Günter Fröhlich
Anthropologische Wege

LIBRI NIGRI

17

Herausgegeben von

Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray · Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong | Cristian Ciocan · Bucureşti | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste | Riccardo Dottori · Roma | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien | Dimitri Ginev · Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski · Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Terri J. Hennings · Freiburg | Seongha Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson · Santiago de Chile | René Kaufmann · Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos · Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebech · Maynooth | Nam-In Lee · Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs Mezei · Budapest | Viktor Molchanov · Moskwa | Liangkang Ni · Guanghzou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main | Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Luis Román Rabanaque · Buenos Aires | Gian Maria Raimondi · Pisa | Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima | Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Alexander Schnell · Paris | Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana Shchyttsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto | Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandevelde · Milwaukee | Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri nigri* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie, Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Günter Fröhlich

Anthropologische Wege

Ulmer Stadthausvorträge

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
http://dnb.ddb.de

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2012

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-88309-733-6

Stadthausvorträge 2009 – 2012

Inhalt

Inhalt 5
Vorwort von Renate Breuninger und Heiner Fangerau 7

1
Wohl und Wille. Die Frage nach der Autonomie und die Debatte um die Patientenverfügung in der Politik und in der klinischen Praxis 9
vorgetragen im Stadthaus Ulm am 08. Juni 2009

2
Zôon geloion. Der Mensch und das Lachen 33
vortragen im Stadthaus Ulm am 18. Januar 2010

3
Folter und Feinde. Ist die Menschenwürde noch zu retten? 53
vorgetragen im Stadthaus Ulm am 15. Juli 2010

4
Naturalismus, Materialismus, Physikalismus und die Grenzen der Objektivität 91
vorgetragen im Stadthaus Ulm am 17. Januar 2011

5
Ethische Emotionen. Gefühle als Grundlagen moralischer Motivation 117
vorgetragen im Stadthaus Ulm am 04. Juli 2011

6
Entlastung und Verlust. Die kulturwissenschaftliche Funktion von Technik und Institutionen 157
vorgetragen im Stadthaus Ulm am 16. Januar 2012

7
Analyse und Funktion. Die Frage nach der Leitwissenschaft und die Philosophische Anthropologie 185
vorgetragen im Stadthaus Ulm am 02. Juli 2012

Epilogos 227

Vorwort

Die Gastprofessur für Philosophie und Geisteswissenschaften gibt es seit dreiundzwanzig Jahren an der Universität Ulm. Die Gastprofessur, die eine wichtige Ergänzung des Studienangebotes darstellt, wäre ohne die Initiative und das Engagement der Stadt nicht geschaffen worden. Professor Fröhlich ist der zwanzigste Gastprofessor. Als Geste der Dankbarkeit ist es zur guten Tradition geworden, dass der Gastprofessor sich mit einer „Humboldt-Lecture" im Stadthaus vorstellt. Mit dem philosophisch-geisteswissenschaftlichen Studienangebot komplettiert die Gastprofessur die Universität Ulm zur *universitas.*

In der Begegnung mit den an der Universität Ulm vertretenen naturwissenschaftlich ausgerichteten Disziplinen sind die Geisteswissenschaften in besonderer Weise herausgefordert. In einem gewissen Sinne muss die Philosophie die Geisteswissenschaften neu erfinden: auch, um ihre Förderer und Liebhaber von ihrer Notwendigkeit zu überzeugen. Sie unterliegt in einer Zeit, in der Relevanz gerne mit einem ökonomischen Gegenwert verwechselt wird, einem besonderen Legitimationsdruck. Um diesem standzuhalten, gehört es unter anderem auch zu ihren Aufgaben, aktuelle Themen der Philosophie in die öffentliche Diskussion einzuspeisen, um die grassierenden Meinungen mit profundem Wissen und geschichtlichen Erfahrungen zu untermauern.

Die Beiträge, die Professor Fröhlich im Stadthaus vorgetragen hat, zeichnen sich dadurch aus, dass sie genau diesem Anspruchsprofil gerecht werden wollen. Sie behandeln ein breites Themenspektrum, um möglichst viele Kontaktpunkte zwischen Naturwissenschaft und Philosophie aufzugreifen. Die thematische Breite und Vielfalt ist jedoch auf eine strukturbildende Mitte bezogen: die Verfasstheit des Menschlichen, die *conditio humana*. Fröhlich selbst fasst diese Mitte in dem Titel „Anthropologische Wege". Er zeichnet in seinen Vorträgen Wege auf, die von verschiedenen Ausgangspunkten zu einem gemeinsamen Ziel führen. Auf die Frage, was der Mensch sei und worin das *humanum* bestehe, gibt es keine allgemeingültige, verbindliche Antwort. Über das Menschliche des Menschen wird nicht in Begriffen, sondern in der konkreten Lebensführung der einzelnen Individuen entschieden. Das Ziel der „Anthropologischen Wege" ist nur in den Wegen, die man gehen muss, enthalten: hier ist der Weg das Ziel. In

diesem Sinne spricht Fröhlich nicht abstrakt von der Autonomie des Menschen, sondern von der Art und Weise, in der die Frage der Autonomie durch die Zumutung der Patientenverfügung relevant wird; er redet nicht abstrakt über die Mensch-Tier-Differenz, sondern über das Lachen; nicht über die Würde allgemein, sondern von ihrer Gefährdung durch Hass und Folter; nicht über den Begriff der Moral, sondern von der Fundiertheit des Sittlichen in den Gefühlen. Das philosophische Reden über den Menschen wird in den beiden letzten Vorträgen thematisch: in der Frage nach dem Zusammenhang und der Differenz von Leitwissenschaft und Philosophischer Anthropologie und in der Frage nach Gewinn und Verlust des *homo compensator*, der sich mit Techniken entlastet.

Durch diese Art zu fragen und zu antworten, bezieht Fröhlich klassische philosophische Fragen auf die Probleme der Gegenwart und die Relevanz seiner Themen erschließt sich von selbst – dieses Mal auch ohne direkten materiellen Gegenwert. Es stellt eine Besonderheit dar, dass ein Gastprofessor des Humboldt-Studienzentrums seine Vorträge im Stadthaus zu einem eigenen Band zusammenführt. Wir glauben, dass dieser besondere Schritt von Herrn Professor Fröhlich mit dazu beiträgt, die Philosophie in Ulm vom Rand des in Ulm vertretenen Themenspektrums in die Mitte der Wissenschaft zurückzuführen. Nicht nur widmeten sich seine Vorträge mit ihrem Bezug auf den Menschen genau dieser Mitte der Wissenschaft, sondern durch ihren Abdruck schreiben sich seine Gedanken auch dauerhaft ein in das Korpus wissenschaftlichen Wirkens der Universität Ulm.

Wir wünschen unserem Gastprofessor Günter Fröhlich viel Erfolg mit seinem Buch!

Renate Breuninger und Heiner Fangerau

1
Wohl und Wille
Die Frage nach der Autonomie und die Debatte um die Patientenverfügung in der Politik und in der klinischen Praxis

1 Der Streit um die Patientenverfügung

Die Frage nach der Patientenverfügung und ihrer Einbindung als Rechtsinstrument in den Betreuungsteil des Bürgerlichen Gesetzbuches ist eine vielfältige und interdisziplinäre:

Sie ist zunächst eine Frage des Rechts, die parlamentarisch virulent geworden ist, als am 01. November 2004 ein Referentenentwurf vom Bundesjustizministerium zur Änderung des Betreuungsrechts vorgelegt wurde. Die danach stattfindenden Stellungnahmen, Vorschläge und Debatten sind zweitens politikwissenschaftlich hoch interessant, da an einer äußerst strittigen Frage der parlamentarische Prozess der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung abgelesen werden kann. Drittens betrifft die Frage die tagtägliche Praxis der Arzt-Patienten-Beziehung und die daraus hervorgehenden therapeutischen Entscheidungen, oftmals über Leben und Tod.

Die Frage hat darüber hinaus noch einen weiteren juristischen Belang, sie ist eine Grundrechtsfrage. Grundrechte sind zwar positiv im Grundgesetz verfasst und verankert, sie haben aber einen philosophischen Kern; und sie verweisen auf grundsätzliche Menschenrechte, die mit dem Begriff der Würde des Menschen zusammenhängen. Der Begriff der Würde ist zwar zunehmend auch ein positiver Rechtsbegriff, so ganz wird er aber seinen philosophischen Ballast nicht los.[1] Bei der Umsetzung im klinischen Alltag treten dann sachliche philosophische Gehalte, teilweise im Gewand der Selbstbestimmung, teilweise im Gewand ärztlichen Handelns und teilweise im Gewand der Juridifikation zwischen Arzt und Patient, immer wieder in den Vordergrund. Alle Beteiligten sind dabei persönlich und unmittelbar betroffen und suchen Orientierung. Deswegen ist die Debatte auch grundlegend für das Selbstverständnis des Menschen über sich selbst, als

[1] Vgl. hierzu auch den Beitrag in diesem Band *Folter und Feinde. Ist die Menschenwürde noch zu retten?*

Individuum, als körperlich-seelische Einheit, als Handelnder oder in seinem Verhältnis zum Staat.

Es scheint, dass man die Positionen um die Patientenverfügung in zwei Gruppen einteilen kann, in diejenigen, welche fürchten, dass der Staat sich aus der elementaren Sicherung der Grundrechte herausstiehlt, und in diejenigen, welche fürchten, dass bei zuviel Staat von unseren Grundrechten nichts mehr übrig bleibt.

Hier geht es im Folgenden in erster Linie um den philosophischen Gehalt der Debatte. Dieser soll aber aus den anderen Themenbereichen herausgearbeitet werden und nicht für sich. Nur wenn es notwendig ist, werden unmittelbar Hintergründe aus der philosophischen Tradition herangezogen, auch um zu verdeutlichen, wo die Streitpunkte liegen, manchmal sind solche nämlich in einer missverständlichen Tradierung philosophischer Thesen und ihrer Theorien fundiert.

2 Zwei Fälle und die Entscheidungen des Bundesgerichtshofs

Zum Verständnis der Diskussion um die Patientenverfügung muss man einige begriffliche Besonderheiten kennen. Nicht ganz einfach sind allerdings auch zuweilen die verfahrensrechtlichen Abhängigkeiten, wie wir überhaupt bei juristischen Laien über prozessrechtliche Grundlagen meist wenig vorausgesetzt dürften. Wir orientieren uns beim juristischen Selbstverständnis zuerst an den Sachfragen und lassen uns von einer Art natürlichem Gerechtigkeitsgefühl leiten. Dass es Wege gibt, die zwar der Wahrheitsfindung dienen mögen, die aber in sich unrecht sind, wird vielen erst klar, wenn sie unmittelbar davon betroffen sind.

Ich will zunächst aber einen Fall schildern, der fast als Einleitung in die Debatte betrachtet werden kann und dahingehend auch einschlägig ist: Ein Patient erlitt im November 2000 infolge eines Myocardinfarkts einen hypoxischen Gehirnschaden mit der Folge eines apallischen Syndroms, ein so genanntes Wach-Koma, indem die Vitalfunktionen der Person zwar noch weitgehend funktionieren, diese sich aber nicht äußern kann, nicht in der Lage ist, bewusste Handlungen zu vollziehen und es folglich fraglich ist, wie viel Bewusstsein über die Umgebung und sich selbst in der Person noch vorhanden ist. Der Patient wurde dann über eine PEG-Sonde künstlich ernährt (eine sogenannte *perkutane endoskopische Gastrostomie*, in der die Haut, die Bauchdecke und die Magenwand durchstoßen werden, um dann die Nahrung über die Sonde direkt in den Magen

gelangen zu lassen); eine Kontaktaufnahme mit ihm war grundsätzlich nicht möglich. Auf Anregung der Klinik, in welcher der Betroffene behandelt wurde, bestellte das Amtsgericht im Januar 2001 den Sohn zum Betreuer des Patienten. Im April 2002 beantragte dieser beim Amtsgericht „die Einstellung der Ernährung über die PEG-Sonde" für seinen Vater, da eine Besserung des Zustandes nicht zu erwarten war und die Einstellung der künstlichen Ernährung dem früher geäußerten Wunsch seines Vaters entsprach. Der Vater hatte vorher schriftlich in einer Verfügung vom November 1998 festgelegt, dass bei „irreversibler Bewusstlosigkeit" und „schwersten Gehirnschäden" die Ernährung einzustellen sei. Das Vormundschaftsgericht verweigerte die Zustimmung, die Sache landete vor dem Bundesgerichtshof. In dessen Urteil vom 17. März 2003 ist in näherer Ausführung zu den §§ 1896, 1901, 1904 BGB zu lesen:

> „Das Vormundschaftsgericht muß der Entscheidung des Betreuers gegen eine solche Behandlung zustimmen, wenn feststeht, daß die Krankheit des Betroffenen einen irreversiblen tödlichen Verlauf genommen hat und die ärztlicherseits angebotene Behandlung dem früher erklärten und fortgeltenden Willen des Betroffenen, hilfsweise dessen (individuell-) mutmaßlichen Willen widerspricht" (Begründung BGH XII ZB 2/03, 25).

Im Urteil wird dies so begründet: „Dies folgt aus der Würde des Menschen, die es gebietet, sein in einwilligungsfähigem Zustand ausgeübtes Selbstbestimmungsrecht auch dann noch zu respektieren, wenn er zu eigenverantwortlichem Entscheiden nicht mehr in der Lage ist" (ebd., Urteil).

In einem ähnlichen Fall, in dem ebenso auf dem Rechtsweg gefordert wurde, die Ernährung bei einem Patienten mit apallischem Syndrom in Folge eines Suizidversuchs einzustellen, betonte der XII. Zivilsenat des BGH (8. Juni 2006) ebenso, dass in das Selbstbestimmungsrecht eines Patienten nicht eingegriffen werden dürfe und demzufolge die Ernährung einzustellen ist. Der Fall ist insofern anders gelagert, als der behandelnde Arzt die Einstellung der Ernährung angeordnet hatte, die Einschaltung des Vormundschaftsgerichts also nicht erforderlich war. Das Berufsethos und die Gewissensfreiheit (Art. 2 GG) finden, so der BGH, am Willen des Patienten immer ihre Grenze.

Es gibt seitdem mehrere ähnliche Entscheidungen deutscher Gerichte. Soweit scheint alles klar zu sein. Rechtsdogmatisch allerdings klafft gewissermaßen eine Lücke, welche die Einbindung des Instruments der Patientenverfügung in das Betreuungsrecht (§§ 1896, 1901, 1904 BGB) schließen soll. Der lange Instanzenweg zeigt auch immer wieder, dass eine rechtlich eindeutigere Regelung offenbar gefordert und notwendig ist. Es sind seither und davon ausgehend eine Reihe von Gesetzesvorlagen, Stellungnahmen und Ähnliches erschienen, die

ganz unterschiedlich argumentieren, wie mit Patientenverfügungen umgegangen werden kann und soll.

3 Die Debatten im Bundestag und die Gesetzesentwürfe

Am 1. November 2004 legte das Bundesjustizministerium einen Referentenentwurf zur Änderung des Betreuungsrechts vor, das die Patientenverfügung gesetzlich verankern sollte. Diesem Entwurf folgten eine Reihe von Stellungnahmen aus dem Bundestag, den Kirchen, dem Nationalen Ethikrat, den Ärztekammern usf. Die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages für „Ethik und Recht in der modernen Medizin" legte einen Zwischenbericht vor. Die Fragen wurden dann am 10. März 2005 in einer Plenardebatte des Deutschen Bundestages so extrem kontrovers wie nur denkbar debattiert. Man wurde sich in keinem strittigen Punkt einig. Schon damals betonten einige Abgeordnete, sie hielten Fragen und Probleme eines Rechtsinstruments der Patientenverfügung für gesetzlich nicht regelbar. Das Justizministerium zog daraufhin den Entwurf zurück.

Die Große Koalition vereinbarte dann Ende des Jahres 2005, eine gesetzliche Vorlage zu erarbeiten und in den Bundestag einzubringen. Eine weitere Plenardebatte im März 2007 scheiterte aber ebenso an den kontroversen Positionen. Daraufhin sind insgesamt fünf unterschiedliche Gesetzesanträge formuliert worden, im März 2007 zuerst einer um den Abgeordneten Bosbach, Anfang Juni dann einer um den Abgeordneten Zöller und gleich darauf einer um den Abgeordneten Stünker. Bosbach und Zöller haben zuletzt im November 2008 noch einen neuen Vorschlag gemacht. Die Abgeordneten um den Zöller-Entwurf reichen parteiübergreifend im Übrigen von der Union bis zur Linkspartei. Auch die anderen Entwürfe werden allesamt parteiübergreifend vertreten. Zusammen mit dem Vorschlag, alles beim Alten zu lassen und auf eine gesetzliche Regelung zu verzichten, der am 26. Mai 2009 durch einen Antrag von Abgeordneten um Hubert Hüppe eingebracht wurde, lagen so immer insgesamt vier unterschiedliche Vorschläge auf dem Tisch. Nach einer weiteren Plenardebatte des Bundestages im Sommer 2008 und den Neufassungen der Vorschläge Bosbach und Zöller vertagte die Große Koalition die für den 28. Mai 2009 angesetzte Entscheidung. In einer turbulenten Sitzung am 18. Juni 2009 ist dann aber doch eine Debatte im Bundestag geführt worden, an deren Ende ein Gesetz verabschiedet wurde,[2]

[2] Der vorliegende Beitrag ist als Vortrag am 8. Juni 2009 gehalten worden, das Thema war bereits ein halbes Jahr zuvor angekündigt. Zehn Tage vorher schien die Ver-

das im Wesentlichen auf dem Entwurf des Abgeordneten Stünker fußt. Dieses Gesetz ist seit dem 01. September 2009 in Kraft.[3]

Ein, meines Erachtens, interessantes Detail in diesem ganzen Zusammenhang ist, dass viele Ärzte und Juristen, welche eine gesetzliche Regelung forderten, um endlich Rechtssicherheit im Umgang mit Patientenverfügungen zu erhalten, nach der Plenardebatte im Sommer 2007 umgeschwenkt sind und die Position vertraten, dass die bisherige Regelung einen guten Kompromiss darstelle, der die verschiedenen Entscheidungsinstanzen von Ärzten, Patienten, Angehörigen und Betreuern sowie den Gerichten bei kritischen Fällen angemessen berücksichtigt.

Man wird sich nun fragen müssen, was an dieser Frage einer gesetzlichen Regelung des Instruments der Patientenverfügung eigentlich derart kontrovers ist, dass darüber eine so lange Debatte geführt wird und so unterschiedliche Gesetzesentwürfe zustande kommen.

Ich sprach schon von einer Grundspaltung in den Positionen zweier Gruppen, von denen die eine fürchtet, dass der Staat die elementare Sicherung der Grundrechte nicht mehr gewährleisten kann – es geht hier in erster Linie um den Lebensschutz –, und die andere, dass bei zuviel Staat die Grundrechte unterzugehen drohen. Ärzte stehen in einem ähnlichen Dilemma der Strafbarkeit zwischen Körperverletzung und unterlassener Hilfeleistung. Die Grundfrage aber ist: Wie ist das zu lösen? Wie sieht eine gesetzliche Regelung aus?

Die Unterschiede lassen sich an bestimmten Kriterien festmachen, wann man von einer Patientenverfügung spricht und wie weit deren Reichweite ist:

Erstens: Ist zur Erstellung einer Patientenverfügung eine ärztliche Beratung nötig und zuletzt sogar eine notarielle Beglaubigung?

Zweitens: Wann muss die Patientenverfügung abgefasst sein? Die meisten empfehlen, diese alle zwei Jahre zu erneuern, am besten mit Zeugen. Was aber geschieht mit älteren Dokumenten? Welche Gültigkeit kommt diesen zu?

---

schiebung der Debatte im Bundestag meine Einschätzung, dass eine gesetzliche Regelung nicht möglich sein wird, zu bestätigen. Zehn Tage nach der Vortrag wurde dann doch das neue Gesetz verabschiedet, ein Sachverhalt, welcher eine neue Beurteilung der Debatte und des Problems zwangsläufig zur Folge haben hätte müssen. Allerdings gibt es deutliche Hinweise darauf, dass sich im klinischen Alltag durch das Gesetz wenig geändert hat und ändern wird. Die Probleme sind nach wie vor die selben, im Vorliegenden geschilderten.

[3] Eine kurze Chronik der verschiedenen Schritte zum Gesetz kann verdeutlichen, wie komplex die Entscheidung letztlich war. Diese befindet sich im Anhang zu diesem Beitrag.

Zum Dritten: Muss eine Patientenverfügung schriftlich abgefasst sein oder gelten auch mündliche Verfügungen? (So sah es z. B. der Entwurf des Justizministeriums vor.) Wie müssen diese dokumentiert werden? Im Patientenakt? Reicht eine Aussage eines Angehörigen oder Bekannten? Wie ist es um deren Glaubwürdigkeit bestellt? Können diese ein Interesse daran haben, eine Verfügung oder Äußerung zu fingieren?

Viertens: Hat die behandelnde Ärztin überhaupt eine Möglichkeit, die Authentizität einer Verfügung zu prüfen? Wie weit muss sie da gehen?

Fünftens: Wie überprüft die Ärztin, ob die Patientenverfügung bei voller Einwilligungsfähigkeit des Patienten zustande gekommen ist? Darf sie sich darüber hinwegsetzen, wenn sie Zweifel an dieser hat? Muss sie z. B. überprüfen, unter welchen Bedingungen eine Patientenverfügung zustande gekommen ist? Vielleicht nach einem schrecklichen Bericht oder einer blutigen Fernsehsendung über die Verlängerung von unerträglichen Leiden angesichts und durch die moderne Apparatemedizin?

Zum Sechsten: Wie genau muss eine Patientenverfügung auf das akute Szenario zutreffen? Niemand ist schließlich in der Lage, dieses exakt und in allen Details vorauszusehen. Im Normalfall kann auch davon ausgegangen werden, dass die medizinischen Kenntnisse der Notfall- und Intensivmedizin von Verfassern einer Patientenverfügung nicht ausreichen, um ein Szenario überhaupt realistisch einzuschätzen. Vor allem die Kirchen empfehlen dagegen, eher weltanschauliche Überzeugungen in die Verfügung mit aufzunehmen, aus denen der Wille dann abgeleitet werden kann. Daraus kann sich auch die Glaubwürdigkeit und die Reichweite der Verfügung ablesen lassen.

Siebtens: Ist einer Patientenverfügung in jedem Fall Folge zu leisten oder nur bei finalen Erkrankungen im Endstadium, wenn der Sterbeprozess also schon eingeleitet ist? Die meisten, welche eine Patientenverfügung abfassen, haben im Grunde folgenden Fall im Kopf: Nach einem unvorhersehbaren Ereignis (Unfall, Erkrankung) wird man intensivpflichtig und kann sich nicht mehr zu weiteren Behandlungen äußern. Es steht ein jahrelanges Wachkoma unter schwerer Belastung der Angehörigen bevor. Ständige Infektionen durch die künstliche Ernährung bedrohen immer wieder das Leben, aber die erfolgreichen medizinischen Interventionen lassen einen fortwährend weiterleiden. Eine Besserung des Zustands ist kaum oder sicher nicht mehr zu erwarten. In diesem Fall – der in einer Patientenverfügung auch gut geschildert werden kann – würde eine Patientenverfügung mit dem Wunsch nach Einstellung der Ernährung greifen. In allen anderen Fällen droht dem Arzt – wenigstens hypothetisch, nach der aktuellen Rechtslage – ein Verfahren wegen fahrlässiger Tötung, fahrlässiger Körperverletzung und bzw. oder unterlassener Hilfeleistung.

Zum Achten: Wie *genau* ist die Ärztin an die Verfügungen gebunden? Hat sie einen Spielraum der Entscheidung? Das hängt häufig auch von der akuten Situation ab. Kann eine Ärztin gezwungen werden, auf eine Maßnahme zu verzichten, die dem Patienten letztlich doch helfen würde oder macht sie sich bei deren Anwendung schon strafbar? Wie weit reicht also eine Patientenverfügung? Muss dieser in jedem Fall strikt Folge geleistet werden? In der Literatur (vgl. Dettmeyer 2006, 106) ist der Fall einer 75-jährigen beschrieben, die verfügt, dass bei Verschlechterung ihres Gesundheitszustands keine intensivmedizinischen Maßnahmen durchgeführt werden sollen; sie wolle nicht „einen langen Zeitraum durch Maschinen am Leben erhalten werden". Nach einem Kreislaufkollaps ihrer Mutter ruft die Tochter der 75jährigen den Notarzt und verlangt am nächsten Tag mit Verweis auf die Patientenverfügung die Einstellung der eingeleiteten intensivmedizinischen Maßnahmen. Zeitgleich geht es der Mutter aber schon besser und sie wartet auf die Verlegung auf die Normalstation.

Neuntens: Medizinisch-therapeutische Maßnahmen können den Erfolg insgesamt freilich nicht garantieren. Was passiert nach Anwendung einer Maßnahme, wenn durch den medizinischen Eingriff eine bestimmte Situation erst entsteht?

Zum Zehnten: Eine Patientenverfügung würde ihre Gültigkeit verlieren, wenn der Patient angesichts der Situation oder anderer Umstände seine Meinung ändert. Ist das aber noch feststellbar? Wie weit geht die Pflicht des Behandlungsteams, eine Meinungsänderung zu überprüfen? Welche Kriterien gibt es hierfür, wenn der Patient nicht äußerungsfähig ist?

Elftens: Welche Rolle spielt bei Entscheidungen über die Anwendung von Patientenverfügungen das Vormundschaftsgericht? Wann darf, wann muss dieses eingeschaltet werden?

Zum Zwölften und letzen: Wie ist in Notfällen zu verfahren?

Diese Fragen werden von den Gesetzesentwürfen völlig unterschiedlich behandelt, und auch durch das Gesetz von 2009 sind diese keineswegs einhellig und rechtlich verbindlich geregelt. Manche schreiben die Schriftlichkeit und Aktualität der Verfügung vor, andere wollen auch mündliche Äußerungen gelten lassen. Die Rolle des Arztes und dessen Entscheidungsspielraum wird völlig unterschiedlich eingeschätzt. Der Staat hat eine grundrechtliche verankerte Verpflichtung zum Lebensschutz, an den der behandelnde Arzt gebunden ist. Gleichzeitig muss der Wille des Patienten unbedingt – und ebenso grundrechtlich verankert – nicht nur berücksichtigt werden, sondern auf diesen kommt es entscheidend an. Ethische Dilemmata entstehen in der Klinik meistens zwischen den Werten des Wohls und des Willens des Patienten. Hinzu kommt die Beur-

teilung der Lebensqualität durch den Patienten, deren Beurteilung von der Aufklärung des Arztes abhängig ist. Weiter ist die Reichweite strittig, wenn das in der Verfügung geschilderte Szenario nicht oder nicht exakt auf die akute Situation zutrifft. Wegen der häufig unzureichenden medizinischen Kenntnisse empfehlen manche eben auch die ärztliche Beratung einer Verfügung. Die Beschränkung auf finale Endstadien, Meinungsänderung und die mögliche Überprüfung der Entscheidungen (freilich auch *ex post*) durch Gerichte sind weitere Streitpunkte, die jeweils – und unabhängig von den anderen Fragen – ganz unterschiedlich beantwortet werden.

Bei allen Erkrankungen, die eine unsichere Prognose haben, wäre die rechtlich strikte Verbindlichkeit einer Patientenverfügung, meines Erachtens, extrem problematisch (vgl. auch Dettmeyer 2006, 106). Klinische Erfahrungen weisen zusätzlich darauf hin, dass die Meinung von Menschen sich ändert, sobald diese tatsächlich in eine bedrohliche Situation geraten. Zu Zeiten bester Gesundheit kann man sich eben nicht vorstellen, wie ein Leben mit Beeinträchtigungen aussieht. Vielfach werden Patientenverfügungen in solchen bedrohlichen Situationen z. B. im Hinblick auf die Notwendigkeit intensivmedizinischer Maßnahmen, auch widerrufen. Der BGH-Beschluss vom 17.03.2003 betont ausdrücklich auch die Bedingung, dass dem Wunsch nach Einstellung der Ernährung entsprochen werden kann, wenn die Krankheit einen „irreversibel tödlichen Verlauf genommen hat".

Wo also liegt hier eine Lösung? Denn die Entscheidung vom 18. Juni 2009 hat vielleicht einiges geklärt, aber eben nicht alles gesetzlich geregelt. Das Gesetz zur Einbindung von Patientenverfügungen in das Betreuungsrecht des Bürgerlichen Gesetzbuches „§ 1901a Patientenverfügung" lautet jetzt:

> „(1) Hat ein einwilligungsfähiger Volljähriger für den Fall seiner Einwilligungsunfähigkeit schriftlich festgelegt, ob er in bestimmte, zum Zeitpunkt der Festlegung noch nicht unmittelbar bevorstehende Untersuchungen seines Gesundheitszustands, Heilbehandlungen oder ärztliche Eingriffe einwilligt oder sie untersagt (Patientenverfügung), prüft der Betreuer, ob diese Festlegungen auf die aktuelle Lebens- und Behandlungssituation zutreffen. Ist dies der Fall, hat der Betreuer dem Willen des Betreuten Ausdruck und Geltung zu verschaffen. Eine Patientenverfügung kann jederzeit formlos widerrufen werden.
>
> (2) Liegt keine Patientenverfügung vor oder treffen die Festlegungen einer Patientenverfügung nicht auf die aktuelle Lebens- und Behandlungssituation zu, hat der Betreuer die Behandlungswünsche oder den mutmaßlichen Willen des Betreuten festzustellen und auf dieser Grundlage zu entscheiden, ob er in eine ärztliche Maßnahme nach Absatz 1 einwilligt oder sie untersagt. Der mutmaßliche Wille ist aufgrund konkreter Anhaltspunkte zu ermitteln. Zu berücksich-

tigen sind insbesondere frühere mündliche oder schriftliche Äußerungen, ethische oder religiöse Überzeugungen und sonstige persönliche Wertvorstellungen des Betreuten.

(3) Die Absätze 1 und 2 gelten unabhängig von Art und Stadium einer Erkrankung des Betreuten.

(4) Niemand kann zur Errichtung einer Patientenverfügung verpflichtet werden. Die Errichtung oder Vorlage einer Patientenverfügung darf nicht zur Bedingung eines Vertragsschlusses gemacht werden.

(5) Die Absätze 1 bis 3 gelten für Bevollmächtigte entsprechend."

Im Wesentlichen hat sich gegenüber der vorherigen Rechtslage – die eben keine gesetzliche Reglung der Patientenverfügung enthielt – geändert, dass Patientenverfügungen schriftlich vorgelegt werden müssen. Ein mündlicher Widerruf ist jederzeit möglich. Der Bundesgerichtshof (BGH) hat allerdings schon am 17. März 2003 die Verbindlichkeit von schriftlichen Festlegungen für den Krankheitsfall und die Nichteinwilligungsfähigkeit festgestellt, die Einbindung bringt nur eben eine gesetzliche Grundlage. Jede Behandlung, welche die körperliche Integrität betrifft ist eine rechtswidrige Handlung und stellt strafrechtlich eine Körperverletzung dar. Aufgrund des Selbstbestimmungsrechts darf ohne Zustimmung also keine Behandlung durch einen Arzt durchgeführt werden (Notfälle sind Ausnahmen). Ein Patient kann auch nach § 1004 Abs. 1 Satz 2 BGB und § 823 Abs. 1 BGB verlangen, dass eine solche unterlassen wird. Das Bundesverfassungsgericht sah keine Strafbarkeit für Ärzte oder Betreuer vor, wenn eine Patientenverfügung eine bestimmte Behandlung ausschloss, die dann auch nicht durchgeführt wird (Urteil vom 2. August 2001).

Ein weiterer Interpretationsspielraum steckt freilich auch in dem „noch nicht unmittelbar bevorstehend" in Abs 1 Satz 1, denn damit ist kaum ein eindeutig anzugebender Zeitraum benannt. Die 24-Stunden-Frist zwischen Aufklärung und Eingriff, die üblicherweise gilt, bezieht sich ohnehin schon auf die „unmittelbar bevorstehende" Maßnahme.

Auffällig ist auch die gestärkte Stellung des Betreuers. War es bisher eine ärztliche Aufgabe, den mutmaßlichen Willen des Patienten zu eruieren, wird durch das neue Gesetz offenbar der Betreuer dazu verpflichtet. Unglücklich ist meines Erachtens auch die Formulierung, nach der sich Patientenverfügungen nur auf Situationen beziehen sollen, die zum Zeitpunkt der Abfassung noch nicht abzusehen sind. Warum sollte sich ein Patient mit einer chronischen oder terminalen Erkrankung (z. B. Krebs oder Amyotropher Lateralsklerose) nicht zu

Szenarien äußern, die bereits zu einem früheren Zeitpunkt seiner Erkrankung abzusehen sind?[4]

4 Der rechtliche Hintergrund: Die Grundrechte

Wir müssen uns erst einen Überblick über einige verwendeten Begriffe bilden, um hier etwas klarer sehen zu können. Was also ist unter einer Patientenverfügung, einer Vorsorgevollmacht und einer Betreuungsverfügung zu verstehen und wie sind die Rechtsgrundlagen dieser Instrumente beschaffen. Wichtig ist darüber hinaus die Unterscheidung zwischen den Fallgruppen der Sterbebegleitung, die häufig auch von Ärzten nicht hinreichend unterschieden werden:

Eine *Patientenverfügung* (Patiententestament) ist eine mündliche oder schriftliche Äußerung eines einwilligungsfähigen Patienten über zukünftige Behandlungen oder deren Unterlassung für den Fall seiner Äußerungsunfähigkeit. Durch die Einbindung in das BGB ist für das Instrument der Patientenverfügung eine gesetzliche Grundlage geschaffen, die im Grunde aber zu der vorherigen Praxis kaum Änderungen bringt.[5]

Eine *Vorsorgevollmacht* ist eine schriftliche Bestimmung eines Vorsorgebevollmächtigen, der bei Äußerungsunfähigkeit Entscheidungen mit bindender Wirkung treffen kann (vgl. § 1896 Abs 2 Satz 2 BGB); der Bevollmächtigte übt für die erkrankte Person das Selbstbestimmungsrecht aus (vgl. Deutsch/Spickhoff 2003, 343); nur Maßnahmen, welche das Leben des Patienten gefährden oder einen schweren gesundheitlichen Schaden zur Folge haben können, bedürfen dann noch der Genehmigung durch das Vormundschaftsgericht (vgl. § 1904 Abs 2 BGB).

