christoph: Das Mehrheitsprinzip im demokratischen Staat. In: Guggenberger/Offe 1984.
- Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse. Frankfurter Antrittsvorlesung. In: Ders., Technik und Wissenschaft als Ideologie. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969.
- : Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
- : Theorie und Praxis. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971a.
- : Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: J. Habermas/Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt a. M. 1971b.
- Hamburger, Ludwig: Fragmented Society. The structure of Thai music. In: Sociologus. Zeitschrift für Soziologie, Sozialpsychologie und ethnologische Forschung (1967), S. 54ff.
- : Fragmentierte Gesellschaft. Die Struktur der Thai-Familie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (1965), S. 49–72.
- Hamidullah, Mohammad: Der Islam. Geschichte, Religion, Kultur (Islamisches Zentrum). 2. Aufl. Aachen 1983.
- Hamilton, Alexander/James Madison/John Jay: Der Föderalist [1788], hrsg. v. Felix Ermacora. Wien: Maunz'sche Verlagsbuchhandlung 1958.
- Hare, Richard Mervin: Die Sprache der Moral. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983.
- Hart, H. L. A.: Der Begriff des Rechts. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973.
- Heer, Friedrich: Das Wagnis der schöpferischen Vernunft. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1977.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes [1807]. 5. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 16. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer 1986.
- Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer 1979.
- Henkel, Heinrich: Einführung in die Rechtsphilosophie. Grundlagen des Rechts. 2. Aufl. München: Beck 1977.

- Henle, Paul (Hrsg.): Sprache, Denken, Kultur. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1975.
- Henrich, Dieter: Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie: In: Hermeneutik und Dialektik. Bd. 1, Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 70. Geb., hrsg. v. Rüdiger Bubner/Konrad Cramer/Reiner Wiehl. Tübingen: Mohr 1970.
- Heyde, Johannes Erich: Vom Sinn des Wortes 'Sinn'. Prolegomena zu einer Philosophie des Sinnes. In: Ders., Wege zur Klarheit. Gesammelte Aufsätze. Berlin: Walter de Gruyter 1960.
- Hilbert, David/Paul Bernays: Grundlagen der Mathematik I. 2. Aufl. Berlin/Heidelberg/New York: Springer 1968.
- Hiob, siehe Bibel.
- Hoegben, Lancelot: Die Entdeckung der Mathematik. Zahlen formen ein Weltbild. Stuttgart: Belsler 1963.
- Hoerster, Norbert: Forum: Ein Lebensrecht für die menschliche Leibesfrucht? In: Juristische Schulung (JuS) (1989), S. 172.
- Hold von Ferneck, Alexander Frhr.: Die Rechtswidrigkeit. Eine Untersuchung zu den allgemeinen Lehren des Strafrechtes. Bd. 1: Der Begriff der Rechtswidrigkeit. Jena: G. Fischer 1903.
- Huizinga, Johan: Homo Ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur. 3. Aufl. Köln: Akad. Verlagsanstalt Pantheon o. J.
- Huonder, Quirin: Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie. Stuttgart: Kohlhammer 1970.
- James, William: Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode. Volkstümliche philosophische Vorlesungen. Leipzig: Werner Klinkhardt 1908.
- Janisch, Peter: Eindeutigkeit, Konsistenz und methodische Ordnung: Normative versus deskriptive Wissenschaftstheorie zur Physik. In: Fr. Kambartel/J. Mittelstraß, Zum normativen Fundament der Wissenschaft. Frankfurt a. M.: Athenäum 1973.
- Jaspers, Karl: Philosophie. Bd. 2: Existenzerschließung. 3. Aufl. Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer 1956.
- : Vom Ursprung und Ziel der Geschichte [1949]. 2. Aufl. München: Piper 1988.
- Jesaja, siehe Bibel.
- Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984.
- Jüchen, Aurel v.: Das Tabu des Todes und der Sinn des Sterbens. Stuttgart: Radius 1984.
- Jung, Carl Gustav: Psychologie und Religion [1962]. In: Ders., Gesammelte Werke. Bd. 11. 2. Aufl. Olten: Walter 1973.
- : Über die Archetypen des Kollektiven Unbewußten [1934]. In: Ders., Gesammelte Werke. Bd. 9/1. Olten: Walter 1976.
- Jung, Ernst F.: Der Weg ins Jenseits. Mythen vom Leben nach dem Tode. Wiesbaden: Fourier o. J.
- Kaiser, Rudolf: Gott schläft im Stein. Indianische und abendländische Weltansichten im Widerstreit. München: Kösel 1990.
- Kamlah, Wilhelm/Paul Lorenzen: Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens. 2. Aufl. Mannheim u. a.: B. I.-Wissenschaftsverlag 1973.

- Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? [1783]. In: Ders., Werke in 10 Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 9. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.
- : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1785]. In: Ders., Werke in 10 Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.
- : Kritik der reinen Vernunft [1781]. In: Ders., Werke in 10 Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 3, 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.
- : Kritik der praktischen Vernunft [1788]. In: Ders., Werke in 10 Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.
- Karamanolis, Stratis: Einstein für Genießer. Neubiberg: Elektra 1987.
- Karstedt, Peter: Ideologie. Versuch über prometheisches Bewußtsein. Meisenheim: Anton Hain 1979.
- Kaulbach, Friedrich: Die Frage nach dem Gewissen im Aspekt analytischer Philosophie. In: Jürgen Blühdorn 1976, S. 317.
- Kelsen, Hans: Reine Rechtslehre. 2. Aufl. Wien: Deuticke 1960.
- Kenner, Hedwig: Das Theater und der Realismus in der griechischen Kunst. Wien: A. Sperl 1954.
- Kerényi, Karl: Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982.
- : Die Mythologie der Griechen. Bd. 1: Die Götter- und Menschheitsgeschichten. München: dtv 1966.
- Kierkegaard, Sören: Der Begriff der Angst [1844]. Vorworte. 2. Aufl. Gütersloh: Mohn 1983.
- Kohelet, siehe Bibel.
- Kohlberg, Lawrence: Eine Neuinterpretation der Zusammenhänge zwischen der Moralentwicklung in der Kindheit und im Erwachsenenalter. In: Döbert/Habermas/Nunner-Winkler 1977, S. 225 ff.
- : Zur kognitiven Entwicklung des Kindes. Drei Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
- Kohlmann, Wolfgang: Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich? In: Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik Studienbegleitbrief 8, hrsg. v. Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen. Weinheim/Basel: Beltz 1981.
- Kuhn, Helmut: Ideologie als hermeneutischer Begriff. In: Hermeneutik und Dialektik. Bd. 1, FS Gadamer zum 70. Geb., hrsg. v. Rüdiger Bubner/Konrad Cramer/Reiner Wiehl. Tübingen: Mohr 1970.
- Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1967.
- Kunz, Hans: Zur Anthropologie der Angst. In: Hoimar v. Ditfurth (Hrsg.), Aspekte der Angst. München: Kindler o. J.
- Laing, Ronald D.: Das geteilte Selbst. Eine existenzielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn. Reinbek: Rowohlt 1976.
- Lakatos, Imre: Beweise und Widerlegungen. Die Logik mathematischer Entdeckungen. Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg 1979.
- Larenz, Karl: Richtiges Recht. Grundzüge einer Rechtsethik. München: Beck 1979.

