

Holger Leerhoff / Thomas Wachtendorf (Hrsg.)

# Das Wahre, das Gute, das Schöne

Beiträge zur Philosophie



Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg  
2005

Redaktion:

Ute Meisel

Verlag / Druck /  
Vertrieb:

Bibliotheks- und Informationssystem  
der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg  
(BIS) – Verlag –  
Postfach 25 41, 26015 Oldenburg  
Tel.: 0441/798 2261, Telefax: 0441/798 4040  
e-mail: [verlag@bis.uni-oldenburg.de](mailto:verlag@bis.uni-oldenburg.de)

ISBN 3-8142-0984-2

# Vorwort

Auf Michael Sukale geht folgender Ausspruch zurück:

Philosophen sind wie Schnecken: Sie kommen nur langsam voran und hinterlassen eine Spur, in der andere kleben bleiben.

Dass besonders philosophische Gründlichkeit Langsamkeit zu ihrer Voraussetzung hat, versteht sich nahezu von selbst. Gerade die Philosophie beschäftigt sich mit Problemen, die keine schnellen Antworten erlauben. Sie müssen mit der Geduld und der gebotenen Genauigkeit behandelt werden, die den komplizierten und umfangreichen Fragestellungen gerecht werden. Die Fragen nach dem Wahren, dem Guten und dem Schönen sind solcher Art: Beginnt man einmal damit, sich mit ihnen auseinanderzusetzen, kann eine diese Aufgabe problemlos ein ganzes Leben in Anspruch nehmen. Michale Sukale hat sich nicht nur während seiner gesamten akademischen Zeit hindurch dieser Aufgabe angenommen. Auch wenn seine akademische Tätigkeit zum Wintersemester 2005 enden wird, wird das ‚philosophische Feuer‘, wie er es nennt, sicherlich weiter in ihm lodern. Durch seine Tätigkeit als ordentlicher Professor am Institut für Philosophie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg hat Michael Sukale andere an seinen Erkenntnissen teilhaben lassen – er hat also eine Spur hinterlassen.

Einige derjenigen Oldenburger, die mehr oder weniger stark darin kleben geblieben sind, sind die Autoren der in diesem Band veröffentlichten Texte, die dadurch – ausgehend von der alten – neue Spuren durch die Philosophie ziehen.

Die Beiträge sind thematisch in die drei – seit Platon – klassischen Disziplinen der Philosophie eingeteilt. Ihre Abfolge in diesem Band entspricht derjenigen, in der sich Michael Sukale ihnen zugewandt hat. Dieses Buch ist ihm zum Abschied von seiner aktiven Lehrtätigkeit gewidmet.

Wir haben uns gar nicht erst bemüht, in das Dickicht des gegenwärtigen Rechtschreibreformchaos eine Schneise zu schlagen und es lieber den Autoren überlassen, sich für die bewährte Rechtschreibung oder die eine oder andere Variante der aktuell amtlichen Rechtschreibung zu entscheiden. Unser besonderer Dank gilt Ute Meisel, die das Projekt im Rahmen dieser Vorgaben redaktionell betreut hat.

Oldenburg, im September 2005

Thomas Wachtendorf  
Holger Leerhoff



# Inhaltsverzeichnis

Vorwort	i
Inhaltsverzeichnis	iv
KLAUS REHKÄMPER Geleitwort	v
I. Das Wahre	1
HENRIETTE DYCKERHOFF Die Grundeinheit der Sprache in W. V. O. QUINES semantischem System	3
MARTIN KOWALEWSKI Kritik der Zeittheorie LUDWIG BOLTZMANNs unter Berücksichtigung der zeitgenössischen und nachfolgenden erkenntnistheoretischen Entwicklung	19
ALANUS KURTZ Warum beginnt DESCARTES zu zweifeln? – Die Motive seines methodischen Zweifels	39
HOLGER LEERHOFF Zirkelschluß-Paradoxien und ihre Lösungen: Anmerkungen zu RUSSELLs Typentheorie	53
DANIEL SCHUBBE In der Welt zu Hause sein wollen – „Verstehen“ als Denkhaltung bei HANNAH ARENDT	69
STEFAN TREITZ Die Metaphysik von Sprachspielen und menschlicher Praxis	79

II. Das Gute	97
FLORIAN FEY	
Demokratie als Utopie	99
KRISTIN JUNGA	
Professoren und ihre Studierenden – HUMBOLDTS Prinzip der Einheit von Forschung und Lehre und seine Relevanz für die Universität unserer Zeit	113
THOMAS WACHTENDORF	
»So handle ich eben.« Ethik im Lichte WITTGENSTEINS	133
III. Das Schöne	149
JUDITH DEBBELER	
Orpheus der Sänger – antiker Seelenzauberer oder Prototyp des neuzeitlichen Künstlers?	151
UDO FRÜSMER	
ERNST JÜNGER – ein Anarch, Ästhet & Abenteurer springt aus dem Graben in die Gefahr	167
JULIANE REICHEL	
Das Spiel der Kunst – GADAMERS Konzeption einer Ästhetik	181
CLAUDIA SILZ	
Zwischen zwei Kulturen. Über Technik, Kunst und Wissenschaft als symbolische Formen bei ERNST CASSIRER	199
Autorenverzeichnis	221

KLAUS REHKÄMPER

## Geleitwort

Was sagt man einem Freund und Kollegen, der im sechsten Jahr des dritten Jahrtausends in offiziellen Ruhestand geht? „Herzlichen Glückwunsch“ und „Sei froh“, denn Du musst Dich nicht mehr mit Selbstberichten, Evaluationskommissionen, Bemühenszusagen, (nicht-realisierten) Zielvereinbarungen, BA- und MA-Studiengängen, neuen Prüfungs- und Studienordnungen, Modulbeschreibungen, Kreditpunkten etc. herumschlagen. Keine schier endlos scheinenden Fakultäts- oder Institutssitzungen. Keine sinnlosen Diskussionen über den Unterpunkt des Unterpunkts des Unterpunkts. Und nie wieder die Frage „Kommt das auch in der Klausur vor?“

Oder muss man sagen „Wie schade“, denn nun gibt es keine spannenden Diskussionen mit Studierenden mehr. Keinen intellektuellen Austausch mit dem wissenschaftlichen Nachwuchs. Keine unerwarteten Gedanken, die einen selbst wieder zum Nachdenken bringen. Keinen ‚input‘ von jungen, philosophischen Köpfen, die die Dinge ganz anders sehen als man selbst.

Ich denke, in Deinem Fall wird man wohl beides sagen müssen. Du hast Dich mit den Anforderungen in der universitären Selbstverwaltung, die an einen modernen Hochschullehrer gestellt werden, auseinandergesetzt. Du warst zweimal Dekan, hast das Institut für Philosophie in einer Zeit aus der Taufe gehoben, als die Mittel knapp waren (sind sie noch heute) und solche Institute an anderen Universitäten schon längst auf der Abschlusliste standen. Du hast dieses Institut geformt, wie es heute nun dasteht. Du warst der Gründungsdekan der Fakultät für Human- und Gesellschaftswissenschaften. Aber Dein Herz war niemals ganz bei der Hochschulpolitik.

Denn es ist die Philosophie, die Dein Interesse wirklich fesselt; die Frage nach dem Schönen, Wahren und Guten. Forschen und Lehren sind die Bereiche, denen Deine Aufmerksamkeit gehört. Und hier, aber nicht nur hier, beschreibst Du gerne unkonventionelle Wege.

So schon als wir uns Anfang der 80er Jahre in Düsseldorf kennen gelernt haben. Logik und analytische Sprachphilosophie waren noch nicht tief im deutschen Verständnis von Philosophie verankert. Da erschien die Ankündigung, dass der Herausgeber der *Moderne Sprachphilosophie* für einige Zeit nach Düsseldorf kommen würde, für uns – eine kleine Gruppe von Studierenden, die sich

gerade mit diesen Themen beschäftigte – als große, angenehme Überraschung. Aber was machst Du? Du erzähltest uns von Leonardo da Vinci, der Perspektivlehre und der Renaissance. Zur Sprachphilosophie musste man Dich förmlich zwingen. Wir waren irritiert. Und wir waren erstaunt; erstaunt über Deine Art Veranstaltungen abzuhalten. Erstaunt waren aber auch Deine Kollegen, wenn Du zum Beispiel behauptetest, dass Du nur ‚Westküstenlogik‘ beherrscht. Nicht alle haben diese subtile Form von Humor verstanden.

In Deiner Antrittsvorlesung in Mannheim hast Du beschrieben, wie Du Dir einen Philosophen vorstellst. Ein Narr soll er sein, ein Zauberer und ein Clown, denn der Narr regt sein Publikum an, über das Alltägliche, das Selbstverständliche nachzudenken, indem er es als etwas Unverständliches darstellt. Der Zauberer vermag die Sinne der Menschen zu täuschen. Aber dies gelingt nur, wenn die Kenntnis der richtigen Theorie das Handeln des Zauberers leitet. Der Clown hingegen hinterfragt Handlungsmuster, indem er sie aus dem gewohnten Kontext herausnimmt und so der kritischen Hinterfragung (und der Lächerlichkeit) preisgibt. Hierbei kommt er den Menschen sehr nahe, denn er kritisiert, was selbstverständlich ist. Da er dies jedoch mit Fröhlichkeit verbindet, verletzt er die Menschen nicht.

Der Narr, der Clown und der Zauberer stehen hierbei sinnbildlich für die drei Bereiche der Philosophie: die Erkenntnistheorie, die Ethik und die Ästhetik; oder eben kurz für das Wahre, das Gute und das Schöne.

Du hast all diese Facetten in Oldenburg gezeigt. Vor allen Dingen in Deinen Seminaren und Vorlesungen hast Du Deine Studenten hierdurch zum (Nach-)Denken angeregt. Ich habe das Präfix „Nach“ in Klammern gesetzt, denn Dein Ziel war niemals, dass Deine Studenten nur einfach noch einmal das Denken, was Du schon vorgedacht hast. Du hast nicht einfach mit Meinungen gehandelt, wie Lichtenberg dies bezeichnete. Bei Dir ging es nicht so sehr um die Frage „Was hat Platon gesagt?“, sondern „Hat er Recht?“. Aber auch hiermit hast Du einige Studenten (und Kollegen?) verwirrt.

Dass Dir dies gelungen ist, zeigt das hier vorliegende Buch. Hier bekommst Du es Schwarz auf Weiß, dass Du ein Lehrer gewesen bist, der einen Eindruck hinterlassen hat. Und was kann es für einen solchen Lehrer Schöneres geben, als ein Buch voll eigener Gedanken. Denn Dein Ziel war immer, um es etwas abstrakter zu formulieren, Bildung zu vermitteln. Oder, um es mit Kant zu sagen, Dein Ziel war „Erziehung zur Persönlichkeit, Erziehung eines frei handelnden Wesens, das sich selbst erhalten, und in der Gesellschaft ein Glied ausmachen, für sich selbst aber einen innern Wert haben kann.“

Heute haben wir die Diskussion, ob die Universität einem solchen Bildungsideal noch verpflichtet sein kann. Die „Ausbildung der Persönlichkeit“ und das „Erlangen von Individualität“ scheinen nicht mehr die obersten Ziele einer universitären Ausbildung zu sein, denn sie wird genau das – eine Ausbildung. Das Streben nach praktischem Nutzen im Berufsleben und ökonomischem Erfolg

bestimmen nun das universitäre Streben. Wobei ich es in meiner Formulierung bewusst offen gelassen habe, wer den Nutzen und den Erfolg letztendlich haben wird, der Ausgebildete oder sein Arbeitgeber. Die Universität ist jedenfalls von nun an den ‚Schwankungen des Marktes‘ nahezu vollständig unterworfen. Sie hat ihre intrinsischen Ziele aufgegeben und sich einer extrinsischen Erfolgskontrolle unterworfen, die mit einem rein ökonomischen Maßstab misst. (Aber wem erzähle ich das Alles, Du bist schließlich der Sozialwissenschaftler, der die Wandlung der Universität an exponierter Stelle mitverfolgt hat.)

Daher glaube ich, um auf meine Eingangsfrage zurückzukommen, Du wirst diesen Universitätsbetrieb doch mit leichtem Herzen verlassen, um Dich nun endlich dem ‚dritten‘ Buch widmen zu können. Vor Jahren hast Du angekündigt, zu jedem Bereich der Philosophie der Philosophie ein Buch zu schreiben. Für das Wahre und das Gute hast Du diese Ankündigung bereits wahr gemacht, aber für den Bereich des Schönen bist Du uns noch etwas schuldig.

Dennoch hoffe ich, dass Du Deine Zelte in Oldenburg nicht ganz abbrechen wirst, denn „von Zeit zu Zeit seh’ ich den Alten gern“.

Teil I.

Das Wahre



HENRIETTE DYCKERHOFF

## Die Grundeinheit der Sprache in W. V. O. QUINES semantischem System<sup>1</sup>

Setzt man optimistisch voraus, dass Menschen einander durch Sprache verstehen können, so schließt sich die Frage an, wie ein solches Verstehen möglich ist. Was geschieht also, wenn jemand ein sprachliches Zeichen versteht? Sicher gibt es viele Faktoren, die dies bewirken – so viele, dass sie hier nicht erschöpfend diskutiert werden können. Ein wesentlicher Faktor bei dem Verstehen sprachlicher Ausdrücke ist jedoch das Wissen darum, wie sich der betreffende sprachliche Ausdruck auf etwas bezieht, das man vorsichtig „die Welt“ nennen könnte, wobei hier zunächst nicht weiter spezifiziert wird, was genau mit „die Welt“ gemeint ist. Dies wird deutlich, wenn man den umgekehrten Fall betrachtet, in dem jemand ein sprachliches Zeichen nicht versteht. Wenn zum Beispiel ein Deutscher, der der französischen Sprache nicht mächtig ist, mit dem Ausdruck „Il brûle“ konfrontiert wird, dann versteht er nicht, dass dieser Ausdruck auf ein Feuer aufmerksam machen soll. Das Wissen um die Beziehung der Sprache zur Welt ist demnach eine Voraussetzung dafür, dass ein sprachlicher Ausdruck verstanden wird. Diese Beziehung ist Untersuchungsgegenstand der Semantik, häufig wird sie auch unter dem Begriff „Bedeutung“ diskutiert. Wenn man also fragt, wie es kommt, dass man einen sprachlichen Ausdruck verstehen kann, dann muss man auch die Semantik der Sprache in den Blick nehmen.

Neben anderen hat sich der amerikanische Sprachphilosoph WILLARD VAN ORMAN QUINE um eine genaue Bestimmung der Semantik sprachlicher Ausdrücke bemüht. In dem Bestreben eine ideale Kunstsprache zu entwickeln, die frei ist von den Ambiguitäten der natürlichen Sprachen wie Deutsch, Englisch oder Japanisch, zerlegt er die Sprache in kleinere Bestandteile, und bestimmt deren Semantik.

Die Beziehung zwischen der Sprache und der Welt lässt sich am besten ermitteln, indem man eine *semantische Grundeinheit der Sprache* annimmt. Dies ist *die kleinste Einheit der Sprache, deren Semantik unabhängig vom Kontext anderer komplexerer Einheiten bestimmt werden kann*. QUINES Auffassung darüber,

---

<sup>1</sup>Dieser Aufsatz entspricht in etwas abgewandelter Form einem Kapitel der Magisterarbeit der Autorin. Diese trägt den Titel *Frege, Russell, Quine – Semantische Systeme und ihre Grundeinheiten*.

welches Element der Sprache grundlegend für die Bestimmung der Semantik ist, gibt dann Aufschluss darüber, welche Funktion er der Sprache zuschreibt.

Um zu zeigen, welches Element der Sprache bei QUINE eine solche Einheit sein kann, wird zunächst erläutert, in welche logischen Elemente er die Sprache zergliedert, und wie er die Semantik dieser Elemente bestimmt. Im Anschluss daran werden zwei unterschiedliche Ansichten darüber diskutiert, welches die semantische Grundeinheit in QUINES System ist. Schließlich wird gezeigt, welche Funktion eine Sprache nach QUINE ausfüllen kann.

## 1. Bedeutung und Unbestimmtheit

QUINE betrachtet die Sprache als eine Menge *gegenwärtiger Dispositionen zu verbalem Verhalten, in dem sich die Sprecher einer Sprache aneinander angeglichen haben*.

We are concerned here with language as the complex of present dispositions to verbal behavior, in which speakers of the same language have perforce come to resemble one another [...].

— QUINE 1970: 27

Seine semantische Theorie zeichnet sich dadurch aus, dass er so wenige Entitäten wie nur möglich annehmen möchte. Entitäten sind bei QUINE nur solche Dinge, für die sich Identitätskriterien finden lassen. Eine ideale Sprache lässt sich nach QUINE in Aussagesätze und Termini zergliedern. Aussagesätze sind Sätze, in denen etwas ausgesagt, behauptet oder ein Urteil gefällt wird. Sie beziehen sich in solcher Weise auf etwas, dass sie (im Idealfall) entweder wahr oder falsch sind. QUINE spricht jedoch statt von Wahrheit oder Falschheit eines gegebenen Aussagesatzes davon, dass eine Sprechergemeinschaft gewillt ist dem fraglichen Satz zuzustimmen oder ihn abzulehnen. Wenn im weiteren Verlauf dieser Arbeit von einem Satz die Rede ist, dann ist damit immer ein Aussagesatz gemeint. Ein Aussagesatz in dem hier skizzierten Sinne lässt sich in verschiedene logische Ausdrücke zerlegen, die QUINE als „Termini“ (terms) zusammenfasst. In der modernen Sprachphilosophie unterscheidet man zumeist zwischen singulären und allgemeinen Termini. Wobei die singulären Termini Ausdrücke sind, die genau einen Gegenstand angeben, dies sind Eigennamen (zum Beispiel „Karla“), bestimmte Beschreibungen (zum Beispiel „der Mann, der zuerst auf dem Mond spazieren ging“), deiktische Ausdrücke und Pronomina. In einem Satz geben diese Ausdrücke den Gegenstand an, über den mit einem Satz etwas ausgesagt wird. Unter allgemeinen Termini versteht man dahingegen Ausdrücke, die in einem Satz angeben, was über den betreffenden Gegenstand ausgesagt wird. Dies sind häufig Verben (zum Beispiel „... rennt“) und Adjektive (zum Beispiel „... ist schön“). QUINE unterscheidet jedoch nicht

zwischen singulären und allgemeinen Termini, da er der Ansicht ist, dass alle singulären Termini letztlich zu allgemeinen Termini umgeformt werden können.

Die Sprache stellt sich QUINE als ein kohärentes System von Sätzen vor, die auf unterschiedlichste Weise miteinander verknüpft sind. Dabei kann die Art und Weise, wie Sätze miteinander verknüpft werden, bei jedem Menschen verschieden sein. QUINE veranschaulicht seine Vorstellung davon, was Sprache ist und wie sie funktioniert, anhand des Spracherwerbs. Zuallererst werden solche Sätze erlernt, die sich direkt auf nicht verbale Reize (non-verbal stimuli) beziehen. Ein Beispiel für einen solchen Satz ist der Ausdruck „Da ist ein Kaninchen“, wenn zugleich ein Kaninchen wahrgenommen wird. Auf der Basis solcher Sätze werden neue erlernt. Diese werden miteinander verknüpft und aufeinander abgestimmt. Auf diese Weise entsteht ein Netzwerk von Sätzen, das die Sprache bildet. QUINE vergleicht die Sprache mit dem Bau eines Gewölbes.

In an arch, an overhead block is supported immediately by other overhead blocks, and ultimately by all the base blocks collectively and none individually; and so it is with sentences, when theoretically fitted. The contact of the block to block is the association of the sentence to sentence, and the base blocks are the sentences conditioned [...] in non-verbal stimuli.

— QUINE 1970: 11

Der Bezug zwischen der Sprache und der Welt kann von Satz zu Satz variieren. Einige Sätze beziehen sich direkt auf konkrete Reize und können anhand ihrer Übereinstimmung mit diesen Reizen für wahr oder falsch befunden werden. Die meisten Sätze innerhalb eines Satzsystems sind jedoch nur aufgrund ihrer Widerspruchsfreiheit mit den anderen Sätzen wahr oder falsch.

QUINE argumentiert nun gegen einen nicht-empirischen Bedeutungsbegriff, der für eine abstrakte Entität zwischen einem sprachlichen Ausdruck und seinem Denotat steht. Bedeutung in diesem Sinne hält QUINE für eine obskure Entität, die man verwerfen kann:

[...] meanings themselves, as obscure intermediary entities, may well be abandoned.

— QUINE 1971: 22

Man kann über solche Bedeutung nichts wissen, da man als Anhaltspunkt bei der Untersuchung der Beziehung zwischen der Sprache und der Welt nur das beobachtbare, verbale Verhalten der Sprecher hat. Demnach ist es möglich, dass zwei Menschen mit dem gleichen Wortschatz und den gleichen Dispositionen zu sprachlichem Verhalten jeweils völlig verschiedene Vorstellungen mit den Ausdrücken verbinden, die sie benutzen (Vgl. QUINE 1970: 27). Aus diesem Grund lässt QUINE diesen Bedeutungsbegriff ganz fallen. Er argumentiert, indem er zunächst davon ausgeht, dass die Bedeutung eines Satzes S das ist, was er mit seiner Übersetzung in eine andere Sprache gemeinsam hat.

Empirical meaning is what remains when, given discourse together with all its stimulatory conditions, we peel away the verbiage. It is what the sentences of one language and their firm translations in a completely alien language have in common.

— QUINE 1959: 148

Auf diese Weise ist die Bedeutung eines Satzes an die Möglichkeit von Übersetzungen gebunden. QUINE definiert als empirischen Bedeutungsbegriff *Reizbedeutung* (*stimulus meaning*) für so genannte *Beobachtungssätze* (*observation sentences*). Bevor nun erläutert wird, was mit Reizbedeutung gemeint ist, muss geklärt werden, was QUINE unter einem Beobachtungssatz versteht.

QUINE differenziert verschiedene Satztypen, die sich durch ihren Bezug zur Welt unterscheiden. *Gelegenheitssätze* (*occasion sentences*)<sup>2</sup> sind Sätze, bei denen die Zustimmung oder Ablehnung eines Sprechers davon abhängt, welchen konkreten Reizen er ausgesetzt ist. Bei Gelegenheitssätzen kann man wiederum zwischen Sätzen von unterschiedlicher Beobachtungsnähe unterscheiden. Beobachtungsnahen Gelegenheitssätze sind solche Sätze, deren Zustimmung oder Ablehnung ausschließlich von aktuellen Reizen abhängt. Dies ist zum Beispiel der Fall bei dem Satz „Da ist ein Kaninchen“. Diesem Satz wird zugestimmt, wenn gerade ein konkreter Reiz vorliegt, der auf ein Kaninchen hindeutet, und er wird abgelehnt, wenn gerade kein solcher Reiz besteht. Diese beobachtungsnahen Gelegenheitssätze nennt QUINE *Beobachtungssätze* (*observation sentences*). Nicht als Beobachtungssätze gelten solche Gelegenheitssätze, bei denen ein Sprecher außer auf einen konkreten Reiz noch auf so genannte *Zusatzinformationen* (*intrusive informations*) angewiesen ist, damit er ihnen zustimmen oder sie ablehnen kann. Ein Beispiel hierfür ist der Satz „Da ist ein Junggeselle“. Um diesem Satz zuzustimmen oder ihn abzulehnen, benötigt man zusätzlich zu einem aktuellen Reiz die Information, dass ein Junggeselle ein unverheirateter Mann ist.

Einen Satz, dem ein Sprecher auch ohne konkrete Reize zustimmen oder ihn ablehnen würde, nennt QUINE einen *Dauersatz* (*standing sentence*). Bei diesem ist die Zustimmung oder die Ablehnung keine Reaktion auf einen aktuellen Reiz, obgleich auch bei Dauersätzen die Dispositionen ihnen zustimmen oder sie abzulehnen, letztendlich auf konkrete Reize zurückführbar ist. Beispiele für Dauersätze sind Gesetze und Regeln wie „Efeu ist ein Schattengewächs“ oder „Die Erde ist rund“. Diese Sätze sind mehr oder weniger letztlich die Ergebnisse empirischer Untersuchungen. Man hält sie daher für wahr, auch wenn kein aktueller Reiz der Grund dafür ist.

<sup>2</sup>MICHAEL SUKALE hat „Occasion sentences“ in seiner Übersetzung von QUINES Aufsatz „On Translation“ als „Ereignissätze“ übersetzt (Vgl. QUINE 1976: 85). Ich folge hier der Übersetzung von JOACHIM SCHULTE, der in seiner Übersetzung von *Word and Object* „occasion sentences“ „Gelegenheitssätze“ nennt (Vgl. QUINE 2002: 74).

Die einzige direkte Verbindung zwischen der Sprache und der Welt besteht nach QUINE zwischen einem Beobachtungssatz und einem konkreten Reiz. Er definiert daher Reizbedeutung eines Beobachtungssatzes als die Disposition eines Sprechers, diesem Satz angesichts eines aktuellen Reizes zuzustimmen oder ihn abzulehnen. Die *positive Reizbedeutung* eines Beobachtungssatzes S ist für einen gegebenen Sprecher die Menge der Reize, die ihn dazu veranlassen S zuzustimmen. *Negative Reizbedeutung* von S ist definiert für einen Sprecher durch die Menge aller Reize, die ihn zur Ablehnung von S veranlassen. Die Reizbedeutung von S ist definiert als das geordnete Paar von positiver und negativer Reizbedeutung von S.

The stimulus meaning of a sentence for a subject sums up his disposition to assent to or to dissent from the sentence in response to present stimulation.

— QUINE 1970: 34

QUINE erläutert seinen Bedeutungsbegriff, indem er Kriterien für die Synonymie von Sätzen angibt, wobei er zwei Ausdrücke ganz allgemein als synonym bezeichnet, die bedeutungsgleich (same in meaning) sind, „whatever that is“ (QUINE 1970: 61). Er lehnt jedoch die Begriffe *Bedeutung*, *Synonymie* und *Analytizität* des sprachphilosophischen Vokabulars ab, da man sie nicht bestimmen kann, ohne in einen logischen Zirkelschluss zu geraten. QUINE definiert stattdessen die Begriffe *Reizbedeutung* (*stimulus meaning*), der bereits erläutert wurde, *Reizsynonymie* (*stimulus synonymy*) und *Reizanalytizität* (*stimulus-analyticity*). Reizsynonym sind zwei Sätze S und T für einen Sprecher bei QUINE dann, wenn er S und T bei den gleichen Reizen jeweils zustimmen oder sie ablehnen würde, wobei der Konjunktiv hier anzeigt, dass es sich hier um Verhaltensdispositionen handelt. Nach dieser Definition sind die Sätze „Dieser Mann ist ein Junggeselle“ und „Dieser Mann ist unverheiratet“ reizsynonym, und zwar für jeden Sprecher, der die deutsche Sprache beherrscht. Ein Sprecher, der dem ersten Satz zustimmt, würde bei dem gleichen Reiz auch dem zweiten zustimmen. Reizanalytisch ist ein Satz für eine Person dann, wenn er bei jedem Reiz *ihm oder gar nichts* zustimmt. Ein Beispiel für einen solchen Satz ist „Kein Junggeselle ist verheiratet“. Diesem Satz würde jeder Sprecher zustimmen, sofern er überhaupt in der Lage ist irgendetwas zuzustimmen. (Mit diesem Zusatz berücksichtigt QUINE, dass Menschen unter dem Einfluss von Drogen oder psychischer Krankheit Sätze ablehnen, denen sie unter „normalen“ Umständen zustimmen würden.)

Die Beziehung eines Satzes zu einer außersprachlichen Welt ist umso leichter bestimmbar, je näher der Satz auf unmittelbare Reize Bezug nimmt. QUINE demonstriert dies am Phänomen der *radikalen Übersetzung* (*radical translation*). „Radikal“ nennt er die Übersetzung einer Sprache L, die bisher noch gar nicht übersetzt wurde, beziehungsweise nicht in eine uns bekannte Sprache. Als

Beispiel kann hier ein bisher unerforschter Volksstamm auf einer Insel im Pazifischen Ozean dienen, der bisher unberührt von uns bekannten Kulturen blieb. In dieses Szenario schickt QUINE einen Sprachforscher, der damit beauftragt ist, ein Übersetzungshandbuch der Sprache dieses Volkes zu erarbeiten. Das besondere daran ist, dass der Sprachforscher keine anderen Anhaltspunkte dafür hat, was mit den sprachlichen Ausdrücken der ihm bisher noch unbekanntem Sprache gemeint ist, außer dem verbalen Verhalten der Sprecher dieser Sprache.

Zuallererst muss der Sprachforscher herausfinden, welche Ausdrücke die Eingeborenen verwenden, um etwas zuzustimmen oder abzulehnen. Seine ersten Ansatzpunkte sind Ereignisse, bei denen in Gegenwart bestimmter Gegenstände immer wieder der gleiche sprachliche Ausdruck auftaucht. Es kann zum Beispiel sein, dass der Sprachforscher bemerkt, dass in Anwesenheit eines Kaninchens häufig der Ausdruck „Gavagai“ verwendet wird. Er vermutet nun, dass der Beobachtungssatz „Kaninchen!“, oder „Da ist ein Kaninchen“ das Gleiche bedeutet wie „Gavagai“. Um dies herauszufinden, benutzt er den Ausdruck „Gavagai“ bei verschiedenen Gelegenheiten und schließt aus den jeweiligen zustimmenden oder ablehnenden Antworten der Eingeborenen, ob „Gavagai“ bei den gleichen Reizen zugestimmt oder abgelehnt wird wie bei „Da ist ein Kaninchen“. Auf diese Weise kann der Sprachforscher sich auf der Basis von Beobachtungen des verbalen Verhaltens der Eingeborenen die Übersetzung erarbeiten. Er kann auf der Grundlage der so erlernten Sätze zu immer komplexeren Ausdrücken gelangen, indem er jene miteinander verknüpft und Hypothesen bildet.

Bei Beobachtungssätzen wie „Gavagai“ hat der Sprachforscher durch die Beobachtung des verbalen Verhaltens der Eingeborenen auf gewisse Reize einen konkreten Anhaltspunkt, um auf die Reizbedeutung zu schließen. Sie bilden das Fundament, auf dem der Sprachforscher seine Übersetzung aufbaut. Schwieriger sind Sätze, die sich nicht direkt auf äußere Reize beziehen. Der Sprachforscher ermittelt die Bedeutung<sup>3</sup> von *beobachtungsfernen Sätzen* (*non-observational sentences*) anhand von *analytischen Hypothesen* (*analytical hypotheses*), indem er Sätze der Eingeborenen mit deutschen Sätzen so gleichsetzt, dass sie mit allen bisher gemachten Erkenntnissen über das sprachliche Verhalten der Eingeborenen übereinstimmen.

Diese Hypothesenbildung ist zunächst problematisch, da der Sprachforscher den Eingeborenen gewisse ihm vertraute Denkweisen unterstellt, die sich von ihrer tatsächlichen Denkweise sehr unterscheiden können. Das Weltbild der Einheimischen könnte sogar von dem unseren derart abweichen, dass selbst die Regeln der Logik in ihm nicht gelten. Eine weitere Schwierigkeit bei dem Versuch, die Eingeborenensprache in die unsrige zu übersetzen, bereitet der Umstand, dass man selbst bei gleicher Reizbedeutung zweier Sätze nicht genau

---

<sup>3</sup> „Bedeutung“ ist hier die Übersetzung von „meaning“. Gemeint ist der Begriff, gegen den QUINE argumentiert.

wissen kann, wofür ein Ausdruck wie „Gavagai“ steht. Man kann mit einiger Sicherheit sagen, dass ein Sprecher der Eingeborensprache dem Satz „Gavagai“ unter den gleichen Umständen zustimmt oder ihn ablehnt, unter denen ein deutschsprachiger Sprecher dem Satz „Da ist ein Kaninchen“ zustimmen oder ihn ablehnen würde. Dies heißt jedoch nicht, dass sie einander genau entsprechen. Es kann sein, dass „Gavagai“ eher dem entspricht, was im Deutschen „unabgetrenntes Kaninchenteil“ genannt wird oder „Kaninchenbewegung“ oder „Kaninchenzustand“ und so fort.

Ein Sprachforscher, der „Gavagai“ mit dem Satz „Da ist ein Kaninchen“ übersetzt, wird anhand des zustimmenden und ablehnenden Verhaltens der Eingeborenen diese Annahme ebenso bestätigt finden wie derjenige, der „Da ist ein unabgetrenntes Kaninchenteil“ für die Übersetzung von „Gavagai“ hält. Beide Hypothesen lassen sich auf die gleiche Weise festigen. Sie können beide mit den Dispositionen zu verbalem Verhalten der Eingeborenen in Einklang gebracht werden. Daher sind beide zugleich geeignet, in das System der Übersetzung übernommen zu werden. Voraussetzung ist, dass die jeweils anderen Sätze der Sprache in Einklang dazu gebracht werden, indem man andere analytische Hypothesen über Redewendungen daran anpasst. Wenn aber schon die Beobachtungssätze, die den empirischen Grundstein für eine Übersetzung liefern, auf solch wackligen Beinen stehen, dann gilt das für die analytischen Hypothesen, die auf jenen aufbauen, erst recht. Aufgrund dieser Überlegungen kommt QUINE zu der These von der Unbestimmtheit der Übersetzung. Zwei Sprachforscher, die mit der gleichen Übersetzung beauftragt sind, können aufgrund der gleichen Beobachtungen zu zwei völlig unterschiedlichen Übersetzungen kommen, die miteinander unverträglich sind, ohne dass man mit Sicherheit sagen könnte, welche die Richtige ist.

Manuals for translating one language into another can be set up in divergent ways, all compatible with the totality of speech dispositions, yet incompatible with one another.

— QUINE 1970: 27

Wenn aber keine eindeutige Übersetzung von einer Sprache in eine andere möglich ist, dann bleibt auch die Bedeutung unsicher und unbestimmt. Reize liefern nur einigermaßen sichere Hinweise. So kann der Sprachforscher aus dem Beispiel ermitteln, dass der Ausdruck „Gavagai“ sehr ähnlich verwendet wird wie unser Ausdruck „Da ist ein Kaninchen“. Er bleibt bei seinen Forschungen jedoch letzten Endes auf seine eigene Interpretation angewiesen.

QUINE zeigt mit diesem Beispiel, dass der Bezug zwischen der Sprache und der Welt unsicher und unbestimmbar ist, sobald sich Sätze nicht mehr auf konkrete Reize stützen, sondern auf die bereits gemachten Übersetzungshypothesen von Beobachtungssätzen.

The firmer the direct links of a sentence with non-verbal stimulation, of course, the less drastically its translation can diverge from one another from manual to manual.

— QUINE 1970: 27

Die Unbestimmtheit der Übersetzung, die hier am Beispiel der radikalen Übersetzung demonstriert wird, lässt sich bei QUINE generell auf *jede* Übersetzung von einer Sprache in eine andere übertragen. Sogar Sprecher derselben Sprache haben als Anhaltspunkt dafür, dass sie unter einem gegebenen Satz S dasselbe verstehen, nur die Reizbedeutung der Beobachtungssätze. MICHAEL SUKALE vertritt in seinem Aufsatz „Wahrheit, Referenz und Bedeutung in der modernen Sprachphilosophie“ im Anschluss an QUINES Theorie der Unbestimmbarkeit der Übersetzung die Auffassung, dass selbst ein und derselbe Sprecher keinen Anhaltspunkt dafür hat, dass er seine eigenen Sätze innerhalb derselben Sprache korrekt in andere Sätze übersetzen kann (Vgl. SUKALE 1976: 42). Wenn man also QUINES Argumentation gegen die Möglichkeit einer richtigen Übersetzung konsequent zu Ende denkt, wäre nicht einmal sicher, ob man sich selbst richtig verstehen kann.

QUINE veranschaulicht am Beispiel der radikalen Übersetzung, dass nur die Reizbedeutung von Beobachtungssätzen ein einigermaßen verlässlicher Bedeutungsbegriff ist. Dementsprechend sind dann auch diese Beobachtungssätze die einzigen Sätze, die – mit gewissen Einschränkungen – übersetzbar sind. Wichtig ist, dass die jeweilige Zustimmung oder Ablehnung nur von gegebenen Reizen abhängt, ohne Vorannahmen oder Zusatzinformationen. Ob es solche Sätze überhaupt gibt, kann bestritten werden. QUINE geht davon aus, dass sie möglich sind und auch tatsächlich vorkommen. Sie bieten die Grundlage für jede Übersetzung. Sie sind jedoch so selten, dass sie keine ausreichende Grundlage bieten.

Sentences translatable outright, translatable by independent evidence of stimulatory occasions, are sparse and must woefully under-determine the analytical hypotheses on which the translation of all further sentences depends.

— QUINE 1970: 72

Andere Sätze als Beobachtungssätze hängen nicht direkt mit der Welt zusammen, sondern beziehen sich als Teil einer Theorie und durch sie vermittelt auf die Welt. Die Wahrheitswerte dieser Sätze ergeben sich aus ihrer Verknüpfung und ihrer Stimmigkeit mit den anderen Sätzen des Satzgefüges, zu dem sie gehören. Ein Beispiel für einen solchen Satz ist: „Neutrinos haben keine Masse“. Seine Wahrheit oder Falschheit hängt ab von seiner Verträglichkeit mit einer Menge anderer Sätze. Nach QUINE kann man den Wahrheitswert dieses Satzes nicht empirisch ermitteln, sondern nur im Zusammenhang der Theorie oder Sprache, der er angehört. Außer konkreten Reizen gibt es jedoch kein Kriterium

dafür, dass diese Theorie mit der Welt übereinstimmt, beziehungsweise besser mit der Welt übereinstimmt als andere Theorien. Eine Theorie oder Sprache bezieht sich als Ganzes auf die Welt. Es bleibt jedoch unsicher, ob sie besser mit der Welt übereinstimmt als eine andere Konkurrierende.

Letztendlich gibt es bei QUINE zwei Arten, wie die Sprache mit der Welt zusammenhängen kann. Einmal beziehen sich Beobachtungssätze direkt auf bestimmte aktuelle Reize. Die Wahrheit oder Falschheit eines solchen Satzes ergibt sich aus der Übereinstimmung eines Reizes mit dem fraglichen Satz. Alle anderen Sätze sind dagegen wahr, wenn sie mit einer bestimmten anderen Menge von Sätzen übereinstimmen, beziehungsweise ihr nicht widersprechen. Diese beziehen sich dann vermittelt durch das Satzgefüge, dem sie angehören, auf etwas in der Welt.

Hier sei noch einmal an QUINES Vergleich zwischen der Sprache und dem Bau eines Gewölbes erinnert. Die unteren Steine sind vergleichbar mit den Beobachtungssätzen. Sie bilden das (etwas wacklige) empirische Fundament einer ganzen Sprache oder einer Theorie. Die oberen Steine dagegen stützen in erster Linie einander und werden nur indirekt durch das Fundament gestützt. Sie sind den anderen Sätzen ähnlich, die keine Beobachtungssätze sind. Diese beziehen sich nur indirekt auf Reize, sondern mehr auf ihre Nichtwidersprüchlichkeit zu den anderen Sätzen. Letztlich fußt ihre Wahrheit oder Falschheit jedoch auf der Wahrheit und Falschheit der Beobachtungssätze.

Als Sätze betrachtet QUINE auch einzelne Wörter wie „Mama“, „Rot“, „Au“ oder „Hase“, wenn sie isoliert vorkommen. Auch wenn sie nicht ganz vollständige Sätze sind, werden sie als solche gelernt und verwendet. QUINE nennt sie *Einwortsätze* (*one-word sentence*) (Vgl. QUINE 1972: 9). Beim Spracherwerb werden diese Ausdrücke als Sätze gelernt, die richtig verwendet zu Zustimmung, und falsch verwendet zu Ablehnung seitens einer Sprachgemeinschaft führen. Erst später werden aus Sätzen Wörter abstrahiert. Wie stellt sich QUINE nun die Beziehung zwischen Termini und der Welt vor, wenn eine direkte Verbindung zwischen der Sprache und der Welt nur zwischen Beobachtungssätzen und non-verbalen Reizen möglich ist?

QUINE hat seinen Begriff der Reizbedeutung für Sätze, genauer für Beobachtungssätze, definiert. Reizbedeutung ist das, was ein solcher Satz mit seiner Übersetzung gemeinsam hat. Diese Definition lässt sich jedoch nicht auf Termini übertragen. Nehmen wir zur Veranschaulichung wieder die Beobachtungssätze „Gavagai“ und „Kaninchen“. Angenommen der Sprachforscher hat herausgefunden, dass die beiden Sätze reizsynonym sind. Er hat dann herausgefunden, dass der Satz „Gavagai“ bei den gleichen Reizen Zustimmung beziehungsweise Ablehnung findet wie der Satz „Kaninchen“ oder „Da ist ein Kaninchen“. Wenn er jetzt aber dazu übergeht, die entsprechenden Terme „Gavagai“ und „Kaninchen“ für umfangsgleich zu halten, kann das ein Fehler sein. Wie bereits gezeigt wurde, kann man nicht wissen, ob die Eingeborenen mit dem Termini

nus „Gavagai“ ein vollständiges Kaninchen bezeichnen oder nur etwas, was mit Kaninchenreizen verbunden ist wie etwa Kaninchenbewegungen und so weiter. Das heißt, die Übersetzung dieser Ausdrücke als Terme bleibt unbestimmt. Ein weiterer Nachteil, den Termini gegenüber Sätzen bei radikalen Übersetzungen haben, ist, dass man nicht wissen kann, ob die zu übersetzende Sprache Wortarten beinhaltet, die den deutschen Ausdrücken entsprechen. Es ist durchaus möglich, dass andere Sprachen das, was im Deutschen durch Termini und bezeichnende Ausdrücke gesagt wird, mit anderen Mitteln ausdrücken.

Occasion sentences and stimulus meaning are general coin; terms and reference are local to our conceptual scheme.

— QUINE 1970: 53

Selbst in derselben Sprache – in unserem Falle Deutsch – ist es nahezu unmöglich, Reizsynonymie, wie QUINE sie für Beobachtungssätze definiert hat, ohne gewisse intuitive Vorannahmen auf Termini zu übertragen. Mit dieser Einschränkung definiert QUINE Reizsynonymie für zwei Terme „F“ und „G“ anhand der Reizanalytizität des Satzes „Alle F sind G und umgekehrt“. Er definiert diese zunächst für allgemeine Terme. Die allgemeinen Terme „F“ und „G“ sind für einen Sprecher zum Zeitpunkt  $t$  genau dann reizsynonym, wenn sie für ihn die gleiche Reizbedeutung haben und wenn er im Anschluss an jeden beliebigen Reiz, der zum Zeitpunkt  $t$  auf ihn einwirkt, dem Satz „Alle F sind G und umgekehrt“ zustimmen würde. QUINE engt diese Definition für die Reizsynonymie von Termen jedoch ausdrücklich auf Sprachen ein, die eine Entsprechung der deutschen Ausdrücke „alle“, „sind“ und „=“ haben (QUINE 1970: 55).

Singuläre Termini stehen nicht in einem direkten Bezug zur Welt. Sie beziehen sich nur als Teil eines Satzes auf die Welt. Daher eliminiert Quine diese Ausdrücke gänzlich aus seiner idealen Sprache. Alle singulären Termini werden zu allgemeinen Termini umgeformt.

Whatever we say with the help of names can be said in a language which shuns names altogether.

— QUINE 1971: 13

QUINE eliminiert alle singulären Terme aus seinem semantischen System. Oben wurde ein singulärer Terminus als einen Ausdruck bestimmt, der für genau einen Gegenstand steht. QUINE zeigt nun, dass der Bezug zwischen einem solchen Terminus und dem Gegenstand, den er bezeichnet, unbestimmt ist. Deshalb sind singuläre Terme für ihn als semantische Grundeinheit ungeeignet. Bestimmte Beschreibungen werden nach RUSSELLS Vorbild durch die Kennzeichnungstheorie in einem Satz, in dem sie vorkommen, aufgelöst. Namen werden zu allgemeinen Termen analysiert. QUINE betrachtet „a“ als singulären Term und „... a...“ als Satz, in dem „a“ vorkommt:

Think of 'a' as a singular term, and '... a ...' as any sentence containing 'a' in purely referential proposition. By the substitutivity of identity, since the position is purely referential,

(1)  $(x)(\text{if } x = a \text{ and } \dots x \dots, \text{ then } \dots a \dots)$ .

I shall suppose 'x' foreign to the sentence represented by '... a ...' (Otherwise take another letter.) But then (1) is equivalent, by the elementary logic of quantification, to:

(2)  $\text{If } (\exists x)(x = a \text{ and } \dots x \dots) \text{ then } \dots a \dots$

Conversely, moreover,

(3)  $\text{If } \dots a \dots \text{ then } (\exists x)(x = a \text{ and } \dots x \dots)$ ;

for, if ... a ... then  $a = a$  and ... a ... Now (2) and (3) combine to show that '... a ...' is equivalent to ' $(\exists x)(x = a \text{ and } \dots x \dots)$ ', which contains 'a' only in the position '= a'.

This shows that the purely referential occurrences of singular terms other than variables can be got down to the type '= a'.

— QUINE 1970: 178

Es zeigt sich, dass ... a ... äquivalent ist mit dem Ausdruck „ $(\exists x) (x = a \text{ und } \dots x \dots)$ “, der als „a“ nur als „=a“ enthält. Auf diese Weise führt QUINE den singulären Term „a“ auf die Form „=a“ zurück. „=a“ ist aber ein allgemeiner Term, der in einem Satz:  $x = a$  als Prädikat auftritt. Der Vorteil dieser Analyse ist, dass ein singulärer Ausdruck, der auf nichts in der Welt zutrifft, zum Beispiel „Pegasus“ in einen allgemeinen Terminus umgeformt wird, der für eine Klasse von Gegenständen steht. Der Term „Pegasus“ wird so zu  $(\exists x) (x = \text{Pegasus})$ , wobei das Gleichheitszeichen ausdrücklich als Kopula zu verstehen ist, so dass man auch sagen kann „x ist Pegasus“ oder „x pegasiert“. „Pegasus“ wird durch diese Neuanalyse von Namen zu einem allgemeinen Term, der eine Klasse von Gegenständen bezeichnet. Man kann dagegen einwenden, dass mit dieser Analyse die *Eindeutigkeit* von Namen als singulären Termen verloren geht, dass es nämlich genau einen Gegenstand gibt und nicht mehr, der durch den betreffenden Namen bezeichnet wird. QUINE wendet dagegen ein, dass der Bezug zu genau einem Gegenstand, der durch einen Namen hergestellt wird, durch einen Existenzquantor hinreichend dargestellt ist.

Er analysiert Eigennamen so, dass sie zu allgemeinen Ausdrücken werden, die nur auf einen einzigen Gegenstand zutreffen. Ihre Rolle in einem Satz ist dann die eines allgemeinen Terminus. Allgemeine Termini werden behandelt wie Namen für Klassen. Das Kriterium für Identität bei Klassen dagegen ist einfach *Umfangsgleichheit*. In seiner formalen Sprache gibt eine Variable an, dass etwas einer Klasse zugeordnet wird. QUINE ist der Ansicht, dass singuläre Termini aufgrund ihrer grammatischen Form nur vorgeben, dass sie etwas eindeutig bezeichnen. Ausdrücke, die grammatische Form eines singulären Terms haben, stehen also für Klassen, die zufälligerweise nur ein Element haben.

## 2. Die semantische Grundeinheit

Auf die Frage, welches die semantische Grundeinheit in QUINES System ist, lassen sich in seinen Schriften verschiedene Antworten finden. Man kann zwischen zwei Lesarten unterscheiden. Nach der einen Lesart ist das semantische Grundelement der Sprache der Satz, nach der anderen ist es ein ganzes Satzgefüge, wie das einer Theorie oder einer ganzen Sprache, mit dem ein Satz zusammenhängt. Nach dieser letzteren Interpretation kann man einen Satz erst dann verstehen, wenn man mit der gesamten Theorie vertraut ist, die ihm zugrunde liegt. Für beide Lesarten kann man in QUINES Schriften Belege finden.

Die Auffassung, dass QUINE Sätze als die semantischen Grundeinheiten der Sprache betrachtet, vertreten MICHAEL SUKALE (Vgl. SUKALE 1976: 35) und GEERT KEIL (Vgl. KEIL 2002: 33). Argumente für diese Interpretation finden sich vor allem in QUINES Ausführungen zum Spracherwerb. Ein Kind (oder wie in QUINES Beispiel einer radikalen Übersetzung ein Sprachforscher) lernt die ersten Ausdrücke seiner Muttersprache als Sätze, da es noch nicht weiß, wo die Grenzen der einzelnen Wörter sind. Diese ersten Ausdrücke sind Beobachtungssätze, denen die Sprecher einer Sprache zustimmen, wenn sie im Zusammenhang mit einem bestimmten aktuellen Reiz verwandt werden, und die sie ablehnen, wenn ein solcher Reiz nicht vorliegt. Einzelne Wörter wie „Hund“ werden hier als Einwortsätze interpretiert, als eine Abkürzung für den Satz „Da ist ein Hund“. Erst in einem nächsten Schritt werden die einzelnen Wörter aus den so gelernten Sätzen extrahiert und in neuen Sätzen wieder verwendet. Daher bezeichnet QUINE Sätze als die *primären Bedeutungsspeicher* der Sprache:

Sentences come to be seen as the primary repository of meaning, and words are seen as imbibing their meaning through their use in sentences. Recognition of sentences as primary has not only expedited philosophical analysis; it has also give us a better picture of how language is actually learned. First we learn short sentences, next we get a line on various words through their use in those sentences, and then on that basis we manage to grasp longer sentences in which those same names recur.

— QUINE 1981: 3

Sätze haben bei QUINE semantischen Vorrang vor Termini, da es kein ausreichendes Kriterium für Bedeutungsgleichheit für Termini gibt. Bei Sätzen gibt es diese immerhin bei einem bestimmten Bedeutungsbegriff für die kleine Gruppe der Beobachtungssätze.

Dass QUINE Sätzen eine solche Vorrangstellung einräumt, zeigt, dass bei ihm die Aussagenwahrheit eine besondere Rolle bei der Bestimmung der Beziehung zwischen der Sprache und der Welt spielt. Das heißt, um ein Wort zu verstehen, muss man wissen, unter welchen Bedingungen Äußerungen, in denen dieses Wort gebraucht wird, für wahr oder falsch gehalten werden.

Die Auffassung, dass erst das gesamte Satzgefüge einer Theorie bei QUINE die semantische Grundeinheit der Sprache ist, vertreten THOMAS BLUME und CHRISTOPH DEMMERLING (Vgl. BLUME/DEMMERLING 1998: 165). Für diese Auffassung spricht QUINES holistische Grundhaltung. In seinem Aufsatz „Two Dogmas of Empiricism“ richtet er sich ausdrücklich gegen die Ansicht, dass alle Sätze letztlich auf solche Sätze reduziert werden können, die sich unmittelbar auf die Erfahrung beziehen und sich daher einzeln und unabhängig voneinander verifizieren lassen (Vgl. QUINE 1971: 20). Dagegen setzt QUINE sein Bild von der Sprache als ein zusammenhängendes Netz von Sätzen. Ein solches Satzgefüge hängt als Ganzes mit der Erfahrung zusammen; daher lässt sich keiner der Sätze innerhalb dieses Netzes vollständig isoliert von den anderen Sätzen verifizieren. Im Zentrum dieses Netzes stehen die Sätze der Logik und der Mathematik, seinen Rand bilden die Beobachtungssätze, die sich direkt auf nicht verbale Reize beziehen. Erst als Ganzes tritt ein solches Netz an zusammenhängenden Sätzen vor das *Tribunal der Erfahrung*:

My countersuggestion [...] is that our statements about the external world face the tribunal of sense experience not individually but only as corporate body.

— QUINE 1971: 41

Man kann einen einzelnen Satz nicht unabhängig von dem Satzsystem der Sprache oder der Theorie verifizieren, in die er eingebettet ist.

Beide Lesarten von QUINES semantischer Theorie sind möglich. Beobachtungssätze bilden die kleinste Einheit beim Spracherwerb. Dies ist jedoch nur eine kleine Klasse von Sätzen. Beobachtungssätze lassen sich anhand von aktuellen Reizen überprüfen, auch dann, wenn man nicht mit dem gesamten Satzsystem vertraut ist, dem sie angehören. Alle anderen Sätze sind nur verifizierbar, wenn man das ganze Sprachsystem kennt, dem sie angehören. Die Voraussetzung dafür, dass man einem Satz wie „Neutrinos haben keine Masse“ zustimmen kann, ist eine gewisse Kenntnis von Physik und der Sprache, in welcher der Satz geäußert wird. Dahingegen kann man dem Satz „Hund!“ – geäußert in Anwesenheit eines Hundes – auch dann zustimmen, wenn man kein anderes Wissen über die deutsche Sprache hat, als dass der Ausdruck „Hund!“ in Zusammenhang mit dem Erscheinen eines Hundes bei allen Sprechern der deutschen Sprache Zustimmung erzeugt. Dahingegen können Sätze, die nicht mit non-verbalen Reizen verbunden sind, erst vor dem Hintergrund der ganzen Theorie verstanden werden, der sie angehören.

Beim Spracherwerb werden zunächst kurze Sätze gelernt, die sich direkt auf nicht-verbale Reize beziehen. Daraus werden die einzelnen Worte extrahiert. Die Sätze werden miteinander verknüpft, so dass ein System aus miteinander verbundenen Sätzen besteht. Die Sätze, die dieses System bilden, sind so miteinander verbunden, dass man sie nicht verifizieren kann, ohne das gesamte

System zu kennen. Die semantische Grundeinheit der Sprache ist dann das ganze System der Sprache oder der Theorie, in die ein Satz eingebettet ist.

Die kleinste semantische Einheit der Sprache, die bei QUINE direkt mit außersprachlichen Reizen verknüpft ist, ist ein Beobachtungssatz. Die Sprache besteht aber nicht nur aus Beobachtungssätzen, sondern vor allem aus Sätzen, bei denen die Verbindung zur unmittelbaren Erfahrung indirekt durch ihre Verbindung mit anderen Sätzen ist. Ob diese Sätze wahr oder falsch sind, lässt sich dann nur aufgrund ihrer Übereinstimmung mit den anderen Sätzen bestimmen. Um einen Satz vollständig zu verstehen, muss man letztendlich das ganze Satzsystem kennen, dem er angehört. Beobachtungssätze sind sozusagen das Eingangstor zu einer Sprache oder einer Theorie, auf deren Basis die anderen Sätze des Satzsystems erschlossen werden. Somit ist erst das Satzgefüge einer ganzen Sprache die – wenn man so will – kleinste semantische Einheit der Sprache, deren Semantik nicht von ihrem Vorkommen in anderen komplexeren Zusammenhängen abhängig ist. Die Semantik einzelner Sätze kann dahingegen nur in Abhängigkeit einer Theorie oder einer Sprache erschlossen werden, in der er vorkommt. Beobachtungssätze bilden in gewisser Weise dabei eine Ausnahme.

Hier zeigt sich die Widersprüchlichkeit, aus der QUINE seine These von der Unbestimmbarkeit der Bedeutung ableitet: Man lernt zuerst einzelne Sätze, die direkt mit aktuellen nicht-verbalen Reizen verbunden sind; das theoretische Gerüst, das dieser Sprache zugrunde liegt, und im Grunde die Voraussetzung dafür ist, dass man die einzelnen Beobachtungssätze entsprechend übersetzen kann, baut man erst auf der Grundlage der zuerst gelernten Beobachtungssätze auf. Die semantische Grundeinheit der Sprache ist daher das ganze Satzgefüge und nicht der einzelne Satz. Beobachtungssätze bilden eine Art Hilfskonstruktion, um einen Einstieg in das Ganze der Sprache zu bekommen. Da man im Grunde jedoch das ganze Netz braucht, um eine korrekte Übersetzung dieser Sätze zu leisten, kann eine solche niemals stattfinden.

### 3. Resümee

Rückblickend kann hier festgehalten werden: QUINE zergliedert die Sprache in Termini und Aussagesätze. Die semantische Grundeinheit der Sprache sind in QUINES idealsprachlichem System weder Termini noch Sätze, sondern erst der Komplex eines ganzen Satzgefüges. Einzelne Termini versteht man dann, wenn man den Satz versteht, in dem sie vorkommen, einzelne Sätze versteht man dann, wenn man das ganze Satzsystem kennt, dem sie angehören. Eine gewisse Ausnahme bilden Beobachtungssätze. Im Grunde gehört zum umfassenden Verständnis sprachlicher Ausdrücke jedoch immer das Wissen um den ganzen Satzkomplex einer Theorie oder Sprache. Außer der Reizbedeutung für Beob-

achtungssätze gibt es bei QUINE kein intersubjektives Kriterium dafür, dass die Sprecher einer Sprache das Gleiche mit einem Satz verbinden. Es ist zwar sehr wahrscheinlich, dass zwei Sprecher der deutschen Sprache beide dem Satz „Der Mond ist der natürliche Trabant der Erde“ zustimmen würden. Es gibt jedoch kein ausreichendes Kriterium dafür, dass sie tatsächlich dasselbe meinen. Und selbst in dem Fall, in dem zwei Menschen, die beide der deutschen Sprache mächtig sind, in einer klaren Vollmondnacht nebeneinander stehend den Mond betrachten und einer zum anderen den Satz „Da ist der Mond“ äußert, gibt es zwar ein einigermaßen verlässliches Kriterium dafür, dass sie dasselbe unter diesem Satz verstehen, doch ganz sicher können sie nach QUINE nicht sein. Es gibt demnach keine sichere Beziehung zwischen der Sprache und der Welt, selbst Beobachtungssätze können unterschiedlich interpretiert werden. Daraus folgt, dass man nicht sicher sein kann, ob Menschen sich durch Sprache miteinander wirklich verständigen können.

Nach QUINE bezieht sich die Sprache als Ganzes auf die Welt, beziehungsweise auf die Wahrnehmung der Welt. Es gibt nur unzureichende Anhaltspunkte dafür, wie sich einzelne Elemente einer Sprache auf einzelne Elemente der Wahrnehmung beziehen. Letztlich ist der einzige Anhaltspunkt dafür, wie sich Sprache auf die Welt bezieht, das verbale Verhalten der Sprecher. Dies zeigt, dass QUINE die Sprache letztlich nicht von ihrem kommunikativen Aspekt trennt, wenn er ihre Semantik untersucht. Eine Sprache, ganz gleich, ob sie ideal oder natürlich ist, dient in erster Linie der Kommunikation. Daher ist auch QUINES ideales Sprachsystem auf Parametern der Kommunikation aufgebaut, auch wenn es keine guten Kriterien dafür gibt, dass zwei Sprecher derselben Sprache tatsächlich dasselbe unter einem Ausdruck verstehen. Die Funktion des idealen Sprachsystems ist letztlich die Kommunikation, da dies die Grundlage für den Spracherwerb ist. Diese Grundlage ist zwar nicht sehr sicher; für QUINE gibt es zugleich jedoch kein Kriterium, das sicherer ist.

Abschließend kann man sagen, dass QUINE mit seiner Theorie auf zwei Dinge aufmerksam macht: Zum einen, dass es kein verlässliches Kriterium dafür gibt, dass Menschen einander durch Sprache verstehen. Zum anderen, dass die Semantik nicht ausreicht, um die Sprache erschöpfend zu untersuchen.

## Literatur

- BLUME, THOMAS; DEMMERLING, CHRISTOPH 1998 *Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.
- KEIL, GEERT 2002 *Quine zur Einführung*, Hamburg: Junius
- NIMTZ, CHRISTIAN 2002 *Wörter, Dinge, Stellvertreter – Quine, Davidson und Putnam zur Unbestimmtheit der Referenz*, Paderborn: Mentis.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN 1959 „Meaning and Translation“, in: *On Translation*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 148–172.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN 1976 „Bedeutung und Übersetzung“, übersetzt von MICHAEL SUKALE, in: SUKALE, MICHAEL (Hrsg.): *Moderne Sprachphilosophie*, Hamburg: Hoffmann und Campe, 83–103.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN 1971 „On what there is“, in: *From a logical Point of View*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1–19.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN 1981 „Things and their Place in Theories“, in: ders., *Theories and Things*, Cambridge (Mass.), London: The Belknap Press of Harvard University.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN 1970 *Word and Object*, Cambridge (Mass.): M.I.T. Press.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN 1971 „Two Dogmas of Empiricism“, in: ders., *From a logical Point of View*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 20–46.
- SUKALE, MICHAEL 1976 „Wahrheit, Referenz und Bedeutung in der modernen Sprachphilosophie“ in: ders. (Hrsg.), *Moderne Sprachphilosophie*, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- SUKALE, MICHAEL 1988 *Denken, Sprechen und Wissen – Logische Untersuchungen zu Husserl und Quine*, Tübingen: J. C. B. Mohr.

MARTIN KOWALEWSKI

# Kritik der Zeittheorie LUDWIG BOLTZMANN'S unter Berücksichtigung der zeitgenössischen und nachfolgenden erkenntnistheoretischen Entwicklung

## 1. Einleitung

Bei der Zeittheorie von LUDWIG BOLTZMANN handelt es sich um einen Versuch, die Zeit aus dem H-Theorem abzuleiten. Hierbei entwickelt BOLTZMANN eine völlig neuartige Vorstellung des Universums, in der es zu einer Verquickung von Entropie, Wahrscheinlichkeit und Zeit kommt. POPPER kritisiert diese Theorie, indem er BOLTZMANN ein Abgleiten in den Subjektivismus nachweist. Dieses ist verwunderlich, da BOLTZMANN einen realistischen Standpunkt vertrat. Ich führe außerdem Überlegungen von HELMHOLTZ, KIRCHHOFF, HEINRICH HERTZ und SCHLICK an, um einen kurzen Überblick über die theoretischen Entwicklungen zwischen BOLTZMANN'S Entwurf und der Kritik POPPER'S aufzuzeigen. Vor diesem wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund zeigen sich noch weitere Subjektivierungstendenzen in der Physik. SCHLICK erörtert die Möglichkeit einer stabilen Grundlage von Erkenntnis in den empirischen Wissenschaften, während die anderen Autoren Überlegungen zur erkenntnistheoretischen Grundlage der Physik machen. Diese Theorien stellen die Legitimität des BOLTZMANN'Schen Ansatzes in Frage, aus Beobachtungen der Entropie eine Zeittheorie abzuleiten. Vor diesem wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund werde ich BOLTZMANN'S Zeittheorie diskutieren.

## Die Zeittheorie LUDWIG BOLTZMANN'S

BOLTZMANN entwickelte seine Zeittheorie vor dem Hintergrund der Thermodynamik. Die Thermodynamik bedient sich statistischer Methoden, um mechanische Eigenschaften (Druck und Volumen), thermische Eigenschaften (Temperatur und Wärmemenge) und chemische Zusammensetzung von Systemen sowie Phänomene des Transports von Stoff und Energie (zum Beispiel Diffusion) zu beschreiben. Diese makroskopischen Veränderungen werden auf die Bewegung von Molekülen als kleinste Systemteile zurückgeführt. Beispielsweise tritt bei

solchen Systemen ein Temperatúrausgleich auf, das System wird bezüglich dieser Eigenschaft homogen. Dieser Vorgang wird auch Entropie genannt. Sie ist der Gegenbegriff zur Energie. Diese wiederum wird aufgefasst als Möglichkeit eines Systems (zum Beispiel einer Dampfmaschine) Arbeit zu leisten. Hierfür ist ein Wärmestrom und damit ein Temperaturgradient nötig. Der Kraftbegriff in der Thermodynamik ist mit diesem Prozess verbunden und führt zum sogenannten Attraktorzustand. Das System kann dann nicht mehr in den Anfangszustand zurück. Die Gesetze der Thermodynamik sind irreversibel, während die Gesetze der klassischen Mechanik reversibel sind und somit eine Rückkehr in den Ausgangszustand erlauben. In abgeschlossenen Systemen wächst die Entropie an oder sie bleibt konstant (2. Hauptsatz der Thermodynamik; Boltzmanns H-Theorem). Hierdurch entsteht ein Zeitpfeil, der entlang dieses irreversiblen Prozesses läuft. Dieser hebt sich allerdings auf, sobald der Attraktorzustand, also das Entropie-Maximum, erreicht ist.

Die irreversiblen Gesetze der Wärmelehre konnten bisher nicht aus den Gesetzen der klassischen Mechanik hergeleitet werden. Aus der Annahme dieser irreversiblen Annäherung entstand der Begriff des Wärmetods des Universums.

BOLTZMANN sieht durch den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik die unbeweisbare Annahme erklärt, dass das Universum, wenn man es als ein mechanisches System auffasst, von einem sehr unwahrscheinlichen Zustand ausging und sich auch noch in einem solchen befindet. Damit meint BOLTZMANN den Zustand niedriger Entropie, also ein Wärmeungleichgewicht als Bedingung für das Auftreten von Ordnungsstrukturen. Der Anfangszustand geht zwangsweise den anderen Zuständen voraus, da im Verlauf der Zeit der Grad der Ordnung im Universum abnimmt und sich der Gleichverteilung als wahrscheinlichstem Zustand annähert. BOLTZMANN verknüpft die Zunahme der Entropie mit einer Zunahme an Unordnung.

Im Universum als ganzem und auch im abgetrennten System wird immer mit weitaus höherer Wahrscheinlichkeit eine Zunahme als eine Abnahme der Entropie zu beobachten sein. Diese Vorstellung des Universums entstammt der Beobachtung einzelner Systeme. Trennt man ein solches System (zum Beispiel ein Gas in einem abgeschlossenen Behälter) vom Rest des Universums ab, so befindet sich dieses System anfangs oft in einem sehr unwahrscheinlichen Zustand. Dieser geht dann aber in immer wahrscheinlichere Zustände über, solange das System abgeschlossen ist. Die Unvertauschbarkeit von Anfangs- und Endzustand betrachtet BOLTZMANN als mechanisches Theorem: „Die Annahme [...] ist die nach den Gesetzen der Mechanik begriffliche physikalische Erklärung der Besonderheit der Anfangszustände [...] oder besser ein einheitlicher, diesen Gesetzen entsprechender Gesichtspunkt, der die Art der Besonderheit des Anfangszustandes in jedem speziellen Falle voraussagen läßt. . . “ (BOLTZMANN, 1993: 130) Es ist aber extrem unwahrscheinlich, dass ein System, welches sich anfangs im Wärmeleichgewicht befand, sich in wahrnehmbaren Maße davon

entfernt (also eine Entropieverminderung durchläuft), zumindest solange es abgeschlossen ist. Das System ist nicht einem beliebigen, sondern dem jetzigen Weltzustand entnommen. Das Gedankenmodell macht allerdings nur unter der Annahme Sinn, dass im Universum noch kein Entropie-Maximum vorliegt. Dann wäre auch im abgetrennten System von vornherein eine Gleichverteilung gegeben. Theoretisch müsste das Experiment auch in einem Universum funktionieren, das in einem noch unwahrscheinlicheren Zustand befindlich ist, als das gegenwärtige. Von unserer Perspektive aus betrachtet müßte dieser Zustand in der Vergangenheit liegen. Dem Anfangszustand schreibt BOLTZMANN eine niedrige Wahrscheinlichkeit zu, dem Endzustand eine hohe.

Die Anwendbarkeit der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf einen bestimmten Fall (also auch auf einen bestimmten thermodynamischen Zustand des Universums) kann aber niemals bewiesen werden. BOLTZMANN führt als Beispiel das Risiko irgendwelcher Objekte, durch Brand zerstört zu werden, an. Wenn von 100 000 Objekten jährlich hundert durch Brand zerstört werden, so können wir daraus nicht schließen, dass das auch im nächsten Jahr wirklich eintreffen wird. Nach entsprechend langer Zeit würde es durchaus vorkommen, dass alle 100 000 Objekte an einem Tag abbrennen oder auch ein ganzes Jahr lang kein einziges. Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen können nicht die direkte Verfolgung von Molekülbewegungen ersetzen, aber wenn man von gleichen Mittelwerten entsprechenden Anfangsbedingungen ausgeht, so kann man davon ausgehen, dass die Resultate der beiden Beobachtungsformen hinreichend übereinstimmen dürften. Dass die extrem seltenen Fälle in der Natur nicht zur Beobachtung kommen, ist nicht beweisbar. Auf jeden Fall liegt es von vornherein in der Struktur der Wahrscheinlichkeitsbetrachtung, dass man auch mit den ganz seltenen Zuständen rechnen muss, – nur treten diese mit abnehmender Wahrscheinlichkeit immer seltener auf. Zu einem der Gleichverteilung sehr nahen Zeitpunkt ist eine bemerkbare Abweichung der Entropie von ihrem Maximalwert unwahrscheinlich, aber eine Zu- bzw. Abnahme erscheint in diesem Punkte durchaus gleich wahrscheinlich. Die Verteilung hat sich dann dem Gleichgewicht schon im hohen Maße angenähert, wodurch Entropie-Abnahmen wieder häufiger werden, da eine absolute Gleichverteilung niemals ohne gelegentliche Einbrüche erhalten bleibt. Es käme zumindest zu Schwankungen der Zustandswahrscheinlichkeit; diese würde sich im Allgemeinen sehr nahe der Eins bewegen. Aber auch Ereignisse mit äußerst geringer Wahrscheinlichkeit, die wir nie beobachten konnten und vielleicht niemals werden beobachten können und von denen wir uns deshalb häufig kein fassbares Bild zu machen in der Lage sind, kommen innerhalb von Äonen vor. Hierzu könnten auch extrem große Abnahmen der Entropie gehören. Für BOLTZMANN folgt aus diesem Mangel an empirischer Erfahrung aber keine Entkräftung der Wahrscheinlichkeitstheorie: „Ganz ungreiflich aber ist es mir, wie man darin eine Wiederlegung der Anwendbarkeit der Wahrscheinlichkeitsrechnung sehen kann, wenn irgendwelche anderen Be-

trachtungen zeigen, daß innerhalb Aeonen hin und wieder Ausnahmen eintreten müssen; denn gerade das lehrt ja die Wahrscheinlichkeitsrechnung ebenfalls.“ (BOLTZMANN, 1993: 131) BOLTZMANN führt allerdings noch ein weiteres Beispiel an, wo sich die Wahrscheinlichkeitsrechnung zumindest auf den ersten Blick nicht bewährt. Er führt eine Beobachtung POINCARÉS an. Entfernt man eine Trennwand zwischen zwei Räumen, in denen sich voneinander getrennt zwei verschiedene Gase (wie etwa Stickstoff und Sauerstoff) befinden, so beobachtet man, dass die Mehrzahl der Moleküle nicht difundieren. Weite Teile der Gefäße werden weiterhin mehr Stickstoff bzw. Sauerstoffteilchen beinhalten. Doch diese Beobachtungen POINCARÉS stellt für BOLTZMANN in keinster Weise eine Entkräftung der Wahrscheinlichkeitstheorie dar.

Letzten Endes spielt sich bei der Beobachtung einer Diffusion von Gasteilchen der gesamte Prozess innerhalb einer beobachtbaren Zeit nicht in umgekehrter Reihenfolge ab, zumindest dann nicht, wenn zum Anfangszeitpunkt der Beobachtung eine sehr unwahrscheinliche Beobachtung vorlag. Würde man im Beispiel der vermischten Gase einen Teilbereich isolieren, so würde er das gleiche Verhalten zeigen wie das anfangs besprochene Teilsystem. BOLTZMANN warnt desweiteren davor, unsere Gedankenbilder zu sehr über die Erfahrung hinaus auszudehnen. Er äußert die Vermutung, dass sich beispielsweise unsere Vorstellung, dass Körper aus kleinsten materiellen Punkten bestehen, als Provisorium herausstellen wird. BOLTZMANN macht nicht wirklich deutlich, warum er diese Bedenken äußert. Er sagt nichts Greifbares darüber aus, welche Konsequenzen ein Scheitern der Korpuskularhypothese, also der Annahme, dass Körper aus kleinsten Teilen aufgebaut sind, für die Betrachtung des Zeitpfeils hätte. Man könnte an dieser Stelle die Frage erörtern, ob Entropie im hier behandelten Sinne mit einer Prozess-Ontologie vereinbar wäre. BOLTZMANN macht zumindest deutlich, dass der Faktor mangelnden Wissens und mangelnder Empirie alle Entwürfe über den Aufbau unseres Universums relativiert. Macht man vor dem Hintergrund dieser Einsicht trotzdem solche Entwürfe, so bleiben nach BOLTZMANN zwei Möglichkeiten:

1. Das Universum befindet sich gegenwärtig in einem extrem unwahrscheinlichen Zustand.
2. Das Universum ist bereits im Gleichgewicht und somit dem Wärmetod anheim gefallen.

Es treten aber alle Äonen extrem unwahrscheinliche Zustände auf. Dann entstehen im Universum Bezirke mit einer Ordnung wie beispielsweise unser Sternenraum. Die Lebewesen innerhalb einer solchen Zeit werden die Zeit gegen die unwahrscheinlichen Zustände abtragen. Es entstehen zwei Zeitpfeile in einem Prozess der Entropiezunahme und -abnahme.

Für das Universum sind beide Zeitrichtungen ununterscheidbar, genauso wie es im Raum kein oben und kein unten mehr gibt. Nach BOLTZMANN ist dieses die einzige Möglichkeit, sich den Wärmetod der Einzelwelt ohne eine einseitige Ausdehnung des Universums zu denken. Eine Rechtfertigung für diese neue Vorstellung sieht BOLTZMANN in dem Einwand, dass sich jedes geschlossene System fast dauernd im Gleichgewichtszustand befindet.

## Die Kritik KARL RAIMUND POPPERS

POPPER wirft LUDWIG BOLTZMANN vor, den Subjektivismus in die Physik gebracht zu haben, obwohl er sich selbst als Realist ausgab. Problematisch ist vor allem BOLTZMANNs wahrscheinlichkeitstheoretische Ableitung des H-Theorems. Der Fehler liegt vor allem in BOLTZMANNs Annahme, dass es ein mechanisches Gesetz gibt, wonach abgeschlossene Systeme dazu tendieren, immer wahrscheinlichere Zustände einzunehmen. POINCARÉ zeigte aber, dass jedes geschlossene System nach einer gewissen Zeit in die Nähe des Anfangszustandes zurückkehrt. Nach POPPER treten somit sämtliche Zustände „(annähernd) immer wieder ein“ (POPPER, 1993: 174). Warum POPPER die Einschränkung annähernd macht, wird nicht klar ersichtlich. Wahrscheinlich bezieht er sich damit auf die Grenzen der Empirie und den Schwierigkeiten, extrem unwahrscheinliche Zustände von Systemen tatsächlich beobachten zu können. Durch diese Rückkehr in den Ausgangszustand kann es aber keinen Zeitpfeil mehr geben, der mit der Entropiezunahme verknüpft ist.

POPPER sieht in BOLTZMANNs Deutungsansatz einen tragischen Fehlgriff, der ein Abgleiten in den Subjektivismus nach sich zieht:

1. BOLTZMANN opfert den Zeitpfeil und damit auch die Annahme, dass die Entropie in Richtung des Pfeils zunimmt. Er gibt damit einen seiner Hauptpunkte auf. Das Universum wird hierdurch bezüglich der Zeitrichtungen symmetrisch.
2. Er führt ad hoc eine kosmologische Hypothese ein.
3. Mit den bisherigen Annahmen einher geht eine subjektivistische Theorie des Zeitpfeils. Menschen und Tiere erleben die Zeit in Richtung der Entropiezunahme. Dadurch kommt uns die Zeitkoordinate nur noch sukzessiv bzw. seriell zu Bewusstsein. Durch diese Theorie wird der Entropie-Satz auf eine Tautologie reduziert.

Wir haben also in einem solchen Bezirk der Entropieabnahme zwei subjektive Zeitpfeile.

Die obere Linie ist die symmetrische Zeitkoordinate, die untere Linie deutet die Fluktuation der Entropie an. Die beiden Pfeile zeigen Welten an, in denen



Abb. 1: ZIMMERLI, SANDBOTHE (Hrsg.) 1993: *Klassiker der Zeittheorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 176.

Organismen vorkommen und somit Zeit erlebt werden kann. Ein Zeitpfeil verweist vom Scheitelpunkt der Kurve in Richtung Beginn der Entropieabnahme, der andere vom Scheitelpunkt zum nächsten Entropie-Maximum.

POPPER sieht BOLTZMANN genötigt, die Zeit durch eine Definition festzulegen. Für einen Realisten ist das unhaltbar. Das Gesetz der Entropiezunahme würde zu einem subjektiven, aber notwendigen Gesetz.

Hierdurch wird die in eine Richtung verlaufende Zeit zur Illusion. POPPER folgert daraus noch einiges mehr:

Das macht aber aus der Katastrophe von Hiroshima eine Illusion. Es macht aus unserer Welt eine Illusion, und damit auch aus allen unseren Bemühungen, mehr über unsere Welt herauszufinden. Diese Idee hebt sich daher (wie jeder Idealismus) selber auf. Boltzmanns idealistische Ad-hoc-Hypothese steht im Widerspruch zu seiner eigenen realistischen und geradezu leidenschaftlich verfochtenen anti-idealistischen Philosophie und zu seinem leidenschaftlichen Wunsch, das Wachstums unseres Wissens zu fördern.

— POPPER 1993: 177

Diese Kritik halte ich für etwas überzogen. Ich gehe darauf noch näher im Teil Diskussion und Kritik ein. Berechtigt ist aber ein anderer Einwand POPPERS: Durch die nun richtungslos gewordene objektive Zeit ist es nicht mehr möglich, den Entropiezuwachs aus mechanischen und statistischen Annahmen abzuleiten. Durch die Subjektivität des Zeitpfeils bleibt nur noch eine Definition beziehungsweise Illusion als Ursache des Entropiezuwachses. Darum ist kein mechanisches Theorem möglich, das den Entropiezuwachs aussprechen kann. Hierdurch wird die kinetische Theorie der Entropie zerstört.

In der Wissenschaftsgeschichte nach BOLTZMANN gab es tief greifende Überlegungen bezüglich der theoretischen Fundierung der Mechanik beziehungsweise empirischer Erkenntnis überhaupt. Ich kann in dieser Arbeit nur ein paar einzelne Positionen darstellen, die vor POPPERS Überarbeitung der BOLTZMANNschen Position liegen.

Diese problematisieren die Möglichkeit von Erkenntnis in der Physik. Die Kenntnis dieser Standpunkte ist sehr wertvoll, um zu hinterfragen, ob HELM-

HOLTZ Beobachtungen überhaupt geeignet sind, als Grundlage einer Zeittheorie zu dienen.

## KIRCHHOFFS Deskriptivismus

KIRCHHOFF geht von einem phänomenalistischen Standpunkt aus. Die Mechanik hat die Bewegungen vollständig und möglichst einfach zu beschreiben. Er lässt Raum, Zeit und Materie in der Beschreibung der Erscheinungen zu, lehnt aber die Verstandeskategorien Substanz, Akzidenz, Ursache und Wirkung ab. Die Bewegung soll ohne den Begriff der Kraft beschrieben werden. Der Phänomenalismus bedient sich einer einfachen Abbild-Semantik:

- Es werden nur Phänomene abgebildet – und dieses soll möglichst einfach geschehen. Die Abbildung der Phänomene erfolgt im Darstellungsraum, dem Raum unserer Vorstellungen. Dieser hat strukturelle Ähnlichkeit zum Raum der Phänomene. Bewegung ist innerhalb des Deskriptivismus die Änderung der Position von Materie in Ort und Zeit.
- Die Mathematik ist die formallogische Wissenschaft. Sie behandelt die Zeichen nach Form-Regeln. Man gelangt durch rein mathematische Betrachtungen zu den allgemeinen Gleichungen der Mechanik. Mechanische Gleichungen sind quasi der formale Inhalt der Zeichen. Es besteht Homomorphie zwischen Zeichen und Bezeichnetem.
- Gleichungen sind noch keine Beschreibungen. In Beschreibungen werden gewisse Zeichen durch sinnverwandte Phänomene ersetzt. In dieser Beschreibung haben Hilfsbegriffe wie Masse und Kraft nur eine partiell definierte Bedeutung.

## HELMHOLTZ' Zeichentheorie

Ausgangspunkt der Zeichentheorie ist folgende Annahme: Die Qualität einer Wahrnehmung kommt nicht von den äußeren Objekten, sondern ist ein Produkt des Nervensystems. Hieraus folgt die Ablehnung der Ähnlichkeitstheorie zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Eine unumgängliche Anforderung des Symbolismus ist die Forderung der Konstanz von Zeichen und Bezeichnetem. Gleiche Objekte müssen somit gleiche Zeichen zugeordnet bekommen. Für die objektive Deutung der Zeichen und Symbolfolgen gilt, dass sinnliche Zeichen nach der Konstanzforderung interpretiert werden müssen. Dieses ist eine Aufgabe des Verstandes auf Basis der Erfahrung. Der Verstand braucht hier gewisse Kategorien und Grundsätze a priori, beispielsweise das Kausalgesetz. Der Grund hierfür liegt in der Tatsache, dass wir nur Nervenreizungen erleben, auf

das Dasein der Gegenstände aber schließen müssen. HELMHOLTZ geht außerdem davon aus, dass das Sehen in der dreidimensionalen Räumlichkeit gelernt ist. Der Raum wurde innerhalb dieses Lernprozesses mit einer bestimmten Metrik behaftet. Die Gesetze der Erscheinungen sind aus der Erfahrung gewonnen. Die Folgen sinnlicher Zeichen sind sozusagen Bilder. Sie zeigen Gesetzmäßigkeiten in der wirklichen Welt. Wir sehen regelmäßige Folgen der wirklichen Welt auch innerhalb unserer Empfindungen. Die Gültigkeit der Kausalbeziehungen ist Voraussetzung dafür, dass Empfindungen Bilder der Gesetzmäßigkeiten der Erscheinungen sind. Gesetzmäßigkeiten begreift der Verstand dabei mit Hilfe des Induktionsschlusses. Wir vertrauen dann auf die Bewährung der erkannten Gesetzmäßigkeit. Hierdurch werden die Inhalte der Naturwissenschaften schlicht zu Hypothesen. HELMHOLTZ bleibt aber bei der Annahme, dass die Welt geordnet ist. Wäre die Welt ungeordnet, gäbe es keine Gesetze und damit, a fortiori, nichts für den Verstand zu begreifen. Das Kausalgesetz postuliert eine komplette Begreifbarkeit der Welt. Die Entdeckung der Naturgesetze macht die Bildung wissenschaftlicher Begriffe notwendig. Gesetze entdecken bedeutet, im zeitlichen Wechsel Invarianten zu finden. Ein Begriff ist somit ein objektiviertes Gesetz in den Erscheinungen. Bilder sind somit nur dann Zeichen, wenn sie gesetzliche Zusammenhänge abbilden. Es können nur gesetzliche Zusammenhänge abgebildet werden. Die Ähnlichkeit von Zeichen und Symbol ist der gesetzliche Zusammenhang beider. Die Laut- und Zeichensprache entsteht erst bei bewusster Begriffsbildung.

## Die Bildtheorie von HEINRICH HERTZ

HEINRICH HERTZ vereinigt in seinem Theorie-System den Deskriptivismus und die Zeichentheorie. Auch er geht davon aus, dass wir uns Scheinbilder äußerer Gegenstände machen. Denknwendige Folgen dieser Bilder sind wiederum Bilder. Die Vorstellungen haben eine fundamentale Übereinstimmung mit den Dingen. Der Deskriptivismus in phänomenologischer Form und eine transzendentallogische Rechtfertigung der Zeichentheorie passen aber nicht zusammen, da HELMHOLTZ Zeichentheorie auf der Gültigkeit des Kausalgesetzes und anderer apriorischer Kategorien im transzendentallogischen Sinne beruht. HELMHOLTZ gelang es nie, seine Zeichentheorie widerspruchsfrei mit dem deskriptivistischen Standpunkt von KIRCHHOFF zu vereinigen. Dies ist auch nicht weiter verwunderlich, da KIRCHHOFF Kategorien im transzendentallogischen Sinne ablehnt. Um eine wirkliche Synthese zu erreichen, musste HERTZ also entweder den Deskriptivismus in seiner rein phänomenologischen Form oder die transzendentallogische Rechtfertigung der Zeichentheorie aufgeben. HERTZ entschied sich im Wesentlichen für die Zeichentheorie. Er ersetzte die transzendentallogische Rechtfertigung der Zeichentheorie durch eine empirisch-induktive. Nach HERTZ

sind die inneren Scheinbilder der Symbole von uns gemacht. Darum entscheidet nicht nur die Erfahrung, sondern auch unser Verstand über die zweckmäßige Auswahl der Bilder. Die Auswahl der Bilder ist empirisch unterdeterminiert. Es kann mehrere Bilder zum selben Phänomenbereich geben. Die Auswahl wird durch unsere Intuition mitbestimmt. So konnte HERTZ die Zeichentheorie übernehmen und ihr eine mit dem Deskriptivismus verträgliche, konventionalistische Rechtfertigung auf intuitionistischer Basis geben: Die Auswahl der Bilder erfolgt aus der Logik, Erfahrung und Anschauung. Die Auswahl der Bilder muss hierbei folgenden Ansprüchen genügen:

1. logische Zulässigkeit
2. Richtigkeit (Die internen Beziehungen widersprechen den externen nicht.)
3. Zweckmäßigkeit (Die Darstellung hat möglichst einfach zu sein. Hierbei sollen möglichst viele wesentliche und möglichst wenige überflüssige Beziehungen abgebildet werden. Die Darstellung überflüssiger Beziehungen ist aber im Allgemeinen nicht ganz vermeidbar.