Eine *Betreuungsverfügung* ist dagegen eine Willensäußerung für das Vormundschaftsgericht, eine bestimmte Person als Betreuer (für bestimmte Bereiche) zu bestellen. Sollte ein Gericht mit einer Betreuungssache betraut sein, so sind diese schriftlichen Äußerungen hierzu unverzüglich anzuzeigen. Der Betreuer ist auf die Wünsche und das Wohl des Betreuten verpflichtet. Bei bedroh-

[4] Wichtige Handreichungen zum Umgang mit dem Instrument der Patientenverfügung sind inzwischen von der Bundesärztekammer (vgl. 2010, 2011) und vom Bundesministerium der Justiz (vgl. 2011) herausgegeben worden.

[5] Das werden Juristen freilich anders sehen, da eine gesetzliche Grundlage eben eine andere positivrechtliche Verankerung eines Instruments bedeutet als eine bestehende Praxis.

lichen Eingriffen für Leib und Leben ist – auch zum Schutz des Betreuers – die Einwilligung des Vormundschaftsgerichts nötig.

Der *mutmaßliche Wille* nun wird aus den Gesamtumständen (frühere Äußerungen, Lebenseinstellung, religiöse Überzeugungen, Einstellung zu Schmerzen, schweren Schäden oder der verbleibenden Lebenszeit) vom Arzt ermittelt, wenn keine anderen unmittelbaren Hinweise auf den Patientenwillen vorliegen. Mit der gesetzlichen Neuregelung ist auch der Betreuer rechtlich mitverantwortlich für die Eruierung des mutmaßlichen Willens. Zwar ist er ohnehin auf den Willen des Betreuten verpflichtet, eine gesetzliche Grundlage macht seine Entscheidungen aber in einem größeren Maße auch juristisch angreifbar. Auch ist zu überlegen, ob der Betreuer mit einem solchen Verfahren nicht mehr belastet als entlastet ist. Man unterscheidet noch einen allgemeinen mutmaßlichen Willen (oder mutmaßlich wirklichen Willen), der aus weltanschaulichen Vorstellungen des Patienten oder allgemeinen gesellschaftlichen Vorstellungen abgeleitet wird und einen individuellen mutmaßlichen Willen, der aus früheren Äußerungen des Patienten, Aussagen von Angehörigen und Vertrauten usf. gewonnen werden kann. Für Deutsch/Spickhoff (vgl. 2003, 343f.) war aber zum Beispiel eine Patientenverfügung auch nur ein Indiz zur Feststellung des mutmaßlichen Willens, solange der rechtliche Stellenwert einer solchen Verfügung nicht geklärt ist – das hat sich inzwischen freilich geändert – und außerdem die Willensäußerung nicht auf die unmittelbare Behandlung bezogen ist, von welcher der Patient zur Zeit der Abfassung ja nichts wissen konnte.

Die Gültigkeit einer Patientenverfügung – und die Grundlage dafür, dass Gerichte die Patientenverfügung als rechtlich verbindlich bezeichnen können – liegt letztlich jedoch im Selbstbestimmungsrecht.

Zunächst aber sind unser Leben, unser Körper und unsere Gesundheit einige der wichtigsten Güter in unserer Rechtsordnung. Der Staat ist nach dem Grundgesetz verpflichtet, diese Güter umfassend zu schützen. Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG führt aus: „Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit“. Diese Bestimmung wird einfachgesetzlich konkretisiert durch den § 823 BGB – der im Fall der Verletzung eines Rechtsguts Schadensersatzpflicht vorsieht –, durch die Bestimmung zur fahrlässigen Tötung § 222 StGB und der fahrlässigen Körperverletzung § 229 StGB. Generell hat ein Arzt alles medizinisch Notwendige zu tun, um Leben, Körper und Gesundheit eines Patienten bestmöglich zu schützen und zu bewahren.

Im Besonderen ist der Arzt freilich wieder dem Willen des Betroffenen unterworfen, der sich aus dem Selbstbestimmungsrecht des Betroffenen ableitet. Auch diese ist im Grundgesetz verankert. Art. 1 Abs. 1 GG betont die Würde des Menschen und ihre Unantastbarkeit. Alle staatliche Gewalt ist verpflichtet,

diese zu achten und zu schützen. Art. 2 GG schützt die freie Entfaltung, das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit und die Freiheit der Person. Individuelle Entscheidungen sind grundsätzlich und immer von einem Dritten zu respektieren. Daraus folgt, dass Behandlungsmaßnahmen durch einen Arzt, in die ein Patient nicht eingewilligt hat, grundsätzlich rechtswidrig sind und strafrechtlich eine Körperverletzung darstellen. Das gilt unabhängig davon, ob die Maßnahmen dem Patienten zugute kommen, also auch nachgewiesenermaßen lebensverlängernd oder lebenserhaltend sind. Für die Behandlungsverweigerung gibt es keine Grenzen, das Motiv des Patienten zur Verweigerung ist irrelevant.

Das geht ziemlich weit: Ein Beispiel: Ein Patient geht zum Arzt, und dieser verschreibt ihm ein Medikament. Der Patient sucht sich eine Apotheke, holt das Medikament und nimmt es zu Hause ein. Ihm wird davon schlecht. Der Arzt hat von einer solchen Nebenwirkung nichts erwähnt und ist rechtlich gesehen wegen Körperverletzung schadensersatzpflichtig. Ein allgemeiner Verweis auf den Beipackzettel ist dabei nicht ausreichend, einem solchen Tatbestand vorzubeugen.

Um keine Körperverletzung zu begehen, braucht der Arzt bzw. die Ärztin einen rechtfertigenden Grund für die Durchführung seiner Maßnahme. Dieser liegt primär nicht in der Erkrankung, sondern in der Zustimmung des Patienten. Der Patient wiederum kann nur wirksam zustimmen, wenn er weiß, warum die Maßnahme notwendig ist. Der Arzt muss ihm das also alles erklären. Man spricht von rechtswirksamer Patientenaufklärung. Auf die Grundsätze, die dabei beachtet werden müssen, will ich hier nicht eingehen.

Diese beschriebene Patientenautonomie kann mehrstufig wahrgenommen werden. Die generelle Grundlage dafür ist eine umfassende Aufklärung durch den behandelnden Arzt bzw. die Ärztin. Ist ein Patient einwilligungs- und einsichtsfähig, gilt die aktuelle Willensäußerung. Die Autonomie kann weiter durch einen vorab geäußerten Willen mittels einer Patientenverfügung, durch einen Betreuer oder einen Vorsorgebevollmächtigten erfolgen. Bei der Bestimmung des mutmaßlichen Willens, wenn also keine aktuelle Willensäußerung möglich ist, gilt der Maßstab „in dubio pro vita“, doch führt der BGH aus (4.7.84 StR 96/84, BGH St 32, 367, 379f.), dass angesichts des Fortschritts in der Medizin nicht der mögliche Erfolg der technischen Hilfsmittel, „sondern die an der Achtung des Lebens und der Menschenwürde ausgerichtete Einzelfallentscheidung die Grenze ärztlicher Beistandspflicht“ bestimmt.

Das Betreuungsrecht § 1896 ff. BGB sieht die Möglichkeit der Einrichtung einer Betreuung vor. Der Betreuer hat zum Wohl des Betreuten zu handeln, soll aber weitgehend die Wünsche des Betreuten, auch wenn diese vor der Einrichtung der Betreuung geäußert wurden, beachten (vgl. § 1901 BGB). Daraus lässt sich auch ableiten, dass sich der Betreuer an eine schriftliche Verfügung des Be-

treuten (Patientenverfügung) zu halten hat. Das Betreuungsrecht sieht in bestimmten weitreichenden Entscheidungen eine Beteiligung des Vormundschaftsgerichts vor, z. B. ausdrücklich bei schwerwiegenden medizinischen Maßnahmen, auch um den Betreuer zu schützen.

Die Fallgruppen der Sterbebegleitung unterscheiden die *ausdrückliche Sterbebegleitung*, *indirekte aktive Sterbehilfe*, *passive Sterbehilfe*, *direkte aktive Sterbehilfe* und *Beihilfe zur Selbsttötung*. Sterbebegleitung für den Patienten umfasst die Basisversorgung und ist ärztliche Pflicht, die bei Unterlassung als Körperverletzung gewertet wird und die dann auch strafbar ist. Bei der indirekten aktiven Sterbehilfe wird ein früherer Tod des Patienten durch eine medizinische Maßnahme in Kauf genommen, z. B. durch Atemsuppression bei der Verabreichung von Schmerzmitteln. Indirekt heißt, dass die Maßnahme nicht den Tod intendiert, sondern die Schmerzfreiheit des Patienten; die subjektive Lebensqualität geht dann also, wenn der Patient dies wünscht, vor die objektive Lebensverlängerung. Passive Sterbehilfe ist ein verwirrender Begriff. Diese umfasst sowohl den Verzicht als auch das Abbrechen lebenserhaltender Maßnahmen (z. B. auch Einstellung der Ernährung). Solches ist straflos, wenn bei unmittelbarer Todesnähe eine infauste Prognose besteht und der Patient damit einverstanden ist, seinen Willen dahingehend also ausdrücklich und aktuell äußert. Z. B. kann bei infausten Gehirntumoren der Cortison-Medikamentierung durch den Patienten widersprochen werden, welche den Hirndruck senkt. Der Patient würde relativ schnell bewusstlos werden und zeitnah versterben. Direkte aktive Sterbehilfe dagegen intendiert den Tod des Patienten durch eine medizinische Maßnahme. Das ist ein Tötungsdelikt, das allerdings relativ milde bestraft wird, solange es sich nicht um Mord handelt. Beihilfe zur Selbsttötung ist nicht strafbar, birgt aber für den Arzt Strafbarkeitsrisiken wegen möglicher unterlassener Hilfeleistung.

Soweit zu den rechtlichen Grundlagen. Es gab zusammenfassend also schon vor der gesetzlichen Einbindung der Patientenverfügung in das Betreuungsrecht durchaus auch auf rechtlicher Ebene Möglichkeiten, den Willen eines Patienten zur Geltung kommen zu lassen. Die größten Probleme entstehen im Grunde erst, wenn der Patient nicht mehr äußerungsfähig ist.[6] Für diesen Fall und bei

[6] Ganz so einfach ist es allerdings auch nicht, selbst wenn der Patient noch äußerungs- und sozusagen im Rechtssinne willenfähig ist. Ein Patient kann nur entscheiden, wenn er sich über seinen Zustand vollkommen im klaren ist. Dass er diesen Zustand tatsächlich erreicht, dem stehen auf der einen Seite die medizinische Problematik, auf der anderen Seite die Prognoseunsicherheit im Wege. Dem ersten Umstand soll und muss mit der ärztlichen Aufklärung entgegen getreten werden. Dettmeyer fasst die medizinische

irreversiblem Verlauf würden Patientenverfügungen greifen, die – wie die beiden Fälle gezeigt haben – auch gerichtlich durchgesetzt werden können. Nach den lange geführten und vor der Neuregelung des Betreuungsrechts ergebnislosen Debatten im Bundestag sind einige Juristen und Ärzte zu dem Schluss gekommen, dass die bisherige Regelung die Lebensschutzfunktion des Staats mit dem Schutz der Selbstbestimmung gut vereinbart und gerichtlich überprüfbar macht. Vielleicht hat zuweilen auch nur eine Änderung der Einstellung bei einigen Ärzten bestanden, die in Zukunft eher bereit sein sollten, auf die unbedingte Lebensverlängerung zu verzichten.[7]

5 Die philosophischen Hintergründe

Wir haben gesehen, dass das Selbstbestimmungsrecht eines Patienten sehr weit geht und durch das Grundgesetz und höchstrichterliche Entscheidungen geschützt und gesichert wird, die gesetzliche Neuregelung der Patientenverfügung hat hieran auch nichts geändert – und das gilt im Wesentlichen auch für die klinische Praxis. Wir können uns aber fragen, welche Vorstellungen dahinter stehen. Denn ist es wirklich einzusehen, dass einem Menschen Entscheidungen über sich überantwortet werden, die er überhaupt nicht treffen kann? Es wird kaum einen Menschen geben, der ernsthaft von sich behaupten könnte, die medizinischen Details in seinem eigenen Fall beurteilen zu können; das gilt ausdrücklich auch das klinische Personal. Erstens gehören oftmals ganz spezielle medizinische Kenntnisse hinzu, alle möglichen Szenarien abzudecken und mit den Maßnahmen und Folgen intensivmedizinischer Möglichkeiten sehr gut vertraut zu sein. Grundsätzlich spielt außerdem in dem ganzen Bereich die oft enorme Prognoseunsicherheit mit hinein. Zweitens: Wenn wir selbst betroffen sind, dürften wir

---

Aufklärung als komplexen Prozess, der den Anforderungen der Aufklärungsgrundsätze (vgl. Dettmeyer 2006, 30): Aufklärende Person, Aufklärungszeitpunkt, Aufklärungsgegenstand, Selbstbestimmungsaufklärung, Verlaufsaufklärung, Komplikations- und Risikoaufklärung, Unterlassungsaufklärung, Prognoseaufklärung, Aufklärungsintensität, Wirtschaftliche Aufklärung, Aufklärung über Alternativen, Sicherungsaufklärung und Stufenaufklärung genügen muss. Hinzu kommen freilich bestimmte Zeiträume der Reflexion und des Sich-klar-Werdens, der Schonung des Patienten usf., die eine rechtlich vollständige Aufklärung, unter welcher sich der Patient erst entscheiden könnte, schier unmöglich machen.

[7] Das wird freilich häufig gefordert. Allerdings ist es auch damit nicht so einfach: Schließlich wollen Ärztinnen und Ärzte Leben retten und wir Patienten vertrauen darauf, dass diese das wollen.

kaum noch zu einer rationalen Entscheidung, welche die Möglichkeiten nüchtern beurteilt, fähig sein. Wieso also stärken die Gesetze die Autonomie des Patienten derart, wenn an der Entscheidungsfähigkeit eines jeden von uns erhebliche und objektive Zweifel bestehen?

Das philosophische Problem, das hier überall dahinter steht, nennen wir „Freiheit". Diese ist in letzter Zeit wieder aus Sicht der Neurophysiologie unter Beschuss geraten. Danach gibt es keine Freiheit, weil alle unsere Handlungen Ergebnisse neurophysiologischer Verläufe, also biomechanische Prozesse, elektrischer oder chemischer Natur, sind. Üblicherweise macht man kausales Geschehen an bestimmten Einsichten fest, welche den Zusammenhang zweier Ereignisse oder Zustände feststellen. Die Interpolation, welche in der Behauptung liegt, alles Geschehen ist kausal – für die bisher kein empirischer Beleg erbracht ist –, ist dagegen – eben bis zur tatsächlichen empirischen Bestätigung – eine metaphysische Behauptung.[8]

Solche Behauptungen sind meines Erachtens nicht verboten. Doch muss man diese als solche, und eben damit als spekulative, behandeln. So zu tun, als drückten diese *empirische* Sachverhalte aus, ist dagegen ein wiederum philosophischer Kategorienfehler. Dieser wird vielfach begangen. In der Antike, sei es bei den Atomisten oder in der Stoa, wurde auch schon behauptet, dass alles Geschehen kausalmechanisch verlaufe. Doch war man sich klar darüber, dass das metaphysische Fragestellungen sind, die freilich als solche auch behandelt wurden.

Allgemein behauptet der moderne Determinismus dagegen, dass der gesamte Lauf der Welt feststeht. Pierre Simon de Laplace fingierte im achtzehnten Jahrhundert einen universalen Geist, den so genannten Laplaceschen Dämon (der den Zustand des Weltalls und alle Gesetze kennt, um daraus alle folgenden Zustände abzuleiten. Der Laplacsche Dämon ist allerdings ein eigenartiges Konstrukt. Zudem können bestimmte physikalische Aussagen nur statistisch getroffen werden), indem er schrieb:

> „Wir müssen also den gegenwärtigen Zustand des Weltalls als die Wirkung seines früheren und als die Ursache des folgenden Zustands betrachten. Eine Intelligenz, welche für einen gegebenen Augenblick alle in der Natur wirkenden Kräfte sowie die gegenseitige Lage der sie zusammensetzenden Elemente kennen würde, und überdies umfassend genug wäre, um diese gegebenen Größen der Analysis zu unterwerfen, würde in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper wie des leichtesten Atoms umschließen; nichts würde ihr

[8] Vgl. auch den Beitrag im vorliegenden Sammelband *Naturalismus, Materialismus, Physikalismus und die Grenzen der Objektivität*.

> ungewiss sein und Zukunft wie Vergangenheit würden ihr offen vor Augen liegen“ (Laplace 1932, 1f.).

Nun besteht allerdings eine Differenz zwischen dem tatsächlichen Vorliegen eines Determinismus und der Vorhersagbarkeit. Die Quantenmechanik oder das Beispiel des Doppelpendels zeigen, dass Vorhersagen nur innerhalb bestimmter Rahmenbedingungen vorliegt, nicht aber total. Weiter kann man fragen, wie der Dämon von den physikalischen Zuständen wissen kann. Entweder er ist Teil des Systems, dann steht er in Wechselwirkung mit ihm, die Aussagen über die Zukunft betreffen ihn dann selbst (es kommt zu Rückkopplungen), oder aber er ist außerhalb des Systems, dann ist er eine unnötige Zusatzannahme (vgl. Keil 2007, 16ff.).

Wir können freilich nicht alles tun, was uns gerade in den Sinn kommt. Wir sind eingeschränkt durch das, was überhaupt möglich ist, also in logischem Sinne, dann in naturgesetzlichem Sinne und im Sinne unserer individuellen Fähigkeiten (vgl. Keil 2007, 59). Diese drei Stufen sind eindeutige Einschränkungen unserer Möglichkeiten zu handeln. Jenseits dessen aber können wir wohl tun, was wir wollen. Die Behauptung, das sei wieder durch Naturgesetze festgelegt, ist entweder zirkulär, weil durch die Einschränkungen schon abgedeckt, oder aber eine bloße Behauptung, welche der Rechtfertigung bedarf. Der Hinweis, es brauche noch Zeit, bis man alles entschlüsselt habe, unterschreibt ungedeckte Schecks, die Affirmationen, das sei so oder das wisse jeder, bringen argumentativ nicht weiter (vgl. Keil 2007, 30-49, 81, 132). Wir haben also innerhalb eines gewissen Rahmens alle Freiheit (vgl. Keil 2007, 92-103).

So ganz einfach ist das allerdings nicht. Wir fragen ja nach Gründen für unsere Entscheidungen; darauf hat Kant hingewiesen (vgl. Fröhlich 2006, 95ff.). Gründe verbinden uns aber mit den Tatsachen der Welt. Wenn wir unsere Entscheidungen also nicht in den luftleeren Raum hinein treffen – und darunter würden wir keine Freiheit, sondern Willkür verstehen –, sind wir offenbar von den Tatsachen und unseren Zielen als Ursachen abhängig und eben nicht mehr frei. Zwar hat Platon (Platon Phaidon 79e) auf einen Unterschied zwischen Gründen und Ursachen hingewiesen,[9] dennoch determinieren uns wohl auch Gründe.

[9] Diesen Unterschied hat Donald Davidson letztlich für das zwanzigste Jahrhundert bestätigt und nicht widerlegt, wie oft – auf der Grundlage von Davidson 1998, 19ff. – angenommen wird. Zwar hält Davidson daran fest, dass einzelne geistige Ereignisse mit einzelnen physischen Ereignissen identisch sind (vgl. Davidson 1998, 314ff.), er argumentiert aber gleichermaßen dafür, dass es keine „strikten psychophischen Gesetze geben“ (ebd., 293; vgl. auch 303ff.) kann, denn er nimmt ausdrücklich Gesamtzusammen-

Diese Determinierung durch Gründe ist aber vielleicht eine andere, weil sie nicht kausalmechanisch vonstatten geht, sondern durch die Vernunft. Das meinte Platon und letztlich auch Kant. Kant wollte allerdings am durchgängigen empirisch-kausalmechanischen Verlauf festhalten, weswegen er davon sprach, dass wir für die Annahme der Freiheit durch Vernunft eine andere Betrachtungsweise zugrunde legen müssen. Die Vernunftbetätigung selbst ist dann auch nicht empirisch (also eine solche, welche durch die Betätigung von Neuronen erklärbar wäre), sondern diese richtet sich nach der grundsätzlichen Möglichkeit der Vernunft, allgemeine Betrachtungen anzustellen und nicht von der momentanen sinnlichen Situation abhängig zu sein. Dass der Mensch grundsätzlich die Möglichkeit hat, sich selbst Gesetze zu geben, sichert ihm entsprechend seine Autonomie, so Kant, und weil diese nicht verhandelbar, nicht austauschbar ist, kein empirisches Äquivalent hat, sichert diese ihm auch seine Würde.

Wenn der Mensch zu nichts anderem in der Lage wäre, als nur seine eigenen Vorteile zu erstreben, und also nur ein Für und Wider bestimmter Handlungsoptionen zu erwägen, wäre er nicht frei, weil auch hier immer nach dem Grund der Entscheidung gefragt werden könnte, der dann im erhofften Vorteil liegt, nicht aber in ihm selbst. Dass die Freiheit aber im Menschen selbst liegt, besagt gerade der Begriff der Freiheit.

Entscheidungen über Gesundheit und Krankheit, über medizinische Maßnahmen, noch dazu am Lebensende, sind allerdings Entscheidungen für und wider bestimmter Handlungsoptionen, und im engeren kantischen Sinn keine moralischen Fragestellungen; außerdem haben diese das besondere Merkmal an sich, dass Aussagen über die Ergebnisse, die Folgen dieser Eingriffe oder Unterlassungen immer nur unter statistischen Voraussetzungen gültig sind. Freilich wollen wir alle gesund sein und nicht leiden, oder wenigstens nicht unnötig und oder mehr als nötig. Wie dieser Zustand aber mit Sicherheit herzustellen ist, wissen weder wir noch irgendein Arzt.

Es ist also wichtig zu sehen, dass die moralische Autonomie im Kantischen Sinne für Entscheidungen in medizinischen Kontexten unmittelbar nicht greift. Entscheidungen über die Gesundheit sind eher eingebunden in den konkreten Lebenskontext. Das Problem aber ist, dass das Selbstbestimmungsrecht im juristischen Sinne auf den Überlegungen Kants aufruht. Kant hat die Würde des Menschen auf seine Autonomie zurückgeführt, und das Grundgesetz leitet aus der Würde die Freiheit und die Autonomie jedes Bürgers ab, und das heißt die

---

hänge teleologischer Gründe an, die nicht auf neurophysiologische Grundlagen zurückgeführt werden können (vgl. auch von Wright 2008, 104ff.).

absolute Selbstbestimmung unabhängig von den empirischen Umständen.[10] Entscheidungen über medizinische Maßnahmen aber sind abhängig von den Umständen, auch wenn diese sich auf die Zukunft beziehen und die wiederum offen ist.

Die Frage ist, was sachlich bleibt, wenn wir uns einerseits die gesetzlichen Bestimmungen andererseits die täglichen Entscheidungen ansehen, bei denen es ja mindestens so aussieht, als wenn wir autonom entscheiden, auch wenn wir empirisch wissen, dass wir dazu nicht in der Lage sind, über uns oder uns sehr nahe stehende Angehörige voll verantwortbare Entscheidungen zu treffen. Das Gesetz fordert letztlich nur eine Willensäußerung und fragt auch gar nicht, wie diese zustande kommt. Es geht also nur um Entscheidungen aus Willkür, die rechtlich verbindlich und gerichtsfest geäußert werden müssen, damit alle Beteiligten sich nicht strafbar machen. Mit Autonomie im Kantischen Sinne hat das letztlich nichts zu tun.

Es ist offensichtlich, dass zu den oben genannten Einschränkungen unserer Freiheit – der logischen, der naturgesetzlichen und der eigenschaftlichen (vgl. Keil 2007, 59) – noch zwei weitere Einschränkungen hinzu kommen, nämlich die rechtliche und die moralische. Von diesen beiden Einschränkungen her ist auch überhaupt nur zu verstehen, wie das Grundgesetz in der Lage ist, die Freiheit und das Selbstbestimmungsrecht zu schützen.

Die historische Entwicklung, die zu diesen unterschiedlichen Freiheitsauffassungen geführt hat, ist allerdings etwas komplex.[11] Letztlich speist sich das positiv-rechtliche Selbstbestimmungsrecht aus drei Quellen. Einmal die christlich motivierte Vorstellung eines absoluten Unterschieds zwischen gut und böse, welche in Ansätzen Paulus und später Augustinus bestimmt haben; zweitens die Unterscheidung von natürlicher Freiheit und bürgerlicher Freiheit bei Thomas Hobbes; und drittens die Unterscheidung Kants von moralischer Freiheit, Willkürfreiheit, der „Freiheit im äußeren Gebrauch“ und der Freiheit im rechtlichen Zustand.

Für Augustinus hat der alte Adam sich aus Freiheit für die Sünde entschieden und wurde dafür aus dem Paradies vertrieben; der neue Adam aber hat wieder die Möglichkeit, sich für das Gute zu entscheiden und Jesus Christus ist dann das Prinzip und das absolute Maß, zwischen gut und böse eindeutig und unzweifelbar zu wählen. Nach Augustinus ist der Mensch allerdings nur frei, wenn er gut handelt, das heißt letztlich, wenn er Christus liebt, sonst ist er un-

[10] Darüber gibt es freilich eine Diskussion (siehe den Beitrag in diesem Band *Folter und Feinde. Ist die Menschenwürde noch zu retten*).

[11] Vgl. für das Folgende Schapp 2005.

frei. Augustinus ficht diese Ansicht mit aller Härte gegen den pelagianischen Begriff von einer Wahlfreiheit zwischen gut und böse durch. Wir neigen heute Augustinus zumeist nicht mehr zu, sondern eher Pelagius. Der gleiche Streit entzündete sich später auch zwischen Luther (der deutlich zu Augustinus tendiert) und Erasmus (der sich eher an Pelagius orientiert).[12]

Bei Hobbes finden wir dann den modernen Begriff der Freiheit im Schrankenmodell vorbereitet. Danach haben wir die totale und natürliche Freiheit, alles zu tun, zu dem wir gerade in der Lage sind, solange der Naturzustand währt. Im bürgerlichen Zustand, d. h. im Zuge der Staatsgründung, der von uns zu Zwecken unserer Eigentumssicherung gewählt wird, verzichten wir dagegen auf diese totale Freiheit und begeben uns unter die Schranken des Gesetzes, haben aber fortan die bürgerliche Freiheit innerhalb der rechtlichen Schranken.[13] So ist auch die moderne Auffassung vom Schrankenmodell dadurch gekennzeichnet, dass „die Freiheit zunächst als unbeschränkt gedacht" (Schapp 2005, 8) wird.

Bei Kant nun verschränken sich diese Vorstellungen ineinander: Die moralische Freiheit besteht bei ihm allein in der Selbstgesetzgebung, welche unsere sinnlichen Neigungen einschränken kann und soll. Auch bei Kant entsteht der augustinische Eindruck, wir seien im Handeln entweder Sklaven unserer Triebe oder frei Handelnde, eben wenn wir uns dem Sittengesetz unterwerfen. Für Kant bildet die Moral nun ebenso die Grundlage des Rechts, auch wenn er Schwierigkeiten hat, das formale Sittengesetz in positiv-rechtliche Bestimmungen zu gießen. Immerhin vermag er einen moralischen Inhalt auch für das positive Recht zu fixieren: Was er „Freiheit im äußeren Gebrauch" nennt, ist generell limitiert durch die Freiheit der anderen. Die Mitmenschen in ihrer personalen Würde und ihrem Freiheitsbestreben zu unterstützen, ist ausdrücklich ein moralischer Grundsatz. Mein eigenes Freiheitsstreben wird dann zur Freiheit im rechtlichen Zustand, denn dieser schützt sanktionsbewehrt meine Freiheit vor den Übergriffen der anderen. Kant übernimmt also das Schrankenmodell der Freiheit für das Recht von Hobbes. Bei genauerem Hinsehen allerdings ergibt sich für Kant eine Art Hiatus zwischen seiner moralischen Freiheit (Autonomie und Selbstgesetzgebung) und seiner „Freiheit im äußeren Gebrauch". Denn die formale Bestimmung von Autonomie hat offensichtlich keinen Einfluss auf die Handlungen von Personen sozusagen unter empirischen Bedingungen.[14]

Ebenso wird das Schrankenmodell nun dahingehend kritisiert – und das ist ein Problem in unserem Zusammenhang von Entscheidungen im klinischen

[12] Vgl. für diese kurze Skizze vor allem Schapp 2005, 15ff., 32ff., 41ff., 50ff., 59ff.
[13] Vgl. für diese Zusammenstellung ebenfalls Schapp 2005, 83ff., 88f., 108ff.
[14] Ebenso für diese Skizze vgl. Schapp 2005, 116ff., 127ff., 139ff., 150ff., 161f.

Bereich –, dass es nur eine formale Bestimmung für Freiheit liefert. Freiheit ist gewissermaßen rein äußerlich beschränkt, eben durch die Zwangsmittel des Staats. Dagegen sollten z. B. unter sozialen Gesichtpunkten eine inhaltliche Ausgestaltung der Freiheit vorgenommen werden. Das Schrankenmodell unterstützt freilich in erster Linie den wirtschaftlich tätigen Bürger, ebenso den wissenschaftlichen und nicht zuletzt auch die religiöse Selbstbestimmung (vgl. Schapp 2005, 8f., 261f.). Das philosophische Grundproblem liegt darin, dass der Mischbegriff der Freiheit bei Hobbes und Kant begrifflich nicht geklärt ist – und vielleicht auch gar nicht geklärt werden kann.

Jan Schapp hat gegen den Vorwurf des Formalismus im Schrankenbegriff der Freiheit argumentiert, dass die Achtung vor der Würde der anderen und der Schutz meiner Freiheit durch das Recht, sehr wohl eine inhaltliche Ausgestaltung lieferten (vgl. Schapp 2005, 183ff., 198ff.).[15] Grundsätzlich ist ihm da nicht zu widersprechen. Situationen am Lebensende und allgemein in Gesundheitsfragen stellen uns jedoch teilweise vor so große Probleme, dass die Frage besteht, ob diese beiden inhaltlichen Bestimmungen ausreichen, denn in den Sachfragen sind wir dadurch eher allein gelassen.

Anders herum betrachtet, schützt uns das Schrankenmodell aber gerade vor den Übergriffen des Staates. Jede detailliertere gesetzliche Regelung würde also immer auch stärker unser Selbstbestimmungsrecht reglementieren. Zwar argumentieren der ehemalige Entwurf des Bundesjustizministeriums und der Stünker-Entwurf gerade damit, dass durch ihre Vorschläge das Selbstbestimmungsrecht des einzelnen gestärkt werde, indem die gesetzliche Regelung die Willensentscheidung des einzelnen auf eine gesetzliche Grundlage stellt, um dadurch das Rechtsgut der Selbstbestimmung zu untermauern; eine eindeutige Lösung der zwölf Fragen aber, welche sich aus der Uneinigkeit ergaben, können wahrscheinlich nicht eindeutig verhindern, dass sich der Staat, der grundgesetzlich ja

[15] Schapp schreibt: „Die Kritik übersieht, daß das Schrankenmodell der Freiheit tatsächlich das Modell der Umgestaltung einer natürlichen Freiheit in eine bürgerliche Freiheit darstellt. Genaugenommen beschreibt das Schrankenmodell der Freiheit also bürgerliche Freiheit als das Produkt einer Zivilisierung der natürlichen Freiheit. Die Kennzeichnung der Schranke als einer Begrenzung der Freiheit nur von außen bezieht sich wohl in erster Linie auf die Wirkung des Rechtes, das nämlich nach dieser Auffassung der Freiheit mit äußerlich bleibendem Zwang entgegentritt. Der Gesichtspunkt der Selbstbeschränkung der Freiheit aus moralischen Gründen tritt dabei nicht in den Gesichtskreis. Nach unserer Auffassung ist diese Selbstbeschränkung der natürlichen Freiheit gerade nicht äußerlich, der einzelne formt vielmehr für sich selbst natürliche und moralische Freiheit zur bürgerlichen Freiheit um. Bürgerliche Freiheit ist von innen ausgestaltete natürliche Freiheit“ (Schapp 2005, 261f.).

auch auf die Erhaltung des Lebens verpflichtet ist, sich in Entscheidungen einmischt. Denn in den medizinischen Fragen ist es ja selten der Staat, der die Entscheidungen trifft, sondern die an der Behandlung und der Entscheidung dazu Beteiligten, also medizinisches Team, Patienten und Angehörige. Wenn dadurch etwas verhindert werden kann, dann offenbar nur, dass der Staat seine Lebensschutzgarantie nicht allzu vehement durchsetzt und z. B. gegen den Willen eines Erkrankten. Ungeklärt bleibt aber weiterhin, wie unsere Willensbildung in Gesundheitsfragen zustande kommt, darauf wird auch eine gesetzliche Regelung keinen Einfluss haben.

