

# Carl Friedrich Gethmann (Hg.)

## Lebenswelt und Wissenschaft





Deutsches Jahrbuch Philosophie  
*Band 2: Lebenswelt und Wissenschaft*

# Deutsches Jahrbuch Philosophie

Herausgegeben im Auftrag der  
Deutschen Gesellschaft für Philosophie

*Band 2*

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

# Lebenswelt und Wissenschaft

XXI. Deutscher Kongreß für Philosophie  
15.–19. September 2008  
an der Universität Duisburg–Essen

Kolloquienbeiträge

Herausgegeben von  
CARL FRIEDRICH GETHMANN  
in Verbindung mit  
J. CARL BOTTEK und SUSANNE HIEKEL

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

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

ISBN: 978-3-7873-1943-5

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2011. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Da-Tex Gerd Blumenstein, Leipzig, [www.da-tex.de](http://www.da-tex.de), Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. [www.meiner.de](http://www.meiner.de)

# INHALT

Vorwort.....	XV
--------------	----

## ÖFFENTLICHE VORTRÄGE

<i>Carl Friedrich Gethmann</i> Philosophie – zwischen Lebenswelt und Wissenschaft.....	3
<i>Julian Nida-Rümelin</i> Lebenswelt und Praktische Philosophie.....	17
<i>Wolfram Högbe</i> Riskante Lebensnähe .....	40
<i>Jürgen Habermas</i> Von den Weltbildern zur Lebenswelt .....	63

## KOLLOQUIUM 1

### Das Arzt-Patient-Verhältnis im Wandel

<i>Dieter Birnbacher</i> Einführung.....	91
<i>Urban Wiesing</i> Lebenswelt und Wissenschaft im Arzt-Patient-Verhältnis.....	96

## KOLLOQUIUM 2

### Technik und leben

<i>Armin Grunwald</i> Einführung: »Technik und Leben – zur neuen philosophischen Aktualität eines klassischen Themas«.....	113
<i>Mathias Gutmann</i> Leben und Technik .....	123
<i>Christoph Hubig</i> Virtualisierung der Technik – Virtualisierung der Lebenswelt. Neue Herausforderungen für eine Technikethik als Ermöglichungsethik .....	146

<i>John Dupré</i> What Is Natural About Human Nature? .....	160
--	-----

KOLLOQUIUM 3  
Räume der Expressivität

<i>Wolfram Högerebe</i> Einführung .....	175
<i>Markus Gabriel</i> Kontingenz oder Notwendigkeit? Schelling und Hegel über den modalen Status des logischen Raums .....	178
<i>Horst Bredekamp</i> Das sprechende Werk: Hans Memlings Danziger Altar .....	194
<i>Guido Kreis</i> Für eine Philosophie des objektiven Geistes .....	208

KOLLOQUIUM 4  
Phänomenologie der Theorie: der lebensweltliche  
Grund des Theoretischen

<i>Karl-Heinz Lembeck</i> Einführung: »Phänomenologie der Theorie: der lebensweltliche Grund des Theoretischen« .....	227
<i>Karl Mertens</i> Nach und vor der psychologischen Forschung. Überlegungen zu einer Phänomenologischen Wissenschaftstheorie .....	231
<i>Barbara Merker</i> Husserls lebensweltliche Kritik am physikalistischen Naturalismus .....	249
<i>Thomas Fuchs</i> Hirnwelt oder Lebenswelt? Zur Kritik des Neurokonstruktivismus .....	262

KOLLOQUIUM 5  
Rechtsphilosophie und Rechtstheorie

<i>Eric Hilgendorf</i> Einführung: »Themenwechsel. Versuch einer Lagebestimmung der deutschsprachigen Rechtsphilosophie« .....	279
--	-----

*Matthias Jestaedt*

Rechtstheorie als Euthanasie der Rechtsphilosophie?

Hans Kelsens Ergänzungsthese gegen Gustav Radbruchs Verdrängungsthese . . . . . 282

*Thomas Gutmann*

Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff . . . . . 309

*Winfried Brugger*

Menschenwürde, Menschenrechte und Rechtsphilosophie

im anthropologischen Kreuz der Entscheidung . . . . . 331

#### KOLLOQUIUM 6

##### Sprache und Kommunikation

*Günter Abel*

Einführung: »Der interne Zusammenhang von Sprache, Kommunikation,

Lebenswelt und Wissenschaft« . . . . . 351

*Dagfinn Føllesdal*

Husserls Begriff der Lebenswelt . . . . . 372

*Hans Julius Schneider*

Unsagbarkeit, Ungegenständlichkeit und religiöse Erfahrung. Ludwig Wittgensteins

Überwindung des Notationsparadigmas der sprachlichen Darstellung . . . . . 395

*Pirmin Stekeler-Weithofer*

Wissen und Begriff. Zum normativen Status generischer Sätze . . . . . 410

#### KOLLOQUIUM 7

##### Die Renaissance von Dispositionen in der gegenwärtigen Naturphilosophie

*Michael Esfeld*

Einführung: »Wozu Dispositionen?« . . . . . 433

*Andreas Bartels*

Dispositionen in Raumzeit-Theorien . . . . . 440

*Andreas Hüttemann*

Eine dispositionale Theorie der Kausalität . . . . . 451

*Stephen Mumford/Rani Lill Anjum*

Dispositional Modality . . . . . 468

## KOLLOQUIUM 9

## Argumentation und Rhetorik – Philosophische Fragen

<i>Christof Rapp</i>	
Einführung: »Argumentation und Rhetorik – Philosophische Fragen« .....	485
<i>Holm Tetens</i>	
Beweiskraft und Rhetorik – das Beispiel der Metaphern und Analogien .....	489
<i>Manfred Kienpointner</i>	
Fiktive Argumente.....	505
<i>Christian Kock</i>	
The difference between the rhetorical and the philosophical concept of argumentation .....	539

## KOLLOQUIUM 10

## Wissenschaft zwischen Erkenntnisanspruch und Praxisrelevanz

<i>Martin Carrier</i>	
Einführung.....	555
<i>Paul Hoyningen-Huene</i>	
Was ist Wissenschaft?.....	557
<i>Alfred Nordmann</i>	
Was wissen die Technowissenschaften? .....	566

## KOLLOQUIUM 11

## Personalität, Persönlichkeit und personale Identität

<i>Dirk Hartmann</i>	
Einführung.....	583
<i>Logi Gunnarsson</i>	
Allein im Spiegelkabinett? Zu personaler Identität und multipler Persönlichkeit .....	585
<i>Michael Quante</i>	
Identifikation in Relation: Anmerkungen zum evaluativen Selbstverhältnis menschlicher Personen .....	603

KOLLOQUIUM 12  
Filmphilosophie/Filmästhetik

<i>Ludwig Nagl</i>	
Einführung: »Thinking through Cinema«?	623
<i>Birgit Recki</i>	
Film. Die Suggestionskraft des Mediums	631
<i>Lorenz Engell</i>	
Affinität als technisches und epistemisches Vermögen des Films	645
<i>Gertrud Koch</i>	
Die filmische Fiktion	657

KOLLOQUIUM 13  
Lebenswelt – Technik – Wissenschaft

<i>Bernhard Irrgang</i>	
Einführung: »Lebenswelt und Technologie«	671
<i>Peter Janich</i>	
Handwerk und Mundwerk. Lebenswelt als Ursprung wissenschaftlicher Rationalität	678
<i>Walther Ch. Zimmerli</i>	
Kolonialisierung – revisited. Aspekte einer Philosophie der technologischen Zivilisation	692

KOLLOQUIUM 14  
Gedächtnis, Vergegenwärtigung und Symbolisierung  
in den Kulturwissenschaften

<i>Rudolf Lütke</i>	
Einführung: »Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften«	709
<i>Oswald Schwemmer</i>	
Symbol und Existenz. Zum Verhältnis von symbolischer Darstellung und individueller Existenz	713
<i>Gottfried Gabriel</i>	
Vergegenwärtigung in Literatur, Kunst und Philosophie	726
<i>Barbara Patzek</i>	
Erinnerung in den Geschichts- und Kulturwissenschaften: Historische Erinnerung und kulturelles Gedächtnis	746

KOLLOQUIUM 15  
Grenzen der Sprache

<i>Hans J. Schneider</i>	
Einführung.....	759
<i>Tilman Borsche</i>	
Entgrenzung des Begriffs der Sprache .....	767
<i>James Conant</i>	
Eine Skizze von Wittgensteins Spätkritik am Tractatus.....	784
<i>Georg W. Bertram</i>	
Sagen, was man so sagt. Über Freiheiten und Unfreiheiten des Sprechens und Verstehens .....	798

KOLLOQUIUM 16  
Die Lebenswelt, der Markt und die Wirtschaftsethik

<i>Peter Koslowski</i>	
Einführung: »Die Lebenswelt, der Markt und die Wirtschaftsethik« .....	815
<i>Birger P. Priddat</i>	
Moral entrepreneurship. Zu einer Theorie der Moraldynamik .....	818
<i>Ian Maitland</i>	
Der Markt als Schule der Tugenden oder: Die Wirtschaft als ethische Anstalt betrachtet .....	825
<i>Alexander Brink</i>	
Legitimität und Verantwortung in Netzwerken: Auf der Suche nach einer normativen Theorie der Unternehmung .....	845

KOLLOQUIUM 17  
Transzendentalphilosophie und Lebenswissenschaften

<i>Christoph Asmuth</i>	
Einführung.....	873
<i>Günter Zöller</i>	
Eine »Wissenschaft für Götter«. Die Lebenswissenschaften aus der Sicht Kants ..	877
<i>Christoph Binkelmann</i>	
Leben und leben lassen. Zum Stellenwert der Philosophie zwischen Lebenswissenschaften und Lebenswelt .....	893

*Thomas Sören Hoffmann*

»Leben« als Chiffre der Totalität. Der Lebensbegriff des transzendentalen und dialektischen Idealismus und seine Relevanz im »Jahrhundert der Lebenswissenschaften« .....	909
---	-----

#### KOLLOQUIUM 19

#### Ortsbestimmung der Philosophie zwischen Wissenschaft und Lebenswelt. Europäische, indische und chinesische Wege zwischen Tradition und Innovation

*Claudia Bickmann*

Einführung: »Ortsbestimmung der Philosophie zwischen Wissenschaft und Lebenswelt« .....	927
---	-----

*Rainer Enskat*

Tradition und Innovation in Lebenswelt und Wissenschaft – eine Zerreißprobe für die Urteilskraft?.....	940
--	-----

*W. Schmidt-Biggemann*

Zumutung Tradition. Wie weit lassen sich Lebenswelten konstruieren?.....	970
--	-----

*Yi Guo*

Knowledge, Value and Life-World – Reconstruction of Philosophy of Dao .....	981
---	-----

*Heiner Roetz*

Tradition und Traditionskritik in der antiken chinesischen Philosophie .....	1007
--	------

*Ram A. Mall*

Philosophie: Vom Denkweg zum Lebensweg unter besonderer Berücksichtigung der indischen Philosophie .....	1023
--	------

#### KOLLOQUIUM 20

#### Angewandte Logik und Informatik

*Elke Brendel*

Einführung .....	1041
------------------	------

*Karl-Georg Niebergall*

Unendlichkeit ausdrücken und Unendlichkeitsannahmen machen .....	1045
--	------

*Peter Schroeder-Heister*

Schluß und Umkehrschluß: Ein Beitrag zur Definitionstheorie .....	1065
---	------

*Heinrich Wansing*

Negation in der konstruktiven Logik .....	1093
---	------

KOLLOQUIUM 21  
Simulation sozialer Phänomene

<i>J. McKenzie Alexander</i>	
Evolution, morality and the theory of rational choice .....	1111
<i>Rainer Hegselmann und Oliver Will</i>	
Modellieren der Humeschen Moral- und Politiktheorie – Das Computer-Modell HUME <sub>1.0</sub> .....	
	1124
<i>Claus Beisbart und Stephan Hartmann</i>	
Computersimulationen in der Angewandten Politischen Philosophie – ein Beispiel	1151

KOLLOQUIUM 22  
Willensfreiheit und Schuldfähigkeit

<i>Hans-Ludwig Kröber</i>	
Handlungssteuerung und Entscheidung zur Straftat aus psychiatrischer Sicht ....	1165
<i>Marcus Willaschek</i>	
Der Begriff der Willensfreiheit im deutschen Strafrecht .....	1185

KOLLOQUIUM 23  
Umweltethik – Philosophie der Landnutzung

<i>Konrad Ott</i>	
Einführung .....	1207
<i>Ulrich Hampicke</i>	
Naturschutz als Problem der Gerechtigkeit unter Zeitgenossen .....	1215
<i>Kristian Köchy</i>	
Vielfalt als Wert? Zur aktuellen Debatte um die Biodiversität .....	1227
<i>Thomas Potthast</i>	
Landwirtschaft und Lebenswelt – Philosophische Perspektiven .....	1249

## KOLLOQUIUM 24

## Philosophie der Wissenschaften vom Menschen

*Oswald Schwemmer*

Einführung ..... 1271

*Ugo Perone*

Emotionalität als anthropologische Komponente ..... 1277

## KOLLOQUIUM 25

Phänomenologie der Lebenswelt:  
Dimensionen nichtwissenschaftlicher Erfahrung*Gregor Schiemann*

Einführung ..... 1289

*László Tengelyi*

Die Erfahrung in der Lebenswelt ..... 1294

*David Carr*

Vorwissenschaftliche Erfahrung und Geschichte ..... 1305

## KOLLOQUIUM 26

## Philosophie der Musik

*Georg Mohr*

Einführung: »Musikphilosophie – Musikästhetik« ..... 1317

*Jürgen Stolzenberg*Über das Hören von Melodien. Überlegungen zu einer Phänomenologie  
des musikalischen Zeitbewusstseins ..... 1327*Simone Mahrenholz*

Musik als Herausforderung für philosophische Erkenntnis-Konzeptionen ..... 1340

## KOLLOQUIUM 27

## Quellen des Wissens

*Thomas Spitzley*

Einführung ..... 1361

*Christian Nimtz*

A Priori Wissen als Philosophisches Problem ..... 1365

*Oliver R. Scholz*

Das Zeugnis anderer als soziale und kulturelle Erkenntnisquelle ..... 1386

KOLLOQUIUM 29  
Hochschuldidaktik der Philosophie

<i>Johannes Rohbeck</i>	
Einführung.....	1405
<i>Volker Steenblock</i>	
Philosophische Bildung zwischen Lebenswelt und Wissenschaft .....	1409
<i>Johannes Rohbeck</i>	
Didaktische Transformation philosophischer Methoden .....	1426
<i>Thomas Rentsch</i>	
Der Status der Philosophie in hochschuldidaktischer Perspektive .....	1439
Autorinnen und Autoren.....	1451

## VORWORT

Der vorliegende Band dokumentiert die öffentlichen Vorträge und wissenschaftlichen Kolloquien des XXI. Deutschen Kongresses für Philosophie, der unter dem Titel »Lebenswelt und Wissenschaft« vom 15. bis 19. September 2008 an der Universität Duisburg-Essen, Campus Essen stattfand. Veranstalter des Kongresses war die *Deutsche Gesellschaft für Philosophie e.V.* unter ihrem Präsidenten Carl Friedrich Gethmann, Professor für Philosophie an der Universität Duisburg-Essen. Schirmherr des Kongresses war der Ministerpräsident des Landes Nordrhein-Westfalen, Dr. Jürgen Rüttgers, in dessen Vertretung der stellvertretende Ministerpräsident und Minister für Innovation, Wissenschaft, Forschung und Technologie des Landes Nordrhein-Westfalen, Professor Dr. Andreas Pinkwart, der den Kongreß am 15. September 2008 eröffnete. Im Rahmen der Eröffnungsveranstaltung hielt der Präsident der Gesellschaft den in diesem Band dokumentierten Festvortrag.

Der Kongreß beschäftigte sich schwerpunktmäßig mit Fragen, die an der Nahtstelle von philosophischem Denken und fachwissenschaftlichen Forschungen einerseits sowie philosophischem Denken und aktuellen gesellschaftlichen Problemlagen andererseits liegen. Das Kongreßthema spielt dabei auf Husserls Krisis-Schrift an, in der das Verhältnis von Lebenswelt und Wissenschaft mit Blick auf die Fragen der theoretischen Philosophie als Begründungsverhältnis, mit Blick auf die Fragen der praktischen Philosophie als Aufklärungsverhältnis expliziert wird. Im Verhältnis von Lebenswelt und Wissenschaft sieht Husserl das Fundament des »Europäischen Menschentums«, d. h. – etwas zurückhaltender ausgedrückt – die Basis für die Selbstverständigung einer wissenschaftlich-technischen Kultur über ihre theoretischen und praktischen Grundlagen.

Fragestellungen des angesprochenen Typs werden in den letzten Jahren unter den Titel der »Angewandten Ethik« oder »Angewandten Philosophie« subsumiert. Dazu gehören die Themengruppen des technischen Handelns, des Umgangs mit der Natur und der medizinischen Ethik. Diese drei Bereiche spielten in der Tat im Kongreßprogramm eine wichtige Rolle. Es wurden aber auch Themenbereiche angesprochen, die bei den bisherigen Kongressen eher am Rande standen, wie die Rechtsphilosophie, die Musikästhetik oder die interkulturelle Philosophie. Unter Rückgriff auf eine von Hermann Krings eingeführte Redeweise können diese Fragen den *exoterischen* Aufgaben der Philosophie in Abgrenzung zu den *esoterischen* Aufgaben zugeordnet werden. Der Kongreß sollte der Öffentlichkeit demonstrieren, was die professionelle Philosophie (d. h. die »Berufsphilosophen«, im deutschen Feuilleton ein beliebtes Objekt von Sottisen) für die Gesellschaft durch ihr Denken »tut«. Selbstverständlich kann die Philosophie ihre exoterischen Aufgaben nur wahrnehmen, wenn sie auf ihre esoteri-

schen Rückräume zugreifen kann. Deswegen haben sich die Kolloquien und Sektionen vor allem auch mit diesen Übergangsverhältnissen befaßt. Die traditionellen Subdisziplinen der Philosophie wie Logik, Wissenschaftstheorie und Sprachphilosophie, aber auch Ethik, Kulturtheorie und Ästhetik waren mit dieser Akzentsetzung präsent. Es gab dagegen keine speziellen philosophiehistorischen Kolloquien und Sektionen. Von den Referenten wurde vielmehr erwartet, daß sie die historischen Bezüge in ihre Überlegungen integrieren. Allerdings gab es eine durch die Themenstellung des Kongresses motivierte Ausnahme: die Phänomenologie. Mit Bezug auf diese haben sich mehrere Kolloquien und Sektionen mit dem Lebenswelt-Thema befaßt.

Neben den Kolloquien und Sektionen gab es zwei öffentliche Abendvorträge, für die Julian Nida-Rümelin und Wolfram Högbe gewonnen werden konnten; den Abschlußvortrag hat Jürgen Habermas gehalten. Die öffentlichen Vorträge sind zusammen mit dem Festvortrag der Eröffnungsveranstaltung in diesem Band dokumentiert.

Jürgen Habermas wurde gemäß Beschluß des Vorstands der *Deutschen Gesellschaft für Philosophie e.V.* bei der Abschlußveranstaltung die Ehrenmitgliedschaft der Gesellschaft verliehen.

Der Kongreß hatte etwa 1000 Teilnehmer; es wurden ca. 350 Vorträge gehalten. Dabei kamen nicht nur deutsche Philosophen zu Wort, sondern auch eine Reihe (insgesamt 66) von Rednern aus dem europäischen und nicht-europäischen Ausland – aus Belgien (2), den Niederlanden (4), der Schweiz (16), Österreich (5), Dänemark (1), Norwegen (1), Ungarn (1), Rumänien (1), Weißrußland (1), Italien (3), Frankreich (3), Großbritannien (7), Griechenland (1), der Türkei (1), Mexiko (2), China (4) und den USA (13).

Besonderer Dank gilt den Sponsoren des Kongresses. Hauptsponsor war die Alfred Krupp von Bohlen und Halbach-Stiftung. Der Kongreß wurde ferner finanziell von der Kulturstiftung Essen, der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Universität Duisburg-Essen unterstützt. Der Universität Duisburg-Essen ist zudem für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses für den Druck der Kongreßakten zu danken.

Herrn Carl Bottek M. A. und Frau Dr. Susanne Hiekel gilt der besondere Dank des Herausgebers für die redaktionelle Bearbeitung des Bandes.

*Essen, im Dezember 2010*

*Carl Friedrich Gethmann*

## ÖFFENTLICHE VORTRÄGE

---

*Carl Friedrich Gethmann*

Philosophie – zwischen Lebenswelt und Wissenschaft

*Julian Nida-Rümelin*

Lebenswelt und Praktische Philosophie

*Wolfram Högerebe*

Riskante Lebensnähe

*Jürgen Habermas*

Von den Weltbildern zur Lebenswelt



## Philosophie – zwischen Lebenswelt und Wissenschaft

*Carl Friedrich Gethmann*

Wörter können Konjunktoren haben, und wenn es so etwas wie das philosophische Wort des Jahres gäbe, dann wäre »Lebenswelt« in den letzten Jahren ein guter Kandidat gewesen.<sup>1</sup> Das Wort »Lebenswelt« ist im übrigen ein gutes Beispiel für die Ursachen, die das Verständnis der Philosophie dem Laien oft so schwer erscheinen lassen. Die Philosophie hat scheinbar keine Fachsprache wie die Pharmakologie oder die Mathematik, und die Wörter »Leben« und »Welt« sind zwar nicht gerade klare, aber doch wohlbekannte Wörter der Gemeinsprache, deren Verständigungsfunktion meistens keine Probleme bereitet. »Lebenswelt« hört sich daher irgendwie vertraut an, wirkt aber im fachlichen Gebrauch der Philosophen doch fremd. Dieser Umstand hat manche Philosophen auf den Gedanken gebracht, auch für die Philosophie eine artifizielle Fachsprache zu benutzen. Die versteht dann zwar auch kein Laie, aber er macht sich dann wenigstens keine falschen Hoffnungen, und der Experte hätte dann ein präzises Verständigungsinstrument zur Verfügung, das nicht durch die Gemeinsprache gestört wird. Dieses Projekt kann jedoch aus vielen Gründen als gescheitert betrachtet werden, u. a. auch, weil die von der Philosophie behandelten Probleme nicht Spezialistenprobleme, sondern Jedermannsprobleme sind. Sie müssen sich daher auch gemeinsprachlich vermitteln lassen können. Zu den elementaren Aufgaben der Philosophie gehört somit immer auch die semantische Übersetzungsarbeit zwischen der Gemeinsprache und den wissenschaftlichen Fachsprachen, was zu der nicht ganz einfachen Situation führt, daß die philosophische Sprache selbst irgendwie beiden und doch keiner der zwei Sprachsphären wirklich angehört.

»Lebenswelt« geht auf Edmund Husserls Begriffsprägung zurück, v. a. in der sogenannten »Krisisschrift«, als deren Entstehungszeit die Jahre 1935/36 gelten. Das Buch erschien jedoch wegen der historischen Ereignisse erst 1953. Nur wenige hatten vorher Einblick in die teilweisen Vorveröffentlichungen in den dreißiger Jahren und in das Manuskript, das unter abenteuerlichen Umständen während des Kriegs nach Leuven gerettet wurde. Die Rezeptionsgeschichte der Husserlschen Lebensweltkonzeption beginnt also erst in der Mitte der fünfziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts. Die verbale Konjunktur des Wortes »Lebenswelt« bedeutet jedoch nicht, daß Husserls mit dem Begriff der Lebenswelt verbundene philosophische Konzeption Konjunktur hätte. Meistens meint man mit »Lebenswelt« so etwas wie »Alltag«, »Alltagserfahrung«, »common sense«

<sup>1</sup> Das könnte auch für die englischsprachige Philosophie gelten. Wo nicht gleich das deutsche Wort vorgezogen wird (es ist zum Glück nicht immer nur der »Blitzkrieg« oder die »Empfindsamkeit«, die in der englischsprachigen Welt an das Deutsche erinnern), ist die Nachbildung »lifeworld« (als Adjektiv sogar »lifeworldian«) anzutreffen.

oder ähnliches, jedenfalls eine Art Kollektion von Phänomenen bestimmter Art. In diesem Wortgebrauchskontext wird der Ausdruck vor allem in der Soziologie verwendet.<sup>2</sup>

Husserl will mit seiner Philosophie der Lebenswelt dagegen zunächst die Frage bearbeiten, die die Philosophen seit den Griechen »das Anfangsproblem« nennen, eine Fragestellung, die schon als solche eine philosophische Errungenschaft ist, weil sie das skeptisch-aufklärerische Projekt der Philosophie bereits unterstellt: Wenn sich die überkommenen Überzeugungen des Menschen aus verschiedenen Gründen als unzuverlässig erweisen und wenn Philosophie und Wissenschaften, aber auch Ethos und Recht für bestimmte Überzeugungen Anspruch auf allgemeine Geltung reklamieren, dann stellt sich zwangsläufig die Frage, worauf man sich zwecks Einlösung dieser Geltungsansprüche stützen kann. Womit kann verlässlich der Anfang des Wissens gemacht werden?

Mit dem Begriff »Lebenswelt« wird also in der Phänomenologie Husserls nicht ein Ensemble von Sachverhalten, schon gar nicht von wissenschaftlichen Tatsachen, verstanden werden. Was ein »Sachverhalt« oder eine »Tatsache« ist, läßt sich nur als Produkt von Thematisierungen und gegebenenfalls Objektivierungen aus einer Lebenswelt heraus beschreiben, d. h., Sachverhalte und Tatsachen werden durch Handlungen zu einer Welt konstituiert. Mit dem Begriff »Lebenswelt« faßt Husserl demgegenüber zunächst das Ensemble derjenigen operativen und gelegentlich diskursiven Evidenzen zusammen, soweit sie jeweils prä-diskursive Einverständnisse des menschlichen (Zusammen-)Lebens fundieren. Lebenswelt ist nicht das Ensemble der *constituta*, sondern der *constituentia*.<sup>3</sup> Dies impliziert, daß die »Welt«, in der wir leben, nicht die wissenschaftlich objektivierbare Akkumulation von vermeintlichen oder wirklichen Sachverhalten (Tatsachen) ist:

Das wirklich Erste ist die ›bloß subjektiv-relative‹ Anschauung des vorwissenschaftlichen Weltlebens. Freilich für uns hat das ›bloß‹ als alte Erbschaft die verächtliche Färbung der δόξα. Im vorwissenschaftlichen Leben selbst hat sie davon natürlich nichts; da ist sie ein Bereich guter Bewährung, von da aus wohlbewährter prädiikativer Erkenntnisse und genauso gesicherter Wahrheiten, als wie die ihren Sinn bestimmenden praktischen Vorhaben des Lebens es selbst fordern.<sup>4</sup>

Husserls Arbeitsdefinition von »Lebenswelt« verbindet diese mit dem Bereich der guten Bewährungen und der technischen wie praktischen Routinen, die Menschen sich, herausgefordert durch die Probleme der Lebensbewältigung, erarbeiten. Diese guten Bewährungen sind jedoch bereichsspezifisch gültig, abhängig von bestimmten Wissens-

<sup>2</sup> Diese Wortgebrauchstradition geht vor allem auf den Ansatz einer phänomenologischen Soziologie bei Alfred Schütz zurück, vgl. ders., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*; ders./T. Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*. Für die weitere Entwicklung vgl. u. a. R. Grathoff, *Milieu und Lebenswelt*.

<sup>3</sup> An diesem methodischen Kontext wurde in der Erlanger Schule festgehalten. Vgl. J. Mittelstraß, »Das lebensweltliche Apriori«; C.F. Gethmann, »Martin Heidegger«; ders., »Einheit der Lebenswelt – Vielheit der Wissenschaften«; R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt*; ders., »Die Lebenswelt als ›Anfang‹ des methodischen Denkens«.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Krisis*, 127. f.

ständen, nicht alternativlos und instabil über die Zeit hinweg. Werden die Probleme der Lebensbewältigung hinreichend drastisch, drängen sie somit zu Wissensformen, die bereichs- und überzeugungsinvariant, exklusiv und zeitlich stabil – also wissenschaftlich gültig – sind. Husserl verbindet so mit dem Begriff der Lebenswelt ein Fundierungsprojekt, so daß »Lebenswelt« in eine begrifflich-funktionelle Dyade mit »Wissenschaft« eingespannt ist. Die Lebenswelt umfaßt das Ensemble derjenigen operativen und kognitiven Überzeugungen, mit deren Hilfe sich der Mensch mehr oder weniger erfolgreich in seiner Welt zurechtzufinden sucht und deren Defizite ihn veranlassen, zu versuchen, durch die Ausbildung wissenschaftlichen Wissens und anderer universeller Geltungsphänomene wie Ethos und Recht diese Defizite zu kompensieren. Wissenschaft ist auf die lebensweltliche Praxis funktionell bezogen, überschreitet sie jedoch, tritt zu ihr auch in (unter Umständen sogar antagonistische) Spannung, wirkt auf die Lebenswelt poetisch (technisch) und praktisch (sozial) zurück. Dieses Fundierungsprojekt erscheint als einfach, ja geradezu schlicht, aber hat es philosophisch in sich: Die Folgen für die Lebenswelt, die Wissenschaft und die Philosophie sind hochkomplex, ja wir können nicht sicher sein, ob das Projekt überhaupt durchführbar ist und nicht die Möglichkeiten des menschlichen Geistes vielleicht sogar überfordert. An dieser Stelle, aus Anlaß der Eröffnung eines Philosophiekongresses sollen vor allem die Anforderungen untersucht werden, die die Philosophie selbst zwischen Lebenswelt und Wissenschaft zu erfüllen hat.

## 1. Lebenswelt und Wissenschaft

Husserls-Krisis Schrift ist ein in nüchterner Wissenschaftsprosa geschriebener Text, und manches, was uns heute als emphatisch oder dramatisch vorkommt, ist lediglich im Stil seiner Zeit verfaßt. Persönliche Erfahrungen spielen auf der expliziten Textebene keine Rolle. Man darf jedoch unterstellen, daß Husserl durch seine persönlichen Erfahrungen eine Schärfe des zeitdiagnostischen Blicks gewonnen hat, die vielen seiner zeitgenössischen Kollegen, vor allem auch seinem bekanntesten Schüler, Martin Heidegger, offenkundig nicht zu Gebote stand. Der hoch geehrte Husserl (Ehrendoktorate der Universitäten von Paris, Prag, London, Boston) bekam als Jude in den letzten Jahren seines Lebens die Unmenschlichkeit des Nationalsozialismus zu spüren. Er wurde am 6. April 1933 durch badischen Erlass unter Rektor Sauer beurlaubt. Während der kurzen Rektoratszeit seines Schülers Martin Heidegger an der Freiburger Universität wurde dieser Erlaß am 20. Juli 1933 wieder aufgehoben. 1936 mußte der Siebenundsiebzigjährige aber noch den Entzug seiner Lehrbefugnis und weitere Schikanen wie die Aberkennung des Professorentitels erleben; ferner wurde das Ehepaar Husserl im Sommer 1937 aus der Freiburger Wohnung vertrieben. Husserl starb wenig später (1938). Die Entwicklungen in Europa ab 1933 sah Husserl daher schon in einer kritischen Distanz, und seine Rede von der Krise des europäischen Menschentums war von erstaunlicher prognostischer Kraft.

Husserl diagnostiziert genauer eine dreifache Krise, besser eine Krise in dreifacher Steigerung hinsichtlich ihrer Bestimmung und ihrer Folgen:

Die *erste Stufe* der Krise ist eine Krise der Wissenschaften. Sie hängt unmittelbar mit dem Fundierungsprojekt zusammen. Die Wissenschaften haben das Bewußtsein für ihr lebensweltliches Fundament verloren. Man mag dies allerdings, wenn überhaupt, für einen theoretischen Defekt halten, den man aus wissenschaftstheoretischen Gründen kompensieren sollte, der für sich genommen aber die Rede von einer »Krise« als verbale Überdramatisierung erscheinen lassen könnte.

Diese erste Krise bringt jedoch ein *zweite* hervor: Eine sich ihrer lebensweltlichen Wurzeln nicht mehr bewußte Wissenschaft kann für sich und ihre technischen Folgen kein Verständnis mehr vermitteln. Die Menschen stehen dem, was *in* der Wissenschaft und *auf ihrer Grundlage* geschieht, mit Unverständnis, ja dem Gefühl der Fremdheit gegenüber. Es wird nicht mehr wahrnehmbar, was Bacon mit dem Projekt der neuzeitlichen Wissenschaften mitgegeben sah, nämlich die Befreiung des Menschen von natürlichen und sozialen Zwängen. Die Wissenschaften wirken auf das lebensweltliche Bewußtsein nicht als Instrument der Aufklärung zurück und verlieren ihre Immunkräfte gegen Pseudowissenschaften und Obskurantismen aller Art. Während der Verlust der *Fundierungsfunktion* der Lebenswelt bezüglich der Wissenschaften noch eher als innertheoretisches Problem angesehen werden könnte, ist der Verlust der *Aufklärungsfunktion* der Wissenschaften gegenüber der Lebenswelt von durchaus weittragender lebenspraktischer Bedeutung.

Der Verlust der Aufklärungsfunktion hat jedoch erst die Krise im *dritten Sinne* und Vollsinn zur Folge, nämlich die Krise des »europäischen Menschentums«. Husserl sieht das Syndrom von Aufklärung, Wissenschaft und Humanismus gefährdet, das schon der griechischen Philosophie als Telos vorschwebte und das sich seit der Renaissance als Kern des europäischen Menschentums herauskristallisiert hat, das Projekt, »ein Menschentum aus philosophischer Vernunft sein zu wollen und nur als solches sein zu können«<sup>5</sup>. Die Rede vom »europäischen Menschentum« läßt freilich zu Mißverständnissen vieler Art ein. Will Husserl hier den Slogan vom deutschen Wesen, an dem die Welt genesen soll, lediglich durch ein Genesen der Welt am europäischen Wesen ersetzen? Einen derartigen Okzidentalchauvinismus hat man Husserl gelegentlich vorgeworfen, und daß mit der Kritik am Eurozentrismus durch die Philosophie der Postmoderne kulturtheoretisch etwas Richtiges getroffen wird, ist nicht zu leugnen. Es geht jedoch um etwas anderes. Nicht Europa als Region und nicht das partikuläre kulturelle Leben sind nach Husserl in einer Krise, sondern die Allgemeingültigkeit beanspruchenden Wissenschaften. Wissenschaften sind aber nichts Nationales (freilich gab es auch dieses Mißverständnis), sondern etwas Universelles. Mit der Krise des europäischen Menschentums meint Husserl nichts weniger als die *Krise der Selbstverständigung* der globalen wissenschaftlich-technischen Kultur. Diese hat zwar in Europa ihre faktisch-historischen Wurzeln, aber sie prägt unsere Welt insgesamt. Daß die Chinesen mit so viel Stolz ein spezifisch europäisches Sportfest, die Olympiade, akquirieren und inszenieren, mag erstaunlich sein. Daß sie einfach dieselbe Physik treiben wie Afrikaner, Südamerikaner und alle anderen,

<sup>5</sup> *Krisis*, 13.

erscheint uns selbstverständlich. Das europäische Menschentum, das Husserl meint, ist also kein regionales Phänomen kultureller Selbstverständigung, sondern Husserl diagnostiziert die Krise der globalen wissenschaftlich-technischen Kultur.

Legt jemand eine Diagnose vor, fragt man nach der Therapie. Die Therapie erscheint sich aus einem einfachen konversen Schluß zu ergeben: Wir müssen uns wieder vergegenwärtigen:

1. das Fundierungsverhältnis zwischen Lebenswelt und Wissenschaft;
2. das Aufklärungsverhältnis zwischen wissenschaftlichem Wissen und lebensweltlich-pragmatischen Überzeugungen;

und schließlich

3. das Selbstverständigungsverhältnis des modernen Menschen hinsichtlich der normativen Grundlagen der wissenschaftlich-technischen Kultur.

Das wäre, jedenfalls in strategischer Allgemeinheit, die Therapie. Wer aber ist der Therapeut? Die Aufgabe der Überwindung der drei Ausprägungen der Krise spricht Husserl umstandslos der Philosophie zu. »Wir sind also – wie könnten wir davon absehen – in unserem Philosophieren Funktionäre der Menschheit«<sup>6</sup>. Der Philosophie kommt die Aufgabe zu, die eingestürzte Brücke erneut zu errichten, d. h. die Krise zu bewältigen:

- durch Rekonstruktion der Fundierungsverhältnisse zwischen lebensweltlichen Nöten und der funktionellen Etablierung wissenschaftlichen Wissens;
- durch die damit ermöglichte Aufklärungsarbeit der Wissenschaften gegenüber mehr oder weniger gut bestätigten lebensweltlichen Überzeugungen;
- durch die Ausbildung eines lebenspraktisch wirksamen normativen Konsenses im Rahmen einer wissenschaftlich-technischen Kultur.

Das Fundierungsunternehmen von der Lebenswelt zur Wissenschaft mag man als *ehrgeizig* bezeichnen; dann ist das Aufklärungsprojekt der Wissenschaften gegenüber der Lebenswelt zweifellos *kühn*; das Verständigungsprojekt ist schon wegen seiner Ausmaße aber zweifellos als *verwegen* zu bezeichnen. Die Aufgabentriade ist also alles andere als von verzagter Bescheidenheit geprägt, und man fragt sich sofort, ob und – wenn ja – wie eine kognitive Anstrengung unter den Restriktionen des Menschenmöglichen überhaupt zur Bewältigung einer solchen Aufgabe möglich ist.

## 2. Die Zwischenstellung der Philosophie

Daß die von Husserl der Philosophie zugeschriebene Funktion durchaus prekär ist, sieht man sofort, wenn man die Metapher der Brücke aufgreift und fragt, wie denn in der Dyade von Lebenswelt und Wissenschaft eine Brückenfunktion überhaupt möglich

<sup>6</sup> *Krisis*, 15.

ist. Wie soll man denken, daß es eine Form von Forschung und Wissen gibt, die funktionell weder lebensweltliche Überzeugung ( $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ) noch im üblichen Sinne Wissenschaft ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ) sein kann. Philosophie, die ihre Aufgabe angemessen wahrnimmt, befindet sich in einer Zwischenstellung zwischen lebensweltlichem Meinen und wissenschaftlichem Wissen, die funktionell auf beide Rationalitätsformen bezogen und jeweils von deren innerer Struktur und Dynamik abhängig sind. Das bringt die Philosophie in eine in gewisser Hinsicht kognitiv labile Rolle, die unter anderem den auffälligen Sachverhalt erklärt, daß dem philosophischen Laien nicht ganz einfach zu vermitteln ist, was Philosophen so treiben, während die, die sich professionell mit Philosophie befassen, offenkundig keine Probleme haben, ihre intellektuellen Aufgaben zu identifizieren. Wer von der Aufgabe der Philosophie okkupiert ist, muß – um auf eine Bemerkung Wilhelm Kamlahs anzuspielen<sup>7</sup> – zwei intellektuelle Enttäuschungen schon hinter sich haben:

- (a) Er muß eingesehen haben, daß lebensweltlich Evidenzen schnell ihre dissens- und konfliktberuhigende Kraft verlieren (u. a. weil sie durch Ressentiments, Halbwissen, einseitige Diät, Pluralitäten und Inkohärenzen durchsetzt sind);
- (b) er muß andererseits eingesehen haben, daß Einzelwissenschaften nur auf der Basis gehaltreicher Präsuppositionen funktionieren, die man nicht so ohne weiteres für bare Münze nehmen darf.

Philosophie setzt enttäuschte Kennerschaft voraus, d. h. die Energie, die man zum Philosophieren nun mal braucht, erwächst

- (i) aus dem Zusammenbrechen der lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten;
- (ii) der Einsicht in die Voraussetzungshaftigkeit wissenschaftlichen Wissens;
- (iii) dem Willen, den daraus erwachsenen Zweifel durch einen Neuaufbau der Grundlagen des Wissens und Handelns zu überwinden.

Die Labilität philosophischer Rationalität bedeutet auch, daß es zwei Neigungen gibt, sie in falscher Weise aufzulösen – kurz: Erbauungsphilosophie einerseits, Szientismus andererseits. Auf der einen Seite steht die Philosophie in Gefahr, sich als eine Form lebensweltlicher intelligenter Unterhaltung mißzuverstehen (dazu sind auch heute wieder aktuelle Versuche zu rechnen, Weltanschauungsphilosophien zu kreieren, obwohl nicht zu verkennen ist, daß diese Unternehmungen beim bücherkaufenden Publikum eine beachtliche Konjunktur haben). Auf der anderen Seite besteht die Gefahr, daß Philosophie versucht, sich zur Wissenschaft unter Wissenschaften zu stilisieren und sich damit auf die Ebene einzelwissenschaftlicher Intelligenz zu begeben (diesbezüglich haben der frühe Wittgenstein und Carnap durchaus immer noch ihre Anhänger). Philosophie ist weder Geistes- noch Naturwissenschaft und ist auch nicht als Fall eines anderen Disziplinentyps (System-, Integrations-, ...-wissenschaften) zu betrachten, insoweit ist sie strukturell vielleicht der Mathematik am ähnlichsten. Philosophie läßt sich schließlich nur unter sich selbst subsumieren.

<sup>7</sup> W. Kamlah/P. Lorenzen, *Logische Propädeutik*, 21.

Husserls eigenes Projekt in der Krisis-Schrift (das er in dem unvollendeten zweiten Teil mit dem Titel »Der Weg in die Phänomenologische Transzendentalphilosophie von der Psychologie aus« in Angriff nimmt) steht in der Gefahr, dem zweiten Fehler zu erliegen, weil es immer noch dem Gedanken einer »Philosophie als strenger Wissenschaft«<sup>8</sup> anhängt und damit die kognitive Sonderstellung philosophischer Wissensbildung zu wenig gegenüber der Wissenschaftlichkeit der Einzelwissenschaften abzugrenzen scheint.

Dies führt auf die keineswegs triviale Frage, wie die Philosophie ihre eigenen Geltungsansprüche darzustellen hat, wenn sie sich weder auf die Kontingenzen lebensweltlicher Überzeugungen reduzieren noch an dem Anspruch einzelwissenschaftlicher Wissensbildung Maß nehmen darf.

### 3. Philosophisches Argumentieren<sup>9</sup>

Liegt die spezifische Domäne der Philosophie zwischen und somit auch jenseits lebensweltlicher und wissenschaftlicher Rationalität, so kann ihre Aufgabe doch nicht ohne funktionellen Bezug auf diese bestimmt werden. So rechtfertigt man die Notwendigkeit der Philosophie auch am besten durch Rekonstruktion der systematischen Bedürfnisse lebensweltlichen und wissenschaftlichen Argumentierens.<sup>10</sup> Das Argumentieren ist das Sprachspiel, in dem sich sowohl die lebensweltlichen »Bewährungen« als auch die wissenschaftlichen Wissensformen und damit schließlich auch die durch die Philosophie zu vertretenden Rationalitätsformen ausdifferenzieren.<sup>11</sup>

Lebensweltliches und wissenschaftliches Argumentieren läßt sich als regelgeleitete Abfolge von Redehandlungen eines bestimmten Typs rekonstruieren, als *Diskurs*. Diskursive Wissensbildung ist aber nur möglich, wenn sich Diskursparteien zumindest unabhängig vom *jeweiligen* Diskurs über etwas einig sind, was nicht bezweifelt wird. *Diskursives* Einverständnis ist nur möglich, wenn ein wenigstens implizites *prä-diskursives* Einverständnis besteht. (Intra-)Diskursive Rationalität (Verstand, *ratio*, δίανοια) setzt prädiskursive Rationalität (Vernunft, *intellectus*, νοῦς) voraus. Es dürfte sich hier um einen philosophischen Gemeinplatz (τόπος) handeln, in welcher Terminologie er auch immer dargestellt wird. Diskursive Rationalität ist in lebensweltlichen Kontexten eine Angelegenheit von Erfahrung und Üblichkeiten, in wissenschaftlichen Kontexten eine Angelegenheit des Sach- und Fachverstandes. Insofern die Philosophie gegenüber den Wissenschaften den

<sup>8</sup> Vgl. E. Husserl, »Philosophie als strenge Wissenschaft«.

<sup>9</sup> Einige Überlegungen dieses Abschnittes wurden schon in C.F. Gethmann/T. Sander, »Logik und Topik« mitgeteilt.

<sup>10</sup> Vgl. C.F. Gethmann, »Ist Philosophie als Institution nötig?«.

<sup>11</sup> Der hier gewählte Ansatz geht damit einen anderen Weg als die transzendente Phänomenologie Husserls. Diese bewegt sich in der Sphäre eines Gewissheiten erzeugenden transzendentalen Ego, auch wenn Husserl die Grenzen dieses Mentalismus ansatzweise erkannt haben dürfte. Demgegenüber wird hier mit M. Heidegger und O. Becker davon ausgegangen, dass sich alle Geltungsansprüche erst durch kooperationsgetriebene sprachliche Interaktion konstituieren (oder wenigstens manifestieren). Vgl. dazu insgesamt C.F. Gethmann, *Vom Bewusstsein zum Handeln*.

Gesichtspunkt lebensweltlicher Rationalität eingebracht hat und noch einbringt, muß sie zwar mit der fortschreitenden Ablösung durch die Fachwissenschaften rechnen. Insofern sie jedoch den Bereich prä-diskursiver Verständigung vertritt, ist sie weder durch lebensweltliches Meinen noch durch wissenschaftlichen Verstand ablösbar.

Die materialen Gehalte, die diskursiv zur Debatte stehen, und diejenigen, die das prä-diskursive Einverständnis bilden, sind ersichtlich nicht disjunkt. Was in bezug auf einen Diskurs Thema ist, kann in bezug auf einen anderen gerade Teil des prä-diskursiven Einverständnisses sein. Es können jedoch nicht alle Geltungsansprüche Thema ein und desselben Diskurses sein. Ohne ein *jeweiliges* prä-diskursives Einverständnis ist kein Diskurs zum Konsens zu bringen. Darüber hinaus gibt es jedoch prä-diskursive Einverständnisse, über die Einverständnis vor *jedem* Diskurs besteht, prä-diskursive Gehalte schlechthin. Mit Bezug auf diese kann daher von einer nicht einholbaren Prä-diskursivität alles Redens und Handelns gesprochen werden. In der Erfahrung der Nichteinholbarkeit ist der Gedanke des *A priori* verankert. Er liegt sowohl der platonischen Ideenlehre wie der Vorstellung eingeborener Ideen bei Descartes, dem Gedanken der Vernunftwahrheit bei Leibniz und dem Begriff der synthetischen Urteile *a priori* der Vernunft bei Kant zugrunde.

Es ist nun leicht vorstellbar, daß in vielen Fällen der Ausgang eines Versuchs diskursiver Wissensbildung und damit die Frage der Begründetheit bzw. der Gerechtfertigkeit von prä-diskursiven Einverständnissen abhängen, und zwar so, daß der diskursive Dissens bzw. Konflikt auf die Inhalte des prä-diskursiven Einverständnisses zurückschlägt. In solchen Situationen stellt sich die Frage, mit welchem Recht prä-diskursive Einverständnisse als solche prätendiert werden. Über prä-diskursive Einverständnisse kann allerdings offensichtlich nicht nach Art diskursiver Wissensbildung entschieden werden, weil ansonsten das schwarze Loch des unendlichen Regresses lauerte. Diese Einsicht hat immer wieder zu der Meinung verleitet, über prä-diskursive Einverständnisse könne *überhaupt* nicht konsensuell befunden werden, und somit müßten die Grundlagen der Vernunft ihrerseits unvernünftig sein.<sup>12</sup>

Diese Schlußfolgerung wäre in der Tat unvermeidlich, stünden nicht Redemittel zur Verfügung, mit deren Hilfe prä-diskursive Einverständnisse zwar nicht gemäß den Regeln diskursiver Redeformen, gleichwohl aber in *geregelter* Weise herbeigeführt werden können. Vorschläge und Empfehlungen sind Beispiele für sprachliche Handlungen, durch die Elemente prä-diskursiver Einverständnisse eingeführt und in der Folge auch funktionell kontrolliert werden können. Der entscheidende Unterschied von Vorschlägen zu Behauptungen bzw. Empfehlungen zu Aufforderungen liegt darin, daß der durch einen Vorschlag bzw. eine Empfehlung geäußerte Geltungsanspruch nur unter der Bedingung aufrechterhalten wird, daß der Vorschlag bzw. die Empfehlung zustimmungsfördernd ist. Vorschläge und Empfehlungen können daher als ›schwache‹ Geltungsansprüche gegenüber den ›starken‹, beispielsweise dem Behaupten und

<sup>12</sup> Diese Vorstellung ist in der jüngeren Diskussion v. a. in der Ritter-Schule als »Dezisionismus« bezeichnet worden; vgl. wegen des markanten Titels z. B. R. Spaemann, »Über nichtrationale Voraussetzungen des Vernunftgebrauchs«.

Auffordern, bezeichnet werden. Das Vorschlagen bzw. Empfehlen hat insofern einen wesentlich tentativen Charakter, als vor einem Diskurs noch kein Geltungsanspruch eingelöst werden kann. Gleichwohl können Vorschläge bzw. Empfehlungen funktionell kontrolliert werden. Erfahrungsgemäß stellt sich nämlich heraus,

- daß manche Vorschläge bzw. Empfehlungen nicht auf Zustimmung stoßen,
- oder zwar auf Zustimmung stoßen, der Diskurs aber dennoch nicht zu einer Zustimmung des Opponenten führt (es waren dann die »falschen« Vorschläge),
- oder aber schließlich auf Zustimmung stoßen und zu einer gelungenen Begründung bzw. Rechtfertigung führen.

In lebensweltlichen wie auch in anderen parteien- und kontextvarianten, also in diesem Sinne relativen Diskursen kann man es sich in der Regel leisten, es darauf ankommen zu lassen, ob sich prä-diskursive Einverständnisse aufgrund von Vorschlägen bzw. Empfehlungen einstellen. Anders verhält es sich bei absoluten Begründungen und Rechtfertigungen, also solchen, die im Kontext von Wissenschaft und Gesellschaft Anspruch auf allgemeine Anerkennung erheben. Ihr Gelingen hängt wesentlich davon ab, ob von einem prä-diskursiven Einverständnis ausgegangen wurde, dem nicht nur jedermann *de facto* zustimmt, sondern von dem bekannt sein muß, daß es jedermann zumutbar ist, so daß jeder zustimmen könnte, auch wenn die Voraussetzungen faktischer Diskursteilnahme nicht gegeben sind. Die Frage, ob es solche jedermann zumutbaren Vorschläge bzw. Empfehlungen gibt bzw. sie gefunden werden können, ist letztlich ausschlaggebend für die Frage, ob es überhaupt Wissenschaft und (rechtlich verfaßte) Gesellschaft geben kann.

Vorschläge bzw. Empfehlungen werden nicht aufgrund von Diskursen als begründet bzw. als gerechtfertigt ausgezeichnet, sondern sie sind geeignet bzw. ungeeignet, Diskurse überhaupt erst zu ermöglichen. Somit stellt sich die Frage, wie sich geeignete Vorschläge bzw. Empfehlungen ermitteln lassen. Dazu müssen sie jedenfalls wenigstens drei Kriterien erfüllen: Sie müssen

- a) argumentationszugänglich,
- b) aussichtsreich und
- c) erheblich sein.

Wer geeignete Vorschläge und Empfehlungen im Sinne dieser drei Kriterien entwickeln will, muß über erhebliche Fähigkeiten und Kenntnisse verfügen, beispielsweise:

- Diskursverläufe aus der Kenntnis von Regeln zu antizipieren;
- Behauptungen und Rechtfertigungen auf deren Prämissen und Präsuppositionen hin zu analysieren;
- die Verallgemeinerbarkeit von Begründungen und Rechtfertigungen abzuschätzen;
- faktische Rede- und Handlungsgewohnheiten zu erkennen;
- faktische Genesen von Dissensen und Konflikten zu rekonstruieren;

- Unvollständigkeiten, Asymmetrien und Kommunikationsverzerrungen aufzudecken; und vieles mehr.

Diese Aufzählung zeigt, daß die Fähigkeit, geeignete Vorschläge und Empfehlungen hervorzubringen, eine Kunst ist, die in lebensweltlicher Erfahrung ansetzte, aber doch über diese weit hinausgeht. Philosophie treibt man, wenn man die Instrumente untersucht, die über prä-diskursive Einverständnisse zu urteilen erlauben, wenn auch jenseits der Prozeduren diskursiver Wissensbildung. Als »Weisheit« kann man diejenige Disposition verstehen, die durch Erfahrung mit diskursivem Handeln und seinen Präsuppositionen entsteht. Die Philosophie ist die methodische Erzeugung dieser Dispositionen.<sup>13</sup>

Damit ist keineswegs gezeigt, daß es ohne Philosophie keine prä-diskursive Verständigung und somit keine kommunikativ geregelte Kooperation geben könnte. Ohne Philosophie jedoch ereignen sich prä-diskursive Einverständnisse bloß naturwüchsig. Ferner ist das Entstehen und Vergehen prä-diskursiver Einverständnisse an die Diskursparteien und -kontexte, also an Rede- und Handlungssituationen gebunden. In solchen kulturhistorischen Kontexten jedoch, in denen Interaktionsformen empfehlenswert werden, die die Situation jeweils transzendieren, d. h. in denen Kooperations- und Kommunikationsfähigkeit auch zwischen solchen Parteien bestehen muß, die nicht tagtäglich miteinander umgehen, verlangt die kommunikative Unterstützung menschlicher Kooperation prä-diskursive Einverständnisse, die parteieninvariant gelten. Für die Rechtfertigung der Philosophie kommt es also allein darauf an, ob eine menschliche Lebensgemeinschaft, sei sie Stamm, Volk oder Weltgesellschaft, die Herausbildung prä-diskursiver Einverständnisse naturwüchsigem Entstehen oder Vergehen überlassen will oder ob sie ein Interesse daran hat, prä-diskursive Einverständnisse besonders zu kultivierender Redeformen geplant zu erzeugen. Diskursive Wissens- und Willensbildung ist somit nur möglich, wenn sprachbegabte Wesen ( $\xi\phi\alpha \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\epsilon\ \xi\chi\alpha$ ) bereit sind, ihr eigenes Reden und Handeln dergestalt ernstzunehmen, daß sie die impliziten Verpflichtungen ihrer Redepraxis unter Umständen zu expliziten Annahmen ihrer Argumentationshandlungen machen.<sup>14</sup> Nur wenn dies anerkannt ist, läßt sich die diskursive Auflösung von Dissensen und Konflikten zweck-, d. h. konsensgerichtet planen.

Die Utopie einer Gesellschaft, in der Dissense und Konflikte ausschließlich mit diskursiven Mitteln aufgelöst werden, ist eine Grundvorstellung, die sich schon aus der Arbeit der griechischen Klassiker der Philosophie an dialektischen Redestrukturen unter rhetorischen, topischen und logischen Gesichtspunkten ergibt und die das Grundprinzip des menschlichen Zusammenlebens in friedlichen Gesellschaften darstellt.<sup>15</sup> Durch

<sup>13</sup> Vgl. C.F. Gethmann, »Kontemplation und Profession«.

<sup>14</sup> Vor allem R. Brandom hat auf den explizitmachenden Charakter von (logischen) Regeln und Prinzipien hingewiesen. Zwar gehen Sprecher mit jedem sprachlichen Vollzug implizite Verpflichtungen ein, aber erst das Explizit-Machen ermöglicht es, diese »commitments« diskursiv einzuholen und etwa im Falle von kommunikativen Störungen auch zum Gegenstand der Rede zu machen. Siehe R. Brandom, *Making it Explicit*; ders., *Articulating Reasons*.