- Lay, Rupert: Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie. Bd. 2: Wissenschaftsmethodik u. spezielle Wissenschaftstheorie. Frankfurt a. M.: Josef Knecht 1973.
- Lewin, Bruno: Abriß der japanischen Grammatik. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1959.
- Lieber, Hans Joachim: Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung. Paderborn/Wien/Zürich: UTB F. Schöningh 1985.
- Lorenzen, Paul: Einführung in die operative Logik und Mathematik. Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer 1955.
- : Methodisches Denken. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1968.
- Losee, John: Wissenschaftstheorie. Eine historische Einführung. München: Beck 1977.
- Luhmann, Niklas: Legitimation durch Verfahren. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983.
- : Positives Recht und Ideologie. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP) (1967), S. 531 ff.
- Lukas, siehe Bibel.
- Lundstedt, Anders Vilhelm: Die Unwissenschaftlichkeit der Rechtswissenschaft. Bd. 1: Die falschen Vorstellungen vom objektiven Recht und subjektiven Rechten. Berlin: Rothschild 1932.
- Makkabäer: 2. Buch, siehe Bibel.
- Marcic, René: Geschichte der Rechtsphilosophie. Schwerpunkte – Kontrapunkte. Freiburg: Rombach 1971.
- Marx, Karl/Friedrich Engels: Feuerbach, Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung (Teil 1 der Deutschen Ideologie) [1845]. In: Iring Fetscher (Hrsg.), Marx-Engels-Studienausgabe. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1966.
- Maturana, Humberto R./Frank J. Varela: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens. Bern/München/Wien: Scherz 1987.
- Mead, George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft [1934]. 7. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
- Menne, Albert: Einige Aspekte zum Thema „Sprache und Logik“. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP) (1962), S. 507 ff.
- Meschkowski, Herbert: Mathematik und Realität. Vorträge und Aufsätze. Mannheim/Wien/Zürich: Bibliograph. Institut 1979.
- : Richtigkeit und Wahrheit in der Mathematik. Mannheim/Wien/Zürich: Bibliograph. Institut 1976.
- Meyer-Abich, Klaus Michael: Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik. München: dtv 1986.
- Mohr, Hans: Natur und Moral. Ethik in der Biologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987.
- Mookerjee, Ajit/Madhu Khanna: Die Welt des Tantra in Bild und Deutung. Die umfassende Darstellung des wahren Tantra-Weges und seiner Praktiken. Bern/München/Wien: O. W. Barth 1987.
- Moore, George Edward: Principia Ethica [1903]. Stuttgart: Reclam 1984.
- Moraldi, Luigi: Nach dem Tode. Jenseitsvorstellungen von den Babyloniern bis zum Christentum. Zürich/Köln: Benzinger 1987.

- Müller, Wolfgang: Entstehung von Recht und Staat und frühes griechisches Recht. In: Kritische Justiz (KJ) (1979), S. 253 ff.
- Muthesius, Ehrenfried: Logik der Polyphonie. Beiträge zu einer philosophischen Musiktheorie. Meisenheim/Glan: Anton Hain 1971.
- Nestle, Wilhelm: Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates [1941]. 2. Aufl. Nachdruck Stuttgart: Kröner 1975.
- Neumann, Erich: Ursprungsgeschichte des Bewußtseins. 2. Aufl. München: Kindler 1974.
- Neurath, Otto: Radikaler Physikalismus und „wirkliche Welt“. In: Erkenntnis, Bd. 4 (1934), S. 346 ff.
- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft [1882]. 7. Aufl. Stuttgart: Kröner 1986.
- Offe, Claus: Politische Legitimation durch Mehrheitsentscheidung. In: Guggenheimer/Offe 1984.
- Ostertag, Silvia: Einswerden mit sich selbst. Ein Weg der Erfahrung durch meditative Übung. 2. Aufl. München: Kösel 1983.
- Pareto, Vilfredo: Allgemeine Soziologie [1923]. Tübingen: Mohr 1955.
- Parsons, Talcott: Der Stellenwert des Identitätsbegriffs in der allgemeinen Handlungstheorie. In: Döbert/Habermas/Nunner-Winkler 1977.
- Paul, Wolf: Kritische Rechtsdogmatik und Dogmatikkritik. In: Arthur Kaufmann, Rechtstheorie. Ansätze zu einem kritischen Rechtsverhältnis. Karlsruhe: Müller 1971.
- Peirce, Charles Sanders: Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, hrsg. v. Karl-Otto Apel. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976.
- Petzold, Hilarion/Ulrike Mathias: Rollenentwicklung und Identität. Von den Anfängen der Rollentheorie zum sozialpsychologischen Rollenkonzept Morenos. Paderborn: Junfermann 1982.
- Piaget, Jean: Das moralische Urteil beim Kinde [1932]. München: dtv 1986.
- Plamenatz, John: Ideologie. München: Paul List 1972.
- Platon: – Apologie; – Kriton; – Phaidon; – Politeia. Die Zitation erfolgt nach den Seiten-, Abschnitts- und Zeilenziffern der dreibändigen Platon-Ausgabe von Henricus Stephanus (Paris 1578), nach der heute normalerweise jeder Platon-Text zitiert wird.
- Plessner, Helmuth: Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen. Das Lächeln. Anthropologie der Sinne. Frankfurt a. M.: S. Fischer o. J.
- : Spiel und Sport. In: Plessner/Bock/Grupe 1967.
- Plessner, Helmuth/Hans-Erhard Bock/Omno Grupe: Sport und Leibeserziehung. München: Piper 1967.
- Podlech, Adalbert: Wertungen und Werte im Recht. In: Archiv für öffentliches Recht (AöR) (1970), S. 185.
- Pongratz, Ludwig L.: Hauptströmungen der Tiefenpsychologie. Stuttgart: Kröner 1983.
- Popper, Karl R.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. I: Der Zauber Platons. 6. Aufl. München: UTB Francke 1980a.
- : Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. II: Hegel, Marx und die Folgen. 6. Aufl. München: UTB Francke 1980b.