Fassen wir zusammen:

1. Es geht bei medizinischen Entscheidungen – vor allem am Lebensende – nicht um Entscheidungen aus Autonomie, sondern um bloße Willkürentscheidungen und bestenfalls um das Abwägen eines Für und Wider, allerdings in einem möglicherweise selbstbestimmten Entwurf des eigenen Lebensweges – aber das ist eine ganz andere Fragestellung. Juristisch reicht nun aber die Willensbekundung aus, welche wohl die einzige Form darstellt, das Schrankenmodell der Freiheit umzusetzen.

2. Es bestehen zumeist erhebliche Prognoseunsicherheiten. Wüssten wir, was bei einer therapeutischen Maßnahme am Ende heraus kommt, würde uns die Entscheidung leichter fallen – vielleicht in manchen Fällen sogar abgenommen werden. Wir wissen es aber nicht und können es nicht wissen.

3. Die Betroffenheit über die möglichen Gefahren einer medizinischen Maßnahme, deren Begleitumstände und Risiken, sowie das Drohen des Todes beeinflussen uns in unseren Entscheidungen massiv; hinzu kommen weitere Umstände, wie z. B. die Sorgen und Ängste der uns Nahestehenden.

4. Von der Prognoseunsicherheit sind aber auch die Beteiligten des Behandlungsteams abhängig. Zwar liegen hier Erfahrungen über den Erfolg von medizinischen Behandlungen vor, aber es ist durchaus menschlich, im Einzelfall das Beste zu hoffen, und im Fall von Komplikationen gleich wieder an den optimalen Verlauf der weiteren Behandlungen zu glauben.

Welche Folgen ergeben sich aus diesem Befund? Ich meine, es bleiben weiterhin Fragen! Das Grundgesetz schützt beide Rechtsgüter, Freiheit und Leben. Eine rechtliche Regelung würde eines der beiden Güter zugunsten des anderen vernachlässigen, und dadurch mit dem Grundgesetz in Konflikt geraten. Zwar gilt für die Grundrechte das Abwägungsgebot, wie aber soll der Gesetzgeber oder der Staat (Exekutive oder Gerichte) abwägen, wenn es darum geht, dass der einzelne für sich eine konkrete Entscheidung treffen soll. Wie kann also eine

gesetzliche Regelung aussehen, welche nicht nur die oben genannten zwölf realen Unsicherheiten abdeckt, sondern auch die begrifflichen Unsicherheiten, von denen zuletzt die Rede war, mit berücksichtigt? Wie ist das Zusammenwirken von ärztlichem Team, von Betroffenen, von Angehörigen oder Betreuern und die Aufsichtspflicht des Staats unter einen Hut zu bringen? Geht das gesetzlich? Ich glaube nicht! Und die Neufassung des Betreuungsrechts beantwortet diese Fragen freilich auch nicht.

Literatur:

Bundesärztekammer (Hg.), „Empfehlungen der Bundesärztekammer und der Zentralen Ethikkommission bei der Bundesärztekammer zum Umgang mit Vorsorgevollmacht und Patientenverfügung in der ärztlichen Praxis", in: *Deutsches Ärzteblatt* 107,18 (7. Mai 2010), A 879-882.

Bundesärztekammer (Hg.), „Grundsätze der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbebegleitung", in: *Deutsches Ärzteblatt* 108,7 (17. Februar 2011), A 346-348.

Bundesministerium der Justiz (Hg.), *Patientenverfügung. Leiden – Krankheit – Sterben Wie bestimme ich, was medizinisch unternommen werden soll, wenn ich entscheidungsunfähig bin?*, Berlin 2011.

Donald Davidson, *Handlung und Ereignis*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M. ^{2}1998.

Reinhard Dettmeyer, *Medizin & Recht. Rechtliche Sicherheit für den Arzt*, Berlin, Heidelberg, New York ^{2}2006.

Erwin Deutsch, Andreas Spickhoff, *Medizinrecht. Arztrecht, Arzneimittelrecht, Medizinprodukterecht und Transfusionsrecht*, Berlin, Heidelberg, New York ^{6}2008.

Günter Fröhlich, *Nachdenken über das Gute. Ethische Positionen bei Aristoteles, Cicero, Kant, Mill und Scheler*, Göttingen 2006.

Geert Keil, *Willensfreiheit*, Berlin, New York, 2007.

Pierre Simon de Laplace, *Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeit*, hg. v. Richard von Mises, Leipzig 1932.

Platon, „Phaidon", in: Platon, Werke in acht Bänden, gr. u. dt., Bd. 3, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt ^{3}1990, 1-207 (Phaidon).

Jan Schapp, *Freiheit, Moral und Recht. Grundzüge einer Philosophie des Rechts*, Tübingen, Nachdruck 2005.

Georg Henrik von Wright, *Erklären und Verstehen*, übers. v. Günther Grewendorf, Georg Meggle, Hamburg 2008.

Anhang:

Chronik der öffentlichen Debatte um die Einbindung des Instruments der Patientenverfügung in das Betreuungsrecht des BGB:

1. Entscheidung des Bundesgerichtshofs vom 17.03.2003;
2. Interdisziplinäre Arbeitsgruppe "Sterben und Tod" in der Akademie für Ethik in der Medizin e.V., aus der die Empfehlung hervorging: *Passive und indirekte Sterbehilfe. Eine praxisorientierte Analyse des Regelungsbedarfs gesetzlicher Rahmenbedingungen in Deutschland* 2003;
3. Bioethik-Kommission des Landes Rheinland-Pfalz: Bericht *Sterbehilfe und Sterbebegleitung. Ethische, rechtliche und medizinische Bewertung des Spannungsverhältnisses zwischen ärztlicher Lebenserhaltungspflicht und Selbstbestimmung des Patienten* vom 23. April 2004;
4. Arbeitsgruppe „Patientenautonomie am Lebensende" des Bundesministeriums der Justiz. Daraus ging der Bericht hervor: *Patientenautonomie am Lebensende. Ethische, rechtliche und medizinische Aspekte zur Bewertung von Patientenverfügungen* vom 10. Juni 2004;
5. Deutscher Bundestag, Enquete-Kommission Ethik und Recht der modernen Medizin: *Zwischenbericht Patientenverfügungen* vom 13.09.2004;
6. Bundesministerium der Justiz: Referentenentwurf für ein 3. Gesetz zur Änderung des Betreuungsrechts vom 01.11.2004;
7. Stellungnahme des Kommissariats der deutschen Bischöfe zum Entwurf für ein drittes Gesetz zur Änderung des Betreuungsrechts vom 31.01.2005;
8. Bündnis 90/Die Grünen, Bundestagsfraktion: *Patientenverfügungen. Eine allgemeine Erläuterung zum Thema Patientenverfügung und ein Vergleich verschiedener Stellungnahmen und Regelungsvorschläge* vom Januar 2005;
9. Deutscher Bundestag: Beratung des Zwischenberichts der Enquete-Kommission „Ethik und Recht der modernen Medizin": *Patientenverfügungen* (Drucksache 15/3700);
10. Plenardebatte vom 10.03.2005 (Deutscher Bundestag, Plenarprotokoll 15/163);
11. Nationaler Ethikrat: Stellungnahme *Patientenverfügung. Ein Instrument der Selbstbestimmung* vom 02.06.2005;
12. Koalitionsvertrag: *Gemeinsam für Deutschland. Mit Mut und Menschlichkeit* zwischen CDU, CSU und SPD für die 16. Wahlperiode des Deutschen Bundestages vom 18.11.2005;
13. Antrag der FDP-Bundestagsfraktion *Patientenverfügungen neu regeln – Selbstbestimmungsrecht und Autonomie von nichteinwilligungsfähigen Patienten stärken* vom 18.01.2006 (Bundestags Drucksache 16/397);
14. Arbeitsgruppe „Sterben und Tod" in der Akademie für Ethik in der Medizin e.V. Göttinger Thesen zur gesetzlichen Regelung des Umgangs mit Patientenverfügung und Vorsorgevollmacht (Göttingen, 11. Februar 2006);
15. Entscheidung des Bundesgerichtshofs vom 8. Juni 2006;
16. Nationaler Ethikrat *Stellungnahme Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende* vom 13.07.2006;

17. 66. Deutschen Juristentags Stuttgart 20./21.09.2006, Abteilung Strafrecht, Beschlüsse und Thesen *Patientenautonomie und Strafrecht bei der Sterbebegleitung*;
18. Öffentlicher Brief an die Abgeordneten des Deutschen Bundestages von Dr. May und Rechtsanwältin Vetter vom 06.03.2007;
19. Empfehlungen der Bundesärztekammer und der Zentralen Ethikkommission bei der Bundesärztekammer zum *Umgang mit Vorsorgevollmacht und Patientenverfügung in der ärztlichen Praxis* vom 27.03.2007 Deutsches Ärzteblatt, Jg. 104, Heft 13, 30. März 2007;
20. Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland *Eckpunkte des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland für eine gesetzliche Regelung von Patientenverfügungen* 22.07.2007
21. Entwurf eines Gesetzes zur Verankerung der Patientenverfügung im Betreuungsrecht (Patientenverfügungsgesetz – PatVerfG) der Abgeordneten Wolfgang Bosbach, René Röspel, Josef Winkler, Otto Fricke MdB vom 28.03.2007;
22. dazu die Stellungnahme der Rechtsanwälte Putz und Steldinger vom 25.03.2007;
23. Bundestagsdebatte vom 29.03.2007, vollständiges Plenarprotokoll 16/91;
24. Entwurf eines Gesetzes zur Klarstellung der Verbindlichkeit von Patientenverfügungen (Patientenverfügungsverbindlichkeitsgesetz – PVVG) der Abgeordneten Wolfgang Zöller, Hans Georg Faust MdB vom 05.06.2007;
25. Entwurf eines 3. Betreuungsrechtsänderungsgesetzes der Abgeordneten Joachim Stünker, Michael Kauch, Lukrezia Jochimsen, Jerzy Montag MdB vom 14.06.2007;
26. Bundestagsdebatte vom 26. Juni 2008;
27. Entwurf eines Gesetzes 12. November 2008 vom Abgeordneten Zöller 2
28. Entwurf eines Gesetzes 20. November 2008 Bosbach 2;
29. 26. Mai 2009: Antrag von Abgeordneten um den MB Hubert Hüppe, auf eine gesetzliche Regelung zu verzichten;
30. Vertagung der Entscheidung, geplant für den 28. Mai 2009, durch die Große Koalition am 26. Mai 2009 (Kabinettsentscheidung);
31. 18. Juni 2009: Entscheidung des Parlaments zu Annahme eines veränderten Vorschlags auf der Grundlage des Stünker-Entwurfs. Das Gesetz ist seit dem 01. September 2009 in Kraft.
32. Zum Gesetz gibt es weitere Stellungnahmen, Ratgeber, Broschüren usf.

Vgl. ausführlich dazu insbesondere (abgerufen am 6. April 2012):
http://www.ethikzentrum.de/plaintext/patientenautonomie/gesetzgebungsverfahren/index.htm.

2
Zôon geloion
Der Mensch und das Lachen

1 Das Lachen als menschliches Grundphänomen

Lachen ist ein ernstes Thema. Schon Seneca schrieb: „Mihi crede, verum gaudium res severa est“ (Seneca 1965 III/23,3f., 64).[1] Für Herder „[bedarf s]elbst das Talent zu scherzen … des Ernstes“ und „der feinste [Scherz; GF] weiß sich sogar in vollen Ernst zu verwandeln“ (zitiert nach Jünger 1948, 76). Philosophie soll auch nicht eigentlich unterhalten, sondern die Phänomene erklären. Dennoch gilt freilich, dass einem damit das Lachen auch nicht grundsätzlich vergehen muss.

Der Mensch ist nach einer Definition, welche Aristoteles zugeschrieben wird, ein Lebewesen, das die Fähigkeit hat zu lachen. Das zeichnet ihn in einer besonderen Weise aus. Gemeinschaftsbildung findet sich auch noch andernorts im Tierreich. Lachen, der Vernunftgebrauch und Handeln[2] sind aber offenbar spezifisch menschliche Fähigkeiten – daneben noch Arbeit, Technik, Spiel, ein spezifisches Verhältnis zu Angst, Krankheit, Leid, Schmerz und Tod, Glück, geistige Freude, Herrschaft, das Sinnverstehen, und allgemein Kultur in der Erziehung und Selbsterziehung, in der Politik und in der Kunst. Es liegt nahe, dass diese Phänomene zusammenhängen. Wenn das Lachen – und im Übrigen aber auch das Weinen – spezifisch menschliche Eigenschaften sind, muss man fragen, wie es dazu kommen kann: Was ist der Mensch, dass er lachen kann? Wir sind also mitten in einer philosophisch-anthropologischen Fragestellung, die den Kern, das Wesen des Menschen betrifft (vgl. Plessner 1970, 20f., 29).

Die Anlässe für Lachen sind vielfältig: Nach Hellmuth Plessner kann man die „Gebärden der Freude und des Kitzels“, das „Spielen“, die „Komik“, den „Witz“ und „Verlegenheit und Verzweiflung“ unterscheiden (vgl. Plessner 1970, 78ff, vgl. auch Jünger 1948, 81ff.).[3] Offenbar gibt es jedes Mal ein auslösendes

[1] „Glaube mir: es ist eine ernste Sache um die Freude“ (Seneca 1993, 83).

[2] Nach Hellmuth Plessner eben Sprache, Handeln, Gestalten, Lachen und Weinen (vgl. Plessner 1970, 15).

[3] Für den Kitzel vgl. Hecker 1873. Es gibt begründeten Anlass für die Vermutung, dass das Ausdrucksphänomen des Kitzels der physiologische Ursprung des Lachens ist.

Moment, und das Lachen schlägt sich dann in Sprache, Gesten, Gebärden, im Handlungshorizont und in bestimmten Ausdruckssphänomenen nieder. Die Grundlage liegt nach Plessner in der Möglichkeit des Menschen zur Distanz, sei es im Vorstellen oder zu sich selbst. Diese Fähigkeit zum Abstand von den Dingen ist grundsätzlich für den Menschen. Der Mensch hat die Fähigkeit nicht nur bei und für sich selbst zu sein, er ist nicht Gefangener seiner Stimmungen, seines Befindens, seiner momentanen Situation, sondern er kann über sich hinaus gehen – unter Umständen auch nur in der Betrachtung –, er kann einen Blick auf sich selbst werfen, sozusagen von außen. Insgesamt weist er mit dieser Fähigkeit über sich hinaus. Plessner spricht dann von der so genannten „exzentrischen Position" des Menschen (Plessner 1970, 41ff.; 1975, 288ff.).

2 Begriffsbestimmung

Was verstehen wir unter dem „Lachen"? Offenbar ist es ein leibliches Ausdruckssphänomen, das mit einer spezifischen Stimmung einhergeht. Es hat also ein Außen- und ein Innenverhältnis. Begleitphänomene sind die Freude und wohl die gelöste Erwartungsentspannung, Anlässe für das Lachen sind der Humor, das Komische, der Witz, das Lächerliche, das Paradoxe, das Ironische, das Bizarre, das Groteske, das Skurrile, das Sarkastische, das Burleske, eine Karikatur, unter Umständen ein Schaden oder auch Naivität. Klare Abgrenzungen können hier offenbar nicht getroffen werden, weil die begrifflichen und phänomenalen Grenzen fließend sind. Ebenso ist die Ausdrucksbreite vielfältig, manchmal vom Weinen oder einer Schmerzbekundung nicht zu unterscheiden.

Eine eindeutige Definition von Lachen wird es nicht geben; dazu gibt es zu viele verschiedene Gegenstände und Arten, über die wir lachen und wie wir la-

---

Insofern ist auch der Anthropomorphismus der Ansicht möglich, dass Tiere lachen können. Das menschliche Distanzvermögen mit seinem physiologisch und phylogenetisch völlig anderen Ursprung hat sich möglicherweise also des durchweg animalischen Ausdruckssphänomens der Reaktion auf den Kitzel bedient, um es mit einer ganz anderen Bedeutung zu belegen, nämlich dem Lachen. Es ist nämlich klar, dass sich menschliche Ausdruckssphänomene nicht von selbst genetisieren können, sondern nur im Rahmen des möglichen Ausdrucksverhaltens, wie es die Art mitbringt, entstehen können. Bedeutungsverschiebungen solcher Art wie von einer animalischen Reaktion zum Ausdruck einer höheren Fähigkeit aber sind beim Menschen keine Seltenheit. Eine ähnliche Verschiebung vermutet Plessner im Anschluss an die Untersuchung Heckers auch beim Weinen (vgl. Plessner 1970, 83f., Fußn. 13).

chen können (vgl. auch Herder 1967, 186ff.). Man kann sich philosophisch dem Begriff nur annähern. Die Philosophie und näherhin die Philosophische Anthropologie gehen dann auch in erster Linie auf die Frage, warum wir lachen können und lachen, also auf die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt zu lachen.

Dass sich Tiere freuen oder das Gefühl des Angenehmen empfinden können, steht außer Frage. Lachen können diese aber nicht. Doch wo liegt der Unterschied? Manche sind wohl der Ansicht, dass Primaten und Hyänen auch lachen, vielleicht auch Hunde, die einen freundlich anlächeln. Dass es sich bei der Behauptung, die Ausdruckssphänomene von Tieren sind dem Lachen gleich zu setzen, um einen Anthropomorphismus handelt, muss allerdings erst noch erwiesen werden (vgl. Plessner 1970, 27f., Fußn. 4).

Wenn wir Plessner folgen, setzt Lachen die Möglichkeit einer Distanz voraus, zu der nur der Mensch fähig ist; Distanz zu sich selbst, Distanz zur eigenen oder einer fremden Situation. Lachen wird also nur realisiert, wenn distanziert auf etwas geblickt wird. Solcherlei Situationen nehmen wir visuell wahr oder auditiv über Geräusche, Töne, hauptsächlich aber über die Sprache. Es gibt keine Geruchs-, Geschmacks- oder Tastwitze. Diese Sinne scheinen in einer Unmittelbarkeit zu stehen, zu der keine Distanz entwickelt werden kann, folglich vermitteln diese keinen Anlass zu lachen.

Lachen ist dann offensichtlich durch eine freudige Erregung begleitet, von dieser aber zu unterscheiden. Haarscharf ist der Unterschied beim Mitlachen. Lachen steckt bekanntlich an; wenn wir aber nicht wissen, über was gelacht wird, freuen wir uns eigentlich nur mit den anderen, die lachen, wir selbst lachen dann aber eigentlich nicht, wenigstens nicht darüber, worüber die anderen lachen. Das zeigt, dass Lachen ein Verständnis darüber voraussetzt, über was gelacht wird; das Ausdrucksverhalten mag dabei so ähnlich wie nur möglich sein. Zum Lachen gehört also eine Verhaltensweise (vgl. Plessner 1970, 56ff.), diese genügt aber nicht zur Erklärung des Lachens. Ebenso wenig reicht die freudige Stimmung, denn eine solche können wir auch haben, wenn wir nicht lachen. Ich behaupte also, dass Lachen ein Verständnis, worüber gelacht wird, voraussetzt; und formuliere als erste These:

These 1: Lachen ist ein leibliches Ausdruckssphänomen verbunden mit innerer Freude und einem Verständnis dafür, worüber gelacht wird.

3 Verständnis und Sinn (Lachen und Vernunft)

Um das zu verstehen, müssen wir genauer wissen, was mit „Verständnis" gemeint ist. Wir sind heute gewohnt, Wissen als Information zu deuten. Ein Wissensquiz im Fernsehen vermittelt den Eindruck, dass es klare Fragen und eindeutige Antworten dazu gibt, die also richtig oder falsch sind. Es ist eine Grundeinsicht aus der Erfahrung mit philosophischen Fragestellungen, dass die richtigen und wirklichen Fragen schwierig zu stellen sind, und dass die Antworten darauf neue Fragen provozieren. Philosophie ist deswegen lästig, weil ihre Fragen keine befriedigenden Ergebnisse erzielen, und diese uns trotzdem nicht in Ruhe lassen.[4] Einem naturwissenschaftlichen Forscher, auch wenn er Bahnbrechendes geleistet hat, ist in dieser Hinsicht eine philosophische Haltung zuzusprechen, wenn er seine Ergebnisse nicht einfach nur hinnimmt, sondern von ihnen ausgehend wieder aufs Neue fragt und weitere Schritte wagt.

Diese Ansicht kontrastiert aufs Äußerste mit der Meinung, es gebe eindeutige Antworten auf klare Fragen. Warum ist das so? Bleiben wir bei unserem philosophischen Naturwissenschaftler. Seine Ergebnisse und Antworten sind innerhalb des Fragenhorizonts, den er sich vorgelegt hat, eindeutig und überzeugend. Die Frage ist, ob es andere Kontexte gibt, in denen die Ergebnisse nicht oder nur beschränkt gelten. Das wird meistens, wahrscheinlich sogar immer der Fall sein, sonst gäbe es ja auch keinen naturwissenschaftlichen Fortschritt mehr. Das heißt zuletzt aber, dass auch klare Antworten vom Fragekontext abhängen, aus denen sich diese ergeben haben. Sie sind nur in diesem Fragehorizont richtig.[5] Es scheint also kein relevantes und wichtiges Wissen zu geben, dass es ohne seinen Kontext gibt und ohne diesen Gültigkeit beanspruchen zu können. Wissen ist immer in einen Verstehenshorizont eingebettet. Wir können dabei auch von einem Sinnzusammenhang sprechen. Ändert sich der Hintergrund dieses Sinnzusammenhangs, kommen wir über den gleichen Sachverhalt zu einer anderen Antwort und so entsteht meist ein Widerspruch in den unterschiedlichen Antworten zueinander.

---

[4] Das ist freilich die alte Einsicht Kants, wie er sie in der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* formuliert: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft" (Kant KrV, A VII).

[5] Vgl. auch den Beitrag in diesem Sammelband *Naturalismus, Materialismus, Physikalismus und die Grenzen der Objektivität*.

Im Grunde sind wir es gewohnt, mit unterschiedlichen Sinnzusammenhängen umzugehen. Meist wird uns das auch nicht einmal bewusst. Ein Witz, oder allgemein etwas, über das wir lachen können, steht nun in solchen unterschiedlichen Sinnzusammenhängen und konfrontiert diese miteinander, schließt diese sozusagen kurz. Die sich dabei ergebende Spannung, weil wir gewohnt sind, die Dinge in *einem* Sinnzusammenhang zu sehen und nicht in parallelen, entlädt sich nun im Lachen. „Alles Komische geht aus einem Konflikt hervor" (Jünger 1948, 13).[6] Das hat z. B. auch Schopenhauer gemeint, als er schrieb, dass einen im Lachen eine „paradoxe und daher unerwartete Subsumption eines Gegenstandes unter einen ihm übrigens heterogenen Begriff" (Schopenhauer WWV II I,8, 108) zustoße, also „bezeichne demgemäß das Phänomen des Lachens allemal die plötzliche Wahrnehmung einer Inkongruenz zwischen einem solchen Begriff und dem durch denselben gedachten realen Gegenstand, also zwischen dem Abstrakten und dem Anschaulichen. Je größer und unerwarteter, in der Auffassung des Lachenden, diese Inkongruenz ist, desto heftiger wird sein Lachen ausfallen. Demnach muß bei Allem, was Lachen erregt, allemal nachzuweisen seyn ein Begriff und ein Einzelnes, also ein Ding oder ein Vorgang, welcher zwar unter jenen Begriff sich subsumiren, mithin durch ihn sich denken läßt, jedoch in anderer und vorwaltender Beziehung gar nicht darunter gehört, sondern sich von Allem, was sonst durch jenen Begriff gedacht wird, auffallend unterscheidet" (ebd.). Das provoziert zwei ambivalente Überlegungen, zum einen über den Gegenstand des Lachens, und zum anderen über die Rolle der Vernunft beim Lachen.[7]

Wir werden beides im Folgenden auch noch genauer sehen. Zunächst aber ergibt sich, dass offenbar der Gegenstand, über den wir lachen, so wichtig ist, dass wir diesen so ernst nehmen, dass wir überhaupt darüber lachen können, andererseits aber gleichzeitig so unwichtig ist, dass wir noch darüber lachen können. Das scheint unmöglich. Es kann folglich nichts geben, worüber wir lachen können. Wir lachen aber trotzdem. Für Kant muss sich die Spannung aus den unterschiedlichen Sinnhorizonten in *nichts* auflösen (vgl. Kant, KU B225/A222). Ist der Gegenstand zu ernst und uns zu wichtig, bleibt uns dieses im, für die Möglichkeit des Lachens besten Fall, noch im Halse stecken. Ob wir wirklich über nichts lachen, ist allerdings auch wieder eine andere Frage. Die

[6] Allerdings schränkt Jünger dahingehend ein, als nicht jeder Konflikt schon komisch ist, z.B. ist es der tragische Konflikt nicht (vgl. Jünger 1948, 15).

[7] So auch Jünger: „Dem Lachen, das auf einen komischen Vorgang folgt, geht ein Akt der unterscheidenden Erkenntnis voraus; ein solches Erkennen des Unterschiedes ist wiederum ohne die Fähigkeit zum Vergleich nicht möglich" (Jünger 1948, 15).

Kantische Definition ähnelt der des Aristoteles in seiner *Poetik*, wonach die Komödie die Darstellung des Hässlichen ist, soweit es auf die Lächerlichkeit geht, das heißt insofern uns das „keinen Schmerz und kein Verderben verursacht“ (Aristoteles Poetik I,5, 1449a 34f.).

Die Lösung für dieses Problem liegt wohl in der Möglichkeit des Menschen zur Distanz, die wir mit Plessner schon herausgestellt haben. Am besten lacht man über wichtige Dinge: über das Leben, Beziehungen, Politik, Geld usf. Der Gegenstand aber muss so beschaffen sein, dass wir uns ihm gegenüber distanziert verhalten können, sonst können wir eben nicht lachen. Die Spannung löst sich nur aus der distanzierten Betrachtung in nichts auf; für sich ist sie meistens zu ernst. Bei Blödeleien und dem oberflächlichen oder sogenannten handfesten Humor ist es offenbar anders. Hier fällt uns die Distanzierung auch leichter. Zusammen mit anderen können wir uns zusätzlich auch noch ins anschwellende Lachen hineinrauschen. Im Rückblick finden wir das dann oft gar nicht mehr lustig, worüber wir uns erst so amüsiert haben. Da entsteht meistens wieder nur eine Form des Mitlachens.

Zur Erklärung würde ich eine Art Reizfunktion zugrunde legen: In einem bestimmten Umfeld, in dem wir zudem noch zum Lachen aufgelegt sind, genügt die Distanz zu den Erschwernissen des Lebens, um auch über schwache Witze zu lachen. Je schwerer aber die Distanzierung zum Gegenstand des Lachens fällt, desto mehr können wir auch hinterher noch lachen, bis zu der Grenze, an der wir nicht mehr lachen können, weil die Distanzierung nicht gelingt. Einen Sonderfall stellt die uns wichtige Frage der menschlichen Existenz dar. Alles Lachen, das darauf rekurriert, ist im eigentlichen Sinne Lachen, weil darin die Möglichkeit zum Lachen als potentiell distanzierte Spannungslösung selbst manifest wird. Das klingt zugegebenermaßen hier etwas dunkel, wird sich aber im weiteren Verlauf der Argumentation noch erhellen.

Die andere Ambivalenz, von der wir sprachen, geht auf die Rolle der Vernunft beim Lachen. Auf der einen Seite gerät diese beim Lachen zwangsläufig an ihre Grenzen. Wir sind gewohnt in bestimmten einzelnen Sinnhorizonten uns ihrer zu bedienen. Schließen wir zwei unterschiedliche Verstehenskontexte kurz, reicht auch die Vernunft naheliegenderweise nicht hin. Erstens ist das nicht ihr gewöhnlicher Gebrauch, zweitens geht der Witz verloren, wenn alles erklärbar ist. So schreibt Kant auch, dass jeder Gegenstand, über den wir lachen, etwas Widersinniges enthalten muss. Lachen kann aber insofern nicht vernunftlos sein, weil wir die Vernunft gebrauchen müssen, um die einzelnen Sinnhorizonte, welche im Lachen kurzgeschlossen werden, zu verstehen. Und wir müssen diese wirklich verstehen und begreifen, sonst stellt sich der widersinnige Kurzschluss zwischen den beiden Sinnhorizonten nicht her, und wir können eben nicht la-

chen. Lachen ist damit nichts generell Widersinniges, sondern eine Grenzerfahrung der Vernunft, zwei Sinneinheiten, welche von ihrem Hintergrund nicht zueinander passen, miteinander in Beziehung zu setzen und kurzzuschließen; der Gegenstand oder Sachverhalt ist jeweils der Gleiche. Dieser wird nur in verschiedene Kontexte gesetzt, von zwei möglichen Seiten aus betrachtet.

Noch ein Gedanke zur Schwierigkeit, dass wir über ganz verschiedene Dinge lachen können, und insofern eine einheitliche Definition von Lachen in Bezug auf den Gegenstand nicht möglich sein wird. Eine einfache Denkungsart hat nach Friedrich Georg Jünger einen einfachen, platten, handgreiflichen Humor zur Folge, oder gar keinen (vgl. Jünger 1948, 74ff.). Eine breite Bildung dagegen vermag überall etwas Ungehöriges zu entdecken, über das sich lachen lässt; der Gebildete hätte demnach also mehr zu lachen:[8]

> „Es bedarf einer außerordentlichen Kraft und Freiheit des Geistes, um das Komische dort aufzudecken, wo es niemand vermutet, und Zustände, die das Erhabene und Schöne vortäuschen der wohlverdienten Lächerlichkeit preiszugeben. Und es gehört Kühnheit dazu, das leere Selbstbewusstsein der Macht, den rohen Despotismus der Gesinnung und Meinung so zu bekämpfen“ (Jünger 1948, 79).

Der Mensch, der lacht, muss den Vergleichsmaßstab kennen, er muss z. B. das Schöne und Erhabene kennen, sonst kann er nicht über deren Abarten und Trugbilder lachen. Ja, dass wir überhaupt über so etwas lachen können, entfaltet eine ordnende Kraft für den gesamten Bereich der Kultur und Kunst. Auch Kant gilt die Fähigkeit im Reden und Schreiben witzig zu sein „als ein besonderes Talent, zur Liberalität der Sinnesart in der wechselseitigen Gedankenvermittlung“ (Kant Anthropologie, BA 154).

[8] Das ist natürlich verkürzt gesagt: Es ist eine nicht zu hintergehende Tatsache, dass wir mit der Zunahme bestimmter Fähigkeiten andere verlieren. Der Gebildete wird also bei zunehmender Differenzierung seiner Humorfähigkeiten über vieles, was ihm zu platt erscheint, nicht mehr lachen können. Und Bildung hat freilich auch nicht den Zweck oder die Funktion, mehr lachen zu können, zumal es bei differenzierten Wahrnehmungs- und Erkenntnismöglichkeiten auch wohl immer mehr zu entdecken gibt, was zum Weinen veranlasst. Eine Bilanzierung der Lachquantität macht freilich ohnehin keinen Sinn und die Qualitätsunterschiede von Anlässen zum Lachen – von denen wir alle zweifelsfrei ausgehen – sind ein eigenes Problem, welches das Lachen heutzutage mit allen höheren Kulturleistungen teilt: Auch in der Kunst meint jeder, das, was er gerade ansprechend findet, genüge den allgemeinen Qualitätsansprüchen allemal.

Grundsätzlich ergibt sich hier eine weitere These: These 2: Der Gegenstand des Lachens eröffnet einen doppelten Sinnhorizont, den das Lachen zu überbrücken vermag.

4 Die gelöste Erwartungsspannung (Kant)

Wir sprachen schon einmal von der „gelösten Erwartungsspannung". Der Gedanke geht auf Immanuel Kant zurück. In der *Kritik der Urteilskraft* schreibt er: „Das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts" (Kant KU B 225/A 222). Das Lachen gehört für Kant in der Ästhetik zum Vergnügen. Das ist nach dem bisher Gesagten nicht selbstverständlich. Das ästhetische Gegenteil davon ist zunächst das, was „in der Beurteilung gefällt" (ebd., B 222/A 219; vgl. auch KU B 224/A 221). In dem, was unser Lachen erregt, muss nach Kant etwas Widersinniges liegen. Es ist also der Vernunft entgegengesetzt. Auch wenn Begriffe das Lachen veranlassen können, gehört es als Vergnügen – Kant beruft sich dabei auf Epikur – zum Animalischen, weil es eine Art unwillkürlichen Kontrollverlust darstellt. Wenn wir lachen, muss sich vorher nach Kant eine Spannung aufbauen, die durch den Gegenstand des Lachens gelöst wird; allerdings nicht in ihr Gegenteil: z. B. würde uns eine Lüge bei einem Gegenstand von Wichtigkeit ärgern (vgl. auch Jünger 1948, 78f.), sondern in nichts, das heißt der Gegenstand, über den wir lachen, darf für uns keine Bedeutung haben. Das Vorstellungsvermögen schwankt dann noch eine Weile zwischen den beiden Deutungen, dem Ausgang und dem Schluss z. B. des Witzes, und die Bewegung des Gemüts überträgt sich auf den Körper, was eine gesundheitliche physische Wirkung entfaltet (Kant KU B 227/A 220; Kant Anthropologie B 219/A 220). An der Stelle in der *Kritik der Urteilskraft* erzählt Kant im Übrigen auch drei Witze (vgl. Kant KU B 226f./A 222ff.).