<sup>15</sup> Vgl. zu diesem Zusammenhang P. Lorenzen, *Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie*, 228–292 (»Theorie des politischen Wissens«).

die Philosophie der Renaissance und die Zweckbindung der modernen Wissenschaften an das Bacon-Prinzip<sup>16</sup>, demgemäß der letzte Zweck aller wissenschaftlicher Erkenntnisbemühungen in der Befreiung des Menschen von naturhaften und sozialen Zwängen liegen soll, werden die philosophischen Grundlagen eines »europäischen Menschentums«, d. h. der Grundprinzipien einer aufgeklärten wissenschaftlich-technischen Kultur artikuliert. Diese Form des gesellschaftlichen Lebens hängt wesentlich von den prä-diskursiven Redemitteln ab, die die Mitglieder der Gesellschaft sich zu erarbeiten in der Lage sind, d. h. vom Zustand der Philosophie.

#### 4. Die exoterischen Aufgaben der Philosophie

Redehandlungstypen wie das Vorschlagen und Empfehlen sprechen Formen sozialer Interaktion an, das Proprium philosophischer Arbeit zielt jedoch darüber hinaus auf Institutionalisierung. Die Arbeit an der Erzeugung prä-diskursiver Einverständnisse ist in der Philosophie professionalisiert und daher – wie alle professionelle Arbeit – »esoterisch«. Die perlokutionäre Zweckperspektive ist jedoch eine Exoterische<sup>17</sup>, die man nach einem Vorschlag (!) von J. Mittelstraß als die der »Gesellschaftsberatung«<sup>18</sup> bezeichnen kann. Gesellschaftsberatung ist eine weniger emphatisch klingende, aber im Kern durchaus gleichgerichtete philosophische Aktivität wie die, die Husserl mit dem Ausdruck »Funktionäre der Menschheit« für die Philosophen anzielte. Die Erzeugung prä-diskursiver Einverständnisse im Kontext verfaßter Gesellschaften erfolgt somit im Rahmen des Sprachspiels der *Beratung*. So sehr gilt, daß die esoterische Aufgabe der Philosophie in dieser exoterischen Zwecksetzung ihre Rechtfertigung findet, so sehr ist auch zur Kenntnis zu nehmen, daß es ohne die esoterische Arbeit keine Beratungsgehalte gibt. Die esoterische Arbeit am Argument (d. h. an Begriff, Vorschlag/Empfehlung, Begründung/Rechtfertigung), zu der auch die Verwaltung des Tresors der Argumente, d. h. die hermeneutische Verwaltung des schon Vorgeschlagenen und Empfohlenen gehört, ist unverzichtbar, und die Exoteriker unter den Philosophen verhalten sich zur esoterischen Arbeit ihrer Kollegen durchaus parasitär.

Deswegen hat die Philosophie im Haus der Wissenschaften, der Universität, auch einen adäquaten Ort. Zwar muß die Philosophie nicht notwendig in Universitäten institutionalisiert sein, sie hat in ihrer Geschichte auch schon in Akademien und Klöstern, in tuskulanischen Gärten und Diplomaten-Kutschen, in Dombauhütten und Linsenschleifereien ihre Aufgaben wahrgenommen. Es geht also nicht so sehr um die Frage, ob die Philosophie auch woanders als an Universitäten existieren könnte, sondern ob eine Gesellschaft es sich leisten kann, die Philosophie intellektuell und institutionell vagabundieren zu lassen. Vor allem ist zu fragen, ob die Universität als Institution des

<sup>16</sup> C.F. Gethmann, »Wissen als Macht«.

<sup>17</sup> Die Unterscheidung esoterischer vs. exoterischer Aufgaben der Philosophie folgt einem Vorschlag von H. Krings, »Über Esoterik und Exoterik der Philosophie«.

<sup>18</sup> J. Mittelstraß, »Wissenschaftskultur«.

wissenschaftlichen Diskurses ohne institutionalisiertes Interesse für die prä-diskursiven Einverständnisse, die den Fachwissenschaften präsuppositionell zugrunde liegen, existieren kann. Universitäten als Orte des wissenschaftlichen Diskurses sind vorzügliche Orte, um sich eine prä-diskursive Reflexion zu leisten. Eine Universität ohne Philosophie sollte es daher nicht geben.

Die exoterischen Aufgaben der Philosophie werden in den letzten Jahren unter den Titeln der »Angewandten Ethik« oder »Angewandten Philosophie« subsumiert. Dazu gehören vor allem die Themengruppen des technischen Handelns, des umsichtigen Umgangs mit der Natur und der medizinischen Ethik. Es sind aber auch Themenbereiche zu beachten, die in den gegenwärtigen Debatten eher am Rande stehen, wie beispielsweise die Rechtsphilosophie oder die Musikästhetik. Hier handelt es sich um Subdisziplinen der Philosophie, die vor allem deshalb auf Philosophiekongressen oft am Rande stehen, weil sie in der Regel anderen Fakultäten zugeordnet werden als die philosophischen Seminare bzw. Institute. Dabei zeigen sich übrigens nicht nur Passungsprobleme in die eine Richtung. Eine exoterisch ausgerichtete Praktische Philosophie, die an der Reflexion des Rechts vorbeiginge, bliebe leer, aber eine Rechtsphilosophie, die sich vom Stamm der Allgemeinen Philosophie löste, bliebe blind. Mit Zufriedenheit ist festzustellen, daß die jüngeren Rechtsphilosophen dies erkannt haben und den engen Kontakt zur übrigen Philosophie suchen. In den kunstbezogenen Subdisziplinen gibt es ähnliche Entwicklungen.

Umgekehrt gilt jedoch, daß eine Philosophie, die sich als Geisteswissenschaft unter Geisteswissenschaften verstünde, sich auf die Verwaltung ihrer Vorgeschichte reduzieren und so gerade den Kontakt zur Lebenswelt verlieren würde. Sie würde ferner einen Prozeß der institutionellen Verselbständigung von Subdisziplinen wie Rechtsphilosophie und Medizinethik provozieren, weil diese aus der Verwaltung des historischen Bestandes der Philosophie keine (unmittelbare) Zuwendung zu ihren aktuellen Aufgaben gewinnen könnten. Es gibt eben echt neue Probleme in der Philosophie, und zur Frage der Verwendung embryonaler Stammzellen oder der Standortwahl großtechnischer Anlagen ist direkt weder bei Platon noch bei Kant etwas Hilfreiches zu finden.

Es sollte daher immer mal wieder zu den Aufgaben der großen Philosophiekongresse gehören, der Philosophie selbst und der Öffentlichkeit die exoterische Funktion der Philosophie zu dokumentieren. Damit sollte demonstriert werden, was »Berufsphilosophen«, die im deutschen Feuilleton ein beliebtes Objekt von Sottisen sind, für die Gesellschaft durch ihr Denken »tun«. Damit sollen die esoterischen Aufgaben der Philosophie keineswegs als weltfremd denunziert werden, im Gegenteil, wie schon betont, kann die Philosophie ihre exoterischen Aufgaben nur wahrnehmen, wenn sie auf ihre »esoterischen« Rückräume zugreifen kann. Der vielgescholtene Elfenbeinturm bedarf insoweit dringend der funktionellen Rehabilitierung. Deswegen werden sich auch bei diesem Kongreß wie bei zukünftigen Philosophiekongressen viele Kolloquien und Sektionen die traditionellen Subdisziplinen der Philosophie wie Logik, Wissenschaftstheorie und Sprachphilosophie, aber auch allgemeine Ethik, Kulturtheorie und Ästhetik präsent sein.

Einleitend wurden unter Rückgriff auf Husserls Zeitdiagnose in der Krisis-Schrift drei Aufgaben der Philosophie herausgestellt, nämlich die Fundierungsaufgabe, die Aufklärungsaufgabe und die Aufgabe der kulturellen Selbstverständigung. Indem die

Philosophie diese Aufgaben übernimmt, hat sie eine Brückenfunktion zwischen Lebenswelt und Wissenschaft im Interesse beider, oder besser: Sie ordnet Lebenswelt und Wissenschaft funktionell aufeinander zu. Ist das aber nicht eine Selbstüberforderung, und klingt nicht bei dieser Selbstbestimmung der Philosophie die platonisch-hegelsche Selbstbestimmung der Philosophie als Grund- und Gesamtwissenschaft durch, die hinsichtlich des Fundierungsanspruchs als unbescheiden, hinsichtlich des Aufklärungsanspruchs als maßlos und hinsichtlich des Verständigungsanspruchs als wahnsinnig erscheinen könnte? Im Gegenzug stelle man sich aber einmal zwei Kontrollfragen: (i) Sind die Funktionen der Fundierung, der Aufklärung und der Verständigung überflüssig? (ii) Wenn sie aber nicht überflüssig, vielleicht sogar unabdingbar sind, wer soll sie wahrnehmen? Beantwortet man beide Fragen zugunsten der Philosophie, hat man selbstverständlich noch keine Garantie, daß diese Aufgaben auch erfüllt werden. Aber der Wunsch, der bei der Vorbereitung des hier eröffneten Kongresses leitend war, ist, daß erkennbar werden möge, daß der Kongreß an diesen Aufgaben arbeitet.

### *Literatur*

- Brandom, Robert: *Making it Explicit*, Cambridge (Mass.) 1994.
- Brandom, Robert: *Articulating Reasons*, Cambridge (Mass.) 2000.
- Gethmann, Carl Friedrich: »Kontemplation und Profession«, in: W. Oelmüller (Hg.): *Philosophie und Weisheit*, Paderborn 1989, 108–121.
- Gethmann, Carl Friedrich: »Martin Heidegger«, in: N. Hoerster (Hg.): *Klassiker des philosophischen Denkens*. Bd. 2, München 1982, 72003, 274–316 (Wiederabdruck in C.F. Gethmann: *Dasein: Erkennen und Handeln*. Heidegger im phänomenologischen Kontext, Berlin 1993; 3–48).
- Gethmann, Carl Friedrich: »Einheit der Lebenswelt – Vielheit der Wissenschaften«, in: Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Hg.): *Einheit der Wissenschaften*. Forschungsberichte 4, Berlin 1990, 349–371.
- Gethmann, Carl Friedrich: »Ist Philosophie als Institution nötig?«, in: H. Lübke (Hg.): *Wozu Philosophie?*, Berlin 1978, 287–312.
- Gethmann, Carl Friedrich: *Vom Bewußtsein zum Handeln*. Das phänomenologische Projekt und die Wende zur Sprache, Paderborn 2007.
- Gethmann, Carl Friedrich: »Wissen als Macht. Wissenschaftsphilosophische Überlegungen«, in: R. Emmermann u. a. (Hgg.): *An den Fronten der Forschung: Kosmos – Erde – Leben* (Verhandlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte, 122. Versammlung, 21.–24. September 2002, Halle/Saale), Stuttgart u. a. 2003, 238–245.
- Gethmann, Carl Friedrich/Sander, Thorsten: »Logik und Topik: die Vernunft der Philosophie«, in: J. Cobet/C.F. Gethmann/D. Lau (Hgg.): *Die Gegenwärtigkeit der antiken Überlieferung*, Aachen 2000, 337–355.
- Grathoff, Richard: *Milieu und Lebenswelt*. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung. Frankfurt a.M. 1989.

- Husserl, Edmund: »Philosophie als strenge Wissenschaft«, in: *Logos* 1 (1910/11) 289–340 (Wiederabdruck: W. Szilasi (Hg.): *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1965).
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. Ein Einleitung in die Phänomenologische Philosophie (Husserliana Bd. 6), Den Haag 1953, <sup>2</sup>1962, Berlin u. a. <sup>3</sup>1976.
- Kamlah, Wilhelm/Lorenzen, Paul: *Logische Propädeutik*. Vorschule des vernünftigen Redens, Mannheim <sup>2</sup>1973.
- Krings, Hermann: »Über Esoterik und Exoterik der Philosophie«, in: H. Lübke (Hg.), *Wozu Philosophie*, Berlin 1978, 148–163.
- Lorenzen, Paul: *Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie*, Mannheim 1987; Stuttgart <sup>2</sup>2000.
- Mittelstraß, Jürgen: *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt 1974.
- Mittelstraß, Jürgen: »Das lebensweltliche Apriori«, in C.F. Gethmann (Hg.): *Lebenswelt und Wissenschaft*. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie, Bonn 1991, 114–142.
- Mittelstraß, Jürgen: »Wissenschaftskultur. Zur Vernunft wissenschaftlicher Institutionen«, in: *Forschung und Lehre* 17 (2010), 406–409.
- Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Wien 1932 (*Nachdruck*: Frankfurt a. M. 1974).
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt*, Darmstadt und Neuwied 1975 (Neuauf. Frankfurt a. M. 1979).
- Spaemann, Robert: »Über nichtrationale Voraussetzungen des Vernunftgebrauchs«, in: M. Zöllner (Hg.): *Aufklärung heute*, Zürich 1980, 116–127.
- Welter, Rüdiger: *Der Begriff der Lebenswelt*. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt, München 1986.
- Welter, Rüdiger: »Die Lebenswelt als ›Anfang‹ des methodischen Denkens in Phänomenologie und Wissenschaftstheorie«, in: C.F. Gethmann (Hg.): *Lebenswelt und Wissenschaft*. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie, Bonn 1991, 143–163.

# Lebenswelt und Praktische Philosophie

Julian Nida-Rümelin

## 1. Vorbemerkung

Ich setze mich im Folgenden mit der Rolle der *Lebenswelt* in der Praktischen Philosophie, der Rationalitätstheorie und Ethik, auseinander.<sup>1</sup> Dabei verwende ich einen schillernden Terminus, der seit Husserls *Krisis*-Schrift – zum Leidwesen vieler Phänomenologen – Karriere gemacht hat. In weiten Bereichen der Sozialwissenschaften, in der Soziologie, in der vergleichenden Kulturwissenschaft, in der politischen Theorie, ist er wohl etabliert, allerdings in einer Bedeutung, die mit Husserls ursprünglichen Intentionen meist nur noch entfernt verwandt ist. Nun gebraucht Husserl selbst den Lebenswelt-Begriff in unterschiedlichen Bedeutungen, die auch hundert Jahre nach Erscheinen der *Krisis*-Schrift die Sekundärliteratur inspirieren.<sup>2</sup> Wie – hoffentlich – noch deutlich werden wird, ist die Aufweichung, ja Vervielfältigung des Lebenswelt-Begriffes für diesen Vortrag sogar von Vorteil.<sup>3</sup>

An einigen Stellen seines Werkes greift Ludwig Wittgenstein zum Begriff der *Lebensform*, um das Gegebene, das jeder Prüfung und Infragestellung Entzogene zu benennen. Allein schon die Tatsache, dass die Interpreten streiten, ob es sich hier um *eine* spezifisch menschliche Lebensform, also etwas quasi Biologisches, oder um die ganze Vielfalt

<sup>1</sup> Die Abendvorträge richten sich jeweils an ein breiteres, philosophisch interessiertes Publikum. Ich habe daher in meinem Vortrag versucht, keine spezifischen Kenntnisse philosophischer Literatur vorauszusetzen. Die Argumente sollten – möglichst weitgehend – aus sich selbst heraus nachvollziehbar sein. Auf der anderen Seite geht es bei diesem Thema um ein zentrales Stück meiner eigenen philosophischen Positionierung. Der Ehrgeiz war daher, beides miteinander zu verbinden: Allgemeinverständlichkeit und philosophische Substanz. Ich habe diesen Vortrag bewusst völlig frei gehalten, um mich auf das Publikum einstellen zu können. Ich hatte kein Manuskript vorbereitet und war auch nicht darauf eingestellt, dass die drei Abendvorträge von Jürgen Habermas, Wolfram Högbe und mir in die Kongress-Proceedings integriert werden sollen. Ich bin aber der entsprechenden Aufforderung des vormaligen Präsidenten Carl Friedrich Gethmann gerne gefolgt und habe versucht, eine möglichst getreue Nachschrift meines Vortrages abzufassen, von dem kein Tonband-Mitschnitt aufgezeichnet worden ist. Der Vorteil der schriftlichen Fassung ist, dass man im Gegensatz zum mündlichen Vortrag problemlos einige Verweise hinzufügen kann, die den Interessierten Prüfungen und vertiefende Lektüre ermöglichen.

<sup>2</sup> Vgl. als Beispiel für viele: G. Gillett, »Husserl, Wittgenstein and the Snark: Intentionality and Social Naturalism«; D. Welton, »The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method«; ders., *The Other Husserl*; D. Carr, *Phenomenology and the Problem of History*; ders., *Interpreting Husserl*; S. Luft, »Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction«; sowie B. Waldenfels, »Die Abgründigkeit des Sinnes«.

<sup>3</sup> Mein Gebrauch dieses Begriffes scheint mir nicht weit entfernt von demjenigen J. Habermas' in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* (Kap. VI, 1) zu sein, aber möglicherweise wird diese Vermutung in dem vorgesehenen Abendvortrag von J. Habermas falsifiziert.

von Lebensformen, wie sie in unterschiedlichen Sprachen und Interaktionsmustern ihren Ausdruck finden, handelt, zeigt, dass auch die Wittgenstein'sche *Lebensform* alles andere als ein präziser wissenschaftlicher oder philosophischer Terminus ist. Kein Zweifel kann jedoch daran bestehen, dass die Husserl'sche Lebenswelt in erster Linie epistemisch, die Wittgenstein'sche Lebensform in erster Linie praktisch gemeint ist. Die Verkopplung des Praktischen mit dem Epistemischen über die Gebrauchstheorie der Bedeutung und ihre Spezifikationen in der Sprechakt-Theorie oder der Situations-Semantik baut jedoch Brücken zwischen diesen beiden Begriffen der *Lebenswelt* und der *Lebensform*.<sup>4</sup>

*Lebenswelt* bei Husserl und *Lebensform* bei Wittgenstein spielen eine jeweils unterschiedliche Rolle für die Fundierung unseres wissenschaftlichen Wissens und unserer alltäglichen Überzeugungen. Man kann die Wittgenstein'sche Perspektive radikalisieren (und damit weit über Wittgenstein selbst hinausgehen), dann wird *alles* letztlich zum Bestandteil einer je gegebenen Lebensform, jedes Argument, jeder mathematische Beweis, jede zwischenmenschliche Interaktion, jede sprachliche Äußerung. Wenn die *Bedeutung* eines sprachlichen Ausdrucks sein in der Sprachgemeinschaft etablierter *Gebrauch* ist und der Gebrauch in Verhaltensmustern besteht, die ohne Einbeziehung propositionaler und nicht-propositionaler Einstellungen, zumal handlungsleitender Intentionen, beschreibbar sind (das Programm des logischen Behaviourismus), dann mündet die Rede von der Lebensform in eine Art von *sozialem Naturalismus*. Ich bin davon überzeugt, dass man damit Wittgenstein nicht gerecht wird, jedenfalls dass diese Auflösung alles Normativen, aller Intentionalität in gegebenen Verhaltensmustern sachlich unangemessen und epistemologisch undurchführbar wäre. Wir nehmen aufeinander als intendierende, als deskriptiv und normativ Stellung nehmende Individuen Bezug, die alltägliche Praxis der Verständigung und der Interaktion setzt eine komplexe Intentionalität impliziter voraus. Das Wittgenstein'sche Programm einer Gebrauchstheorie der Bedeutung muss *normativistisch* ausgeführt werden, wie es etwa Robert Brandom mit *Making it Explicit* versucht hat und wie es schon die Sprechakt-Theorie von John Austin und John Searle vorgezeichnet hat.<sup>5</sup> Mein Changieren in den vergangenen Jahren zwischen den Begriffen Lebenswelt und Lebensform hat also systematische Gründe. Die *Lebenswelt* ist kein lediglich epistemischer Rahmen, sondern eingebettet – und nur in dieser Einbettung verständlich – in (zwischen-) menschliche Praxis und die *Lebensform* bleibt zu wesentlichen Teilen epistemisch und intentional verfasst.<sup>6</sup> Der Sinn dieser Bemerkungen wird sich erst im Verlauf der folgenden systematischen Erörterung vollends erschließen. Diese hat zwei Teile, einen destruktiven und einen rekonstruktiven.

<sup>4</sup> F. Mühlhölzer und ich haben vor einigen Jahren eine Reihe von Kolleginnen und Kollegen eingeladen, um das Verhältnis von Lebenswelt und Lebensform, aber auch die Fundierungsproblematik wissenschaftlicher Theorien generell zu diskutieren (DFG-Rundgespräch vom 11.-13. Oktober 2006 in der Carl Friedrich von Siemens-Stiftung in München). Einige Beiträge zu dieser Tagung können auf <http://www.julian.nida-ruemelin.de/rdgespr.html> nachgelesen werden. Vgl. hierzu auch: C.F. Gethmann (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft*; F. Mühlhölzer, »Naturalismus und Lebenswelt«, sowie J. Nida-Rümelin, *Philosophie und Lebensform*.

<sup>5</sup> Vgl. J.L. Austin, *How to do things with words*; sowie J.R. Searle, *Speech acts*.

<sup>6</sup> Vgl. J. Nida-Rümelin, *Philosophie und Lebensform*.

## 2. Destruktion

### 2.1 Rationalität

In den ökonomischen Disziplinen ist die Auffassung verbreitet, über eine in sich schlüssige und alternativlose Theorie der Rationalität zu verfügen. Diese hat sowohl einen normativen wie einen deskriptiven Status, insofern sie sowohl Handlungsempfehlungen als auch empirische Erwartungen begründet. Den Kern dieser Theorie bildet das Optimierungskriterium: Optimiere die Folgen deines Handelns, oder: Handle so, dass der Erwartungswert deines Nutzens (gegeben die Wahrscheinlichkeiten relevanter Umstände) maximal ist. In diesem Kriterium steckt eine doppelte Subjektivierung: Zum einen wird Nutzen über die subjektiven Präferenzen der Akteure bestimmt und nicht mehr, wie in den Frühzeiten der ökonomischen Theorie, über objektive Kriterien des Wohlergehens.<sup>7</sup> Nutzenbestimmungen im Sinne objektiven Wohlergehens haben gegenwärtig allerdings Konjunktur, profilierte Ökonomen wenden sich von subjektiven Präferenzen als Basis der Beurteilung ab. Zum anderen werden die Wahrscheinlichkeiten über subjektive Erwartungen, also die Bereitschaft zu wetten (maximaler Wett-Quotient) bestimmt.<sup>8</sup> Die Grundintuition lautet, dass rationales Handeln auf die Optimierung des eigenen Wohlergehens gerichtet ist. Das klingt so selbstverständlich, dass jede Kritik zunächst abwegig erscheint. Folgende Überlegung mag jedoch die Bereitschaft wecken, das ökonomische Rationalitätskonzept einer philosophischen Analyse zu unterziehen.

Stellen wir uns die folgende Frage: Kann eine Handlung geboten sein, ohne rational zu sein? Mit anderen Worten: Kann es sein, dass wir eine Handlung vollziehen sollten, die irrational ist? Wenn wir auf diese Frage mit »Nein« antworten, dann können nur solche Handlungen je individuell geboten sein, die das Wohlergehen des betreffenden Individuums optimieren. Dann sind altruistische oder auch kooperative Handlungen nicht geboten, weil irrational. Wenn jedoch altruistische oder kooperative Handlungen wenigstens gelegentlich geboten sind, dann ließe sich dieses Rationalitätskonzept nicht aufrechterhalten.

Unter einer Theorie der Rationalität, die nicht zugleich normativ ist, also dem betreffenden Akteur empfiehlt, entsprechend zu handeln, kann ich mir nichts vorstellen. Wenn man den normativen Charakter der Rationalitätstheorie aufgibt, dann wird der Terminus »rational« willkürlich, dann lässt sich das Argument der offenen Frage nicht mehr anwenden: Diese Handlung entspricht dem Kriterium der Rationalitätstheorie T, aber ist sie auch (wirklich) rational? Die Theorie hätte keine kritische Prüfungsinstanz mehr und beruhte lediglich auf einer (Nominal-)Definition, wäre also inhaltlich ohne Substanz.

<sup>7</sup> Allerdings gibt es in den letzten Jahren eine Art Renaissance der klassischen ökonomischen Theorie, die von der schottischen Moralphilosophie, dort speziell der utilitaristischen Ethik, ihren Ausgangspunkt nahm. Vgl. Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Adam Smith.

<sup>8</sup> Vgl. die sorgfältige, wissenschaftstheoretisch reflektierte Darstellung von W. Stegmüller, *Probleme und Resultate aus der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Bd. IV.

Eine Handlung ist *rational*, wenn es keine alternative Handlung gibt, für die die besseren Gründe sprechen. Wir sollten Rationalität *über Gründe*, genauer praktische Gründe bestimmen. Die Interessen anderer Personen können einen guten Grund abgeben, rücksichtsvoll zu handeln, auch dann, wenn damit das eigene Wohlergehen nicht optimiert wird. Mit anderen Worten: Altruistische Motive können rationale Handlungen motivieren. Sich an einer gemeinsamen Praxis zu beteiligen, wenn man diese befürwortet, kann auch dann wohlbegründet sein, wenn diese eigene Beteiligung mit »Kosten« für mein Wohlergehen verbunden ist und es andere gäbe, die sich an meiner Stelle beteiligen könnten. Kooperativ motiviertes Handeln kann rational sein. Wenn wir uns die gesamte Vielfalt praktischer Gründe, die unser Handeln bestimmen, die wir bei kritischen Nachfragen anführen und die uns helfen, das Verhalten anderer zu interpretieren, vor Augen stellen, dann kann wohl kaum ein Zweifel bestehen, dass das eigene Wohlergehen dabei eine untergeordnete Rolle spielt. Wir verfolgen zahlreiche Ziele in unserer alltäglichen Praxis. Das eigene Wohlergehen gehört dazu, aber es ist nur selten direktes und nur gelegentlich indirektes Ziel unserer Handlungen. Selbst wenn man das Wohlergehen anderer Personen mit einbezieht, bleibt die Idee der Reduktion aller Handlungsgründe auf eigenes und fremdes Wohlergehen wie ein abstraktes, mit der lebensweltlichen Praxis nicht in Einklang zu bringendes Prinzip. Jemand bittet mich um einen Gefallen, ich tue dies, weil ich darum gebeten wurde. Wie übersetzen wir diesen Handlungsgrund (die ausgesprochene Bitte) in die Sprache der eigenen (oder auch der kollektiven) Maximierung des Wohlergehens? Folge ich der Bitte, um mein eigenes Wohlergehen zu maximieren? Nein, der Handlungsgrund ist die ausgesprochene und an mich gerichtete Bitte, keine Kalkulation meines eigenen Wohlergehens. Ist es das Wohlergehen der Person, die diese Bitte ausgesprochen hat? Nein, denn die Frage, wie diese Bitte mit dem Wohlergehen der diese Bitte äußernden Person verbunden ist, ist irrelevant. Die ausgesprochene Bitte selbst bildet für mich den Handlungsgrund, nicht meine Vermutung, dass eine Abhängigkeit des Wohlergehens von der Erfüllung dieser Bitte besteht.

In der von uns praktizierten und interpersonell geteilten Lebensform beruhen gute Handlungsgründe auf ausgesprochenen Bitten, Aufforderungen oder Weisungen (*präskriptiven* Sprechakten). Wir können sagen: Präskriptionen strukturieren unsere geteilte Lebensform. Der Status dieser Präskriptionen ist aber ein normativer. Es ist nicht die Tatsache der ausgesprochenen Bitte (der Aufforderung, der Weisung) selbst, die unsere Lebensform strukturiert, sondern die geteilte Überzeugung, dass es sich um eine berechnete Bitte (Aufforderung, Weisung) handelt. Wir verstehen Bitten (Aufforderungen, Weisungen) als Ausdruck der Intentionen des Äußernden, wobei diese Intentionen allein keinen praktischen Grund hervorbringen, sondern erst der Status, den diese Äußerung jeweils als eine *verpflichtende* Bitte (Aufforderung, Weisung) hat.<sup>9</sup>

Wenn ich gestern versprochen habe, heute um 16 Uhr zu einer Verabredung ins Café zu kommen, habe ich heute einen guten Grund, mich um die versprochene Zeit

<sup>9</sup> Wir haben jeweils drei Formen präskriptiver Sprechakte herausgegriffen, diese Reihe ließe sich natürlich fortsetzen.

dort einzufinden. Auch für *kommissive* Sprechakte gilt, dass sie gute Handlungsgründe konstituieren unabhängig davon, ob das so begründete Handeln mein eigenes Wohlergehen (oder das anderer Personen) optimiert. Die Erfüllung eines gegebenen Versprechens ist nicht schon deswegen irrational, weil sie das Wohlergehen der Person, die das Versprechen gegeben hat, oder auch das Wohlergehen der Person, der dieses Versprechen gegeben wurde, nicht optimiert. Das Wohlergehen der beteiligten Personen ist zunächst schlicht irrelevant dafür, ob ein gegebenes Versprechen zu erfüllen ist. Versprechen konstituieren lebensweltlich gute Handlungsgründe und bestimmen über gute Handlungsgründe das, was rational oder irrational ist. Eine Person ist irrational, die regelmäßig Versprechen gibt, die sie bricht.

Soziale Rollen sind mit Verpflichtungen verbunden, sie sind geradezu dadurch definiert, dass sie bestimmte Verpflichtungen mit sich bringen. Lehrer, die keinerlei Verpflichtungen gegenüber ihren Schülern haben, sind keine Lehrer. Eltern, die keinerlei Verpflichtungen gegenüber ihren Kindern haben, sind keine Eltern. Eine Regierung, die keinerlei Verpflichtungen gegenüber ihrer Bürgerschaft hat, ist keine Regierung. Wir bestimmen soziale Rollen über die normativen Regeln, die das Handeln bestimmen, mit denen diese Rollen ausgefüllt werden. *Kommunitäre* Pflichten konstituieren gute Handlungsgründe. Wäre dem nicht so, würde die von uns geteilte Lebensform aufhören zu existieren und die lebensweltlichen Praktiken der Verständigung, der Begründung und der Interaktion würden obsolet. Handlungen können rational sein, weil sie kommunitären Pflichten entsprechen.

Menschen sind frei und gleich, sie verdienen gleichen Respekt, unabhängig davon, welche Hautfarbe sie haben, welche Sprache sie sprechen, welcher Herkunft sie sind, in welcher Region sie leben, welchem Geschlecht sie angehören. Wir billigen ihnen gleiche Autonomie, gleiche Autorschaft, die gleiche Fähigkeit, ein Leben selbst zu verantworten, zu und die Menschenrechte bilden den normativen Rahmen, innerhalb dessen Freiheit und Gleichheit sich verwirklichen können. Diese beiden miteinander verkoppelten Formen der Freiheit und der Gleichheit bilden den Kern der demokratischen Lebensform, die ausweislich des globalen Menschenrechtsdiskurses und der Entwicklung des Völkerrechtes im Zweiten Weltkrieg zumindest unter einem normativen Gesichtspunkt universell geworden ist. Auch Prinzipien wie die der Freiheit und der Gleichheit, der gleichen Würde und Autonomie, konstituieren gute Handlungsgründe. Allein die Tatsache, dass eine Gruppe von Personen diskriminiert ist, gibt Grund, dagegen etwas zu unternehmen. Es sind nicht nur präskriptive oder kommissive Sprechakte oder kommunitäre Rollen, die gute Handlungsgründe nach sich ziehen, sondern auch Regeln allgemeineren oder abstrakteren Typs, die man als Prinzipien bezeichnen kann. Wir können offenlassen, ob sich das Gesamt der in unserer Lebensform manifestierenden und durch lebensweltliche normative Überzeugungen gestützten Handlungsgründe auf einige oder möglicherweise nur auf ein einziges Prinzip reduzieren lässt. Eindeutig ist jedoch, dass das Prinzip der Optimierung des eigenen Wohlergehens als ein in diesem Sinne fundamentales Prinzip ausscheidet.

## 2.2 Utilitarismus

Keine andere ethische Theorie treibt die vermeintliche Opposition von Eigeninteresse und Moral so weit auf die Spitze wie der Utilitarismus. Seinen unterschiedlichen Varianten ist dreierlei gemeinsam: Zum einen eine Werttheorie, die besagt, dass individuelles Wohlergehen das einzige ist, was moralisch in letzter Instanz relevant ist. Zweitens das Postulat der Gleichheit, wonach jedes individuelle Wohlergehen von gleicher Relevanz ist, also gleichermaßen zu berücksichtigen ist, und drittens, dass es unsere Pflicht ist, die Summe des Wohlergehens in der Welt zu optimieren. Der sog. *Regel-* und der sog. *Handlungsutilitarismus* unterscheiden sich in der Form des Verpflichtungskriteriums. Der Handlungsutilitarismus fordert direkte oder konsequentialistische Optimierung, fordert also, dass jede einzelne Handlung die Nutzensumme optimiert, während der Regelutilitarismus verlangt, das gemeinsame Wohl indirekt, d. h. über eine geeignete Regelkonformität zu fördern. Zwischen diesen beiden Grundvarianten besteht ein fundamentaler Unterschied, nicht nur insofern, als von diesen beiden Varianten des Utilitarismus verschiedene Handlungsempfehlungen gegeben werden.<sup>10</sup> Der Unterschied geht aber weit tiefer, so dass man durchaus sagen kann, Regelutilitarismus und Handlungsutilitarismus gehören zwei unvereinbaren Traditionen der Moralphilosophie an. Der Handlungsutilitarismus ist philosophisch sparsam: Er kennt nur einen einzigen Wert und dieses ist die Summe des individuellen Wohlergehens. Alles andere ergibt sich daraus: Wenn der einzige Wert die Summe des Wohlergehens ist, dann sollten wir bei allem, was wir tun, diese zu maximieren suchen. Man könnte sagen, das Gesamt unserer Praxis wird instrumentell gegenüber diesem zentralen Wert. Trotz seiner in der Regel individualistischen Begründung (jede einzelne Person strebt nach ihrem eigenen Wohlergehen, wir sollten als moralische Akteure eigenes und fremdes Wohlergehen gleich gewichten) hat der praktizierte Handlungsutilitarismus kollektivistische Konsequenzen. Da das eigene Wohlergehen, das Wohlergehen jeder einzelnen Person nur einen minimalen Teil der Summe des universellen Wohlergehens ausmacht, wird nicht nur die einzelne Handlung, sondern das Leben einzelner Individuen instrumentalisiert. Dieses Leben als Ganzes steht unter dem Gebot, der Summe des kollektiven Wohlergehens zu dienen. Wenn dies die völlige Aufopferung oder sogar Versklavung Einzelner verlangt, so ist das nicht nur erlaubt, sondern sogar moralisch geboten. Die Tatsache, dass jedes einzelne Individuum nur über ein Leben verfügt, dass also die Abwägung von Vor- und Nachteilen in der Zeit (ich bin bereit, heute einen Nachteil in Kauf zu nehmen, um späterer Vorteile willen) sich auf das Verhältnis der individuellen Leben zueinander nicht übertragen lässt,

<sup>10</sup> Dies ist von Handlungsutilitaristen immer wieder, teilweise bis heute, bestritten worden. Die Konsequentialisten unter den Utilitaristen meinten, dass eine immer weiter gehende Spezifizierung der Regeln, deren allgemeine Befolgung die Nutzensumme fördert, den Regelutilitarismus mit dem Handlungsutilitarismus konvergieren lasse. Diese Äquivalenzthese ist allerdings schon 1977 von J. C. Harsanyi mit einfachen theoretischen Mitteln endgültig widerlegt worden. Vgl. J. C. Harsanyi, »Rule Utilitarianism and Decision Theory«; sowie J. Nida-Rümelin, *Kritik des Konsequentialismus*, Kap. 5 und 6.

spricht gegen diese utilitaristische Ethik. John Rawls führt die *separateness of persons*<sup>11</sup> (Getrenntheit der Personen) an, die vom Utilitarismus nicht berücksichtigt werde.

Der Regelutilitarismus dagegen verlangt die Einhaltung der Regeln auch dann, wenn die betreffende Handlung die Nutzensumme nicht optimiert. Die individuelle Praxis wird gewissermaßen in die Struktur einer kollektiven Praxis eingebettet und die kollektive Praxis wird dann utilitaristisch, also hinsichtlich ihrer Konsequenzen für die Nutzensumme, beurteilt. Die jeweilige Struktur, das Regelsystem in der kollektiven Praxis, ist dabei instrumentell, aber die einzelne Handlung wird als regelkonform oder regeldysform beurteilt, ihr Beitrag zur Nutzensumme ist irrelevant. Diese Besonderheit hat weitreichende Folgen. Ein Beispiel: Die individuelle Optimierung macht Kooperation unmöglich. Ideale Handlungsutilitaristen leben daher in einer Gesellschaft, die nach ihren eigenen Maßstäben nicht optimal ist.<sup>12</sup> Der Regelutilitarismus weist durchaus Parallelen mit der Kantischen Ethik auf. Auch wenn das *Wollen-Können* des Kategorischen Imperativs in erster Linie ein logisches ist, so rücken doch für beide ethischen Paradigmen die Regeln und deren Befolgung ins Zentrum. Die Tatsache, dass eine Handlung regelkonform ist, zeichnet diese als moralisch geboten aus und die Regeln selbst sind nicht konventionell oder kulturell gegeben, sondern von Menschen zu verantworten und gegebenenfalls zu verändern. Beide ethischen Paradigmen führen zu einer moralischen Vergesellschaftung individueller Praxis, die als konstitutiver Teil einer gemeinsamen menschlichen verstanden wird (und zwar unabhängig von ihren jeweiligen kausalen Folgen). Beide sind mit der *gemeinen sittlichen Vernunft*<sup>13</sup> eher in Einklang zu bringen, als der radikale, konsequentialistische Utilitarismus (Handlungsutilitarismus). Der Regelutilitarismus ist gewissermaßen eine Zwischenstation auf dem Wege zu einer deontologischen Moralität, die individuelles Handeln nicht mehr einem umfassenden Optimierungsgebot unterstellt, sondern Grenzen festlegt, die zu beachten sind, um ein autonomes Leben aller zu ermöglichen. Deontologische Ethik des Kantischen Typs erlaubt die Integration lebensweltlicher Handlungsgründe, sie unterwirft die Motive unseres Handelns einer moralischen Prüfung, aber ersetzt diese nicht durch ein neues Handlungsmotiv. Der Utilitarismus ersetzt dagegen die Vielfalt lebensweltlicher Gründe durch ein einziges Kriterium moralisch richtigen Handelns, das in der Lebenswelt nicht verankert ist, nämlich die Optimierung der Nutzensumme. Entsprechend gerät die utilitaristische Ethik in einen fundamentalen Konflikt mit lebensweltlichen Handlungsgründen. Das sei an drei Kategorien näher erläutert.

Menschen haben individuelle Rechte, die ihre Autorschaft garantieren. Jede Person hat das Recht, selbst zu entscheiden, wo und mit wem sie leben will, welchen Beruf sie anstrebt, welche Meinungen sie äußert und mit wem sie sich zusammenschließt. Diese und viele andere individuelle Rechte haben Verfassungsrang, sie sind durch Grundrecht-

<sup>11</sup> Vgl. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, § 5.

<sup>12</sup> Dieses Argument habe ich detaillierter ausgeführt in einer Diskussion mit R. M. Hare: J. Nida-Rümelin, »Kann der Erzengel die Konsequentialismus-Kritik entkräften?«; und R. M. Hare, »Replik auf Julian Nida-Rümelin »Kann der Erzengel die Konsequentialismus-Kritik entkräften«.«.

<sup>13</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1. Abschnitt.

artikel garantiert und bestimmen Gesetzgebung und Rechtsprechung. Dem utilitaristischen Denken sind moralische und juristische Rechte fremd.<sup>14</sup> Das ist merkwürdig, denn der Utilitarismus ist ein Produkt der (schottischen) Aufklärung, er begleitet den Aufstieg des Bürgertums zur bestimmenden Klasse und einer seiner bedeutendsten Vertreter, John Stuart Mill, kann als einer der Gründerväter des politischen Liberalismus gelten. Wie erklärt sich da der Kollektivismus, ja die Feindseligkeit gegenüber Menschenrechten? Zur politischen Dimension will ich hier nicht viel sagen, lediglich, dass der Liberalismus von seinen Anfängen bis heute zwei normative Grundorientierungen aufweist, die miteinander in Konflikt geraten; das ist zum einen die Idee der (ökonomischen) Effizienz, die Orientierung auf Wohlfahrtsgewinne<sup>15</sup>, und auf der anderen diejenige an individuellen Rechten und Freiheiten – universalistisch verstanden, also an gleichen individuellen Rechten, an universellen Grundrechten. Während in der politischen Arena die liberale Weltanschauung dominiert, wonach beides nur zwei Seiten einer Medaille seien, also Freiheitsrechte das beste Instrument der Wohlfahrtsteigerung sind, wurde mit den Methoden der collective choice-Theorie bewiesen, dass Pareto-Effizienz und individuelle Freiheit logisch inkompatibel sind<sup>16</sup>. Libertäre Denker wie Robert Nozick und utilitaristische wie Peter Singer repräsentieren die Extreme im zeitgenössischen Spektrum der politischen Philosophie, während John Rawls eine mittlere Position einnimmt und mit dem vorgeordneten ersten Prinzip der Gerechtigkeit als Fairness – gleichen maximalen Grundfreiheiten – und dem (nachgeordneten) Verteilungsprinzip, wonach Ungleichheiten immer dann gerechtfertigt sind, wenn sie allen, zumal den am schlechtesten Gestellten, zum Vorteil gereichen, eine Position zwischen diesen Extremen ausgearbeitet hat, die zudem konsequentialistische und deontologische Elemente miteinander verbindet.<sup>17</sup> Utilitarismus wie Libertarismus reduzieren die gesamte Vielfalt lebensweltlicher Gründe auf jeweils eine Fundamentalkategorie, nämlich kollektives Wohlergehen bzw. Locke'sche Eigentumsrechte.<sup>18</sup> Das macht beide Theorievarianten übersichtlich, bringt jedoch auch einen tiefen Konflikt mit wohlbegründeten moralischen Überzeugungen mit sich. Um jeweils ein Beispiel zu geben: Für den Libertarismus gibt es keine sozialen Hilfspflichten und keine bürgerschaftliche Kooperation. Zwei konstitutive Elemente einer vitalen demokratischen Ordnung gelten damit als ethisch nicht gerechtfertigt. Der Utilitarismus wiederum erkennt die Vorordnung individueller Freiheitsrechte, wie sie in allen westlichen Verfassungen etabliert sind, nicht an. Anstatt einer behutsamen Integration politischer und moralischer Handlungsgründe versuchen beide Varianten eine Reduktion auf ein vermeintlich selbstevidentes Grundprinzip (Locke'sche Eigentums-

<sup>14</sup> Verwiesen sei auf Jeremy Bentham's berühmte Einschätzung der französischen Menschenrechtserklärung als »nonsense upon stilts«. Vgl. seinen Aufsatz »Rights, Representation, and Reform«.

<sup>15</sup> Vgl. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu A.K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, Kap. 6; L. Kern/J. Nida-Rümelin, *Logik kollektiver Entscheidungen*, Kap. 11; und J. Nida-Rümelin, *Philosophie und Lebensform*, Kap. 15.

<sup>17</sup> Vgl. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, §§ 11, 12 und 13.

<sup>18</sup> Vgl. J. Locke, *Über die Regierung (The Second Treatise of Government)*, § 6.

rechte bzw. Wohlfahrtsmaximierung) und geraten damit in einen tiefen Konflikt mit der komplexen normativen Ordnung demokratischer Gesellschafts- und Staatsformen. Ethische und politische Theorien dieses Typs würden ernst genommen die normativen Ordnungen, in denen wir leben, zerstören. Der konsequentialistische Utilitarismus würde das Gesamt menschlicher Praxis einem kollektiven Optimierungsgebot unterstellen, dessen inhumane Konsequenzen auf der Hand liegen. Gelegentlich muss man auch in einem philosophischen Vortrag deutlich werden: Ein praktizierter (konsequentialistischer) Utilitarismus würde alle uns vertrauten individuellen Freiheitsrechte beseitigen und die normative Basis der Verständigung und der Kooperation zerstören. Der Liberalismus als Programm der individuellen und politischen Praxis würde zwar einige zentrale Freiheitsrechte, nämlich die Locke'schen Eigentumsrechte, wahren, aber Solidarität und Mitmenschlichkeit, soziale Institutionen und öffentliche Bildungseinrichtungen unmöglich machen. Die Eleganz und Übersichtlichkeit reduktionistischer – und im methodologischen Sinne rationalistischer – Theorien der praktischen Philosophie sind nur im philosophischen Seminar faszinierend, außerhalb würden sie – ernst genommen – jede humane moralische und politische Praxis unmöglich machen.<sup>19</sup>

### 2.3 Kontraktualismus

Was motiviert Menschen moralisch zu handeln? Die kontraktualistische Tradition des ethischen und politik-theoretischen Denkens hat auf diese Frage eine einfache Antwort: Es ist das jeweilige Eigeninteresse. Die unterschiedlichen Varianten des Kontraktualismus unterscheiden sich allerdings darin, wie im Einzelnen das Verhältnis von moralischer Begründung und Eigeninteresse gesehen wird. Die klassische Form des Kontraktualismus von Thomas Hobbes ist die konsequenteste: Demnach handelt jeder Mensch zu jeder Zeit ausschließlich aus dem Motiv heraus, seinen eigenen Interessen zu dienen, weshalb sich Menschen auch dann nicht an eine Regel halten, wenn deren allgemeine Befolgung im

<sup>19</sup> Der »Pragmatismus«, für den ich plädiere (ein missverständlicher Begriff), kann daher auch so übersetzt werden: Praktische (und theoretische) Philosophie sollte so betrieben werden, dass ihre Theorien und Kriterien ernst genommen werden können. Die Freude am Argument um seiner selbst willen und die resultierenden philosophischen Überspanntheiten bis in die Gegenwart gefährden die moralische, politische und kulturelle Relevanz der Praktischen Philosophie. Die etwas altbackene Forderung Aristoteles oder auch Konfuzius, dass der Gebildete sich der Grenzen der Theorie, der Reduktion, der Präzisierung bewusst ist, kann man als eine Haltung des Respekts gegenüber der Komplexität lebensweltlicher Praxis verstehen. Der britische Pragmatist Schiller hat seine Position nicht zufällig als »humanism« bezeichnet (vgl. F. C. S. Schiller, »Humanismus«). Für diese Form von Humanismus in der Praktischen Philosophie stehen so unterschiedliche Denker wie Aristoteles, Petrarca, Erasmus von Rotterdam, Montaigne, Dewey und auch der späte Wittgenstein. Zu den anti-humanistischen Denkern gehören Platon, Augustinus, Campanella, Hobbes, Bentham, Nozick, Hare und Singer. Dass damit keineswegs gesagt werden soll, dass die Denker mit anti-humanistischen Tendenzen für die historische und die systematische Praktische Philosophie ohne Bedeutung seien, liegt auf der Hand.

eigenen Interesse ist. Es bedarf daher einer Zentralinstanz, die die von allen gewünschten Regeln sanktioniert, also Moralität und Eigeninteresse zusammenführt.<sup>20</sup>

Die Ursprungsvariante des Kontraktualismus begründet Regeln über das allgemeine, je individuelle Interesse an der Einhaltung dieser Regel,<sup>21</sup> während die moralische Motivation von der ethischen Begründung abgekoppelt wird. Das allgemeine, je individuelle Interesse an der Einhaltung einer Regel motiviert den Einzelnen nicht, sich an diese Regel zu halten. Die alternative Regelbefolgung oder (gelegentliche) Abweichung, wenn sie im eigenen Interesse erfolgt, ist ein n-Personen-Gefangenendilemma, das heißt sie etabliert eine Interaktionssituation, für die gilt, dass die je individuelle Befolgung des eigenen Interesses ein Ergebnis (Auszahlungen) hervorbringt, das für alle nachteilig ist. Man kann dies auch folgendermaßen formulieren: Die kollektive Handlung je individuell optimierender Akteure ist für alle ungünstiger als eine kollektive Handlung,

<sup>20</sup> Thomas Hobbes spricht von *leges naturales* als denjenigen Regeln, deren allgemeine Befolgung den Frieden sichern, also den Ausgang aus dem ewigen Krieg des Naturzustandes ermöglichen. Jede einzelne Person ist in der Lage einzusehen, dass nur die allgemeine Befolgung dieser *leges naturales* einen *status civilis* sichern kann, was aber keineswegs den Einzelnen dazu bringt, sich an die *leges naturales* zu halten. Dieser Sachverhalt verlangt nach der Einrichtung einer von niemandem kontrollierten Zentralgewalt, die nach eigenem Gutdünken bestimmt, was gerecht und was ungerecht ist, die ungerechte, also normabweichendes Verhalten bestraft und damit den zivilen Frieden sichert. In der Hobbes'schen Tradition des ethischen Denkens stehen unter den Zeitgenossen z. B. James Buchanan in den USA oder Norbert Hörster und Karl Homann in Deutschland. Seit den 80er Jahren gibt es jedoch eine Debatte darüber, ob das Hobbes'sche Paradigma der Praktischen Philosophie mit den Originalschriften in Einklang zu bringen ist. Eine Reihe von Stellen bei Hobbes sprechen gegen die These, dass auch unter den Bedingungen des zivilen Friedens ausschließlich das persönliche Eigeninteresse menschlichen Handeln motiviert. Die Passage über den *fool* spricht für eine Interpretation der Hobbes'schen Rationalitätstheorie im Sinne des Assurance Games. Demnach sind Menschen bereit, in Prisoner's Dilemma-Situationen zu kooperieren, wenn sie davon ausgehen können, dass andere kooperieren. Damit würde die staatliche Autorität einen neuen Status erhalten, nämlich den, lediglich sicher zu stellen, dass unter der Bevölkerung das Vertrauen etabliert ist, dass sich die Anderen (jedenfalls überwiegend) an die friedensichernden Regeln halten. Unter diesen Bedingungen sind die Einzelnen bereit, sich auch dann an Verträge und Gesetze zu halten, wenn sie nicht befürchten müssen, für jede Abweichung bestraft zu werden. Diese Debatte könnte im Rückblick ein neues Licht auf den Kontraktualismus von D. Gauthier (*Morals by Agreement*) werfen, da Gauthier ursprünglich – nach eigener Auskunft – eine bloße Rekonstruktion in *The Logic of Leviathan* anstrebte, während er in *Morals by Agreement* eine eigenständige Variante kontraktualistischer Ethik vorlegte, deren rationalitätstheoretische Grundlagen allerdings die meisten Kritiker nicht überzeugten. Nach der von J. Hampton (*Hobbes and the Social Contract*) und G. Kavka (*Hobbesian Moral and Political Theory*) ausgelösten Debatte rückt *Morals by Agreement* wieder näher an den Hobbes'schen Ursprung. In meinen Augen kann man Gauthier lediglich den Vorwurf machen, dass er den einmal eingeschlagenen Weg nicht konsequent zu Ende gegangen ist, dass er von optimierender Rationalität trotz der Unterscheidung in *straightforward* und *constrained maximization* nicht zu einer strukturellen Rationalitätskonzeption überging, für die ich sowohl im letzten Teil der *Kritik des Konsequentialismus* als auch dann systematisch in *Strukturelle Rationalität* sowie in »Rationality, Coherence and Structure« argumentiere.

<sup>21</sup> Eine konsequente Ausarbeitung zur ethischen Theorie hat B. Gert vorgelegt, ursprünglich in *The Moral Rules*, dann modifiziert und differenziert in *Morality*. Ähnliche Entwürfe gibt es von A. Gewirth, *Reason and Morality*, und jüngst in Deutschland von P. Stemmer, *Handeln zugunsten anderer*.

die realisiert worden wäre, wenn alle Beteiligten auf die Optimierung ihres eigenen Vorteils verzichtet hätten. In meinen Augen spricht viel dafür, dass Thomas Hobbes diese Interaktionsstrukturen dreihundert Jahre vor dem Aufkommen der Spieltheorie<sup>22</sup> als Kooperationsdilemma (Prisoner's Dilemma) durchschaut hat<sup>23</sup>.

Der strikte Kontraktualismus löst das Kooperationsdilemma zweistufig auf: Zunächst wird eine kooperative Lösung bestimmt, also eine kollektive Strategie festgelegt, die für alle im Vergleich zum Ergebnis je individueller Optimierung vorteilhaft ist, und dann wird über Kontrolle und Sanktion sichergestellt, dass niemand ein Interesse hat, von dieser kooperativen Lösung abzuweichen. Kontraktualistische Ethik und politische Theorie führen Interesse und Moral über ein passendes Design von Institutionen zusammen. Das macht den Kontraktualismus für die ökonomische und politische Theorie so attraktiv<sup>24</sup>. Der zeitgenössische Kontraktualismus kann dabei auf das Analyseinstrumentarium der Spieltheorie zurückgreifen und entsprechend komplexe institutionelle Lösungsstrategien entwickeln<sup>25</sup>. Trotz dieser Leistung des Kontraktualismus weist er das fundamentale Defizit der zuvor besprochenen Paradigmen ebenfalls auf. Das kontraktualistische Programm versucht die Vielfalt und die normative Kraft lebensweltlicher Handlungsgründe durch ein zweistufiges Kriterium zu ersetzen. Die Konsequenz ist, dass (1) weite Bereiche der moralischen Praxis ausgeblendet werden, (2) die Prüfungsinstanz der ethischen Theorie entfällt und (3) die normative Verfasstheit humaner Praxis verfehlt wird.

Ad (1): Moralität erschöpft sich nicht in Kooperationsbereitschaft. Wir haben Pflichten gegenüber Nicht-Kooperationsfähigen, zumal den Schwächsten. Wir haben auch dann die Rechte eines Individuums zu achten, wenn dieses mit uns nicht in einer Kooperationsbeziehung steht. Es ist zwar zutreffend, dass ein Gutteil der Menschen- und Bürgerrechte unverzichtbar sind, um Kooperation zu sichern, d.h. wir haben ein jeweils individuelles Interesse daran, dass diese Regeln allgemein befolgt werden, obwohl die Abweichung oft genug im Interesse einzelner Personen ist. Insofern hat die Etablierung von Freiheitsrechten auch den Charakter einer Kooperations-Lösung, aber diese gelten auch unabhängig von den koope-

<sup>22</sup> Angenommen, man erklärt die Publikation des Werkes von John von Neumann und Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behaviour*, (Princeton 1944) als Geburtsstunde der Spieltheorie.

<sup>23</sup> Vgl. dazu detaillierter J. Nida-Rümelin, »Bellum omnium contra omnes«.

<sup>24</sup> Entsprechend einer in der Sekundärliteratur verbreiteten Interpretation ist die politische Theorie Immanuel Kants in diesem Sinne kontraktualistisch, sie verzichtet auf die motivationale Wirksamkeit moralischer Gründe und fordert die Etablierung eines Institutionensystems, das über geeignete Sanktionen sicherstellt, dass eine Bürgerschaft ohne moralische Motive dennoch die Autonomie jedes Einzelnen sichert (vgl. z. B. Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Paderborn 2007; und Alice Ponchio, *Il rapporto tra etica e diritto*).

<sup>25</sup> Mit der Neuen Institutionenökonomie, die auf den Ökonomie-Nobelpreisträger Ronald Coase und Oliver Williamson zurückgeht, ist aus diesem Ansatz ein ganzer Forschungszweig hervorgegangen. Vgl. in der englischsprachigen Literatur vor allem Douglass C. North, der für seine Beiträge zur Institutionenökonomie ebenfalls mit dem Ökonomie-Nobelpreis ausgezeichnet wurde, und in Deutschland vor allem Karl Homann, Rudolf Richter und Martin Leschke.

rativen Vorteilen, die mit diesen verbunden sind. Der Irrtum des Kontraktualismus besteht darin, normative Grundhaltungen wie die des Respekts der gleichen Achtung und Anerkennung menschlicher Individuen als bloßes Instrument gemeinsamer intentionaler Interessenverfolgung umzuinterpretieren.