Hieraus ergeben sich folgende Konsequenzen für die Darstellung der Mechanik:

- Wir kommen zu mehreren Darstellungen der Mechanik, insofern wir von mehreren Bildern ausgehen.
- Am zweckmäßigsten ist diejenige Darstellung, die am besten die realen Beziehungen widerspiegelt und dabei möglichst wenig leere Bildelemente enthält. Aus diesem Grund möchte HERTZ den Begriff der Kraft aus der Mechanik entfernen und stattdessen Bewegungsgesetze im Phänomenbereich erhalten.
- Die Darstellung der Mechanik zerfällt in zwei Teile
  - Eigenschaften unseres Geistes: Die Formen der eigenen Logik des Aussagenden, die Gesetze der inneren Anschauung und der kinematisch definierte Begriff der inneren Anschauung und der kinematisch definierte Begriff des Masseteilchens. In der Vorstellung von HERTZ behandelt die Logik Gesetze unseres Denkens. Diese Annahme steht im Widerspruch zum heute verbreiteten Standpunkt, der der Logik die Beschreibung von formalen Funktionsweisen der Sprache zuschreibt.
  - Das allgemeine empirische Bewegungsgesetz der Mechanik. In ihm erst werden Zeiten, Räume, Massen zu bestimmten Zeiten, bestimmten räumlichen Größen und bestimmten Massen: „Wir machen nämlich jene Begriffe zu Zeichen für Gegenstände der äußeren Erfahrung,

indem wir festsetzen, durch welche sinnliche Wahrnehmungen wir bestimmte Zeiten, räumliche Größen und Massen festlegen wollen.“ (MAJER, 57; MAJER zitiert HERTZ.)

## MORITZ SCHLICK: Das Fundament der Erkenntnis

Die Form, in die der Empirismus die Frage nach dem letzten Wissensgrund kleidet, ist die Frage nach den Protokollsätzen, ihrer Struktur und Funktionsweise. In Protokollsätzen kommt es zur Konstatierung von Tatsachen. Somit bilden diese den Anfang aller Wissenschaft. Protokollsätze müssen aber nicht zeitlich am Anfang des wissenschaftlichen Arbeitens stehen. Sie können auch nachgeholt werden. SCHLICK zeigt die logische Funktion der Protokollsätze im Prozess wissenschaftlichen Erkennens auf. CARNAP vertrat am Anfang seines Schaffens die Auffassung, die Rede von Protokollsätzen sei logisch zu verstehen. Sie sind somit durch ihre logische Struktur und ihre Stellung im System Wissenschaft ausgezeichnet. Später vertrat er die Ansicht, die Rolle der Protokollsätze sei durch willkürliche Festsetzung zu lösen.

SCHLICK sieht Protokollsätze als reale Vorkommnisse in der Welt, die anderen Prozessen der Erzeugung individuellen Wissens oder des Aufbaus von Wissenschaft zeitlich vorangehen. Er verweist auf die Unterscheidung von zeitlicher und logischer Priorität der Protokollsätze. Seiner Meinung nach können sich die beiden Standpunkte miteinander vertragen. Beobachtungen am zeitlichen Anfang können der logische Beginn der Wissenschaft sein. Dadurch, dass die letzte Grundlegung der Erkenntnis über die Protokollsätze vollzogen werden soll, also nicht mehr nach primären Tatsachen, sondern nach primären Sätzen zu suchen ist, kommt die Gefahr eines eigentümlichen Relativismus auf. Protokollsätze sind einer großen Anzahl von Zweifeln ausgesetzt. Aufgrund des nicht zu unterschätzenden Risikos der Fehlerhaftigkeit haben auch sie bloß den Status von Hypothesen. Man kann sie beim Aufbau eines Erkenntnisystems nur solange verwenden, wie sie durch andere Hypothesen gestützt werden. SCHLICK verweist auf häufige nachträgliche Korrekturen von Protokollsätzen. Protokollsätze können also nicht als Fundament der Erkenntnis dienen. Versucht man Protokollsätzen eine solche Funktion abzuverlangen, so wird man laut SCHLICK dazu genötigt, die Unterscheidung von Protokollsätzen und anderen Sätzen nachträglich wieder aufzugeben. So gelangte man zu der Meinung, bestimmte Sätze könnten herausgegriffen und nach reinen Zweckmäßigkeitserwägungen zu Protokollsätzen erklärt werden. CARNAP verweist in diesem Zusammenhang auf POPPER. SCHLICK wirft allerdings die Frage auf, ob es solche reinen Zweckmäßigkeitserwägungen überhaupt gibt. Es muss zunächst überdacht werden, was überhaupt der Zweck einer Aufstellung von Sätzen sein soll. Ein solcher Zweck kann nur der Zweck der Wissenschaft selbst sein, nämlich eine wah-

re Darstellung der Tatsachen zu liefern. Somit entspricht die Frage nach dem Fundament der Erkenntnis der Frage nach dem Kriterium der Wahrheit. So betrachtet SCHLICK zunächst die kohärenztheoretische Auffassung der Wahrheit: „Was bleibt überhaupt als Kriterium der Wahrheit übrig? Da es sich nicht so verhalten soll, dass alle Aussagen der Wissenschaft sich nach ganz bestimmten Protokollsätzen richten müssen, sondern vielmehr so, daß alle Sätze sich nach allen anderen Sätzen richten sollen, wobei jeder einzelne Satz als prinzipiell korrigierbar betrachtet wird, so kann die Wahrheit nur bestehen in der Übereinstimmung der Sätze untereinander.“ (SCHLICK 1934: 84) Diese Auffassung steht im Gegensatz zur korrespondenztheoretischen Auffassung der Wahrheit, wonach eine Übereinstimmung von Satz und Sachverhalt vorliegen soll. Dann würde Wahrheit einfach für Widerspruchslosigkeit stehen. Wahrheit und Widerspruchslosigkeit fallen aber nur bei tautologischen Sätzen zusammen (zum Beispiel bei Sätzen der Geometrie). Bei diesen Sätzen, die nur Teil eines festgelegten Kalküls sind, ist aber jeder Bezug zur Wirklichkeit absichtlich gelöst. Bei der Geometrie müssen Aussagen beispielsweise nur mit willkürlich an die Spitze gestellten Axiomen verträglich sein. Früher sprach man in diesem Zusammenhang von formaler Wahrheit, die sich von materieller Wahrheit unterschied. Die materielle Wahrheit ist diejenige der synthetischen Sätze, also der Tatsachenaussagen. Hier darf auch kein Widerspruch zu Tatsachen der unmittelbaren Beobachtung auftreten. Es reicht also nicht mehr die Übereinstimmung mit irgendwelchen Aussagen. Wir brauchen durchaus die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Nach Ansicht kann man einem Kohärenzphilosophen auch Phantasiebeschreibungen in der Gewissheit vorlegen, dieser müsse sie als richtig erachten, solange die gegenseitige Verträglichkeit der Aussagen gewahrt bleibe. SCHLICK folgert hieraus, dass eine reine Kohärenzlehre für die Fundierung von Wissen absolut ungeeignet sei:

Da es keinem Menschen einfällt, die Sätze eines Märchenbuches für wahr, die eines Physikbuches für falsch zu halten, so ist die Kohärenzlehre völlig verfehlt. Es muss eben zur Kohärenz noch etwas anderes hinzukommen, nämlich ein Prinzip, nach welchem die Verträglichkeit herzustellen ist, und dieses wäre dann erst das eigentliche Kriterium. Ist mir eine Menge von Aussagen gegeben, unter denen sich auch widersprechende befinden, so kann ich die Verträglichkeit ja auf verschiedene Weisen herstellen, indem ich zum Beispiel das eine Mal gewisse Aussagen herausgreife und fallen lasse oder korrigiere, das andere Mal aber dasselbe mit denjenigen Aussagen tue, denen die ersten widersprechen. Damit zeige ich die logische Unmöglichkeit der Kohärenzlehre; sie gibt überhaupt kein eindeutiges Kriterium der Wahrheit, denn ich kann mit ihr zu beliebig vielen in sich widerspruchsfreien Satzsystemen gelangen, die aber unter sich unverträglich sind.

— SCHLICK, 1934: 86f.

Man kommt nicht daran vorbei, Aussagen anzugeben, nach denen sich die üb-

rigen zu richten haben. Es bleibt die Frage, ob alle Sätze korrigierbar sind oder ob sich doch einige als unumstößlich erweisen. Solche Sätze würden das Fundament der Erkenntnis bilden. Eine mögliche Lösung wäre das Ökonomieprinzip, also die Auswahl derjenigen Sätze als Fundamentalsätze, deren Festhaltung nur ein Minimum an Änderungen im ganzen Aussagensystem nötig macht, um Widerspruchsfreiheit zu erlangen. Geht man nach dem Ökonomieprinzip vor, so kann es im Rahmen des wissenschaftlichen Fortschritts dazu kommen, dass Fundamentalsätze degradiert und durch neue ersetzt werden. SCHLICK lehnt das Ökonomieprinzip ab, weil es nicht der wissenschaftlichen Praxis entspricht. Es hängt seiner Meinung nach von der Herkunft einer Aussage ab, inwieweit sie korrigierbar bzw. annullierbar ist. Man kann das Ökonomieprinzip nur auf Sätze mit Geltung anwenden. Um hierüber zu urteilen, muss man die Entstehungsgeschichte der Sätze kennen. Durch die Untersuchung auf ihre Herkunft werden die Sätze in eine Ordnung nach ihrer Geltung gebracht. Diese Ordnung lässt es sinnvoll erscheinen, weiter nach dem Fundament der Erkenntnis zu suchen. Für das Ökonomieprinzip ist dann aber kein Platz mehr. Den höchsten Grad an Glaubwürdigkeit haben hierbei die Sätze, die sich auf gegenwärtige Wahrnehmung beziehen und somit jedem Zweifel entrückt sind. Der Bezug auf diese Sätze führt, wie SCHLICK dies formuliert, in ein hoffnungsloses Labyrinth, dessen Vexiergänge Formulierungen und Folgerungen wie Evidenz der inneren Wahrnehmung, Solipsismus, etc. sind. Wir kommen so zu DESCARTES' „Cogito ergo sum“, das wiederum zum „cogitatio est“ (Die Bewusstseinsinhalte existieren.) umformbar ist. Dieser Satz birgt für SCHLICK keinerlei Erkenntnis und er kann keinem Wissen Sicherheit verleihen. Diese Folgerung SCHLICKS halte ich allerdings für zu weitgehend. Die Phänomenologie EDMUND HUSSERLS beispielsweise basiert auf der Reduktion auf die Phänomene (also den reinen Inhalten unseres Bewusstseins und unserer Wahrnehmung). Auf dieser Basis kann HUSSERL sehr eindrucksvolle Untersuchungen machen. Er vertritt eine apriorische Zeitauffassung, auf die ich hier allerdings nicht eingehe.

SCHLICK sieht als Folge der Erkenntnisfundierung durch die Cogitatio die Entstehung leerer Wortgebilde. Hiervor sollte die strenge Protokollsatzlehre retten. Diese verkennt aber die unterschiedliche Dignität der Sätze. Dieses zeigt sich besonders darin, dass in einem von jemandem als wahr angenommenem Wissenssystem die eigenen Sätze die entscheidende Rolle spielen. Wenn eine Person in ihrem Wissenssystem die Beobachtungen aller anderen Menschen nicht bestätigen kann, müsste sie ihre eigenen Protokollsätze opfern, um die Beobachtungen der anderen akzeptieren zu können. Die Person könnte sich dieses Opfer aber auch ersparen und müsste bloß aufhören, die Anderen ernst zu nehmen. Die Person würde tendenziell das konstruierte Weltbild immer an den eigenen Erfahrungen überprüfen. Die jeweils eigenen Beobachtungssätze bleiben dabei immer das letzte Kriterium. Die Berufung auf die Cogitatio muss somit eingeschränkt werden:

wir müssen die Stücke des Cartesischen Weges nutzen, soweit sie gut und gangbar sind, dann aber uns davor hüten, uns in das cogito ergo sum und verwandte Sinnlosigkeiten zu verwirren. Das tun wir, indem wir uns klar machen, welchen Sinn und welche Rolle denn nun wirklich den Sätzen zukommt, die „gegenwärtig Beobachtetes“ ausdrücken.

— SCHLICK 1934: 91

Lassen wir die Wissenschaft mit diesen Sätzen beginnen und ihre weiteren Sätze aus diesen Fundamentalsätzen folgen, so liegt ein induktiver Prozess vor. Aus den Protokollsätzen werden Hypothesen angeregt. Diese haben die Form von Sätzen, aus denen jene ersten Protokollsätze, aber auch unzählige andere logisch folgen. Die Hypothesen gelten solange als bestätigt, wie spätere Beobachtungssätze gewonnen werden, die diesen Hypothesen entsprechen und keine Beobachtungssätze auftreten, die mit ihnen im Widerspruch stehen.

Solange das nicht eintritt, glauben wir ein Naturgesetz richtig erraten zu haben. Induktion ist also nichts anderes als ein methodisch geleitetes Raten, ein psychologischer, biologischer Prozeß, dessen Behandlung gewiß nichts mit „Logik“ zu tun hat.

— SCHLICK 1934: 92

Problematisch bleibt, dass das gegenwärtig wahrgenommene nicht den Protokollsätzen entspricht. Das Wahrgenommene ist Anlass zur Bildung der Protokollsätze. Die Protokollsätze selber haben nur den Status von Hypothesen. Die Übereinstimmung eines Protokollsatzes mit dem Beobachtungssatz ist eine bloße Vermutung. SCHLICK geht davon aus, dass man einen reinen Beobachtungssatz gar nicht aufschreiben kann. Er sieht auch die Möglichkeit zu bezweifeln, dass sich zwischen Beobachtung und Protokoll Beobachtungssätze oder ähnliches einschieben.

Beobachtungssätze am Anfang des Erkenntnisprozesses, also Konstatierungen, können kein logisch haltbares Gebäude fundieren. Sie sind quasi schon fort, sobald man zu bauen anfängt. Man hat dann nur noch Aufzeichnungen, die die Rolle von Hypothesen spielen. Sie sind logisch zu nichts nütze. Stehen sie aber am Ende des Erkenntnisprozesses, so sind sie Vollendung der Verifikation, bzw. Falsifikation. Dann haben sie ihre Pflicht bereits im Augenblick ihres Auftretens erfüllt. Sie sind dann das absolute Ende des jeweiligen Erkenntnisprozesses. Logisch schließt sich nichts mehr an sie an. Die Verifikation oder Falsifikation von Hypothesen ist dann wiederum Anlass zur Bildung neuer Hypothesen. Als Frage nach dem sicheren Erkenntnisfundament bleibt dann die Befriedigung, mit der uns die jeweilige Verifikation erfüllt. (SCHLICK meint hiermit wahrscheinlich schlicht unser Gefühl des möglichst sicheren Zutreffens der geleisteten Verifikation.)

Damit beginnt die Wissenschaft nicht bei den Beobachtungen, sondern führt zu ihnen hin.

Bei der weiteren Diskussion der Gewissheit von Sätzen verweist SCHLICK zunächst auf analytische Sätze. Von der Richtigkeit dieser Sätze kann man nichts über den Weg der Erfahrung aussagen, da sie sich nicht auf Gegenstände der Erfahrung beziehen. Ihnen kommt bloß formale Wahrheit zu. Die Wahrheit dieser Sätze besteht nicht darin, dass sie irgendwelche Tatsachen richtig ausdrücken, sondern darin, dass sie richtig gebildet sind. Sie stehen also im Einklang mit unseren willkürlich aufgestellten Definitionen. Um diese Übereinstimmung erfassen zu können, muss ich mich auf meinen psychischen Apparat berufen. Die Möglichkeit des Versagens dieses Apparates muss ich stets einkalkulieren. Habe ich einen Satz als solchen richtig verstanden, kann ich zunächst die Frage stellen, ob er analytisch oder synthetisch ist. Sobald ich einen Satz richtig verstanden habe, kann ich diese Frage sofort beantworten. Einen Satz verstehen heißt nämlich, sich im Klaren sein über die Verwendungsregeln der vorkommenden Wörter. Im Falle eines analytischen Satzes weiß man sofort, dass er gilt. Die obigen Zweifel gelten also nach Meinung von SCHLICK beim analytischen Urteil nicht. „Denn seinen Sinn verstehen und seine apriorische Geltung einsehen, sind bei einem analytischen Urteil ein und derselbe Prozess. Im Gegensatz dazu ist eine synthetische Aussage dadurch charakterisiert, daß ich durchaus nicht weiß, ob sie wahr oder falsch ist, wenn ich nur ihren Sinn eingesehen habe, sondern ihre Wahrheit wird erst durch den Vergleich mit der Erfahrung festgestellt. Der Prozess der Einsicht in den Sinn ist hier ein völlig anderer als der Prozess der Verifikation.“ (SCHLICK 1934: 96) SCHLICK führt aber an, dass es hiervon eine Ausnahme gibt, nämlich Konstatierungen. Diese haben immer die Form „Hier, jetzt, so und so“. In ihnen kommen hinweisende Worte vor, die den Sinn einer gegenwärtigen Geste haben. Die Regeln ihres Gebrauchs sehen also vor, dass beim Aufstellen des Satzes, in dem sie vorkommen, eine Erfahrung gemacht, auf etwas Beobachtetes die Aufmerksamkeit gelenkt wird. Eine besondere Rolle kommt dabei den Worten „hier“, „jetzt“, „dies da“ und ähnlichen zu, weil sich ihre Bedeutung nicht in allgemeinen Definitionen wiedergeben lässt, sondern nur durch Aufweisungen, Gesten und ähnliches. Man kann den Sinn einer Konstatierung also nur verstehen, wenn man sie mit den Tatsachen vergleicht. Dieses ist der Prozess der Verifikation, der bei synthetischen Sätzen erforderlich ist. So gesehen entspricht das Verstehen einer Konstatierung ihrer Verifikation, genauso wie bei analytischen Sätzen. Aber der analytische, bzw. tautologische Satz ist inhaltsleer. Dagegen bringt der Beobachtungssatz eine echte Wirklichkeitserkenntnis. Da Beobachtungssätzen der Charakter der Gegenwärtigkeit zukommt, sind sie aber als dauerhaftes Erkenntnisfundament unbrauchbar. Es bleibt dabei, dass alle Sätze der Wissenschaft Hypothesen sind, wenn man sie vom Gesichtspunkt ihres Wahrheitswertes aus betrachtet. Betrachtet man Wissenschaft als ein logisches System von Sätzen, so steht es einem frei, das Fundament zu definieren. Letzte Grundlage könnten sowohl die allgemeinsten, als auch genauso gut die allerspezifischsten Sätze sein. In einem

abstrakten Satzsystem gibt es kein Prius und kein Posterus. Das Fundament der Erkenntnis kann nur in den unerschütterlichen Berührungspunkten von Erkenntnis und Wirklichkeit liegen. Dieses sind synthetische Sätze, die keine Hypothesen sind. Solche Sätze können aber nie dauerhaft erreicht werden.

## Diskussion und Kritik

Ich stimme weitestgehend mit POPPERS Kritik an BOLTZMANN überein. Allerdings ist in keiner Weise einzusehen, warum die Aufgabe des objektiven Zeitpeils aus der Katastrophe von Hiroshima oder unserem Wissensfortschritt eine Illusion macht. Gegenläufige Veränderungen der Entropie müssen nicht zwangsläufig die Durchquerung derselben Zustände mit umgekehrten Vorzeichen bewirken. Aus der Symmetrie-Annahme ist das nicht ableitbar. Würde es zu einer Umkehrung kommen, so müsste in einer zukünftigen Welt, in der es Menschen gibt, eine Kultur entstehen und sie müsste aus dem Nichts entstehen, da das individuelle Leben mit dem Tod beginnen würde und mit der Geburt, beziehungsweise Zeugung enden würde, deren Anfangspunkt auf der Höhe des Wissens liegt, und die im Laufe der Zeit alles Wissen verliert. Theoretisch dürfte dieses mit allen physikalischen Vorstellungen von Kausalität, wie wir sie in der klassischen Mechanik finden, kompatibel sein, aber nicht mit allen anderen Vorstellungen von Kausalität. Ein wichtiger Kritikpunkt an BOLTZMANNs Arbeit ist vielmehr die Frage, wogegen die subjektive, per Definition festgelegte, Zeit abgetragen wird. Man müsste eine „Meta-Zeit“ annehmen, in der sich die Entropiezunahme und -abnahme abspielen. Diese müsste in der obigen Grafik die symmetrische Zeitkoordinate ersetzen. Es ist mehr als fraglich, ob der Begriff Zeit hierfür überhaupt gerechtfertigt ist. Zeit ist ja nach Boltzmanns Hypothese nur noch ein subjektives Phänomen. Da Menschen aber keine Perspektive außerhalb ihrer Denk- und Wahrnehmungsbedingungen einnehmen und somit auch die Begrenzungen der subjektiven Zeit nicht verlassen können, ist eine solche Meta-Zeit für Menschen nicht erkennbar. Es ist auch nicht möglich, eine solche Zeit auf empirischem Wege zu suchen, da wir gar keine Ahnung hätten, wonach wir suchen müssten. Man müsste zumindest neben den vier uns geläufigen Dimensionen (Zeit und die drei Dimensionen des Raumes) eine fünfte Dimension annehmen. Sie wäre ein theoretisches Konstrukt, es wäre in jedem Fall fraglich, ob die Bilder, die wir uns von ihr machen, irgendetwas mit der Wirklichkeit zu tun hätten. Die erlebte Zeit wäre in gewissem Sinne ein intersubjektives Faktum, würde eine prinzipielle Unvollständigkeit unserer Erklärungen des Universums mit sich bringen. Ein anderer Ausweg wäre die Zeit als a-priorisch anzunehmen, wie etwa bei KANT und HUSSERL. Eine Vorstellung die BOLTZMANN und POPPER unakzeptabel finden würden, da damit dem menschlichen Erkenntnisvermögen eine klare, einsehbare Begrenzung ge-

geben wäre. Durch die Subjektivierung des Zeitpfeils handelt BOLTZMANN sich implizit ebenfalls die Annahme solch einer starren Begrenzung des Erkenntnisvermögens ein.

BOLTZMANN'S Theorie ist aufs engste mit wahrscheinlichkeitstheoretischen Überlegungen verbunden. Man muß BOLTZMANN dafür loben, dass er seine kosmologischen Überlegungen kritisch einschränkt. Er warnt explizit davor, physikalische Gedankenmodelle zu sehr über den Bereich der Erfahrung hinaus auszuweiten. Es bleibt fraglich, ob Wahrscheinlichkeitsannahmen eine sinnvolle Grundlage für Modelle des Universums sein können. Bei einfachen Modellen wie dem Laplace-Würfel kann man nach dem Gesetz der großen Zahlen durchaus sinnvolle Voraussagen für zukünftige Verteilungen von Wurfresultaten machen. Dieses ist sogar sehr einfach, da es nur sechs mögliche Wurfresultate gibt. Im Falle des Universums kenne ich aber die Anzahl möglicher Erscheinungsformen nicht. Ich kann weder Voraussagen über irgendwelche konkrete Wahrscheinlichkeiten zukünftiger oder vergangener Verteilungen machen, da ich das Universum als Ganzes nicht kenne. Außerdem dürften auch das Gesetz der Großen Zahlen und alle anderen Annahmen der Wahrscheinlichkeitsrechnung zumindest in ihren elementarsten Formen aus der Erfahrung abgeleitet sein. Somit sind sie nicht ohne weiteres über den Bereich unserer Erfahrung hinaus übertragbar. Leitet man aus Beobachtungen Wahrscheinlichkeiten ab, so wären diese sozusagen das Ganze im Teil, also die Auswirkungen des ganzen Restuniversums auf denjenigen Teilbereich, den ich betrachte. Diese Auswirkungen kann man nicht in Form von Kausalzusammenhängen überblicken. Überträgt man solche Erfahrungswerte auf die Zukunft, so kann man ungefähr die Häufigkeit zukünftiger Ereignisse abschätzen. Ich kann niemals wissen, ob es irgendwo im Universum raum-zeitliche Gebiete gibt, in denen diese Erfahrungswerte vollkommen unzuverlässig geworden sind. Zumindest die aus der Empirie stammenden, also nicht rein analytischen Wahrscheinlichkeitsannahmen würden auf ungeahnte Probleme stoßen. Es ist des weiteren kaum bestimmbar, wann wir es mit abhängigen und wann mit unabhängigen Ereignissen zu tun haben. Würde das Universum sich von der Gleichverteilung zu dem Zustand verändern, der kurz vor dem Urknall gegeben war, so wäre es bei diesem extrem unwahrscheinlichen Wandel vollkommen unklar, ob es sich dabei um ein Ereignis oder um eine Kette abhängiger oder auch unabhängiger Ereignisse handelt. Das könnte auch stark von der Struktur der (meines Erachtens für die BOLTZMANN'Sche Theorie nötigen) Meta-Zeit ab. Hierüber können wir nichts wissen. Definitionskriterien für den jeweiligen Übergang des Universums in einen wahrscheinlicheren Zustand sind kaum festlegbar und bleiben an die Modalitäten unserer Beobachtung gebunden. Die Entropie des Universums müsste als Maßstab für den Wahrscheinlichkeitszustand erhalten. Hierfür müsste man das Universum als ein abgeschlossenes System definieren. Eine solche Definition mag dann analytisch unserem Begriff des Universums geschuldet sein oder es

handelt sich um eine Setzung, die unsere theoretischen Grundannahmen erfordern. Man kann sich nicht von außerhalb ein Bild des Universums machen. Die Annahme ist somit nicht empirisch beweisbar. Es ist nicht einzusehen, warum die Wahrscheinlichkeitsrechnung einen solchen Vorgang überhaupt sinnvoll erklären können soll. Dieses wird vor allem noch fraglicher, wenn man die Kausalität wie HELMHOLTZ (und auch KANT) als Verstandeskategorie a priori annimmt. Dieses erstreckt sich dann in der Wahrscheinlichkeitstheorie zumindest auf abhängige Ereignisse. Eine mögliche andere Herkunft wahrscheinlichkeitstheoretischer Annahmen wären Protokollsätze. Diese stehen aber selber notwendig in Verhältnissen der Zeit und eignen sich darum nicht als Grundlage für eine Zeittheorie. Man kann lediglich sagen, dass die Zeit, was immer sie auch sein mag, notwendige Bedingung für die Aufstellung von Protokollsätzen ist. Geht man mit SCHLICK davon aus, dass das Fundament der Erkenntnis sehr frei festsetzbar ist, können Protokollsätzen lediglich Zeitstellen zukommen, die das Verhältnis unterschiedlicher Beobachtungen zueinander kennzeichnen. Zumindest der Anfangspunkt, von dem aus Zeit gemessen wird und auch die gewählte Metrisierungsart sind willkürlich gesetzt. Betrachtet man das Verstehen eines Satzes als Einsicht in seine Verwendungsregeln, so wird nochmals deutlich, dass die Angabe von Zeitstellen an subjektiv getroffene Vereinbarungen gebunden ist. Betrachtet man Zeitaussagen unter dem Blickwinkel einer kohärenztheoretischen Wahrheitsauffassung, so könnte Zeit auf eine Beschreibung von Zeitpunkten, die durch Vereinbarungen kommunizierbar werden, reduziert werden. Dann spricht man von Zeitpunkten, aber nicht darüber, was Zeit eigentlich ist. Zur Gewinnung einer jeden Gesetzmäßigkeit durch Induktion scheint der Verweis auf zeitlich differente Beobachtungen unverzichtbar zu sein. Die Gesetzmäßigkeit kann aber nicht zur Grundlage des Zeitbegriffes werden. Das zeigt sich zum Beispiel darin, dass Beschreibungen von Prozessen, wie etwa die Entropiezunahme immer zeitlich zu interpretieren sind. Es ist plausibler anzunehmen, dass die Zeit diesen Prozessen vorangeht, als umgekehrt. Für die Beschreibung einer Meta-Zeit können wir gar kein passendes Vokabular entwickeln.

Sieht man mit SCHLICK das Fundament der Erkenntnis in synthetischen Sätzen, die keine Hypothesen sind, erhält man großen Gestaltungsspielraum bei der Auswahl der Grundannahmen eines Theorie-Systems. Die Verkoppelung von Entropiegrad und Wahrscheinlichkeitszustand hat in BOLTZMANNs kosmologischen Entwurf eine sehr fundamentale Rolle inne. Diese Annahme ist aus zahlreichen Beobachtungen abgeleitet, kann aber nie die Evidenz einer aktuellen Beobachtung erreichen. Hiermit droht BOLTZMANN auf eine kohärenztheoretische Position festgelegt zu werden, was aus der Perspektive SCHLICKs unhaltbar ist. BOLTZMANN ist genötigt, die Beobachtung abgeschlossener Systeme auf das Universum zu projizieren. Damit haben die einzelnen Protokollsätze logische Priorität. Die Überlegungen kommen von ihnen her, können aber nicht

mehr zu ihnen hin führen. Die Unerreichbarkeit eines sicheren Erkenntnisfundaments stellt aber eine gewisse Rechtfertigung für das Vorgehen BOLTZMANNs dar. Die Verquickung von Entropie und Wahrscheinlichkeit ist mit der Beobachtung abgeschlossener Systeme durchaus vereinbar. BOLTZMANN erschien es zweckmäßig, diesen Zusammenhang als Leitidee für ein kosmologisches Modell zu wählen – hierin liegt eine gewisse Willkür, doch zahlreiche empirische Evidenzen sprachen für diesen Versuch. Weniger evident erscheint die Verquickung von Entropie und Zeit. SCHLICK unterscheidet die erlebte Zeitlichkeit von der objektiven Zeit, die für ihn eine begriffliche Ordnung darstellt. Sie verlangt die Angabe eines Anfangspunktes und eines Bezugssystems. Jedem Vorgang korrespondiert zahlenmäßig eine Stelle im System. Diese Ordnung hat natürlich nicht mehr die subjektiven Eigenschaften des Zeitbewusstseins (wie etwa Langeweile, Hektik oder das Auftreten von Erinnerungen). Die Angaben geraten aber in keinen Widerspruch zum Zeitbewusstsein. Sie passen sowohl auf die bewusstseinsstranszendente Welt als auch auf das Bewusstsein. Mit dem System sind theoretische Operationen (innerhalb des Bewusstseins) möglich, die auf die Wirklichkeit angewendet werden können. BOLTZMANN gibt für die Zeit ein kohärentes System an. Dieses gerät mit dem Zeitbewusstsein klar in Widerspruch. Darum fällt es schwer, BOLTZMANNs Zeittheorie Evidenz zuzuschreiben. Diese Tatsache wird durch die Unbeweisbarkeit seiner Annahme weiter verstärkt. Sein Modell widerspricht unserer Wahrnehmung – Übereinstimmungen mit der wahrnehmungstranszendenten Welt sind reine Spekulation.

Die dargestellten Entwicklungen in der Zeit nach BOLTZMANN zeigen ebenfalls Tendenzen zur Subjektivierung oder beinhalten transzendente beziehungsweise phänomenologische Standpunkte. HELMHOLTZ beruft sich explizit auf transzendente Kategorien der Wahrnehmung (zum Beispiel Kausalität). Er postuliert eine komplette Begreifbarkeit der Welt aufgrund der Ähnlichkeit von Wahrnehmung und Wahrgenommenen. Die Abfolge von Ereignissen nach einer Regel bietet einen gesetzesartigen Zusammenhang und kann durchaus ein Erkenntniskriterium sein, obwohl für die Kausalität letztendlich nur konstruktivistisch annehmen können. In seinem Kausalitätsverständnis ist HELMHOLTZ stark von KANT und FICHTE beeinflusst. Er sieht das Kausalgesetz zunächst als logisches Gesetz. Aus ihm resultierende Folgerungen betreffen nicht die Welt, sondern unser Verständnis der Welt. Kausalzusammenhänge können nur unterstellt werden. Solche gesetzesartigen Zusammenhänge sichern auch das Merkmal der objektiven Zeitordnung. Mit diesem Kausalitätsverständnis ist es nicht vereinbar, wenn BOLTZMANN den Entropie-Zuwachs und damit die Annäherung des Universums an den wahrscheinlichsten Zustand auf der einen Seite als mechanisches Theorem auffasst, aber auf der anderen Seite die Möglichkeit eines Entropie-Rückganges offen lässt. Die Unmöglichkeit solch ein mechanisches Theorem zu formulieren, liegt nicht nur in der Versubjektivierung der Zeit, sondern auch in der Missachtung des Kausalitätsprinzips. BOLTZMANN

wäre genötigt, jegliche zeitliche Interpretation des Kausalitätsprinzips zu unterlassen. Auch einen Zusammenhang von Kausalität und Wahrscheinlichkeit kann er nicht herstellen. Die Annahme der Realität von Atomen könnte aber als eine Alternative zur Verbindung von Anschauung und Welt angenommen werden, wodurch der Rückgriff auf die Konstanzforderung und die Kausalität ersetzt werden könnten.

Auch bei HERTZ ist es der Beobachter, der im Rahmen der Begriffsbildung räumliche und zeitliche Erscheinungen markiert. Bereits dieser für jede Theoriebildung und empirische Prüfung unverzichtbare Prozess geschieht in Verhältnissen der Zeit. Auch diese Zeit muss zunächst in meiner Wahrnehmung sein, ich kann dann parallel zu meinen Beobachtungen eine Uhr im Blick haben, um zu Zeitangaben zu gelangen. Hierbei habe ich nur Gewissheit über die Zeit innerhalb meines Bewusstseins. Es ist durchaus möglich, dass die Dimensionalität der Außenwelt vollkommen anders beschaffen ist. Möglicherweise ist meine Zeitvorstellung mit dieser nur soweit kompatibel, dass in meinen Beobachtungen keine Widersprüche auftreten. Im Sinne von HERTZ komme ich zu Bildern, deren denknotwendige Folge wiederum Bilder sind. Im Falle einer hinreichenden Übereinstimmung mit der Welt weisen diese keine Widersprüche auf. Fraglich ist hierbei, ob die Zeit in diesen Bildern dargestellt wird oder die Abfolge dieser Bilder konstituiert. Nach HERTZ müssen die Bilder mit den Gesetzen der Mechanik und den Eigenschaften unseres Geistes im Einklang stehen. Da HERTZ die Mechanik in seine Grundlagenbestimmung einbezieht, muss er das Zeitmoment der Außenwelt zuschreiben. Das erscheint mir aber eher willkürlich. HERTZ sieht auch die Kausalität als Verstandeskategorie. Es gibt keinen ersichtlichen Grund, warum dieses nicht auch für die Zeit gelten sollte. Für eine solche Annahme müsste HERTZ aber das allgemeine Bewegungsgesetz der Mechanik opfern. Durch die Festlegung auf Verstandeskategorien und die empirischen Gesetze der Mechanik machen es unmöglich, statistische Größen ins „Bild“ zu integrieren, wodurch ein Wirklichkeitsbezug der BOLTZMANNschen Überlegungen nicht hergestellt werden kann, zumindest bis Brückengesetze für die Verbindung von Kausalbetrachtung und Wahrscheinlichkeitsbetrachtung gefunden werden.

Diesen Tendenzen tritt POPPER mit seiner BOLTZMANN-Kritik entgegen. BOLTZMANN ist sozusagen von einem innerwissenschaftlichen Interesse geleitet. Man könnte ihn als philosophierenden Naturwissenschaftler bezeichnen. Dagegen vertritt POPPER mit seiner evolutionären Erkenntnistheorie eine metatheoretische Betrachtungsweise. Generell strebt POPPER eher Aussagen über „Nicht-Zeitliches“ an, nämlich Aussagen über Invarianten, über die eine Kritikerschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt eine Einigung erzielen konnte. In Anlehnung an KANT betont er die Theorieabhängigkeit der Beobachtung.

BOLTZMANN hat eher eine „temporale Ausrichtung“, indem er naturwissenschaftliche Aussagen über Dinge im Wandel macht. Die Mathematik soll die

Sprache sein, in der diese Aussagen formuliert werden. Aus POPPERS Sicht droht durch die bei BOLTZMANN auftretende „Verzeitlichung“ von Wissenschaft und Subjektivierung des Zeitpfeils der Verlust des Erkenntniskriteriums. Insofern stellen die Theorie BOLTZMANNs und auch die anderen aufgeführten Ansätze eine gewisse Gefährdung von POPPERS Standpunkt dar. POPPER geht von einer prinzipiellen Unabgeschlossenheit der Wissenschaft aus, was sich in der Betonung des Falsifikationsprinzips zeigt. Bei SCHLICK kommt es zu einem Hypothetisch-Werden von Wissenschaft. Zugriffe auf die Wirklichkeit können bei ihm nie direkt sein, sondern sind sozusagen präpariert, da Protokoll-Sätze am Ende und nicht am Anfang der Wissenschaft stehen. Der Wunsch nach erkenntnistheoretischen Invarianten wäre somit uneinlösbar. Die bei BOLTZMANN aufzufindende latente Subjektivierungstendenz in der Physik setzte sich somit offensichtlich fort. Gerade dieser geschichtliche Zwischenraum verleiht POPPERS BOLTZMANN-Kritik ein besonderes Gewicht. Der Kampf POPPERS gegen Subjektivierungstendenzen bei BOLTZMANN mag durch die aufgeführten Subjektivierungstendenzen in der Physik und Erkenntnistheorie nach BOLTZMANN eine weitere Motivation erfahren haben.

## Literatur

- LUDWIG BOLTZMANN 1897 „Zu Herrn Zermelos Abhandlung ‚Über die mechanische Erklärung irreversibler Vorgänge‘“ (1897) in: ZIMMERLI/SANDBOTHE (Hrsg.): *Klassiker der modernen Zeitphilosophie* (S. 129–133); Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt (1993).
- KARL R. POPPER 1974 „Ludwig Boltzmann und die Richtung des Zeitablaufs: Der Pfeil der Zeit“ (1974/79) in: ZIMMERLI/SANDBOTHE (Hrsg.): *Klassiker der modernen Zeitphilosophie* (S. 172–181); Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt (1993).
- ULRICH MAJER 1985 *Philosophie, Wissenschaft, Aufklärung – Beiträge zur Geschichte und Wirkung des Wiener Kreises*; Hrsg: HANS-JOACHIM DAHMS. de Gruyter: Berlin, New York (Sonderdruck 1985).
- MORITZ SCHLICK 1934 „Das Fundament der Erkenntnis“ in: *Erkenntnis*; Band 4 (1934); Hrsg: RUDOLF CARNAP/HANS REICHENBACH; Swets & Zeitlinger N. V.: Amsterdam (1967).

ALANUS KURTZ

## Warum beginnt DESCARTES zu zweifeln? – Die Motive seines methodischen Zweifels<sup>1</sup>

### 1. Einleitung

RENÉ DESCARTES gilt zweifellos als einer der großen Philosophen des Abendlandes. Nahezu jeder Mensch hat irgendwann einmal seine Formel *Cogito ergo sum* gehört, viele Menschen sind von ihr fasziniert und glauben sie zu verstehen, doch nur verhältnismäßig wenige bemühen sich um eine detaillierte Auseinandersetzung mit DESCARTES' Philosophie, die durch seine Formel berühmt wurde. Das *Cogito* zählt heute noch zu den alltäglich verwendeten Sprichwörtern und wird in der Fachwelt nach wie vor kritisch interpretiert.<sup>2</sup> Ebenso findet sein *methodischer Zweifel*, nach dem unter der Regie objektiver Gültigkeit alles Wissen in Frage gestellt wird, noch immer kritische Beachtung. Wenn auch DESCARTES' Positionen sicher nicht mehr den aktuellen Stand der Philosophie markieren, so ist ihre Bedeutung noch heute unbestritten, eben weil seine Positionen immer wieder sowohl in positiver, als auch negativer Hinsicht rezipiert werden. Jedoch weder sein methodischer Zweifel, noch eine weitere Rezeption seines *Cogito* ist Gegenstand des folgenden Textes, sondern ein Blick auf seine Motive, die ihn zum radikalen Zweifel veranlasst haben. Wie DESCARTES zu jener Zeit überhaupt dazu kommt, jede Form möglicher Objekterkenntnis in Zweifel zu ziehen, um eine neue Gewissheit an den Ausgangspunkt des Wissens zu stellen, bedarf einer Klärung, weil damals das vorherrschende Gedankengut stark auf die katholische Kirche zentriert war und jegliche Erneuerung von der Inquisition aufmerksam beobachtet und nicht selten bekämpft wurde<sup>3</sup>. Im Folgenden werde ich versuchen, DESCARTES' Motive vorzustellen, die ihn zur Entwicklung seiner Methode sicherer Erkenntnis bewogen haben. Als Hauptgründe

---

<sup>1</sup>Der hier abgedruckte Beitrag behandelt DESCARTES' Motive, die ihn zu seiner umfassenden Erkenntniskritik bewogen haben. DESCARTES' Zweifelsmotive stellen auch einen Teil der Magisterarbeit des Autors dar.

<sup>2</sup>Siehe GRUNDMANN 2003.

<sup>3</sup>Sein physikalisches Erstwerk sollte *Le monde* (dt. Die Welt) heißen. Aus Sorge um Verfolgung durch die katholische Kirche veröffentlichte er es jedoch nicht, weil er von der Verurteilung GALILEIS im Jahre 1633 erfuhr.

lassen sich seine visionären Träume im Jahre 1619 und sein lebenspraktisches Interesse an Philosophie ausmachen, denen ich jeweils separat nachgehen werde. Einführend scheint mir ein Überblick über sein Leben als Philosoph und Forscher geeignet und abschließend der Versuch einer Begründung, in welcher Hinsicht seine Suche nach Wahrheit durch umfassenden Zweifel methodisch ist. Umfassender Zweifel als Methode der Wahrheitsuche könnte nämlich befremdend wirken, weil auf den ersten Blick nicht unbedingt ersichtlich ist, wie DESCARTES durch Zweifel Gewissheit erreicht.

## 2. DESCARTES' Leben als Philosoph und Forscher

RENÉ DESCARTES wurde am 13. März 1596 im französischen La Haye geboren. Etwa im Alter von acht Jahren besuchte er die Jesuitenschule in La Flèche, die in dieser Zeit als sehr modern galt. Dort wurde er in Latein, Griechisch, scholastischer Philosophie und Mathematik ausgebildet. Das kopernikanische Weltbild und GALILEIS Schriften lernte er ebenso kennen, wie auf dem Index stehende, verbotene Literatur. Bereits damals interessierte er sich besonders für Mathematik. Mit 18 verließ er die Schule und bestand 1616 in Poitiers das Bakkalaureat und das Lizentiat der Rechte, er arbeitete jedoch nie als Jurist. 1618 begab er sich in den Militärdienst des Prinzen von Nassau nach Holland und nach Ausbruch des 30 jährigen Kriegs auf Reisen durch Europa, um die Welt und Kulturen anderer Menschen kennen zu lernen. (Vgl. POSER 2003: 18f.) 1629 zog er nach Holland, wo er etwa zwanzig Jahre zurückgezogen meditierend und forschend lebte. In dieser Zeit erlebte er seine produktivste Phase. 1649 begab er sich auf Einladung an den Hof der schwedischen Königin CHRISTINE VON STOCKHOLM. Die viel beschäftigte schwedische Königin besuchte ihn nur drei mal pro Woche frühmorgens, um sich von ihm in Philosophie unterrichten zu lassen. Anfang 1650 zog er sich eine Lungenentzündung zu und erlag dieser am 11. Februar 1650.<sup>4</sup> 1633 wurden seine Schriften durch die katholische Kirche verboten und auf den „Index Romana“ gesetzt. (Vgl. PRECHTL 2000: 27f.)

DESCARTES' besonderes Interesse galt mathematischen, physikalischen und erkenntnistheoretischen Fragestellungen sowie psychologischen und medizinischen Untersuchungen. Sein umfangreiches Gedankenwerk reicht bis in seine Schulzeit zurück, wobei seine Hauptwerke während seiner Zeit in Holland entstanden. 1637 erschien der *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison & chercher la vérité dans les sciences* (dt. Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung, Leipzig 1898) zunächst anonym, um der Inquisition zu entgehen. Als Hauptwerk DESCARTES' gelten die 1641 in Amsterdam erschienen *Meditationes de prima philosophia* mit Einwänden unter anderen von A. ARNAULD, P. GAS-

<sup>4</sup>Er nahm nie die Hilfe von Ärzten in Anspruch, weil er ihnen Zeit seines Lebens mißtraute.

SENDI, T. HOBBS und M. MERSENNE (dt. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwendungen und Erwiderungen 1915, unveränd. Neudruck: Hamburg 1972). 1644 veröffentlichte er ebenfalls in Amsterdam die *Principia philosophiae* (dt. Prinzipien der Philosophie), in denen er seine philosophischen Gedanken systematisch ausarbeitet. Weitere philosophisch weniger bedeutsame Schriften entstanden über die Seele und den Menschen. (Vgl. JANICH 1995: 453)

DESCARTES ist als Vater der modernen Philosophie und Begründer des neuzeitlichen Rationalismus in die europäische Geistesgeschichte eingegangen. Sein Denken war von einer zu jener Zeit in manchen philosophisch-theologischen Kreisen verbreiteten Skepsis beeinflusst, die zu überwinden für ihn eine große Herausforderung darstellte. Entgegen fast allen mittelalterlichen Auffassungen, nach denen Gewissheit nur in Gott zu finden ist, begründet er die erste Gewissheit im menschlichen Subjekt – durch seine Erkenntnis der Existenz des eigenen Ich. Laut DESCARTES befähigt nämlich erst die Erkenntnis seines eigenen Geistes den Menschen zur Erkenntnis Gottes. Damit prägte er maßgeblich die moderne Philosophie, die mehr oder weniger ausdrücklich von einem autonomen menschlichen Subjekt ausgeht, dem nur Gewissheit in sich selbst zukommt. Seine Begründung des Rationalismus besteht in der Entwicklung einer Methode<sup>5</sup>, mit der das menschliche Bewusstsein zu wahrer Erkenntnis befähigt werden soll, ohne dabei auf sinnliche Erfahrung zurückgreifen zu müssen. Als wahr in diesem Sinne gilt, was durch den menschlichen Verstand klar und deutlich eingesehen werden kann, wobei Klarheit und Deutlichkeit in den Vernunftansichten der Rang mathematischer Gewissheit zukommt. (Vgl. ULFIG 1997: 340f.) DESCARTES unterwirft alle möglichen Objekturteile einem radikalen Zweifel, der methodisch in drei Schritten vollzogen wird. Im ersten Schritt richtet sich der Zweifel auf die Sinne als Übermittler wahrer Erkenntnis, im zweiten Schritt gegen eine eindeutige Zustandsbestimmung des menschlichen Bewusstseins als wachendes oder träumendes und im dritten Schritt auf den Verstand als Urteilsgrundlage. Wenn der Zweifel am Ende gegen sich selbst gerichtet wird, erreicht er seine Grenze, weil die Existenz des zweifelnden Bewusstseins für DESCARTES zweifellos und damit notwendig gewiss ist.

Seine philosophischen Grundthemen waren metaphysische Fragen nach dem Dasein Gottes und dem Wesen der menschlichen Seele. Für diese in Augustinischer Tradition stehenden Fragen mittelalterlicher Philosophie beanspruchte DESCARTES mittels seiner neuen Methode, gültige Antworten zu finden. In dieser Methode geht es darum, exakte Verfahren der Mathematik auf die Philosophie anzuwenden, damit ihren Aussagen Gewissheit und Evidenz ebenso

---

<sup>5</sup>Die Methode stellte er zum ersten Mal in den von 1623 bis 1629 entworfenen *Regulae ad directionem ingenii* (dt. *Regeln zur Leitung des Verstandes*) vor, die allerdings unvollendet blieben. Thematisch taucht sie im *Discours* wieder auf und wird dann in den *Meditationes* systematisch entwickelt.

zukommt, wie mathematischen und geometrischen Aussagen. Auf diese Weise würde die Philosophie sich ihres bisherigen Status' der Unsicherheit entledigen, der in auf Glaubenswahrheiten basierenden widersprüchlichen Meinungen besteht. (Vgl. WEISCHEDEL <sup>18</sup>1995: 141f.) Programm dieser Methode ist die Mathematisierung der Philosophie durch logische Zergliederung philosophischer Probleme in ihre Teilprobleme. Ziel dieser Methode ist der Ausschluss jedweder Möglichkeit des Irrtums, um Gewissheit wahrer und damit unkorrigierbarer Urteile<sup>6</sup> der Wissenschaft<sup>7</sup> zu erreichen. Dieses Ziel wird über den methodischen Zweifel in der Gewissheit notwendiger Existenz des zweifelnden Geistes erreicht. Gleich mathematischen Axiomen, die als Fundament mathematischer Erkenntnis dienen, weil sie als unmittelbar gewiss einleuchten, ist die Gewissheit notwendiger Existenz des zweifelnden Geistes Grundlage der Erkenntnistheorie von DESCARTES. Die Tatsache, dass einem zweifelnden Geist notwendig Existenz zukommt, bildet den metaphysischen Ausgangspunkt seiner Philosophie. Damit kann er die Existenz Gottes als Ursache seiner Idee im menschlichen Geiste beweisen. Wenn im unvollkommenen menschlichen Geist die Idee eines vollkommenen Wesens enthalten ist, dann muss diese Idee das vollkommene Wesen selbst als Ursache haben, woraus die Existenz des vollkommenen Wesens für DESCARTES notwendig folgt. An dieser Stelle hebt er seinen universellen Zweifel auf, weil ein vollkommener Gott als Quelle reiner Wahrheit den menschlichen Geist nicht fortwährend täuschen würde. (Vgl. WEISCHEDEL <sup>18</sup>1995: 146f.)

Als DESCARTES' größte Leistung in der Mathematik gilt seine Entdeckung der analytischen Geometrie. Er erkannte die Leistungsfähigkeit einer Verbindung der Geometrie als Lehre von Kurven in der Ebene und der Algebra als Lehre von Gleichungen. Ihm gelang als erster die Darstellung einer Kurve als Gleichung und die Darstellung von Punkten einer Kurve im Koordinatensystem als geordnete Paare, die sich als Funktionen von Kurven ausdrücken lassen. (Vgl. REINHARD U. A. <sup>8</sup>1990: 31f.)

Nachfolger DESCARTES' sind SPINOZA und LEIBNIZ. SPINOZA versuchte in die materialistische und deterministische Physik, die er in wesentlichen Teilen von DESCARTES übernommen hatte, ein dem Guten geweihtes Leben in der Verehrung Gottes zu integrieren. SPINOZA nimmt Gott als einzige Substanz mit unendlich vielen Attributen an, wohingegen DESCARTES neben Gott als Ursubstanz die beiden voneinander unabhängigen Substanzen Geist und Materie mit den Attributen Denken und Ausdehnung zulässt. (Vgl. RUSSELL 2000: 579f.)

---

<sup>6</sup>Unkorrigierbare Urteile im cartesianischen Sinne sind dem Zweifel enthobene Urteile. Sie markieren die Grenzen menschlicher Möglichkeiten der Korrektur durch den Zweifel. (Vgl. PRECHTL 2000: 75)

<sup>7</sup>An der Forschung GALILEIS und Schriften des Philosophen FRANCIS BACON ist zu sehen, dass eine Erneuerung der Wissenschaft auch für andere Forscher dieser Zeit eine Rolle spielt.

Im Gegensatz zu DESCARTES, der Ausdehnung als Attribut einer Substanz annahm, konnte Ausdehnung für LEIBNIZ kein Attribut einer Substanz sein, weil in diesem Konzept bereits eine Vielheit inbegriffen ist, die eine Anhäufung mehrerer Einzelteile zu einem Ganzen beschreibt. Für LEIBNIZ gab es eine Vielzahl von ausdehnungslosen Substanzen, die er *Monaden* nannte. Diese Annahme führte ihn zur Leugnung von Materie überhaupt. Der von DESCARTES durchgeführte metaphysische Gottesbeweis erlebte durch LEIBNIZ' logisches Geschick seine Höchstform. Auf dem ontologischen Unterschied von Essenz und Existenz basierend folgt für LEIBNIZ logisch die Existenz Gottes als unendliches, bestmögliches und vollkommenes Wesen aus seiner Essenz. Die Existenz endlicher Substanzen folgt hingegen nicht aus ihren wesentlichen Merkmalen. (Vgl. RUSSELL 2000: 592ff.)

### 3. DESCARTES' visionäre Träume

In der Nacht vom 10. auf den 11. November 1619 hatte DESCARTES ab Mitternacht drei Träume, die als visionär im Hinblick auf seine Lebensführung und seine spätere Philosophie gelten. In diesen Träumen sind bereits wesentliche Prinzipien seiner späteren philosophischen Entwicklung zu finden. DESCARTES träumt im ersten Traum, dass er auf einer Straße durch eine Stadt geht. Ein plötzlich aufkommender Sturm erfasst ihn und drückt ihn so heftig auf seine linke Seite, dass er sich nicht mehr aufrichten kann. Vor sich sieht er eine Kirche, auf die er sich zubewegt, als er von der Seite angesprochen wird und ihm ein Unbekannter eine Melone übergibt. In seinem Traum sieht DESCARTES alle anderen Menschen aufrecht gehen und ist bestürzt darüber, dass er dies wegen des Sturms nicht vermag. (Vgl. RÖD 1995: 17ff.) Dieser Sturm treibt ihn hin zur Kirche, aber er kann seiner Absicht, in die Kirche zu gehen, wegen eines Schwächeanfalls, der ihn am Boden hält, nicht folgen. DESCARTES selbst deutet den Sturm als den Betrügergeist, der in der *1. Meditation* auftaucht. Den Schwächeanfall interpretiert DESCARTES als göttliche Intervention: Gott hinderte ihn daran, sich vom Betrügergeist zur Kirche führen zu lassen, da Gott es nicht zulassen könne, dass ein Betrügergeist ihn zum Ort der Wahrheit führe. Die Intervention Gottes versinnbildlicht, dass Wahrheitserkenntnis ein Akt des Willens sein muss. DESCARTES entwickelt die erste Gewissheit mit dem *methodischen Zweifel*. Umfassend zu zweifeln ist „[...] ein mühevolleres Unternehmen [...]“ (DESCARTES 1972: 16), das einige Anstrengung erfordert. Man darf sich nicht mechanisch oder von einem Betrügergeist zur Anerkennung der Wahrheit treiben lassen, weil man ihre Erkenntnis wollen muss. (Vgl. BADER 1979: 95) Dieser Interpretation zufolge motiviert DESCARTES' eigene Traumdeutung ihn, die Mühen des umfassenden Zweifels zu Gunsten von Wahrheitserkenntnis auf sich zu nehmen.

Aus der Struktur des *methodischen Zweifels* ergibt sich die Erkennbarkeit der Wahrheit als seine Voraussetzung, die den Zweifel eingrenzt und ihn nicht in völligen Skeptizismus driften lässt. DESCARTES stellt die Erkennbarkeit der Wahrheit als Leitprinzip an den Anfang der Philosophie, was sich in ihrer methodischen Ausrichtung auf das Auffinden der ersten Gewissheit zeigt. Dieses Motiv findet sich im ersten Traum wieder: Nach BADER liegt für DESCARTES die reine Wahrheit bei Gott. Nicht der Betrügergeist, sondern Gott lasse ihn im Traum die ersten Schritte zur Kirche gehen. Dadurch sei der Gang zur Kirche als Ort der Wahrheit durch göttliche Wahrheit vorherbestimmt. Interpretiert man DESCARTES Traum als symbolische Darstellung seines methodischen Zweifels, dann steht die göttliche Vorherbestimmung seines Weges zur Kirche für die Erkennbarkeit der Wahrheit als Voraussetzung des methodischen Zweifels. Für den Ausgangspunkt des philosophischen Systems von DESCARTES ist das entscheidend, weil Wahrheit vorphilosophisch vorausgesetzt ist und durch den Zweifel entwickelt wird. Wahrheit ist dem zur Folge nicht durch philosophische Reflexion innerhalb des Systems erkennbar. (Vgl. BADER 1979: 95)

Die Melone in DESCARTES' erstem Traum versinnbildlicht nach BADER die Gründung wahren Wissens auf Sinneswahrnehmung, weil eine Melone ein sinnlich wahrnehmbarer Gegenstand ist. Die Ablehnung dieser Wahrheitsbegründung wird in der *1. Meditation* durch den *methodischen Zweifel* thematisch vollzogen. Im ersten Schritt des Zweifels wird die Sinneswahrnehmung als objektiv gültig verworfen sowie im dritten die Objektivität der Evidenz als Wahrheitsgrund, was allerdings über das Bild der Melone hinausgeht. (Vgl. BADER 1979: 97)

Im zweiten Traum erlebt DESCARTES einen blitzartigen Funkenregen in Verbindung mit einem lärmenden Donner. Blitze und Donner können als Wendepunkt in seinem Leben gedeutet werden, an dem er sich von Pseudowissenschaft abwendet, die auf Meinungen und Vorurteilen beruht und Sinneswahrnehmung und Notwendigkeit als gültig annimmt. Der Neubeginn seines Lebens soll fortan vom Vollzug wahrer Erkenntnis und wahrer Wissenschaft motiviert sein, der auf der praktischen Seite durch eine gerechtfertigte Einstellung gestützt ist. Diese Einstellung soll fortan nicht mehr von persönlichen Neigungen und Nützlichkeitserwägungen geprägt sein, sondern vom Willen zur wahren Erkenntnis.

In DESCARTES' drittem Traum, der als der klarste und rationalste seiner Träume gilt, sieht er ein Wörterbuch und eine Sammlung klassischer Verse vor sich liegen. In der Versammlung liest er den Vers: „Quod vitae sectabor iter?“ (RÖD 1995: 20) (dt.: „Welchen Lebensweg werde ich einschlagen?“). Eine ihm unbekannt Person verweist ihn auf den Vers: „Est et Non“ (dt.: wahr und falsch), der in der Sammlung jedoch nicht enthalten ist. (Vgl. RÖD 1995: 20) Das Wörterbuch steht nach BADER für die Gesamtheit des bisher bekannten enzyklopädischen Wissens. In dieser Sammlung können falsche und sich widersprechende Aussagen enthalten sein, weil sie rein additiv ist und die Aussagen

nicht auf die Wahrheitsfrage als Übereinstimmung mit der realen Welt bezogen werden. Für DESCARTES stellt diese Sammlung den Inbegriff traditioneller Wissenschaft dar, der sich auf dem Niveau bloßer Vorurteile und Meinungen bewegt. Die traditionelle Wissenschaft ist seiner Auffassung nach nicht zu einem wahren Urteil fähig, weil sie keine Letztbegründung ihrer Wahrheiten vollzieht. DESCARTES' Deutung des Wörterbuchs als Inbegriff mangelhafter Wissenschaft kann als Motiv für seinen *methodischen Zweifel* verstanden werden, mit dem er eine sichere Grundlage für die Wissenschaft im Allgemeinen schaffen wollte. (Vgl. BADER 1979: 99)

In der traditionellen Philosophie bis DESCARTES wird die Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zum nichtwissenschaftlichen Leben nicht gestellt. Die Philosophie entwickelt ihre Prinzipien innerhalb des Verstandes, ohne diese in einen direkten Lebenszusammenhang zu setzen, und schiebt das Leben damit in den Bereich des Irrationalen. Für DESCARTES muss Philosophie totale Prinzipienkenntnis leisten, wenn sie als Grundlegung der Wissenschaft im Allgemeinen dienen soll. Damit darf sie nicht auf den Verstand allein, sondern muss zugleich auf das Wollen und Handeln ausgerichtet sein, um eine Einheit von Erkennen, Wollen und Handeln zu bilden, also von Wissenschaft und Leben. Weil Dichtung imaginativ gestaltetes Leben zeigt und damit Wahrheit des Konkreten enthält, interpretiert DESCARTES, nach BADER, das geträumte Versbuch als Verbindung zwischen Philosophie und Dichtung. Philosophie beansprucht Wahrheit ihrer Erkenntnis und Dichtung enthält Wahrheit in ihrer Darstellung des konkreten Lebens, womit der Wahrheitsanspruch zum Bindeglied beider wird. (Vgl. BADER 1979: 104) Aufgrund dieser Interpretation kommt DESCARTES dazu, den traditionell ausschließlich auf objektive Erkenntnis gerichteten Verstandesbegriff auf den Willen zu beziehen, damit der Wille richtungsweisenden Zugriff auf den Verstand erhält, um den Verstand auf die Erkenntnis der Wahrheit zu lenken. Durch die Bestimmung des Urteilens als Akt des Willens stellt er die philosophische Erkenntnis als Einheit theoretischer und praktischer Reflexion dar:

[...] denn wenn ich nur den Willen beim Urteilen so in Schranken halte, daß er sich auf das allein erstreckt, was ihm der Verstand klar und deutlich vorstellt, so kann ich offenbar nicht irren.

— DESCARTES 1972: 52

In der Traumfrage: „Quod vitae sectabor iter?“ drückt sich die ethisch äußerst wichtige Entscheidung DESCARTES' aus, sein Leben nach dem Geiste der Wahrheit auszurichten, der ihm die Gewissheit gibt, richtig zu handeln. Die Traumfrage ist das Motiv seiner Wahl eines dem Glauben an die Möglichkeit sicherer Wahrheits- und Werterkenntnis gewidmeten Lebens, das sich in der Praxis an diesen Erkenntnissen orientieren kann. (Vgl. RÖD 1995: 22) Dahinter steckt wiederum die Annahme, dass es eine objektive Wahrheit gibt, die

dem menschlichen Bewusstsein zugänglich ist. Darum sieht DESCARTES sich veranlasst, mit der Methode des Zweifels diese Wahrheit zu erreichen.

Der Traumvers: „Est et Non“ bedeutet für DESCARTES die Unterscheidung wahren Wissens von falschen Überzeugungen, sowie die Unterscheidung einer wahren Einstellung zur Wissenschaft von der auf Nutzen und persönliche Neigungen abzielenden falschen Einstellung. Seine Deutung ist also in diesem Punkt wiederum methodisch. Die Deutung des Verses motiviert DESCARTES nach BADER zur Suche einer Universalmethode unter der Leitung der Wahrheit, die erstens auf ein Fundament der Philosophie und damit zweitens auf vollständige und umfassende Erkenntnis der Prinzipien aller Wissenschaften ausgerichtet ist.

Durch seine Deutung des „Est et Non“ ist für DESCARTES der Gegensatz von Wahr und Falsch der Philosophie und den Wissenschaften vorausgesetzt, die ihn ihrerseits nicht erzeugen. Damit ergibt sich für DESCARTES die leitende Methode, deren strenge Befolgung ihn unbedingt zu wahren Wissen und sicherer Praxis führt, weil sie den richtigen Vollzug von Philosophie und Wissenschaft garantiert. Diese Deutung des Traumverses motiviert DESCARTES zum methodischen Zweifel, durch den er alles Unwahre beseitigen kann, weil der Zweifel auf dem Standpunkt der Erkennbarkeit der Wahrheit zweifelt. Für DESCARTES steht durch den Vollzug seines Zweifels von diesem Standpunkt aus bereits fest, was Wahrheit ist. Wenn Wahrheit dem Zweifel vorausgesetzt ist, dann bestimmt sie, was im Zweifelsvollzug als wahr oder falsch anerkannt wird<sup>8</sup>, und „Non“ eliminiert alles Falsche. Das „Est et Non“ ist die geträumte Vorzeichnung der Reinigung des Geistes durch den *methodischen Zweifel*. (Vgl. BADER 1979: 107f.)

Zusammenfassend ergibt sich, dass DESCARTES von seinen Traumvisionen inspiriert war, eine Universalmethode zu finden, mit der sich sowohl ein objektiv gültiges Fundament der Philosophie, als auch der übrigen Wissenschaften beweisen lässt. Obwohl einige der obigen Ausführungen überinterpretiert erscheinen, ist es nicht zu übersehen, dass sie wesentliche systematische Merkmale der späteren Philosophie DESCARTES' aufweisen. Nach meiner Auffassung geben die obigen Interpretationen Aufschluss über die Motive seines methodischen Zweifels, weil sich diese plausibel am systematischen Rahmen seiner Philosophie nachvollziehen lassen.

---

<sup>8</sup>Man könnte an dieser Stelle bereits einwenden, dass der methodische Zweifel zirkulär ist, weil er die Wahrheit voraussetzt, die er als Ergebnis erzeugen soll. Dieser Einwand lässt sich jedoch mit der Unterscheidung einer Wahrheit als Übereinstimmung von einer Wahrheit als Vollzug entkräften. Genau Letztere ist es, die DESCARTES im *Cogito* veranschlagt, wohingegen sein Zweifel sich auf Erstere bezieht.

#### 4. DESCARTES' Bedürfnis nach Sicherheit in der Praxis

An seinem bereits während der Schulzeit vorhandenen Interesse an Problemen und Fragestellungen verschiedener Wissenschaften ist erkennbar, dass DESCARTES' philosophische Aktivitäten schon früh als praktisch motiviert zu verstehen sind. Obwohl er an einer für damalige Verhältnisse modernen Jesuitenschule ausgebildet wurde, schien ihm sein Wissen bereits mit Anfang zwanzig als zweifelhaft und von Vorurteilen belastet. Im Gegensatz zur seiner Zeit herrschenden Lehrmeinung der traditionellen scholastischen Philosophie, die seiner Meinung nach lediglich Wahrscheinlichkeiten hervorzubringen in der Lage ist, muss Philosophie ein sicheres, auf Wahrheit gegründetes Fundament für die übrigen Wissenschaften liefern. Philosophie hat für DESCARTES also keinen Selbstzweck, sondern ist das Werkzeug der Begründung von Wissenschaft überhaupt, ohne dabei auf Glaubenswahrheiten zu rekurren. Die Überwindung praktischer Probleme wie die technische Beherrschung der Naturkräfte, die medizinische Behandlung von Krankheiten und Leiden sowie die Kontrolle der menschlichen Affekte mittels wissenschaftlicher Ethik stehen für ihn dabei im Vordergrund. Das Wohl aller Menschen im Auge habend, erhebt er das Motiv der Selbsthilfe des Menschen durch rational begründete Wissenschaft zu einer ethischen *Maxime*. (Vgl. PRECHTL 2000: 22) Entscheidend ist, dass die Begründung der Wissenschaft nicht das Endziel der DESCARTESSchen Motivation ist, sondern ein durch die Anwendbarkeit der Wissenschaften auf die Anforderungen des Lebens entstehender Nutzen für das Wohl der Menschen. Philosophie hat damit für ihn den praktischen Nutzen, durch ihre rationale Begründung Sicherheit in der Anwendung der Wissenschaften zu schaffen.

Neben seinem sich immer auf der Suche nach neuen Erkenntnissen befindenden Forschergeist tritt das Streben DESCARTES' nach endgültiger und allseitiger Sicherheit in Handeln und Verhalten besonders in den Vordergrund. Um sein Bedürfnis nach praktischer Sicherheit zu befriedigen, muss er zunächst die Skepsis vom Grunde auf überwinden. Das kann er nur dann leisten, wenn er seinem philosophischen System eine Metaphysik an den Anfang stellt, die den Ausgangspunkt seines Systems begründet und das Fundament für den Neuaufbau der Philosophie bildet. Mit der Tätigkeit des Zweifels ist für DESCARTES die Existenz des zweifelnden Geistes notwendig gegeben. Einzig gewiss ist ihm die Existenz seines zweifelnden Geistes als denkender Substanz. Die metaphysische Voraussetzung seines philosophischen Systems ist demnach die Existenz eines Dings, er nennt es eine Substanz, dem das Attribut des Denkens zukommt. Das Fundament seines Neuaufbaus ist die Gewissheit der Existenz des zweifelnden Geistes als denkende Substanz. Mit der Methode des Zweifels vergewissert er sich der Existenz seines Geistes. Dem Zweifel liegt die Annahme zu Grunde, dass es eine dem menschlichen Bewusstsein zugängliche objektive Wirklichkeit gibt, aus der sich die Unterscheidbarkeit wahrer Urteile ergibt, die

mit der Wirklichkeit übereinstimmen, von falschen Urteilen, die nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Wahres, auf metaphysisch begründete Einsicht beruhendes Wissen ist jedoch nur Etappenziel auf dem Weg zur größtmöglichen Sicherheit praktischer Entscheidungsfähigkeit. Seine metaphysischen Bemühungen zielen daher auf die Beherrschung der materiellen Welt und seines Selbst mittels einer durch objektiv gültige Voraussetzungen fundierten Wissenschaft. In dieser Hinsicht hat die Begründung der ersten Gewissheit eine Schlüsselstellung im Gesamtsystem, weil durch sie die Skepsis überwunden und damit jede Möglichkeit des Zweifels ausgeschlossen und mit ihrer Hilfe absolut sicheres Wissen über die Natur erreicht werden soll. In diesem objektiv gültigen Wissen, das dem Erfüllen der praktischen Aufgaben des Lebens leitend übergeordnet wird, besteht der rationale Grund, auf dem DESCARTES ethisches Verhalten verankern will. Ein praktisches Motiv des *methodischen Zweifels* als Weg<sup>9</sup> zu metaphysischer Gewissheit ist also die Bewältigung der durch das Leben gestellten Anforderungen unter der Leitung absolut sicherer Wirklichkeitserkenntnis. (Vgl. RÖD 1995: 27f.)

An der Art und Weise der Abfassung der *Meditationen* als Bericht in Form eines Selbstgesprächs über seine philosophischen Bemühungen wird DESCARTES' praktische Haltung gegenüber der Philosophie deutlich. Ihm ging es nicht darum, Philosophie um ihrer selbst willen zu betreiben, vielmehr verstand er unter philosophischem Streben mühevolleres Zurechtfinden in der Welt nur mit Hilfe menschlicher Mittel. In den *Meditationen* fordert er seine Leser auf, mit ihm den beschwerlichen und langwierigen Weg zu gehen, den Geist durch Zweifel von allen Vorurteilen und Irrtümern zu befreien, um dann eine jedem Zweifel enthobene objektiv gültige Gewissheit zu finden, die Ausgangspunkt des Neuaufbaus sicheren und wahren Wissens ist. Diesen Weg der Selbstvergewisserung kann jeder nur für sich gehen, jedoch stellt er für jedermann eine Methode dar, mit Hilfe des eigenen Verstandes unter der Bedingung seines richtigen Gebrauchs ein Element unumstößlicher Wahrheit als Ausgangspunkt für sicheres Wissen zu finden. (Vgl. PRECHTL 2000: 21ff.) Allerdings erfordert diese Methode einige Zeit und eine gereifte Persönlichkeit, die der durch den umfassenden Zweifel vollzogenen Dekonstruktion des bisher für wahr gehaltenen Wissens standhält.

Bleibt also festzuhalten, dass DESCARTES' Anspruch auf definitiv sicheres Wissen durch sein Bedürfnis nach praktischer Sicherheit motiviert ist. Diese Sicherheit besteht in der Möglichkeit, rationale Prinzipien auf das Verhalten anzuwenden, um die Unsicherheit praktischer Entscheidungen durch ihre Un-

---

<sup>9</sup>Die Methode des Zweifels bietet für DESCARTES einen universellen Weg, die Voraussetzung objektiv gültiger Wahrheit systematisch zu erschließen. Die logische Struktur eines *methodischen Zweifels* impliziert die Voraussetzung einer dem Zweifel enthobenen Wahrheit, die im Vollzug des Zweifels von seiner Negation aller Objekterkenntnis bis zu seiner Selbstaufhebung in der Gewissheit der Existenz des zweifelnden Geistes systematisch gewonnen wird.

terordnung unter sichere rationale Erkenntnisprinzipien aufzuheben. (Vgl. RÖD 1995: 31f.) Absolute Sicherheit im erkennenden Denken und im Umgang mit der Welt sind die ausschlaggebenden Motive des praktischen Interesses von DESCARTES, die ihn zur Entwicklung seiner Methode führen.

## 5. DESCARTES' Zweifel als methodischer Zweifel

In der ersten Meditation werden die Gründe auseinandergesetzt, wegen deren man an allen Dingen, besonders an den materiellen, zweifeln kann, solange wenigstens, als man in den Wissenschaften keine anderen Grundlagen hat als die bisher vorhandenen.

— DESCARTES 1972: 7

Im ersten Satz seiner *Inhaltsübersicht der sechs Meditationen* führt DESCARTES den programmatischen Ansatz seiner Methode ein: Zunächst ist alles in Zweifel zu ziehen, was auf den wissenschaftlichen Grundlagen beruht, die zu seiner Zeit vorhanden waren. Dabei geht es ihm nicht um den Zweifel an einzelnen wissenschaftlichen Hypothesen, die auf spezielle wissenschaftliche Fragen abzielen, sondern darum, alles auf herkömmlichen Grundlagen beruhende Wissen infrage zu stellen. DESCARTES' Zweifel orientiert sich am Wissen überhaupt und nicht an einzelnen wissenschaftlichen Problemen. Würde er die Grundlagen diverser Hypothesen innerhalb einzelner Wissenschaften bezweifeln, dann wäre wissenschaftlicher Fortschritt nicht mehr möglich, weil keine wissenschaftliche Einzeluntersuchung diesen Zweifel überwinden könnte. Der *methodische Zweifel* ist also umfassend und nicht problemorientiert. (Vgl. PERLER 1998: 68)

DESCARTES' umfassender Zweifel wirkt auf die Grundlagen seines ganzen Wissenssystems, indem er ihn auf alle möglichen Hypothesen richtet. Der Vollzug seines Zweifels muss so lange anhalten, bis neue Grundlagen gefunden werden, die gegen jeden möglichen Zweifel resistent sind. Er hatte nämlich erkannt, dass große Teile seines bisherigen Wissens auf falschen Annahmen beruhen und dass er

[...] daher einmal im Leben alles von Grund aus umstoßen und von den ersten Grundlagen an neu beginnen müsse, wenn [...] er] endlich einmal etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften ausmachen wolle.

— DESCARTES 1972: 11

Um eine feste Urteilsgrundlage der Wissenschaft im Allgemeinen zu erreichen, sind die Grundlagen jeglichen Wissens, das bislang für wahr gehalten wurde, durch den Zweifel zu überprüfen. Wenn sich dabei herausstellt, dass alles Wissen „[...] aus triftigen und wohlherwogenen Gründen“ (DESCARTES 1972: 15) in Zweifel gezogen werden kann, dann sind sämtliche Grundlagen dieses Wissens abzulehnen. DESCARTES bezieht seinen Zweifel also sichtlich auf

das wissenschaftliche Fundament in seiner Gesamtheit, jedoch in der Ausrichtung auf eine Neubegründung der Wissenschaften. Damit ist sein Zweifel kein Selbstzweck, sondern eine methodische Suche nach absolut gewissen Urteilen unter dem Leitprinzip notwendiger Wahrheit. Um wahre Urteile von falschen zu unterscheiden, werden alle Urteile, die möglich sind, dem Zweifel ausgesetzt. Unmögliche Urteile scheiden von vornherein aus. (Vgl. RÖD 1995: 46) Als eindeutig methodisches Kennzeichen des Zweifels gilt dabei sein umfassendes Prinzip, nach dem zunächst alle möglichen Urteile bezweifelt werden, um Platz für einen kompletten Neuaufbau des Wissens zu schaffen, wie DESCARTES selbst es oben fordert.

DESCARTES war sich darüber im Klaren, dass sein Zweifel auf keinen Fall alltagstauglich und im praktischen Leben anzuwenden ist. Den Autor der fünften Einwände ermahnt DESCARTES in seiner Antwort, „[...] zwischen dem Handeln im Leben und dem Forschen nach Wahrheit.“ (DESCARTES 1972: 323) strikt zu unterscheiden. Ein Zweifel an den Sinnen, auf den es DESCARTES im ersten Zitat dieses Teils besonders ankommt, wäre im alltäglichen Leben geradezu albern und hätte manche Skeptiker in lächerliche Situationen geführt. (Vgl. DESCARTES 1972: 323) Auf skeptischem Standpunkt hat der Zweifel reinen Selbstzweck, weil er überhaupt jede Möglichkeit zu wissen bestreitet und keinerlei Gewissheiten zulässt. Wenn der Zweifel sich selbst nicht überwindet, dann ist er innerhalb seiner Grenzen gefangen und dreht sich im Kreis. Ganz anders verhält sich ein Zweifel in der Funktion als Suchmethode nach Gewissheit: Um alle wahren Urteile zu isolieren, müssen die falschen eliminiert werden. Genau das ist DESCARTES' ausgemachtes Ziel seiner Suche nach Wahrheit durch umfassenden Zweifel. Sein methodischer Ansatz dabei ist, zunächst alle möglichen Urteile zu bestreiten. Das erreicht er am effektivsten, wenn er seinen Zweifel auf die Grundlagen möglicher Urteile richtet. Nach dieser Strategie will er diejenigen Urteile ermitteln, die jedem Zweifel standhalten und sich nicht eliminieren lassen. Wenn Urteile jedem denkbar möglichen Zweifel enthoben sind, dann folgt für DESCARTES daraus, dass diese Urteile objektiv gültig sind. Für DESCARTES ist umfassender Zweifel die Methode einer Ermittlung zweifelsresistenter Urteile. Unter dem Gesichtspunkt ihrer Zweifelsresistenz sind diese Urteile unbedingt wahr. Der methodisch entscheidende Punkt daran ist, dass DESCARTES sich des Zweifels als Mittel zum Zweck seiner Suche nach unbedingt wahren Urteilen bedient.

DESCARTES führt in seinen *Anmerkungen zu den siebenten Einwänden* folgendes Beispiel an, um den umfassenden Zweifel zur Ermittlung wahrer Urteile gegen den Vorwurf einer „Methode zu Träumen“ und einer „Kunst, Gewisses aus zweifelhaften Dingen zu gewinnen“ (Vgl. DESCARTES 1972: 414 und 430) zu verteidigen: Angenommen, jemand besitzt einen Korb voller Äpfel und vermutet, dass einige davon faul sein könnten, dann wird er die faulen Äpfel beseitigen wollen, um zu verhindern, dass alle Äpfel verfaulen. Damit er sicher

alle faulen Äpfel findet, muss er den Korb zunächst komplett entleeren, dann nach und nach alle Äpfel kontrollieren und die faulen aussortieren. Danach behält er nur noch die frischen Äpfel übrig, die er wieder zurück in den Korb legen kann. Genau so verhält es sich auch mit dem richtigen Philosophieren, so DESCARTES. Wenn nämlich jemand noch nie richtig philosophiert hat, dann befinden sich in seinem Geist unterschiedlichste Ansichten, von denen er annehmen muss, dass die meisten davon falsch sind, weil sie von Jugend an gesammelt wurden. Analog zu den faulen Äpfeln, die frische Äpfel anstecken, beeinflussen falsche Ansichten die wahren, so dass am Ende alle Ansichten ungewiss sind. Um falsche Ansichten von möglicherweise wahren sicher unterscheiden zu können, ist es genau wie bei der Kontrolle der Äpfel ratsam, zunächst alle Ansichten zu verwerfen, damit jede einzelne Ansicht der Reihe nach einer Prüfung unterzogen werden kann und dabei keine Ansicht unberücksichtigt bleibt. Nach eingehender Prüfung sind dann alle Ansichten, die sich definitiv als falsch erwiesen haben, endgültig zu verwerfen und die unzweifelhaften sind als wahres Wissen wieder aufzunehmen. (Vgl. DESCARTES 1972: 416f.)

Abschließend wird festgestellt, dass es DESCARTES nicht um einen punktuellen Zweifel an diversen Urteilen verschiedener Einzelwissenschaften geht, sondern um die Möglichkeit, Wissen systematisch zu bezweifeln mit dem letztendlichen Ziel objektiver Wahrheitserkenntnis. Sein Zweifel ist methodisch, weil er in jedem Schritt seiner Wahrheitssuche vollzogen wird und damit wesentliches Element von DESCARTES' philosophischen Anstrengungen ist, die immer von objektiver Wahrheitserkenntnis motiviert sind. Bereits in seinen Träumen zeichnet sich ab, dass er sein Leben als Philosoph und Forscher im Dienste der Wahrheit verbringen wird. Auch sein Interesse an naturwissenschaftlichen und mathematischen Fragen spiegelt seinen Wahrheitsanspruch deutlich wieder. In DESCARTES' Philosophie hat der Zweifel keinen Selbstzweck, sondern dient als Mittel zur Wahrheitserkenntnis. Genau in diesem Sinne ist es ein methodischer Zweifel, weil er nicht Ziel, sondern das Werkzeug ist, mit dem DESCARTES philosophiert. Darin unterscheidet er sich auch vom skeptischen Zweifel, der als reiner Selbstzweck vollzogen wird und deshalb Nichtwissen als einzige Position zulässt. Auch wenn DESCARTES' *methodischer Zweifel* mit der Voraussetzung einer dem menschlichen Bewusstsein zugänglichen Wahrheit heutzutage dogmatisch wirkt, muss dieser ihm auf jeden Fall als Beweis angerechnet werden, demzufolge der Mensch sich in Bezug auf seine Objekterkenntnis nur subjektiv gewiss sein kann. Damit legt DESCARTES den Grundstein unseres modernen Wissenschaftsbegriffs.

## 6. Literatur

- BADER, FRANZ 1979 *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei DESCARTES, Erster Band: Genese und Systematik der Methodenreflexion*. Bonn: Bouvier.
- DESCARTES, RENÉ 1915 *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. (1972) Hamburg: Felix Meiner.
- GRUNDMANN, THOMAS 2003 *Descartes' Cogito-Argument – Der Versuch einer sinnkritischen Interpretation*. Tübingen.
- JANICH, PETER 1995 Eintrag ‚Descartes‘, in: JÜRGEN MITTELSTRASS (Hrsg.), *Enzyklopädie für Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- PERLER, DOMINIK 1998 *René Descartes*. Beck'sche Reihe Denker, München: Beck.
- POSER, HANS 2003 *René Descartes, Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam.
- PRECHTL, PETER 2000 *Descartes zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- REINHARD, FRITZ; SOEDER, HEINRICH <sup>8</sup>1990 *dtv-Atlas zur Mathematik*. Band 1, München: dtv.
- RÖD, WOLFGANG 1995 *Descartes, Die Genese des Cartesischen Rationalismus*. München: Beck.
- RUSSELL, BERTRAND 2000 *Philosophie des Abendlandes, Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung*. München, Wien: Europaverlag.
- ULFIG, ALEXANDER 1997 *Lexikon der philosophischen Begriffe*. Wiesbaden: Fourier.
- WEISCHDEL, WILHELM <sup>18</sup>1995 *Die philosophische Hintertreppe*. München: Nymphenburger.

HOLGER LEERHOFF

## Zirkelschluß-Paradoxien und ihre Lösungen: Anmerkungen zu RUSSELLS Typentheorie

Am letzten Tag des 19. Jahrhunderts konnte BERTRAND RUSSELL den Entwurf seiner ersten größeren Veröffentlichung zu den Grundlagen der Mathematik, den *Principles of Mathematics*, abschließen. Bis zur Veröffentlichung des Werkes sollten jedoch noch mehr als zwei Jahre vergehen, was nicht zuletzt auf ein Problem zurückzuführen ist, auf welches er eher zufällig im Juni 1901 stieß:

Cantor had a proof that there is no greatest cardinal; in applying this proof to the universal class, I was led to the contradiction about classes that are not members of themselves. It soon became clear that this is only one of an infinite class of contradictions. I wrote to Frege, who replied with the utmost gravity that “*die Arithmetik ist ins Schwanken geraten.*” At first, I hoped the matter was trivial and could be easily cleared up; but early hopes were succeeded by something very near to despair. Throughout 1903 and 1904, I pursued will-o’-the-wisps and made no progress. At last, in the spring of 1905, a different problem, which proved soluble, gave the first glimmer of hope. The problem was that of descriptions, and its solution suggested a new technique.