Johann Gottfried Herder hat kritisiert, die Kantische Vorstellung vom Lachen gehe nur auf Schwänke und Späße (vgl. Jünger 1948, 68). Worüber wir lachen, sei wesentlich vielfältiger und in Wörtern und Begriffen gar nicht einzufangen (Herder 1967, 186ff.; vgl. auch Jünger 1948, 68f.). Außerdem verändere, verfeinere und vergröbere es sich mit den Völkern und Zeiten. Auch Friedrich Georg Jünger sieht mehr Anlässe, um zu lachen: „[D]er Mensch lächelt oder lacht auch vor Glück und aus Freude." (Jünger 1948, 68); dann beim Spiel, beim Staunen und wenn wir heiter sind (ebd., 68f.). Dennoch betont auch Jünger die

sich plötzlich lösende Spannung zwischen der Provokation und der Replik beim Komischen und der Reaktion des Lachens, die so unwillkürlich ist, dass der Mensch beim Lachen sogar seinen Charakter verrät (vgl. ebd., 74).

Wir wollen im Folgenden die Jüngerischen Begriffe von der Provokation und der Replik beibehalten. Die Inhalte von Provokation und Replik bilden je für sich Sinnhorizonte, die, wie wir oben sagten, im Kontrast zueinander stehen und einen Widerspruch enthalten. Dieser Widerspruch ist der Anlass des Lachens, das Lachen selbst die Überbrückung des Widersinns.

Zunächst darf die Provokation als solche nicht erkennbar werden, sonst haben wir den Anlass schon verstanden, bevor dieser entsteht. Das erscheint uns dann zumeist eher fad. Die Provokation bildet sozusagen die Vorgeschichte und umfasst den Normalsinn in der Beschreibung einer bestimmten Situation. Diesen Normalsinn, den die Provokation schildert, müssen wir verstehen, das heißt, die geschilderte Situation und die Begleitumstände, die oft nicht näher erläutert werden, weil in ihnen gerade der Widerspruch liegt, der erst bei der Zuspitzung und der Replik offenbar wird, müssen uns vertraut sein. Die Replik mahnt dann einen Umstand an, den wir nicht bedacht haben, der uns aber aus den Begleitumständen grundsätzlich bekannt sein muss.

Die Replik, man könnte auch von der Pointe sprechen, spitzt den Widerspruch zu den uns vertrauten Umständen zu. Wir verstehen jetzt die Provokation und ihren Sinnhorizont und wir verstehen auch den dazu nicht als Einheitssinn gegebenen Widerspruch in der Situation der geschilderten Zusammenhänge. Der Gegenstand des Lachens macht dabei einen Widerspruch im Leben oder in unseren Ansichten darüber offenbar. Wir verstehen beide Sinnzusammenhänge, wir bringen diese aber im Moment des Lachens nicht zusammen. Wenn man die Konstruktion des Widerspruchs, z. B. eines Witzes aufdeckt, ist dieser meist nicht mehr zum Lachen. Es sei denn, man findet gerade die Aufdeckung in einer Repetitio zum Lachen, also in der Erklärung des Widerspruchs oder im Aufzeigen des entscheidenden Bruchs in der Provokation. Das ist aber meist nicht jedermanns Geschmack.

Der schon mehrfach hervorgehobene Umstand des Kurzschlusses unterschiedlicher Sinnhorizonte findet sich auch bei Kant:

> „Der Witz paart (assimiliert) heterogene Vorstellungen, die oft nach dem Gesetze der Einbildungskraft (der Assoziation) weit auseinander liegen, und ist ein eigentümliches Verähnlichungsvermögen, welches dem Verstande (als dem Vermögen der Erkenntnis des Allgemeinen), so fern er die Gegenstände unter Gattungen bringt, angehört“ (Kant, Anthropologie, BA 153).

Wir können die zweite These zur dritten erweitern: These 3: Der Gegenstand des Lachens besteht im Widerspruch zweier nicht zusammen passender oder nicht exakt zusammen stimmender und unvermittelbarer Sinnhorizonte, die durch Provokation und Replik aufeinander bezogen bzw. kurzgeschlossen werden.

5 Existenzialität und Sozialität

Über was lachen wir nun eigentlich? Nicht jeder kann über sich selbst lachen, auch wenn das wohl die angenehmeren Menschen sind, die das für sich in Anspruch nehmen können. Meistens lachen wir über andere in einer bestimmten Situation. Über andere zu lachen, ist, wenn wir das so explizieren, aber eigentlich kein Grund zu lachen. Wir bezeichnen das zumeist auch nicht als Humor oder Komik, sondern als Häme oder Schadenfreude. Offenbar stimmt hier etwas nicht. Über wen lachen wir also?

Wir haben bisher über die verstandenen Sinnhorizonte gesprochen, die in einer Situation zum Lachen kurzgeschlossen und durch das Lachen überbrückt und gelöst werden. Wir haben dabei das Augenmerk auf die jeweilige Situation gerichtet, merken aber nun, dass eine Situation immer ein Weltverhältnis von Personen ist. Wir lachen also über Personen und ihre Ansichten. Wir können freilich auch über Tiere lachen, aber nur wenn diese uns in ihrem Verhalten menschlich vorkommen (vgl. Jünger 1948, 39f.; vgl. Plessner 1970, 93ff.).

Der Schwerpunkt liegt aber offenbar auf den Ansichten, nicht darin, dass es sich um bestimmte Personen handelt. Die Personen stehen auch häufig für bestimmte Ansichten oder Unbeholfenheiten, wie z. B. in den Ostfriesen oder Österreicherwitzen, auch wenn die Volksgruppen da meist austauschbar sind. Die Sinnhorizonte, welche wir im Lachen überbrücken, sind also Ansichten über das Leben, und da wir diese Ansichten verstehen und nachvollziehen müssen – sonst können wir nicht darüber lachen –, sind es offenbar unsere eigenen Ansichten. Dieser Umstand hat Eugen Fink dazu veranlasst, die Meinung zu vertreten,

> „dass wir eigentlich über uns selbst lachen, nicht die Einzelnen über ihre empirischen Fehler, Schwächen und Dummheiten, sondern über die Schwäche und die Torheit des Menschenwesens. ... [Das Lachen; GF] befreit uns in eine ironische Distanz des Menschen zum Menschlichen. Scherz, Humor, Ironie – diese Grundelemente spielerischer Heiterkeit – bilden einen Weg zeitweiliger Befreiung des Menschen im lachenden Erheben über sich selbst. Die Komödie entlastet uns von dem Druck der Arbeitsfron, von der Unterworfenheit unter

> eine Herrschaft, vom Leid der Liebe und vom düsteren Schatten des Todes. Lachen als ein Über-sich-selbst-Lachen kann nur ein Wesen, das als endliche Freiheit existiert. Kein Tier vermag zu lachen" (Fink 1995, 398).

Für Eugen Fink ist das Lachen damit auch ein unmittelbar existenzielles Phänomen, welches auf mehreren Ebenen den Menschen in seinem *sozialen* Kontext thematisiert, aber eben auch unmittelbar den Menschen als solchen und für sich selbst.

Im Alten Testament lachen auch die Tiere, der Wildesel (Hiob 39,5-8), die Straußin (Hiob 39,13-18), das Ross (Hiob 39,19-25) und der Leviathan (Hiob 40,25-41,21), bei Homer lachen die Götter sprichwörtlich. Das alles ist aber immer Hohn- und Spottgelächter, von Wesen, die ihr Leben gerade nicht in menschlicher Existenz zubringen müssen. Für Voltaire spenden dem Menschen Schlaf und Hoffnung Trost, Kant hätte gerne das Lachen noch hinzugenommen (vgl. Kant KU B 228/A 225); erst Nietzsche aber macht hier anthropologischen Ernst. Zarathustra sagt: „Diese Krone des Lachenden, diese Rosenkranz-Krone: ich selber setzte mir diese Krone auf, ich selber sprach heilig mein Gelächter. Keinen anderen fand ich heute stark genug dazu" (Nietzsche, Zarathustra IV,18; W II, 530). Und im *Nachlass der Achtzigerjahre* finden wir: „Das leidendste Tier auf Erden erfand sich – das Lachen" (Nachlass W III, 467).

Im Lachen lachen wir also letztlich immer über uns selbst als Menschen in unseren Unzulänglichkeiten und Unvollkommenheiten. Wir nehmen uns im Lachen unmittelbar in unserer menschlichen Existenz wahr, auch wenn wir über andere lachen. Weil wir aber verstehen müssen, über was wir lachen, das Verstehen selbst aber wiederum in einem Verstehenshorizont und Sinnzusammenhang steht, sind die Schwächen der anderen immer auch unsere eigenen Schwächen, sonst könnten wir diese gar nicht verstehen, und folglich nicht über diese lachen. Das heißt aber auch, dass der Selbstbezug im Lachen nicht auf das personale Individuum geht, weder auf uns noch auf die anderen, sondern auf das Wesen des Menschen, seinen unmittelbaren Kern. Wir meinen uns im Lachen selbst und die anderen jeweils in unserem eigenen Menschsein.

Das Lachen über uns selbst ist insofern etwas Natürliches. Kann jemand über sich selbst nicht lachen, sperrt sich offenbar ein entfremdendes Element in ihm dagegen; psychiatrisch betrachtet kann man dabei wohl von einer neurotischen Störung sprechen, aber das ist nicht unser Thema.

Zu betonen ist trotzdem, dass wir im Lachen zwar auf uns selbst als menschliche Wesen verweisen, darin meinen wir uns aber eben nicht nur selbst, sondern alle anderen menschlichen Wesen auch. Der soziale Kontext, gerade auch, wenn wir über uns selbst lachen, ist deswegen im Lachen immer mitthe-

matisiert. Lachen rührt deswegen an unserer generellen sozialen Existenz überhaupt und unterstreicht diese. Vielleicht nur noch im Mitleid werden wir uns wie im Lachen unmittelbar bewusst, dass wir nicht allein, dass wir keine solipsistischen Existenzen sind. Steht Lachen in einem direkten sozialen Kontext, indem wir gemeinsam über etwas lachen, kommt gewissermaßen zum inneren Kern auch noch die Gemeinschaft als Äußeres hinzu. Zusammen mit anderen zu lachen, erfüllt damit erst den Vollsinn von Lachen.[9]

Wir formulieren hierzu zwei Thesen: These 4: Im Lachen thematisiert sich der Mensch selbst als Mensch. Wir lachen über die Schwäche und Unzulänglichkeit des menschlichen Wesens. Das hilft uns, über diese Unvollkommenheit hinwegzukommen, sich zu dieser in Distanz zu setzen.

These 5: Lachen ist ein soziales Phänomen. Zwar können wir auch für uns lachen, wir stellen uns dabei aber immer in eine soziale Konstellation, eine Situation also, in der wir uns auf unsere Mitmenschen beziehen. Der Vollsinn von Lachen erfüllt sich erst im Gemeinsam-mit-anderen-Lachen.

6.1 Verächtliches Lachen (Ethik des Lachens I)

Lachen in der bisher beschriebenen Form hat etwas Befreiendes. Wir zitierten schon Kant, der ebenso von der gesundheitlichen Wirkung des Lachens sprach (auch wenn er das etwas arg physiologisch verstand)[10], und auch der Volksmund

[9] So auch Bergson (vgl. Plessner 1970, 90, 93); Plessner selbst meint dagegen, „daß das Komische von Ursprung und Funktion nicht sozialen Wesens ist, auch wenn es sich im Umkreis sozialen Daseins erst zu seinem vollen Reichtum entfaltet“ (ebd., 96).

[10] So schreibt Kant: „Merkwürdig ist, daß in allen solchen Fällen der Spaß immer etwas in sich enthalten muß, welches auf einen Augenblick täuschen kann; daher, wenn der Schein in nichts verschwindet, das Gemüt wieder zurücksieht, um es mit ihm noch einmal zu versuchen, und so durch schnell hinter einander folgende Anspannung und Abspannung hin- und zurückgeschnellt und in Schwankung gesetzt wird: die, weil der Absprung von dem, was gleichsam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch allmähliches Nachlassen) geschah, eine Gemütsbewegung und mit ihr harmonierende inwendige körperliche Bewegung verursachen muß, die unwillkürlich fortdauert, und Ermüdung, dabei aber auch Aufheiterung (die Wirkungen einer zur Gesundheit gereichenden Motion) hervorbringt. Denn, wenn man annimmt, daß mit allen unseren Gedanken zugleich irgend eine Bewegung in den Organen des Körpers harmonisch verbunden sei: so wird man so ziemlich begreifen, wie jener plötzlichen Versetzung des Gemüts bald in einen bald in den anderen

sagt: Lachen ist gesund (vgl. auch Jünger 1948, 71). Die Ursache für das Befreiende liegt, wie wir hier behaupten, in der möglichen Überbrückung von scheinbar Unvereinbarem, in der Darstellung von Widersinnigem, das uns im Moment des Erfassens überrascht, in der Thematisierung von Antiousien des Menschseins selbst, in die wir dauernd gestellt sind. Dazu gehört auch das Unwahre, Unwirkliche, das mit dem Realen kurzgeschlossen wird und zuletzt die Vieldeutigkeit der Sprache, die darin auf die Vieldeutigkeit unserer Wirklichkeit(en) Bezug nimmt.

Darüber hinaus hat das Lachen eine bestimmte Färbung. Diese begründet sich einmal aus dem Gegenstand des Lachens, zum anderen im Bezug, den wir zu diesem Gegenstand haben. Der Gegenstand und die Art seines Kurzschlusses bestimmen, ob wir uns ausschütteln, herzlich lachen, schmunzeln, kichern, lächeln, uns amüsieren usf. Der persönliche Bezug zum Gegenstand – unsere stimmungsmäßige Verfassung, die uns z. B. bei schlechter Laune über gar nichts, bei bester über alles lachen lassen kann, will ich hier vernachlässigen – betrifft dagegen die Art des Lachens. Es gibt heiteres, frohes, herzliches, harmloses Lachen, aber eben auch hämisches, schadenfrohes oder spottendes Lachen. Am Grundverhältnis ändert sich nichts. Auch das bösartige Lachen beruht auf der Überraschung, auf dem Widerspruch zum Erwarteten oder Erwartbaren – wenn auch oft, dem des anderen und einem damit verbundenen Schaden für diesen. Dennoch stellt sich die Frage nach einer Ethik des Lachens. Gibt es Gegenstände, über die wir nicht lachen sollten?

Gewiss gibt es solche. Diese zu bestimmen, ist dagegen offenbar nicht einfach. Wir würden alle aus Prima-facie-Gründen zustimmen, dass Lachen (und das Provozieren von Lachen durch Reden und Schreiben), in dem bestimmte Personen verletzt werden oder in dem es um einen Schaden einer Person geht, unmoralisch ist. Darüber hinaus haben wir mit Kant gesehen, dass uns der Ge-

---

Standpunkt, um seinen Gegenstand zu betrachten, eine wechselseitige Anspannung und Loslassung der elastischen Teile unserer Eingeweide, die sich dem Zwerchfell mitteilt, korrespondieren könne (gleich derjenigen, welche kitzlige Leute fühlen): wobei die Lunge die Luft mit schnell einander folgenden Absätzen ausstößt, und so eine der Gesundheit zuträgliche Bewegung bewirkt, welche allein und nicht das, was im Gemüte vorgeht, die eigentliche Ursache des Vergnügens an seinen Gedanken ist, der im Grunde nichts vorstellt“ (Kant KU B 227f./A 224f.). Auch wenn Kant im letzten Teil dieses Zitats die Bedeutung unserer mentalen Gesundheit – sicher eine eigentümliche Verbindung zwischen dem physischen Zustand und der geistigen Ordnung, die voneinander abhängen – etwas zu vernachlässigen scheint, ist dennoch Wert zu legen auf die Formulierung „harmonierende inwendige körperliche Bewegung“, da *harmonia* in diesem Zusammenhang einen teleologischen Begriff vorstellt.

genstand nicht allzu wichtig sein darf, sonst können wir darüber nicht lachen; wenn andere darüber lachen, fühlen wir uns wieder verletzt.

Die Frage ist allerdings, ob nicht durch die allermeisten Gegenstände des Lachens jemand verletzt werden kann. Und wir haben auch gesehen, dass das Lachen eigentlich auf die Schwäche des menschlichen Wesens insgesamt geht. Offenbar gibt es wieder nichts zu lachen.

Ein anderer normativer Maßstab, das Lachen zu unterlassen, könnte in der Absicht liegen, zu verletzen oder den Schaden eines anderen im Gegenstand des Lachens zu thematisieren. Weiter kommt es wohl auf die Situation an, den Ort und die anwesenden Zuhörer. Das sind aber, was den Gegenstand des Lachens angeht, formale Einwände; sie schließen ausdrücklich keine Inhalte des Lachens aus, sondern machen die Inhalte von der Situation abhängig, in der diese vorgebracht werden. Die Anerkenntnis nur formaler Kriterien würde bedeuten, dass über alles gelacht werden darf, nur eben nicht in einer verletzenden Absicht, nicht in bestimmten Situationen und nicht bestimmten Personen gegenüber.

Der Umstand mit der Absicht kann schnell schief gehen. Jemand kann sich verletzt fühlen, ohne dass ich es wollte. Unter ethischen Gesichtspunkten sollte ich mich bemühen, das zu vermeiden. Hier Situationen anzuführen, in denen es nicht korrekt ist, bestimmte Witze zu erzählen, wäre selber geschmacklos. Und die Fragen, ob ich, wenn z. B. keine Frauen anwesend sind, frauenfeindliche Witze erzählen darf, oder vor Kollegen solche sexuellen Inhalts, sind wohl nur sehr gewunden so zu beantworten, dass auf Einwände das Ergebnis ohne Peinlichkeiten aufrecht erhalten werden kann.

Moralisch sind die inhaltlichen wie die formalen Prinzipien als Ausschlusskriterien, sich lustig zu machen, meines Erachtens ernst zu nehmen. Sie ergeben aber keine eindeutigen Handlungsregeln, ob nicht das Lachen generell aus ethischen und politischen Gründen verboten gehört, oder ob letztlich nicht doch über alles gelacht werden kann und darf. Diese beiden Lösungen mögen extrem klingen, Tendenzen dazu gibt es aber immer wieder. Basilius von Caesarea, dem die Benediktusregel hierin gefolgt ist, hat im vierten Jahrhundert n.Chr. dafür plädiert, auf das Lachen aus asketischen Gründen besser zu verzichten; nach den Evangelien, so führt er zur Begründung an, habe auch Jesus nie gelacht und in Lk, 6,25 heißt es: „Weh ihr, die ihr hier lacht, denn ihr werdet heulen und weinen“ (vgl. Basilius 1981, 125). Nachdem wir selbst auf der anderen Seite keine wirklich guten Argumente gefunden haben, das korrekte vom unkorrekten Lachen zu unterscheiden, könnte man für das andere Extrem plädieren, über alles lachen zu dürfen. Dazu werden wir hier nicht auffordern wollen, doch das Lachverbot ist sicher auch keine Alternative.

Uns ging es im Schwerpunkt auch nicht um die ethische Frage, sondern um die anthropologische. Dabei ist freilich der Umstand zu beachten, dass wir ethisch keine verbindlichen Regeln gefunden haben. Also stellt sich die Frage, woran das liegt.

Unsere bisherigen Thesen versuchten inhaltlich eine anthropologische Bestimmung des Lachens, d. h. die Aufdeckung der Bedingung der Möglichkeit, warum der Mensch lacht und warum gerade der Mensch lachen kann. Für das Lachen selbst ergaben sich daraus nur formale Kriterien über Gegenstände des Lachens im Allgemeinen. Zusammenfassend haben wir festgestellt, dass Lachen ein leibliches Ausdrucksphänomen ist verbunden mit innerer Freude und einem Verständnis dafür, worüber gelacht wird. Das Verständnis bezog sich auf einen doppelten Sinnhorizont, den das Lachen zu überbrücken vermag, und der den Widerspruch zweier nicht zusammen passender und unvermittelbarer Sinnhorizonte zuspitzt, worin sich der Mensch in erster Linie als Mensch in seiner Schwäche und Unzulänglichkeit thematisiert, und das zuletzt immer eine soziale Bedeutung hat. Lachen beruht demnach auf dem Kurzschluss zweier nicht in Übereinstimmung zu bringender Sinnzusammenhänge. Der Mensch ist das Wesen, das in der Lage ist, solche Sinnzusammenhänge herzustellen. Die aristotelische Definition vom *zoôn logon echôn*, vom Lebewesen, das Vernunft, Sprache, Sinn hat, meint genau das, denn *logos* meint neben Sprache und Vernunft eigentlich die Fähigkeit, Sinnzusammenhänge herzustellen (also das Grundvermögen, wodurch wir erst zu Sprache und Vernunft fähig werden); und die Definition steht damit im unmittelbaren Zusammenhang mit der Definition vom *zôon geloion*, also vom Lebewesen, das lacht. Ja, sie ist identisch! Der Grund für das Lachen liegt also in der Fähigkeit des Menschen, die Sinnzusammenhänge, auf Griechisch heißt das gerade *logos*, die im Lachen als unvereinbare überbrückt werden, überhaupt zu bilden. Das heißt:

These 6: Es gibt keinen Gegenstand, über den nicht gelacht werden kann. Die Variabilität des menschlichen Vorstellungsvermögens ist zu groß, als dass sich nicht zu jedem Gegenstand ein Begleitumstand konstruieren und denken ließe, der zwar auf diesen bezogen, nicht als Sinnhorizonte aber vermittelbar ist und insofern einen Widerspruch zum gemeinten Gegenstand bildet.

6.2 Die aristotelische *eutrapelia* (Ethik des Lachens II)

Die andere Seite der Ethik ist weniger durch Verbote gekennzeichnet, sondern durch eine Anleitung oder Beschreibung, was sich schickt. Aristoteles nun stellte schon den Possenreißer dem Ironiker gegenüber. Jener will die anderen unterhalten, dieser sich selbst (vgl. Aristoteles Rhetorik III,18,7, 1419b). In der zweiten Schrift über die Poetik hat er offenbar verschiedene Arten der Lächerlichkeit geschildert; von diesen schickt sich für den Freien und Gebildeten allerdings nur eine Form, die er auch noch im vierten Buch der *Nikomachischen Ethik* näher ausführt: In den Umgangsformen übertreibt der Possenreißer das Komische, indem er Unschickliches sagt und die ausgelachte Person verletzt. Auch dieser gilt zuweilen als gewandt (*eutrapelos*), weil das Scherzen allgemein recht gerne gesehen wird. Der Korrekte dagegen „redet und hört solche Dinge, wie es sich für einen Anständigen und Vornehmen gehört. Bestimmte Scherze darf ein solcher wohl machen und sich anhören. Der Scherz des vornehmen Menschen unterscheidet sich indessen von demjenigen des sklavischen und der des Gebildeten von demjenigen des Ungebildeten“ (Aristoteles NE, IV,14, 1128a 17-22). Bezeichnend ist, dass Aristoteles den Maßstab für das korrekte Lachen an einem bestimmten Charaktertypus nimmt, dessen Grundeigenschaft er mit *eutrapelia*, also Gewandtheit umschreibt. Der *eutrapelos* ist sich selbst Gesetz. Auch Aristoteles merkt an, dass die Verletzung von Personen kein geeigneter Maßstab für die Grenzen des Lachens ist, denn Scherzen sei immer ein Verletzen, den einen aber verletze dies, den anderen jenes.

Für Aristoteles ist der letzte Maßstab des ethischen Verhaltens immer der *spoudaios*, der Weise und schier gottgleiche Kundige. Dieser scheint auch bei Kant im Kontext seiner verdienstlichen Pflichten auf. Es ist derjenige, der seine Talente ausprägt und zum Glück seiner Mitmenschen tätig wird. Ähnlich argumentiert auch John Stuart Mill in seinem Utilitarismus (vgl. Mill Utilitarismus 113ff., 185ff.). Damit gehört der aristotelische Gewandte zum Gemeingut aller philosophischen und geistesgeschichtlichen Aufklärungsbewegungen und ist deren unerreichbares Ideal. Auf das Lachen angewandt taucht es auch in jüngster Zeit in Peter L. Bergers „erlösendem Lachen“ (vgl. Berger 1998) und als „schönwendiges Lachen“ bei Friedemann Richert (vgl. Richert 2009) wieder auf. Ethisch bleibt das Ganze relativ unbestimmt, anthropologisch gilt dagegen das in der sechsten These Gesagte.

Eine ähnliche Bestimmung wie für das Lachen, ließe sich auch für das Weinen anführen. Darin wird der Widerspruch zwischen den Sinnhorizonten allerdings nicht überbrückt und dadurch gelöst, sondern bleibt unvereinbar leidhaft bestehen. Aber das sei hier nur am Rande vermerkt.

Ein weiteres Grenzphänomen dieser Art stellt das „Lächeln" dar. Es kann ein ruhiges schwaches Lachen darstellen, sein Ausdruckscharakter aber geht viel weiter. Hellmuth Plessner spannt es vom „ersten Lächeln des Säuglings" bis zum „letzten Lächeln nach dem Todeskampf". Die Situationen, in denen wir lächeln können, haben nichts mehr miteinander zu tun, sie entziehen sich sogar dem sinngebenden Bewusstsein (vgl. Plessner 1970, 175), das wir – und entgegen Kant – als konstitutiv für das Lachen ansahen. Und Plessner fährt fort:

> „Zugleich spiegelt es [das Lächeln; GF] in unzähligen Brechungen und Nuancen die Zustände und Haltungen menschlichen Daseins. Die Klugheit lächelt und die Dummheit, der Stolz und die Bescheidenheit, die Überlegenheit und die Verlegenheit. Wir kennen das freundliche, das abweisende und das zurückhaltende, das spottende und das mitleidige, das verzeihende und das verachtende Lächeln. Es kann Überraschung, Einsicht und Wiedererkennen, Unverständnis und Einverständnis, sinnliches Behagen, Zufriedenheit, aber auch Leid und Bitterkeit ausdrücken" (ebd.).

Im Unterschied zum Lachen und Weinen fehlt dem Lächeln die Explosivität. Es drückt entweder ruhige Zustimmung oder ebensolche Ablehnung aus. Auf Photographien wirken völlig ausdruckslose Gesichter gespannt. Die plastischen Licht- und Farbgebungen, die durch ein Lächeln auftreten, bewirken dagegen eine größere Nähe und Wärme. Inzwischen könnte es durchaus schon einen physiologischen Nachweis für die Ansicht Plessner geben, „dass nämlich das Lächeln, abgesehen von den in ihm sich auslebenden Ausdruckstendenzen, die ‚leichteste' mimische Bewegungsform darstellt, in die das Gesicht ‚von selbst' übergeht, wenn die gewöhnlichen Hemmungen wegfallen" (ebd., 176). Die Muskelspannung eines Lächelns wirkt also entspannter als deren völlige Entspannung.

Für Plessner ist das Lächeln ein diminuitiver Ausdruck, der in seiner Zartheit mit der „Empfindung, Stimmung, Erregung" einhergeht. Gefühl und Gebärde sind also aufeinander abgestimmt. Das heißt allerdings nichts über die „Größe, Stärke, Fülle und Echtheit des Gefühls" (ebd., 177). Das gilt allenfalls für ein Lächeln, das ein Lachen vertritt. Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Ausdrucksformen ist aber ein Sonderfall, wie wir schon daran ersehen können,

dass ein Lächeln ein Lachen vertreten kann, aber nicht umgekehrt; Lächeln reicht, wie wir sagten, viel weiter.

Wir haben schon gesehen, dass das Lächeln ein ganz eigener Ausdruck ist, der eine selbständige Behandlung verdient. Wir interessieren uns hier und jetzt aber für das Lachen. Und so wollen wir in groben Zügen nur betrachten, was das Lächeln vom Lachen abhebt und worin es ihm ähnlich ist.

Zunächst ist festzuhalten, dass unsere Mimik normalerweise unserem Innenleben angepasst ist, auch wenn es hier Verstellung und Schauspielerei gibt. Die Entspanntheit des Lächelns in ihren vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten schafft zunächst eine Distanz zur Situation, zum anderen und zuletzt zu sich selbst. Lächeln ist die Fähigkeit von der „natürlichen Gebärde" in die „andeutende Geste" überzugehen (vgl. ebd., 180). Plessner schreibt: „Im Lächeln ... malen *wir* unsere Regung, *geben* ihr Ausdruck im Spielfeld des Gesichts" (ebd., 181). Eben dadurch ergibt sich auch die Ungenauigkeit des Begriffs vom Lächeln. Im eigentlichen Sinne aber hält sich das Lächeln in einer kontrollierenden Distanz, einer Kontrolle also, derer wir im Lachen verlustig gehen.

Während Lachen, Weinen Zorn, Gier, Schrecken, Angst, Wut usf. eher auf das Innenleben gehen, einhergehend mit einem Kontrollverlust, wenden wir uns im Lächeln dem anderen zu und geben etwas zu verstehen. Lächeln ist deswegen viel eher eine Form der Kommunikation, während wir im Lachen und Mitlachen zwar auf die anderen bezogen sind, uns ihnen darin aber nicht unmittelbar zuwenden, sondern nur sozusagen als Exemplare des schwachen Menschen. Plessner bezeichnet das Lächeln auch als „beredtes Schweigen" (ebd., 182). Lächeln erklärt Einverständnis für was auch immer; es bekundet, wenn auch an den Grenzen des Lebens oder beim dämlichen Lächeln nicht bewusst, und beim entrückten oder verzückten Lächeln ohne expliziten Inhalt.

Lächeln ist also keine ausdrückliche Vorform des Lachens – als solches ist es vielfach bestimmt worden (z. B. bei Buytendijk; vgl. Plessner 1970, 182f., 165, Fußn. 31) –, man kann es aber auch nicht auf die bewusste geistige Gebärde beschränken und die spontanen Ausdrucksformen, z. B. des Behagens oder der Seligkeit, vernachlässigen, oder es nur als Ausdrucksform von „Stimmungen und vitalen Zuständen" (Plessner 1970, 183) deuten. Plessner schreibt:

> „[*W*]*eil* Lächeln als natürliche Gebärde bereits im Ausdruck zum Ausdruck Abstand wahrt, drückt es die Distanziertheit des Menschen zu sich und seiner Umwelt aus, die wir seine Geistigkeit nennen, kraft derer er sich einer geistigen Welt verbunden weiß. Weil Lächeln eine Lockerung verrät, deren das Tier durch seinen Mangel an Distanz zum eigenen Leib und dem ihm entsprechenden Umfeld nicht teilhaftig werden kann, hat es für den Lächelnden jenen spielerischen Zug, der zum Spiel mit ihm, zum Mienenspiel verlockt; wird es

zum Bedeutungsträger par excellence, zum Spiegel nicht nur sehr vieler und nuancierter Gefühle, sondern geradezu der menschlichen Position" (ebd., 183),

Diese menschliche Position bezeichnet Plessner als exzentrische Personalität (vgl. Plessner 1970, 41ff.; Plessner 1975, 288ff.).

In seinem Grund beruht also auch das Lächeln auf der menschlichen Fähigkeit zur Distanz, die bei Hellmuth Plessner und Max Scheler „Geist" (vgl. Scheler 1976, 31ff.) genannt wird. Das war dieselbe Grundlage, die uns bezeichnete, warum wir lachen können. Hier also besteht ein eminenter Fundierungszusammenhang. Ein Wesen, das sich zu sich und zu seiner Umwelt distanziert verhalten kann, ist eben eines das lächelt und lacht.

Verwendete und weiterführende Literatur:

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, a. d. Grundl. d. Übers. v. Eugen Rolfes hg. v. Günther Bien Hamburg [4]1985 (NE).

Aristoteles, *Poetik*, gr./dt., übers. u. hg. v. Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1994 (Poetik).

Aristoteles, *Rhetorik*, übers. v. Franz G. Sieveke, München [4]1993 (Rhetorik).

Peter L. Berger, *Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung*, Berlin 1998.

Henri Bergson, *Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen (Le rire)*, übers. v. Roswitha Plancherel-Walter, Darmstadt 1988.

Karl Heinz Bohrer, Kurt Scheel (Hg.), *Lachen. Über westliche Zivilisation*, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 56,8/9 (2002).

Basilius von Caesarea, *Die Mönchsregeln*, hg. v. Karl Suso Frank, St. Ottilien 1981.

Charles Darwin: *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren*, Kritische Ausgabe, Frankfurt am Main 2000.

Eugen Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg, München [2]1995.

Ewald Hecker, *Die Physiologie und Psychologie des Lachens und des Komischen. Ein Beitrag zur experimentellen Psychologie für Naturforscher, Philosophen und gebildete Laien*, Berlin 1873.

Johann Gottfried Herder, „Kritische Blätter. Oder Betrachtungen über die Wißenschaft und Kunst des Schönen (1769)", in: Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke*, Bd. IV, hg. v. Bernhard Suphan, Hildesheim 1967.

Vittorio Hösle, *Woody Allen. Versuch über das Komische*, München 2001.

Georg Friedrich Jünger, *Über das Komische*, Frankfurt a. M. [3]1948.

Immanuel Kant, „Kritik der reinen Vernunft", in: Immanuel Kant, *Werkausgabe in zwölf Bänden*, Wilhelm Weischedel (Hg.), Bd. 3/4: *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a. M. [19]2012 (KrV).

Immanuel Kant, „Kritik der Urteilskraft", in: Immanuel Kant, *Werkausgabe in zwölf Bänden*, Wilhelm Weischedel (Hg.), Bd. 10: *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt a. M. [19]2010 (KU).

Immanuel Kant, „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" (1798/1800), in: Immanuel

Kant, *Werkausgabe in zwölf Bänden*, Wilhelm Weischedel (Hg.), Bd. 12: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*, Frankfurt a. M. [10]2000, 397-690 (Anthropologie BA).

John Stuart Mill, *Utilitarianism/Utilitarismus*, engl./dt., übers. u. hg. v. Dieter Birnbacher, Stuttgart: Reclam, 2006 (MU).

August Nietschke, Justin Stagl, Dieter R. Bauer (Hg.), *Überraschendes Lachen, gefordertes Weinen. Gefühle und Prozesse, Kulturen und Epochen im Vergleich*, Wien 2009.