- Ad (2): Das kontraktualistische Paradigma der Praktischen Philosophie reduziert moralische Begründung auf rationales Eigeninteresse. Die zentrale These lautet, dass eine Handlungsweise, eine Regel, eine Institution, eine Rechtsnorm gegenüber einer Person genau dann begründet ist, wenn diese in ihrem Interesse ist. Auch wenn es unterschiedliche Vorschläge gibt, näher zu spezifizieren, was es eigentlich heißt, im eigenen Interesse zu sein, so wird allein mit dieser Reduktion der kontraktualistischen Ethik und politischen Philosophie die Prüfungsinstanz entzogen. Die offene Frage im Sinne George Edward Moores muss gestellt werden können, ansonsten hätten wir es nicht mit einer ethischen Theorie, sondern mit einem Dogma, einer bloßen Setzung zu tun. Der Kontraktualismus als Paradigma, als Theoriekern verstanden, muss sich angesichts der von uns akzeptierten normativen Gründe bewähren oder scheitern können. Als Theorie verstanden wäre die zentrale Proposition: Das Gesamt oder jedenfalls die zentralen Teile der von uns akzeptierten normativen Gründe lassen sich als Kooperationslösungen erfassen (systematisieren, rekonstruieren). Die Überprüfung des kontraktualistischen Theoriekerns setzte also voraus, dass die von uns geteilten normativen Gründe nicht in toto entwertet werden. Die Analogie zu einem Descartes'schen Rationalismus liegt auf der Hand. Eine »Theorie«, die von allen Sinnen, die von aller Erfahrung und allen lebensweltlichen normativen wie empirischen Überzeugungen abstrahiert, ist keine, sie kann weder scheitern noch sich bewähren, mangels Prüfungsinstanz schrumpft sie zu einem bloßen Postulat, das man sich außerhalb der akademischen Diskussion als realer Teilnehmer einer moralischen Praxis nicht zu eigen machen kann. Auch der Kontraktualist würde wie der Utilitarist und der Libertäre radikal vereinsamen, wenn er seinen theoretischen Überzeugungen eine entsprechende Verständigungs- und Interaktionspraxis folgen ließe.
- Ad (3): Vor allem aber verfehlt der Kontraktualismus die normative Verfasstheit unserer Praxis. Wenn wir glauben, für eine bestimmte Überzeugung gute Gründe zu haben, dann haben wir diese Überzeugung als rationale Person. Wenn wir glauben, gute Gründe zu haben, etwas zu tun, dann tun wir das Betreffende als rationale Personen. Wir sind nicht erst dann von einer Proposition überzeugt, wenn sich diese Überzeugung als nützlich erweist. Wir tun nicht erst dann das, für das die besseren Gründe sprechen, wenn wir meinen, dass dies in unserem persönlichen Interesse sei. So denken wir nicht und so handeln wir nicht. So können wir nicht denken und so können wir nicht handeln, jedenfalls nicht im Rahmen einer humanen Lebensform.

### 3. Rekonstruktion

Nach diesen doch überwiegend destruktiven Bemerkungen ist es Zeit für konstruktive, weil ansonsten nur die Perspektive der Anti-Theorie, für die Bernard Williams<sup>26</sup> plädiert hat, bliebe. Die bisherigen Bemerkungen waren destruktiv insofern als sie gegen die in der zeitgenössischen internationalen Praktischen Philosophie dominierenden Theorie-typen gerichtet waren und diese einer grundsätzlichen Kritik unterzogen haben, ohne eine Alternative anzubieten. In jedem dieser diskutierten Fälle war es letztlich die gleiche Eigenschaft, die zum Scheitern führte; eine Eigenschaft, die man als »rationalistisch« charakterisieren kann und die zur Folge hat, dass die entsprechenden Paradigmen lediglich Postulat-Charakter haben und ihren Status als normative Theorie, aber auch ihre Fähigkeit einbüßen, zur konkreten Handlungsorientierung beizutragen. Eine normative Theorie muss sich an der Vielfalt lebensweltlich etablierter und von uns akzeptierter Gründe messen lassen. Zugleich gewinnt sie Orientierungskraft, weil sie diese Vielfalt systematisiert, vereinheitlicht und Inkohärenzen des normativen Urteils sowie der konkreten Praxis beheben kann. Im konstruktiven Teil muss es also darum gehen, die Rolle der Theorie in der Praktischen Philosophie gegen die Anti-Theoretiker unterschiedlichster Provenienz, darunter Post-Moderne, Kulturrelativisten und Kommunitaristen, zu verteidigen. Es sollen also Elemente zusammengetragen werden, die dafür sprechen, dass auch in der Praktischen Philosophie das theoretische Argument, die Entwicklung normativer Kriterien und die begriffliche Klärung Sinn machen.

#### 3.1 Kohärentistische Rationalitätstheorie

Ich empfinde es als eine der großen Merkwürdigkeiten der zeitgenössischen Wissenschaftsentwicklung, dass der im ersten Teil kritisierte reduktionistische Ansatz, der meist als *rational choice* (auch im Deutschen) bezeichnet wird, entgegen der innerhalb und außerhalb der Ökonomie, seitens der Freunde und Feinde des *rational choice*-Ansatzes verbreiteten Überzeugung tatsächlich keine Stützung im Zentraltheorem der modernen ökonomischen Theorie hat. Das Nutzentheorem, auf das sich *rational choice*-Theoretiker und philosophierende Ökonomen gerne stützen, begründet die *rational choice*-Theorie weder inhaltlich (konsequentialistische Optimierung) noch methodisch (Reduktion der Handlungsgründe auf Eigeninteresse). Die ausschlaggebenden Postulate des Nutzentheorems<sup>27</sup> sind durchgängig kohärentistischer Natur, das heißt sie fordern von einer ra-

<sup>26</sup> B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*.

<sup>27</sup> Vgl. J. von Neumann/O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behaviour*, § 3. Weitere Axiomatisierungen finden sich bei J. Marschak, »Rational behaviour, uncertain prospects, and measurable utility«. Mit dieser Thematik habe ich mich mehrfach auseinandergesetzt und verweise für Interessierte auf die betreffenden Stellen: *Kritik des Konsequentialismus*, §§ 8, 9 und 51; *Economic Rationality and Practical Reason*, sowie die Aufsätze »Rational Choice: Extensions and Revisions«, »Rationality: Coherence and Structure« sowie »Why Rational Deontological Action Optimizes Subjective Value«. Den Grundeinwand gegen eine konsequentialistische Interpre-

tionalen Person kohärente Präferenzrelationen. Diese Form praktischer Kohärenz, die sich im konkreten Entscheidungsverhalten (*revealed preference*) niederschlägt, wird über die Vollständigkeits- und Transitivitätsbedingung sowie unter Einbeziehung subjektiver Wahrscheinlichkeiten über die Stetigkeits- und Monotoniebedingungen präzisiert.

Tatsächlich spricht vieles dafür, dass unabhängig von den Inhalten unserer Handlungsmotivation und damit unabhängig von den Gründen, die unsere normativen Stellungnahmen leiten, die daraus resultierenden Präferenzen soweit kohärent sein sollten, dass sie – idealiter – die Postulate des Nutzen-Theorems erfüllen. Die zwingende Schlussfolgerung aus dieser Erkenntnis ist, dass sich rationale Präferenzen metrisieren lassen, also durch eine reellwertige Funktion repräsentierbar sind und der gesamte technische Apparat sowie die Methoden der Entscheidungs- und der Spieltheorie<sup>28</sup> für die Analyse und Rekonstruktion Gründe-geleiteter, also in diesem Sinne rationaler Praxis, also auch der moralischen Praxis, anwendbar sind. Die Kritik an der reduktionistischen und konsequentialistischen *rational choice*-Doktrin, wie sie im ersten Teil meines Vortrages entwickelt wurde, führt also nicht notwendigerweise zu einer Abkoppelung der Praktischen Philosophie von der rationalen Entscheidungstheorie, was für die interdisziplinären Beziehungen zwischen Praktischer Philosophie und Sozialwissenschaften von großer Bedeutung ist.<sup>29</sup> Es ist interessant zu beobachten, wie in der ökonomischen Analyse zunehmend auf lebensweltliche Praktiken Bezug genommen wird, was unter dem Titel *behavioural economics* läuft und gelegentlich sogar eine Spaltung in *rational choice*-Dogmatiker und Empiriker ökonomischer Analyse vermuten lässt. Diese Spaltung wäre zu überwinden, wenn sich in der Ökonomie die Einsicht in den kohärentistischen Charakter der Grundpostulate rationaler Entscheidung etablieren würde.<sup>30</sup>

tation der Entscheidungstheorie habe ich schon in meiner Doktorarbeit 1984 formuliert, wieder abgedruckt und um die eben genannten und weitere Texte erweitert in *Entscheidungstheorie und Ethik*.

<sup>28</sup> Wobei zu beachten ist, dass beim Übergang von der Entscheidungstheorie im engeren Sinne, also der Theorie rationaler Entscheidungen angesichts ungewisser Bedingungen, zur Spieltheorie, d.h. der Theorie rationaler Entscheidungen in Interaktionen, zusätzliche Postulate implizit und explizit hinzutreten, die teilweise sogar mit den Postulaten des Nutzen-Theorems unvereinbar sind. Vgl. J. Nida-Rümelin, »Rational Choice«.

<sup>29</sup> Ich hoffe in meiner eigenen Arbeit deutlich gemacht zu haben, dass diese interdisziplinäre Kooperation möglich ist und fruchtbar sein kann. Die Tatsache, dass ich mich in der vergangenen Dekade mit den damit zusammenhängenden Fragestellungen bestenfalls am Rande auseinandergesetzt habe, sollte nicht als nachträgliche Distanzierung gedeutet werden, wenn ich auch gerne zugebe, dass mein Optimismus den zu erwartenden Ertrag entscheidungstheoretischer Methoden in der Ethik und der Politischen Philosophie betreffend, angesichts der dominierenden reduktionistischen Tendenzen der hartnäckigen Dogmatik der *rational choice*-Proponenten heute etwas gedämpfter ist.

<sup>30</sup> Paradoxerweise erscheinen die Bedingungen dafür in der ökonomischen Disziplin günstiger zu sein, da die Kenntnis spieltheoretischer Dilemmata und der Befunde der experimentellen Spieltheorie eine Debatte um die Rationalitätstheoretischen Grundlagen ökonomischer Analyse befeuert, zu der ein Gutteil der Ökonomie-Nobelpreisträger der vergangenen Jahre beigetragen hat (u. a. Herbert Simon, Reinhard Selten, John C. Harsanyi, Amartya Sen, Daniel Kahnemann und Vernon L. Smith). Eine Wiederannäherung ökonomischer Theorie und Praktischer Philosophie nach Jahrzehnten der splendid isolation zeichnet sich ab.

### 3.2 Gründe und personale Identität

Die Hume'sche Tradition der Praktischen Philosophie meint, dass Rationalität über die jeweils gegebenen Wünsche (desires) und Überzeugungen (beliefs) zu bestimmen sei. Sie stellt sich damit in einen Gegensatz zur stoizistischen und später Kantischen Tradition, wonach es gerade das Spezifikum eines freien und vernünftigen Individuums ist, sich von seinen Wünschen distanzieren zu können. Nun ist diese Distanzierung bei Kant auf moralisch motivierte Handlungen eingeengt. Tatsächlich sollte man an dieser ursprünglich stoizistischen Intuition festhalten, wonach es gerade den Kern der personalen Verantwortung ausmacht, dass wir gegenüber unseren eigenen Wünschen und Neigungen Stellung nehmen und am Ende je nach Stellungnahme, d. h. nach dem normativen Urteil handeln. Damit werden die normative und die deskriptive Stellungnahme einander angenähert. In beiden Fällen haben wir Gründe für das, was wir glauben, und das, was wir tun, und nun füge ich hinzu: Dies macht die personale Identität aus. Wünsche und Neigungen kommen und gehen, Gründe bleiben bzw. eine Veränderung von Gründen bedarf selbst wieder einer Begründung. Die sich in der Zeit durchhaltende personale Identität einer Person ist an die Praxis des Gründegebens und des Gründenehmens in der sozialen Welt gekoppelt und äußert sich – intrapersonell – in unserer Fähigkeit zu deliberieren, auch dann, wenn wir von niemandem befragt werden. Wir wägen Gründe ab. Demnach wären es dann nicht die Wünsche, auch nicht die Wünsche zweiter Ordnung, wie Harry Frankfurt und eine von ihm inspirierte Schule des Denkens der zeitgenössischen praktischen analytischen Philosophie meint, sondern es sind die Gründe, die die Person bestimmen.<sup>31</sup>

Nun könnte man meinen, dass damit die gesamte Dimension der Emotionalität ausgespart sei und wir uns auf ein unzulässig verkürztes, rationalistisches Menschenbild festlegten. Dieser Einwand übersieht jedoch, dass wir auch für unsere Emotionen, jedenfalls für ein Gutteil unserer Emotionen, Gründe vorbringen und Gründe haben. Moralische Gefühle sind nicht einfach da oder fehlen, sondern haben gute Gründe für oder gegen sich. Wir verändern unsere moralischen Gefühle unter dem Eindruck von überzeugenden Gegengründen. Wir verabscheuen eine Person nur dann, wenn wir glauben, gute Gründe für die Annahme zu haben, dass diese Person sich bestimmte Handlungen hat zuschulden kommen lassen, dass diese bestimmte Überzeugungen oder Einstellungen hat, die diese Verabscheuung rechtfertigen.

Gründe stiften personale Identität in ihrer ganzen Komplexität, also Überzeugungen, Handlungen und Emotionen einschließend. Die Deliberation spielt dabei eine unterschiedlich bedeutsame Rolle, dieses Verständnis der personalen Identität ist graduistisch. Gründe beeinflussen unsere Überzeugungen, Handlungen und Gefühle, aber sie erschaffen diese nicht ab ovo. Eigene und fremde Neigungen, Bedürfnisse gehen in die Deliberation ein, verlangen nach Berücksichtigung. Man könnte sogar sagen, dass es basale Wünsche, Wünsche, die sich von der Abwägung von Gründen (Deliberatio-

<sup>31</sup> Vgl.: H. Frankfurt, »Freedom of the Will and the Concept of a Person«.

nen) in keiner Weise beeinflussen lassen, nur in pathologischen Fällen gibt. Wünsche sind eine, so könnte man sagen, erste Stellungnahme, in sie geht ein zumindest rudimentäres Urteil ein<sup>32</sup>. Aber diese erste Stellungnahme ist für Einwände offen, sie lässt sich angesichts entgegensehender Gründe revidieren.

Ein Beispiel: Hunger ist kein Wunsch, sondern ein Gefühl, wir sprechen ja auch von »Hungergefühl«. Dieses Gefühl kommt und geht. In der Regel ist mit diesem Gefühl der Wunsch, den Hunger zu stillen, verbunden. Dieser Wunsch ist für Deliberationen offen, etwa die, dass man gerade eine Diät mache und diesen Wunsch nicht haben sollte. »Ich habe Hunger, aber ich wünsche nicht, ihn zu stillen«, ist eine dann durchaus sinnvolle Äußerung. Das Hungergefühl bleibt, der Wunsch, diesen Hunger zu stillen, der dieses Gefühl in der Regel begleitet, geht.

Ein Charme dieses Verständnisses von personaler Identität über Gründe ist gerade der Gradualismus. Gründe sind eingebettet in einem Komplex von Wahrnehmungen und Gefühlen, genetischen und epigenetischen Prägungen, situationsspezifischen Bedingungen, probabilistischen Prozessen, die die Aufmerksamkeit und Steuerung beeinflussen usw. Die Person ist nicht der »unbewegte Beweger«<sup>33</sup>, sondern eher *ein* Steuerungselement, das sich von Gründen affizieren lässt. Diese gradualistische Sicht vermeidet zudem das Paradoxon, dass doch nicht sein könne, dass aus *Etwas Jemand* werde<sup>34</sup>. Der Status des Jemand entwickelt sich in einem komplexen Prozess der Ausdifferenzierung aus dem präembryonalen Achtzeller. Wann in diesem Prozess die ersten Empfindungen einsetzen, ist positiv schwer zu bestimmen, aber immerhin kann ausgeschlossen werden, dass das vor der Entwicklung von Synapsen der Fall ist, also etwa vor der zwanzigsten Woche. Empfindungsfähigkeit, Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Orientierungen in Zeit und Raum, Steuerung des eigenen Verhaltens und am Ende Verantwortung und Autorschaft sind Phasen in diesem Prozess, die kontinuierlich ineinander übergehen. Im Laufe dieses Prozesses entwickelt sich so etwas wie eine personale Identität, deren Kern die Fähigkeit darstellt, über Gründe eine Kohärenz des Urteilens, Handelns und der Gefühle zu erreichen. Die Identität der Person sollten wir nicht als eine metaphysische Größe jenseits aller Erfahrung und Praxis begreifen, sondern als Ergebnis einer mehr oder weniger gelungenen Integration von Erfahrungen, Wünschen und Gefühlen zu einem Ganzen. Die Identität einer Person ist demnach graduell verfasst und sie äußert sich in einer kohärenten Praxis der Verständigung und der Interaktion.

Diejenigen, die den Begriff der »Identität« stärkeren »metaphysischen« Konzeptionen vorbehalten wollen, aber auch diejenigen, denen der hier skizzierte Identitätsbegriff schon zu »metaphysisch« ist, kann der gemeinte philosophische Sachverhalt auch durch Verweis auf die *Einheit der Praxis* erläutert werden. Wir werden uns darauf einigen können, dass es nicht in erster Linie die körperliche Identität ist, der weitgehend unveränderte äußerliche Anschein, den ein menschliches Individuum über die Zeit hat, sondern dass es Eigenschaften sind, die sich über die Zeit durchhalten, welche sie als Akteur erscheinen lassen.

<sup>32</sup> Eine Bestätigung der stoizistischen These *prohairesis krisis estin*.

<sup>33</sup> Vgl.: R. Chisholm, *First person*.

<sup>34</sup> R. Spaemann, *Personen*.

Tatsächlich ändern sich die Wünsche, zumal mit ihrer Befriedigung. Wünsche kommen und gehen, manche weisen zeitliche Zyklen auf, wie etwa der Wunsch, seinen Hunger zu stillen, andere variieren mit den jeweiligen Situationen, in denen sich die Person befindet, andere halten sich zumindest dispositionell über längere Zeitabschnitte des Lebens. Das gilt für Wünsche wie etwa die, beruflichen Erfolg zu haben oder Zeit für Freundschaften und Familie zu erübrigen etc.

Wir verstehen eine Person als Akteur nur insofern, als sich in der Vielfalt ihres Verhaltens ein gewisses Maß an Einheit, Stimmigkeit, bestimmte Invarianzen festmachen lassen. Das heißt, wir interpretieren ihr Verhalten in der Weise, dass wir dem Verhalten einen Sinn beimessen können, der nicht von Zeitpunkt zu Zeitpunkt variiert. Daher sind Wünsche (*desires*) die falschen Kategorien, um die Einheit der Praxis einer Person verständlich zu machen. Da hilft auch nicht der Übergang zu Wünschen zweiter Ordnung, den Harry Frankfurt vorgeschlagen hat und der schulbildend geworden ist.<sup>35</sup> Dieser Übergang zu Wünschen zweiter Stufe hat nur deswegen eine gewisse Anfangs-plausibilität, weil das Phänomen von Wünschen zweiter Stufe Ausdruck des Wirkens von Gründen ist: Wenn ich einen Grund habe, einen aktuellen Wunsch nicht zu realisieren, dann werde ich als rationale Person den Wunsch haben, dass ich diesen Wunsch nicht hätte. Wünsche zweiter Stufe treten erst dort auf, wo Individuen in der Lage sind, sich von ihren Wünschen erster Stufe zu distanzieren. Eine solche Distanzierung aber macht nur dann Sinn, wenn es einen Grund für diese Distanzierung gibt. Anstatt den Begriff der Person an Wünsche zweiter Stufe zu knüpfen, müssen wir ihn daher an den Gründen festmachen, die diese Person zur Distanzierung von Wünschen erster Stufe veranlasst. Die Einheit der Praxis, die Autorschaft der Person kann auch deswegen nicht über Wünsche zweiter Stufe gesichert werden, weil diese keine intertemporale Struktur aufweisen. Anders Gründe, diese verlangen nach Kohärenz der normativen Stellungnahmen. Das macht Gründe ja gerade aus, dass sie für oder wider etwas sprechen, dass sie den Inferenzen propositionaler Logik folgen.<sup>36</sup>

Auch diejenigen, die von Gründen, die anderes als bloße Wünsche sind, nichts wissen wollen, urteilen über Rationalität oder Irrationalität einer Entscheidung (eines Verhaltens, einer Handlung) auf der Basis dessen, was heute meist als Zuschreibung (*ascription*) bezeichnet wird, nämlich die Zuschreibung von Wünschen (*desires*) und Meinungen (*beliefs*). Entsprechend dem zu Beginn des Vortrags schon diskutierten *revealed preference*-Konzept wird das Verhalten als eine Art Äußerung einer Kombination von Meinung und Wunsch interpretiert. In Analogie dazu schreiben wir Gründe zu, um Verhalten plausibel zu machen. Wir verstehen ein Verhalten erst dann, wenn wir Gründe angeben können, die das Individuum zu diesem Verhalten veranlasst haben mögen. Da praktische Gründe in Wünschen resultieren, geht es hier

<sup>35</sup> Auffallend ist hier übrigens die Asymmetrie. Warum sind es dann nicht Meinungen zweiter Stufe, die zusammen mit den Wünschen zweiter Stufe den Begriff der Person charakterisieren?

<sup>36</sup> Diese Beobachtung spielte eine zentrale Rolle in der Argumentation gegen den ethischen Emotivismus. Man kann sie völlig analog auf die Frage, ob die Person mit Wünschen oder mit Gründen zu affizieren sei, übertragen.

um die Frage, welche der beiden Kategorien (logisch) primär ist. Wünsche, für die keine Gründe sprechen, können ein Verhalten nicht als rational ausweisen, sie können dieses Verhalten allenfalls kausal erklären. Allerdings scheint mir der normale sprachliche Gebrauch des Ausdrucks »Wunsch« die Rolle von Gründen – im Gegensatz zur Hume’schen Auffassung – schon zu beinhalten. Wenn Tiere vollständig arationale Wesen wären, das heißt wenn sie nicht einmal rudimentär über die Fähigkeit zur Abwägung verfügten, so sollten wir ihr Verhalten auch nicht als Ausdruck bestehender Wünsche interpretieren. Das gilt für andere mentale Zuschreibungen gleichermaßen: Erwartungen, Befürchtungen, Hoffnungen, Überzeugungen – propositionale Einstellungen – setzen eine Stellungnahme voraus, die sich von Gründen affizieren lässt. Die Einheit der Praxis wird über Deliberation, die Fähigkeit sich von Gründen affizieren zu lassen, gestiftet. Die Abwägung von Gründen ist ein essentieller Teil unserer lebensweltlichen Praxis. Gründe aber sind immer – das gilt auch für epistemische bzw. theoretische Gründe – normativ. Sie sprechen für eine Überzeugung oder für eine Handlung, sie besagen, dass ich eine Überzeugung haben *sollte* oder eine Handlung vollziehen *sollte*. Sich einen Grund zu eigen machen, heißt Stellung zu nehmen, dass etwas der Fall ist, dass eine Überzeugung, eine Handlung, ein Gefühl gerechtfertigt, richtig ist.

Gründe sind mit den Institutionen unserer Verständigungs- und Interaktionspraxis unauflöslich verbunden. Diese Institutionen lassen sich nicht, wie wir oben gesehen haben, durch eine Theorie oder durch ein fundamentales Kriterium ersetzen, sie lassen sich bestenfalls durch eine Theorie oder durch ein Kriterium systematisieren. Dies beinhaltet eine irreduzible Vielfalt von Gründen, die unsere Lebensform ausmachen. Zugleich sprechen diese Gründe jeweils für eine Stellungnahme, dass es sich so und nicht anders verhält, dass diese Überzeugung, diese Handlung, dieses Gefühl richtig ist. Diese Objektivität und Normativität der Gründe zwingt – gemeint ist ein *logisches* Zwingen – zur Kohärenz. Sie erzwingt kohärente Überzeugungen, Handlungen und Gefühle. Die praktische Philosophie ist so gesehen nur die Fortsetzung dieses Phänomens der Deliberation, der Abwägung von Gründen als Charakteristikum der menschlichen Lebensform.

### 3.3 Kantische Deontologie

Die deontologische Ethik tritt in zwei deutlich unterschiedenen Varianten auf: Zum einen als pluralistischer deontologischer Intuitionismus, wonach es eine Vielfalt von Regeln gibt, die als *prima facie* Prinzipien fungieren, welche jeweils festlegen, was moralische Pflicht ist. David Ross ist der herausragende Vertreter einer intuitionistischen und pluralistischen Deontologie und zu Unrecht in Deutschland kaum rezipiert. Man könnte diesen und ähnliche Ansätze deontologischer Ethik als einen Systematisierungsversuch lebensweltlicher Handlungsgründe begreifen, der allerdings auf der Ebene der *prima facie* Prinzipien Halt macht und kein weitergehendes Integrationsangebot mehr entwickelt.

Anders der Kantische Typ deontologischer Ethik, wonach es ein umfassendes, intrapersonelle und interpersonelle Kohärenz sicherndes Kriterium gibt, nämlich den kategorischen Imperativ. In einer modernisierten Fassung verlangt der kategorische Imperativ, dass ich nur nach solchen subjektiven Regeln agiere, deren Verallgemeinerung logisch möglich und wünschbar ist.<sup>37</sup> Es liegt aufgrund der Kritik des ersten Teils meines Vortrages auf der Hand, dass ich mir den Apriorismus Kants nicht zu eigen machen kann. In einer pragmatischen Uminterpretation ist die Kantische Deontologie jedoch ein zentrales Element kohärenter und zugleich humaner Praxis. Es ist die Autorschaft des hinreichend rationalen, freien und verantwortlichen Individuums, das nicht nur nach intrapersoneller Kohärenz der Präferenzen und normativen Stellungnahmen, sondern auch nach interpersoneller Kohärenz der individuellen Lebensformen verlangt. In der hier vorgeschlagenen pragmatischen Interpretation wird die Vielfalt der Gründe einem Kohärenz-Test unterworfen, der prüfen soll, ob die jeweiligen normativen Konstituentien der individuellen Lebensform mit einer humanen Praxis der Gesellschaft insgesamt vereinbar sind. Wir folgen also nicht der Kantischen Dichotomie zwischen pragmatischen und moralischen Imperativen, wonach letztere auf das Sittengesetz und erstere auf die eigene Glückseligkeit gerichtet sind, weil dies der Komplexität praktischer Gründe nicht gerecht wird. Ebenso wenig ist es erst die Verallgemeinerbarkeit subjektiver Handlungsregeln, die ihre moralische Dignität sichert. Vielmehr wird das Moralische inhaltlich über den Charakter der Handlungsmotive selbst bestimmt. Es ist ein guter, für praktizierte Moralität unverzichtbarer Handlungsgrund, etwas zu tun, weil man es versprochen hat, etwas zu unterlassen, weil man Respekt vor dieser Person hat, auf die Realisierung eigenen Wohlergehens zu verzichten, weil man elterliche Pflichten hat usw. Die Verallgemeinerbarkeit im Sinne Kantischer Deontologie tritt als Merkmal einer universalistischen Moralität hinzu, sie ersetzt die materiale Bestimmtheit moralischer Motivation nicht.

#### 4. Schlussbemerkung: Implikationen für die Praktische Philosophie

Die Implikationen für die Praktische Philosophie als Ganze liegen auf der Hand. Ich möchte sie zum Abschluss knapp zusammenfassen:

1. Wir sollten gegenüber reduktionistischen Forschungsprogrammen in der Praktischen Philosophie skeptisch sein.
2. Diese Skepsis sollte uns nicht zu einer anti-theoretischen Position verleiten, die die Praktische Philosophie disziplinar isolieren und Forschungsfortschritte ausschließen würde.

<sup>37</sup> Wenn nicht logisch möglich, dann a fortiori nicht wünschbar. Wenn jedoch logisch möglich, dann unter Umständen dennoch nicht wünschbar. Man kann dies mit der Kantischen Unterscheidung zwischen perfekten und imperfekten Pflichten in Verbindung bringen. Vgl. hierzu Kants verschiedene Universalisierungsformen des kategorischen Imperativs in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Abschnitt.

3. Es gibt eine natürliche Einheit der Praktischen Philosophie, die durch ihre Anbindung an lebensweltliche praktische Gründe gestiftet wird. Die sorgfältigen Abtrennungen rationalitätstheoretischer und moralischer Fragen, normativer Kriterien erster und zweiter Ordnung, gar die Unterscheidung in *Theoretische* und *Angewandte Ethik*, die (institutionelle) Verselbständigung mancher Bereichsethiken (Medizinethik, Ökologische Ethik, Rechtsethik ...), die Ablösung der Politischen Theorie von der Philosophischen Ethik sind sachlich unbegründet und für die Entwicklung der Praktischen Philosophie nachteilig. Vieles spricht dafür, die ökonomischen und sozialwissenschaftlichen Disziplinen wieder stärker für Fragestellungen und Analysen der Praktischen Philosophie zu öffnen.<sup>38</sup>
4. Die Anbindung der Praktischen Philosophie an die lebensweltliche Praxis des Gründegebens und des Gründenehmens beinhaltet keinen Konventionalismus, keine Überführung der Praktischen Philosophie in die *bloße Beschreibung* etablierter Praktiken und Stellungnahmen. Vielmehr geht es um die Systematisierung unserer normativen Stellungnahmen und ein vertieftes Verständnis humaner Praxis. Der pragmatische Bezug soll theoretische Überspanntheiten in der Praktischen Philosophie vermeiden helfen, darf aber nicht als Aufgabe des normativen Anspruchs der Ethik und Rationalitätstheorie missverstanden werden.
5. Die Begründungen in der Praktischen Philosophie können ihren Ausgang nicht in einer globalen Skepsis gegenüber moralischen Intentionen und etablierten Praktiken nehmen. Die globale Skepsis ist logisch unmöglich, da diese globale Skepsis zu begründen wäre und die Gründe auf nicht bezweifelte Propositionen Bezug nehmen müssten.
6. Wenn man jedoch die lebensweltliche Praxis der moralischen Verständigung ernst nimmt, scheiden subjektivistische Ethiken aus. Sie sind mit dem Inhalt praktischer Gründe nicht in Einklang zu bringen.
7. Die Praktische Philosophie ist eher Grammatik als höhere Mathematik.

### *Literatur*

Austin, John L.: *How to do things with words*, Oxford 1962.

Bentham, Jeremy: »Rights, Representation, and Reform: Nonsense upon Stilts and other Writings on the French Revolution«, in: Philip Schofield/Catherine Pease-Watkin/Cyprian Blamires (Hgg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham*, Oxford 2002, 317–434.

<sup>38</sup> So gibt es gegenwärtig eine Herausforderung nicht nur der philosophischen Ethik und Anthropologie, sondern auch der ökonomischen Theorie durch die Neurowissenschaften, insbesondere durch philosophische und rationalitätstheoretische Stellungnahmen von Neurowissenschaftlern. Manche der öffentlichen Irritationen und Provokationen wären vermeidbar, wenn die Expertise der Praktischen Philosophie frühzeitig einbezogen würde.

- Carr, David: *Phenomenology and the Problem of History*, Evanston 1974.
- Carr, David: *Interpreting Husserl*. Critical and Comparative Studies, Dordrecht et al. 1987.
- Chisholm, Roderick: *First person: An Essay on Reference and Intentionality*, Brighton 1981.
- Frankfurt, Harry: »Freedom of the Will and the Concept of a Person«, in: *The Journal of Philosophy* (68) 1971.
- Gauthier, David: *The Logic of Leviathan*. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes, Oxford 1969.
- Gauthier, David: *Morals by Agreement*, Oxford 1986.
- Gert, Bernard: *The Moral Rules*. A New Rational Foundation for Morality, New York 1970.
- Gert, Bernard: *Morality*. Its Nature and Justification, Oxford 1988.
- Gethmann, Carl Friedrich (Hg.): *Lebenswelt und Wissenschaft, Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn 1991.
- Gewirth, Alan: *Reason and Morality*, Chicago 1978.
- Gillett, Grant: »Husserl, Wittgenstein and the Snark: Intentionality and Social Naturalism«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* (56) 1997.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1981.
- Hampton, Jean: *Hobbes and the Social Contract*, Cambridge 1986.
- Hare, Richard M.: »Replik auf Julian Nida-Rümelin »Kann der Erzengel die Konsequentialismus-Kritik entkräften««, in: Christoph Fehige/Georg Meggle (Hgg.): *Zum moralischen Denken*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1995, 336–342.
- Harsanyi, John C.: »Rule Utilitarianism and Decision Theory«, in: *Erkenntnis* (11) 1977, 25–53.
- Kavka, Gregory: *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton 1986.
- Kern, Lucian/Nida-Rümelin, Julian: *Logik kollektiver Entscheidungen*, München 1994.
- Kersting, Wolfgang: *Wohlgeordnete Freiheit*. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Paderborn 2007.
- Locke, John: *Über die Regierung (The Second Treatise of Government)*, Stuttgart 2003.
- Luft, Sebastian: »Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism«, in: *Research in Phenomenology* (34) 2004, 198–234.
- Marschak, Jacob: »Rational behaviour, uncertain prospects, and measurable utility«, in: *Econometrica* (18) 1950.
- Mühlhölzer, Felix: »Naturalismus und Lebenswelt. Plädoyer für eine rein deskriptive Wissenschaftsphilosophie«, in: Bernward Gesang (Hg.): *Deskriptive oder normative Wissenschaftstheorie?*, Frankfurt a. M. 2005, 49–73.
- Neumann, John von/ Morgenstern, Oskar: *Theory of Games and Economic Behaviour*, Princeton 1944.
- Nida-Rümelin, Julian: *Kritik des Konsequentialismus*, Oldenbourg 1993.

- Nida-Rümelin, Julian: »Kann der Erzengel die Konsequentialismus-Kritik entkräften?«, in: Christoph Fehige/Georg Meggle (Hgg.): *Zum moralischen Denken*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1995, 42–52.
- Nida-Rümelin, Julian: »Bellum omnium contra omnes – Konflikttheorie und Naturzustandskonzeption im 13. Kapitel des *Leviathan*«, in: Wolfgang Kersting (Hg.): *Thomas Hobbes – Leviathan*, Berlin 1996, 109–130.
- Nida-Rümelin, Julian: *Economic Rationality and Practical Reason*, Dordrecht 1997.
- Nida-Rümelin, Julian: »Rationality, Coherence and Structure«, in: ders./Wolfgang Spohn (Hgg.): *Rationality, Rules and Structure*, Dordrecht 2000.
- Nida-Rümelin, Julian: *Strukturelle Rationalität*, Stuttgart 2001.
- Nida-Rümelin, Julian: »Rational Choice: Extensions and Revisions«, in: ders.: *Entscheidungstheorie und Ethik*, München 2005.
- Nida-Rümelin, Julian: »Rationality: Coherence and Structure«, in: ders.: *Entscheidungstheorie und Ethik*, München 2005.
- Nida-Rümelin, Julian: »Why Rational Deontological Action Optimizes Subjective Value«, in: ders.: *Entscheidungstheorie und Ethik*, München 2005.
- Nida-Rümelin, Julian: *Entscheidungstheorie und Ethik*, München 2005.
- Nida-Rümelin, Julian: *Philosophie und Lebensform*, Frankfurt a.M. 2009.
- Ponchio, Alice: *Il rapporto tra etica e diritto*. Per un'interpretazione comprensiva della morale di Kant. Das Verhältnis von Ethik und Recht. Für eine umfassende Interpretation der Moral Kants, im Erscheinen.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1975.
- Schiller, Ferdinand Canning Scott: »Humanismus«, in: Ekkehard Martens (Hg.), *Pragmatismus*, Stuttgart 1975, 188–204.
- Searle, John R.: *Speech acts*. An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge/Mass. 1969.
- Sen, Amartya K.: *Collective Choice and Social Welfare*, Edinburgh 1970.
- Smith, Adam: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London/New York 1957.
- Spaemann, Robert: *Personen*. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«, Stuttgart 1996.
- Stegmüller, Wolfgang: *Probleme und Resultate aus der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Bd. IV: Personelle und statistische Wahrscheinlichkeiten. Erster Halbband: Personelle Wahrscheinlichkeiten und rationale Entscheidung, Berlin 1973.
- Stemmer, Peter: *Handeln zugunsten anderer. Eine moralphilosophische Untersuchung*, Berlin 2000.
- Waldenfels, Bernard: »Die Abgründigkeit des Sinnes. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung«, in: Elisabeth Stöcker (Hg.): *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt a.M. 1979.
- Welton, Donn: »The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Method«, in: ders. (Hg.): *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington 2003, 255–288.

Welton, Donn: *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*,  
Bloomington 2000.

Williams, Bernard: *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge 1985.

<http://www.julian.nida-ruemelin.de/rdgespr.html>

# Riskante Lebensnähe

Wolfram Hogrebe

## 1. Einleitung

In den Gifford Lectures, die Hilary Putnam 1990 an der University of St. Andrews gehalten hat, ließ er sich, wie er im Vorwort der publizierten Version gesteht, »von der Überzeugung leiten, daß die derzeitige Situation der Philosophie nach Wiederbelebung und Erneuerung verlangt«.<sup>1</sup>

Warum das so ist, erläutert er gleich anschließend mit Verweis auf den speziell unter Philosophen analytischer Provenienz jener Zeit herrschenden robusten Szientismus.

Dieser beruht auf der Annahme, daß ausschließlich die Naturwissenschaften die Welt, wie Putnam formuliert, »in ihrem Ansichsein (*as it is in itself*)« beschreiben.

Die Dominanz dieser Überzeugung, so Putnam damals, bestehe auch dann, wenn es gewichtige Stimmen gegen diesen Szientismus gäbe. Zu den Stimmen dieses kleinen Chores konnte er dennoch prominente Namen wie Peter Strawson, Saul Kripke, John McDowell und Michael Dummett aufzählen. Um diesen Chor zu unterstützen, versprach auch Putnam, in seinem Text Argumente beizusteuern, allerdings ohne zugleich mit Anti-Szientisten vom Schlage Jacques Derrida, Nelson Goodman und Richard Rorty in relativistischer Manier ›das Kind mit dem Bad auszuschütten‹.

## 2. Putnams Erneuerungsempfehlung

Putnam empfahl seinerzeit einen dritten Weg. Für diesen nimmt er Inspirationen des späten Wittgenstein und John Deweys auf, um der versprochenen Wiederbelebung und Erneuerung der Philosophie zuzuarbeiten. Vorbildlich für das Gelingen dieses Unternehmens sei vor allem Wittgensteins »ganz reales Mitgefühl (*his very real compassion*)«, sein ungebrochenes »Streben nach einfühlsamem Verstehen von Lebensformen, denen er selbst nicht angehörte (*forms of life which he himself did not share*)«.<sup>2</sup>

Nun ist Putnams Diagnose inzwischen nahezu zwanzig Jahre alt. Die Lage hat sich also verändert. Dennoch ist die herrschende Doktrin eines variantenreich vorgetragenen Szientismus und Naturalismus ungebrochen, hier sei nur an Namen wie Daniel Dennett oder an den einflußreichen Theoretiker der Biologie, Richard Dawkins, erinnert. Insofern sind Putnams Bemühungen von damals auch heute noch bedenkenswert.

<sup>1</sup> Hilary Putnam, *Für eine Erneuerung der Philosophie*, 7.

<sup>2</sup> Ebd., 249.

Natürlich sind solche Erneuerungsbestrebungen in der Geschichte der Philosophie an sich nichts Neues. Es gab und gibt sie immer wieder, aber das ist natürlich nichts Betrübliches. Denn sie sind offenkundig Zeugnisse der Vitalität eines freien Denkens, das sich von Ideologien gleich welcher Art nicht vereinnahmen lassen will.

Aber die damalige Initiative Putnams war auch noch aus einem anderen Grund bemerkenswert. Und das ist ein historischer. Seine Diagnose, 1990 vorgelegt, hätte nämlich ebenso gut hundert Jahre früher, also etwa 1890 strukturell identisch formuliert werden können und wurde es auch. Philosophen wie Hermann Cohen, Paul Natorp, Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl und Gottlob Frege, so unterschiedlich diese Denker untereinander auch waren, kämpften seinerzeit dennoch in einem entscheidenden Punkt an derselben Front wie Hilary Putnam hundert Jahre später.

Was für Putnam die *überzogenen* Ansprüche z. B. der Kognitionswissenschaften sind, obwohl er gegen diese *als solche* natürlich gar nichts hat, waren seinerzeit die ebenso *überzogenen* Ansprüche einer imperial auftretenden empirischen Psychologie. Sie schickte sich Ende des 19. Jahrhunderts an, ähnlich wie Ende des 20. Jahrhunderts die Kognitionswissenschaften, die Philosophie nach Art eines *Unfriendly Takeover* zu übernehmen und eben dadurch zu liquidieren. Das konnte seinerzeit wie heute natürlich nicht gelingen, da sich, um es salopp zu formulieren, die Vernunft, was immer sie sein mag, nicht selbst überholen kann.

Aber solche Bestrebungen, die ich hier nicht ausbreiten will, fanden und finden damals wie heute verblüffende Entsprechungen, die bis in die Hirnforschung hineinreichen. Unvergeßlich der Satz von Gottlob Frege von 1897: »Ob es wahr ist, daß Julius Caesar von Brutus ermordet wurde, kann nicht von der Beschaffenheit des Gehirns von Professor Mommsen abhängen.«<sup>3</sup>

### 3. Kalte Heimat

Aber es gibt noch einen anderen Vergleichspunkt. Hilary Putnam machte nämlich auch darauf aufmerksam, daß gewisse reduktionistische Theoreme seiner Zeit »aufgrund des allenthalben vorherrschenden philosophischen Klimas der Hochachtung vor der angeblich metaphysischen Bedeutung der Naturwissenschaft ständig an Ansehen gewinnen.«<sup>4</sup>

Die hier von Putnam namhaft gemachte »angeblich metaphysische Bedeutung der Naturwissenschaften« hat inzwischen, was Putnam vor zwanzig Jahren noch gar nicht absehen konnte, geradezu kuriose Blüten hervorgebracht. Allerdings sind auch diese alle *Remakes*, haben also historische Parallelen in der Zeit um 1890.

Es scheint wohl eine Tatsache zu sein, daß der Geist eines robusten Szientismus, eines Szientismus ohne Lebenswelt also, wann immer vertreten, irgendwann ein Be-

<sup>3</sup> G. Frege, *Logik*, 181.

<sup>4</sup> Ebd., 8.

dürfnis verspürt, auf naturwissenschaftlicher Basis auch eine emotional befriedigende *Weltanschauung* aufzubauen, die geeignet ist, den religiösen Institutionen Paroli zu bieten. Lebensnähe wird hier allerdings zwangsläufig riskant, weil sie auf dieser Schiene nur per Negation der Expressivität des Lebens zu haben ist. Eben als kalte Heimat.

Genau das war um 1890 ebenso der Fall wie heute.

Das Vorbild für solche Bemühungen war wieder hundert Jahre früher zur Zeit der französischen Revolution natürlich die Deifizierung der Vernunft, der *raison* zur *Déesse raison* in *Notre Dame* 1793.

Diese quasi sakrale Versäulung der Vernunft war ein politisches Dementi der Aufklärung, ein Dementi *in effigie*, wie es zeitgleich *in praxi* das Schafott war. Idolatrie und Blutzoll treten häufig zusammen auf.

Warum und wieso war diese Pseudo-Sakralisierung der Vernunft ein Dementi der Aufklärung?

Wir erinnern uns, daß das Projekt ›Aufklärung‹ in einer Drehbewegung von England über Frankreich schließlich nach Deutschland hereinstrudelte. Sie war als europäisches Phänomen im Kern nun alles andere als ein Rückruf auf bloß naturwissenschaftliches Wissen als Rationalitätsmonopol.

Sie bestand von Anfang an gerade umgekehrt darauf, daß es überhaupt keinem epistemischen Profil zuzugestehen sei, eine Monopolstellung einzunehmen.

Aufklärung ist so im Kern und ihrem europäischen Entwurf nach eine Kartellbehörde zur Verhinderung diskursiver Monopole. Weder Theologie noch Naturwissenschaften noch Mathematik noch sonstiges Expertenwissen kann sich als Diskursmonopol aufführen. Herz, Gefühl, Geschmack und Takt haben in ihrer Weise und in Belangen der Lebensorientierung eine schon von Aristoteles vorgetragene Stimmberechtigung.<sup>5</sup> Es gibt keinen vernünftigen Grund, im Spektrum unserer Erfahrungsmöglichkeiten eine Stimme zu hegemonialisieren, um andere schlichtweg zu ignorieren, wenn anders wir nicht schon in unseren Registraturen in die von Amartya Sen plastisch so bezeichnete *Identitätsfalle* stolpern wollen.<sup>6</sup>

Goethes Farbenlehre mit ihrem Fundament in Farbempfindungen tritt so der spektralanalytischen Optik Newtons nicht gleich-, aber stimmberechtigt zur Seite, wie heute, manchmal etwas gequält, die Qualia den Quanta,<sup>7</sup> der Blick von Nirgendwo dem Blick auf Irgendetwas.<sup>8</sup>

Genau diese Stimmberechtigung dementierte aber die Erhebung der *raison* zur *Déesse raison* im Jahre 1793. Und genau an dieses Dementi knüpfte gute hundert Jahre

<sup>5</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1143 b 10 ff. – Aristoteles rekuriert hier auf, ›Takt‹ (γνῶμη), ›Geist‹ und ›Verständigkeit‹, alles für unsere Zeit verlorene Attitüden: »Darum muß man die ohne Beweise vorgetragenen Behauptungen und Meinungen der Erfahrenen, Älteren und Klugen nicht weniger beachten als das Bewiesene. Denn weil sie das Auge der Erfahrung haben (ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὀμμα), sehen sie richtig« (Hervorhebung W.H.).

<sup>6</sup> Vgl. A. Sen, *Identity and Violence*.

<sup>7</sup> Diese substanzielle Ambiguität der Aufklärung hat Joachim Ritter als erster in überzeugender Eindringlichkeit analysiert. Vgl. J. Ritter, *Metaphysik und Politik*.

<sup>8</sup> Vgl. T. Nagel, *The View from Nowhere*.

später, also 1904, Ernst Haeckel in Rom an, als er vorschlug den *Deutschen Monistenbund* zu gründen, was in der Tat am 11.1.1906 in Jena auch geschah. Man genierte sich auch nicht, Ernst Haeckel schon 1904 zum Gegenpapst auszurufen.

Die Symbolik der Gegenseite ist für solche Wissenschaftssekten bis heute beliebt. Den zehn Geboten von Juden und Christen werden von der deutschen Giordano Bruno Stiftung in ihrem neobiblischem Manifest eines evolutionären Humanismus in intellektueller Bescheidenheit Zehn Angebote zur Seite gestellt.<sup>9</sup>

Diese Institution wiederum gibt sich und wirbt affin zur internationalen Wissenschaftssekte der sog. *Brights*. Deren Helden sind u. a. Mitglieder wie Daniel Dennett und Richard Dawkins. Diese Wissenschaftssekte wurde 2003 in den USA anlässlich einer Tagung der *Atheistic Alliance International* gegründet, um unter dem Titel ›bright‹ statt ›atheistic‹ ähnlich positive Konnotationsrenditen erwirtschaften zu können wie schon früher, so die damaligen Protagonisten Paul Geisert und Mynges Futrell, die Ersetzung des Wortes ›homosexual‹ durch den Ausdruck ›gay‹.

Was sich hier in unserer Zeit international bereits in über hundert Ländern konturiert, setzt nur die scientistische Kompensationstradition aus der Zeit des Monistenbundes fort. Das Bemerkenswerte daran ist, daß im Namen einer auf dieser Schiene amputiert proliferierten Aufklärung die leerstehenden Emotionsfelder der Moderne mit Plattenbauten einer naturalistischen Weltanschauung wohnlich gestaltet werden sollen. ›Wohnlich‹ heißt hier: ohne gute Geister, ohne Elfen, ohne Osterhasen, ohne Götter. Wir befinden uns in der schon genannten kalten Heimat. Hier gibt es keinen Schluck Wasser, sondern in etwa 30 ml H<sub>2</sub>O.

In der Ausgabe vom 12.7.2003 bekannte Daniel Dennett in seinem Artikel ›The Bright Stuff‹ in der *New York Times* verblüffend treuherzig: »We brights don't believe

<sup>9</sup> Diese Stiftung wurde hundert Jahre nach Gründung des Monistenbundes, also 2004, im Hunsrück mit dem Geld eines ehemaligen Möbelfabrikanten namens Herbert Steffen gegründet. Im Beirat dieser Gesellschaft finden sich ausweislich ihrer *Homepage* u. a. die Namen veritabler deutscher Philosophen wie Hans Albert, Dieter Birnbacher, Norbert Hoerster, Bernulf Kanitscheider, Thomas Metzinger, Gerhard Vollmer, Franz Josef Wetz, aber auch der Name des Hirnforschers Wolf Singer. Sie alle fühlen sich offenbar konfessionsfreudig den Zielen dieser Wissenschaftssekte verbunden. Der Festvortrag am 28.3.2004 anlässlich der Eröffnung dieser Institution in Masterhausen im Hunsrück von Franz Wuketits trug den Titel: *Der Affe in uns*. – Daß übrigens die EKD in Deutschland ebenfalls mit zehn AnGeboten [sic] der Kirche ihre Modernität werblich dokumentiert, macht die Sache nicht besser. Man findet sich schließlich in der Tradition eines alten Genres, zu dem übrigens auch die 10 Gebote für den neuen sozialistischen Menschen gehören, die von Walter Ulbricht auf dem V. Parteitag der SED am 10.7.1958 in Berlin verkündet wurden. Gegenüberstellungen bezeugen den kuriosen Charakter dieser imitierten Gebotsliteratur. Vgl. z. B. das 4. Gebot der SED: »Du sollst gute Taten für den Sozialismus vollbringen, [...]«; das 4. Angebot des evolutionären Humanismus: »Du sollst nicht lügen, betrügen, stehlen, töten – es sei denn, es gibt im Notfall keine andere Möglichkeit, die Ideale der Humanität durchzusetzen!«; das 4. AnGebot der EKD: »Übernimm Verantwortung. Gott ist ein Freund des Lebens [...]«. Schön sind auch die ersten Gebote: »Du sollst Dich stets für die internationale Solidarität der Arbeiterklasse [...] einsetzen« (SED); »Diene weder fremden noch heimischen ›Göttern‹ (die bei genauerer Betrachtung nichts weiter als naive [sic] Primatenhirn-Konstruktionen sind) [...]« (Evolutionärer Humanismus); »Lebe deinen Glauben in Gemeinschaft« (EKD).

in ghosts or elves or the Easter Bunny – or God.« Und insofern seien gerade sie, die *Brights*, unter den Wissenschaftlern der USA ohnehin »commanding majority«, aufs Ganze gesehen auch »the moral backbone of the nation«.

Diese moralische Selbstpristinatio verspricht insofern etwas Tröstliches. Was mißtraurisch macht, ist der moralmilitante Unterton. Sollte diese *commanding majority* je zu politischer Macht kommen, empfiehlt es sich, ›den Kopf einzuziehen«. Denn vermutlich wird man dann mit Francesco de Goya zu spüren bekommen, was es heißt, wenn die Träume der Vernunft Monster zu gebären beginnen.

Nun ist zuzugestehen, daß die Situation in den USA unter dem Druck ›kreationistischer‹ Doktrinen intellektuell derart verseucht ist, daß Reaktionen wie die Gründung von Wissenschaftssekten dieses Typs vielleicht noch verständlich sind. Monster treten jetzt gegen Monster an. So bleibt es verwunderlich bis erstaunlich, daß ausgerechnet Philosophen bereit sind, überhaupt einer ›Bewegung‹ beizutreten, Vereinen also, deren einziger Zweck es ist, Propaganda für eine Weltanschauung zu machen.

Ob man das als Ausdruck eines tieferen Demokratieverständnisses bewerten muß, möchte ich dahingestellt sein lassen. Die *Brights* argumentieren gerade so: *Wir sind die Mehrheit!* Es könnte aber auch ein intellektuell bedenklicher Eintritt in einen wechselseitigen Bevormundungswettbewerb sein.

Denn wir bewegen uns auf eine *Fürsorglichkeitsdiktatur* zu, ja die Raucher dürfen sagen: Wir sind schon mittendrin. Dieser Trend ist unheimlich. Eine bigotte Fürsorglichkeit verkauft sich als schonende Lebensnähe, ist in Wahrheit aber der Totschlag einer bisweilen auch giftigen Expressivität des Lebens. ›Volksgesundheit‹ scheint wieder ein auch intellektuell gefragter Artikel zu werden.

So gibt es zumindest auch Anlaß zur Verzögerung einer putativen Akzeptanz der selbsternannten *Brights*, wenn man das Faktum hinzuzieht, daß der scharfsinnige Theoretiker der Biologie Richard Dawkins zugleich ein sehr erfolgreicher Produzent von fiktionsverdächtigen Entitäten ist. Die von ihm postulierten und viel diskutierten *Meme* sind eine moderne Variante des *Phlogistons*.

Jedenfalls stehen weder Dennett noch Dawkins für ein von Putnam an Wittgenstein als vorbildlich gerühmtes »Streben nach einfühlsamem Verstehen von Lebensformen, denen [man] selbst nicht angehört«.

#### 4. Übergang zur Szene

Putnams Erneuerungsbestrebung wollte also alles andere als für eine Philosophie werben, die als Propagandamaschine für einen szientistischen Naturalismus auftritt. Er visierte vielmehr, kontinental inspiriert, genau im Gegenteil eine liberale Theorie des objektiven Geistes an, die integrative Potentiale bereitstellt.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Vgl. hierzu die luzide Studie von G. Kreis, *Cassirer und die Formen des Geistes*.

Wenn wir zugestehen, daß es in unserer Zeit zu einer immerhin bemerkenswerten Neuauflage der Theorie des subjektiven Geistes unter dem Titel einer ›*Philosophy of Mind*‹ gekommen ist, dann dürfen wir auch zugeben, daß die Theorie des objektiven Geistes eine ebenso bemerkenswerte Neugeburt z. B. in Cassirers ›*Philosophie der symbolischen Formen*‹ oder in der ›*Theorie des kommunikativen Handelns*‹ von Jürgen Habermas gezeitigt hat. Insofern ist Hegels langer Schatten immer noch denkwirksam präsent. Bloß eine Theorie des absoluten Geistes traut sich heute niemand mehr zu, im vorigen Jahrhundert immerhin noch Wolfgang Cramer.

Erstaunlich ist nur, daß die beiden Theoriestränge des subjektiven und objektiven Geistes häufig einigermaßen unverbunden nebeneinander stehen.

Ein bedeutender Versuch, der mir in letzter Zeit bekannt geworden ist, diese konzeptuell divergierenden Entwürfe systematisch zusammenzuführen, stammt von Dieter Henrich in seinem letzten Buch *Denken und Selbstsein*.<sup>11</sup>

Dieser Text versteht sich ausdrücklich als Entwurf einer »Alternative zum naturalistischen Selbstbild«<sup>12</sup>, die das Konzept des Selbstseins in eine objektive Basis einbettet, die auch naturalistische Einsichten in sich aufnimmt, ohne die Wirklichkeit von ihrem Begriffenwerden abzukoppeln. Denn natürlich hat Dieter Henrich recht, wenn er betont, daß es sich allemal um eine Wirklichkeit handelt, »die sich selbst in Gedanken ausbildet und die im Vollzug des Wissens von sich allererst entsteht«.<sup>13</sup>

Das hier anklingende Moment, daß es in einer *Philosophie des Geistes* immer darauf ankommen muß, Realitäten mentaler Art aus dem Vollzug eines Wissens von sich, das auch in jedem Weltwissen ein *Mitgegebenes* ist, zu begreifen, nicht also als feststehende, diskrete Größe vom Typ ›*res cogitans*‹, ist natürlich keine neue Einsicht. Schon für Pindar war es klar, daß wir jeweils nur der sind, der wir im Prozeß des Lernens sind: γεννοίω οίος ἔσσι μαθῶν. Mit Hegel und in Erinnerung an Parmenides: »Der Geist ist wesentlich nur das, was er von sich selber weiß.«<sup>14</sup> Das Sein des Geistes ist sein werdendes Wissen um sich selber.