- Popper, Karl R.: Logik der Forschung. 4. Aufl. Tübingen: Mohr 1971.
- Prabhupada, Swami: Die Bhagavad-Gita wie sie ist. o. O. (Indien): The Bhaktivedanta Book Trust 1987.
- Preuß, Ulrich K.: Die Zukunft: Müllhalde der Gegenwart? In: Guggenberger/Offe 1984.
- Radbruch, Gustav: Die Natur der Sache als juristische Denkform. In: Festschrift f. Rudolf Laun zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Gustav C. Hermnarck. Hamburg 1948.
- : Rechtsphilosophie. 6. Aufl. Stuttgart: Koehler 1963.
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979.
- Rescher, Nicholas: Die Kriterien der Wahrheit. In: Skirrbekk 1977.
- Riedel, Manfred: Norm und Werturteil. Grundprobleme der Ethik. Stuttgart: Reclam 1979.
- Riemann, Fritz: Grundformen der Angst und die Antinomien des Lebens. Eine tiefenpsychologische Studie über die Ängste des Menschen und ihre Überwindung. 8. Aufl. Basel: Ernst Reinhardt 1973.
- Ringgren, Helmer: Israelitische Religion. Stuttgart: Kohlhammer 1963.
- Rombach, Heinrich (Hrsg.): Wissenschaftstheorie I. Probleme und Positionen der Wissenschaftstheorie. Freiburg: Herder 1974.
- Rousseau, Jean-Jacques: Der Gesellschaftsvertrag ›Contrat Social‹ [1762]. Stuttgart: Reclam 1966.
- Russell, Bertrand: Die Philosophie des Logischen Atomismus. Aufsätze zur Logik und Erkenntnistheorie 1908–1918, hrsg. v. Johannes Sinnreich. München: dtv 1979.
- : Philosophie des Logischen Atomismus [1918]. In: Russell 1979.
- : Probleme der Philosophie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1967.
- : Über die Natur der Bekanntschaft [1914]. In: Russell 1979.
- Sachsse, Hans: Naturrecht in der Sicht der Naturwissenschaft. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP) (1968), S. 499 ff.
- Sandvoss, Ernst R.: Philosophie. Selbstverständnis – Selbsterkenntnis – Selbstkritik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991.
- Sartori, Giovanni: Selbstzerstörung der Demokratie? Mehrheitsentscheidungen und Entscheidungen von Gremien. In: Guggenberger/Offe 1984.
- Sartre, Jean-Paul: Marxismus und Existenzialismus. Versuch einer Methodik. Reinbek: Rowohlt 1964.
- : Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. 2. Aufl. Hamburg: Rowohlt 1962.
- Savigny, Eike von: Grundkurs im logischen Schließen. Übungen zum Selbststudium. München: dtv 1976a.
- : Grundkurs im wissenschaftlichen Definieren. 4. Aufl. München: dtv 1976b.
- Schäfer, Lothar: Zahl. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. v. H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild. München: Kösel 1974.
- Schaeffler, Richard: Sinn. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. v. J. Speck. Göttingen: UTB Vandenhoeck & Ruprecht 1980.
- Scharpf, Fritz: Demokratietheorie zwischen Utopie und Anpassung. Konstanz: Universitätsverlag 1970.
- Scheler, Max: Philosophische Weltanschauung. In: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 9. Bern/München: Francke 1976.

- Tod und Fortleben. In: Ders., Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1. 2. Aufl. Bern: Francke 1957.
- Scherer, Georg: Das Problem des Todes in der Philosophie. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988.
- Schirmer, Günter: Status und Schutz des frühen Embryos bei der „In-vitro“-Fertilisation. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1987.
- Schlegel, Leonhard: Die Transaktionale Analyse. 2. Aufl. München: UTB Francke 1984.
- Schmitt, Carl: Legalität und Legitimität. 2. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot 1968.
- Schnädelbach, H.: Relativismus. In: Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe. Bd. 3, hrsg. v. J. Speck. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht UTB 1980.
- Schneider, Hans J.: Die Bedeutung des Todes für das Leben. In: Neue Deutsche Hefte 28, Heft 3. Berlin: Verlag Neue Deutsche Hefte 1981.
- Schneider, Ulrich: Einführung in den Buddhismus. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980.
- Scholz, Heinrich: Abriß der Geschichte der Logik. 2. Aufl. Freiburg/München: Karl Albert 1959.
- Schrödinger, Erwin: Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet [1944]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987.
- Schulz, Valerie-Vera: Haida. Bella Coola. Indianische Totempfähle in Nordwest-Amerika. Kassel: Lometsch 1962.
- Schuppert, Gunnar Folke: Grundrechte und Demokratie. In: Europäische Grundrechte-Zeitung (EuGRZ) (1985), S. 525.
- Seneca, Lucius Annaeus: Trostschrift an Marcia [um 60]. In: Ders., Vom glückseligen Leben und andere Schriften, hrsg. v. Peter Jaerisch. Stuttgart: Reclam 1990.
- Simon, Josef: Verführt die Sprache das Denken? Zur Metakritik gängiger sprachkritischer Ansätze. In: Philos. Jahrbuch 83 (1976), S. 98ff.
- Skirrbekk, Gunnar: Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.
- Sloterdijk, Peter: Kritik der zynischen Vernunft. 2 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983.
- Sölle, Dorothee: Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1985.
- Solages, Bruno de: Einführung in das metaphysische Denken. München: Hueber 1967.
- Spaemann, Robert: Die technologische und ökologische Krisenerfahrung als Herausforderung an die Praktische Vernunft. In: Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik H. 6, hrsg. v. Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen. Weinheim/Basel: Beltz 1981.
- Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik. In: Apel/Böhler/Berich/Plumpe (Hrsg.), Praktische Philosophie/Ethik. Reader zum Funkkolleg. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Fischer 1980; auch in: Birnbacher 1988b.
- Spalt, Detlev D.: Vom Mythos der mathematischen Vernunft. Eine Archäologie zum Grundlagenstreit der Analysis oder Dokumentation einer vergeblichen Suche nach der Einheit der mathematischen Vernunft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981.