— RUSSELL 1963 Bd. 1: 13

Abgesehen von der Tatsache, daß GOTTLÖB FREGES Reaktion sich weniger auf die Arithmetik und vielmehr auf seine eigenen logizistischen Anstrengungen bezog,<sup>1</sup> kann man die Dimension dieser Entdeckung unschwer daran erkennen, was für eine erschütternde Wirkung sie auf die (neben HENRI POINCARÉ) beiden wohl größten Logiker ihrer Zeit hatte: FREGE stellte nach einigen erfolglosen Versuchen, der Inkonsistenz in seinem System zu begegnen, sein logizistisches Programm zunächst ein. Auch RUSSELL kämpfte, wie im einführenden Zitat

---

<sup>1</sup>So schreibt FREGE am 22.06.1902 an RUSSELL:

Ihre Entdeckung des Widerspruchs hat mich auf’s Höchste überrascht und, fast möchte ich sagen, bestürzt, weil dadurch der Grund, auf dem ich die Arithmetik sich aufzubauen dachte, in’s Wanken geräth. [...] Jedenfalls ist Ihre Entdeckung sehr merkwürdig und wird vielleicht einen grossen Fortschritt in der Logik zur Folge haben, so unerwünscht sie auf den ersten Blick auch scheint.

— FREGE in GABRIEL u. a. 1980: 61

beschrieben, mehrere Jahre mit einer angemessenen Lösung; sein System konnte er schließlich retten, mußte dafür jedoch, wie noch zu sehen sein wird, einige nicht unproblematische Modifikationen daran vornehmen. In seiner Autobiographie beschreibt RUSSELL retrospektiv, wie ihn die Beschäftigung mit dieser Thematik geradezu gelähmt hat:

Every morning I would sit down before a blank sheet of paper. Throughout the day, with a brief interval for lunch, I would stare at the blank sheet. Often when evening came it was still empty. [...] [T]he two summers of 1903 and 1904 remain in my mind as a period of complete intellectual deadlock.

— RUSSELL 1967, Bd. 1: 151

Zur Einführung in die Problematik ist es hilfreich, zunächst von der Vorstellung einer Menge von Gegenständen auszugehen, beispielsweise der Menge aller Teelöffel. Es ist sofort einsichtig, daß diese Menge selbst kein Teelöffel und somit auch nicht Element ihrer selbst ist. Dies gilt jedoch nicht für alle Mengen, was deutlich wird, wenn man sich die Menge aller Entitäten vor Augen führt, die *keine* Teelöffel sind.<sup>2</sup> Diese Menge scheint zunächst durchaus ein Element ihrer selbst zu sein, denn eine Menge ist schließlich kein Teelöffel. Es scheint also Mengen zu geben, die sich selbst nicht enthalten, und solche, die sich selbst enthalten. RUSSELL wirft nun die Frage auf, wie es in dieser Hinsicht um die Menge aller Mengen, die sich nicht selbst enthalten, steht. Enthält diese sich selbst als Element? Wenn sie sich selbst enthält, widerspricht das ihrer Definition, ergo enthält sie sich nicht selbst. Wenn sie sich jedoch nicht selbst enthält, müßte sie sich nach ihrer Definition selbst enthalten: Ist sie nicht Element ihrer selbst, ist sie Element ihrer selbst; ist sie Element ihrer selbst, ist sie nicht Element ihrer selbst. Diese Konstruktion ist gemeinhin als ‚RUSSELLS Paradoxie‘ (oder auch als ‚RUSSELLS Antinomie‘) bekannt:

$$r . = . \hat{x}(x \notin x) \quad \text{Df.} \tag{1}$$

$$r \in r \equiv r \notin r \tag{2}$$

Es lassen sich problemlos unendlich viele entsprechende Paradoxien finden. Ein klassisches Beispiel ist die *Lügnerparadoxie* des Kreters EPIMENIDES, der gesagt haben soll, daß alle Kreter Lügner sind. Versteht man dies so, daß alle von Kretern gemachten Aussagen falsch sind, ergibt sich ein Widerspruch: Sagt der Kreter die Wahrheit, müßte er gemäß seiner Aussage lügen; lügt er jedoch,

<sup>2</sup>RUSSELLS bekannte *Keine-Mengen-Theorie* stellt keine befriedigende Lösung dieses Problems dar, wenn es auch ob der Tatsache, daß Mengen damit nicht mehr als ontologische Entitäten angesehen werden, zunächst so scheinen mag. Es ergeben sich vergleichbare und nicht mittels der Keine-Mengen-Theorie lösbare Probleme, wenn die Mengen hier der Theorie entsprechend durch Aussagefunktionen ersetzt werden.

müßte seine Aussage wahr sein. Von dieser Paradoxie gibt es viele alternative Formen, die den entscheidenden Punkt noch deutlicher machen – herauszustellen sind hier die Varianten „ich lüge jetzt“ oder „dieser Satz ist falsch“.

Eine weitere interessante Paradoxie, in der es um die englischsprachige Benennung von Zahlen geht, geht auf G. G. BERRY von der Bodleian Library zurück. Mit einer vorgegebenen Anzahl Silben lassen sich in einer gegebenen Sprache immer nur endlich viele Zahlen benennen. Die Frage scheint also legitim zu sein, welches die jeweils kleinste mit nicht weniger als  $n$  Silben benennbare (positive, ganze) Zahl ist. Legt man die englische Sprache zugrunde, ist die Sieben beispielsweise die kleinste mit nicht weniger als zwei Silben, die Elf die kleinste mit nicht weniger als drei Silben, die 27 die kleinste mit nicht weniger als vier Silben benennbare Zahl. Die Paradoxie dreht sich nun um die Behauptung, daß der Ausdruck ‚the least integer not nameable in fewer than nineteen syllables‘ eine bestimmte Zahl benennt.<sup>3</sup> Nun hat diese englischsprachige Beschreibung jedoch nur 18 Silben und ist ebenfalls ein Name der Zahl:<sup>4</sup> Damit läßt sich die kleinste Zahl, die nicht mit weniger als 19 Silben benannt werden kann, mit 18 Silben benennen. Benennt der Ausdruck die Zahl, benennt er sie gemäß der Definition nicht; benennt er sie jedoch nicht, benennt er sie nach der Definition.

In der Literatur findet sich auch häufig die sehr anschauliche GRELLING/NELSON-Paradoxie von 1908: Einige Adjektive haben selbst die durch sie ausgedrückte Eigenschaft: ‚deutschsprachig‘ ist deutschsprachig, ‚kurz‘ ist kurz, ‚dreisilbig‘ ist dreisilbig; bei anderen Adjektiven ist dies nicht der Fall, so ist ‚blau‘ nicht blau und ‚zweisilbig‘ nicht zweisilbig. Die Adjektive lassen sich nun entsprechend in zwei Gruppen aufteilen: Autologisch sind diejenigen, die die durch sie ausgedrückte Eigenschaft haben und heterologisch diejenigen, die die durch sie ausgedrückte Eigenschaft nicht haben:

$$,x' \in aut . = . ,x' \in x \quad \text{Df.} \quad (3)$$

$$,x' \in het . = . ,x' \notin x \quad \text{Df.} \quad (4)$$

Nun stellt sich die Frage, wie es hinsichtlich dieser Aufteilung um das Adjektiv ‚heterologisch‘ bestellt ist: Ist es autologisch, ist es heterologisch; ist es aber heterologisch, ist es autologisch:

$$,het' \in het \equiv ,het' \notin het \quad (5)$$

<sup>3</sup>Dies ist die Zahl 111 777: *one hun-dred and e-le-ven thou-sand, se-ven hun-dred and se-ven-ty se-ven.*

<sup>4</sup>RUSSELL unterscheidet bei der Besprechung dieser Paradoxie in RUSSELL 1908 nicht zwischen Benennung und Beschreibung, was eine viel naheliegendere (wenn auch am Kernproblem vorbeigehende) Lösung des Problems wäre.

Aus Platzgründen werde ich mich hier auf diese vier Paradoxien beschränken. Die Lügnerparadoxie war schon seit über zweitausend Jahren bekannt, jedoch neigte man hier eher dazu, das Problem mit vagen Verweisen auf die Unzulänglichkeit der Sprache oder ähnlichen Argumenten zu begründen; wirkliche Lösungen hatte man, obgleich die Paradoxie in der Philosophiegeschichte immer wieder thematisiert wurde, nicht vorzuweisen. Zu Beginn des letzten Jahrhunderts war RUSSELLS Paradoxie für die Fachwelt insofern erschütternder, als daß sie die völlig sicher geglaubten Bereiche der Logik respektive der (naiven) Mengenlehre antastete.<sup>5</sup>

RUSSELL stellte die illegitime Selbstbezüglichkeit/Zirkularität der in den Paradoxien beschriebenen Aussagefunktionen<sup>6</sup> beziehungsweise Aussagen als das gemeinsame Merkmal der Paradoxien heraus, welches für die jeweiligen Widersprüche verantwortlich ist; er bezeichnete diesen Effekt in Anlehnung an POINCARÉ als *Zirkeltrugschluß* (*vicious-circle fallacy*). Die problematischen Definitionen und Ausdrücke werden heute gemeinhin als *imprädikativ* bezeichnet. Wenn EPIMENIDES seine Aussage über alle Aussagen macht, gehört diese augenscheinlich zur Gesamtheit der Aussagen dazu und verursacht so das Problem. Auch die Aussage über die englischsprachigen Namen von Zahlen im Paradox von BERRY wird schließlich selbst zu einem solchen Zahlennamen. Noch offensichtlicher ist die Selbstreferenz bei RUSSELLS Menge aller Mengen, die sich nicht selbst enthalten und GRELLING/NELSONS Adjektiven ‚autologisch‘/‚heterologisch‘. Die imprädikativen Ausdrücke beziehen sich ausnahmslos auf gewisse Gesamtheiten/Totalitäten, welche dann jedoch durch sie selbst erweitert zu werden scheinen; in *My Philosophical Development* formuliert RUSSELL treffend:

The process is like trying to jump on the shadow of your head.

— RUSSELL 1959: 82

Wie lassen sich diese Zirkeltrugschlüsse nun auflösen beziehungsweise vermeiden? RUSSELL schlägt vor, die Menge jener Objekte einzuschränken, die sinnvollerweise als Argumente für Aussagefunktionen in Frage kommen können. Eine Aussagefunktion hat damit nach RUSSELL einen *Signifikanzbereich* (*range of significance*), der aus der Menge aller Ausdrücke besteht, welche als Terme der Aussagefunktion auftreten dürfen. Die Aussagefunktion wird durch die Substitution der Variablen durch Ausdrücke aus dem Signifikanzbereich

<sup>5</sup>Die etwas früher entdeckten Paradoxien von BURALI-FORTI und CANTOR waren deutlich komplizierter und betrafen die damals noch im Aufbau befindliche Theorie des Unendlichen, weshalb man dazu neigte, den vermeintlichen Fehler in dieser zu suchen.

<sup>6</sup>Ich werde hier vornehmlich von Aussagefunktionen sprechen; dabei ist jedoch zu beachten, daß diese Aussagefunktionen mit RUSSELLS *Keine-Mengen-Theorie* auch als Beschreibungen von Mengen betrachtet werden können. Die hier mit Rückgriff auf Aussagefunktionen angestellten Betrachtungen gelten somit im übertragenen Sinne immer auch für Mengen.

zu einer wahren oder falschen Aussage. Das Substituieren der Variable durch einen Ausdruck, welcher nicht zum Signifikanzbereich der Aussagefunktion gehört, ist nicht erlaubt: Die aus einer solchen Operation resultierende Aussage – oder, um mit CARNAP zu sprechen, ‚Scheinaussage‘ – wäre damit nicht etwa falsch, sondern sinnlos und dürfte in der betreffenden Sprache überhaupt nicht gebildet werden, wie RUSSELL in *Mathematical Logic as based on the Theory of Types* ausführt:

[...] we can speak of *all* of a collection when and only when the collection forms part or the whole of the *range of significance* of some propositional function, the range of significance being defined as the collection of those arguments for which the function in question is significant, *i. e.*, has a value.

— RUSSELL 1908: 236

RUSSELLS Theorie nach handelt es sich bei den entsprechend problematischen Aussagen der Paradoxien um sprachliche Fehlbildungen, die durch Nichtberücksichtigung der Signifikanzbereiche der in ihnen enthaltenen Aussagefunktionen entstanden sind. Die Frage nach ihrem Wahrheitswert stellt sich also gar nicht – die Aussagen sind von vornherein sinnlos oder bestenfalls mißverstanden, falls die Analyse der Paradoxien eine logische Struktur offenbart, die von der durch die Normalsprache nahegelegte Interpretation abweicht.

Auf den ersten Blick scheint RUSSELLS Lösung insofern erstaunlich, als daß er bei seiner *Kennzeichnungstheorie* mit großen Anstrengungen zu einer Lösung gelangt ist, welche auch für zunächst sinnlos scheinende Sätze wie „der gegenwärtige König von Frankreich ist kahl“ einen Wahrheitswert liefert, hier jedoch scheinbar einwandfreie Sätze nicht als falsch, sondern sinnlos kategorisiert. Bei näherer Betrachtung wird jedoch ein signifikanter Unterschied zwischen beiden Theorien deutlich: In der Kennzeichnungstheorie sind die fraglichen Sätze als solche sinnvoll, das Problem tritt erst auf der *semantischen* Ebene auf, wenn der Wahrheitsgehalt des Satzes beurteilt werden soll. Eine Analyse der logischen Form derartiger Aussagen führte RUSSELL zu einer überzeugenden Lösung, die die vielfältigen Probleme ausräumen konnte. Bei den hier diskutierten Paradoxien hingegen tritt das Problem schon auf der *syntaktischen* Ebene auf. Das *tertium non datur* gilt also nichtsdestoweniger; jeder wohlgeformte Satz ist – im Gegensatz zu den Scheinsätzen – weiterhin entweder wahr oder falsch.

Die Kennzeichnungstheorie und die von RUSSELL zur Lösung der Paradoxien vorgeschlagene *Typentheorie*, auf welche ich gleich eingehen werde, haben ihre hervorstechendste Gemeinsamkeit darin, daß sie zu einem Hinterfragen unserer normalen Sprache führen – nicht jeder zunächst einfach und sinnvoll scheinende Satz erweist sich auch in der logischen Analyse als einfach und sinnvoll. Andererseits können aber auch sprachlich zunächst zweifelhafte oder gar sinnlos scheinende Aussagen auf der logischen Ebene durchaus sinnvoll sein.

Der von RUSSELL eingeschlagene Weg zur Vermeidung der Widersprüche besteht nun darin, eine Einschränkung der Signifikanzbereiche von Aussagefunktionen derart zu gestalten, daß die Bildung der Paradoxien verhindert wird, ohne dabei jedoch die sinnvolle Anwendung der Aussagefunktionen zu beeinträchtigen. Dies ist allerdings kein triviales Unterfangen.

Ein erster naiver Lösungsansatz wäre, das Bilden von Mengen von Mengen und Aussagen über Aussagen generell zu unterbinden. Damit wäre es sinnlos, Mengen zu definieren, die Mengen als Elemente enthalten; es wäre ebenso sinnlos, Aussagen über Aussagen zu machen. Hielte man sich an diese Regeln, könnten die widersprüchlichen Mengen beziehungsweise Aussagen zwar nicht länger gebildet werden, jedoch könnte man weiterhin Mengen von Dingen bilden und Aussagen über die Welt machen. Eine derartige Einschränkung des Signifikanzbereiches wäre jedoch, wie man sich unschwer vor Augen führen kann, zu weit gegriffen. So ist es durchaus möglich – ohne dabei in irgendwelche Widersprüche zu verfallen – Aussagen über die Menge aller Paare zu machen; dies benötigt RUSSELL beispielsweise für seine Zahlendefinition. Auch die Aussagefunktion ‚ $\hat{x}$  ist eine Farbe‘ ist alles andere als problematisch, obgleich es sich dabei um eine Aussagefunktion handelt, deren mögliche Argumente andere Aussagefunktionen sind. Ebenso ist die Aussage richtig und sinnvoll, daß alle Sätze, in denen der gegenwärtige König von Frankreich primär vorkommt, falsch sind. Erstrebenswert scheint vielmehr eine Lösung, die sich direkt auf die problematische Selbstbezüglichkeit von Aussagefunktionen bzw. Aussagen bezieht, da eine solche die Bildung der Paradoxien verhindern könnte, ohne derart unerwünschte Seiteneffekte zu haben. Doch selbst eine solche Einschränkung wäre noch zu weit gegriffen, denn sowohl in der Mathematik wie auch in der normalen Sprache gibt es vollkommen sinnvolle selbstbezügliche Aussagen, wie beispielsweise RAMSEYS bekannte Beschreibung ‚the tallest person in this room‘ deutlich macht. In der Mathematik basieren unter anderem zentrale Elemente der Statistik auf selbstbezüglichen Aussagen. (Siehe dazu auch KILMISTER 1984: 145f.) RUSSELL muß die Art der Reflexivität also noch weiter einschränken, um der Grenze zwischen der Vermeidung der Paradoxien und der Aufrechterhaltung der sinnvollen Bestandteile der Sprache hinreichend nahe zu kommen. Eine die notwendigen Restriktionen beschreibende Regel läßt sich nach RUSSELL problemlos angeben:

This leads us to the rule: “Whatever involves *all* of a collection, must not be one of the collection;” or, conversely: “If, provided a certain collection had a total, it would have members only definable in terms of that total, then the said collection has no total.”

— RUSSELL 1908: 225

Diese Regel, von RUSSELL *Zirkelfehlerprinzip* (*vicious-circle principle*) genannt, vermag nun zwar als metasprachlicher Maßstab für die syntaktische

Feststellung zu dienen, wann eine vorliegende Aussage nicht zulässig und damit sinnlos ist; auf der Basis einer solchen Regel als potentieller Zusatzprämisse läßt sich jedoch kein universelles Sprachsystem entwickeln, welches dann nur noch mit entsprechend korrekt gebildeten und sinnvollen Aussagen und Aussagefunktionen operieren würde. Den Grund dafür hat RUSSELL so dargestellt:

We can not say: "When I speak of *all* propositions, I mean all except those in which 'all propositions' are mentioned;" for in this explanation we have mentioned the propositions in which all propositions are mentioned, which we can not do significantly. It is impossible to avoid mentioning a thing by mentioning that we won't mention it. One might as well, in talking to a man with a long nose, say: "When I speak of noses, I except such as are inordinately long," which would not be a successful effort to avoid a painful topic.

— RUSSELL 1908: 226

Soll eine universelle Sprache also unter Berücksichtigung der als unzulässig entlarvten Zirkelschlüsse erstellt werden, muß deren Ausgrenzung *aus dem gültigen System heraus* erfolgen, was einen deutlich höheren Aufwand – sowohl bei der Konstruktion wie auch bei der Anwendung des Systems – darstellt. Ein gegebener Ausdruck kann also unmöglich anhand einer Methode wie der oben angeführten Regel *innerhalb des Systems* dahingehend überprüft werden, ob er sinnvoll ist; vielmehr muß schon der Aufbau eines jeden Ausdrucks unter Berücksichtigung strenger Konstruktionsrestriktionen erfolgen. Eine Überprüfung von Ausdrücken ist von einer Meta-Ebene, also von außerhalb des Systems, durchaus möglich; nur ist dies für die Konstruktion einer semantisch geschlossenen Sprache, wie RUSSELL sie für seine *Principia Mathematica* entwickeln wollte, nicht von Nutzen.

Eine intensive Analyse der Signifikanzbereiche von Aussagefunktionen führte schließlich zu RUSSELLS *Einfacher Typentheorie* (*Simplified Theory of Types*, auch *Unverzweigte Typentheorie* genannt, im folgenden STT),<sup>7</sup> die er als vorläufigen Lösungsansatz für die Paradoxien im Anhang B seiner *Principles* skizzierte und welche durch die in ihr ausgedrückten Restriktionen bezüglich der Bildung von Mengen die Konstruktion einiger Paradoxien verhindern konnte.<sup>8</sup> RUSSELL teilte Aussagefunktionen dafür ihren Signifikanzbereichen

<sup>7</sup>In der folgenden Darlegung der Typentheorie beschränke ich mich auf die wesentlichen Aspekte und verzichte auf die Untersuchung von Sonderfällen, wie sie sich beispielsweise durch die Kombination von Aussagefunktionen verschiedener Typen oder die Behandlung von Relationen ergeben.

<sup>8</sup>Zu dieser ersten Version der Typentheorie von 1903 muß angemerkt werden, daß RUSSELL dort noch Individuen und Mengen als ontologische Grundbestandteile der Theorie voraussetzte. Weiterhin finden sich in der Darlegung der Theorie in den *Principles* noch einige Ausnahmen und Typenkonstruktionen, welche die Theorie streng genommen inkonsistent machen. (Siehe dazu auch COPI 1971: 26)

RAMSEY legte 1925 in „The Foundations of Mathematics“ eine überarbeitete Version der STT vor, die als eine fehlerbereinigte und klar dargestellte Fassung von RUSSELLS

	⋮
Typ n	Aussagefunktionen mit Signifikanzbereich: Typ n-1-Aussagefunktionen
	⋮
Typ 3	Aussagefunktionen mit Signifikanzbereich: Typ 2-Aussagefunktionen
Typ 2	Aussagefunktionen mit Signifikanzbereich: Typ 1-Aussagefunktionen
Typ 1	Aussagefunktionen mit Signifikanzbereich: Individuen
Typ 0	Individuen

Abb. 1: Typenhierarchie in der Einfachen Typentheorie (STT)

entsprechend in *Typen* (*types*) ein. Eine Aussagefunktion  $\phi\hat{x}$  gehört dem Typ 1 an, wenn das Argument  $x$  sinnvoll mit einem beliebigen Element aus der Menge aller Individuen (diese bilden den Typ 0) substituiert werden kann, der Signifikanzbereich der Aussagefunktion also mit der Menge aller Individuen identisch ist. Aussagefunktionen über Argumente des Typs  $n$  gehören damit entsprechend dem Typ  $n + 1$  an; so ergibt sich eine unendliche Hierarchie von Aussagefunktionen beziehungsweise durch diese gebildete Mengen.<sup>9</sup> Die einzelnen Typen sind vollständig, im Typ 0 befinden sich also *alle* Individuen, im Typ 1 *alle* Aussagefunktionen, deren Signifikanzbereich der Typ 0 ist &c.

Mit der Typentheorie geht die Einschränkung einher, daß Aussagefunktionen des Typs  $n$  ausschließlich mit (beliebigen) Argumenten des Typ  $n - 1$  verknüpft

---

erster Version der Typentheorie von 1903 (modifiziert mit Elementen der erweiterten Fassung der Typentheorie von 1908) angesehen werden kann. Bei der folgenden Schilderung der STT beziehe ich mich auf diese spätere Version, die RUSSELL 1938 in seinem Vorwort zur zweiten Auflage der *Principles* ausdrücklich gewürdigt hat. (Siehe RUSSELL 1903: xiii–xiv.) Erst in dieser späteren Version akzeptierte RUSSELL die STT als gültige Lösung für die logischen bzw. mengentheoretischen Paradoxien gemäß der Klassifizierung von RAMSEY. (Siehe dazu auch RHEINWALD 1988: 184f.)

Die erste Version der Typentheorie in den *Principles* bezeichnete RUSSELL seinerzeit als *Doctrine of Types*, die in „Mathematical Logic as based on the Theory of Types“ und ohne signifikante Änderungen in die *Principia Mathematica* übernommene Version einfach als *Theory of Types*. Die heute gebräuchlichen Bezeichnungen *Einfache Typentheorie* und *Verzweigte Typentheorie* (*Ramified Theory of Types*) wurden erst eingeführt, als die STT durch RAMSEY gewissermaßen eine Renaissance erlebte und von der Verzweigten Typentheorie abgegrenzt werden mußte.

<sup>9</sup>Für die Anwendung der Typentheorie ist es später nicht mehr relevant, zu welchem *absoluten* Typ (und, bezogen auf die noch zu besprechende Verzweigte Typentheorie, welcher *absoluten* Ordnung) eine Aussagefunktion gehört. Entscheidend ist nur deren *relative* Einordnung zu den in dem jeweils betrachteten Komplex vorhandenen Aussagefunktionen.

werden dürfen; Formen mit Argumenttyp gleich Typ der Aussagefunktion oder gar Argumenttyp größer als Typ der Aussagefunktion sind damit von vornherein als sinnlos anzusehen. So kann schon bei der Bildung von Aussagen durch Einschränkungen hinsichtlich der jeweiligen Typenzugehörigkeiten der Komponenten sichergestellt werden, daß sie den syntaktischen Konstruktionsvorgaben der Sprache genügen und damit wohlgeformte Ausdrücke sind.

Zur Illustration kann ein kurzes Beispiel dienen. *Groucho*, *Harpo*, *Chico*, *Gummo* und *Zeppo* sind Individuen und gehören damit dem Typ 0 an. Die Menge mit diesen fünf Elementen wird durch die Aussagefunktion „ $\hat{x}$  ist ein Mitglied der *Marx Brothers*“ gebildet; die Aussagefunktion wie auch die durch diese gebildete Menge gehören zum Typ 1. Diese Menge ist Element der Zahl 5 (der Menge aller fünfelementigen Mengen), welche, wie alle anderen Zahlen, Element des Typs 2 ist. Eigenschaften von Zahlen wie „ $\hat{x}$  ist eine gerade Zahl“ oder „ $\hat{x}$  ist eine Primzahl“ gehören hingegen dem Typ 3 an. Damit wären sowohl Ausdrücke wie „*Groucho* ist eine gerade Zahl“, „2 ist ein Mitglied der *Marx Brothers*“ und auch „2 ist Element der 3“ nicht wohlgeformt und damit sinnlose Scheinsätze, da die Argumente der in ihnen vorkommenden Aussagefunktionen nicht – wie von der Typentheorie gefordert – aus dem jeweils nächstniedrigeren Typ stammen.

Nach diesen Ausführungen ist sofort ersichtlich, daß eine Menge, die sich (nicht) selbst enthält – wie es bei RUSSELLS Paradoxie der Fall ist –, unter Berücksichtigung der mit der Typentheorie einhergehenden Restriktionen nicht gebildet werden kann, da hierfür eine Aussagefunktion des Typs  $n$  mit einem Argument desselben Typs versehen werden respektive eine Menge des Typs  $n$  eine Menge desselben Typs als Element enthalten müßte. Dabei ist es hinsichtlich der Zulässigkeit wohlgemerkt irrelevant, ob man eine Menge definiert, die sich selbst enthält, oder eine, die sich nicht selbst enthält: Ein sinnloser Ausdruck wird durch seine Negation nicht sinnvoll.

Es gibt jedoch auch Zirkelschlußparadoxien, deren Bildung selbst durch eine strikte Anwendung der STT nicht verhindert werden kann, weshalb RUSSELL in einer mehrjährigen Anstrengung als verschärfte Form der Theorie die *Verzweigte Typentheorie* (*Ramified Theory of Types*, im folgenden RTT) entwickelte. Die RTT basiert auf der Struktur der STT und ‚enthält‘ diese gewissermaßen. Es ist dann auch die RTT, welche er erstmals 1908 in *Mathematical Logic as based on the Theory of Types* als Methode zur Vermeidung sämtlicher Zirkelschluß-Paradoxien vorstellt und die er schließlich auch in die *Principia Mathematica* aufnimmt.

Bevor ich jedoch näher auf die RTT eingehe, ist es erhellend, die verschiedenen angesprochenen Paradoxien hinsichtlich ihrer Auflösbarkeit durch die STT bzw. die RTT zu betrachten. Von RUSSELL selbst wurde eine derartige Analyse zunächst nicht explizit vorgenommen; dieser stellte lediglich die spezielle Form der Selbstreferenz der Ausdrücke – das schon angesprochene *Zirkelschlußprin-*

*zip* – als ihnen gemeinsames Kriterium heraus.<sup>10</sup> RAMSEY hingegen machte 1926 in „Mathematical Logic“ ein Kriterium aus, anhand dessen sich einfach feststellen läßt, ob zur Vermeidung der Bildung einer gegebenen Paradoxie die RTT benötigt wird oder ob sich diese auch schon unter Berücksichtigung der STT als nicht wohlgeformt herausstellen würde:

We can easily divide the contradictions according to which part of the theory is required for their solution, and when we have done this we find that these two sets of contradictions are distinguished in another way also. The ones solved by the first part of the theory [STT; H.L.] are all purely logical; they involve no ideas but those of class, relation and number, could be stated in logical symbolism, and occur in the actual development of mathematics when it is pursued in the right direction. Such are the contradictions of the greatest ordinal, and that of the class of classes which are not members of themselves. With regard to these Mr Russell's solution seems inevitable.

On the other hand, the second set of contradictions are none of them purely logical or mathematical, but all involve some psychological term, such as meaning, defining, naming or asserting. They occur not in mathematics, but in thinking about mathematics; so that it is possible that they arise not from faulty logic or mathematics, but from ambiguity in the psychological or epistemological notions of meaning and asserting. Indeed, it seems that this must be the case, because examination soon convinces one that the psychological term is in every case essential to the contradiction, which could not be constructed without introducing the relation of words to their meaning or some equivalent.

— RAMSEY 1926: 227f.

Die durch die STT als Scheinsätze entlarvbaren Paradoxien werden heute, wie schon bei RAMSEY, als *logische* oder auch *mengentheoretische Paradoxien* bezeichnet. Statt des von RAMSEY verwendeten Begriffes ‚psychologisch‘ hat sich für die Gruppe der nur mittels der RTT auflösbaren Paradoxien gemeinhin der Ausdruck *semantische Paradoxien* durchgesetzt. RUSSELL stimmte RAMSEYS Klassifizierung der Paradoxien zu; auch dessen auf dieser Differenzierung basierenden Folgerungen – auf welche ich später noch zurückkommen werde – pflichtete er bei. (Siehe Vorwort zur zweiten Auflage in RUSSELL 1903: xiii–xiv.)

Die Einteilung der Aussagefunktionen in Typen basiert in der STT, wie schon besprochen, lediglich auf ihrem Signifikanzbereich, also dem Typ ihrer sinnvollen Argumente; die logischen Paradoxien werden durch die STT sofort als

<sup>10</sup>Eine Andeutung der folgenden Klassifizierung findet sich jedoch in der *Principia Mathematica*. Dort schreibt RUSSELL:

The paradoxes that concern propositions are only indirectly relevant to mathematics, while those that more nearly concern the mathematician are all concerned with *propositional functions*.

— WHITEHEAD/RUSSELL 1962(1910): 38

Die Aussagen im Gegensatz zu Aussagefunktionen betreffenden Paradoxien sind gerade die, für deren Vermeidung die STT nicht ausreicht.

Scheinsätze entlarvt, da in ihnen Aussagefunktionen vorkommen, welche mit Argumenten eines unzulässigen Typs verbunden werden. Bei den semantischen Paradoxien ist die Situation jedoch ungleich komplizierter.

Die in den Aussagen der semantischen Paradoxien auftretenden Aussagefunktionen sind mit ihren Argumenten auch unter Berücksichtigung der STT durchaus sinnvoll. Im Gegensatz zu den logischen Paradoxien manifestiert sich das Problem hier also weniger auf der syntaktischen Ebene bei der Bildung der Aussagen durch Substitutionen, sondern erst auf der Stufe der Aussagen selbst: Der Zirkeltrugschluß ist nicht schon in sinnlosen Konzepten wie ‚der Menge aller Mengen‘ in den logischen Paradoxien zu finden, sondern tritt erst dann auf, wenn die in der Aussage vorkommenden Aussagefunktionen durch Generalisierungen – logisch symbolisiert durch Quantifizierungen – Bezug nehmen auf Gesamtheiten von Ausdrücken eines Typs, zu dem schließlich auch die so gebildete Aussage selbst zu gehören scheint. Erst dann nämlich bildet der neue Ausdruck scheinbar eines derjenigen Objekte, über welche in ihm selbst gesprochen wird – ohne daß er dadurch jedoch dem nächsthöheren Typ angehören würde. Dies wird besonders deutlich bei der Paradoxie von BERRY: Das Konzept der Benennung von Zahlen ist in sich schlüssig und wird erst dann zu einem Problem, wenn durch die auf die Gesamtheit der Zahlennamen des Typs bezugnehmende Beschreibung in der Paradoxie ein scheinbar neuer Name gebildet wird, der dann die zu seiner Definition herangezogene Gesamtheit zu erweitern scheint. Entsprechendes gilt auch für die Lügner-Paradoxie und die anderen semantischen Paradoxien – auf Gesamtheiten basierende Ausdrücke dieser Paradoxien scheinen die Mengen derjenigen Objekte zu erweitern, über welche ihre Definition erfolgt.

Zur Verdeutlichung sei das Problem nochmals formal dargestellt: Sei  $\Psi$  eine Variable für Aussagefunktionen des Typs  $n$  und  $\chi$  eine Variable für Aussagefunktionen des Typs  $n - 1$ . Eine Aussagefunktion wie  $(\Psi).\Psi\hat{\chi}$  gehört dem Typ  $n$  an, da ihre Argumente dem Typ  $n - 1$  entstammen. Die Definition dieser Aussagefunktion erfolgt jedoch unter Rückgriff auf die Gesamtheit aller Aussagefunktionen des Typs  $n$ , welche durch die neu definierte Aussagefunktion selbst erweitert zu werden scheint. Offensichtlich liegt hier also, wie bei den logischen Paradoxien, eine illegitime Selbstbezüglichkeit vor, da die Aussagen des Typs  $n$  keine legitime Gesamtheit bilden können und es damit auch nicht möglich ist, innerhalb des Typs signifikante Aussagen über alle Aussagefunktionen des Typs zu machen. Die Problematik ist bei den logischen und den semantischen Paradoxien also sehr ähnlich und der Unterschied erst nach einiger Überlegung wirklich zu erfassen.

RUSSELL legte für die Vermeidung der semantischen Paradoxien keine weitere Theorie vor, sondern erweiterte die STT zur RTT. Diese Modifikation der Theorie erinnert in gewisser Weise an eine ‚Ausfaltung‘ der ursprünglichen Typentheorie aus den *Principles* in die zweite Dimension, eine Typentheorie in-



Abb. 2: Ordnungshierarchie innerhalb eines beliebigen Typs  $n$  ( $n > 0$ ) in der Verzweigten Typentheorie (RTT)

nerhalb der Typentheorie. Der Grundaufbau der RTT entspricht der STT: Die Aussagefunktionen werden entsprechend ihren Signifikanzbereichen in Typen eingeteilt. In der RTT jedoch bilden die Aussagefunktionen innerhalb ihrer jeweiligen Typen neue Hierarchien von *Ordnungen (levels)*, welche jeweils eigene Gesamtheiten bilden und so mittels entsprechender Restriktionen die Bildung der Zirkeltrugschlüsse verhindern.

In der untersten Ordnung 1 eines jeden Typs  $n$  (mit  $n > 0$ ) finden sich alle Aussagefunktionen, welche sich ohne Rückgriff auf irgendwelche Gesamtheiten von Aussagefunktionen des Typs  $n$  definieren lassen; diese nennt RUSSELL *prädikative* Aussagefunktionen. Prädikative Aussagefunktionen lassen sich auf der formalen Ebene leicht daran erkennen, daß sie (respektive ihre Definitionen) keine Quantifizierungen über Eigenschaften ihres Typs enthalten, sich also nicht auf irgendwelche Gesamtheiten ihres Typs beziehen.<sup>11</sup> Bilden Aussagefunktionen nun Teile komplexerer Ausdrücke, so ergibt sich die Ordnung  $i$  des komplexeren Ausdrucks aus dessen Bestandteil gleichen Typs mit der höchsten Ordnung  $i - 1$ . Neben den weiterhin bestehenden Einschränkungen der STT gilt in der RTT, daß Ausdrücke der Ordnung  $i$  nur Ausdrücke gleichen Typs enthalten dürfen, wenn diese kleinerer Ordnung sind. Die Behandlung der Ausdrücke innerhalb der Hierarchie der Ordnungen eines Typs ähnelt also stark der Behandlung der Aussagefunktionen innerhalb der Hierarchie der Typen in der STT.

Soviel zum theoretischen Aufbau der RTT. Es bleibt zu zeigen, inwiefern diese Theorie jetzt die Konstruktion der semantischen Paradoxien verhindern kann; die Konstruktion der logischen Paradoxien wird ja, wie bereits gezeigt, durch die innerhalb der RTT weiterhin als Komponente vorhandene STT blockiert.

Betrachtet man die Lügner-Paradoxie unter Berücksichtigung der RTT, ergibt sich folgendes Bild: Der Kreter EPIMENIDES spricht über alle Aussagen, die von Kretern gemacht wurden. Diesen Aussagen mögen innerhalb der RTT einer Ordnung  $i$  innerhalb eines nicht näher bestimmten (hier zu vernachlässi-

<sup>11</sup>Quantoren können aber durchaus in prädikativen Aussagefunktionen vorkommen, soweit sie für Quantifizierungen über Elemente niedrigerer Typen verwendet werden.

genden) Typs  $n$  zugehörig sein.<sup>12</sup> Wenn EPIMENIDES nun über die Gesamtheit dieser Aussagen spricht, gehört diese neue Aussage damit zur nächsthöheren Ordnung  $i + 1$ , womit der Zirkel durchbrochen wird. Eine Rückübersetzung der Formalisierung der entsprechenden Komponente der Paradoxie würde in etwa so lauten: „Alle von Kretern gemachten Aussagen, die sich nicht auf deren Gesamtheit beziehen, sind falsch.“ Damit wäre die vermeintliche Paradoxie allerdings nurmehr als eine höchst zweifelhafte Aussage eines wahrscheinlich lügenden Kreters anzusehen.

Noch offensichtlicher ist die Lösung bei der Paradoxie von BERRY. Die Zahlennamen mit einer gegebenen Anzahl Silben haben innerhalb eines nicht näher bestimmten Typs die Ordnung  $i$ , die Aussage über die Gesamtheit dieser Zahlennamen damit jedoch die nächsthöhere Ordnung  $i + 1$ . Auch hier wird deutlich, daß die Aussage selbst nicht zu der Gesamtheit, über welche in ihr eine Aussage gemacht wird, gehören kann. Die Paradoxie wird damit zu einer harmlosen Behauptung wie „die kleinste Zahl, die sich mit Zahlennamen der Ordnung  $i$  mit 19 Silben benennen läßt, läßt sich auch mit dem nur 18-silbigen Ausdruck der Ordnung  $i + 1$ , 'the least integer not nameable in fewer than nineteen syllables' benennen.“

Bei der Paradoxie von GRELLING/NELSON kann man zunächst davon ausgehen, daß die Aussagefunktionen ‚ $\hat{x}$  ist dreisilbig‘ &c. dem Typ  $n$  angehören und deren Argumente, also ihre Namen/Bezeichnungen – ‚dreisilbig‘ &c. – dem Typ  $n - 1$ . Setzt man dies voraus, sind die Definitionen 3 und 4 wohlgeformt im Sinne der STT. ‚Autologisch‘ und ‚heterologisch‘ werden jedoch definiert unter Rückgriff auf Gesamtheiten von Eigenschaften des Typs  $n$ : Die unproblematischen Aussagefunktionen wie ‚ $\hat{x}$  ist dreisilbig‘ &c. gehören innerhalb des Typs  $n$  der Ordnung 1 an, sind also prädikativ. Wie steht es in dieser Hinsicht um die Aussagefunktionen ‚ $\hat{x}$  ist autologisch‘ und ‚ $\hat{x}$  ist heterologisch‘? Sie sind zwar ebenfalls vom Typ  $n$ , können jedoch nicht prädikativ sein, da zu ihrer Definition eine Gesamtheit von Aussagefunktionen des Typs  $n$  herangezogen werden muß: Die Menge aller prädikativen Aussagefunktionen des Typs  $n$ , die auf ihre Namen/Bezeichnungen (nicht) zutreffen. Das heißt nun, daß die Frage, ob ‚heterologisch‘ heterologisch ist, beantwortet werden kann, wenn die Antwort auch wenig befriedigend ist. ‚Heterologisch‘ ist ebensowenig heterologisch oder autologisch wie ‚garumbo‘, da beides keine Namen/Bezeichnungen prädikativer Aussagefunktionen sind und damit nicht zu den Argumenten zählen, über die in der Definition gesprochen wurden – es sind keine Adjektive im Sinn der Definition. Damit verschwindet auch die den Begriffen scheinbar anhaftende

---

<sup>12</sup>Das ist natürlich ziemlich vereinfacht, da eine Formalisierung aller derartigen Aussagen sicherlich keine einheitliche Ordnung bilden dürfte; daraus ergibt sich aber kein prinzipielles Problem.

Zirkularität.<sup>13</sup>

Die semantischen Paradoxien erweisen sich innerhalb der RTT also nicht, wie es bei den logischen Paradoxien in der STT der Fall ist, als sinnlose Konstrukte, sondern eher als sprachliche Fehlinterpretationen, da der vermeintliche Selbstbezug sich durch die Restriktionen der RTT auf der logischen Ebene nicht darstellen läßt, die Formalisierung die ‚wirkliche‘ Struktur der Aussage offenbart und damit zu einer alternativen Interpretation auf der normalsprachlichen Ebene führt. Wie die Kennzeichnungstheorie hilft also auch die Typentheorie, durch logische Analyse zu einem umfassenderen Verständnis der normalen Sprache zu gelangen.

Die Aussagekraft einer die Restriktionen der RTT berücksichtigenden Sprache ist also hinreichenden Einschränkungen unterworfen, was die Formulierbarkeit von Zirkelschlußparadoxien – logischen und semantischen – angeht. Wie sich bald herausstellte, waren diese Einschränkungen allerdings in einigen Bereichen problematisch, was RUSSELLS logizistisches Programm angeht: Bestimmte Konstrukte, am gravierendsten einige zur Definition der irrationalen Zahlen, lassen sich in einem solchen System nicht länger bilden. Zur Rettung der irrationalen Zahlen – und damit seines logizistischen Programms – sah sich RUSSELL genötigt, das *Reduzibilitätsaxiom* zu postulieren. Dieses besagt, vereinfacht dargestellt, daß innerhalb jedes beliebigen Typs jede Aussagefunktion  $\phi x$  – unabhängig von ihrer Ordnung – zu einer Aussagefunktion  $\psi!x$  identischen Typs mit der Ordnung 1, also einer *prädikativen Aussagefunktion*, extensional äquivalent ist und *salva veritate* durch eine solche ersetzt werden kann:

$$(\exists \psi) . \phi x \equiv_x \psi!x \quad (6)$$

Diese Äquivalenz gilt analog für mehrstellige Relationen. Eine solche Ersetzung soll wohlgemerkt nicht praktisch vorgenommen werden, allein die theoretische Möglichkeit einer solchen Substitution hat jedoch weitreichende Konsequenzen: Unter dieser Voraussetzung ist damit nämlich eine uneingeschränkte Quantifizierung über alle Aussagefunktionen eines Typs möglich; die sich durch die RTT ergebenden Einschränkungen hinsichtlich der Quantifizierungen werden damit wieder aufgehoben. Das Reduzibilitätsaxiom beseitigt also gewissermaßen die einschränkenden Seiteneffekte, welche die Signifikanzprüfung von Aussagefunktionen durch die RTT verursacht. Wohlgemerkt wird die eigentliche Funktion der RTT damit nicht aufgehoben, da die den Paradoxien entsprechenden Aussagen sich weiterhin nicht bilden lassen.

<sup>13</sup>Geht man statt von prädikativen Aussagefunktionen von solchen einer höherer Ordnung  $i$  aus, die durch ‚ $\hat{x}$  ist heterologisch‘ klassifiziert werden, gerät man trotzdem nicht mehr in einen Zirkeltrugschluß: die hier skizzierte Lösung behielte ihre Gültigkeit, da ‚heterologisch‘ auch in dem Fall nicht Name/Bezeichnung einer Ordnung  $i - 1$ -Aussagefunktion wäre.

RUSSELLS Typentheorie in Form der STT hat sich durchgesetzt und wird heute in Bereichen der Logik, Mathematik, Informatik und anderer technisch orientierter Disziplinen akzeptiert und angewandt. Wenn es auch weitere Entwicklungen in diese Richtung gab, darf man wohl mit Recht sagen, daß RUSSELLS Ansatz die durch die logischen Paradoxien aufgeworfenen Probleme befriedigend zu lösen vermochte.

Seine zur Lösung der semantischen Paradoxien vorgeschlagene RTT hingegen ist einerseits wenig intuitiv und deutlich komplexer, andererseits setzt sie das bereits angesprochene Reduzibilitätsaxiom voraus, welches als problematisch angesehen wird. Alternativen zu RUSSELLS RTT – in Form von Modifikationen oder erkennbar verwandter Systeme – sind von diversen Autoren gemacht worden, von denen besonders RAMSEY, TARSKI, CHURCH und QUINE hervorgehoben werden müssen. RAMSEY schlägt in *Mathematical Logic* vor, die Gruppe der semantischen Paradoxien generell auf der sprachlichen Ebene zu behandeln, da diese für die Mathematik nicht von Relevanz sind; sein Vorschlag deutet an, daß eine Sprachenhierarchie für diesen Zweck herangezogen werden könnte: Die problematischen ‚psychologischen‘ Begriffe gehörten dann jeweils einer Metasprache an, deren Trennung von der Objektsprache die Bildung der Paradoxien unmöglich machen würde. Die Idee einer derartigen Auffassung der Typenhierarchie als Hierarchie von Objekt- und Metasprachen wurde in den dreißiger Jahren von TARSKI ausgearbeitet und umgesetzt; die Grundzüge eines solchen Systems wurden bereits 1922 von RUSSELL in seinem Vorwort zu WITTGENSTEINS *Tractatus logico-philosophicus* skizziert:

[...] that every language has, as Mr Wittgenstein says, a structure concerning which, *in the language*, nothing can be said, but that there may be another language dealing with the structure of the first language, and having itself a new structure, and that to this hierarchy of languages there may be no limit.

— RUSSELL 1922: 111

Der Hauptunterschied zwischen der RUSSELLSchen und der TARSKISchen Hierarchie besteht darin, daß TARSKI tatsächlich eine unendliche Stufung von Sprachen vornimmt, während es in RUSSELLS Typentheorie innerhalb *einer* Sprache eine unendliche Stufung von Ausdrücken gibt.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup>Neben der in diesem Beitrag skizzierten typentheoretischen Lösung der semantischen Paradoxien und den erwähnten Varianten gibt es in der jüngeren Philosophiegeschichte – was in diesem Zusammenhang heißen soll: seit etwa 1975 – noch etliche weitere Lösungsansätze, die beispielsweise das Zweiwertigkeitsprinzip der Logik aufgeben oder Widersprüche in kleinen Teilen des Sprachsystems zulassen. Eine sehr gute Übersicht findet sich bei VON HEUSINGER in „Antinomien. Zur Behandlung von semantischen Paradoxien, ihren Risiken, Nebenwirkungen und Unverträglichkeiten.“.

## Literatur

- COPI, IRVING M. 1971 *The Theory of Logical Types*. London: Routledge & Keagan Paul.
- GABRIEL, GOTTFRIED; KAMBARTEL, FRIEDRICH; THIEL, CHRISTIAN (Hrsg.) 1980 *Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges*. Hamburg: Meiner.
- VON HEUSINGER, KLAUS 1998 „Antinomien. Zur Behandlung von semantischen Paradoxien, ihren Risiken, Nebenwirkungen und Unverträglichkeiten.“ in: *Linguistische Berichte* (1998), Nr. 173, S. 3–41.
- KILMISTER, C. W. 1984 *Russell*. Brighton: The Harvester Press.
- RAMSEY, F. P. 1925 „The Foundations of Mathematics.“ in: *Proceedings of the London Mathematical Society* (1925), Nr. 25 (series 2), S. 338–384.
- RAMSEY, F. P. 1926 „Mathematical Logic.“ in: *The Mathematical Gazette* (1926), Nr. 13/Nr. 184 S. 185–194.
- RHEINWALD, ROSEMARIE 1988 *Semantische Paradoxien, Typentheorie und ideale Sprache – Studien zur Sprachphilosophie Bertrand Russells*. Berlin, New York: De Gruyter.
- RUSSELL, BERTRAND 1903 *The Principles of Mathematics*. New York, London: W. W. Norton, 1996.
- RUSSELL, BERTRAND 1908 „Mathematical Logic as based on the Theory of Types.“ in: *American Journal of Mathematics* (1908), Nr. 30, S. 222–262.
- RUSSELL, BERTRAND 1922 „Introduction [to Wittgenstein’s TLP].“ in: MCGUINNESS, BRIAN; SCHULTE, JOACHIM (Hrsg.): *Logisch-Philosophische Abhandlung – Tractatus Logico-Philosophicus – Kritische Edition*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- RUSSELL, BERTRAND 1959 *My Philosophical Development*. New York: Simon & Schuster.
- RUSSELL, BERTRAND 1963 „My Mental Development“ in: *The Philosophy of Bertrand Russell*. 2 Bde. New York, Evanston [usw.]: Harper & Row.
- RUSSELL, BERTRAND 1967–1969 *The Autobiography of Bertrand Russell*. 3 Bde. London: George Allen & Unwin.
- WHITEHEAD, ALFRED N.; RUSSELL, BERTRAND 1910–1913 *Principia Mathematica*. 3 Bde. Cambridge: At the University Press.
- WHITEHEAD, ALFRED N.; RUSSELL, BERTRAND 1962 *Principia Mathematica to \*56*. Cambridge: At the University Press.

DANIEL SCHUBBE

## In der Welt zu Hause sein wollen – „Verstehen“ als Denkhaltung bei HANNAH ARENDT<sup>1</sup>

*Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das Un-zuhause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.*

— MARTIN HEIDEGGER

„[I]ch will verstehen. Und wenn andere Menschen verstehen – im selben Sinne, wie ich verstanden habe –, dann gibt mir das eine Befriedigung wie ein Heimatgefühl.“ (ARENDT 1996: 46f.). Mit diesem Satz – HANNAH ARENDT äußerte ihn im Oktober 1964, während des berühmten Interviews mit GÜNTER GAUS – werden wir unmittelbar in den Horizont des ARENDTschen Fragens und Denkens gestellt. Das „Verstehen“, mehr noch, das Drängen des „Verstehen-Wollens“, das URSULA LUDZ zutreffend als ein „lebenslang durchgehaltenes Credo“ (ARENDT 1996: 24) ARENDTS bestimmt, scheint dabei alles andere als durchsichtig zu sein. Was meint dieses „Verstehen-Wollen“? Gibt es einen Unterschied zum „Erkennen-Wollen“ oder „Wissen-Wollen“? Und wenn ja, worin besteht er? Welche Bedeutung hat das „Verstehen“ für das politische Denken HANNAH ARENDTS? Daß das „Verstehen“ bei HANNAH ARENDT mehr ist als nur eine Methode des Denkens, ist mittlerweile ein Allgemeinplatz (Vgl. ALTHAUS 2000 und OPSTAELE 1999). Wir wollen dieser Auffassung folgen und darüber hinaus nach der Bedeutung des „Verstehens“ *im* Denken ARENDTS fragen. Abschließend unternimmt dieser Aufsatz den Versuch, über die Bedeutung des „Verstehens“ einen Zugang zur Denkhaltung ARENDTS, die sich in der Frage nach Ursprung und Sinn des „Verstehens“ bestimmt, zu gewinnen.

### I.

Sehen wir uns zunächst die methodologische Seite des „Verstehens“ an. In ihrem ersten großen Werk *The Origins of Totalitarianism* von 1951 (deutsche Erstausgabe unter dem Titel *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 1955) stellt

<sup>1</sup>Bei dem vorliegenden Aufsatz handelt es sich um eine Vorstudie zu einer Arbeit, die sich mit dem Begriff des Verstehens bei HANNAH ARENDT in Auseinandersetzung mit dem Kritischen Rationalismus HANS ALBERTS beschäftigt.

HANNAH ARENDT ihren Begriff des Verstehens nicht nur dem „Erklären“ gegenüber (diese Gegenüberstellung wäre angesichts der langen Erklären-Verstehen-Kontroverse wenig spektakulär), sondern auch dem „historischen Verstehen“. Sie schreibt:

Es ist Aufgabe der historisch-politischen Wissenschaften, diesen Ereignissen nachzugehen und festzustellen, mit welchen Mitteln und in welchem Funktionszusammenhang sie ins Werk gesetzt wurden. Dabei ist wichtig, sich darüber klarzuwerden, daß es sich nicht darum handeln kann, das spezifisch Unerhörte durch beliebige Parallelen mit der Vergangenheit wegzu erklären oder auf jenen Aspekten totalitärer Herrschaft, die sie mit anderen Gewaltherrschaften teilt und die in ihren Anfangsstadien deutlich in Erscheinung treten, zu bestehen; sondern im Gegenteil zu versuchen, das wesentlich Neue, das nämlich, was diese Herrschaft wirklich zu einer totalen Beherrschung macht, in den Blick zu bekommen. Selbstverständlich sind auch in dieses wesentlich Neue eine Reihe von Elementen aus der Vergangenheit und aus Umständen in der nichttotalitären Welt, in der die totalitären Bewegungen entstanden, eingegangen, und wir haben versucht, diese Elemente zu analysieren und in ihre geschichtlichen Ursprünge zurückzuverfolgen. Zu erklären ist das totalitäre Phänomen aus seinen Elementen und Ursprüngen so wenig und vielleicht noch weniger als andere geschichtliche Ereignisse von großer Tragweite. (In diesem Sinne ist der Glaube an Kausalität in den Geschichtswissenschaften ein Aberglaube, der auch dann nicht überwunden ist, wenn man dem ‚naturwissenschaftlichen Erklären‘ eines Kausalzusammenhanges das ‚historische Verstehen‘ einer Entwicklung entgegenstellt. In beiden Fällen wird das eigentlich neu sich Ereignende, womit die Geschichtswissenschaften es jeweilig zu tun hat, aus der Geschichte entfernt – das heißt, die Geschichtswissenschaften werden ihres eigentlichen Inhalts beraubt.)

— ARENDT <sup>7</sup>2000: 946f.

Zunächst ist festzuhalten, daß Geschichte für ARENDT kein kausales Geschehen ist. Geschichte wird durch Ereignisse bestimmt, die weder vorhersehbar noch berechenbar sind. „Jedes Ereignis ereignet sich in einem Geschehenszusammenhang, dessen routinemässigen, ‚notwendigen‘, nämlich vorhersehbaren alltäglichen Ablauf es unterbricht.“ (ARENDT 2002: 326.). „Das Ereignis“ – mit JACQUES DERRIDA gesprochen – „unterliegt einem vielleicht, das sich nicht dem Möglichen, sondern dem Unmöglichen anheimgibt.“ (DERRIDA 2001: 74). „Historisches Verstehen“ und „naturwissenschaftliches Erklären“ zerstören die Ereignishaftigkeit eines Geschehens, das in die Kontinuität hereinbricht, indem sie Analogien bilden und das Ereignis auf ein bekanntes zurückführen, und so schließlich auflösen. Es ist daher kein Zufall, wenn ARENDT an mehreren Stellen ihres Werks die Brücke vom Ereignis zur Freiheit schlägt: „Freiheit und Ereignis: Die Quelle der Freiheit, die sich als Spontaneität – eine Reihe von selbst anfangen können – äussert, ist das Ereignis. Dieses gibt der Freiheit gleichsam das Material, an dem allein sich Spontaneität entzünden kann. Nur im Ereignis selbst, und zwar unabhängig von allen berechnenden Erwägungen, fallen

die wenigen Grundentscheidungen, von denen ich deshalb weiss, dass sie freie waren, weil ich sie nicht widerrufen kann.“ (ARENDDT 2002: 94). Das Verstehen, so wie es ARENDT auffaßt, hat sich auf das Neue zu richten, aber nicht um es „wegzuerklären“, sondern „[e]s bedeutet vielmehr, die Last, die uns durch die Ereignisse auferlegt wurde, zu untersuchen und bewußt zu tragen und dabei weder ihre Existenz zu leugnen noch demütig sich ihrem Gewicht zu beugen, als habe alles, was einmal geschehen ist, nur so und nicht anders geschehen können.“ (ARENDDT <sup>7</sup>2000: 25.) Und an anderer Stelle im Denktagebuch: „Methode in den Geschichtswissenschaften: Alle Kausalität vergessen. An ihre Stelle: Analyse der Elemente des Ereignisses. Zentral ist das Ereignis, in dem sich die Elemente jäh kristallisiert haben. Titel meines Buches grundfalsch; hätte heißen müssen: The Elements of Totalitarianism.“ (ARENDDT 2002: 96f.) ARENDT stellt uns mit dieser Auffassung vor gewichtige Probleme. Wie können wir etwas verstehen, das neu ist und somit die Maßstäbe der Tradition gebrochen sind? Woher nehmen wir die für das Verstehen erforderlichen Maßstäbe?

Zwei Jahre nach *The Origins of Totalitarianism* erscheint der Aufsatz *Understanding and Politics* (Titel der deutschen Übersetzung: *Verstehen und Politik*), in dem ARENDT genau diese Fragen stellt. Ihre Antwort ist allerdings mehr eine artikulierte Hoffnung, die sich aus zwei Quellen speist. Zunächst ist da die Einbildungskraft. Die Einbildungskraft begreift ARENDT als eine Art inneren Kompaß, die es uns erlaubt, „Dinge in ihrer richtigen Perspektive zu sehen, das, was zu nahe ist, in eine gewisse Distanz zu rücken, so daß wir es ohne vorgefaßte Meinung und Vorurteil sehen und verstehen können; [...]. Dieses ‚Distanzieren‘ bestimmter Dinge und das Überbrücken der Abgründe zu anderen ist Teil des Verstehensdialogs, für dessen Zwecke die *direkte Erfahrung einen zu nahen Kontakt herstellt und das bloße Wissen künstliche Barrieren errichtet*“. (ARENDDT <sup>2</sup>2000a: 127, Hervorhebung von mir; D.S.). Die andere Quelle leitet ARENDT aus einem AUGUSTINUS-Zitat ab, das in ihrem gesamten Werk eine zentrale Stelle einnimmt und häufig von ihr zitiert wird. Es lautet: „[[Initium] ... ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit“ - „Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab.“ (ARENDDT <sup>2</sup>2000a: 125). ARENDT betont, daß in dieser Sichtweise der Mensch nicht nur die Fähigkeit des Anfangens hat, sondern selbst dieser Anfang ist. „Im Lichte dieser Reflexionen erscheint unser Bestreben, etwas zu verstehen, was unsere Denkkategorien und Urteilsmaßstäbe zerstört hat, *weniger beängstigend*. Selbst wenn wir die Maßstäbe zum Messen und die Regeln, unter die das Besondere zu subsumieren ist, verloren haben: Ein Geschöpf, dessen Wesen das Anfangen ist, mag in sich genügend Ursprung haben, um ohne vorgegebene Kategorien zu verstehen und ohne den Kodex von Sittenregeln, das heißt Moral, zu urteilen.“ (ARENDDT <sup>2</sup>2000a: 125, Hervorhebung von mir; D.S.)

Diese Ausführungen mögen nicht richtig überzeugen. Zum einen sind sie zu unpräzise, um eine Methodologie des Verstehens zu rekonstruieren, zum an-

deren bleibt das Verhältnis von Verstehen, Einbildungskraft und Urteilskraft in der Schwebe. Doch überlegen wir uns für einen Moment, aus welchem Vorverständnis heraus diese Gedanken im ersten Moment so ungenügend auf uns wirken. Ist es nicht, weil wir mit unserem Denken auf eine Form der Erkenntnis gerichtet sind, deren Sicherheit uns nur durch eine handfeste Methode gewährleistet zu sein scheint? In der Tat wendet sich bei ARENDT das Verstehen von diesem Ziel ab. Das Verstehen tritt ja gerade erst dann in Erscheinung, wenn ein Ereignis in unseren Alltag hereinbricht, das alle Maßstäbe zerstört hat. Deshalb spricht ARENDT beim Verstehen auch von einem nicht endenden Prozeß, der keine Endergebnisse hervorbringt. Wer versucht, in diesem Sinne zu verstehen, begibt sich auf Neuland, er fängt in der Tat etwas Neues an. Verstehen ist ein „Denken ohne Geländer“. Doch was erzeugt das Verstehen, wenn nicht Erkenntnis?

## II.

Es fällt auf, daß der ganze Aufsatz *Verstehen und Politik* mit der Methapher der Versöhnung oder der Heimat durchzogen ist. Im Verstehen treten wir mit dem Wesen der Welt in einen unendlichen Dialog, um uns mit der Welt zu versöhnen<sup>2</sup>, nicht um das Wesen der Welt zu erkennen. Durch das Verstehen versuchen wir, in der Welt zu Hause zu sein. Das Verstehen bewegt sich bei ARENDT in dem Spannungsfeld zwischen Fremdheit und Versöhnung. Es ist der Gegenpol zu der von ARENDT unter anderem in *Vita activa* immer wieder herausgearbeiteten Entfremdung des Menschen. (Dieses Spannungsfeld ist für ein angemessenes Verständnis des „Verstehens“ bei ARENDT wesentlich, wir werden weiter unten noch darauf zu sprechen kommen.)

In dem Aufsatz *Verstehen und Politik* ist das zentrale Stichwort, das das Verstehen mit der Versöhnung verbindet, der Sinn. Für ARENDT ist das Ergebnis des Verstehens Sinn, der aber nicht einem teleologischen Geschichtsverständnis geschuldet ist (siehe oben), sondern den wir im nicht endenden Dialog des Verstehens immer wieder neu erzeugen. Verstehen verleiht dem Wissen Sinn.

Wie sehr ARENDT mit dem Begriff des Sinns gerungen hat, zeigen unter anderen zwei Eintragungen im *Denktagebuch*, die im März 1953 – also vor der ersten Veröffentlichung von *Verstehen und Politik* – notiert worden sind. Dort heißt es: „Im Verstehen findet die alles Handeln erst ermöglichende, vorgängige Versöhnung mit der Welt statt. [...] Versöhnen heisst: ‚to come to terms with‘; ich versöhne mich mit Realität als solcher und gehöre von nun an dieser Realität

<sup>2</sup>Der Begriff der Versöhnung darf nicht mit dem Begriff des Verzeihens verwechselt werden: „Die Tatsache, daß Versöhnung dem Verstehen inhärent ist, hat die gängige, falsche Vorstellung des ‚tout comprendre c’est tout pardonner‘, alles verstehen heiße alles verzeihen, aufkommen lassen. Doch hat Verzeihen so wenig mit Verstehen zu tun, daß es weder dessen Bedingung noch dessen Folge ist. Das Verzeihen [...] ist eine einzelne Handlung und gipfelt in einem einzelnen Akt. Verstehen ist nicht-endend und kann daher keine Endergebnisse hervorbringen [...].“ (ARENDT <sup>2</sup>2000a: 110).

als Handelnder zu. Das findet im Verstehen statt. Ergo: Verstehen versteht nicht Sinn und erzeugt auch nicht Sinn.“ (ARENDDT 2002: 331) Das Verstehen wird für ARENDT die andere Seite des Handelns, das heißt, derjenigen Tätigkeit, deren Ausgang ungewiß ist, und die sich nicht rückgängig machen läßt, denn wo das Handeln Ereignisse in die Welt setzt, versuchen wir im Verstehen, diese zu erfassen. Tage später schreibt sie: „Verstehen erzeugt Tiefe, nicht Sinn. Politisch ist dies dasselbe wie: in der Welt ein Heim finden, sich zu Hause fühlen. Es ist der Prozeß der Verwurzelung. Entwurzelung heißt, an der Oberfläche leben, und damit ist das Parasit-sein ebenso verbunden wie die „Oberflächlichkeit“. Die Dimension der Tiefe wird durch Wurzel-schlagen erzeugt, d.h. Verstehen im Sinn von Versöhnung.“ (ARENDDT 2002: 332).

Doch auch wenn die Beziehung zwischen Sinn und Verstehen ambivalent ist, zieht sich die Metapher des „In-der-Welt-zu-Hause-seins“ als Kennzeichnung des „Verstehens“ wie ein roter Faden durch das Werk ARENDTS. Eine weitere für uns interessante Stelle – da hier die drei Begriffe „Verstehen“, „Versöhnung“ und „Denken“ vereint werden – findet sich in der *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*. Dort sagt ARENDT: „Nun, ich will eine Sache zugeben. Ich will zugeben, daß ich – natürlich – in erster Linie am Verstehen interessiert bin. Das ist absolut richtig. Und ich will zugeben, daß es andere Menschen gibt, die in erster Linie daran interessiert sind, etwas zu tun. Das gilt aber nicht für mich. Ich kann sehr wohl leben, ohne etwas zu tun. Aber ich kann nicht leben, ohne nicht zumindest den Versuch zu machen, das Geschehene, was immer es sei, zu verstehen. Und dies bestimmt sich irgendwie in dem Sinne, den Sie von HEGEL kennen, wo nämlich, wie ich meine, der Versöhnung die zentrale Rolle zufällt – Versöhnung des Menschen als denkendes und vernünftiges Wesen. Das ist es, was tatsächlich in der Welt geschieht. Ich kenne keine andere Versöhnung außer dem Denken.“ (ARENDDT 1996: 73)

„Verstehen“ bestimmt sich bei ARENDT als Versöhnung im Denken<sup>3</sup>. Als solches drückt das „Verstehen“ mehr aus als das Erfassen einer Methode. Es empfiehlt sich daher, das „Verstehen“ bei ARENDT nicht als eine Methode mißzuverstehen, sondern in der engen Verknüpfung von „Verstehen“ und „Versöhnung“ eine Denkhaltung zu suchen, die für ihr Werk in besonderer Weise charakteristisch ist, denn ähnlich wie der Begriff des Verstehens, durchzieht auch der

---

<sup>3</sup>Wir müssen an dieser Stelle vorsichtig sein. DAG JAVIER OPSTAELE scheint in seinem Buch *Politik, Geist und Kritik* zu Recht darauf hinzuweisen, daß das Verstehen bei ARENDT gerade nicht eine Sache des Denkens ist, sondern vielmehr der Urteilskraft und der Einbildungskraft zugeordnet werden muß. Das Problem scheint zu sein, daß ARENDT für den Begriff des Denkens keine einheitliche Gebrauchsweise reserviert. Das „Denken“ ist in ihren Schriften keineswegs so eindeutig konnotiert, wie es das von ihr unvollendete Werk *Vom Leben des Geistes* nahe legt. Doch wie auch immer diese Verbindungen zwischen Denken, Verstehen und Urteilskraft aussehen mögen, sicher ist, daß das „Verstehen“ als geistige Tätigkeit ein Motiv in sich trägt: die Versöhnung mit der Welt, den Versuch, die Welt zur Heimat werden zu lassen.

Begriff der Versöhnung ihr gesamtes Werk<sup>4</sup>. Wir wollen daher in einem abschließenden Schritt versuchen, die Denkhaltung ARENDTS näher zu bestimmen, die sich im „Verstehen-wollen“ artikuliert, und dabei den Begriff der Versöhnung näher zu fassen. Dabei richtet sich unsere Frage auf den Ursprung und den Sinn des „Verstehen-Wollens“.

## III.

Der Begriff Versöhnung verweist auf eine Differenz, die dem Verstehen voraus geht. Die Konnotation der „Versöhnung“ durch die Begriffe „Heimat“ und „Zuhause“ legt es nahe, diese Differenz zwischen Verstehendem und Verstandenen als Zeichen einer Fremdheit oder Entfremdung zu deuten. Dies erscheint insofern plausibel, als daß das Phänomen der Entfremdung oder Fremdheit im Werk ARENDTS in zweifacher Hinsicht präsent ist. Zum einen in einer objektiv-theoretischen Dimension, zum anderen in einer rein biographischen Dimension. In *Vita activa* beschreibt ARENDT den Beginn der Entfremdung des Menschen von der Welt und der Erde aus verschiedenen Perspektiven. Diese Perspektiven sind die Entdeckung und Vermessung des Raumes der Erde, die sich bis zur Erforschung des Weltraumes erstreckt, die moderne Arbeitsgesellschaft und die moderne Wissenschaft (Vgl. ARENDT <sup>2</sup>2003: 318–341). Diese Entfremdung unterscheidet sich jedoch grundlegend von der Fremdheit, die dem Menschen qua Menschen in der Welt eigen ist: Der Mensch wird in ein Weltgefüge hineingeboren, das nicht sein Werk ist und dem er Zeit seines Lebens gegenüber steht. Dies ist das zentrale Thema der *Vita activa*, dessen Ganzheit bereits in dem Motto angesprochen ist, unter das ARENDT das Buch stellt:

Als im weißen Mutterschoße aufwuchs Baal  
 War der Himmel schon so groß und still und fahl  
 Jung und nackt und ungeheuer wundersam  
 Wie ihn Baal dann liebte, als Baal kam.

.....

Als im dunklen Erdschoße faulte Baal  
 War der Himmel noch so groß und still und fahl  
 Jung und nackt und ungeheuer wunderbar  
 Wie ihn Baal einst liebte, als Baal war.

— BERTOLT BRECHT

Die biographische Dimension der Fremde drückt sich beispielhaft in ihrem Buch über RAHEL VARNHAGEN aus: „Aus der Distanz betrachtet verdichtet sich in diesem Buch ARENDTS damalige eigene Lebenskonstellation – als Jüdin geboren, aus der deutschen Kultur vertrieben zu sein und ein Leben als Staatenlose führen zu müssen.“ (Grunenberg 2003: 35). Auch wenn wir an dieser

<sup>4</sup>Wir können an dieser Stelle nicht auf alle Stellen, an denen der Begriff der Versöhnung auftaucht, eingehen. Für eine erste Orientierung sei dem interessierten Leser ein Blick ins *Denktagebuch*, *Vita activa* und dem Aufsatz *Verstehen und Politik* empfohlen.

Stelle nicht ausführlich auf die Elemente der Fremde und Entfremdung im Werk und Leben HANNAH ARENDTS eingehen können, so bleibt doch festzuhalten, daß dies ein zentrales, immer wiederkehrendes und sich vertiefendes Thema ihres Denkens ist<sup>5</sup>.

Das „Verstehen-Wollen“ bestimmt sich nun in dem Versuch in dieser Ver-setztheit in der Welt eine Haltung zu gewinnen. Ver-stehen trägt seine Bedeutung in der Bemühung in der Welt einen Stand zu finden. Verstehen „ist die spezifisch menschliche Weise, lebendig zu sein, denn jede einzelne Person muß sich mit jener Welt versöhnen, in die sie als Fremder hineingeboren wurde und wo sie im Maße ihrer klar bestimmbaren Einmaligkeit immer ein Fremder bleiben wird“. (ARENDDT<sup>2</sup>2000a: 110). Wichtig für uns ist, zu begreifen, daß in dem Bemühen um einen Stand in der Welt das Fragen und Denken HANNAH ARENDTS sich seiner Grundstimmung gegenüber sieht. Diese Grundstimmung der Erfahrung der Fremdheit ist dabei *toto genere* von anderen Grundstimmungen wie dem Staunen, dem Descartesschen Zweifel oder dem modernen Problemlösungsdenken verschieden. In der Erfahrung der Fremde liegt ein Ergriffen-Sein des Menschen; der Mensch steht qua Mensch in Frage.

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf den Begriff der Versöhnung. Das Versöhnen, das heißt das „Sich-abfinden mit dem Geschickten“ ist für ARENDT nur auf der *Grundlage* der Dankbarkeit für das Gegebene möglich (Vgl. ARENDT 2002: 4). Der Versöhnung, die sich auf Geschicktes, das heißt auf Ereignisse bezieht, liegt eine fundamentalere Beziehung zur Welt, in die wir als das, was wir sind, hineingeboren werden, zu Grunde: Es ist die Dankbarkeit<sup>6</sup>, oder anders formuliert, die Liebe zur Welt, die „Amor mundi“, wie ARENDT ursprünglich ihr Werk *Vita activa* nennen wollte. Auf der Grundlage dieser Liebe zur Welt sieht sich die Versöhnung, die sich selbst immer auf Wirklichkeit und nicht auf Möglichkeit bezieht, aber auch ihrer unüberwindbaren Grenze gegenüber: das radikal Böse. „Das radikal Böse ist das, was nicht hätte passieren dürfen, das heißt das, womit man sich nicht versöhnen kann, was man als Schickung unter keinen Umständen akzeptieren kann, und das, woran man auch nicht schweigend vorübergehen darf.“ (ARENDDT 2002: 7) An dieser Stelle öffnet ARENDT gleichzeitig die Sicht auf den Gegensatz der Versöhnung, der sich im abgewendeten Blick ausdrückt. Sich mit etwas zu versöhnen bedeutet eben auch, wie wir bereits weiter oben gesehen haben, daß sich der Versöhnende

---

<sup>5</sup>Zum Stichwort „Entfremdung“ siehe auch: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Vita activa, Religion und Politik, Kultur und Politik, Die Eroberung des Weltraums und die Statur des Menschen, Der archimedische Punkt.*

<sup>6</sup>Es sei kurz auf eine Stelle in der Vorlesung *Was heißt Denken?* von MARTIN HEIDEGGER verwiesen, die ebenfalls die Nähe des Denkens zum Danken thematisiert: „Was ist mit den Worten ‚Denken‘, ‚Gedachtes‘, ‚Gedanke‘ genannt? In welchen Spielraum des Gesprochenen weisen sie? Gedachtes – wo ist es, wo bleibt es? Es braucht das Gedächtnis. Zum Gedachten und seinen Gedanken, zum ‚Gedanc‘ gehört der Dank. [...] Ist das Denken ein Danken? Was meint hier Danken?“ (HEIDEGGER 2002: 142).

die Last eines Ereignisses oder einer Tat *freiwillig mit* auf die Schultern lädt, daß heißt, sie nicht rechtfertigt, sondern sie erträgt: „Das heißt, er [der Versöhnende; D. S.] stellt Gleichheit wieder her. Dadurch ist Versöhnung das genaue Gegenteil der Verzeihung, die Ungleichheit herstellt. [...] Politisch gesprochen setzt die Versöhnung einen neuen Begriff der Solidarität.“ (ARENDE 2002: 4f.) Das radikal Böse, dasjenige, mit dem man sich nicht versöhnen kann, kann man in seiner Sinnlosigkeit letztendlich auch nicht gänzlich verstehen: „Immer wieder wird gesagt, man könne den Totalitarismus nicht bekämpfen, ohne ihn zu verstehen. Das stimmt aber glücklicherweise nicht; denn wenn es so wäre, hätten wir es mit einem hoffnungslosen Fall zu tun.“ (ARENDE 2000a: 110)

Wir haben uns bemüht aufzuzeigen, daß sich das „Verstehen“ bei HANNAH ARENDE im Horizont eines existentiellen Vollzuges bewegt. Als solches steht es in einem besonderen Verhältnis der Erfahrung von Fremdheit und Heimat, aus dessen Spannungsfeld heraus das Denken – im allgemeineren Sinne des Wortes – HANNAH ARENDES seine Motive und Themen sucht und findet. Dieses Denken, das sich um Sinn und nicht um Erkenntnis kümmert, trägt einen anderen Charakter als unser wissenschaftliches Forschen. Es ist im weitesten Sinne unwissenschaftlich, aber nicht antiwissenschaftlich und in dieser Tendenz ständig um einen Dialog bemüht. Für HANNAH ARENDE war es eine der einschneidendsten Veränderungen in der Welt, zu sehen, wie sich die Wissenschaften zunehmend damit beschäftigen, „zu entdecken, was *hinter* den Naturphänomenen liegt, wenn sie sich den Sinnen und dem Verstand des Menschen enthüllen“. (ARENDE 2000c: 375, Hervorhebung im Original; D. S.) Dieses Forschen und Fragen hinter die Naturphänomene verläßt den Bereich der menschlichen Alltagserfahrung, den Bereich des common sense und der Alltagssprache, also diejenigen Bereiche, die ARENDE als konstitutiv für eine *gemeinsame* Welt ansah. Sie sah sich hingegen den Dingen verpflichtet, so wie sie sind, wie sie sich in ihrem Sinnzusammenhang dem Menschen präsentieren. In dieser Hinsicht darf auch die Dimension des Geschichtenerzählens, wie es ARENDE zunehmend zur Bezeichnung ihrer theoretischen Tätigkeit verwendet hat, nicht unterbewertet werden<sup>7</sup>. Das Geschichtenerzählen ist an eine gemeinsame Welt gebunden und es ist eine Tätigkeit *zwischen* Menschen, die Sinn transportieren kann. „Eines der zentralen Merkmale der narrativen Strukturierung ist, daß in einer Erzählung heterogene Bestandteile zu einer Gesamtheit organisiert werden und sie dadurch eine kohärente Struktur erhalten.“ (ALTHAUS 2000: 358) In der Geschichte (story) wird der Versuch unternommen, die Ereignisse und das Handeln, die beide nicht kausal zu erfassen sind, in eine sinnhafte Struktur zu setzen.

---

<sup>7</sup>Eine facettenreiche Darlegung der Funktion des Erzählens findet sich bei CLAUDIA ALTHAUS (2000).

Während das „Verstehen“ versucht einen Stand in der Welt zu finden, kommt dem wissenschaftlichen Zweifel gerade das Gegenteil zu: „Die moderne Wissenschaft gründet sich auf eine Philosophie des Zweifels, im Unterschied zur antiken Wissenschaft, die auf einer Philosophie des θαυμάζειν (thaumázēin), des Staunens über das, was ist, wie es ist, basiert. Anstatt über die Wunder des Universums, die sich in ihrer Erscheinung den menschlichen Sinnen und der menschlichen Vernunft offenbaren, zu staunen, begannen wir zu argwöhnen, die Dinge könnten nicht sein, was sie schienen.“ (ARENDT 2000b: 306) In dem Fortschreiten der Wissenschaften und dem ihr geschuldeten radikalen Umbau und der Veränderung der Welt, in der wir leben, sah ARENDT den Prozess der Weltentfremdung, der zur Zerstörung des menschlichen Bezugsgewebes beiträgt, in einer seiner schärfsten Ausprägungen. Ihr Denken und Verstehen bewegt sich in dem von HEIDEGGER so provokant geäußerten Satz „Die Wissenschaft denkt nicht.“ (HEIDEGGER 2002: 9). Das Denken kennt bei ARENDT – genau wie ihr Politikbegriff – keine Zweck-Mittel-Rationalität, es ist sich selbst genügsam; ARENDT unterscheidet konsequent zwischen Denken und Erkenntnis. Diese Unterscheidung sollten wir nicht auf die leichte Schulter nehmen. Es meint nicht die gängig eingeräumte Unzuverlässigkeit des Denkens, nach der das Denken erfolglos bleiben kann und somit nicht notwendig Erkenntnis hervorbringt: Die Formel dafür lautete: Erkenntnis impliziert Denken, aber Denken nicht Erkenntnis. Die Unterscheidung bei ARENDT ist fundamentaler: Das Denken ist nicht einmal auf Erkenntnis gerichtet. Diese für uns – die wissenschaftlich fest verwurzelt sind – so schwer nachvollziehbare Trennung wird klarer, wenn man auf eine weitere Unterscheidung ARENDTS aufmerksam macht: Zwischen Wahrheit und Sinn. Das Denken ist eine Sinnsuche, das Erkennen eine Wahrheitssuche<sup>8</sup>.

Vielleicht ist auch dies ein Grund, warum HANNAH ARENDT gerade in der heutigen Zeit so stark in den Fokus des Interesses rückt. Die Wissenschaftsgläubigkeit hat im Denken einen weiten Raum eingenommen. Wenn es nicht langsam langweilig würde, das Ende des Denkens zu verkünden, wäre es wohl mal wieder an der Zeit. Solche Risse scheinen aber die Notwendigkeit entstehen zu lassen, einen ursprünglicheren, wieder gereinigten Begriff des Denkens zu gewinnen. In dieser Weise ist im Werk HANNAH ARENDTS eine Begifflichkeit des Griechischen – nicht in nationaler oder kultureller Hinsicht, sondern als Denkhaltung – konserviert, die den Rückgriff auf die Wurzeln erlaubt. Ihre Grundlage lautet: amor mundi.

---

<sup>8</sup>Es bleibt die bereits oben erwähnte Frage nach dem Zusammenhang zwischen „Denken“ und „Verstehen“. Wir können diese Frage an dieser Stelle nicht hinreichend klären, doch hat es den Anschein, daß das Verstehen die politische und der Welt in ihrer Wirklichkeit zu gewandte Seite des Denkens, ist – und darin dem Urteilen bei ARENDT nah verwandt –, wohingegen das Denken von ARENDT als von der Welt zurückgezogen charakterisiert wird.

## Literatur

- ALTHAUS, CLAUDIA 2000 *Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- ARENDT, HANNAH 1996 *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hg. von LUDZ, URSULA, München: Piper.
- ARENDT, HANNAH <sup>7</sup>2000 *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München: Piper.
- ARENDT, HANNAH <sup>2</sup>2000a „Verstehen und Politik“, in: ARENDT, HANNAH: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hg. v. LUDZ, URSULA, München: Piper, 110–127.
- ARENDT, HANNAH <sup>2</sup>2000b „Religion und Politik“, in: ARENDT, HANNAH: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hg. v. LUDZ, URSULA, München: Piper, 305–326.
- ARENDT, HANNAH 2000c „Die Eroberung des Weltraums und die Statur des Menschen“, in: ARENDT, HANNAH: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, hg. v. LUDZ, URSULA, München: Piper, 373–388.
- ARENDT, HANNAH 2000d „Kultur und Politik“, in: ARENDT, HANNAH: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hg. v. LUDZ, URSULA, München: Piper, 277–304.
- ARENDT, HANNAH 2000e „Der archimedische Punkt“, in: ARENDT, HANNAH: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, hg. v. LUDZ, URSULA, München: Piper, 389–402.
- ARENDT, HANNAH 2002 *Denktagebuch*, hg. von LUDZ, URSULA und NORDMANN, INGEBORG, 2 Bd., München: Piper.
- ARENDT, HANNAH <sup>2</sup>2002b *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, hg. von MCCARTHY, MARY, München: Piper.
- ARENDT, HANNAH <sup>2</sup>2003 *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper.
- DERRIDA, JACQUES 2001 *Die unbedingte Universität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- GRUNENBERG, ANTONIA 2003 *Arendt*, Freiburg: Herder.
- HEIDEGGER, MARTIN <sup>18</sup>2001 *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- HEIDEGGER, MARTIN 2002 *Was heißt Denken?*, Gesamtausgabe, Bd. 8, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- OPSTAELE, DAG JAVIER 1999 *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

STEFAN TREITZ

# Die Metaphysik von Sprachspielen und menschlicher Praxis<sup>1</sup>

## Einleitung

Ich möchte heute einige Überlegungen zur Metaphysik darstellen. Das Interesse an diesem Thema ergibt sich aus Erfahrungen mit der menschlichen Praxis, wie wir sie zum Beispiel im Sport machen. In der Sportwissenschaft verdeutlicht sich eine eigenwillige Spannung zwischen Theorie und Praxis, von der man berechtigt annehmen kann, dass sie weit über die Felder der Leibesübungen hinaus reicht. Ausgehend von Beobachtungen im Sport fällt auf, dass Sprache, Begriffe aber auch komplexe Theorien nicht in der Lage sind, Erscheinungen der menschlichen Praxis eindeutig zu fassen. Es scheint vielmehr so, dass die menschliche Praxis immer eine Vielzahl von konkurrierenden Theorien zulässt, die sich untereinander jedoch begrifflich ausschließen. Ein Kollege aus der Sportwissenschaft bemerkte hierzu einmal skeptisch: „Die Praxis gibt jeder Theorie recht,“ und meinte damit, dass man nur dann, wenn man sich *in* einem Theoriegebäude bewegt zu der Überzeugung gelangen könne, diese Theorie erfasse die Komplexität der menschlichen Praxis mit Eindeutigkeit. Gehe man hingegen von der Praxis aus, so lasse diese mehrere Theorien zu.