Aus diesem *Fließmuster* unseres Selbstverstehens, aus unserem grundlosen Für-uns-Sein, wie Dieter Henrich es nennt, kann keiner herauspringen. Hier *sind* wir, grundlos. An dieser Grundlosigkeit scheint Henrich allerdings zu verzweifeln. Hier hätte er Hilfe in Anspruch nehmen können, nicht von Hegel, aber von Schelling.

Es kann keine extrarationalen Gründe für Rationalität geben, so Kant und Hegel. Aber es gibt prärationale, so Schelling. Die Energie der Rationalität speist sich aus Voraussetzungen, die ihr selbst opak bleiben *müssen*. Wer immer einen Monismus der Intelligibilität verteidigen will, muß in diesen Corpus die Dynamik der Strukturbildung aus nicht strukturfähigem Milieu mit aufnehmen.

<sup>11</sup> D. Henrich, *Denken und Selbstsein*.

<sup>12</sup> Ebd., 174.

<sup>13</sup> Ebd., 374.

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* § 385, 33 (Hervorhebung W. H.).

Dafür plädiert im Rückgriff auf Schelling, noch unveröffentlicht, in einem nächsten Buch auch Thomas Nagel.<sup>15</sup>

Aber in diesen großflächigen Koordinaten, für die gewiß auch andere Namen genannt werden könnten, verfehlen wir doch nur den systematisch erforderlichen Ausgangspunkt für eine Theorie des subjektiven und objektiven Geistes zugleich.

Wenn wir es uns hier nicht zu schwer machen wollen, frage man sich einfach: Wo sind wir nachgeburtlich zuerst? Die simple Antwort: Im Leben vor Ort. Das Erste sind für uns daher nicht – wie für Philosophen zumeist – handfeste Standarddinge des Alltags wie Tische und Stühle gemäß der Devise von W. V. O. Quine: »Alltägliche Dinge zuerst!«<sup>16</sup>, auch nicht *Sinnesdaten* wie bei Locke und Hume oder *Elementarerlebnisse* wie bei Carnap<sup>17</sup>, aber auch nicht *Prozesse* wie bei Whitehead, auch nicht *Systeme* wie bei Niklas Luhmann, sondern schlichtweg *Szenen*, in denen wir uns vorfinden.

<sup>15</sup> Vgl. T. Nagel, *Antireductionism and the Natural Order*, 3: »It has always seemed to me that one cannot really understand the scientific world view unless one assumes that the intelligibility of the world [...] is itself part of the deepest explanation of why things are as they are. This assumption is a form of the principle of sufficient reason – that everything about the world can at some level be understood [...]. That makes me, in a broad sense, an Idealist – not a subjective idealist, since it doesn't amount to the claim that all reality is ultimately mental – but an objective idealist in the tradition of Plato and perhaps also of certain post-Kantians, such as Schelling and Hegel [...]. I suspect that there must be a strain of this kind of idealism in every theoretical scientist: pure empiricism is not enough« (Für die Vermittlung dieses Textes mit Erlaubnis von Thomas Nagel danke ich Markus Gabriel).

<sup>16</sup> W. V. O. Quine, *Word and Object*, 1: »Beginning with ordinary things.« Und: »Entification begins at arm's lengths«. Mit diesem Satz, so harmlos er klingt, proliferiert Quine ein weiteres Dogma des Empirismus. Bei Quine liegen die Dinge allerdings insgesamt komplexer als seine Rezeption wahrhaben will. Das habe ich schon vermutet, seit ich ihn Ende August 1978 mit seiner Frau Majorie in meiner damaligen Wohnung in Düsseldorf zu Gast hatte (Mario Bunge, Günter Patzig, Rudolf Haller, Volker Beeh u. a. waren mit von der Partie). Robert Brandom hat – wie ich glaube: mit Recht – schon darauf aufmerksam gemacht, daß Quines Holismus seine Grundlagen im englischen Idealismus vor Russell hat. Robert Brandom: »Quine, our most prominent recent holist (thinking in no small part of the ontologically holistic British Absolute Idealists) [...]« (»Untimely Review of Hegel's Phenomenology of Spirit«, 7). Mit diesem verhohlenen Hintergrund (Hegel) kann Quine seinen simplizistischen Szientismus mit jener Ironie vortragen, wie er es getan hat. Hier bedarf es allerdings noch weiterer Forschungen zum Nachlaß. – Die Primärorientierung am Gegenständlichen hat schon der junge Heidegger ›griffig‹ kritisiert: »Das Leben ist dieses, es nebelt sich selbst immer wieder ein.« (Nach W. Bröcker zitiert von H.-G. Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, 11 ff.). Systematisch hat diese Gegenstandsobsession auch Ernst Tugendhat kritisch analysiert (vgl. E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*). Tatsächlich ist Tugendhat über seine Aufnahme von Wittgensteins Projektionstheorie im *Tractatus* auch systematisch am nächsten an eine szenische Orientierung herangekommen. In der gegenwärtigen Debatte der *Philosophy of Mind* ist die szenische Komponente völlig übersehen. Vgl. R. Schumacher (Hg.), *Perception and Reality*.

<sup>17</sup> Carnap war allerdings sehr wohl bewußt, daß der ›atomisierenden‹ Richtung der Psychologie schon zu seiner Zeit gewichtige Stimmen und Befunde entgegenstanden, die im Gegenzug die Option stützten, daß »auf den verschiedenen Sinnesgebieten der Gesamteindruck das erkenntnistmäßig Primäre ist«: »der Akkord ist ursprünglicher als die Teiltöne, der Eindruck des Gesamtsehfeldes ursprünglicher als die Einzelheiten in ihm [...]«. R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, § 67, 92/93; Carnap verweist hier auch auf das einschlägige Schrifttum.

## 5. Szenisches Verstehen

Szenen sind das Primäre für unsere Weltwahrnehmung, nicht die Objekte der Welt oder ihr Mobiliar, wie immer impressionistisch, prozessual oder systemtheoretisch aufgelöst. In der zeitgenössischen Entwicklungspsychologie hat man eben deshalb *Szenen gemeinsamer Aufmerksamkeit* an den Beginn des Spracherwerbs gestellt, allerdings ohne über das Szenische hier experimentell oder auch nur analytisch Rechenschaft zu geben.<sup>18</sup> Andere Entwicklungspsychologen sprechen hier sehr plastisch aber letztlich auch wieder metaphorisch vom ›Selbst als Ort‹.<sup>19</sup>

Über das, was Szenen sind, haben Philosophen selten und wenn doch höchstens indirekt<sup>20</sup> nachgedacht. Hier könnten sie im Theater Auskunft einholen. Dazu gibt es auch eine reiche Metaphertradition.<sup>21</sup> Aber mehr als Auf- und Abtritt ist für eine Definition der Identität einer Szene auch hier nicht zu gewinnen.<sup>22</sup> Auch die Schnitt-Techniken beim Film helfen hier nicht weiter. Denn die Szenen, um die es den Philosophen gehen muß, sind solche, bei denen Auf- und Abtritt eine Sache von Geburt und Tod sind. Dazwischen gibt es sicher Bühnen des Lebens, die auch riskolosere Auf- und Abtritte in der Lebenspraxis zulassen.

Und für diese ist sogar eine *Situationsemantik* entwickelt worden. Diese vermag gegenüber der *Mögliche-Welten-Semantik* so manche vernünftige Intuition zu verteidigen, hat aber zum Sinn unseres szenischen Existierens ebenso wie die *Mögliche-*

<sup>18</sup> Vgl. M. Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, 180 ff. Für Tomasello konstituiert sich das Szenische in der Perspektivenübernahme des Kleinkindes: »so ist es, als sähe es die ganze Szene von einem höheren Standort aus, mit sich selbst als einer Spielfigur darin« (120 f.).

<sup>19</sup> E. Gibson, »Ontogenesis of the perceived self«; vgl. dazu S. Pauen, »Wie werden Kinder selbst-bewußt?«. Gibsons Befund berührt sich mit Gareth Evans' Wendung »egocentric space«. Vgl. G. Evans, *The Varieties of Reference*, 173. Trotzdem ist es erstaunlich, wie wenig diese Autoren phänomenologisch informiert sind.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu die wichtigen Arbeiten von Wolfgang Wieland, die ich diesbezüglich an anderer Stelle ausführlich würdigen werde.

<sup>21</sup> Vgl. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, 148 ff. Platons Stichworte kennt Curtius, nicht jedoch Plotins bemerkenswertes Anknüpfen an diese. Für Plotin sind wir auf der Bühne, die die ganze Welt ist, auch dann, wenn wir nicht Theater spielen oder unsere sozialen Rollen ausagieren. So ist es ganz konsequent, daß für ihn das Szenische auch dann erhalten bleibt, wenn wir völlig ernsthaft (σπουδαίος) zu Werke gehen. Das mag für den ein Trost sein gerade da, wo er schluchzt (οἰμώζει) und weint (ὀδύρεται): unser szenisches Existieren betrifft ja stets nur den äußeren Menschen, seinen Schatten (ἡ ἕξις ἀνθρώπου σκιά). Vgl. *Enn.* III, 2, 15 f. Der Neuplatonismus ist insgesamt eine antike Theorie der Psychoanalyse und ist insofern, wie auch hier, therapeutisch ausgelegt. Das funktioniert allerdings nur, wenn man eine Lehranalyse auf der Grundlage dieses Systems hinter sich hat. Was ihn von Freud trennt ist, daß Plotin über einen höheren Begriff der Seele verfügt, als er Freud noch zugänglich war.

<sup>22</sup> In der Rhetorik bezeichnet *scena* den kleinsten Teil eines Aktes, einer Handlung (πρᾶξις). Vgl. H. Lausberg, *Handbuch der Literarischen Rhetorik*, § 1191: *Actuum autem portiones minores sunt, quas scenas vocant.* (Scaliger). Zur rhetorisch und dramenanalytisch virulenten Theorie von Situationsfunktionen, auf die auch Lausberg (§ 1202 ff.) zurückgreift, vgl. E. Souriau, *Les 200 000 situations dramatiques.*

*Welten-Semantik* nichts beigetragen, weil beide das logische Standard-Vokabular nur mit unterschiedlichen Einschränkungen und Erweiterungen verwenden.<sup>23</sup>

Die spezifische Gewahrungsweise unseres generell szenischen Existierens haben diese logisch-linguistischen Projekte nicht thematisiert. Sachlich anschlussfähig ist hier allerdings die über diese Projekte ertragreich hinausgehende kommunikationstheoretische Transformation lebensweltlich basierter Verständigungsanalysen von Alfred Schütz und Thomas Luckmann durch Jürgen Habermas.<sup>24</sup>

*Explizit* ist Phänomen und Thema zum ersten Mal gar nicht in der Philosophie thematisch geworden, sondern in der Theorie der Psychoanalyse.

Dem objektivierenden Gestus rational rekonstruktiven Verstehens und Erkennens hatte im vorigen Jahrhundert der Psychoanalytiker Alfred Lorenzer (1922–2002) die für die analytische Praxis relevante Verstehensart entgegengesetzt, die er unter dem Titel *szenisches Verstehen*<sup>25</sup> 1970 einführte. Seine Grundeinsicht war die, daß im analytischen Gespräch zwischen Arzt und Patient das wechselseitige Verstehen von der situativen Einbettung, die durch die Äußerungen des Patienten bereitgestellt wird, nicht abgetrennt werden kann.

Der Ausdruck ›*szenisches Verstehen*‹ verweist allerdings, was Lorenzer nicht bewußt war, auf frühere Konzepte zurück.

Der erste, der meines Wissens von dem Ausdruck ›*szenisch*‹ hermeneutischen Gebrauch machte, war offenbar der heute nahezu unbekannte deutsche Dichter Otto Ludwig (1813–1865). In der *Werkausgabe* findet sich in dem Konvolut ›Epische Studien‹ am Ende ein kleiner fragmentarischer Text unter dem Titel ›Formen der Erzählung‹. Ludwig grenzt hier von der üblichen Form ›*referierender*‹ Erzählung eine solche ab, die er ›*scenische* Erzählung‹ nennt. Für sie ist charakteristisch: »der Erzähler erlebt die Geschichte und läßt sie den Leser mit erleben.«<sup>26</sup>

Bei der normalen, referierenden Erzählung »ist das Medium der Mitteilung lediglich das Ohr, hier aber wird gewissermaßen durch das Ohr dem Auge mitgeteilt.«<sup>27</sup>

Die referierende Erzählung ist auf ein sequenzielles Muster angewiesen, die szenische nicht. Der Erzähler tritt hier das Hoheitsrecht der Mitteilung quasi an die Szene ab, »hier erzählt die Geschichte sozusagen sich selbst.«<sup>28</sup> Genau das macht die fragli-

<sup>23</sup> Vgl. J. Barwise/J. Perry, *Situationen und Einstellungen*.

<sup>24</sup> Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 182 ff. Für Habermas sind die nichttranszendierbaren Grenzen der Lebenswelt (201) das Kontinuativ unserer szenischen Verständigungsbemühungen: »In gewisser Weise ist die Lebenswelt, der die Kommunikationsteilnehmer angehören, stets präsent; aber doch nur so, daß sie den *Hintergrund* für eine aktuelle *Szene* bildet« (188; Hervorhebung W.H.).

<sup>25</sup> A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, 108.

<sup>26</sup> A. Bartels (Hg.), *Otto Ludwigs Werke*, Sechster Band, 435 f.

<sup>27</sup> Ebd., 436.

<sup>28</sup> Ebd., 437, Auf diesen kleinen, aber gehaltvollen Aufsatz von Ludwig kommt als einer der wenigen O. Walzel in seinem Buch *Das Wortkunstwerk* zurück und gibt Beispiele aus der Literatur zur Verdeutlichung des szenischen Erzählens (198 ff., 223 ff.).

chen Identitätskriterien für Szenen so problematisch. Die szenische Aufhellung (*scenic ascent*) geht Identitätsrelationen, die erst für Einzeldinge benötigt werden, vorher.<sup>29</sup>

Was Otto Ludwig seinerzeit als erster gesehen hatte, daß es nämlich Mitteilungsformen gibt, für die die physische Präsenz so wesentlich ist wie in einem Spiel, das hat Alfred Lorenzer für die Charakterisierung des Arzt-Patienten-Gesprächs wiederentdeckt. Deshalb kann es hier nie nur um ein Verstehen gehen, das nach dem Modell des Textverstehens modelliert ist, sondern der Analytiker »muß sich aufs Spiel mit dem Patienten einlassen, und das heißt, er muß selbst die Bühne betreten. Er nimmt real am Spiel teil.«<sup>30</sup>

Der Arzt ist so unvermeidlich in die Geschichte des Patienten mit verwickelt, er kann sich nicht restlos von ihr distanzieren, selbst wenn er natürlich in diesem unvermeidlichen Mitspiel die Kontrolle behalten muß. In dieser Zuwendungsart findet sich der Arzt in ein Verhältnis zur gequälten Kreatur in ihrer verstörten inneren und äußeren Sozialität versetzt, die er nur dann verstehen kann, wenn er sich auf sie einläßt, d. h. in szenischer Partizipation.

Was Otto Ludwig so für das szenische Erzählen, Alfred Lorenzer für das szenische Verstehen des Arztes herausgearbeitet haben, charakterisiert auch sehr gut unsere primäre Stellung in der Lebenswelt, selbst wenn sie nicht gleich und exklusiv *verstört* erscheinen muß, sondern auch *amused* oder *betört*. Auch hier geht es für jeden von uns grundsätzlich um eine partizipative szenische Einbettung, aus der wir gar nicht herauskönnen, indem wir sie unvermeidlich mitnehmen. Wir existieren geradezu szenisch als Gefangene einer variationsfähigen, aber unvermeidlichen Partizipation, für die uns kein Stellvertreter zur Verfügung steht. Ultimative Lebensnähe ist nur in der paradoxen Struktur einer monadischen Öffentlichkeit zu haben.

Unser vorthoretisches Bewußtsein ist daher von diesen Formen unseres szenischen Existierens geradezu imprägniert. Wir *erinnern* uns an ähnliche Augenblicke, an *Szenen, wie es damals war*, und *erwarten von ersehnten Szenen*, daß andere uns entgegenkommen, wie auch wir anderen entgegenkommen sollten, unvermeidlich beglückend, gleichgültig oder verletzend. Diese normative Wechselseitigkeit unseres szenischen Existierens hat noch nichts mit regulärer Ethik zu tun, allenfalls mit dianoethischen Tugenden, mit so etwas wie Takt oder sozialer Sensibilität im aristotelischen Sinn. Dieser Sensibilität ist nämlich ein erkennendes Auge eingesetzt (γνώμη)<sup>31</sup>. Es geht hier also um Mitmenschlichkeit in affektiven Symmetrien, die im weiten Feld individueller Verletzlichkeiten tröstlich bis zur Beglückung und störanfällig bis zu traumatischen Formen sind.

Das Szenische bricht in solchen emotionalen Oszillationen die Kausalität unseres Weltkontaktes, aber es dementiert sie nicht. Ursache und Wirkung erhalten hier einen szenischen Index, durch den sie zu Anmutungen verletzender oder tröstlicher Art »gebrochen« werden.

<sup>29</sup> Das ist ein ganz heikler Punkt.

<sup>30</sup> A. Lorenzer, *Szenisches Verstehen*, 34.

<sup>31</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1142a.

Viele Ausdrücke der Sprache aus dem sozialen Vokabular wie ›Entzweiung‹, ›Anerkennung‹, oder ›Versöhnung‹ lassen sich in ihrer Bedeutung ohne eine Rückbeziehung auf Szenen gar nicht entschlüsseln. Es gibt tatsächlich ein Arsenal von Worten, die semantisch deshalb Schwierigkeiten machen, weil sie nur in diesem szenischen Sinn griffig werden. *Extensionales* und *intensionales* Bedeutungsverstehen reichen häufig nicht, wir brauchen auch ein *szenisches* Bedeutungsverstehen.

Durch diese Rückbeziehung wächst intendierten, aber noch nicht artikulierten Bedeutungen unvermeidlich auch ein *sound*, eine Klang- oder Bildlichkeit zu, die wir ihrerseits wiederum semantisch nicht komplett ausschöpfen können. Man mag hier probeweise auch die These wagen: Nur der Rückgang auf unser szenisches Existieren erklärt, wieso uns überhaupt Klänge und Bilder zugänglich sind, denn diese sind ja selber *szenisch sedimentierte Bedeutungen*. Das verbindet Klang- und Bildverstehen mit dem Ausdrucksverstehen.

Auch der Ausdruck ist eine Form szenischer Bedeutung, die wir verstehen, selbst wenn kein Wort gewechselt wird. So nimmt es nicht Wunder, daß die Künste eng an die Zone szenischen Verstehens angeschlossen bleiben. Sie faszinieren uns, indem das Ganze unseres szenischen Existierens variationsreich in seiner Unbedingtheit ›anklingt‹. Solche ›Anklänge‹ bedeuten uns in einem expressiven Sinn ohnehin mehr als Worte, können aber auch von diesen ausgelöst werden. Das ist, selten genug, in der Lyrik der Fall. Wenn gelungen, ruft eine Zeile ein Ganzes herbei, das auszusinnen uns alle Zeit zu wenig ist. Hier berühren sich, noch seltener, Philosophie und Dichtung im *sound of being*.

## 6. Anleihe bei Heidegger: Performanz

Die Primärfunktion des Szenischen verdeutlicht, warum Heidegger das Vokabular einer Philosophie der Subjektivität im Stile Kants und Husserls, die beide von Hause aus den Gegenstands- oder Objektbezug privilegieren, vermied und stattdessen den szenischen Begriff des ›Daseins‹ einführte.

Ein Subjekt im Stile Husserls muß ja immer so gedacht werden, daß es seine intentionale Gegenstandswelt konstituiert. Heidegger hingegen sah, daß unser szenisches Existieren uns diese Konstitutionsleistung schon abgenommen hat.<sup>32</sup> Die Vollzugsformen unseres Existierens, die er *Existenzialien* nennt, sind daher intrinsisch auch Verstehensformen. Der subjekttheoretische Akt eines intentionalen Weltaufbaus braucht daher nicht eigens vollzogen zu werden, sondern realisiert sich ›performativ‹ in basalen Formen szenischen Existierens. Heidegger gab so in ›*Sein und Zeit*‹ (1927) der Philosophie der Subjektivität eine performative Wende, die sachlich ihre Berechtigung hat.

Nur so finden wir auch Anschluß an ein Format, in dem die Theorie des subjektiven und objektiven Geistes aus einem einheitlichen Grundphänomen entfaltet werden

<sup>32</sup> Vgl. hierzu den immer noch sehr lesenswerten Aufsatz von W. Biemel, *Husserls Enzyklopaedia-Britannica-Artikel*.

kann. Das liegt daran, daß in die Performanz unseres szenischen Existierens die soziale Sphäre in körperliche Vollzüge schon gleichsam ›eingesenkt‹ erscheint, wie Alfred Lorenzer einmal formulierte.<sup>33</sup>

Der Ausdruck ›performatives‹ Verstehen oder Interpretieren stammt meines Wissens von Jerrold Levinson, der ihn als Bezeichnung für die Eigenart musikalischen Interpretierens eingeführt hat.<sup>34</sup>

Ein Musiker interpretiert, indem er spielt. Das gilt auch für den Schauspieler, der die Rolle des Hamlet auf der Bühne expressiv gestaltet. In eben diesem ›performativen‹ Sinn interpretieren und verstehen wir schon da, wo wir nur existieren. Die Rolle unseres Existierens ist uns aber nicht wie eine Partitur oder ein Skript vorgegeben. Was uns vorgegeben ist, bekundet sich zunächst in impressiver Vagheit informeller Registraturen und Befindlichkeiten. Am Skript unserer Rollen schreiben wir dann ebenso mit wie andere. Das werden dann immer ›Geschichten‹ sein, ›die das Leben schreibt‹.

Der Rückgang auf szenisches Existieren, das man der Sache, nicht dem Wort nach sicherlich bei Heidegger dingfest machen kann, geht letztlich auf Wilhelm Dilthey zurück. Über dessen Schüler Georg Misch und wiederum dessen Schüler Josef König hat sich die Idee dieser elementaren Basis unserer Weltstellung schon in seiner Göttinger Zeit auch Paul Lorenzen vermittelt.<sup>35</sup> Natürlich hätte man hier über Dilthey auch die Gabelung von Georg Misch bis Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas und Robert Brandom vorstellen können, aber die ist bekannter.<sup>36</sup>

Für Paul Lorenzen ist gerade diese elementare szenische Basis das unhintergehbare Maximum an Lebensnähe. Sie kann eben deshalb nicht restlos propositional ›aufgehellet‹ werden, da es keine satzförmigen Prämissen gibt. Aber gerade diese ›Unhintergebarkeit‹ des szenischen Charakters bezeugt zugleich das in der Tat denkwürdige »Faktum«, »daß wir«, so Lorenzen hier begründungslos, »unser eigenes In-der-Welt-Sein nur *auf genau eine Weise* auffassen und verstehen können«. <sup>37</sup> Geist ist in seiner Einheitlichkeit offenbar nur aus einem verbleibenden Dunkel des Nichtwissens im Wissen zu haben. Das Szenische ›bricht‹ in emotionalen Oszillationen die Kausalität unseres Weltkontaktes, aber dementiert sie nicht. Nur wegen dieser ›Brechung‹ vermochte der *homo sapiens*, wie Platon einmal treffend bemerkt, ›schaulustig nach der Wahrheit‹ zu werden.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> A. Lorenzer, *Szenisches Verstehen*, 128 (Dieser Aufsatz gehört zu den schönsten Arbeiten des Autors).

<sup>34</sup> Vgl. J. Levinson, »Performative versus Critical Interpretations in Music«.

<sup>35</sup> Vgl. C.F. Gethmann, »Phänomenologie, Lebensphilosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie«.

<sup>36</sup> Vgl. zur Rekonstruktion dieses Entwicklungsstranges H.-G. Gadammers anschauliche Studie *Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule*.

<sup>37</sup> P. Lorenzen, *Wie ist Philosophie der Mathematik möglich?*, 50 (Hervorhebung W.H.). Auf diesen in der Tat höchst wichtigen Punkt ist Paul Lorenzen meines Wissens später nicht mehr zurückgekommen. Wenn der Primärkontakt zur Welt, wie von Lorenzen postuliert, für alle Menschen derselben Art ist, ist eine universalistische Option in Geltungsfragen ohne Alternative. Warum das so ist, erklärt Lorenzen leider nicht. Es bleibt auch bei ihm wie für Kant ein Faktum.

<sup>38</sup> Vgl. Platon, *Politeia* 475 d–e: φιλοθεάμονες τῆς ἀληθείας.

In diesem szenischen Primärverständnis hat also bei aller historischen und kulturellen Variation der *homo sapiens* das Verständnisfundament seiner *invarianten* Weltstellung. Das Szenische als solches ist kultur- und geschichtsinvariant, obwohl es als Ganzes an seinen Rändern wie unser Gesichtsfeld opak ist. Sein »Verständnis«, so Lorenzen weiter, »formuliert [der Mensch, W.H.] nicht in Sätzen, die Bestandteil einer Wissenschaft sein können.« Es bekundet sich, so Lorenzen, vielmehr in ›Vormeinungen‹, die Gegenstände der Philosophie sind, die sie aber nicht einfach hinnehmen darf, wie Dilthey noch einigermaßen defensiv und damit trotz seiner *Weltanschauungstypologie* ›historistisch‹ meinte, sondern einer kritischen Sichtung unterziehen kann und muß.<sup>39</sup>

Wir existieren also auch nach diesem Entwurf Lorenzens geradezu szenisch und bringen auch ein vorthoretisches Bewußtsein unseres szenischen Existierens schon mit. Dieses vorthoretische Bewußtsein ist das des Lebens, getragen von einem vagen Verständnis des Raumes der *Bewandtnisse* im Sinne Heideggers, der dem Raum der *Gründe* im Sinne von Wilfried Sellars durchaus vorhergeht. Gründe werden, entgegen einem von Sellars stimulierten Sprachgebrauch, weder ›gegeben‹ noch ›genommen‹, sondern ›angeführt‹, ›geltend gemacht‹, ›akzeptiert‹ oder ›verworfen‹. Gründe sind nicht so etwas wie eine Tasse Kaffee oder ein Stück Kuchen. Sie sind auch nichts Erstes. Denn: Gründe kristallisieren erst da in Bewandnisverhältnissen, wo der opake Boden des Lebens aus purem *Know-how* inferentielle Konturen und Kontraste im Geltungssinn gewinnt.

Je näher das Verstehen also an das Szenische unseres Existierens heranrückt, desto vager wird es. Aber diese Vagheit ist nichts Negatives, denn in ihr bekundet sich ein semantisch nicht festgelegtes Verstehen, das dennoch invariant auch da besteht und noch bestehen muß, wo unser Wissen schwach wird und die Welt rätselhaft. Auch für die philosophische Theorie wird ein Herangehen an die elementare Lebensform szenischen Existierens u.U. prekär.

Dieter Henrich hat das methodische Dilemma einmal so beschrieben: »Konkretion wird durch Theorieschwäche und das Bemühen um Theorie durch Formalität und Wirklichkeitsferne erkauft.«<sup>40</sup> Diesem Dilemma kann man nicht ausweichen, man muß sich ihm stellen.

## 7. Expressivität

Unser Verstehen unter der Bedingung szenischen Existierens ist nun auch ›transzendentalperformativ‹ in dem Sinne, daß wir uns selbst vor Ort (*on the spot*), auch unter Unwissen, immer schon gefunden haben. Wenn wir in der Tat Intentionalität als stehendes mentales Muster akzeptieren müssen, hat sich in diesem Suchvektor der Intentionen, wie fehlbar diese auch sein mögen, unser Selbst nie verloren, sondern ist darin vorin-

<sup>39</sup> P. Lorenzen, »Wie ist Philosophie der Mathematik möglich?«.

<sup>40</sup> Dieter Henrich, *Selbstsein und Bewußtsein*.

tentional präsent. Heidegger hat das später treffend so ausgedrückt: »Das Selbst-sein ist der schon *im* Suchen liegende Fund.«<sup>41</sup>

Dieses erste, letztlich unbestimmte situative Verstehen ist übrigens skepsisresistent. Wer es bezweifelt, knipst das semantische Licht seines Existierens aus.<sup>42</sup>

Das ist auch gemeint, wenn Wilhelm Dilthey, worauf Lorenzen gerne zurückkam,<sup>43</sup> vom Leben als Grundtatsache schrieb: »Es ist das von innen Bekannte, es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann.«<sup>44</sup>

Dieses ›von innen Bekannte‹, daß wir heute in der Philosophie des Geistes unter dem Stichwort ›Qualia‹ in seiner Eigenart zu entschlüsseln versuchen, legte Dilthey auch seiner Antwort auf die Frage ›Was ist Philosophie?‹ zugrunde. Ihr Gegenstand ist für ihn einfach das, was er ›das Rätsel des Daseins‹ nennt.

Darunter sollte man sich nicht mehr vorstellen, als uns der sog. ›Turing-Test‹ als Aufgabe zumutet, nämlich herauszubekommen, welche von zwei Informationsquellen ein intelligenter Gesprächspartner ist. Optional ist dies zunächst jede Informationsquelle. Erst wenn eine von ihnen erkennbar nur mechanisch reagiert oder lange genug schweigt, wird sie zum Gegenstand. Bei Dilthey liest sich das etwas blumiger: »Das Rätsel des Daseins blickt zu allen Zeiten den Menschen mit demselben geheimnisvollen Antlitz an, dessen Züge wir wohl gewahren, die Seele dahinter müssen wir erraten.«<sup>45</sup> Die Antwort auf diese Frage »suchen gemeinsam das dichterische Genie, der Prophet und der Denker«.<sup>46</sup>

Eine solche Auskunft werden wir uns heute wohl kaum mehr zutrauen. Wir würden vielmehr nüchterner formulieren und vielleicht sagen: Die Antwort auf die Frage nach dem ›Rätsel des Daseins‹ suchen gemeinsam und sie allein die *Geisteswissenschaften* als *Analytiker der historischen und systematischen Expressivität des Menschen*. Geisteswissenschaften gehören in der kalten Heimat zur Résistance, zur Résistance gegen die verordnete Herrschaft des Vergessens der expressiven *condition humaine*.

Immerhin war Dilthey zu seiner Zeit schon nüchtern genug, daß er die *façon d'être* des menschlichen Geistes nicht mehr cartesisch faßte, sondern in geschichtlich dokumentierten Vollzügen seines Existierens. Er war von der historisch ausdifferenzierten, aber immer performativen Art des Selbstgegebenseins des Geistes bereits überzeugt. Ihr galt seine Bemühung um eine eigene Verstehensweise in Form einer Weiterentwicklung der überlieferten Hermeneutik als methodische Grundlage der Geisteswissenschaften.

<sup>41</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 398.

<sup>42</sup> Vgl. zu dieser allzu knappen Bemerkung die lichtvolle und ausgreifende Studie von M. Gabriel, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie*. Gabriel zeigt hier, wie sich die zeitgenössische Theorie der Skepsis in einer sich selbst ›vollbringenden‹ Figur (Hegel) durchsichtig machen läßt.

<sup>43</sup> Vgl. P. Lorenzen, »Methodisches Denken«, 58, wo es ganz im Sinne Diltheys heißt, »daß der Geisteswissenschaftler an seinem Gegenstand innerlich beteiligt sein muß, er muß sich einfüllen [...], wo der Naturwissenschaftler nur unbeteiligt beobachtet.«

<sup>44</sup> W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 136.

<sup>45</sup> W. Dilthey, *Weltanschauungslehre*, 206.

<sup>46</sup> Ebd., 207.

Dennoch blieb dieser Rückstieg auf das Lebensfundament, das Husserl später »ver-gessenes Sinnesfundament« auch »der Naturwissenschaften«<sup>47</sup> nannte, nicht ohne Risiko. Man nähert sich hier zwar einer »unhintergehbaren« Fülle an Sinnerfahrung, aber ihre Registratur wird ja desto vager, je näher wir an diese informelle Fülle herangehen. Steigern wir die Präzisionsbilanz, verlieren wir diese Fülle.

Trotzdem oder vielleicht gerade deshalb übte diese Fülle häufig eine Sogwirkung, ja geradezu eine Faszination aus, die sich bei manchen Denkern durchaus verhängnisvoll ausgewirkt hat.

Zuwendungen zu dieser Zone des Informellen geraten leicht und häufig unter Irrationalismusverdacht. Dieser ist vor allem da berechtigt, wo mit diesen Zonen eigentümliche Wertschätzungen verbunden werden. So ist die erste Hälfte des vergangenen zwanzigsten Jahrhunderts auf allen Feldern der Expressivität vor allem in Deutschland geradezu von einem *Authentizitätswahn* befallen.<sup>48</sup> Je näher an das Leben herangegangen wird, desto authentischer im Sinne von wahrhaftiger, eigentlicher, echter. Aus diesem Syndrom entbanden sich »geist- und »formfeindliche«, »anti-urbane«, »anti-konventionelle« und »anti-bürgerliche« Affekte bis – ja bis die *zivilisierten* Formen des Umgangs miteinander insgesamt in Trümmern lagen. Der Preis für zu große Lebensnähe ist die *blutende Form*, aber genau die wurde gesucht.

## 8. Der Preis für zu große Lebensnähe

Beispiel hierfür in der Philosophie ist Oskar Becker (1889–1964), Schüler Husserls und Heideggers, bedeutender Philosoph der Mathematik und Begründer der Modallogik. In seinem Hauptwerk *Mathematische Existenz* orientiert er sich zunächst an Heideggers in *Sein und Zeit*<sup>49</sup> grundgelegtem, eher pragmatischem Daseinsverständnis, demzufolge wir uns in Entwurfsspielräume hinein biographisch und historisch projektieren und realisieren.

Hier bemerkte Becker allerdings zugleich und im selben Buch, daß damit unser »Getragensein« in der Lebenswelt, in unserem szenischen Existieren überspielt wird bzw. verloren geht. Deshalb müsse auf dem Boden unserer Lebenswelt ein neuer Naturbegriff etabliert werden, der geeignet ist, eine authentische Bodenhaftung des sich entwerfenden Daseins zu sichern.

Dem Geist des historischen Existierens als »Dasein« à la Heidegger wird so ein prähistorisches, naturhaftes Fundament unseres, wie Becker es nennt, »Dawesens«

<sup>47</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 48 f.: »Die Lebenswelt als vergessenes Sinnesfundament der Naturwissenschaften«. Wie wir jetzt, da der Bd. XXXIX der *Husserliana* von Rochus Sowa aus dem Nachlaß herausgegeben vorliegt, wissen, hat sich Husserl schon seit seiner Göttinger Zeit inspiriert von Richard Avenarius und Wilhelm Dilthey mit der Thematik der »Lebenswelt« beschäftigt, selbst wenn er das Wort noch nicht verwendet.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu G. Willems, *Anschaulichkeit*.

<sup>49</sup> Beide Bücher erschienen zuerst und zusammen 1927 in dem von Husserl herausgegebenen *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.

bereitgestellt: »Wir dehnen dabei den Begriff ›Natur‹ über seinen gewöhnlichen Umfang hinaus aus. Wir nennen Natur alles Seiende, was ›naturhaft‹ ist, also, außer der äußeren, ›toten‹ und lebendigen Natur, auch noch das naturhafte Sein der Naturvölker, des Kindes (des ›Naiven‹) und des menschlichen *Triblebens*.«<sup>50</sup>

Damit kommen für Becker archaische, ja chthonische Prägungen ins Spiel. Diese prähistorischen Determinanten sind von Heideggers szenisch verstandenem ›Dasein‹ in seiner historischen Verfassung nicht mehr gedeckt. Das ›Dawesen‹ wird bestimmt, wie Becker schon 1927 schreibt, durch »Lebensgemeinschaft, Bluts-, Stammesgemeinschaft«<sup>51</sup>. In diesen Prägungen verliert sich das historisch Individuelle. Daher gilt für Becker: »Lebenslagen, wo *Gemeinschaften* (Menschen gleichen Stammes, Blutes, Glaubens usw.) gemeinsam in den Tod gehen, sind niemals von rein historischem Seinscharakter. Es findet irgendeine Weise der Identifizierung (Einsfühlung) statt, die die historische Individuation auslöscht.«<sup>52</sup>

Daß Becker in den vierziger Jahren diese prähistorischen Prägungen auch eindeutig rassistisch interpretiert hat, habe ich anderen Orts gezeigt, und soll hier nur erwähnt werden.<sup>53</sup>

Eigentümlich für Beckers Weg in die Sümpfe ist argumentativ eine Art naturalistischer Fehlschluß, ein Spezialfall, denn sein neues Naturverständnis ist eine Fiktion im Namen einer angeblich unverfälschten Authentizität des Blutes. Lebensnähe hatte in Deutschland also häufig ihren intellektuellen Preis. Bei Becker war er eindeutig zu hoch.

Dennoch hat Becker etwas gesehen, was berechtigt ist. Im Grundtenor der Philosophie des vergangenen zwanzigsten Jahrhunderts schwingt als *basso continuo* überall die Überzeugung mit, daß die Weltstellung des Menschen vor allem durch sein Handeln bestimmt ist, sei dieses Handeln nun konstruktiv, operativ, kognitiv, ökonomisch, technisch oder sogar sprachlich. Im Gegenzug verblieb hier nur eine ergebene Passivität, so daß *pace* Wilhelm Kamlah *Handlungen* und *Widerfahrnisse* zum anthropologischen Grundmuster wurden. Das ist bis heute Anthropologie nach der lateinischen Grammatik.

Daß es sich bei diesen *genera verbi* aber nicht um eine vollständige Disjunktion handelt, dafür steht z.B. im Griechischen das genus des *Mediums*, jene Mischform zwischen Aktiv und Passiv, die auch sprachgeschichtlich älter ist als diese. Hiernach ist in jedes Tun ursprünglich ein Rückbezug eingebaut, durch den sich der, der handelt, nie im Handeln verliert, sondern sich immer auch selber spürt. Das griechische Wort für Sehen hat diese mediale Form: *αἰσθάνομαι* heißt soviel wie ›ich sehe für mich‹, ›im Sehen bin ich auch Mitgesehener‹. Handlungen sind im szenischen Existieren zugleich auch

<sup>50</sup> O. Becker, *Mathematische Existenz*, 223, Anm. 3.

<sup>51</sup> Ebd., 223.

<sup>52</sup> Ebd., 233, Anm. 1.

<sup>53</sup> Vgl. W. Högbe, *Echo des Nichtwissens*, 54 ff.

Widerfahrnisse. Diese Verschränkung ist für das Szenische schlechthin konstitutiv. Wir treten uns in jedem Weltauftritt immer auch selbst entgegen.<sup>54</sup>

Wir sind in uns selbst schon ein Anderer: Sonst könnten wir nicht mit uns selbst sprechen und wäre so etwas wie eine Perspektiveübernahme gar nicht möglich.

Beckers Unbehagen an den pragmazentristischen Versionen von mathematischem Intuitionismus à la Brouwer und seiner von ihm selbst vorgenommenen Fundierung desselben im pragmatischen Finitismus Heideggers gründet wohl in dieser Einsicht, daß unsere Registratur des Ganzen dessen, worin wir leben und agieren, in diesen Konzeptionen ausgeblendet werden muß. Der Konstruktion und dem Handeln entspricht immer nur eine geschichtliche *Welt* in Endlichkeit, aber nicht ein *Kosmos* in übergeschichtlicher Unendlichkeit. Für diesen benötigen wir nicht nur aktive und passive Registraturen, sondern, als einem stets nur Mitgegebenen, auch mediale.

Für das immer nur mitgegebene Ganze, für das Szenische schlechthin, das Becker ›Kosmos‹ nennt, sind wir allerdings nur dann empfänglich, wenn wir uns selbst an das anonyme Geschehen des Wahrnehmens abtreten und gewissermaßen tagträumend zu einem reinen Resonanzkörper unseres szenischen Existierens werden wie der schläfrige Flaneur in der Mittagshitze, bloß ichig und dasig. Wie Kant sagen würde: ganz »Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff.«<sup>55</sup>

Hätte es Becker bei solchen Resonanzeffekten belassen, deren Analyse er einer *mantischen Phänomenologie* zuwies<sup>56</sup>, wäre ihm der Absturz in eine Natur erspart geblieben, in der speziell der ›nordische Mensch‹ »die Geborgenheit in seiner Rasse«<sup>57</sup> erfahren darf.

## 9. Szene und Urszene

Das phänomenologisch gleichwohl völlig korrektere Zurückgehen auf eine szenische Basis, derer wir, obzwar nicht im Modus des Wissens der Wissenschaften, dennoch zweifelsfrei ›inne‹ sind, hat auch einen Denker wie Stanley Cavell bewogen, gerade hier einigermaßen paradox eine Gewißheitsform ohne Wissen zu postulieren. Und gerade das hat wiederum Hilary Putnam beeindruckt, der hier eine Schranke in der Grammatik unseres Wissensvokabulars sieht. Das Wort ›Wissen‹ funktioniert nur, so Putnam in Auslegung von Cavell, »wenn es im Hintergrund Dinge gibt, die wir ohne ›Wissen‹ sagen – ein Hintergrund von Dingen, die wir einfach deswegen sagen,

<sup>54</sup> Hierin liegt auch eine systematische Grenze der Analysen Husserls zur passiven Synthesis, die diese eigentümliche Medialität nicht gesehen haben. Vgl. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*. Diese Medialität ist auch *Voraussetzung* einer Perspektivenübernahme, wie sie jedem Verstehen von Szenen gemeinsamer Aufmerksamkeit zugrunde liegt. Vgl. dazu oben Anm. 13 zu M. Tomasello. Das hat er nicht gesehen.

<sup>55</sup> Vgl. I. Kant, *Prolegomena* A 136.

<sup>56</sup> Vgl. O. Becker, a. a. O., 328.

<sup>57</sup> O. Becker, »Nordische Metaphysik«, 91.

weil wir einer bestimmten Lebensform angehören und in einem bestimmten Einklang miteinander leben.«<sup>58</sup>

In solchen Einklängen bekundet sich jedenfalls eine Lebensnähe, die nicht zum Risiko werden muß, weil die Einklänge je für sich auch zur Disposition gestellt werden können, allerdings nicht alle zugleich. Wir müssen uns ganz einfach auf etwas *verlassen können*, wie Putnam mit Wittgenstein und Dewey betont, auf Einklänge ohne irgendwelche Garantien. Obwohl wir immer welche brauchen: Kein Einklang wird Fundament.

Wolfgang Stegmüller hat das in seiner philosophischen Sternstunde treffend so formuliert: »Haben wir also [da es denn keine Fundamente gibt] alles auf Nichts gestellt? Die einzige Antwort: Wir haben überhaupt nicht auf etwas gestellt. Wir schweben.«<sup>59</sup>

In bestimmten Fällen – *garantierende* Kriterien sind ohnehin selten, meistens reichen, so Nicholas Rescher, *autorisierende*<sup>60</sup> – in bestimmten Fällen also genügt z. B. die Autorität des Gefühls.

Denn merkwürdigerweise ist das Gefühl, mit Schleiermacher als *sensus universi*, als »Geschmak [sic] fürs Unendliche«, als »Instinkt fürs Universum«<sup>61</sup>, die verlässlichste Beglaubigung unseres szenischen Bewußtseins, in einem *Ganzen* zu existieren, welches wir mit Kants feinfühligster Lizenz »durch den zarten Umriss eines abstrakten Begriffs«<sup>62</sup> als das *Szenische schlechthin* bezeichnen. Dieses hat nichts mit dem physikalischen Universum zu tun, obwohl umgekehrt das Universum in eben dieser *Urszene* bequem Platz hat und uns auch begrifflich nur da zugänglich ist. Das Universum und seine Galaxien liegen uns in dieser *Urszene* begrifflich im Staub vor den Füßen.<sup>63</sup>

Was man ›Geist‹ nennt, haust ja nicht unter der Kalotte, sondern im Transfinitismus verstehender und denkender Bezüge, und die reichen, so Kants Ergebnis der *Kritik der reinen Vernunft*, weiter als unser Wissen, nicht jedoch weiter als jene *Urszene*<sup>64</sup>, die kein Außen kennt.

<sup>58</sup> H. Putnam, Nachwort, 278.

<sup>59</sup> W. Stegmüller, *Metaphysik Skepsis Wissenschaft*, 456. Vgl. dazu W. Hogrebe, *Die Wirklichkeit des Denkens*, 35.

<sup>60</sup> Vgl. N. Rescher, *Rationalität*.

<sup>61</sup> Vgl. F. Schleiermacher, *Über die Religion*, 80 und 107. Für Schleiermacher ist das Szenische als dieser Instinkt für das Ganze das religiöse Urphänomen. Es braucht aber nicht religiös interpretiert zu werden. Menschen mit mangelnder Phantasieausstattung dürfen selbstverständlich auch die kalte Heimat bevorzugen.

<sup>62</sup> KrV B 651/A 623.

<sup>63</sup> Das besagt: Wer auf Szenisches zurückgeht, braucht die ›heroische‹ Aussicht nicht zu verabschieden.

<sup>64</sup> Jürgen Habermas differenziert wie hier *Szene-Urszene* mit den Termini *Situation-Lebenswelt*. So sichert ganz konsequent bei ihm die *Lebenswelt* unsere metaphysische Weltstellung. Den sprachpragmatischen Strukturen der *Lebenswelt* »verdanken die Kommunikationsteilnehmer die extramundane Stellung gegenüber dem Innerweltlichen ...« (J. Habermas, a. a. O., 192).

Nur so, aber so tatsächlich, sind wir des Ganzen im Spektrum unserer Expressivität ›inne‹.<sup>65</sup> Daran mag es, wieder mit Kant, liegen, »daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß.«<sup>66</sup> Für diese Information brauchen wir nicht eigentlich Kant, sie vermittelt sich schon im Anblick des wippenden Flügelschwungs eines Schmetterlings.

»Es gibt etwas in uns«, schreibt Putnam wieder in Auslegung von Cavell, »was sich nach mehr sehnt (*craves*), als wir möglicherweise haben können, und was sich sogar der Gewißheit entzieht, über die wir tatsächlich verfügen.«<sup>67</sup>

Wenn wir Putnam diese unerfüllbare Sehnsucht zugestehen, dann wird in dieser Konzession im Sinne Oskar Beckers das Performative unterschritten.<sup>68</sup>

Hier in der Tat sind die Wurzeln unseres Existierens als Gegenstand einer von mir aus dann spekulativ zu nennenden Philosophie<sup>69</sup>, die den intrinsischen Voraussetzungen des *homo sapiens* nachgeht, nicht als Übergrund-, sondern als Untergrundwissenschaft,<sup>70</sup> d. h. Metaphysik nicht als Überbau, sondern als Unterbau.

Was ihn von der Natur nicht getrennt, aber – ›sich selbstgebärend‹<sup>71</sup> – abgehoben hat, ist der szenische Boden, auf dem der *homo sapiens* steht. Dieser Boden ist der *Tepich des Lebens*. Gerade dadurch ist er, wie Paul Valéry einmal bemerkt, »von Natur aus dazu verdammt, im Imaginären zu leben.«<sup>72</sup> Nicht also bloß physikalisch und physiologisch zu *existieren*, sondern, sich selbst zu nah<sup>73</sup> und manchmal zu fern: zu *leben*.

In dieser beinahe trivial verwackelten Situation ist ebenso trivial unsere habituelle Trostbedürftigkeit gegeben.

Die Flamme der menschlichen Expressivität flackert in unserer Zeit schon bedenklich. Viele wünschen sie in der kalten Heimat als Verloschene. Sollte sie nicht in das ›abgesonderte Heiligtum‹ der Philosophie<sup>74</sup> gerettet werden? Aber wo ist das?

<sup>65</sup> Für diese Urszene als Eröffnungsraum des Ganzen steht wohl auch Heideggers Ausdruck ›Seyn als Ereignis‹. Vgl. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*.

<sup>66</sup> KrV B 650/A 622.

<sup>67</sup> H. Putnam, »Wittgenstein über Bezugnahme und Relativismus«, 225.

<sup>68</sup> In diese Richtung zielt auch Cavell, wenn er den ›performativen‹ Äußerungen Austins als Basis noch ›passionierte‹ zur Grundlage beigesellt. Das sind offenbar alle Kundgaben über Zustände, wie es ist zu sein. Vgl. S. Cavell, *Philosophy the day after tomorrow*, 157, 160, 180 f.). Diese *pathische* Basis hat im Kontext der Philosophie des 20. Jahrhunderts Aldo Masullo schon vor etlichen Jahren eingeklagt. Vgl. A. Masullo, *La Comprensione ›Patrica‹ Dell'Uomon nel Pensiero Contemporaneo*.

<sup>69</sup> Philosophie ist spekulativ da, wo sie noch kritisch sein muß, wo andere bloß dem Selbstverständlichen aufsitzen.

<sup>70</sup> Insofern konkurriert Metaphysik nicht mit den Wissenschaften. Sie operiert vielmehr im Untergrund, auf dem die kulturelle Existenz des Menschen, wie sie auch in den Wissenschaften dokumentiert wird, bloß aufruhet.

<sup>71</sup> Vgl. Kant, KrV B 793, A 765.

<sup>72</sup> P. Valéry, *Ein freier Mensch*, 383.

<sup>73</sup> Vgl. Heideggers denkwürdige Bemerkung von 1936: »Der deutsche Idealismus war zu lebens-nah und zeitigte in gewisser Weise selbst die ihn ablösende Unphilosophie des Positivismus, der jetzt seine biologistischen Triumphe feiert« (M. Heidegger, a. a. O., 203).

<sup>74</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, 343.

Dennoch bleibt es eine methodisch schwierige Frage, ob man sich Phänomen und Begriff ›des Szenischen‹ nicht doch nur um den tödlichen Preis eines abstraktiven Fehlschlusses eingehandelt hat? Man mustert hiernach also Szenen, in denen Menschen agieren, abstrahiert von der jeweiligen situativen Einbettung, gewinnt auf diese Weise ›das Szenische‹ und behauptet dann, daß es das gibt. Solche Einwände lassen sich gegen alle ›Inbegriffe‹ vortragen, d. h. gegen alle singulären abstrakten Termini wie ›die Welt, ›die Seele‹, ›das Göttliche‹, ›die Liebe‹, ›die Gerechtigkeit‹ etc. Die Behauptung, daß es so etwas gäbe, was diese Terme bezeichnen, beruht in der Tat auf abstraktiven Fehlschlüssen. Das ist bei dem Terminus ›das Szenische‹ jedoch anders. Das Argument lautet: Wenn es das Szenische nicht schon gäbe, gäbe es auch keine spezifizierbaren Situationen oder Episoden (*world of acquaintance*), keine Effekte vom Typ *déjà-vu*, keine Ähnlichkeitserinnerung und damit auch kein induktionszugängliches Milieu. Man kann Szenen, Situationen und Episoden nicht von beteiligten Akteuren abtrennen. Die Bedeutung von ›Situation‹ läßt sich nur akteurrelativ ermitteln. Entsprechend gilt: Das Sein der Szene gehört zum Sein von Akteuren, nicht zum Sein des physikalisch Vorhandenen. Der Mythos des Gegebenen kann erst dann erzählt werden, wenn unser szenisches Dasein in Erkenntnisprozessen neutralisiert werden kann. Und das gelingt uns erst spät, erst dann, wenn wir uns bloß an meßtechnisch einlösbare Daten halten können, für die es relevant ist, daß sie überhaupt jemand erhebt, aber nicht wer.

Wollen wir aber unsere ursprüngliche Weltstellung erschließen, müssen wir auf ein Niveau zurückgehen, das so tief liegt, daß es sogar als ›vormythisch‹ zu bezeichnen ist. Dies muß ein Grund sein, auf dem, wie Ernst Cassirer postuliert, »alles Denken wie alles sinnliche Anschauen und Wahrnehmen ruht«<sup>75</sup>. Diese Basis nennt er auch den »ursprünglichen Gefühlsgrund«, in dem selbst der ›mythische Raum‹ »eingebettet und gleichsam versenkt« erscheint.<sup>76</sup> Nicht so, als ob es erst diesen Grund gäbe, der dann von mythischen Raumvorstellungen überformt würde. Wir finden nämlich »niemals die ›nackte‹ Empfindung, als *materia nuda*, zu der dann irgendeine Formgebung hinzutritt«<sup>77</sup>. Der erste ›Gefühlsgrund‹, von dem bei Cassirer die Rede ist, tritt uns in seiner vormythischen, aber dennoch schon ›aufhellenden‹ Funktion als Basis unserer Weltstellung unmittelbar als Organ des Szenischen entgegen. Genau darin ist die Einheit eines ›universellen Raumgefühls‹ bereits gegeben, dem sich erst später mythische und noch später geometrische Raumverständnisse entbinden. Die von Paul Lorenzen unter der Hand eingeführte Identität der Weltstellung aller Menschen verdankt sich gerade dieser Urszene, in die alle Menschen invariant hineingeboren werden. Geist *ist* zuerst das Szenische.

<sup>75</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Zweiter Teil, 118.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil, Darmstadt 1982, 18. Zur Präzisierung des Begriffs der *symbolischen Form*, den man hier gut gebrauchen kann, vgl. G. Kreis, »Was ist eigentlich eine symbolische Form?«, 263–286.

## Literatur

- Bartels, Adolf (Hg.): *Otto Ludwigs Werke* in sechs Bänden. Neue vermehrte Ausgabe, Sechster Band, Leipzig 1908.
- Becker, Oskar: »Nordische Metaphysik«, in: *Rasse*, 5, 1938, 81–92.
- Becker, Oskar: *Mathematische Existenz*. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene, Tübingen <sup>2</sup>1973.
- Biemel, Walter: »Husserls Enzyklopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu«, in: *Tijdschrift voor Philosophie* 12, 1950, 246–280.
- Brandom, Robert: »Untimely Review of Hegel's Phenomenology of Spirit«, <http://www.pitt.edu/~brandom/downloads/URPdG%2008-1-22%20b.doc>
- Carnap, Rudolf: *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1966.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*, Zweiter Teil, Darmstadt 1977.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil, Darmstadt 1982.
- Cavell, Stanley: *Philosophy the day after tomorrow*, Cambridge/London 2005.
- Curtius, Ernst Robert: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern/München <sup>6</sup>1967.
- Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: *Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften*, Band VII, Leipzig/Berlin <sup>2</sup>1942.
- Dilthey, Wilhelm: *Weltanschauungslehre*, in: *Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Leipzig/Berlin <sup>2</sup>1960.
- Dilthey, Wilhelm: *Die geistige Welt*, in: *Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften*, Bd. V, Leipzig/Berlin 1924.
- Evans, Gareth: *The Varieties of Reference*, John McDowell (Hg.), Oxford/New York 1982.
- Frege, Gottlob: *Logik* (1897), in: *Nachgelassene Schriften*, Bd. 1, Hans Hermes/Friedrich Kambartel/Friedrich Kaulbach (Hgg.), Hamburg 1969.
- Gabriel, Markus: *An den Grenzen der Erkenntnistheorie – Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Heidelberg 2008.
- Gadamer, Hans-Georg: »Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule«, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Tübingen 1995, 185–205.
- Gadamer, Hans-Georg: »Erinnerungen an Heideggers Anfänge«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Tübingen 1995, 3–13.
- Gethmann, Carl Friedrich: »Phänomenologie, Lebensphilosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie. Eine historische Skizze zur Vorgeschichte der Erlanger Schule«, in: ders. (Hg.): *Lebenswelt und Wissenschaft*, Bonn 1991, 29–77.
- Gibson, Eleanor: »Ontogenesis of the perceived self«, in: Ulric Neisser (Hg.): *The perceived self*, Cambridge 1993, 25–42.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1981.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, in: *Werke*, Bd. 10, Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel (Hgg.), Frankfurt a. M. 1969 ff.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, in: *Werke*, Bd. 17, Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel (Hgg.), Frankfurt a. M. 1969 ff.

- Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt a.M. 1989.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>14</sup>1993 [1927].
- Henrich, Dieter: »Selbstsein und Bewußtsein (1971)«, in: *e-Journal Philosophie der Psychologie* (Juni 2007): [www.jp.philo.at/texte/HenrichD1.pdf](http://www.jp.philo.at/texte/HenrichD1.pdf)
- Henrich, Dieter: *Denken und Selbstsein*, Frankfurt a.M. 2007.
- Hogrebe, Wolfram: *Echo des Nichtwissens*, Berlin 2006.
- Hogrebe, Wolfram: *Die Wirklichkeit des Denkens*, Heidelberg 2007.
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Husserliana VI), Den Haag 1954 [1936].
- Husserl, Edmund: *Die Lebenswelt* (Husserliana XXXIX), Dordrecht 2008.
- Kreis, Guido: *Cassirer und die Formen des Geistes*, Bonn 2008.
- Kreis, Guido: »Was ist eigentlich eine symbolische Form?« in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 33.3, 2008, 263–286.
- Lausberg, Heinrich: *Handbuch der Literarischen Rhetorik*, München 1960.
- Levinson, Jerrold: »Performative versus Critical Interpretations in Music«, in: Michael Krausz (Hg.), *The Interpretation of Music*, Oxford 1993, 33–60.
- Lorenzen, Paul: »Methodisches Denken«, in: ders.: *Methodisches Denken*, Frankfurt a.M. 1968, 24–59.
- Lorenzen, Paul: »Wie ist Philosophie der Mathematik möglich?« (Kieler Antrittsvorlesung von 1957), zit. nach Carl Friedrich Gethmann (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft*, Bonn 1991.
- Lorenzer, Alfred: *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt a.M. 1970.
- Lorenzer, Alfred: *Szenisches Verstehen*. Zur Erkenntnis des Unbewussten, Kulturanalysen Bd. I, Marburg 2006.
- Masullo, Aldo: »La Comprensione ›Patica‹ Dell'Uomon nel Pensiero Contemporaneo«, in: *Annali della Facolta di Lettere e Filosofia dell'Universita di Napoli*, 30, 1987/88, 209–222.
- Nagel, Thomas: *The View from Nowhere*, Oxford 1986.
- Nagel, Thomas: *Antireductionism and the Natural Order*, Unveröffentlichtes Manuskript.
- Pauen, Sabina: »Wie werden Kinder selbst-bewußt?«, in: Albert Newen/Kai Vogetley (Hgg.): *Selbst und Gehirn*, Paderborn 2000, 291–312.
- Putnam, Hilary: Für eine Erneuerung der Philosophie, Stuttgart 1997.
- Putnam, Hilary: »Wittgenstein über Bezugnahme und Relativismus«, in: ders.: *Für eine Erneuerung der Philosophie*, Stuttgart 1997.
- Putnam, Hilary: »Nachwort«, in: Stanley Cavell, *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen und andere philosophische Essays*, Espen Hammer/Davide Sparti (Hgg.), Frankfurt a.M. 2002.
- Quine, Willard Van Orman: *Wort und Gegenstand*, Stuttgart 1980.
- Rescher, Nicholas: *Rationalität*, Würzburg 1993.
- Ritter, Joachim: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a.M. 1969.

- Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion*. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin/New York 2001.
- Schumacher, Ralph (Hg.): *Perception and Reality*. From Descartes to the Present, Paderborn 2004.
- Sen, Amartya: *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, New York 2006.
- Souriau, Etienne: *Les 200 000 situations dramatiques*, Paris 1950.
- Stegmüller, Wolfgang: *Metaphysik Skepsis Wissenschaft*, Berlin/Heidelberg/New York 1969.
- Tomasello, Michael: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Frankfurt a.M. 2002.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1976.
- Valery, Paul: *Ein freier Mensch*, in: ders.: *Werke*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1992.
- Walzel, Oskar: *Das Wortkunstwerk*, Leipzig 1926.
- Willems, Gottfried: *Anschaulichkeit*, Tübingen 1989.

## Von den Weltbildern zur Lebenswelt

Jürgen Habermas

Wenn wir unser Welt- und Selbstverständnis auf Begriffe bringen, sprechen wir von Weltbildern oder Weltanschauungen. Während in »Weltanschauung« der *Prozess* der Erfassung des Ganzen mitschwingt, betont »Weltbild« eher das *Ergebnis*, den theoretischen oder darstellenden, Wahrheit beanspruchenden Charakter einer Weltdeutung. Beide Ausdrücke haben die existentielle Bedeutung einer Lebensorientierung – Weltanschauungen und Weltbilder orientieren uns im Ganzen unseres Lebens. Dieses Orientierungswissen darf selbst dann nicht mit wissenschaftlichem Wissen verwechselt werden, wenn es mit dem Anspruch einer Synthese von einstweilen gültigen Forschungsergebnissen auftritt. Das erklärt den distanzierten Sprachgebrauch: Wenn wir heute »Weltbild« oder »Weltanschauung« nicht überhaupt als pejorative Fremdzuschreibungen gebrauchen, um die Philosophie von fragwürdigen Konkurrenten abzusetzen,<sup>1</sup> wenden wir diese Ausdrücke lieber retrospektiv auf die »starken« Traditionen der Vergangenheit an. In erster Linie meinen wir dann Konzeptionen, die in der einen oder anderen Weise auf die kosmologischen und theozentrischen Weltbilder der Achsenzeit zurückgehen. Dazu gehört in wesentlichen Teilen auch die griechische Philosophie.

Soweit philosophische Lehren ihren Bezug auf's Ganze der Welt, auf den Kosmos, auf die Welt- und Heilsgeschichte oder auf eine Mensch und Kultur einbegreifende Evolution der Natur beibehalten haben, erfüllen sie auch heute noch die Funktionen von Weltbildern.<sup>2</sup> Sie lassen sich als Gestalten einer ethischen Selbstverständigung rechtfertigen; aber die mehr oder weniger explizite Selbstausslegung eines besonderen Ethos kann unter den modernen Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus keine Allgemeingültigkeit mehr beanspruchen. Auch die Philosophie hält in Gestalt eines nachmetaphysischen Denkens von bloßer Weltbildproduktion Abstand. Wie kann sie dieser Forderung genügen, ohne zugleich den Bezug zum Ganzen preiszugeben? Heute zerfällt die Disziplin in die Fragmente ihrer Bindestrichphilosophien, indem sie sich auf die Rekonstruktion jeweils einzelner Kompetenzen wie Sprechen, Handeln und Erkennen spezialisiert oder auf die *vorgefundenen* kulturellen Gestalten von Wissenschaft, Moral oder Recht, Religion oder Kunst reflektiert. Lassen sich diese Fragmente wieder zu einem Ganzen zusammensetzen, wenn wir vom Fokus der Lebenswelt ausgehen? Der Weg von den Weltbildern zum Konzept der Lebenswelt, den ich skizzieren werde, eröffnet die Aussicht, auf nicht-fundamentalistische Weise doch noch zu einer Philosophie »ohne Bindestrich« zu gelangen.

<sup>1</sup> M. Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes«.

<sup>2</sup> Im Folgenden verwende ich, soweit der Kontext nicht die ausdrückliche Hervorhebung des Prozessaspektes erfordert, den Ausdruck ‚Weltbild‘.

Die Welt der Lebenswelt ist freilich eine andere als die der Weltbilder. Diese Welt hat weder die Bedeutung des erhabenen Kosmos oder der vorbildlichen Ordnung der Dinge, noch die eines schicksalsschweren saeculum oder Weltalters, d. h. der geordneten Folge heilsrelevanter Ereignisse. Die Lebenswelt steht uns nicht theoretisch vor Augen, wir finden uns vielmehr vorthoretisch *in* ihr vor. Sie *umfängt* und *trägt* uns, indem wir als endliche Wesen mit dem, was uns in der Welt begegnet, *umgehen*. Husserl spricht vom »Horizont« der Lebenswelt und von ihrer »Bodenfunktion«. Vorgreifend lässt sich die Lebenswelt als der jeweils nicht-überschreitbare, nur intuitiv mitlaufende Erfahrungshorizont und als nicht-hintergebar, nur ungegenständlich präsenter Erlebnishintergrund einer personalen, geschichtlich situierten, leiblich verkörperten und kommunikativ vergesellschafteten Alltagsexistenz beschreiben. Wir sind uns dieses Existenzmodus unter verschiedenen Aspekten bewusst. Wir erfahren uns performativ als *erlebende*, in organische Lebensvollzüge eingelassene, als *vergesellschaftete*, in ihre sozialen Beziehungen und Praktiken verstrickte, und als *handelnde*, in die Welt eingreifende Subjekte. Was in dieser kompakten Formel zusammengepresst wird, kann nicht wie der gestirnte Himmel über uns angeschaut oder im Vertrauen auf Gottes Wort als verbindliche Wahrheit akzeptiert werden.

Indem wir uns miteinander explizit über etwas in der Welt verständigen, bewegen wir uns in einem Milieu, das sich aus diesen performativen Gewissheiten immer schon aufgebaut hat. Es ist Sache der philosophischen Reflexion, die allgemeinsten Züge, gewissermaßen die Architektonik der Lebenswelt, ins Bewusstsein heben. Diese Beschreibung erstreckt sich mithin nicht darauf, wie die Welt selbst zusammenhängt, sondern auf die Bedingungen unseres Zugangs zum Geschehen in der Welt. Vom Bild der Welt bleibt nach dieser anthropozentrischen Rückwendung zum Boden und Horizont des In-der-Welt-Seins nur noch der leere Rahmen für *mögliches* Weltwissen übrig.

Damit verliert die Analyse des lebensweltlichen Hintergrundes auch die Orientierungsfunktion von Weltbildern, die mit ihrem theoretischen Zugriff auf das Ganze zugleich einen praktischen Aufschluss über das richtige Leben versprechen. Gleichwohl möchte Husserl einer Phänomenologie der Lebenswelt, die er in streng deskriptiver Absicht vornimmt, eine wichtige praktische Botschaft abgewinnen. Mit dem Konzept der Lebenswelt möchte er nämlich das vergessene »Sinnesfundament« der Wissenschaften freilegen und damit die Wissensgesellschaft vor einem praktisch folgenreichen Objektivismus bewahren. Angesichts der Herausforderung eines szientistisch zugespitzten Naturalismus stellt sich heute eine ähnliche Frage: Ob und gegebenenfalls in welchem Sinne die epistemische Rolle der Lebenswelt einer naturwissenschaftlichen Revision des im Alltag operativen Selbstverständnisses von Personen Grenzen zieht.

Ich möchte Husserls These vom vergessenen Sinnesfundament aus dem Blickwinkel einer grob skizzierten Weltbildentwicklung einem Plausibilitätstest unterziehen. Die europäische Philosophie hat mit der Ausarbeitung eines ontologischen und später mit der Konstruktion eines erkenntnistheoretischen Weltbegriffs<sup>3</sup> einerseits einen bedeutenden

<sup>3</sup> Vgl. T. Rentsch/H. Braun/U. Dirks, Artikel »Welt«.

Anteil an der kognitiven Entflechtung der wissenschaftlich erfassbaren objektiven Welt von den projektiv vergegenständlichten Aspekten einer jeweils im Hintergrund operierenden Lebenswelt. Als eine säkulare Gestalt des Geistes kehrt die Philosophie der Religion den Rücken und verabschiedet sich gleichzeitig von starken metaphysischen Erkenntnisansprüchen. Andererseits hat sie, während sie zur Genealogie eines entzauberten und versachlichten Konzepts der Erfahrungswelt beitrug, die epistemische Rolle der Lebenswelt verdrängt. Daher interessiert mich die Frage, wie sich das Selbstverständnis des nachmetaphysischen Denkens mit der Reflexion auf diesen verdrängten Hintergrund verändert.

Zunächst will ich im Vorgriff auf den kommunikationstheoretischen Begriff der Lebenswelt klären, wie sich »Lebenswelt«, »objektive Welt« und »Alltagswelt« voneinander unterscheiden (1). Diese Grundbegriffe werden dazu dienen, die wissenschaftskritische Fragestellung auf den Zusammenhang der Weltbildentwicklung zu beziehen. An dieser Entwicklung interessiert mich die schrittweise kognitive Befreiung der »objektiven Welt« von Projektionen der »Lebenswelt« (2) sowie die transzendentalphilosophische Bearbeitung der Folgeprobleme eines naturwissenschaftlich versachlichten Bildes der objektiven Welt (3). Dieses Bild kompliziert sich noch einmal durch den Aufstieg der Geistes- und Sozialwissenschaften, die gleichzeitig für die Transzendentalphilosophie eine Herausforderung darstellen (4). Die bipolare Versachlichung unseres Bildes von der objektiven Welt und eine entsprechende Detranszendentalisierung der leistenden Subjektivität erklären, warum sich Husserls wissenschaftskritische Fragestellung zu einem Dilemma zuspitzt. Mit der komplementären Beziehung zwischen Lebenswelt und objektiver Welt, die wir *in actu* nicht hintergehen können, verbindet sich ein epistemischer Dualismus, der dem Bedürfnis nach einer monistischen Weltdeutung widerstreitet (5). Am Schluss gehe ich kursorisch auf einige Versuche ein, aus diesem Dilemma einen Ausweg zu finden (6).

(1) Der Begriff der Lebenswelt stützt sich auf die Unterscheidung zwischen performativem Bewusstsein und falliblem Wissen. Der eigenartige Modus des mitlaufenden, intuitiv gewissen, aber implizit bleibenden, präreflexiven Hintergrundwissens, das uns in unseren täglichen Routinen begleitet, erklärt sich daraus, dass uns die Lebenswelt nur performativ, im Vollzug von Akten, die jeweils auf etwas *Anderes* gerichtet sind, gegenwärtig ist. Wie man die Furcht, im lockeren Geröll den Halt zu verlieren, erlebt; was man beim Erröten über einen peinlichen Fehler spürt; wie es sich anfühlt, wenn man sich auf die Loyalität eines alten Freundes plötzlich nicht mehr verlassen kann; wie es ist, wenn eine lange praktizierte Hintergrundannahme überraschenderweise enttäuscht wird – alles das »kennt« man. Denn in solchen Situationen gestörter Lebensvollzüge wird eine Schicht impliziten Wissens aufgedeckt, ob es sich um ein habitualisiertes Können handelt, um eine Befindlichkeit, um eine verlässliche soziale Beziehung oder eine unerschütterliche Überzeugung. Diese Komponenten des abgeschatteten Vollzugswissens bilden, solange sie im Hintergrund bleiben und nicht zum Thema gemacht werden, ein Amalgam.

Im Prinzip kann sich jede dieser Gewissheiten aus einer Ressource der gesellschaftlichen Kooperation und Verständigung in ein Thema verwandeln, insbesondere dann, wenn der normale Vollzug gestört wird und Dissonanzen auftreten. Deshalb lässt sich die phänomenologisch beschriebene Lebenswelt auch als Hintergrund kommunikativen Handelns begreifen und auf Verständigungsprozesse beziehen.<sup>4</sup> Im Zentrum des lebensweltlichen Horizonts steht dann nicht mehr wie bei Husserl das Bewusstseinsleben eines transzendentalen Ego, sondern die kommunikative Beziehung zwischen mindestens zwei Teilnehmern, Alter und Ego. Für beide Kommunikationsteilnehmer erschließt sich die Lebenswelt als der mitlaufende, nur implizit gegenwärtige, beliebig zu erweiternde Horizont, worin die jeweils aktuelle Begegnung in den ebenfalls nur performativ gegenwärtigen Dimensionen des erfahrenen sozialen Raums und der erlebten historischen Zeit lokalisiert ist.

Dieser kommunikationstheoretische Ansatz eignet sich zur Klärung der Grundbegriffe »Lebenswelt«, »objektive Welt« und »Alltagswelt« (a), mit deren Hilfe ich die Analyse der Weltbildentwicklung vornehmen möchte (b).

(a) Lebensweltlichen Gewissheiten stellen eine intensiviertere und gleichwohl defiziente Form von »Wissen« dar; sie können nämlich nur unter Verlust ihres performativen Modus in Aussageform gebracht werden. Was nicht in der Form von Aussagen wahr oder falsch sein kann, ist auch kein Wissen im strengen Sinne. Wir müssen das Hintergrundwissen, von dem bisher die Rede war, in Anführungszeichen setzen. Das, was wir auf diese intuitive Weise »kennen«, können wir nämlich nur explizit machen, indem wir es in eine Beschreibung umformen; aber dabei löst sich der Vollzugsmodus des bloß »Bekanntens« auf – er zerfällt gewissermaßen. Interessanterweise bilden davon allein illokutionäre Akte eine Ausnahme. Die illokutionären Bestandteile von Sprechhandlungen – wie »ich gestehe Dir, dass ich...«; »ich empfehle Dir, dass Du...« oder »ich bin fest davon überzeugt, dass p« – bringen den Vollzugsmodus von Gelebtem oder Erlebtem, von interpersonalen Beziehungen und von Überzeugungen *als solchen* zum Ausdruck, *ohne ihn ausdrücklich zu repräsentieren*; denn in jedem Fall handeln die mit dem illokutionären Akt geäußerten propositionalen Gehalte von etwas anderem.

Das peinliche Geständnis, der freundschaftliche Rat und die feste Überzeugung können beliebige Inhalte haben. Aber dieses Was wird nur im Fall einer konstativen Sprechhandlung als ein bestehender Sachverhalt präsentiert; im Falle der expressiven Äußerung wird der Inhalt zum Inhalt eines privilegiert zugänglichen Erlebnisses, den eine erste Person Anderen »eröffnet«, im Falle der regulativen Sprechhandlung wird er zum Inhalt einer interpersonalen Beziehung, die eine erste zu einer zweiten Person aufnimmt. Alle drei Modi spiegeln sich in den Geltungsansprüchen der korrespondierenden Sprechhandlungstypen – in den Wahrhaftigkeits-, Richtigkeits- bzw. Wahrheitsansprüchen, die Sprecher für Sätze der ersten Person, für Sätze, die an zweite Personen adressiert sind, bzw. für deskriptive Aussagen erheben. Dank dieser Trias von

<sup>4</sup> Zum Folgenden vgl. J. Habermas, »Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt«, 88 ff.

Geltungsansprüchen gelangt der performative Sinn des subjektiv Gelebten, des intersubjektiv Verbindlichen und des als objektiv Vermeinten über die sprachliche Kommunikation in den öffentlichen Raum der Gründe.

In unserem Zusammenhang interessiert nun das Verhältnis von »Lebenswelt« und »objektiver Welt«, das sich in der Doppelstruktur der Sprechhandlungen spiegelt. Die Sprecher gehören im Vollzug ihrer illokutionären Akte einer Lebenswelt an, während sie sich mit der Verwendung der propositionalen Bestandteile dieser Akte *auf etwas* in der objektiven Welt beziehen. Im kommunikativen Handeln unterstellen sie diese objektive Welt gemeinsam als die Gesamtheit der beschreibungsunabhängig existierenden Gegenstände oder Referenten, von denen Sachverhalte ausgesagt werden können. Das bedeutet nun nicht etwa, dass Aussagen über die Lebenswelt selbst unmöglich wären. Die beteiligten Personen können gegenüber ihrem eigenen Engagement die Einstellung einer dritten Person einnehmen und eine performativ hergestellte kommunikative Beziehung in einem *weiteren* Akt der Verständigung zum Thema machen und das heißt: *als etwas in der Welt Vorkommendes behandeln*. Denn alles, was zum Inhalt einer Proposition gemacht wird, wird als etwas in der Welt Gegebenes oder Bestehendes zum Thema.

Trotz des unüberbrückbaren intentionalen Abstandes von dem, was in der objektiven Welt besteht oder geschieht – zwischen dem Vollzug und dem expliziten Inhalt einer Kommunikation – gehört es zur Erfahrung der Kommunikationsteilnehmer und zu ihrem Hintergrundwissen, dass sich der Kommunikationsvorgang, in den sie aktuell verwickelt sind, in *derselben* Welt ereignet, der auch die Referenten ihrer im selben Augenblick gemachten Aussagen angehören. Die *Lebenswelt als Bestandteil der objektiven Welt* genießt gewissermaßen einen »ontologischen Primat« vor dem jeweils aktuellen Hintergrundbewusstsein des einzelnen Angehörigen, denn die performativ gegenwärtigen Lebensvollzüge – also Erlebnisse, interpersonale Beziehungen, Überzeugungen – setzen den organischen Leib, die intersubjektiv geteilten Praktiken und die Überlieferungen voraus, in denen sich die erlebenden, handelnden und sprechenden Subjekte »immer schon« vorfinden.

(b) Auf die Existenzweise dieser in symbolischen Formen artikulierten Lebenswelten und auf die objektivierende Beschreibung dieser »soziokulturellen Lebensformen« komme ich noch zurück. Zunächst geht es um das »Bild«, das wir uns im Alltag von der alles einschließenden objektiven Welt machen. Zwar können wir uns von der im Hintergrund präsenten Lebenswelt, in deren Horizont wir uns intentional auf etwas »in der Welt« richten, solange nicht lösen, wie wir *im Vollzug* dieser intentionalen, ob nun sprachlichen oder nicht-sprachlichen Aktivitäten begriffen sind. Aber wir können wissen, dass dieselbe objektive Welt – aus der Perspektive eines distanzierteren Beobachters – wiederum uns, unsere Interaktionsnetze und deren Hintergrund Seite an Seite mit anderen Entitäten *einschließt*. Das prägt unsere inklusive »Alltagswelt«, die Welt des Common-Sense. Diese Welt dürfen wir mit dem philosophischen Begriff der »Lebenswelt« nicht gleichsetzen, obwohl die performativen Züge der Lebenswelt auch die Struktur unserer Alltagswelt – ihre Zentrierung um uns, unsere Begegnungen und

Praktiken, unsere Befindlichkeiten und Interessen – bestimmen. Aber die »Alltagswelt« ist inklusiv, sie enthält nicht nur die performativ vertrauten, sondern auch die wahrgenommenen Elemente der natürlichen Umgebung, die uns frontal begegnen. Die Alltagswelt erschöpft sich nicht in ihren lebensweltlich konstituierten Ausschnitten, in den performativ vertrauten subjektiven Lebensvollzügen, sozialen Beziehungen und kulturell überlieferten Selbstverständlichkeiten. Unmittelbar ist es diese Alltagswelt, die das Bild, das wir uns von der »objektiven Welt« machen – unser Weltbild also – prägt.

Im Alltag kategorisieren wir die Dinge, die uns in der Welt begegnen, nach den Ebenen des praktischen Umgangs. Grob gesagt kategorisieren wir sie als Personen, wenn sie uns in kommunikativen Beziehungen begegnen können; oder als Normen, Sprechakte, Handlungen, Texte, Zeichen, Artefakte usw., wenn wir sie als etwas von Personen Hervorgebrachtes verstehen können; oder als Tiere und Pflanzen, wenn sie uns durch den Eigensinn organischer, d. h. sich selbst reproduzierender und grenzerhaltender Systeme zu enthaltsamen Formen des Umgangs (wie Hege und Pflege oder Züchtung) nötigen; oder wir begreifen die Dinge als manipulierbare Körper, wenn wir ihnen alle lebensweltlichen Qualitäten abstreifen können, die ihnen aus anderen Umgangserfahrungen anhängen (z. B. die Qualitäten eines »Zeuges« oder einer Naturschönheit). Nicht zufällig erinnert die alltagsnahe Ontologie, die wir noch bei Aristoteles finden, an dieses von Umgangserfahrungen geprägte »Bild« der »objektiven Welt«.

Die Produktion von Weltbildern – der geschichtlich variierenden Bilder, die wir uns jeweils von der objektiven Welt machen – setzt offenbar an den trivialen Schichten der Alltagswelt an. Während die wissenschaftliche Weltsicht an die Alltagskategorie der Körper anschließt und das Universum als die naturgesetzlich geregelte Gesamtheit physikalisch messbarer Zustände und Ereignisse begreift, ordnen die ältesten mythischen Überlieferungen fast alles Geschehen in die kommunikativen Beziehungen zwischen Personen ein. Die Welt, die sich in diesen mythischen Erzählungen spiegelt, ist, wenn man den kulturanthropologischen Darstellungen vertrauen darf,<sup>5</sup> monistisch verfasst; es gibt nur *eine* Ebene von Phänomenen, kein »Ansichseiendes« hinter den Phänomenen. Das erzählte Geschehen strukturiert sich in der Form sozialer Interaktionen, an denen Personen und Tiere, aber auch die Geister der Ahnen und imaginierte Natur- und Ursprungsgewalten, überpersönliche Mächte und personalisierte Götter teilnehmen.<sup>6</sup> Beinahe jeder kann mit jedem und alles mit allem kommunizieren, Gefühle und Wünsche, Absichten und Meinungen ausdrücken und reziprok aufeinander einwirken.

<sup>5</sup> Vgl. vor allem die klassischen Werke der angelsächsischen Kulturanthropologie und die der strukturalistischen Anthropologie im Anschluss an Lévy Strauss.

<sup>6</sup> Marcel Gauchet erörtert den Schamanismus als Beispiel für diese monistische, von Lebenden wie Toten bewohnte Welt: »Here we have specialists who initiate communication with the spirit world and manipulate its representatives, but who, despite the considerable prestige and fears they inspire, are steadfastly confined to the common lot of their society. This is because the visible and the invisible is intertwined in a single world [...] The shaman remains a technician endowed with a special ability to move between the living and the dead, between spirits and magical forces. He is in no way an incarnating force creating a permanent union between the human world and its creator or ruler.« M. Gauchet, *The Disenchantment of the World*, 31.

Aus den Narrativen entsteht ein Netz von »Korrespondenzen«, in das auch rituelle Handlungen eingebettet sind; aus dieser Einbettung zieht der in Begräbnis- und Opferriten, in Ahnenkulten und Naturzaubern organisierte Umgang mit den mythischen Mächten seine Evidenz. So verschmilzt in magischen Praktiken die *performative Einstellung*, in der sich eine erste Person auf eine zweite Person einstellt, um sich mit ihr über etwas zu verständigen, mit der *objektivierenden Einstellung* eines Technikers gegenüber unpersönlichen oder überpersönlichen Mächten, auf die er kausalen Einfluss ausüben möchte. Indem der Zauberer *mit* einem Geist kommuniziert, erlangt er Gewalt *über* ihn. Das bezeugt eindrucksvoll die Dominanz einer einzigen Kategorie, nämlich der des kommunikativen Handelns.

Offenbar werden sogenannte mythische Weltbilder nicht nur von den totalisierenden Zügen einer zentrierten, jeweils »von uns« bewohnten Lebenswelt geprägt; sie werden vom performativen Bewusstsein der Lebenswelt so durchdrungen und strukturiert, dass die ins kommunikative Handeln grammatisch eingebaute und von den Beteiligten im Alltagsleben praktisch gehandhabte *Unterscheidung zwischen Lebenswelt und objektiver Welt* in den Weltbildern früher Stammesgesellschaften *verfließt*. Die Kategorien des verständigungsorientierten Handelns strukturieren das innerweltliche Geschehen im Ganzen, sodass *aus unserer Sicht* das Weltgeschehen *von den lebensweltlich konstituierten Ausschnitten der Alltagswelt absorbiert wird*.

Für uns besteht zwischen diesen mythischen Anfängen und dem Weltbild der modernen Wissenschaft ein eigentümlicher Kontrast. Dieser Gegensatz suggeriert eine Weltbildentwicklung, in deren Verlauf die »an sich« bestehende objektive Welt *für die Beteiligten* schrittweise von den projektiven Überschüssen lebensweltlicher Qualitäten gereinigt worden ist. Die Sicht auf die objektive Welt wird auf dem Wege der Bewältigung empirisch ausgelöster und bewältigter kognitiver Dissonanzen *versachlicht*. Müsste nicht aus dieser Sicht ein szientistisch zugespitzter Naturalismus das letzte Wort behalten? Oder lässt sich Husserls These vom vergessenen Sinnesfundament der Wissenschaften mit dem Argument verteidigen, dass der fortschreitende Versachlichungstrend zu einer immer schärferen Polarisierung zwischen der nur noch formal bestimmten, aber epistemisch nicht hintergehbaren Lebenswelt und einer wissenschaftlich objektivierten Welt geführt hat?

(2) Die folgende, sehr grobe Skizze der Weltbildentwicklung ist ein Vorschlag, drei Zäsuren auf dem Wege »von den Weltbildern zur Lebenswelt« als kognitive Schübe zu begreifen, die zu erweiterten Weltbildperspektiven geführt haben. Aus diesem selektiven und entsprechend voreingenommenen Blickwinkel geht es mir zunächst um den Schritt von dem soeben skizzierten weltverhafteten mythischen Denken zu einer Perspektive auf die Welt im Ganzen; sodann um die eigentümliche okzidentale Verbindung eines theozentrischen mit einem kosmologischen Weltbild, die zu einer Polarisierung zwischen Glauben und Wissen führt; und schließlich um die Emanzipation des naturwissenschaftlichen Weltwissens von der Metaphysik, welche den Zusammenhang von Kosmologie und Ethik auflöst und damit die gemeinsame Vernunftbasis von Glauben und Wissen zerstört.

Da dieses Vorhaben den Blick auf die okzidentale Entwicklung einengt und trotzdem mehrere Bücher oder gar Bibliotheken füllen müsste, kann ich meinen Vorschlag im Hinblick auf unser Thema nur unter einem einzigen Aspekt verfolgen: – wie sich in der Folge dieser präsumtiven Lernschritte die begrifflichen Konstellationen von »Lebenswelt«, »objektiver Welt« und »Alltagswelt« verschieben.

Jaspers hat mit dem Konzept der »Achsenzeit« die Aufmerksamkeit auf das Faktum gelenkt, dass sich während einer relativ kurzen Zeitspanne um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends in der Welt der Hochkulturen vom Nahen bis zum Fernen Osten ein kognitiver Durchbruch vollzogen hat.<sup>7</sup> Damals entstehen in Persien, Indien und China, in Israel und Griechenland die bis heute wirksamen religiösen Lehren und kosmologischen Weltbilder. Diese »starken Traditionen« – Zoroastrismus, Buddhismus und Konfuzianismus, Judentum und griechische Philosophie – haben einen Wandel der Weltansicht von der Mannigfaltigkeit der narrativ auf derselben Ebene verknüpften Oberflächenphänomene zur Einheit eines theologisch oder »theoretisch« begriffenen Weltganzen herbeigeführt. Im Monotheismus nimmt die kosmische »Ordnung der Dinge« die verzeitlichte Gestalt einer teleologischen Ordnung der Weltalter an.

Inzwischen hat das Konzept der Achsenzeit eine weitverzweigte internationale Forschung inspiriert.<sup>8</sup> In unserem Zusammenhang interessiert vor allem die Befreiung aus der kognitiven Befangenheit eines *beteiligten* Akteurs, der sich das Weltgeschehen nur aus der *Innenperspektive* eines selber in mythische Geschichten Verstrickten vergegenwärtigen kann. Mit diesem flächigen Monismus brechen die neuen dualistischen Weltbilder. Sie erschließen mit der Konzeption eines einzigen Gottes jenseits der Welt oder mit Begriffen einer kosmischen Gesetzmäßigkeit Perspektiven, aus denen die Welt als ein objektiviertes Ganzes in den Blick gelangt. Der Bezug auf den ruhenden Pol des Einen Weltenschöpfers, des Alles im Gleichgewicht haltenden Nomos, der tiefliegenden Realität des Nirvana oder des ewigen Seins verschafft dem Propheten und dem Weisen, dem Prediger und dem Lehrer, dem kontemplativen Betrachter und dem Mystiker, dem Betenden und dem Philosophen, der sich in intellektuelle Anschauung versenkt, die nötige Distanz von dem Vielen, Zufälligen und Veränderlichen. Gleichviel, ob die dualistische Weltansicht wie in den Erlösungsreligionen Israels oder Indiens stärker, oder wie in der griechischen Philosophie und den chinesischen Weisheitslehren schwächer ausgeprägt ist, diese intellektuellen Eliten vollziehen überall den kognitiven *Durchbruch zu einem transzendenten Standpunkt*.

Von hier aus betrachtet lässt sich alles, was *in der Welt* geschieht, von der *Welt im Ganzen* unterscheiden. Und dieser Blick auf das Seiende und die Menschheit im Ganzen erzeugt jene kategoriale Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung, welche die ältere, expressivistische Unterscheidung zwischen der Geisterwelt und deren Manifestationen ablöst (und im Übrigen magischen Vorstellungen den weltanschaulichen Boden entzieht). Mit der Differenzierung in »Welt« und »Innerweltliches« wird

<sup>7</sup> K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 19 ff.

<sup>8</sup> J.P. Arnason/S.N. Eisenstadt/B. Wittrock (Hgg.), *Axial Civilizations and World History*.

*die Alltagswelt zur Sphäre der bloßen Erscheinungen abgewertet.* Dieser theoretische Durchgriff auf Wesenheiten erweitert die explanative Kraft von Erzählungen. Der konzeptuelle Rahmen kann nun die Masse des praktischen, naturkundlichen und medizinischen Wissens, auch die astronomischen und mathematischen Kenntnisse, die sich inzwischen in den städtischen Zentren der frühen Hochkulturen angesammelt hatten, verarbeiten und zu einem kohärenten, überlieferungsfähigen Ganzen integrieren.

Während der Mythos mit den Alltagspraktiken eng verwoben blieb und noch nicht die Eigenständigkeit eines theoretischen »Bildes« von der Welt erlangte, artikulieren sich in den Weltbildern der Achsenzeit philosophische und theologische Begriffe einer »objektiven«, alles einbegreifenden Welt. Mit diesem gläubig oder kontemplativ erfassten Weltganzen löst sich *für die Beteiligten* jene Fusion der »objektiven Welt« mit der »Lebenswelt« auf, die *wir* heute aus mythischen Weltbildern herauslesen. Mit der Ein- und Unterordnung der *zum bloßen Phänomen herabgestuften* Alltagswelt wird *aus unserer Sicht* der Tatsache Rechnung getragen, dass die performativ gegenwärtige Lebenswelt zusammen mit den Praktiken und Verweisungszusammenhängen, in denen diese sich den kommunikativen Handelnden erschließt, wie alle übrigen Entitäten in der Welt vorkommt.

Diese Versachlichung hat freilich ihren Preis. In den Weltbildern der Achsenzeit taucht die »Lebenswelt« nicht als solche auf, sondern verschmilzt mit den Erscheinungen der »Alltagswelt«. Für die Gläubigen und die Philosophen verschwindet die eigene, in ihrem Rücken fungierende Lebenswelt so hinter den onto-theologisch vergegenständlichten Bildern der Welt, dass ihnen die projektiven Züge verborgen bleiben, die diese Weltbilder nach wie vor dem performativen Bewusstsein ihrer vital gelebten und geleisteten Existenz in der Welt *entleihen*. Das lässt sich an drei Charakteren der Lebenswelt zeigen, die sich in der Welt der Kosmologien und Theologien widerspiegeln:

(i) Der Kosmos und die Heilsgeschichte werden in Dimensionen des gelebten sozialen Raums und der erfahrenen historischen Zeit entworfen. Daher verfließen die Grenzen der objektiven Welt mit dem ins Übermenschliche projizierten lebensweltlichen Horizont einer bewohnbaren, auf uns zentrierten Welt, von der die flüchtigen Erscheinungen unserer Alltagsexistenz wiederum einen Bestandteil bilden. In dieser Architektonik des »Umgreifenden« (Jaspers) behält das teleologisch verfasste Weltganze die lebensweltlichen Charaktere unseres alltäglichen Umgangs mit Mensch, Tier, Pflanze und unbelebter Natur.

(ii) Zweitens sind die Weltbilder der Achsenzeit keineswegs Theorien im Sinne einer wertneutralen Beschreibung bekannter Tatsachen. Denn die *theoretische* Weltdeutung ist schon in ihren starken, evaluativ gehaltvollen Grundbegriffen mit Geboten der *praktischen* Lebensführung verklammert. Wenn die Beschreibung des Ganzen mit der Hilfe von Konzepten wie »Gott« oder »Karman«, »to on« oder »Tao« vorgenommen wird, gewinnt die *Beschreibung* der Heilsgeschichte bzw. des Kosmos den zugleich *wertenden* Sinn eines exemplarischen Seienden, dessen Telos für die Gläubigen und Weisen normativ, als Gesolltes und Nachahmenswertes ausgezeichnet wird. Diese konzeptuelle Verschmelzung der Sollgeltung normativer Aussagen mit der Wahrheitsgeltung de-

skriptiver Aussagen erinnert an das Syndrom des lebensweltlichen Hintergrundes, das sich erst im Zuge einer sprachlichen Thematisierung auflöst und in die verschiedenen Geltungsdimensionen der entsprechenden Typen von Sprechhandlungen verzweigt.

(iii) Schließlich hängt mit dem praktischen Sinn der theoretischen Weltdeutung auch der Unfehlbarkeitsanspruch zusammen, mit dem religiöse und metaphysische »Wahrheiten« auftreten. Wenn sich die verschiedenen Konzeptionen der Welt und der Weltalter in Heilswegen oder politisch maßgebenden Modellen der Lebensführung »auszahlen« sollen, müssen theoretische Überzeugungen den Anforderungen an die Belastbarkeit von ethisch-existenziellen Gewissheiten genügen. Daraus erklärt sich die *dogmatische Denkform*, die den Glaubens- und Weisheitslehren die Gestalt »starker« Theorien verleiht. Mit dem Anspruch auf infallible Wahrheiten reicht gleichsam der *performative Wissensmodus* aus der Lebenswelt in den Bereich des expliziten Weltwissens hinein.

Soweit sich die Weltbilder der Achsenzeit retrospektiv durch eine undurchschaute Projektion von solchen Aspekten der Lebenswelt auf die objektive Welt charakterisieren lassen, zeichnet die Struktur des Weltkonzepts auch schon den Weg zu einer möglichen Versachlichung vor. Die Entwicklung weist erstens in Richtung eines dezentrierten Begriffs der Welt als der Gesamtheit physikalisch beschreibbarer Zustände und Ereignisse; zweitens in Richtung einer Trennung der theoretischen von der praktischen Vernunft und schließlich in Richtung eines fallibilistischen, aber nicht-skeptischen Verständnisses von theoretischem Wissen. Diese Fluchtpunkte verweisen natürlich auf unsere eigene hermeneutische Ausgangssituation, d. h. auf ein nachmetaphysisches Welt- und Selbstverständnis, wie es sich seit dem 17. und 18. Jahrhundert herausgebildet hat.

Um dieser narzisstischen Konstruktion wenigstens den geschichtsphilosophischen Anschein von Notwendigkeit zu nehmen, müsste ich nun auf die historisch zufälligen Konstellationen eingehen, die erst den unwahrscheinlichen und singulären Fall der systematischen Verkoppelung eines kosmologischen Weltbildes mit einer theologischen Lehre erklären – und damit die produktive Zusammenführung des paulinischen Christentums und der griechischen Metaphysik zur Doppelgestalt eines hellenisierten Christentums und eines theologisch verwahrten Platonismus. In den folgenden Jahrhunderten arbeitet sich der Diskurs über Offenbarung und natürliche Vernunft am Sprengsatz von Wissenschaften ab, die – wie die Mathematik, Astronomie, Medizin und die Naturphilosophie – ihrer jeweils eigenen Logik folgen. Der *Diskurs über Glauben und Wissen* entfaltet allerdings erst mit der arabisch vermittelten Aristoteles-Rezeption im 12. und 13. Jahrhundert seine explosive Kraft.<sup>9</sup> Dabei schärfen die Oppositionsbegriffe »Glauben« und »Wissen« ihr Profil aneinander.

Die gemeinsame Vernunftbasis von Glauben und Wissen zerbricht aber in dem Maße, wie die Naturphilosophie ihre Anschlussfähigkeit an eine Theologie, die doch auf der Höhe der zeitgenössischen Wissenschaften bleiben wollte, verliert. Die teleologisch angelegte Ontologie des Aristoteles enthält noch ein Sinnpotential, das für den soteriologisch gedeuteten Praxisbezug offen ist. Aber der scholastische Nominalismus

<sup>9</sup> Zu Abälard beispielsweise vgl. jetzt K. Flasch, *Kampfplätze der Philosophie*, 125–140.

bahnt den Weg zu einer unbefangenen empirischen Naturbetrachtung sowie schließlich zu einer nomologischen Erfahrungswissenschaft, die im Buch der Natur keine göttliche Handschrift mehr entdecken kann; er bereitet auch schon eine Erkenntnistheorie vor, die die Natur dieser modernen Naturwissenschaft dem menschlichen Verstand zuordnet.<sup>10</sup> Mit dieser *zweiten Weichenstellung* verkehren sich bei der Kompatibilitätsprüfung von Religion und Wissenschaft die Beweislasten, weil sich um die modernen Erfahrungswissenschaften und um die säkularen Staatsgewalten fortan eigensinnige philosophische Diskurse bilden, die sich gegenüber der Theologie verselbständigen.<sup>11</sup>

Auf dieser Linie nimmt die bis dahin theologisch eingehegte Metaphysik während des 17. Jahrhunderts die Gestalt philosophischer Systeme an, die ihre formativen Anstöße sowohl von der Erkenntnistheorie wie vom Vernunftrecht erhalten. Die physikalisch erkannte Welt der bewegten und kausal aufeinander einwirkenden Körper verliert den Charakter eines »Worin« des menschlichen Daseins. Gleichzeitig büßt das theoretische Wissen von dieser Welt, das nicht länger mit der praktischen Vernunft verschwistert ist, seine lebensorientierende Kraft ein. Aus diesem Grunde muss auch das christliche Naturrecht von einem aus praktischer Vernunft allein konstruierten Menschenrecht abgelöst werden. Von nun an lässt das Interesse der Philosophie an ihrem Verhältnis zur Religion nach. Das nachmetaphysische Denken konzentriert sich auf das Verhältnis der Philosophie zur Wissenschaft. Auf diese Weise entsteht ein Defizit, auf das ich hier nicht näher eingehe.<sup>12</sup>

Mit dem Schub zum säkularen und verwissenschaftlichten Weltverständnis der Moderne verändert sich erneut die begrifflichen Konstellationen von Lebenswelt, objektiver Welt und Alltagswelt. Weil die objektive Welt aus allem besteht, worüber wahre Aussagen gemacht werden können, begreifen die philosophischen Zeitgenossen Newtons die Welt nach dem mechanistischen Bild, das die moderne Physik von der Natur im Ganzen entwirft. Zur »Welt« gehören die Gegenstände der Erfahrung, die mit den übrigen Dingen in einer »natürlichen«, d. h. gesetzmäßigen Beziehung stehen. Mathematik und naturwissenschaftliches Experiment lösen die »natürliche Vernunft« der Theologen-Philosophen in ihrer Rolle als der maßgebenden Autorität für die Beurteilung der notorisch unzuverlässigen Alltagserfahrungen ab. Den sinnlichen Phänomenen der Alltagswelt liegen nicht mehr Wesenheiten, sondern die gesetzmäßigen Bewegungen der kausal aufeinander einwirkenden Körper zugrunde.

Mit dem Schritt zum mechanistischen Begriff der Natur scheint das Bild der »objektiven Welt« von vergegenständlichten Aspekten der »Lebenswelt« befreit zu sein. Aber welchen Platz nimmt in diesem versachlichten Weltverständnis die Lebenswelt ein? Der von Projektionen entschlackte Weltbegriff ist nicht aus ontologischer, sondern zunächst aus erkenntnistheoretischer Sicht eingeführt worden. Er ist das Ergebnis der

<sup>10</sup> L. Honnefelder, *Duns Scotus*; zu den mittelalterlichen Ursprüngen modernen Denkens insgesamt ders., *Woher kommen wir?*

<sup>11</sup> Zur Epistemologie der praktischen Wissenschaften im 13. und 14. Jahrhundert vgl. M. Lutz-Bachmann/A. Fidora (Hgg.), *Handlung und Wissenschaft*.

<sup>12</sup> J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*.

Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit zuverlässiger physikalischer Erkenntnis. Deshalb gehört zur objektiven Welt das Gegenüber eines erkennenden Subjekts. Der Lebenswelt lassen die Paarbegriffe des mentalistischen Paradigmas nur die Nische der vorstellenden Subjektivität offen. Dieser Rückzug hinterlässt Spuren sowohl in der aporetischen Gestalt des Mentalen wie im Rumoren praktischer Fragen, für die es nach der Abspaltung der praktischen von der verwissenschaftlichten und nachmetaphysisch ernüchterten theoretischen Vernunft keinen klaren Ort mehr gibt.

(3) Im 17. Jahrhundert entwickelt der Empirismus die Anfänge jenes wissenschaftlichen Weltbildes, gegen das Husserl den Vorwurf des »Objektivismus« erheben wird. Dieses Weltbild entsteht im Paradigma der Bewusstseinsphilosophie und wird daher von deren Problemen heimgesucht. Um das Argument vorzubereiten, dass sich im mentalistischen Paradigma die »Lebenswelt« hinter der Fassade des subjektiven Geistes verbirgt, erläutere ich zunächst den aporetischen Status des Mentalen (a) und verfolge dann den »moralischen Unglauben« der Empiristen, der Kants transzendentalphilosophische Wende provoziert (b).

(a) Nach der erkenntnistheoretischen Einführung des seither maßgebenden Begriffs der objektiven Welt als Inbegriff aller deskriptiv erfassbaren, letztlich nomologisch erklärbaren Zustände und Ereignisse wird die »Natur des menschlichen Geistes« zum Problem. Denn unter epistemologischen Gesichtspunkten hat das erkennende Subjekt eine gegenüber der Welt im Ganzen externe Stellung bezogen. Als Geist hat sich das Subjekt aus dem Ganzen vorstellbarer Objekte zurückgezogen. Andererseits kann es sich selbst, zusammen mit seinen Vorstellungen, Passionen und Handlungen, als ein in den kausalen Nexus der Welt verflochtenes *Objekt in der Welt* vorstellen. Daher geht die objektive Welt nicht ganz in der Gesamtheit der physikalisch erklärbaren Phänomene auf; sie erstreckt sich auch auf das psychologisch zu erklärende Mentale.

Das Mentale lässt sich zwar *als Objekt* betrachten, aber zugänglich ist es nur *im Vollzugsmodus* als tätiger und rezipierender Geist. Diese der objektiven Welt gegenüberstehende Subjektivität ist ein Gegenbild zum in der Welt angetroffenen Mentalen. Den Geist *in actu* begreift die Erkenntnistheorie als ein empfindendes, vorstellendes und denkendes Bewusstsein und das erkennende Subjekt als ein Selbst, das sich introspektiv von seinem Haben von Vorstellungen von Objekten wiederum Vorstellungen machen kann. Das Bewusstsein verschränkt sich von Haus aus mit Selbstbewusstsein. Die extramundane Stellung dieser verqueren, weil nur performativ im Erleben gegenwärtigen Bewusstseinszustände bleibt ein Stachel für die Konzeption einer versachlichten, alle kausal vernetzten Körper einschließenden Welt. Unter der Beschreibung mentaler Zustände und Ereignisse rückt das Psychische, das ja nur im Vollzug, also aus dem Blickwinkel der ersten Person zugänglich ist, zwar in die begriffliche Perspektive einer *vorübergehenden* Anomalie. Aber das Mentale behält trotz dieser *Anwartschaft* auf eine naturwissenschaftliche Erklärung ein Janusgesicht. Erlebnistatsachen machen bis heute auf eine irritierende Unvollständigkeit der objektivierenden Weltbeschreibung aufmerksam.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> T. Nagel, »What is it like to be a bat?«.

Im 17. Jahrhundert gibt die Philosophie auf die Frage nach dem Ort eines aus der wissenschaftlich objektivierten Natur gewissermaßen vertriebenen performativen Bewusstseins zunächst noch metaphysische Antworten – eine dualistische Antwort wie Descartes, eine monadologische wie Leibniz oder eine deistische wie Spinoza. Aber aus der Sicht des mentalistischen Paradigmas müssen diese ontologisch ansetzenden Konstruktionen als Rückfall hinter die erkenntnistheoretische Wende erscheinen. Der cartesische Vergegenständlichung des Geistes zur *res cogitans* setzt Hobbes die prädikative Auffassung des Mentalen als Tätigkeit oder Leistung, die wir einem Subjekt zuschreiben, entgegen; geistige Fähigkeiten lassen sich dann einem Organismus, also einem körperlichen Ding als Attribut zulegen: »Es könnte also sein, dass das denkende Ding zwar das Subjekt für Geist, Vernunft, Verstand, aber gleichwohl etwas Körperliches wäre; Descartes nimmt das Gegenteil an, aber ohne Beweis.«<sup>14</sup>

In der Nachfolge von Hobbes scheint der Empirismus von Locke bis Hume die konsequentere Antwort zu geben, wenn er den menschlichen Geist als einen in der Natur selbst befindlichen »Spiegel der Natur« begreift und sich auf die Genese zuverlässigen Wissens konzentriert.<sup>15</sup> Die Natur ruft auf dem Wege der kausalen Einwirkung auf die menschlichen Sinnesorgane im Subjekt Empfindungen und in den Urteilen Widerspiegelungen ihrer selbst hervor. Die Gegenseite hat sich freilich von Anfang an nicht so sehr auf den sperrigen ontologischen Status von *Erlebnissen* berufen; auch Tieren schreiben wir ja die Subjektivität eines bewussten Lebens zu. Aber *Einstellungen*, die Personen zu Sachverhalten oder zu anderen Personen einnehmen können, sind keine Erlebnisse, die man haben oder nicht haben kann, sondern Akte, die man vollzieht – und die fehlschlagen können. Es ist diese *normative Verfassung* des Geistes, auf die schon Descartes hinweist<sup>16</sup> und die Kant gegen Hume zur Geltung bringt, wenn er den Verstand als ein spontanes Vermögen der Anwendung von Regeln oder Begriffen definiert.

(b) Von einer anderen Konsequenz war Kant noch stärker beunruhigt: Der Empirismus versagt bei der Erklärung der Normativität des Geistes nicht nur im Hinblick auf dessen epistemische, sondern vor allem hinsichtlich seiner moralisch-praktischen Leistungen. Das Bild von der objektiven Welt, das der Verstand aus kontingentem Empfindungsmaterial aufbaut, besteht ausschließlich aus deskriptiven Urteilen, d. h. aus einem wertneutralen Tatsachenwissen. Aus der objektivierenden Weltbetrachtung kann die praktische Vernunft keine moralischen Einsichten mehr gewinnen. Evaluative und normative Aussagen lassen sich aus deskriptiven Aussagen nicht begründen. Mit dieser endgültig durch Hume vollzogenen Entkoppelung der praktischen von der theoretischen Vernunft droht die Philosophie überhaupt ihre handlungsorientierende

<sup>14</sup> T. Hobbes, *Lehre vom Körper*, 164.

<sup>15</sup> R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*.

<sup>16</sup> Gegen Hobbes verweist Descartes auf die bewusstseinstranszendierende Allgemeinheit von Propositionen: »Wer zweifelt nämlich, dass ein Franzose und ein Deutscher *dasselbe* über dieselben Gegenstände wird denken können, auch wenn sie sich ganz verschiedener Worte bedienen?« (Hobbes ebd., 169).

Kraft zu verlieren. Gerade dann, wenn sich alle mentalen Vorgänge nach dem Vorbild der Physik erklären ließen, würde sich aus diesen Erkenntnissen keine normativen Orientierungen mehr gewinnen lassen.

Aber als Personen aus Fleisch und Blut stehen die erkennenden Subjekte der Welt nicht nur gegenüber. Indem sie miteinander sprechen und zusammen handeln, müssen sie sich im Umgang mit dem, was ihnen in der Welt begegnet, zurechtfinden. Auch die Forschergemeinschaft selbst ist als eine Kooperationsgemeinschaft handelnder Subjekte in den Kontext eines gesellschaftlichen und kulturellen Lebenszusammenhangs eingelassen. Zwar hatte die Philosophie längst keinen eigenen Heilsweg mehr anzubieten. Aber nun nahm auch das normative Wissen der auf Vernunftmoral und Vernunftrecht umgestellten »Ethik« und »Politik« gegenüber dem empirischen, letztlich dem physikalischen Weltwissen nicht nur, wie schon bei Aristoteles, eine inferiore Stellung ein; ihr Wissensstatus war im Kern erschüttert. Auf diese Problemlage, die, wie ich zeigen möchte, durch die mentalistische Verdrängung der Lebenswelt provoziert wird, antwortet Kant, indem er eine revolutionierte Erkenntnistheorie in den Dienst einer nachmetaphysischen Ehrenrettung des kognitiven Anspruchs praktischer Vernunft stellt.

Die Peripetie setzt damit ein, dass Kant den konstruktiven Leistungen des *erkennenden* Subjekts auf den Grund geht und dessen Kontakt mit der Welt nicht mehr – ausgehend von der Affektion der Sinne – passivisch deutet, sondern transzendental. Dieser Grundgedanke der Konstituierung einer Welt erscheinender Gegenstände verbindet Aspekte der Abhängigkeit mit solchen der Freiheit. Das erkennende Subjekt genießt die Freiheit der kognitiven Gesetzgebung eines endlichen Geistes, der auf die kontingenten Beschränkungen einer unabhängig existierenden Welt reagiert.<sup>17</sup> Zwar operiert auf der Ebene des transzendentalen Bewusstseins der Verstand unter Anleitung der *theoretischen* Vernunft. Aber mit dem Zugriff auf subjektive Bedingungen möglicher objektiver Erfahrungen gewinnt Kant eine noumenale Ebene, auf der er nicht nur das erkennende Subjekt, sondern die spontanen Leistungen der Subjektivität *insgesamt* einer wissenschaftlichen Objektivierung entziehen kann.

Wie Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« betont, kann die metaphysikkritische Einschränkung des theoretischen Vernunftgebrauchs auf Gegenstände der Erfahrung unter der Prämisse der gesetzgebenden Leistungen eines endlichen Verstandes den »positiven und sehr wichtigen Nutzen haben«, eine transzendente Ebene der Spontaneität des Geistes freizulegen, auf der auch eine an den praktischen Vernunftgebrauch gebundene Willensfreiheit ihren Platz findet: »Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft auszukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar dogmatisch ist.«<sup>18</sup> In unserem Zusammenhang ist der Umstand wichtig, dass erst die Residenz des freien Willens im »Reich der Zwecke«

<sup>17</sup> R. B. Pippin, »Kant on the Spontaneity of Mind«.

<sup>18</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXI.

ein Phänomen ins Spiel bringt, welches die ganze Sphäre des Noumenalen vor einem naheliegenden Missverständnis bewahren kann.