- Stammler, Rudolf: Die Lehre vom richtigen Recht. Berlin: Guttentag 1902.
- Stegmüller, Wolfgang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie I. 6. Aufl. Stuttgart: Kröner 1976.
- : Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie II. Stuttgart: Kröner 1975.
- : Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft und ihrem Wandel. Stuttgart: Reclam 1979.
- : Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit. Die metamathematischen Resultate von Gödel, Church, Kleene, Rosser und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Wien: Springer 1959.
- : Wissenschaftstheorie. In: Fischer Lexikon Philosophie, hrsg. v. A. Diemer und I. Frenzel. Frankfurt a. M.: Fischer 1967.
- Szabó, Arpad: Anfänge des euklidischen Axiomensystems. In: Archive for the History of Exact Sciences 1 (1960), S. 37ff.
- Tarski, Alfred: Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik [1944]. In: Skirrbekk 1977.
- Teubner, Gunther: Folgenkontrolle und responsive Dogmatik. In: Rechtstheorie (RTh) (1975), S. 179.
- Thielicke, Helmut: Sport und Humanität. In: Plessner/Bock/Grupe (Hrsg.) 1967.
- Tiedemann, Paul: Gewissensfreiheit und Demokratie. In: Der Staat (DSt) (1987), S. 371.
- Tillich, Paul: Der Mut zum Sein. Stuttgart: Steingrüben 1953.
- Tomatis, Alfred A.: Der Klang des Lebens. Vorgeburtliche Kommunikation – die Anfänge der seelischen Entwicklung. Reinbek: Rowohlt 1987.
- Tompkins, Peter/Christopher Bird: Das geheime Leben der Pflanzen. Frankfurt a. M.: Fischer 1977.
- Topitsch, Ernst/Kurt Salamun: Ideologie. Herrschaft des Vorurteils. München/Wien: Langen-Müller 1972.
- Tugendhat, Ernst: Probleme der Ethik. Stuttgart: Reclam 1984.
- : Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblems im logischen Positivismus. In: Skirrbekk 1977.
- Wallace, Robert, u. d. Redaktion der Time-Life Bücher: Leonardo da Vinci und seine Zeit. 5. Aufl. Amsterdam: Time-Life International 1975.
- Watkins, J. W. N.: Idealtypen und historische Erklärung. In: H. Albert (Hrsg.), Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften. 2. Aufl. Tübingen: Mohr 1972.
- Weber, Doris (Hrsg.): Wer nicht paßt, muß sterben. Euthanasie für das Jahr 2000. Publik-Forum Materialmappe. 1. Aufl. Oberursel: Publik-Forum Verlagsges. 1990.
- Weber, Max: Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft. In: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. Joh. Winckelmann. 3. Aufl. Tübingen: Mohr 1968d.
- : Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. Joh. Winckelmann, 3. Aufl. Tübingen: Mohr 1968a.
- : Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen u. ökonomischen Wissenschaften. In: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. Joh. Winckelmann. 3. Aufl. Tübingen: Mohr 1968c.

- Weinberger, Christiane u. Ota: Logik, Semantik, Hermeneutik. München: Beck 1979.
- Weinstock, Heinrich: Die Tragödie des Humanismus. 3. Aufl. Heidelberg: Quelle & Meyer 1956.
- Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen. Grundlagen einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus [1975]. Zwei Bände in einem Band. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.
- Weisheit, siehe Bibel.
- Weiss, Gabriele: Elementarreligionen. Eine Einführung in die Religionsethnologie. Wien/New York: Springer 1987.
- Werblowsky, R. J. Zwi: Das Gewissen in jüdischer Sicht. In: Blühdorn 1976.
- Wesel, Uwe: Eine Entgegnung. „Periculum in mora. Dépêchez-vous“. In: Kritische Justiz (KJ) (1980), S. 52.
- : Zur Entstehung von Recht in frühen Gesellschaften. In: Kritische Justiz (KJ) (1979), S. 233.
- Whorf, Benjamin Lee: Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie. Reinbek: Rowohlt 1984.
- Wittgenstein, Ludwig: Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik [1956]. In: Ders., Schriften, Bd. 6, hrsg. v. R. Rhees, G. E. M. Anscombe, G. H. v. Wright. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973.
- : Philosophische Untersuchungen [1952], postum hrsg. v. G. E. M. Anscombe, G. H. v. Wright, Rush Rhees. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.
- : Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung [1918]. 12. Auf. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.
- Wundt, Wilhelm: Unterschiede zwischen Mythos und Dichtung [1905]. In: Kerényi 1982.
- Zacher, Ewald: Zum Verhältnis von Rechtsphilosophie und Rechtstheorie. In: Günther Jahr/Werner Maihofer (Hrsg.), Rechtstheorie – Beiträge zur Grundlegendiskussion. Frankfurt a. M.: Klostermann 1971.

PERSONENREGISTER

Die Fundstellen sind jeweils nach Kapitel und Textziffer (Absatznummer) angegeben, z. B. 2/4 = 2. Kapitel, Textziffer 4

- Adler, Alfred 15/6, 15/12f.
Aischylos 2/71
Angelus Silesius 13/33
Ansermet, Ernest 14/62
Apel, Karl-Otto 4/51, 9/14
Aquin, Thomas v. 4/47
Aristoteles XI, 2/75, 4/69, 7/7, 12/13
Avila, Theresia v. 13/34
Ayer, Alfred Jules 5/28, 5/34
- Bach, Johann Sebastian 2/107
Baeck, Leo 13/28
Barth, Karl 16/20
Bentham, Jeremy 7/26
Berendt, Joachim-Ernst 1/53, 1/63
Berne, Eric 15/6, 15/12, 15/15
Birnbacher, Dieter 7/27
Bleuler, Eugen 15/6
Bonhoeffer, Dietrich 1/13
Brouwer, C. E. J. 6/11
Brunner-Traut, Emma XI, 1/45, 1/63, 1/69, 2/102
Buytendijk, F. J. J. 14/29ff., 14/36
- Carnap, Rudolf 6/5, 6/30
Courth 13/29
- Descartes, René 3/6ff., 5/9, 5/18, 13/3, 13/9
Destutt de Tracy, A. 15/20
Dostojewski, Fedor M. 1/19
- Eckertz, Rainer 12/71
Einstein, Albert 5/35, 16/25
Epikur 16/2, 16/22
Euklid 2/112, 5/8
- Euler, Ludwig 6/19
- Ferguson, Marilyn 1/36
Feyerabend, Paul K. 5/30, 5/35, 5/38, 5/41
Fikentscher, Wolfgang XI, 2/17, 12/45
Frankl, Viktor E. 15/6
Franziskus 13/47
Freud, Sigmund 13/11, 13/17, 13/38, 13/47, 15/6
Fromm, Erich 13/17, 13/39, 13/44, 13/50, 14/14, 16/33
- Gadamer, Hans-Georg 4/56, 14/49
Galilei, Galileo 5/30, 5/41
Gautama, Siddharta (Buddha) 2/4, 2/44, 2/50, 14/36
Gierke, Otto v. 2/110, 12/17
Glover, Edward 15/34
Gödel, Kurt 6/7
Grün, Anselm 14/19
- Habermas, Jürgen 4/51, 4/53, 7/18, 9/14
Haeckel, Ernst 2/6
Hamburger, Ludwig 2/62, 2/110
Hare, H. M. 7/13
Hart, H. L. A. 10/12, 10/19, 11/8
Heer, Friedrich 1/36
Hegel, G. W. F. 13/5
Heidegger, Martin 1/16, 3/60, 4/46, 4/50, 13/39, 13/42, 13/47, 13/49, 16/27, 16/30
Hilbert, David 6/5
Hitler, Adolf 15/30
Huizinga, Johan 14/31, 14/50

- James, William 4/61
Janich, Peter 5/26
Jaspers, Karl 2/4, 16/27, 16/29
Jesus v. Nazareth 1/13, 2/4, 2/35, 8/23 f.,
13/47
Jonas, Hans 7/71
Jüchen, Aurel v. 16/34, 16/37
Jung, C. G. 2/6, 5/4, 13/17, 13/38,
15/6

Kant, Immanuel 1/36, 3/10, 3/13, 3/59,
4/32 f., 7/29, 7/33, 7/58
Karstedt, Peter 15/31
Kelsen, Hans 10/36, 11/7
Kenner, Hedwig 2/68
Keynes, J. M. 1/30
Kierkegaard, Sören 1/11
Kohélet 16/22
Kohlberg, Lawrence 7/52, 13/59
Konfuzius 2/35
Kopernikus, Nikolaus 5/41
Kuhlmann, Wolfgang 5/81
Kuhn, Thomas S. 5/38 f.