Während die Erfahrungen der Praxis zu einer stark relativistischen Sicht der Dinge führen, finden wir in der Philosophie traditionell das Ideal der Objektivität. Allein der Erfolg der modernen Naturwissenschaften, aber auch der Logik und der Mathematik scheinen diesem Ideal Recht zu geben.

Die Differenz zwischen Objektivität und Relativismus, wie sie zwischen Philosophie und menschlicher Praxis entsteht, führt zu dem Begriff der Sprachspiele. Dieser Terminus WITTGENSTEINS wirft die klassisch philosophische Frage nach der Metaphysik auf. An diesem Punkt setzen die Überlegungen meines Vortrages an.

Was ist Metaphysik? Nach einer Definition PETER F. STRAWSONS beschäftigt sich Metaphysik mit den allgemeinen Strukturen des menschlichen Denkens

---

<sup>1</sup>Der hier abgedruckte Beitrag orientiert sich an einem Vortrag, den der Autor am 27. Juni 2005 im Kolloquium der Sportsoziologie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg gehalten hat.

über die Welt. Sie geht dabei deutlich über eine begriffliche oder logische Analyse von philosophischen Aussagen hinaus (STRAWSON 1972: 9f.). Ihr Sujet sind vielmehr Weltanschauungen oder menschliche Denkformen, sie beschäftigt sich mit der Erzeugung von Weltbildern und Sichtweisen der Welt und mit dem Gewinn von Erkenntnis. Eine *deskriptive Metaphysik* beschreibt diese Strukturen, während eine *revisiönäre Metaphysik* versucht, bessere Strukturen zu finden oder zu entwerfen. Wir beschränken uns im Folgenden auf die deskriptive Seite von Metaphysik und fragen dabei nach den Grundlagen menschlicher Erkenntnis. Seit spätestens den britischen Empiristen ist die menschliche Erfahrung der bedeutendste Kandidat zur Begründung von Erkenntnis. Der Ausgangspunkt der Metaphysik liegt – wie gezeigt werden wird – in der skeptischen Überzeugung, dass Erfahrungswissen mehr umfasst, als auf die Erfahrung zurückgeführt werden kann. Es ist die Aufgabe einer (erfahrungs-)wissenschaftlichen Metaphysik darzustellen, was die menschlichen Denkstrukturen der Erfahrung hinzufügen, um zu Wissen zu gelangen.

Ich habe den Eindruck, dass wir häufig, im Alltag ebenso wie in der wissenschaftlichen oder philosophischen Praxis, blind gegenüber den eigenen metaphysischen Strukturen unseres Denkens sind. Dieser blinde Fleck in der Selbstwahrnehmung des Denkens lässt uns verkennen, dass viele Erkenntnisse, die wir auf Erfahrungen zurückführen, ihrem Grunde nach metaphysischer Natur sind. So gesehen bekommt das Nachdenken über das Verhältnis von Erfahrung, Wissen und Metaphysik einen kritischen Charakter.

Metaphysische Gedanken können sich zu verschiedenen Paradigmata ausformen. Ich werde im Folgenden drei darstellen.

Das *erste Paradigma* entwickelt sich zwischen den Untersuchungen DAVID HUMES über den menschlichen Verstand und den Prolegomena zur Metaphysik von IMMANUEL KANT. Angelehnt an eine Bezeichnung HERBERT SCHNÄDELBACHS, der die neuzeitliche Philosophie als ein mentalistisches Paradigma beschreibt, soll von *mentalistischer Metaphysik* gesprochen werden. Metaphysik wird hier als eine systematische Reflexion des Geistes auf seine eigenen Erkenntnisleistungen beschrieben. Ausgangspunkt der mentalistischen Metaphysik ist eine weit reichende Konzeption des menschlichen Geistes, die auf einen Erkenntniskeptizismus trifft.

Das *zweite Paradigma* steht in Verbindung mit der Philosophie des *linguistischem turn*, die von SCHNÄDELBACH als linguistisches Paradigma beschrieben wird. Darin findet eine Wendung des philosophischen Interesses vom Geist zur Sprache statt. Dieses zweite metaphysische Paradigma deckt sich jedoch nur zu einem Teil mit dem Paradigma SCHNÄDELBACHS. Die hier dargestellte metaphysische Denkstruktur bezeichne ich als *Metaphysik der Objektivierung*. Sie entwickelt sich ausgehend von den Arbeiten GOTTLOB FREGES und wird durch BERTRAND RUSSELL und WILLARD VAN ORMAN QUINE auf der einen Seite und EDMUND HUSSERL auf der anderen fortgeführt.

Das *dritte Paradigma* schließlich findet sich in der Konzeption der Sprachspiele und Lebensformen WITTGENSTEINS. Die Metaphysik der Sprachspiele und Lebensformen ist in den konkreten Erscheinungen menschlicher Praxis begründet. Dieses Paradigma umfasst einen weit reichenden Skeptizismus und löst schließlich die Spannung zwischen Relativismus und Objektivität am Gegenstand der menschlichen Praxis auf.

Trotzdem die ersten beiden metaphysischen Paradigmata aus der Sicht des dritten dargestellt werden, kommen alle drei Denkformen gleichberechtigt nebeneinander zu stehen. Die historische Form meiner Darstellung soll nicht zu der Annahme verleiten, es gäbe eine notwendige oder zufällige historische Entwicklung von der klassischen Metaphysik zur Metaphysik der Sprachspiele. In der Gegenwart der abendländischen Geistesgeschichte haben alle drei Paradigmata nebeneinander Bestand.

## 1. Das mentalistische Paradigma, DAVID HUME und IMMANUEL KANT

Das *erste* der drei darzustellenden metaphysischen Paradigmata ist *mentalistisch* und *empiristisch*. Mentalistisch bedeutet, dass eine Konzeption des menschlichen Geistes die zentrale Stellung in diesem Gedankengebäude einnimmt. Der menschliche Geist bestimmt dabei die Sphäre der *Innerlichkeit*, die Ort des Bewusstseins, des Denkens und des Empfindens ist. Dieser ist die Sphäre der *Außenwelt* gegenübergestellt, welcher nach allgemeinem Verständnis die Gegenstände einer physikalischen Welt angehören.

Die empiristische Ausprägung des Paradigmas zeigt sich in der Darstellung des Verhältnisses von Innen- zu Außenwelt. Es wird angenommen, dass die Inhalte des Geistes von der Außenwelt bewirkt sind. Die Erkenntnistheorie dieses Paradigmas entwickelt sich an der Frage, in welchem Verhältnis die Empfindungen und Gedanken der inneren Sphäre des Menschen zu den Gegenständen der Außenwelt stehen. Dies soll exemplarisch an einer Entwicklung dargestellt werden, die von DAVID HUME (1711–1776) zu IMMANUEL KANT (1724–1804) führt.

### 1.1. DAVID HUME. Erfahrung und Skeptizismus.

HUMES Philosophie ist grundsätzlich empiristisch und basiert dementsprechend auf der Annahme, dass die menschliche Erfahrung Grundlage jedes Wissens ist.

Ob nun gleich das Denken [...] unbegrenzte Freiheit zu besitzen scheint, so werden wir doch bei näherer Untersuchung finden, daß es in Wirklichkeit durch sehr enge Grenzen eingeschlossen ist, und all diese schöpferische Kraft des Geistes auf weiter nichts hinauskommt, als auf

die Fähigkeit der Verbindung, Umstellung, Vermehrung oder Verminderung des Stoffes, den uns Sinne und Erfahrung liefern.

— HUME 1993: 19

Die sinnlichen *Eindrücke* (*impressions*) sind Grundlage jeder *Auffassung* (*perception*) des Geistes, sie reichen allerdings nicht aus, um Tatsachen und Wissen hinreichend zu begründen. HUME erkennt, dass jede Tatsache dadurch bestimmt wird, dass der Geist sie in eine Ordnung zu anderen Tatsachen stellt. Das bedeutendste dieser Prinzipien ist die Kausalität. Ohne ein Denken von Ursache und Wirkung ist nach HUME keine Erkenntnis möglich. In „Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand“ (HUME 1993) wird die Bedeutung der *Kausalität* für jede Form des menschlichen Denkens umfangreich beschrieben.

HUMES Skeptizismus entwickelt sich an der Frage, wie der menschliche Geist zu diesen für Erkenntnis notwendigen Ordnungsprinzipien gelangen konnte. Auf der einen Seite verpflichtet seine empiristische Grundauffassung zu der Annahme, dass nicht nur jede Erkenntnis, sondern darüber hinaus auch jede Auffassung des Geistes auf sinnliche Erfahrung zurückzuführen ist. Auf der anderen Seite stellt er die Wirksamkeit von geistigen Ordnungsprinzipien fest, als notwendiger Voraussetzung von jeder Tatsache und von jedem Wissen. Diese Ordnungsprinzipien als Voraussetzung von Erkenntnis durch Erfahrung gehen der Erfahrung logisch voraus und sind somit unabhängig von ihr. Deutlicher wird die skeptische Spannung, wenn wir HUMES Konzeption der Erkenntnis mit dem modallogischen Begriffspaar *Notwendigkeit* und *Kontingenz* fassen. Die Gegenstände der sinnlichen Erfahrung sind sämtlich kontingent, was bedeutet, dass die Welt in dieser Hinsicht anders beschaffen sein könnte, als es tatsächlich ist. Jede Tatsache kann der Möglichkeit durch eine andersartige Tatsache ersetzt werden. Jeder Sinneseindruck könnte durch einen anderen ersetzt werden. Die Ordnungsprinzipien des Geistes gelten mit Notwendigkeit. Dies bedeutet am Beispiel der Kausalität, dass eine Welt ohne Wirkungen und Ursachen undenkbar ist. HUME begründet dies, indem er feststellt, dass jede einzelne konkrete Tatsache anzweifelbar und deshalb kontingent, die Existenz von Tatsachen überhaupt jedoch in keiner Weise anzuzweifeln ist. Eine Welt ohne Tatsachen ist nicht vorstellbar. Da alle Tatsachen notwendig auf dem Prinzip der Kausalität beruhen und irgendwelche Tatsachen notwendig vorliegen müssen, gilt folglich auch das Prinzip der Kausalität mit Notwendigkeit.

HUMES Skeptizismus entwickelt sich also aus folgender Aporie in Bezug auf die Ordnungsprinzipien des Geistes. Entweder muss er anerkennen, dass im menschlichen Geist bestimmte Fähigkeiten zur Ordnung von Eindrücken angelegt sind, die sich nicht auf die Erfahrung zurückführen lassen, oder er muss erklären, wie Erfahrung die notwendigen Prinzipien begründen kann. Die Annahme, die Ordnungsprinzipien sind im Geist unabhängig von Erfahrung angelegt,

steht vollkommen gegen HUMES Grundannahmen und würde seinen Empirismus zu rationalistischen Annahmen zwingen, die er explizit kritisiert. Ebenso bezweifelt er, dass die kontingenten Gegenstände der Erfahrung den Geist ein notwendiges Prinzip erkennen lassen. Wegen der Betonung dieses zweiten Teils seiner Aporie wird HUME häufig als Denker dargestellt, der einen Induktionsskeptizismus vertritt und schließlich einen Irrationalismus begründen möchte.<sup>2</sup>

Das Induktionsproblem ist jedoch nicht der Kern von HUMES Skeptizismus. Ordnungsprinzipien haben nicht den Rang einer Erkenntnis und können deshalb auch nicht durch Induktion abgesichert werden. HUME begründet die ordnenden Verstandestätigkeiten weder durch Erfahrung und Tatsachen noch durch a priori veranlagte Inhalte des Geistes, sondern durch die praktische Kategorie der Gewohnheit. Mit der Einführung der Gewohnheit umgeht er die dargestellte Aporie und bietet eine skeptische Lösung, die ein philosophischer Fortschritt ist.

HUME geht von einem mechanistischen Weltbild aus und ist zugleich ein strenger Kausaldeterminist. Das Prinzip von Ursache und Wirkung liegt in der Welt, alle Ursachen sind Wirkungen und jede Wirkung ist eine Ursache. Zusammenhänge von Ursache und Wirkung umfassen nicht nur die materiellen Gegenstände, sondern auch Lebewesen, Tiere ebenso wie die Menschen. Weil die Welt kausal geordnet ist, wird der Mensch gleichsam darauf dressiert, seine Auffassungen von der Welt in Zusammenhängen von Ursache und Wirkung zu ordnen. Zur Bezeichnung des Verhältnisses von Mensch und Welt verwendet er den Ausdruck „prästabilierte Harmonie.“ Auf diese Weise kann HUME erklären, warum ein Prinzip im menschlichen Geist wirksam ist, welches weder durch Erkenntnis erlangt wurde noch a priori veranlagt ist. Nebenbei bemerkt: Mit der Einführung der Gewohnheit entwickelt HUME eine Theorie des Leibes oder vielmehr der körperlichen Erkenntnis. Der Mensch bewegt sich praktisch in der Welt und diese bewirkt im mechanischen und damit körperlichen Sinne Verstandestätigkeiten – eben die Ordnungsprinzipien des menschlichen Geistes. Eine derartige körperliche Erkenntnis ist nicht mit Verstandeserkenntnis gleichzusetzen.

Diese Lösung HUMES ist elegant und führt seine Erkenntnistheorie zwischen Scylla und Charybdis, der philosophischen Positionen von Rationalismus und naiven Empirismus, hindurch. Die materialistische Weltauffassung macht seine Erkenntnistheorie auch nach heutigen Maßstäben mit dem Common sense vereinbar. Leider wirft die skeptische Lösung ein philosophisches Problem auf.

---

<sup>2</sup>Zum Beispiel betont ALAN MUSGRAVE, HUME bezweifle, dass über ein Verfahren der Induktion notwendige Gesetze durch endliche Erfahrungen zu begründen seien. MUSGRAVE schlägt vor, einem derartigen Induktionsskeptizismus mit der Entwicklung eines Probabilismus zu begegnen und nicht Gewissheiten, sondern gut gesicherte Wahrscheinlichkeiten durch das Verfahren der Induktion zu begründen. Auf diese Weise hofft MUSGRAVE, HUMES Skeptizismus umgehen zu können. (MUSGRAVE 1993: 165ff.)

HUME hat gezeigt, dass die kontingenten Gegenstände der Erfahrung keine Erkenntnis ermöglichen, welche die notwendigen Ordnungsprinzipien des Geistes begründet. Wie jedoch kommt HUME selbst zu der Erkenntnis, dass die Welt notwendig kausal geordnet ist? Hierbei macht er doch wiederum einen Schluss, bei dem er von einzelnen Erfahrungen auf ein notwendiges Gesetz schließt. Hier ist die Argumentation HUMES zirkulär. Würden wir uns die Mühe machen, weitere Begründungen für HUMES Annahmen über die Welt zu untersuchen, so sähen wir, dass Hume wiederum entweder in die Nähe von Rationalismus oder naiven Empirismus gelangt.

## 1.2 IMMANUEL KANT. Zum Gegenstand der Metaphysik.

IMMANUEL KANT beschreibt den wissenschaftlichen Charakter von Metaphysik. Die klassische, kantische Metaphysik läßt sich ausgehend von der Erkenntnistheorie HUMES und seiner skeptischen Lösung darstellen. KANT beschreibt das Verhältnis HUMES zu einer wissenschaftlichen Metaphysik wie folgt:

Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntnis, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen Zunder getroffen hätte, [...]

— KANT 1783: 7

Die philosophische Grundlage – also den Zunder – hierzu bietet ein begriffliches Instrumentarium, welches die Dichotomie Verstand und Erfahrung detaillierter fassen kann, als es HUME möglich war. Durch die Begriffspaare *analytisch/synthetisch* und *a priori/a posteriori* wird es möglich, einerseits zwischen der begrifflichen Struktur von Sätzen oder Urteilen und andererseits dem Bezug von Sätzen oder Urteilen zu unterscheiden.

Wir haben gesehen, dass sich HUMES Skeptizismus aus der begrifflichen Differenz zwischen kontingenten Tatsachen und notwendigen Ordnungsprinzipien ergibt. HUME ist nicht in der Lage, die Wirksamkeit notwendiger Prinzipien im menschlichen Geist mit den Kategorien des Geistes zu erklären und muss daher weitgehend unbegründbare Annahmen über die Welt machen. Die *Auffassungen des Geistes* lassen sich mit der Terminologie KANTS in zwei Klassen fassen. Zunächst haben wir es mit den Sätzen der Erfahrung zu tun, in denen Erkenntnisse gefasst sind, die nur durch die Gegenstände der Erfahrung begründet werden können. KANT nennt diese die *synthetischen Urteile a posteriori*. Den Begriff *a posteriori* verwendet auch HUME. Damit ist ausgedrückt, dass ein Urteil auf Erfahrung bezogen sein muss. Sämtliche Erkenntnisse, die ihre Quelle in der Erfahrung haben, sind außerdem synthetisch. Ein synthetisches Urteil entsteht dadurch, dass verschiedene Gegenstände oder Inhalte zusammengefügt werden. Ein synthetisches Urteil wird aufgebaut, indem Bedeutungen hinzugefügt werden. Da bei HUME alle Auffassungen des Geistes

durch Eindrücke der Erfahrungsgegenstände bewirkt sind, sind sie alle synthetisch a posteriori.

Die zweite Klasse von Urteilen nimmt bei HUME nicht viel Raum ein. Dies sind die *analytischen Urteile a priori*. A priori bedeutet, dass sie vor aller Erfahrung gegeben sind. Analytisch ist ein Urteil, wenn es ausschließlich durch Zergliederung des Gegebenen gewonnen werden kann. Für KANT gehören lediglich die grundlegenden logischen Gewissheiten in diese Klasse, von HUME kann man annehmen, dass er alle mathematischen und logischen Sätze darin eingeordnet hätte.

Das Problem HUMES besteht darin, dass er die notwendigen Ordnungsprinzipien in diesen beiden Klassen nicht einordnen kann. So ist zum Beispiel das Kausalprinzip nicht durch Erfahrung zu vermitteln. Da es von notwendiger Modalität ist, kann es nicht durch die kontingenten Erfahrungen a posteriori erschlossen werden. Gleichzeitig kann er es nicht einfach zu den analytischen Urteilen a priori zählen. Ursache und Wirkung sind bei HUME Eigenschaften von Gegenständen in der Welt. Er zweifelt grundsätzlich daran, dass Wirkungen von Gegenständen – wie zum Beispiel die Anziehungskraft eines Magneten – a priori erkannt werden können. (Vgl. HUME 1993: 38)

KANT vermag diese Aporie durch die Einführung einer neuen Klasse zu lösen, die sich aus der Verbindung der Begriffe „synthetisch“ und „a priori“ ergibt. Die Urteile dieser Klasse gelten a priori, da sie begrifflich vor aller Erfahrung stehen. Dennoch sind sie nicht unabhängig von jeder Erfahrung, da sie in diesem Falle vollständig inhaltsleer wären. Von den Gegenständen der Erfahrung erhalten diese Urteile ihren Inhalt und ihre synthetische Form. Das Kausalgesetz fällt in diese Klasse von Sätzen – es gilt vor aller Erfahrung, kann aber nur an den konkreten Gegenständen der Erfahrung erkannt werden.

Die *synthetischen Sätze a priori* sind der eigentliche Gegenstand der wissenschaftlichen Metaphysik KANTS. In seinen deskriptiv angelegten *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (KANT 1783) zeigt er, dass sowohl die Sätze der Mathematik wie auch die Grundlagen der Naturwissenschaften metaphysischer Natur sind.

KANT löst das philosophische Problem HUMES durch eine *mentalistische Metaphysik*. Erkenntnis entsteht danach durch die synthetische Leistung des Verstandes in Bezug auf konkrete Gegenstände der Erfahrung. Die Art der Synthese ist dabei von a priori gültigen Formen des Verstandes bestimmt. Zur Kenntnis über diese Formen vermag der Verstand durch einen Akt der kritischen Reflexion auf seine eigenen Anschauungen gelangen. In der klassischen Metaphysik KANTS, werden alle erkenntnistheoretischen Fragen durch eine Konzeption des menschlichen Geistes gelöst.

## 2. Metaphysik der Objektivierung

Im *zweiten* metaphysischen Paradigma wird eine grundsätzliche Änderung der philosophischen Blickrichtung vorgenommen. Während die mentalistische Metaphysik die Formen des menschlichen Geistes betrachtet und sich dabei in der Sphäre der Innerlichkeit bewegt, richtet sich nun das Interesse auf das Verhältnis von Worten zu Gegenständen der Welt. Dieses Verhältnis soll in einer logischen Weise bestimmt werden. Die begrifflichen Grundzüge ändern sich von einer mentalistischen, an der menschlichen Innerlichkeit orientierten Form der Reflexion zu einem Denken, dass eine logische Bestimmung von Begriffen und Worten sucht. Der Grundgedanke dieses Paradigmas liegt darin, die Wahrheit und Falschheit von Sätzen als einen objektiven Zustand zu betrachten, der sich logisch und wissenschaftlich erschließen läßt.

Dieses Paradigma findet seinen Ursprung in den Werken GOTTLOB FREGES (1848–1925). FREGE, der in der Hauptsache Mathematiker ist, entwickelt ein Verfahren, die mathematische Logik auf die Sprache anzuwenden. Er wendet sich von der Erkenntnistheorie als Ausgangspunkt der Philosophie ab und gibt damit der Philosophie einen logischen Charakter. Ziel ist die Objektivierung der Wissenschaftssprache und Philosophie.

Grundlage seines Programms ist die logische Bestimmung des Verhältnisses von Worten zu den bezeichneten Gegenständen. FREGE stellt dazu den *Sinn* als Bindeglied zwischen *Wort* und *Gegenstand*. Dieser Sinn kommt einer mathematischen Funktion gleich und ist ebenso wie diese als objektive Relation zu verstehen. Auf keinen Fall sollte der Sinn eines Wortes mit einer *subjektiven Vorstellung* verwechselt werden. Auch von einer Vorstellung könnte man sagen, dass sie eine Verbindung zwischen Wort und Gegenstand herstellt, eben in der Weise, wie jemand, welcher ein Wort ausspricht, dieses meint. Ein subjektives *Meinen* spielt in der logischen Konstruktion FREGES keine Rolle. Vielmehr nimmt er den Sinn eines Wortes als eine objektive Gegebenheit an. Hier wird schon deutlich – selbst ohne detailliert auf FREGE einzugehen – dass ein derartig objektiver Sinn eines Wortes und eines Gegenstandes den Charakter einer Universalie trägt. Aus diesem Grund bezeichnet man FREGE auch als einen Platonisten. Auch wenn diese Zuschreibung nicht ganz treffend ist – sie bringt doch FREGES philosophische Position zum Ausdruck. FREGE ist gezwungen, eine Klasse objektiver Gegenstände anzunehmen, die Ähnlichkeiten zu der platonischen Ideenlehre aufweisen. Eine derartige Annahme steht allerdings im Widerspruch zu dem Anliegen FREGES, Philosophie und Wissenschaft frei von metaphysischen Annahmen zu betreiben.

Philosophisch werden FREGES Überlegungen in zwei Richtungen fortgeführt. Auf der einen Seite stehen dabei der Logische Atomismus BERTRAND RUSSELLS und der physikalische Monismus WILLARD VAN ORMAN QUINES. RUSSELL und QUINE versuchen in einem Programm der Abstraktion die logischen Aussagen

der Erkenntnis so zu formulieren, dass sie sich einfach in der Welt überprüfen lassen. (Vgl. SUKALE 1988: 60) Abstraktion findet hierbei in einem Prozess der Wahrnehmungsabstraktion statt, in welcher von konkreten Sinneserfahrungen ausgehend immer höhere, weil allgemeinere Begriffe gewonnen werden können. Mit Hilfe derartiger Begriffe lassen sich schließlich Kennzeichnungen von Gegenständen formulieren, die einen objektiven Bezug von Wort zu Gegenstand ermöglichen. Eine derartige Wahrnehmungsabstraktion muss davon ausgehen, dass die Gegenstände der Wahrnehmung Ähnlichkeiten aufweisen, die sich eindeutig identifizieren lassen. Nur über Ähnlichkeiten lassen sich konkrete Eigenschaften von Gegenständen derart fassen, dass man sie in Allgemeinbegriffen fassen kann. Damit sind die metaphysischen Annahmen des Abstraktionsprogramms ganz auf die Gegenstände der Wahrnehmung bezogen.

Die zweite Fortsetzung des Gedanken FREGES mündet in die Phänomenologie EDMUND HUSSERLS. Dieser spricht den Gegenständen der Welt keine Eigenschaften zu. Er untersucht stattdessen die Erscheinungen der empirischen Gegenstände als Phänomene des Bewusstseins. Von konkreten Sinneseindrücken zu Allgemeinbegriffen gelangt HUSSERL über einen Prozess der Ideation. Diese kann man als eine Art der Abstraktion auf phänomenaler Ebene verstehen. (SUKALE 1988: 87).

Betrachtet man zum Beispiel einen roten Gegenstand, so sieht man das *Rotmoment des Gegenstandes* und *vieles* mehr. Betrachtet man einen zweiten roten Gegenstand, so sieht man ein *anderes Rotmoment*, dass dem ersten bestenfalls *ähnlich*, aber *nicht identisch* ist. Man hat damit zwei *individuelle Einzelheiten* vor sich. Es ist unerheblich, ob diese *Einzelheiten* selbstständig sind oder nicht, sie müssen lediglich räumlich getrennt sein. Von diesen Einzelheiten kann man die Aufmerksamkeit auf den Begriff oder die *Idee der Röte* lenken. Diesen Vorgang nennt HUSSERL *Ideation*. Der Ideationsakt ist dabei wesentlich mehr, als das Erfassen der einzelnen Rotmomente der Gegenstände, obwohl er diese notwendig umfassen muss. Der Gegenstand des Ideationsaktes ist die *ideale Einzelheit* der Röte.

Die Metaphysik der Objektivierung basiert auf der Vorstellung, dass sich ein Erkenntnisprozess objektiv beschreiben läßt. Die Denker dieses Paradigmas stellen sich dabei auf einen Standpunkt, der von dem eigentlichen Erkenntnisprozess Abstand nehmen kann. Der Gedanke der Reflexion auf das eigene Erkenntnisvermögen, der in der mentalistischen Metaphysik eine zentrale Rolle spielt, tritt hierbei in den Hintergrund. Dies gilt sogar für die phänomenologische Metaphysik HUSSERLS. Die Metaphysik der Objektivierung ist vor allem an die Vorstellung gebunden, dass die Gegenstände der Erkenntnis in der Wahrnehmung liegen. Im Wahrnehmungsakt, sei er nun physikalistisch zu deuten oder phänomenologisch zu verstehen, vermitteln die Gegenstände der Wahrnehmung eindeutig identifizierbare und damit objektivierbare Qualitäten. Diese müssen unabhängig von verschiedenen Situationen der Wahrnehmung der

Möglichkeit nach für jeden einzelnen Betrachter gleich sein.

Dieser Aspekt gewinnt gerade im Vergleich zu dem dritten im Folgenden darzustellenden Paradigma einer Metaphysik der Sprachspiele und Lebensformen an Bedeutung.

### 3. Metaphysik von Sprachspielen und menschlicher Praxis

Das philosophische Interesse wendet sich in diesem Paradigma zur tatsächlich gesprochenen Sprache. Diese Metaphysik geht von LUDWIG WITTGENSTEINS Konzeption des Sprachspiels aus. Der Begriff „Sprachspiel“ erfasst hier die Bedeutung der Sprache in dem tatsächlichen Geflecht von Verwendungen sprachlicher Ausdrücke in Verbindung mit nichtsprachlichen Handlungen, Gesten, körperlichem Ausdruck und Situationen der Äußerung. „Sprachspiel“ gründet deshalb in dem Begriff der *Lebensform*, welcher die Vielfältigkeiten menschlichen Handelns, Verhaltens und der menschlichen Kultur umfasst und auf dessen Grundlage viele Sprachspiele möglich sind.

In der Konzeption des Sprachspieles werden alle Begriffe, alles Verstehen und alle Regeln von den Konkretionen der menschlichen Praxis bestimmt. Wie sich zeigen wird, kommt dem menschlichen Körper hierbei eine fundamentale Rolle zu. Indem Sprachspiele in Lebensformen wurzeln, sind sie untrennbar an leibliche Daseinsformen gebunden. Der menschliche Körper ist darin Medium des Verstehens, Produzent von Erkenntnis, Instrument des Mitfühlens und Performativum. Ich bitte diese begriffliche Reihung zu verzeihen, da mir kein einzelner Begriff verfügbar ist, welcher die Bedeutung des Körpers im Prozess der Erkenntnis angemessen erfasst – deshalb diese Hilfskonstruktion.

Auf keinen Fall sollte die Bedeutung des Körpers für den Prozess der Erkenntnis trivial materialistisch verstanden werden, so wie man zum Beispiel sinnvoll behaupten kann, Neuronen im Cerebrum seien biologisch notwendig, um zu denken. Die hier vorgenommenen Äußerungen sind erkenntniskritisch und philosophisch gemeint. Vielleicht in dem Sinne, dass man selbst in einer Welt der körperlosen vernunftbegabten Geister notwendig einen Körper braucht, um einen Apfel zu schmecken. Nicht einfach verdauen – dass man dazu einen Körper braucht, ist trivial – sondern schmecken in einer Weise des ästhetischen Erfassens, wie es einem körperlosen Geist unzugänglich wäre.

#### 3.1. Der Skeptizismus WITTGENSTEINS

Die Konzeption des Sprachspiels und der Lebensformen geht auf den späten WITTGENSTEIN zurück und lässt sich ausgehend von einem weit gefassten Skeptizismus darstellen. Es entspricht WITTGENSTEINS philosophischem Stil, dass sich die gesamte Breite des von ihm entwickelten Skeptizismus schwer systematisch fassen lässt. Er entwickelt die Formen des Zweifels stets in Abhängigkeit

von spezifischen philosophischen Problemen und es ist seine nachvollziehbare Überzeugung, dass jedes philosophische Problem eine spezielle Lösung fordert, so wie jede „Krankheit“ eine eigene Therapie. (PU 255)<sup>3</sup> Wir finden in seinen Werken eine tiefgehende Kritik am augustinischen Bild der Sprache, er greift die Innen/Außen-Dichotomie des menschlichen Geistes an und entwickelt einen weit reichenden Kausalskeptizismus.

Obwohl alle diese Formen des Skeptizismus zur Beschreibung einer Metaphysik von Sprachspielen und menschlicher Praxis gehören, beschränken wir uns in diesem Rahmen auf die so genannte *Privatsprachenargumentation*. (PU 256–271)

### 3.2 Die Privatsprachenargumentation

Die Privatsprachenargumentation hat zwei deutliche Anliegen. Einerseits richtet sie sich gegen die Vorstellung, dem menschlichen Erkenntnisvermögen stünden irgendwelche metaphysischen Absolutheiten zur Verfügung, welche eine eindeutig wahre Erkenntnis bestimmen könnten. Auf der anderen Seite steht die Auffassung, dass jede mögliche Sprache, nicht nur die natürlichen Sprachen, sondern jede Begriffsbildung überhaupt und jede künstliche Sprache, auf der Möglichkeit einer praktischen Übereinstimmung von Sprechern beruht.

Zu den metaphysischen Absolutheiten. Welche Kandidaten gibt es für Gegenstände, die als metaphysische Absolutheiten eine sichere Erkenntnis begründen können? Bisher wurden in der Darstellung der beiden ersten Paradigmata vier Möglichkeiten bedacht.

In der mentalistischen Metaphysik geht HUME von den Auffassungen des Geistes (1) aus, die in Eindrücke und notwendige Gewissheiten zerfallen. Bei KANT finden sich die Formen des eigenen Geistes (2), die durch Reflexion zugänglich werden. In der Metaphysik der Objektivierung gründet sichere Erkenntnis auf logischen Regeln (3) und schließlich auf Wahrnehmungen (4).

Diese vier Arten von Erkenntnisgrundlagen lassen sich, gemäß der Systematik der Privatsprachenargumentation, in zwei Klassen einteilen. Die erste Klasse umfasst *Regeln* (3) im weitesten Sinne. Dazu gehören sowohl mathematische Regeln, als auch Naturgesetze oder normative Regeln. Die zweite Klasse ergibt sich aus einer Einteilung der Welt in eine innere und eine äußere Sphäre – welche die ersten beiden Paradigmata angenommen haben. Erkenntnisgrundlagen dieser Klasse sind entweder Gegenstände, die direkt in der inneren Sphäre liegen, wie die Auffassungen des Geistes bei HUME, oder die Formen der Erkenntnis bei KANT, oder es sind Gegenstände, wie Wahrnehmungen (4), die durch Wirkungen der Außenwelt auf die innere Sphäre entstehen. Alle diese

---

<sup>3</sup>Für Zitate aus den *Philosophischen Untersuchungen* WITTGENSTEINS wird deren offizielle Nummerierung hinter dem Kürzel PU angegeben. Zitierte Ausgabe: Frankfurt 1995 (siehe Literaturverzeichnis).

Gegenstände sind dem einzelnen erkennenden Subjekt direkt zugänglich und vermitteln deshalb – dies ist eine Überzeugung, die sich die ersten beiden Paradigmata teilen – eine sichere Erkenntnis. Durch den notwendigen Bezug zu einer Innerlichkeit des erkennenden Subjektes lassen sich diese Gegenstände als innere oder *mentale Gegenstände* bezeichnen.

Der Skeptizismus der Privatsprachenargumentation setzt genau an dem Verhältnis zwischen dem einzelnen erkennenden Subjekt und den Gegenständen der Erkenntnis an. Wenn es stimmt, dass bestimmte Gegenstände eine sichere Erkenntnisgrundlage bilden, dann müssen diese eine Eigenschaft haben, die es dem erkennenden Subjekt ermöglicht, sie zweifelfrei zu erfassen. Dieses Erfassen muss derart sein, dass das Subjekt einen *konstanten sprachlichen Bezug* zu den Gegenständen der Erkenntnis herstellen kann. Die Wichtigkeit dieser begrifflichen Konstanz lässt sich am einfachsten an Beispielen zeigen. Nehmen wir die einfache Erkenntnis, dass *Michael Sukale ein Philosoph ist*. Da dieser Sachverhalt den Tatsachen entspricht, müssen wir uns um dessen Wahrheitswert keine Gedanken machen. Was aber muss Jemand – also ein erkennendes Subjekt – leisten, um zu wissen, dass *Michael Sukale ein Philosoph ist*? Er muss den Gegenstand *Michael Sukale* erfassen können und zwar in der Weise, dass er ihn über eine bestimmte Dauer als *Michael Sukale* bezeichnen kann. Denn was bliebe von unserer Erkenntnis, wenn das Erkennende Subjekt *Michael Sukale* plötzlich und unvorhersehbar als *Rolf Winkelseth* bezeichnete und die Berufsbezeichnung Philosoph mit der des Klempners vertauschte. Der bezeichnete Sachverhalt wäre einfach nicht mehr der gleiche und die Erkenntnis wäre verloren.

WITTGENSTEIN bezweifelt in der Privatsprachenargumentation, dass die Gegenstände der Erkenntnis irgendeine Eigenschaft haben, die einem einzelnen erkennenden Subjekt einen konstanten sprachlichen Bezug ermöglichen. Zum Beweis dieses Zweifels entwirft er ein einzelnes Erkenntnissubjekt, das die Form eines cartesianischen Ichs annimmt. Dieses Ich ist privat, das bedeutet, es ist logisch von anderen vernunftbegabten Geschöpfen getrennt. Angenommen, dieses private Ich gelangt zu einer Erkenntnis über einen Gegenstand. Woher kann es wissen, dass es sich darin nicht getäuscht hat. Woher kann es wissen, dass es sich bei der Person, die es für *Michael Sukale* hält, nicht um *Rolf Winkelseth* handelt. In allen Formen des Wissens ist prinzipiell die Möglichkeit des Irrtums gegeben. Aus diesem Grund ist es für ein privates Geschöpf nicht möglich, zwischen *Wissen* und *Meinen* zu unterscheiden.

WITTGENSTEIN löst diesen Skeptizismus, indem er zeigt, dass Sicherheit über die Bezeichnung eines Gegenstandes nur in der Praxis des Sprechens mit anderen Sprechern erreicht werden kann. Erst jetzt wird es möglich, zwischen Meinen und Wissen zu unterscheiden. Wenn man meint, eine Person wäre *Michael Sukale*, so überprüft sich diese Meinung im Sprechen mit anderen. So kann es zum Beispiel vorkommen, dass man nach einem geselligen Abend und

einer traumreichen Nacht nicht mehr genau weiß, ob jemand eine bestimmte Äußerung tatsächlich spät am Abend gemacht hat oder ob man diese Äußerung nur geträumt hat. Sicherheit darüber gewinnt man erst, indem man andere Anwesende der Soiree befragt.

Man kann gegen WITTGENSTEIN einwenden, dass beispielsweise Gegenstände der Wahrnehmung bestimmte manifeste Eigenschaften haben, die einem Betrachter prinzipiell zweifelsfrei zugänglich sind, auch unabhängig von einem Bezug durch Sprecher. WITTGENSTEIN würde gegebenenfalls gar nicht bezweifeln, dass Gegenstände zweifelsfrei Eigenschaften haben, zumindest muss er es gar nicht bezweifeln. Ziel der Privatsprachenargumentation ist zu zeigen, dass nur dann Wissen oder Erkenntnis über Gegenstände möglich ist, wenn man sie sprachlich konstant bezeichnen kann. Diese konstante Bezeichnung wiederum ist nur durch eine sprachliche Praxis mehrerer Sprecher möglich.

Stellen wir uns einfach folgendes Gedankenspiel vor, in dem unsere Welt derart beschaffen wäre, dass die Personen, mit denen wir zu tun haben, ihren Namen mit den Räumen wechselten, die sie betreten. Dazu wechseln sie ihre Namen, je nach dem wem sie begegnen. Führen wir uns dieses Spiel eine Zeit lang vor Augen, so sehen wir, dass unmöglich wird, sich mit anderen Menschen über sich selbst, über einen jeweiligen Gegenüber oder über eine dritte Person zu verständigen. Trotzdem jede Person ihre manifesten Eigenschaften behält, wird Wissen über andere Menschen, ebenso wie über die eigene Person unmöglich. Es wäre, als lebten die Teilnehmer dieses Spiels, ohne ein dauerhaftes Gedächtnis zu haben. In einer Welt ohne feste Eigennamen oder Bezeichnungen können wir uns nicht über die Eigenschaften der Personen einigen.

Das literarische Gegenstück zu diesem Szenario finden wir in den Metamorphosen des lateinischen Dichters OVID. In seinen Darstellungen der griechischen Mythologie werden vielfältige Formen der Verwandlung geschildert. Eine Schar Krieger wird beispielsweise zu einem Wäldchen oder eine Nymphe zu einer Quelle. Die Personen der Darstellung verlieren in der Verwandlung alle ihre Eigenschaften, mit Ausnahme ihres Namens. Trotzdem ist es möglich, die Metamorphosen zu verstehen, da OVID einen konstanten Namensgebrauch vornimmt.

Zu den Regeln (3). Es hat sich gezeigt, dass mentale Gegenstände im weitesten Sinn – also auch die Wahrnehmungen physikalischer Gegenstände – keinerlei Eigenschaften aufweisen, die eine eindeutige Benennung bestimmen, in dem Sinne, dass ein privates Subjekt es zweifelsfrei und konstant erfassen könnte. Damit scheiden sie als hinreichend sichere Erkenntnisgrundlage aus. Die konstante Verwendung von Sprache wird erst durch eine Sprechergemeinschaft erreicht, in der eine Einigung über Benennungen vorgenommen wird und in der ein sprachlicher Bezug auf tatsächliche Gegenstände vorgenommen wird. In dieser Darstellung wurde bereits die zweite Form des Skeptizismus angedeutet, die mit der Privatsprachenargumentation verbunden ist, nämlich der so

genannte Regelskeptizismus.

Wittgenstein schreibt hierzu in den *Philosophischen Untersuchungen*:

Ich sagte von der Anwendung eines Wortes: sie sei nicht überall von Regeln begrenzt. Aber wie schaut denn ein Spiel aus, das überall von Regeln begrenzt ist? dessen Regeln keinen Zweifel eindringen lassen; ihm alle Löcher verstopfen. – Können wir uns nicht eine Regel denken, die die Anwendung der Regel regelt? Und einen Zweifel, den *jene* Regel behebt – und so fort?

— PU 84

In diesem Zitat entwickelt WITTGENSTEIN das skeptische Argument des Regelregresses, so wie es auch SAUL KRIPKE in „Wittgenstein über Regeln und Privatsprache“ (KRIPKE 1987) aufgreift. In diesem Argument wird ausgeführt, dass sich für jede mögliche Regel Anwendungen konstruieren lassen, die einer weiteren Regel bedürften, um sie festzulegen. Zu dieser weiteren Regel ließen sich wiederum Fälle konstruieren, die erst von einer neuen Regel erfasst werden können, so dass immer weitere Regeln erforderlich sind, um letztlich alle Anwendungen der ersten Regel zu bestimmen. WITTGENSTEIN führt dies am Beispiel eines Wegweisers aus:

Eine Regel steht da, wie ein Wegweiser. – Läßt er keinen Zweifel offen über den Weg, den ich zu gehen habe? Zeigt er, in welche Richtung ich gehen soll, wenn ich an ihm vorbei bin; ob der Straße nach, oder dem Feldweg, oder querfeldein? Aber wo steht, in welchem Sinne ich ihm zu folgen habe; ob in der Richtung der Hand, oder (z. B.) in der entgegengesetzten? – Und wenn statt eines Wegweisers eine geschlossene Kette von Wegweisern stünde, oder Kreidestriche auf dem Boden liefen, – gibt es für sie nur *eine* Deutung?

— PU 85

Eine weitere Form des Regelskeptizismus entwickelt GOODMAN in *Fact, Fiction and Forecast*. (GOODMAN 1954) Darin zeigt er, dass alle tatsächlichen Anwendungen einer expliziten Regel immer auch die Anwendungen einer andersartigen Regel sein können. Daraus ergibt sich ebenso wie aus dem Argument des Regelregresses der Schluss, dass eine Regel ihre praktischen Anwendungen niemals zweifelsfrei bestimmen kann. WITTGENSTEIN zieht deshalb den Schluss, dass die Anwendungen einer Regel durch eine tatsächliche, soziale Praxis des Regelfolgens bestimmt sind. Niemand kann für sich privat einer Regel folgen, da er für sich allein kein Kriterium hätte, ob er der Regel tatsächlich folgt oder es nur glaubt, der Regel zu folgen.

Darum ist ›der Regel folgen‹ eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ›privatim‹ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen.

— PU 202

Wir haben gesehen, wie WITTGENSTEIN in der Privatsprachenargumentation zeigt, dass weder der Zugang zu mentalen Gegenständen noch Wahrnehmungen oder Regeln dem privaten Subjekt Erkenntnissicherheit geben können. Um eine Erkenntnis zu gewährleisten, bedarf es immer eines gemeinschaftlichen sprachlichen Bezuges mehrerer Sprecher auf die Gegenstände der Erkenntnis. Erkenntnis ist demnach ohne ein praktisches Sprechen und ohne ein Verhalten der Sprecher zueinander nicht möglich. Die skeptische Lösung der Privatsprachenargumentation liegt in der Konzeption der Sprachspiele. Sprachspiele liefern ihren Teilnehmern die Gewissheiten, die für sichere Erkenntnis notwendig sind. Diese Gewissheiten gründen in der sicheren Verwendung von *Eigennamen* (ÜG 515)<sup>4</sup> und *Bezeichnungen* (ÜG 455), der Festlegung von Maßstäben wie dem Urmeter (PU 50) genauso wie in der Verwendung von festgelegten *Beschreibungsformen* (PU 52) im alltäglichen Sprachgebrauch und in der Wissenschaft. Auch grundlegende körperliche Gewissheiten, wie zum Beispiel die Gewissheit zwei Hände zu haben, sind in den Sprachspielen angelegt (ÜG 247).

Die Metaphysik der Sprachspiele liegt in den durch Sprachpraxis und Lebensformen bestimmten Gewissheiten. SAUL KRIPKE gibt folgende Frage als Kriterium für metaphysische Bestimmungen in der Sprache:

Ist es möglich, daß die Welt in dieser Hinsicht hätte anders sein können als sie wirklich ist?

— KRIPKE 1981: 45f.

Während die Metaphysik KANTS von den Formen des Geistes ausgeht und ihren Gegenstand in den *synthetischen Sätzen a priori* findet, liegt die Metaphysik der Sprachspiele in den tatsächlichen Verwendungsformen von Sprache, welche die Notwendigkeit bestimmen. Es findet also, mit KANT gesprochen, eine Verschiebung von *synthetisch a priori* zu *notwendig* statt.

### 3.3 Philosophische Konsequenzen dieser Praxismetaphysik. Schluss.

Die Grundlage für die richtige Anwendung von Regeln und die sinnvolle Verwendung von Worten und damit die begriffliche Grundlage allen Verstehens und Erkennens überhaupt ist immer die Praxis des Sprechens und schließlich die Konkretionen der menschlichen Lebensformen.

Die metaphysischen Strukturen unseres Sprechens und Denkens bestimmen, was wir als Erkenntnis fassen können. In diesem metaphysischen Paradigma ist die Sprache autonom und legt fest, welche empirischen Behauptungen Menschen sinnvollerweise aufstellen können, um sie in der Welt zu überprüfen.

Die Konzeption der Sprachspiele und Lebensformen löst die Spannung zwischen Objektivismus und Relativismus auf. In den Sprachspielen gilt Objektiv-

---

<sup>4</sup>Für Zitate aus *Über Gewissheit* wird die offizielle Nummerierung hinter dem Kürzel ÜG angegeben. Zitierte Ausgabe: Frankfurt 1992 (siehe Literaturverzeichnis).

vität dort, wo Maßstäbe entwickelt sind und mit Notwendigkeit gelten. Gleichzeitig ist jeder Maßstab über den Verlauf der Geschichte kontingent. Die Forderung nach Objektivität beruht darauf, den Gegenüber in einem Gespräch auf einen Maßstab zu verpflichten.

Sprache ist an ihre Behauptungsbedingungen gebunden. Diese liegen im Ort ihrer Äußerung, in den praktischen Situationen, in denen ein Wort gebraucht wird, in konkreten Handlungen, die mit einer sprachlichen Äußerung verbunden sind und in performativen Akten. Daraus ergibt sich eine logische Verbindung zum menschlichen Körper, die über biologische und physiologische Aspekte hinausgeht. Ein körperloses Wesen könnte Sprache deshalb weder anwenden noch verstehen, weil es nicht in der Lage wäre, die praktischen Situationen einer Behauptung zu erfassen. Das cartesianische Ich ist sprachlos, da es keinen Zugang zu Lebensformen hat, die eine Sprache bestimmen. So ist der Körper der Ort der Synthese im Sinne KANTS.

Die Metaphysik der Sprachspiele und Lebensformen mündet in eine weit reichende Konzeption des menschlichen Körpers. Das Ziel meines Vortrages lag darin, diese Konzeption neben eine klassische Metaphysik des Geistes und einer dem eigenen Anspruch nach metaphysikfreien Konzeption der begrifflichen Objektivierung zu stellen.

## Literatur

- GOODMAN, NELSON 1988 *Tatsache, Fiktion, Voraussage*. (1954) Suhrkamp, Frankfurt am Main. Titel der Originalausgabe: *Fact, Fiction, Forecast*.
- HUME, DAVID 1993 „An Enquiry concerning Human Understanding“, in: *Essays and Treatises on several Subjects*. (1758) London. Übersetzt von RAOUL RICHTER: HUME DAVID: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- KANT, IMMANUEL 1783 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Riga.
- KRIPKE, SAUL 1981 *Name und Notwendigkeit*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1981. Titel der Originalausgabe: *Naming and Necessity*, Boston 1972.
- KRIPKE, SAUL 1987 *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987. Titel der Originalausgabe: *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*. Basil Blackwell Publisher Ltd.: 1982.
- MUSGRAVE, ALAN 1993 *Alltagwissen, Wissenschaft und Skeptizismus. Eine historische Einführung in die Erkenntnistheorie*. Mohr, Tübingen.
- SCHNÄDELBACH, HERBERT 1991 in: MARTENS, EKKEHARD und SCHNÄDELBACH, HERBERT (Hrsg.): *Philosophie. Ein Grundkurs*. Band 1. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg.

- STRAWSON, PETER FREDERIK 1972 *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals)*. (1959) Stuttgart. Titel der englischen Originalausgabe: *Individuals*.
- SUKALE, MICHAEL 1988 *Denken, Sprechen und Wissen. Logische Untersuchungen zu Husserl und Quine*. Mohr, Tübingen.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG [PU] „Philosophische Untersuchungen“, in: *Werkausgabe Bd. 1. Tractatus logico philosophicus (u. a.)*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1995.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG [ÜG] „Über Gewissheit“, in: *Werkausgabe Bd. 8. Bemerkungen über die Farben (u. a.)*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992.



Teil II.

Das Gute



FLORIAN FEY

# Demokratie als Utopie<sup>1</sup>

*Demokratie ist die schlechteste Regierungsform – mit Ausnahme aller anderer, die wir bis jetzt ausprobiert haben.*

— Winston Churchill

## 1. Einleitung

Demokratie ist, wenn man sie denn als solchen bezeichnen mag, einer der wichtigsten Werte unserer Zeit. Sie wird verteidigt, umkämpft und in andere Länder getragen. Demokratie ist *das* Ideal – die Ideologie unserer Zeit. Aber kann Demokratie als Regierungsform das halten, was mit ihr assoziiert wird, was man sich von ihr verspricht? Oder müssen wir der Demokratie den Rang einer erreichten beziehungsweise einer zu erreichenden Vorstellung absprechen und sie in den Bereich der Utopie verschieben?

Auf diese Fragen werde ich in meiner Arbeit näher eingehen. Als Ausgangspunkt meiner Überlegungen dient dabei das 7. Kapitel *Das Problem einer rationalen Politik* aus dem *Traktat über kritische Vernunft* von HANS ALBERT. Im ersten Abschnitt meiner Arbeit werden die Grundgedanken des Textes vorgestellt. Von ALBERT ausgehend wende ich mich dann dem Gesellschaftsvertrag von ROUSSEAU zu und stelle dessen Konzept vom Allgemeinen Willen und die sich daraus ergebenden Konsequenzen vor. Einer der Schnittpunkte beider Texte ist, wie gezeigt wird, das *Problem der Repräsentation*. Im dritten Abschnitt untersuche ich den unkonventionellen Lösungsansatz von POPPER für dieses Problem, bevor ich abschließend kurz auf mir wichtige Punkte eingehe.

### 2.1 ALBERT: Der Rekurs auf das Interesse

ALBERT beginnt das Kapitel mit einem Vergleich von politischer Theologie (altem System) und politischer Arithmetik (neuem System), wobei er die Meinung vertritt, dass sich durch den Systemwechsel am eigentlichen Grundproblem, auf das gleich näher eingegangen wird, nichts geändert hat. Diese Problematik und seine sich daraus ergebene Kritik werden im Folgenden dargestellt.

---

<sup>1</sup>Der hier abgedruckte Aufsatz ist eine frühe Vorstudie zum Themenkomplex der Magisterarbeit des Autors.

Die Entstehung der neuen Wissenschaften<sup>2</sup> sorgte für eine Veränderung im sozialphilosophischen Denken. Soziale Ordnungen und politische Entscheidungen wurden jetzt nicht mehr in einem kosmometaphysischen Rahmen erklärt, sondern durch einen Rückgriff auf Instanzen nicht-sakralen Charakters bestimmt. Anstatt die Herrschaftsverhältnisse wie früher beispielsweise aus einem von Gott übertragenen Recht abzuleiten, wurde nun auf das Interesse der Gesamtheit (oder auch die Wohlfahrt aller Mitglieder einer Gesellschaft) zurückgegriffen. Problematisch ist bei diesem Rückgriff, dass die *Idee der Rechtfertigung* und das *Offenbarungsmodell* immer noch in den Prozess eingebunden sind und somit das eigentliche Grundproblem nicht überwunden wurde. Auch in der neuen Ideologie kommt es darauf an, das Gegebene oder das Erstrebte durch einen Rekurs auf bestimmte Instanzen zu legitimieren und sich damit eine Gewissheit über ihre Berechtigung zu verschaffen.

Auch die klassische Theorie der Demokratie zielt also auf Rechtfertigung ab und muß sich dabei eines Deutungsverfahrens bedienen, zwar nicht um den göttlichen Willen, aber doch um den Volkswillen zu interpretieren und auf diese Weise den Wirkungszusammenhang des sozialen Geschehens als einen übersubjektiven Sinnzusammenhang erscheinen zu lassen.

— ALBERT 1968: 197

Die grundsätzlichen Strukturen der vorherigen politischen Theologie bleiben dabei bestehen. Da auch die demokratische Gesellschaft nicht ohne Herrschaft (hier in Gestalt von institutionellen Vorkehrungen um Entscheidungen für die Gesamtheit zu treffen) auskommt, wird eine Repräsentationsfiktion geschaffen: die *Idee der vikarischen Funktion*, der vom Volk gewählten Vertreter, die dazu berufen sind, das allgemeine Interesse zu interpretieren. Garantiert wird diese Funktion durch die im Wahlmechanismus erfolgte Willensübertragung. Dies geschieht nicht mehr auf quasi-deduktive Weise, durch Ableitung aus geoffenbarten Willenskundgebungen einer göttlichen Autorität (wie es bei der politischen Theologie noch der Fall war), sondern auf eine quasi-induktive Weise, durch den Versuch, den Volkswillen, der auf das Gemeinwohl gerichtet ist, auf die Interessen der Mitglieder der Gesellschaft zurückzuführen oder zumindest einen plausiblen Zusammenhang zwischen ihnen herzustellen. Diese induktive Methode birgt nach ALBERT allerdings dieselbe Problematik in sich, wie die Deutung anderer empirischer Zusammenhänge. (Vgl. dazu ALBERT 1968: 31ff.)

Unter Einfluss der neuen Wissenschaften und des Utilitarismus entsteht in der Ökonomie die politische Arithmetik, bei der versucht wird, zwischen dem

<sup>2</sup>ALBERT denkt hierbei an die Entstehung der modernen Naturwissenschaften, in Verbindung mit der Überwindung der aristotelischen Metaphysik. Daran schließt sich dann die Wandlung der Sozialphilosophie und die Herausbildung der modernen Sozialwissenschaften an. Vgl. dazu HANS ALBERT 1967: 14ff.

Gemeinwohl und den Einzelinteressen einen kalkulierbaren Zusammenhang herzustellen. Wie ältere Lösungsversuche gezeigt haben, lässt sich das Problem des Zurechnungszusammenhanges nicht so einfach beheben. Als Beispiele gibt ALBERT hierzu das Maximum-Theorem der neoklassischen Ökonomik und die pigovianische Version der Wohlfahrtsökonomik an. Um diese Schwierigkeiten zu umgehen, wurde der zu untersuchende Bereich auf den ganzen Entscheidungsbereich der demokratischen Ideologie ausgedehnt. Damit hat man aber das eigentliche politische Problem der Demokratie nicht gelöst, sondern es stattdessen in die Frage der Konstruierbarkeit einer sozialen Wohlfahrtsfunktion individualistischen Charakters verwandelt. Das sei aber, so ALBERT, die falsche Herangehensweise und führe nur zu weiteren Kritikpunkten.

Zunächst würde dabei die vorhandene gesellschaftliche Wirklichkeit nicht genügend berücksichtigt (ALBERT spricht hier vom *Problem der institutionellen Realisierung*). In der ökonomischen Analyse werde versucht, den idealen Entscheidungsmechanismus in das tatsächliche Geschehen hineinzuprojizieren. Das geschehe unter Annahme idealer Bedingungen. Etwaige Unvollkommenheiten würden dann als zumutbare Abweichungen in Kauf genommen.

Ein weiterer Kritikpunkt von ALBERT ist, dass die Bedürfnisse und Interessen, die als Basis von der politischen Arithmetik in Anspruch genommen werden, selbst schon immer Ergebnisse sozialer Prozesse und der mit ihnen verbundenen Deutungen sind. Warum sollte man diese Willenskundgebungen einer kritischen Durchleuchtung entziehen? Das bedeutet, dass das Prinzip der zureichenden Begründung hier den bekannten Einwänden ausgesetzt ist und unweigerlich zum Münchhausen-Trilemma führt. ALBERT nimmt dabei an, dass für alles eine Begründung verlangt wird. Das führt dann zu einer Situation mit drei Alternativen: 1. Infinites Regress, 2. Logischer Zirkel, 3. Abbruch des Verfahrens. Da weder der infinite Regress, noch der logische Zirkel akzeptabel erscheinen, wird das Begründungsverfahren an einer scheinbar selbstevidenten Stelle abgebrochen. ALBERT nennt das den Rückgriff auf ein Dogma – also eine Behauptung, deren Wahrheit gewiss ist und die daher keiner Begründung bedarf. Seine Lösung für das Trilemma ist eine klare Absage an das Rechtfertigungsdenken. Der dogmatische Abbruch des Rechtfertigungsprozesses führt zu der gleichen Problematik, wie in der klassischen Erkenntnislehre. (Vgl. dazu ALBERT 1968: 13ff.)

Selbst wenn man zu dem Schluss gelänge, die Interessen des Einzelnen als letzte und sichere Instanz gelten lassen zu wollen, hätte man keine Lösung erreicht, sondern sich damit nur ein weiteres Problem eingehandelt. Die Ableitung vom Einzelinteresse zum Gemeinwillen ist immer noch das quasi-induktive Verfahren der Zurechnung.<sup>3</sup> Womit auch das zugrunde liegende Zurechnungsprin-

---

<sup>3</sup>Darunter versteht ALBERT die in der Arithmetik angewandte Verfahrensweise, von individuellen Bedürfnissen einzelner auf kollektive Bewertungen zu schließen.

zip (zum Beispiel die soziale Wohlfahrtsfunktion) wieder gerechtfertigt werden muss. Diese Forderung führt aber unweigerlich in das angesprochene Trilemma.

Somit sei, so ALBERT, das Programm der politischen Arithmetik, weil es vom unrealisierbaren Postulat der Rechtfertigung ausgehe, intellektuell gescheitert. Außerdem hätten sich die ergebnen Problemlösungen als sozial unglaublich erwiesen, da jede Kritik nur mit einem Hinweis auf das ideale Funktionieren der jeweiligen Institution in der Theorie beantwortet werden könne.

Aus der vorangehenden Analyse folgt bei ALBERT, dass die Gesellschaft nicht ohne weiteres als kooperative Einheit mit gemeinsamer Wertskala und natürlichen Interessenkonvergenzen aufgefasst werden kann. Das Funktionieren wirft nicht nur technische Probleme und eventuelle ökonomische Ineffizienzen auf, so wie es im wohlfahrtsökonomischen Denken dargestellt wird. Auch sei unter *Knappheit* kein rein wirtschaftlicher, sondern ein allgemeiner, sozialer Tatbestand zu verstehen, der auch die Unvereinbarkeit vieler Bedürfnisse und Interessen mit einbezieht. Durch diese Problematik ergibt sich auch die Notwendigkeit von Herrschaft, sozialen Instanzen und Mechanismen, die dafür sorgen, dass die Bedürfnisse mit den Befriedigungsmöglichkeiten in Einklang gebracht werden. Herrschaft in einer Gesellschaft ist also notwendig – das Minimalmaß dieser Herrschaft, so ALBERT, allerdings nur schwer zu bestimmen.

Da es in der Gesellschaft also weder einen einheitlichen Willen gibt, der in die Tat umgesetzt werden kann, noch ein sicheres Wissen, das für eine Garantie sorgt, dass so etwas wie ein Gemeinwohl zustande kommen würde, kann es auch keine ideale Sozialordnung geben. Somit kann es nicht die Aufgabe der Politik sein, eine solche unmögliche ideale Ordnung zu realisieren. Und genauso wenig besteht dann die Aufgabe der Sozialphilosophie darin, eine solche Gesellschaftsordnung zu konstruieren und durch bestehende Strukturen zu legitimieren. Dies mag zwar erwartet werden, auch nach den Irrtümern der politischen Theologie und politischen Arithmetik, aber das hängt damit zusammen, dass man daran gewöhnt ist, den Zusammenhang von Politik und Philosophie immer unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung zu betrachten.

Wer aber der Sozialphilosophie die Aufgabe zuweisen möchte, eine solche ideale Gesellschaftsordnung a priori zu konstruieren und dadurch tatsächliche soziale Strukturen und politische Entscheidungen zu legitimieren, macht sie damit zu einer dogmatisch-apologetischen Veranstaltung, die vom kritizistischen Standpunkt her ebenso wenig Kredit verdient wie die entsprechenden Erkenntnistheorien.

— ALBERT 1968: 206

## 2.2 ALBERT: Die Idee der rationalen Diskussion

HANS ALBERT sieht einen Zusammenhang zwischen dem erkenntnistheoretischen und dem sozialphilosophischen Problem und ist der Meinung, beide mit

seiner Methode angehen zu können. Für ihn kommt die *dogmatisch-apologetische Lösung* genauso wenig in Frage wie die *hermeneutisch-analytische Resignationslösung*. Stattdessen plädiert er für eine positive Lösung, die Rationalität und Engagement miteinander verbinden soll – die politische Dialektik. Aufgabe der Sozialphilosophie sei es, auf kritische Gesichtspunkte aufmerksam zu machen und konstruktive Ideen zur Lösung der politischen Probleme beizusteuern. Die Problemlösungen sollen dabei immer wie Hypothesen betrachtet und behandelt werden. Dabei kann man ALBERT keinen Methodenmonismus vorwerfen. Ganz im Gegenteil ist er für einen sozialen und politischen Pluralismus, da er davon ausgeht, dass man aus Irrtümern lernen kann und schon deswegen seine Lösungen und Methoden der Kritik aussetzen muss. Aus dieser Forderung nach Diskussion leitet er den unbedingten Bedarf der Gedankenfreiheit ab.

An dieser Stelle mag Platz für eine kleine Kritik sein. Denn meiner Meinung nach weicht ALBERT in diesem Zusammenhang seine kritische Theorie ein Stück weit auf.

So hängen also Wahrheitsstreben, kritische Methode und politische Freiheit eng miteinander zusammen.

— ALBERT 1968: 208

Die kritische Methode müsse, um ihre Wirksamkeit zu gewährleisten, institutionell gestützt werden. Und schon aus diesem Grund könne die Sozialphilosophie des Kritizismus gar nicht politisch neutral sein. Das Wahrheitsstreben und die Aufgabe der Neutralität – passt das zum Kritizismus? Wo es doch gar keine endgültigen Wahrheiten mehr gibt? Viele sehen gerade darin, dass die Denker der kritischen Theorie davon ausgehen, alles Wissen sei nur hypothetisch und falsifizierbar und die Forderung nach einem Wahrheitsstreben und die Aufgabe der Neutralität seien vereinbar, einen systematischen Fehler. Ich gebe aber ALBERT hier gerne Recht und schließe mich seiner Meinung an. Natürlich ist es möglich und unser Leben beweist es jeden Tag wieder aufs Neue, etwas für wahr (besser ist vielleicht von richtig zu sprechen) zu halten und es trotzdem falsifizieren zu können. Ich meine, den kritischen Rationalisten gerade dann, wenn sie selbst in ihrer Theorie noch keine Dogmatiker geworden sind, in diesem Zusammenhang Relativismus vorzuwerfen, verfehlt das Ziel. Es geht um eine grundsätzliche Einstellung, alles für falsifizierbar zu halten und somit bereit zu sein, es einer Kritik zu unterziehen, aber es trotzdem für richtig anzusehen. Man kann zu recht sagen: Eine Anwendung der kritischen Theorie gleicht dem Wandeln am Abgrund.

Nach diesem kleinen Exkurs in die Problematik einer Anwendung der kritischen Theorie komme ich wieder auf ALBERT und seine Dialektik zu sprechen. Da er verschiedene Ansätze bevorzugt, finden auch die Utopien und die konservativen Modelle einen Platz in seinem System. Beide sollen einander gegenüber gestellt werden und zur gegenseitigen Kritik benutzt werden. Da beide Ansätze

keine wirklich annehmbare Lösung produzieren, sondern jeder auf seine Weise entweder ein radikales Festhalten oder einen radikalen Umsturz fordern, soll zwischen ihnen ein Mittelweg gefunden werden.

ALBERTS Kritik an den Utopien richtet sich im Kern gegen ihre Verzerrung der realen Gegebenheiten. Sie würden ein soziales Vakuum erschaffen und darin die Vereinbarkeit aller Bedürfnisse und Wünsche postulieren. Wichtig ist ihm aber, dass in einer realistischen Sozialkritik die soziale Wirklichkeit nicht außer Acht gelassen wird. Was er das *Problem der Realisierbarkeit* nennt, mag auf den ersten Blick recht naiv klingen, ist jedoch eine sehr berechtigte Forderung. Die nomologischen Wissenschaften setzt er hierbei den Utopien entgegen und erklärt es zu ihrer Funktion, die Beschränkungen politischer Möglichkeiten aufzuzeigen und somit die utopischen Auffassungen einer realistischen Kritik zu unterwerfen. Die Utopien liefern dagegen kritische Argumente für die Beurteilung gegebener sozialer Verhältnisse. Vom kritizistischen Gesichtspunkt her ist der wesentliche Einwand gegen die Utopien der, dass sie dem Realisierbarkeitsproblem gegenüber unkritisch sind, weil sie voraussetzen, dass alle guten Dingen miteinander vereinbar und somit auch zusammen realisiert werden können. Sie versuchen, eine Gesellschaft als Ganzes zu verändern und verfolgen einen holistischen Ansatz. Dem konservativen Denken sei es vorzuwerfen, dass sie die Kritisierbarkeit von Traditionen unterschätzen und überlieferte Problemlösungen als sakrosankt ansehen. In beiden Fällen kann man von einem Alternativ-Radikalismus sprechen, wobei die Radikalen zur totalen Kritik, die Konservativen zur totalen Anerkennung des gegenwärtigen Zustandes neigen. Wenn man den Alternativ-Radikalismus vermeiden möchte, muss man davon ausgehen, dass die Gesellschaft nicht auf einer tabula rasa aufgebaut ist. Die einer politischen Entscheidung vorhergehende Ausgangssituation muss berücksichtigt werden, wenn man realisierbare Alternativen erreichen möchte. Wenn man die Ergebnisse und Methoden des wissenschaftlichen Denkens für die Lösung politischer Probleme nutzen möchte, die Methode der kritischen Prüfung also akzeptiert, dann muss man sich auch im politischen Denken mit den überlieferten sozialen Strukturen kritisch auseinandersetzen.

Das Rechtfertigungsdenken der politischen Theologie und der demokratischen Ideologie haben wir zu Gunsten eines Denkens in Alternativen aufgeben. Diese Methode politischen Denkens (Konstruktion von sozialtechnisch durchgearbeiteten alternativen Lösungsvorschlägen) versucht nicht, bestehende Problemlösungen zu legitimieren, sondern neue Lösungen zu finden und das Bekannte und Angewöhnnte kritisch zu hinterfragen. Zwei Aspekte müssen allerdings, so ALBERT, bei der praktischen Umsetzung dieser Methode berücksichtigt werden.

Zum einen bekommt Politik den Charakter rationalen sozialen Experimentierens (wobei nicht außer Acht gelassen werden sollte, dass die bei Experimenten vorhandenen Faktoren von Ungewissheit und Risiko in diesem Fall beson-

ders schwerwiegende Folgen haben können). Zum anderen wird die Alternativ-Analyse selbst in die soziale Praxis eingebunden und nimmt in gewissem Umfang die Form einer rationalen Diskussion zwischen Verfechtern verschiedener Auffassungen an. Dabei werden natürlich von den politischen Kräften, die hinter den verschiedenen Auffassungen stehen, die Alternativen von den Aspekten her beleuchtet, die vom jeweiligen Interesse sind.

Nun muss das, so ALBERT, nicht unbedingt als Mangel angesehen werden, da nicht davon auszugehen ist, dass die Wahrheit – oder das Gemeinwohl – offenbar ist und keiner Kontroversen bedarf. Es kann aber auch Vorteile haben, dass die alternativen Lösungen von verschiedenen Seiten aus diskutiert werden. Andererseits werden die Diskussionen unter Umständen zu keiner Einigung führen, sodass trotz unterschiedlicher Anschauungen eine Lösung der Probleme erzielt und durchgesetzt werden muss.

Es geht ja nicht in erster Linie um die Wahrheit, sondern um eine befriedigende Lösung praktischer Probleme.

— ALBERT 1968: 216

Hier sagt ALBERT, dass, wo ein solcher Konsens nicht erreichbar ist, eine Lösung durch Entscheidungsmechanismen zustande kommen muss. Weiterführend stellt er fest, dass es in modernen Gesellschaften notwendig sei, die Entscheidungsbefugnis weitgehend an Gremien und Personen zu delegieren, deren Maßnahmen dann erst nachträglich einer gewissen Kontrolle unterworfen sind.

Was bedeutet das aber? Die demokratische Ideologie hat versucht, durch eine Willensübertragung von unten nach oben und durch den Rekurs auf ein Gemeinwohl, die Sozialordnung zu rechtfertigen und den Herrschaftscharakter in der Demokratie zu verschleiern. ALBERT folgert daraus, dass, solange man nicht ohne institutionelle Vorkehrungen solcher Art auskommt, eine herrschaftsfreie Gesellschaft nicht möglich ist und die Idee einer solchen Gesellschaft in die Sphären des utopischen Denkens gehört.

### 3. ROUSSEAU: Der Gesellschaftsvertrag

Im folgenden Abschnitt möchte ich ALBERTS Thesen zur Demokratie anhand des Werkes *Der Gesellschaftsvertrag* von JEAN-JACQUES ROUSSEAU überprüfen. Dabei werde ich zunächst klären, wie sich ROUSSEAU das Zustandekommen des Gesellschaftsvertrages vorstellt und welche Folgen daraus für den Menschen entstehen.

Der Mensch erreicht, so ROUSSEAU, in seiner Entwicklung einen Punkt, an dem er alleine seine Bedürfnisse nicht mehr befriedigen kann. Unfähig neue Kräfte hervorzubringen, sondern nur in der Lage, die bestehenden zu vereinigen und zu lenken, muss sich der Mensch mit seinesgleichen zusammen tun, um überleben zu können. Die Mindestvoraussetzungen an eine Gesellschaft, aus denen sich dann der Gesellschaftsvertrag ergibt, beschreibt er wie folgt:

Es ist eine Gesellschaftsform zu finden, die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Eigentum eines jeden Mitgliedes schützt und verteidigt und in der jeder, obwohl er sich mit allen zusammenschließt, dennoch nur sich selbst gehorcht und ebenso frei bleibt wie vorher.

— ROUSSEAU 1948: 59

Als einzige Bedingung sieht er die vollständige Hingabe jedes Mitglieds mit allen seinen Rechten an die ganze Gemeinschaft. Für ihn kein Widerspruch:

Schließlich gibt sich jeder an alle und gibt sich somit niemandem; und da man über jedes Mitglied das gleiche Recht erwirbt, das man ihm über sich selbst gewährt, so gewinnt man das Äquivalent für alles, was man verliert, und mehr Kraft, das zu bewahren, was man hat.

— ROUSSEAU 1948: 60

Abschließend bringt er das für ihn Wesentliche am Gesellschaftsvertrag noch einmal auf die einfache Formel:

Jeder von uns stellt seine Person und seine ganze Kraft gemeinschaftlich unter die oberste Leitung des allgemeinen Willens; wir nehmen jedes Mitglied in einen Körper als untrennbaren Teil des Ganzen auf.

— ROUSSEAU 1948: 60

Durch den Akt der Vergesellschaftung entsteht ein sittlicher, gemeinschaftlicher Körper, der dadurch seine Einheit, sein gemeinschaftliches Ich, sein Leben und seinen Willen empfängt. Was jedoch nicht bedeutet, dass der Einzelne kein Privatinteresse und keinen besonderen Willen mehr hätte. Den gesteht ROUSSEAU durchaus ein und auch die Tatsache, dass der allgemeine Wille und der besondere Wille nicht immer übereinstimmen, ja sogar entgegengesetzt sein können.

Da das so ist, enthält der Gesellschaftsvertrag die Verpflichtung, dass, wer sich weigert dem allgemeinen Willen zu gehorchen, durch die Gesamtheit dazu gezwungen werden kann. Für ROUSSEAU bedeutet das, dazu gezwungen werden, frei zu sein. Frei im Sinne einer bürgerlichen Freiheit, denn seine individuelle Freiheit verliert der Mensch durch den Gesellschaftsvertrag. Statt der natürlichen (individuellen) Freiheit, die keine Grenzen hat, gewinnt der Mensch erstens die bürgerliche Freiheit, die durch den allgemeinen Willen begrenzt ist, und zweitens das Eigentumsrecht auf alles, was er besitzt.

Außerdem, und das ist sehr interessant, sagt ROUSSEAU, dass der Mensch durch den Gesellschaftsvertrag die sittliche Freiheit erwirbt und erst dadurch Herr über sich selbst wird. Durch den Gehorsam gegenüber dem selbstgegebenen Gesetz befreit er sich aus der Sklaverei des Triebes der reinen Begierde.

Der Grundvertrag hebt nicht etwa die natürliche Gleichheit auf, sondern setzt im Gegenteil anstelle der physischen Ungleichheit, die die Natur unter den Menschen hätte hervorrufen können, seine sittliche und gesetzliche Gleichheit, so daß die Menschen, wenn sie auch an körperlicher und

geistiger Kraft ungleich sein können, durch Übereinkunft und Recht gleich werden.

— ROUSSEAU 1948: 70

Diese Gleichheit sei unter schlechten Regierungen jedoch nur scheinbar vorhanden und würde nur dazu benutzt, die Armen in ihrem Elend zu belassen und den Reichen ihren widerrechtlich erlangten Besitz zu sichern. Für ROUSSEAU hat der gesellschaftliche Zustand für den Menschen nur dann einen Vorteil, solange alle etwas haben und keiner zuviel. erinnert sei in diesem Zusammenhang noch einmal ALBERT, der sagt, dass die demokratische Ideologie durch den Rekurs auf das Gemeinwohl versucht, den Herrschaftscharakter in der Demokratie zu verschleiern.

Vor der Analyse dieses Zusammenhanges soll zunächst ROUSSEAU und seine Vorstellung vom Gemeinwohl und einem allgemeinen Willen vorgestellt werden.

Die Interessen der Einzelnen haben die Errichtung der Gesellschaft notwendig gemacht und die Übereinstimmung der gleichen Interessen ermöglicht sie. Das bedeutet, dass es das Gemeinsame der verschiedenen Interessen ist, welches das Band der Gesellschaft bildet. Ohne einen Punkt, in dem alle Interessen übereinstimmen, kann es keine Gesellschaft geben. Und nur nach diesem gemeinsamen Interesse allein muss die Gesellschaft regiert werden.

Im Gegensatz zum allgemeinen Willen, der nach Gleichheit strebt, strebt der Wille des Einzelnen nach seinem Vorteil. Diese beiden können zwar manchmal übereinstimmen, aber das geschieht nur zufällig. Für ROUSSEAU können die Befehle der Anführer trotzdem als Ausdruck des allgemeinen Willens gelten, jedoch nur solange, bis das Volk von seiner Freiheit, sich zu widersetzen, Gebrauch macht. Ein Volk würde sich in dem Moment selbst auflösen, indem es verspricht, bedingungslos zu gehorchen. Der allgemeine Wille ist zwar immer richtig, aber daraus folgt nicht, dass die Beschlüsse des Volkes immer richtig sind.

Man will immer sein Bestes, aber man sieht es nicht immer. Das Volk läßt sich nie bestechen, wohl aber hinters Licht führen, und nur dann scheint es das Schlechte zu wollen.

— ROUSSEAU 1948: 76

Interessant aus der heutigen Sicht der Dinge sind ROUSSEAU'S folgende Ausführungen, die zwischen dem Willen aller und dem allgemeinen Willen unterscheiden. Ersterer ist nur die Summe einzelner Willensmeinungen, woraus sich nach Abzug der sich gegenseitig vernichtenden Extreme dann, als Summe der Differenzen, der allgemeine Wille ergibt. Wenn die Staatsbürger keine Verbindung untereinander hätten, dann wäre der allgemeine Wille immer gut. Durch Parteienbildung jedoch würden die Differenzen weniger zahlreich und das Ergebnis wäre weniger allgemein. Und sobald eine Partei die Mehrheit hat, bleibt

nur eine einzige Differenz übrig und es gibt keinen allgemeinen Willen mehr, sondern nur noch eine besondere Ansicht.

An dieser Stelle möchte ich kurz auf die Problematik der Repräsentationstheorie eingehen. Dabei geht es um den Widerspruch zwischen der Freiheit einer rein demokratischen Ur-Versammlung und ihrer nur durch Repräsentation und Wahlen vermittelten Form unter politischer Herrschaft. Diesen Widerspruch erkennt ROUSSEAU und versucht ihn in seinem Gesellschaftsvertrag zu lösen. Dazu stellt er sich ausdrücklich gegen die Wahl von Vertretern und, wie oben gezeigt, auch gegen die Bildung von Parteien.

Die Macht des Staatsoberhauptes kann aus dem gleichen Grunde, wie sie nicht veräußert werden kann, auch nicht übertragen werden; sie besteht wesentlich im allgemeinen Willen und der Wille läßt sich nicht vertreten; entweder er ist es, oder er ist es nicht, ein drittes gibt es nicht. Die Abgeordneten des Volkes sind daher nicht seine Stellvertreter und können es nicht sein.

— ROUSSEAU 1948: 161

Damit schafft es ROUSSEAU meiner Meinung nach, das Problem der Repräsentationstheorie zu umgehen und stimmt in diesem Punkt mit Albert überein. Eine Willensübertragung *von unten nach oben* ist nicht möglich. Durch diese Einstellung handelt sich ROUSSEAU allerdings neue Probleme ein, auf die ich gleich zu sprechen komme.

Zunächst jedoch muss noch darauf geachtet werden, auf welche Fälle sich der allgemeine Wille überhaupt nur beziehen kann, nämlich nur auf Allgemeines und nicht auf Besonderes. Ich möchte das am Beispiel der Gesetze deutlich machen. Der Gegenstand der Gesetze ist immer allgemein, was bedeutet, dass die Gesetze den Menschen nicht als Einzelwesen und die Handlung nicht im Besonderen betrachten. Sonderrechte können zwar durch Gesetze geregelt, aber niemals namentlich verliehen werden. Der Gesellschaftsvertrag errichtet unter den Staatsbürgern eine derartige Gleichheit, dass alle die gleichen Pflichten und die gleichen Rechte innehaben. Doch wie kommt das Volk zu seinen Gesetzen? An dieser Stelle offenbart die Theorie ROUSSEAUS ihre größte Schwachstelle.

Wie soll eine blinde Menge, die oft nicht weiß, was sie will, weil sie selten weiß, was für sie gut ist, von sich aus ein so großes und schwieriges Unternehmen wie ein System der Gesetzgebung ausführen?

— ROUSSEAU 1948: 89

Als Antwort ergibt sich für ROUSSEAU die Notwendigkeit eines Gesetzgebers. Dieser ist, wie man es auch schon von PLATONS Fürsten her kennt, ein außergewöhnlicher und seltener Mensch, eigentlich ist er sogar noch seltener und noch außergewöhnlicher und verhält sich zum Fürsten wie der Mechaniker zum einfachen Arbeiter. Doch im Gegensatz zum Fürsten versucht ROUSSEAU seinen Gesetzgeber außerhalb des Systems zu belassen. So darf der Gesetzgeber keine

Befehle geben und keine Herrschaft besitzen, nicht einmal eine gesetzgebende Gewalt wird ihm zugestanden. Nur das Volk besitzt dieses unmittelbare Recht. Die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten sieht ROUSSEAU sehr wohl:

So findet man in dem Werk der Gesetzgebung zwei scheinbar unvereinbare Dinge vereint: ein die menschliche Kraft übersteigendes Unternehmen und zu seiner Ausführung eine Macht, die gleich Null ist.

— ROUSSEAU 1948: 93

Neben den gerade aufgezeigten Problemen gibt es noch ein letztes, welches uns auch wieder zu ALBERT zurückführt. Die Weisen, so ROUSSEAU, würden vom Volk nicht verstanden werden, da sie in ihrer eigenen (Fach-)Sprache miteinander sprächen. Außerdem würde dem Einzelnen immer nur das zusagen, auf das sich sein besonderes Interesse bezieht und er wird nicht immer einsehen, welchen Vorteil die Lasten, die er jetzt tragen muss, auf lange Sicht für die Gesellschaft bringen werden. Das sich daraus ergebende Hauptproblem könnte man damit umschreiben, dass man implizit schon immer einen gesellschaftlichen Geist im Volk voraussetzt, dieser aber erst durch das Werk des Gesetzgebers entstehen kann. Aus der Problematik, dass der Gesetzgeber weder Gewalt anwenden, noch Urteilskraft beim Volk voraussetzen kann, ergibt sich dann das, was ALBERT die politische Theologie nennt.

Nach ROUSSEAU muss der Gesetzgeber notwendigerweise die Vermittlung des Himmels in Anspruch nehmen. Es wird also auf eine Macht zurückgegriffen, die ohne Gewalt und ohne zu überzeugen, zu überreden vermag.

Diese höhere Einsicht, die die Fassungskraft der einfachen Menschen übersteigt, veranlaßt den Gesetzgeber die Entscheidungen den Unsterblichen in den Mund zu legen, um durch das göttliche Ansehen diejenigen fortzureißen, die sich durch menschliche Klugheit nicht erschüttern lassen.

— ROUSSEAU 1948: 94

Während bei ALBERT dieser Rekurs auf einen göttlichen Willen zur Legitimation sozialer Ordnungen und politischer Entscheidungen dient, so sieht ROUSSEAU darin eine Notwendigkeit, die sich aus der Natur des Menschen ergibt. Nur durch diese Beziehung auf eine höhere Ordnung gehorcht der Mensch freiwillig und lernt das Joch des Staatsglücks leicht zu tragen. Und während ROUSSEAU den allgemeinen Willen verteidigt, sieht ALBERT in ihm die moderne Fortführung der Verschleierung von Herrschaftsverhältnissen.

Was aber ist das für eine Verfassung, die schon am Anfang auf Täuschung und Betrug zurückgreifen muss? ROUSSEAU selbst gibt zu, dass seine Gesetzgeber sich einer Repräsentationsfiktion bedienen müssen, um überhaupt imstande zu sein, eine Verfassung zu schaffen. Und so sehr er sich auch bemüht es zu verhindern, das Volk verkommt (auch) bei ihm zu einer *blinden Menge* („Stimmvieh“ würde man vermutlich heute dazu sagen), die zum Besseren geführt werden

muss. Nur nicht mehr von einem weisen Fürsten, sondern von weisen Gesetzgebern, die sich die guten und ehrenwerten Gesetze von den Göttern segnen und dann vom Volk bestätigen lassen.

Durchaus interessant ist auch, und gerade vor dem Hintergrund von ALBERT, die Argumentationsweise ROUSSEAUS. Er erkennt die Problematik, dass eine Übertragung des Willens vom Volk auf Vertreter nicht möglich ist und vermeidet dies auf überzeugende Weise in seinem Gesellschaftsvertrag. Dann aber kommt er aufgrund seines Menschenbildes zu der Schlussfolgerung, dass auch der klügste und weiseste Gesetzgeber ohne eine Repräsentationsfiktion nichts erreichen kann, da er (ROUSSEAU) ihm ja jegliche Macht genommen hat. Daraus folgt dann, dass er auf die wesentlich ältere Theorie der politischen Theologie zurückgreift und seinen Gesetzgeber indirekt, durch den Rekurs auf höhere Mächte, wieder die notwendige Überzeugungskraft und Macht zukommen lässt.

#### 4. POPPER: Die Paradoxien der Souveränität

„Der Weise soll führen und herrschen und der Unwissende soll ihm folgen.“ Über dieses Zitat von PLATON soll nun der Bogen vom bisher Besprochenen zu POPPER gespannt werden. Auch ROUSSEAU vertritt noch, wie gezeigt wurde, diese Einstellung PLATONS. Für POPPER steckt dahinter die Grundfrage: *Wer soll den Staat regieren?* oder was hinsichtlich ROUSSEAU passender scheint: *Wessen Wille soll der höchste sein?*

Schon die Fragestellung als solche ist für POPPER als problematisch anzusehen, denn unabhängig davon, wie überzeugend auch die Antwort ausfällt (zum Beispiel: der allgemeine Wille) sei sie doch vollkommen nutzlos. Die Frage *Wer soll herrschen?* ersetzt POPPER durch die neue Frage:

Wie können wir politische Institutionen so organisieren, daß es schlechten oder inkompetenten Herrschern unmöglich ist, allzugroßen Schaden anzurichten?