Mit dem »transzendentalen Faktum« des Sittengesetzes, dem Ankergrund jeder deontologischen Moral, beruft sich Kant nämlich auf ein phänomenologisch überzeugendes Beispiel von *Hintergrundwissen*. Das merkwürdige Faktum eines Gefühls unbedingter Verpflichtung, das die ganze Beweislast tragen soll, unterscheidet sich nämlich von anderen, deskriptiv erhobenen Tatsachen dadurch, dass es *nur im Vollzugsmodus mitthematisiert* werden kann. Das Pflichtbewusstsein ist nichts anderes als das im Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft performativ gegenwärtige Wissen, einem vernünftig begründeten moralischen Gebot folgen *zu sollen*. Wenn man die Lebenswelt als Interpretationsschlüssel für den Status der Freiheit des vernünftigen Willens wählt, verliert die Sphäre des Noumenalen den Anschein einer metaphysisch konstruierten Hinterwelt (Nietzsche). Nur im Vollzug kommunikativen Handelns können wir Verpflichtungen, die wir mit sozialen Beziehungen eingehen, *als solche* erfahren. Ohne diese performative Erfahrung wüssten wir nicht, wovon in einer aus der Perspektive einer dritten Person vorgenommenen Beschreibung dieses Sachverhalts die Rede ist. Daher muss der normative Sinn einer moralisch begründeten Verhaltenserwartung am Ursprungsort des Phänomens aufgesucht werden. Die Normativität des Sollens darf weder spekulativ zu einem Gebot der Natur oder zu einem existierenden Wert vergegenständlicht noch psychologisch auf Zustände in der objektiven Welt – auf Lust und Unlust, Belohnung und Strafe – reduziert werden. Die »Idee« der Freiheit ist nur eine unter mehreren Ideen. Kants Ideenlehre beleuchtet allgemein einen performativ gegenwärtigen Hintergrund, der nur dann vergegenständlicht wird, wenn die theoretische Vernunft die Grenzen des legitimen Verstandesgebrauchs überschreitet.<sup>19</sup> In der Unterscheidung zwischen Ideen der praktischen und der theoretischen Vernunft lässt sich schon der Vorriff auf die Differenz zwischen Lebenswelt und objektiver Welt entdecken. In dieser Lesart bietet Kants Ideenlehre Anschlussstellen für den detranszendentalisierten Begriff einer weltentwerfenden, aber in der kommunikationstheoretisch beschriebenen Lebenswelt situierten Vernunft.<sup>20</sup>

(4) Allerdings mussten die Engpässe des mentalistischen Paradigmas erst überwunden werden, bevor hinter der Fassade des transzendental begriffenen subjektiven Geistes die Lebenswelt entdeckt werden konnte. Schon Humboldts sprachphilosophische Einsichten weisen in die Richtung einer sprachpragmatischen »Aufhebung« der Transzendentalphilosophie.<sup>21</sup> Aber diese von Hegel aufgenommene und über Peirce und Dewey wie über Husserl und Dilthey bis zu Heidegger und Wittgenstein reichende Entfaltung des Gedankens der »Detranszendentalisierung« lässt sich nicht als eine interne, allein von philosophischen Problemen angetriebene Entwicklung begreifen. Wie sich

<sup>19</sup> Zu dieser Deutung der Postulate der praktischen Vernunft vgl. U. Anacker, *Natur und Intersubjektivität*, Teil II.

<sup>20</sup> T. McCarthy, *Ideale und Illusionen*, 19 ff.; J. Habermas, »Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft«.

<sup>21</sup> Vgl. meine Entgegnung in A. Honneth/H. Joas (Hgg.), *Kommunikatives Handeln*.

die Philosophie seit Galilei und Newton mit dem ernüchterten Blick der modernen Naturwissenschaften auf die objektive Welt auseinandersetzen musste, so musste sie seit Hegel mit dem historischen Blick der Geistes- und Sozialwissenschaften auf Kultur und Gesellschaft zurechtkommen. So wenig die Philosophie seinerzeit der Frage nach dem Status von Bewusstseinsfakten ausweichen konnte, so wenig kann sie sich nun der Frage entziehen, wie denn dieser, den subjektiven Geist offensichtlich überschreitende »objektive« Geist zu begreifen und im Kausalnexus des Weltgeschehens unterzubringen ist.

Erstaunlicherweise finden historische, soziale und kulturelle Tatsachen erst sehr spät ein systematisches wissenschaftliches Interesse. Die historischen Geisteswissenschaften sind aus Kunstlehren hervorgegangen, aus den humanistischen Überlieferungen der Poetik, aus den historischen Darstellungen und den Philologien; in ähnlicher Weise haben sich die neuen Staats- und Sozialwissenschaften aus den klassischen Lehren der Politik und der Ökonomik entwickelt. Diese Kunstlehren hatten mit dem Kanon der – ihrerseits auf die Anfänge der Hochkulturen zurückreichenden – »Freien Künste« die Herkunft aus professionellem Wissen gemeinsam. Wie Grammatik, Rhetorik und Logik, wie Arithmetik, Geometrie und Musik, sogar Astronomie werden Künste und Kunstlehren aus der Reflexion von Teilnehmern auf eine *vorgängig beherrschte* Praxis entwickelt. Demgegenüber kultivieren die Geistes- und Sozialwissenschaften eine ganz andere Einstellung.

Deren Interesse richtet sich nicht mehr auf eine Vergewisserung der Regeln einer *eingewöhnten* Praxis – sei es einer bestimmten Sprache, sei es der bildenden Künste und der Literatur, der Geschichtsschreibung, der Regierungskunst oder der Haushaltsführung. Vielmehr richtet sich jetzt eine *methodisch angeleitete* Neugier auf den Vergleich und die Analyse der vielfältigen kulturellen Lebensformen, die zwar nur aus der Teilnehmerperspektive zugänglich sind, aber aus der Perspektive eines Beobachters *als Datenquellen* genutzt und zu historischen, kulturellen und sozialen Tatsachen verarbeitet werden. Es ist diese Transformation der Teilnehmer- in die Beobachterperspektive, die die Kulturwissenschaften erst zu wissenschaftlichen Disziplinen eigenen Rechts macht. Gegenüber dem Objektbereich der Naturwissenschaften behalten die symbolischen Gegenstände der Humanwissenschaften allerdings einen eigentümlichen Status. Denn der Beobachter muss an den lebensweltlichen Praktiken erst teilgenommen, er muss sie in der Rolle eines virtuellen Teilnehmers erst verstanden haben, bevor er die Praktiken und die Erzeugnisse, in denen diese sich niederschlagen, zu Daten vergegenständlichen kann.

Diese Wissenschaften nutzen die alltagspraktischen Erfahrungen und Kenntnisse, die bisher nur in Literatur und Reiseberichten, in Tagebüchern, chronologischen Darstellungen, Wirtschafts- und Verwaltungsstatistiken, Kriegsberichten, historischen Erzählungen, Lehrbüchern usw. festgehalten worden waren, entweder als »Quellen« einer philologisch aufgeklärten historisch-kritischen Forschung oder sie modellieren daraus Bereiche von empirisch zu erhebenden und unter theoretischen Gesichtspunkten systematisch auszuwertenden Daten. Mit diesem Schub zur wissenschaftlichen Ob-

jektivierung der *lebensweltlich konstituierten Ausschnitte der Alltagswelt* wird der monolithische Begriff der objektiven Welt, der sich der Erkenntnistheorie unter dem Eindruck der Newtonischen Physik aufgedrängt hatte, noch problematischer. Nun stellt sich erneut die Frage, wie sich die begriffliche Konstellation von Lebenswelt und objektiver Welt verändert hat, nachdem Ausschnitte der Lebenswelt nicht mehr nur unter psychologischen, sondern auch unter kulturellen, sozialen und historischen Gesichtspunkten zum Forschungsgegenstand geworden sind.

Die Phänomene der Alltagswelt werden jetzt im Wesentlichen von zwei Seiten<sup>22</sup> einer wissenschaftlichen Objektivierung zugeführt. Mit »Versachlichung« meinen wir eine zunehmend unparteiliche Beschreibung der Wirklichkeit, die sich einer fortschreitenden Dezentrierung der in der jeweils eigenen Lebenswelt zentrierten Wahrnehmungs- und Deutungsperspektiven verdankt. Wir dürfen Versachlichung nicht mit einer verdinglichenden Abstraktion, also dem Zuschneiden des innerweltlichen Geschehens auf die einzige Dimension des Umgangs mit manipulierbaren und messbaren Gegenständen verwechseln.<sup>23</sup> Während sich die Naturwissenschaften der Idee unparteilicher Beurteilung auf dem Wege der Eliminierung lebensweltlicher Qualitäten der Alltagswelt nähern und kontraintuitives Wissen produzieren, können die Geistes- und Sozialwissenschaften *dasselbe* Ziel nur auf dem Wege der hermeneutischen Vergewisserung und vertiefenden Rekonstruktion von lebensweltlichen Umgangserfahrungen und Praktiken anstreben.<sup>24</sup>

Seitdem polarisiert sich das Bild, das wir uns von der objektiven Welt machen, weil die Versachlichung der Alltagsphänomene *in verschiedene Richtungen* weist. Bevor ich auf diese weitere Komplikation für das »wissenschaftliche Weltbild« und das Vorhaben einer Naturalisierung des Geistes zurückkomme, müssen wir die letzte Etappe auf dem Weg von den Weltbildern zur Lebenswelt zurücklegen. Denn die Transzendentalphilosophie setzt sich insbesondere in der Lesart, wonach wir im Herzen der noumenalen Sphäre das »Reich der Zwecke« als Schattenriss der mentalistisch verdrängten Lebenswelt entziffern, der Kritik der Geistes- und Sozialwissenschaften aus. Wie lässt sich die transzendente Grundeinsicht in die normative Verfassung und den gesetzgebenden Charakter des menschlichen Geistes gegen die empirischen Evidenzen der geschichtlichen Vielfalt soziokultureller Lebensformen verteidigen? Weil sich die neuen Disziplinen vor allem mit der Besonderheit und Veränderlichkeit symbolisch erzeugter

<sup>22</sup> Mit der Beschränkung auf nomologische Naturwissenschaften einerseits, Geistes- und Sozialwissenschaften andererseits nehme ich eine Vereinfachung vor, die der Perspektive meiner Fragestellung geschuldet ist. Diese grobe Kontrastierung vernachlässigt nicht nur die in anderem Zusammenhang relevanten Eigenarten der Biowissenschaften und der Psychologie, sondern auch die vielfältigen Unterschiede, die innerhalb der beiden großen, *nur unter dem Aspekt des Zugangs* zu ihren jeweiligen Gegenstandsbereichen charakterisierten »Natur«- und »Humanwissenschaften« bestehen.

<sup>23</sup> Ich danke Lutz Wingert für diesen klärenden Hinweis.

<sup>24</sup> Nicht einmal eine sozialwissenschaftliche Systemtheorie, die aus ihrem Objektbereich alle normativen Züge tilgen möchte, kann auf den hermeneutischen Zugang zu ihren symbolischen Gegenständen und auf »Sinn« als Grundbegriff verzichten.

Artefakte, Lebensformen und Praktiken befassen, scheinen ihre Evidenzen gegen die Annahme einer *einheitlichen* transzendentalen Gesetzgebung zu sprechen.<sup>25</sup> Es ist nicht der konstruktive und weltentwerfende Charakter des Geistes, der den Widerspruch der hermeneutischen Wissenschaften hervorruft, sondern die abstrakte Allgemeinheit und die transmundane Stellung, die das transzendente Bewusstsein der exotischen Mannigfaltigkeit und Kontingenz der Sprachen, Kulturen und Gesellschaften entrücken.

Auf diese Herausforderung antwortet die Philosophie seit Herder und Hamann, Humboldt und Hegel mit einer Mentalismuskritik, die in erste Linie die intersubjektive Natur der Sprachen, Praktiken und Lebensformen gegen die subjektivistische Verfassung des Geistes zur Geltung bringt. Diese Kritik wird von Feuerbach und Marx unter dialogphilosophischen und gesellschaftstheoretischen, von Kierkegaard unter ethisch-existentiellen Gesichtspunkten radikalisiert. Erst der Historismus und die Lebensphilosophie, der Pragmatismus und die Sprachphilosophie haben freilich im weiteren Verlaufe des 19. und frühen 20. Jahrhunderts den symbolisch vermittelten praktischen Lebenszusammenhängen der leiblichen, sozialen und geschichtlichen Existenz der vergesellschafteten Individuen eine erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Bedeutung beigemessen. Sie haben die kommunikationstheoretische Fassung von Husserls Konzept der Lebenswelt vorbereitet. Diese erlaubt eine Detranszendentalisierung der leistenden Subjektivität, ohne diese ihrer welterzeugenden Spontaneität zu berauben und ans innerweltliche Geschehen zu assimilieren.

Der empirisch geschärfte Blick der Geistes- und Sozialwissenschaften auf die wandelbaren Gestalten des objektiven Geistes hatte nicht den konstruktiven Charakter, wohl aber den intelligiblen, allem Weltgeschehen entrückten Status der Gesetzgebung eines transzendentalen Subjekts in Frage gestellt. Auch an Heideggers Transformation von Husserls phänomenologischem Begriff der Lebenswelt zeigt sich, dass der Versuch einer Detranszendentalisierung der weltentwerfenden Subjektivität solange misslingen muss, wie die »ontologische Differenz« zwischen Welterschließung und innerweltlichem Geschehen die Rückkoppelung der *weltbildenden Produktivität* des Seins mit Ergebnissen der dadurch ermöglichten *Lernprozesse in der Welt ausschließt*. Eine transzendente Ursprungsmacht, die sich nur um den Preis der Entmächtigung seinshöriger Subjekte in einem seinsgeschichtlichem Wandel sprachlicher Weltbilder zu Gehör bringt, ist nicht in einem irgend nachvollziehbaren Sinn »detranszendentalisiert«. Ein anderes Bild ergibt sich, wenn man »Sprache« nicht auf die Semantik sprachlicher Weltbilder reduziert, sondern – wie schon Humboldt selber – pragmatisch, d.h. ausgehend von der Kommunikationspraxis handelnder, in Diskurse verstrickter und problemlösender, also *lernender* Subjekte begreift. Sprachen öffnen nicht nur die Horizonte einer vorinterpretierten Lebenswelt. Sie bahnen nicht nur – uneinholbar vorausseilend – die Wege für mögliche Begegnungen mit dem, was in der Welt begegnet. Bei Licht betrachtet, nötigt die sprachliche Kommunikation die Beteiligten vielmehr zu vernünftigen und

<sup>25</sup> Ernst Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen« lässt sich als eine direkte Verteidigung der Kantischen Transzendentalphilosophie gegen diese historistische Kritik verstehen.

das heißt autonomen Ja- oder Nein-Stellungnahmen. Weil die sprachliche Kommunikation über wechselseitig erhobene und auf Kritik angelegte Geltungsansprüche läuft, sind die Beteiligten dem Widerspruch von Gesprächspartnern ausgesetzt und können ihre Meinungen unter dem Überraschungsdruck negativer Erfahrungen *aus Einsicht* korrigieren.

Diese Denkfigur der Sprache als Medium einer Welterschließung, *die der Bewährung in Praktiken bedarf und Lernprozessen Spielraum gibt*, unterläuft die starre transzendente Unterscheidung zwischen einer weltkonstituierenden Tätigkeit und dem innerweltlich konstituierten Geschehen. Die grammatisch vorgeschossenen Kategorisierungen und Deutungen werden schon im Alltag *und erst recht im Wissenschaftsbetrieb* einer kontinuierlichen Bewährungsprobe unterzogen und im Zuge problemlösender Praktiken *von den Beteiligten selbst* einer Revision unterzogen. Über das kommunikative Handeln *greifen* Welterschließung und innerweltliche Lernprozesse *ineinander*. Die kommunikativ handelnden Subjekte sind an diesem Zusammenspiel – und damit implizit auch an der Reproduktion ihrer Lebenswelt – beteiligt. Zwischen der Lebenswelt, die kommunikatives Handeln ermöglicht, und einem fortlaufend getesteten lebensweltlichen Hintergrund, der im ungestörten Vollzug kommunikativen Handelns bestätigt, jedoch in der Folge von Problematisierungen und Lernvorgängen auch korrigiert werden kann, spielt sich ein Kreisprozess ein, worin das verschwundene transzendente Subjekt keine Lücke hinterlässt.<sup>26</sup> Während die kommunikativ Handelnden an Reproduktion und Revision ihrer Lebenswelt *beteiligt* sind, bleiben sie in diese lebensweltlichen Kontexte gleichwohl *eingebettet*.

(5) Am Ende des in groben Zügen skizzierten Weges »von den Weltbildern zur Lebenswelt« wartet die Ausgangsfrage, wie nun die fortschreitende Versachlichung unseres Bildes von der objektiven Welt zu verstehen ist, auf eine Antwort. Erweist sich am Ende auch das reflexiv zugängliche Wissen der performativ gegenwärtigen Lebenswelt als eine naturwissenschaftlich durchschaute Illusion, oder zieht die epistemische Rolle der Lebenswelt einer naturwissenschaftlich angelegten Revision des im Alltag operativen Selbstverständnisses vergesellschafteter Subjekte *als lernender, rational motivierter und verantwortlich handelnder Personen* Grenzen? Die kommunikationstheoretisch vollzogene Detranszendentalisierung der leistenden Subjektivität beschert uns das Konzept einer Lebenswelt, die den kommunikativ Handelnden als ein Ensemble von Ermöglichungsbedingungen performativ, jedoch nur solange und insoweit im Rücken bleibt, wie diese am Vollzug des jeweiligen Aktes beteiligt sind. Der lebensweltliche Hintergrund ist dem innerweltlichen Geschehen *nicht grundsätzlich* entzogen. Sonst könnten lebensweltliche Praktiken und Artefakte auch nicht als Entitäten in der Welt behandelt sowie zu Gegenständen der Humanwissenschaften bzw. der Philosophie gemacht werden. Was spricht dann aber gegen die Aussicht, den performativ gegenwärtigen Hintergrund unserer Praktiken *vollständig*, also einschließlich der Forschungs-

<sup>26</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 47 ff.

praktiken selber, auf die Objektseite zu bringen, und dies *in den Kategorien der* – ihrer Art nach bekannten – *Naturwissenschaften?*<sup>27</sup>

Es ist *die bipolare Versachlichung*, die uns am Ende des Weges von den Weltbildern zur Lebenswelt mit einem semantisch unüberbrückbaren epistemischen Dualismus, d.h. mit einem gespaltenen Bild von der objektiven Welt konfrontiert. Das humanwissenschaftliche Vokabular lässt sich nicht ans naturwissenschaftliche anschließen, Aussagen des einen Vokabulars lassen sich nicht in Aussagen des anderen übersetzen. Das Gehirn »denkt« nicht.<sup>28</sup> Wenn die semantische Kette reißt, lassen sich nicht einmal mehr die Entitäten der einen Ebene den Entitäten der anderen eineindeutig zuordnen. Aus der Sicht der skizzierten Weltbildentwicklung verliert dieser epistemische Dualismus seine Zufälligkeit.

Wenn wir die objektive Welt als Gesamtheit physikalisch messbarer Zustände und Ereignisse konzipieren, nehmen wir eine versachlichende Abstraktion in der Weise vor, dass dem innerweltlichen Geschehen im Umgang mit manipulierbaren Gegenständen alle bloß »subjektiven« oder lebensweltlichen Qualitäten abgestreift werden. Dieses verliert alle Qualitäten, die ihm aus *sonstigen* Umgangserfahrungen (z. B. als Werkzeug oder Hindernis, als Gift oder Nahrung, als Behausung oder unwirtlicher Umgebung) »projektiv« anhängen. Auf der anderen Seite muss sich ein Interpret, der Zugang zu kulturellen Äußerungen, zu Handlungen, Texten, Märkten usw. sucht, wesentlich auf die Praktiken selbst einlassen, denen die lebensweltlich konstituierten Ausschnitte der Alltagswelt ihre besonderen Qualitäten verdanken. Die Interpretin schöpft dabei aus einem Vorverständnis, das sie auf der Basis einer Umgangssprache, das heißt als Teilnehmerin an einer kommunikativen Alltagspraxis und als Angehörige einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt *vorgängig* erworben hat.

Aus dieser methodischen Bindung des geistes- und sozialwissenschaftlichen Beobachters an die Perspektive vorgängig eingeübter Praktiken erklärt sich auch die eigentümliche Dynamik, die aus diesen Wissenschaften selbst zu einer *anderen* Abstraktion als in den Naturwissenschaften drängt, nämlich zu einer Reflexion auf *allgemeine Strukturen* der Lebenswelt. Je weiter die lebensweltlichen Praktiken in ihrer funktional differenzierten, ihrer geschichtlichen und kulturellen Mannigfaltigkeit wissenschaftlich objektiviert – und die beobachteten Praktiken ihrerseits verwissenschaftlicht – werden, umso stärker drängen diese Analysen zum Übergang vom *hermeneutischen* zum *rekonstruktiven* Verstehen und zur Ausbildung eines nur noch *reflexiv* zu gewinnenden *formalen Begriffs* von Lebenswelt überhaupt.<sup>29</sup> Die analytische Klärung von Hintergrund und Voraussetzungen kommunikativen Handelns erfordert eine Art der Reflexion, die nicht mehr Sache der Geistes- und Sozialwissenschaften selber ist. Für diese genuin philosophische Untersuchung bildet, wie ich bei der formalpragmatischen Einführung des Lebensweltkonzepts stillschweigend vorausgesetzt habe, *das perfor-*

<sup>27</sup> Die Frage, ob sich das »ursprüngliche« ganz in das »wissenschaftliche Bild vom Mitmenschen« auflösen lässt, behandelt W. Sellars, »Philosophy and the Scientific Image of Man«.

<sup>28</sup> M. Bennett, D. Dennett, P. Hacker, J. Searle, Neurowissenschaft und Philosophie

<sup>29</sup> J. Habermas, »Rekonstruktive vs. Verstehende Sozialwissenschaften«.

*mative Bewusstsein* sprechender und kommunikativ handelnder, kooperierender und in die Welt intervenierender, erlebender, kalkulierender und urteilender Subjekte *die einzige* Erfahrungsgrundlage.<sup>30</sup>

Husserl hat richtig gesehen, dass die fortschreitende wissenschaftliche Objektivierung der Alltagswelt komplementär zur Entzauberung der Natur und zur formalen Charakterisierung einer Lebenswelt nötig ist, aus deren Horizont die Natur- und Humanwissenschaften einen jeweils eigenen Zugang zu ihren Objektbereichen finden. Aber nach der Detranszendentalisierung der Lebenswelt wird auch *das Dilemma* offenbar. Einerseits widerstreitet die natur- und humanwissenschaftliche Doppelperspektive einer tiefsitzenden Intuition. Denn selbst ein zur Kommunikationsvoraussetzung deflationierter Begriff der »objektiven Welt« fungiert immer noch als eine *einheitsstiftende Idee*. Die formalpragmatische Unterstellung einer für alle Beobachter identischen Welt beschreibungsunabhängig existierender Gegenstände suggeriert schon in der kommunikativen Alltagspraxis Einheit und Zusammenhang in der Mannigfaltigkeit der Entitäten, auf die wir uns intentional beziehen können. Die Vernunft ist »unzufrieden« mit einem ontologischen Dualismus, der in der Welt selbst aufbricht und nicht nur epistemischer Natur ist. Andererseits ist die bipolare Versachlichung Ergebnis einer eigensinnigen Weltbildentwicklung. Jene semantisch befestigte Doppelperspektive ist lebensweltlich tief verankert und zieht der naturalistischen Selbstobjektivierung des menschlichen Geistes konzeptuelle Grenzen.<sup>31</sup> Eine Person würde sich unter einer noch so genauen naturalistischen Beschreibung weder als Person überhaupt noch als diese individuelle Person (als »sie selbst«) wiedererkennen können. Deshalb würden die paradigmatischen Naturwissenschaften den Anspruch einer monistischen Beschreibung, wenn sie überhaupt gelänge, nur auf eliminativem Wege, also durch Ausschluss, nicht durch Übersetzung des personalen Selbstverständnisses in eine objektivierende Sprache einlösen können. Aber würden sie dann noch eine inklusive Beschreibung dessen geben, was in der objektiven Welt vorkommt?

(6) Auf das Dilemma, dass uns die Unterstellung einer objektiven Welt zu einer monistischen Beschreibung drängt, an der uns ein epistemischer Dualismus hindert, reagieren diejenigen, die in letzter Instanz allein den Naturwissenschaften das Monopol für gesellschaftlich anerkanntes Weltwissen einräumen, mit kompatibilistischen Argumenten.<sup>32</sup> Sie möchten das naturwissenschaftlich monopolisierte Weltwissen vom lebensweltlich zentrierten Welt- und Selbstverständnis entkoppeln. Meine Einwände brauche ich hier nicht zu wiederholen.<sup>33</sup> Andere suchen am Leitfaden der objektbereichsspezifischen Grundbegriffe von Physik und Biologie, Psychologie und Humanwissenschaften nach den Konstitutionsbedingungen des Weltwissens in der Lebens-

<sup>30</sup> L. Wingert, »Lebensweltliche Gewissheit vs. Wissenschaftliches Wissen«.

<sup>31</sup> L. Wingert, »Grenzen der naturalistischen Selbstobjektivierung«.

<sup>32</sup> M. Pauen, »Ratio und Natur«; zuletzt A. Beckermann, *Gehirn, Ich, Freiheit*.

<sup>33</sup> Vgl. zur Kritik an der Position des Kompatibilismus vgl. J. Habermas, »Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?«.

welt.<sup>34</sup> Dann stellt sich über welterschließende Theoriesprachen, Methodologien und lebensweltliche Praktiken wiederum ein erkenntnistheoretischer Zusammenhang zwischen den objektsbereichsspezifischen »Weltausschnitten« her.

Diese Strategie knüpft an Husserls wissenschaftskritische Fragestellung an, entledigt sich aber mit dem Rückgang auf Praktiken der Lebenswelt zugleich der Hypothesen eines transzendentalen Uregos.<sup>35</sup> Aber wie lassen sich die weltentwerfenden Praktiken selber noch als etwas in der Welt Vorkommendes denken? Weil sich die entworfenen Wahrheitsmöglichkeiten nur an einem uns kontingent widerfahrenden Geschehen bewähren können, müssen wir von einer Art Wechselwirkung zwischen unseren Praktiken und diesem Geschehen selbst ausgehen. Im Scheitern unserer Projekte zeigt sich diese Verbindung; ohne diese Konfrontation könnten wir nichts von der Welt lernen.

Wer das ontologische Folgeproblem der erkenntnistheoretischen Wende als falsch gestellte Frage abweist und auch die Sprachstufen nicht im Sinne der Schichtenontologie Nicolai Hartmanns in die Realität selbst hineinprojizieren will, muss sich mit dem Plural von einigen tief verankerten welterschließenden Perspektiven abfinden; dann zerfällt die Welt selbst in den Partikularismus lebensweltlich relevanter Weltausschnitte.<sup>36</sup> Nach Lesart des Neopragmatismus begegnet uns das innerweltliche Geschehen je nach Vokabularen und Praktiken unter anderen funktionalen Aspekten unseres »Zurechtkommens« mit der Welt.<sup>37</sup> Wer sich jedoch mit dem Beharren auf einer solchen detranszendentalisierten, aber *gespaltenen* Erkenntnissituation nicht zufrieden geben möchte, kann an dem schwarzen Loch der ontologischen Frage nach Herkunft und Existenz der Lebenswelt nicht verharren.

Die meisten Optionen, die sich von hier aus anbieten, führen auf spekulative Wege. So kann man die eigentümliche ontische Bodenlosigkeit der Lebenswelt als Anknüpfungspunkt für eine Retranszendentalisierung und eine Vertiefung der transenden-

<sup>34</sup> A. Ros, *Materie und Geist*.

<sup>35</sup> Ich sehe den Vorzug des Erlangen/Marburger Konstruktivismus darin, dass er die pragmatische Dimension der Forschung als eines Handlungszusammenhangs ernstnimmt und die performativen Aspekte des Forschungshandelns rekonstruiert; vgl. P. Janich, »Naturwissenschaften vom Menschen versus Philosophie«, 45: »Die Einbeziehung der Vollzugsperspektive bildet de facto den wichtigsten Unterschied zwischen einer bloß deskriptiv verbleibenden Wissenschaftsphilosophie und den methodischen Rekonstruktionen in methodisch-kulturalistischen Ansätzen.« Siehe auch P. Janich, *Kleine Philosophie der Naturwissenschaften*; ders., *Kultur und Methode*. Allerdings ist die Einschränkung der gegenstandsbereichskonstitutiven Weltentwürfe auf »Zwecksetzungen« eine Engführung, die sich aus einer unzulässigen Reduktion des Sprachhandelns auf teleologisches Handeln erklärt. Der lebensweltliche Hintergrund kommunikativen Handelns ist wesentlich komplexer als der Hintergrund für Handlungen, die, wie Janich (siehe u. a. *Naturalismus und Menschenbild*, 47) sie allein in Betracht zieht, allein unter Gesichtspunkten der Zweckrationalität analysiert werden. Damit fällt das welterschließende Element der Sprache, dass Heidegger auf kosten innerweltlicher Lernprozesse verselbständigt hat, zugunsten einer Fichteanischen Betonung von voluntaristischen »Setzungen« unter den Tisch.

<sup>36</sup> Zu diesen Ansätzen gehört auch die Theorie der Erkenntnisinteressen, die K. O. Apel und ich seinerzeit entwickelt haben. Vgl. auch C. Hubig/A. Luckner, »Natur, Kultur und Technik als Reflexionsbegriffe«.

<sup>37</sup> R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*.

talen Differenz nutzen – entweder für eine Ergänzung des nachkantisch ernüchterten philosophischen Welt- und Selbstverständnisses um eine religiöse Weltdeutung<sup>38</sup> oder für eine Metaphysik nach Kant, die bei der Analyse des Selbstbewusstseins einsetzt und den Durchgriff auf ein kosmisch erweitertes Bewusstsein wagt.<sup>39</sup> Wem diese Rückwendung zu Motiven der »starken«, in den Achsenzeit verwurzelten Traditionen nicht geheuer ist, dem bietet sich, wenn ich recht sehe, nur eine Alternative an – der Versuch, die Detranszendentalisierung der leistenden Subjektivität noch einmal im Sinne eines schwachen Naturalismus zu überbieten.<sup>40</sup>

Die Wiedergewinnung religiöser Erfahrungen, das religiös-metaphysische Einheitsdenken und der scientistische Naturalismus sind nicht die einzigen Wege, auf denen wir versuchen können, den epistemischen Dualismus mit einem ontologischen Monismus zu versöhnen. Nach der vorgeschlagenen kommunikationstheoretischen Lesart verschwindet die transzendente Spontaneität der leistenden Subjektivität in den lebensweltlichen Praktiken, über die sich die Reproduktion der Lebenswelt mit den Ergebnissen innerweltlicher Lernprozesse verschränkt. Dieser Kreisprozess lässt sich gewiss auch an Vorgängen im sozialen Raum und in der historischen Zeit exemplifizieren. Aber diese Detranszendentalisierung ist nicht radikal genug, um aus der selbstbezogen rekonstruktiven Analyse der allgemeinen Strukturen möglicher Lebenswelten in eine andere Richtung auszuberechnen – in Richtung einer evolutionären Entstehung von soziokulturellen Lebensformen überhaupt. Wir beschreiben ja die performativ bewussten und nur reflexiv, aus der Sicht eines Teilnehmers an lebensweltlichen Praktiken zugänglichen Strukturen der sprachlichen Kommunikation und ihres Hintergrundes mithilfe rationaler Rekonstruktionen allgemeiner Kompetenzen erkennender, sprechender und handelnder Subjekte. In erster Linie ermöglichen das intentionale Weltverhältnis, die gegenseitige Perspektivenübernahme, die Verwendung einer propositional ausdifferenzierten Sprache, instrumentelles Handeln und Kooperation die Lernprozesse einer vergesellschafteten Intelligenz.

Am Ende möchte ich wenigstens in heuristischer Absicht die Frage nach der Möglichkeit einer empirisch angelegten Theorie aufwerfen, mit der ein in dieser Weise charakterisierter Geist seine naturgeschichtliche Genese so einholt, dass er sich darin wieder erkennen kann?<sup>41</sup> Vielleicht bietet sich die Perspektive einer »Naturgeschichte des Geistes« an, weil wir unseren Blick nur unter den Erkenntnisbedingungen einer Komplementarität von Lebenswelt und objektiver Welt auf die natürlichen Entstehungsbedingungen dieser Komplementarität selber richten können. Aus evolutionärer Sicht erscheinen die philosophisch beschriebenen allgemeinen Strukturen der Lebenswelt als

<sup>38</sup> T. Rentsch, *Gott*; H.J. Schneider, *Religion*.

<sup>39</sup> D. Henrich, *Denken und Selbstsein*.

<sup>40</sup> C. Demmerling, »Welcher Naturalismus?«.

<sup>41</sup> Karl-Otto Apel spricht in diesem Sinne von einem Postulat der »Selbsteinholung des Geistes«. Diese Forderung verschärft Peter Janich (*Naturalismus und Menschenbild*, 41) zu einem methodischen Prinzip, wonach die »Naturwissenschaften vom Menschen« nur für die Ergebnisse Geltung beanspruchen *dürfen*, die mit dem Faktum vereinbar sind, dass diese Erkenntnisse von Menschen *als forschenden Subjekten* erzielt worden sind.

die empirischen Ausgangsbedingungen für beschleunigte kulturelle Lernprozesse. Die Aufgabe bestünde darin, die Konstellation von Eigenschaften, die diese Bedingungen erfüllen, naturgeschichtlich zu identifizieren und aus einer natürlichen Evolution zu erklären, die ihrerseits als »Lernprozess« begriffen wird. Die reflexiv, also »von innen« rekonstruierten allgemeinen Strukturen der Lebenswelt müssten sich wie die emergenten Eigenschaften anderer evolutionärer Stufen aus einer empirisch beschriebenen Ausgangskonstellation heraus »erklären« lassen.

Eine solche Untersuchung, die eher im Archiv der Natur als im Labor stattfindet, müsste sich also von einer übergreifenden Theorie des Lernens leiten lassen. Diese dürfte freilich nicht in der Weise reduktionistisch angelegt werden, dass wir von vornherein an »unserem« performativ erworbenen Verständnis kultureller Lernprozesse Abstriche machen müssten.<sup>42</sup> Solange die Theorie selbst nicht klarere Konturen annimmt, bleibt allerdings unklar, in welchem Sinne von »Emergenz« und »Erklärung« die Rede sein darf. Für eine solche Naturgeschichte des Geistes, die erlauben würde, die Erklärungsperspektive »von oben« an die »von unten« anzuschließen, könnten die Analysen des Zuwachses an grundbegrifflicher Komplexität, die wir an den Sprachstufen der Biowissenschaften, der Psychologie und der Humanwissenschaften beobachten, eine heuristische Rolle spielen.<sup>43</sup> Natürlich schwebt ein solches Unternehmen in der Gefahr, eine metaphysisch angelegte Naturphilosophie bloß in ein nachmetaphysisches Gewand zu kleiden.

#### Literatur

- Anacker, Ulrich: *Natur und Intersubjektivität*, Frankfurt a.M. 1974.  
 Arnason, Johann Pall/Eisenstadt, Shmuel N./Wittrock, Björn (Hgg.): *Axial Civilizations and World History*, Leiden 2005.  
 Beckermann, Ansgar: *Gehirn, Ich, Freiheit*, Paderborn 2008.  
 Bennet, Maxwell/Dennett, Daniel C./Hacker, Peter/Searle, John: *Neurowissenschaft und Philosophie*, Berlin 2010.  
 Demmerling, Christoph: »Welcher Naturalismus?«, in: Peter Janich (Hg.): *Naturalismus und Menschenbild*, Hamburg 2008, 240–256.  
 Flasch, Kurt: *Kampfpplätze der Philosophie*, Frankfurt a.M. 2008.  
 Gauchet, Marcel: *The Disenchantment of the World*, Princeton 1997.  
 Habermas, Jürgen: »Rekonstruktive vs. Verstehende Sozialwissenschaften«, in: ders.: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983, 29–52.

<sup>42</sup> Diese Bedingung begegnet dem von Hubig und Luckner (»Natur, Kultur und Technik als Reflexionsbegriffe«, 57) erhobenen Einwand, die Suche nach einer Natur und Kultur übergreifenden »Evolution« sei ein Rückfall auf ein »tiefer liegendes Reflexionsniveau«.

<sup>43</sup> Der synthetische Materialismus von Arno Ros (*Materie und Geist*) scheint allerdings letztlich auf einen Perspektivismus der verwendeten Begriffssysteme hinauszulaufen, mit deren Hilfe wir dieselben Phänomene in jeweils engere oder weitere raumzeitliche Zusammenhänge einordnen können.

- Habermas, Jürgen: »Entgegnungen«, in: Axel Honneth/Hans Joas (Hgg.): *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1986, 328–337.
- Habermas, Jürgen: »Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt«, in: ders.: *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie*, Frankfurt a. M. 1988, 63–104.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1988.
- Habermas, Jürgen: »Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft«, in: ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion* (Suhrkamp), Frankfurt 2005, 27–83.
- Habermas, Jürgen: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M. 2005.
- Habermas, Jürgen: »Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?«, in: Hans-Peter Krüger (Hg.): *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, Berlin 2006, 263–304.
- Heidegger, Martin: »Die Zeit des Weltbildes«, in: ders.: *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, 69–104.
- Henrich, Dieter: *Denken und Selbstsein*, Frankfurt a. M. 2007.
- Hobbes, Thomas: *Lehre vom Körper*, Leipzig 1915.
- Honnfelder, Ludger: *Duns Scotus*, München 2005.
- Honnfelder, Ludger: *Woher kommen wir?*, Berlin 2008.
- Hubig, Christoph/Luckner, Andreas: »Natur, Kultur und Technik als Reflexionsbegriffe«, in: Peter Janich (Hg.): *Naturalismus und Menschenbild*, Hamburg 2008, 52–66.
- Janich, Peter: *Kleine Philosophie der Naturwissenschaften*, München 1997.
- Janich, Peter: *Kultur und Methode*, Frankfurt a. M. 2006.
- Janich, Peter: »Naturwissenschaften vom Menschen versus Philosophie«, in: ders. (Hg.): *Naturalismus und Menschenbild*, Hamburg 2008, 30–51.
- Janich, Peter (Hg.): *Naturalismus und Menschenbild*, Hamburg 2008.
- Jaspers, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949.
- Lutz-Bachmann, Matthias/Fidora, Alexander (Hgg.): *Handlung und Wissenschaft*, Berlin 2008.
- McCarthy, Thomas: *Ideale und Illusionen*, Frankfurt a. M. 1991.
- Nagel, Thomas: »What is it like to be a bat?«, in: ders.: *Moral questions*, Camb. Mass. 1979, 165–180.
- Pauen, Michael: »Ratio und Natur«, in: Hans-Peter Krüger (Hg.): *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, Berlin 2006, 417–430.
- Pippin, Robert B.: »Kant on the Spontaneity of Mind«, in: ders.: *Idealism as Modernism*, Cambridge 1997, 29–55.
- Rentsch, Thomas/Braun, Hermann/Dirks, Ulrich: Artikel »Welt« in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt 1992, 408–446.
- Rentsch, Thomas: *Gott*, Berlin 2005.
- Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979.
- Rorty, Richard: *Philosophy and Social Hope*, London 1999.
- Ros, Arno: *Materie und Geist*, Paderborn 2004.

Schneider, Hans Julius: *Religion*, Berlin 2008.

Sellars, Wilfrid: »Philosophy and the Scientific Image of Man«, in: Robert Colodny (Hg.): *Frontiers of Science and Philosophy*, Pittsburgh 1962, 1–40.

Wingert, Lutz: »Lebensweltliche Gewissheit vs. Wissenschaftliches Wissen«, in: Peter Janich (Hg.): *Naturalismus und Menschenbild*, Hamburg 2008, 288–309.

Wingert, Lutz: »Grenzen der naturalistischen Selbstobjektivierung«, in: Dieter Sturma (Hg.): *Philosophie und Neurowissenschaften*, Frankfurt a.M. 2006, 240–260.

KOLLOQUIUM 1  
Das Arzt-Patient-Verhältnis im Wandel

---

*Dieter Birnbacher*  
Einführung

*Urban Wiesing*  
Lebenswelt und Wissenschaft im Arzt-Patient-Verhältnis



## Einführung

*Dieter Birnbacher*

Man sollte bekanntlich Zufällen nicht allzu viel Bedeutung zuschreiben. Dennoch scheint es mir nicht abwegig, die Tatsache, dass das Kolloquium zur medizinischen Ethik im Programm des diesjährigen Philosophiekongresses an erster Stelle steht, auf dem Hintergrund des Kongressmottos als bedeutungsvoll zu sehen. Die Medizinethik ist sicher derjenige Zweig der anwendungsorientierten Philosophie, der außerhalb der Philosophie am meisten wahrgenommen wird und die meiste Aufmerksamkeit erregt. Das liegt an vielen Faktoren. Ein wichtiger Umstand ist, dass es in der Medizinethik fast durchweg um existenzielle Fragen mit weit reichenden gesellschaftlichen Auswirkungen geht.

Ich verstehe die Einrichtung dieses Kolloquiums aber zugleich auch als ein Akt der Anerkennung der Arbeit, die in der deutschen Medizinethik in den letzten Jahren geleistet worden ist. Diese Arbeit ist in der Tat beachtlich. Fast alle Fragen der Bio- und Medizinethik sind in den letzten 20 Jahren im deutschen Sprachraum teils disziplinär, teils interdisziplinär bearbeitet worden, und weder der Umfang noch die Qualität des Geleisteten dürften – gemessen an der Zahl der Beteiligten – dem, was die angelsächsischen Länder beisteuern, nachstehen. Wie schnell die Expansion in diesem Bereich vonstatten gegangen ist, spiegelt sich sowohl in der schnell wachsenden Zahl der Lehrstühle für Medizinethik an den Medizinischen Fakultäten als auch in der zunehmenden Zahl der Veröffentlichungen und der von einigen Verlagen initiierten einschlägigen Sonderreihen. Im Hintergrund spielen dabei mehrere Entwicklungen eine Rolle: die Aufnahme medizinethischer Pflicht- bzw. Wahlpflichtkurse in das Curriculum der medizinischen Studiengänge (überwiegend in Gestalt eines integrierten Studienanteils »Theorie, Geschichte und Ethik der Medizin«); die starke Nachfrage nach interdisziplinären Veranstaltungen zur Bioethik bzw. bioethischen Einzelthemen in den Studiengängen für das Unterrichtsfach Philosophie bzw. Ethik/Praktische Philosophie; und das verstärkte Interesse an medizinethischen Themen auf Seiten der evangelischen und katholischen Theologie. Darüber hinaus offenbart bereits ein flüchtiger Blick in die Programme der Akademien und Volkshochschulen, dass der »Bioethik-Boom« – auch wenn sich die Themenschwerpunkte im Laufe der Jahre verschoben haben – nicht zum Erliegen gekommen ist.

Kennzeichnend für die Medizinethik in Deutschland (wie auch im Ausland) ist ein hoher Institutionalierungsgrad und das Vorherrschen dezidiert interdisziplinärer Arbeitsformen. So sind etwa in allen im Folgenden aufgeführten Institutionen Ethiker und Mediziner, aber durchweg auch Vertreter angrenzender Disziplinen an einschlägigen Projekten beteiligt:

Bad Neuenahr-Ahrweiler	Europäische Akademie zur Erforschung von Folgen wissenschaftlich-technischer Entwicklungen
Berlin	Institut Mensch, Ethik und Wissenschaft (IMEW)
Bochum	Zentrum für Medizinische Ethik e.V.
Bonn	Institut für Wissenschaft und Ethik e.V. (IWE)
Bonn	Referenzzentrum für Ethik in den Biowissenschaften (DRZE)
Frankfurt/Oder	Interdisziplinäres Zentrum für Ethik (IZE)
Freiburg	Interdisziplinäres Ethik-Zentrum
Göttingen	Akademie für Ethik in der Medizin e.V., (AEM)
Halle	Interdisziplinäres Zentrum Medizin-Ethik-Recht der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Mannheim	Institut für Deutsches, Europäisches und Internationales Medizinrecht, Gesundheitsrecht und Bioethik der Universitäten Heidelberg und Mannheim (IMGB)
Münster	Centrum für Bioethik
Tübingen	Interfakultäres Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW)

Ein weiteres Kennzeichen der Medizinethik – im Gegensatz zur Philosophie im allgemeinen – ist, dass viele ihrer Vertreter nicht nur als Wissenschaftler, sondern auch als Mitglieder von Genehmigungs- bzw. Beratungsinstitutionen und im weitesten Sinne als Politikberater tätig sind, etwa im Rahmen von Ethikkommissionen der Medizinischen Fakultäten bzw. der Landesärztekammern, Tierschutzkommissionen, den Kommissionen der Bundesärztekammer oder dem Deutschen Ethikrat. Während in diesen Gremien vor dreißig Jahren (sofern es sie gab) die Medizinethik nahezu ausschließlich von Theologen vertreten wurde, sind diese Positionen mittlerweile überwiegend durch philosophische Medizinethiker bzw. durch Medizinethiker mit medizinisch-philosophischer Doppelqualifikation besetzt worden.

Im Gegensatz zu dieser positiven Bilanz ist allerdings weiterhin eine geringe Beachtung der deutschsprachigen Medizinethik im internationalen Raum zu beklagen. Deutsche Medizinethiker veröffentlichen anders als ihre niederländischen und skandinavischen Kollegen relativ wenig in englischer Sprache und spielen deshalb in vielen internationalen Debatten keine nennenswerte Rolle, obwohl sie zu diesen durchaus einen Beitrag leisten könnten. Anders ist dies in einigen nicht-angelsächsischen Sprachräumen wie etwa in Japan, wo auf dem Hintergrund eines ähnlichen Pluralismus der weltanschaulichen Rahmenbedingungen die deutschen Debatten mit großer Aufmerksamkeit

verfolgt werden. Nicht nur wissen die japanischen Medizinethiker sehr viel besser über die hiesigen Kontroversen Bescheid als wir über die dortigen, sie übersetzen und diskutieren auch etwa die Stellungnahmen des Nationalen Ethikrats schneller, als wir sie hier zur Kenntnis nehmen.

Stephen Toulmin ist u. a. für seinen Artikel *How medicine saved the life of ethics* von 1982 bekannt, in dem er meinte, dass der Ethik ohne die Medizinethik und ihre dauerhaft nachwachsenden Probleme die Probleme ausgehen würden. Das war von Anfang an eine Übertreibung. Die Ethik war keineswegs in einer so desolaten Lage, dass sie zu ihrem Überleben einer Wiederbelebungsmaßnahme bedurfte. Richtig ist allerdings, dass es der Medizinethik schon wegen des anhaltenden medizinisch-technischen Fortschritts an Problemnachschub nicht mangelt. Auch wenn man gelegentlich das Gefühl hat, dass gerade die kontroversesten Themen der Medizinethik (etwa um den Status des menschlichen Embryos oder die aktive Sterbehilfe) mehr oder weniger »ausdiskutiert« sind, sorgt doch der weiterhin rasante wissenschaftliche und technische Fortschritt dafür, dass die Medizinethik fortwährend durch neue – und gelegentlich völlig unerwartete – Fragen herausgefordert wird, gegenwärtig etwa Fragen im Zusammenhang mit der Anwendung von Nanotechnologien im medizinischen Bereich, neuartigen Eingriffen ins Gehirn wie der Tiefenhirnstimulation und der Neurotransplantation, aber auch – auf einer abstrakteren Ebene – im Zusammenhang mit der zunehmenden kulturellen Durchmischung der Industriegesellschaften.

Das Stichwort »interkulturelle Bioethik« verweist darauf, dass mit der zunehmenden interkulturellen Verflechtung sich die Medizinethik auch selbst zum Problem geworden ist. Kann die Medizinethik überhaupt mit Allgemeingültigkeitsanspruch sprechen oder ist sie an bestimmte kulturelle Traditionen gebunden, die zwar nicht eine Verständigung über die Kulturgrenzen hinweg, aber doch die Konsensfindung im interkulturellen Maßstab erschweren? Ähnlich grundsätzliche Fragen stellen sich angesichts der hochgradigen Öffentlichkeitswirkung der Medizinethik: Wie positioniert sich die Medizinethik – auf nationaler wie auf internationaler Ebene – gegenüber der Bio- und Medizinpolitik? Soll sie sich als rein akademische Disziplin verstehen, die sich ausschließlich an intellektuellen Maßstäben orientiert, oder soll sie auch in die gesellschaftliche Debatte eingreifen oder aktiv politisch werden? Worauf zielen ihre Stellungnahmen ab: auf die philosophische Einordnung möglicher Positionen, auf die Klärung von Lösungsmöglichkeiten im Sinne eines *option presentation*, auf moralische Appelle oder auf politische Forderungen? Und falls sie schon einmal im politischen Feld agiert, soll sie lediglich Grundlagen für die Entscheidungsfindung liefern, oder soll sie darüber hinaus die angesichts der Komplexität der Problemstellungen oftmals ratlosen politischen Akteure von der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung entlasten? Diese Fragen stellen sich nicht nur in der Theorie, sie stellen sich auch in der Praxis, zumindest der Praxis derjenigen Medizinethiker, die in der Politikberatung tätig sind und im allgemeinen auf wenig Verständnis stoßen, wenn sie sich bei substanziell normativen Positionen zurückhalten oder sich in Begriffsanalysen oder historische Rekapitulationen flüchten.

Natürlich gibt es auch in diesem Bereich eine Reihe von bisher nicht befriedigend gelösten Problemen. Eins ist die ungeklärte disziplinäre Einordnung des Arbeitsgebiets,

etwa bei Anträgen an die DFG. Hier wird gegenwärtig jedes Mal ad hoc entschieden, ob ein Antrag auf Forschungsförderung der Medizin oder der Philosophie zugeschlagen wird. Ein anderes ist die nachlassende Beteiligung des Nachwuchses professioneller Philosophen an medizinethischen Debatten. Obwohl viele medizinethische Probleme unverkennbare eine metaphysische Tiefendimension aufweisen (man denke etwa an Fragen im Zusammenhang mit der Menschenwürde, der Personenidentität oder der Definition von Leben und Tod), gibt es bei jüngeren professionellen Philosophen eine Tendenz, sich aus diesem Arbeitsgebiet zurückzuziehen, offensichtlich auch wegen der insgesamt ungünstigen Karrierechancen. Zwar werden gegenwärtig zunehmend medizinhistorische Lehrstühle in medizinethische umgewidmet, aber bei der Berufung wird doch zumeist auf medizinischen »Stallgeruch« Wert gelegt, so dass der philosophische Nachwuchs chancenlos bleibt. Ein Problem ist auch das Konfliktpotenzial, das darin liegt, dass die philosophische Medizinethik überwiegend prinzipieller und radikaler denkt als das Gros der Bevölkerung und die ärztlichen Standesvertretungen, so dass es hinsichtlich vieler Themen zu Konflikten zwischen philosophisch-ethischen Lösungsvorschlägen und standesethischen, standespolitischen und allgemein-politischen Auffassungen kommt. Viele aus der Philosophie kommende Medizinethiker, aber auch viele theologische Medizinethiker, die sich nur teilweise an die Positionen ihrer Kirche gebunden fühlen, nehmen bei umstrittenen Themen wie Embryonenforschung, Präimplantationsdiagnostik und ärztliche Beihilfe zum Suizid liberalere Positionen ein als die Mehrzahl der Regierenden und der Volksvertreter in den Parlamenten. Insgesamt folgt die Biopolitik in Deutschland eher den in der theologischen als den in der philosophischen Medizinethik vorherrschenden Sichtweisen – was nicht heißt, dass diese in allen Fällen restriktiver sind als die in der philosophischen Ethik vertretenen. In einigen Bereichen, etwa der Ethik der Tierversuche, ist die philosophische Ethik im allgemeinen ihrerseits restriktiver als die Politik und legt strengere Maßstäbe an, als sie im geltenden Tierschutzgesetz vorgesehen sind.

Konflikte der genannten Art zeigen sich auch in dem Bereich, der den Schwerpunkt unseres Kolloquiums bilden soll: das sich im Zeitverlauf wandelnde Arztbild. Während die Medizinethik seit ihrem Erblühen nach dem Zweiten Weltkrieg die Stärkung der Patientenselbstbestimmung – primär als Recht, gelegentlich auch als Pflicht – auf ihre Fahnen geschrieben hat, hängen viele Ärzte (besonders der älteren Generation) weiterhin einem hippokratischen Paternalismus an, für den das Wohl des Patienten und nicht sein Wille oberste Verpflichtung ist. So ist bekannt, dass Patientenverfügungen auch bei unzweifelhafter Gegebenheit ihrer Anwendungsbedingungen gelegentlich ignoriert werden, wenn sie von dem, was die ärztliche Indikation verlangt, allzu eklatant abweichen. Gleichzeitig ist nicht zu verkennen, dass sich in dieser Beziehung gegenwärtig erhebliche Veränderungen vollziehen. Arztbilder sind generell nichts Statisches, das gegen den gesellschaftlichen Normwandel dauerhaft isoliert werden könnte. Eine »ärztliche Teleologie« im Sinne einer unhistorischen, über alle kulturellen Wandlungen hinweg konstanten Auffassung davon, was Ärzte dürfen und sollen, kann es nicht geben. Aber gerade die Notwendigkeit, bestimmte Rollenverständnisse immer wieder aufs neue gesellschaftlich auszuhandeln, ruft die Medizinethik auf den Plan. Was in

den Aufgabenbereich des Arztes fällt, und was nicht, bedarf je aufs neue einer medizinethischen Reflexion. Auch wenn der Medizinethik letztlich keine irgendwie geartete Normsetzungsautorität zusteht, kann sie doch mehr oder weniger begründete Vorschläge machen, welche Aspekte des Arztbildes, weil sie sich bewährt haben, unverändert Bestand haben sollten und an welchen Modifikationen anzubringen sind.

# Lebenswelt und Wissenschaft im Arzt-Patient-Verhältnis

*Urban Wiesing*

## 1. Einleitung

Um das Kongress-Thema »Lebenswelt und Wissenschaft« exemplarisch zu veranschaulichen, eignet sich das Arzt-Patient-Verhältnis in besonderer Weise. Denn hier begegnen sich beide Bereiche auf ganz eigentümliche Art: In der Regel geht ein Patient aufgrund eines störenden Anlasses in seiner Lebenswelt und in seiner Leiblichkeit zu einem Arzt, der von seiner Ausbildung her deutlich von den Wissenschaften geprägt ist, vor allem den Naturwissenschaften. Dabei treffen ganz unterschiedliche Denkweisen und Interessen aufeinander. Hinzu kommt, dass die Medizin – zumindest nach dem Urteil zahlreicher Medizinthoretiker – an einem epistemologischen Selbstmissverständnis leidet. Nicht nur die im Grunde fremden Bereiche von Lebenswelt und Wissenschaft treffen aufeinander, sondern die Medizin neigt überdies zu unangemessenen Vorstellungen über ihren Status als Wissenschaft.

Ich möchte das Zusammentreffen von Lebenswelt und Wissenschaft im Arzt-Patient-Verhältnis auf unvermeidbare und vermeidbare Spannungen, auf Quellen von Missverständnissen, auf Herausforderungen, auf Grenzen und auf Chancen hin untersuchen. Das Verhältnis zwischen Arzt und Patient ist zwar auf der Seite des Arztes von den Naturwissenschaften geprägt, aber eben keines, das zu den Objekten der Naturwissenschaft gehört. Es ist seinerseits ein Objekt der Kommunikationswissenschaften, der Psychologie etc., und als ein Ausdruck von Kultur wäre es ein Objekt der Kultur- und Sozialwissenschaften sowie – in normativer Hinsicht – der Ethik. Auch das Wissenschaftsverständnis der Medizin und die Passung von lebensweltlicher Störung und institutionalisierter Störungsbewältigung sind keine exklusiven Themen der Medizin, sondern berühren auch die Philosophie der Medizin. Deshalb gilt für mein Thema in Abwandlung einer bekannten Vorsichtsregel: »Bei Risiken und Nebenwirkungen fragen Sie Ihren Philosophen.«

Die Spannungen zwischen den lebensweltlichen Herausforderungen und den Antworten der Wissenschaften sind auch für die Medizin durchaus bekannt und aus zahlreichen Perspektiven beschrieben worden. Zudem kenne ich keine Philosophie oder Theorie der Medizin, die schlicht damit zufrieden wäre, dass sich ein Arzt ausschließlich als Wissenschaftler versteht. Seitdem sich die Medizin an den Naturwissenschaften orientiert, werden auf der einen Seite die Erfolge gefeiert, auf der anderen Seite jedoch die Unzulänglichkeiten beanstandet. Man kann einen großen Teil der kritischen Medizinthorie des 19. und 20. Jahrhunderts auch als Versuch verstehen, die fehlenden Passungen von Lebenswelt und Wissenschaft in der Medizin zu diagnostizieren und zu

behandeln.<sup>1</sup> Dabei wird deutlich, dass man die Problematik mit verschiedensten Herangehensweisen aufarbeiten kann. Hier sei ein Weg gewählt, der vom lebensweltlichen Anlass ausgeht und die durch Wissenschaft geprägten Entscheidungswege der Medizin untersucht; es seien also vorwiegend medizintheoretische Aspekte thematisiert.