Laing, Ronald D. 13/15
Lakatos, Imre 6/15, 6/26
Leibniz, G. W. 3/33
Lhulier 6/26
Luhmann, Niklas 12/66
Lundstedt, Anders V. 7/21, 7/79

Mahmoudy, Betty 15/29
Marx, Karl 13/6
Masaccio 2/84
Mead, George Herbert 13/10
Meister Eckart 13/32
Meschkowski, Herbert 5/4
Mohammed 2/4, 2/35
Montesquieu 2/110, 12/62
Moreno, Jakob Levy 2/8, 2/15
Muthesius, Ehrenfried 2/107

Neurath, Otto 4/59
Nietzsche, Friedrich 16/27

Okochy, Ryogi 1/56, 1/60

Peano 5/4
Piaget, Jean 7/79
Pindar 7/6
Plamenatz, John 15/27
Planck, Max 5/40
Platon 2/72, 2/75, 5/3, 5/9, 16/18 f.
Plessner, Helmuth 13/26, 14/15
Popper, Karl R. 5/35, 5/66

Radbruch, Gustav 7/11, 10/17
Rawls, John 9/2 f., 10/38
Rousseau, J.-J. 12/19
Russell, Bertrand 5/20 ff., 15/40

Sachsse, Hans 7/9
Sartori, Giovanni 12/33
Sartre, Jean-Paul 15/20, 16/27, 16/31
Scheler, Max 16/27 f., 16/35
Schneider, Hans J. 16/33, 16/35
Schulz-Henke, Harald 15/34
Singer, Peter 8/37
Sloterdijk, Peter 1/18
Sokrates 1/13, 2/72, 3/2, 3/6, 8/23 f.,
13/47, 16/19
Sölle, Dorothee 14/61
Stammler, Rudolf 10/17
Stegmüller, Wolfgang 5/49

Tacitus 12/17
Tarski, Alfred 4/69
Thielicke, Helmut 14/58
Tillich, Paul 13/55

Vinci, Leonardo da 5/18

Watkins, J. W. N. 1/27
Weber, Max 1/27
Weinstock, Heinrich 2/71
Weisedel, Wilhelm XI
Whorf, Benjamin L. 1/42, 1/61
Wittgenstein, Ludwig 4/48, 4/50, 4/63,
4/75, 6/41, 14/3

Yājñavalkya 16/15 f., 16/24

Zarathustra 2/35
Zenon v. Elea 6/8

SACHREGISTER

Die Fundstellen sind jeweils nach Kapitel und Textziffer (Absatznummer) angegeben, z. B. 2/4 = 2. Kapitel, Textziffer 4

- Achsenzeit 2/4, 2/40
alätheia 4/46
All-Realität 2/15, 2/18
Allidentität 2/7
Allsatz 5/34, 5/69
Analogie 2/22
Anarchie 2/110
Angst 1/11 ff., 13/50, 14/60, 15/2, 16/8
Animismus 1/10, 2/24, 16/12
Anschauungsform 1/67, 3/42, 4/33
Apperzeption 2/103
apriorisch 3/13
Arbeit 14/23
Archetypus 5/4
Aspekte 2/102
Atman 16/15
Atmen 14/60
Atommodell 2/113
Auferstehung 16/21, 16/27
Aufklärung 1/22
Aussagen, analytische 3/14, 6/6
Aussagen, synthetische 3/14
Aussagesatz 4/73
Außenwelt 1/28, 1/64, 1/67, 2/8, 2/10, 2/122, 3/34, 3/50, 4/8, 4/46, 7/1
Außenwelt „an sich“ 3/59
Autopoiesis 7/58, 8/9, 16/1

Basissatz 5/28, 5/66, 5/76, 6/22
Bedeutung 4/17
Befugnisnorm 10/8
Begriff 4/17, 4/78
Begriffe, poröse 4/22
Begriffsinhalt 4/20
Begriffsumfang 4/20
Benennung 4/2

Beobachterrolle 7/68
Beobachtung 5/18
Bewußtsein 2/10, 3/31, 8/11, 13/18
Bibel 2/80
Brahman 3/1, 16/15
Buddhismus 2/42, 2/43 ff., 2/52, 2/54 f., 2/94, 2/97, 7/37, 7/46, 13/2
Bundesstaat 12/61

Chaos 2/63
Christentum 13/31

Definition 4/27
deiktische Handlung 4/3
Dekalog 15/25
Demokratie 2/70, 2/110, 12/6 ff., 12/21 ff.
Demokratie, partizipatorische 12/29
Demokratie, repräsentative 12/27, 12/33
Demokratieprinzip 12/71
Deskription 4/1
Diktatur 2/61
Ding 7/61, 8/9
„Ding an sich“ 3/59
Diskurs 4/52
Diskurs, gerechtigkeitsfiniter 9/10, 9/15
Diskurs, wahrheitsfiniter 5/45, 5/52 f., 9/10
Diskurstheorie 4/51
Dokumentationsbeziehung 3/69
Du 1/52, 1/55, 7/40