Friedrich Nietzsche, „Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen", in: Friedrich Nietzsche, *Werke*, Bd. 2, hg. v. Karl Schlechta, Darmstadt 1997, 275-561 (Zarathustra W II).

Friedrich Nietzsche, „Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre", in: Friedrich Nietzsche, *Werke*, Bd. 3, hg. v. Karl Schlechta, Darmstadt 1997, 415-925 (Nachlass W III).

Hellmuth Plessner, *Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen – Das Lächeln – Anthropologie der Sinne*, hg. u. m. e. Nachwort v. Günter Dux, Frankfurt a. M. 1970.

Hellmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin, New York [3]1975.

Friedemann Richert, *Kleine Geistesgeschichte des Lachens*, Darmstadt 2009.

Joachim Ritter, „Über das Lachen", in: Joachim Ritter: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1989, 62-92.

Max Scheler, „Die Stellung des Menschen im Kosmos" in: *Späte Schriften*, (Gesammelte Werke Bd. 9), hg. v. Manfred S. Frings, Bern, München 1976, 7-71.

Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält*, in: *Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden*, n. d. Ausgabe letzter Hand hg. v. Ludger Lütkehaus, Zürich 1988 (WWV II).

Klaus Schwind, „Komisch", in: Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt, Burkhart Steinwachs, Friedrich Wolfzettel (Hg.), Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden, Bd. 3 (Harmonie – Material), Stuttgart, Weimar 2000, 332-384.

Lucii Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales, ed. by L.D. Reynolds, Tomus I (Libri I-XIII), Oxford 1965.

Lucius Annaeus Seneca, *Briefe an Lucilius erster Teil 1-81*, übers., m. Einl. u. Anm. versehen v. Otto Apelt, in: Lucius Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften dritter Band*, Hamburg 1993.

3
Folter und Feinde
Ist die Menschenwürde noch zu retten?

1 Der Bürger und das Recht

Unser heutiger Verfassungs- und Rechtsstaat beruht auf Grundsätzen, die sich einer 500jährigen historischen Entwicklung verdanken (vgl. Depenheuer 2008, 59). Dass sich eine solche an den gegeben realen Verhältnissen orientiert, ist trivial; die Einsicht, dass auch das Denken, insbesondere das systematisch-grundsätzliche, dabei eine Rolle spielt, sollte ebenso selbstverständlich sein. Die Überlegungen zum modernen Verfassungsstaat nahmen ihren Ausgang von einem unvermeidlichen Bruch im Denken. Die mittelalterliche Ordnung war im Wesentlichen (ich verkürze hier freilich) durch die Trias: Papst, Kaiser, König getragen. Alle drei Instanzen leiteten ihren Anspruch vom Willen Gottes ab. Konflikte sind immer durch ihre Sieger als Durchsetzung des göttlichen Willens interpretiert worden. Durch die Reformation war das aber nicht mehr möglich.

Die reale Seite des staatstheoretischen Denkens ist die Gewalt und ihre Umsetzung im Krieg. Die verfassungsrechtliche Entwicklung verlief am Ziel entlang, unkontrollierte Gewalt generell zu unterbinden. Der Dreißigjährige Krieg, die Staatenkriege des 18. und 19. Jahrhunderts und die Eskalationen im 20. Jahrhundert sind die Stufen dieses Prozesses, ein staatliches Gewaltmonopol zu etablieren, das auf der grundsätzlichen Gegenseitigkeit einerseits der Bürger des Landes, andererseits zu den Bürgern anderer Länder beruht. Die Gewalt wird also durch das Recht ersetzt.

Die Gegenseitigkeit trägt den Namen der Würde des Menschen. Sie ist, wie die meisten Rechtsstaaten an vorderster Stelle ihrer Verfassungen ausführen, unantastbar. Aus ihr leiten sich die verfassungsmäßig garantierten, materialen Grundrechte auf Leben, körperliche Unversehrtheit oder Freiheit ab. Welchen materialen Gehalt aber hat die Würde des Menschen selbst? Denn zuerst ist diese nur eine Idee. Ideen werden materiell, wenn ihnen ein Gehalt unterlegt wird. Dazu gibt es für unseren rechtsphilosophischen Kontext zwei Wege, die sich historisch auseinander entwickelt haben, nämlich den Rechtspositivismus und das Naturrecht. Für den Rechtspositivismus kann Rechtsnorm nur sein, was sozusagen im Gesetz steht. Der Verzicht auf jeden philosophisch begründeten

Inhalt hat zur Konsequenz, dass die Inhalte von Rechtsnormen beliebig sein können. Die Vorstellung vom Naturrecht geht dagegen davon aus, dass erst philosophische Grundlagen, das Recht begründen können.[1] Nach dem rechtspositivistischen Missbrauch durch den Nationalsozialismus (der Ausdruck lässt sich freilich diskutieren) fanden naturrechtliche Überlegungen wieder Einlass in die Formulierung des Grundgesetzes.

Für das Folgende bildet dieser kurze Hinweis einen Hintergrund, den ich jedoch nicht näher beleuchten will. Die Frage lässt sich auch noch in eine andere Richtung wenden. Nämlich so: Welches Selbstverständnis haben wir als Bürger in Bezug auf den Verfassungsstaat? Ich stelle zunächst zwei Beispiele vor, deren anschließende grundsätzliche Diskussion plastisch machen soll, dass diese Frage eine aktuelle Brisanz hat.

2 Zwei Beispiele

Erstes Beispiel: Am 01. Oktober 2002 lässt der Frankfurter Polizeivizepräsident Wolfgang Daschner dem der Entführung des kleinen Jakob von Metzler verdächtigen Magnus Gäfgen Gewalt androhen, falls er sich weigert, den Aufenthaltsort des entführten Jungen preiszugeben. Man wusste nicht, dass das Kind bereits tot war; Gäfgen selbst war juristisch nur der Tat verdächtig. Daraufhin gesteht er die Tat und macht Angaben zum Aufenthaltsort. Am 9. April 2003 wird das Geständnis Gäfgens vom Landgericht Frankfurt für ungültig erklärt, wegen verbotener Gewaltandrohung, Gäfgen gesteht erneut, nicht zuletzt, weil die Spurensicherung durch sein erstes Geständnis eine Reihe von weiteren Indizien am Fundort des toten Jungen entdeckt hatte. Am 24. Mai 2004 wird der Beklagte vom Bundesgerichtshof – und das heißt in letzter Instanz – zu lebenslanger Haft verurteilt. Daschner erhält eine Verurteilung wegen Anstiftung zur Nötigung. Ab Mitte 2005 (11. Juli) führt Gäfgen Beschwerde vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte, die am 30. Juni 2008 mit dem Argument zurückgewiesen wird, dass die rechtsstaatlichen Mittel in Deutschland mit der Verurteilung Daschners gegriffen hätten, der Gerichtshof sei damit nicht zu-

[1] Solche philosophischen Grundlagen haben einen weiten Horizont. Die Selbstverständlichkeit, mit der Vertreter der Religionen als erste naturrechtliche Grundlage die Ebenbildlichkeit Gottes betonen, um daraus ihre dogmatischen Ansichten über allgemeine Rechtssetzungen und Lebensvorschriften zu begründen, gehört nicht zum philosophischen Horizont naturrechtlicher Ideen. Die erste Voraussetzung ist freilich auch dabei ein bestimmtes Menschenbild, das jederzeit zur rationalen Disposition steht.

ständig (das ist eine formale Begründung!). Am 01. Juni 2010 wird der Beschwerde Gäfgens dann von der großen Kammer des Europäischen Gerichtshofs allerdings doch zum Teil noch Recht gegeben.[2] Grundsätzlich stellten die Richter 11 zu 6 fest, dass die Androhung von Folter wegen der psychischen Belastung des Delinquenten mit Folter gleichzusetzen ist. Artikel 3 der Europäischen Menschenrechtskonvention vom 04.11.1950 führt aus: „Niemand darf mit Folter oder unmenschlicher oder erniedrigender Strafe oder Behandlung unterworfen werden."[3] Im Fall Gäfgen sei es zu einer „unmenschlichen Behandlung" gekommen. Daschner habe auch nicht spontan gehandelt, sondern eine Aktennotiz über den Vorgang angefertigt und die Meinung vertreten, sein Vorgehen sei durch den Rechtsstaat gedeckt. Die Bundesrepublik erhielt also eine Rüge wegen Verstoßes gegen den Artikel 3.[4]

Zweites Beispiel: 2004 hat das Bundesinnenministerium im Zuge der Terrorabwehr ein neues Flugsicherheitsgesetz eingebracht, dessen Inkrafttreten durch den damaligen Bundespräsidenten Horst Köhler lange verzögert wurde. Danach dürfen die Luftsicherheitsbehörden die Bundeswehr im Rahmen der Amtshilfe anfordern, die wiederum „zur Verhinderung des Eintritts eines besonders schweren Unglücksfalles ... im Luftraum Luftfahrzeuge abdrängen, zur Landung zwingen, den Einsatz von Waffengewalt androhen oder Warnschüsse abgeben [dürfen]" (LuftSiG §14 Abs 1). Darüber hinaus heißt es in Abs 3: „Die unmittelbare Einwirkung mit Waffengewalt ist nur zulässig, wenn nach den Umständen davon auszugehen ist, dass das Luftfahrzeug gegen das Leben von Menschen eingesetzt werden soll, und sie das einzige Mittel zur Abwehr dieser gegenwärtigen Gefahr ist." Das ist immer noch der Wortlaut in dem am 22. Juli 2009 zuletzt geänderten Gesetz, obwohl das Bundesverfassungsgericht am 15. Februar 2006 die Verfassungswidrigkeit – und damit freilich Nichtigkeit – des Artikels festgestellt hat. Die Begründung des Gerichts lautete, dass nach Art. 35

[2] Der Fall ist in allen Diskussion um eine neue Legitimierung von Folter, oder, wie man gerne euphemistisch verbrämt, von Rettungsbefragung, Beispiel und Grundlage der Auseinandersetzung. Zuvor ist die Frage bereits im Entführungsfall Hinze (1997) von Winfrid Brugger aufgegriffen worden. Auf gleicher Ebene der Rettung von Entführungsopfern steht in dieser Diskussion die fiktive Rettung von Millionen unschuldiger Bürger, die durch einen terroristischen Anschlag mit nuklearem Material gerettet werden sollen (vgl. Breuer 2006, 16f., 19).

[3] Zur Diskussion um die Kriterien von Folter vgl. Breuer 2006, 13.

[4] Wegen überlanger oder unfairer Prozesse war Deutschland schon mehrfach gerügt worden, wegen Folter das erste Mal – im Übrigen Polen und Frankreich schon 12, Griechenland und Großbritannien 13, Italien 14, Bulgarien und Ukraine über 30, die Türkei fast 200 mal und Russland noch öfter.

Abs. 2 Satz 2 und Abs. 3 Satz 1 GG zwar „der Einsatz der Streitkräfte zur Bekämpfung von Naturkatastrophen und besonders schweren Unglücksfällen" erlaubt sei, nicht aber eben mit „spezifisch militärischen Waffen". Zur Begründung sagte das Gericht grundsätzlich:

> „Die Ermächtigung der Streitkräfte, gemäß § 14 Abs. 3 des Luftsicherheitsgesetzes durch unmittelbare Einwirkung mit Waffengewalt ein Luftfahrzeug abzuschießen, das gegen das Leben von Menschen eingesetzt werden soll, ist mit dem Recht auf Leben nach Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG in Verbindung mit der Menschenwürdegarantie des Art. 1 Abs. 1 GG nicht vereinbar, soweit davon tatunbeteiligte Menschen an Bord des Luftfahrzeugs betroffen werden".

Im Vorfeld des Gesetzes und nach dem Urteilsspruch kam es zu einer breiten Diskussion (vgl. z. B. Arnold 2006, 312f.). Gegen das Gesetz ist eingewendet worden, dass das Leben der Menschen im abzuschießenden Flugzeug nicht weniger wert sein kann als das Leben der bedrohten Menschen am Boden. Eine solche Abwägung sei gegen das Grundgesetz: Ein Leben ist demnach immer soviel wert wie Tausende andere. Die Bedrohung ist zudem für beide Personengruppen nicht kausal-faktisch, sondern immer nur hypothetisch. Dem Staat obliege außerdem eine besondere Schutzpflicht von Menschenleben; ein Gesetz, das diese gerade bedrohe, sei nicht mit dem Rechtsstaat vereinbar, die im Übrigen auch nicht durch seine Schutzpflicht für die am Boden befindlichen Menschen aufgehoben werden kann. Die Menschen im Flugzeug werden außerdem zum Objekt staatlichen Handelns herabgewürdigt, ohne das veranlasst zu haben, weswegen generell ein Verstoß gegen Art. 1 GG vorliege. Die darin definierte Menschenwürde sei keinem Eingriff, einem Abwägen oder einer Relativierung zugänglich. Der staatliche Einsatz von Waffengewalt gegen Unschuldige verstößt weiter wohl auch gegen das Völkerrecht (und besonders gegen das Chicagoer Übereinkommen über die internationale Zivilluftfahrt und dem Art. 2 Abs. 1 der Europäischen Menschenrechtskonvention).

Für die Befürworter des Gesetzes sind die Flugzeuginsassen ohnehin dem Tod geweiht, der Staat muss diese bei seiner Abwägung nicht mehr berücksichtigen. Insgesamt bestehe übergesetzlicher Notstand. Um den anzuwenden, bedarf es freilich gerade keines Gesetzes.[5]

Im Fall Gäfgen gegen Deutschland führte das Gericht aus, dass das Verbot der Folter „unter allen Umständen" gelte; es gäbe „keine Ausnahmen" und

[5] Der „gesetzliche Notstand" reicht als Tatbestand offenbar nicht aus, weswegen dieser immer wieder auf griffigere juristische Fundierungen gebracht werden soll, so z.B. bei der Rede von „Formulierungs- und Wertungslücken" (Brugger) der Gesetzeslage oder von „offensichtlichen Wertungswidersprüchen" (Kirchhoff) (vgl. Breuer 2006, 19f.).

„keine Rechtfertigungen oder Interessensabwägungen", egal wie die Person sich verhält, und eben auch nicht in Fällen „öffentlicher Gefahr, die das Leben der gesamten Nation" bedroht. Es geht bei beiden Beispielen um die Menschenwürde, die durch Eingriffe des Staates, der diese gerade schützen soll, bedroht wird.

3 Die rechtsdogmatische Diskussion

Nun könnte man meinen, dass die beiden Beispiele Sonderfälle sind, an denen sich zwar ein grundsätzlicher Streit entfachen kann, im Grunde aber berühren beide die Grundsätze des Rechtsstaats und unsere Rechtskultur nur am Rande. Immerhin aber sind es der Gesetzgeber und die staatlichen Vollzugsorgane, welche hier gegen den grundsätzlichen Würdeschutz verstoßen oder verstoßen wollen, den vor allem das Bundesgerichtshof und der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte immer wieder anmahnen. Die Fragen stellen sich aber z. B. auch beim Embryonenschutz und Stammzellforschung, bei Präimplantationsdiagnostik und Abtreibung und beim reproduktiven oder dem therapeutischen Klonen von Menschen, beim Umgang mit Behinderungen oder der Sterbehilfe resp. bei der Patientenverfügung, zuletzt auch beim Ankauf rechtswidrig angeeigneter Daten (z. B. über Steuerhinterziehung) durch den Staat.

Eine dritte Personengruppe nun, welche mit diesen Fragen zu tun hat, sind Verfassungsjuristen und damit die Rechtsdogmatik. Vom ehemaligen Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde erschien in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 3. September 2003 ein Artikel mit dem Titel „Die Würde des Menschen war unantastbar". Er behauptet darin, dass man sich innerhalb der gängigen Rechtsauffassung, nämlich bei der Neukommentierung von Artikel 1 des Grundgesetzes, von den Verfassungsvätern verabschiedet habe. Dies sei ein Epochenbruch.

Der erste Abschnitt des Grundgesetzes enthält Ausführungen über die Grundrechte des Bürgers, wie sie sich in ihren Grundzügen schon in den großen Vorbildern der Menschenrechtserklärungen finden, nämlich in der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika und in den Verfassungen der französischen Nationalversammlung 1791 und des Nationalkonvents 1793, welche im Zuge der Französischen Revolution entstanden. Der Parlamentarische Rat setzte 1948/49 allerdings an den Kopf dieser Bestimmungen eine Formel, welche ihrem Ursprung nach kein Rechtsbegriff ist; eben jenes: „Die Würde des Menschen ist unantastbar!"

Will der angehende Jurist wissen, was mit solchen Formeln gemeint ist, so greift er zum Rechts-Kommentar. Einer der prominentesten Kommentare des Grundgesetzes ist der so genannte Maunz-Dürig (1958ff.). Ein Kommentar, vor allem ein solcher zum Grundgesetz, bietet eine zusammenfassende Darstellung der einschlägigen Rechtsdogmatik und erläutert in erster Linie die Urteile des Bundesverfassungsgerichts zu den Grundgesetzartikeln; er fasst erstens zusammen und führt aus, was unter den grundgesetzlichen Artikeln, die er im Wortlaut bringt, zu verstehen ist, und wie sie – von den Verfassungsvätern – gedacht waren, in welcher Weise zweitens die Artikel untereinander vernetzt sind und welchen Bezug sie zu anderen Gesetzeswerken (sei es des nationalen wie des internationalen Rechts) haben; drittens, wie sich die Rechtssprechung und die Rechtspraxis zu den Bestimmungen verhält, vor allem die des Bundesverfassungsgerichts selbst. Viertens verweist er auf weiteres Schrifttum, mit dessen Hilfe eine zusätzliche Vertiefung der angesprochenen Themen, Konflikte und Sachfragen erreicht werden kann. Darüber hinaus erläutert er die Entstehung des Textes und die Geschichte der verwendeten Begriffe.

1958 erschien die erste Auflage des von Theodor Maunz und Günter Dürig verantworteten Kommentars. Den Kommentar zum Art 1 Abs 1 übernahm Dürig selbst. 45 Jahre blieben diese Ausführungen unangetastet. Erst im Februar 2003 erschien von dem Bonner Staats- und Verwaltungsrechtler Matthias Herdegen eine Neukommentierung des Rechtsbegriffs von der Menschenwürde, welche – und das kritisiert Böckenförde wie viele andere – den Begriff der Menschenwürde im Grunde zur Disposition gestellt.

Nach Böckenförde sei eine Neukommentierung angesichts der modernen Herausforderungen und der „allgemeinen Entwicklung" durchaus angebracht gewesen.[6] Sie sei wohl bisher ausgeblieben, da man in der Kommentierung Dürigs das „ideelle und normative Grundgerüst" des ganzen Kommentars zum Grundgesetz sah. Während alle anderen Artikel z.T. bereits eine Drittkommentierung erhielten, waren Artikel 1 und 2 auf den Kommentar von 1958 angewiesen. Im Jahre 2001 allerdings wurde erstmals Artikel 2 Absatz 1 von Udo di Fabio neu gefasst, 2003 erschien die Neulieferung zum Artikel 1 Absatz1 von Matthias Herdegen.[7]

Böckenförde sieht die Grundlagen der Kommentierung durch Dürig in dessen Erfahrungen aus dem Zweiten Weltkrieg und mit der NS-Diktatur. In der „Gründungssituation der Bundesrepublik" wollte man eine „neue und bessere

[6] Die folgenden Zitate sind alle dem Artikel von Böckenförde 2003 entnommen.

[7] Eine Art bilanzierende Auseinandersetzung mit der Neukommentierung Herdegens und der Reaktion Böckenfördes findet sich bei Hanschmann 2006.

Ordnung bauen", die niemals mehr zulassen sollte, was während des Dritten Reiches geschah. Eine Kommentierung des Grundgesetztes war somit eine Arbeit am Fundament der neuen Rechtsordnung; der Kommentar des Artikel 1 Absatz 1 bildete dabei das „Fundament des Fundaments". Gleichzeitig war es ein Anfang. In das Verfassungsrecht sollte der „grundlegende, in der europäischen Geistesgeschichte hervorgetretene ‚sittliche Wert'" eingebunden werden. Die Menschenwürde verstand Dürig als ein „vorpositives Fundament" für das gesamte bundesrepublikanische Recht überhaupt. Das Prinzip sollte allseitig für die gesamte Rechtsordnung gelten. Dementsprechend qualifizierte er den Grundsatz als „objektiv-rechtliche Norm" und nicht als ein „subjektives Grundrecht", wie die in den weiteren Anfangsartikeln (2-19) des GG aufgeführten Rechte. Nach Böckenförde sei sich Dürig bewusst gewesen, dass jedes Grundrecht immer auch seine Grenzen haben müsse und damit „Abwägungen" unterliege, damit es überhaupt realisierbar sei. Dem gegenüber sollte das „Achtungs- und Schutzgebot der Menschenwürde nach Intention und Formulierung universal und ‚unantastbar' gelten …". Böckenförde schreibt:

> „Artikel 1 Absatz 1 GG erscheint so als ‚oberstes Konstitutionsprinzip allen objektiven Rechts', das sich schrittweise zugunsten des einzelnen Rechtsträgers realisiert. Diese Realisierungsstufen sieht Dürig sich in einem ‚Wert- und Anspruchssystem des Grundrechtsteils' näher ausprägen: die Anerkennung unverletzlicher und unveräußerbarer Menschenrechte als vorgegeben (Artikel 1 Absatz 2), die Aktualisierung der Menschenrechte als Grundrechte in der Form subjektiv-öffentlicher Rechte – auch gegenüber dem Gesetzgeber (Artikel 1 Absatz 3), in der ‚Schlussklammer' für diese Grundrechte durch Artikel 19 Absatz 2 (die Wesengehaltssperre für Grundrechtseinschränkungen) und Artikel 79 Absatz 3 (die Absicherung der Menschenwürdegarantie und des Bekenntnisses zu unveräußerlichen Menschenrechten gegenüber verfassungsändernden Mehrheiten), schließlich in der konkreten Ausgestaltung des Grundrechtskatalogs durch das Hauptfreiheitsrecht des Artikels 2 Absatz 1, das Gleichheitsgrundrecht des Artikels 3 Absatz 1 und das prozessuale Hauptgrundrecht des Artikels 19 Absatz 4."[8]

Positiv-rechtlich brachte diese Absolutsetzung des Menschenwürdeprinzips eine, wie Dürig sich ausdrückte, „ethische Unruhe" in das System der „subjektiv-öffentlichen Rechte".

Inhaltlich dagegen ließ Dürig eine weitgehende Ausdehnung des Begriffs zu: Er schrieb: „Jeder Mensch ist Mensch kraft seines Geistes, der ihn abhebt von der unpersönlichen Natur und ihn aus eigener Entscheidung dazu befähigt,

[8] Letzteres (Art 19 Abs 4 GG) bedeutet die Einklagbarkeit der Grundrechte.

seiner selbst bewusst zu werden, sich selbst zu bestimmen und die Umwelt zu gestalten". Dabei geht es Dürig nicht um die Verwirklichung dieser Möglichkeiten des Menschen, sondern um die Potentialität selbst („gleiche abstrakte Möglichkeit"). Das schützt ebenso das ungeborene Leben (jur. *Nasciturus*) als auch Menschen, welche in ihren Lebensmöglichkeiten behindert sind. Nach Dürig entsteht der neue Wesens- und Persönlichkeitskern eines Menschen durch die Zeugung, ob danach etwas oder was auch immer aus der befruchteten Eizelle entstehe oder nicht entstehe! Allen Menschen stehe damit dieses Grundrecht auf Leben (Artikel 2 Absatz 2) in jedem Falle zu.

Eine weitere inhaltliche Bestimmung Dürigs leitet man aus der so genannten Objektformel (begründet von Josef Wintrich, dem zweiten Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts) ab. Dürig bestimmte nämlich die Menschenwürde von ihrer Verletzung her. Eine solche finde statt, „… wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird". Diese Bestimmung hat man als Leitfaden zu verstehen, die im konkreten Einzelfall mit Inhalt gefüllt werden müsse. Die Objektformel ist im Übrigen bei Herdegen bloße „Instrumentalisierungsrhetorik".

Wie schon erwähnt, hält Böckenförde die Neukommentierung für notwendig, da inzwischen neue Probleme aufgetaucht seien, da sich die Rechtspraxis fortentwickelt habe und neue Literatur erschienen sei (insb. auch vor dem Hintergrund der Rechtsvergleichung). Diese Aspekte habe die Neukommentierung Herdegens sachkundig eingebracht. Zugleich aber seien Dürigs Grundlagen umgeschrieben worden. Eklatant wirke sich das auf die Stellung des Artikel 1 Absatz 1 aus. Nach Matthias Herdegen sei mit der Unantastbarkeit der Menschenwürde keineswegs mehr ein vorpositiver und ethischer Wert in das positive Recht übernommen worden. Und Böckenförde kritisiert v.a. die „Veränderung der Argumentationsebene und des grundsätzlichen Ansatzpunktes". Herdegen schreibt nämlich:

> „Die im Parlamentarischen Rat herrschende Vorstellung, das Grundgesetz übernehme mit der Menschenwürdeklausel ‚deklaratorisch' einen Staat und Verfassung vorgeordneten Anspruch ins positive Recht, hat noch beachtliche Suggestivkraft. … Für die staatsrechtliche Betrachtung sind jedoch allein die (unantastbare) Verankerung im Verfassungstext und die Exegese der Menschenwürde als Begriff des positiven Rechts maßgebend".[9]

[9] Maunz, Dürig, neue Fassung nach Matthias Herdegen, zitiert nach Böckenförde 2003. Böckenförde verweist im Anschluss daran an das Staatsrecht Paul Labands in dessen „Staatsrechtlichen Vorlesungen" (Vgl. Laband 2004). Für den Rechtspositivisten Laband sind Grundrechte keine subjektiven, positiven Rechte des Bürgers, sondern dienen nur

Die Menschenwürde sei damit, so Böckenförde, ganz auf sich gestellt und von ihren geistig-ethischen Grundlagen abgelöst. Zwar berichte Herdegen über den geistesgeschichtlichen Hintergrund des Menschenwürdebegriffs, normativ aber habe dieser Hintergrund, so geht aus der Schilderung hervor, keine Relevanz. Herdegen bestimme den Grundsatz nicht mehr als absolute und objektrechtliche Fundamentalnorm, sondern versuche diese durch reiches Material aus Literatur und Rechtspraxis inhaltlich näher zu fassen. Er hebe die Vielfalt der Deutungen des Prinzips hervor und suche innerhalb der Vielfalt nach einem Konsens. Der Grundsatz sei zwar noch objektrechtlich verbindlich, es handele sich bei der Menschenwürde aber ebenso wohl um ein Grundrecht neben anderen. Dürig hatte sich gerade gegen letzteres entschieden, da er die Grundrechte von der Uneinholbarkeit der Würde des Menschen her bestimmen und deuten wollte.[10]

---

der Begrenzung des Staats, es sind also negative Abwehrrechte. Böckenförde will mit seinem Hinweis auf die staatsrechtlichen Grundlagen bei Laband also sagen, dass Herdegen auf eine, inzwischen als überholt geltende, Auffassung von den Grundrechten zurückgreift. Korrekt ist zweifellos, dass die Ausführungen Labands nur vor dem Hintergrund der staatsrechtlichen Debatten in Preußen, dem norddeutschen Bund und dem zweiten deutschen Reich, also für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts, verständlich sind, aber entscheidend für Böckenförde ist die Diskreditierung Herdegens als eine Art Frühpositivist. Die Zuspitzung Leichts „Positivismus – ja oder nein?" (Leicht 2003) greift freilich zu kurz. Es kann nicht darum gehen, auf positives Recht zu verzichten oder jedes Gesetz an überpositive Normen aufzuhängen.

[10] Die überpositive Einordnung des Menschenwürdeprinzips wird gerne im Rahmen „metaphysisch inspirierter Interpretationen des Art. 1 Abs. 1 GG in außerhalb des Rechtssystems liegenden Letztbegründungen" (Hanschmann 2006, 141) eingeordnet – die sich erstens historisch erledigt habe (vgl. ebd., 135) und zweitens ohnehin in den letzten zweieinhalbtausend Jahren strittig gewesen sei (vgl. ebd. 136). Ähnliche Einordnungen finden sich auch z.B. bei Hoerster (1983) oder Nettesheim (2005), auf die Hanschmann gleichfalls zurückgreift. Kritisiert wird an metaphysischen Begründungen zusätzlich zumeist deren Unverbindlichkeit und ihre mangelnde Rationalität. Hierauf ist lapidar zu antworten: Selbstverständlich müssen metaphysische Begründungen den Anforderungen eines rationalen Diskurses genügen. Dass die Fragen im Laufe der jahrtausendelangen Debatte unterschiedlich beantwortet wurden, steht dem nicht entgegen. Dem metaphysischen Anspruch unterliegen aber ebenso die Standards dessen, was als rationale Reflexion zu gelten hat. Der alte Satz (1967) Böckenfördes: „*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann*" (Böckenförde 2000, 112), gilt freilich auch hier. Böckenförde hat sich gegen religiöse Interpretationen seines Satzes verwehrt, aber religionsphilosophisch ist das dennoch diskutierbar (vgl. Wuchterl 2011, 170ff.). Das transzendentale Paradigma der Erklärung bleibt –

Allerdings ließen sich auch in der Rechtssprechung Hinweise auf einen bloßen Grundrechtscharakter des Menschenwürdeprinzips finden; in der Bestimmung aber als subjektivrechtlichen Würdeanspruch lässt der Begriff jetzt die Option zu, die Norm abzuwägen und flexibel zu handhaben, „denn ein subjektivrechtlicher Würdeanspruch, dessen konkrete Anwendung nicht selten in Konkurrenz und Konflikt mit anderen Rechten und Ansprüchen steht, drängt zu Ausgleich und Begrenzung". Konsequent schließt dann, wie Böckenförde zitiert, auch Herdegen in seiner Neukommentierung: „Trotz des fundamentalen Würdeanspruchs aller Menschen sind Art und Maß des Würdeschutzes für Differenzierungen durchaus offen, die den konkreten Umständen Rechnung tragen."

Letztes wirke sich insbesondere bei Unterschieden bezüglich des Würdeschutzes von geborenem und ungeborenem Leben aus. Es entsteht, so Böckenförde, eine „Skala variierender Disponibilität". Nach Herdegen gehe es letztlich um „eine Dimension des Würdeschutzes, zu welcher der Diskurs über Gottebenbildlichkeit, den Beginn der Beseeltheit menschlichen Lebens, sittliche Autonomie und Selbstzweckhaftigkeit der individuellen Existenz in der Geistesgeschichte der letzten zweieinhalb Jahrtausende ebenso wenig einen verlässlichen Zugang bietet wie das schwach konturierte Menschenbild des Grundgesetzes." Hierbei helfe nur das „weite Deutungsspektrum" innerhalb der „Spannweite der staatsrechtlichen Exegese", so Herdegen.

Der Absolutheitscharakter der menschlichen Würde wird abgelöst durch eine „prozeßhafte Betrachtung des Würdeschutzes". Zwar will Herdegen „künstliche Trennungslinien" beim „Ob" des Schutzes vermeiden, beim „Wie" aber (also dem modalen Aspekt nach) eine Flexibilität in Hinblick auf die Intensität erlauben. Ein Konzept, das nach Ernst-Wolfgang Böckenförde gar nicht aufgehen kann. Es werde nur noch der Anschein einer Unabdingbarkeit der Menschenwürde erweckt, in Wirklichkeit aber stehe das Prinzip unter den von Herdegen gemachten Voraussetzungen ständig zur Disposition. Der Würdeschutz unterliege damit Abstufungen und Variationen offen. So schreibt Herdegen, wie Böckenförde zitiert: „Wenn sich der Würdeanspruch seinem Umfang

---

unter welchen religionsphilosophischen Vorbedingungen auch immer, einschließlich deren Ausschluss – reflexionslogisch dabei durchweg in Geltung (vgl. Wuchterl 1997, 229-257; vgl. auch den Beitrag *Naturalismus, Materialismus, Physikalismus und die Grenzen der Objektivität* in diesem Band). Das lässt sich nicht zuletzt auch daran erkennen, dass z.B. Hanschmann die fehlenden – und ihm als überholt geltenden – metaphysischen Reflexionen mit dem „Resultat einer bewussten Setzung" (Hanschmann 2006, 139) oder mit dem „Politischen" (ebd.) ersetzen will.

nach überhaupt nach den konkreten Umständen richten darf, muß dies in besonderer Weise für die Entwicklungsstufen menschlichen Lebens gelten." Das aber ist eine klare Aufweichung des Lebensschutzes – gerade beim ungeborenen Leben.