## 2. Die Lebenswelt des Patienten als Anlass für einen Arztbesuch

Die Initiative zur Aufnahme eines Arzt-Patient-Verhältnisses geht zumeist vom Patienten aus und hat ihren Ursprung in der Lebenswelt und der Leiblichkeit des Patienten. Es ist in der Regel ein Fall von Unwohlsein oder Kranksein, der Anlass zum Arztbesuch gibt. Gesundsein und Kranksein sind »keine neutralen Vorkommnisse«, sondern Weisen der Existenz, die ganz unvermittelt »als positiv bzw. negativ erlebt werden«<sup>2</sup>. Kranksein hat dabei lebensweltlich einen anderen Status als Gesundsein, insofern es in besonderer Weise hervortritt, sich aufdrängt und das gewohnte Leben verändert. Indem die »lebensweltliche Handlungsroutine«<sup>3</sup> unterbrochen ist und Selbstverständlichkeiten verschwinden, liegt etwas eigentümlich Störendes, Aufdringliches und Aufforderndes im Kranksein und Unwohlsein. Kranksein ist eine Unstimmigkeit, während das Gesundsein in der Regel mit einer gewissen Selbstvergessenheit einhergeht, nicht weiter auffällt, deswegen häufig erst bemerkt wird, wenn es fehlt. »Die Grundtatsache bleibt, daß die Krankheit und nicht die Gesundheit das sich selbst Objektivierende, d. h. sich entgegenwerfende, kurz, das aufdringliche ist.«<sup>4</sup> Gadamer spricht deswegen auch von der »Verborgenheit der Gesundheit«<sup>5</sup>.

Diese Eigenschaften des Krankseins hat niemand treffender mit Humor dargestellt als Wilhelm Busch. Er hat am Beispiel der Zahnschmerzen im »Balduin Bählamm – der verhinderte Dichter« den Verlust des Sorglosen, die aufdringliche Störung der Lebensroutine und den auffordernden Charakter des Krankseins wie folgt beschrieben:

»Das Zahnweh, subjektiv genommen,  
Ist ohne Zweifel unwillkommen;  
Doch hat's die gute Eigenschaft,  
Dass sich dabei die Lebenskraft,  
Die man nach außen oft verschwendet,  
Auf einen Punkt nach innen wendet,  
Und hier energisch konzentriert.  
Kaum wird der erste Stich verspürt,  
Kaum fühlt man das bekannte Bohren,

<sup>1</sup> Einen Überblick verschafft D. v. Engelhardt/H. Schipperges: *Die inneren Verbindungen zwischen Philosophie und Medizin im 20. Jahrhundert*.

<sup>2</sup> G. Pöltner: »Sorge um den Leib – Verfügen über den Körper«, 4.

<sup>3</sup> C.-F. Gethmann, »Vielheit der Wissenschaften – Einheit der Lebenswelt«, 361.

<sup>4</sup> H. G. Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, 137.

<sup>5</sup> Ebd.

Das Rucken, Zucken und Rumoren –  
 Und aus ist's mit der Weltgeschichte,  
 Vergessen sind die Kursberichte,  
 Die Steuern und das Einmaleins.  
 Kurz, jede Form gewohnten Seins,  
 Die sonst real erscheint und wichtig,  
 Wird plötzlich wesenlos und nichtig.  
 Ja, selbst die alte Liebe rostet –  
 Man weiß nicht, was die Butter kostet –  
 Denn einzig in der engen Höhle  
 Des Backenzahnes weilt die Seele,  
 Und unter Toben und Gesaus  
 Reift der Entschluß: Er muß heraus!«<sup>6</sup>

Der letzte Satz betont noch einmal die Aufforderung zum Handeln, zum Verändern, die vom Schmerz ausgeht, und diese Eigenschaft des Schmerzes besitzt in der Regel auch das Kranksein. Insofern bilden unmittelbare Phänomene der Lebenswelt und Leiblichkeit eines Menschen, der Verlust »jeder Form gewohnten Seins«, den natürlichen Ausgangspunkt der Anfragen nach medizinischen Bemühungen. Ohne ein herausforderndes Ereignis in der Lebenswelt eines Menschen, in dessen Leiblichkeit, würde eine Disziplin wie die Medizin vermutlich gar nicht existieren – sicher nicht in der jetzigen Form. Medizin ist eine Disziplin, die auf offensichtlich als problematisch, als störend erachtete, zur Handlung auffordernde Phänomene (»Er muss heraus«) in institutionalisierter Weise reagiert.

Dies Gesagte gilt auch für einen Arztbesuch aus präventiven Gründen und für die Behandlung eines durch Zufall entdeckten, klinisch noch unauffälligen Befundes, der nach ärztlicher Erfahrung zu einem lebensweltlich störenden Ereignis werden wird. Hierbei dient einem Menschen, der sich gesund fühlt, die kognitive Vorwegnahme eines störenden lebensweltlichen Ereignisses als Motivation sowie die Hoffnung, dieses Ereignis verhindern zu können. Die Prävention ergibt nur einen Sinn durch einen auf Erfahrung basierenden, antizipativen Bezug auf ein lebensweltlich störendes, herausforderndes Ereignis.

### 3. Die Antwort der Medizin

Kranksein als Ereignis der Lebenswelt und der Leiblichkeit ist von einer ursprünglichen Evidenz und – wie sich zeigen wird – gegen eine wissenschaftliche Thematisierung in gewisser Weise »widersetzlich«<sup>7</sup>. Wie antwortet die Medizin auf einen Menschen, der sich aus vorgenannten Gründen an einen Arzt wendet und Veränderung seines Zustandes wünscht? Das geschieht in verschiedener Hinsicht: Die Medizin versucht,

- eine Diagnose zu stellen und darauf aufbauend eine Therapie durchzuführen,

<sup>6</sup> W. Busch, *Sämtliche Werke*, 542.

<sup>7</sup> H. G. Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, 97.

- die jeweiligen Zustände fern der individuellen Fälle in unterschiedlichen Krankheitsentitäten zu beschreiben, diese ihrerseits in einer Nosologie zu klassifizieren und
- alle Zustände, die als Krankheit gelten, unter einer allgemeinen Definition zusammenzufassen.

Diese Antworten der Medizin seien im Folgenden unter der Leitfrage untersucht, was dabei mit dem lebensweltlichen Phänomen ›Kranksein‹ geschieht. Im Übrigen ist Nachfolgendes im Grunde seit den 20er Jahren des vorherigen Jahrhunderts bekannt, insbesondere durch die Schriften von Richard Koch, und wurde in den 70er und 80er Jahren unter anderem von Wolfgang Wieland erneut auf überzeugende Weise thematisiert.

#### 4. Eine allgemeine Definition von Krankheit

Die Medizin steht allgemein gesprochen vor der Aufgabe, zu klären, welche Menschen sie – deren Zustimmung sei einmal vorausgesetzt – behandeln soll. Die Medizin als institutionalisierte Antwort zur Bewältigung einer Störung muss eine Eingrenzung vornehmen, um ihren Auftrag nicht ausufern zu lassen. Menschen, die beispielsweise unter Liebeskummer, Armut oder Arbeitslosigkeit leiden, sollen nicht von der Medizin behandelt werden, solange sich dieses Leiden nicht psychisch oder physisch in einer Krankheit manifestiert. Zudem soll die einfache Selbstzuschreibung, die Askription »Ich bin krank«, nicht hinreichen, um sozial finanzierte Dienstleistungen in Anspruch zu nehmen, und damit die nach wie vor weit überwiegende Mehrheit der medizinischen Dienstleistungen. Das lebensweltlich initiierte und durch Selbstzuschreibung bekundete Ersuchen<sup>8</sup> eines Patienten allein ist zwar zu allermeist notwendig, aber nicht hinreichend für medizinische Interventionen. Es sollen – zumindest sozial finanziert – nur Menschen behandelt werden, die an einer objektiv beschreibbaren Krankheit leiden. So schreibt SGB V § 27, Abs. 1 Krankenbehandlung folgendes vor:

»Versicherte haben Anspruch auf Krankenbehandlung, wenn sie notwendig ist, um eine Krankheit zu erkennen, zu heilen, ihre Verschlimmerung zu verhüten oder Krankheitsbeschwerden zu lindern.«

Insofern stellt sich die Frage, was ist – allgemein gesprochen – ›Krankheit‹. Doch damit hat sich die Medizin von der Frage nach dem ›Kranksein‹ entfernt, und die Frage nach ›Krankheit‹ aufgeworfen. Die Medizin bewegt sich bereits weg vom lebensweltlichen Phänomen hin zu einer Abstraktion, um von da aus Eingrenzungen vorzunehmen. Denn man kann krank sein, ohne an einer Krankheit zu leiden, bzw. die Medizin fasst dies dann wieder in eine Krankheit, z. B. Hypochondrie, oder verlegt sich auf nichts sagende, aber kompliziert klingende Begriffe wie »vegetative Dystonie«. Die Medizin hat stets versucht, objektive Maßstäbe dafür zu finden, welche Untergruppe von Menschen

<sup>8</sup> Die Argumentation gilt auch für einen bewusstlosen Patienten, in dem man den mutmaßlichen Willen und die mutmaßliche Selbsteinschätzung anführen kann.

sie behandeln soll – übrigens zu früheren Zeiten und in Ausnahmefällen<sup>9</sup> auch heute ohne deren Zustimmung. Sie will situationsfern eine allgemeine Definition von Krankheit festlegen, um damit den Kreis derer, die verändert werden sollen, einzugrenzen.

Doch damit steht sie vor nicht unerheblichen theoretischen Problemen. Denn eine allgemeine Definition von Krankheit, die auf ungeteilte Zustimmung hoffen darf, ist trotz umfangreicher Literatur bisher niemals gelungen. Die Geschichte der Definitionsversuche von Krankheit<sup>10</sup> ist so gesehen wohl »eine Leidensgeschichte«<sup>11</sup>, und ein Ende ist nicht in Sicht. »So treten die Auseinandersetzungen darüber, was Krankheit eigentlich sei, auch heute immer noch auf der Stelle.«<sup>12</sup> Erstaunlicherweise findet diese Diskussion fast nur unter Theoretikern statt, die medizinischen Praktiker interessieren sich dafür kaum. Die Antworten auf die Frage, was ist eine Krankheit, waren historisch gesehen sehr vielfältig, und sie bestanden im Wesentlichen darin, diese Zustände anhand eines oder mehrerer Kriterien zu beschreiben, die ein bestimmtes Verhältnis des Patienten zur Welt oder bestimmte innerorganismische oder intrapersonale Verhältnisse benennen.

Dazu zählen die zahlreichen Versuche, über die Modelle des Schadens, der Entgleisung, der Normwidrigkeit, des Ungleichgewichts, der mangelnden Harmonie, der speziestypischen Funktion oder ähnliche nach einem umfassenden Kriterium für eine allgemeine Definition von Krankheit zu suchen. Sie haben an den grundsätzlichen Schwierigkeiten nichts geändert. Denn mit den aufgezählten Modellen der Abweichung hat man längst ein Kriterium herangezogen, das nicht so ohne weiteres einer reinen Beschreibung der Natur zu entnehmen ist; dementsprechend hat »man das, was man definieren wollte, dem Sinn nach bereits vorausgesetzt«<sup>13</sup>. Kurzum: Die allgemeinen Definitionen von Krankheit über derartige Modelle drohen allesamt, auf zirkulärer Argumentation zu basieren.

Auch die Versuche, über die Methoden der Naturwissenschaften, über Statistik und Abweichungen, eine unstrittige allgemeine Definition von Krankheit zu finden, sind gescheitert. Wer diesen Ansatz trotzdem nutzt, läuft auch hier Gefahr, Zuschreibungen gegen das lebensweltliche Selbstverständnis eines Menschen vorzunehmen. Wie sagte schon Richard Koch: »Das Nichtnormale ist nicht schlechthin krank. Es wird auf die Ganzheit, Beseeltheit und Lebendigkeit bezogen und ist abhängig davon, unter Umständen belanglos oder zweckmäßig.«<sup>14</sup>

Dass die Ambitionen scheitern, Krankheit anhand eines Kriteriums in Bezug auf eine bestimmte Relation zur Welt verbindlich zu definieren, hatte bereits Friedrich Nietzsche in seinen Ausführungen zur Gesundheit angedeutet: »Denn eine Gesundheit an sich gibt es nicht, und alle Versuche, ein Ding derart zu definieren, sind kläglich mißraten. Es kommt auf dein Ziel, deinen Horizont, deine Kräfte, deine Antriebe, dei-

<sup>9</sup> Wichtigste Ausnahmen sind die Zwangsbehandlung und Quarantäne im Seuchenfall sowie die psychiatrische Zwangseinweisung. Beide sind durch Gesetz geregelt.

<sup>10</sup> Eine eindrucksvolle Liste von Versuchen liefert K. E. Rothsuh, *Was ist Krankheit?*; siehe auch Caplan et al., *Concepts of Health and Disease* und G. Khushf, »Expanding the Horizon of Reflection on Health Care and Disease«.

<sup>11</sup> R. Koch, »Die ärztliche Diagnose. Beitrag zur Kenntnis des ärztlichen Denkens«, 130.

<sup>12</sup> W. Wieland, *Strukturwandel der Medizin und ärztliche Ethik*, 38.

<sup>13</sup> W. Wieland, »Grundlagen der Krankheitsbetrachtung«, 50.

<sup>14</sup> R. Koch, »Der Begriff der Medizin«, 28.

ne Irrtümer und namentlich auf die Ideale und Phantasmen deiner Seele an, um zu bestimmen, *was* selbst für deinen *Leib* Gesundheit zu bedeuten habe. Somit gibt es unzählige Gesundheitsen des Leibes.«<sup>15</sup> Insbesondere das derzeit deutlich artikulierte Selbstverständnis von Behinderten basiert auf solchen Vorannahmen. Auch sie betrachten ihr biologisches Sosein nicht als eine Krankheit, sondern als eine »besondere Form von Gesundheit«<sup>16</sup>, als eine mögliche Variante menschlichen Seins.<sup>17</sup>

Gadamer hat diese Gedanken weitergeführt und demgemäß die Frage gestellt, wer denn überhaupt berechtigt ist, eine Unterscheidung zwischen Krankheit und Gesundheit vorzunehmen; seine These: »Es ist eine pragmatische Unterscheidung zwischen Krankheit und Gesundheit, zu der keiner eingeladen ist, außer dem, der selber in der Lage des Sich-krank-Fühlens ist oder der mit der Besorgung seines Lebens nicht mehr fertig werden kann und deswegen schließlich zum Arzt geht.«<sup>18</sup> Dies steht in Einklang mit den anthropologischen Untersuchungen von Günter Pöltner, der den Ausgangspunkt seiner Überlegungen bei den menschlichen Existenzweisen nimmt: »Gesundsein und Kranksein sind in erster Linie Existenzweisen des Menschen. Weisen, wie er seine Welt-Offenheit vollbringt und sich von dem in Anspruch nehmen läßt, was in seiner Welt zum Vorschein kommt. Deshalb gibt es keine Definition dieser Begriffe, unter die sich problemlos die einzelnen Fälle subsumieren ließen.«<sup>19</sup>

Diese Einsichten stehen freilich in einem Spannungsverhältnis zu den Ambitionen von Wissenschaft und zu pragmatischen Erfordernissen der medizinischen Praxis. Einer Wissenschaft ist nun einmal von Haus aus daran gelegen, situationsferne objektivierbare Allgemeinbestimmungen vorzunehmen. Wäre ein ausschließlich subjektivistisches Empfinden als Kriterium nicht nur notwendig, sondern auch hinreichend, um ärztliche Interventionen zu initiieren, zu legitimieren und zu finanzieren, würde dies eine Erweiterung der ärztlichen Tätigkeit darstellen, die durchaus fragwürdig und vor allem nicht finanzierbar wäre. Die Medizin begrenzt sich in der Regel auf körperliche und seelische Krankheiten, nicht auf jede Form von Unwohlsein. Die Medizin will ihren Auftrag eingrenzen, indem sie nicht nur auf Seinsweisen und Selbstzuschreibungen reagiert, sondern auf bestimmte, deskriptiv beschreibbare Zustände. Doch eine Eng-

<sup>15</sup> F. Nietzsche, »Die fröhliche Wissenschaft«, Nr. 120; siehe dazu F. Vonnesen, »Gesund, Gesundheit«.

<sup>16</sup> Kölner Manifest, »Vom Recht auf Anderssein«, 149.

<sup>17</sup> Auch die Definition der UN-Konvention von 2006 versucht, vom Krankheitsmodell weg zu kommen und das Zusammenspiel von Beeinträchtigung und gesellschaftlicher Teilhabe in den Mittelpunkt zu rücken: »Zu den Menschen mit Behinderungen zählen Menschen, die langfristige körperliche, seelische, geistige oder Sinnesbeeinträchtigungen haben, welche sie in Wechselwirkung mit verschiedenen Barrieren an der vollen, wirksamen und gleichberechtigten Teilhabe an der Gesellschaft hindern können.« (Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen 2006)

<sup>18</sup> H. G. Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, 200.

<sup>19</sup> G. Pöltner, »Sorge um den Leib – Verfügen über den Körper«, 65. In diesem Sinne mindert Laufs die juristische Bedeutsamkeit der Unterscheidung: »Die Versuche, Gesundsein und Kranksein begrifflich eindeutig zu trennen, blieben alle unbefriedigend; sie können nur den Rahmen abstecken für die Verständigung zwischen dem Patienten, dem Arzt und der Solidargemeinschaft.« A. Laufs, *Arztrecht*, 12.

führung an der Frage »Liegt hier eine Krankheit vor?« läuft Gefahr, dem lebensweltlichen Selbstverständnis eines Patienten nicht gerecht zu werden. In dem Versuch, eine allgemeine Definition von Krankheit zu erlangen, liegt ein typischer Fall von Spannung zwischen Wissenschaft und Lebenswelt, insofern, wie es Gadamer ausdrückt, »durch die moderne Wissenschaft und ihr Ideal der Objektivierbarkeit uns allen [...] eine gewaltige Verfremdung zugemutet wird«<sup>20</sup>. In mehrfacher Hinsicht: Die Medizin kann dazu neigen, 1. Menschen ohne ›Krankheit‹ nicht zu behandeln, 2. die Reaktionen auf das Unwohlsein unangemessen auf eine ›Krankheit‹ zu fokussieren und 3. Menschen, die sich gesund fühlen, aber an einer ›Krankheit‹ leiden, behandeln zu wollen.

Welcher Ausweg aus dem Dilemma zwischen lebensweltlicher Subjektivität und wissenschaftlicher Verfremdung wäre gangbar? Die Medizin will mit der allgemeinen Definition von Krankheit die Gruppe der Menschen festlegen, die sie behandeln soll. Damit stellt sich aber die Frage, ob eine allgemeine Definition von Krankheit nicht einen – möglicherweise verlustreichen – Umweg darstellt, wenn es zu entscheiden gilt, welchen Zustand man ärztlicherseits verändern will. Wozu bedarf es dann überhaupt einer allgemeinen Definition von Krankheit, wenn mit einer solchen Definition von Krankheit moralische Sachverhalte bestimmt werden – diese Personen sollen wir sozial finanziert behandeln – und wenn sich die moralischen Aspekte treffender mit moralischen Argumenten klären lassen? Sollte man nicht normative Begründungen anführen, wenn man die Frage beantworten will, »was soll nicht sein?« und welche ärztliche Änderung eines Zustandes »kann gerechtfertigt werden?« Für den Verzicht auf die Frage »Was ist Krankheit?«, für einen Verzicht auf eine kryptonormative, allgemeine Definition von Krankheit und für die gleichzeitige Klärung der Frage »Was soll ein Arzt verändern?« spricht die Einsicht, dass die Ethik anderenfalls in ihrer Zuständigkeit beschnitten zu werden droht. Denn die ethischen Reflexionen in der Medizin kämen zu spät, »würde[n] sie ihre Aufgabe nur darin sehen, Normen für den Umgang mit kranken Menschen zu legitimieren, und dabei die Krankheiten als gleichsam vorgegeben auf sich beruhen zu lassen«<sup>21</sup>. Will man also die Ethik in ihrer Funktion nicht unangemessen beschränken und ethische Argumente verschleiern, muss man direkt fragen. Welche Krankheitsdefinition ist moralisch vertretbar, oder – und das wäre mein Vorschlag – man sollte noch konsequenter vorgehen: Man sollte auf eine allgemeine Krankheitsdefinition verzichten und man sollte direkt fragen: Welche Menschen in welchen Zuständen soll man durch ärztliche Intervention verändern?<sup>22</sup>

Dies läuft auf eine zurückhaltende Orientierung an der Frage hinaus, was ist Krankheit. Auch diese Einsicht ist nicht neu, sondern bereits von Richard Koch beschrieben: »Die Frage lautet nun nicht mehr, was ist Krankheit, sondern welcher Erkenntnis bedarf der Arzt als Voraussetzung des ärztlichen Handelns. Diese Umstellung der Frage erwies sich als fruchtbar.«<sup>23</sup>

<sup>20</sup> H. G. Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, 95.

<sup>21</sup> W. Wieland, »Grundlagen der Krankheitsbetrachtung«, 51.

<sup>22</sup> Vgl. U. Wiesing, »Kann die Medizin als praktische Wissenschaft auf eine allgemeine Definition von Krankheit verzichten?«

<sup>23</sup> R. Koch, »Die ärztliche Diagnose. Beitrag zur Kenntnis des ärztlichen Denkens«, 496.

Es sei nicht verschwiegen, dass mit einem Verzicht auf eine allgemeine Definition von Krankheit bestimmte Fragen schwerer zu beantworten sind, so bei den Grenzziehungen für ärztliches Handeln. Warum, so ließe sich fragen, sollen sich Ärzte auf die Behandlung von Unwohlsein begrenzen, das durch Veränderungen hervorgerufen wird, die »in eine gemeinsame Endstrecke natürlicher somatischer Prozesse einmünden«<sup>24</sup>, also auf durch Krankheiten hervorgerufenes Unwohlsein? Die daraus folgenden Probleme sind kompliziert, aber nicht unlösbar. Sie erlauben zudem individuellere Vorgehensweisen und man sollte sie daher in Kauf nehmen, um fehlende Passungen zwischen Wissenschaft und Lebenswelt zu mindern. Hierzu sei auf eine Differenzierung von Dieter Birnbacher hingewiesen, der vorschlägt, in der Krankenbehandlung zwischen »Zielstandards«, »Mittelstandards« und »Solidaritätsstandards«<sup>25</sup> zu unterscheiden und die jeweils Zuständigen bei der Festlegung zu benennen. Zudem sei ergänzt, dass die Praktiker längst in ähnlicher Weise verfahren und sich keineswegs strikt an der Zuschreibung »Der Patient hat eine Krankheit« orientieren.<sup>26</sup>

## 5. Die Diagnose

Diese Spannungen zwischen Lebenswelt und Wissenschaft werden ein weiteres Mal sichtbar, wenn man genau betrachtet, wie die Medizin weiter in ihrer Entscheidungsfindung verfährt. Dies sei nicht chronologisch verstanden in dem Sinne, dass zunächst die allgemeine Bedingung geklärt wird und dann die spezielle Krankheitsentität gesucht wird. Neben der allgemeinen Zuschreibung »krank« oder »hat eine Krankheit«, hat die Medizin die unterschiedlichen Zustände in zahlreichen Einzelentitäten beschrieben und diese wiederum in Nosologien zusammengefasst, die ihrerseits deutlich von wissenschaftlichen Erkenntnissen geprägt sind. In der Nutzung dieser Krankheitsentitäten ergeben sich Spannungen zur Lebenswelt des Patienten in mehrfacher Hinsicht.

1. Der unendlichen Vielzahl von Zuständen, die ein Mensch jeweils individuell einnehmen kann, steht eine endliche Zahl von wissenschaftlich geprägten Krankheitsentitäten gegenüber. Es ist keineswegs zwingend, dass ein Zustand eines Menschen angemessen unter eine dieser Entitäten oder eine Kombination von ihnen fällt, sondern es besteht die Gefahr, individuelle Aspekte des Krankseins zu ignorieren.
2. Die Medizin ist in dem Glauben, aus der Zuordnung zu einer solchen Entität die Handlungsanweisungen zu erlangen, die ein Arzt braucht. Dies ist aber genau betrachtet nicht der Fall.

<sup>24</sup> W. Wieland, *Strukturwandel der Medizin und ärztliche Ethik*. 37.

<sup>25</sup> Vgl. D. Birnbacher, »Krankheitsbegriff, Gesundheitsstandards und Prioritätensetzung in der Gesundheitsversorgung«.

<sup>26</sup> Vgl. U. Wiesing/M. Werner, »Krankheitsbegriff und Mittelverteilung«.

Das sei im Folgenden erläutert: Die einzelnen Krankheitsbegriffe, wie sie von der medizinischen Wissenschaft gebildet werden, sind funktional, »um nicht jedesmal von Neuem eine Problemlösung erfinden zu müssen«. Medizin ist schließlich auch den »situationsdistanzierten Problemlösungen« verpflichtet, »die auch über den jeweiligen Tag und Ort hinaus verwendbar sind«<sup>27</sup>. Von daher sind sie unverzichtbar. Ihr Gebrauch birgt freilich auch Gefahren. Diese liegen vor allem darin, dass ein Arzt glaubt, eine fachgerechte ärztliche Diagnose bestehe in der Zuschreibung einer Krankheitsentität an einen Patienten, in dem Sinne: Patient X hat die Krankheit Y. Dies ist aus mehreren Gründen unangemessen.

Zunächst, weil Krankheitsentitäten theoretische Konstrukte von Ärzten sind, gewonnenen Erfahrung aus vorherigen Fällen. Nichts in der Welt garantiert, dass mit der Zuweisung dieser theoretischen Entität an einen Patienten dessen individueller Situation Rechnung getragen wird. Und wenn im Sinne einer vermeintlichen Wissenschaftlichkeit des Vorgehens ausschließlich aus dieser Zuschreibung einer Entität an einen Patienten die Information zur Handlung entnommen wird, dann können zahlreiche Informationen, die nicht in dem Begriff einer bestimmten Krankheit einfließen, nämlich alle individuellen Informationen, nicht zu einer ärztlichen Entscheidung beitragen. Wie sagte schon Koch: »Es bleibt ein Fehler, wenn das erkannte Gemeinsame [zusammengefasst in der Abstraktion einer Krankheitsentität] nicht durch das erkannte Besondere ergänzt wird«<sup>28</sup>. Zur ärztlichen Diagnose gehört mehr als die Subsumtion des Falles unter einen Krankheitsbegriff, nämlich alle relevante Information über den Patienten. »Die Diagnose ist also ein Ausdruck für die Summe der Erkenntnis, die den Arzt zu seinem Handeln und Verhalten veranlaßt.«<sup>29</sup>

Gleichwohl komme die Medizin nicht umhin – so auch Richard Koch –, die Vielzahl der individuell kranken Menschen zu klassifizieren. Für Koch sind die Entitäten »Fiktionen« (in Anlehnung an Hans Vaihingers »Philosophie des Als-Ob«)<sup>30</sup>. Koch lehnt es nicht rundweg ab, die Fiktion verschiedener »Krankheiten« zu bilden, über »Krankheiten« an sich zu sprechen und Wissen zu diesen Entitäten zu sammeln. Nur müsse man sich im Klaren sein, dass es sich bei »Krankheiten« um Fiktionen handle, die allein durch die Verallgemeinerung stets den individuellen Kranken zu einem gewissen Maße verfehlten. Kochs Aussage aus den frühen 20er Jahren geht einher mit der von Gethmann, dass die »als Störungsbewältigungsinstrumente unter dem Gesichtspunkt der Invarianz ausgebildeten Wissensformen«<sup>31</sup> eben nicht automatisch zur Störungsbewältigung angemessen sind. Nun stellt sich jedoch die Frage, wie mit der Fiktion der verschiedenen »Krankheiten« umzugehen sei? Wie kann man Patienten vor »diagnostischem Unrecht«<sup>32</sup> bewahren? Kochs Antwort:

<sup>27</sup> C.-F. Gethmann, »Vielheit der Wissenschaften – Einheit der Lebenswelt«, 361.

<sup>28</sup> R. Koch, »Irrtümer der allgemeinen Diagnostik«, 59.

<sup>29</sup> R. Koch, *Die ärztliche Diagnose*, 70.

<sup>30</sup> Vgl. R. Koch, *Das Als-Ob im ärztlichen Denken*.

<sup>31</sup> C.-F. Gethmann, »Vielheit der Wissenschaften – Einheit der Lebenswelt«, 368.

<sup>32</sup> R. Koch, »Irrtümer der allgemeinen Diagnostik«, 61.

»[...] es ist bald zweckmäßig, den [Krankheits-]Begriff bei der Behandlung von Kranken und anderen ärztlichen Betätigungen so zu benutzen, als ob er der Natur ganz entspräche, bald ist es zweckmäßiger, diese Fiktion mehr oder weniger aufzulösen, und sich in seinem Verhalten enger an die einzelnen Kranken selbst zu halten.«<sup>33</sup>

Wie das wissenschaftliche Wissen so stehe auch der Umgang mit einer Krankheitsentität in einem rein instrumentellen Verhältnis zur Ausrichtung der Medizin – und nicht umgekehrt.<sup>34</sup> Alles, was die Medizin oder ein Arzt an Verallgemeinerungen oder Abstraktionen vornähmen, müsste letztlich wieder dem Einzelnen dienen. Die instrumentelle Funktion kommt auch den zahlreichen Krankheitsnamen und entsprechenden Krankheitsentitäten der Medizin zu. Damit relativiert sich die Funktion einer Zuschreibung einer bestimmten Krankheitsentität im Entscheidungsprozeß eines Arztes unter pragmatischen Gesichtspunkten. Zum erfolgreichen Handeln könne ein Arzt zuweilen – so Koch – sogar darauf verzichten, eine bestimmte Krankheitseinheit seinem Patienten zuzuschreiben. »Es scheidet sich also [...] Diagnosebegriff und Krankheitsbegriff. Diagnostiziert wird nicht ein Krankheitsbegriff, sondern der Zustand eines einzelnen.«<sup>35</sup> Man kann diesen medizintheoretisch entscheidenden Satz eben auch als einen Versuch verstehen, die Spannungen zwischen Lebenswelt und Wissenschaft zu verringern. Nur so kann die Medizin ihre Aufgabe individuell erfüllen. Alle anderen Vorgehensweisen und eine Fixierung des ärztlichen Handelns auf Krankheitsbegriffe verfehlen die Ausrichtung der Medizin – der Arzt würde nicht mehr eine individuelle Person, sondern eine abstrakte Fiktion behandeln. Der Umgang mit Krankheitsbegriffen unterliegt – im instrumentellen Sinne – einzig dem Kriterium, »wie weit die Fiktion der Krankheit dem ärztlichen Zwecke förderlich ist«<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> R.Koch, *Ärztliches Denken*, 1.

<sup>34</sup> Dies geht einher mit Ergebnissen von C.-F.Gethmann in »Zur Amphibolie des Krankheitsbegriffs«, die vor allem aus der sprachanalytischen Unterscheidung zwischen Askription und Deskription gewonnen wurden: Die Medizin könne nicht auf die Bildung deskriptiver, überindividueller Krankheitsbegriffe verzichten, allein um der Entgrenzung und mangelnden Finanzierbarkeit des Gesundheitswesens entgegenzuwirken, die droht, wenn sie sich einzig an der Askription von Kranksein orientieren würde. Gleichwohl plädiert er für einen umsichtigen Umgang, indem er darauf verweist, dass die »situationsinvariante Verstehbarkeit« von Krankheit als »praktisches Verhältnis interpretiert wird«. Er fordert: »Die Krankheit muss als ein praktisches, überindividuell verständliches Phänomen erscheinen.« (A. a. O., 111)

<sup>35</sup> R.Koch, *Die ärztliche Diagnose*, 70; siehe auch W. Wieland, *Diagnose*.

<sup>36</sup> R.Koch, *Die ärztliche Diagnose*, 498; siehe auch R.Koch, *Das Als-Ob im ärztlichen Denken*.

## 6. Das epistemologische Selbstmissverständnis und seine Folgen

All diese Probleme gehen einher und verkomplizieren sich mit einem wissenschaftstheoretischen Missverständnis, zu dem die Medizin seit ihrer Zuwendung zu den Naturwissenschaften neigt. Das macht es doppelt kompliziert: Wenn das lebensweltliche Phänomen des Krankseins auf eine von Wissenschaft geprägte, institutionalisierte Antwort stößt, ist das bereits komplikationsträchtig genug. Bei einem unangemessenen Wissenschaftsverständnis der Medizin erhöht sich die Problematik und die Gefahr des Misslingens noch einmal.

Wie sieht das Missverständnis aus? Im Rahmen der – mit einiger Verspätung erfolgreichen – Orientierung an den Naturwissenschaften glaubte die Medizin, selbst eine Naturwissenschaft zu werden und ihre ganzen Kräfte in diese Richtung bündeln zu sollen. In der uneingeschränkt fortschrittsgläubigen und euphorischen Gewissheit, das letzte und endgültige Selbstverständnis der Medizin gefunden zu haben, verschrieb man sich spätestens ab der Mitte des 19. Jahrhunderts dem Ziel, nicht nur Anatomie und Physiologie, sondern auch die klinische Medizin zu einer Wissenschaft nach dem Vorbild der Naturwissenschaften umzugestalten. Dass dies aus wissenschaftstheoretischen Gründen unangemessen ist, lässt sich mit wenigen Argumenten belegen:

1. Die Naturwissenschaften haben ihren Erfolg bekanntermaßen auch dadurch erreicht, dass sie zahlreiche Fragen in ihrer Tätigkeit ausgeblendet haben, so die Frage nach Sinn, den Zielen, der Moral... In der Medizin sind diese Fragen aber stets virulent.
2. Die Naturwissenschaften haben ihren Erfolg ebenso durch stricte methodische Beschränkung erreicht. Das Geschehen in der Medizin ist hingegen so vielfältig, dass eine solche methodische Beschränkung unangemessen ist.
3. Das Ziel der Naturwissenschaften ist Erkenntnisgewinn, das der klinischen Medizin hingegen ist effektive Handlung zum Nutzen des Patienten.

All diese Argumente scheinen in der euphorischen Orientierung der Medizin an den Naturwissenschaften nicht weiter beachtet worden zu sein. Der häufig als Kompromiss angebotene Begriff, die Medizin sei eine ›angewandte Naturwissenschaft‹, ist unglücklich, da er die Umsetzungsprobleme zwischen Wissen und Handeln trivialisiert. Zumal das Produkt einer Anwendung von Naturwissenschaft nicht wieder Naturwissenschaft sein kann. Seit wann wird eine Tätigkeit durch den genutzten Wissensbestand zu der Art von Disziplin, die den Wissensbestand ermittelt? Man sollte die Medizin treffender als eine praktische Wissenschaft bezeichnen.<sup>37</sup>

Warum kann man dieses epistemologische Missverständnis nicht auf sich beruhen lassen, warum bleibt es virulent? Der Medizin als Naturwissenschaft lag die Hoffnung zugrunde, dass Wissen von ganz besonderer Qualität direkt das Handeln des Arztes in dem Sinne beeinflussen könne, dass es die Eigenschaften des Wissens annehmen

<sup>37</sup> Siehe neben den Werken von Wieland und Koch auch C.-F. Gethmann, »Heilen: Können und Wissen«; U. Wiesing, *Wer heilt, hat Recht?*

würde, nämlich sicher, präzise und reproduzierbar zu sein. Gleichzeitig sollte damit der Erfolg der Medizin eintreten. Erfolgreich ist die Medizin durch die Orientierung an den Naturwissenschaften ohne Zweifel geworden, doch sie ist praktisch geblieben, und die ärztliche Tätigkeit von Präzision und Mathematisierbarkeit weit entfernt. Die Nutzung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse führte eben keineswegs dazu, dass die praktische Medizin eine Naturwissenschaft wurde. Die Medizin musste im Laufe des 20. Jahrhunderts einsehen, dass zentrale Begriffe ihrer Tätigkeit wie Gesundheit, Krankheit, Leiden, Unwohlsein etc. niemals ganz naturwissenschaftlich eingeholt werden konnten, sondern immer auf weitere Facetten des menschlichen Lebens verwiesen. Die ärztliche Praxis blieb immer auch mit Aspekten der Lebenswelt ihrer Patienten konfrontiert, die die Naturwissenschaften nicht zu erklären vermochten. Ferner erwies sich der Monopolanspruch der Naturwissenschaften auf Wissenschaftlichkeit als unhaltbar. An vielen Punkten ließen sich die Spannungen, die das Selbstverständnis der Medizin als vermeintliche Naturwissenschaft in der viel komplexeren, auch andere Dimensionen einnehmenden Wirklichkeit mit sich brachte, nicht mehr verdecken.<sup>38</sup>

Wo lagen und wo liegen die Gefahren eines falschen wissenschaftstheoretischen Selbstverständnisses? Die als positiv gewerteten Eigenschaften der Naturwissenschaften können einen unangemessenen Eigenwert in der Medizin bekommen. Sie können mit ungerechtfertigten Hoffnungen verknüpft werden, die Probleme und Eigenheiten praktischer Tätigkeiten bemänteln, andere thematische Schwerpunkte und methodische Denkweisen ausklammern und damit letztlich die Entfremdung zwischen lebensweltlichem Ereignis und von Wissenschaft geprägter Antwort vergrößern. Zudem kann die genuine Aufgabe der Medizin durch Ignoranz gegenüber dem Praktischen in Vergessenheit geraten – im Extremfall bis zu einem therapeutischen Nihilismus, der ja historisch auch explizit gefordert wurde. Wenn die Medizin ihren Heilauftrag zugunsten wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens vergisst, drohen ihre Intentionalität, ihr Heilauftrag und der individuelle Fall aus dem Blickwinkel zu verschwinden; Victor v. Weizsäcker sprach zu Recht von einem »törichtem Hyperlaboratismus«<sup>39</sup>.

Für die Patienten ist es nahe liegend, in der Wissenschaft ein Mittel zur Kontingenzbewältigung zu sehen. Die Eigenschaften naturwissenschaftlichen Wissens und die Bedeutung, die Naturwissenschaften in unserer Zeit zugestanden werden, sind für einen Kranken in der Situation der Bedrohung durch Krankheiten verständlicherweise attraktiv. Gilt doch eine wissenschaftliche Medizin allermeist als eine erfolgreiche Medizin, und wer wüsste Präzision in der Bewältigung einer existenziellen Bedrohung nicht zu schätzen? Dies kann freilich zu unrealistischen Erwartungen bezüglich der Entscheidungswege und der Erfolge führen, die ihrerseits Enttäuschungen vorprogrammieren. Damit kann eine unangemessene Auswahl von Maßnahmen einhergehen, weil diagnostische und therapeutische Verfahren mit hohem wissenschaftlichem Innovationsfaktor gesucht werden, ohne dass dem Patienten damit geholfen wäre. Denkweise und Eigenschaften der Wissenschaft müssen eben nicht zwingend dienlich für die Be-

<sup>38</sup> Vgl. U. Wiesing, *Wer heilt, hat Recht?*

<sup>39</sup> V. v. Weizsäcker, »Über Gesinnungsvitalismus«, 23.

wältigung lebensweltlicher Probleme sein, können aber die Erwartungen und Präferenzen der Patienten unangemessen beeinflussen.

Ähnliches ergibt sich bei den Ärzten durch eine Auswahl der Therapien nach wissenschaftlichem Prestige und nicht nach praktischem Erfolg, durch Ausblenden von Aspekten der Medizin, die sich nicht mit den Methoden der Naturwissenschaften erforschen lassen, sowie durch die Denkweise, die sich an einer mit wissenschaftlichen Methoden ermittelten Krankheitsentität als Diagnose orientiert.

Es wäre unterkomplex, die Spannungen und Unangemessenheiten zwischen Lebenswelt und Wissenschaft einzig dem wissenschaftstheoretischen Selbstmissverständnis zuzuschreiben. Es wäre unredlich, deren Verschwinden mit dem Besinnen der Medizin auf ihre praktische Verpflichtung und der Entwicklung einer angemessenen klinischen Methodologie zu prognostizieren. Selbst wenn sich die klinische Medizin als praktische Wissenschaft verstehen würde, ihrer genuinen praktischen Verpflichtung deutlicher bewusst wäre und unangemessene Vorgehensweisen und Erwartungen abstreifen würde, bliebe ein Spannungsfeld. Die Differenz zwischen subjektiven Erleben und wissenschaftlich geprägter, institutionalisierter Antwort ist allemal unvermeidlich. Gleichwohl verbleibt die Forderung nach einer reflektierten klinischen Methodologie, die sich mit dem genuin praktischen in der ärztlichen Tätigkeit beschäftigt.

Beim Thema »Lebenswelt und Wissenschaft im Arzt-Patient-Verhältnis« bestätigt sich die bekannte Einsicht, dass »die Antworten der Wissenschaften nicht in funktionaler Korrespondenz zu den Fragen der Lebenswelt«<sup>40</sup> stehen. Jedenfalls ist keine Wissenschaft denkbar, die ihren Namen verdient, die keinerlei Vermittlungsprobleme mit der Lebenswelt eines kranken Menschen aufgeben würde. Eine andere als die lebensweltliche Perspektive ist für jeden Arzt in gewissem Maße unverzichtbar. Es wäre einerseits töricht, die wissenschaftlichen Erkenntnisse in der Behandlung außen vor zu lassen, andererseits sind sie nicht hinreichend und gleichermaßen präfigurierend. Man kann diese Spannungen nur reduzieren, indem man sich der Umsetzungsprobleme von wissenschaftlichem Wissen in begründetes Handeln widmet – man kann sie aber nicht eliminieren. Die Spannungen zwischen Lebenswelt und Wissenschaft im Arzt-Patient-Verhältnis sind partiell vermeidbar, aber als solche unvermeidbar. Um sie zu reduzieren bedarf es der reflektierten Aufgeklärtheit der Medizin. Immanuel Kant hatte schon Recht: Die Medizin bedarf der institutionalisierten Selbstreflexivität, einer Instanz, die »die eigentümlichen Lehren oder Gebote« der Medizin nicht »zum Inhalt, sondern zum Gegenstand ihrer Prüfung und Kritik, in Absicht auf den Vorteil der Wissenschaften macht« (Streit der Fakultäten, A 27).

<sup>40</sup> C.-F. Gethmann, »Vielheit der Wissenschaften – Einheit der Lebenswelt«, 351.

*Literatur*

- Birnbacher, Dieter: »Krankheitsbegriff, Gesundheitsstandards und Prioritätensetzung in der Gesundheitsversorgung«, in: A. Brand/D. v. Engelhardt/A. Simon/K. -H. Wehkamp (Hgg.) *Individuelle Gesundheit versus Public Health?* Münster 2002, 152–163.
- Busch, Wilhelm: *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Rolf Hochhuth. Bd. II, 9. Aufl., München 1999.
- Caplan, Arthur L./Engelhardt, H. Tristram Jr./McCartney, James J. (Hgg.): *Concepts of Health and Disease. Interdisciplinary Perspectives*, London/Amsterdam/Don Mills/Sydney/Tokyo 1981.
- Engelhardt, Dietrich v./Schipperges, Heinrich: *Die inneren Verbindungen zwischen Philosophie und Medizin im 20. Jahrhundert*. Darmstadt 1980.
- Gadamer, Hans Georg: *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Aufsätze und Vorträge. 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1993.
- Gethmann, Carl-Friedrich: »Vielheit der Wissenschaften – Einheit der Lebenswelt«, in: Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Hg.). *Einheit der Wissenschaften*. Forschungsberichte 4, Berlin 1991, 349–371.
- Gethmann, Carl-Friedrich: »Heilen: Können und Wissen. Zu den philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Medizin«, in: J. P. Beckmann (Hg.): *Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik*. Berlin New York 1996, 68–93.
- Gethmann, Carl Friedrich: »Zur Amphibolie des Krankheitsbegriffs«, in: A. Gethmann-Siefert/K. Gahl/U. Henkel (Hgg.): *Wissen und Verantwortung*. Bd. 2: Studien zur medizinischen Ethik, Freiburg i. Br. 2005, 105–114.
- Khushf, George: »Expanding the Horizon of Reflection on Health Care and Disease«, in: *The Journal of Medicine and Philosophy* 20 (1995), 461–473.
- Koch, Richard: *Die ärztliche Diagnose*. Beitrag zur Kenntnis des ärztlichen Denkens, 2. Aufl., Wiesbaden 1920.
- Koch, Richard: »Die ärztliche Diagnose. Beitrag zur Kenntnis des ärztlichen Denkens«, zweite umgearbeitete Auflage [Selbstanzeige], in: *Annalen der Philosophie* 2, (1920/21), 496–498.
- Koch, Richard: *Ärztliches Denken*. Abhandlungen über die philosophischen Grundlagen der Medizin. München 1923a.
- Koch, Richard: »Irrtümer der allgemeinen Diagnostik«, in: J. Schwalbe (Hg.): *Irrtümer der allgemeinen Diagnostik und Therapie, sowie deren Verhütung*. Leipzig 1923b, 46–85.
- Koch, Richard: *Das Als-Ob im ärztlichen Denken*. München 1924.
- Koch, Richard: »Der Begriff der Medizin«, in: Philosophische Grenzfragen der Medizin. (= Vorträge für Geschichte der Medizin an der Universität Leipzig, Bd. 3) Leipzig 1930, 9–31.
- Kölner Manifest: »Vom Recht auf Anderssein«, abgedruckt in: T. Neuer-Miebach/R. Tarneden (Hgg.): *Vom Recht auf Anderssein*. Anfragen an pränatale Diagnostik und humangenetische Beratung, Marburg/Düsseldorf 1994, 148–149.
- Laufs, Adolf: *Arztrecht*. 5. Aufl., München 1993.

- Nietzsche, Friedrich: »Die fröhliche Wissenschaft«, in: Werke, hrsg. v. Karl Schlechta, Bd. II, Darmstadt 1994.
- Pöltner, Günter: »Die anthropologischen Grundlagen ärztlichen Handelns«, in: K.-F. Wessel (Hg.): *Herkunft, Krise und Wandlung der modernen Medizin*. Bielefeld 1994, 52–69.
- Pöltner, Günter: »Sorge um den Leib – Verfügen über den Körper«, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 54 (2008), 3–12.
- Rothschuh, Karl Eduard (Hrsg.): *Was ist Krankheit?* Erscheinung, Erklärung, Sinngebung, Darmstadt 1975.
- Sozialgesetzbuch V ([http://www.sozialgesetzbuch-bundessozialhilfegesetz.de/\\_buch/sgb\\_v.htm](http://www.sozialgesetzbuch-bundessozialhilfegesetz.de/_buch/sgb_v.htm)).
- Vonnesen, F.: »Gesund, Gesundheit«, in: J. Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Darmstadt 1974, 559–561.
- Weizsäcker, Victor v.: »Über Gesinnungsvitalismus«, in: Klinische Wochenschrift 2 (1923), 30–33.
- Wieland, Wolfgang: *Diagnose. Überlegungen zur Medizintheorie*. Berlin/New York 1975.
- Wieland, Wolfgang: »Grundlagen der Krankheitsbetrachtung«, in: R. Gross (Hg.): *Geistige Grundlagen der Medizin*, Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo 1985, 42–55.
- Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen [http://files.institut-fuer-menschenrechte.de/437/UN\\_BK\\_Konvention\\_Internet-Version\\_FINAL.pdf](http://files.institut-fuer-menschenrechte.de/437/UN_BK_Konvention_Internet-Version_FINAL.pdf), 3.2.2009.
- Wieland, Wolfgang: *Strukturwandel der Medizin und ärztliche Ethik*. Philosophische Überlegungen zu Grundfragen einer praktischen Wissenschaft, Heidelberg 1986
- Wiesing, Urban: »Kann die Medizin als praktische Wissenschaft auf eine allgemeine Definition von Krankheit verzichten?«, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 44 (1998), 83–98.
- Wiesing, Urban: *Wer heilt, hat Recht? Über Pragmatik und Pluralität in der Medizin*. Stuttgart 2004.
- Wiesing, Urban/Werner, Micha: »Krankheitsbegriff und Mittelverteilung – Thesen zur Bedeutung des Krankheitsbegriffs für die Zuweisung und Begrenzung solidarisch finanzierter, medizinischer Dienstleistungen«, in: A. Brand/D. v. Engelhardt/A. Simon/K.-H. Wehkamp (Hgg.): *Individuelle Gesundheit versus Public Health?* Münster 2002, 144–151.

KOLLOQUIUM 2  
Technik und Leben

---

*Armin Grunwald*

Einführung: »Technik und Leben – zur neuen philosophischen Aktualität  
eines klassischen Themas«

*Mathias Gutmann*

Leben und Technik

*Christoph Hubig*

Virtualisierung der Technik – Virtualisierung der Lebenswelt.  
Neue Herausforderungen für eine Technikethik als Ermöglichungsethik

*John Dupré*

What Is Natural About Human Nature?



## Einführung: »Technik und Leben – zur neuen philosophischen Aktualität eines klassischen Themas«

Armin Grunwald

### 1. Einführung

Der Technikbegriff ist in den letzten Jahren verstärkt in den Blick der Philosophie geraten. ›Technik‹ als Reflexionsbegriff zu verstehen, Technik als Medium menschlicher Lebensbewältigung und der Welterkenntnis zu konzeptualisieren, Technik handlungstheoretisch oder gesellschaftstheoretisch zu deuten, und die Grenzen zwischen Technik und dem Lebendigen zu thematisieren, ist Gegenstand von Publikationen, Workshops und Projekten geworden.<sup>1</sup>

Technik und Leben werden in der geistesgeschichtlichen Tradition und in der öffentlichen Wahrnehmung häufig als Gegensätze gedacht. Leben als das ›von selbst‹ Wachsende<sup>2</sup> und Technik als das nach menschlichen Zwecken Gemachte erschienen (und erscheinen) vielfach als kategorial verschieden. Pate steht die auf Aristoteles zurück gehende Abgrenzung des Technischen als Reich der menschengemachten Mittel (*techné*), genauer der hergestellten Artefakte<sup>3</sup> gegenüber dem Reich der vorfindlichen Natur. Die These von der *Technik als Gegenatur*<sup>4</sup> verschärft diese klassische Gegenüberstellung. Die klassische Technikphilosophie<sup>5</sup> stellt auf gemachte Artefakte und ihre Rolle für Mensch und Gesellschaft ab, während sie Bezüge zum Leben nicht herstellte.

Angesichts aktueller Entwicklungen in naturwissenschaftlicher Forschung und technikwissenschaftlicher Programme wie etwa der Nanobiotechnologie<sup>6</sup> oder der ›technischen Verbesserung‹ des Menschen<sup>7</sup> ist jedoch die klassische Grenze zwischen Technik und Leben nicht mehr so ohne Weiteres aufrecht zu erhalten. Vielmehr wird sie angesichts zunehmender Grenzüberschreitungen in beiden Richtungen zum Gegenstand philosophischer Reflexion. Diese erfordert einen Dreischritt: die begriffliche Bestimmung von ›Technik‹, die Klärung des Terminus ›Leben‹ sowie die Klärung des beiderseitigen Verhältnisses. Im Kolloquium »Technik und Leben« des deutschen Philosophiekongresses 2008 standen vor diesem Hintergrund die Abgrenzung zwischen bzw. das Verhältnis von Technik und Leben im Mittelpunkt. Die drei Beiträge näherten

<sup>1</sup> Vgl. A. Grunwald/Y. Julliard, »Technik als Reflexionsbegriff – Überlegungen zur semantischen Struktur des Redens über Technik«; Hubig, Christoph: *Die Kunst des Möglichen I*.

<sup>2</sup> Vgl. N. Karafyllis, »Biofakte. Grundlagen, Probleme und Perspektiven«.

<sup>3</sup> P. Janich, *Logisch-pragmatische Propädeutik*, 48.

<sup>4</sup> Vgl. G. Ropohl, *Technologische Aufklärung*, 51 ff.

<sup>5</sup> Vgl. F. Rapp, *Analytische Technikphilosophie*.

<sup>6</sup> VDI, *Nanobiotechnologie I*.

<sup>7</sup> M. C. Roco/W. S. Bainbridge, *Converging Technologies for Improving Human Performance*.

sich dieser Thematik in unterschiedlichen Perspektiven und nahmen vor allem sprachphilosophische, anthropologische, erkenntnistheoretische und ethische Argumente in Anspruch.

In diesem Einführungsbeitrag werde ich vor allem auf die philosophischen Herausforderungen eingehen, welche sich aus dem aktuellen naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt an der Grenze zwischen Technik und Leben ergeben. Dabei geht es vor allem darum, Fragen zu stellen und einige Thesen zu riskieren. Dies erfolgt zu den drei Themenfeldern:<sup>8</sup>

- Vom Leben für die Technik lernen? Erwartungen an die Bionik (Kap. 2)
- Leben technisch herstellen? Der Anspruch der Synthetischen Biologie (Kap. 3)
- Den Menschen technisch verbessern? (Kap. 4)

Hierzu werden im Folgenden jeweils kurze thematische Einführungen gegeben, gefolgt von einer kurzen Reflexion.

## 2. Bionik: Leben als Vorbild für Technik?

In der Bionik wird Wissen über Strukturen, Prozesse und Eigenschaften lebender Systeme auf technische Systeme übertragen. Bionik bezeichnet eine Forschungsrichtung, die ein *technisches* Erkenntnisinteresse verfolgt und die auf der Suche nach Problemlösungen, Erfindungen und Innovationen Wissen aus der Beobachtung und Analyse lebender Systeme heranzieht. Die Bionik will, wie dies häufig metaphorisch ausgedrückt wird, mit wissenschaftlichen Mitteln von ›der Natur‹ für technische Problemlösungen lernen.<sup>9</sup>

Bionik beansprucht vielfach, natürlichere, naturnähere oder besser angepasste Technik zu realisieren. Gewünschte Eigenschaften wie Einpassung in die natürlichen Kreisläufe, Risikoarmut, Fehlertoleranz und Umweltverträglichkeit könnten, so die Hoffnung, mit Bionik besser realisiert werden könnten als mit traditioneller Technik: ›der normative Gehalt der Bionik bezieht sein Versprechen auf bessere, ökologischere, angepasste Lösungen aus dem Hinweis auf die evolutionäre (Jahrmillionen während) Optimierung und Erprobtheit der biologischen Vorbilder‹.<sup>10</sup>

Als rationale Argumente für diese Erwartungen wird auf Eigenschaften von Problemlösungen in natürlichen lebenden Systemen hingewiesen, wie multi-kriterielle Optimierung unter variablen Randbedingungen im Laufe der Evolution, Nutzung des Vorhandenen oder geschlossene Stoffkreisläufe.<sup>11</sup> Mit diesen Argumenten kann zwar

<sup>8</sup> Die Überlegungen in diesem Beitrag gehen auf frühere Arbeiten des Autors zurück und fassen sie unter der Fragestellung des Kolloquiums »Technik und Leben« zusammen (vgl. A. Grunwald, »Bionik – naturnähere Technik oder technisierte Natur?«; A. Grunwald, *Auf dem Weg in eine nanotechnologische Zukunft*).

<sup>9</sup> W. Nachtigall, *Bionik*.

<sup>10</sup> A. von Gleich et al., *Bionik*, 29.