Ehre 8/30
Eigentlichkeit 13/47, 13/51
Eigentum 1/29
Eigenwert 13/52

- Emotion 3/19
 Empathie 2/8, 2/38, 7/39, 7/50, 7/60
 Empathie, aktive 2/13, 2/121
 Empathie, hypothetische 2/8
 Empathie, passive 2/13, 2/121
 Empathie, spontane 2/8, 7/1
 Epiphanie 14/9, 14/11, 14/20, 14/49
 Epistemik 2/121, 15/33
 Erfahrung 3/40
 Erfahrung, empathische 7/51
 Erfolg 2/82, 4/66
 Erinnerung 3/24
 Erkennen 4/9
 Erkenntnis 4/48f., 5/1, 5/15, 5/37, 5/50
 Erkenntnis, moralische 9/10
 Erkenntnistheorie 5/14
 Erlebnis 3/18
 Erlösung 15/5
 Es 13/11, 13/19
 Esoterik 15/36f.
 Ethik 2/121, 8/43, 9/32, 15/33
 Exekutive 12/62f.
 Existenzialismus 13/39, 13/55
 Existenzsatz 5/70f.
 Extension 4/20
 Extraposition 2/88
 extrapositive Idee 2/83, 2/89, 3/59,
 9/37, 10/16, 16/43
 Fallibilität 9/20
 Falsifikation 5/69f., 5/82
 Fest 14/57
 Fluchtpunkt 2/82, 2/84, 2/89, 3/33, 3/59
 Föderalismusprinzip 12/61
 Formalwissenschaft 6/6, 6/30
 fragmentierte Gesellschaft 2/61, 2/110
 fragmentierte Lebensform 2/56
 fragmentiertes Denken 4/47
 Fragmentierung 2/62
 Furcht 1/11, 13/50
 Gebet 14/19, 14/53
 Gebrauchswert 13/52
 Gegenstände, geistige 3/68
 Gegenstände, physische 3/65
 Gegenstände, psychische 3/66
 Gegenstandsarten 3/65
 Geltung 9/33, 10/14, 11/1, 11/3
 Genus 1/51
 Gerechtigkeit 7/77, 8/43, 8/45, 10/14,
 11/1
 Gesetzesvorbehalt 12/14
 Gestalt 3/42f.
 Gewaltenteilung 2/61, 12/56, 12/59ff.
 Gewerkschaften 2/111
 Gewissen 7/84, 9/34, 13/48f., 13/51
 Gewissensfreiheit 2/110, 12/70
 Gewißheit 3/7, 4/34, 4/50, 4/57, 4/66ff.,
 4/79, 5/2, 5/17, 5/26, 5/37, 6/1, 6/22,
 7/43, 9/10, 9/14, 9/33, 9/37
 Gleichheit 2/70, 8/8
 Glück 7/57ff.
 Goldbachsche Vermutung 6/20
 Gott 1/39, 5/18, 13/27ff., 13/55
 Grammatik 1/44, 1/65
 Grundfreiheiten 10/23
 Grundnorm 11/7
 Grundrechte 12/67
 Gut(e) 2/82
 Handlungsfreiheit 8/29
 hedonistische Werttheorie 7/25, 7/53
 Herrschaft 1/26, 1/28, 2/76, 12/3, 12/44
 Hinduismus 2/51
 Hochreligionen 2/4, 2/42
 Hypothese 5/11
 Ich 1/7, 1/52, 1/55, 2/10, 2/46, 2/121,
 3/7f., 3/30, 3/33, 7/39, 13/4, 13/9ff.,
 14/7, 15/2, 15/8
 Ideale Kommunikationsgemeinschaft
 4/51f.
 Idealismus 4/13
 Idealtypus 2/2
 Identität 2/27, 2/29, 2/32, 3/29, 7/42,
 15/7
 Identität, personale 2/122, 8/25
 Ideologie 12/20, 15/3, 15/20ff.
 Idol 2/17
 Idolatrie 2/17, 2/21, 16/10
 Imitation 2/21f.
 Imperativ 7/17

- In-der-Welt-Sein 1/16
 Individualpsychologie 15/12
 Individuum 2/8, 2/76, 2/122, 3/3, 8/10, 8/19
 Induktionsschluß 5/11, 5/31
 Information 3/50
 Inkarnation 13/32
 Innenwelt 1/64, 1/67, 3/8, 3/12
 Intension 4/20
 Intention 3/19, 3/21, 3/37
 Interesse 7/53
 Intimität 2/110
 Intimsphäre 8/30
 Introspektion 3/7
 Intuitionismus 6/11
 Irrtum 4/57, 4/64
 Islam 2/53, 2/97

 Judentum 13/30
 Judikative 12/62f.
 Junktor 4/40
 Juristische Person 10/30

 Karma 2/50, 2/57
 Kasusflexion 1/50
 Kategorie 4/31f., 4/77f.
 Keimzelle 8/9
 Kephalität 10/8
 Kognition 3/19, 3/25
 kognitive Kompetenz 4/78
 Kohärenztheorie 4/59
 Kollektives Unbewußtes 5/4
 Konstruktivismus 5/25
 Konsum 14/25
 Konsumismus 1/28, 1/33, 2/46, 2/54, 2/76
 Kontemplation 14/11, 14/20ff., 14/52, 15/40
 Kontext der Entdeckung 5/14
 Kontext der Rechtfertigung 5/14, 5/65
 Konventionalismus 2/97
 Kopula 4/8, 7/4
 Koran 2/57
 Körper 3/45, 13/26, 14/59
 Körper-Ich 13/21
 Körperperspektive 2/84

 Körperselbst 13/21
 Körpervorstellung 3/36
 Korporation 10/30
 Korrespondenztheorie 4/46, 4/48
 Kosmos 7/5
 Kritik 15/5
 Kultur 2/63
 Kunst, griechische 2/67

 Lachen 14/12, 14/15, 14/18
 Lebensform 1/9
 Lebensform, archaische 4/44
 Lebewesen 8/9
 Legislative 12/62f.
 Legitimation 12/21, 12/52
 Leib 13/20, 13/26, 14/10, 14/59
 Leib-Apriori 3/45
 Leibbewußtsein 14/12
 Leibfeindlichkeit 14/12
 Leiden 7/54ff., 8/11
 Liebe 8/30, 13/54, 16/39ff.
 Linguistik 6/35
 Listenwissenschaft 2/112
 Logik 6/2, 6/30ff.
 Loyalität 7/76, 8/40
 Lust 7/57ff.

 Macht 1/34, 12/3, 15/13
 Marasmus 7/42
 Marxismus 2/97
 Mathematik 5/4, 6/2, 6/4, 6/13
 Meditation 14/52ff.
 Mehrdeutigkeit 4/23, 4/25
 Mehrheitsprinzip 12/17, 12/26, 12/42
 Mehrheitswahl 12/43
 Melodie 2/104
 Mengentheoretische Antinomien 5/7
 Menschenrechte 2/110f., 10/23
 Metaphysik 1/44
 Metasprache 6/34
 Methode 5/9, 5/37, 5/45, 5/48
 Methode, kritizistische 5/14
 Methode, philosophische 8/4
 Methode, positivistische 5/10
 Mitsubjekt 7/69, 8/5
 Mittelrationalität 1/27

- Mitwelt 2/121, 3/62, 7/3, 7/38, 7/60, 7/83, 10/1, 13/42
 Monarchie 2/61
 Monotheismus 2/82
 Monotheismus, perspektivischer 2/82
 Moral 8/44, 10/1, 10/3, 10/17
 Musik 2/104, 2/108, 14/62
 Mystik 2/122, 13/33f., 13/36, 14/12, 14/61, 15/33
 mystische Kompetenz 13/59
 Mythos 14/13

 Namen 4/4
 Narzißmus 13/38
 Natur 2/63
 Natur der Sache 7/10
 naturalistischer Fehlschluß 7/27
 Naturrecht 7/6
 Negation 4/31
 Neopositivismus 4/27
 Neurose 2/44, 15/2, 15/6ff.
 Nominalismus 4/12
 Normaussagen 9/29
 Normpositivismus 7/20
 Normtheorem 9/31
 Normtheorien 9/31
 Null 16/26

 Objekt 1/49, 2/117, 3/2, 3/64
 Objektsprache 4/74, 6/34
 Objektvorstellung 3/36
 Offenbarung 3/2
 Öffentlichkeit 2/110
 Ontogenese 2/6
 Ontologie 3/7, 6/11
 Operator 4/8
 Oppositionsprinzip 12/56ff.