— POPPER 1945: 310

Grund dafür ist die Überlegung, dass die politischen Führer nicht immer genügend *weise* oder *gut* sind. Dabei vertritt er die Annahme, dass die politische Macht *ihrem Wesen nach* immer einer Kontrolle unterworfen sei.

Keine politische Macht ist jemals ohne alle Kontrolle gewesen, und solange nur die Menschen menschlich bleiben (solange die „Brave New World“ nicht verwirklicht ist), kann es auch keine absolute und uneingeschränkte Macht geben.

— POPPER 1945: 311

Er setzt statt der *Theorie der Souveränität*, die seiner Definition nach dadurch charakterisiert ist zu glauben, die politische Macht sei ihrem Wesen nach

keiner Kontrolle unterworfen, seine neue *Theorie der Kontrolle und gegenseitigen Beschränkung der Kräfte im Staat*.

Diese Theorie geht nicht davon aus, dass die Herrschaft der Mehrheit besser sei, sondern sie hat die Absicht, die Tyrannei zu vermeiden. Um das zu verdeutlichen unterscheidet er zwei Arten von Regierungen: die erste, derer man sich ohne Gewalt (zum Beispiel durch allgemeine Wahlen) entledigen kann und die zweite, die nur durch eine gewaltsame Revolution abgelöst werden kann.

Erstere Art nennt er Demokratie und zweite Tyrannei oder auch Diktatur. Wie aber kann nun das *Paradox der Demokratie*<sup>4</sup> vermieden werden? Für POPPER einfach dadurch, dass nicht behauptet wird, der Vorschlag, politische Institutionen zur Vermeidung der Tyrannei zu entwickeln, könne jemals gelingen oder sei gar besser als die Politik eines wohlwollenden Tyrannen. Verbunden ist mit dem Vorschlag dagegen, dass es besser sei, eine schlechte demokratische Politik zu erdulden, als sich einem weisen und wohlwollenden Tyrannen zu unterwerfen.

Somit beruht für POPPER die Theorie der Demokratie eben nicht auf dem Prinzip der Herrschaft der Mehrheit, sondern auf dem Versuch, eine Diktatur zu verhindern. Das bedeutet auch, dass entgegen der Überzeugung ROUSSEAUS das Resultat einer demokratischen Abstimmung nicht ein für allezeit feststehendes Recht ist. Die Entscheidung muss zwar akzeptiert werden, um den demokratischen Institutionen die Arbeit zu ermöglichen, kann aber mit demokratischen Mitteln jederzeit bekämpft werden.

## 5. Fazit

Zum Abschluss möchte ich noch auf einige Gedanken eingehen, die mir während meiner Arbeit aufgefallen sind. Zum einen gibt es keine genaue Definition von Demokratie. Was vielleicht auf den ersten Blick trivial erscheint, wird spätestens dann schwierig, wenn man bei ROUSSEAU liest:

Gäbe es ein Volk von Göttern, würde es demokratisch regiert werden.  
Eine so vollkommene Regierung eignet sich nicht für den Menschen.

— ROUSSEAU 1948: 127

Nun könnte, wer ROUSSEAU liest, auf den Gedanken kommen, wir, die wir in einer Demokratie leben, wären also ein Volk von Göttern. (Besonders heutzutage scheinen einige Leute zu denken, „unsere“ Demokratie sei das einzig richtige Regierungssystem und sollte auf der ganzen Welt eingeführt werden – auch mit Hilfe von Gewalt.) ROUSSEAU allerdings hätte dieses „demokratische“ System

---

<sup>4</sup>Ein nach POPPER dem „Paradoxon der Freiheit“ ähnliches Paradox. Der Demokrat soll sich jeder Herrschaft widersetzen, außer der Herrschaft der Mehrheit und er soll jede Entscheidung der Mehrheit anerkennen, was aber nun, wenn die Mehrheit entscheidet, sich einem Tyrannen zu unterwerfen?

nicht als solches gelten lassen und insofern ist ALBERTS Einspruch gegen die demokratische Ideologie durchaus berechtigt.

Diese Ideologie ist heutzutage noch viel zu sehr verbreitet und auch wenn die Einstellung POPPERS wenig übrig lässt, das man von Grund auf für wahr halten kann, so würde es meiner Meinung nach von Vorteil sein, wenn wir uns vom trügerischen Konzept der Herrschaft der Mehrheit verabschieden und zugeben, dass in einer Gesellschaft eine Vielzahl von unterschiedlichen Interessen und Mächten vertreten sind. Wichtig ist es deshalb, Institutionen zu schaffen, die diese Interessen einer Kontrolle unterziehen und sie beschränken. Wichtig ist auch, sich bessere Kriterien zu überlegen, was eine Regierungsform also zu leisten hat – nach POPPER eben nichts anderes als Institutionen zu schaffen, die eine Tyrannei zu verhindern helfen.

Die Vorstellung von Demokratie als Volksherrschaft gehört, und damit stimme ich mit ALBERT und ROUSSEAU überein, in die Sphäre des utopischen Denkens. In diesem Zusammenhang wäre es interessant auf die Souveränität in unseren so genannten Demokratien und in den sich entwickelnden Metanationalen Organisationen einzugehen und zu untersuchen, wie dort die Herrschaft verteilt ist. Schließlich bleibt uns aber unsere demokratische Utopie und damit sind wir wiederum bei ALBERT angelangt, um soziale Missstände aufzuzeigen und Alternativen deutlich zu machen.

## 6. Literaturangaben

- ALBERT, HANS <sup>5</sup>1991 *Traktat über kritische Vernunft*. (1968) Tübingen: Mohr Siebeck.
- ALBERT, HANS 1967 *Marktsoziologie und Entscheidungslogik*. Neuwied am Rhein und Berlin: Hermann Luchterhand Verlag GmbH.
- POPPER, KARL <sup>2</sup>1945 „Die Paradoxien der Souveränität“ in: *Karl Popper Lesebuch*. Tübingen 1997: Mohr Siebeck.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES 1948 *Der Gesellschaftsvertrag*. (1752) München: Verlag Herbert Kluger
- SANDKÜHLER, HANS JÖRG (Hrsg.) 1999 *Enzyklopädie Philosophie – Band 1 A–N*. Hamburg: Felix Meiner Verlag

KRISTIN JUNGA

## Professoren und ihre Studierenden – HUMBOLDTS Prinzip der Einheit von Forschung und Lehre und seine Relevanz für die Universität unserer Zeit<sup>1</sup>

### Lehrende und Studierende als Ursprung von Universität

Viele Universitäten wurden im Laufe der Menschheitsgeschichte gegründet und mindestens ebenso viele unterschiedliche Entwürfe könnten angeführt werden, um darzustellen, was *Universität* ausmachen kann. Und die jeweiligen historischen Beispiele zeigen, vielleicht anhand ihrer Langlebigkeit, vielleicht aber auch an ihren großen, die Welt bewegenden<sup>2</sup> Forschungsergebnissen, wie erfolgreich ihre Entwürfe waren.

Jede Universitätsgründung hatte ihren eigenen, individuellen Anlass, eine eigene Motivation, die die jeweilige Besonderheit jeder Universität als solche auszeichnet. Einen wichtigen Aspekt haben jedoch alle Universitäten in der Geschichte miteinander gemein. Denn für jede Form von Universität ist stets eines besonders wichtig: Ein gutes Verhältnis zwischen Studierenden und Lehrenden. In die Reihe der Universitätsgründungen, die, auf Europa beschränkt, mit PLATONS Akademie begann und in Bologna, Paris und Oxford wichtige Stationen zu verzeichnen hat, reiht sich auch die Gründung der neuen Universität in Berlin im Jahre 1810 ein, die WILHELM VON HUMBOLDT als Leiter der Section für Kultus und Unterricht im Wesentlichen mit bestimmt hat. HUMBOLDTS Politik liegen theoretische Überlegungen zu Bildung und Wissenschaft zugrunde. Beides, seine Politik und diese Überlegungen, bilden das, was heute – meist verkürzt – zum Schlagwort HUMBOLDTS *Bildungsidee* geworden ist. HUMBOLDT bezieht in seine theoretischen Überlegungen zur Universität das

---

<sup>1</sup>Der hier abgedruckte Aufsatz stellt am Beispiel *einer* Idee HUMBOLDTS, dem Prinzip der Einheit von Forschung und Lehre, einen wesentlichen Grundzug der Magisterarbeit der Autorin dar.

<sup>2</sup>Ein Beispiel ist die Universität Krakau, an der JOHANNES KEPLER seine Forschungen betrieben hat, die Grundlagen für den Beweis waren, dass die Erde sich mit anderen Planeten um die Sonne dreht.

wichtige Verhältnis von Studierenden zu Lehrenden mit ein und verdeutlicht mit dem Prinzip der *Einheit von Forschung und Lehre* einen wichtigen Grundaspekt seiner, stets neu diskutierten, Bildungsidee.

Dieser Aspekt soll beispielhaft für HUMBOLDTS Bildungsidee im Folgenden in kurzen Zügen dargestellt werden, um die mögliche Tragweite HUMBOLDTS Idee für die aktuellen hochschulpolitischen Ideen unserer Zeit aufzuzeigen und im Wissen um HUMBOLDTS Idee, Diskussionen über Bildung vielleicht *wieder* auf einen festen Grund zu stellen.

In HUMBOLDTS Idee ist Wissenschaft für Bildung und Bildung für Wissenschaft unabdingbar, deshalb unterscheidet HUMBOLDT die Worte im Gebrauch auch nicht streng voneinander. Heute, wo klassische Allgemeinbildung nach HUMBOLDT der innovativen Wissenschaft häufig fast diametral entgegengesetzt gedacht wird, scheint die Möglichkeit des Zusammendenkens der beiden Begriffe schwer nachvollziehbar. Warum trotz erheblicher soziologischer Differenzen zwischen der Zeit HUMBOLDTS und heute seine Idee noch aktuell sein kann, soll der Aufsatz zeigen. Zuerst folgt aber eine kurze Darstellung HUMBOLDTS Prinzip der Einheit von Forschung und Lehre.

## Die Einheit von Forschung und Lehre in HUMBOLDTS Idee von Bildung, Wissenschaft und Universität

HUMBOLDTS Aufgabenbereich als Leiter des Kultus und Unterrichts umfasste den gesamten Erziehungsbereich. Die Universität war ihm dabei besonders wichtig. Sie übernimmt in seiner Bildungsidee die höchste Stellung. Die der Universität vorgeschalteten Schulstufen versteht HUMBOLDT als Vorbereitung auf die Universität, auf die wahre Stätte der Wissenschaft. Universität hat zwar als wichtigste Aufgabe die Vermehrung der Wissenschaft, sie ist aber, so HUMBOLDT, auch dafür da, die Verbindung von subjektiver Bildung, der Bildung des Individuums für sich selbst, im Falle der Universität also der einzelnen Studierenden, und objektiver Wissenschaft, in Bezug auf ein Streben nach Wahrheit, zu bewirken. (HUMBOLDT *ÜdiuäO*: 251)

Zwei wichtige Prinzipien, nach denen an höheren wissenschaftlichen Anstalten gelernt werden soll, sind für HUMBOLDT *Einsamkeit und Freiheit*. Einsamkeit wird von ihm nicht als eine Form von Isolation verstanden, sondern sie schafft die entscheidende Grundlage dafür, dass das Zusammenwirken aller *Einzelnen* derart gestaltet werden kann, dass alle in Stande gesetzt werden, einander *bereichern* (bilden) zu können. Zusammengewirkt soll also nicht nach dem Motto werden, dass der Eine die Fehler des Anderen bereinigt, sondern dass

die gelingende Tätigkeit des Einen den Anderen begeistere und Allen die allgemeine, ursprüngliche, in den Einzelnen nur einzeln oder abgelei-

tet hervorstrahlende Kraft sichtbar werde [ . So] muss die innere Organisation dieser Anstalten ein ununterbrochenes, sich immer selbst wieder belebendes, aber ungezwungenes und absichtsloses Zusammenwirken hervorbringen und unterhalten.

— HUMBOLDT ÜdiuäO: 251

Damit grenzt HUMBOLDT das Lernen und Lehren an der Universität von dem Lernen und Lehren an der Schule ab. Diese Abgrenzung ergibt sich dadurch, dass die Schule Wissen vermittelt, das bereits vorhanden ist, während die Universität, im stetigen Forschen, auf der Suche nach der *Wahrheit*<sup>3</sup> bleibt und die Wissenschaft im stets belebenden Dialog weiter vorantreibt. Deshalb ersetzt HUMBOLDT das Verhältnis von Schüler zu Lehrer an der Universität durch ein parteiloseres. Sowohl Lehrende als auch Studierende „sind für die Wissenschaft da.“ (HUMBOLDT ÜdiuäO: 252) Und diese Wissenschaft soll als etwas noch nicht ganz Gefundenes und nie ganz Aufzufindendes verstanden und unablässig als solche gesucht werden. (Vgl. HUMBOLDT ÜdiuäO: 252)

Wissenschaft ist bei HUMBOLDT zwar – wie noch zu zeigen sein wird – ein wichtiges Mittel, um einen Menschen in seinen Anlagen, HUMBOLDT nennt sie Kräfte, zu bilden, nicht aber dafür, in ihm Wissen anzuhäufen. Um zu verhindern, dass Wissenschaft als Sammeln von *Wissen* betrieben wird, „braucht man nur ein dreifaches Streben des Geistes rege und lebendig zu erhalten: einmal Alles aus einem ursprünglichen Princip abzuleiten [ . . . ] ferner Alles einem Ideal zuzubilden; endlich jenes Princip und dies Ideal in Eine Idee zu verknüpfen.“ (HUMBOLDT ÜdiuäO: 254) Für HUMBOLDT muss Wissenschaft also zu einem Ideal hin zu bilden sein.

HUMBOLDT hebt in seiner Bildungsidee nicht nur die strikte Trennung zwischen Lehrenden und Studierenden auf, sondern er fügt auch Institutionen wieder zusammen, die den beiden Gruppen – Studierenden und Lehrenden – in der Zeit vor HUMBOLDT zugeordnet waren. So soll nicht nur zwischen *Lehrenden und Studierenden* ein ständiger Dialog für die Wissenschaft belebend wirken, sondern auch ein Dialog zwischen der Universität als Stätte der Vermittlung von Wissen und der Akademie als eigentlicher Stätte der Forschung. HUMBOLDT ist der Meinung, dass die Universitätslehrer, durch den freien Vortrag befördert, die Wissenschaft weiter voranbringen als die Akademiker, die

---

<sup>3</sup>Den Begriff der Wahrheit umfassend zu definieren, bleibt mit Blick auf die umfassende Forschung der Wahrheitstheorie an dieser Stelle ausgespart. Was HUMBOLDT unter Wahrheit versteht, kann vielleicht in einer Analogie zum Ewigkeitsverständnis von AUGUSTINUS erläutert werden. AUGUSTINUS geht in seinen *Confessiones* in Kapitel XI von der schöpferischen Ewigkeit Gottes aus und versteht, auf der Grundlage dessen, Zeit als das Jetzt, das die Ewigkeit in der memoria (im Geist) als Augenblick erfahrbar macht. HUMBOLDTS Wahrheitbegriff orientiert sich auch an dem Voranschreiten von – HUMBOLDT nennt es seiner Zeit angemessen – Geschichte. Und im Hinblick auf das Verständnis von Welt in ihrer *Individualität und Totalität* ist HUMBOLDTS Wahrheit die Ewigkeit, die in der Zeit passiert, während stets nach ihr gesucht wird.

in ihren *Kämmerlein* forschen. Deshalb sollten beide Einrichtungen – Universität und Akademie – in der neuen, reformierten Universität in Berlin vereint werden.<sup>4</sup>

Tatsächlich war es so, dass die Lehrenden an den Universitäten zwar in Verwaltungsaufgaben zusammenwirkten, über ihre eigentliche Arbeit, die Wissenschaft, sich aber selten austauschten. „Die Akademie dagegen ist eine Gesellschaft, wahrhaft dazu bestimmt, die Arbeit eines Jeden der Beurtheilung Aller zu unterwerfen [...].“ (HUMBOLDT ÜdiuäO: 258) So war für HUMBOLDT der Grundgedanke der Akademie wünschens- und erhaltenswert. (Vgl. HUMBOLDT ÜdiuäO: 258) Sein Plan war nun, die Vorzüge beider Institutionen, Akademie und Universität, in der neuen, reformierten Universität Berlin zu verbinden. Die jeweiligen Vorzüge sollten zur Verbesserung der Wissenschaft beitragen und damit zur Bildung und Verbesserung des einzelnen Menschen. Um HUMBOLDTS Plan umzusetzen, sollte es in der neuen Universität drei Arten von Lehrenden geben. Der Staat sollte zum Einen Universitätsprofessoren ernennen, außerdem sollten die Akademien zum Anderen Mitglieder als Lehrende für die Universität wählen, unabhängig vom Staat, so dass der Bereich der reinen Wissenschaft abgedeckt wäre. Hinzukommen sollte drittens noch die Gruppe der Privatdozenten, um einen Ausgleich der Verhältnisse zu schaffen. (Vgl. HUMBOLDT ÜdiuäO: 259f.)

Bevor HUMBOLDTS Idee durch die Gründung einer neuen Berliner Universität in der Realität getestet wurde, hatten die Universitäten einen engen Bezug und eine große Abhängigkeit vom Staat. Sie erledigten, indem sie die Anleitung der Jugend übernahmen, für den Staat ein *Geschäft*. Die Akademien hingegen waren ausschließlich für die Wissenschaft da und waren somit unabhängiger. HUMBOLDT versuchte diese Abhängigkeit der Universität aufzubrechen, indem er für die neue Universität die finanzielle Unabhängigkeit erwirken wollte. Dies ist ihm allerdings nicht geglückt.

Einsamkeit und Freiheit, das Einführen der Einheit von Forschung und Lehre und ein vielfältiger Austausch unterschiedlicher Gruppen und Nationen<sup>5</sup> sind Grundpfeiler HUMBOLDTS Idee von einer neuen Universität.

Gemeinschaftliches selbstständiges Lernen und Lehren zum Wohle der Wissenschaft, des Individuums und damit zum Wohle der Gesellschaft sind ihm höchste Ziele von Bildung an Universitäten. Denn ein Studium in Einsamkeit, in einer Form der Selbstbildung, bereitet auf diese gemeinschaftliche Förderung von Wissenschaft vor.

HUMBOLDT unterscheidet in Bezug auf die unterschiedlichen Lern- und Lehr-

---

<sup>4</sup> „Sicherlich könnte man daher“, so heißt es sogar bei HUMBOLDT, „die Erweiterung der Wissenschaften den blossen Universitäten, wenn diese nur gehörig angeordnet wären, anvertrauen, und zu diesem Endzweck der Akademien entraten.“ (HUMBOLDT ÜdiuäO: 257)

<sup>5</sup> HUMBOLDT beförderte unter Anderem auch die Freizügigkeit von Wissenschaftlern.

konzepte die Begriffe *Bilden* und *Belehren*. Belehren ist bei HUMBOLDT zwar nicht abwertend gemeint, aber er bezieht diesen Begriff ausschließlich auf die unteren Ausbildungsstufen; an Universitäten soll sich der Mensch selbst bilden und nicht mehr belehrt werden müssen. Inwieweit dieser Anspruch HUMBOLDTS heute noch greift, wird zum Ende des Aufsatzes diskutiert.

Der gebildete Mensch, der eine Universität verlässt, hat nach HUMBOLDTS Vorstellung die Fähigkeit zur Reflexion, zum überlegten und logischen Denken, zur Möglichkeit der Selbstbildung und, was entscheidend ist, den Wunsch diese Möglichkeit zu nutzen.

In der angestrebten Vervollkommnung des Menschen durch Bildung und der Vervollkommnung der Wissenschaft erreicht der Mensch dennoch im HUMBOLDTSchen Verständnis zu keiner Zeit seinen Endzweck, sondern er bildet sich stetig fort, weil auch die Wissenschaft nicht an ein Ende gelangen kann. Beide, das Individuum und die Wissenschaft, sind bei HUMBOLDT auf eine Menschheitsgeschichte hin ausgelegt und gelangen, ganz gemäß der klassisch, idealistischen Denker seiner Zeit, nicht an ein Ende. HUMBOLDTS Idee von Bildung steht damit in der Tradition der Aufklärung, die heute sicher nicht mehr unhinterfragt bleiben kann.

Soviel sei hier kurz zu HUMBOLDTS Prinzipien des Lernen und Lehrens in Einsamkeit und Freiheit und zur Einheit von Forschung und Lehre gesagt. Welche Aufgabe der Staat in HUMBOLDTS Idee innehaben soll, wird im Folgenden dargestellt.

## Bildung als Aufgabe des Staates

HUMBOLDTS politische Schriften zeigen, dass sich für ihn ein berufsvorbereitendes Studium und zweckfreie Wissenschaft nicht ausschließen. So soll auch Universität eine Berufsvorbereitung in Form von einer Bildung zum guten Menschen bewirken. Im Vordergrund von HUMBOLDTS Betrachtungen zu Bildung und Wissenschaft steht dabei stets dieser gute Mensch, oder besser, die Orientierung an der Idee vom guten Menschen.<sup>6</sup>

Der Mensch soll, so fordert HUMBOLDT, nicht nur in seiner Individualität, sondern *auch* in seiner Eigenschaft als Bürger ausgebildet sein, diese Ausbildung muss seiner Individualität besonders Rechnung tragen. Deshalb sollte ein Ausbildungsangebot möglichst vielseitig sein, damit jeder Bürger seiner individuellen Rolle im Staat im höchsten Maße gerecht werden kann. (Vgl. HUMBOLDT GWS: 143) Würde der Mensch allerdings ausschließlich in seiner Funktion als Bürger gebildet, schließe die Bildung fehl. Darum geht eine Gefahr insbesondere von der staatlichen Bildung aus, denn jede „öffentliche Erziehung

---

<sup>6</sup>In der Tradition der Aufklärung, KANTS *kritischen Schriften* und SCHILLERS *Ästhetischen Briefen* repräsentiert HUMBOLDTS Idee die Tendenzen seiner Zeit.

aber, da immer der Geist der Regierung in ihr herrscht, giebt dem Menschen eine gewisse bürgerliche Form [...].“ (HUMBOLDT GWS: 144)<sup>7</sup>

Öffentliche Erziehung kann also, so HUMBOLDTS erstes Ergebnis, prinzipiell nicht leisten, was der Staat mit ihr erreichen möchte, nämlich die Verbesserung der Sitten im Staat, um damit seiner ersten Aufgabe gerecht zu werden und die Sicherheit im Staat zu verbessern.<sup>8</sup> Öffentliche Erziehung kann, weil sie den Geist der Regierung mitvermittelt, nicht gut erziehen, sondern höchstens verhindern, dass Kinder gänzlich unerzogen bleiben. So kommt HUMBOLDT zu dem Schluss, dass wichtiger noch als die öffentliche Erziehung die Lebensumstände der Menschen im Staat sind. Die Vorbereitung jedes einzelnen Menschen auf einen versierten Umgang mit den sich ereignenden Lebensumständen ist ihm Aufgabe einer *richtigen Erziehung*, die am Besten durch Privaterziehung geleistet werden kann.<sup>9</sup> Die in diesem Sinne richtig erzogenen Menschen, die gelernt haben, im Bewusstsein ihrer eigenen Kräfte souverän individuelle Lebenssituationen zu meistern, können dann als freie Menschen den Fortgang aller verschiedenen Gewerbe und Aufgaben im Staat verbessern. (Vgl. HUMBOLDT GWS: 145)<sup>10</sup>

Nun kommt dem Staat bei der Bildung seiner Gesellschaft allerdings doch eine wichtige Aufgabe zu, die kleiner und einfacher scheint, als sie ist. Der Staat soll nämlich das „zufällige Wirken in eine feste Form zusammenfassen [...].“ (HUMBOLDT ÜdiuäO: 252), er soll also die Lern-, Lehr- und Forschungsbereitschaft aller Beteiligten stets lebendig halten.

Denn nur die Wissenschaft, die aus dem Inneren stammt und in's Innere gepfflanzt werden kann, bildet auch den Charakter um, und dem Staat ist es ebenso wenig als der Menschheit um Wissen und Reden, sondern um Charakter und Handeln zu Thun.

— HUMBOLDT ÜdiuäO: 253

Dem Staat ist deshalb, aus seiner Sorge um die Charaktere und das Handeln seiner Gesellschaft heraus, auch die Bildung dieser Gesellschaft wichtig.

<sup>7</sup>Lediglich in Monarchien ist dieses Problem begrenzt. Denn sobald „der Unterthan den Gesezen gehorcht, und sich und die Seinigen im Wohlstande und einer nicht schädlichen Thätigkeit erhält, kümmert den Staat die genauere Art seiner Existenz nicht.“ (HUMBOLDT GWS: 144) Deutschland ist keine Monarchie und wird, um die Bildung möglicherweise zu verbessern, auch keine werden, deshalb wird dieser Aspekt HUMBOLDTS Idee im Folgenden vernachlässigt.

<sup>8</sup>HUMBOLDT setzt dabei voraus, dass gebildete Menschen friedlicher miteinander umgehen und die Sicherheit im Staat befördern.

<sup>9</sup>HUMBOLDT selbst erhielt ausschließlich Privatunterricht. Dies wurde ihm oft vorgehalten und es wurde ihm deshalb die Möglichkeit abgesprochen, sich in den öffentlichen Schulen auszukennen.

<sup>10</sup>HUMBOLDT ist also der Auffassung, dass nicht nur ein Lehrer, sondern auch ein Architekt oder ein Schornsteinfeger, der eine allgemeine Erziehung genossen hat, seiner Aufgabe besser gerecht werden kann, als ein nur auf seine speziellen Aufgaben als Lehrer, Architekt oder Schornsteinfeger ausgebildeter Bürger.

Der deutsche Staat, wohlgerneht zur Zeit HUMBOLDTS, also zu Beginn des 19. Jahrhunderts der preußische Staat, hat es nach HUMBOLDT bezüglich der Bildung seiner Untertanen besonders einfach, denn im Charakter der Deutschen liegt ein ursprüngliches dreifaches Streben, das zu erhalten Aufgabe des Staates sein soll, bereits angelegt, ein Streben danach „alles aus einem ursprünglichen Princip abzuleiten [...] ferner Alles einem Ideal zuzubilden; endlich jenes Princip und dies Ideal in Eine Idee zu verknüpfen.“ (HUMBOLDT ÜdiuäO: 253)

Die einzige Aufgabe, die dem preußischen Staat daher sinnvoll in Bezug auf eine Universität als Stätte der öffentlichen Erziehung zukommen kann, ist die, dass er bei der Wahl der Professoren für deren geistige Kraft Pate steht und für die Freiheit ihrer Wirksamkeit garantiert, um sicher zu gehen, dass diese ihrer eigenen Freiheit nicht im Wege stehen. (Vgl. HUMBOLDT ÜdiuäO: 254)

Abschließend weist HUMBOLDT in seiner Staatsschrift darauf hin, dass der Staat für sein Einwirken auf ein lebendiges Wissenschaftsgefüge in den Angelegenheiten der öffentlichen Bildung auch an der Universität keinerlei Gegenwert erwarten darf, außer, dass er damit seinem eigentlichen Ziel näher kommt und durch eine Verbesserung der Sitten durch *richtige* Bildung mehr Sicherheit im Staat erreichbar wird. (Vgl. HUMBOLDT ÜdiuäO: 255)

Es wurde nun gezeigt, wie HUMBOLDT einen Staat motiviert, Bildung zu befördern. Wie HUMBOLDT begründet, dass jeder Bürger, zumindest jedes vernünftige Individuum, sich bilden möchte, wird nun dargestellt.

## Der zu bildende Mensch und seine eigenen Kräfte

Für HUMBOLDTS Idee von Bildung ist eine wichtige Voraussetzung, dass es dem Menschen möglich ist, ein harmonisches Gleichgewicht der drei ihm innewohnenden Kräfte zu schaffen. Kräfte versteht HUMBOLDT als Anlagen im Menschen, die eine strebende Eigenschaft aufweisen. Neben dem Verstand und der Empfindung ist der Geschmack, auch das Ästhetische genannt, die dritte Kraft, die HUMBOLDT als im Menschen wirkend voraussetzt. Die dritte Kraft bringt in „alle unsere, auch bloss geistigen Empfindungen und Neigungen so etwas Gemässiges, Gehaltnes, auf Einen Punkt hin Gerichtetes.“ (HUMBOLDT GWS: 170) Wo dieser Punkt fehlt, „da haben selbst wissenschaftliche Untersuchungen vielleicht Scharfsinn und Tiefsinn, aber nicht Feinheit, nicht Politur, nicht Fruchtbarkeit in der Anwendung [...]“ (HUMBOLDT GWS: 170) und ohne das Sinnliche sind die menschlichen Kräfte der Vernunft eingeschränkt.

HUMBOLDTS Denken orientiert sich in den genannten Voraussetzungen deutlich an KANT. So besteht auch eine Analogie zwischen HUMBOLDTS dritter Kraft im Menschen, dem Ästhetischen, und KANTS kritischer Urteilskraft, die hier allerdings nur angedeutet werden kann. HUMBOLDT zeigt die drei Kräfte im Menschen auf, die zur Veränderung des Menschen, beziehungsweise zur Ver-

besserung seiner Sitten, beitragen, indem sie durch Bildung gemittelt werden. Bildung für HUMBOLDT wirkt im Menschen daher vermittelnd zwischen Verstand, Sinnlichem und Ästhetischem.<sup>11</sup> Dass Bildung in HUMBOLDTS Idee auch zwischen dem Individuum, der Gemeinschaft und der zu erkennenden Welt vermittelt, zeigt der folgende Abschnitt.

### Der zu bildende Mensch zwischen *Individualität und Totalität*

HUMBOLDTS Philosophie durchzieht seine Forderung, dass der Mensch Welt in ihrer Individualität und in ihrer Totalität verstehen soll. Er meint damit, dass der Mensch in Betrachtung des Einzelnen die Gesamtheit und in Betrachtung des Ganzen das Einzelne nicht aus dem Blick verlieren darf.<sup>12</sup> Diese Forderung, dass der Mensch Welt in ihrer Individualität und Totalität erfassen soll, ist HUMBOLDT Aufgabe von Bildung und damit auch von Wissenschaft und Universität.

Wenn der individuelle Mensch sich seinem eigenen Sinn annähert, nähert sich auch die Welt ihrer eigentlichen Idee an, so HUMBOLDTS Idee. Bildung gibt damit dem einzelnen Menschen die Möglichkeit, sich seinem individuellen Sinn anzunähern. Dieser individuelle Sinn soll und muss selbst gesetzt sein. HUMBOLDT zeigt, dass der Mensch sich in Bezug auf seinen und den Sinn der Gesellschaft zum Selbstzweck werden soll. Er begründet die Selbstsetzung damit, dass die Idee von der Freiheit des Menschen als Ideal bleibt und auch bleiben soll. An dieser Stelle wird HUMBOLDTS Adaption KANTS besonders deutlich. Denn HUMBOLDT stellt in seinem Begriff von Bildung die ethische Komponente in den Vordergrund.

Wenn der Satz: dass der Zweck des Menschen im Menschen liegt, in seiner inneren moralischen Bildung, einmal unerschütterlich fest steht, [...]

---

<sup>11</sup>HUMBOLDTS Bildungsidee geht, ebenso wie KANTS Moralphilosophie, von freien und vernünftigen Menschen aus, die sich ihrer Freiheit und Vernunft entsprechend verhalten. Inwieweit diese Voraussetzung in den heutigen Bedingungen von Gesellschaft noch stärker ideellen Charakter hat als noch zu HUMBOLDTS Zeit, das herauszufinden bleibt der soziologischen Untersuchung überlassen.

<sup>12</sup>Diese Forderung HUMBOLDTS ist Kind der Aufklärung und findet in ihr ihre Heimat. Sie zeugt vom Einfluss hermeneutischer Tendenzen. Sie nimmt sich heute besonders idealistisch an. Heute – im 21. Jahrhundert – ist Teamwork in allen Bereichen besonders wichtig, Projektmanagement und Gruppenverhalten analysieren zum Beispiel auch Einsamkeit analytisch, um *menschliche Ressourcen* optimal zu nutzen. Trotz der intensiven Analyse des Menschen ist dieser dennoch auf sich geworfen, auf seine Individualität. Und die Schwierigkeit dabei ist, dass er keine Mittel mehr an der Hand hat, sich selbst in Bezug zu anderen zu setzen und HUMBOLDTS Einheit zwischen *Individualität und Totalität* fassen zu können. Einsamkeit wird heute meist mehr als ein *Verlassen sein von* gedeutet. Die Entwicklung der Menschheit, die – heute mehr denn je – mit Produktivität und Fortschritt gleichgesetzt wird, geht in erster Linie mit Kommunikation einher. Dass einer sinnvollen Kommunikation eine jeweils individuelle Vorbereitung – auch in Form von Bildung – vorausgehen sollte, wird oft vernachlässigt.

so bedarf die Erhaltung der gränzenlosesten Freiheit zu denken, zu untersuchen, [...] keiner Vertheidigung mehr.

— HUMBOLDT ÜdR: 76

HUMBOLDT nimmt hier – wie KANT in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* vor ihm – die Freiheit und Selbstbestimmtheit des Menschen als Ausgangspunkt für seine Vorstellung von Moralität und Gesellschaft und als Grundlage für deren mögliche Verbesserung. HUMBOLDT versucht KANTS Begriff der Selbstbestimmung praktisch in seine Bildungsidee umzusetzen. Wo der Mensch bei KANT durch seine Selbstgesetzgebung seine Würde *erlangt und erhält*, dadurch, dass er sich selbst zum Zweck setzt, nutzt HUMBOLDT KANTS Überlegungen, um Bildung als Mittel zur Erreichung der Würde bei KANT gewissermaßen zwischen zu schalten. Der Mensch soll sich stets als Aufgabe setzen, sich selbst, beziehungsweise seine Kräfte, bestmöglich zu *verwirklichen*. Der Mensch, der in sich selbst einen Zweck sieht und sich an diesem orientierend einen Sinn gibt, legt damit die Grundlage für eine gute Bildung und bildet sich an dieser Aufgabe stetig weiter. Der Mensch wird so nicht zum bloßen Mittel von Bildung, sondern kann und sollte, sich seiner Individualität und Totalität bewusst seiend, sich als Selbstzweck erkennen.<sup>13</sup>

HUMBOLDT zeigt mit seiner Bildungsidee dem Menschen einen Sinn auf, der Selbstzweck ist, und der *Zweckorientiertheit* unserer modernen Gesellschaft auf ein Anderes hin nicht mehr unbedingt entspricht. Zweckfreie Bildung, wie sie HUMBOLDT nachgesagt wird, muss daher in dem eben ausgeführten Zusammenhang verstanden werden.

Die Idee der Freiheit und damit die Idee des vernünftigen Menschen bieten die Grundlage und vielleicht auch den *Ansporn* zur Moralität und Sittlichkeit bei KANT und zur Bildung bei HUMBOLDT. Diese Idee anzunehmen, ist nach KANT sinnvoll und erlaubt, auch wenn das Wissen des Menschen von der *intelligiblen* Welt an Erkenntnisgrenzen stößt. (KANT 1786: 99f. (B 125f.)) KANTS Annahme des Menschen als vernünftigen, freien und moralischen Menschen stützt so HUMBOLDTS Bildungsidee.

Wenn stimmt, was HUMBOLDT in seiner jetzt schon über 200 Jahre altem Bildungsidee bereits berücksichtigt hat, dass nämlich Erkenntnis einer gewissen Dynamik und der Geschichtlichkeit unterliegt, dann kann Bildung und Wissenschaft nicht durch ihre festen Vorgaben das Vertrauen der Menschen und der Gesellschaft erobern, sondern muss, fairer Weise aufzeigen, dass Wahrheit stets neu zu suchen ist und Bildung wie Wissenschaft daher nie an ein Ende gelangen. Bildung kann ebensowenig wie Moralität aus diesem Grund auch nicht einfach gefordert werden, weder aus ökonomischen Gründen noch aus dem alleinigen

<sup>13</sup>HUMBOLDT versteht Bildung in Anlehnung an KANT dahingehend, dass der Mensch in Bezug auf sie nie nur als Mittel, sondern immer zugleich auch als Zweck gesehen werden soll. Der sich selbst zum Zweck setzende gebildete und sich bildende Mensch ist damit Indiz für die Würde des Menschen und die Selbstverwirklichung seiner Kräfte.

Wunsch heraus, die Gesellschaft durch Bildung moralisch zu verbessern. Aber indem sich der Mensch sich selbst und die Bildung seiner Kräfte zum Zweck setzt, in Annahme seiner Freiheit und Autonomie – in Anlehnung an KANT – kann das Individuum sich selbst Sinn geben und zu eigenen Maßstäben gelangen, die an der *Wahrheit*, bei HUMBOLDT der Erkenntnis der Welt in ihrer *Individualität und Totalität*, orientiert sind.

## Probleme der Übertragbarkeit HUMBOLDTS Idee auf die heutige hochschulpolitische Wirklichkeit

HUMBOLDTS Bildungsidee wird von dem Gleichgewicht zwischen Individualität und Totalität getragen. Diese Idee ist mit den Ansprüchen unserer modernen Gesellschaft an Bildung nur schwer zu vereinen. Bei HUMBOLDT waren zum Beispiel die soziale Stellung und die Leistung noch anerkannte Auswahlkriterien bei der Aufnahme an einer Universität. Heute stellt die Demokratie und ihre Forderung nach der Gleichheit aller Bildungspolitik vor neue Aufgaben. Handelte es sich bei HUMBOLDTS Universität noch um circa 300 Studierende, liegen die Zahlen heute meist im 5-stelligen Bereich. Wo individuelle Leistung zu HUMBOLDTS Zeiten noch die Möglichkeit schaffte, Ständeunterschiede zu überwinden, ist die Freiheit aller Klassen heute in Deutschland weitgehend garantiert und Leistung kann damit dieser Aufgabe entzogen werden. HUMBOLDTS Leistungsstreben beruht auf dem Gleichgewicht von Individualität und Totalität und ist im Menschen selbst angesiedelt, weil jeder sich seine Grenzen setzt. Das moderne Leistungsstreben, das nach außen gerichtet ist, verdrängt dieses Gleichgewicht. In den marxistisch geführten Oststaaten ist Leistung zum Beispiel immer noch ein starkes Auslesekriterium, mit steigendem Grad an Wohlstand nimmt die Auswahl nach Leistung hingegen immer weiter ab. (Vgl. DOMANDL 1997: 166)<sup>14</sup>

Durch die Demokratisierung erhält aber die Frage nach der Finanzierbarkeit von guter Bildung stets neue Facetten. Waren zu HUMBOLDTS Zeiten vor allem Adlige in Vorbereitung auf den Staatsdienst Studierende an der Universität, macht ein wachsendes, sich bewusst werdendes Bürgertum es nötig, dass Universität zum Ende des 19. Jahrhundert schon insgesamt einer größeren Anzahl und verschiedenen sozialen Schichten vielfältigere Bildungswünsche

---

<sup>14</sup>Zu HUMBOLDTS Zeit war auch das Förderwesen noch ein gänzlich anderes und weit weniger systematisiert. Der Sozialstaat war bei Weitem nicht so ausgebaut wie heute. Es gab aber ein starkes Mäzementum und so wandte sich, wer gut war, ohne reich zu sein, mit einem Bittbrief an einen möglichen Förderer. Als Beispiel sei an FRIEDRICH SCHILLER erinnert, der ohne die finanzielle Unterstützung des Herzogs Friedrich Christian von Schleswig-Holstein Augustenburg seine *Briefe zur ästhetischen Erziehung des Menschen* wahrscheinlich nicht geschrieben hätte. Zu HUMBOLDTS Zeiten waren auch Studiengebühren und Schulgeld an höheren Schulen üblich und unhinterfragt. Die Frage nach sozialer Gleichberechtigung stand nicht in der aktuellen Form zur Debatte.

berücksichtigt. Die Ausgangssituationen, Motivationen für und Ansprüche an ein Universitätsstudium sind in den unterschiedlichen sozialen Schichten ebenfalls sehr verschieden. Die Demokratisierung von Universität und Studium in Deutschland in den 70-er Jahren des 20. Jahrhunderts trägt weiter dazu bei, dass Studierende nicht mehr eine weitgehend homogene Masse bilden (Adlige, allgemein gebildete Söhne reicher interessierter Eltern), sondern unterschiedlichste sozialen Voraussetzungen nach geeigneten Formen der Vermittlung von Bildung und Wissenschaft fragen. Diese Schwierigkeiten spiegeln sich unter anderem auch in der Finanzierbarkeit von Bildung wieder. Die Einführung von Studiengebühren in Deutschland zeugt davon, dass die Finanzierbarkeit von Bildung in Abhängigkeit von der jeweiligen sozialen Stellung des zu bildenden Menschen stets neu diskutiert wird. Auswahlkriterien werden begrenzten finanziellen Mitteln gegenüber gestellt und nachprüfbare Leistung kann so zum Kriterium für höhere Bildungsberechtigung werden.

Das moderne Verständnis von Leistungsorientierung stellt sich in der Hochschulpolitik heute vor dem Hintergrund veränderter sozialer Bedingungen wie folgt dar. Leistung wird im Sinne von Abprüfbarkeit heute mit Blick auf die vermehrte Abprüfbarkeit vor Allem in Bezug auf die Einführung der neuen Bachelor- und Masterstudiengänge diskutiert. Schon HUMBOLDT führt bereits zur Abprüfbarkeit von Leistung einheitliche Staatsexamina ein und trägt damit schon einem gewissen Einheitsstreben Rechnung. Leistung kann und sollte aber mit HUMBOLDT auch anders verstanden werden. Denn jedes Individuum setzt in seiner Selbstgesetzgebung seine eigenen Bildungsgrenzen. Hat der Mensch sich erst Bildung und Moralität zum Ziel gesetzt, setzt ihm die ihm innewohnende Strebekraft seine Bildungsgrenzen. Bildung kann, HUMBOLDTS Idee nach, daher nicht für einige Menschen gefördert und für andere nicht gefördert werden. Einziges angelegtes Kriterium in HUMBOLDTS Idee kann vielleicht die individuelle Bereitschaft zur Bildung sein. Dabei muss allerdings darauf geachtet werden, dass nicht immer die Grundförderung (in den auf die Universität vorbereitenden Schulen), zum Beispiel in der Elementarschule, so gut gewesen ist, dass die individuelle Strebekraft bereits geweckt wurde, die dann selbstständig Bildung befördern könnte. Eine Förderung zur Bildung darf daher bei HUMBOLDT kein Individuum ausschließen, sie muss in *jedem* angeregt und stets weiter gefördert werden.<sup>15</sup> Leistung ist so nur sehr individuell beurteilbar. Sie ist aber in keinem Fall an einem finanziellen Ertrag messbar. Wie Leistung in HUMBOLDTS Bildungsidee gemessen werden kann, wie Strebsamkeit, Fleiß, Pünktlichkeit, Lernbereitschaft, Talent und Kreativität praktisch einschätzbar sind, kann seine Idee nicht zeigen. Und so ist es schwer für die modernen An-

---

<sup>15</sup>Wobei – so sagt auch HUMBOLDT – nicht jeder und schon gar nicht schon jetzt (im weltgeschichtlichen Zusammenhang gesehen) für die wahre Bildung seiner eigenen Kräfte geeignet ist. So zeigt HUMBOLDT, dass für einige Individuen die protestantische Religion als *Übergangsstadium* ausreichen kann. (Vgl. HUMBOLDT ÜdR.)

forderungen an Bildung, Wissenschaft und Universität an HUMBOLDTS Idee anzuknüpfen.

Das Verständnis von Leistung, heute stets im versuchten Blick auf Abprüfbarkeit wirkt auch auf das heutige Verhältnis zwischen Lehrenden und Studierenden. Dem gemeinsamen Streben nach Erkenntnis wird ein Streben nach *guten Noten*<sup>16</sup> an die Seite gestellt, wo es dieses nicht ersetzt.<sup>17</sup>

Die Schwierigkeit eines Bezugs auf HUMBOLDTS Idee ist besonders in diesem Punkte, dem Verhältnis zwischen Studierenden und Lehrenden, problematisch, weil eine gemeinsame Beförderung der Wissenschaft und selbstmotivierte Bildung im Anblick des *Nutzens* guter Abschlüsse schwierig bis gar nicht zu erhalten ist.

## Bildung mit HUMBOLDT für ein Verantwortungsgefühl für unsere globale Welt

Bildung, Wissenschaft und Universität sind sich heute ihrer Mehrdimensionalität bewusst und so ist auch Universität vielschichtiger geworden. Bildung als ein solch mehrdimensionales Gebilde betrachtet, setzt den Menschen heute in Kenntnis über die notwendigen Verhaltensweisen, sich in der Welt zurecht zu finden, bildet politisch und sozial und bietet darüber hinaus auch Verantwortungsfähigkeit für ein globales Verständnis. All dies gelingt Bildung heute, nach Meinung WILHELM RICHTERS, nur mithilfe der sinngebenden Komponente der Selbsterfahrung, auf die HUMBOLDTS Bildungskonzept abzielt. (RICHTER 1971: 80)

Doch dort wo Bildung *ausschließlich* zur Verantwortlichkeit erziehen soll, wird HUMBOLDTS Bildungsidee verkürzt aufgegriffen und wirkliches Verantwortungsgefühl kann nicht gemeint sein. Verantwortungsgefühl in unserer Gesellschaft zu stärken, ist schon eine lobenswerte Forderung und Aufgabe. Wenn sie sich aber an HUMBOLDTS Idee orientiert, sollte sie auf den Menschen, sein Selbstbewusstsein und seine individuelle Bildung zurückgehen. Erst wo der Staat in seinen Institutionen Bildung als sinnvoll vermittelt, den Bürgern damit ein Vorbild ist und der gebildete Bürger, sich die Bildung seiner Kräfte zum Zweck setzend, handelt, erst da kann er seiner Verantwortlichkeit bewusst werden und dem entsprechend möglicherweise<sup>18</sup> zur Verbesserung der Moralität in

<sup>16</sup>Dieses kann von Seiten der Studierenden in der Form eines guten Abschlusses als auch von Seiten der Lehrenden in Form guter Evaluationen erstrebt werden.

<sup>17</sup>Wo dieser Schritt weiter gedacht wird, die Notwendigkeit sehr guter Noten als Voraussetzung für einen guten Arbeitsplatz gesehen wird, wird der von HUMBOLDT gemeinte Sinn von Bildung immer weiter in den Hintergrund gedrängt und ein gemeinsames Streben nach *Wahrheit* tritt hinter die moderne Ökonomie zurück.

<sup>18</sup>Vor dem Hintergrund der durchaus hinterfragbaren Ansprüche, die HUMBOLDT in seiner Bildungsidee in Anlehnung an KANT und die Gedanken der Aufklärung an den Menschen stellt, ist die Einschränkung an dieser Stelle geboten.

der Gesellschaft beitragen.

Wenn Bildung heute noch im HUMBOLDTSchen Sinne verstanden wird, werden häufig ausschließlich HUMBOLDTS Prinzipien für Bildung, zum Beispiel das Prinzip der Einheit von Forschung und Lehre, in ihrer Funktion für die Gesellschaft gesehen. Die wichtige, von HUMBOLDT aufgezeigte *Zwischenstation* – Bildung als Wertgebung des Individuums durch sich selbst – wird häufig nicht berücksichtigt. Dadurch tritt der *Sinn* der Bildung für das Individuum in den Hintergrund und Bildung kann zum Leistungskampf beziehungsweise Wissensstreben werden, bei dem vielfach die Allgemeinheit entscheidender Maßstab für Erfolg ist; nicht aber das Individuum und auch nicht die Beförderung der Wissenschaft und der Wahrheit durch einen wahren Bildungsprozess, durch durch sich selbst gebildete Menschen.

## Universität und Hochschulpolitik heute – Neues gegen HUMBOLDTS Idee

Universität heute ist notwendig anders als vor 200 Jahren. Auch das Verhältnis zwischen Lehrenden und Studierenden hat sich gewandelt. Was heute noch als *heute* und aktuell gilt, kann morgen schon durch eine neue Reform ersetzt worden sein. Aktualität ist daher, gerade in der Bildungsdebatte, stets unter Vorbehalt zu betrachten. Im Folgenden soll dennoch ein kurzer Ausschnitt aus Univeristät und ihren Problemfeldern *heute* und deren Bezug zu HUMBOLDTS Idee angedeutet werden.

Konzentriertes Arbeiten, Forschen und auf dem aktuellen Stand der Forschung bleiben, wie es zur sinnvollen Beförderung der Wissenschaft<sup>19</sup> notwendig wäre, braucht, neben vielen anderen Bedingungen, vor allem Zeit und Muße, deren Grundlage bei HUMBOLDT im Prinzip der Freiheit und Einsamkeit steckt. Beides kann nicht einfach mit dem Wunsch eines freien Wettbewerbs und unabhängiger Kriterien zusammen gehen. Denn sinnvolle Kriterien für diesen Wettbewerb zu entwickeln, ist problematisch. Ein aktueller Versuch für

---

<sup>19</sup>An dieser Stelle sei der Hinweis erlaubt, dass auch die Wirtschaft von der einer Beförderung der Wissenschaften, und zwar nicht nur der Naturwissenschaften, um es in ihrem eigenen Fachgargon zu formulieren, *profitieren* kann. Sie sucht sogar vermehrt interdisziplinäre Denker, die über ihr eigenes Fach hinaus, nicht nur interessiert, sondern auch kompetent sind. Universität beherbergt unter ihrem Dach unterschiedliche Fakultäten, die ebenso unterschiedliche Anforderungen und Bedürfnisse haben. Auf die Unterschiede zwischen Natur- und Geisteswissenschaften sei hier nur hingewiesen. Wo zu HUMBOLDTS Zeit den alten Sprachen ein bedeutendes Gewicht zugesprochen wurde, genießen heute Naturwissenschaften als die Grundlage für technischen Fortschritt besondere Bedeutung. Obwohl beide in ihren wissenschaftlichen Methoden vielleicht gar nicht so weit voneinander entfernt liegen. PAUL FEYERABEND versucht in seinem Essay *Wider dem Methodenzwang* am Beispiel GALILEO GALILEIS Forschung zu zeigen, dass nicht immer ausschließlich benannte und nach ihnen gehandelte Methoden die Wissenschaft voran gebracht haben.

die Beurteilung von Forschung ist die Orientierung an den Veröffentlichungen von Lehrenden. So werden finanzielle Zuschüsse für Fakultäten zur Zeit unter Anderem an der Anzahl der Veröffentlichungen ihrer Mitglieder vergeben. Das kann und soll vielleicht bewirken, dass bestimmte Fakultäten, Fächer oder Professoren *mehr* veröffentlichen sollen. Mehr zu veröffentlichen kann und muss vernünftigerweise aber nicht zwangsläufig bedeuten, dass auch mehr und qualitativ hochwertiger geforscht wurde.

HUMBOLDT hat in seiner bildungspolitischen Idee das gesamte Schulwesen auf die Vorbereitung der Schüler auf ein Studium an einer Universität hin ausgerichtet. Schon in der Elementarschule – heute als Grundschule seinem Konzept nach erhalten – sollten Grundlagen vermittelt werden, die die Schüler auf ein individuelles und selbstständiges Lernen vorbereiten. Heutige Reformen in der deutschen Bildungspolitik gehen den entgegengesetzten Weg: Sie versuchen die Universität am Schulwesen zu orientieren.<sup>20</sup> Zeit ist Geld, heißt heute eine wichtige Devise, und je früher Studierende die Universitäten verlassen, desto früher halten sie mit dem Standarts anderer Länder mit, deren Bildungsstand – durch Pisa nachgewiesenerweise – besser ist als der deutsche. Hielte HUMBOLDT es noch für sinnvoll, erst 18-jährige an der Universität zu zulassen, wird heute angestrebt, die Schulzeit weiter zu verkürzen, so dass Studierende auch die Universität früher besuchen und wieder verlassen können. Die Universitätsbildung ist nicht mehr Maßstab für die Organisation von Bildung. Wo sie nicht berufsqualifizierend sein kann, will oder soll, ist sie unnützlich und darf, wenn sie toleriert wird, wenigstens nicht viel kosten. Fachhochschulen, Berufsakademien und allgemeiner Wunsch nach mehr Praxisbezug werden als Konkurrenz für Universität verstanden. Universität ist auch an ihnen orientiert und versucht – mehr schlecht als recht – allen in gleicher Weise gerecht zu werden.

Wie können Lehrer an einer Universität auf ihre Aufgabe vorbereitet werden, auf selbstständiges Denken vorbereitend zu unterrichten, wenn sie doch selbst nicht gelernt haben, wohin Bildung an HUMBOLDTS Ideal orientiert führen kann? Was hat Universität noch für eine Funktion für die Wissenschaft, wenn sie sich Berufsqualifizierung auf die Fahnen schreiben muss, um sich zu rechtfertigen?<sup>21</sup> Wenn die Universität nicht mehr Stätte von Forschung und Lehre sein soll, sondern sich der Lehre verschreibt, in welche *Institution* sortieren wir dann Wissenschaft? Wieder an gesonderten Akademien wie vor HUMBOLDT? Bei der Orientierung der Universität an den neuen Anforderungen läuft sie Gefahr, ihr Selbstverständnis zu verlieren.

<sup>20</sup>Dabei beziehen sie die Schwierigkeiten mit ein, die es mit sich bringt, studierwillige Jugendliche, die alle unterschiedlich allgemein gebildet sind, an ihrem individuellen Bildungsstand abzuholen und sie individuell zu fördern. Universität setzt keinen Maßstab mehr, sondern orientiert sich vermehrt an dem, was Schule bereitstellt.

<sup>21</sup>Und was sagt das über unsere Bedingung in unserer Gesellschaft aus, wenn Berufsqualifizierung wichtigster Maßstab ist?

Das grundsätzliche Prinzip in HUMBOLDTS Idee der Einheit von Forschung und Lehre wurde durch die Einführung einer Einstellungsform, die Juniorprofessur heißt, abgeschafft. (Vgl. KEHM 2004: 14)<sup>22</sup> JÜRGEN KAUBE weist in einem Artikel in der Frankfurter Allgemeinen darauf hin, dass eine Einheit von Forschung und Lehre in Deutschland nicht mehr möglich sei, weil an den Universitäten gar nicht mehr nennenswert geforscht werde. Es gibt schon jetzt eine Vielzahl außeruniversitärer Forschungseinrichtungen und die besten Professoren werden durch diese von den Universitäten abgezogen, lautet KAUBES Fazit. (Vgl. KAUBE 2005) Bildungspolitik strebt also an, Forschung und Lehre wieder zu trennen. Fraglich ist, ob die Trennung, der von HUMBOLDT geforderten Einheit den veränderten Strukturen der Zeit Rechnung trägt und ein Fortschritt ist, oder eher einen Rückschritt einleitet?

Das aktuelle Bildungsbestreben der Bundesrepublik Deutschland entfernt sich mit den oben angedeuteten Reformen von einem Prinzip HUMBOLDTS Bildungsidee. Dies kann bedauert oder befürwortet werden. Neuerungen sind sicher nötig und Anpassung an die gesellschaftlichen Umstände sinnvoll. Es gibt stets Stimmen für oder gegen Neuerungen, sie sollten aber nicht allein aus Gründen der Nostalgie oder eines unhinterfragten Fortschrittsstrebens heraus entstehen.

Bildungspolitische Neuerungen heute verkennen in ihrer Abkehr von HUMBOLDTS Idee den wichtigen Unterschied zwischen Sinn und Zweck und reduzieren die moderne Welt und die moderne Bildung allein auf einen ökonomischen Nutzen im Sinne unserer modernen Welt. Der Staat sieht keinen ökonomischen *Nutzen* in der Bildung seiner Bürger und er sucht auch nicht nach einem anderen möglichen Nutzen, sondern er sieht vor allem eine finanzielle Belastung, die zu bewältigen ist. Dabei beinhaltet HUMBOLDTS Idee einen weit umfangreicheren Begriff von *Nutzen*, der den ökonomischen Nutzen nicht ausschließt, sich aber nicht ausschließlich auf ihn reduziert. So ist der deutschen Bildungspolitik heute jedes Individuum nicht mehr Wert in sich und jedes gebildete Individuum eine Möglichkeit zur Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern in erster Linie ein Mittel im ökonomischen Wettbewerb.

Mit HUMBOLDTS Idee von Bildung, die Gesellschaft und Staat, Individuum, Welt, Akademie und Universität, Lehrende und Lernende und Menschen untereinander einander näher denkt, um eine moralische Gesellschaft durch Bildung jedes einzelnen Individuums nach seinen Kräften zu befördern, hat ein ausschließlich ökonomisches Denken nicht viel gemein; HUMBOLDTS Idee

---

<sup>22</sup>Obwohl es auch Stimmen gibt, die in der Einführung des Status von Juniorprofessoren einen Fortschritt sehen und sogar die Promotionsphase *schulisch* organisieren wollen, um sie nur noch denjenigen engagierten Studierenden zugänglich zu machen, die der Aufgabe gewachsen sind und ihr die nötige Anstrengungsbereitschaft entgegenbringen. GERD WAGNER ist zum Beispiel strikt gegen die bestehenden Promotions- und Habilitationsverfahren, die vorwiegend an der individuellen Forschung orientiert sind. (Vgl. WAGNER 2004: 40)

beinhaltet auch ein gewisses Streben und *Leisten*. Dieses *Streben und Leisten* bei HUMBOLDT ist als selbstgesetzter Selbstzweck aber nicht – und das ist hier entscheidend – leitendes Prinzip HUMBOLDTS Idee, sondern Hinzukommendes.

Die bisherigen Bildungsreformen in Deutschland zu Beginn des 21. Jahrhunderts sollen auf die veränderten sozialen Bedingungen reagieren und erreichen, dass schneller mehr Menschen gebildet werden – vielleicht besser: mit Wissen angefüllt werden – und das möglichst für die Hälfte der jetzigen Ausgaben für Bildung. Darin liegt heute eine grundlegende Motivation des Staates im Umgang mit der Bildung.

Die Einführung von Bachelor- und Masterabschlüssen ist vor diesem Hintergrund in den 70-er Jahren viel diskutiert worden und wird auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts wieder viel diskutiert. Beispielhaft für eine der vielfältigen Bachelor- und Masterumsetzungen dient im Folgenden das Modell der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Die Oldenburger Bedingungen der Umsetzung haben dazu beigetragen, dass die Lehre in weiten Gebieten weiter verschult wird. Die eigentlich erstrebte Individualisierung konnte nicht statt finden, weil nicht mehr finanzielle Mittel, sondern weniger finanzielle Mittel vom Staat zur Verfügung gestellt wurden. Mehr Studierende in weniger Zeit mit weniger Geld und Personal *etwas* möglichst individuell beizubringen – bilden im Sinne HUMBOLDTS zu verwenden, wäre an dieser Stelle einer Sartire gleich – ist unter den gegebenen Bedingungen nicht möglich, ohne Systematisierungen im großen Umfang durchzuführen. Diese Systematisierungen haben aber zur Folge, dass den individuellen Bedürfnissen der einzelnen Studierenden nicht, wie eigentlich angestrebt, individueller gerecht wird. Studierende müssen sich teilweise sogar an Regeln halten, die es noch gar nicht gibt und auch noch gar nicht geben kann.<sup>23</sup> Weil die sechs Semester eines Bachelorstudienganges für Studierende im Voraus planbar sein müssen, hat auch die Vielfalt des Lehrangebotes gelitten; in den folgenden Jahren wird sich also vermutlich ein Kanon herausbilden, der dann wie bei den Schulplänen, ständigen Prüfungen unterzogen werden sollte.

Der Bachelor- und Mastereinführung folgt zudem ein erheblicher Mehraufwand an Prüfungen.<sup>24</sup> Sowohl Studierende, die unter ständigem Prüfungsdruck stehen, als auch Lehrende, die ihre Inhalte auf Abprüfbarkeit hin auslegen müssen, werden anders als bisher gefordert. Das Verhältnis zwischen Studierenden und Lehrenden hat sich dadurch zwangsläufig gewandelt, ob es intensiver und bereichernder geworden ist, bleibt abzuwarten. Eine gemeinsame Beförderung

<sup>23</sup>So bestand die Möglichkeit, dass für den Übergang vom Bachelor zum Master bestimmte Module zur Pflicht gemacht werden konnten, die Studierenden dies aber noch nicht wissen konnten, weil eine Masterstudienordnung erst noch erarbeitet und verabschiedet werden musste.

<sup>24</sup>Die Carl von Ossietzky Universität Oldenburg hat mit der Einführung von Bachelor und Master auch ein Modulsystem eingeführt, was diese Tendenz der Verschulung noch zusätzlich unterstützt.

der Wissenschaft, wie sie HUMBOLDT einst in seiner Idee festgehalten hat, wird von den neuen Strukturen sicher nicht gefördert. Quantität und Nachprüfbarkeit treten an die Stelle von Qualität.

Die Idee einer Einführung von Bachelor- und Masterstudiengängen kann in Kenntnis HUMBOLDTS Bildungsidee so durchgeführt, keine Lösung für die Bildungsfragen unserer Zeit sein. Die Frage der Finanzierbarkeit von Bildung bleibt auch dabei im Raum, *wenn* Bildung – wie schon zu HUMBOLDTS Zeit – Aufgabe des Staates bleiben soll.

Auch das von HUMBOLDT geforderte Prinzip der Einheit von Forschung und Lehre steht mit der Einführung der neuen Studiengänge auf der Probe. An Universitäten geht es selbstbenannter Maßen nicht mehr um eine gemeinsame Suche nach Wahrheit in einem dynamisch fortschreitenden Prozess, sondern um ein Lernen für eine *Berufsbefähigung*<sup>25</sup> und ein Lehren für die Abprüfbarkeit. Reflektiertes Verstehen muss entweder schon gekonnt werden, oder nach Lehrplan auswendig gelernt werden. Sich selbst in *Einsamkeit* etwas zu erarbeiten, dafür ist keine Zeit im Reformkonzept eingeplant worden. Obwohl eigentlich die Vor- und Nachbereitungszeit für Lehrveranstaltungen in einer komplizierten und willkürlichen Umrechnung von studentischer Durchschnittsarbeitszeit zu Leistungs-, Kredit- oder auch Workloadpunkten mit berechnet wird, bleibt im neuen Konzept die eigene, individuelle Lese- und Verstehenszeit unberücksichtigter als in den alten Magisterstudiengängen.

HUMBOLDT *richtig* verstehen – Studierende und Professoren in der gemeinsamen Beförderung der Wissenschaft auch an der Universität der Gegenwart

Wenn sich die moderne Diskussion um bildungspolitische Fragen stets auf HUMBOLDT bezieht und seine Prinzipien als prinzipiell erhaltenswert bewahren

---

<sup>25</sup>M. RIEKEN Entwurf 1. S. 3. in Anlehnung an die Bologna Erklärung vom 19. Juni 1999. In der Bologna-Erklärung erklären die europäischen Bildungsminister gemeinsam ihre Ziele für einen europäischen Hochschulraum. Dabei ist von einer Verbesserung der Bildung an keiner Stelle die Rede. Das Ziel der gemeinsamen Erklärung ist selbsterklärter Weise die „Verbesserung der internationalen Wettbewerbsfähigkeit des europäischen Hochschulsystems [...]“. Die Einführung eines einheitlichen zweistufigen Abschlusssystem, in Deutschland übereilt und unhinterfragt als Forderung nach den neuen Bachelor- und Masterstudiengängen verstanden, hat laut Bologna-Erklärung das Ziel „die arbeitsmarktrelevanten Qualifikationen der europäischen Bürger ebenso wie die internationale Wettbewerbsfähigkeit des europäischen Hochschulsystems zu fördern.“ Erstaunlich und erschreckend ist, dass Bildung und Wissenschaft nicht als zu fördernde Güter benannt sind. Was die einzelnen Bundesländer in Deutschland aus diesen vieldeutigen Forderungen gemacht haben, ist ebenso erstaunlich. Zu der Interpretation des Landes Niedersachsen ist mehr in der *Gemeinsamen Information des Ministeriums für Wissenschaft und Kultur und des Kultusministeriums über die versuchsweise Einführung konsekutiver Studiengänge in der Lehramtsausbildung im Rahmen eines Verbundprojektes niedersächsischer Hochschulen* vom 2. Dezember 2002 zu finden.

möchte, dann sollte ihr Anspruch sein, auch die Idee, die HUMBOLDTS Prinzipien zugrunde liegt, mit zu berücksichtigen, denn erst damit wird die Diskussion HUMBOLDT gerecht.

Bildung an Universitäten nach der Einführung von Bachelor und Master hat mit HUMBOLDTS Verständnis vom Zweck – in Anlehnung an KANT –, der nicht nur nach innen auf den Menschen und seine Kräfte gerichtet, sondern auch nach außen gerichtet ist, durch Bildung im Menschen gefordert und gefördert, auf die Ausformung des Menschen und seiner Kräfte, nicht mehr viel zu tun. Mit den veränderten Bedingungen für Bildung und Wissenschaft ist das in Teilen verständlich. So hat die Wissenschaft sich am praktischen Nutzen orientiert und ihren entscheidenden, ihr inne wohnenden Zweck – die Suche nach der *Wahrheit* aufgebend – sich von HUMBOLDTS Ideal entfernt.

Mit HUMBOLDT ist es möglich, ein kreatives schöpferisches Sich-Selbst-Bilden mit dem ordnenden erkennenden Sehen der Wissenschaft zusammenzudenken. Ein richtiger Rückbezug auf HUMBOLDT wäre deshalb wichtig, ein Bezug nicht ausschließlich auf seine politischen Forderungen, sondern auf die hinter seiner Politik stehende Idee von Bildung. Seine Idee ist nicht antiquiert, denn Bildung bei HUMBOLDT und moderne Wissenschaftskonzepte<sup>26</sup> eint ihr Streben nach einem umfassenden Verstehen, vielleicht die Frage nach der Möglichkeit und dem Sinn von Wissen und Erkenntnis.

HUMBOLDTS Bildungsidee zeigt *einen* Weg, Wissenschaft zu verstehen und beinhaltet die Aufforderung, nach einem Verstehen zu forschen. Auch zu HUMBOLDTS Zeiten gab es unterschiedliche Richtungen von verschiedenen Erkenntnisweisen, deren Anzahl ebenso wenig überschaubar war wie sie heute ist, obwohl die Anzahl unterschiedlicher Erkenntnismöglichkeiten seit HUMBOLDT stetig differenziert wurde und jedes Fach in, für den Laien unüberschaubare, Spezifikationen ausufert.

Bildung war bei HUMBOLDT noch ein Bedarfsgut und sowohl vom Staat als auch vom Individuum aus gewollt. Dabei sollte Bildung nach HUMBOLDTS Vorbild vor allem für eine humane Gesellschaft – und als solche rühmt sich die Bundesrepublik Deutschland in ihrer Verfassung – mit HUMBOLDT gesehen, auch heute – zu Zeiten der verbreiteten Spezialistentümer – unabdingbar sein. Vielleicht muss sie sich aber auch damit abfinden, dass sie nicht mehr in erster Linie zu erstrebendes Gut ist, das einen Wert hat und gibt. Bildung sollte aber in jedem Fall nicht im Sinne von Schulpflicht oder gar Hochschulpflicht<sup>27</sup> verstanden werden, aber im KANTischen Sinne zur Pflicht werden. Sie sollte

---

<sup>26</sup>Die moderne Wissenschaftstheorie von PAUL FEYERABEND zollt zum Beispiel der dynamisch fortschreitenden Wissenschaftsgeschichte und der Fächer- und Methodenvielfalt wieder Tribut.

<sup>27</sup>Aus ökonomischen Gesichtspunkten kann fast von einer solchen gesprochen werden, denn ohne ein abgeschlossenes Hochschulstudium sind die Aussichten auf einen Arbeitsplatz sehr viel geringer als mit einem Studienabschluss.

nicht pflichtgemäß befördert und vom Individuum gewollt werden, sondern aus Pflicht neigungsunabhängig. (Vgl. KANT 1786: 23 (B9/10)) Denn KANTS kategorischer Imperativ der Sitten gilt auch in Bezug auf die Bildung des Menschen bei HUMBOLDT – im Sinne HUMBOLDTS und im Sinne des Anspruchs von Bildung und Wissenschaft an sich selbst und an ihre Möglichkeiten. Bildung zu HUMBOLDTS Ideal hin funktioniert nur, wenn jedes Individuum sie für sich als Pflicht annimmt und damit sich selbst seinen Wert setzt und diesen befördert. Daher erhalten Studierende, die ihre Bildung sich selbst zum Zweck setzen, HUMBOLDTS Idee lebendig. Professoren, die Studierende als gleichberechtigte Forscher im gemeinschaftlichen Streben nach Wissenschaft anerkennen, stehen symbolisch dafür, dass HUMBOLDTS Ideal Wirklichkeit werden kann und erhalten die Universität als Stätte der Bildung der Individuen und der Förderung der Wissenschaft.<sup>28</sup> So erhalten sie HUMBOLDTS Prinzip der Einheit von Forschung und Lehre stellvertretend für seine Bildungsidee.

## Literatur

- BERNHART, JOSEPH (Hrsg.) 1987 *Augustinus Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch*. Frankfurt am Main und Leipzig.
- DOMANDL, SEPP 1997 *Goethe, Kant, W. v. Humboldt. Zur Aktualität der deutschen Klassik*. Frankfurt am Main.
- FEYERABEND, PAUL 1986 *Wider den Methodenzwang*. Frankfurt am Main.
- HUMBOLDT, WILHELM VON 1792 [GWS] „Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“, in: ALBERT LEITZMANN (Hrsg.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, 1. Abteilung: Werke 1*. Berlin.
- HUMBOLDT, WILHELM VON 1789 [ÜDR] „Über die Religion“, in: ALBERT LEITZMANN (Hrsg.), *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, 1. Abteilung: Werke 1*. Berlin.
- HUMBOLDT, WILHELM VON 1810 [ÜdiuäO] „L. Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin“, in: BRUNO GEBHARDT (Hrsg.) *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, 2. Abteilung: Politische Denkschriften*. Berlin.
- RICHTER, WILHELM 1971 *Der Wandel des Bildungsgedanken. Die Brüder Humboldt, das Zeitalter der Bildung und die Gegenwart*. Berlin.
- KANT, IMMANUEL 1786 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. WILHELM WEISCHÉDEL (Hrsg.), Frankfurt am Main.

---

<sup>28</sup>In einigen Fächern ist ein gemeinsames Forschen durchaus üblicher als zum Beispiel in den Geisteswissenschaften, dies ist auf unterschiedliche Anforderung und Bedingungen der Fächer zurückzuführen, vielleicht auf unterschiedliche Methoden und auch auf verschieden geartete Anerkennung von der Gesellschaft und sich daraus entwickelndes Selbstbewusstsein.

- KAUBE, JÜRGEN 2005 *Humboldt, der Amerikaner. Die deutsche Universität als Zerfallsprodukt ihrer Idee* in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung für Deutschland*.
- KEHM, BARBARA M. 2004 „Hochschulen in Deutschland. Entwicklungen, Probleme und Perspektiven“, in: *Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*. Bonn, S. 6–17.
- WAGNER, GERD G. 2004 „Kompatibilität von Hochschul- und Arbeitsmarktpolitik. Zur beschäftigungspolitischen Funktion von Hochschulen“, in: *Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*. Bonn, S. 34–40.

THOMAS WACHTENDORF

## »So handle ich eben.« Ethik im Lichte WITTGENSTEINS<sup>1</sup>

LUDWIG WITTGENSTEIN ist zweifelsohne einer der wichtigsten und einflussreichsten Philosophen des 20. Jahrhunderts. Seine Schriften sind vielfach diskutiert und bis heute Gegenstand vieler Diskussionen. Lange Zeit lag der Focus der WITTGENSTEIN-Forschung jedoch nicht auf dem ethischen Gehalt seiner Texte. Allenfalls das Frühwerk wurde bisweilen in diesem Rahmen interpretiert. Nun setzt sich aber in den letzten Jahren immer mehr die Einsicht durch, dass alle Schriften WITTGENSTEINS vor einem ethischen Hintergrund gesehen und interpretiert werden müssen<sup>2</sup>. So meint beispielsweise LIAM HUGHES die Motivation für die Abfassung des *Tractatus* in der Beantwortung ethischer Fragen zu erkennen:

Man hat das Gefühl, daß die Ethik des *Tractatus* das Ergebnis einer tiefen inneren Suche ist. Es ist die Ethik eines Menschen, der versucht, mit dem Elend des Lebens zurechtzukommen.

— HUGHES 2001: 84

Besonders bei der Lektüre der späten Tagebücher kann man feststellen, dass ethische und religiöse Fragestellungen tatsächlich ständiger Gegenstand von WITTGENSTEINS Denkens gewesen sind, und, wenn man so will, stets treibende Kraft waren. Er selbst schrieb über seinen *Traktat* (in einem Brief an VON FICKER):

[D]er Sinn des Buches ist ein Ethischer.

— B: 96

Wenn man diesem offensichtlich bedeutenden Punkt in WITTGENSTEINS Texten ein entsprechendes Gewicht beimessen möchte, ist eine präzise Interpretation notwendig. Zu einer solchen Interpretation will der vorliegende Aufsatz einen Beitrag leisten.

---

<sup>1</sup>Dieser Aufsatz ist aus einem Vortrag hervorgegangen, den der Autor im Philosophischen Kolloquium des Instituts für Philosophie an der Universität Oldenburg gehalten hat. Er bettet einen Vortrag für das 28. *Internationale Wittgenstein Symposium* in einen erweiterten Rahmen ein.

<sup>2</sup>Vgl. WEIBERG 1996.

Ich werde im Folgenden die These vertreten, dass in den beiden bekanntesten Schriften WITTGENSTEINS, dem *Tractatus logico-philosophicus* und den *Philosophischen Untersuchungen* – die in bestimmter Hinsicht als konträr gelten –, die in ihnen enthaltenen ethischen Implikationen von der Stoßrichtung her gleich sind. Durch eine veränderte Ontologie beziehungsweise erkenntnistheoretische Grundlage, ergeben sich jedoch andere Möglichkeiten der Interpretation, so dass im Falle der Spätschriften interessante Konsequenzen für die Konzeption einer Ethik im Lichte WITTGENSTEINS gezogen werden können.

Im Folgenden werde ich zunächst sehr kurz die Position des *Tractatus logico-philosophicus* erläutern. Danach gehe ich – ebenfalls kurz – auf die wichtigsten Gründe für die Aufgabe dieser Position ein, die direkt zur Spätphilosophie führt. Die Spätphilosophie werde ich dann anhand der *Philosophischen Untersuchungen* und *Über Gewißheit* etwas ausführlicher darstellen. Abschließend werde ich aufzeigen, welche Konsequenzen für ethische Konzeptionen sich daraus ergeben.

## 1. *Tractatus logico-philosophicus*

In seinem berühmten *Tractatus logico-philosophicus* entwickelt WITTGENSTEIN eine Theorie über die Welt<sup>3</sup>, ihren Aufbau und wie wir uns sprachlich auf sie beziehen. Diese Theorie ist später als Abbildtheorie berühmt geworden. Sehr stark verkürzt und vereinfacht gesagt, machen wir uns ihr zu Folge Bilder von der Welt, deren Substanz Gegenstände<sup>4</sup> sind. Die aktuelle Welt ergibt sich aus den tatsächlichen Konfigurationen der Gegenstände zueinander. Mit der Sprache beziehen wir uns isomorph auf die Welt<sup>5</sup>. Die Welt, die Bilder, die wir uns von der Welt machen, die Sprache und die Gedanken (die auch Bilder der Welt sind) teilen die gleiche logische Form. Die logische Form gibt an, welche Konfigurationen die Gegenstände zueinander einnehmen können. Durch diese Annahme ist es möglich, dass die Bezugnahme auf die Welt korrekt funktionieren kann. Die Konsequenz dieser Konzeption für die Ethik besteht allerdings darin, dass, wenn es keine konkreten „Wert-Gegenstände“ gibt, auf die zweifelsfrei Bezug genommen werden kann, auch die Rede über Ethisches unmöglich ist. Da WITTGENSTEIN nicht der Auffassung ist, dass es solche intrinsisch gute, physikalische Gegenstände gibt, ergibt sich im *Tractatus*

Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt.

— TLP: 6.421

---

<sup>3</sup>In diesem Aufsatz werde ich die Begriffe *Welt* und *Wirklichkeit* synonym verwenden, weil eine adäquate Behandlung der Unterschiede der beiden Termini hier nicht geleistet werden kann und für diese Zwecke auch nicht notwendig ist.

<sup>4</sup>Aus Platzgründen unterbleibt an dieser Stelle eine ausführliche Diskussion, was genau *Gegenstand* bei WITTGENSTEIN bezeichnet. Ich fasse Dinge, Eigenschaften und Relationen als unter diesen Begriff fallend auf. Eine Begründung dafür findet sich bei HINTIKKA 1982.

<sup>5</sup>Vgl.: TLP: 1, 2, 2.01, 2.1, 2.13, 3, 3.1, 4.

Was soll aber eine Philosophie, die Ethik zu ihren Aufgaben zählt, mit so einem Befund anfangen? Was soll Philosophie gemäß diesem Modell überhaupt sagen?

Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft [...].

— TLP: 6.53

Heißt das etwa, dass Ethik unmöglich ist und es keine Werte gibt? Vertritt WITTGENSTEIN etwa eine Art von Nihilismus? Mitnichten, er behauptet nur, dass über Ethik nicht gesprochen werden kann, weil ethischen Sätzen *in* der Welt nichts entspricht:

Wenn ich recht habe, so genügt es nicht zum ethischen Urteil, daß eine Welt gegeben sei. Die Welt ist dann an sich weder gut noch böse. [...] Und es ist klar, daß eine Welt, in der nur tote Materie ist, an sich weder gut noch böse ist, also kann auch die Welt der Lebewesen an sich weder gut noch böse sein. Gut und Böse tritt erst durch das *Subjekt* ein. Und das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern ist eine Grenze der Welt. Man könnte (Schopenhauerisch) sagen: Die Welt der Vorstellung ist weder gut noch böse, sondern das wollende Subjekt. [...] Wie das Subjekt kein Teil der Welt ist, sondern eine Voraussetzung ihrer Existenz, so sind gut und böse, Prädikate des Subjekts, nicht Eigenschaften in der Welt.

— Tb: 2.8.1916.

Sind die Prädikate gut und böse in der Welt fehl am Platze, so kann das Subjekt allein, das nicht Teil der Welt ist, damit ausgezeichnet werden. Es will auf eine Weise handeln. Der Wille, der ebenfalls außerhalb der Welt ist, ist Urheber einer Handlung, deren Folgen ein Teil der Welt sind. Deshalb ist es möglich, etwas darüber zu sagen. So kann das Subjekt sich zwar nicht über ethische Fragen austauschen, aber in seinen Handlungen zeigt sich seine ethische Einstellung. Die ethische Wirkung auf andere Subjekte geschieht dadurch, dass diese von der Handlung derart eingenommen sein können, dass sie fortan ähnlich handeln werden.

Die metaethische Position, der man den frühen WITTGENSTEIN zurechnen könnte, ist der Non-Kognitivismus. Non-Kognitivisten verneinen jede Wahrheitsfähigkeit ethischer Sätze, keinesfalls aber die grundsätzliche Möglichkeit einer Ethik.

## 2. Spätphilosophie: Die Phase des Übergangs

Relativ schnell nach seiner Rückkehr nach Cambridge im Jahr 1929 hat WITTGENSTEIN die Arbeit mit dem Gedanken wieder aufgenommen, dass irgendetwas an dem, was er vorher gedacht hat, nicht stimmt. Er hat aber keinesfalls *alle* Punkte seiner Frühphilosophie verworfen. Gegenstand seiner Korrekturen

war die Ontologie des *Tractatus*. Darin hatte er über die logische Form eine Beziehung zwischen der Sprache und der Welt unterstellt, die objektiv und in bestimmter Hinsicht fest war. Ausgehend von der einfachen Bemerkung „Von sich aus sprechen die Wörter nicht zu dir.“ (V: 87) wurde diese Konzeption nunmehr der zentrale Angriffspunkt.

WITTGENSTEIN kam zu der Einsicht, dass Sprache nicht in dem Sinne unabhängig vom Menschen besteht, dass ihre Bedeutung ohne sein Zutun feststehend und klar ist. Das war in seiner Frühphilosophie wegen der gemeinsamen logischen Form ja noch der Fall. Damit überhaupt über Sprache oder derartige Dinge, wie sie im *Traktat* behandelt sind, gesprochen werden kann, muss immer etwas vorausgesetzt werden. Das ist die Sprache selbst. Genau deswegen kann sie selber nicht erklärt werden, weil dazu wiederum eine weitere Sprache erforderlich wäre, die ihrerseits erklärt werden müsste und so fort ad infinitum. Einer Sprache kann deswegen keine weitere Sprache zu Grunde liegen, die etwa als Idealsprache mit dem Anspruch auftritt, das Funktionieren der Umgangssprache letztgültig und korrekt zu erklären, und insofern die eigentliche, reine Sprache zu sein. Unsere Sprache ist so, wie sie ist, schon vollkommen in Ordnung.<sup>6</sup> Die Suche nach Sinn und Bedeutung kann nicht die Suche nach etwas außerhalb unserer Sprache Liegendes sein, das unsere Sprache gleichsam von außen determiniert. Eine Sprache ist notwendige Voraussetzung, um überhaupt über die Welt sprechen zu können, um überhaupt nach Sinn und Bedeutung suchen zu können. So ist klar, dass Sinn und Bedeutung nicht *vor* der Sprache sein können; sie sind entweder zugleich mit ihr oder später.

Philosophen sprechen sehr häufig davon, die Bedeutung von Wörtern zu untersuchen, zu analysieren. Aber laßt uns nicht vergessen, daß ein Wort keine Bedeutung hat, die ihm gleichsam von einer von uns unabhängigen Macht gegeben wurde, so daß man eine Art wissenschaftlicher Untersuchung anstellen könnte, um herauszufinden, was das Wort *wirklich* bedeutet. Ein Wort hat die Bedeutung, die jemand ihm gegeben hat.

— BB: 52

Ein Wort hat nicht die Bedeutung, die ihm durch eine gleichsam natürliche Beziehung zur Welt zukommt.

Unklar im *Tractat* war mir die logische Analyse und die hinweisende Erklärung. Ich dachte damals, daß es eine »Verbindung der Sprache mit der Wirklichkeit« gibt.

— WWK: 209

Eine solche Verbindung, das hat WITTGENSTEIN nun erkannt, gibt es nicht in der strikten Form, wie er zuvor glaubte. Wenn die Bedeutung eines Wortes allein von den Menschen abhängt, heißt das selbstverständlich nicht, dass diese

---

<sup>6</sup>Vgl.: PU: §98

Bedeutung völlig aus der Luft gegriffen wäre und jeden Bezug zur Wirklichkeit dadurch verlöre. Einen irgendwie gearteten Bezug gibt es sehr wohl, nur eben keine strikte Verbindung.

Natürlich gibt es ein Konfrontieren des Satzes mit der Wirklichkeit. Wenn ich sage: »Da sitzen sechs Personen«, so gibt es ein Konfrontieren des Satzes, indem ich hinschaue und vergleiche: Da, da, da, da, da, [...].  
— WWK: 209

Welche Konsequenzen diese neue Konzeption für WITTGENSTEINS Philosophie hat, werden wir nun sehen.

### 3. Spätphilosophie

WITTGENSTEIN war zu der Ansicht gelangt, dass die Sprache das grundlegendste ist, das wir haben. Dahinter können wir nicht zurück, „[...] weil es kein Dahinter gibt.“ (PG II: 244; BT: 203) Deswegen ist die Sprache an sich das für uns Unhinterfragbare.

Gesprochenes kann man nur durch die Sprache erklären, drum kann man die Sprache selbst, in diesem Sinn, nicht erklären. Die Sprache muß für sich selbst sprechen.

— PG: Nr. 2

Wir verständigen uns mit der Sprache über die Welt. Weil insofern unser Bild von der Welt sprachvermittelt und – so die These – sprachbeeinflusst ist, müssen wir die Sprache analysieren, um die Welt zu verstehen. Philosophie ist demnach Sprachanalyse, das Beleuchten der *Philosophischen Grammatik*.