<sup>11</sup> A. a. O. 30 ff.

plausibel gemacht werden, dass bionische Problemlösungen entsprechende *Potentiale* haben. Ob diese Potentiale aber auch im Einzelfall realisierbar sind und unter welchen Umständen dies gelingen kann, ist damit, so eine erste These, jedoch nicht ausgesagt. Denn eine evolutionäre Optimierung in der Natur erfolgt unter anderen Kriterien und Bedingungen als sie für eine technische Problemlösung in der modernen Gesellschaft relevant sind. Die Übertragung des Wissens, das an lebenden Systemen gewonnen wurde, in eine technische Umgebung, ist ein nicht trivialer Vorgang, der die Potentiale der Bionik zunichte machen oder sogar in Risiken transformieren kann.<sup>12</sup>

Weiterhin ist zu fragen, in welcher Perspektive Bionik auf Natur blickt. Hier handelt es sich, so eine weitere These, *nicht* um einen Blick, in dem Natur *als Natur* mit all ihren Facetten wahrgenommen würde. Vielmehr interessiert Natur in der Bionik nicht *als Natur*, sondern als Vorbild für technische Problemlösungen. Damit bedarf die Bionik eines technischen Blicks auf die Natur und ihrer technomorphen Modellierung, um von eben dieser überhaupt lernen zu können. Das Verhältnis der Bionik zur Natur ist daher, falls diese Thesen zutreffen, durch eine doppelte Ernüchterung gekennzeichnet, die den eingangs genannten Erwartungen entgegengehalten werden muss:<sup>13</sup> (1) der Anspruch, dass eine bionische Technik *per se* umweltverträglicher und risikoärmer sei, kann nicht aufrechterhalten werden, (2) zeigt sich, dass Bionik Natur unter einem technischen Blickwinkel betrachtet, sie technomorph modelliert und dadurch in gewisser Weise technisiert. Dies mindert nicht die Bedeutung der Bionik als Quelle technischer Ideen und Anwendungsmöglichkeiten. Aber es schiebt euphorischen Deutungen einen Riegel vor. Die Mühsal einer Technikfolgenabschätzung im Detail und des Umgangs mit möglichen Risiken wird auch durch Bionik nicht gemildert.<sup>14</sup> Philosophische Reflexion besteht hier letztlich in einer sprach- und erkenntniskritischen Rekonstruktion der Bionik ›als Versprechen‹ und damit in einer Dekonstruktion dieses Versprechens.<sup>15</sup>

### 3. Auf dem Weg zur technischen Herstellung von Leben

Die Synthetische Biologie<sup>16</sup> kann als ein Teilgebiet der Nanobiotechnologie aufgefasst werden,<sup>17</sup> welche wiederum eine Fortführung der Molekularbiologie mit nanotechnologischen Mitteln ist. Erkenntnisse der Nanobiotechnologie können genutzt werden, um *neue* Funktionalitäten lebender Systeme durch Modifikationen von natürlichen Biomolekülen, durch Modifikationen am Design von Zellen oder durch das Design von künstlichen Zellen *zu erzeugen*. Charakteristisch ist in allen Definitionen der Synthetischen Biologie die Hinwendung zu künstlichen Formen des Lebens, entweder neu

<sup>12</sup> A. Grunwald »Bionik – naturnähere Technik oder technisierte Natur?«

<sup>13</sup> A. Grunwald, a. a. O.

<sup>14</sup> So auch letztlich A. von Gleich et al. Bionik, 32.

<sup>15</sup> Vgl. Gutmann in diesem Band.

<sup>16</sup> H. de Vriend, *Constructing Life*.

<sup>17</sup> VDI, *Nanobiotechnologie I*.

konstruiert oder durch Umgestaltung existierenden Lebens erzeugt und je mit einer spezifischen Nutzenerwartung versehen.

Der Ausgangspunkt der Synthetischen Biologie ist, Einheiten lebender Systeme als komplexe technische Zusammenhänge zu modellieren. Mittels eines technomorphen Blicks auf das Leben werden die Funktionszusammenhänge des Lebens in einfachere technische Zusammenhänge zerlegt.<sup>18</sup> Wäre diese sozusagen noch eine *analytisch-technische* Biologie, so wird sie zu einer *synthetischen* dann, wenn das Wissen um einzelne Vorgänge des Lebens so kombiniert und genutzt wird, dass im Ergebnis bestimmte erwünschte Eigenschaften an lebenden Systemen gezielt realisiert werden können: »Seen from the perspective of synthetic biology, nature is a blank space to be filled with whatever we wish«.<sup>19</sup>

Auf diese Weise wird die Grenze zwischen *technisch verändernden* Eingriffen in Lebewesen (die damit zu Biofakten werden)<sup>20</sup> und ihrer *technischen Erzeugung* fließend. In der synthetischen Biologie wird der Mensch vom Veränderer des Vorhandenen zum Schöpfer von Neuem, jedenfalls nach den Zukunftsvisionen einiger Biologen: »In fact, if synthetic biology as an activity of creation differs from genetic engineering as a manipulative approach, the Baconian *homo faber* will turn into a creator«.<sup>21</sup> Das traditionelle, naturwissenschaftlich geprägte Selbstverständnis der Biologie, das auf ein *Verstehen* der Lebensvorgänge zielt, wird in der Synthetischen Biologie<sup>22</sup> zu einer *Neukonstruktion* von Natur auf der Basis des Wissens über das »natürliche« Leben. Biologie wird dadurch von einer *Wissenschaft vom Leben*, wie sie dies im Namen führt, zu einer *technischen Wissenschaft*<sup>23</sup> mit einer Dualität von Erkennen und Gestalten, die unter dem Primat der Gestaltungsziele steht wie in den klassischen Technikwissenschaften<sup>24</sup> und wo »[...] the pre-existing nanoscale devices and structures of the cell can be adapted to suit technological goals.«<sup>25</sup> Die Natur wird als Ingenieur begriffen, deren Leistungen es gelte nachzubauen zum Zwecke der Steigerung der menschlichen Eingriffs- und Neugestaltungsmöglichkeiten.

Bereits aus diesen eher episodischen Betrachtungen ist ersichtlich, dass die Synthetische Biologie tief greifende Fragen nach dem Verhältnis von Technik und Leben provoziert: »Additionally, synthetic biology forces us to redefine ›life‹. Is life in fact a cascade of biochemical events, regulated by the heritable code that is in (and around) the DNA and enabled by a biological machinery? Is the cell a bag of biological components that can be redesigned in a rational sense? Or is life a holistic entity that has metaphysical dimensions, rendering it more than a piece of rational machinery?«<sup>26</sup> In der Syntheti-

<sup>18</sup> ›deconstructing life‹, nach H. de Vriend, *Constructing Life*.

<sup>19</sup> J. Boldt/O. Müller, »Newtons of the leaves of grass«, 388.

<sup>20</sup> Vgl. N. Karafyllis, *Biofakte*.

<sup>21</sup> J. Boldt/O. Müller, »Newtons of the leaves of grass«, 387.

<sup>22</sup> P. Ball, »Synthetic biology for nanotechnology«; C. R. Woese, »A New Biology for a New Century«.

<sup>23</sup> H. de Vriend, *Constructing Life*.

<sup>24</sup> G. Banse et al., *Erkennen und Gestalten*.

<sup>25</sup> P. Ball, »Synthetic biology for nanotechnology«, R1.

<sup>26</sup> H. de Vriend, *Constructing Life*, 11.

schen Biologie dürfte der reduktionistische Standpunkt vorherrschende Meinung sein: Leben sei nichts weiter als eine besondere Form des technisch Zugänglichen, das nun, mit nanotechnologischen Mitteln, endlich auf der molekularen Ebene ‹verstanden›, nachgebaut und für eigene Konstruktionen verwendet werden könne. Mit Statements der Art »While machinery is a mere collection of parts, some sort of ›sense of the whole‹ inheres in the organism«<sup>27</sup> wird jedoch auch der holistische Standpunkt vertreten. In der Debatte zur Synthetischen Biologie kommt es damit zu einer Neuauflage der Diskussion zum Verhältnis zwischen Technik und Leben anhand der Positionen von Reduktionismus und Holismus, an die philosophische Analyse anknüpfen kann. Andere Anknüpfungspunkte sind begriffliche Fragen, ob und unter welchen Bedingungen überhaupt von einem technisch hergestellten Leben gesprochen werden könne.

Der Begriff des Lebens gehört zu den Kernbegriffen in Anthropologie, Biologie und Philosophie und ist, wie Kernbegriffe in der Regel, semantisch kontrovers. Leben als in der Natur vorfindliche Form der Existenz von Lebewesen und ihrer Entwicklung und als nur zu einem Teil menschlichem Einfluss zugänglich (z. B. durch Züchtung) ist vielfältigen Deutungen ausgesetzt. Gerade das zunehmende Maß der menschlichen Eingriffsmöglichkeiten in Lebewesen motiviert begriffliche Debatten, so jüngst im Kontext der Biofakte.<sup>28</sup> Dort wurde ›Leben‹ notwendig mit ›Wachstum‹ aus einem ›Trieb‹, einer inhärenten Notwendigkeit heraus verbunden und geschlossen, dass es künstliches Leben gar nicht geben könne: »Von der These, dass man ›Leben‹ als Artefakt erzeugen kann, kann man sich mit dem Hinweis, dass Aggregation nicht Wachstum und Gestalt nicht Habitus ist, verabschieden.«<sup>29</sup> Dieses Diktum ernst genommen, wären z. B. ethische Herausforderungen zum Umgang mit künstlichem Leben leicht vom Tisch gewischt, weil es künstliches Leben gar nicht geben könne.

In gleicher Richtung, allerdings mit einem anderen Argument: »Versteht man jedoch ›artifizielles Leben‹ als den Versuch, einen Lebensprozess aus dem Zusammenschalten von z. B. chemischen Prozessen zusammenzubasteln, dann ist klar, dass so etwas nicht möglich ist, weil eben ein Lebensprozess nicht auf zusammen geschaltete chemische Prozesse reduzierbar ist.«<sup>30</sup> Geht es Karafyllis um die Unmöglichkeit eines artifiziellen *Lebens*, so spricht Psarros von der Unmöglichkeit der technischen Erzeugung von *Lebewesen*. Die Unmöglichkeitsbehauptung bezieht dabei also auf einen unterscheidbaren Gegenstand und nutzt ein je unterschiedliches Argument: während Karafyllis mit dem ›Trieb‹ argumentiert, der von sich aus da sein müsse und per definitionem nicht technisch erzeugt werden könne, um von Leben sprechen zu können, argumentiert Psarros auf dem Boden einer Nichtreduzierbarkeitsthese des Lebendigen auf das Chemische.

Allerdings ist hier nachzufragen, ob über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit künstlichen Lebens *rein begrifflich* befunden werden kann. Wenn ja, gälte diese Aussage ohne Bezug auf den faktischen Wissens- und Könnensstand der Biologie. Dies

<sup>27</sup> C. R. Woese, »A New Biology for a New Century«.

<sup>28</sup> Vgl. N. C. Karafyllis, »Biofakte. Grundlagen, Probleme und Perspektiven«.

<sup>29</sup> A. a. O., 555.

<sup>30</sup> N. Psarros, »Diskussionsbeitrag«, 594.

würde bedeuten, dass aller Fortschritt an der Geltung der Behauptung der Unmöglichkeit künstlichen Lebens nichts ändern könnte. Argumente dieses Typs, generelle Unmöglichkeits- bzw. Allaussagen, sind allerdings anfällig für Widerlegungen und haben sich historisch oft als voreilig erwiesen. Eine generelle Unmöglichkeitsbehauptung erscheint argumentativ sehr gewagt: selbst wenn »ein Lebensprozess nicht auf zusammen geschaltete chemische Prozesse reduzierbar ist«,<sup>31</sup> wird man nicht ein für alle Mal ausschließen können, dass durch das synthetisch-biologische Zusammenschalten von Einzelfunktionen ein ›lebender‹ oder ›lebensähnlicher‹ Gesamtzusammenhang entstehen könnte. Lebewesenähnliche Züge sind von einigen Produkten der Softwaretechnik bereits bekannt, wie z.B. bei Computerviren.

Ein weiteres Argument gegen die genannten Schlüsse auf die Unmöglichkeit der technischen Herstellbarkeit von Leben operiert mit der Bezweiflung der klaren Abgrenzbarkeit zwischen einer technischen *Beeinflussung* lebender Systeme und ihrer technischen *Neukonstruktion*. Hier dürfte es eher ein Kontinuum verschieden weit gehender technischer Eingriffe in lebende Systeme zwischen minimalen Interventionen und einer weitgehenden oder völligen Neukonstruktion geben. Da die technische *Beeinflussbarkeit* lebender Systeme nicht zu bezweifeln ist, müssten Psarros und Karafyllis angeben, ab welcher Grenze in diesem Kontinuum von einer technischen *Neukonstruktion* des Lebens zu sprechen wäre. Dass dies gelingen kann, ist schwer vorstellbar.

Schließlich wäre die Unmöglichkeitsthese der Herstellbarkeit künstlichen Lebens auch in praktischer Hinsicht *irrelevant*. Denn dann wäre zwar klar, dass das Prädikat ›Leben‹ nicht künstlich hergestellten ›Wesen‹ zukommen könne. Wenn der Fortschritt der synthetischen Biologie jedoch zu diesen ›Wesen‹ führen würde, stellte sich die Frage nach dem gesellschaftlichen Umgang mit ihnen, unabhängig davon, ob sie als Lebewesen eingestuft würden oder nicht. Eine Definition von Leben jedenfalls, die für empirische Veränderungen des Wissens- und Könnensstandes der Biologie nicht sensitiv ist, wäre auch nicht hilfreich in der hermeneutischen Analyse dieser Veränderungen und in Bezug auf die gesellschaftlichen und ethischen Beurteilungen. Diese wenigen Überlegungen zeigen, dass durch die synthetische Biologie die Notwendigkeit entsteht, begriffliche Arbeit in dem Feld zwischen Technik und Leben zu leisten – sicher eine Aufgabe für die Philosophie.

#### 4. Technische Verbesserung des Menschen

Die ›technische Verbesserung‹ des Menschen stellt eine neuartige Herausforderung für Wissenschaft, Ethik und Gesellschaft dar.<sup>32</sup> Das Begriffsfeld zwischen Heilen und Verbessern, Leistungssteigerung, Doping und Veränderungen der menschlichen ›Natur‹ ist zwar teils Gegenstand von philosophischen Debatten;<sup>33</sup> oftmals wird aber auch unkri-

<sup>31</sup> N. Psarros, »Diskussionsbeitrag«, 594.

<sup>32</sup> B. Schöne-Seifert et al., *Neuro Enhancement*.

<sup>33</sup> Vgl. F. Jotterand, »Beyond Therapy and Enhancement: The Alteration of Human Nature«.

tisch über die begrifflichen Probleme hinweg gegangen. An dieser Stelle sei, dem Thema ›Technik und Leben‹ folgend, das Augenmerk auf semantische Fragen der technischen Verbesserung des Menschen gelegt.<sup>34</sup>

Ingenieure wissen aus ihren Praxisfeldern heraus sehr gut, was eine technische Verbesserung ist. Jede Technik ist durch bestimmte Parameter beschrieben, zu denen auch ihre Leistungsmerkmale gehören. Verbesserung würde bedeuten, eines oder mehrere der Leistungsmerkmale in einer Weise zu verändern, so dass von einer Verbesserung gesprochen werden kann, gemessen z. B. an gängigen Leistungsmerkmalen der Technik wie z. B. Motorleistung, Wirkungsgrad, Lebensdauer oder Preis. Die Redeweise vom Verbessern setzt voraus, dass eine *Ausgangssituation* der Verbesserung (der Zustand, relativ zu dem eine Veränderung *als Verbesserung* bestimmt werden kann) definiert wird, und dass ein Kriterium für ›besser‹ angegeben wird.

Nun ist die Rede von einer ›technischen‹ Verbesserung begrifflich nicht ohne eine technomorphe Beschreibung der Ausgangssituation möglich, z. B. indem dort ›Leistungsmerkmale‹ benannt werden, relativ zu denen verbessert werden soll. In der Regel ergibt sich das Maß für Verbesserungen direkt aus dem meist quantitativen Vergleich der Werte der entsprechenden Parameter vor und nach der Verbesserung. Eine ›technische Verbesserung‹ des Menschen bedarf, soll sie nicht nur metaphorisch gemeint sein, einer vorgängigen technischen Modellierung des Menschen<sup>35</sup> *vor Beginn* einer verbessernden Maßnahme.

Den Überlegungen zu einer ›technischen Verbesserung‹ des Menschen gehen, wie dies z. B. Cochlea- und Retina-Implantate zeigen, in der Regel Ansätze zu einer technischen Kompensation von Defiziten voraus, z. B. wenn durch Krankheit oder als Unfallfolge Organe ausgefallen oder geschädigt sind. Hierbei dient als zu erreichender Standard, als Ziel der medizintechnischen Entwicklung, die Erreichung der ›üblichen‹ menschlichen Leistungsfähigkeit durch das technische Implantat. Ziel ist, ganz im Sinne des ärztlichen Ethos, die Rückgewinnung der vollen Leistungsfähigkeit des Patienten durch einen technischen, aber *resultategleichen* Nachbau der natürlichen Körperfunktionen. Als Kriterium der Erreichung dieses Ziels der resultategleichen Nachbildung kann z. B. ein Augenarzt mit dem implantierten Patienten einen Sehtest machen und ›objektiv‹ die Sehleistung überprüfen und mit dem Standard eines natürlichen Auges eines gesunden Menschen vergleichen.

Nun sei angenommen, dass es mit den nanotechnologischen Hilfsmitteln und den konvergierenden Technologien<sup>36</sup> gelingt, z. B. ein Sinnesorgan wie das Auge technisch resultategleich nachzubauen.<sup>37</sup> Ein solches künstliches Auge würde, ein üblicher Vorgang in der technischen Entwicklung und Produktion, von seinem Hersteller eine Versionsnummer zugeteilt bekommen: dieses wäre dann das ›Auge 1.0‹. Bewegte sich bis zu diesem Punkt die gesamte Überlegung im Rahmen des ärztlichen Ethos des Heilens,

<sup>34</sup> Folgend A. Grunwald, *Auf dem Weg in eine nanotechnologische Zukunft*, Kap. 9.

<sup>35</sup> Dazu Grunwald *Auf dem Weg in eine nanotechnologische Zukunft*, Kap. 9.6

<sup>36</sup> M. C. Roco/W. S. Bainbridge, *Converging Technologies for Improving Human Performance*.

<sup>37</sup> Das Folgende stammt aus A. Grunwald, *Auf dem Weg in eine nanotechnologische Zukunft*, Kap. 9.

illustriert die Zuschreibung einer Versionsnummer den ›technologischen Imperativ‹:<sup>38</sup> denn im Rahmen der Logik des technischen Fortschritts wird es nicht bei der Version 1.0 bleiben. Sobald eine Version 1.0 entwickelt und erprobt ist, werden Ingenieure und Mediziner an die nächste Version denken: das Verbessern ist als ›technologischer Imperativ‹ in der modernen Technik angelegt, etwas emphatisch könnte man davon sprechen, dass das Verbessern zum ›Logos‹ der Technik hinzugehört, jedenfalls in ihrer neuzeitlichen Ausprägung. Dabei können ganz verschiedene Richtungen des Verbesserns eingeschlagen werden, z.B. eine Kostenreduktion oder die Verringerung der Wartungsintervalle des Auges mit der Versionsnummer 1.0. Die Version 2.0 muss also keineswegs in Bezug auf die sensorischen Fähigkeiten des Menschen verbessert sein (z.B. durch Nachtsichtfähigkeit oder Zoom-Möglichkeiten) – aber dieses Verbessern liegt mit im Spektrum des ›technologischen Imperativs‹, angewendet auf das Auge 1.0. Der Ermöglichung und Erprobung resultategleicher – relativ zu den natürlichen Vorbildern – technischer Implantate würde dann die *Funktionstranszendenz* folgen: die technische Erweiterung der natürlichen Fähigkeiten. Eine technische Verbesserung des Menschen zeigt sich also als konsequenter Schritt einer technischen Wiederherstellung ausgefallener oder defizienter Körperfunktionen. Der Übergang von *wiederherstellenden* zu *verbessernden* Eingriffen ist *aus technischer Perspektive* graduell und keineswegs revolutionär: die Erweiterung hinsichtlich einiger Leistungsmerkmale technischer Produkte ist ein im technischen Fortschritt gängiger Gedankengang.

Die Idee des Verbesserns ist der neuzeitlichen Technik immanent. Sobald etwas technisch realisiert ist, wird sofort nach Verbesserungen, teils auch nach Optimierungen in verschiedenen Hinsichten gefragt. Insofern ist durch die Idee der technischen *Substituierung* verloren gegangener Funktionen des menschlichen Körpers (wie z.B. des Sehens oder Hörens) die Idee der *Verbesserung* dieser Funktionen als Potential des weiteren Fortschritts bereits mitgedacht.<sup>39</sup> Technisches Handeln kennt keine Grenze *per se* zwischen einem Heilen und einem Verbessern. Der wirkmächtige technologische Imperativ führt in graduellen Schritten vom Heilen zum Verbessern.<sup>40</sup>

Das Verbessern kennt keine Grenze und kein Maß in sich selbst, sondern eröffnet einen unendlichen Raum des Möglichen. Ein einmal erreichter Stand in der Verbesse-

<sup>38</sup> Unter ›technologischem Imperativ‹ wird in der Technikethik gelegentlich verstanden, dass getan werden solle, was technisch möglich ist. An dieser Stelle geht es jedoch nur um den immanenten Imperativ des Verbesserns dessen, was technisch bereits erreicht ist. Dieser Imperativ ist ein Kennzeichen der technischen Moderne.

<sup>39</sup> A. Grunwald/Y. Julliard, »Technik als Reflexionsbegriff – Überlegungen zur semantischen Struktur des Redens über Technik«; C. Hubig, *Die Kunst des Möglichen I*.

<sup>40</sup> Technik wurde in einigen Ansätzen der Technikphilosophie als Organersatz, als extern gewendete Ausdehnung der organischen Fähigkeiten des Menschen gedacht (E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*; A. Gehlen, *Der Mensch*). Ziel der Technik sei danach, die Unzulänglichkeiten des Menschen durch eine externe Technik nach dem Vorbild seiner Organe und Fähigkeiten zu kompensieren oder seine organischen Fähigkeiten zu erweitern, wie des z. B. der Schritt von der menschlichen Hand zu einer Baggerschaufel illustriert. Diese Denkfigur wird angesichts der technischen Verbesserung des Menschen umgekehrt: der Mensch beginnt, sich selbst nach dem Vorbild von ihm selbst geschaffener Technik zu verbessern (so auch L. Siep, »Die biotechnische Neuerfindung des Menschen«).

rung des Menschen führt nicht zum Anhalten des Verbesserungsprozesses im Sinne eines ›Ziel erreicht‹, sondern dient als Ausgangspunkt für die nächste Verbesserung und so weiter. Diese Eigenschaft unterscheidet radikal das Heilen vom Verbessern: das Heilen kommt an ein Ende, wenn der Patient gesund ist. Das Verbessern kommt auch im Erfolgsfalle nicht an ein Ende, sondern wird von der Ruhelosigkeit des technologischen Imperativs immer weiter getrieben – es sei denn, dass Gestaltungsansätze, Begrenzungen oder Verlangsamungen von außen, durch gesellschaftliche Gestaltungsmaßnahmen an diese Verbesserungsspirale herangetragen würden.

## 5. Epilog

Auf diese Weisen führt der wissenschaftlich-technische Fortschritt zu neuen Anfragen an Veränderungen im Verhältnis von Mensch und Natur. Menschen haben immer schon die Natur beeinflusst und nach ihren Vorstellungen modifiziert und umgewandelt. Dieses Mensch/Natur-Verhältnis betrifft noch die Gentechnik, in der vorhandene Gensequenzen verändert oder gezielt in andere Organismen eingesetzt werden. Das im Deutschen häufig negativ gemeinte Wort von der ›Genmanipulation‹ drückt dies treffend aus.

In der synthetischen Biologie wird der Mensch vom Veränderer des Vorhandenen, zum Schöpfer von Neuem, und in der ›technischen Verbesserung‹ macht er sich selbst zum Gegenstand technischer Beeinflussung. Auf dieser Ebene stellen sich noch keine ethischen Fragen, sondern zunächst Fragen von Menschenbild und Naturverhältnis des Menschen. Es sind vor allem anthropologische und technikphilosophische Fragen, die, sollte es in Zukunft wirklich dazu kommen, dass synthetische Biologie neue Formen des Lebens erzeugen könnte, hohe Relevanz erhalten würden. Ethische Fragen im Sinne der Bewältigung normativer Unsicherheit stellen sich heute inmitten des Forscherhandelns und der Bestimmung der wissenschaftlichen Agenda. Daher ist es durchaus rational, wenn in der synthetischen Biologie an die großen Debatten über die wissenschaftliche Verantwortung im Betreten von Neuland angeknüpft wird.<sup>41</sup> Ansonsten sind die hier angesprochenen Fragen nach dem Verhältnis von Mensch, Technik und Natur keine ethischen, sondern ›prä-ethische‹ Fragen nach dem menschlichen Selbst-, Technik- und Umweltverständnis.

## *Literatur*

- Ball, Philip: ›Synthetic biology for nanotechnology‹, in: *Nanotechnology* 16 (2005), R1-R8.
- Banse, Gerhard/Grunwald, Armin/König, Wolfgang/Ropohl, Günter (Hgg.): *Erkennen und Gestalten*. Eine Theorie der Technikwissenschaften, Berlin 2006.

<sup>41</sup> H. de Vriend, *Constructing Life*.

- Boldt, Joachim/Müller, Oliver: »Newtons of the leaves of grass«, in: *Nature Biotechnology* 26 (2008), 387–389.
- de Vriend, Huib: *Constructing Life. Early social reflections on the emerging field of synthetic biology*. Rathenau Institute, The Hague 2006.
- Gehlen, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1986.
- Grunwald, Armin: »Bionik – naturnähere Technik oder technisierte Natur?« In: Ders. (Hg.): *Technik und Politikberatung. Philosophische Perspektiven*, Frankfurt a.M. 2008.
- Grunwald, Armin: *Auf dem Weg in eine nanotechnologische Zukunft. Philosophisch-ethische Fragen*, Freiburg 2008.
- Grunwald, Armin/Julliard, Yannick: »Technik als Reflexionsbegriff – Überlegungen zur semantischen Struktur des Redens über Technik« in: *Philosophia naturalis* 42/1 (2005), 127–157.
- Hubig, Christoph: *Die Kunst des Möglichen I. Technikphilosophie als Reflexion der Medialität*, Bielefeld 2006.
- Janich, Peter: *Logisch-pragmatische Propädeutik*. Weilerswist 2001.
- Jotterand, Fabrice: »Beyond Therapy and Enhancement: The Alteration of Human Nature«, in: *Nanoethics* 2 (2008), 15–23.
- Kapp, Ernst: *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten*, Braunschweig 1877.
- Karafyllis, Nicole C.: »Biofakte. Grundlagen, Probleme und Perspektiven«, in: *Erwägen Wissen Ethik (EWE)* 17 (4) (2006), 547–558.
- Nachtigall, Werner: *Bionik. Grundlagen und Beispiele für Ingenieure und Naturwissenschaftler*. 2. Auflage. Berlin et al. 2002.
- Psarros, Nikolaos: »Diskussionsbeitrag«, in: *Erwägen Wissen Ethik (EWE)* 17 (2006), 594–596.
- Rapp, Friedrich: *Analytische Technikphilosophie*. Freiburg 1978.
- Roco, Mihail C./Bainbridge, William S. (Hgg.): *Converging Technologies for Improving Human Performance*. Arlington 2002.
- Ropohl, Günter: *Technologische Aufklärung. Beiträge zur Technikphilosophie*, Frankfurt 1991.
- Schöne-Seifert, Bettina/Ach, Johann S./Talbot, Davinia/Opolka Uwe (Hgg.): *Neuro Enhancement. Ethik vor neuen Herausforderungen*, Paderborn 2008.
- Siep, Ludwig: »Die biotechnische Neuerfindung des Menschen«, in: G. Abel (Hg.), *Kreativität. Akten des XX. Deutschen Kongresses für Philosophie*. Hamburg 2006, 306–323.
- VDI – Verein Deutscher Ingenieure: *Nanobiotechnologie I. Grundlagen und Anwendungen molekularer, funktionaler Biosysteme*, Düsseldorf 2002.
- von Gleich, Arnim/Pade, Christian/Petschow, Ulrich/Pissarskoi, Eugen: *Bionik. Aktuelle Trends und zukünftige Potentiale*. Bremen 2007.
- Woese, Carl R.: »A New Biology for a New Century«, in: *Microbiology and Molecular Biology Reviews* 68, No. 2 (2004) 173–186.

# Leben und Technik

*Mathias Gutmann*

Den Ausgang nehmen die folgenden Überlegungen bei einer Entgegensetzung, die ebenso oft mit guten Gründen zurückgewiesen wie verteidigt wurde, eine Entgegensetzung, die, da das Leben in die Phase seiner technischen Reproduzierbarkeit eingetreten scheint, immerhin eine gewisse Plausibilität beanspruchen kann. Versteht man unter dem Ausdruck »Leben« die Anzeige von Verhältnissen, die durch unmittelbare Vollzüge charakterisierbar sind, dann wäre »Technisierung« *insofern* Gegensatz, als dessen Reproduzierbarkeit nun außerhalb solcher Vollzüge, ja unabhängig von ihnen, Leben selber zum Gegenstand werden läßt. Es träte als Produkt neben den Vorgang seiner (H)Erstellung, scheint mithin an seiner Perpetuierung keinen oder doch zumindest keinen notwendigen Anteil mehr zu haben. Bedenkt man die grundsätzliche Verunsicherung, die mit der Etablierung neuer Techniken – insbesondere im lebenswissenschaftlichen Bereich – verbunden ist, und berücksichtigt ferner die zunehmende Integration informatischer, informationstheoretischer, informationswissenschaftlicher oder robotischer Ansätze, so wird die Frage dringlich, ob dies nicht nur die Rede vom Menschen zusehends auf wissenschaftlich-technische Beschreibungen desselben verkürzt, sondern darüber hinaus, ob nicht grundsätzlich unser Verständnis von »Leben« – und sei es »lediglich« als Gegenstand lebenswissenschaftlicher und -technischer Beschreibung und Strukturierung – davon tangiert wird. Bei der Klärung dieser Fragen lassen sich die Ebenen methodologischer, pragmatischer und ethischer Reflexion unterscheiden. Besteht die Aufgabe methodologischer Reflexion dabei in der Ermittlung von Geltungsgründen der investierten Beschreibungssprach- und Strukturierungsmittel, so wäre es Gegenstand pragmatischer Reflexion, nach dem Charakter des Neuartigen der relevanten Techniken zu fragen, worauf erst die im eigentlichen Sinne ethische Reflexion sich anschliesse. Die Aufgabe dieser Untersuchung besteht vor allem in der methodologischen Rekonstruktion der Rede von »l/Leben« sowie der Folgen, die sich aus den Geltungsnachweisen lebenswissenschaftlicher Sprachstücke ergeben.<sup>1</sup>

## 1. Das Verhältnis als Bruch

Im Felde der Modernen – die wir bekanntlich nie waren – ist die These der Differenz durch Habermas im Verfolg eines Minimal-Transzendentalismus paradigmatisch entwickelt worden. Die entfaltete Konzeption eines schwachen Naturalismus leugnet keinesfalls den Ursprung des menschlichen Lebens aus naturalen Lebenswurzeln:

<sup>1</sup> Zu den pragmatischen Aspekten s.u.a. P. Janich/M. Weingarten, »Ethik«, zu den ethischen hier – rein exemplarisch – etwa J. Habermas, *Eugenik*.

Meine erste These heißt deshalb: die Leistungen des transzendentalen Subjekts haben ihre Basis in der Naturgeschichte der Menschengattung.<sup>2</sup>

Vielmehr liegt ein möglicher Gewinn der Unterscheidung von naturaler Basis und kultureller Eigenbestimmung gerade darin, daß zum einen nicht einfach Naturalisierungsbestrebungen das Wort geredet wäre – verlöre doch sogleich das Beharren auf dem Transzendentalen jeden Sinn. Zum anderen aber bliebe die Einbettung der Rede von »dem Menschen« in (lebens-) wissenschaftliche Beschreibungen von *Homo sapiens*, der Bezug also zu aufgeklärten, säkularisierten Argumentationsformen, erhalten. Diese argumentative Doppelstrategie führt allerdings in ein Dilemma, welches zur Vermutung Anlaß gibt, der angestrebte »schwache Naturalismus« sei in einem sowohl zu stark als auch zu schwach:

Die naturgeschichtlichen Interessen, auf die wir die erkenntnisleitenden zurückführen, gehen zugleich aus der Natur und aus dem kulturellen Bruch mit Natur hervor. Zusammen mit dem Moment der Durchsetzung des Naturtriebes haben sie das Moment der Lösung vom Naturzwang in sich aufgenommen.<sup>3</sup>

Wie bei Gehlen ist es auch hier die Handlungsplanung und Ausführung ermöglichende Vernunft, nach Habermas unstrittig (wiewohl nicht nur) »wie die Klauen und Zähne der Tiere, ein Organ der Anpassung«<sup>4</sup> –, welche ihm die Umbildung der äußeren Natur erlaubt. Im Gegensatz aber zu Gehlen, der der Logik des eigenen Argumentes folgend die *Selbsttechnisierung* menschlichen Lebens als den für die Beherrschung der Natur zu entrichtenden Preis versteht, setzt die angeführte Trennung von Leben und Technik auf einen vom technischen Zugriff ganz und gar unberührten Lebensbegriff; dieser lege ein Gleichgewicht von äußerer und innerer Natur nahe, demzufolge etwa Gentechnik nur als »Verfügbarmachung der Gattung« gelten kann<sup>5</sup>:

Das beunruhigende Phänomen ist das Verschwimmen der Grenze zwischen der Natur, die wir *sind*, und der organismischen Ausstattung, die wir uns *geben*.<sup>6</sup>

Technik *muß* nun als *invasiv* begriffen werden, die, als das ganz andere, jene auf Äquilibrierung ausgerichtete menschliche Natur übergreift:

Je rücksichtsloser nun die Intervention durch die Zusammensetzung des menschlichen Genoms hindurchgreift, um so mehr gleicht sich der klinische Stil des Umganges an den biotechnischen Stil des Eingriffs an und verwirrt die intuitive Unterschei-

<sup>2</sup> J. Habermas, »Technik«, 161.

<sup>3</sup> A.a.O., Ebd.

<sup>4</sup> A.a.O., Ebd.

<sup>5</sup> Die bei Gehlen fortentwickelte These des Menschen als eines biologischen Mängelwesens ist insofern konsequent, als der Differenz von Leben und Technik in die Konstitution dieses so charakterisierten Wesens selber eingeht. Es wird so zwar das angezeigte Dilemma vermieden, es bricht dasselbe jedoch an argumentativ späterer Stelle, jedenfalls aber bei dem Bemühen auf, die Geltung der investierten Beschreibungssprachmittel zu bestimmen.

<sup>6</sup> J. Habermas, *Eugenik*, 44.

dung zwischen Gewachsenem und Gemachtem, Subjektivem und Objektivem – bis hinein in den Selbstbezug der Person zu ihrer leiblichen Existenz.<sup>7</sup>

Technisierung des Lebens wird zu einem sekundären, vom (Natur-)Ursprung abrückenden Vorgang. Lassen wir nun für unsere weiteren Überlegungen das notwendig sich einstellende Auswahlproblem, welche Form von Evolutionstheorie denn dem skizzierten Argument angemessen ist,<sup>8</sup> ebenso außer acht wie Detailfragen, die etwa das Verhältnis von Evolution und Geschichte, der Relevanz von Variation und Selektion für kulturelle (also nicht-Weissmannsche) Transformationen betreffen,<sup>9</sup> so bleibt die zentrale

<sup>7</sup> A. a. O., 85.

<sup>8</sup> Auf das Vorliegen einer Vielzahl evolutionärer (selbst Darwinistischer) Ansätze ist schon des öfteren aufmerksam gemacht worden; hierzu wären aber nicht nur Darwinsche oder Darwinistische sondern eben auch nicht- oder sogar anti-Darwinistische zu rechnen (s. Levit et al., »Alternative«, sowie Levit et al. »V teni darwinizma«).

<sup>9</sup> Begründend legt Habermas ein Analogieargument vor, das den Unterschied von Onto- und Phylogenese zunächst außer Acht läßt:

Die Analogie des Lernens, die wir auf die durch Mutation, Selektion und Stabilisierung gestreuten Entwicklung übertragen, qualifiziert die Ausstattung des menschlichen Geistes als eine intelligente, selbst unter Beschränkungen der Realität gefundene Problemlösung. Diese Sicht entzieht dem Gedanken an eine spezie relative Weltsicht den Boden. (J. Habermas, *Wahrheit*, 40)

Sosehr dem Unternehmen der Kritik eines spezieistischen Relativismus (etwa Uexküllscher Prägung; s. M. Gutmann, »Uexküll («) hier beizupflichten ist, so wenig dürften die angeführten Argumente dafür hinreichen. Erst wenn konstatiert würde, daß die Erkenntnis der (biologischen) Ausstattung des menschlichen Geistes als Lösung eines Problems von dieser Ausstattung unabhängig formuliert werden kann, schiene eine Rückweisung gelungen (denn sonst reproduzierte sich der Spezieismus epistemisch). Dann allerdings fragt es sich, ob Evolutionstheorie überhaupt die *relevante* Theorieform für die Grundlegung des schwachen Naturalismus ist. Denn gäbe man das Geforderte zu, so wäre entweder bei der Rede vom Geist »des Menschen« nicht (nur und vor allem) von Exemplaren von *Homo sapiens* die Rede, oder aber es wäre zu konzedieren, daß »der Mensch« eine als Art besondere Art (also nicht einfach eine *andere* Art als etwa *Pan troglodytes*) ist. In beiden Fällen wäre also wohl eher von »dem Menschen« *insofern* er Mensch ist, die Rede als von *Homo sapiens*, und folglich wäre in beiden Fällen die Biologie (als Wissenschaft – nicht als Weltbildproduzentin) einfach überfordert (hierzu M. Gutmann & M. Weingarten, »Metaphern«).

Doch gäbe man auch dies alles zu, so bliebe immer noch unklar, was hier genau unter einer Analogie zu verstehen sei. Denn es ist nicht zu sehen, wie evolutive Vorgänge lernanalog sein und *zugleich* wesentliche Grundbestandteile Darwinistischer Evolutionstheorie sollen beibehalten werden können (insbesondere die Notwendigkeit der Reformulierung Lamarckistischer Erzählungen in reproduktionstheoretische – und das hieße hier doch wohl selektionistische). Soll tatsächlich am Darwinistischen Standard festgehalten werden (wofür es keine guten – *nicht-biotheoretischen* – Gründe gibt), dann stellen sich Fragen der folgenden Art:

- 1 Läßt man die Rede von der Steuerung als metaphorische gelten, dann bleibt zu klären, ob nicht Variation (z. B. im Sinne der Mutation) und Selektion eher *Faktoren* von Evolution sind und als *Mechanismus* derselben *Reproduktion* zu gelten hätte (dazu M. Gudo et al., »Grundlagen«). Diese spielt aber in der *Analogie* gerade keine Rolle.
- 2 Wie ist mit dem (*evolutionären*, nicht dem epistemischen) Kontingenzargument in der Analogie umzugehen (s. S. J. Gould/R. C. Lewontin, »Spandrels« sowie S. C. Morris, *Life's*, als Opponent)? Diese Frage zielt natürlich auf das Verhältnis von evolutivem Erfolg und Lernerfolg, das umso schwieriger zu bestimmen sein dürfte, als Habermas ausdrücklich eine direkte Reinterpretation des »Vokabulars des Lernens (...) in die neodarwinistische Begrifflichkeit« zurückweist (J. Habermas, *Wahrheit*, 39).

Frage, *woher* wir soviel über das Leben und seine Evolution wissen, um Technisierung als einen die Naturkonstitution verändernden, ihr gegenläufigen Vorgang ansehen zu können.<sup>10</sup> Bemerkenswerterweise bezieht jedenfalls Darwin dieses Wissen gerade aus jener Praxis, die seit je zu den radikalsten Manipulationsformen zählt, derer wir für das Leben verfügen, nämlich der Züchtung<sup>11</sup>.

## 2. Differenz als unharmonische Harmonie

Die Diagnose invasiver Technisierung ist keinesfalls an das Festhalten der Differenz von Technik und ihrem jeweiligen anderen gebunden. Es bleibt aber die grundsätzliche Schwierigkeit, die Grenzziehung zu demjenigen vorzunehmen, welchem Technik gegenübersteht. Am Beispiel der – auch das Leben mitumgreifenden – Natur unterbreitet Böhme den folgenden Vorschlag:

Wenn ich behaupte, daß die Natur da draußen ein gesellschaftliches Produkt ist, so meine ich nicht die Sterne oder das Erdinnere, sondern ich meine die umweltrelevante Natur, das heißt die Erdoberfläche und die Atmosphäre. Diese Natur mittlerer Größenordnung ist in ihrer Zusammensetzung und ihrem Funktionieren nicht mehr hinreichend beschreibbar, ohne daß man die Wechselwirkungen mit dem Menschen bestimmt.<sup>12</sup>

Die Unterscheidung von Mikro-, Meso- und Makrokosmos ist aber zum einen kaum triftig, was wissenschaftliche Gegenstände und Gesetzesformulierungen anbelangt, zum anderen lediglich eine – technikkovariante – Angabe. Methodologisch interessanter ist wiederum die Frage, *woher* das Wissen über die – vom Menschen nicht berührte – Natur stammt, denn diese bildet letztlich den Standard für den Angriffspunkt all jener Eingriffe, die als Technisierung den Bestand derselben bedrohen. Diese Frage reicht über die angebotene Unterscheidung insofern hinaus, als man andernfalls nur einen Zeitpunkt benennen müßte, für den die Invasion durch den Menschen sicher noch nicht stattgefunden hat (etwa im mittleren Tertiär), um die Umgebungsbedingungen – als dann definitionsgemäß rein natürliche – zu kennen und für ihre (Wieder-)Her-

- 3 Schließlich bliebe die *methodologische* Problematik der Quellen, aus denen sich Evolutionstheorie in ihrem (methodischen) Anfange speist. Ließe sich zeigen, daß es zur Grundlegung von Evolutionstheorie schon expliziten, nicht-evolutionären Wissens bedürfte, dann ließe sich der geforderte Transzendentalismus auch ohne Naturalismus geben. Dies ist übrigens sowohl für Darwinistische wie für alternative Konzepte tatsächlich möglich (s. M. Gutmann, »Naturgeschichtsschreibung«).

Im Resultat scheinen jedenfalls die epistemischen Verluste des Vorschlages größer als der mögliche Fundierungsgewinn.

Zur – grundsätzlichen – Kritik solchen Ansinnens s. etwa E. Cassirer, »Tragödie«, oder J. Dupre, *Human*.

<sup>10</sup> Das Problem der Baldwinian Selection kann hier ausgespart werden; wird befänden uns dann ohnehin nicht mehr im engeren Darwinistischen Zusammenhang (dazu T. Deacon, *Species*).

<sup>11</sup> Dazu M. Gutmann, *Evolutionstheorie*.

<sup>12</sup> G. Böhme, *Technisierung*, 214.

stellung zu streiten.<sup>13</sup> Unstrittig aber muß es ein Wissen über den Zustand eigentlicher Natur geben, das vom technischen Zugriff als unabhängig sich erweist:

Ich will zeigen, daß, was für uns Natur ist, sich bereits fundamental verändert hat, und daß sich die Situation des Menschen, der selbst Natur ist, in der Natur ist, fundamental geändert hat. Man kann das auch so ausdrücken: Noch bevor die technische Reproduktion die Natur für uns im Konkreten vollständig verändert hat, ist bereits Natur als wesentliches Element unserer europäischen Kultur entwertet, um nicht zu sagen zerstört worden.<sup>14</sup>

Wie bei Habermas droht also nun auch hier der Kollaps der Differenz in die Identität<sup>15</sup>; die Konsequenzen sind aber insofern andere, als eher nach einer Art Konsens der beiden Pole des Gegensatzes gesucht wird:

Auf einem Weg akzeptiert sich der Mensch selbst als Natur und versucht, die technische Entwicklung in Harmonie mit dem Naturzustand zu bringen. Auch dieser Weg erfordert neue technologische Entwicklungen, nämlich solche, die man mit Ernst Bloch Allianztechniken nennen könnte.<sup>16</sup>

Wie auch immer man die Erfolgsaussichten solcher Bestrebung beurteilen mag, methodologisch jedenfalls hängt sie an der Möglichkeit eines Wissens von Natur und Naturzustand *unabhängig* von (technischen) Mitteln.

<sup>13</sup> Daß Böhme einem solche Argument – zurecht – nicht allzuviel zutraut, zeigt seine Gegenüberstellung von Natur- und Technikgeschichte (A. a. O., 176) – denn in der Tat, warum nicht der mittlere Jura? Die Frage ist auch hier, wovon unser Wissen über Naturzustände (und das umfaßt auch vergangene) eigentlich abhängt (für die methodologischen Probleme paläontologischer und geologischer Rekonstruktion s. M. Gudo/F. Steininger, »Paläontologie«).

<sup>14</sup> G. Böhme, *Technisierung*, 186 f.

<sup>15</sup> Mit der umstandslosen Einbeziehung »des Menschen« in »die Natur« subsumiert Böhme – allen Differenzierungen zum Trotz – Technik unter Natur und versteht sie dennoch als ihr entgegengesetzt:

Wir müssen realisieren, dass Technik nicht nur Aneignung von Natur ist, sondern immer auch, wie der natürliche Stoffwechsel, Ausscheidung von verbrauchter Natur. Wir müssen uns klarmachen, dass jeder technische Prozess als Naturprozess gesehen viele Wirkungen hat, dass die Unterscheidung von Haupt- und Nebenwirkungen ihren Sinn nur in Bezug auf die gesellschaftliche Verwertung hat. Jede technische Unternehmung ist ein Akt gegenüber der äußeren Natur.« (A. a. O., 215)

<sup>16</sup> G. Böhme, *Technisierung*, 178.

## 3. Differenz als Aspekt

Scheitert der Versuch, zugleich an der Differenz mit dem Leben festzuhalten und diesen im Leben zu lokalisieren, dann bietet sich die Alternative an, die Unterscheidung von »lebendig« und »technisch« einzuziehen, sie als Residuum eines letztlich an überholten Produktionsformen orientierten Aristotelismus zumindest nicht mehr triftig zu verstehen; bestenfalls verbliebe die Möglichkeit aspektuellen Differenzierens, das aber keine sichere Unterscheidung mehr böte.

Geschuldet sei dieser Verzicht der Einsicht in die grundlegend veränderte menschliche Existenzweise, die – angesichts der neuen Lebenstechniken – unsere gesellschaftlichen Konsense in Frage stellte. Sie führe wiederum in ein Dilemma, das nun aber nicht seine Quellen in einem vermeinten Außen habe, sondern als Ergebnis fortschreitender Selbsttechnisierung des Menschen zu verstehen sei:

Begreift man die Existenz des Menschen als technologische Konstruktion, dann verliert eine Kritik der Technik ihren normativen Bezugspunkt, den sie mit der Vorstellung einer »vorgängigen Natur« besessen zu haben schien: Der menschliche Körper erscheint als grenzenlos gestaltbar. (...) Der Mensch wäre, was die Technik aus ihm macht.<sup>17</sup>

Und es entfele – als zweiter Schenkel des Dilemmas – die Möglichkeit, diesem gleichsam sekundären Naturprozeß, der zusehends an die Stelle des primären trat,<sup>18</sup> doch wieder eine Schranke zu setzen:

Weder ist ein normativer Bezug auf eine unvermittelte Natur noch möglich, noch läßt sich der Naturbegriff abschaffen ohne das Andere, das mit der technischen Verfügung nicht Identische zu eskamotieren.<sup>19</sup>

Das Hinnehmen des Dilemmas – welches immerhin noch als Option verbleibt – wird allerdings mit Bezug auf die Plessnersche Konzeption exzentrischer Positionalität artikuliert, womit eine Variante des nicht-Darwinistischen Neoaristotelismus zu ihrem Recht kommt. Wiederum ergibt sich die Schwierigkeit, den Status jenes Wissens zu bestimmen, welches in die Beschreibung der exzentrischen Positionalität schon je einging.

Bei Plessner jedenfalls sind die Formen des Lebendigen – zugleich empirisch wie kategorial – mit Eigenschaften ausgestattet, die direkt oder indirekt der zeitgenössischen Biologie (des deutschen Sprachraumes) entstammen.<sup>20</sup> Es stellt sich also ganz unabhän-

<sup>17</sup> A. Manzei, »Eingedenken«, 213 f.

<sup>18</sup> Man darf die Hybridisierungsthese Haraways als (biotheoretische) Darstellung eben jener Grenzüberschreitungen verstehen, die deren immanente (Re-)Naturalisierungstendenzen bloßlegen sollen; dazu D. Haraway, *Neuerfindung*.

<sup>19</sup> A. Manzei, »Eingedenken«, 214.

<sup>20</sup> Daß es sich dabei – wie schon oben im Falle Darwins – um in besonderem Maße auf invasive Techniken angewiesene, experimentell embryologische Ansätze handelte, sei hier nur angedeutet; dazu Syed et al., »Genetic Information«).

gig von der Frage nach der Relevanz der investierten Biologie bei Plessner erneut das schon für das Habermassche Differenzargument angezeigte Auswahlproblem.<sup>21</sup>

Eine letzte radikale Wende mag in der Emanzipation der Hybriden oder Quasi-Objekte erblickt werden. Wendet man die Überlegungen Latours, im Angesicht faktisch vorfindlicher »Mischwesen« die Differenz von Natur und Kultur letztlich zu nivellieren, auf die hier interessierende Fragestellung an, dann wäre die Unterscheidung von »technisch« und »lebendig« zugunsten von Objekten aufgegeben, die nicht mehr als Komposite, sondern als Gegenstände *sui generis* aufzufassen sind:

Mit Michel Serres bezeichne ich diese Hybriden als Quasi-Objekte, denn sie nehmen weder die für sie von der Verfassung (der Modernen) vorgesehene Position von Dingen ein, noch die von Subjekten. Sie lassen sich auch unmöglich alle in die Mittelposition hineinzwängen, so als wären sie lediglich eine Mischung von Naturding und sozialem Symbol.<sup>22</sup>

Die Pole (Natur-Gesellschaft und entsprechend Technik-Leben) würden durch Netze abgelöst, deren Knoten je gleichberechtigte Gegenstände bezeichnen, die »im Parlament der Dinge« nun alle – unabhängig von ihrer Herkunft – Rederecht erhielten.

Der resultierende »natürliche Relativismus«, welcher von der Frage nach eben dieser Herkunft ebenso enthebt wie von der Last der Adäquatheitsbeurteilung der zugrundegelegten Beschreibungen, speist sich allerdings aus bemerkenswerten Quellen:

Wir mobilisieren, um unsere Kollektive zu konstruieren, Genetik, Zoologie, Kosmologie und Hämatologie. ›Aber das sind Wissenschaften‹, werden die Modernen ausrufen, entsetzt über diese Durcheinander, ›sie müssen von den Repräsentationen der Gesellschaft soweit wie möglich frei bleiben!‹ Doch von der Anwesenheit der Wissenschaften allein wird die Symmetrie nicht gebrochen – darin liegt die Entdeckung der vergleichenden Anthropologie. Vom kulturellen gehen wir zum ›natürlichen‹ Relativismus über. Der erste hat zu Absurditäten geführt, der zweite wird uns erlauben, zum gesunden Menschenverstand zurückzufinden.<sup>23</sup>

Diese Mobilisierung könnte allerdings nur dann recht überzeugen, wenn zum einen sichergestellt wäre, daß das so genutzte Wissen in seiner Bereitstellung seinerseits von der Investition zumindest aspektueller Technik-Leben-Differenzen unabhängig ist und zum anderen das nun ebenfalls anzumerkende Auswahlproblem gelöst würde.

Die drei skizzierten Positionen haben – trotz der durchaus unterschiedlichen Schlußfolgerungen – wesentlich gemeinsam, daß sie auf ein bestimmtes, letztlich wissenschaftlich verfaßtes Wissen von »Leben« zurückgreifen. Aus *methodologischer* Sicht stellt sich nun die Frage, welche logische Grammatik dieser Rede zugrundeliegt, ob und inwieweit sich diese mit Entgegensetzung oder Identifikation mit Technik überhaupt verträgt.

<sup>21</sup> Dazu im Detail M. Gutmann, *Erfahren*.

<sup>22</sup> B. Latour, *Modern*, 71.

<sup>23</sup> A.a.o., 143.

## 4. Was ist Leben?

Die Biowissenschaften scheinen der natürliche Ort für die Beantwortung dieser Frage zu sein. Dabei wird in der Regel auf bestimmte Eigenheiten, Eigenschaften oder Fähigkeiten verwiesen, welche »lebende Systeme« von »nicht lebenden« unterschieden. Mit Mayr wären dies – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – etwa die Fähigkeit zu Evolution, Entwicklung, Selbstreplikation, Wachstum und Differenzierung, das Vorliegen eines genetischen Programmes, Metabolismus, Selbstregulation, Sensibilität und Sensitivität u.v.m. Das also, was es heißt *zu leben*, wird als Vorgang aufgefaßt, der seinerseits nicht *direkt* in den Blick kommt, sondern mit Verweis auf andere Vorgänge erläutert werden muß.<sup>24</sup> In der Tat wäre ja selbst im außer- und vorwissenschaftlichen Zusammenhang die Erläuterung dessen, was einer verrichtet, von dem gesagt werden kann, daß er lebt, nur auf diesem Weg möglich, da sich vermutlich exemplarische Einführungen ebenso verbieten wie ostensive Definitionen etc. Soll nicht auf letztlich vor-moderne Formen biologischer Forschung zurückgegriffen werden, dann wäre also die Frage nach dem Leben einfach dadurch zu beantworten, daß das Substantiv als zusammenfassende Rede über eine Liste von Ausdrücken aufgefaßt würde, dessen – dem Anschein des gegenständlichen Bezuges zum trotz – Referent lediglich Beschreibungen von Eigenschaften, Leistungen oder Fähigkeiten von Lebewesen wäre. Die Einheit des Ausdruckes wäre mithin nur *reflexiv* bestimmbar, nicht aber substantiell, sodaß an die von Janich und Weingarten vorgeschlagene Lösung der Einführung des Ausdruckes »I/Leben« als Reflexionsterminus angeschlossen werden kann<sup>25</sup>. Jedoch ist damit das Spektrum der Möglichkeiten noch keineswegs erschöpft – wie prädikative, artikulative oder formbegriffliche Verwendung exemplarisch belegen mögen.

4.1 *Leben als prädikative Bestimmung*

Die oben angezeigte reflexive Verwendung des Verbalausdruckes »leben« ist allerdings nur mit Blick auf die Lebenswissenschaften grundlegend. Denn das Wort weist schon lebensweltlich eine bedeutsame Ambiguität auf, die sich mit der Unterscheidung von verbaler und substantivierter<sup>26</sup> Form wiedergeben läßt:

In dem Wort lebendig liegt die Zweideutigkeit, daß es einmal soviel wie leben meint, dann aber auch ursprünglich interpretierende Metapher des Wie des Wirkens ist; und diese Zweideutigkeit geht auf »den Lebendigkeitseindruck« über. Plessners »lebendige Bewegung« ist nicht eine Bewegung, die lebendig wirkt, sondern eine solche, von der wir freilich sagen können, sie wirke wie die Bewegung eines Lebendigen. Der Ausdruck »lebendige Bewegung« ist dann sprachlich korrekt und

<sup>24</sup> Dies scheint für Mayr einen hinreichenden Schutz vor Vitalismen darzustellen.

<sup>25</sup> P. Janich / M. Weingarten, *Wissenschaftstheorie*.

<sup>26</sup> Zum Problem adjektivischer Wendungen und deren Verhältnis zu substantivischer und verbaler Form im Zusammenhang metaphorischen Sprechens, s. B. Snell *Entdeckung*.