 Parteien 2/111
 Person 8/18, 13/12
 personale Identität 2/95
 Personalität 8/20
 Personen 8/31
 Persönlichkeit 2/32
 Perspektive 2/67, 2/78, 2/84
 perspektivische Idee 2/90, 5/50, 13/37
 perspektivische Lebensform 13/1
 Perspektivismus 3/7, 5/2, 6/1, 7/47, 15/5
 Pflicht 7/20, 7/77ff.
 Philosophie 2/75, 3/2, 15/20, 15/41
 Philosophie, nichtmetaphysische 3/3
 Philosophische Kritik 15/40ff.
 Phylogese 2/6
 platonische Ideen 4/12
 Platonismus 5/2
 Poesie 2/114, 14/54
 Polis 2/70
 Politik 2/121
 Polyphonie 2/107
 Polytheismus 2/28
 porös 4/22
 Positivismus 5/2
 Prädikation 4/6, 4/15, 4/74
 Protokollsatz 5/10, 5/28, 5/31
 Protoverfassung 11/6
 Psychoanalyse 13/38, 15/7
 Psychologie 3/67
 Psychose 15/8

 Rationaler Kritizismus 5/72
 Rationalismus 1/22f., 2/74, 2/76, 7/3, 15/35, 15/37
 Raum 1/67, 3/42, 3/45, 4/33
 Realität 3/53, 3/57, 4/75, 7/43, 13/2
 Realwissenschaft 6/6, 6/30
 Recht 10/1, 10/12, 10/21, 12/3
 Recht, positives 7/7
 Rechtsgehorsam 10/34
 Rechtsgenossenschaft 10/18, 11/11
 Rechtsidee 7/11, 10/17
 Rechtsnorm 11/4
 Rechtsquelle 7/11
 Rechtssicherheit 10/17
 Rechtsstaat 10/35
 Rechtsstatus 10/24
 Rechtssubjekt 10/28
 Rechtswissenschaft 5/4
 Reflexivität 2/83, 3/33, 3/59
 Reinkarnation 16/16
 Relativismus 4/80, 5/2, 5/49
 Relativitätstheorie 5/35
 Religion 1/38

- Rezeptionsfähigkeit 3/50
 Rollenidentität 2/26, 2/28, 2/30, 2/95,
 13/41
 Rollenspiel 1/7, 1/11, 2/23, 2/26, 2/40,
 7/51, 7/66

 Sache 2/38, 2/121
 Sachlichkeit 7/3
 SAE (Standard Average European)
 1/42
 Sakrament 14/61
 Sanktionsnorm 10/5
 Satzfunktion 4/36
 Scheinsubjekt 1/49
 Schizophrenie 7/42, 13/15
 Schweigen 14/63
 Seele 16/16
 Sehpunkt 2/93
 Sein 3/8f.
 Selbst 2/121, 7/40, 13/26, 13/36, 13/38,
 14/8, 14/51, 16/4
 Selbstaneignung 14/9
 Selbstbewußtsein 2/10, 3/33, 13/17
 Selbstentfremdung 14/7
 Selbsterhaltung 8/11, 8/15
 Selbstmord 1/20
 Selbstvergeßlichkeit 13/36, 13/39, 14/10
 Selbstwert 8/35
 Selbstzweck 1/28
 Semiotik 4/74
 sexuelle Ekstase 14/61
 Sinn 1/2, 1/4f., 1/39, 2/82, 13/1
 Sinnesdaten 5/20
 Sinnesreiz 3/36, 3/41
 Sinnfrage 1/10
 Sinnkonzept 1/9, 1/40, 2/1, 4/44
 Sinnkonzept, archaisches 2/94, 16/6ff.
 Sinnkonzept, fragmentiertes 2/41, 2/42,
 2/100, 16/15
 Sinnkonzept, konventionales 2/41, 2/70,
 4/58, 4/65, 16/22
 Sinnkonzept, perspektivisches 2/41,
 2/83f., 2/94, 4/47, 9/10, 13/8, 13/35,
 16/35ff.
 Sinnkrise 1/10, 1/15, 2/4, 2/30, 2/33,
 2/37, 2/40, 2/74

 Sitte 10/1
 Sollen 7/4, 11/7
 Sozialwelt 2/121
 Spiel 14/18, 14/27, 14/33ff.
 Sport 14/58
 Sprache 1/41, 14/51
 Sprache, aspektivische 1/63, 1/66
 Sprache, indogermanische 1/49
 Sprache, perspektivische 1/66
 Sprachspieltheorie 4/75
 Sprachtheorie 4/74
 Statusnorm 10/8
 Subjekt 1/49, 1/63, 2/10, 2/117, 2/122,
 3/2, 7/39, 13/1, 13/8f., 13/20, 13/26,
 13/36
 Subsidiaritätsprinzip 12/60

 Tabu 2/21
 Tandra 14/61
 Tanz 14/59
 Technik 2/61
 Teilnehmerrolle 7/68, 7/82
 Tele 2/8, 2/13, 2/38
 Terminus 4/22
 Theater 14/55
 Theismus 2/28, 2/38, 2/82, 16/14
 Theologie XI, 1/38, 1/44, 13/30
 Theologik XI, 1/38
 Theon, Theos XII, 1/38
 Theorem 4/39
 Theorie 4/40
 Theorie des log. Atomismus 5/22
 Thermodynamik 7/64, 16/1
 Tiefenpsychologie 15/6
 Tod 1/4, 1/13, 1/20, 2/73, 2/82, 8/23,
 13/50, 14/64, 16/1ff.
 Todesangst 8/11, 16/38
 Totemismus 2/16f., 16/6
 Transaktionsanalyse 15/12, 15/15
 Transzendenz 16/29

 Über-Ich 13/11
 Übersummenprinzip 2/83, 2/91, 3/33,
 7/5, 10/31
 Umwelt 2/121, 3/62, 7/3, 7/30
 Unbewußtes 13/17