#### 3.1 Wie funktioniert Sprache nach WITTGENSTEIN?

Wenn es keine feststehende Beziehung zwischen Sprache und Welt gibt, die von den Menschen gleichsam nur noch entdeckt zu werden braucht, muss Sprache offensichtlich eine andere Grundlage haben. WITTGENSTEINS Analyse beginnt beim Handeln. Zuerst handelten die Menschen. Als sie irgendwann die Fähigkeit entwickelt haben, artikulierte Laute auszustößen, konnten diese Laute mit den Handlungen korreliert werden. Er hat dafür den berühmten Begriff *Sprachspiel* geprägt, den er am nicht minder berühmten Beispiel der Bauenden gleich zu Beginn der *Philosophischen Untersuchungen* einführt. Zunächst zeigt der Bauarbeiter bloß auf ein Ding, das er haben möchte, und bedeutet dies seinem Kollegen. Später sagt er zum Beispiel nur noch „Platte“ und erzielt das gleiche Ergebnis. Über die rein zufällige Praxis ist so die Bedeutung dieses Lautes festgelegt worden.

Das Wort »*Sprachspiel*« soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit [...].

— PU: §23.

Wegen der Zufälligkeit der Praxis – der Bauende hätte mit „Platte“ genau so gut meinen können, dass der Kollege diese nun zurecht zu sägen hätte – wird jede, nicht vom Menschen abhängende Bestimmtheit der Bedeutung aufgegeben.

Du mußt bedenken, daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig). Es steht da – wie unser Leben.

— ÜG: §559

Ist das Sprachspiel selbst – wie es konkret gespielt wird – unbegründet, so ist es wiederum selbst letzter Grund für eine Rechtfertigung. Das Sprachspiel ist in der Spätphilosophie WITTGENSTEINS die unterste Ebene der Ontologie. Deshalb enden unsere Begründungen hier, weil es am Fuße unserer Sprache liegt, genau wie unser Handeln am Fuße des Sprachspiels.

Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsrerseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.

— ÜG: §204.

Was wäre nun, wenn der Bauende am folgenden Tag „Platte“ rief, der Kollege ihm wie gewohnt eine Platte brächte, dafür aber eine ablehnende Reaktion erführe? Oder wenn der Kollege einen Stein statt der Platte brächte? Die beiden würden sich nicht verstehen. Als die Bedeutung des Wortes „Platte“ von den beiden festgelegt worden ist, haben sie damit anhand eines Beispiels eine Regel für die Verwendung aufgestellt. Wer fortan von so einer Regel abweicht, wird von den anderen nicht verstanden. Es ist die Sprechergemeinschaft, die die Regeln aufstellt und ihre Einhaltung überwacht. Dass eine Gemeinschaft dazu erforderlich ist, verdeutlicht folgende Überlegung: Wenn sich jemand allein eine grammatische Regel ausdenken würde, wie könnte er später sicher sein, dass er sich noch richtig an sie erinnert? Auch eine veränderte Erinnerung würde ihm schließlich als *die* richtige Erinnerung vorkommen. Das wäre

Als kaufte Einer mehrere Exemplare der heutigen Morgenzeitung, um sich zu vergewissern, daß sie die Wahrheit schreibt.

— PU: §165

Um Regeln aufstellen zu können, braucht es folglich immer eine Gemeinschaft, die die Einhaltung der einzelnen Regeln zugleich überwacht. Regelverstöße werden entsprechend sanktioniert. Im Falle der Bauenden etwa durch Unmutsäußerungen. WITTGENSTEIN hat dafür den Begriff geprägt, dass die Sprechergemeinschaft ihre Mitglieder auf die Regeln *abrichtet*.

Einer Regel folgen, das ist analog dem: einen Befehl befolgen. Man wird dazu abgerichtet und man reagiert auf ihn in bestimmter Weise.

— PU: §206

Das ist zunächst ebenfalls nicht so, weil es dafür gute Gründe gäbe, sondern *weil es so ist*. Und deswegen sagt WITTGENSTEIN an anderer Stelle: „Die Grundlage jeder Erklärung ist die Abrichtung. (Das sollten Erzieher bedenken.)“ (Z: Nr. 419)

Hier drängt sich möglicherweise der Einwand der Willkürlichkeit auf. Man könnte meinen, dass eine solche Sprachkonzeption dazu führe, dass die Sprache, wenn sie schon keine feststehende Verbindung zur Welt hat, jeden Bezug zu ihr verlöre und dementsprechend nichts über die Welt aussagen könnte. Richtig ist, dass nicht jeder einzelne Satz der Sprache einen Bezug zur Welt hat. Die Wahrheit einiger Sätze ergibt sich aus der Wahrheit anderer Sätze. Trotzdem sind einige Sätze aber – quasi durch Anker – an die Welt angeheftet:

Die Verbindung zwischen ›Sprache und Wirklichkeit‹ ist durch die Worterklärungen gemacht [...].

— PG: 55

Die Tatsächlichkeit der Welt hat folglich in gewisser Weise Auswirkungen auf die Sprache. Aber nicht in dem Maße, als dass WITTGENSTEIN behaupten würde, mit der Sprache könne man so über die Welt reden, wie diese tatsächlich ist. Denn die Sprache ist gerade nicht durch die Beschaffenheit der Welt bestimmt.<sup>7</sup>

#### 4. Erkenntnistheoretische Überlegungen

Nachdem die in der Spätphilosophie veränderte Ontologie WITTGENSTEINS nun im Groben aufgezeigt ist, kann die Verortung ethischer Sätze innerhalb dieses Entwurfs angegangen werden. Sie geht aus WITTGENSTEINS erkenntnistheoretischen Überlegungen hervor, die vornehmlich in *Über Gewißheit* veröffentlicht sind. Er unterscheidet zwischen Sätzen über die Welt, die man wissen kann, und solchen Sätzen, die uns lediglich gewiss sind.

---

<sup>7</sup>Vgl.: „Keine Tatsache kann ein Paradigma der Grammatik sein. Wenn man Tatsachen zu finden versucht, um die Grammatik zu rechtfertigen, und wenn man zu *sagen* versucht, was es für Tatsachen sind, dann sind es keine Paradigmen mehr, sondern man verwendet dieselbe Grammatik, um sowohl die Tatsachen als auch die zu rechtfertigende Grammatik zu beschreiben. Können wir sagen »Wenn wir eine andere Grammatik hätten, würden wir mit den Tatsachen in Konflikt geraten«? Durch eine Veränderung der Grammatik kann man dies nicht bewirken, denn sofern man sagen kann, das und das sei der Fall, kann man es auch verneinen. Die Grammatik kann uns nie in Schwierigkeiten bringen, daß wir etwas sagen, was nicht wahr ist. Die Grammatik ist nicht durch Tatsachen bestimmt. Mit der Realität kann man nur dadurch, daß man etwas Unwahres sagt, in Konflikt geraten. Ein Paradigma der Grammatik können wir nicht beschreiben, denn dazu müßten wir die Sprache verwenden.“ (V: 115)

## 4.1 Wissen: Sätze über die Welt

Wann weiß man etwas? Bloßer Glauben oder Anschein können kein Grund für Wissen sein. Denn:

Daß es mir – oder Allen – so *scheint*, daraus folgt nicht, daß es so *ist*.  
Wohl aber läßt sich fragen, ob man dies sinnvoll bezweifeln kann.  
— ÜG: §2.

Hieraus erhellt zugleich WITTGENSTEINS Kriterium für Wissen: Um etwas wissen zu können, muss es eine prinzipielle Möglichkeit des Zweifels geben. „Wo kein Zweifel, da auch kein Wissen.“ (ÜG: §121)

Dass es ein Erfordernis ist, an einem Satz zweifeln zu können, hat zur Folge, dass er entweder wahr oder falsch sein können muss. Da man gemeinhin nur als Wissen bezeichnet, was wahr ist, ist es zudem noch erforderlich, den Zweifel daran – die Möglichkeit des Falschseins – durch klare Evidenz auszuräumen. „Ob ich etwas *weiß*, hängt davon ab, ob die Evidenz mir recht gibt oder mir widerspricht.“ (ÜG: §504.) Evidenz wird nach ausreichender Prüfung festgestellt und „[w]as als ausreichende Prüfung einer Aussage gilt, – gehört zur Logik. Es gehört zur Beschreibung des Sprachspiels.“ (ÜG: §82) Die Gründe, wann etwas evident ist, sind damit in dem oben erläuterten Sinne von der Sprechergemeinschaft abhängig. Genau deswegen sind es diese triftigen Gründe, die die Sicherheit eines Satzes letztlich objektiv machen (ÜG: §270). Sie sind der Willkür eines einzelnen entzogen.

In dem Sinne von *Über Gewißheit* besteht Wissen nur, wo es eine Möglichkeit des Zweifels gibt, und wo die Möglichkeit der Falschheit eines Satzes ausgeräumt worden ist. Die Art von Sätzen, die in Frage kommt, um gewusst werden zu können, sind deshalb Sätze über die Welt. Nun hängt zwar, wie ich soeben erläutert habe, von der Sprechergemeinschaft ab, welche Gründe für die Wahrheit eines Satzes über die Welt anerkannt werden, und damit auch, was am Ende als Wissen anerkannt wird. WITTGENSTEIN betont gar, dass: „[d]as Wissen [...] sich am Schluß auf der Anerkennung [gründe].“ (ÜG: §378) Das bedeutet jedoch nicht, dass die diesbezüglichen Regeln in der Weise willkürlich sind, dass sie ganz ohne Bezug zur Welt entstünden. Es ist die Erfahrung jeweils jedes Einzelnen (ÜG: §275), die entscheidend ist, und auf diese Weise in die gemeinsamen Regeln mit eingeht. So sind die Regeln mit der Welt verwoben. Der Lebensvollzug der Menschen beeinflusst folglich die Ausprägung der Regeln. In *Über Gewißheit* findet sich zur Verdeutlichung ein Beispiel, dass unsere bisherige Erfahrung mit Büchern uns gelehrt habe, dass sie nicht einfach so verschwänden. Was wäre nun aber, wenn sie es plötzlich doch täten? „Nun, angenommen, wir fänden, daß unter bestimmten neuen Umständen Bücher verschwänden – würden wir nicht unsre Annahme ändern? Kann man die Wirkung der Erfahrung auf unser System von Annahmen leugnen?“ (ÜG: §134)

WITTGENSTEINS Antwort auf die letzte Frage ist *nein*. Die Änderung unserer Annahmen hätte darüber hinaus zur Folge, dass sich auch die Regeln, was als Evidenz zu gelten hätte, ändern würden. Die Welt wirkt auf diese Weise auf unseren Regelkatalog ein.

#### 4.2 Gewissheit: grammatische Sätze

Die Sätze, die nicht sinnvoll bezweifelt werden können, sind uns lediglich gewiss.

Schließlich gibt es keine Methode, ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen. Solche Sätze sind etwa folgender Art: „Jeder Stab hat eine Länge.“ (PU: §251) oder „Dieser Körper hat eine Ausdehnung.“ (PU: §252). In beiden Fällen wäre eine Verneinung – ein Zweifel – sinnlos. *Wir* können uns schlicht keinen Stab vorstellen, der keine Länge hat. Ein Zweifel daran ist gleichsam prinzipiell ausgeschlossen. Deswegen sind diese Sätze auch objektiv gewiss (ÜG: §194). Es ist zwar relativ, welche grammatischen Sätze insgesamt (welche Projektionsmethode) aktuell sind, durch ihre Aktualität sind sie dann aber objektiv, weil wir nicht umhin kommen, sie so anzunehmen. WITTGENSTEIN nennt diese Sätze grammatische Sätze, weil sie uns die Verwendung *unserer* Sprache erklären und regeln. Im Gegensatz etwa zu KANTS analytischen Sätzen beanspruchen grammatische Sätze nicht, wahr zu sein. Wir kommen schlicht nicht umhin, diese Sätze anzunehmen, deswegen sind sie aber noch lange nicht wahr. Es wäre eine andere Projektionsmethode der Welt denkbar, die andere grammatische Sätze umfasst. Zieht man den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch in Betracht (dessen Gegenteil in der aktuellen Projektionsmethode ebenfalls sinnlos ist), wird deutlich, welch fundamentalen Charakter diese Sätze für unsere Sprache und unsere Annahmen haben. Unser normales Urteilen baut auf diesen fundamentalen Gewissheiten auf und hängt folglich von ihnen ab. (ÜG: §494) Man könnte meinen, unser Wissen stünde somit auf tönernen Füßen, wie WITTGENSTEIN andeutet:

„Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der *unbegründete Glaube*.“ (ÜG, §253, Hervorhebung vom Verfasser.)

Das ist aber nicht bedenklich, sondern einfach ein notwendiger Umstand. Menschen lernen Sprache nicht anhand von Zweifeln, sondern von einfachsten Gewissheiten. Denn das Sprachspiel des Zweifels setzt bestimmte Gewissheiten schon voraus. „Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewißheit voraus.“ (ÜG: §115)

Bestimmte Sätze können vernünftigerweise nicht bezweifelt werden. Sie müssen ungeprüft vorausgesetzt werden, damit überhaupt Urteilen möglich ist. Also hat

„[d]er vernünftige Mensch [...] gewisse Zweifel *nicht*.“ (ÜG: §220)

### 4.3 Mythologie

WITTGENSTEIN spricht im Zusammenhang mit dieser Menge an vorauszusetzenden Gewissheiten von einem Weltbild, das ich habe, nicht,

[...] weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheidet.

— ÜG: §94

Sobald Menschen miteinander sprechen, ist so ein Weltbild – eine Menge von gemeinsam geteilten Annahmen – notwendige Voraussetzung, ohne die ein jegliches Urteilen nicht möglich wäre. „Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören.“ (ÜG: §95)

Gemeint sind damit auf der einen Seite zweifelsohne die grammatischen Sätze. Sie sind ihrem Wesen gemäß nicht prüfbar und müssen deshalb ungeprüft angenommen, also vorausgesetzt werden. Aber auf der anderen Seite gehören auch einige der Sätze über die Welt dazu. Denn erst wenn ein Satz geprüft und wahr ist, ist er der Mythologie als Wissen entrissen. Unzählige empirische Sätze aber, die uns als wahre Sätze begegnen, müssen ohne Prüfung, ob sie tatsächlich wahr sind, hingenommen werden, weil es aus praktischen Gründen unmöglich ist, sie selber alle zu prüfen. Man ist darauf angewiesen, zu glauben, dass es sich mit dem Wahrheitsgehalt so verhält, wie es einem von anderen versichert wird. „Australien ist eine Insel, von der-und-der Form.“ ist ein solcher Satz über die Welt, den ich zunächst, obwohl ich ihn nicht geprüft habe, als wahr hinnehme, weil es mir von anderen so berichtet worden ist.

Ich möchte die These aufstellen, dass zur Mythologie nur Hypothesen gehören, also einerseits die grammatischen Sätze, die per definitionem Hypothesencharakter haben, und diejenigen Sätze über die Welt, die noch nicht als wahr geprüft worden sind.

Nun gibt es bestimmte Sätze, die WITTGENSTEIN ebenfalls als grammatische Sätze klassifiziert, weil es keine Möglichkeit gibt, sie zu bezweifeln. Ein solcher Satz ist etwa „Ich habe zwei Hände“. WITTGENSTEIN:

Ich weiß, wie man sich davon überzeugt, man habe zwei Münzen in der Tasche. Aber ich kann mich nicht davon überzeugen, ich habe zwei Hände, weil ich nicht daran zweifeln kann.

— BPP: §832

Diese Feststellung ist nicht unmittelbar einsichtig. Der Satz „Ich habe zwei Hände“ hat mit den Sätzen über die Welt schließlich insofern etwas gemeinsam, als es sehr wohl eine Methode der Prüfung gibt: man kann etwa hinsehen, um sich zu vergewissern. Darüber hinaus ist es *prinzipiell* möglich, diesen Satz zu bezweifeln, anders als das etwas bei „Jeder Stab hat eine Länge“ der Fall

ist. Hier wäre allein der Versuch, ihn bezweifeln zu wollen, von vornherein sinnlos. „Ich habe zwei Hände“ erscheint, wie es aussieht, zunächst nicht wie ein grammatischer Satz. Trotzdem hat er einiges mit ihnen gemeinsam, denn welche Funktion hätte eine Methode, den möglichen Zweifel auszuräumen? Würde sie wirklich eine Unsicherheit beseitigen? Nein, „[...] denn daß ich zwei Hände habe ist nicht weniger gewiß, ehe ich sie angeschaut habe als nachher.“ (ÜG: §245)

Der Zweifel ist eben lediglich *prinzipiell* möglich, eine ernsthafte Möglichkeit, ihn auszuräumen, gibt es aber nicht, weil unsere Erfahrung uns keine andere Annahme gestattet, als die, dass wir zwei Hände haben. So betrachtet, ist die Zuordnung zu den grammatischen Sätzen eindeutig. Sätze dieser Art haben allerdings ihrerseits grundlegendere grammatische Sätze zur Bedingung, die in allen Urteilen über die Welt vorausgesetzt werden müssen. Daraus ergibt sich eine Abstufung innerhalb der grammatischen Sätze. Sätze über persönliche Dinge, wie etwa, dass ich zwei Hände habe, sind uns aufgrund unmittelbarer Evidenz gewiss: Wir *haben* zwei Hände. Während uns ein Zweifel an Sätzen über die Welt möglich erscheint, halten wir ihn im Falle von grammatischen Sätzen unmittelbar für sinnlos. Sätze wie „Ich habe zwei Hände“ erzeugen eine andere Reaktion: Würde jemand das Gegenteil behaupten, „[...]“, würden wir nicht nur nicht seiner Meinung sein, sondern ihn für geistesgestört halten“ (ÜG: §155), weil „[...] man sich schwer vorstellen kann, *warum* Einer das Gegenteil glauben sollte. [...] Nichts spricht in meinem Weltbild für das Gegenteil.“ (ÜG, §93)

In diesem Kontext ist WITTGENSTEINS Feststellung

In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niedergelegt.

— GB: 38, auch: BT: 291

zu verstehen. Ohne eine solche Mythologie würde Sprache nicht funktionieren.

Wenn man diesen Überlegungen Ausdruck in einer Struktur verleiht, ergibt sich bisher folgende Abstufung einer Mythologie:

1. Grundlegende, fundamentale grammatische Sätze, auf denen andere aufbauen. „Jeder Stab hat eine Länge.“
2. Persönliche grammatische Sätze: „Ich habe zwei Hände.“ (Bezogen auf die Lebensform: „Menschen haben zwei Hände“.)
3. Einzelne, noch nicht geprüfte Sätze über die Welt „Australien ist eine Insel, die so und so aussieht.“

#### 4.4 Wo ist nun der Platz für Ethik?

Ich möchte dafür plädieren, unter Punkt (2) eine weitere eine Gruppe von Sätzen zu fassen. Sie sind – anders als die Sätze aus (1) – keine reinen grammatischen Sätze, ihr Gegenteil kann also durchaus sinnvoll angenommen werden. Sie sind aber auch keine Sätze über die Welt in dem hier referierten Sinne von (3). Trotzdem sind sie von fundamentaler Wichtigkeit für die Menschen, die diese Annahmen teilen, so dass sie sie nicht einfach aufgeben würden. In diesem Kontext ist vom Teilen einer Lebensform zu sprechen, demgegenüber im Falle von (2) (und bis zu einem gewissen Grad auch von (1)) von der *gemeinsamen menschlichen Handlungsweise* (PU: §206) die Rede sein könnte. Zu dieser Gruppe von Annahmen zählen auch solche ethischer Natur. Sie betreffen weniger einzelne ethische Fragen, als vielmehr grundsätzliche ethische Sichtweisen innerhalb einer Lebensform. Beispielsweise *Menschen sind füreinander verantwortlich*, *Ein Mensch darf nicht getötet werden*, *Die Menschenwürde ist zu achten* oder *Die Umwelt muss erhalten werden*. Wir erleben derzeit, dass derartige Annahmen in Zweifel gezogen werden. Und obwohl das prinzipiell möglich ist, niemand würde das von vornherein für ausgeschlossen halten, wirkt es für viele, die in einer Lebensform leben, in der diese Annahmen geteilt werden, trotzdem befremdlich. Menschen sind entsprechend abgerichtet worden, dass derartige Sätze selbstverständlich zu ihrem Weltbild dazu gehören. Solche Annahmen gehören zu ihrer Mythologie. Sie haben auf diese Weise auch handlungsleitende Funktion. Wer bestimmte Annahmen teilt, wird in bestimmter Weise handeln.

### 5. Ethik gemäß der Spätphilosophie

In der Spätphilosophie ist eine Vorbedingung für Ethik das Zu-Tage-Fördern der in der Sprache niedergelegten Mythologie durch das Beleuchten der Philosophischen Grammatik. Ethik ist insgesamt weder wahr noch falsch, sie ist einfach. Das heißt gleichzeitig: Jeder Versuch einer Letztbegründung ist zum Scheitern verurteilt, weil er unmöglich ist. Denn, um etwas begründen zu können, muss es logischerweise Gründe geben. Ethische Sätze sind hinsichtlich einer Letztbegründung genau so unbegründet, wie der Umstand, dass 1 Meter 100 Zentimetern entspricht. „Die Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit unseres Glaubens einzusehen.“ (ÜG: §166) Unser Glauben wurzelt in den einzelnen Sprachspielen, die parallel nebeneinander existieren. Welches das richtige sein soll, ist nicht begründbar, weil unsere Erklärungen innerhalb von Sprachspielen stattfinden und nicht hinter sie treten können.

Die Erklärungen haben irgendwo ein Ende.

— PU: §1

Dieser Befund heißt mitnichten, dass Ethik unmöglich ist. Unmöglich ist nur eine Begründung, die mit Notwendigkeit *jeder* verstehen muss. Dieser Befund heißt, dass Begründungen nur innerhalb eines Sprachspiels (respektive einer mehrere Sprachspiele umfassenden Lebensform) funktionieren. Will man darüber hinaus gehen, können ethische Argumentationen nur funktionieren, wenn sie auf Überredung und Überzeugung basieren. Dazu ist eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den Lebensformen nötig. Dieser Punkt wird anhand des Beispiels deutlich, was passiert, wenn wir auf einen Menschen treffen, der ein anderes Weltbild als wir hat.

Ich sagte, ich würde den Andern ›bekämpfen‹, – aber würde ich ihm denn nicht *Gründe* geben? Doch; aber wie weit reichen die? Am Ende der Gründe steht die *Überredung*. (Denke daran, was geschieht, wenn Missionäre die Eingeborenen bekehren.)

— ÜG: §612

Die Konsequenz dieser Position ist, dass jeder Ethiker zu einem Botschafter seiner eigenen Werte wird, für die er bei anderen wirbt. (KROSS 2000: 51)

Ethische Argumentation in diesem Sinne muss darauf abzielen, zu überlegen, welche Mythologie wir aufrecht erhalten wollen. Die Relevanz der die Mythologie prägenden Sprachspiele für die Lebensform ist nämlich erheblich: „Wenn sich die Sprachspiele ändern, ändern sich die Begriffe, und mit den Begriffen die Bedeutungen der Wörter.“ (ÜG: §65) Es ist klar, dass wenn sich die Bedeutungen der Wörter ändern, auch die Lebensform der Menschen eine andere wird. Ethik funktioniert nicht durch das Aufstellen von Theorien, sondern durch entweder die Erschaffung und Beibehaltung oder die Abschaffung von Mythologien, die auf das Handeln einwirken, mittels Überredung oder Überzeugung.

Abschließend möchte ich feststellen, dass seine ganzen Schriften ethisch-sein für WITTGENSTEIN sich am Handeln zeigt. Am Handeln macht er die Ethik fest.

Ein ethischer Satz ist aber eine persönliche Handlung. Keine Konstatierung einer Tatsache.

— DB: 43f.

Waren im *Tractatus* nur die Konsequenzen einer Handlung beschreib- und sagbar und ethische Beweggründe nicht, ändert sich das in der Spätphilosophie. Ethik bleibt in Form einer Mythologie zwar weiterhin nicht überprüfbar, hat keinen Wahrheitsanspruch und kann nicht letztbegründet werden, aber man kann ethische Sätze durch Betrachtung der philosophischen Grammatik entdecken und darüber reden. Aufgrund der Verwobenheit von Sprechen und Handeln in den Sprachspielen hat so eine Diskussion auch unmittelbare Auswirkungen auf die Welt, die durch die einzelnen Sprachspiele konstituiert wird. Insofern kommt die Ethik in die Welt.

An dieser Stelle wird deutlich, dass WITTGENSTEINS Behandlung der Ethik über die Jahre konsistent geblieben ist. Lediglich die veränderte ontologische beziehungsweise erkenntnistheoretische Position führt zu unterschiedlichen Konsequenzen. War es im *Tractatus* nicht möglich, über Ethik zu reden, so bleibt die Rede über Ethik in der Spätphilosophie zwar weiterhin unsinnig, aber sie ist grundsätzlich möglich. Ein solcher Unsinn ist sogar in einer Weise erhellend, gibt er uns doch Aufschluss über unsere Lebensform; über unser Selbstverständnis.<sup>8</sup>

## 6. Literatur

- HINTIKKA, MERRILL B. 1982 *The objects of Wittgenstein's Tractatus*, in: LEINFELNER, WERNER u. a. (Hrsg.): *Sprache und Ontologie, Akten des sechsten internationalen Wittgenstein-Symposiums*, Wien: hpt, 429–434.
- HUGHES, LIAM 2001 „Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen“, in: ARNSWALD, ULRICH; WEIBERG, ANJA (Hrsg.): *Der Denker als Seiltänzer, Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*, Düsseldorf: Parega, 71–87.
- KROSS, MATTHIAS 2000 „Die Welt ist an sich weder gut noch böse.“ *Ethik und Rhetorik bei Wittgenstein*, in: LÜTTERFELDS, WILHELM, MOHRS, THOMAS (Hrsg.): *Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 36–51.
- WEIBERG, ANJA 1996 „Und die Begründung hat ein Ende“. *Die Bedeutung von Religion und Ethik für den Philosophen Ludwig Wittgenstein und das Verständnis seiner Werke*, Wien.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG [BPP] <sup>7</sup>1999a *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG [GB] <sup>4</sup>1999b „Bemerkungen über Frazers Golden Bough“, veröffentlicht in: ders., *Vortrag über Ethik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 29–46.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG [B] 1980 *Briefe*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG [DB] 1997 *Denkbewegungen – Tagebücher*, Innsbruck: Haymon.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG [BT] 2000 *The Big Typescript*, Wien: Springer 2000.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG [PG] <sup>6</sup>1999 *Philosophische Grammatik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG [PU] <sup>12</sup>1999c *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

---

<sup>8</sup>Der Autor dankt der Universitätsgesellschaft Oldenburg für die Unterstützung seiner Arbeit in Form eines Kongress-Stipendiums.

WITTGENSTEIN, LUDWIG [ÜG] <sup>9</sup>2002 *Über Gewißheit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

WITTGENSTEIN, LUDWIG [V] <sup>2</sup>2000 *Vorlesungen 1930–1935*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

WITTGENSTEIN, LUDWIG [WWK] <sup>6</sup>2001 *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

WITTGENSTEIN, LUDWIG [Z] <sup>9</sup>2002 *Zettel*, veröffentlicht in: ders., *Über Gewißheit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.



Teil III.

Das Schöne



JUDITH DEBBELER

## Orpheus der Sänger – antiker Seelenzauberer oder Prototyp des neuzeitlichen Künstlers?

Die Legende von Orpheus, dem thrakischen Sängerkünstler, der in die Tiefen des Hades hinabsteigt, um seine Geliebte Eurydike zu den Lebenden zurückzuholen, tauchte erstmals in der Antike zur Zeit der Tyrannis auf. Seither ist der Mythos im Bewußtsein der Menschen präsent geblieben, und zwar vor allem in Gestalt des Bühnenhelden neuzeitlicher Opern. Was faszinierte an der Figur des Orpheus und machte ihn zum Sujet so vieler musikdramatischer Werke? Für welche ästhetische Haltung stand er? Welches Bild von Mensch und Kunst transportierte er? Warum scheint er für die Opernmacher des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts plötzlich keine geeignete Figur mehr gewesen zu sein? Mußte er einem neuen Menschentypus Platz machen und wenn ja, welchem?

OID beschreibt das Schicksal des Orpheus als eine Verwandlung, eine Metamorphose, die ein Mensch durchläuft, um dem Kummer des Todes seiner frischvermählten Frau Herr zu werden. Für Eurydike versetzt er Berge: Er wagt sich hinunter in das Reich der Toten, nicht einfach, um ihr zu folgen, sondern um sie in sein Leben zurückzuholen. Er versucht es mit Hilfe von Gesang und Lyraspiel und wächst dabei zum ersten Mal über sich hinaus; aus dem Hirten Orpheus wird der Künstler Orpheus. Die Musik des Liebenden besitzt eine ganz besondere Kraft, die dafür sorgt, daß das Folterszenario des Hades einen Moment lang innehält:

*Während er solches sprach und zum Liede die Saiten berührte,  
Weinte die Schar der Entseelten. Nicht trachtete Tantalus  
weiter  
Nach der entweichenden Flut; es stockte das Rad des Ixion,  
Geier zerhackten nicht länger die Leber. Die belischen  
Jungfrauen  
Ließen die Krüge sinken, und Sisyphus saß auf dem Felsen.*

*Damals zum ersten Mal, von dem Liede bezwungen, erzählt  
man,*

*Netzten Tränen die Wangen der Eumeniden. Die Bitte*

*Konnte die Königin nicht, noch der Herrscher der Tiefe*

*verweigern.*

— *Und Eurydice ward gerufen*, zitiert nach VON SCHEFFER 1998:  
270.

Der Gebrauch der Stimme ist hier von immenser Bedeutung, denn sie wurde in der orphisch-pythagoreischen Philosophie<sup>1</sup> als Erzeugerin der menschlichen Seele angesehen. Eine Seele entsteht nach pythagoreischer Auffassung immer dann, wenn sich Kaltes mit Warmem, Feuchtes mit Trockenem vermischt und einen rhythmisch-harmonischen Austausch eingeht. Diese dynamisch-harmonische Verbindung wird zum mikrokosmischen Bild des harmonischen Universums, welches sich, wie auch der Mensch, aus den vier Elementen Sonne (warm), Wasser (feucht), Erde (trocken) und Luft (kalt) zusammensetzt (KERÉNYI 1950: 30).

Die Harmonie der Seele wurde von den Pythagoreern nicht nur als rein geistige Zahlenharmonie begriffen (wie unter anderem von PLATON), sondern war eine Harmonie der körperlich-lebendigen Natur. „Seele“ steht für „Leben“ („bios“), und die Einheit von körperlicher, kosmischer und geistiger Harmonie in Gestalt der „Weltseele“ macht den ganzheitlichen Seelenbegriff der Pythagoreer und Orphiker<sup>2</sup> aus (KERÉNYI 1950: 32).

Der Lehre des Pythagoreers PHILOLAOS gemäß entsteht die Seele mit der beginnenden Atmung im Moment der Geburt. Dann beginnt der rhythmische Austausch zwischen den Elementen, welcher sich im harmonischen Atemrhythmus manifestiert (KERÉNYI 1950: 30). Sobald das Neugeborene schreit, wird der Atem zum Klang und gleichzeitig zum Ausdrucksträger der körperlich-seelischen Befindlichkeiten des neuen Menschen. Mit zunehmendem Alter lernt er dann, seine Stimme auch für Sprache und Gesang zu benutzen, um seiner Umwelt seine Befindlichkeiten in organisierter Form (nämlich in abermals harmonisch organisierten Lauten und Rhythmen) mitzuteilen.

---

<sup>1</sup>Das klassische Altertum hat ORPHEUS und PYTHAGORAS, die beiden Gestalten aus der späten archaischen Zeit, von jeher als Verkünder ein und derselben Lehre gesehen. Bei ORPHEUS handelt es sich jedoch um eine mythische Gestalt, während PYTHAGORAS (ca. 582–507 v. Chr.) eine historische Person war, dessen tatsächliche Existenz und Lehre von Philosophen wie ARISTOTELES, PLATON und HERAKLIT bezeugt wird.

<sup>2</sup>Während die Pythagoreer eine Art „religiöser Bruderschaft“ waren, die die Lehre ihres Gründers PYTHAGORAS pflegten und erweiterten, organisierten sich die Orphiker nicht in einer solchen Form, sondern waren durch eine besondere Lebensweise (zum Beispiel Vegetarismus, Ausübung von Musik, besondere Mysterienzeremonien) miteinander verbunden (KERÉNYI 1950: 35, LINFORTH 1941: 170). Das harmonikalistische Denken war ihnen aber gemeinsam (LINFORTH 1941: 288).

Aus diesem Grunde ist es besonders der Gesang und nicht in erster Linie die Musik der Leier, die die Wesen in der Unterwelt zum Erweichen bringt. Orpheus bringt mit seiner Stimme all seine lebendig-menschliche Trauer zum Ausdruck, und das tut er mit solcher emotionaler Wucht, daß er damit die eigentlich entseelten Gemüter des Hades wieder in Erregung versetzt. Mit der Harmonie der Töne hat er ein entscheidendes zusätzliches Mittel an der Hand, um in die bestehenden Gesetze der Welt verändernd einzugreifen. Wie genau er das zuwegebringt, kann niemand sagen, aber die Menschen haben sich seither den Kopf darüber zerbrochen, wie sie diesen Akt des „Seelenzaubers“ wiederholen und für ihre eigenen Zwecke verfügbar machen können. Es ist ein uralter Traum, in den Besitz von „orphischen“ Melodien zu gelangen, um Tote zum Leben zu erwecken, andere Menschen in sich verliebt zu machen, Krankheiten zu heilen oder Trübsinn zu vertreiben. Die neuzeitliche abendländische Musikgeschichte ist voll von diesen Versuchen.

Der Mensch Orpheus betort mit seinem Gesang die Wesen der Unterwelt und bringt sie dazu, ihre eigenen ehernen Gesetze zu brechen, um die Liebenden lebend wieder zusammenzuführen. Er schafft das durch die Kraft seiner Stimme und seiner Musik. Nur eine Bedingung muß Orpheus erfüllen: Er darf sich, solange beide sich auf dem Weg aus dem Hades heraus befinden, nicht zu Eurydike umdrehen. Gerade daran aber scheitert er schließlich, zu groß ist sein allzu menschliches Verlangen und seine Sorge, daß sie ihm vielleicht am Ende doch nicht folgt. Die Grenze zur überirdischen Welt ist schon ganz nah, als der liebende Mensch Orpheus schwach wird und sein Blick seine Gattin zum zweiten Mal tötet. Er muß nun allein zurück in die Welt der Lebenden; ein zweiter Zutritt bleibt ihm verwehrt.

An dieser Stelle geschieht die zweite Metamorphose des Orpheus: Aus dem liebenden Künstler wird der entschlechtlichte Künstler. Der Frauenliebe entsagt er – ob aus Treue zu Eurydike oder aus Bitterkeit, darüber weiß OVID keine genaue Bestimmung zu treffen. Beklagen kann er sich über willige Frauen zumindest nicht, doch die beklagen sich massenhaft über seine Abweisung. Den Thrakern bringt er stattdessen bei, junge Knaben zu lieben, noch ehe diese ihre Geschlechtsreife erreicht haben. Seine Musik gilt von nun an den Knaben sowie den Tieren, Pflanzen und Steinen der Wildnis. Er entscheidet sich gegen seine Frauenliebe und für die Naturbeherrschung.

Hierin folgt er seinem Schutzherrn Apoll, der einst seinen geliebten Freund Hyacinthus beim Spiel mit dem Diskus unglücklich traf und der den toten Knaben kraft seines auf der Leier begleiteten Gesangs in eine Blume verwandelte. OVID hat in die Geschichte des Orpheus nicht zufällig gleich zwei Mythen von Knaben eingebettet, welche durch den Tod von der Möglichkeit der Liebe abgeschnitten und als Folge davon in Pflanzen verwandelt werden. Der zweite Knabe, Cyparissus, tötet versehentlich einen geliebten Hirschen und verwandelt sich aus Kummer in eine Zypresse. Orpheus folgt dieser „apollinischen“

Tradition und widmet seine Lieder fortan den Pflanzen und Tieren, nachdem er den zweiten traumatischen Verlust seiner Geliebten hat erleiden müssen.

So verbringt er den Rest seines Lebens, bevor er eines Tages von orgiastischen Anhängerinnen des DIONYSOS aus Rache für deren Verachtung übermannt und erschlagen wird. Der Grund ist nicht allein Orpheus' Ablehnung der geschlechtlichen Zuneigung dieser Frauen. Es ist auch dessen Abwendung vom dionysischen Aspekt der Natur, dem er als Thraker ursprünglich ebenso verpflichtet gewesen war wie der Kunst seines Schutzvaters Apollon<sup>3</sup>. Hauste er doch im wilden Hochgebirge und hatte somit eine durchaus dionysische Lebensart. Außerdem schreibt die Überlieferung Orpheus die Gründung von sogenannten „Orpheotelesten“ zu, die ihrem Ursprung nach den Dionysosreligionen zuzurechnen sind (KERÉNYI 1950: 34). Im Mythos kehrt Orpheus dem blutrünstigen, triebhaften, chaotischen – kurz dem dionysischen – Aspekt des Lebens, zu dem auch die geschlechtliche Zeugung sowie der leibliche Tod gehört, den Rücken in dem Moment, in dem er aus dem Hades zurückkehrt. Für ihn gibt es jetzt nur noch apollinische Musik, mit der er dem Chaos der wilden Natur, die ihm seine Geliebte raubte, Herr zu werden versucht. Die Liebe, der er nun huldigt, darf nicht mehr zeugungsfähig sein; die wilde Natur versucht er mittels der harmonischen Musik zu bändigen:

*Solch einen Hain zog dort herbei der Sänger und saß dann  
Mitten unter der Schar des Wilds und den Schwärmen der  
Vögel.*

*Als er die Saiten genug geprüft mit dem Daumen und alles,  
So verschieden es klang, nun ganz zu harmonischen Tönen  
Rein gestimmt, erhob er so zum Liede die Stimme:*

Und weiter:

*[...] mit solchem Gesang (zieht) der thracische Sänger die Wälder,  
Wilder Tiere Gemüt und willige Felsen herbei.*

— zitiert nach VON SCHEFFER 1998: 274, 298.

Der „Verräter“ ruft die Anhängerinnen des Dionysoskultes auf den Plan, die ihn für solches Vergehen an dem dionysischen Naturelement hinrichten. Sie selbst sind gegen seine apollinische Musik „immun“, weil ihr Geheil den orphischen Gesang übertönt. Die „abtrünnigen“ Tiere der Wildnis, die ihm an-dachtig gelauscht hatten, anstatt sich über ihn herzumachen, werden ebenfalls geschlachtet. Wie geht es nun weiter?

<sup>3</sup>Apollon soll sogar der leibliche Vater des Orpheus gewesen sein, was bedeuten würde, daß Orpheus ebenfalls ein Gott oder zumindest ein Halbgott war, der aber bis zum Ableben Eurydikens ein menschliches (Hirten-)leben führte.

*Weithin liegen die Glieder verstreut. Das Haupt und die Leier,  
Hebrus, nimmst Du auf, und während sie mitten im Strome  
Treibt, o Wunder, beginnt die Leier leise zu klagen,  
Klagt die entseelte Zunge, und klagend erwidern die Ufer.  
Als sie ins Meer getrieben und fern dem heimischen Strome,  
Treiben sie an den Strand des metymnäischen Lesbos.*

— zitiert nach VON SCHEFFER 1998: 299,300.

Die Insel Lesbos ist es auch, wo TERPANDER 675 v. Chr. die erste Dichter- und Sängerschule eröffnet und somit zum nachträglichen Triumph der apollinischen Musik beiträgt. Der Siegeszug setzt sich fort und erhält in der abendländischen Renaissance neuen Aufschwung, wo die Orpheus-Legende und das antike Gesangsideal neu belebt werden.

Doch Orpheus ist bereits zum Schluß des Mythos nicht mehr ganz: Der Kopf und die entseelte Zunge bleiben zusammen mit der spielenden Leier erhalten, doch sind nun vom Leib getrennt. Mit der Zerstückelung des Orpheus geschieht etwas, was das Verhältnis von Stimme, restlichem Körper, Seele und Geist grundlegend verändert. Die Stimme des Orpheus hat sich von dessen Ganzheit gelöst – eine „Entseelung“, „Verkopfung“ des einstigen Seelengesangs?

Interessanterweise tut sich hier, am chronologischen Übergang von der Tyrannei zur demokratischen Periode, auch in der harmonikalistischen Philosophie eine Kluft zwischen Körper und Seele/Geist auf: Bereits für PLATON ist die Seele ein rein geistiges (zahlenharmonisches) Wesen, das den Körper als irdisches Vehikel benutzt, aber im wesentlichen von diesem unabhängig, da unsterblich ist. Die abendländische Neuzeit übernimmt die platonische Seelenlehre und vertieft die Trennung zwischen Geist/Seele und Körper. DESCARTES schließlich will die körperliche Existenz des Menschen gar nicht mehr als zweifellos erwiesen ansehen; nur der geistig-seelische Bewußtseinsakt zeugt vom Dasein des Menschen: „Ich denke, also bin ich“.

Zunächst aber versucht man noch, die Glieder des Orpheus als Ganzes aufzusammeln. Dem Mythos begegnet die Renaissance erneut in den Schriften VERGILS, OVIDS, SENECAS, HORAZ' und QUINTILIANS (BUCK 1961: 12). Der „Philomythos“ der Renaissance sieht sich als dessen Nachfolger an, versteht sich als eine Mischung von Philosoph, Künstler und mythischer Gestalt. Gemäß der orphisch-pythagoreisch-platonischen Idee der Seelenwanderung leitet MARSILIO FICINO (1433–1499) eine mit ORPHEUS beginnende Reihe von Inkarnationen ab, die über PYTHAGORAS, PLATON und PROKLOS geht und bei ihm selbst endet (THEWELEIT 1986: 548). Er vermutet im Gesang orphischer Hymnen dieselbe magische Wirkung, wie sie auch der harmonischen Sphärenmusik zugeschrieben wird (BUCK 1961: 22). Bei der Renaissance-Orphik handelt es sich im

wesentlichen noch um eine ganzheitliche philosophisch-mythisch-künstlerische Bewegung. In Renaissancemalereien wird Orpheus einerseits als apollinischer Bändiger der Natur (als sogenannter Schöpferdemiurg) dargestellt, auf der anderen Seite als Zerrissener und Zerstückelter, was ihn wiederum in die Nähe des Dionysos rückt, aber auch zum mythologischen Gegenpart des gekreuzigten Christus macht (THEWELEIT 1986: 547, 556).

Auch die Musik der Renaissance besinnt sich zunächst noch auf die orphisch-pythagoreische Seeleneinheit in ihrer platonischen Ausformung. Sie will die „Musica Humana“, die „Musik des Menschen“ in ihrer ganzheitlichen Verbundenheit von Leib und Seele darstellen, nachdem das Mittelalter alle sinnlich-körperlichen Aspekte des Menschseins aus der Musik verbannen wollte. Man beginnt die menschliche Sprache, deren klang sinnlichen und deren seelisch-emotionalen Gehalt nachzuahmen, Naturereignisse musikalisch zu imitieren und sich im vollen Klang der Mehrstimmigkeit zu baden, die mehr und mehr auf den süßen Kitzel der nicht ganz perfekten Konsonanzen zurückgreift.

Die erneute „Zerstückelung“ der Orpheus-Figur findet im Laufe des 16. Jahrhunderts und im Zuge der kirchlichen und weltlichen Machtkriege statt. Während der Inquisition werden die neuen „Orphiker“ mitsamt ihres Mythos ausgemerzt und zerstreut<sup>4</sup>. Der Philomythos schrumpft vom Universalgenie zum Musiker und Sänger. Seine Stimme bleibt, wird aber, genau wie bei OVID, der ganzheitlichen Einbindung in die klangliche Umgebung beraubt. Die universelle Stimme wandelt sich im Moment der Zerreißung zur subjektiven Stimme. Um 1600 verläßt sie die chorische Gemeinschaft und tritt erstmals als Individualistin, das heißt als Solistin in der neu entstehenden Opernmonodie auf. Genau zu dieser Zeit hält auch der mythische Orpheus als Bühnenheld Einzug in die neuen musikdramatischen Werke.

Die Monodie stellt einen der Antike entlehnten Typus von Vokalmusik dar, der während der Wende vom 16. zum 17. Jh., zunächst in Italien, die Befreiung der melodischen Erfindungskraft von den strengen Regeln des Kontrapunkts für den solistischen Gesang anstrebt. Der Sänger erhält hierdurch die Möglichkeit, als dramatischer Protagonist hervorzutreten und seinen individuellen Gefühlen Ausdruck zu verleihen. Das sind vor allem seelische Schmerzen wie zum Beispiel Liebeskummer und Trauer. Diese werden eindeutig als die interessantesten Gefühle angesehen, während ein ausgeglichener Gemütszustand eher uninteressant für die künstlerische Darstellung ist.

Musikalisch äußert sich diese „Mimesis der Gefühle“ in einer liberalen Handhabung von Dissonanzen, der Stimmführung und der Rhythmik in der Solostimme. Dem liegt wiederum die aus der Antike übernommene harmonikalistische Auffassung zugrunde, daß ein ausgeglichener Seelenzustand sich durch harmo-

<sup>4</sup>Um 1600 brannte GIORDANO BRUNO, und GALILEO GALILEI wäre fast das gleiche passiert (THEWELEIT 1986: 557).

nische Klänge und gleichmäßige Rhythmen „abbilden“ läßt, während alle Arten von Leidenschaft Zustände darstellen, in denen die für die menschliche Gemütsverfassung verantwortliche Mischung der Körpersäfte durcheinandergeraten ist. Das wiederum verlangt nach disharmonischen = chromatischen Darstellungsmitteln.

Das entscheidende humanistische Ereignis ist die Freisetzung der Einzelperson, die Selbstbekundung des Subjekts durch die Musik im Gesang. Der neue „stile espressivo“ ermöglicht nicht nur die faktische Bühnen­darstellung des dramatischen Helden, sondern vor allem den Selbstaussdruck seiner Person Gesang. Die Herauslösung der Solostimme aus dem polyphonen Stimmgeflecht kommt im früh­en Barock einem Akt der Befreiung des Individuums gleich.

CLAUDIO MONTEVERDI legt als erster Komponist besonderen Wert auf den chromatisch-melodischen Gefühlsausdruck seines Orpheus<sup>5</sup>. Es ist in seinem „Orfeo“ (1607) gerade nicht der kunstvolle, „apollinische“ Gesang, mit dem er die strengen Unterweltwesen zum Erweichen bringt. Dieser macht auf den Fähr­mann Charonte zunächst überhaupt keinen Eindruck. Erst nach dem gescheiterten Versuch, sich mit einem Höchstmaß an gesanglicher Kunstfertigkeit den Einlaß in die Totenwelt zu erarbeiten, greift Orpheus, wohl aus purer Verzweiflung, auf einen Gesangsstil zurück, der nicht die Koloraturen und Verzierungen der damals geläufigen Gesangkunst beinhaltet. Er bringt jetzt seine Verzweiflung, halb singend, halb sprechend, mehr oder weniger „ungefiltert“ zum Ausdruck, was zu harmonischen wie rhythmischen Dissonanzen führt. Hier spricht, musikalisch gesehen, der Mensch Orpheus mit all seiner menschlichen Liebe und Trauer, während MONTEVERDI die nicht menschlichen (göttlichen) Herrscher der Unterwelt weiter in reinen Harmonien singen läßt. Das verschafft Orpheus letztlich den Einlaß in den Hades. Allerdings geschieht das weniger aus Bewunderung Charontes für die gänzlich neue Art von orphischem Gesang als vielmehr deshalb, weil er mit dieser Wucht menschlicher Leidenschaften so gar nichts anfangen kann und schlichtweg darüber einschläft.

MONTEVERDI hält die orphische Synthese von dionysischen und apollinischen Elementen in der Orpheusfigur jedoch nicht bis zum Ende durch, sondern läßt auch seinen Orpheus eine radikale Entscheidung für das Apollinische treffen. Die bringt ebenfalls eine völlige Entschlechtlichung seiner menschlichen Liebe und seiner Musik mit sich. In dieser Konsequenz entspricht seine Oper ganz der OVIDSchen Fassung des Mythos, wobei der Handlungsverlauf am Ende doch ein ganz anderer ist: Bei MONTEVERDI gibt es keine Zerstückelung durch dionysische Furien<sup>6</sup>, sondern eine Apotheose der Orpheusfigur: Sein Schutz-

---

<sup>5</sup>JACOPO PERI legt mit seiner Eurydice bereits 1600 in Florenz ein Pilotprojekt des monodischen Musikdramas vor, dessen Gesänge aber in dieser Hinsicht nicht an das sieben Jahre jüngere Werk heranreichen.

<sup>6</sup>In einer ersten Fassung der Oper war MONTEVERDI dem authentischen Schluß des Mythos noch treu geblieben, ersetzte jedoch das bacchantische Finale in einer zweiten Fassung

vater Apollon nimmt sich seiner an und verspricht ihm den Aufstieg in den Götterhimmel, wo er Eurydike zwar nicht in seine leiblichen Arme schließen kann, aber immerhin in den Sternen ihr schönes Ebenbild bewundern darf. Die geschlechtliche Liebe des Menschen Orpheus, der sich gegen die Gesetze des Todes aufstempft, um seine Gattin zurückzuerhalten, wird in diesem Moment transformiert in eine vergeistigte Liebe zum Sternbild Eurydike, das Orpheus, nun selbst apollinischer Gott, auf ewig im Himmel betrachten kann. Das ist MONTEVERDIS „Verkopfung“ des Orpheus, der sich zwar als leidenschaftlich singender Opernheld seiner dionysischen Herkunft entsinnt, aber letztlich auf die Seite der vergeistigten, apollinischen Kunst übertritt.

Beides, die „Verkopfung“ und die „Entschlechtlichung“ der Orpheusfigur, läßt sich anhand von zwei wesentlichen Entwicklungen der barocken Opernkultur weiterverfolgen: Zum einen gibt es eine „Vertypisierung“ bzw. „Verrationalisierung“ der menschlichen Leidenschaften in Form der barocken Affektenlehre, die auf dem pythagoreisch-platonischen Dualismus von emotionaler Harmonie und leidenschaftlicher Disharmonie basiert. Deren musikalisch-stilistische Ausformung ist ein riesiger Katalog musikalisch-rhetorischer Figuren, in dem die Vielfalt menschlicher Gefühle systematisiert vorliegt und aus dem der Komponist auswählen kann, welche Affekte er durch den Gesang seiner Bühnenhelden „abbilden“ und beim Opernpublikum gleichzeitig „vorbilden“ will. Hier versucht man, dem alten Traum von der magischen Einflußnahme auf die menschliche Natur mit Hilfe von orphischen Zaubermelodien so nahe wie möglich zu kommen. Diese „Magie der Affekte“ verkopft im Laufe des Barock immer mehr und produziert eine immer größere Zahl an melodisch immer reicher verzieren Opernarien, die heute größtenteils in Vergessenheit geraten sind. Der leidenschaftliche „stile espressivo“ MONTEVERDIS mündet schließlich, von einigen Ausnahmen abgesehen, in die seelenlose Stimmakrobatik der Da capo-Arie des Hochbarock.

Zum anderen setzt sich der Aspekt der Entschlechtlichung der orphischen Liebe fort und wird weitergeführt in der Kastratenkultur. Die Sopranisten des Barock mit ihren im wahrsten Sinne des Wortes „übernatürlichen“, das heißt überhöhten Stimmen werden als die dem übermenschlichen Helden angemessenen gesanglichen Darsteller angesehen. Ihre Entrückung vom natürlichen Menschenbild hin zum gottgleichen Gesangsmonstrum bezahlen die Kastraten mit dem Verlust ihrer Geschlechtlichkeit und Fruchtbarkeit. Dafür verdienen sie sich ihren Platz im apollinischen Sängerhimmel und werden vom Opernpublikum verehrt. Für jede Orpheusoper des Hochbarock ist ein Kastrat als Hauptdarsteller ein Muß. Hierin drückt sich nicht nur die barocke Vorliebe zum Monströsen, Bizarren aus, sondern hier wird auch der orphischen Entsagung

---

durch die Apotheose, um dem zeitgenössischen Bedürfnis nach einem Happy Ending Rechnung zu tragen (LEOPOLD 1987: 27).

der Frauenliebe und der Hinwendung zur Knabenliebe Rechnung getragen: In stimmlicher wie auch in persönlicher Hinsicht bleiben die Kastraten Kind, weil aus hormonellen Gründen die Pubertät ausbleibt. Weil sie noch lange nach ihrer Entmannung ihre huschen, unbehaarten und hochgewachsenen Knabenleiber behalten, werden sie von erwachsenen Männern entsprechend begehrt<sup>7</sup>. Aber auch die Frauen fallen vor Verlangen reihenweise in Ohnmacht; nicht selten nimmt sich eine Adelige einen Kastraten zum Geliebten. Die sexuelle Erfüllung ist aber niemals vollständig, da es keine männliche Ejakulation gibt und aus dieser Verbindung niemals Kinder hervorgehen können.

1762 strebt CHRISTOPH WILLIBALD GLUCK auf der Schwelle zur Klassik eine neue „Vermenschlichung“ des Orpheus, seines Gesangs und seiner Gefühle an. Seine Reformoper „Orpheo et Euridice“ versucht nicht nur, eine musikalische wie gesangstechnische Entzerrung und Vereinfachung mit dem Ziel einer neuen musikdramatischen Einheit und Wahrhaftigkeit zu erreichen. Der Titel des Werkes verrät bereits, daß der Figur des Orpheus auch die geschlechtliche Liebe zurückgegeben werden soll. Der gesamte III. Akt besteht aus einer Auseinandersetzung des Ehepaars während ihres Gangs aus dem Hades heraus. Dabei geht es um überaus menschliche und alltägliche Probleme des ehelichen Miteinanders, die sich aus der Bedingung ergeben, daß Orpheus sich nicht zu Eurydike umdrehen darf. So zum Beispiel der Vorwurf Eurydikes, daß sie ihm wohl nicht schön genug, ja sogar lästig sei, ob sie nicht etwas Besseres verdient hätte, als nach all dem Aufwand einfach ignoriert zu werden, ob sie sich das wirklich bieten lassen muß und so weiter. Der zweite Verlust der Gattin liegt bei GLUCK nicht allein in der Verantwortung des Mannes, der nicht widerstehen kann, seine Geliebte vor Ablauf der Frist anzuschauen, sondern vor allem im Scheitern Eurydikes. Sie kann den ganz „normalen“ Zweifeln an der menschlichen Liebe und der männlichen Zuneigung nicht mehr Herrin werden, weil sie den Umgang mit ihnen im Elysium schlichtweg verlernt hat. Deshalb das Scheitern der gesamten Rettungsaktion an einer scheinbaren Lappalie. Da dieses Scheitern aber ein gemeinsames ist und als Konsequenz einer zwischen-geschlechtlichen Auseinandersetzung geschieht, ist es auch folgerichtig, daß es am Ende keine apollinische Apotheose gibt, keine Entschlechtlichung der Liebe und keine dionysische Rache. Das Paar erhält von Amor eine neue Chance und bleibt als Liebespaar der irdischen Sphäre erhalten. Der Gott der Liebe, nicht Apoll, siegt in diesem Fall über den Tod.

Mit GLUCK kommt der Tenor als hochpotenter männlicher Heldendarsteller in die Oper zurück. Er löst den Kastraten ab, dessen Zeit nun vorbei ist. Für die neuen Opernsujets des 19. Jahrhunderts ist er nicht mehr zu gebrauchen. Die Zeit der Figur Orpheus scheint ebenfalls vorbei: Vereinzelt darf er noch die Opernbühne betreten, so zum Beispiel in der parodistischen Operette „Or-

---

<sup>7</sup> Homosexuelle Übergriffe sind (vor allem im Bereich der katholischen Kirche!) nicht selten.

pheus in der Unterwelt“ von JACQUES OFFENBACH (1858). Dieser kehrt die mythischen Verhältnisse allerdings gründlich um: Hier ist Orpheus über den „Verlust“ Eurydikes eigentlich ganz froh, weil er doch schon längst mit der Nymphe Chloe zugange ist; auch Eurydike hat eigentlich längst genug von ihm und vergnügt sich mit einem anderen Hirten. Am Ende dreht Orpheus sich nur deshalb um, weil er der herrschenden „Öffentlichen Meinung“ gerecht werden muß, welche die eheliche Liebe und Treue verlangt. Anstatt daß Orpheus mit einer apollinischen Apotheose hierfür belohnt wird, ist es jedoch in diesem Falle die Gemahlin, die als dionysische Göttin in den Olymp versetzt wird: Es lebe die Lust, es lebe der Sex!

Das Verschwinden des Orpheusmythos von der Opernbühne geht mit einer fast gleichzeitigen musikästhetischen Wende einher, die sich von der apollinischen Kunst ab- und deren dionysischem Aspekt zuwendet. 1872 erscheint FRIEDRICH NIETZSCHES „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“. NIETZSCHE versucht, dem Musikdrama das zurückzugeben, was ihm in der frühen Neuzeit geraubt wurde. Apollon, der Licht- und Sonnengott, konnte laut NIETZSCHE nur deshalb zum Kunstgott gemacht werden, weil er der Gott des schönen Scheins der Traumwelt ist, welche die neuzeitliche Oper reflektiert. Die maßvolle Begrenzung, die Freiheit von wilden Regungen, die Weisheit und Ruhe machten sie zu einer Ansammlung erkalteter Affekte, die mit der ursprünglichen dionysischen Naturverbundenheit von Anfang an nichts zu tun gehabt hat, trotz aller ihrer Bemühungen, die „Natur“ der menschlichen Leidenschaften darzustellen. Die dionysische Kunst dagegen beruht auf dem Spiel mit dem Rausch und der Verzückung. Das Principium Individuationis, das den apollinischen Künstler Orpheus erst konstituiert und das menschliche Subjekt in die neuzeitliche Oper eingehen läßt, wird im dionysischen Zustand durchbrochen, in dem das Subjektive sich auflöst. Nur hier schließt sich ein wirklicher Bund zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Natur. Der singende und tanzende Satyrchor, nicht der solistische Sänger gilt NIETZSCHE als Träger des dionysischen Zustands und als Ausführender der dionysischen Kunst. Der Mensch ist nicht mehr Künstler, sondern Kunstwerk geworden, in dem sich die künstlerische Gewalt nicht des Individuums, sondern der Natur selbst offenbart. Die Harmonie der Musik und der Welt, die von jeher dem Gott Apollon zugeschrieben worden war, sieht Nietzsche bei Dionysos, und zwar als klangliche Emanation der ewigen Naturgewalt, die durch die Gemeinschaft des tragischen Chores aus dem Weltenmeer „herausgeboren“ wird und sich zur gemeinsamen künstlerischen Vision, dem tragischen Mythos, formt. Alle musikdramatische Handlung muß aus dem dionysischen Zustand erwachsen, um wahrhaftig zu sein (NIETZSCHE 1872). Die apollinische Oper dagegen setzt ihre musikdramatische Handlung nicht am Chor, sondern am monodischen Gesang des Einzeldarstellers an, der den Chor im Moment der Entstehung der Oper verlassen hat. Ihm fehlt von Anfang an die musikalische Wurzel seiner Kunst.

NIETZSCHE hierzu: „[...] der dramatische Sänger ist ein Unding. Oder wir müssen ihn in’s Orchester nehmen. [...] er darf die Musik nicht mehr alterieren, sondern muß als Chor wirken, d.h. als voller Menschenstimmenklang mit dem Orchester zusammen“ (zitiert nach LANGE 2004: 136).

Wo aber bleibt Orpheus? Folgt er diesem Gebot? Geht er als Einzelfigur von der Bühne ab und reiht sich wieder dem Chor der Naturwesen ein, dem er einst als Hirte zugehörig war? Oder macht er eine erneute Metamorphose durch, um sich und seine Kunst zu retten? Eine Möglichkeit, ihn zu finden, ist WAGNERS Orchester, welches als der entstimmlichte Klang des dionysischen Chores gelten kann. Hier ist Orpheus, nun wieder Choreut, daran beteiligt, Tristan und Isolde, das neue mythische Traumpaar (und somit seine schärfsten Konkurrenten auf der Theaterbühne), in den Abgrund des „ewigen Weltenmeeres“ zu ziehen, ihr „Principium Individuationis“ zu durchbrechen. Beide singen:

*Du Isolde, Tristan ich, nicht mehr Tristan, nicht Isolde; ohne Nennen, ohne Trennen, neu Erkennen, neu Entbrennen; endlos ewig ein-bewußt: heiß ergluhter Brust, höchste Liebes-Lust!*

— WAGNER 1865: II. Aufzug / 1448–1460

Und Isolde, als sie am Ende Tristan in den Tod folgt:

*Soll ich schlürfen, untertauchen, süß in Düften mich verhauchen?  
In des Wonnenmeeres wogendem Schwall, in der Duft-Wellen  
tonendem Schall, in des Welt-Atems wehendem All- ertrinken –  
versinken – unbewußt – höchste Lust!*

— WAGNER 1865: III. Aufzug / 2368–2381

Im gemeinsamen Tod, im Aushauchen ihres Lebensatems, kehrt die Seele beider Individuen in die dionysische Einheit des Weltenmeeres<sup>8</sup> zurück. Das Element Luft, das laut orphisch-pythagoreischer Psychogonie durch den rhythmischen Austausch mit den übrigen Elementen im Moment der Geburt die individuelle Seele konstituiert, löst das Principium Individuationis wieder auf, indem es in den Schoß des Welt-Atems, des wehenden Alls, zurückkehrt. Die Seele erlangt in diesem Moment ihre kosmische Ganzheit zurück. Die Bühnenfiguren Tristan und Isolde geben ihre subjektive Vereinzelung auf; ihr apollinischer Orpheuskopf erlangt die alte Vereinigung mit der dionysischen Leib-Seele zurück. Auch die wehende Weltseele ist klingend, aber nicht mehr als monodischer oder duettischer Klang, wie es jahrhundertlang im Musiktheater der Fall gewesen war, sondern als chorische bzw. orchestrale Einheit.

---

<sup>8</sup> ... welches auch im Sinne SCHOPENHAUERS als Nirwana und als Erlösung vom Schleier der Maja deutbar ist.

Eine weitere Möglichkeit, Orpheus aufzuspüren, wäre diese: Als Einzelfigur flieht er vor der dionysischen Vereinheitlichung und versteckt sich in den Körpern der Heldenentore, den Darstellern der klassischen und romantischen Bühnenhelden. Die neuen Stars der Opernbühne üben mit ihren hohen Cs wie mit ihrem Sexappeal eine ähnlich große Anziehungskraft auf die Frauen aus wie die Kastraten, nur, daß sie der geschlechtlichen Liebe inzwischen tatsächlich wieder fähig (und willig) sind. So hatte die Sangerlegende ENRICO CARUSO (1873–1921) zwei Söhne und mindestens doppelt so viele Geschlechtspartnerinnen. Doch auch das blieb nicht ungestraft, denn CARUSO suchte das Dionysische immer wieder in Form von leiblichen Gebrechen heim, und zwar – wie sollte es anders sein? – in Gestalt von Kehlkopferkrankungen, die er im Laufe seiner Karriere immer wieder erlitt. War seine Stimme der Preis für die Geschlechtlichkeit? Dem Gesang opferte er immerhin schließlich sein Leben, und zwar im wahrsten Sinne des Wortes, denn auf dem Höhepunkt seiner Karriere ignorierte er eine verschleppte Brustfellentzündung und starb an den Konsequenzen. Verfolgt man in seiner Biographie die letzten Wochen seines Lebens, so liest sich sein Leidensweg wie eine nachträgliche Zerstückelung des mythischen Orpheus durch die Mänaden, und es erhebt sich der Eindruck, also habe der legendäre Heldenentor doch noch dafür Vergeltung tragen müssen, daß die Komponisten der Neuzeit die dionysische Zerreißung des mythischen Helden aus ihren Opern gestrichen haben. CARUSOs letzter Versuch, sich singend gegen den tödlichen Aspekt der Natur zu wehren, liest sich wie eine moderne Fassung des Schlusses des OVIDSchen Mythos, in dem Orpheus, singend, vergeblich dem Ansturm der Bacchantinnen standzuhalten versucht. Seine aktuelle Eurydike schaut dabei hilflos zu:

Als er zu singen begann, bemerkte Dorothy, die in der ersten Reihe saß, daß sich sein Kittel rot färbte. Sie schaute entsetzt zu, wie ihr Mann wiederholt dem Publikum den Rücken kehrte, ein Taschentuch aus der Tasche zog und hustete<sup>9</sup>. Trotz der heftigen Blutung sang er weiter. Von Zeit zu Zeit ging er hinter die Kulissen, wo ihm Zirato und fassungslose Mitglieder des Chors Handtücher reichten, mit denen er sich den Mund abwischte. Er warf sie, blutbefleckt, in einen Graben, der Teil des Bühnenbildes war. [...] Zum Erstaunen aller, die die Tortur mitverfolgten, sang Caruso, heftig blutend, den Akt doch mit klarer Stimme zu Ende, außer in den kurzen Augenblicken, in denen ihn das aufsteigende Blut behinderte.

CARUSO selbst hierzu später:

Fünf Tage schwebte ich zwischen Leben und Tod. [...] Dann bemühte man sich um einen Chirurgen. Er wurde gefunden. [...] Man mußte zwei Rippen brechen, weil sie zum Schluß gekommen waren, daß ich eine eitrige Brustfellentzündung hatte und die Flüssigkeit bis zum Herzen vorgestoen

<sup>9</sup>Ihm blieb im wahrsten Sinne des Wortes die Luft/der Atem/die Seele weg!

war. Was für ein Schlamassel. Ich schrie fünf Tage lang, saß Tag und Nacht auf dem Rand des Sofas. Woran ich mich am Ende noch erinnere: Geräusche von Instrumenten, die schnarrend bewegt wurden, und dann, als hätten sie eine Messerspitze in die Milz gestoßen, und laute Hurra-Rufe. Was geschehen war: Beim Einschnitt zu den Rippen war der Eiter explosionsartig ausgetreten und hatte den Arzt, alles, das ganze Zimmer bespritzt. Es war nicht nötig, die Rippen zu brechen, was schmerzhaft gewesen wäre. . .

— GREENFELD 1992: 166/67, 171

Eigene Schreie und Geräusche medizinischer Instrumente sind die dionysischen Klänge, die die Musik des Orpheus-Caruso schließlich übertönen, wie das Gekreische der Mänaden. Der Zerrissene stirbt kurz darauf. Und der Kopf. . . ?

Möglicherweise ist es diesmal nicht der Kopf, sondern der Schwanz, der die Stellung auf der Opernbühne hält. In ERWIN SCHULHOFFS „Flammen“ (Libretto: MAX BROD) ist die Zeit des apollinischen Opernkunstlers endgültig vorbei. Die Hauptfigur Don Juan erscheint hier als spiegelverkehrter Orpheus, der alle geistige Macht über Natur und Leben verliert und zum Opfer seiner dionysischen Triebe wird<sup>10</sup>. Laut einer These SLAVOY ZIZEKS geschieht erst 1932 mit diesem Werk der Übergang zum radikalen Expressionismus (ZIZEK 2003: 169). Musikalisch manifestiert er sich durch die endgültige Auflösung der homophonharmonischen Struktur, welche sich ihrerseits als generalbabegleitete Monodie zu Beginn des Barockzeitalters und mit Geburt der Oper aus der polyphonschen Mehrstimmigkeit des Chorgesangs herausgelöst hatte. An ihre Stelle tritt die alle Instrumente und Stimmen durchdringende Melodielinie (ZIZEK 2003: 170).

Auch die Hauptfigur wird in „Flammen“ radikal umgekehrt. Anders als die ursprüngliche Figur, die noch echte dämonische Lebensgier verkörpert, ist SCHULHOFFS/BRODS Don Juan nur noch unglückliches Opfer sexueller Triebe (DÜMLING 1995: 30). Sein Wunsch ist es, die Vollendung seiner unstillbaren Lust im Tod selbst (in der Figur La Morte) zu finden, doch die lebendigen Frauen können ihm dabei nicht helfen. Der Komtur hat die Funktion, diesen Kontakt mit dem Tod zu verhindern und Don Juan zum ewigen Leben zu verdammen. Damit wird sowohl eine Apotheose verhindert, wie sie der apollinische Orpheus in der frühneuzeitlichen Oper erfuhr, als auch die für die Oper des 19. Jahrhunderts typische Erlösung des mythischen Liebespaares durch den gemeinsamen Tod (wie zum Beispiel bei Tristan und Isolde). Der „flammende“ Todestrieb führt nicht, wie noch bei WAGNER, in den Schoß des Weltenmeeres zurück, sondern bleibt von diesem getrennt und setzt sich als unerfüllter Trieb des immerzu lebenden Don Juan auf ewig fort (ZIZEK 2003: 172). La Morte,

<sup>10</sup>Erstaunlich, daß Don Juan nicht erst seit MOZART, sondern bereits seit der Entstehung der ersten Opern als dionysischer Schatten des Orpheus auf der Theaterbühne lauert: Die erste dramatische Verarbeitung des Don Juan-Mythos erscheint 1624 bei TIRSO DE MOLINA als „El burlador de Sevilla y convidado de piedra“ (DÜMLING 1995: 30).

die geschlechtliche Allegorie des Todes selbst, und Don Juan, der „umgekippte“ Orpheus, kommen niemals zusammen.

Die frühneuzeitliche Oper wurde 1600 geboren, indem sie den Orpheus-Mythos aufgriff und verarbeitete. Die neuzeitliche Oper starb, indem sie den Don Juan-Mythos als umgekehrten Orpheus-Mythos in sich aufnahm. Die neunte Szene in „Flammen“ (Bankett) und der III. Akt im „Orfeo“ sind beides Hades-Szenen. Es sind zugleich die Schlüsselszenen der Opern. Hier gibt es Parallelen, aber auch Umkehrungen:

So geht Orpheus in die Unterwelt, und Don Juan geht in die „Welt des Unterbewußten“: es ist für ihn eine Reise in sein Inneres. Beides hat Inferno-Charakter. Beide Figuren erhoffen sich Erlösung in der Liebe, bekommen sie aber nicht. Beide werden unverrichteter Dinge wieder zurück an die Oberfläche geschickt und zum Leben verurteilt und zwar Orpheus vom Unterweltgott Pluto und Don Juan vom Über-Ich-Dämon des Komturs. In den ursprünglichen Mythen landet Don Juan als Verdammter in der Hölle, und Orpheus wird von den Mänaden zerrissen.

MONTEVERDI macht aus Orpheus einen neuzeitlichen Künstler, dessen sich sein Schutzpate Apollon annimmt. Damit wird die barocke Oper geboren. SCHULHOFF macht aus Don Juan einen ewig Untoten, einen, der seinen vitalen Sexualtrieben für immer ausgesetzt ist. Das dionysische Element gewinnt hier wieder die Oberhand, und die neuzeitliche Oper stirbt daran. Das Zerrissenwerden des mythischen Orpheus durch die Mänaden geschieht bei Don Juan durch die zahlreichen Geliebten, die ihn drangsalieren, die er immer weiter verführen muß und die ihm sogar in den „Hades“ folgen.

Da das Drama des modernen Don Juan im Inneren der Figur als Monodrama stattfindet und nicht, wie im „Orfeo“, eine konkrete Handlung vorstellt, ist hier die Psychoanalyse notwendig, um die Entwicklungen sichtbar zu machen, die sich innerhalb der Hauptfigur abspielen. Alle Nebenfiguren sind bei ihm Projektionen seiner Selbst, seine „quälenden Komplexe“ (DÜMLING 1995: 30). Insofern ist die Annahme ZIZEKS berechtigt, daß durch die Psychoanalyse erst die Wendung hin zur modernen Opernhandlung stattfinden konnte. Die Gegenspieler des modernen Don Juan sind Personifizierungen seines Es (die Frauen und La Morte als personifizierter Sexual- und Todestrieb) und seines Über-Ich (des Komturs). Das Ich als Kontrollinstanz, bei Orpheus besonders ausgeprägt, fehlt, und daran scheitert Don Juan (ZIZEK 2003: 179).

Orpheus ist als apollinisches Künstlersubjekt Naturbeherrschender; Don Juan ist kein Künstler, sondern wird als passives Opfer lediglich von seiner triebhaften (dionysischen) Natur beherrscht. Die Umkehrung des Mythos besteht auch darin, daß Orpheus erst durch das Trauma des Verlustes seiner Geliebten diesen Hang zur Naturbeherrschung erwirbt und zum Künstler wird. Er besinnt sich dabei seiner Existenz als Halbgott. Für Don Juan ändert sich durch sein Scheitern gerade nichts: Er ist von Anfang an seinen sexuell-vitalen Trieben

unterlegen, und er wird durch den Komtur noch dazu verdammt, immer so weiterzumachen, anstatt die Erfüllung seines Todestriebes zu erlangen.

Mit MONTEVERDIS „Orfeo“ entstand der neuzeitliche Künstler, der seinen subjektiven Gefühlen im monodischen Gesang freien Lauf lassen und in die akkordische Musik einbetten konnte. Die Musik war zwar mit dionysischen Elementen (Dissonanzen) durchzogen, um das Leid und die seelische Unordnung realistisch nachzuahmen. Doch diese wurden von der harmonischen Begleitung immer „im Zaum gehalten“, so daß man den solistischen Gesang der neuzeitlichen Oper letztlich als „apollinisch“ bezeichnen kann, ganz im Sinne der Musik, mit dem der mythische Orpheus die wilde Natur zähmt.

In der atonalen Melodie der expressionistischen Oper schließt das moderne Individuum sich selbst aus dieser, wie ZIZEK sagt, „natürlichen“ Ausdrucksweise aus und entzieht sich somit die Harmonie als Grundlage seines Seelengesangs. Gleichzeitig findet eine Verlagerung des satztechnischen Schwerpunktes von der Synchronie zur Diachronie, von der räumlichen „Akkordgestalt“ zur zeitlichen Erscheinung (der „ausgebreiteten“ Melodie) statt (ZIZEK 2003: 170/171). Das „dionysische“ (= dissonante) Element der Musik bricht aus, während die apollinische (= harmonische) Bündelung des klanglichen Ausdrucks scheitert. Alle expressive Kraft des ins Schlingern geratenen Individuums entläßt sich in der atonalen Melodie.

## Literatur

- BUCK, AUGUST 1961: *Der Orpheus-Mythos in der italienischen Renaissance*. Krefeld: Scherpe.
- DÜMLING, ALBRECHT 1995: „Flammen – eine neue Don Juan-Deutung“, in: Booklet zu SCHULHOFF, ERWIN: *Flammen* (Dir.: MAUCERI, JOHN). London: Decca.
- GREENFELD, HOWARD S. 1992: *Caruso. Die illustrierte Biographie*. Olms: Zürich.
- KERÉNYI, KARL 1950: *Pythagoras und Orpheus*. Zürich: Rhein-Verlag.
- LANGE, ANETTE 2004: „Nietzsche – Der einsam tönende Leib“, in: *Eine Mikrotheorie der Stimme*. München: Fink, 124–154.
- LEOPOLD, SILKE 1987: „Orpheus 1607: Der Triumph der Musik“, in: Booklet zu MONTEVERDI: *L'Orfeo* (Dir.: GARDINER, SIR JOHN ELIOT). Berlin: Archiv für Kunst und Geschichte.
- LINFORTH, IVAN 1941: *The Arts of Orpheus*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH 1872/1895: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Goldmann (1994): Gütersloh.

JUDITH DEBBELER

OVID *Metamorphosen* (Übers. von SCHEFFER, THASSILO) 1998. München: Diogenes, 269–301.

THEWELEIT, KLAUS 1986: „Orpheus in Mantua“, in: *Das Buch der Könige I*. Frankfurt/Main: Stroemfeld.

WAGNER, RICHARD 1865: *Tristan und Isolde* (Libretto). Stuttgart: Reclam 2003.

ZIZEK, SLAVOY 2003: „Die getrennten Flammen“, in: *Der zweite Tod der Oper*. Berlin: Kadmos, 169–181.

UDO FRÜSMER

## ERNST JÜNGER – ein Anarch, Ästhet & Abenteurer springt aus dem Graben in die Gefahr

1913. Auf jedes Kalbsfell der Welt war er zu schwören bereit, wenn es ihn nur zum Äquator gebracht hätte, in den Kongo vielleicht. Da, wo Schwarzwasserfieber, Schlafkrankheit und Menschenfresser die Ankommenden ohne viel Federlesens dahinraffen. Der hageren, steifen Oberlehrergestalten überdrüssig, die ihn beim Lesen der Abenteuerromane unterm Pult nur mit Nichtachtung straft, türmt der Schüler aus dem beengten Kleinbürgertum. Auf der Flucht lässt er sich von der französischen Fremdenlegion anwerben und hofft, dass die ihm ein Gewehr in die Hand drücken und in den nächsten Dschungel schicken. Kaum der Öde der Schule entflohen, wartet allerdings nicht der Äquator samt fabulierten Kannibalen, sondern ein staubiger Kasernenhof mit tatsächlich brüllenden Offizieren. Wieder Flucht. Diesmal aus der Kaserne. Die indes endet nicht wie geplant im Dschungel, sondern erst in einem Heuhaufen, anschließend im Loch, einer Zelle für Fahnenflüchtige.

Als 77 Jahre später, im Juli 1990, SERGE MANGIN<sup>1</sup> den Romancier und Essayisten, Abenteurer und Ästhetern ERNST JÜNGER zu porträtieren beginnt, blickt der Bildhauer nervös und neugierig in ein „Gesicht mit asiatischem Einschlag, ähnlich wie die Gesichter Adenauers und Henry Millers.“ Ein Gesicht, in Marmor gehämmert wie eine antike Büste, herb und streng. Mit vertikalen und horizontalen Linien. Sinnlich und gierig zugleich. Ein Gesicht, dem Selbstzweifel abhanden gekommen zu sein scheinen. Ein Gesicht mit sorgfältig nach vorn gekämmtem Haar und gemeißelten Zügen. „Ein Mann voll unglaublicher Lebenskraft. Zum Lesen benötigt er keine Brille, sein Blick ist zugleich voll Großzügigkeit und durchdringender Härte; er hat ein angenehmes Lachen, hält sich wie ein Vierzigjähriger. Sein Körper ist braungebrannt, er hat volles

---

<sup>1</sup>Der 1947 geborene französische Bildhauer SERGE MANGIN versteht sich als konservativer Künstler wider jeder spießbürgerlichen Ordnung. Intellektuell und künstlerisch verpflichtet ist er der Antike und seinem europäischen Erbe. Er hat ebenso Büsten von FRIEDRICH NIETZSCHE, ARNO BREKER, ERNST JÜNGER und HENRY MILLER geschaffen wie auch von der Schauspielerin RUTH-MARIA KUBITSCHKE und dem Opernsänger LUCIANO PAVAROTTI.

Haar, hört ausgezeichnet. Und er ist 95!“, schreibt MANGIN in sein Tagebuch. (MANGIN 1993) Der Bildhauer denkt, während er das Gefühl für seine Plastik im Gesicht JÜNGERS sucht, an einen alten Häuptling der Sioux und erklärt den asiatischen Ausdruck durch das hohe Alter seines Modells mit seinen „zahlreichen senkrechten Falten auf Lippen und Nase, [und den] durchdringenden Augen.“ (MANGIN 1993)

ERNST JÜNGER wusste sich selbst zu inszenieren, feierte die Autonomie seiner Individualität und wirkte zerstreut, stand nicht er im Mittelpunkt. So merkt es der Reiseschriftsteller BRUCE CHATWIN (1940–1989) an, der ihn besuchte. ERNST JÜNGER, der Egomane. Nur jemand wie er behauptete an seinem 100sten Geburtstag, dass heutzutage doch fast jeder so alt werde und dies daher nichts besonderes sei. Das Glück zu altern verstand er, stets eine Spur herablassend, zu feiern wie das Leben überhaupt. Nicht ohne Genugtuung notierte er zu seinem 70sten Geburtstag in sein Tagebuch, dass er während des ersten Weltkrieges etwas dafür gegeben hätte, lieber 30 Jahre sicher zu kriegern, als auf ein langes Leben bloß zu hoffen. Wiederum 30 Jahre später wird ERNST JÜNGER seinen 100sten Geburtstag feiern. Er hat zwei Gesamtausgaben seines aus Romanen, Novellen, Essays und Tagebüchern bestehenden Werkes überdauert und mit Halluzinogenen und Opiaten seine Palette an Grenzerfahrungen um ein paar Trips erweitert. Er war an zwei Weltkriegen beteiligt und ist Zeuge, wie Deutschland vom Kaiserreich zur Weimarer Republik mutiert, zum totalitären Staat verkommt, in Ost und West gespalten wird und schließlich wieder zu einem Staat vernarbt. Dass er den Herrenreiter verkörperte, der geistig in den Gräben des ersten Weltkrieges liegen geblieben war, haftete an ihm, wie der berüchtigte Kot an der Schuhsohle.

Geboren am 29. März 1895 in Heidelberg, lebt ERNST JÜNGER ein fast überlanges Leben, bevor er am 17. Februar 1998 in Wilfingen, einem beschaulichen Örtchen in Oberschwaben, stirbt.

ERNST JÜNGER hat das an Katastrophen, Barbarei und Fortschritten so üppige 20. Jahrhundert als Autor schreibend bewältigt, als Abenteurer durchreist, als Ästhet stilisiert, seit seinen Anfängen bis in die letzten Jahre. Früh kommt der Autor JÜNGER mit der Welt der Literatur in Berührung, träumt von Afrika und Abenteuern, von gefährlichen Begegnungen und subtilen Jagden. Der Schüler JÜNGER hört und liest vom Journalisten und Afrikareisenden HENRY STANLEY (1841–1904); früh drängt ihn die Sehnsucht nach Afrika, er flieht aus der behüteten Welt seines Elternhauses, lässt sich bei der französischen Fremdenlegion anwerben. In einem Porträt zu seinem 100sten Geburtstag bekennt er: „Ich hatte das unbedingte Bedürfnis, nach Afrika zu gehen. Ich hatte Stanley gelesen und der dunkle Kontinent hatte eine sehr große Anziehungskraft auf mich ausgeübt. Hatte ein Buch [...] gelesen über die Fremdenlegion und da hatte ich gedacht, da gehe ich auch hin, nach Afrika kann ich auf diese Weise kommen. Bin natürlich auch sehr enttäuscht worden.“ (V. BOEHM 1995) Das

Abenteuer Afrika endet in einer Zelle. Sechs Wochen später ist der Fahnenflüchtige wieder zu Hause, vom Vater heimgeholt. Es bleiben dem Schüler eine erste Grenzerfahrung und ein Foto, hatte ihm sein Vater doch telegraphiert, sich in Uniform fotografieren zu lassen. Auf die von JÜNGER beabsichtigte Weise nach Afrika gelangen zu wollen war eine fast absurde Idee, die nur wohlwollend ziemlich ausgefallen zu nennen ist. Snobistisch und pubertär war sie wohl auch. Eine Idee, die dem Geist eines Lawrence von Arabien, jenes THOMAS EDWARD LAWRENCE (1888–1935), die späte Blüte einer dekadenten fin de siècle Atmosphäre, hätte entspringen sein können. Die wüste Reise in die französische Fremdenlegion schildert JÜNGER 23 Jahre später. 1936 erscheint *Afrikanische Spiele*.

Afrika. Ein damals kaum entdeckter Kontinent, bekannt eher durch Erzählungen wie dem CONRADschen *Herz der Finsternis*. Jener späteren, von FRANCIS COPPOLA inszenierten *Apocalypse now*, einer modernen Adaption jener Novelle JOSEPH CONRADS (1857–1924). COPPOLAs Film, in dem ein mit Orden ausgezeichnete und doch gescheiterter Mann durchdreht, vom Grauen spricht und den der kahlköpfige MARLON BRANDO (1924–2004) mit einer nahezu irren Besessenheit spielt, ist ein Alptraum. Er erzählt vom Horror des Vietnam Krieges, vom Bestialischen des Krieges überhaupt und vom Grauen, das im Einzelnen aufbricht und ihn überfällt. Einen Alptraum, in dem *Jim Morrison* (1943–1971) vom Ende sang. Ein Grauen, von dem auch JÜNGER, selber hochdekoriert, wusste. Er erzählte davon, als ob es ihn nicht angehe, ästhetisch und sonderbar verhüllt.