Böckenförde sieht in diesem Ansatz sogar eine *petitio principi*: Denn auf der einen Seite gelte der Menschenrechtsschutz absolut und „ohne die Möglichkeit eines Güterausgleichs", die Konkretisierung für den einzelnen Fall lässt aber den Spielraum „für die Berücksichtigung anderer hochrangiger Verfassungsbelange, insbesondere von Würde und Leben anderer" zu. Erst der so gewonnene Würdeanspruch erfülle die „geforderte absolute Geltung".[11]

Neben der aus der Unantastbarkeit der Menschenwürde abgeleiteten Garantie des Persönlichkeitsrechts, dem Schutz vor Entwürdigung, Willensbeugung u. dergl. trete bei Herdegen z. B. auch das Recht, selbstverantwortlich aus dem Leben scheiden zu dürfen, also Selbstmord begehen zu dürfen. Nach Herdegen sei dann auch das reproduktive Klonen, also Klonen zum Zweck der Herstellung

[11] Herdegen hat seinen Kommentar nach 2003 noch dreimal aktualisiert (2004, 2005, 2009), wohl weil so manches kritisiert wurde. Der von Böckenförde aufgezeigte Widerspruch findet sich aber immer noch in dem Kommentar zu Art. 1 Abs. 1 GG, auch wenn Herdegen inzwischen Folter in egal welcher Form als unvereinbar mit dem Würdeschutz klar expliziert. In der letzten Fassung des Kommentars (Lfg. 55 vom Mai 2009) findet sich eine klare Überbetonung des „Lebensschutzes" gegenüber der Menschenwürde (Herdegen 2009, 17ff.). Diese dagegen unterliege einer „wertend-bilanzierenden Konkretisierung" (ebd., 31), einer „wertenden Gesamtwürdigung" (ebd., 32), einer „Abwägungsgebundenheit" (ebd., 33) usf., die freilich aus Herdegens Ablehnung jedes überpositiven Gehalts der Menschenwürde folgt (vgl. ebd., 13ff.). Ein solcher „sybillinischer Gehalt" – wie die Annahme einer überpositiven, absoluten Menschenwürde – und die „abstrakt-ätherische Interpretation [eben diese Annahme; GF] nimmt dem Satz von der Menschenwürde letztlich die praktische Relevanz" (ebd., 21). Beim finalen Rettungsschuss gelte dieselbe „Situationsgebundenheit" (ebd., 60), wie „Flugzeugabschüsse" abgewogen werden müssen (vgl. ebd.). Nachdem auch „Zwangsernährung" oder „lebenslange Freiheitsstrafe" und Ähnliches solchen „Gesamtwürdigungen" unterliegen (ebd., 33), vermisst man eine Differenzierung auch in den neueren Ausführungen Herdegens. Der Widerspruch findet sich dann in Formulierungen wie der Rede von der „Absolutheit des Schutzes der Menschenwürde" (ebd., 49) und eben in der „kategorisch verbotenen Folter", die Herdegen zunächst nur auf europäischer Ebene einführt, dafür dann aber doch noch zu dem Schluss kommt, es gelte „das Folterverbot als Fixpunkt für eine absolute Grenze staatlicher Machtausübung (ebd., 37; vgl. auch 36ff., 59ff., 62f., worin Herdegen das absolute Folterverbot immer wieder – und man möchte fast meinen, verdächtig häufig – betont). Wie genau die „absolute Grenze" in die Auslegung hineinkommt, nachdem die Menschenwürde immer abgewogen werden sollte, bleibt dann auch fraglich.

eines genetischen Duplikats, mit der Menschenwürde nicht vereinbar; beim therapeutischen Klonen dagegen erstrecke sich der Würdeschutz nicht auf den *in vitro* erzeugten Embryo. Keine Probleme hat Herdegen in Fragen der Menschenwürde auch bei Keimbahntherapien, positiver Eugenik und Präimplantationsdiagnostik.

Insgesamt gehe die Neukommentierung Herdegens einher mit einem „Wechsel im Verständnis der Menschenwürdegarantie vom tragenden Fundament der neu errichteten Ordnung … zu einer Verfassungsnorm auf gleicher Ebene neben anderen, die rein staatsrechtlich, das heißt aus sich heraus positivrechtlich zu interpretieren ist". Von den geistes-geschichtlichen Grundlagen, welche der Parlamentarische Rat im Menschenrechtsschutz erhalten wollte, indem er einen vorpositiven Begriff, nämlich den der unantastbaren Menschenwürde, in das Verfassungsrecht einführte, bleibe nichts erhalten.

Ganz ähnlich hatte 1996 auch schon der Grundgesetz-Kommentar von Horst Dreier argumentiert. Wie Böckenförde anführt, solle danach Artikel 1 Absatz 1 des Grundgesetzes konsensbezogen interpretiert werden, damit man diesen flexibler handhaben könne, er solle für Abwägungen und Angemessenheitsgesichtspunkte geöffnet werden; v.a. da man das Menschenrechtsprinzip seit langem schon als Grundrecht verstehe (vgl. Dreier, Breuer 2008); als ein Grundrecht neben anderen, versteht sich.

Böckenförde macht am Ende seines Artikels klar, dass er generell gegen Neu-Kommentierungen von Rechtstexten nichts einzuwenden habe. Die aktuelle Fassung des Maunz-Dürig aber erscheint ihm ein zu tiefgreifender Einschnitt in die Intentionen vor allem Günter Dürigs. Dieser hätte sich, so Böckenförde, der weiteren Nennung seines Namens auf dem Titel des Kommentars verbeten. Böckenförde gesteht, wie er sagt, jeder Generation die Fassung und das Verständnis ihrer Rechtsnormen selbständig zu. Er ist aber ebenso der Meinung, dass jede staatsrechtlich verfasste Gesellschaft eine Orientierung brauche. Diese habe nach dem Krieg für die bundesrepublikanische Gesellschaft vor allem der Kommentar Dürigs mit seiner absolut-rechtlichen Begründung des Artikel 1 Absatz 1 und seine Verankerung in die anderen tragenden Bestimmungen unserer Verfassung geleistet. Nun aber sei es mit dieser Art der Orientierung vorbei. Soweit die Ausführungen Böckenfördes.

Ein Blick in andere Grundgesetz-Kommentare bestätigt das Bild, das Böckenförde zeichnet. Herdegen war damals also nicht der Einzige, der – entgegen den Intentionen des Parlamentarischen Rats – das Prinzip der Menschenwürde positiv-rechtlich deuten will. So betonte der Kommentar von Horst Dreier von 1996 zwar auch den überrechtlichen Rang der Diskussion um die Menschenwürde (Dreier 1996, 91) und fasst diese als „obersten oder *höchsten Richtwert*"

und als „Schutzwall gegen staatliche Misshandlung, Verfolgung, Diskriminierung“ (ebd., 101f.); was allerdings den Embryonenschutz angeht, so wirft er dem Bundesverfassungsgericht einen „biologistisch-naturalistischen Fehlschluss“ vor, wenn dieses bestimmt: „Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu“ (BVerfGE 39, 1 (41); ähnlich BVerfGE 88, 203 (252)). Nach Dreier fehlt es dem Embryo an den Konstitutions-Voraussetzungen zur Menschenwürde, die er im Ich-Bewusstsein, der Vernunft und der Fähigkeit zur Selbstbestimmung sieht. Besser sei es, beim Embryonenschutz vom Prinzip der Menschenwürde auf den Lebensschutz auszuweichen (vgl. Dreier 1996, 109). Dementsprechend liberal fällt Dreiers Urteil zu Gentechnik und Gentherapie aus (vgl. ebd., 111-115). In Strafverfahren hält er allerdings am Verbot „bestimmter Vernehmungsmethoden“ fest (ebd., 121).[12]

Demgegenüber hält Christian Starck im Mangoldt-Klein, dem so genannten *Bonner Kommentar zum Grundgesetz*, „präventiv-polizeiliche Folter“, die „den Lebensschutz umfasst“, ausdrücklich nicht für menschenrechtsverletzend, „wenn es im konkreten Fall kein anderes zumutbares Mittel gibt, das Leben von bedrohten Menschen zu retten“ (Starck 1999, 70). Dagegen verstoße, ihm zufolge, jede Art der Folter im Strafvollzug gegen die Menschenwürdegarantie, ebenso wie grausame Strafen (vgl. ebd., 66, 60). So sieht auch er den Menschenwürdebegriff im Kontext der Kontinuität „der philosophischen Überlieferung“ und als „unmittelbare Reaktion auf die Zeit der nationalsozialistischen Diktatur“, weswegen ein weiter Schutz der Menschenwürde in Bezug auf ungeborenes menschliches Leben, bei Missgeburten, Geisteskranken usf. angebracht sei. Zur Menschenwürde berechtige nicht erst das Bewusstsein, Träger der Würde zu sein, sich selbst wahrnehmen zu können, Ich-Bewusstsein, Vernunft und die Fähigkeit zur Selbstbestimmung (vgl. ebd., 43f.).

Aber auch in einigen, sehr weit verbreiteten Taschenkommentaren finden sich begriffliche Unschärfen. Während der Hesselberger noch die überpositivnaturrechtliche Stellung des Prinzips der Menschenwürde betont und staatliche Folter konsequent ausschließt (vgl. Hesselberger 2003, 61ff., ins. 62, 71f.), hält der Seifert-Hömig (unter Hinweis auf einige Urteile des Bundesverfassungsgerichts) dafür, die Menschenwürde in Ansehung des konkreten Falles zu interpretieren; der Grundsatz nämlich sei wandlungsfähig und zeitbedingt – auch wenn dabei grundsätzlich von einem generellen Verbot von Folter und einer weiten Ausdehnung des Embryonenschutzes ausgegangen wird (vgl. Seifert, Hömig 2003, 43ff.; 44f., 52f.).

[12] Diskutiert wird von Dreier weiter das Recht auf den eigenen Tod in einem Bilanzselbstmord und das Recht, in Würde zu sterben (vgl. Dreier 1996, 125).

Zum Teil wird das Prinzip der Menschenwürde als oberster Grundsatz der ganzen Verfassung verstanden, gleich daneben aber auch nur noch als oberste Grundnorm, aus denen sich die anderen Grundnormen, die Menschen- und Grundrechte, ableiteten lassen. Oder die anderen Normen stehen sogar gleichauf neben der Unantastbarkeit der menschlichen Würde. Merkwürdig unentschieden in diesen Fragen verhalten sich die Kommentare von Münch-Kunig und Sachs.[13]

Der Maunz-Dürig ist, vor allem was die Kommentierung des Artikel 1 Absatz 1 durch Günter Dürig angeht, das herausragendste Beispiel dafür, dass das Prinzip der Menschenwürde als ein über- und vorpositives Recht bestimmt, zum Prinzip, zum Kleister, zum Zement der gesamten (rechts-)staatlichen Ordnung wird. Dürig hielt dieses Herausheben der Unantastbarkeit der Menschenwürde als moralisches Prinzip, das dadurch auch erst in zweiter Linie zum Rechtsbegriff wird, angesichts seiner Erfahrungen mit dem Dritten Reich, für absolut unabdingbar. Die neueren Kommentare erachten einen solchen Bezug unter den heutigen Verhältnissen aber offenbar nicht mehr für bindend.

Es ist wohl anzunehmen, dass die meisten heutigen Juristen ihrer Haltung nach der Auffassung der Neukommentierung zustimmen werden. Wahrscheinlich blieb deswegen auch der prophezeite Juristenstreit aus. Die Frage, welche von Böckenförde provoziert ist, lautet aber: Leben wir nun in einer anderen Gesellschaft (als der nach dem Krieg), welche demokratisch und humanistisch schon so weit gefestigt ist, dass sie die moralischen Bezüge ihres Rechtssystems nicht mehr nötig hat? Oder nehmen wir eine Aufweichung unseres obersten staatsrechtlichen Begriffs, den der Unantastbarkeit der menschlichen Würde, in Kauf, um flexibler mit unseren Wertorientierungen umzugehen? Die juristische Grundlage für das Letztere ist freilich die Interpretation des Prinzips als Grundnorm neben anderen schutzwürdigen Prinzipien (Leben, Freiheit, Fortschritt, Gesundheit), zwischen denen dann abgewogen werden kann oder angesichts konkreter Gefahrensituationen in Fällen von Entführung oder drohenden Terroranschlägen sogar abgewogen werden muss.

[13] In von Münch, Kunig heißt es, die Menschenwürde am Kopf des Grundgesetzes sei ein „Paukenschlag als lapidare Feststellung“ (von Münch, Kunig 2000, 65). Dann werden verschiedene Positionen aufgezählt, ohne dass man sich hier für eine entscheiden würde (vgl. ebd., 73f.). Wolfram Höfling führt aus, dass das Grundgesetz beim Begriff der Menschenwürde „Verzicht auf eine positive Begriffsbestimmung“ (Höfling 2003, 84) leiste, außerdem bestünden noch „Fragen bezügl. der biowissenschaftlichen Entwicklung“ (ebd., 88).

4 Folter und Feinde

Ich will zuerst kurz einen ethischen Begründungsversuch von Folter skizzieren, um dann die drei Feindstrafrechtler Jakobs, Pawlik und Depenheuer zu diskutieren. Rainer Trapp versucht in seinem Buch *Folter oder selbstverschuldete Rettungsbefragung?*, Folter im Notfall und engen Grenzen rechtlicher Regelung nicht nur moralisch zu legitimieren, sondern diese in Einzelfällen sogar für geboten zu halten.[14] Die Androhung oder Anwendung von Gewalt gegenüber Tatverdächtigen solle damit ein legitimes Mittel des verantwortungsbewussten Rechtsstaats sein. Bombenlegern und Kindesentführern sollten „einige ... [ihre] Aussagefreudigkeit erhöhende Motivationshilfen notfalls auch der raueren Art" gegeben werden (Trapp 2006, 10). Dabei rechtfertigt Trapp sogar die Möglichkeit, dass auch einmal Unschuldige so „befragt" werden, schließlich könne die Rechtssprechung insgesamt doch wohl ihre Tätigkeit einstellen, wenn man überall „Zweifelsfreiheit" fordere. Ebenso müsse die „selbstverschuldete finale Rettungsbefragung" richterlich und medizinisch begleitet werden; ja die Personen sollten bei der „Befragung" anwesend und zudem Videokameras installiert sein, welche später die Regelanwendung überprüfbar machen (ebd., 47). Bei „hartnäckiger Kooperationsverweigerung" müsse man nach Lärmbeschallung, Schlafentzug, Überhitzung von Räumen, Einsatz von Wahrheitsdrogen auch mit „härteren Methoden der Schmerzzufügung" reagieren können (ebd., 51). Der Zweck liege auch nur in der Verhinderung potentieller Opfer; der Delinquent wird auch nicht als „Mittel zur Informationsgewinnung" missbraucht, da er sich durch seine Aussage jederzeit aus den angewandten „Hilfsmitteln" befreien könnte. Sollten sich Polizeibeamte oder andere staatliche Stellen weigern, solcher Art „robuste Fragemethoden" mitzutragen, könne man diese freilich nicht zwingen; allerdings seien sie dann für die Folgen moralisch verantwortlich zu machen (vgl. ebd.). Folter ist definiert als:

> „jede Handlung, durch die einer Person vorsätzlich große körperliche oder seelische Schmerzen oder Leiden zugefügt werden, z. B. um von ihr oder einem Dritten eine Aussage oder ein Geständnis zu erlangen ... oder um sie oder einen Dritten einzuschüchtern oder zu nötigen ..., wenn diese Schmerzen oder Leiden durch ... eine ... in amtlicher Eigenschaft handelnde Person, auf deren Veranlassung oder mit deren ausdrücklichen oder stillschweigendem Einverständ-

[14] Die Debatte um die Rettungsfolter ist 1996 von Winfried Brugger begonnen worden. Vgl. auch die ausführliche Diskussion um die Folter in Frankenberg 2010, 274ff. und den lehrreichen Sammelband von Beestermöller, Brunkhorst 2006.

nis verursacht werden“ (Art. 1 Abs. 1 des UN-Abkommens gegen Folter etc. vom 10.12.1984).

Trapp insistiert freilich gleich auf der Formulierung „große Schmerzen“, was seiner Interpretation nach unterschwellig ein Nachhelfen mittels seiner „robusten Mittel“ erlauben würde. Daneben gibt es aber freilich den Tatbestand der „unmenschlichen, grausamen oder erniedrigenden Behandlung oder Strafe“ (Art. 7 des Internationale Paktes über bürgerliche und politische Rechte vom 19.12.1966) für Vergehen unterhalb dieser Schwelle. Trapp kritisiert dennoch die Unterschiedslosigkeit von leichtem Nachhelfen „ohne nachhaltige körperliche Folgen ... und Formen exzessivster Gewalt“ (Trapp 2006, 42) und außerdem die enge Grenze des Zwecks, eben um eine Aussage zu bekommen. Zwar diene die „Selbstverschuldete Finale Rettungsbefragung“ nur dem Zweck der Opferrettung, wie auch immer gefasst, würde sie auch nach Trapps Meinung den Tatbestand der Folter im oben definierten Sinne erfüllen. Die Opferrettung sei dagegen vergleichbar mit dem bereits zulässigen „finalen Rettungsschuss“.[15]

Die Begründungsbasis von Trapps gesamter Argumentation besteht darin, sein Konzept der „Selbstverschuldeten Finalen Rettungsbefragung“ nicht als Folter zu qualifizieren, um sie unter rechtsstaatlichen Bedingungen zulassen zu können. Er untersucht dazu eine Fülle von Argumenten, die gegen diese, seine Uminterpretation stehen.

Gegen religiöse Begründungen, den Kategorischen Imperativ, das Instrumentalisierungsverbot, die moralische Verantwortung, die Unverhältnismäßigkeit oder dass die Menschenwürde höher als das Leben stehe, bringt Trapp eher ideologische Gründe vor: Deontologische Begründungsstrukturen sind ihm generell suspekt, weil er insgesamt eher einen Utilitarismus, der an manchen Stellen sicher etwas arg krude wirkt, vertritt. Kein Ausweg sei es auch, dem Staat solche Maßnahmen zu verbieten, gleichzeitig darauf zu hoffen, dass ein Beamter, wenn er die Möglichkeit dazu hat, das Rechte privat durchsetzt, so wie Herr Daschner. Dabei würden die gesetzgeberischen Hände in gesinnungsethischer Unschuld gewaschen und in private Hände überantwortet werden. Depenheuer spricht in diesem Zusammenhang auch von „menschwürdegetränkter Unschuld“ (Deppenheuer 2008, 33).[16]

[15] Zur Problematik dieser Figur und ihrer formalen Gleichsetzung vgl. Günther 2006, 104f.

[16] Mit dieser Gedankenfigur angesichts der Frage nach unverzichtbaren Normen setzt sich ausführlich Poscher auseinander, kommt aber zu dem Schluss, dass nur die tragische Wahl in der „ethisch verantworteten Entscheidung des Einzelnen“ bleibt, der dann selbst als Opfer von Sanktionen bedroht ist (Poscher 2006, 87). Ähnlich argumen-

Aber auch so genannte konsequenzialistische Strategien gegen die Zulassung staatlicher Folter, wie z. B. die Argumente, dass dadurch ein Dammbruch geschehen könnte, das Mittel missbraucht würden, Unschuldige gefoltert werden könnten oder die Folter gerade kontraproduktive Folgen habe, weil wir dadurch den Rechtsstaat aushöhlten, was gerade das Ziel von Terroristen sei, oder dass Folteropfer erst recht zu Terroristen mutieren könnten, weist er zurück. Seine Argumentationsweise sei kurz am „Zweckverfehlungsargument" illustriert. Es lautet: Von Gefolterten könne man immer alles herauspressen, niemals aber die Wahrheit. Ein religiös motivierter, fanatischer Terrorist, der seinen Tod ohnehin geplant hätte, würde gar nichts oder das Falsche sagen. Der, so Trapp, sei aber auch nicht schmerzunempfindlich, der wird dann schon reden. Dazu fällt einem tatsächlich nicht mehr viel ein.

Zumindest partiell spricht Trapp die Rahmenbedingungen der staatlichen „Selbstverschuldeten Finalen Rettungsbefragung" an. Diese solle aufgrund eines Gerichtsbeschlusses angeordnet und unter medizinischer und juristischer Aufsicht durchgeführt werden. Trapp ist immerhin so konsequent, die Randbedingungen des von ihm vorgeschlagenen Vorgehens zu bedenken. Dass damit aber ganze Berufsgruppen ihr Standesrecht ändern müssten, kommt ihm nicht in den Sinn. Wenn der Delinquent unter der Folter unerwartet stirbt (Schock oder dergleichen), bedarf es wahrscheinlich auch noch eines Priesters, Pfarrers oder Imams, der den Sterbenden in den Tod begleitet. Führen wir uns die Abfolge vor Augen, scheint eine groteske Szene auf: Ein Richter ordnet „Folter" an, die dann von einem Beamten durchgeführt werden muss.[17] Im Beisein eines Staatsanwalts, eines Arztes und eines Geistlichen schreitet man dann zur Tat am Täter oder an dem der Tat Verdächtigen. Verfahrensrechtlich wäre das zweifellos gar nicht anders durchzuführen. Die Naivität und idealistisch verbrämte Weltfremdheit, die von den Vertretern der sogenannten „Rettungsfolter" ihren Gegner so gerne

---

tiert auch Brunkhorst, der die Möglichkeit zur Folter in der Trennung zwischen Moral und Recht sieht (vgl. Brunkhorst 2006, 98). Eine Kritik dieser Ansicht auf der Grundlage der Kantischen Selbstzweckformel liefert Beestermöller, nach dem gilt: „Folter … darf niemals sein" (Beestermöller 2006, 129).

[17] Frankenberg weist noch darauf hin, dass der Folterer eine professionelle Ausbildung haben müsste (Frankenberg 2010, 271); zu dieser Diskussion vgl. auch Günther, der keine Möglichkeit sieht, die „Verhältnismäßigkeit" von Foltermethoden zu begründen. „[D]ie Eskalation wohnt der Folter von Natur aus inne." Ein Gesetz zur Anwendung von Folter müsste die Steigerung der Schmerzmittel definieren und es müsste geheim sein, da die Folterdrohung nur funktioniert, wenn der Delinquent über die Eskalationsstufen nicht unterrichtet ist (vgl. Günther 2006, 106f.). Eine Liste mit den Problemen der realpraktischen Umsetzung von Folter findet sich bei Hanschmann 2006, 139f.

vorgeworfen wird, scheint mir eher bei ihren Befürwortern vorzuliegen, wenn eine solche Realisierung ernsthaft erwogen wird.

Die Auseinandersetzung um die philosophischen Grundlagen unseres Rechtssystems und insbesondere um den Status der Menschenwürde findet aber auch noch an einer anderen Front statt – und sicher nicht zufällig werden dort der gleiche Naivitätsvorwurf und der partielle Realitätsverlust derer angemahnt, die an einer absoluten Norm wie der Menschenwürde festhalten wollen:[18] Unter dem Titel „Feindstrafrecht" wird eine Erweiterung der Strafverfolgung diskutiert, die sich vor allem aus der terroristischen Bedrohung ableitet. Einige Hauptvertreter des neuen Feindstrafrechts sind Günther Jakobs, sein Schüler Michael Pawlik und Otto Depenheuer. Wir wollen uns die Begründungen im Folgenden etwas klarer machen:

Jakobs betont in seinem Aufsatz *Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht*, dass es grundsätzlich nur ein Strafrecht geben kann, das aber in zwei gegenläufige Tendenzen entwickelt werden muss, dem Bürgerstrafrecht und dem Feindstrafrecht. Im Bürgerstrafrecht wird der Täter als Person, im Feindstrafrecht als „Gefahrenquelle oder als Mittel zur Abschreckung anderer" (Jakobs 2004, 88) behandelt. Die Notwendigkeit des Feindstrafrechts ergibt sich einerseits aus der mangelnden Befriedigung – Jakobs meint wohl des Sicherheitsbedürfnisses des Bürgers – und aus der mangelnden Abschreckungswirkung des Bürgerstrafrechts für besondere Straftäter, andererseits aus der Überzeugung, dass auch besondere Fälle nicht „spontan-affektiv", sondern regelgeleitet verhandelt werden müssen.

Erstens bedeutet Strafe für Jakobs etwas, zweitens bewirkt sie etwas. Ihr symbolischer Gehalt äußert sich in der Rechtsverletzung bei gleichbleibendem Bestand des Rechts, und der Täter bleibt dennoch Rechtsperson, wird also ernst genommen, was dem Recht selbst eben keinen Abbruch tut. Die Wirkung dagegen ist für den Täter physisch, vor allem in der Spezialprävention, da dieser durch den Freiheitsentzug gehindert wird, weitere oder gefährlicherer Straftaten zu begehen. Nach Jakobs hat man es aber mit zweierlei Bedeutung von Recht zu tun.

Für Kant schon gründete sich jedes Recht, auf die „Befugnis zu zwingen" (MSRT Rechtslehre AB 35).[19] Insbesondere bei Rousseau und Fichte verliert der

[18] Dass auch das wiederum kontrafaktisch ausfallen kann, lässt sich angesichts der Bemerkung vermuten, dass z.B. das angewandte Feindstrafrecht in Kolumbien kein Problem gelöst, sondern manche erheblich verschärft habe (vgl. Aponte 2006, 298).

[19] Das Recht als „Befugnis zu zwingen" ist ein häufig bemühter Satz Kants. Für die gesamte Debatte – die zumeist als Abwägung zwischen den Grundbedürfnissen des de-

Bürger, der sich gegen die Gesellschaft vergeht, seine Rechte als solcher.[20] Er wird vogelfrei. Diese radikale Trennung ist Jakobs allerdings zu abstrakt. Grundsätzlich muss der Täter erstens die Möglichkeit haben, mit der Gesellschaft wieder ins Reine zu kommen, zweitens hat er auch die Pflicht zur Wiedergutmachung; er kann sich daraus nicht einfach verabschieden.

Jakobs strebt eine grundsätzliche Differenzierung an, die Abstufungen im konkreten Fall erlauben. Philosophisch beruft er sich dabei auf Hobbes und Kant. Während für Rousseau und Fichte jeder Täter mit seinem Handeln gegen das Recht aus der Rechtsordnung zwangsläufig herausfällt, belassen die Staatsvertragstheoretiker Hobbes und Kant den Täter im Recht. Für Hobbes kann der einzelne den Vertrag, der die politische Gemeinschaft bildet, gar nicht kündigen. Der Verbrecher verbleibt in seiner Bürgerrolle (vgl. auch Jakobs 2006, 292); anders allerdings bei Hochverrat und Rebellion, die einen Rückfall in den Kriegszustand bedeuten, die Bestrafung hat der Täter dann als Feind zu tragen (vgl. Hobbes 2002, 237ff., 242, Hobbes 1959, 233).

Auch Kant argumentiert vertragstheoretisch, wenn er ausführt, dass von einem Nachbarn, der sich weigert, mit mir in einen „gemeinschaftlich-gesetzlichen Zustand zu treten, oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen" (EF BA 19 Anm.), eine ständige Bedrohung ausgeht. Dieser darf dann nicht mehr als Person, sondern muss als Feind behandelt werden (ebd.). Jakobs schreibt:

---

mokratischen Bürgers, Freiheit und Sicherheit, angesehen wird (vgl. z.B. Trojanow, Zeh 2009) – ist sicher interessant, was aber selten erwähnt wird: dass Kant im § D seiner Rechtslehre einen logischen Widerspruch konstruiert zwischen „Freiheit nach allgemeinen Gesetzen" und „einem gewissen Gebrauch der Freiheit [als] … ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen" (MSRL AB 35). Die „Befugnis zu zwingen" ist dann nur die Aufhebung dieses „Hindernisses der Freiheit". Das Recht gründet sich nach Kant also nicht auf der „Befugnis zu zwingen", sondern auf der Freiheit. Für Arnold stehen sich „freiheitlicher rechtsstaatlicher Geist und … Bekämpfungsstrafrecht … unversöhnlich … gegenüber". Das Bürgerstrafrecht und seine feindstrafrechtlichen Elemente sind zu eng verzahnt, so dass sie sich einerseits nicht trennen lassen (wie von Jakobs und Pawlik gefordert) und andererseits die Gefahr besteht, dass „die noch verbliebenen unverfügbaren Grenzen staatlicher Eingriffe auf Dauer" (Arnold 2006, 314) erodieren. Frankenberg spricht in diesem Zusammenhang zum einen sogar von der „Maßlosigkeit einer von Freiheit entkoppelten Sicherheit" (Frankenberg 2006, 67, Frankenberg 2010, 268; vgl. auch 270ff.), zum anderen weist er darauf hin, dass die Sicherheitsversprechen auf Kosten der Freiheit den Bürger einerseits enttäuschen andererseits von der eigenen Daseinsvorsorge abhalten werden (vgl. ebd., 273; vgl. auch Frankenberg 2006).

[20] Vgl. Rousseau 1994, II,5, 37f. sowie Fichte 1960, 253ff., 272ff.

> „*Hobbes* und *Kant* kennen also ein Bürgerstrafrecht – gegen nicht beharrlich, nicht prinzipiell delinquierende Personen – und ein Feindstrafrecht gegen prinzipielle Abweichler; dieses exkludiert, jenes beläßt den Personstatus. Recht ist jenes, das Bürgerstrafrecht, auch am Verbrecher; dieser bleibt Person. Aber dieses, das Feindstrafrecht ist Recht in einem anderen Sinn" (Jakobs 2004, 90).

Das Mittel des Staats ist für Jakobs die Sicherungsverwahrung desjenigen, der gegen die prinzipielle Ordnung überhaupt verstößt. Er schreibt:

> *„Bürgerstrafrecht ist das Recht aller, Feindstrafrecht das Recht derjenigen, die gegen den Feind stehen; dem Feind gegenüber ist es nur physischer Zwang, bis hin zum Krieg*" (ebd.).[21]

Maßnahmen gegen den Feind bedeuten für Jakobs im Rechtssinne nichts, d. h. der Täter muss nicht als Person im Vollsinne behandelt werden; Feindstrafrecht besteht nur im physischen Zwang. Das kann für Jakobs durchaus mit Augenmaß geschehen, so dass der Staat den Täter erstens nicht von allen Rechten ausschließen muss (z. B. als Sacheigentümer), um so zweitens die Aussicht für einen zukünftigen Friedensschluss nicht zu verhindern (ebd.).[22]

Im Naturzustand galt für Hobbes das Jeder-gegen-Jeden als *jus naturale*, als natürliches Recht. Verbrechen gibt es da nicht. Solche setzen eine Normordnung voraus, welche durch die Gesellschaft erst geschaffen wird.[23] Innerhalb der Gesellschaft und unter Geltung ihrer Normen, bleibt die Rechtsordnung unangetastet. Der Normbruch wird durch die Strafe sozusagen nur für den Täter

---

[21] Hier wird die Kantische Fundierung des Rechts auf der Freiheit *ad absurdum* geführt: Das Zwangsrecht des Kantischen Rechts greift eben nur angesichts des Rechtsstatus des Subjekts. Dieser aber ist notwendig entweder im Staatsbürgerrecht oder im Völkerrecht oder im Weltbürgerrecht fundiert (vgl. EF BA 19). Auf die Dichotomie einiger Aussagen von Jakobs zu Kantischen Begründungen macht auch Arnold aufmerksam (vgl. Arnold 2006, 305). Brunkhorst spitzt durch sein Beispiel dahingehend zu, als er behauptet, dass Kant eine Kanzlerin, die foltern lassen würde, hinrichten ließe (vgl. Brunkhorst 2006, 98).

[22] Die Deklaration als Feind impliziert nicht nur rechtsdogmatische Probleme sondern auch theoretische. Mir scheint aber die Ansicht Apontes sehr plausibel, dass „der Feind" immer eine politische Konstruktion sei (vgl. Aponte 2006, 300).

[23] Jakobs scheint den Hobbesschen „Naturzustand" als ursprünglichen Realzustand anzunehmen. Er unterläuft damit den hypothetischen Charakter dieses Konstrukts sowie die damit verbundene spezifische Aufklärungsidee, der zufolge Hobbes den Staat nur noch sekundär an eine göttliche Weltordnung binden, die Gründung des Staats aber als genuine Leistung des Menschen verstanden wissen wollte (etwas differenzierter argumentiert Jakobs in 2006, 293). Zu dieser Idee der Aufklärung vgl. auch die Ausführungen zu Shaftesbury im Beitrag dieses Bandes *Ethische Emotionen*.

ausgeglichen. Ein Neffe, der seinen Erbonkel erschlägt, um früher in den Genuss der Erbmittel zu kommen, stellt sich nicht grundsätzlich gegen das Recht. Er nimmt gerade die Sicherung seines Erbes durch die staatliche Garantie in Anspruch. Der Widerspruch liegt in ihm selbst, da er einerseits auf das Recht zählt, es andererseits bricht. Dieser Widerspruch wird am Täter durch den Staat vollzogen, indem er ihm der Mittel beraubt, eben durch die „Wegnahme der Entfaltungsmittel des Täters" (Jakobs 2004, 91).

Nun lässt sich nach Jakobs die Normgeltung ebenso wenig „kontrafaktisch durchhalten" wie die „Personalität" (ebd.). Dazu ein Beispiel: Jemand möchte sein Auto in einem Parkanlage abstellen. Er erwartet, dass dem Fahrzeug wie seinem Leben oder seinem Leib nichts geschieht. Auch wenn die Norm in Geltung bleibt, wird das Individuum, wenn es heil davon kommen will, nicht in die Parkanlage fahren, sollte es die Befürchtung hegen, dass ihm etwas passiert. Wir erwarten also, dass die Rechtsnormen nicht nur gelten, sondern wir berechnen auch, ob sich die anderen daran halten werden. Die Durchsetzung der Normen ist also grundsätzlich davon abhängig, ob wir erwarten, dass die anderen sich nicht normbrechend verhalten. Ebenso nehmen wir an, dass ein Straftäter im Grundsatz ein Interesse daran hat, dass die Normen gelten, sei es in den Bereichen, in denen er keine Straftaten begeht, oder eben im Sinn der Rechtsstaatlichkeit, dass er einen fairen Prozess bekommt, dass das Strafmaß angemessen ist usf. Die totale Willkür, bei Diebstahl sofort mit dem Tode bestraft zu werden, würde den Tatbestand sicher statistisch zurückgehen lassen, wir würden das aber nicht als angemessen betrachten – und der Täter eben auch nicht.

Nun nimmt bei der Strafgesetzgebung wie bei unserem Rechtsempfinden die Bereitschaft, den Täter als Person zu behandeln, sukzessive ab, je mehr wir die Erwartung haben, dass sich der Täter zukünftig weiterhin als Straftäter erweisen wird (so bei der Wirtschaftskriminalität, Sexualdelikten und schweren Straftaten, Rauschgiftstraftaten, Kindsentführung, organisierter Kriminalität, Terrorismus). Uns geht es dann weniger um „den Ausgleich eines Normgeltungsschadens ..., sondern um die Beseitigung einer Gefahr" (Jakobs 2004, 92). Zwar ist die Sicherungsverwahrung nach deutscher Praxis vom europäischen Recht eingeschränkt, der Gesetzgeber aber sieht sich dabei eines Mittels beraubt und wir fühlen uns unsicherer. Jakobs folgert: „Ein Individuum, das sich nicht in einen bürgerlichen Zustand zwingen läßt, kann den Segnungen des Begriffs der Person nicht teilhaftig werden" (ebd.).