- Uneigentlichkeit 13/47, 13/51
 Universalien 4/15
 Universalienstreit 4/12
 Urnenfelderkultur 16/11
 Utilitarismus 7/24, 7/26, 7/33, 7/53
 Utopie 2/83
 Utopieprinzip 2/96, 3/33, 3/60, 6/1, 9/37,
 10/16, 16/45

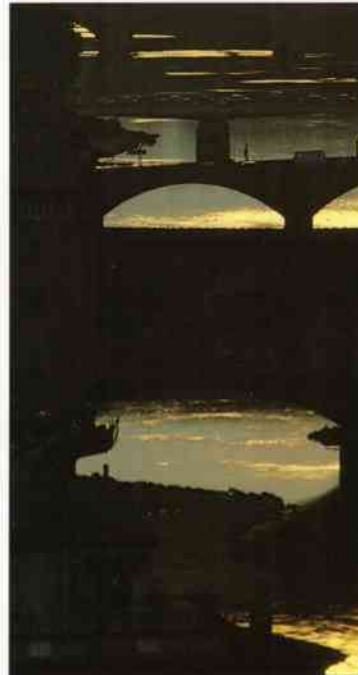
 Vagheit 4/21, 4/24
 Veden 3/1
 Verantwortung 7/70, 8/4, 8/38
 Verbot 8/44
 Verdrängung 1/16, 15/9
 Verfassung 2/70, 11/6
 Verfassungsgerichtsbarkeit 12/63
 Verhältniswahl 12/43
 Verifikation 4/66, 5/33f., 9/31
 Vernunft 2/76, 8/4, 13/11
 Verstand 13/11
 Verzweiflung 1/20
volonté générale 12/19
 Vorsokratiker 4/44
 Vorstellung 3/34
 Vorstellung, informatorische 3/41
 Vorstellung, reflexive 3/41

 Wahlrecht 12/41 ff.
 Wahrheit 4/42, 4/48, 4/52f., 4/59 ff.,
 8/45, 11/1
 Wahrheits-Prädikator 4/74
 Wahrheitsbegriff 2/98, 4/43 ff.
 Wahrheitsbegriff, konventionaler 2/99,
 4/66, 5/46
 Wahrheitsbegriff, perspektivischer
 2/101
 Wahrheitsbegriff, semantischer 4/68,
 4/75, 5/46

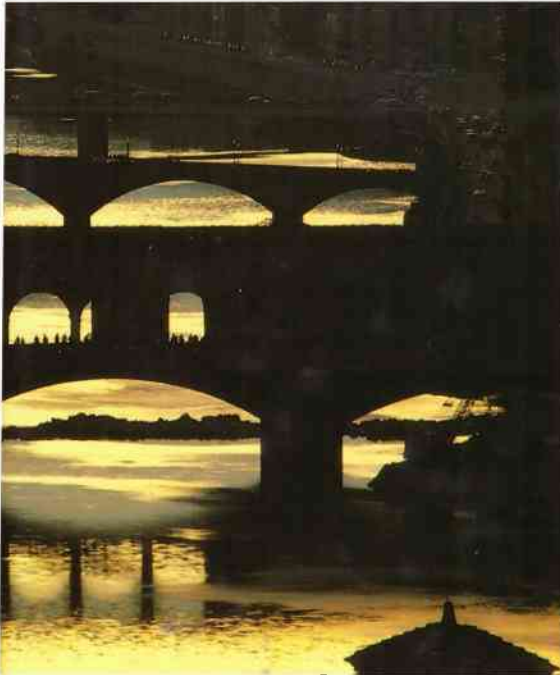
 Wahrheitsprädikation 4/78 f.
 Wahrheitstheorie, fragmentierte 4/66
 Wahrheitstheorie, pragmatische 4/61,
 4/65
 Wahrheitstheorie, syntaktische 4/63,
 4/65
 Wahrnehmungspsychologie 5/19
 Wahrscheinlichkeitssatz 5/70,
 5/76 ff.
 Weinen 14/12, 14/15, 14/19
 Welt 1/7, 3/12, 3/61, 13/1, 13/35
 Welt, empirische 3/40, 3/47
 Weltbewußtsein 2/10
 Wiedergeburt 2/45, 16/16
 Wille 3/22
 Willensfreiheit 3/23, 8/28
 Wissenschaft 2/112, 5/39
 Wissenschaft, aspektivische 2/112
 Wissenschaft, empathische 9/32
 Wissenschaft, empirische 9/10,
 9/32
 Wissenschaft, perspektivische
 2/112
 Wunsch 3/22, 7/53
 Würde 7/74, 7/83 f., 8/6, 10/25
 Würde der Person 2/111

 Zahlentheorie 5/4
 Zeigehandlung 4/3
 Zeit 1/68, 2/115, 3/28, 3/42, 3/44,
 4/33
 Zen-Buddhismus 14/63
 Zen-Meditation 1/53
 Zukunft 3/28, 3/33, 3/42
 Zweck 1/4
 Zweckrationalität 1/27
 Zweifel 3/39
 Zynismus 1/18

**Umschlaggestaltung:
Neil McBeath, Stuttgart
Umschlagbild: Bilderberg,
Foto Andrej Reiser**



Was ist der Sinn des Lebens? Leben wir in einer Welt der Sinnentleerung und Sinnkrise? Wie kann der Mensch von heute noch Sinnerfüllung finden? Das Buch präsentiert eine Phänomenologie unterschiedlicher Sinnkonzepte, die im Laufe der Menschheitsgeschichte sich entwickelt haben. Diesen stellt der Autor das perspektivische Sinnkonzept gegenüber, das seiner Meinung nach für das moderne Zeitalter tragend sein könne. Er zeigt, wie sich perspektivische Sinn-



deutung von anderen unterscheidet; dies wird illustriert am jeweils unterschiedlichen Verständnis grundlegender Begriffe wie Außen- und Innenwelt, Umwelt, Mitwelt und Sozialwelt, Ich und Selbst, Realität, Wahrheit, Erkenntnis, Gerechtigkeit, Recht, Demokratie, kontemplative Selbsterfahrung und Tod. Die perspektivische Sichtweise spiegelt sich wider in den Gesetzen der Raumperspektive, wie sie mit Beginn der Neuzeit eine Darstellungstechnik der bildenden Kunst und zugleich eine spezifische Weise der Sinndeutung signieren. Wie kein anderes Sinnkonzept stellt der

Perspektivismus die menschliche Person in den Mittelpunkt und begründet zugleich die Achtung vor der Würde der gesamten, auch nicht-menschlichen Mitwelt. Das Buch will zur philosophischen Besinnung auf die Sinnfrage anregen. Es kann dem Leser dabei helfen, vernunftgeleitete Orientierung durch alle Wirrnisse gegenwärtiger gesellschaftlicher und individueller Sinnkrisen zu finden.

ISBN 3-534-12030-2