ERNST JÜNGER war ein Abenteurer schon früh und er blieb es bis zum Schluss, ein Dandy, das war er im Grunde nicht. Ein Dandy, der – wie das Vorbild aller Dandys: GEORGE BRYAN ‚BEAU‘ BRUMMEL (1778–1840) – sich selbst genügte und in der Übersteigerung seiner Garderobe und mit seinem Gebaren Kritik an den Konventionen einer morbiden Gesellschaft übte, daran war JÜNGER nicht gelegen. Nicht, wie es beispielsweise JORIS HUYSMANS (1848–1907) in *Gegen den Strich*<sup>2</sup> beschrieb. Schon die depressive Grundstimmung behagte JÜNGER nicht. Im Gegenteil. Mit unerschütterlicher Selbstachtung zog ihn das Gefährliche an, das Unbekannte, das Neue; auf Pfaden, die das fast verbrauchte Prädikat ‚noch nicht ausgetreten‘ auf sich münzen konnten. Zwar wusste JÜNGER sein Leben zu stilisieren wie ein gläsernes Jugendstilobjekt und er fühlte sich abhängig vom Anblick der Dinge, „die in Form und Farbe gelungen sind.“ (V. BOEHM 1995) Auch entwickelte er dazu eine bestimmte Weise des Betrachtens, nämlich den *sterioskopischen Blick*. Denn eine wesentliche Voraussetzung

<sup>2</sup>Der als Bibel der Dekadenz gefeierte und 1884 erschienene Roman *A Rebours* (*Gegen den Strich*) von JORIS HUYSMANS trägt streckenweise biographische Züge. Sein Held, Jean Des Esseintes, steigert sich in diesem Roman von auffallenden ästhetischen Neigungen und der Verachtung des Bürgerlich-Durchschnittlichen über pathologische Grenzbereiche des verfeinerten Geschmacks bis hin zur hypochondrischen Menschenscheu.

ist für JÜNGER das Schauen – der Blick also, der auf den Gegenstand geworfen wird. Allerdings nicht im Zusammenspiel mit einem ästhetischen Stil, sondern mit dem Erleben. Damit haben das Dandytum und das Abenteuerertum zwar einen gemeinsamen Ausgangspunkt, nämlich das Schauen, dann aber läuft beides auseinander. Im Gegensatz zum Entwickeln eines Stils setzt Erleben eine andere Leistung der Sinne voraus. Das Abenteuerertum bedeutet eine große Bereitschaft zur Gefahr, zur Aktion und zur Physis. Der Abenteurer braucht daher weniger eine kontemplative Einstellung den Dingen gegenüber, als vielmehr eine den gesamten Leib fordernde. Schließlich muss das Erlebte in Authentizität gemünzt werden, weil das Erlebte nichts ist, das günstig vom Straßenrand aufzulesen wäre, sondern erst im Prozess des Erlebens zu Eigenem wird. Und eben das zeichnet JÜNGER vor allem aus. Er verstand, aus dem Erlebten Authentizität herzustellen. So wie es beispielsweise auch der Reiseschriftsteller BRUCE CHATWIN verstanden hat. Diesen umgab sicher eine dandyhafte Attitüde, doch auch ihn zog in erster Linie das unmittelbare Erlebenwollen an, so wie es einen Abenteurer auszeichnet.

1929 veröffentlicht JÜNGER das für sein gesamtes Schaffen so wichtige *Das abenteuerliche Herz*. Wichtig, weil viele der für JÜNGERS Werk zentralen Denkmotive wie Schrecken, Entsetzen und Grauen, eine ungewohnte Wahrnehmung und die Veränderungen kultureller Werte und Normen hier bereits beschrieben werden. Und das Buch ist auf geradezu unverschämte Weise unpolitisch. Nicht umsonst ist in der neun Jahre später erschienenen, neu geschriebenen zweiten Fassung die lakonische Bemerkung zu lesen: „Wie ich höre, finden sie [*Das Abenteuerliche Herz 1. Fassung*; U.F.] seit langem mit erstaunlicher Regelmäßigkeit ihre fünfzehn Leser im Vierteljahr.“ (JÜNGER 1994: 8)

Bemerkenswert ist dieser Fehlschlag, weil sich der bisher politische Schriftsteller JÜNGER nun als Autor präsentiert, der in der Tradition von E. T. A. HOFFMANN (1776–1822) und EDGAR ALLEN POE (1809–1849) Literatur zeigt, die auf die Nachtseiten menschlicher Existenz hinweist. Dunkle Träume, morbide Folterszenen, Definitionen über das eigene Dasein und philosophische Bemerkungen über die Anarchie von Herz und Verstand. JÜNGER, der angeblich so politische Autor wandelt auf unpolitischen Wegen!

Nun liegt mit der Publikation des abenteuerlichen Herzens entweder eine Abkehr vom Bisherigen vor, oder aber JÜNGER war nie der politische Autor, zu dem er oft gemacht wurde. JÜNGER selbst maß dem Politischen nur sekundär eine Bedeutung zu und bekannte, dass ihn Politik nie sonderlich interessiert habe. „Man verwirklicht zunächst sich selbst und das Politische ist gewissermaßen das Beiwerk der Zeit, das sich immer wiederholt und insofern sind unsere Sachen auch gar nicht so außerordentlich.“ (v. BOEHM 1995) So ist vermutlich auch in den frühen Schriften JÜNGERS das Politische mehr als Beiwerk der Zeit zu betrachten und der Kerngedanke darin zu suchen, wie Individuen

extreme Situationen, zu denen auch eine Kriegssituation ja nun einmal gehört, verantworten. Verantworten in einem ursprünglichen Sinn dieses Wortes: nämlich, welche Antwort der Einzelne gibt auf eine ihn aufs Äußerste exponierende Situation!

*Das abenteuerliche Herz* ist ein ungewöhnliches Buch. JÜNGER erzählt von Träumen, er beschreibt surreale Begebenheiten aus mittelalterlichen Folterkammern, Szenen, die dem Schreckenskabinett von Dr. Caligari<sup>3</sup> entsprungen sein könnten, er schreibt Anekdoten und macht persönliche Bemerkungen über alltägliche Begebenheiten. Er beschreibt das Grauen in Metaphern und den Schmerz mit Erinnerungen aus den Grabenkämpfen des ersten Weltkrieges. Gleichermaßen anwesend im abenteuerlichen Herzen sind tagebuchartige, erzählende und essayistische Elemente und JÜNGER definiert in diesem Buch, was er sein will und ist: ein abenteuerliches Herz. In diesem Buch ist JÜNGER ein dionysisch denkender, kein analytisch sezierender Verstand, dem es darauf ankam, Gedachtes in kleine, überschaubare Einheiten zu zerstückeln. Das Buch ist, wie JÜNGERS Verleger MICHAEL KLETT einmal anmerkte, „ein Aufruf, sich mit klopfendem Herzen dem Unerwarteten dieser Welt auszusetzen, ihrer Dämonie, ihrer Dynamik, ihrem Schrecken.“ (KLETT 1987: 7) Und das ist eine Sache, die mit der Ratio allein eben nicht zu bewerkstelligen ist. Das rasende Herzklopfen birgt allemal intensivere Erkenntnis als der streng logisch gedachte Gedanke. Das Herz also ist die höchste Instanz der Erkenntnis, die Ratio arbeitet diesem nur zu. Denn, „erst, wenn das Herz die Armee der Gedanken kommandiert, gewinnen Tatsachen und Feststellungen ihren Wert; sie werfen das wilde Echo, den heißen Atem des Lebens ohne Einbuße zurück, weil jede Antwort bereits in der Art zu fragen beschlossen liegt.“ (JÜNGER 1987) JÜNGER war ein Denker, der dem Rauschhaften, dem intuitiven Erfassen, dem spontanen Moment und dem Traum einen großen Wert beimaß, der aber auch die hitzige Intensität des Gefühlten bis auf den Gefrierpunkt hinunterkühlen konnte und in einer klaren und kalten, manchmal auch kitschigen Prosa zu Papier brachte. JÜNGER brauchte den Körper, um den Intellekt zu füttern. Und doch auch ist er ein analytischer Kopf. Nicht umsonst stellt er in seinem Buch *Subtile Jagden* fest, dass es ihn wundere, wieso Definitionen in seinem Schaffen einen wichtigen Stellenwert einnehmen. Freimütig stellt er dort fest: „Oft habe ich darüber nachgesonnen, warum ich auf genaue Definitionen solchen Wert lege. Warum verleiht die Kenntnis von Namen uns solche Sicherheit. Dabei liegt in den Worten so wenig Realität.“ (JÜNGER 1994: 174)

Grundmotive späterer Autorschaft zeichnen sich früh ab: die Suche nach ex-

<sup>3</sup>*Das Cabinet des Dr. Caligari* ist ein deutscher Stummfilm aus dem Jahr 1919. Der mit surrealistischen Elementen durchsetzte Film unter der Regie von ROBERT WIENE und den Darstellern WERNER KRAUSS, CONRAD VEIDT und anderen wurde durch seinen ungewöhnlichen Stil berühmt, weil er gemalte, die Wahrnehmung verwirrende Kulissen mit psychedelischer Beleuchtung kombinierte und existenzielle Ängste berührte.

tremen Erfahrungen, das Verlangen, die Neugier zu befriedigen, das Abenteuer, nicht zuletzt die in der Moderne so en vogue gewordene komplizierte Suche nach sich selbst. Und: der Körper, dieses adlige Sujet, betrachtete er neugierig, distanziert und doch auch mit Leidenschaft. Die Literatur, die Lektüre, aber auch der Traum, sind Ausgangspunkte und JÜNGER wird das in der Literatur Gefundene in die Wirklichkeit transportieren und transformieren. JÜNGERSche Photosynthesen. Sein lapidarer Kommentar dazu: „Ich bin im wesentlichen zuerst Leser und dann erst aktiv [...] meine Lektüre spielt eine größere Rolle, als die Tatsachen, in die ich dann eintrete. Ich suche also Dinge, die ich gesehen habe, in der Wirklichkeit wiederzufinden und meist wird diese Wirklichkeit enttäuscht.“ (v. BOEHM 1995)

Die Gier nach Grenzerfahrungen: JÜNGER sucht sie zeit seines Lebens, ein Charakterzug, der ihn nie verlassen wird. Er gestaltet den Typus des Abenteurers in vielen Facetten; sucht Abenteuer physischer wie geistiger Art, ist am Schreibtisch ebenso um Stil bemüht wie beim Krabbeln auf der Jagd nach Käfern. Mehr als 50.000 Koleopteren aus aller Herren Ländern wird ERNST JÜNGER schließlich gesammelt haben. Seine lebenslang andauernde Leidenschaft für Käfer entdeckt JÜNGER früh: 1908, mit dreizehn Jahren hatte ihm sein Vater, ein Apotheker, den ersten Käferkasten geschenkt. In den sechziger Jahren entsteht *Subtile Jagden*. Ein Buch, in dem JÜNGER die Faszination für die Welt der Käfer beschreibt.

1914, 27. Dezember. JÜNGER zieht, wie so viele andere, begeistert in den ersten Weltkrieg. Ob hedonistische Gier oder andere Motive ihn treiben, noch ahnt er nicht, dass dieser Krieg eine Zäsur der Geschichte sein wird. Sieben Mal verwundet, erwirbt er sich den Ruf eines draufgängerischen Spähtruppführers, der ihm am 22. September 1918 den höchsten, von KAISER WILHELM II (1859–1941) verliehenem Orden *Pour le mérite*<sup>4</sup> einbringen wird. Während des Krieges kritzelt JÜNGER insgesamt vierzehn Taschenbücher mit Tagebuchnotizen voll, aus denen dann sein erstes, ihm Ruhm bringendes Buch *In Stahlgewittern* entsteht. Das als Mischung zwischen Reportage und Tagebuch angelegte Werk über den ersten Weltkrieg beschreibt das Geschehen an der Front in Frankreich. Über das Buch *In Stahlgewittern* sagte später der englische Reiseführer BRUCE CHATWIN, es gäbe darin keinen „Anflug von Feigheit wie bei Hemingway, kein Masochismus wie bei T. E. Lawrence und kein Mitleid wie

<sup>4</sup>Der Orden *Pour le mérite* geht auf den preußischen KÖNIG FRIEDRICH II. (der Große) zurück. Er wurde sowohl für militärische als auch für zivile Verdienste verliehen. Seit dem siebenjährigen Krieg 1756–1763 diente der Orden ausschließlich der Ehrung von Offizieren. Die wechselvolle Geschichte des Ordens, der insgesamt 5.430 mal vergeben wurde, geht mit der Revolution 1918/19 und dem Fall der preußischen Monarchie zu Ende. 704 mal verlieh KAISER WILHELM II. den Orden, 687 davon während des ersten Weltkrieges, den letzten verliehenen *Pour le mérite* erhielt ERNST JÜNGER. Eine neue Friedensklasse des Ordens für wissenschaftliche Leistungen stiftete FRIEDRICH WILHELM IV. (1795–1861), angeregt durch ALEXANDER VON HUMBOLDT (1769–1859).

bei Remarque.“ (CHATWIN 1991) *In Stahlgewittern*, ein ungemütliches Buch; der Krieg als ästhetisierte Erfahrung! Meisterwerk und das beste Kriegstagebuch, das ANDRE GIDE (1869–1951) je gelesen hat oder gefährliche Spinnerei eines naiven Jünglings von zweifelhafter literarischer Qualität? Insbesondere der Mangel von moralischem Mitempfinden und die Reduktion des Krieges auf eine zuweilen bloße ästhetische Wahrnehmung verstörte. Weitgehend unbenutzt im Rahmen des Lesepublikums blieb vielleicht bis heute, dass Schrecken, Schmerz, und eine ästhetisch-motivierte neue philosophische Optik, der stereoskopische Blick, sowie die Ahnung vom Ende einer Epoche bei JÜNGER zentrale Motive des Denkens waren. Genauso wie das exponierte Suchen von extremen Grenzerfahrungen. Motive, die allesamt später gänzlich unpolitisch Eingang ins *Abenteuerliche Herz* finden. Doch zunächst bleibt der Krieg mit seinen sowohl gesellschaftlichen als auch individuellen Umwälzungen und Umkehrungen das zentrale Thema seiner folgenden Veröffentlichungen wie *Der Krieg als inneres Erlebnis* oder *Das Wäldchen 125*. Bis in die zwanziger Jahre hinein ist JÜNGER Soldat der Wehrmacht, dann studiert er, zunächst in Leipzig, später in Neapel Zoologie um sich der Entomologie zu widmen. In den zwanziger Jahren entscheidet JÜNGER sich auch, nach frühem Ruhm, den er sich mit seinem Erstling *In Stahlgewittern* erworben hat, für eine Laufbahn als Schriftsteller. Er schreibt und reist, heiratet und wird Vater, 1926 wird Ernst (1926–1944) geboren, 8 Jahre später Alexander (1934–1993).

In den frühen dreißiger Jahren schreibt JÜNGER einen wichtigen Essay mit dem Titel *Der Arbeiter*, der 1932 erscheint und sich mit den Verformungen des modernen Menschen auseinandersetzt. JÜNGER der Seismograph. So sah er sich gern.

Schon *In Stahlgewittern* fällt die eigentümliche Art auf, Dinge zu betrachten. Eigentümlich, weil sie poetisch und naturwissenschaftlich zugleich ist. Die Langeweile, das Grauen, aber auch Emotionen von extremer, teils selbstvernichtender Gewalt schildert JÜNGER ohne jeden Moralismus, frei von Bedauern oder verzweifelter Depression. Zugleich erzählend wie darstellend entwickelt JÜNGER nicht nur seinen kalt anmutenden Prosastil, sondern auch eine besondere Form des Betrachtens: den stereoskopischen Blick. Er erklärt dazu: „Sterioskopisch wahrnehmen heißt, ein und demselben Tone gleichzeitig zwei Sinnesqualitäten abzugewinnen, und zwar durch ein einziges Sinnesorgan. Das ist nur auf die Weise möglich, daß hierbei ein Sinn außer seiner eigenen Fähigkeit noch die eines anderen übernimmt. Die rote duftende Nelke, das ist also keine stereoskopische Wahrnehmung. Sterioskopisch dagegen können wir die sammetrote Nelke, stereoskopisch den Zimmetgeruch der Nelke wahrnehmen. Von dem nicht nur der Geruch durch eine aromatische, sondern gleichzeitig der Geschmack durch eine Gewürzqualität betroffen wird.“ (JÜNGER 1994: 25) So muss im Falle der Nelke das Auge nicht nur die Farbe der Blume sehen, sondern das Auge muss auch das Samtige fühlen können. Die JÜNGERSche Absicht dieses Blickes muss

darin liegen, durch die Oberfläche hindurch in die Tiefe eines Gegenstandes vorzudringen, um die Intensität der Betrachtung und den Genuss der Wahrnehmung zu steigern, wenn nicht gar erst zu realisieren. Der stereoskopische Blick, den JÜNGER an verschiedenen Stellen seines Werkes immer wieder knapp expliziert, ist für ihn ein äußerst wichtiger Gedanke, weil dieser implizit im ganzen Werk JÜNGERS benutzt wird, um Naturbeobachtungen, Reisebeschreibungen und sinnliche Eindrücke festzuhalten. Mit dem stereoskopischen Blick wehrte sich JÜNGER gegen eine reduzierte und somit auch kaum mögliche Betrachtung von Gegenständen. Zur Illustration ein Beispiel. So braucht eine Beschreibung über das Aroma eines *Bordeaux St. Emilion* eine breite kognitive Basis, in der verschiedene Eindrücke zusammengebracht werden müssen, um ihn überhaupt charakterisieren zu können. Denn von den ca. 500 bekannten Weinaromen ist der größte Teil chemisch überhaupt nicht beschreibbar. Werden sie sprachlich gefasst, dann „entstehen oft unerwartete, ja bizarre Aromenbezeichnungen.“ (PRIEWE 1998: 200) So haben Wissenschaftler der Wein-Universität *Davis* die verschiedenen Weinaromen mittels eines Aromenkreises zu charakterisieren versucht. Der stereoskopische Blick JÜNGERS zielt vermutlich in dieselbe Richtung.

Eine ganze Theorie hat JÜNGER zu seinem stereoskopischen Blick nicht entworfen. Wohl aber formulierte er seine Abscheu, es zu tun mit den Worten: „Wer sich selbst kommentiert, geht unter sein Niveau.“ (JÜNGER 1934/42: 228) Bei JÜNGER liegt ein Grund für die fehlende Reflexion zum stereoskopischen Blick sicher darin, dass er wohl vermeiden wollte, dass, wie der Philosoph STEFAN TREITZ es formuliert hat, „Authentizität durch Reflexion gebrochen werde.“ Ein Grund, sicher. Bei dem Gedanken an eine Verweigerung der Theorie taucht unweigerlich allerdings noch ein anderer Name auf, der intensiv über die Problematik nachgedacht hat. Es ist der Philosoph LUDWIG WITTGENSTEIN (1889–1951), der besonders in seinen späten Arbeiten die Überlegung vertreten hat, dass die Theorie hinter bestimmten Sätzen nicht formulierbar ist, sondern sie sich in den gesagten Sätzen nur eben zeigen könne. In seinen Notizen *Letzte Schriften über die Philosophie* formulierte er Sätze wie „Der Name Schubert umschattet von den Gesten seines Gesichts, seiner Werke. – Also doch eine Atmosphäre? – Aber man kann sie sich nicht abgelöst von ihm denken.“, und er stellte Fragen wie „Was ist ein Kriterium dafür, daß mich ein Sinneseindruck über die Form und Farbe belehrt?“ (WITTGENSTEIN 1993:15/17) Wichtig ist an dieser Stelle zweierlei. Zum einen gibt es neben dem drohenden Verlust von Authentizität möglicherweise noch einen tieferliegenden Grund dafür, auf das Erläutern gewisser Implikationen zu verzichten, zum anderen fällt der enge Zusammenhang auf, den WITTGENSTEIN zwischen einem Namen und einem Sinneseindruck herstellt. Und an dieser Stelle sei daran erinnert, welchen hohen Stellenwert JÜNGER in seinem gesamten Schaffen Definitionen einräumt und dabei doch am Wert von Namen zweifelt. Es soll an dieser Stelle aber nur darauf hingewiesen, zu anderer Zeit expliziert werden.

Den zweiten Weltkrieg erlebt der Autor zumeist in Paris als Besatzungsoffizier. Stark ist in ihm die Affinität zur französischen Kultur. JÜNGER trifft in Paris Intellektuelle, darunter PABLO PICASSO (1881–1973) und JEAN COCTEAU (1889–1963) und er bekommt dort Anregungen für sein Werk. Die französische Hauptstadt wird eine geistige Fundgrube, die er ausbeuten wird. Merkwürdig genug ist diese Zeit, in der JÜNGER zwischen geistigem Widerstand und geheuchelter Anpassung in Uniform seinen Weg durch die Gefährdungen suchte und auch fand. Er diniert in Salons, während Bomben Europa in ein Trümmerfeld verwandeln, durchspricht mit im Widerstand opponierenden Offizieren die Lage, während Menschen in der Apokalypse untergehen. Er schreibt kurz vor dem Beginn des Krieges die Novelle *Auf den Marmorklippen*, eine Erzählung, die von geistigem Widerstand erzählt und, diesmal kaum verhüllt, die Zerstörung einer blühenden Kultur darstellt. Brutal zugerichtet werden Länder durch einen Tyrannen. JÜNGER berichtet von dem Entschluss, die Marmorklippen zu schreiben „einer Initiative, [...] einer plötzlichen Eingebung, die sich außerhalb der Zeit vollzieht.“ JÜNGER erinnert sich: „Wenn ich mich recht erinnere, so ging dem zunächst der Besuch von Trott zu Solz voraus. [...] Nun, unerwartete Besuche waren [...] nichts ungewöhnliches, ich war aber müde und sagte zu meinem Bruder, ich lege mich jetzt hin. Sieh mal, was da los ist. Mein Schlafzimmer und das Zimmer meines Bruders, die waren Wand an Wand, und die Wand war sehr dünn, ich verstand nicht, worum es ging, aber ich hörte den Tenor des Gespräches, es schien mir doch wichtig und ich zog meinen Schlafmantel an und ging herüber. Nun muss ich sagen, das ich mich an den Inhalt des Gespräches gar nicht mehr erinnere, ich erinnere mich nur daran, dass, als der Besuch weg war, mein Bruder zu mir sagte, die wollen den Hitler umbringen. Und als ich mich hinlegte, da kam blitzartig die Idee einer Erzählung, in der ich das festhalten wollte [...].“

Der plötzlichen Eingebung folgend, entsteht die Erzählung *Auf den Marmorklippen* und JÜNGER hat den Eindruck, dass „[...] der Trott zu Solz und der spätere Stauffenberg sich in der Figur des Fürsten Sunnyra verdichtet hatten. Insofern ist ein gewisses prophetisches Element in der Erzählung erhalten, was auch sofort begriffen wurde. Und ich möchte hier unterscheiden zwischen einer polemisch-politischen Äußerung und einer prophetischen Sicht [...] Das Wichtige ist für mich eigentlich weniger das Polemische (– politische U.F.) als die Tatsache eines, sagen wir mal, durchaus anders-seins, man zeigt sich und wird als anderer verstanden.“ (v. BOEHM 1995)

Zu vereinnahmen war ERNST JÜNGER trotz einiger Versuche nicht, dafür ist die 1939 erschienene Widerstandsparabel *Auf den Marmorklippen* Ausdruck. Ein Buch, das „sofort verstanden wurde“ und Ausdruck eines andersseins war. Was „sofort verstanden wurde“, war die Geisteshaltung, die diesem Roman zugrunde lag. Und die brachte bei genauem Lesen eine fundamentale Ablehnung des bestehenden Herrschaftsapparates zum Ausdruck. Wenn der Begriff einer

inneren Emigration sinnvoll verwendet werden kann, dann ist *Auf den Marmorklippen* ein gültiges Beispiel für das Bemühen eines Autors, den Bedingungen einer widerwärtigen Lebenswelt eine bestimmte Unabhängigkeit abzutrotzen. Eine Unabhängigkeit, die nicht durch Flucht erkämpft wird, aber durch Resistenz. Ein Demokrat war JÜNGER nie und einen Hehl machte er daraus auch nicht. Ein Faschist aber war er nicht. Für eine Ideologie interessierte er sich nicht tatsächlich, obwohl JÜNGER mit ihr zu kokettieren versuchte. Ein kläglich-er Versuch, der nicht einmal seiner eigenen Ästhetik gerecht wurde, es nicht werden konnte und der deshalb versandt werden musste. Vielleicht war er feige, weil er aus seinem anders-sein nicht alle möglichen Konsequenzen zog. Das aber ist eine Behauptung, von der die Nachgeborenen genau überlegen müssen, ob sie ihnen überhaupt zusteht.

In jedem Fall, die ambivalente Haltung während der dreißiger und vierziger Jahre wirkt verstörend. Schrieb er auf der einen Seite die Widerstandsparabel *Auf den Marmorklippen*, war er auf der anderen Soldat in Diensten der Besatzer. Doch JÜNGER war vor allem Individualist. Der eindeutigen Verortung entzog er sich und verweigerte die Vereinnahmung seiner Person durch politische Institutionen. Er lehnte in den dreißiger Jahre einen Sitz im Reichstag ebenso ab, wie er sich weigerte, nach dem zweiten Weltkrieg den üblichen Entnazifizierungsbogen auszufüllen, rechtsnationale Blätter wie der *Stahlhelm* durften nichts von ihm drucken, er weigerte sich, in den deutschen Schriftstellerbund einzutreten. Und in der 1934 erschienenen Essaysammlung *Blätter und Steine* machte JÜNGER aus seiner Antipathie gegen die herrschende Diktatur mit kritischen Bemerkungen mobil. Dort schrieb er: „Die schlechte Rasse zeigt sich darin, das sie sich selber über eine andere zu erhöhen und diese zu erniedrigen suche“ (JÜNGER 1934/42)

Später nannte er sich einen Anarchen, der fern jeder Anarchie Widerstand leistete, wenn er seine Individualität überhaupt, nicht allein durch extreme politische Kräfte, gefährdet sah.

Als These ist zu wagen, dass JÜNGER tatsächlich ein unpolitischer Autor war und auch sein Erstling *In Stahlgewittern* primär auf eine mehr ästhetisch motivierte Betrachtung zu bringen ist, die im übrigen das Moralisch-Politische ja gar nicht verleugnen muss. Schon JÜNGER selbst bekannte, dass seine Ästhetik sich auch aus moralischen Impulsen speiste: „Ich muss zugeben, mein Ressentiment, das war eher ästhetischer Natur als politischer, allerdings, nachdem diese sogenannte Reichskristallnacht sich vollzogen hatte, solche Sachen sind mir eben unangenehm, widerwärtig, überhaupt, wenn viele über einen herfallen fühle ich mich ästhetisch . . . und das Ästhetische und das Moralische treffen sich übrigens an einem gewissen Punkte, der sehr tief liegt.“ (V. BOEHM 1995)

1950. ERNST JÜNGER schreibt den Essay *Der Waldgang*. Er entwirft dort den Typus eines Widerstand leistenden und gegen die Verhältnisse opponierenden Charakters und feierte das Verharren im Unpolitisch-Unausgesprochenen.

JÜNGER rebellierte still und zog sich hinter seine Jugendstilfassade zurück. Ein elitärer Individualist mit demokratiefeindlicher Gesinnung, aber auch ein kritischer Analyst der Geschichte und stilvoller Bohemien der Bourgeoise.

Zu Beginn der 50er Jahre wird es ruhiger um JÜNGER. Das verstörende Frühwerk und die aufreibenden Dekaden der 30er und 40er Jahre liegen hinter ihm. Erst kurz zuvor war der Autor in das beschauliche schwäbische Wilflingen gezogen. Im Forsthaus der Familie STAUFFENBERG findet der Autor jetzt sein künftiges und endgültiges Domizil. Oft genug wird JÜNGER, der grazile, älter werdende Mann auf Waldgängen dort spazieren gehen. In Wilflingen auch beginnt er, die Katze LSD, während das Städtchen in ruhigem Schlummer atmet, aus dem Sack zu lassen. Meskalin, Opium, Lysergsäure-diäthylamid. JÜNGER probierte vieles, ästhetisierte selbst den Rausch. Zusammen mit seinem Freund ALBERT HOFMANN, dem Erfinder des LSD, beginnt er mit Opiaten und Halluzinogenen zu experimentieren, um an der „Grundmacht des Daseins zu rütteln“ (v. BOEHM 1995), wie er selbst einmal bekannte.

1970. JÜNGER beschreibt das Ergebnis seiner Experimente in einem groß aufgemachtem Essay: *Annäherungen Drogen und Rausch*; angereichert mit historischem Wissen und aufgeladen mit eigenen Erfahrungen.

1957. ERNST JÜNGER schreibt in einer einfachen und harten Prosa die mit utopischen Elementen versetzte Novelle *Gläserne Bienen*. Darin erzählt er vom Rittmeister Richard, der einst als Leichter Reiter gedient hat, nun aber im Wandel der Zeiten heruntergekommen sich mit gelegentlichen Arbeiten als Vertreter für Moselweine, Waschmaschinen und Lebensversicherungen durchschlagen muss. Die vormalige soziale Identität, die sich Richard einst bei den Leichten Reitern erworben hatte, ist zerbrochen. Leichte Reiter. In ihren Ursprüngen waren die Leichten Reiter Husaren. Das ungarische ‚huszár‘ bedeutete ursprünglich Straßenräuber. In ihrer Anfangszeit noch schwer bewaffnet und unbeweglich, wandelte sich das Bild dieser Reiter in anderen europäischen Staaten ab dem 17ten Jahrhundert in eine leichte, bewegliche Truppe, zu Pferde, allein bewaffnet mit Säbeln oder Degen. Am bekanntesten waren die preußischen Husaren FRIEDRICHS DES GROSSEN (1712–1786). Dabei wird es sich keineswegs mehr um Gesindel gehandelt haben, sondern um Adlige, die sich allein schon durch das ‚hoch zu Roß‘ von gewöhnlichem Fußvolk unterschieden haben werden. Im Unterschied auch zur Infanterie, die Pferde bloß als Transportmittel benutzten, war diese Form der Kavallerie geschätzt bei Erkundungen und Stoßtruppunternehmen. Funktionen also, die ein besonderes Maß an biologischer Überlegenheit von Körper und Intellekt verlangten, wie sie nach damaligem Körperbild nur Adlige aufweisen konnten. Mit der Veränderung des Körperbildes, die die scheinbare Überlegenheit adliger Körper nivellierte und unter anderem mit der Entwicklung moderner Maschinen wie Panzer und anderem technischem Gerät geriet die vormalige Differenzierung der Körper aus den Fugen und bedeutete die Gleichheit der Körper unabhängig vom Stand. Aller-

dings ist, wie GUNTER GEBAUER glaubt, die Entmystifizierung des Adels und die Gleichstellung der Körper nur die eine Seite einer Münze, deren andere sich darin erschöpft, dass natürlich ein neues System von Distinktionen dafür sorgt, dass sich „die gleichgestellten Körper von neuem, allerdings viel wirkungsvoller als vorher voneinander [unterscheiden].“ (GEBAUER 1982) Ausdruck einer neuen Distinktion in der Erzählung Gläserne Bienen ist der erfolgreiche und märchenhafte Giacomo Zapparoni, Geschäftsmann und Erfinder, der es durch technische Entwicklungen wie den Lilliputrobotern und mechanischen Bienen zu etwas gebracht hat. Dieser Zapparoni ist Ausdruck einer neuen Überlegenheit, mit der sich der Rittmeister Richard messen muss, weil jener ihn wieder in Lohn und Brot bringen kann.

1984, Paris. Der 89jährige deutsche Schriftsteller ERNST JÜNGER ist beim französischen Staatspräsidenten FRANCOIS MITTERAND (1916–1996) zu einem zwanglosen Frühstück geladen. Gerade in Frankreich wird das Werk des ehemaligen, hochdekorierten Westfrontgrabenkämpfers und Stoßtruppführers aus dem ersten Weltkrieg geschätzt. Seine bohemehafte Attitüde und ab und zu der geradezu pittoresk-ästhetische Snobismus erregt in Frankreich intellektuell kaum Anstoß.

ERNST JÜNGER war ein Solitär. Bestimmt war er es nach dem zweiten Weltkrieg, vielleicht war er es auch schon vorher. Die elitär rechtskonservative Position, noch eine den rauschhaften Extremen frönende dazu, die JÜNGER mit Genuss zelebrierte, konnte besonders einer auf Demokratie gesinnten und die finstere Vergangenheit abarbeitenden Nachkriegsgesellschaft nicht geheuer sein.

Seine Autorschaft verpflichtet sich einem schriftstellerischem Vorbild, in dem Romane und Essays ebenso wie Tagebücher gleichberechtigt nebeneinander standen. In Romanen bildhaft erzählend, reflektierend in Essays und Tagebüchern die Themen Schock und Schmerz, Macht und Abenteuer schildernd.

Die Literaten ALBERTO MORAVIA (1907–1990), JORGE LUIS BORGES (1899–1986), BRUCE CHATWIN und HEINER MÜLLER (1929–1995) haben den Goethepreisträger der Stadt Frankfurt, der den Morgen mit einem kaltem Bad zu beginnen pflegte, um die fürs Wachsein nötige Betriebstemperatur zu erreichen, in Wilflingen besucht.

1995 wird er geehrt zum 100sten Geburtstag. Respektiert, doch auch mit kritischer Distanz betrachtet. Ebenso, wie er selbst den Menschen sah. Über die Zeit zu triumphieren, wollte der Schriftsteller, der glaubte, den Philosophen mehr als etwa dem neuen Testament zu verdanken.

Maßlos war er geworden in seinem Anspruch, zu altern. Das Kunststück der erste Schriftsteller zu sein, der drei Jahrhunderten, dem 19., 20. und 21. Jahrhundert seine Anwesenheit erweist, verfehlt JÜNGER. Wenn auch knapp. Er stirbt zwei Jahre vor dem Ende des Säkulums. Ein lächelndes Bonmot der Zeit, den Ansprüchen eines Einzelnen Grenzen aufzuzeigen. Ein Jahrhundert, in dem westliche Kultur verspottete, woran der Autor JÜNGER doch so fest

glaubte, nämlich an das Weiterleben nach dem Tode, der aber auch wusste, dass man derartiges in einer, wie er meinte, „fellachoiden atheistischen Welt“ gar nicht mehr wissen will. (v. BOEHM 1995)

## Literaturverzeichnis

- GEBAUER, GUNTER 1982 „Ausdruck und Einbildung. Zur symbolischen Funktion des Körpers“, in: DIETMAR KAMPER und CHRISTOPH WULF (Hrsg.) *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- CHATWIN, BRUCE 1991 „Besuch bei Ernst Jünger“, in: *Was mache ich hier*. München/Wien: Carl Hanser.
- JÜNGER, ERNST 1943/42 *Blätter und Steine*. Hanseatische Verlagsanstalt: Hamburg.
- JÜNGER, ERNST 1950/51 *Der Waldgang*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- JÜNGER, ERNST 1957 *Gläserne Bienen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- JÜNGER, ERNST 1987 *Das Abenteuerliche Herz – Erste Fassung. Aufzeichnungen bei Tag und Nacht*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- JÜNGER, ERNST 1994 *Das Abenteuerliche Herz – Figuren und Capriccios*. Auswahl aus dem Werk in fünf Bänden, Stuttgart: Klett-Cotta.
- JÜNGER, ERNST 1994 *Subtile Jagden*. Auswahl aus dem Werk in fünf Bänden, Stuttgart: Klett-Cotta.
- JÜNGER, ERNST 1978 *Annäherungen. Zweite Abteilung. Essays*. Band 11, Stuttgart: Klett-Cotta.
- JÜNGER, ERNST 1994 *In Stahlgewittern. Aus dem Tagebuch eines Stoßtruppführers*. Auswahl aus dem Werk in fünf Bänden, Stuttgart: Klett-Cotta.
- MANGIN, SERGE D. 9/10.1.1993 *Ein Mann voll unglaublicher Lebenskraft Künstler und Modell – Beobachtungen beim Porträtieren Ernst Jüngers*. Süddeutsche Zeitung.
- PRIEWE, JENS 1998 *Wein – Die neue grosse Schule*. München: Zabert Sandmann.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG 1993 *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie: das Innere und das Äussere*. 1949–1951, Hrsg. Von G. H. WRIGHT und HEIKKI NYMAN, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Die Interviewauszüge von ERNST JÜNGER beruhen auf einem Transkript aus dem Filmporträt über ERNST JÜNGER zu dessen 100sten Geburtstag 1995 von GERO v. BOEHM und ROLF HOCHHUTH 1995: *Ein abenteuerliches Herz – Ernst Jünger, ein Porträt*.



JULIANE REICHEL

## Das Spiel der Kunst – GADAMERS Konzeption einer Ästhetik<sup>1</sup>

### 1. Einleitung

*Das Spiel der Kunst* – so hat HANS-GEORG GADAMER einen kleinen Aufsatz von 1977 genannt, der ursprünglich als Radiovortrag<sup>2</sup> im Deutschlandfunk gesendet wurde. In diesem kurzen Aufsatz faßt GADAMER seine wichtigsten Gedanken zum Spiel und vor allem zum Spiel der Kunst zusammen. Er beschreibt das Phänomen des Spielens ausführlich am Spielverhalten von Tier und Mensch und zeichnet die Bedeutung nach, die dieses Spielverhalten mit der Kunst vereint. Aber wie kommt GADAMER überhaupt darauf, Kunst und Spiel zu verbinden? Was hat es mit diesem Spiel der Kunst auf sich? Ist die Kunst ein Spiel? Spielen wir Betrachter mit der Kunst? Oder spielen die Kunstschaffenden ein Spiel, das wir dann Kunst nennen? (Nebenbei bemerkt kann man, bei allem Ernst im Geschäft der Kunst, den modernen Künstlern eine gewisse spielerisch-kindliche Experimentierfreude nicht absprechen, man denke beispielsweise an das Action-Painting JACKSON POLLOCKS u. ä.). Oder spielt gar die Kunst mit uns allen? Was könnte die Kunst auszeichnen, daß sie mit dem Begriff des „Spiels“ in Verbindung gebracht wird – oder anders gefragt, was zeichnet das Spiel aus, daß es mit Kunst in Verbindung gebracht werden könnte?

Nun ist GADAMER nicht der erste in der Geschichte der Ästhetik<sup>3</sup>, der den Spielbegriff bemüht, um sich dem Phänomen des Ästhetischen zu nähern. Ich erinnere nur an IMMANUEL KANTS *Kritik der Urteilskraft*, in welcher er von einem freien Spiel der Erkenntniskräfte spricht. Oder an FRIEDRICH SCHILLER, der in seinen *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* den berühmten Passus formuliert, daß der Mensch nur da ganz Mensch sei, wo er

---

<sup>1</sup>Dieser Aufsatz entspricht weitgehend einem Vortrag, den die Autorin in der Ringvorlesung Philosophie im Sommersemester 2005 an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg gehalten habe.

<sup>2</sup>Gesendet unter dem Titel „Der wahre Schein der Kunst“, am 30. März 1975.

<sup>3</sup>Unter „Ästhetik“ verstehe ich im weiteren „Theorie des Kunstschönen“, was sich in der Nachfolge BAUMGARTENS und KANTS etabliert hat und Ästhetik von der engen Bedeutung „Wahrnehmungslehre“ gelöst hat.

spiele und aufgrund des freien Spiels einen ästhetischen Staat begründen will. Die Phrase „freies Spiel“ scheint unsere Erfahrung als Spielende besonders gut zu bezeichnen – und was das Spiel für die Ästhetik, so scheint es, besonders interessant macht. Es dürfte nicht zuletzt diese besondere Spielerfahrung sein, die auch GADAMER motiviert hat, seine Ästhetik am Leitfaden des Spiels zu entwickeln.

Ich werde GADAMERS Gedankengang folgen und zeigen, was es mit seinem Spiel der Kunst auf sich hat. Nun gehört sein Werk nicht zu denjenigen philosophischen Werken, die ohne große Voraussetzungen zur Kenntnis genommen werden können, wenn es solche überhaupt gibt. Allerdings gibt es philosophische Werke, die leichter zugänglich sind als andere. Sein Werk zählt gewiß zur letzteren Kategorie; es ist durchwebt von mehr oder weniger impliziten Äußerungen und Interpretationen GADAMERS zur Geschichte der Philosophie. So werde ich zunächst, um den Zugang zu seiner Ästhetik zu öffnen, einige Vorbemerkungen zu seinem philosophischen Ansatz machen und dazu, warum er sich überhaupt dem Ästhetischen gewidmet hat – das beruht nämlich auf mehr als nur einem lapidaren Interesse am Kunstschönen. (Wobei GADAMER Zeit seines Lebens ein großer Verehrer der Kunst gewesen ist, was ich nicht in Abrede stellen möchte.) Daran anschließend werde ich auf den Begriff des „Spiels“ eingehen, wie ihn GADAMER entwickelt hat und die Verknüpfungen des Spiels mit der Kunst nachzeichnen. „Verknüpfungen“ – der Plural deswegen, weil sich zwei Varianten abzeichnen, wie Kunst und Spiel verbunden werden. Daß seine Interpretation des Spiels der Kunst in eine ganz bestimmte Kunsttheorie zielt, soll abschließend mit Problemen, die das nach sich zieht, erörtert werden.

## 2. Ausgangslage für GADAMERS Ästhetik

GADAMERS Ästhetikkonzept ist in das umfangreiche Programm seiner philosophischen Hermeneutik eingebettet, die er in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* entwickelt. Dieses Werk ist aus GADAMERS Motivation heraus entstanden, eine eigene Wahrheitserfahrung der Geisteswissenschaften auszuweisen, die nicht an den Methoden der Naturwissenschaft orientiert ist. „Verbegrifflichung“, „Vergegenständlichung“ oder „Abstraktion“ sind Ausdrücke, an denen sich GADAMER reibt. In der Physik mag es ja gehen, daß man ein Objekt hat, das man experimentell untersuchen kann, aber für die Überlieferungen der Geistesgeschichte ist diese objektivierende Vorgehensweise GADAMER zufolge nicht angemessen. Welche Vorgehensweise und Erkenntnisart den Geisteswissenschaften angemessen ist, das will er in seinem Hauptwerk herausarbeiten.

Entsprechend beginnt er *Wahrheit und Methode* mit einer Untersuchung, warum die Geisteswissenschaften derart in das Fahrwasser der Naturwissen-

schaften gedrängt wurden. Bis KANT gab es GADAMER zufolge einen Humanismus mit einem Bildungsideal, einem „guten“ Geschmack und einer Urteilskraft, die nicht eigens gerechtfertigt werden mußten und welche der Erkenntnisart der Geisteswissenschaften durchaus gemäß waren. Doch mit KANTS Anspruch an ein exaktes Wissenschaftsideal wurde den Geisteswissenschaften der Wahrheitsanspruch abgesprochen und sie in einen erkenntnisfreien Raum gedrängt. (VOLPI 2004: 534) Entsprechend gab es im 19. Jahrhundert vielfältige Versuche, die Geisteswissenschaften an das Ideal der exakten Wissenschaft anzupassen, wie das z. B. das Programm DILTHEYS zeigt.

Für den Bereich der Kunst ist KANTS *Kritik der Urteilskraft* maßgeblich geworden. KANT spricht dem Geschmacksurteil ab, daß es ein Erkenntnisurteil sei. Ein Geschmacksurteil bestimmt zwar darüber, ob etwas schön ist oder nicht, aber sein Bestimmungsgrund ist allein subjektiv und nicht objektiv-begrifflich. Subjektiv ist das Geschmacksurteil KANT zufolge deswegen, weil es allein aus dem Gefühl der Lust oder Unlust herrührt. Etwas, z. B. ein Bild, ruft entweder Wohlgefallen hervor oder nicht. Es bereitet uns Lust oder Unlust – und dies ist rein subjektiv. Ist das Geschmacksurteil rein subjektiv, dient auch das Schöne keinem äußeren Zweck, was heißt, das es nicht durch Begriffe erfaßt werden kann. Oder um es mit KANT zu sagen: „Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird.“ (KANT 2001: 93, 236 B 61) Blumen oder „Schalentiere des Meeres“ sind nach KANT schön, weil wir ihr Aussehen auf keinen bestimmten Zweck hin beurteilen. Das ist das „interesselose Wohlgefallen“ (KANT 2001: 58, 211 B 16), von dem KANT auch spricht. Diese Bestimmung des Geschmacksurteils und des Schönen führt in der Nachfolge KANTS zu dem, was GADAMER als „Subjektivierung der Ästhetik“ bezeichnet und sich auf den ganzen Bereich der Kunst auswirkt: Zweckfreiheit der Kunst oder die Kunst um der Kunst willen, *l'art pour l'art*, heißt die Devise im 19. Jahrhundert. GADAMER sieht die Auswirkung der kantischen Bestimmung in zwei Bereichen wirken: Zum einen im Geniekult um den Künstler und seinen Schöpfungen und zum anderen im „Bildungsbürgertum“ der Kunstgenießer. KANT selbst hat übrigens keinen so radikalen Subjektivismus der Kunst vertreten. Seine Überlegungen zielten darauf ab, daß wir, wenn wir etwas schön finden, den anderen eine Zustimmung unseres Urteils abgewinnen wollen. Oder um es mit KANT zu sagen: wir sinnen jedermanns Zustimmung an, was KANT dann als „allgemeine Subjektivität“ bezeichnet hat. Auf jeden Fall ist es KANTS Schrift der *Kritik der Urteilskraft* gewesen und seine Deskreditierung der Wahrheitserkenntnis der Kunst, die für GADAMER maßgeblich zur Subjektivierung der Kunst beigetragen haben. An dieser Stelle sollte ich eine Anmerkung zu den Begriffen „Subjekt“ und „Subjektivierung“ machen, da diese in GADAMERS Kritik von nicht unerheblicher Bedeutung sind: Unter „Subjekt“ ist das zu verstehen, was als Einheit dem Bewußtsein, dem Denken und Willen zugrundeliegt und was auf die KANTISCHE

Bestimmung des Subjektes als die aktive, schaffende Instanz zurückgeht. Fichte greift diesen KANTischen Ansatz auf und verbindet mit dem Begriff „Subjekt“ Ausdrücke wie „Ich“ und „Selbstbewußtsein“, die für unseren modernen Subjektbegriff schließlich bedeutsam geworden sind. „Subjektivierung“ meint an diesen Subjektbegriff anschließend die spezifische Erkenntnistheorie, nach der alle Erkenntnisse von den eigenen Bewußtseinszuständen des Subjektes ausgehen. (SANDKÜHLER 1999: 1550)

GADAMER sieht in der Subjektivierung der Ästhetik eine der wesentlichen Ursachen, warum die Geisteswissenschaften im Allgemeinen Probleme mit ihrer Legitimation bekamen:

Die transzendente Rechtfertigung der ästhetischen Urteilskraft begründete die Autonomie des ästhetischen Bewußtseins, aus der auch das historische Bewußtsein seine Legitimation ableiten sollte. Die radikale Subjektivierung, die KANTS Neubegründung der Ästhetik einschloß, hat so wahrhaft Epoche gemacht. Indem sie jede andere theoretische Erkenntnis als die der Naturwissenschaft diskreditierte, hat sie die Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften in die Anlehnung an die Methodenlehre der Naturwissenschaften gedrängt. [...] Wenn wir das Unzureichende einer solchen Selbstinterpretation der Geisteswissenschaften erweisen und ihnen angemessenere Möglichkeiten eröffnen wollen, werden wir daher den Weg über die Probleme der *Ästhetik* gehen müssen.

— GADAMER <sup>4</sup>1975: 38

Seine Kritik gilt entsprechend dieser Entwicklung, denn, warum soll das Ideal der exakten Wissenschaften die Geisteswissenschaften erst zur „richtigen“ Wissenschaft machen? (GRONDIN 1991: 139f.) Das entbehrt jeder Grundlage, haben es die Geisteswissenschaften, wie der Name schon sagt, doch mit einem ganz anderen Gegenstandsbereich zu tun als die Naturwissenschaften. Warum sollen sie dann nicht auch eine ganz andere Erkenntnisart- und gewinnung haben? Dies ist die Ausgangslage an der GADAMER anhebt und die er am Ende von *Wahrheit und Methode* weit hinter sich lassen wird. Doch geht das über das hier zu behandelnde Thema hinaus. Nur so viel will ich andeuten: GADAMER sieht im Verstehen ein universales Moment, das allem menschlichen Bemühen um Erkenntnis eigen ist. Unser ganzes Verhältnis zur Welt bestimmt sich durch ein Verstehenwollen, das letztlich auf den Sinn und die Endlichkeit unseres Daseins gerichtet ist. In der Sprache, genauer im Dialog, kommt GADAMER zufolge dieses Verstehenwollen am grundlegendsten und eindrücklichsten zum Tragen. Denn im Dialog befinden wir uns mit allem und jedem, gleichgültig, ob es Wissenschaft oder Kunst ist oder unsere ganz normalen Alltagsgeschäfte.

Doch bevor GADAMER zu dieser grundlegenden Einsicht kommt, arbeitet er in *Wahrheit und Methode* zunächst an den Geisteswissenschaften diese spezifische Erkenntnisweise des Verstehens heraus. Er beginnt mit der Ästhetik, um in einem ersten Schritt zu der angemessenen Erkenntnisweise der Geisteswissenschaften zurückzukommen.

### 3. GADAMERS Ästhetikkonzeption

Wie der Titel des vorliegenden Aufsatzes bereits andeutet, baut GADAMER sein Ästhetikkonzept auf dem Begriff des „Spiels“ auf. Was versteht GADAMER unter „Spiel“ und wie verknüpft er es mit der Kunst? Diesen beiden Fragen werde ich mich zunächst widmen.

#### 3.1 GADAMERS Begriff des „Spiels“

Nochmals die Ausgangslage des GADAMERSchen Projektes skizziert: Es ist der erkenntnistheoretische Mißkredit, in den die Kunst seit dem 19. Jahrhundert geraten ist. Kunst wird in der Nachfolge KANTS zu einem zweckfreien oder anders gesagt schlicht funktionslosen Geschäft. Kunstwerke, egal welcher Coleur, ob Musik, Schauspiel, bildende Kunst, Architektur, können damit keine Wahrheit (mehr) vermitteln. Das ist für GADAMER ein unhaltbarer Zustand. Um Kunst also die Funktion der Wahrheitsvermittlung zurückzugeben und gegen die Subjektivierung der Ästhetik vorzugehen, fundiert GADAMER die Kunst im Spiel. Nun ist es eine seltsame Wendung, daß GADAMER ausgerechnet das Spiel heranzieht, um darin die Kunst zu fundieren, hat es durch KANTS freies Spiel der Erkenntniskräfte doch gerade zu der Subjektivierung der Ästhetik und ihrer Unverbindlichkeit beigetragen. Andererseits ist es ein genialer Schachzug, wenn GADAMER am Spiel zeigen kann, daß es doch weniger vom Subjekt abhängt als es durch KANT nahegelegt wird. Entsprechend ist GADAMERS ganze Untersuchung auch dahingehend ausgelegt, daß er das Subjekt in den Hintergrund rücken will.

So sind für GADAMERS Spielbegriff drei Merkmale von Bedeutung, auf die ich im folgenden näher eingehen werde: Erstens: das Spiel ist eine eigenständige, das heißt vom Subjekt unabhängige Entität; zweitens: die spezifische Seinsweise des Spiels ist die (Selbst)Darstellung, und drittens: für alles Spiel ist der Mitspieler bzw. Zuschauer von Bedeutung.

Zum ersten Merkmal des Spiels als eigenständiger Entität: Für GADAMER ist es von zentraler Bedeutung zu zeigen, daß das aktiv ausführende Subjekt von geringerer Bedeutung ist als allgemein hin angenommen. So bestimmt er „Spiel“ zunächst anhand von Metaphern wie das Spiel der Mücken, das Spiel des Lichtes und der Wellen, um an die spezifische Seinsweise des Spieles zu kommen. In diesen Metaphern zeichnet sich eine Hin- und Herbewegung als charakteristisch ab, die weder räumlich zielgerichtet noch zeitlich endlich sein muß. Es ist eine sich ständig wiederholende Bewegung, wie man sich das besonders an dem Beispiel der Wellen, die an einen Strand schlagen, deutlich machen kann. Für diese endlose Wiederholungsbewegung des Hin und Her ist es GADAMER zufolge völlig gleichgültig, wer oder was diese Bewegung ausführt. Es kommt auf kein spielendes Subjekt an, das sein Spielen bestimmt. Im Gegenteil; als Spielende

fühlen wir uns vielmehr in dem Ordnungsgefüge der Hin- und Herbewegung aufgehoben, weil wir keine Initiative zu ergreifen brauchen wie in unserem ernstesten Alltagsleben. Die Spielerfahrung ist eine besondere: Die Hin- und Herbewegung stellt eine Ordnung her, Raum und Zeit eines Spieles werden weniger durch äußere Bedingungen bestimmt, sondern ergeben sich wesentlich aus dem Spiel selbst heraus. Um als Kind Indianer oder Pirat zu spielen, braucht es weder eine real existierende Prärie noch ein tatsächliches Schiff. Allein die Vorstellung, ein *So-tun-als-ob*, daß der heimische Garten die weite Prärie ist oder der Graben hinter dem Haus das weite Meer, reicht Kindern, um sich als Indianer oder Piraten zu fühlen. Daß die Spieler als Subjekte nur untergeordnet sind, sieht GADAMER in dieser Erfahrung der Spielordnung. Spieler können derart in dem Spiel aufgehen, daß sie mitunter sogar die Kontrolle über ihr Spiel verlieren können – wie das die traurigen Beispiele der Spielsüchtigen eindrücklich zeigen, bei denen man wohl mit Recht sagen kann, daß das Spiel sie beherrscht und nicht umgekehrt. Zugegeben, das ist ein Extrembeispiel, aber es zeigt, daß vielleicht auch wir als Spielende weniger selbstbestimmt handeln als wir das gern glauben würden. Für GADAMER steht dies zumindest außer Zweifel. So bringt er die Erfahrung des Spiels auf die schlichte Formel:

*alles Spielen ist ein Gespieltwerden* [und weiter:] Der Reiz des Spieles, die Faszination, die es ausübt, besteht eben darin, daß das Spiel über den Spielenden Herr wird [sowie:] Das eigentliche Subjekt des Spieles [...] ist nicht der Spieler, sondern das Spiel selbst. Das Spiel ist es, was den Spieler im Banne hält, was ihn ins Spiel verstrickt, im Spiele hält.

— GADAMER <sup>4</sup>1975: 101f.

Halten wir als erstes Ergebnis des GADAMERSchen Spielbegriffes fest: Das Spiel ist eine vom Subjekt unabhängige, eigenständige Entität.

Kommen wir zum zweiten Merkmal des Spieles, daß GADAMER aus dem ersten Merkmal quasi ableitet: Die Seinsweise des Spieles ist Darstellung, genauer Selbstdarstellung. Da das Spiel für GADAMER eine eigenständige Entität ist, kann er es nicht in dem Bereich des menschlichen Verhaltens verorten und es an der subjektiven Spielerfahrung festmachen. Er braucht eine vom menschlichen Subjekt unabhängige Erklärung. So wird ihm das Spiel durch die von ihm bestimmte Wiederholungsbewegung ein Naturvorgang, was er durch die Naturerscheinungen der Wellen und des Lichtes, sowie dem spielenden Verhalten der Tiere und *auch* Menschen bestätigt sieht. Die Selbstbewegung des Spiels, die weder Zwecke noch Ziele anstrebt, *meint* sich als Bewegung selber. Als Bewegung, die sich selber meint, ist das Spiel ein Überschußphänomen, eine Selbstdarstellung des Lebendigseins. (GADAMER 1993: 114)

Das ist es in der Tat, was wir in der Natur sehen – das Spiel der Mücken etwa oder all die bewegenden Schauspiele des Spiels, die wir in der Tierwelt, insbesondere bei Jungtieren, beobachten können. All das

entstammt offenkundig dem elementaren Überschußcharakter, der in der Lebendigkeit als solcher nach Darstellung drängt.

— GADAMER 1993: 114

Als Naturvorgang ist alles Spiel „reines Sichselbstdarstellen“. (GADAMER<sup>4</sup>1975: 100) Ob man die Natur „sofern sie ohne Zweck und Absicht“ (GADAMER<sup>4</sup>1975: 100f.) ist, am besten erfaßt, wenn man in ihren Erscheinungen (so das Spiel der Mücken) allein ein Sichselbstdarstellen sieht, oder ob das nicht eine allzu menschliche Interpretation ist, um überhaupt irgendeinen Sinn der Natur zuzusprechen, sei zunächst dahingestellt. Tatsächlich sieht GADAMER in seinem Aufsatz *Die Aktualität des Schönen* es auch so, daß die Naturwahrnehmung zutiefst durch unsere Kultur und die Kunst der jeweiligen Zeit geprägt ist. Die Alpen wurden von den Europäern im 18. Jahrhundert noch als eine schreckliche Bedrohung empfunden – in einer Zeit, als barocke Gärten zum guten Ton gehörten. (GADAMER 1993: 121) Daß wir Hochgebirge und urwüchsige Wälder heute als schön sehen, beruht nicht zuletzt auf der Romantik und ihrer Naturverherrlichung (und den englischen Landschaftsgärten) sowie unserer zunehmenden Zerstörung von Naturräumen und die daraus resultierende Wertschätzung der Natur. Als Städter und technisierte Menschen sehen wir heute auch die Alpen als eine schützenswerte, schöne Landschaft – wir können sie ja bequem im Flugzeug überqueren und müssen nicht auf steilen, gefährlichen Pässen reisen. Doch zurück zur Selbstdarstellung der Naturerscheinungen und dem Spiel. GADAMER muß diesen Schritt der Selbstdarstellung des Spiels als Naturerscheinung machen, wenn er die Kunst auf dem Spiel aufbauen will. Denn damit hat er einen für eine Kunsttheorie elementaren Begriff eingeführt: den Begriff der „Darstellung“. Das wird noch bedeutsam sein, wie wir sehen werden.

Da Kunst allgemein eine eher menschliche Betätigung ist, kehren wir zu dem Menschen und seinem spielerischen Verhalten wieder zurück. Es zeichnet sich nämlich dadurch aus, daß der Mensch immer *etwas* spielt. Spieler setzen sich selbst Aufgaben, die gelöst werden sollen. Anders allerdings als im Alltagsleben sind die spielerischen Aufgaben tatsächlich zweckfrei und daher liegt, so GADAMER, der eigentliche Zweck des Spiels in der Darstellung der gelingenden Spielaufgabe. Diese seltsame Wendung klärt sich vielleicht auf, wenn wir direkt an Spiele der Darstellung denken. Daß die Darstellung selbst zur Spielaufgabe im menschlichen Spiel wird, sieht GADAMER übrigens darin begründet, daß Spielen ja immer schon Darstellung ist. (GADAMER<sup>4</sup>1975: 103) Ein Kind, das sich, um bei meinem obigen Beispiel zu bleiben, als Indianer oder Pirat verkleidet, will auch als solcher erkannt werden. Was ist beleidigender für ein als Pirat verkleidetes Kind, wenn es trotz seiner furchterregenden Augenklappe als Kind erkannt wird! Damit bricht das ganze Spiel zusammen! Die Darstellung der Spielaufgabe (also das Pirat-Sein) ist dann nicht gelungen!

Dieses zweite Merkmal des Spiels der Seinsweise der Darstellung führt uns gleich zum dritten Merkmal weiter: Die Rolle des Mitspielers, bzw. Zuschauers. GADAMER führt von der Seinsweise der Darstellung des Spiels geschickt auf den Zuschauer über, indem er festhält, das alle Darstellung, der *Möglichkeit nach* Darstellung für jemanden sei. (GADAMER <sup>4</sup>1975: 103) Darstellung für jemanden geht über das bloße Sichselbstdarstellen der Spielbewegung hinaus. Es ist die Art Darstellung, die im Kultspiel oder Schauspiel wirksam wird. Die Spieler stellen für die Zuschauer ein Sinnganzes dar, man denke an ein bestimmtes Theaterstück. Allein der Zuschauer ist in der Lage das Stück in seiner Gesamtheit zu erfassen, in dem die Schauspieler nur einzelne Teile sind. Der Zuschauer geht, wenn er sich nur ernsthaft auf das Stück einläßt, in einem Schauspiel genauso auf wie der Schauspieler. Das Spiel erfaßt beide gleichermaßen und zieht Zuschauer wie Schauspieler in seinen Bann, weswegen GADAMER soweit geht, daß er die Unterscheidung zwischen Schauspieler und Zuschauer aufhebt und in beiden ein Mitspielen sieht. Dieses Mitspielen ist nach GADAMER nun „ein erster Schritt auf dem Weg zur menschlichen Kommunikation.“ (GADAMER 1993: 114) Das ist es deswegen, weil wir miteinander an dem Spiel, sei es als Spieler oder Zuschauer, gemeinsam teilhaben und darin gemeinsam aufgehen. Es ist das Gemeinsame des Spiels, daß uns miteinander verständigt.

Aber das Mitspielen begegnet auch bei statischer Kunst und ist nicht allein dem Schauspiel vorbehalten. Denken wir an die „gegenstandslose“ Malerei. GADAMER nennt das Beispiel des Kubismus. Diese Bilder verlangen nach einem aktiven Mitspielen, einer geistigen Aufbauleistung, einer Reflexion. (GADAMER 1993: 99ff.) Die vielen Sichtweisen eines kubistischen Bildes müssen zu einem Ganzen erst synthetisiert werden. Das tätige Mitspielen gilt aber genauso für die alte Kunst. Auch sie müssen wir erst lesen lernen. Architektur erschließt sich erst dem, der da hineingeht, drumherumgeht und das Ganze auf sich wirken läßt. Derjenige also, der mitspielt und sich mit Haut und Haaren auf das Spiel einläßt, der erfährt Kunst wirklich. Als bloß distanzierter Betrachter werden wir, davon ist GADAMER überzeugt, der Kunst nicht nahe kommen.

Halten wir die drei Merkmale des Spiels also fest: Das Spiel ist laut GADAMER eine eigenständige Entität, seine Seinsweise ist Darstellung und der Zuschauer ist von elementarer Bedeutung. Diese Begriffsbestimmung des Spiels weist in eindrucklicher Deutlichkeit auf die Kunst. Soll ein Kunstwerk so etwas wie allgemeine Wahrheit vermitteln, darf es nicht allein an der Subjektivität des Betrachters liegen, was er daraus macht. Es muß dann etwas Eigenständiges vom Betrachter Unabhängiges sein. Daß Darstellung ein für die Kunst grundlegender Begriff ist, braucht wohl kaum eigens erläutert zu werden. Ähnlich wichtig ist der Zuschauer, der ein Kunstwerk rezipiert. Diese drei Begriffsmerkmale des Spiels scheinen bereits direkt auf die Kunst übertragbar zu sein. Trotzdem bedarf es noch einer Begründung, wie das menschliche Spiel zur Kunst wird, sonst ließe sich der Spielbegriff, wie ihn GADAMER für die Kunst be-

müht, kaum rechtfertigen. Nebenbei bemerkt, GADAMERS Begriffsbestimmung des Spiels (Darstellung, Zuschauer) scheint übrigens direkt auf das Schauspiel zugeschnitten zu sein; inwieweit das problematisch sein könnte, werde ich am Ende dieses Aufsatzes noch zeigen.

### 3.2 Die Übertragungen des Spiels auf die Kunst

GADAMER hat für die Rechtfertigung, wie Spiel und Kunst zusammenhängen, zwei Varianten. Die erste Variante entwickelt er in seinem Hauptwerk und macht die Übertragung des Spiels auf die Kunst anhand des Verwandlungsbegriffes fest. Die zweite Variante ist jüngerem Datums und entstammt dem Aufsatz *Die Aktualität des Schönen – Die Kunst als Spiel, Symbol und Fest*. In diesem Aufsatz fundiert er die Kunst im Spiel, indem er vom Spiel als einem anthropologischen Fundament ausgeht, das als solches Kunst erklärt. Beide Varianten werde ich im folgenden erläutern.

Zunächst zu der ersten Variante der Verwandlung: GADAMERS Idee, wie Kunst und Spiel zusammenhängen, ist, daß *Spiel Kunst wird* oder genauer, daß menschliches Spiel sich in der Kunst vollendet. In GADAMERS eigenen Worten:

Ich nenne diese Wendung, in der das menschliche Spiel seine eigentliche Vollendung, Kunst zu sein, ausbildet, *Verwandlung ins Gebilde*.

— GADAMER <sup>4</sup>1975: 105

Es stellen sich zwei Fragen, erstens, was GADAMER mit „Verwandlung“ meint und zweitens was es ist, das sich da genau verwandelt. Verwandlung bedeutet für GADAMER, daß das, was vorher war zugunsten etwas Neuem verschwindet. Aus einer Raupe wird ein Schmetterling – die Raupe hat sich in einen Schmetterling verwandelt und damit ihr Raupe-Sein zugunsten des Schmetterlings-Seins, mit allen Vor- und Nachteilen, aufgegeben. Von solcher extremen Verwandlung scheint GADAMER nicht auszugehen, denn er führt als Beispiel an, daß wir einen Menschen wie verwandelt finden, und meinen damit natürlich nicht, daß der Mensch plötzlich eine Topfblume ist, sondern lediglich, daß er einen neuen Charakter hat. (Allenfalls in irgendwelchen Science-Fiction-Filmen verwandeln sich Menschen spontan in meist sehr hungrige Aliens, aber das gehört nicht hierher.) Also das menschliche Spiel vollendet sich zur Kunst, indem es sich ins Gebilde verwandelt. Wir müssen hier auf den genauen Wortlaut achten, wenn wir die zweite Frage beantworten wollen, was sich da genau verwandelt. Offenbar verwandelt sich das Spiel ins Gebilde, wobei das Spiel als Spiel nicht komplett verschwindet, ähnlich wie bei dem Menschen, den wir wie verwandelt finden. GADAMER spricht nämlich weiterhin vom Spiel der Kunst. Das Spiel findet lediglich seine Vollendung zur Kunst, indem es Gebilde wird. Warum führt GADAMER die Verwandlung ins Gebilde überhaupt ein? Überlegen wir noch einmal, daß das Spiel in seiner Anfangsbestimmung ein Prozess ist oder einfach nur

eine ständige Wiederholungsbewegung, die beliebig abgebrochen werden kann und dann einfach weg ist. Das sind Kunstwerke nicht. Sie sind etwas Bleibendes – was auch für die sogenannten transitorischen Künste gilt, wie Musik oder Theater. Das Bleibende in diesen Formen besteht darin, daß sie immer wieder wiederholt werden können. Dabei variieren sie in ihren Aufführungen, aber diese Varianz gehört zu ihrem Spielraum als transitorischer Kunst dazu. Als Verstehende eines aufgeführten Musikstückes zum Beispiel, identifizieren wir dieses Musikstück, so GADAMER als das, was es ist. Diese Identifizierung macht GADAMER zufolge den „Werksinn“ eines Kunstwerkes aus. GADAMER spricht dann auch von „hermeneutischer Identität“, um deutlich zu machen, daß es keine gegenüber dem Verstehenden abgeschlossene Werkeinheit gibt. (GADAMER 1993: 116) Letzteres darf allerdings nicht dahingehend mißverstanden werden, daß das Subjekt wieder in den Vordergrund rückt, das würde GADAMER rundweg ablehnen. Es ist immer noch das Kunstwerk, das uns anspricht und wir, die da mitspielen können. Doch zurück zur Verwandlung ins Gebilde.

Wenn sich menschliches Spiel also in ein Gebilde verwandelt, dann hat GADAMER erstens den bleibenden Charakter des Kunstwerkes erfaßt, zweitens das Spiel in der abgeschwächten Variante des Verwandlungsbegriffes nicht aufgegeben und drittens erklärt, wieso Kunstwerke Wahrheit vermitteln. So schreibt er nämlich: „So meint Verwandlung ins Gebilde, daß das, was vorher ist, nicht mehr ist. Aber auch das, was nun ist, was sich im Spiel der Kunst darstellt, das bleibende Wahre ist.“ (GADAMER <sup>4</sup>1975: 106) Daß es eigentlich auch nicht das Spiel ist, das sich als Spiel verwandelt, zeigen die weiteren Ausführungen GADAMERS. So spricht er davon, daß nach der Verwandlung die Schauspieler, Dichter, Komponisten nicht mehr sind. Das, was bleibt, ist das von ihnen Gespielte als das Kunstwerk. Auf was es GADAMER mit seinem Verwandlungsbegriff aber wesentlicher als das Verschwinden der Spieler usw. ankommt, ist, daß auch unsere Alltagswelt im Spiel der Kunst verwandelt wird. Wie GADAMER das meint, lassen wir ihn am besten selbst sagen:

Die Verwandlung ist Verwandlung ins Wahre. [...] In der Darstellung des Spieles kommt heraus, was ist. In ihr wird hervorgeholt und ans Licht gebracht, was sich sonst ständig verhüllt und entzieht.

— GADAMER <sup>4</sup>1975: 107

Wer je gesehen hat, mit welcher Brillanz CASPAR DAVID FRIEDRICH seine Abendhimmel gemalt hat, dem bleibt nur zu sagen: „So ist es. Genau so ist ein Sonnenuntergang am Meer!“ Das Kunstwerk bringt dieses Stück Wirklichkeit sozusagen auf den Punkt und wir als Betrachter finden uns darin wieder. Dieses Wiederfinden oder Identifizieren erfahren wir beileibe nicht in allen Kunstwerken gleichermaßen. Einige erfahren es vielleicht in impressionistischen Bildern, andere in der Kunst des 17. Jahrhunderts. Oder wenn wir an bestimmte Theaterstücke denken, in denen wir solche Erfahrungen machen, sind wir vielleicht

Beispielen näher, an die GADAMER vermutlich gedacht hat. Um einem Mißverständnis vorzubeugen, das mein Beispiel vielleicht nahelegt, GADAMER kommt es nicht auf eine naturalistische Kunsttheorie an. Erfahrungen, daß wir uns von Kunstwerken angesprochen fühlen, uns in ihnen auf unbestimmte Weise wiederfinden, können wir auch in der „gegenstandslosen Malerei“ machen beziehungsweise überhaupt in allen Kunstrichtungen. (GADAMER 1993: 120–121)

GADAMER läuft mit diesem Ansatz auf eine ganz bestimmte Kunsttheorie hinaus. Wir können uns nur zu derartigen Ausrufen, wie das „So ist es!“, hinreißen lassen, in denen wir im Kunstwerk etwas *wiedererkennen* können. Aber bevor ich auf die Kunsttheorie, auf die GADAMER hinaus will, eingehe, muß ich noch die zweite Variante der Übertragung des Spiels auf die Kunst vorstellen: das anthropologische Fundament.

In der Analyse des GADAMERSchen Begriffes des Spiels in *Wahrheit und Methode* hat sie sich bereits angedeutet und findet in dem Aufsatz *Die Aktualität des Schönen* grundlegendere Bedeutung: Die Anthropologie. Die Nähe des Schauspieles zum Kultspiel hat GADAMER bereits in seinem Hauptwerk bewegt, nun macht er dies zur Grundlage, indem er die spezifische Erfahrungsweise des Schauspiels als tief in der Anthropologie verankert sieht. So schreibt er:

Aber ich hoffe gezeigt zu haben, daß das kaum noch ein Schritt ist, was da vom kultischen Tanz zu der als Darstellung gemeinten Begehung des Kultes führt. Und daß es kaum ein Schritt ist, der von da zu der Freisetzung der Darstellung führt, etwa zum Theater, das aus diesem Kultzusammenhang als seine Darstellung herauswuchs. Oder zur bildenden Kunst, deren Schmuck- und Ausdrucksfunktion im Ganzen eines religiösen Lebenszusammenhanges erwächst.

— GADAMER 1993: 115

Entsprechendes gilt für alle anderen Kunstformen. Die Basis für alle Kunst sieht GADAMER allerdings nicht im Spiel allein, sondern auch im Symbol und im Fest. Beide Begriffe weisen auf das Spiel hin, wie es GADAMER bereits in *Wahrheit und Methode* kenntlich gemacht hat: das Symbol in bezug auf das Gebilde und seine Wahrheitserfahrung, das Fest hinsichtlich der besonderen (Zeit)erfahrung, die wir im Spiel machen. Die Erklärung der Verwandlung ins Gebilde läßt GADAMER in seinem Aufsatz zugunsten des anthropologischen Fundamentes hinter sich. Die Begründung besteht darin, daß GADAMER eine Grundlage für alle Kunst zu jeder Zeit sucht. So schreibt er:

Aber wie will man angesichts dieses experimentierenden Kunstgebrauchs unserer Tage sich mit den Mitteln der klassischen Ästhetik helfen wollen? Dafür bedarf es offenbar eines Rückganges auf mehr grundlegende menschliche Erfahrungen. Was ist die anthropologische Basis unserer Erfahrung von Kunst? An den Begriffen ‚Spiel‘, ‚Symbol‘ und ‚Fest‘ soll diese Frage entwickelt werden.

— GADAMER 1993: 113

### 3.3 Darstellung, Mimesis, Wiedererkennen

In dem sich durchziehenden Schauspielbeispiel deutet sich die Kunsttheorie, die GADAMER favorisiert an: Es geht ihm um die antike Mimesistheorie, in der Nachahmung das Prinzip der Kunst ist. Bei ARISTOTELES kommt es dabei nicht auf die Nachahmung der Wirklichkeit an, wie sie tatsächlich gewesen ist, sondern auf eine Mimesis dessen, was geschehen könnte. Das erst zeichnet ein Drama aus, daß es das Allgemeine der menschlichen Möglichkeiten hervorzuheben versteht. (SANDKÜHLER 1999: 845) Anhand dieser Mimesistheorie will GADAMER klären, wie in der Kunst Erkenntnis möglich ist. Die Begriffe, die hier von besonderer Bedeutung sind, sind „Nachahmung“, „Darstellung“ und „Wiedererkennen“. Die Nachahmung ist, so GADAMER nach ARISTOTELES, ein natürlicher Drang des Menschen. Es ist die Freude am Wiedererkennen, die Menschen alles Mögliche nachahmen läßt. Denken wir wieder an das Kind, das sich als Pirat verkleidet hat. Es will sich als jemand anderes, in diesem Fall nämlich als Pirat, darstellen und als solcher auch erkannt werden. Wie bereits gesagt, gibt es kaum etwas Beleidigenderes für unser Piratenkind, wenn es trotz seiner Verkleidung als Kind gesehen wird oder gar seine Verkleidung gar nicht erst erkannt wird. Der Witz an der Nachahmung besteht ja gerade darin, daß das Wesen des *Dargestellten* erkannt wird. Das verkleidete Kind oder der Schauspieler fungieren als Darsteller und das von ihnen Dargestellte soll erkannt werden, nicht sie als Schauspieler oder Kind. Das ist das Wesen der Nachahmung. In GADAMERS Worten:

Darstellung will so wahr, so überzeugend sein, daß man überhaupt nicht darauf reflektiert, daß das Dargestellte nicht ‚wirklich‘ ist.

— GADAMER 1993: 31

Man reflektiert nicht auf den Unterschied zwischen Original und Nachahmung – die mimetische Darstellung ist vielmehr ein „Akt der Identifizierung“, nicht der Unterscheidung.

Das Erkennen des Nachgeahmten ist Wiedererkennen. Wir erkennen den als einen bestimmten Helden verkleideten Schauspieler nur, wenn wir den Helden kennen. Wir werden mit einer japanischen No-Aufführung nichts anfangen können, wenn wir nicht wissen, welche Figuren mit den Masken dargestellt werden. Wiedererkennen geht aber über das bloße „noch-einmal-sehen“ hinaus, ohne daß man merkt, daß man das Gesehene schon einmal gesehen hat. Wiedererkennen, so GADAMER, bedeutet, daß man das schon einmal Gesehene als dieses *erkennt*. Alles Zufällige der ersten Begegnung wird ausgelöscht und das Gleichgebliebene erkannt. Überlegen wir, daß wir einen alten Bekannten auf der Straße treffen. Er hat sich in den vielen Jahren natürlich verändert, aber etwas ist auch gleichgeblieben, an dem wir unseren alten Bekannten wiedererkennen. Als philosophisch Geschulte sehen wir natürlich sofort, woher GADAMER die

Wiedererkennung hernimmt: Niemand Geringeres als PLATON. In PLATONS Mythos der Seelenwanderung begegnet das Wiedererkennen als Wiedererinnerung. PLATON erklärt mit seinem Mythos, wie wir zu Wesenserkenntnissen kommen. So haben die Seelen, bevor sie in einen Körper kommen die Ideen geschaut – was je nach Seele mehr oder weniger eindrücklich geschieht. Die Götter haben keine Probleme dem Anblick der Ideen standzuhalten und erfreuen sich daran. Die menschlichen Seelen hingegen vermögen dies nicht, und sie verdrängen ihr Wissen um die Ideen auch wieder, wenn sie in einen menschlichen Körper eintreten. Daß wir Menschen trotzdem zu Wissen kommen können, geschieht durch Wiedererinnerung an die Ideen. Besonders schön führt PLATON dies in seinem Dialog *Menon* vor, in welchem Sokrates durch geschickte Fragen einen Sklaven dazu bringt, daß dieser die Fläche eines Quadrates verdoppelt, obwohl dieser keinerlei mathematische Vorbildung hat.

Für GADAMER ist der Rückgriff auf die Mimesistheorie von großer Wichtigkeit. Die Darstellung erhält damit nämlich eine nicht unerhebliche Nuancierung: In der Darstellung wird etwas nachgeahmt, und zwar nichts Beliebigen, sondern die Wirklichkeit, in der wir leben. Das ist ein wichtiger Punkt, denn der Zuschauer erkennt nur so das Wesen der nachgeahmten Wirklichkeit wieder. Wie bereits erwähnt, geht es GADAMER nicht um eine naturalistische Kunsttheorie. Es geht GADAMER nicht um das, *was* zur Darstellung kommt, sondern um die Darstellung selbst. In der Darstellung selbst kommt das zum Tragen, was das Kunstwerk uns zu sagen hat – es soll nicht mit seiner Darstellung auf etwas anderes hinweisen, es ist kein Erinnerungszeichen für ein Dasein. GADAMER denkt dabei an ein Herrscherportrait, das zwar den Herrscher repräsentiert, aber es erschöpft sich nicht darin, daß es zeigt, wie der Herrscher aussieht, also wie seine Gesichtszüge sind, sondern es soll seine ganze Macht und Herrlichkeit zum Ausdruck bringen. Auf was es GADAMER mit der antiken Mimesistheorie ankommt, ist der bereits erwähnte Aristotelische Ausspruch, daß die Kunst allgemeiner sei als die Geschichtsschreibung. Die Aufgabe des Dichters ist es nicht zu erzählen, was wirklich geschehen ist, sondern, was geschehen könnte. Damit teilt die Kunst das Allgemeine mit, und ist somit philosophischer und ernsthafter als die Geschichtsschreibung, die sich im Besonderen verliert. (ARISTOTELES 2002: 29, 1451a–1451b)

Worauf es GADAMER außerdem ankommt, und warum er überhaupt die Mimesistheorie bemüht, ist seine Kritik am gängigen Umgang mit der Kunst. Es geht oft nicht um das Kunstwerk als solches, sondern um den Künstler, der es gemacht hat, um den Schauspieler, weil er der berühmteste Deutschlands ist. Deswegen ist man ja überhaupt erst ins Theater gegangen, weil er dort die Hauptrolle spielt. Das Theaterstück selbst ist nebensächlich. Der Kunstkenner, ob Laie oder Fachmann, urteilt über die Farbwahl, Komposition und ob das alles auch schön anständig harmoniert. Wenn man weiß, daß der Film von Wolfgang Petersen gedreht wurde, dann kann der Film ja nur gut sein. Ähn-

lich ist es mit Büchern und ihren Autoren. Dieses Verhalten, das GADAMER aus dem Bildungsbürgertum des 19. Jahrhunderts überkommen sieht, bezeichnet er, und das ist rundherum negativ gemeint, als „ästhetische Unterscheidung“. Dagegen führt GADAMER seinen Begriff der „ästhetischen Nichtunterscheidung“ ein. Das heißt, daß die Darstellung des Kunstwerkes als solche gemeint ist. Der Zuschauer ist am Helden in dem Stück oder Film interessiert, den der Schauspieler nachahmt und nicht an dem Schauspieler, der er im bürgerlichen Leben ist. Wer sich nach GADAMER wirklich auf das Spiel der Kunst einläßt, der unterscheidet nicht, wer die Schauspieler wirklich sind oder wie die Bildelemente aufgebaut wurden. Derjenige läßt sich von dem Kunstwerk in den Bann ziehen. Er leidet mit, wenn es dem Helden schlecht ergeht und erlebt die Freude, wenn das Stück ein gutes Ende nimmt. Es geht GADAMER um die Erfahrung des Kunstwerkes als Sinnganzes. Wer nun an ARISTOTELES „Poetik“ denkt und an dessen Begriff der „Katharsis“, der ist auf dem richtigen Weg. GADAMER interpretiert ARISTOTELES' Jammern und Schaudern als zwei Weisen des Außersichseins und bezieht die Reinigung (Katharsis) von diesen Gefühlen nicht nur auf das Schauspiel, sondern auf das ganze Leben desjenigen, der derartig im Schauspiel mitleidet. Er bezeichnet dies als eine „Rückkehr zu sich selbst“ (GADAMER <sup>4</sup>1975: 125). Dem Zuschauer wird eine Selbsterkenntnis zuteil, da er sich selbst in dem Geschehen auf der Bühne wiederfindet. Es ist eine gemeinsame Wahrheit, an der Dichter wie Zuschauer teilhaben, um den platonischen Ausdruck der Teilhabe zu bemühen: „Die freie Erfindung des Dichters ist Darstellung einer gemeinsamen Wahrheit, die auch den Dichter bindet.“ (GADAMER <sup>4</sup>1975: 127) Das heißt, Dichter und Zuschauer sind Teil einer gemeinsamen Wirklichkeit, es ist eine allen gemeinsame Sinnkontinuität, die das Kunstwerk und die Daseinswelt zusammenschließt.

Damit ist letztlich die Wahrheitserfahrung, die wir in der Kunst machen und auf die GADAMERS ganze Analyse des Spiels der Kunst abzielte, umrissen. Es stellt sich die Frage, warum GADAMER über den Umweg des Spiels gegangen ist, wenn er doch von vornherein die Mimesistheorie hätte vertreten können. So möchte ich abschließend einige kritische Bemerkungen zu GADAMERS Spielbegriff machen.