Der Terrorist ist nun einer, welcher „die Legitimität der Rechtsordnung prinzipiell leugnet und deshalb darauf aus ist, diese Ordnung zu zerstören" (ebd.). Zwar können wir einen Mörder als Verbrecher verurteilen unabhängig davon, aus welcher Motivation er getötet hat. Der Staat aber bindet sich nach

Jakobs die Hände, wenn er nur die Kategorie des Verbrechens gelten lässt, und damit Täter als Personen behandeln muss, welche „die Erwartung generell personalen Verhaltens [im Rechtssinne freilich; GF] gerade nicht rechtfertigt" (ebd.). Für Jakobs werden dadurch die Begriffe von Krieg und Strafverfahren vermengt und das Ziel der Strafverfolgung („Bändigung der Affekte, Reaktion nur auf externalisierte Taten, nicht auf bloße Vorbereitungen; Achtung der Personalität im Strafverfahren u. a. M." (ebd.)) unterlaufen. Es bleibt anders nur, gegen den Terroristen ein Feindstrafrecht anzuwenden, oder wie Jakobs auch schreibt, „gebändigten Krieg" (ebd.). Als Beispiel bringt Jakobs den Unterschied in der Behandlung eines Totschlagsversuch und der Gründung einer terroristischen Vereinigung. Diese wird mit 1-10 Jahren,[24] jene mit 5-15 Jahren geahndet, wobei Jakobs nicht von Strafe, sondern von „vorweggenommener Sicherungsverwahrung" sprechen möchte; denn die Strafe folgt auf die Tat, die in beiden Fällen gar nicht stattgefunden hat.

Nun finden solche Formen der Entrechtlichung und Entpersonalisierung, wie Jakobs kundig ausführt, in der Strafverfolgung bereits statt, so z. B. in der Untersuchungshaft, bei unfreiwilliger Blutentnahme, Überwachung der Telekommunikation, der verdeckten Ermittlung usf. Bei der Terrorismusbekämpfung geht man – wie wir gleich noch sehen werden – ohnehin schon weiter: Kontaktsperre zwischen Gefangenem und Verteidiger, Kriegführung durch exekutive Organe, Indienstnahme anderer bislang vielleicht nur Bedrohter, Strafverfolgung auf exterritorialem Gebiet, gewollte Tötung der Terroristen und Verantwortlichen, Inkaufnahme der Tötung dritter, Fraglichkeit der Rechtsstellung von Gefangenen (Verbrecher oder Kriegsgefangene) usf.

Nach Jakobs ist das Bürgerstrafrecht selbst – also unser Regelfall – mit feindstrafrechtlichen Regelungen durchsetzt. 1943 habe man die Vorbereitung eines Verbrechens an das Maß des Verbrechens selbst gebunden. Wissenschaftlich fehle eine Auseinandersetzung mit der Verbrechensvorbereitung (Planung, Anstiftung), das Strafrecht belegt aber jede Vorbereitung mit dem gleichen Augenmerk wie die Durchführung eines Verbrechens (vgl. Jakobs 2004, 94). Das Interesse an Sicherheit bedient sich also der Sicherheitsverwahrung, die Jakobs für das Feindstrafrecht reserviert wissen will, denn für Terroristen und Feinde geht die Strafe von der Größe der Gefahr aus, nicht aber davon, was diese schon angestellt haben, der Normgeltungsschaden, wenn man so sagen will, geht also weit über einen tatsächlichen entstandenen Schaden hinaus.

Die aufgezeigte Tendenz ist Jakobs zufolge auch international zu beobachten. Beim internationalen Menschenrechtsschutz geht es nicht um die Durchset-

[24] Jakobs schreibt 3-15 Jahre.

zung rechtsstaatlicher Normen, sondern erst um deren Etablierung. Der Zustand entspreche also eher dem Naturzustand, in dem die Personalität nicht gesichert ist. Deswegen ist alles erlaubt, was den gesetzlichen Zustand herbeiführt. Für Jakobs macht es keinen Sinn, zunächst Krieg zu führen, und, sobald man den Täter in der Hand hat, in die bürgerliche Strafprozessordnung und zum Strafrecht zu wechseln, wo dieselben Maßstäbe gelten wie bei bürgerlichen Partialkonflikten, wie z. B. bei Totschlag aus verschmähter Liebe.

Zur Folter schreibt Jakobs hier nichts. Ob er die Folter auf internationaler Ebene als illegitimes Mittel ansieht, weil es den zukünftigen Friedensschluss verhindern würde, oder Unschuldige gefoltert werden könnten, weil internationale Vereinbarungen oder eine Selbstverpflichtung besteht, auf den Einsatz solcher Mittel zu verzichten, oder ob er diese als ein Mittel innerhalb des „Gegen Feinde ist alles erlaubt"-Grundsatzes ansieht, lässt sich aufgrund seiner Ausführungen nicht entscheiden. Innerhalb der rechtlich-gesellschaftlichen Auseinandersetzung (und z. B. bei Kindsentführungen) würde er diese wohl in jedem Fall verbieten.

Michael Pawlik, ein Schüler von Jakobs, differenziert hier: „Schläge, Schlafentzug, simuliertes Ertränken ... oder stundenlanges Frieren-Lassen in eiskalten Temperaturen" sollen verboten sein. Dagegen gelten ihm, „aus taktischen Gründen eingesetzte Täuschungen der Vernehmenden, etwa über das Aussageverhalten von Mitinhaftierten oder den Sinn der Befragung, dem Versprechen gesetzlich nicht vorgesehener Gegenleistungen für Aussagen (...) oder dem Einsatz eines Lügendetektors gegen den Willen des Befragten" (Pawlik 2008, 46f.) nicht als indiskutabel.[25]

Pawlik entwickelt seine Thesen zur Entwicklung eines neuen Kriegsrechts zur Bekämpfung des Terrorismus aus einer Diskussion darüber, was Krieg überhaupt sei. In der Neuzeit sind Kriege „rechtlich geordnete soziale Institutionen" (Pawlik 2008, 9), die ihr Maß in der gegenseitig anerkannten Gleichheit souveräner Fürsten haben. Der Preis, einen Krieg über das geordnete Schlachtfeld hinaus zu führen, bedrohte die selbständige Existenz, sodass man den Krieg lieber verlor und die Zivilbevölkerung schonte, als diese aufs Spiel zu setzen. Erst der moderne Massenkrieg zog die bisher am Krieg Unbeteiligten mit in sein Ge-

[25] Es sei nur am Rande erwähnt, insbesondere da der Verf. als Nicht-Jurist den Sachverhalt rechtlich nicht beurteilen kann: § 136 a StPO schließt solche unzulässigen Täuschungen, Zwang und Verlockungen im Grunde aus, allerdings geht – bei weiter Auslegung – auch der Art. 104 Abs.1 Satz 2 GG in diese Richtung. Breuer weist z.B. auch darauf hin, dass lange Verhöre bereits „‚folterähnliche' Züge" trügen (Breuer 2006, 22), die er aber aus Opferschutzgründen für geboten hält (vgl. ebd., 23).

schehen. Dadurch kam beispielsweise die Taktik des Partisanenkampfes hinzu, die auf den Rückzugsmöglichkeiten in der Bevölkerung beruhten. Die moderne Welt mit ihren Möglichkeiten des globalen Informationsaustausches, der medialen Verbreitung und der fundamentalistischen Radikalisierung in den Methoden brachte dann das Phänomen des Terrorismus hervor.

Nun ist Pawlik die Definition von Clausewitz, „Krieg sei ‚ein Akt der Gewalt, um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen'" (Pawlik 2008, 17), zu allgemein. Seine Präzisierung erfolgt in drei Punkten: Erstens ist die Zerstörungswirkung z. B. der Angriffe vom 11. September enorm; zweitens sind die Ziele ideologisch, weswegen keine Aussöhnung möglich ist, folglich nur die Vernichtung einer Partei bleibt;[26] und zum Dritten geht der internationale Terrorismus mit einer Radikalisierung der Methoden einher, der keine Kriegsregeln mehr zulässt. Solche setzten ohnehin eine Art Gegenseitigkeit voraus, welche dahingehend schon nicht mehr besteht, als dass der transnationale Terrorist zwar angreifen kann, ohne mit „reziproken Antworten rechnen zu müssen" (Pawlik 2008, 21).

Wir stehen also vor dem Problem, uns einerseits mit einem Krieg konfrontiert zu sehen, andererseits mit einer Art von Krieg, der sich wegen seiner Asymmetrien nicht mehr in den alten Regelrahmen passen lässt. Die Antwort auf diese neue Realität kann für Pawlik nur in einer Ausweitung des Polizei- und Strafrechts hin auf ein neues Kriegsrecht bestehen, da die alte Trennung die Eingriffsbefugnisse zu stark begrenzt. Die Notwendigkeit dazu leitet Pawlik aus zwei Momenten ab, zum einen aus der geschilderten Realität, zum anderen aus Legalisierungsinteressen: Das Polizei- und das Strafrecht würden nämlich bereits über ihre Grenzen hinaus angewandt, ohne dass dafür ein gesetzliches Fundament bestünde.[27]

Die Grundlage strafrechtlicher Verfolgung und Verurteilung ist in der Regel das Tatprinzip. Gedanken und bloße Pläne unterliegen weitestgehend dem Schutz der Privatsphäre. Bereits John Stuart Mill hatte sich schon Gedanken darüber gemacht, ob der Schutz der Privatsphäre auch dann absolut sein kann, wenn andere dadurch gefährdet werden (Mill 1988, 77f., 113, 132, 135).

Die §§ 129 a,b StGB stellen nun auch schon die Gründung einer terroristischen Vereinigung unter Strafe, das Maß dafür muss für Pawlik im Ausmaß der Bedrohung und somit der künftigen Gefährlichkeit liegen (vgl. Pawlik 2008, 28).

[26] Hier ist Pawlik sicher noch radikaler als Jakobs, der die Vernichtungsdrohung gerade ausschließt (vgl. Jakobs 2006, 294).

[27] Für Jakobs ist das bereits etabliertes Feindstrafrecht, dem man nur den Namen nicht geben will (vgl. Jakobs 2006, 296).

Allerdings erscheint in der bisherigen Gesetzeslage gemessen am Schuldprinzip, nach dem die Strafe nicht über das Maß der Schuld hinausgehen darf, eine Freiheitsstrafe nach § 129 a von einem bis zu zehn Jahren alles andere als gering. Für Pawlik ist dieses Strafmaß im bürgerlichen Strafkontext offenbar zu hart und es fehlt ihm damit an seiner Legitimierung. Ebenso geht das Strafverfahrensrecht in der Strafprozessordnung, das sich aus dem § 129 a StGB ableitet, sehr weit. Es reicht von umfangreichen Überwachungen (Telefon, Raster, Schleppnetzfahndung) und Durchsuchungen, Einsatz Verdeckter Ermittler, Einrichtung von Kontrollstellen, Untersuchungshaft ohne Haftgrund und massiven Einschränkungen beim Austausch zwischen Strafverteidiger und Verdächtigen bis hin zur Kontaktsperre.[28]

Für Pawlik hebt sich die Unangemessenheit dieser Möglichkeiten auf, wenn sich die Bestimmungen nicht mehr auf einen Bürger beziehen, sondern gegen einen „unverbesserlichen Feind der Rechtsgüter" (Pawlik 2008, 26) richten. Damit sich der Staat und seine Rechtsordnung schützen kann, schlägt er die „radikale Spezialprävention" vor, d. h. nichts anderes als „Einsperren auf Lebenszeit". In einem solchen Fall sei es legitim, nicht auf das Begehen einer Straftat zu warten, sondern denjenigen, der sich gegen die Grundordnung richtet, bereits im Vorfeld daran zu hindern. Eine solche Form der Sicherungsverwahrung widerspricht eklatant dem Tat- und bürgerlichen Schuldprinzip, nicht aber eben einem neu zu schaffenden Kriegsrecht, mit dem sich die Gemeinschaft in Ausnahmefällen schützen kann.[29]

Wir haben schon von Jakobs Konzept der *Entpersonalisierung* des Feindes gehört. Für Pawlik liegt darin eine Radikalisierung des liberalen Leistungsgedankens vor, nach welcher der einzelne durch sein Verhalten seinen Status als Bürger verlustig gehen kann. Da *mit* dem Feind des Rechtsstaates nicht geredet werden kann, ist der Staat gezwungen nur noch *vermittelst* ihm zu sprechen. Pawlik dagegen möchte am Kernbestand der Personalität, der Würde, nicht rütteln. Jeder Zwangsakt bedarf der Begründung, das Strafrecht legt ein maßgebliches System

[28] So soll der ehemalige Generalbundesanwalt Kai Nehm verlautet haben: „[D]as Strafverfahrensrecht bietet komfortablere Möglichkeiten der Aufklärung ..., als dies mit den allerlei Restriktionen unterworfenen nachrichtendienstlichen und präventiv-polizeilichen Mitteln der Fall ist" (zitiert nach Pawlik 2008, 34). Im Übrigen werden die entsprechenden Passagen in der Strafprozessordnung als „Schnüffelparagraph" bezeichnet, weil sein Haupterfolg aus straftatbestandlichen Nebenfunden resultiert.

[29] Für diesen Zusammenhang vgl. auch Jakobs 2006, 294ff.

von Begründungsanforderungen fest (vgl. Pawlik 2008, 39). Der Feind soll nicht entpersonalisiert,[30] sondern eben als Feind anerkannt werden. Pawlik schreibt:

[30] Mit dieser Formel von der Entpersonalisierung kritisiert Pawlik die rigide Ansicht von Jakobs, der Feind, der sich außerhalb der Rechtsordnung aufhält, soll nicht mehr als Person im Rechtssinn anerkannt werden. Jakobs argumentiert zunächst formal: Der Personstatus sei erstens insgesamt zu abstrakt. Zur Zurechnung eines Präskripts (z.B. eines Rechts) gehört die „Wirksamkeit" (Jakobs 2006, 291); „kontrafaktisch" ließen sich Rechte nicht durchhalten. Zweitens gebe es Rechte nur im Kontext mit Pflichten, z.B. dass man die Rechte der anderen respektiert (ebd., 290; dagegen wendet Bung ein, dass Rechte immer vor den Pflichten rangieren, diese auf jene angewiesen sind; vgl. Bung 2006, 320). Drittens ist der Staat faktisch gegenüber denen, welche die Rechtsordnung nicht anerkennen und von denen eine Gefahr für die anderen Bürger ausgeht, hilflos, es sei denn, er kann ihrer habhaft werden (Jakobs 2006, 294). Die Bedingung dafür sieht Jakobs bei „‚endlos kontrafaktischer' Erwartung" eines rechtsadäquaten Verhaltens im (unter Umständen teilweisen) Verlust „seines Status als Person im Recht" (ebd., 293). Aus dieser Abwägung heraus differenziert Jakobs auch zwischen dem „Totalfeind" und dem „Partialfeind" (ebd.). Der Personstatus wird also nur partiell demjenigen aberkannt, der sich ja nach vorhabender Straftatbandbreite nicht in die Rechtstreue fügen möchte: „Jeder, *der zumindest einigermaßen verläßlich Rechtstreue verspricht*, hat den Anspruch, als Person im Recht behandelt zu werden. Wer dieses Versprechen nicht in glaubhafter Weise leistet, wird tendenziell fremdverwaltet; ihm werden Rechte genommen … Soweit ihm Rechte genommen werden, wird er – definitionsgemäß – nicht als Person im Recht behandelt" (ebd.). Hier stellt sich freilich – und Jakobs beruft sich mehrfach auf den Rechtspositivisten Kelsen – die Frage, ob das nicht auch von den Gesetzen abhängt. Wer ihm Dritten Reich dem Regime die „Staatsfeinde" nicht ausgeliefert hat, dem ging selbst eben auch sein Person-im-Recht-Status verloren. Das Grundproblem von „Folter und Feinde" entsteht also nur unter dem Rechtspositivismus, der es nötig macht, den nach Böckenförde überstaatlichen und überrechtlichen Personstatus den Rechtssubjekten erst staatlicherseits zuzusprechen. Freilich argumentieren die Feindstrafrechtler umgekehrt und wollen nur Fälle definieren, in denen der Staat den Personstatus absprechen sollte. Wenn eine Instanz aber berechtigt ist, ein Recht abzusprechen, dann muss es dieses Recht vorher auch zugestanden haben (Bung geht noch weiter, wenn er schreibt, die Ausführungen der Feindstrafrechtler implizierten in diesem Punkt, „dass man sich diesen Status verdienen muss"; Bung 2006, 320). Aus formalen Gründen ist immer nur beides zu haben. Jakobs würde sich freilich dadurch zu retten versuchen, dass er nicht dem Staat die Rolle zuschreibt, den Personstatus abzuerkennen, sondern dass der Gesetzlose selbst darauf verzichtet, indem er sich nicht rechtskonform verhält (vgl. ebd., 294). Für den Staat stellt sich aber auch in diesem Fall die Frage, wie er mit dem potentiellen oder akuten Grundrechtsbrecher verfährt, und eben, ob er ihm die Rolle des Rechtssubjekts zuspricht (was nach Böckenförde gar nicht anders geht; vgl. auch Arnold (2006, 306) mit Rückgriff auf Kant) oder aberkennt. Um es kurz zu sagen: Die absolute Norm der Menschenwürde ist bei Jakobs identisch mit dem „endlos Kontrafaktischen" (Jakobs 2006, 294; zur Ausei-

> „Der Gegner wird so genommen, wie er sich selbst präsentiert: als Person, die einer dauerhaft gefährlichen Organisation angehört und sich aus diesem Grund nicht beschweren kann, wenn sie den zur Neutralisierung der Gefahr erforderlichen und nicht schlechthin unverhältnismäßigen Maßnahmen unterworfen wird. Dazu zählen vor allem Inhaftierung bis zum Ende der Feindsseeligkeiten und die Tötung, und zwar grundsätzlich auch außerhalb konkreter Kampfhandlungen" (Pawlik 2008, 41f.).

Für Pawlik besteht nun die Hauptschwierigkeit in „einer detaillierten gesetzlichen Regelung der Inhaftierungsbedingungen. Denn die Anwendung der Strafe, die radikale Spezialprävention, ist zwar eine der härtesten Eingriffe, welche das Recht kennt, diese findet sich aber bereits mit den §§ 129 a,b StGB im Gesetz,[31] und damit unter den Bedingungen der normalen Bürgerstrafrechts, das im Grunde keine Legimitation für solche Strafen kennt, wenn es sich grundsätzlich am Tat- und Schuldprinzip orientiert. Erst ein neu zu schaffendes Feindstrafrecht könnte diese Legitimierungslücke schließen.[32]

Eine Diskussion in eine noch andere Richtung führt Otto Depenheuer. In seinem Buch *Selbstbehauptung des Rechtsstaates* (das damals von Wolfgang Schäuble empfohlen wurde, um danach hohe Wellen zu schlagen) konstatiert er generell, dass die Selbstbehauptung des Staates immer über die Grenzen des Staatsrechts hinausführt (Depenheuer 2008, 8). Das klingt banal, ist aber die systematische Voraussetzung der ganzen Diskussion. Die Einbettung extremer Maßnahmen, wie sie ja teilweise schon staatlicherseits durchgeführt werden (z. B. Sicherungsverwahrung, Lauschangriff), in das normale staatsbürgerliche Strafrecht, stellt immer die Frage, wie weit der staatliche Arm reichen darf. Die exekutiven Organe haben da freilich andere Interessen wie das Bundesverfassungsgericht oder auch der Bürger. Angesichts der neuartigen und asymmetrischen Bedrohung durch den modernen Terrorismus stellen sich Fragen in zwei Richtungen: Einer-

---

nandersetzung mit Faktischem und Normativen im Feindstrafrechtskonzept von Jakobs vgl. Bung 2006).

[31] Daneben müsste das neue Rechtsgebiet sich dogmatisch mit Unbeteiligten auseinandersetzen, um deren Opfergrenze festzulegen. Kriegsrechtliche Bestimmungen weiten die Handlungsspielräume hier massiv aus. Dort darf auch der Tod unbeteiligter Zivilisten in Kauf genommen werden, freilich nur, wenn das absolut nicht anders geht. Grundsätzlich empfiehlt Pawlik eine neue Form der Verbindung von polizeilicher und geheimdienstlicher Tätigkeit (Pawlik 2008, 47f.).

[32] Was bei Pawlik „Legitimierungslücke" heißt, resultiert bei Jakobs noch in einer reinen Namhaftmachung der bundesdeutschen „Bekämpfungsgesetze" als bereits bestehendes „Feindstrafrecht" (vgl. Jakobs 2006, 293).

seits: Welche Möglichkeiten hat das Recht, dem staatlichen Sicherungsauftrag für die Bürger nachzukommen (ebd., 32)? Und: Welche Einstellung hat der Bürger dazu?

Für Depenheuer sind beide Instanzen unzureichend auf die Schwere der Bedrohung vorbereitet. Für die judikative Seite spricht er von einem „Verfassungsautismus" (ebd., 26ff.), der die „Sicherheitsverfassung" und die „staatliche Selbstbehauptung gegen terroristische Angriffe" „lückenhaft" (ebd., 20) mache. Umgekehrt ist der Bürger nicht bereit, für die freiheitlich-rechtliche Grundordnung Opfer auf sich zu nehmen. Das sei eine „theoretische Konsequenz des neuzeitlichen Individualismus und Rationalismus", der „praktische Ausdruck eines friedensgewohnten und wohlstandsunterfütterten Hedonismus" (ebd., 84).

Die Selbstbehauptung des Rechtsstaats geht dagegen von drei Prämissen aus: dem Selbstbehauptungswillen (ebd., 30f.), der Annahme heikler Rechtsfragen (ebd., 31f.) und von verantwortlichen Rechtsentscheidungen (ebd. 33f.). Dazu gehören nach Depenheuer eine „Reflexion des Rechts auf seine Geltungsvoraussetzungen, die Bestimmung des Feindes, die Bereitschaft zum Bürgeropfer" sowie eine Diskussion und Entscheidung um den rechtlichen Rahmen der Bekämpfungsmöglichkeiten (ebd.).

Für seine Konstruktion unterscheidet Depenheuer eine „Normalität des Rechts im Bürgerrecht" und einen „Ernstfall des Rechts als Ausnahmerecht" (ebd., 37ff.). Der *locus classicus* hierfür ist freilich der Krieg. Solche Ernstfälle bilden die Grenzen des Normierbaren, auch wenn immer wieder, z. B. über Notstandsverfassungen, die Norm in den Ausnahmezustand hineingetragen wird. Auch das Grundgesetz enthält Notstandsregeln und Regeln für den Verteidigungsfall.

Der Inhalt der Auseinandersetzung ist die Gewalt. Diese ist im bürgerlichen Recht inzwischen vollkommen domestiziert. Wer sich daran nicht hält, ist Straftäter und wird verfolgt. Der Ernstfall bildet aber das Gegenteil dieser Domestizierung, nämlich die nackte Gewalt. Mit dieser hört das Recht generell auf.[33]

Der Kampf gegen den Terrorismus ist für Depenheuer nun die Vermischung zwischen Normallage und Ausnahmefall. Sämtliche, staatliche Konfliktregelungen richten sich entweder auf den Straftäter oder einen Kriegszustand klassischen Zuschnitts. Ein Angriffskrieg ist freilich nicht vorgesehen, der Ver-

[33] Nachdem Depenheuer zwar ohnehin dafür bekannt ist, allzu strenge Rationalitätsmaßstäbe abzulehnen, ist es doch etwas erstaunlich, dass er aus diesem Satz folgert, der Jurist sei für den Ausnahmefall gar nicht zuständig, den er ja zuletzt doch juristisch regeln will.

teidigungsfall unwahrscheinlich. Die Regelungen passen also in ihrer Dichotomie nicht auf die reale Lage, zumal der Terrorist auch nicht äußere Ziele hat (der Kindsentführer freilich schon), sondern die gesamte politische Existenz bedroht (ebd. 48, 57).

Für Depenheuer bleibt hier keine andere Wahl, als den Feind zu identifizieren, „über den Ausnahmezustand" zu entscheiden (Das Zitat von Carl Schmitt hat die Gemüter freilich aufgeheizt)[34] und zuletzt auch zum notwendigen Opfer bereit zu sein. Depenheuer aber macht klar: „Denn auch der Feind ist und bleibt Mensch. Er verfügt über Würde, hat eine Ehre und besitzt Überzeugungen, für die er gar sein Leben aufs Spiel setzt" (ebd. 58). Doch weiter heißt es:

> „Die Eskamotierung des Feindes aus dem Staatsrecht beruht indes ebenso wie die völkerrechtliche Hegung des Feindes auf zwei Voraussetzungen: daß es im Staat ... auch wirklich keine Feinde gibt, sondern Bürger, die die Säkularität des Staates achten und das Verbot privater Gewaltanwendung sich zu eigen machen; ferner, daß der äußere Feind sich den Regeln des Kriegsrechts unterwirft. Beiden korrespondierenden ‚Staatserwartungen' wird und will der islamistische Feind nicht gerecht werden: er kämpft innerstaatlich um seine religiöse Wahrheit und praktiziert als Privater terroristische Gewalt" (Depenheuer 2008, 60).

Die dadurch entstehende Kluft stelle den Staat vor ein „epochales Dilemma" (ebd.): Entweder er behandelt den Terroristen als Bürger und damit Verbrecher (was Depenheuer freilich inadäquat erscheint) oder er stellt den Terroristen außerhalb des Rechts, wie die USA die Guantanamo-Häftlinge. Da der Feind sich gegen die Rechtsordnung stellt, hat er eigentlich kein Recht auf die Anerkennung als Person und Rechtssubjekt, Vorstellungen, gegen welche er ja gerade steht (ebd., 65). Dennoch werde er so behandelt und der Staat räumt ihm den subjektiven Rechtsstatus wie jedem Bürger ein. Er wird wie ein gewöhnlicher Verbrecher behandelt. Nach Depenheuer sollte der Feind nur den Rechtsschutz bekommen, dass der Staat ihm den Status als Feind zuerkennt.

Depenheuer ist etwas arg ambivalent in seiner Einschätzung. Auf der einen Seite bindet er den Personstatus an das geltende, staatliche und bürgerliche Recht (z. B. ebd., 69f.), auf der anderen Seite sollte der Feind als solcher respektiert werden. Zuweilen scheint es auch so, dass Depenheuer es schätzt, dass unser Staat trotz „terroristischer Negation nicht unter sein zivilisatorisches Rechtsstaatsniveau geht und Menschenwürde sowie rechtsstaatliche Garantien auch denjenigen zuerkennt, die sie mit Füßen treten" (ebd., 72). Die Rechtsgrundlage wird hier wenig klar. Die Tendenz geht aber deutlich dahin, dem Terroristen als

[34] Jakobs distanziert sich ausdrücklich von Carl Schmitts religiösen Hintergrundannahmen (vgl. Jakobs 2006, 294).

Feind den Personstatus und seinem Umgang mit ihm die Rechtsstaatlichkeit abzustreiten (ebd., 70). Immerhin gehört für ihn ins Feindstrafrecht mit hinein, dass eine kommunikative Basis mit den möglichen oder tatsächlichen Feinden gefunden wird, die es erlaubt über Inkulturations-, Bildungs- und Aufklärungsarbeit präventiv tätig zu sein (ebd., 73f.). Wie aber sollte eine solche kommunikative Basis juridifiziert werden?[35]

Die andere Seite der Misere besteht für Depenheuer im Unwillen des Bürgers, sich aktiv und bis zur Aufgabe seines Lebens für den Rechtsstaat und seine freiheitliche Grundordnung einzusetzen, die nicht zuletzt durch solche Opfer erst begründet wurde und auch nur mittels solcher aufrecht erhalten werden kann (ebd., 79ff.).[36] Der Unwille des Bürgers folgt für Depenheuer aus historischen und sozialen Gründen, die sogar den Begriff des Opfers schon diskreditiert hätten (er spricht von „Opfervergessenheit"; ebd., 86). Das Bürgeropfer kann also unter diesen Voraussetzungen gar nicht mehr schlüssig begründet werden (ebd., 83). Auf der anderen Seite stünden juristisch eben die Urteile des Bundesverfassungsgerichts, welche die Menschenwürde über alles stellen und somit den Selbstentzug vor den notwendigen Aufgaben legalisieren.[37]

5 Die Würde des Menschen und das Selbstverständnis des Bürgers

Depenheuer mahnt immerhin an, das der Staat kein Selbstzweck ist und für sich besteht. Er hat für die Bürger da zu sein und die Bürger für den Staat. Diese wechselseitige Beziehung lässt sich in der Tradition des politischen Denkens

[35] Erstaunlich ist insgesamt, dass die zweifellos dem tendenziell – um es vorsichtig auszudrücken – konservativen Lager angehörenden Jakobs, Pawlik und Depenheuer eine zentrale Forderung der RAF-Terroristen grundsätzlich erfüllen wollen, nämlich nicht als Bürger, sondern als Feinde der Bundesrepublik zu gelten und entsprechend unter dem Kriegsrecht behandelt zu werden.

[36] Frankenberg kommt unter ähnlichen Voraussetzungen zu einem völlig anderen Schluss: Die Freiheit aller ist freilich auf die Gesellschaft bezogen und bedingt dadurch die aktive Teilnahme des Bürgers an der freiheitlichen Grundordnung, was bei ihm „Politik" heißt (vgl. Frankenberg 2006, 58). Er sieht aber eine Art realpolitische Dominanz der Sicherheit, die allerdings ihren Sinn nur von der Freiheit erhalten kann (vgl. ebd., 59).

[37] Im Übrigen macht Depenheuer ein utilitaristisches Nutzenkalkül für die Misere verantwortlich. Der Selbsteinsatz für die Gemeinschaft kann also gar nicht mehr gerechtfertigt werden (Depenheuer 2008, 85). Dabei tritt der klassische Utilitarismus bei Mill gerade dafür ein, sich für die Gesellschaft aufzuopfern (vgl. Fröhlich 2010, 238f., 258).

auch gut begründen, darin sind sich fast alle Denker der Tradition, trotz großer Unterschiede im Einzelnen, relativ einig.[38] Heutige Verhältnisse lassen aber nur noch eine Verpflichtung des Bürgers als Steuerzahler und Rechtssubjekt übrig (Depenheuer 2008, 94), denen sich die meisten allerdings und bei unverstelltem Blick auch noch gerne entziehen mögen.

Die Anmahnung des Bürgeropfers läuft bei Depenheuer zuletzt freilich auf ein bestimmtes Szenario hinaus: Das Staat, und insbesondere das Verfassungsgericht, und die Bürgerordnung verstecken sich hinter einer hohlen Formel, nämlich der Menschenwürde. Das Verbot, zivile Flugzeuge abzuschießen, sollten diese als Anschlagsinstrument missbraucht werden, mahnt diese Würde an. Worin aber liegt die Würde der Flugzeuginsassen? Diese sterben doch sowieso. So lautet ein beliebtes Argument.[39] Nach Depenheuer würden die Insassen des Flugzeugs ihre Würde so unter Beweis stellen, dass sie sich für die potentiellen Opfer am Boden opfern würden. Nur so stelle man die Würde an die oberste Stelle. Gerade aus Gründen der Menschenwürde müssen also Abschüsse ziviler Flugzeuge in den genannten Fällen erlaubt sein.

Wir wundern uns an dieser Stelle kaum mehr wegen all dieser Argumentationen. Der Begriff der Menschenwürde, den das Bundesverfassungsgericht immer wieder anmahnt, mit seinem Instrumentalisierungsverbot und seiner radikalen Subjektivierung, kann immer nur das Opfer verlangen, welches das Individuum selbst zu bringen bereit ist. Der überpositive Gehalt, wie ihn Böckenförde beschrieb, ist eben nicht durch das Recht verhandelbar oder durch staatliche Organe verliehen. Weder Trapp noch Jakobs, noch Pawlik, noch Depenheuer verstehen also offenbar den Begriff.

Bei Flugzeugabschüssen liegt also tatsächlich eine Instrumentalisierung der abgeschossenen Bürger durch den Staat vor, wenn dieser sie als Opfer deklariert. Freilich werden die Insassen und die Opfer am Boden von den Terroristen ebenso instrumentalisiert, aber die sind eben gesetzlose Gesellen. Da fällt einem

---

[38] Depenheuer behauptet allerdings das Gegenteil: Die staatsvertraglichen Überlegungen seien welt- und realitätsfremd gegenüber den „alternativlosen staatlichen Existenzweisen“ (ebd., 88; vgl. auch 91). Dass er mit dem „Feind“ argumentiert und Hobbes vergisst – gerade der Kronzeuge von Günther Jakobs – ist mindestens eigenartig.

[39] Wiederholt wird dieses Argument im Übrigen bei Trapp 2006, 12; Pawlik 2008, 50; Depenheuer 2008, 98. Diese scheinbare Opferorientierung der Feindstrafrechtler – denn man will ja mit dem neuen Recht potentiell Geschädigte schützen – ist im Grunde ein Missbrauch der neueren Opferrechtsorientierung im Recht (vgl. Hassemer, Reemtsma 2002, 13ff.; Hassemer 2009, 140f., 229ff.; in diesem Punkt unmittelbar gegen Depenheuer vgl. Frankenberg 2010, 272). Hassemer kommt auf seinen Grundlagen dann auch zu einer strikten Ablehnung z.B. von „Rettungsfolter“ (vgl. Hassemer 2009, 29f., 151f., 168).

freilich auch der Satz des Augustinus ein: „Was anders sind also Reiche, wenn ihnen Gerechtigkeit fehlt, als große Räuberbanden?“ (Augustinus 1977, IV,4, 173).