#### 4. Schwierigkeiten mit GADAMERS Spielbegriff

Überlegen wir nocheinmal, warum GADAMER das Spiel überhaupt eingeführt hat. In *Wahrheit und Methode* ist es GADAMERS großes Anliegen, die eigene Erkenntnisart der Geisteswissenschaften zu rehabilitieren. Ausgang nimmt er von der Ästhetik, da ihm hier der Mißkredit der Geisteswissenschaften besonders deutlich wird. Subjektivierung der Kunst und Bildungsbürgertum sind die zwei Stichworte, die GADAMER dafür verantwortlich zeichnet, daß Kunst zum reinen

Selbstzweck wird und mit Wahrheitsvermittlung nichts mehr zu tun hat. Um zu zeigen, daß Kunst nicht allein von einem Subjekt abhängt, sondern etwas vom Subjekt unabhängiges ist, führt er das Spiel ein. Anhand von Spielmetaphern, wie das Spiel der Wellen, weist er auf, daß das Spiel weniger mit spielenden Subjekten zu tun hat, als auf den ersten Blick scheinen mag. Nicht die Spieler bestimmen ihr Spiel, sondern das Spiel herrscht über die Spieler. Es zieht sie in seinen Bann, was GADAMER durch die besondere Spielerfahrung, die wir als Spielende machen, verdeutlicht. Ist das Spiel aber etwas von uns menschlichen Subjekten unabhängiges, muß GADAMER erklären, was das Spiel als solches dann auszeichnet. Daher führt er den Begriff der „Darstellung“ ein. Das Spiel zeichnet sich dadurch aus, daß es reine Selbstdarstellung seiner Spielbewegung ist. „Darstellung“ und „Spiel“ weisen von sich aus geradewegs zum Schauspiel, das bei GADAMER auch zu dem Beispiel schlechthin wird. Zwei Fragen werfen sich auf: Erstens: Ist es überhaupt einleuchtend, von einer Sichselbstdarstellung der Spielbewegung als Bestimmung des Spiels zu sprechen und zweitens: Ist GADAMER möglicherweise vom Schauspielbeispiel ausgegangen, um den Begriff des Spiels für sich fruchtbar zu machen? Insbesondere letzteres ist ein harter Vorwurf, denn das philosophische Denken sollte eigentlich nicht von einem Beispiel ausgehen und daraufhin alles andere anpassen, sondern eine Theorie haben, in die dann auch die einzelnen Beispiele passen. Ich möchte an KANT erinnern, der in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ebenfalls das Problem sieht, daß wir von Beispielen nicht zum Prinzipiellen kommen.<sup>4</sup> (KANT 1965: 28, 409)

Doch zunächst zu der ersten Frage, ob Selbstdarstellung der Spielbewegung eine einleuchtende Bestimmung des Spiels ist. Wenn wir von Selbstdarstellung sprechen, impliziert dies, daß es jemanden gibt, der sich selbst darstellt. Dieser „jemand“ ist bei GADAMER sehr weit gefaßt, denn er spricht schließlich vom Spiel als Naturvorgängen, die sich selbst darstellen würden. Wenn es jemand ist, der sich selbst darstellt, impliziert dies außerdem, daß er damit eine Absicht verfolge, die Absicht nämlich sich selbst darzustellen. Sichselbstdarstellen scheint also in irgendeiner Form ein Subjekt vorauszusetzen, das absichtsvoll sich selbst in Szene setzt. Nun, GADAMER hat vermutlich solange kein Problem mit so einem Subjekt, solange es nicht das menschliche Subjekt ist. So spricht er ja auch vom Spiel als dem eigentlichen Subjekt und mit der Natur würde er es wahrscheinlich ähnlich handhaben. Ich fürchte nur, daß diese Redeweise allzu anthropomorphistisch ist. Wir Menschen sind es, die unser „Subjekt-Sein“ auf die Umwelt übertragen, so auf das Spiel und die Natur. Ein leuchtender

---

<sup>4</sup>Obschon es natürlich interessant ist, inwieweit Beispiele unser Nachdenken und Denken lenken, wenn wir über philosophische Theorien, Argumentationen, u. ä. nachsinnen. Wer denkt schon so abstrakt, daß er sich ohne irgendeine beispielhafte Vorstellung etwas ausdenkt? Insofern nehmen Beispiele vermutlich eine zentrale Stellung ein und geben über eine Theorie (hat man nur das Beispiel begriffen, das der Urheber dieser Theorie vor Augen hatte) mehr Aufschluß, als wenn man sich ihr durch „abstraktes“ Denken zu nähern versuchte.

Sonnenuntergang passiert in der Natur einfach, die Natur verfolgt bestimmt nicht so etwas wie: „Heute abend stelle ich mich mit meinen Farbkünsten im Sonnenuntergang besonders brilliant selbst dar“. Vielmehr sind es wir menschlichen Betrachter, die wir sagen, heute abend stellt sich die Natur aber wieder besonders schön selbst dar. Diese Position aber ist es ja gerade, die GADAMER bekämpfen will, und er würde es vermutlich einfach ablehnen von Anthropomorphismus zu sprechen. Und er hat insofern Recht, daß mit uns Menschen natürlich eine ganze Menge passiert, worauf wir keinen Einfluß haben, zum Beispiel Naturkatastrophen. Wir sollten also ruhig annehmen, daß nicht alles von uns als Subjekte gesteuert wird. Das Spiel ist dafür eigentlich auch ein gutes Beispiel, aber es durch Selbstdarstellung der Spielbewegung erfassen zu wollen, scheint mir nicht der richtige Ansatz zu sein. Daß wir GADAMERS Spielanalyse dafür nicht gänzlich verwerfen müssen, darauf werde ich noch verweisen.

Kommen wir zu dem harten Vorwurf, GADAMER hätte sein Spielbegriff vom Schauspiel her entwickelt und sehen uns an, was dafür spricht und was dagegen. Was dafür spricht, ist GADAMERS Interesse an der Darstellung, der Nachahmung und dem Wiedererkennen für sein Ästhetikkonzept. Genau diese drei Merkmale sind im Schauspiel besonders elementar. Im Schauspiel wird etwas dargestellt durch Nachahmung und am Zuschauer ist es, das Nachgeahmte wiederzuerkennen. Mit dem Spiel und seinen Merkmalen der Selbstdarstellung und der wichtigen Bedeutung des Zuschauers kann nur das Schauspiel gemeint sein, in keinem anderen Spiel sind diese Merkmale von so großer Bedeutung. Weder für eine Partie Schach unter Freunden, noch für das Ballspiel eines Kindes oder für einen Spielsüchtigen an einem Spielautomaten sind Darstellung und Zuschauer von großer Bedeutung. Nun sollten wir allerdings im Auge behalten, daß es GADAMER ja um eine Grundlegung des Spiels für die Kunst geht und insofern sind Darstellung und Zuschauer in der Tat von großer Bedeutung. Außerdem scheint das mimetisch-darstellende Spiel (TRIER 1947: 425) tatsächlich ein für den Menschen sehr bedeutsames und grundlegendes Spiel zu sein. Es verweist auf sehr ursprüngliche Zusammenhänge mit religiösen Riten und Tänzen, in denen es erstens um Darstellung und Nachahmung ging, zweitens die zuschauende Gemeinde als Zielgruppe angesprochen werden sollte und drittens die besondere Spielerfahrung, das in den Bann-gezogen-werden von elementarer Wichtigkeit waren. Diese Richtung, in die das Spiel gedeutet werden kann, ist es, die GADAMER schließlich das Spiel als anthropologisches Fundament sehen läßt. Nehmen wir diesen Hinweis aus der Anthropologie ernst, dann entkräften wir GADAMER von dem Vorwurf er habe einfach das Schauspielbeispiel genommen und von daher das Spiel analysiert.

Also, wir können festhalten, daß das Spiel durchaus grundlegende Berechtigung hat, wenn man die Kunst damit fundieren will und sofern es sich um darstellendes-mimetisches Spiel handelt. Für den Begriff des „Spieles“ allgemein anzunehmen, daß es durch Selbstdarstellung seiner Spielbewegung erfaßt

würde, schränkt den Spielbegriff dagegen zu sehr ein und bleibt kritisch. Einen angemessenen Spielbegriff hat GADAMER trotzdem entwickelt. Dieser besteht in einer unendlichen Hin- und Herbewegung, die als Bewegung als solche allein auf sich selbst gerichtet ist. Diese Bestimmung des Spiels erfaßt wesentliche Eigenschaften des Spiels, wie die Unverbindlichkeit, das Eingenommensein durch das Spiel, den spieleigenen Raum und die spieleigene Zeiterfahrung. Unverbindlich ist das Spiel dadurch, daß es selbst kein Ziel hat und eine unendliche Wiederholungsbewegung ist, die beliebig abgebrochen oder wieder aufgenommen werden kann, wie bei einem mit sich selbst ballspielenden Kind. Dadurch, daß die Bewegung auf das Spiel selbst gerichtet ist, erklärt sich das Eingenommensein des Spielers von dieser Spielbewegung und damit die spezifische Zeit- und Raumerfahrung, die wir im Spiel machen. Nehmen wir diese Spielbestimmung als die zentrale Spielbestimmung an, können wir alle Spielarten des Spiels darunter verorten. Dann ist das mimetisch-darstellende Spiel der Kunst ein Spiel, Wettkampf- oder Regelorientierte Spiele andere. Allen Spielen aber ist die oben angeführte Bestimmung gemeinsam: Ein ewiges Hin und Her.

Wie sehr GADAMER von dieser Hin- und Herbewegung des Spieles fasziniert gewesen ist und daß es für ihn weit über die Kunst hinausragt, kann in diesem Aufsatz nicht behandelt werden. Nur soviel sei angedeutet: Auf das Spiel kommt GADAMER am Ende von *Wahrheit und Methode* zu sprechen, wo es ihm um die *Sprache* geht, gleichsam um ein *Spiel der Sprache* (GADAMER <sup>4</sup>1975: 464) Aber wie gesagt, das ist geht weit über die Kunst hinaus. Allein ein Vers von RILKE, den GADAMER an den Anfang seines Hauptwerkes gestellt hat, mag eine Ahnung verleihen, wie wichtig für GADAMER das Phänomen des Spiels ist:

*Solang du Selbstgeworfnes fängst, ist alles  
Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn –;  
erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,  
den eine ewige Mitspielerin  
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau  
gekonntem Schwung, in einem jener Bögen  
aus Gottes großem Brückenbau:  
erst dann ist Fangen-können ein Vermögen, –  
nicht deines, einer Welt.*

## 5. Literatur

- ARISTOTELES 2001 *Poetik*, herausgegeben von Gunther Fuhrmann, Stuttgart: Reclam.
- GADAMER, HANS-GEORG <sup>4</sup>1975 *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- GADAMER, HANS-GEORG 1993 *Gesammelte Werke. Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- GRONDIN, JEAN 1991 *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KANT, IMMANUEL 2001 *Kritik der Urteilskraft*, herausgegeben von Heiner F. Klemme, Hamburg: Meiner.
- KANT, IMMANUEL 1965 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, herausgegeben von Karl Vorländer, Hamburg: Meiner.
- SANDKÜHLER, HANS JÖRG 1999 *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg: Meiner.
- SCHILLER, FRIEDRICH 1962 / 1986 „Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen“, in: Benno von Wiese (Hrsg.), *Schillers Werke. Nationalausgabe, Bd. 20, Philosophische Schriften. Erster Teil*, Weimar: Böhlau, 309–412.
- TRIER, JOST 1947 „Spiel“, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 69, 419–462.
- VOLPI, FRANCO (Hrsg.) 2004 *Großes Werklexikon der Philosophie*, Stuttgart: Kröner.

CLAUDIA SILZ

## Zwischen zwei Kulturen. Über Technik, Kunst und Wissenschaft als symbolische Formen bei ERNST CASSIRER<sup>1</sup>

### 1. Die „zwei Kulturen“ und die symbolische Form

Wir sind Bürger zweier Welten geworden. Einerseits wollen und können wir uns der naturwissenschaftlich-technischen Modernisierung nicht verschließen, nicht nur, um nicht als hoffnungslos veraltet zu gelten und hinter der Zeit herzuhinken, sondern um angesichts eines globalen und immer brutaler werdenden Existenzkampfes mithalten und überleben zu können, den Arbeitsplatz zu sichern und gewisse Lebensstandards zu erhalten, die wir mit einem menschenwürdigen Leben verbinden. Andererseits scheint zum Wohlbefinden und zur inneren Befriedigung, zu einem erfüllten, gelingenden Leben, wie es etymologisch schon das Wort ‚Glück‘ ausdrückt, mehr zu gehören als ein äußerlich gesichertes, komfortables Leben, eben jene höheren geistigen Aktivitäten, die sich auf ästhetischem, literarischem und geisteswissenschaftlichem Gebiet niederschlagen.

— GLOY 2002: 10

Diese Rede von zwei Welten, von denen KAREN GLOY hier spricht, spiegelt eine Stimmung wieder, die in Zeiten von Globalisierung, dem Kampf um „Wettbewerbsfähigkeit“ und Arbeitsplätze sowie Bildungskürzungen und Sozialabbau besonders evident wird. Außerdem hat sie Tradition. Das „naturwissenschaftlich-technisch-technologische“ Paradigma, wie GLOY es nennt, auf der einen Seite und das „geistig-ästhetisch-literarische“ auf der anderen gibt es zum Beispiel schon bei VICO, der eine Programmatik einer eigenen Geschichtswissenschaft vorgelegt hat, oder DILTHEY, der mit der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* Ende des 19. Jahrhunderts eine systematische und historische Grundlegung der Geisteswissenschaften in Abgrenzung zu den Naturwissenschaften unternehmen hat. Die beiden Paradigmen beziehungsweise die „zwei Kulturen“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Der hier veröffentlichte Beitrag ist der schriftliche Bestandteil der Magisterprüfung der Autorin im Fach Philosophie.

<sup>2</sup>Der Begriff geht zurück auf C. P. SNOW 1967 *Die Zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz*, Stuttgart

könnte man mit den Stichworten „subjektiv“ versus „objektiv“, „hermeneutisch“ versus „empirisch“, „verstehen“ versus „erklären“ oder „relevant“ versus „exakt“<sup>3</sup> beschreiben, um nur einige Möglichkeiten einer Charakterisierung zu skizzieren. Der Versuch einer solchen Charakterisierung schließt auch die Frage mit ein, welches Verhältnis sie zueinander haben. Gibt es eine Hierarchie, so wie es die anfänglichen Worte GLOYs nahe legen und wie wir es praktisch oft erleben? Schließen sie sich gänzlich aus oder wäre gar eine Art Verknüpfung möglich?

ERNST CASSIRERS Philosophie der symbolischen Formen wagt einen Vermittlungsversuch. Sie versteht den Menschen als eine funktionale Einheit, die die unterschiedlichsten Erscheinungsformen von Kultur aktiv hervorbringt und sich so einen Zugang zur und eine Orientierung in der Welt verschafft, ja die sich so die Welt überhaupt erst schafft. Kultur ist hier in einem universalen Sinn gemeint, der alle geistigen Kräfte des Menschen einschließt und von vornherein nicht nur von „zwei Kulturen“ ausgeht. In seinem Hauptwerk, der *Philosophie der symbolischen Formen*, behandelt CASSIRER Sprache, Mythos und Erkenntnis bzw. Wissenschaft. Er beschäftigt sich, zum Teil an anderen Stellen, aber auch mit Religion, Kunst, Technik, Geschichte oder Ökonomie als symbolischen Formen. Im dritten Band seines Hauptwerks geht es zudem um die drei Dimensionen der symbolischen Prägnanz, das heißt um Ausprägungen oder Schichten des Sinnverstehens, nämlich Ausdruck, Darstellung und Bedeutung, die bei jeder symbolischen Form unterschiedlich stark zum Tragen kommen und sie charakterisieren.

Aus erkenntnistheoretischer Perspektive ist die Idee der symbolischen Form Reaktion und Weiterentwicklung der streng wissenschaftlichen Erkenntnistheorie KANTS und somit der Versuch, der Analyse der Vernunft die Pluralität der Kultur, also eine Analyse aller Formen des Weltbegreifens gegenüberzustellen. Über das Rationale bemerkt CASSIRER: „Der Begriff der Vernunft ist höchst ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Mannigfaltigkeit zu erfassen. Alle diese Formen sind symbolische Formen. Deshalb sollten wir den Menschen nicht als animal rationale, sondern als animal symbolicum definieren.“ (CASSIRER 1990: 51)

Von einer bloßen Erweiterung der KANTischen Erkenntnistheorie kann man jedoch nicht sprechen, weil es CASSIRER bei seinem Ansatz nicht um reine Erkenntnis, sondern vor allem um Bedeutung geht. So stehen nicht nur die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis zur Debatte, sondern die Bedingungen

<sup>3</sup>HANS-PETER DÜRR hat diese Formel in seinem Vortrag *Wer kümmert sich um unsere Zukunft?* verwendet, den er anlässlich des Erhalts der Ehrendoktorwürde des Instituts für Philosophie am 22. Januar 2002 an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg gehalten hat. Er meint damit, dass die Relevanz, die eine Sache im größeren Kontext hat, ihre „Beziehungshaftigkeit“, in dem Maße abnimmt, in dem sie einer exakten Analyse unterzogen wird. Im Umkehrschluss wird ein Gegenstand unschärfer und ungreifbarer, je mehr Bedeutung er im Zusammenhang mit benachbarten Gegenständen gewinnt.

der Möglichkeit des Sinnverstehens schlechthin. Das symbolische Verhältnis ist dabei ein konstitutives, weil es für Deutung, Gliederung und Orientierung von Erfahrung sorgt.

Es wird in einem darstellenden und vergleichenden Teil nun darum gehen, was die einzelnen Arten des Weltverstehens überhaupt zu einer symbolischen Form macht, was sie vor allen anderen besonders auszeichnet und was sie mit den anderen Formen verbindet. Die ausgewählten Beispiele von Technik, Kunst und Wissenschaft sollen die „zwei Kulturen“ dabei repräsentieren und sie sollen von ihrem innersten Wesen heraus verstanden werden, nämlich noch vor aller Wertung, die sie als unterschiedliche Paradigmen dann im Nachhinein erfahren. Dieses Vorgehen ist nicht zuletzt charakteristisch für die Philosophie CASSIRERS, weswegen sie sich besonders gut für den Versuch eignet, auf den Wesensgrund der beiden Paradigmen vorzudringen. Eine Untersuchung systematischer Merkmale der symbolischen Formen führt anschließend zur Analyse des Begriffs „Objektivität“, der sich als geeigneter Prüfstein für Reichweite und innere Differenzen von CASSIRERS Ansatz herauskristallisiert. Dies schließt die Frage ein, ob und inwiefern es ihm gelingt, die scheinbar konträren Formen von Technik und Wissenschaft hier und Kunst dort zu verknüpfen.

Ich beziehe mich hauptsächlich auf die Kapitel über Kunst und Wissenschaft aus CASSIRERS Spätwerk *Versuch über den Menschen*, das er 1944 mit der Absicht publizierte, seine Philosophie als Anthropologie und in komprimierter Form einem breiteren Publikum vorzustellen. Für das Kapitel über Technik lege ich den Aufsatz *Form und Technik* von 1930 zugrunde.

## 2. Die symbolische Form der Technik: „Freiheit durch Dienstbarkeit“

Die Überzeugung, man könne den Menschen nur aufgrund seiner Tätigkeit und nicht aufgrund seines Seins verstehen, schlägt sich auch in CASSIRERS methodischem Vorgehen bei der Analyse dieser Tätigkeit nieder, er nähert sich einer symbolischen Form nämlich zunächst von ihrer Geschichte her. Bei der Technik ist er besonders darum bemüht, ihr inneres Wesen von ihrer äußeren Wirkung zu trennen und das geht seiner Überzeugung nach nur im Zuge einer Untersuchung ihres Entstehens:

[D]enn das ‚Sein‘ der Technik läßt sich selbst nicht anders als in der Tätigkeit erfassen und darstellen. Es tritt nur in ihrer Funktion hervor; es besteht nicht in dem, als was sie nach außen hin erscheint und als was sie sich nach außen gibt, sondern in der Art und Richtung der *Äußerung* selbst: in dem Gestaltungsdrang und Gestaltungsprozeß, von dem diese Äußerung Kunde gibt. So kann das Sein hier nicht anders als im Werden,

das Werk nicht anders als in der Energie sichtbar werden.<sup>4</sup>  
 — CASSIRER 1985: 48f.

Wir dürfen daher, wenn wir CASSIRER folgen wollen, überhaupt nicht nach den Auswirkungen der Technik fragen, sofern sie Wertungsaspekte enthalten, also nicht nach ihrem Vorteil oder Nachteil, Nutzen oder Schaden, den sie der Menschheit bringt, und auch nicht nach Glück oder Unglück, sondern wir müssen uns auf die Art ihrer Tätigkeit konzentrieren. Dem Vorbild KANTS gemäß, der in der *Kritik der Urteilskraft* das Wesen der Schönheit in ihrer Autonomie gesehen hat, also unabhängig von Wirkungen ethischer oder hedonistischer Art, ist auch für CASSIRER der einzige Maßstab für die Tätigkeit der Technik ihr Grad an Freiheit, den sie dem Menschen ermöglicht. (Vgl. CASSIRER 1985: 47) Warum die Freiheit als einziges Beurteilungskriterium übrig bleibt, erklärt sich aus der Bedeutung, die sie für die kulturelle Entwicklung hat. Kultur heißt bei CASSIRER „fortschreitende Selbstbefreiung des Menschen“ (CASSIRER 1990: 345), und das Wesen der Technik als symbolische Form ist demzufolge in ihrer Rolle bei dieser Kulturentwicklung zu suchen. Also hängt die Leistung der Technik ab vom Maß an Freiheit, das sie dem Menschen beschert.

In der Formulierung MAX EYTHS: „Technik ist alles [...] was dem menschlichen Wollen eine körperliche Form gibt“ (CASSIRER 1985: 45) sieht CASSIRER das auf den Punkt gebracht, was die symbolische Form der Technik ausmacht. Darin, dass sich dieses Wollen nach einer Idee richtet und nicht nach der faktischen Wirklichkeit, folgt CASSIRER ganz PLATON. Die Idee des Werkzeugs entstammt demnach einem ihres Zwecks und ihrer Form, ihrem „telos“ und „eidon“ entnommenen Urbild, es wird vom Handwerker nach diesem Urbild geformt und ist keine Nachahmung von etwas in der Natur bereits vorhandenem. (Vgl. CASSIRER 1985: 44)

Die Fähigkeit, überhaupt Werkzeuge zu verwenden, zeichnet den Menschen neben seiner Vernunftbegabung vor dem Tier aus, Wort und Werkzeug ebnen den Weg für seine kulturelle Emanzipation. Darin folgt CASSIRER wieder den Ausführungen MAX EYTHS. In beidem, im Denken wie im technischen Tun wird eine bestimmte Form von Wirklichkeit nämlich erst gebildet und in diesem *Bilden* liegt der gemeinsame Ursprung der beiden Tätigkeiten. Beide Vermögen haben dabei sowohl eine „instrumentelle“ als auch eine „theoretische“ Bedeutung. Einerseits ist die Sprache nicht nur geistige Tätigkeit, sondern sie dient auch als rhetorisches Werkzeug und andererseits drückt sich in der Verwendung

---

<sup>4</sup>GRAESER bemerkt dazu, dass diese These CASSIRERS keine weitere Begründung erhält: „Doch wird im Kontext der Erörterung von STS [gemeint ist *Symbol, Technik, Sprache*, C. S.] nicht deutlich, mit welchem Recht CASSIRER die Frage nach dem Sein der Technik als Frage nach der Tätigkeit versteht.“ (GRAESER 1994: 101) So berechtigt dieser Einwand sein mag, es handelt sich dabei um die wesentlichste Prämisse, die CASSIRERS philosophischen Ansatz als Ganzen kennzeichnet, so dass es zunächst hilfreich scheint, diese Prämisse zu akzeptieren, um den Ansatz zu verstehen.

eines materiellen Werkzeugs auch ein wollender Geist aus. (Vgl. CASSIRER 1985: 50) Beide sind gleichermaßen Instrumente zur Bemächtigung, Erfassung und Bildung von Wirklichkeit: „Alle geistige Bewältigung der Wirklichkeit ist an diesen doppelten Akt des ‚Fassens‘ gebunden: an das ‚Begreifen‘ der Wirklichkeit im sprachlich-theoretischen *Denken* und an ihr ‚Erfassen‘ durch das Medium des *Wirkens*; an die gedankliche wie an die technische Formgebung.“ (CASSIRER 1985: 52)

Durch diese Formgebung wird allerdings im Lauf der Entwicklung nicht einfach nur in quantitativer Hinsicht immer mehr „Stoff“ bewältigt, sondern es findet auch eine qualitative Wandlung statt. CASSIRER formuliert zwei Extremformen, die am Anfang und am Ende dieser Wandlung stehen und in denen die formende Kraft des Menschen, sein Wille, zutage tritt: „Dem Typus des technischen Wollens und Vollbringens steht der Typus des magischen Wollens und Vollbringens gegenüber.“ (CASSIRER 1985: 53) Der eine Typus äußert sich in der Tätigkeit des „homo faber“, der eine gegenständliche Natur mit selbstständigem Sein nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten formt. Der andere Typus meint den „homo divinus“, der die Kräfte der Natur und seine eigenen Wünsche als eins erlebt und durch Magie und Zauber auf diese eine Kraft einwirken kann.

Was nun den Übergang von der magischen zur technischen Phase ausmacht, ist die wachsende Fähigkeit der Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt, „[d]enn jede solche Auseinandersetzung fordert nicht nur Nähe, sondern Entfernung; nicht nur Bemächtigung, sondern auch Verzicht, nicht nur die Kraft des Erfassens, sondern auch die Kraft zur Distanzierung. Eben dieser Doppelprozeß ist es, der sich im *technischen Verhalten* offenbart.“ (CASSIRER 1985: 59) Nur in der so gearteten Hin- und Herbewegung ist Objektivierung möglich und nur so kann der „homo faber“ Subjekt und Objekt, Ich und Welt, Innen und Außen voneinander abgrenzen und beiden Seiten ihre eigene Gestalt geben. Durch diese Grenzziehung werden sowohl die Konturen seines Selbstbildes als auch die seines Weltbildes schärfer, er gewinnt an Selbstbewusstsein und an Wissen über eine objektive Wirklichkeit.

Darin zeigt sich, dass im Wesen der Technik nicht nur das Beherrschen der Natur angelegt ist, sondern auch die Fähigkeit zur Erkenntnis. Analog zur Logik, wo ein Mittelsatz erst Ober- und Schlusssatz verbinden muss, damit ein gültiger Schluss entsteht, der auch eine neue Erkenntnis birgt, so muss sich das Werkzeug zwischen den menschlichen Willen und dessen Ziel schieben, beide klar voneinander trennen und dadurch erkennbar machen. (Vgl. CASSIRER 1985: 61)

CASSIRER versteht kulturelle Emanzipation also als diesen Prozess, bei dem sich aus der Form organisch-unmittelbaren Wirkens schrittweise die des technischen Tuns entwickelt. Nichtsdestoweniger ist er sich aber auch der Kehrseite dieser wachsenden Befreiung des Menschen bewusst. Dass er die Folgen der

modernen Technik aus ihrer Beurteilung ausklammern möchte, heißt nämlich nicht, dass er Kritik und Verurteilung, die sie vielfach erfährt, nicht vernehmen und berücksichtigen würde. Als Vertreter einer zivilisationskritischen Haltung, die den Verlust an ursprünglichem Glück, die Entfremdung des Menschen von seinem Innersten und seiner Seele oder die moderne technische Konsumgüterindustrie beklagen, zitiert er an unterschiedlichen Stellen zum Beispiel ROUSSEAU, LUDWIG KLAGES oder WALTHER RATHENAU. (Vgl. CASSIRER 1985: 68f. und 86f.)

Der Kritik, der Mensch entferne sich von seinem Inneren, steht entgegen, dass es die Trennung von Außen und Innen an sich nicht gibt, sondern dass sie erst in der technischen Tätigkeit vollzogen wird und auch dann erst zur Ausbildung eines isoliert erlebten Innenraumes und zur echten Selbstwerdung führt.

Die eigentliche Ambivalenz der technischen Tätigkeit hat aber noch einen anderen Grund. Die Entwicklung von der primitiven organischen Verbundenheit mit der Natur hin zur Selbstbefreiung schlägt in dem Moment in ihr Gegenteil um, in dem die Technik ihrem eigenen Rhythmus folgt, Autonomie entwickelt und das von MARX formulierte „Gesetz der ‚Emanzipation von der organischen Schranke‘“ (CASSIRER 1985: 73) greift. Der magische Mensch, der gerade die Schwelle zum technischen Tätigwerden überschreitet, erlebt Arbeit und Ergebnis seiner Arbeit noch als eine Einheit. Hier ist es noch möglich, in Anlehnung an ERNST KAPP, primitive Werkzeuge wie Hammer, Axt oder optische Linse als Projektionen der eigenen Organe zu deuten, so dass vermittelt durch das Medium des Werkzeugs das Wissen von der Welt und vom eigenen Körper vermehrt und das menschliche Selbstbewusstsein gestärkt werden kann.

Irgendwann aber durchbricht die Technik diese „organische Schranke“, sie hört auf, die Natur nachzuahmen und findet selbstständige Lösungen für ihr Tätigwerden. Dieser Gewinn an technischer Autonomie bedeutet für den Menschen aber, dass er die ursprüngliche Einheit von Dasein und Werkätigkeit verliert und dem technischen Prozess nur noch als Teilstück anhaftet. Kritiker beklagen dies als neue Art von Einschränkung und Instrumentalisierung des Menschen, der die technische Welt nicht mehr durchdringen kann, als Anhängsel seelenloser Maschinen seine Arbeit verrichtet und einer sinnlosen Konsumgüterindustrie dient.<sup>5</sup>

Hier behauptet CASSIRER, man dürfe aber die Technik nicht nach dem Grad an Glück, das sie uns gibt oder nimmt, beurteilen, denn das entspräche nicht ihrem Wesen. Erst eine bestimmte Form von Wirtschaftsordnung, die die Technik hervorgebracht hat und fördert, ist Grund für die beklagten Übel. Von ihrem Wesen her könne die Technik aber selbst weder Werte schaffen noch mit ihnen

---

<sup>5</sup>In diesem Zusammenhang verweist CASSIRER auf die Technikkritik SIMMELS und RATHENAU (Vgl. CASSIRER 1985: 76f. und 87).

in Konflikt geraten. Ihre Aufgabe und ihre Leistung erschöpft sich in ihrer formgebenden Kraft. Nach „innen“ gerichtet verhilft sie dem Menschen zur Ausbildung seines Selbstbewusstseins und nach „außen“ gerichtet zur Objektivierung der Welt. Ihr Wesen lässt sich für CASSIRER mit der Formel DESSAUERS auf den Punkt bringen: „*Freiheit durch Dienstbarkeit*“. (CASSIRER 1985: 89) Dieser ihr innewohnende Sinn müsse nun, so fordert CASSIRER weiter, auf eine ethische Ebene erhoben werden, um ihr implizites Wesen auch explizit zu machen:

[S]ie [gemeint ist die Technik; C. S.] versteht ihren eigenen Sinn und ihr eigenes Telos am besten, wenn sie sich dahin bescheidet, daß sie niemals Selbstzweck sein kann, sondern sich einem andern ‚Reich der Zwecke‘, daß sie sich jener echten und endgültigen Teleologie einzuordnen hat, die Kant als Ethiko-Teleologie bezeichnet.

— CASSIRER 1985: 88

Die Technik diesem Ziel zuzuführen ist freilich keine intellektuelle Herausforderung, sondern erfordert eine reine Willensanstrengung.<sup>6</sup>

### 3. Die symbolische Form der Kunst: Intensivierung der Wirklichkeit

Um sich der besonderen Art des Weltverstehens, wie sie die Kunst schafft, zu nähern, wird auch sie von ihrem Werden her begriffen. CASSIRER geht von der Überlegung aus, dass sich Kunst immer zwischen zwei gegensätzlichen Prinzipien bewegt, einem objektiven, dessen wichtigste Funktion das Nachahmen ist, und einem subjektiv-kreativen, das in der Kunstgeschichte erstmals mit ROUSSEAU Bedeutung gewinnt und das GOETHE später mit dem Begriff der „charakteristischen Kunst“ bezeichnet. (Vgl. CASSIRER 1990: 216f.) Verschiedene Theorien haben im Laufe der Geschichte unterschiedliche Überzeugungen davon gehabt, in welchem Maß das eine oder das andere Prinzip gelten soll.

Zu den Tendenzen, die CASSIRER als „metaphysische“ Theorien einordnet, gehören die Kunsttheorie der Antike – hier führt zuerst ARISTOTELES das Prinzip der „mimesis“ ein – und später der Klassizismus – hier überwiegt wieder die Maxime der Nachahmung einer „belle nature“. Daran stört ihn, dass Schönheit als etwas angesehen wird, das außerhalb des Wahrnehmungsprozesses selbst liegt. CASSIRER versteht Schönheit aber als Tätigkeit des Verstandes, als Wahrnehmungsfunktion, und nicht als etwas, das in den wahrgenommenen Dingen liegt und als solches nachgeahmt werden könnte. Weil ästhetische

---

<sup>6</sup>CASSIRER hat die Technik nach den Erschütterungen des Faschismus und des Krieges noch einmal zum Thema gemacht, nämlich fünfzehn Jahre nach dem Aufsatz *Form und Technik* von 1930, der dieser Arbeit zugrunde liegt. In *The Myth of the State* weicht sein Optimismus, der dem Aufsatz von 1930 noch anhaftet, der Frage nach der Verbindung von Mythos und Technik und den daraus entstehenden Gefahren in der Moderne (Vgl. KROIS 1985: XXII f. und GRAESER 1994: 106f.).

Formen nämlich nicht nur aktiv zur Gestaltung und Erfahrung einer eigenen objektiven Wirklichkeit beitragen, sondern sie überhaupt erst ermöglichen, verkennen diese metaphysischen Kunstauffassungen das Symbolische der Kunst. Diese Kritik wendet CASSIRER auch auf die Strömungen des Realismus und des Naturalismus an, die im 19. Jahrhundert das Prinzip der Nachahmung in veränderter Form wieder aufnehmen.

Die Romantik betont im Gegensatz zu den Nachahmungs-Theorien das Expressive und stilisiert Phantasie, Absolutes und Unendliches zum einzig Wahren. Dabei vernachlässigt sie aus CASSIRERS Perspektive jedoch, dass *alles* Gegenstand symbolischer Formung wird, auch die gewöhnliche, endliche Welt. Jede Formgebung hat zudem einen rationalen Aspekt, denn auch das Irrationale erhält als Thema der Kunst eine bestimmte klare Form. Dabei stellt CASSIRER heraus: „Die Kunst ist nicht an die Rationalität der Dinge oder Ereignisse gekettet. Sie kann gegen alle Gesetze der Wahrscheinlichkeit verstoßen, die die klassische Ästhetik zu Grundgesetzen der Kunst erhoben hatte. So bizarr und grotesk die Anschauung ist, die sie entwirft – stets bewahrt sie eine ihr eigentümliche Rationalität: die Rationalität der Form.“ (CASSIRER 1990: 257)

Kunst vereint letztendlich beides, Nachahmung und Ausdruck, Rationalität und Emotionalität. Der Schöpfungsprozess enthält einerseits ein Moment der Phantasie, eine „Kraft zur universalen Belebung der Welt“, bei dem es darum geht, einen „inneren Sinn“ der Dinge“ herauszuspüren, und er enthält andererseits ein Moment der „Entäußerung“, bei dem es darum geht, den erspürten Sinn in eine bestimmte ästhetische Form zu bringen. (Vgl. CASSIRER 1990: 237)

Auch an hedonistisch geprägten und an Spieltheorien, die CASSIRER als psychologische Kunsttheorien einstuft, übt er Kritik. Wenn der Sinn des Schönheitsempfindens darin liege, dass es Lust bereite, dann interessiere nur der Grad dieser Lust, nicht aber ihr Grund. „Wenn Kunst Vergnügen ist,“ so hingegen CASSIRER, „dann Vergnügen nicht an Dingen, sondern an Formen. Freude an Formen ist etwas ganz anderes als Freude an Dingen oder Sinneseindrücken. Formen prägen sich nicht umstandslos unserer Wahrnehmung ein; wir müssen sie hervorbringen, um ihre Schönheit zu empfinden.“ (CASSIRER 1990: 245) Dieses Hervorbringen reiner Formen beim Kunsterleben, bei dem der Betrachter ein Stück weit auch selbst den Schöpfungsakt nachvollzieht, ist ein konstruktiver Prozess, der beim passiven, bloß affektiven Lustempfinden fehlt.

Die Behauptung, Kunst sei nichts anderes als Spiel, weist CASSIRER ebenfalls zurück: „Im Spielen ordnen und verteilen wir die in der Sinneswahrnehmung gegebenen Gegenstände lediglich neu. Die Kunst hingegen ist in einem anderen, tieferen Sinne konstruktiv und kreativ.“ (CASSIRER 1990: 252) Während im Spiel nur Dinge ausgetauscht werden, schafft die Kunst eine eigene Wahrheit. Sie ergibt sich für CASSIRER aus einer Haltung von Anspannung und einer besonderen Weise der Konzentration von Wirklichkeit, wohingegen er das Wesen des Spiels gerade in seiner Leichtigkeit und Ablenkung begründet sieht.

Wenn die Kunst spielt, dann mit Formen, nicht aber mit Dingen. (Vgl. CASSIRER 1990: 252f.) Im Unterschied zu den biologisch orientierten Spieltheorien von DARWIN und SPENCER kombiniert SCHILLER zwar den Spielbegriff mit der „ideale[n] Welt der Kunst“ und er deutet Schönheit ganz im Sinne CASSIRERS als „lebende Form“, deren Anschauung den Menschen zur Freiheit führt. Das entscheidende Moment, das diese Freiheit erst ermöglicht, fehle jedoch beim Spiel, so CASSIRER, nämlich eine notwendige reflexive Distanz und Betrachtung.

Was damit gemeint ist, ist allerdings keine leidenschaftsfreie, nur intellektuelle Distanz, sondern eine innere, die durch ein „durchschaubar machen“ von erlebter Leidenschaft zustande kommt: „Sie [gemeint sind die Leidenschaften, C. S.] sind ‚hier‘ – lebendig und unmittelbar. Wir sind uns ihrer in ihrer vollen Kraft bewußt, und diese Kraft strebt in eine neue Richtung. Sie wird gesehen und nicht unmittelbar gespürt. Die Leidenschaften sind jetzt keine dunklen, undurchdringlichen Mächte mehr; sie werden gleichsam durchsichtig.“ (CASSIRER 1990: 227) Ästhetische Erfahrung ist das Erleben intensivierter, in Form gebrachter Wirklichkeit und durch die Anschauung dieser Formen dringen wir gleichsam in ihr Innerstes ein und erkennen ihr Wesen. Gefühle, die uns sonst überwältigen könnten, werden uns auf diese Weise erst bewusst und wir erlangen eine neue, eine innere Freiheit. Das ist in CASSIRERS Lesart auch der Kern der aristotelischen Theorie der Katharsis und dessen, was LEONARDO DA VINCI meint, wenn er dem Künstler das „saper vedere“ als Aufgabe zuschreibt. (Vgl. CASSIRER 1990: 221f. und 227)

Sowohl beim Schaffensprozess als auch beim ästhetischen Erleben betont CASSIRER immer wieder das Dynamische der Kunst, die als besondere Weise der Welterschließung die Polarität dieser Welt und des menschlichen Lebens widerspiegelt. Kunst offenbart auf mehreren Ebenen ihr ambivalentes Wesen. Ihr Hervorbringen erfordert Rationalität und Phantasie, Nachahmung und Ausdruck gleichermaßen und ihre Produkte tragen alle emotionalen Qualitäten, sie bewegen sich zwischen Freude und Leid, Komik und Dramatik. In diesem Zusammenhang weist CASSIRER zum Beispiel darauf hin, dass schon PLATON der Komödie und der Tragödie stets auch Merkmale der anderen Gattung zugeschrieben hat und er kritisiert NIETZSCHE, die Bedeutung der dionysischen Kraft in seiner *Geburt der Tragödie* zu überschätzen, denn ohne die Spannung zwischen dionysischen und apollinischen Elementen, so meint er, hätte die griechische Tragödie nicht zustande kommen können. Eine grundlegende Spannung, Bewegung und Vielfalt drückt sich deswegen auch in den ästhetischen Formen aus.

Die Kunst ist also eine eigene Symbolsprache, keine sprachlich-begriffliche, sondern eine Sprache sinnlicher Formen. Durch Konzentration und einen Prozess aktiver Formung leistet sie ihren spezifischen Beitrag zur Objektivierung der Wirklichkeit, zur Gestaltung und Gliederung von Erfahrung.

#### 4. Kunst und Technik: Schöpferin und Geschöpf des Menschen

Dass Technik und Kunst eine gemeinsame Wurzel haben, legt schon die etymologische Bedeutung von „tèchne“ nahe, was „Handwerk, Kunst, Wissenschaft“ (Vgl. KLUGE <sup>24</sup>2002: 909) gleichermaßen meint.<sup>7</sup>

Wenn auch die Technik stärker von der Seite des Körperlichen her kommt, so sind die beiden symbolischen Formen in ihrer Art der aktiven Formung der Welt ebenso eng verwandt, wie in der Formung des Menschen und seines Selbstbildes. CASSIRER deutet die Technik nämlich nicht nur als Geschöpf des Menschen, sondern, im Umkehrschluss, auch als dessen Schöpferin und Erzieherin. Als Vorbild zieht er SCHILLER heran, der eben dies für die Kunst geltend macht. CASSIRER über SCHILLERS Ästhetik: „Es ist nicht der Mensch, der als bloßes Naturwesen, als physisch-organisches Wesen, zum Schöpfer der Kunst wird – sondern es ist vielmehr die Kunst, die sich als Schöpferin des Menschentums erweist, die die spezifische ‚Weise‘ des Mensch-Seins erst ermöglicht und konstituiert.“ (CASSIRER 1985: 69)

Das Charakteristische an der Schönheit der Kunst wird noch einmal deutlicher, wenn man sie von dem anderen Typus einer technischen Schönheit abgrenzt. Will man Technik als schön empfinden, dann wäre das Kriterium das Maß, in dem die „Form“ den „Stoff“ bezwungen hat und das würde heißen, wie gut ein technisches Problem gelöst worden ist. CASSIRER verweist auf GUSTAVE EIFFEL, der die Schönheit des Eiffelturmes damit begründet, die Herausforderung, den Turm windstabil zu konstruieren, sei aus statischen Gesichtspunkten perfekt bewältigt worden. (Vgl. CASSIRER 1985: 85) Die Kunst aber enthält noch das Moment des individuellen Ausdrucks und der haftet dem Kunstwerk im Gegensatz zum technischen Konstrukt auch nach seiner Fertigstellung an. Kunst schafft trotz des individuellen Ausdrucks eine Form von wirklicher Objektivität. „Aber eben dieses ‚Objektive‘ ist an keiner Stelle ein bloß Äußeres, sondern es ist die Äußerung eines Inneren, das an ihm gewissermaßen seine Transparenz gewinnt. Die dichterische, die malerische oder plastische Form sind in ihrer höchsten Vollendung, in ihrer reinen ‚Ablösung‘ vom Ich, noch immer durchflutet von der reinen Ichbewegung.“ (CASSIRER 1985: 84)

---

<sup>7</sup>Ursprünglich fallen die Fertigkeit des Handwerkers, das „wissen wie“, und das Darstellen und Ausdrücken wollen des Künstlers, das „was“, zusammen und der Handwerker ist zugleich Künstler. CASSIRER nennt zum Beispiel LEONARDO DA VINCI und LEON BATTISTA ALBERTI, die technisch *und* künstlerisch aktiv waren und die Verwandtschaft der beiden Formen so in ihrer Person vereinen.

## 5. Die symbolische Form der Wissenschaft: Befreiung durch die „Herrschaft der Zahl“

Die symbolische Form der Wissenschaft ist im Sinne der KANTISCHEN Erkenntnistheorie als naturwissenschaftliche Erkenntnis gedacht, es geht also um die Bedingungen der Möglichkeit von exakter Erkenntnis. Ihre Leistung erklärt CASSIRER in Anlehnung an die etymologische Bedeutung von „episteme“, sie sorgt nämlich für Festigkeit und Stabilität, weil sie in einer sich wandelnden Welt quasi den archimedischen Punkt setzt. (Vgl. CASSIRER 1990: 315f.) Die Form der wissenschaftlichen Erfahrung ist für CASSIRER in besonderem Maß objektiv und verkörpert die höchste Stufe des Sinnverstehens, denn es handelt sich um reine Bedeutung. Zwar versteht er auch die anderen symbolischen Formen als Objektivierungen von Wirklichkeit. Die besondere Bedeutung der (Natur-)Wissenschaft jedoch beruht auf der neuen Sprache, die sie sich geschaffen hat, denn sie entwickelt aus der Alltagssprache allmählich eine wissenschaftliche Fachsprache und mit der Mathematik schließlich eine reine Symbolsprache. Hier zeigt sich nicht zuletzt, wie tief die Sprache, die CASSIRER als eigene und als besonders fundamentale symbolische Form gilt, die Entwicklung der modernen Wissenschaft prägt.

Während das alltägliche Sprechen eine unbewusste, auf Ähnlichkeiten beruhende Klassifikation vornimmt, um Gegebenes zu ordnen, schafft die Sprache der Wissenschaft bewusst künstliche Systeme, die strengeren Anforderungen genügen müssen. Die LINNÉSCHE Methode der Artenbestimmung oder DARWIN'S Evolutionstheorie sind, so CASSIRER, reine „Kunstwerke“. Erst mit dem Einsatz von abstrakten mathematischen Symbolen aber beginnt „die Geburtsstunde des modernen Wissenschaftsverständnisses“. (CASSIRER 1990: 320) Was die Zahl als Symbol für die Zwecke exakter Wissenschaft so attraktiv macht, ist ihre eindeutige Position im System der Zahlen, auf die sie wegen des Reihenprinzips festgelegt ist. Die begriffliche Sprache, bei der jeden Ausdruck ein ganzes „Bedeutungsfeld“ umgibt, könnte dies nicht leisten.

Um das Wesen der Mathematik zu verstehen, blickt CASSIRER auch hier zunächst auf die Bedingungen ihres Entstehens zurück. Wenngleich die Zahl vorher schon bekannt ist und als Symbol verwendet wird, etwa in der babylonischen Astronomie, befasst sich die pythagoräische Zahlenphilosophie zum ersten Mal mit ihrem *Wesen*. Sie glaubt, ein Prinzip gefunden zu haben, das das Geheimnis von Schönheit, Wahrheit und Harmonie aller Dinge offenbart. Zahlen sind zu diesem Zeitpunkt noch etwas Substantielles, sie repräsentieren nicht die Dinge auf einer Bedeutungsebene, sondern sie *sind* die Dinge. Die Entdeckung der irrationalen Zahlen zerschlägt zwar das Bild von dieser Harmonie der ganzen Zahl und der ihr anhaftenden magischen Einheit von Wahrheit und Schönheit sogleich wieder, es eröffnet aber gleichzeitig die Chance, das

Relationsprinzip der Zahl, das auf ihrer Reihung beruht, zu verstehen und somit einzusehen, dass es sich um Beziehungen handelt – entweder um einfache, oder, im Fall der irrationalen Zahlen, um Beziehungen höherer Ordnung. Weil die Zahl also weder Ding ist noch dieses abbildet, sondern „einer Symbolsprache angehört, war es nur nötig, Vokabular, Morphologie und Syntax dieser Sprache in sich konsistent weiterzuentwickeln. Nicht das Wesen oder die Beschaffenheit der Zahl, sondern ihre Bedeutung mußte sich wandeln. Eine Philosophie der Mathematik mußte zeigen, daß ein solcher Wandel nicht zu Doppeldeutigkeiten oder Widersprüchen führt – daß Quantitäten, die sich durch ganze Zahlen nicht exakt ausdrücken ließen, durch die Einführung neuer Symbole völlig verständlich und ausdrückbar wurden.“ (CASSIRER 1990: 325) Mit Hilfe einer derart erweiterten Mathematik konnte DESCARTES schließlich die analytische Geometrie entwickeln, nun auch geometrische Phänomene mathematisch formulieren und so die Geometrie in den Kreis der formalen Wissenschaften, der „mathesis universalis“ aufnehmen.

Das Bestreben, die Welt aus einer immer universelleren Perspektive heraus erklären zu wollen, erfordert notwendigerweise einen Abstraktions- und Vereinfachungsprozess. Die Mathematik entwickelt sich allmählich als ein neues Ordnungsprinzip, das diesem Prozess den Weg bereitet und das die mythischen und (alltags-)sprachlichen Strukturen, die in einer noch vorwissenschaftlichen Welt für Objektivität sorgen, ablösen kann. Dabei durchdringen sich die unterschiedlichen mythischen, sprachlichen und mathematischen Ordnungsstrukturen in den Vorstufen und Anfängen der Wissenschaft noch wechselseitig und jede moderne Naturwissenschaft hat ihre mythischen Wegbereiter. CASSIRER nennt zum Beispiel die Astrologie als Vorgängerin der Astronomie oder die Alchemie als Vorgängerin der Chemie.

So findet etwa die Alchemie langsam von einer dunklen allegorisch-metaphorischen Ausdrucksweise zunächst zu einer qualitativen Sprache und mit LAVOISIER schließlich zu einer quantitativen. Erst das Periodensystem der Elemente aber, das jedem chemischen Element einen festen Platz im System geben kann, sogar noch vor dessen Entdeckung, schafft eine mathematisch-deduktive Struktur im strengen Sinn. (Vgl. CASSIRER 1990: 327f.)

Auch die Physik muss im Laufe ihrer Entwicklungsgeschichte ihre Sprache auf eine abstraktere Ebene heben, um sich dem Ziel zu nähern, das DESCARTES mit seiner Physik noch nicht erreicht hat, nämlich „die gesamte Welt der Naturerscheinungen unter die Herrschaft der Zahl zu bringen.“ (CASSIRER 1990: 326) Während DEMOKRIT nur die alltägliche Sprache zur Verfügung hat und zur Beschreibung seines Atommodells Metaphern aus der makrokosmischen und gegenständlichen Welt heranzieht, gibt es für quantenmechanische Phänomene keine anschaulichen Modelle mehr. Die Quantenphysik spricht die abstrakte Symbolsprache der Mathematik.

Mit der Mathematik ist die Bedeutungsfunktion des Bewusstseins zum Höhe-

punkt gelangt, sie ist als Instrument also wichtigste Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis geworden. Diese Erkenntnis erfolgt immer schon im Licht der Symbolik der Zahl und im Licht wissenschaftlicher Systeme und Theorien, die durch Abstraktionsprozesse entstanden und schon von vornherein mit einem bestimmten Sinn behaftet sind.

Dabei stellt sich freilich die Frage, wie es sich mit einer Wirklichkeit hinter diesen Theorien und Systemen verhält. Lässt sich noch mehr über die Welt sagen, außer, dass wir sie immer schon bedeutungsbehaftet erfahren? Gibt es eine Realität jenseits von symbolischer Formung, die uns womöglich nur nicht zugänglich ist, oder können wir darüber wirklich keinerlei Aussagen treffen? Da CASSIRER ja, KANT folgend, das Bestimmen des Ontologischen durch die Analyse des Verstandes ersetzt, liegt es allein aufgrund der Methode nahe, eine naive realistische Position auszuschließen. Auf der anderen Seite betont er ausdrücklich und immer wieder das von der Subjektivität des einzelnen Wissenschaftlers unabhängige hohe Maß an objektiver Erkenntnis der Wirklichkeit, das für ihn gerade die Wissenschaft ermöglicht:

Zwar trägt eine große wissenschaftliche Entdeckung auch den individuellen Stempel ihres Urhebers; wir begegnen in ihr nicht nur einem neuen objektiven Aspekt der Dinge, sondern auch einer individuellen Geisteshaltung und sogar einem bestimmten persönlichen Stil. Aber dies alles hat nur eine psychologische, keine systematische Relevanz. Im objektiven Gehalt der Wissenschaft werden diese individuellen Züge vergessen und ausgelöscht, denn eines der Hauptziele des wissenschaftlichen Denkens ist die Eliminierung der persönlichen und anthropomorphen Spuren.

— CASSIRER 1990: 345

Wenn also einerseits wissenschaftliche Objektivität einen so hohen Stellenwert einnimmt und andererseits aber so etwas wie die Erkenntnis eines „Dings an sich“ und der rohen Tatsachen jenseits aller symbolischen Formung nicht gemeint sein kann, was heißt dann „objektiver Gehalt der Wissenschaft“?

PAETZOLD kommt zu dem Ergebnis, in CASSIRERS Standpunkt den eines „kritischen Realisten“ zu sehen und er meint damit:

CASSIRER behauptet lediglich, daß wir die Wirklichkeit weder unkritisch im Sinne der vorkantischen Ontologie unterstellen können, noch ist die Wirklichkeit eine bloße Projektion des Subjektes. Vielmehr: Wirklichkeit ist uns Menschen nur unter je spezifischen Perspektiven gegeben, die sich zu relativ konstanten symbolischen Formen auskristallisiert und historisch verfeinert haben. Nur der Inbegriff der Perspektiven sagt uns, was Wirklichkeit letztlich ist. Wir können diesen Inbegriff der Perspektiven nicht einfach apriorisch unterstellen oder als Summe bilden.

— PAETZOLD 1994: 39

Der hier gemeinte „Inbegriff der Perspektiven“ ist ein Grenzbegriff. Er muss als Idealzustand verstanden werden und speziell für die symbolische Form der

Wissenschaft vereint er alle wissenschaftlichen Perspektiven, Theorien und Systeme, auch wenn dieser Zustand nie erreichbar ist, weil Erfahrung grundsätzlich kein Ende hat. Diese Einheit der Wissenschaft, wenn sie möglich wäre, würde uns vollständig über die Realität Auskunft geben können. Da sie aber nicht möglich ist, erkennen wir immer nur ausschnittshaft. Für CASSIRER ist klar: „Einzelne Resultate und Grundprinzipien der Wissenschaft können wir in Frage stellen, aber ihre allgemeine Funktion ist über jeden Zweifel erhaben. Die Wissenschaft ist es, die uns die Gewissheit gibt, in einer konstanten Welt zu leben.“ (CASSIRER 1990: 315) Grund für das „kritisch“ am Begriff „kritischer Realismus“ wäre demnach die Tatsache, dass sich einzelne wissenschaftliche Prinzipien, Theorien und Systeme durchaus als fehlerhaft erweisen und verbessert werden müssen, und Grund für den „Realismus“ wäre die Tatsache, dass dadurch aber der anzustrebende „Inbegriff der Perspektiven“, die eigentliche Einheit aller Wissenschaft und deren „Objektivität“, nicht gefährdet wird. Darin steckt das Motiv, das CASSIRER zu dem Schluss kommen lässt: „Die Wissenschaft ist der letzte Schritt in der geistigen Entwicklung des Menschen, und man kann sie als die höchste und charakteristischste Errungenschaft menschlicher Kultur ansehen.“ (CASSIRER 1990: 315)

## 6. Wissenschaft und Kunst: Zwei Typen von Objektivität

Wie CASSIRER immer wieder betont, haben beide symbolische Formen eine „Objektivität“, nicht nur die Wissenschaft sondern auch die Kunst:

Gleich allen anderen symbolischen Formen ist auch die Kunst keine bloße Nachbildung einer vorgegebenen Wirklichkeit. Sie ist einer der Wege zu einer objektiven Ansicht der Dinge und des menschlichen Lebens. Sie ist nicht Nachahmung, sondern Entdeckung von Wirklichkeit. Wir entdecken durch Kunst allerdings nicht jene Natur, die der Wissenschaftler meint, wenn er den Ausdruck „Natur“ verwendet.

— CASSIRER 1990: 220

Wie oben erläutert, schreibt CASSIRER der Wissenschaft eine Erkenntnis von der Natur in höchst objektiver Weise zu. „Objektivität“ ist hier also im Sinne einer Annäherung an die Einheit aller Wissenschaft, die selbst nicht erreichbar ist, gedacht. Die „Objektivität“ der Kunst ist aber von anderer Art. FRIEDMAN nennt zwei Typen von „Objektivität“, wenn er über Physik und Kulturwissenschaften spricht, dies lässt sich quasi auch für Wissenschaft und Kunst sagen:

Auch er [gemeint ist CASSIRER; C.S.] ist der Auffassung, dass uns die moderne mathematische Physik, die sich vor allem in der Sprache der modernen Mathematik und der mathematischen Logik ausdrückt, die höchstentwickelte Form der Bedeutungsfunktion des Symbolischen vorlegt. Aber die Pointe der Philosophie der symbolischen Formen liegt darin, dass Objektivität als solche, intersubjektive Gültigkeit und Mitteilbarkeit keinesfalls auf die Bedeutungsfunktion beschränkt sind. Die Physik hat ihren

eigenen charakteristischen Typ von Objektivität, ausgedrückt in allgemeingültigen mathematischen Gesetzen, die immer und überall gelten. In den Kulturwissenschaften haben wir jedoch Zugang zu einem anderen, aber analogen Typ von Objektivität, der sich in unserer Fähigkeit ausdrückt, menschliche Produkte oder „Werke“ immer wieder zu interpretieren und zu reinterpretieren, aus unserer je eigenen, speziellen Perspektive, innerhalb der ständigen historischen Entwicklung menschlicher Kultur.

— FRIEDMAN 2004: 131f.

Doch was macht diese beiden „Typen“ von Objektivität inhaltlich aus? CASSIRER bringt ihren jeweiligen Charakter so auf den Punkt: „Sprache und Wissenschaft sind Abkürzungen der Wirklichkeit; Kunst ist Intensivierung von Wirklichkeit. Sprache und Wissenschaft beruhen auf ein und demselben Abstraktionsvorgang; die Kunst hingegen könnte man als kontinuierlichen Konkretionsprozeß beschreiben.“ (CASSIRER 1990: 221) Was die Kunst durch diese Art der Konkretisierung entdeckt, sind die Formen der Dinge, was die Wissenschaft durch Abstraktion entdeckt, sind Naturgesetze. Bei beiden Methoden handelt es sich um eine Art Vereinfachung und Verdichtung des Gegebenen, die zu Orientierung und Objektivierung führt, nur strebt diese Vereinfachung in unterschiedliche Richtungen und verwendet andere Mittel: Die Wissenschaft klassifiziert mithilfe von Sprache, Begriffen und mathematischer Symbolik, die Kunst gibt eine Anschauung sinnlicher Formen, weil sie in ganz anderer Weise Zugang zur Sinnlichkeit hat. CASSIRERS Überzeugung gemäß eröffnet der Blick der Kunst viel differenziertere Perspektiven auf die Welt, sie kann komplexe Anschauungsformen hervorbringen, die mit profanen Sinneseindrücken nicht vergleichbar sind. Die ästhetische Wahrnehmung darf weder mit einfachen Sinneswahrnehmungen verwechselt werden, noch mit der Wahrnehmung der Wissenschaft, die sich nach Ursache- und Wirkungszusammenhängen orientiert. So spricht CASSIRER von einer „begriffliche[n] Tiefe“ der Wissenschaft und einer „rein visuelle[n] Tiefe“ (CASSIRER 1990: 260) der Kunst. „Das ‚*rerum videre formas*‘ ist keine geringere und eine ebenso notwendige Aufgabe wie das ‚*rerum cognoscere causas*‘.“ (CASSIRER 1990: 269) Ebenso wie wir nur durch binokulares Sehen den dreidimensionalen Raum erleben können, benötigen wir für eine umfassende Erfahrung der Welt beide Fertigkeiten der Wahrnehmung. Dieses Verhältnis ist gemeint wenn PAETZOLD sagt:

Cassirer hatte eine Doppelstrategie: Er legte den Akzent einerseits auf die Entwicklung eines Bildbewußtseins, d. h. eines Bewußtseins, das sich an Bildäußerungen entzündet, und eines vielleicht eher linguistisch geprägten Begriffsbewußtseins, eines, das sich an begrifflichen Rationalitätsstrukturen entwickelt. [...] Er war fähig, diese Spannung, die im Grunde genommen auch auf seinen Symbolbegriff zurückführbar ist, nämlich in dessen Spannung von Sinnlichkeit und Sinn, in der ganzen Breite empirisch und in der phänomenologischen Sättigung ausführen zu können.

— PAETZOLD 1995: 51

## 7. Wissenschaft und Technik: Verwirklichung des Möglichen

Das Verhältnis von Wissenschaft und Technik lässt sich nicht darauf reduzieren, dass Technik lediglich praktisch angewandte Wissenschaft bedeutet. Insbesondere wenn von den „zwei Kulturen“ die Rede ist, werden Wissenschaft und Technik jedoch in diesem Zusammenhang von Theorie und Praxis gesehen. CASSIRER jedoch ist davon überzeugt, dass die Technik vielmehr dem menschlichen Wollen eine körperliche Form gibt und somit nicht nur auf das Reich der Materie beschränkt bleibt, sondern ebenso am unbegrenzten, pluripotenten und Form gebenden menschlichen Geist Teil hat.

Beide Arten symbolischer Formung sind selbstständig und dienen sich von Anfang an dennoch gegenseitig. CASSIRER nennt als paradigmatische Beispiele für die Wissenschaft der Renaissance LEONARDO DA VINCI und GALILEI, die jeweils den naturforschenden Wissenschaftler und den technischen Erfinder in einer Person verkörpern. (CASSIRER 1985: 79f.)

Wissenschaft und Technik haben es gleichermaßen mit dem Material „Natur“ zu tun, beide Tätigkeiten erfordern eine aktive Anstrengung des Geistes, denn auch die Wissenschaft produziert sich aktiv ihr Bild von der Natur. „Auch das technische Werk teilt mit der theoretischen Wahrheit die Grundbestimmung, daß beide von der Forderung einer ‚Entsprechung‘ zwischen Gedanken und Wirklichkeit, einer ‚*adaequatio rei et intellectus*‘ beherrscht werden.“ (CASSIRER 1985: 80) Die „*adaequatio*“ muss dabei immer wieder neu geschaffen werden, wobei beide Seiten in diesen Anpassungsprozess einbezogen sind und es nicht etwa eine statische und eine bewegte Seite gibt. Beide Pole pendeln innerhalb des Spannungsfeldes von „Wirklichem“ und „Möglichem“, zwischen Naturgesetzen und formender Tätigkeit des Geistes. Es muss ausgelotet werden, was aus dem Bereich des Möglichen in den Bereich des Wirklichen hinübergebracht werden und dort *verwirklicht* werden kann. Der Techniker ist für CASSIRER der Demiurg im LEIBNIZschen Sinne, der eine von vielen Möglichkeiten auswählt und dieser in der Wirklichkeit eine körperliche Form gibt. (Vgl. CASSIRER 1985: 81)

Auch die Wissenschaft bewegt sich zwischen Möglichem und Wirklichem, sie holt Gesetze und Theorien aus dem einen Bereich in den anderen, und diese Tätigkeit ist nicht etwa weniger produktiv als die der Technik. Sie macht sich lediglich ein *theoretisches* Bild von der tatsächlichen Welt und produziert keine neuen *körperlichen* Gebilde. So machen Wissenschaft und Technik je auf ihre Weise Mögliches wirklich, sie vollziehen selbsttätig Entdeckungsakte.

## 8. Das Problem der Systematik: „Das Dissonante steht im Einklang mit sich selbst“?

Es hat sich an den ausgewählten Beispielen von Technik, Kunst und Wissenschaft nun gezeigt, inwiefern die einzelnen symbolischen Formen die Welt betrachten und bilden, welcher Art die Objektivität ist, die daraus entsteht, und ferner, inwiefern sie dadurch zur kulturellen Selbstbefreiung des Menschen beisteuern. Die Technik leistet als Medium einen mittelbaren Beitrag zur Trennung von „Ich“ und „Welt“. Der menschliche Geist als Schöpfer der Technik wird sich seinerseits durch seine Werkstätigkeit erst seiner Subjektivität bewusst und von ihr geschaffen. Auch die Kunst ist nicht nur „Geschöpf“, sondern ihrerseits „Schöpferin“ des Menschen. Durch die Anschauung sinnlich-ästhetischer Formen konzentriert und konkretisiert sie Wirklichkeit, sie macht Leidenschaften durchschaubar und verhilft dem Menschen so zu einer inneren Distanz. Dieser konzentrierten Form der Weltanschauung steht die abstrakt-vereinfachende Perspektive der Wissenschaft gegenüber, die durch die Symbolsprache der Mathematik dem Menschen den letzten Schritt ins Reich der reinen Bedeutung ermöglicht. Wissenschaft und Technik produzieren ihre Ansicht der Welt beide aktiv, mit dem Unterschied, dass es sich einmal um eine begrifflich-theoretische Art von Objektivierung und das andere Mal um eine körperliche handelt.

Das Problem, das sich nun ergibt, ist die Frage nach der Beziehung der einzelnen symbolischen Formen zueinander und ihre Position hinsichtlich des ganzen Systems. Dieses Problem drückt sich in einer Spannung aus, die in den Texten CASSIRERS an vielen Stellen immer wieder spürbar wird. Als Beispiel hierfür sollen die beiden folgenden Auszüge dienen, aus denen sich ein geradezu diametraler Gegensatz herauslesen lässt:

(1) Aus theoretischer Sicht können wir Kant beipflichten, der gesagt hat, die Mathematik sei der Stolz der menschlichen Vernunft. Für diesen Triumph der wissenschaftlichen Vernunft müssen wir freilich einen hohen Preis bezahlen. Wissenschaft bedeutet Abstraktion, und Abstraktion ist immer eine Verarmung der Wirklichkeit. Die Formen der Dinge, so wie sie in wissenschaftlichen Konzepten dargestellt werden, geraten mehr und mehr zu bloßen Formeln. Diese Formeln sind von einer überraschenden Einfachheit. [...] Es scheint, als sei die Wirklichkeit unseren wissenschaftlichen Abstraktionen nicht nur zugänglich, sondern als würde sie auch von ihnen ausgeschöpft und geleert. Doch das erweist sich als Täuschung, sobald wir uns der Kunst zuwenden. Denn die Ansichten der Dinge sind zahllos, und sie verändern sich von einem Augenblick zum anderen. Jeder Versuch, sie auf eine einzige, bündige Formel zu bringen, wäre vergeblich. Heraklits Ausspruch, die Sonne sei neu an jedem Tage, trifft für die Sonne des Künstlers gewiß zu, obwohl nicht für die des Naturwissenschaftlers.

— CASSIRER 1990: 222

(2) In der Moderne gibt es keine zweite Macht, die sich mit der des wissenschaftlichen Denkens vergleichen ließe. In ihm erblickt man den

Höhepunkt und die Vollendung allen menschlichen Tuns, das letzte Kapitel in der Geschichte der Menschheit und das wichtigste Thema einer Philosophie des Menschen.

— CASSIRER 1990: 315

Die erste Perspektive bestärkt also den ursprünglichen Ansatz CASSIRERS, sich von der Transzendentalphilosophie KANTS zu lösen und auf die Bedeutung der anderen Formen von Weltverstehen, wie beispielsweise der Kunst, hinzuweisen. Es ist unbestreitbar, dass CASSIRER gerade der Kunst mit sehr hoher Achtung begegnet. Die zweite Perspektive scheint diesen Eindruck aber wieder in ihr Gegenteil zu verkehren und der Wissenschaft als „Höhepunkt und [...] Vollendung allen menschlichen Tuns“ doch wieder jene Krone aufzusetzen, die CASSIRER ihr eigentlich abnehmen wollte. Bisher erscheint der anfangs thematisierte Versuch einer Verknüpfung der Paradigmen in einem Paradox zu enden.

Was die beiden Auszüge andeuten, läuft letzten Endes tatsächlich auf zwei Strukturen hinaus, die die Systematik von CASSIRERS philosophischem Ansatz kennzeichnen: Es gibt einerseits eine vertikale, hierarchische Struktur, die die Kulturentwicklung des Menschen als eine historische Genese versteht, mit einem Anfang und einem Ziel. Andererseits gibt es eine horizontale Struktur, die die Pluralität der einzelnen geistigen Kräfte, ihre Gleichzeitigkeit und ihr Nebeneinander hervorhebt.

## 9. Zwei Strukturen: Hierarchie oder Pluralität?

Die hierarchisch orientierte Struktur geht vom *Werden* aus und von der Überlegung, dass allen menschlichen Aktivitäten eine genuine Polarität innewohnt und dass sich Entwicklung zwischen den Polen abspielt. In der symbolischen Form des Mythos herrschen Gebundenheit und Tradition in extremster Form vor; die allmählich entstehenden Formen von Religion, Sprache, Kunst, Geschichte, Technik und Wissenschaft lösen sich dann auf ihre je spezifische Art von diesem mythischen Nährboden ab, lockern die festigenden Kräfte und gewinnen einen höheren Grad an Freiheit, der in der Wissenschaft erst gipfelt.

Dabei werden die unterschiedlichen Ausprägungen von Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsfunktion des Bewusstseins relevant, die der hierarchischen Struktur ein Gerüst geben: Je niedriger die Entwicklungsstufe, desto stärker greift der unmittelbare Ausdruckscharakter und je höher die Entwicklungsstufe, desto stärker entfaltet sich der Bedeutungscharakter der symbolischen Form.<sup>8</sup>

<sup>8</sup>FRIEDMAN weist darauf hin, dass die Hierarchie dieser Bewusstseinsfunktionen auf den Einfluss von HEGELS *Phänomenologie des Geistes* zurückzuführen ist (Vgl. FRIEDMAN 2004: Anm. 141, 197).

Neben dem Mythos gehören auch Sprache und Technik zu den Formen, die eine fundamentalere Funktion haben als alle anderen. Sie sind bei der Ausdifferenzierung jeder Form beteiligt. Abschnitt 2 hat ja bereits deutlich gemacht, welche Parallelen CASSIRER zwischen „Wort“ und „Werkzeug“ sieht und in Abschnitt 5 zeigte sich, wie umfassend Mythos und vor allem Sprache die Entstehung der modernen Wissenschaft bestimmen. Die hier vorgestellten Formen vergleicht CASSIRER zusammenschauend im systematischen Kontext so:

Wenn man als die beiden Extreme, zwischen denen alle Kulturentwicklung sich bewegt, die Welt des *Ausdrucks* und die Welt der reinen *Bedeutung* bezeichnen kann, so ist in der Kunst gewissermaßen das ideale Gleichgewicht zwischen diesen beiden Extremen erreicht. Die Technik hat hingegen mit der theoretischen Erkenntnis, der sie eng verschwistet ist, den Grundzug gemein, daß sie mehr und mehr auf alles Ausdrucksmäßige Verzicht leistet, um sich in eine streng ‚objektive‘ Sphäre reiner Bedeutsamkeit zu erheben.

— CASSIRER 1985: 86

Das einseitige Betonen einer geschichtlichen Entwicklung, die zur menschlichen Selbstbefreiung führt und ihre höchstmögliche Stufe in der Wissenschaft erfährt, läuft aber auch Gefahr zu bewerten, weil die einzelnen symbolischen Formen daran gemessen werden, welchen Grad an kultureller Freiheit sie für den Menschen erreicht haben. Eine derartige Wertung vorzunehmen, liegt CASSIRER aber eigentlich fern. Das, was er für die Technik ausdrücklich betont hat, nämlich dass die Wesensfrage nicht mit der Wertfrage verwechselt werden dürfe, gilt als Forderung gleichsam für den Ansatz seiner ganzen Philosophie. Die hierarchische Struktur jedoch wird dieser wesentlichen Forderung im strengen Sinne nicht gerecht.

Die horizontale Struktur nun konzentriert sich nicht auf die entstehungsgeschichtlichen Aspekte, sondern auf die anthropozentrischen. Vom Menschen selbst richten sich die unterschiedlichen Blickrichtungen und symbolischen Formen quasi zentrifugal hinaus in die Welt und CASSIRER hebt ausdrücklich deren Gleichwertigkeit und Pluralität positiv hervor:

Sie [gemeint sind die verschiedenen Kräfte des Menschen; C. S.] lassen sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Sie streben in verschiedene Richtungen und gehorchen unterschiedlichen Prinzipien. Aber diese Vielfalt und Disparatheit bedeutet nicht Zwietracht oder Disharmonie. Alle diese Funktionen vervollständigen und ergänzen einander. Jede von ihnen öffnet einen neuen Horizont und zeigt uns einen neuen Aspekt der Humanität. Das Dissonante steht im Einklang mit sich selbst; die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander.

— CASSIRER 1990: 346

## 10. Was heißt „Objektivität“?

Wie diese beiden Strukturen nun innerhalb der Systematik miteinander in Konflikt geraten und wo letztendlich die Grenzen von CASSIRERS Ansatz liegen, erschließt sich meines Erachtens am deutlichsten über eine Analyse des Ausdrucks „Objektivität“, so wie CASSIRER ihn in den vorliegenden Texten verwendet.

Auf die Probleme des Begriffs im Kontext der symbolischen Form der Wissenschaft ist bereits der 5. und 6. Abschnitt eingegangen. Es hat sich gezeigt, dass nur der Idealzustand einer Einheit aller Wissenschaft, der Inbegriff der Perzeptiven, eine Objektivität in der strengsten Auslegung des Begriffs schaffen könnte, die mit „Voraussetzungslosigkeit“ gleichzusetzen wäre, insofern alles Subjektive, Nichtsachliche ausgeschlossen werden könnte. Da dieser Typ von Objektivität – im Sinne eines erkenntnistheoretischen Realismus – sich aber nie erfüllen kann, sondern eben nur einen Grenzwert darstellt, müssen wir uns auf jene Objektivität konzentrieren, die die Wissenschaft auch *tatsächlich* erreichen kann. Diese bleibt jedoch stets Deutung des Gegebenen und ihr wird dadurch immer etwas Subjektives anhaften. Im anthropozentrischen Universum der symbolischen Formen ist der formende menschliche Geist, das Subjekt, immer die Voraussetzung. Statt „Voraussetzungslosigkeit“ und „Fehlen von Subjektivität“ meint die Objektivität, die die Wissenschaft in der Tat erreichen kann, eigentlich „Orientierung/Strukturierung/Formung von Wirklichkeit“.

Diese Leistung erbringen aber alle symbolischen Formen gleichermaßen. Unter eine so verstandene Objektivität lassen sich dann auch die beiden Typen der Objektivierung, die für Wissenschaft und Kunst erläutert wurden, einordnen, ganz so, wie es eine horizontale Struktur der symbolischen Formen nahe legt. Weil es eine mythische, sprachliche, technische, wissenschaftliche, ästhetische, etc. Objektivität gibt, deren Gleichwertigkeit und gegenseitige Bereicherung CASSIRER stets hervorhebt, darf man eigentlich nur von unterschiedlichen *Typen* von Objektivität sprechen, nicht aber von einer *höchsten Form* oder einem *Grad* an Objektivität, so wie es die hierarchische Struktur und die besondere Auszeichnung der wissenschaftlichen Objektivität andeutet.<sup>9</sup>

Der Widerspruch, dass es einerseits eine theoretisch anzunehmende und von der Wissenschaft angestrebte Objektivität gibt, auch wenn diese nicht erreicht werden kann, und dass es andererseits eine Pluralität mehrerer heterogener Objektivitäten gibt, endet in einer Aporie, solange man versucht, die Systematik

<sup>9</sup>CASSIRER spricht zwar nicht ausdrücklich von einem „Grad“ oder einer „höchsten Form“ von Objektivität, wenn er über die Wissenschaft spricht. Aber eine solche Auslegung scheint mir angesichts bestimmter Formulierungen angebracht, etwa wenn Wissenschaft als „Höhepunkt und die Vollendung allen menschlichen Tuns“ (CASSIRER 1990: 315) angesehen wird, oder wenn es heißt: „Im objektiven Gehalt der Wissenschaft werden diese individuellen Züge vergessen und ausgelöscht, denn eines der Hauptziele des wissenschaftlichen Denkens ist die Eliminierung der persönlichen und anthropomorphen Spuren“ (CASSIRER 1990: 345).

der symbolischen Formen von innen heraus zu verstehen. Zu fragen bliebe, ob sich der Widerspruch nicht doch lösen ließe.

Ein Grund für die hierarchische Struktur ist das Ziel einer allmählichen Selbstbefreiung des Menschen, „um sich in eine streng ‚objektive‘ Sphäre reiner Bedeutsamkeit zu erheben.“(CASSIRER 1985: 86) Der Wissenschaft und auch der Technik ist diese Sphäre zugänglich. Die angestrebte Befreiung meint aber streng genommen nicht den ganzen Menschen, sondern es handelt sich um die Befreiung des Geistes.<sup>10</sup> Man könnte so gesehen die Frage stellen, ob nicht auch eine Befreiung im Sinne einer Entwicklung der Seele oder eine emotionale Entwicklung möglich wären und ob man mit dem gleichen Recht, mit dem oben von der Einheit aller Wissenschaft als Grenzbegriff für wissenschaftliche Objektivität die Rede war, nicht auch analoge Grenzbegriffe für andere symbolische Formen formulieren dürfte, etwa eine Einheit der Kunst für die Objektivität der Kunst oder einen Inbegriff der Perspektiven der Religion. Für eine wirkliche Gleichwertigkeit aller symbolischen Formen müsste man einen solchen Inbegriff von Objektivität vermutlich entweder für jede der symbolischen Formen einzeln annehmen oder nur einen einzigen für alle zusammen oder überhaupt keinen. Denn nur wenn wir allen Möglichkeiten des Weltverstehens von dem innersten Kern ihres Wesens her einen absolut gleichwertigen Typus von Objektivität zugestehen können, dann ist es in einer Weiterführung des Gedankens auch möglich, die viel diskutierten „zwei Kulturen“ wirklich zu verknüpfen und diese innere Gleichwertigkeit explizit zu machen. So sehr es CASSIRER auch am Herzen liegt, stets den „Einklang des Dissonanten“ hervorzuhelben und so sehr dies vom ganzen Ansatz der Philosophie der symbolischen Formen her beabsichtigt ist, eine widerspruchsfreie Vermittlung gelingt nicht, denn das „Dissonante“ erzeugt letztendlich doch keinen wirklichen „Einklang“.

## 11. Literatur

- CASSIRER, ERNST 1985 „Form und Technik“ in: ders., *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933*, Hamburg: Meiner, 39–89.
- CASSIRER, ERNST 1990 *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt am Main: Fischer.
- FRIEDMAN, MICHAEL 2004 *Carnap Cassirer Heidegger. Geteilte Wege*, Frankfurt am Main: Fischer.
- GLOY, KAREN 2002 „Kultur versus naturwissenschaftlich-technologische Welt. Ein Tableau“ in: dies. (Hrsg.), *Im Spannungsfeld zweier Kulturen. Eine*

---

<sup>10</sup>Zwar orientiert sich CASSIRER an HEGELS *Phänomenologie des Geistes*, er wendet sich aber eigentlich gegen HEGELS Panlogismus und die Genese des absoluten Geistes. Der Begriff der symbolischen Form soll den der Logik bei HEGEL ersetzen (Vgl. KROIS 1988: 17 und 20).

*Auseinandersetzung zwischen Geistes- und Naturwissenschaft, Kunst und Technik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 9–30.

GRAESER, ANDREAS 1994 *Ernst Cassirer*, München: Beck.

KLUGE, FRIEDRICH <sup>24</sup>2002 *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin: De Gruyter.

KROIS, JOHN MICHAEL (Hrsg.) 1985 „Einleitung“ in: Cassirer, Ernst, *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933*, Hamburg: Meiner, XI–XXXII.

KROIS, JOHN MICHAEL 1988 „Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen“ in: BRAUN, HANS-JÜRIG (Hrsg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 15–44.

NIESELER, ANDREAS 2003 *Formen symbolischer Weltaneignung. Zur pädagogischen Bedeutung von Ernst Cassirers Kulturphilosophie*, Würzburg: Ergon-Verlag.

PAETZOLD, HEINZ 1994 *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

PAETZOLD, HEINZ 1995 „Die Zweideutigkeit der symbolischen Formen. Ein Gespräch mit dem Philosophen Heinz Paetzold über die Aktualität Ernst Cassirers“, *Frankfurter Rundschau* Nr. 269 vom 18.11.1995, S. 51.

ORTH, ERNST WOLFGANG 1985 „Zur Konzeption der Cassirer Philosophie der symbolischen Formen. Ein kritischer Kommentar“ in: CASSIRER, ERNST, *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933*, Hamburg: Meiner, 165–201.

ORTH, ERNST WOLFGANG 1988 „Zugänge zu Ernst Cassirer. Eine Einleitung“ in: BRAUN, HANS-JÜRIG (Hrsg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

WOLANDT, GERD 1964 „Cassirers Symbolbegriff und die Grundlegungsproblematik der Geisteswissenschaften“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18, Meisenheim/Glan: Hain, 614–626.

# Autorenverzeichnis

- Judith Debbeler* absolvierte ein Lehramtsstudium in Germanistik und Musik (Osnabrück und Oldenburg) sowie ein Magisterstudium in Anglistik und Philosophie (Oldenburg). 2005 promovierte sie bei MICHAEL SUKALE zur *Realismusfrage in der Akkordharmonik*, einer Untersuchung der philosophischen Hintergründe und geistesgeschichtlichen Entstehungsbedingungen der harmonischen Tonalität als dem tonalen System der neuzeitlichen abendländischen Kunstmusik. Seit dem Sommersemester 2004 ist sie Lehrbeauftragte des Instituts für Theaterwissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum.
- Henriette Dyckerhoff* (Jahrgang 1977) studierte an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg Philosophie und Soziologie. Sie schrieb ihre Magisterarbeit bei MICHAEL SUKALE über Sprachphilosophie.
- Florian Fey* studiert seit Oktober 1998 an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg Philosophie und Wirtschaftswissenschaften auf Magister. Seine Magisterarbeit schreibt er im Fach Philosophie über das Thema *Irrtümer moderner Demokratie*.
- Udo Früsmer* – abgeschlossenes Studium der Philosophie, Germanistik und Soziologie in Oldenburg, ausgebildeter Redakteur für Fachzeitschriften. Arbeitet als freier Journalist und Lektor. Lebt in Hamburg und Oldenburg.
- Kristin Junga* studiert seit Oktober 1999 an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg Philosophie und Germanistik auf Magister. Sie beschließt ihr Studium im Oktober 2005 mit einer Magisterarbeit zu dem Thema *Der Sinn der Bildung – Wissenschaftstheorie und Bildungspolitik im Spiegel Wilhelm von Humboldts*.
- Martin Kowalewski* (Jahrgang 1976) studierte Philosophie, Psychologie und Germanistik an der Universität Hamburg und der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Seine Schwerpunkte liegen in der Ästhetik und Wissenschaftstheorie. Er schrieb seine Magisterarbeit über *Das Spannungsverhältnis von Hermeneutik und Stukturalismus diskutiert an der Aporetik der Zeitlichkeit im Spätwerk Paul Ricoeurs*.
- Alanus Kurtz* (Jahrgang 1975) studiert an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg Philosophie, Soziologie und Politikwissenschaft. Ab 2002 studierte er ein Jahr an der Università degli di Siena in Italien. Zur Zeit schreibt er seine Magisterarbeit mit dem Titel: *Woran man zweifeln kann: Die Entwicklung des methodischen Zweifels bei Descartes und die charakteristischen Merkmale des Zweifels* und wird sein Studium Ende 2005 abschließen.

## Autorenverzeichnis

- Holger Leerhoff* studierte Philosophie, Informatik und Anglistik in Oldenburg und Sunderland (England). Seine Magisterarbeit mit dem Titel *Bertrand Russells Philosophie der Mathematik als Ursprung des Logischen Atomismus* ist 2004 im Tectum Verlag, Marburg, erschienen und im selben Jahr im Rahmen des Weser-Ems-Wissenschaftspreises ausgezeichnet worden. Zur Zeit ist er an der Universität Oldenburg als Lehrbeauftragter für Philosophie tätig und promoviert dort über systematisch-historische Aspekte der analytischen Sprachphilosophie.
- Juliane Reichel* (Jahrgang 1976) studierte Philosophie, Kunst und Germanistik an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Sie ist derzeit Wissenschaftliche Hilfskraft am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg und promoviert zum Thema Spiel und Philosophie.
- Daniel Schubbe* studiert Politikwissenschaft, Germanistik und Philosophie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. 2004 Preisträger der *Schopenhauer-Gesellschaft e. V.*
- Claudia Silz* studiert Germanistik und Philosophie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und bereitet zur Zeit ihre Magisterarbeit in Germanistik vor.
- Stefan Treitz* studierte Philosophie, Germanistik und Sportwissenschaft in Heidelberg und Oldenburg. 1999 Abschluss des Studiums in Philosophie mit einer Arbeit über die Wissenschaftstheorie MAX WEBERS bei MICHAEL SUKALE in Oldenburg. Seit 1999 Wissenschaftlicher Angestellter am Institut für Sportwissenschaft der Universität Oldenburg. Die Schwerpunkte seiner Unterrichtstätigkeit liegen in der Theorie und Praxis von Kampfkünsten, sein Forschungsinteresse gilt den philosophischen Aspekten menschlicher Bewegung, der Leibanthropologie, sowie der Philosophie der normalen Sprache. Veröffentlichung: *Philosophie und Bewegung. Interdisziplinäre Betrachtungen*. Münster: 2004. (Mitherausgeber und Mitautor)
- Thomas Wachtendorf* (Jahrgang 1977) promoviert derzeit bei MICHAEL SUKALE mit einer Arbeit über Ethik im Lichte der Schriften LUDWIG WITTGENSTEINS. Daneben ist er Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Forschungsschwerpunkte: Ethik und Sprachphilosophie. Seine von MICHAEL SUKALE mitbetreute Magisterarbeit *Die Würde des Menschen* ist 2004 im Tectum Verlag, Marburg, erschienen und im Rahmen des Weser-Ems-Wissenschaftspreises ausgezeichnet worden.