Da gerne mit Szenarien argumentiert wird: Stellen wir uns vor, ein Flugzeug wird entführt. Die üblichen Motive sind Erpressungen. Das dachten die Menschen am 11. September wohl auch. Die Chance mit dem Leben davonzukommen, ist nicht gar so gering. Nach dem 11. September hat sich das geändert. Jeder wird sofort an einen terroristischen Anschlag denken. Geht ein Betroffener davon aus, überleben zu können, wenn er sich ruhig verhält, wird er sich genauso verhalten. Weiß der Betroffene aber, dass er auf diese Weise ohnehin umgebracht werden soll, wird er versuchen – und sicher auch alle anderen –, die Terroristen zu überwältigen, egal mit welchen Mitteln. Die Chancen, ein Flugzeug erfolgreich und zielsicher in eine Stadt zu lenken, stellt für heutige Terroristen eine ungleich schwierigere Aufgabe dar, weil sich die Passagiere wehren werden. Justament als die Terroristen überwältigt sind, schlägt die Rakete des Abfangjägers ein (vgl. auch Frankenberg 2010, 271). Auf Depenheuer bezogen: Das Opfer des einzelnen, auf das er theoretisch setzt, wird durch die staatliche Drohung konterkariert.

Von daher erlaubt auch die Frage nach dem privaten Durchgreifen in solchen Szenarien ein anderes Licht. Der Staat kann sich juristisch nicht auf solche Formen der Gewalt einlassen, der Private schon, selbst unter Inkaufnahme aller persönlichen Risiken. Das hat nichts mit Zynismus oder „gesinnungsethischer Unschuld“ zu tun. Gerade die Argumentation Depenheuers liefert die Grundlage, privates Eingreifen über die Eskalation staatlicher Eingriffsrechte zu stellen, noch dazu, wenn diese den Verfassungsgrundsatz der Menschenwürde betreffen. Das Opfer des Lebens verlangt er von jedem Bürger, das Opfer der beruflichen Stellung eines einzelnen sei dagegen rechtsstaatlich unzumutbar.

Die Frage nach dem Opfer ist bei Depenheuer zudem ziemlich hoch angesetzt. Es geht gleich um das Leben, während er auf der anderen Seite die subjektivistische Wohlstandhaltung geißelt, die zu gar keinen Opfern bereit sei. Die wechselseitige Abhängigkeit, ja die Bildung des Staates erst als Bürgergemeinschaft verlangt Einbußen auf allen Stufen, Einsatz, Mut, Kreativität, Verteidigung, Kritik; vor allem aber ist das aber auch gegen staatliche Ausweitung und rechtliche und bürokratische Willkür gefordert. Das kostet nicht gleich das Leben, aber oft wahrscheinlich einiges an Lebensqualität. Ein entschlossenes Beharren auf der Bürgergemeinschaft ist im Übrigen auch der beste Schutz gegen die Unterwanderung religiöser oder ideologischer Provenienz; diese Subversion aber ist gerade das Ziel der Terroristen, vor dem mit den Überlegungen zur Folter und Feinden immer wieder gewarnt wird.

In dieser Linie liegen auch Argumente im Umgang mit dem Feindstrafrecht. Zunächst steht die Menschwürde an oberster Stelle, welche zuerst die Personalität und im weiteren die Grundrechte von Freiheit, Leben, körperlicher Unversehrtheit usf. begründet. Grundsätzlich liegt der Sinn der Menschenrechtsformel nicht darin, diese den Menschen des Staates, der das im Titel trägt, zukommen zu lassen – es begrenzt nur seine Handlungsmöglichkeit, innerhalb seines Territoriums seine Bürger zu schützen –, sondern eben allen Menschen. Zweitens scheint es mir außerordentlich bedenklich, einem Bundesbürger aus dem Grundgesetz fallen zu lassen, indem der Staat ihn zum Feind erklärt, oder Menschen in Deutschland zu sehen, welche nicht dem grundsätzlichen Schutz des Grundgesetzes unterliegen.[40] Diese Artikel sind hart erkämpft worden. Aus ihnen leiten sich rechtsstaatliche Grundsätze erst ab. Wenn es sonst nichts gibt, was vom Westen übrigbleiben sollte, dann wenigstens das. Und das gilt es zu verteidigen und eben nicht wegen äußerer Bedrohungen schnell zu opfern.

Das heißt nicht, sich der Wehrlosigkeit preis zu geben. Selbstverständlich ist es eine Aufgabe des Staates, seine Bürger zu schützen. Dazu muss er geeignete Mittel ergreifen, ohne allerdings seine zentralen Grundsätze aufzugeben (der „Staat als Straftäter" steht ja in letzter Zeit z. B. wegen des Ankaufs von Steuerdaten in der Kritik). Die gerichtliche Deklaration als Feind – allerdings mit allen Rechten als solchen – außerhalb des zurzeit feststellbaren Verteidigungsfalls ist da sicher eine Möglichkeit. Die Konsequenz wäre die Sicherungsverwahrung zur Gefahrenabwehr unter ausdrücklicher Hintanstellung des Tat- und somit des Schuldprinzips. Rechtsdogmatisch ist das aber sicher nicht einfach zu lösen.

---

[40] Das ist gewiss eines der Hauptprobleme der gesamten Debatte: Diejenigen, welche ein Feindstrafrecht fordern, wollen ein Recht etablieren, das *per definitionem* seinen Ort außerhalb des Rechts hat, weil man eben nicht mit Rechtssubjekten, sondern mit Feinden zu tun hat (vgl. Jakobs 2006, 294). Der Abschied vom überpositiven Grundsatz der Menschenwürde geht immer mit einer Deinstitutionalisierung der Rechts- und der Exekutivorgane einher, innerhalb derer es offenbar in die Willkür der ausführenden Personen gestellt ist, die gebotenen Anwendungsmöglichkeiten von Folter- oder Feindstrafrechten zu eskalieren (vgl. Aponte 2006, 301f.). Vgl. hierzu auch Frankenberg 2006, 61ff.; zur Gegenüberstellung von Rechtspositivismus und Überpositivismus im Fall des Feindstrafrechts vgl. Arnold 2006, 304-307; Arnold sieht auch deutlich den Zusammenhang zwischen den Diskussionen um das Feindstrafrecht „um die Enttabuisierung des Folterverbots und die Legitimierung der Abwägung der Menschenwürde"; ebd., 309; vgl. auch ebd., 313; vgl. auch Frankenberg 2010, 261ff.; nach Brunkhorst verabschiedet sich ein demokratischer Rechtsstaat, sollte er zu Mitteln wir Folter greifen; vgl. Brunkhorst 2006.

Diese Überlegungen betreffen allerdings die Gesamtgrundlage demokratisch-rechtlicher Verfassungen. Inwiefern, so lautet die Grundlage, muss sich der Staat an seine eigenen Voraussetzungen halten? Ist die Realität nicht eher so beschaffen, dass die exekutiven Organe durch wohldefinierte Ausnahmen von seinen eigenen Regeln erst diese Regeln etablieren und durchsetzen können?

Für die Ausnahmen ist freilich die rechtliche Figur des (übergesetzlichen) Notstandes entwickelt worden, womit also Handlungsmöglichkeiten für Situationen eröffnet werden, welche sich einer eindeutig rechtlichen und allgemeinen Regelung entziehen, die aber dennoch nachträglich einer gerichtlichen Überprüfung zugänglich sind.[41] Die rechtliche Etablierung solcher Ausnahmezustände auf Dauer und eben als Bestand des Rechtssystems selbst ist Teil der ganzen Diskussion (vgl. vor allem Frankenberg 2010). Wenn wir die beiden Strategien zur Begründung des Rechts als solchem ansehen, so entsteht aus dem Vorschlag des Überpositivismus (Kant, Dürig, Böckenförde u. a.) durch den Einfluss eines überpositiven Prinzips in manchen konkreten Situationen ein Rechtsparadox, das durch den gleichfalls überpositiven – sonst könnte man nicht von „übergesetzlich" sprechen – Notstand umgangen wird. Das ist selbst freilich ein Paradox. Im reinen Rechtspositivismus (Laband, Kelsen, Herdegen u. a.) dagegen lassen sich Ausnahmezustände rechtlich regeln. Der Gesetzgeber mag den Realitäten dabei immer hinterherhinken, für die auftretenden, bestimmten Konstellationen kann er aber neue Gesetze, welche auf die Situationen anwendbar sind, ersinnen. Widersprechen kann er sich allenfalls in der innerlogischen Systematik, nicht aber in Bezug auf seine Grundsätze. Was der Überpositivismus durch den Notstand versucht zu kitten, regelt der Positivismus durch neue Situationsbeschreibungen und deren strafrechtliche Sanktion.

Nun kommt aber der Positivismus auch nicht ohne die Figur des Notstandes aus. Seine Strategie besteht darin, diesen fortwährend rechtlich einzufangen – im Grunde mit dem unendlich sich verschiebenden Ziel, diesen aufzulösen und obsolet zu machen. Mir scheint das ein performativer Widerspruch in der Systemlogik des Positivismus zu sein, der auch kein nur theoretisches Problem ist – über solche setzen wir uns im Handeln immer hinweg –, sondern fortwährend auch zu praktisch-realen Umsetzungshindernissen führt, wie z. B. bei der Ausgestaltung staatlicher Folter, bei den Realbedingungen von Flugzeugabschüssen oder bei der Rechtsdogmatik des Feindstrafrechts.

Es wird gerade vom Rechtspositivismus immer wieder betont, dass das Recht Menschenwerk ist. Schon deswegen scheint es mir sinnvoller, das Recht

[41] Die Anwendungsbedingungen des Notstandes in Bezug zum Thema sind sehr klar und prägnant diskutiert bei Günther 2006, 102ff.

auch vom Menschen her zu begründen. Das aber ist keine Binnenbegründung des Rechts, sondern ein überpositiver Verweis auf die Bedingungen des Menschsein, an deren Anfang die absolute Unantastbarkeit der Menschenwürde steht.

Literatur:

Alejandro Aponte, „Krieg und Frieden – Das politische Feindstrafrecht im Alltag", in: *Höchstrichterliche Rechtssprechung im Strafrecht*, 8/9(2006), 297-303.

Jörg Arnold, „Entwicklungslinien des Feindstrafrechts in 5 Thesen", in: *Höchstrichterliche Rechtssprechung im Strafrecht*, 8/9(2006), 303-315.

Augustinus, *Vom Gottesstaat (De civitate dei)*, Buch 1 bis 10, aus d. Lat. übertr. v. Wilhelm Thimme, eingel. u. komment. v. Carl Andresen, München 1977.

Gerhard Beestermöller, Hauke Brunkhorst (Hg.), *Rückkehr der Folter. Der Rechtsstaat im Zwielicht*, München 2006.

Gerhard Beestermöller, „Folter – Daumenschrauben an der Würde des Menschen. Zur Ausnahmelosigkeit eines absoluten Verbots", in: Beestermöller, Brunkhorst 2006, a. a. O., 115-129.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Die Entstehung des Staats als Vorgang der Säkularisation (1967)", in: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a. M. ^{3}2000, 92-114.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Die Würde des Menschen war unantastbar", in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 03. September 2003, 33-35.

Clemens Breuer, „Das Foltern von Menschen. Die Differenz zwischen dem Anspruch eines weltweiten Verbots und dessen praktischer Missachtung und die Frage nach der möglichen Zulassung der ‚Rettungsfolter'", in: Beestermöller, Brunkhorst 2006, a. a. O., 11-23.

Winfried Brugger, „Darf der Staat ausnahmsweise foltern?", in: *Der Staat* 35(1996), 67-97.

Hauke Brunkhorst, „Folter, Würde und repressiver Liberalismus", in: Beestermöller, Brunkhorst 2006, a. a. O., 88-100.

Jochen Bung, „Zurechnen-Können, Erwarten-Dürfen und Vorsorgen-Müssen – Eine Erwiderung auf Günther Jakobs", in: *Höchstrichterliche Rechtssprechung im Strafrecht*, 8/9(2006), 315-321.

Otto Depenheuer, *Selbstbehauptung des Rechtsstaates*, Paderborn u. a. ^{2}2008.

Horst Dreier (Hg.), *Grundgesetz. Kommentar*, Bd. 1 (Artikel 1-19), Tübingen 1996.

Horst Dreier, Hartmut Bauer (Hg.), *Grundgesetz. Kommentar*, Tübingen ^{2}2008.

Günter Dürig, „Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde", in: *Archiv des Öffentlichen Rechts*, 81(1956), 117-157.

Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1960.

Günter Frankenberg, „Folter, Feindstrafrecht und Sonderpolizeirecht. Anmerkungen zu Phänomenen des Bekämpfungsrechts", in: Beestermöller, Brunkhorst 2006, a. a. O., 55-68.

Günter Frankenberg, *Staatstechnik. Perspektiven auf Rechtsstaat und Ausnahmezustand*, Frankfurt a. M. 2010.

Günter Fröhlich, „John Stuart Mill: Utilitarismus", in: *Klassische Werke zur Philosophischen Ethik*, hg. v. Herbert Huber, München, Freiburg 2010, 230-265.

Klaus Günther, „Darf der Staat foltern, um Menschenleben zu retten?", in: Beestermöller, Brunkhorst 2006, a. a. O., 101-108.

Felix Hanschmann, „Kalkulieren des Unverfügbaren – Das Folterverbot in der Neukommentierung von Art. 1 Abs. 1 GG im Maunz-Dürig –", in: Beestermöller, Brunkhorst 2006, a. a. O., 130-141.

Winfried Hassemer, Jan Philipp Reemtsma, *Verbrechensopfer. Gesetz und Gerechtigkeit*, München 2002.

Winfried Hassemer, *Warum Strafe sein muss. Ein Plädoyer*, Berlin 2009.

Matthias Herdegen, „Art. 1 Abs. 1 GG", in: Maunz, Dürig, Herzog, Grundgesetz. Kommentar, a. a. O. von 2003 und Lfg. 55 vom Mai 2009.

Dieter Hesselberger, *Das Grundgesetz. Kommentar für die politische Bildung*, Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für die politische Bildung, 13. Aufl., Bonn 2003.

Thomas Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger*, eingeleit. u. hg. v. Günter Gawlick, Hamburg 1959.

Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. u. eingeleit. v. Iring Fetscher, übers. v. Walter Euchner, Frankfurt a. M. [11]2002.

Wolfram Höfling, „Artikel 1 Absatz 1", in: Michael Sachs (Hg.), *Grundgesetz. Kommentar*, München [3]2003.

Norbert Hoerster, „Zur Bedeutung des Prinzips der Menschenwürde", in: *Juristische Schulung* 2(1983), 93-96.

Immanuel Kant, „Metaphysik der Sitten, Rechtslehre", in: Immanuel Kant, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Zweiter Teil (Werke Bd. 7), Darmstadt 1983 (MSRL), 307-499.

Immanuel Kant, „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf", in: Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Erster Teil (Werke Bd. 9), Darmstadt 1983 (EF), 191-251.

„Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte vom 19. Dezember 1966", in: *BundesGesetzBlatt* 1973 II, 1553.

Günther Jakobs, „Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht", in: *Höchstrichterliche Rechtsprechung im Strafrecht*, 3(2004), 88-95.

Günther Jakobs, „Feindstrafrecht? Eine Untersuchung zu den Bedingungen von Rechtlichkeit", in: *Höchstrichterliche Rechtsprechung im Strafrecht*, 8/9(2006), 289-297.

Paul Laband, *Vorlesungen zur Geschichte des Staatsdenkens, zur Staatstheorie und Verfassungsgeschichte und zum deutschen Staatsrecht des 19. Jahrhunderts*, gehalten an der Kaiser-Wilhelm-Universität Straßburg 1872-1918, hg. v. Bernd Schlüter, Berlin 2004.

Robert Leicht, „Wahret die Anfänge", in: *Die Zeit* Nr. 38 vom 11. September 2003.

Theodor Maunz, Günter Dürig, Roman Herzog, *Grundgesetz. Kommentar*, München 1958ff.

John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, übers. v. Bruno Lemke, m. Anhang und Nachw. v. Manfred Schlenke, Stuttgart 1988.
Ingo von Münch, Philip Kunig (Hg.), *Grundgesetz. Kommentar*, Bd. 1 (Präambel bis Art 19), München [5]2000.
Martin Nettesheim, „Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos", in: *Archiv des öffentlichen Rechts* 130(2005), 71-130.
Michael Pawlik, *Der Terrorist und sein Recht. Zur rechtstheoretischen Einordnung des modernen Terrorismus*, München 2008.
Ralf Poscher, „Menschenwürde als Tabu. Die verdeckte Rationalität eines absoluten Rechtsverbots der Folter", in: Beestermöller, Brunkhorst 2006, a. a. O., 75-87.
Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, übers. u. hg. v. Hans Brockard, Stuttgart 1994.
Karl-Heinz Seifert, Dieter Hömig (Hg.), *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Taschenkommentar*, Baden-Baden [7]2003.
Christian Starck, Hermann von Mangoldt, Friedrich Klein, (Hg.), *Bonner Kommentar zum Grundgesetz*, München, [4]1999 (zitiert), [6]2010.
Rainer Trapp, *Folter oder selbstverschuldete Rettungsbefragung?* Paderborn 2006.
Ilija Trojanow, Juli Zeh, *Angriff auf die Freiheit. Sicherheitswahn, Überwachungsstaat und der Abbau bürgerlicher Rechte*, München [3]2009.
„Übereinkommen gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe vom 10. Dezember 1984", in: *BundesGesetzBlatt* 1990 II, 246.
Kurt Wuchterl, *Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Bern, Stuttgart, Wien 1997.
Kurt Wuchterl, *Kontingenz oder das Andere der Vernunft. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion*, Stuttgart 2011.

4
Naturalismus, Materialismus, Physikalismus und die Grenzen der Objektivität[1]

1 Begriffe

Die Begriffe „Naturalismus", „Materialismus" und „Physikalismus" bedeuten im Grunde dasselbe. Unterscheiden können wir dabei nur die Bezugsgröße. Also: „Alles ist Natur", „Alles ist materiell" und „Alles ist Physik". Diese Positionen meinen, dass die gesamte Welt mit den Mitteln der Naturwissenschaften und in deren Weise aufgefasst werden muss, dass sie nur aus Materie besteht oder eben, dass die Physik die Welt, wie sie ist, beschreibt und erklärt. Wir wollen im Folgenden fragen, was das genauer heißt, also wie diese Sätze verstanden werden können.

Die Position wird noch durch eine Reihe weiterer Ismen beschrieben, wie z. B. als Determinismus, als Objektivismus, als Kausalismus, als Reduktionismus oder Ähnliches. Damit sind dann noch zusätzliche Begriffe zu klären, nämlich die der Objektivität, der Kausalität und die Frage nach der menschlichen Freiheit. Die wird z. B. vom Neurophysikalismus abgelehnt – eine Spielart des Physikalismus.

Dass die Welt vollständig mechanisch funktioniert, ist eine sehr alte Ansicht, die z. B. schon von Demokrit oder Epikur in der Vorsokratik vertreten wurde, und dann wieder ab dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts, z. B. bei de Lamettrie oder bei Laplace; damals *gegen* die gesamte gelehrte Welt und den *common sense*, also dem explizierten Alltagsverstand, heute *mit* fast der gesamten gelehrten Welt und dem *common sense*. Dagegen stehen jetzt nur noch esoterische Richtungen, ein paar Philosophen und eine ganze Reihe von Physikern, von denen aber nur die letzteren wissenschaftstheoretisch ernst genommen werden, auch wenn man ihnen in unserem Punkt nicht glauben mag. Mit der Formulierung der Quantenmechanik in der Kopenhagener Deutung in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts sollte sich durch den Probabilismus physikalischer Mikroprozesse ein reiner Mechanismus in der Physik erledigt haben. Of-

[1] Die folgenden Ausführungen sind vor allem den Arbeiten Franz von Kutscheras (1982, 1993) verpflichtet.

fenbar ist das aber eine philosophische Position, denn die Physik bemüht sich seit achtzig Jahren relativ vergeblich, diesen Befund in den Köpfen der Menschen zu verankern. So etwas gibt es eigentlich nur bei philosophischen Thesen, auch wenn diese meist gut dreißig Mal so alt sind.

Die These vom Mechanismus in der Welt ist für verschiedene klassische philosophische Disziplinen bedeutsam. Zunächst ist eine Gesamtdeutung der Wirklichkeit und eine Bestimmung der Weltobjekte grundsätzlich eine Frage der Metaphysik und Ontologie. Dann stellen sich mit ihr erkenntnistheoretische und wissenschaftstheoretische Fragen. Zuletzt hat sie über die Freiheit auch Auswirkungen auf die Ethik, die Rechts- und Sozialphilosophie und weiter auf die Philosophische Anthropologie. Wir wollen im Folgenden die erkenntnistheoretischen Probleme in den Mittelpunkt stellen, weil die Fragen dort am elementarsten behandelt werden können. Wenn wir fragen, was wir erkennen können, dann fragen wir immer auch danach, was wir mitteilen können; wir werden also auch sprachphilosophische Überlegungen anstellen müssen. Da so viele Fachdisziplinen betroffen sind, werden wir auch um die Wissenschaftstheorie nicht herumkommen.

2 Wahrnehmen, Wissen, Realität

Erkenntnistheorie ist die Lehre davon, was wir erkennen können. Das kann aber immer nur etwas sein, was wir wahrnehmen können. Was wir erkannt haben, wissen wir. Unter dem Begriff der Realität verstehen wir immer einen Bezug von dem, was wir wissen, zu dem, was in der Welt vor sich geht.

Hier entstehen bereits einige Unsicherheiten: Was nehmen wir eigentlich wahr? Nehmen wir nicht auch wahr, dass ein Stock geknickt ist, wenn wir diesen ins Wasser halten, obwohl wir wissen, dass er gerade ist? Es gibt so etwas wie Sinnestäuschungen, obwohl wir die meisten erklären können, manchmal haben diese aber sicher auch eine wohlbegründte Wahrnehmungsfunktion. Der Skeptiker fragt dann aber generell: Inwiefern können wir uns auf unsere Wahrnehmungen verlassen? Wir wissen auch, dass wir uns generell täuschen können. Können wir dann noch davon sprechen, dass wir wissen, was wir erkannt haben? Es gibt dann gar kein Wissen; oder aber eben nur vorläufiges, bei dem wir uns nie sicher sein können, ob wir es wissen oder nur vermuten, dass es der Fall ist. Wir glauben es also; aber glauben, dass wissen wir alle, heißt eben: nicht wissen.

Der Skeptizismus hat auf diesen Befund immer wieder hingewiesen: Wir wissen nie etwas Genaues, können uns also nie sicher sein, d. h.: Wir wissen gar

nichts. Wissen besteht für uns dazu noch aus Aussagen über die Welt, ihre Objekte, deren Eigenschaften und Beziehungen untereinander. Wenn wir nur Vorstellungen über die Welt haben, dann können wir nur über diese Vorstellungen Aussagen formulieren. Wir sind aber nicht in der Lage, die Aussagen mit den Tatsachen in der Welt zu vergleichen, um sie zu verifizieren; denn wenn wir in die Welt schauen, um zu sehen, wie es dort aussieht, gewinnen wir wieder bloß eine Vorstellung, die wir nur mit der schon gehabten vergleichen können.

Es gibt keinen absoluten und sicheren Anfang des Wahrnehmens, Erkennens und Wissens, von dem wir ausgehend weitere Erkenntnisse gewinnen können. Wir wissen nichts Absolutes und Sicheres von der Welt, nichts Letztgültiges und auch nichts Erstes. Wenn wir aber nichts Sicheres wissen, wissen wir auch nicht, ob es die Welt oder irgendeinen Gegenstand in ihr überhaupt gibt, weil wir ja nur unsere Vorstellungen davon haben. Theoretisch ist das Ganze ziemlich ausweglos. Kant hat es als den Skandal der Philosophie angesehen, dass diese nicht in der Lage ist, die Außenwelt zu beweisen. Wir sind da seit der Antike auch keinen Schritt weiter gekommen.

Kein absolutes und sicheres Wissen zu haben, heißt nun aber nicht, gar nichts wissen zu können. Es heißt allenfalls, dass unser Wissen grundsätzlich an Voraussetzungen gebunden ist, wir können auch sagen an Annahmen oder Hypothesen. Der Skeptizismus wandte sich sogar noch gegen die Existenz der äußeren Welt. Abgesehen davon, dass der konsequenteste Außenweltskeptizist nicht in der Lage ist, in seinem alltäglichen Leben auf die Annahme, dass er in der Welt handelt, verzichten kann, ist die Leugnung der Welt auch eine ziemlich unplausible Ansicht! Nehmen wir die Behauptung: „Hier im Raum sitzen eine bestimmte Anzahl von Personen“, so wird sich der Skeptizist schwer tun, das zu widerlegen, wenn er sich nicht auf den empirischen Sachverhalt einlässt. Tut er es aber, um seinen Einwand zu belegen, begeht er einen performativen Widerspruch, denn die Möglichkeit dazu hatte er geleugnet.

Wir nehmen also als erste, sehr plausible Hypothese an, dass es die Welt gibt. Weiter wissen wir, dass wir nichts Absolutes wissen, sondern unser Wissen und Erkennen von Voraussetzungen abhängt.

Nun gibt es darüber hinaus tatsächlich unproblematisches Wissen, nämlich jenes Wissen von unseren Überzeugungen. Wovon wir überzeugt sind, das wissen wir auch. Es gibt keine bessere Basis für das Wissen als unsere Überzeugungen – unter der Einschränkung, dass wir wissen, dass wir uns jederzeit täuschen können, denn es ist nicht dasselbe, von etwas überzeugt zu sein und dennoch zu wissen, dass man sich grundsätzlich täuschen kann, und davon auszugehen, dass alles, was wir zu wissen glauben, Täuschung ist. Freilich müssen wir da einschränken: Nicht all unseren Überzeugungen sprechen wir die gleiche Wahr-

scheinlichkeit zu. Es gibt genug Annahmen, bei denen wir uns unsicher sind. Außerdem sind wir angehalten, unsere Überzeugungen immer wieder auf ihre Konsequenzen hin zu überprüfen und mit den Überzeugungen von anderen zu vergleichen. Wir sind dabei zwar nicht in der Lage, immer alle zu fragen – was auch keinen Sinn macht –, und wir können nicht alle Konsequenzen unserer Überzeugungen vollständig überblicken. Sollten wir aber irgendwo einen Widerspruch entdecken, sind wir intellektuell redlich genug, diesen auszuräumen und zu einer neuen Überzeugung zu kommen, die in sich schlüssig ist. Daneben gibt es als sicheres Wissen noch analytische Wahrheiten wie den Satz vom ausgeschlossenen Dritten, nach dem entweder ein Sachverhalt besteht oder sein kontradiktorisches Gegenteil, aber diese Einsicht hilft uns bei der Feststellung von Sachverhalten über die Welt meist nicht besonders viel.

Wenn wir nun mit anderen über die Welt sprechen, machen wir Aussagen wie z. B.: „Da draußen steht ein Baum." Wir sagen und meinen nicht: „Ich glaube, dass da ein Baum steht.", sondern wir sind dieser Überzeugung. Wir gehen also implizit davon aus, dass der andere den Baum auch sehen kann. In unserem Sprechen beziehen wir uns also immer schon auf die Welt und ihre Gegenstände. Unsere ganze Sprache macht gar keinen Sinn, wenn wir immer nur unsere Innenansichten meinen würden. Es gibt keinen einzigen gesprochenen Inhalt, der sich nicht irgendwie auf etwas in der Welt beziehen würde. Schon unser Sprechen selbst macht nur Sinn, wenn es jemand hört.

Der Ausgangspunkt unserer Verständigungen und unseres Blicks auf die Welt, unseres Erkennens und Wissens ist zweifellos in unseren Wahrnehmungen zu sehen. Auch wenn wir uns täuschen können, gehen wir nicht davon aus, dass wir uns immer und in jedem Fall täuschen. Wir kennen zumeist die Normalbedingungen, unter denen unsere Sinnesorgane gut und verlässlich funktionieren (vgl. oben). Aus einer einzigen Wahrnehmung werden wir auch keine Überzeugung bilden, sondern immer aus mehreren. Wir sprechen uns mit anderen rück und vermeiden Widersprüche, um so zu einer relativ konsistenten, wenn auch immer vorläufigen Weltsicht zu kommen.

Wissenschaftliche Erkenntnis bedient sich über unsere alltägliche Wahrnehmung hinaus besonderer Methoden. Diese liegen erstens in bestimmten Grundannahmen einer konkreten Einzel-Wissenschaft über die zu untersuchenden Gegenstände, zweitens in bestimmten Theorien, welche als wissenschaftlich anerkannt sind und vorausgesetzt werden, drittens in bestimmten Beobachtungsmethoden, also den experimentellen Verfahren, und zum Vierten in den Schlussweisen, seien sie logisch-mathematischer Art oder beruhen sie auf statistischen Verfahren. Das sind alles Voraussetzungen eigentümlicher Art. Jede Wissenschaft muss die Gegenstände der Welt auf ihr Verfahren hin reduzieren.

Keine Wissenschaft nimmt die gesamte Wirklichkeit in den Blick, sondern jede immer nur einen bestimmten Ausschnitt. So spricht die Physik von Wellenlängen und Atomen, wir aber nehmen Farben und Gegenstände wahr. Erklärungen von Sachverhalten sind nur so gut, wie wir sie verstehen. Die Physik arbeitet mit präzisen Begriffen, aus ihren Folgerungen lässt sich vieles ableiten, was für unser alltägliches Leben außerordentlich hilfreich ist. Sie ist aber offenbar nicht in der Lage, unser alltägliches und lebenspraktisches Verständnis von Gegenständen oder unserer bunten Welt zu erklären, weil diese Dinge in ihr gar nicht vorkommen. Das muss die Physik auch nicht, dazu ist sie nicht da, und wir sollten ihr nicht zumuten, Phänomene zu erklären, die außerhalb ihres methodischen Zugriffs liegen. Von Physikalismus aber sprechen wir eben, wenn wir sagen, die Welt ist nichts anderes, als das, was die Physik über sie aussagen kann.

3 Phänomenale und reale Eigenschaften

Die Welt ist für uns durch ihre Gegenstände bestimmt. Diese tragen bestimmte Eigenschaften an sich und sie stehen in unterschiedlichen Beziehungen zueinander. Nun gibt es für uns – und das ist ein erhebliches Problem – offensichtlich zwei Bereiche von Gegenständen (wir vermeiden hier ausdrücklich den Begriff von zwei Welten, schon weil wir glauben, dass es nur eine Welt gibt): einmal physische Gegenstände, die körperlich sind, also ausgedehnt, eine bestimmte Form und Masse haben usf., und psychische oder mentale Gegenstände, also Vorstellungen wie bestimmte Gedanken, Begriffe oder Erinnerungen, Gefühle wie Affekte, Antriebe oder Schmerzen und Wahrnehmungen wie visuelle oder auditive Reize. Diese sind nicht-körperlich, nicht-ausgedehnt, haben keine Masse usf. Es gibt einen langen Streit in der Philosophie und gerade wieder eine neue Debatte, welcher Art diese Gegenstände sind (das so genannte Qualiaproblem).

In unserem alltäglichen Sprechen beziehen wir uns auf diese zwei Phänomenbereiche, auf Physisches und auf Mentales. Und wir gehen davon aus, dass die anderen das unterscheiden können. Unsere Sprache verwebt die beiden Bereiche intensiv miteinander, soweit, dass sie für eine wissenschaftliche Begriffsbildung untauglich ist. Diese hat exakt zu sein, ihre Begriffe müssen klar definiert werden, ihr Umfang ist extensional begrenzt („Extension“ ist in der Logik der Ausdruck für den Umfang eines Begriffs), ihre Bedeutungen sind intrinsisch; nur dadurch können wir logische Terme bilden, welche hinreichend operationalisierbar sind. Die Alltagssprache dagegen zeichnet sich durch eine erhebliche Unschärfe aus, ihre Begriffe haben einen intensionalen Verweisungscharakter, der

sie miteinander verschränkt. Gleiche Sachverhalte lassen sich völlig unterschiedlich ausdrücken. Die alltagssprachlichen Begriffe passen sich den jeweiligen Umständen und Bedeutungsunterschieden an. Wenn wir nicht verstehen, können wir auf etwas deuten. Es geht in unserer Alltagssprache nicht nur um Fakten, sondern um Beziehungen, emotionale Bewertungen, die sehr schnell wechseln können, und um den jeweiligen kulturellen Hintergrund, der im Fall des Menschen unendlich variiert.

Wir können feststellen, dass die Phänomenbereiche der physischen Sprache und der mentalen Sprache eine völlig andere Binnenstruktur aufweisen und sich erheblich in ihren intentionalen Bezügen unterscheiden. Dazu einige Beispiele: Wasser kann für uns ganz verschiedene Bedeutungen haben, wir meinen damit einen lebensweltlichen Sinn als Lebensmittel, zum Schwimmen oder es vermischt sich mit der Bedeutung, die das Meer oder ein See für uns hat. Die Bezüge sind schier unendlich. Wenn ein Chemiker aber sagt: „Wasser ist H_2O." (vgl. Kutschera 1993, 18), definiert er die elementare Zusammensetzung des Wassers. Verschmutztes Wasser ist für uns lebensweltlich immer noch Wasser, chemisch ist es dagegen schon wieder etwas anderes. Die Aussage: „Chemisch gesehen ist Wasser nichts anderes als H_2O." ist völlig unproblematisch und korrekt (vgl. Kutschera 1993, 21). Genauso spricht nichts dagegen zu sagen: „Neurophysiologisch ist Schmerz nichts anderes als das komplexe Feuern von dicken, hemmenden Aβ- sowie der dünnen Aδ- und C-Fasern." (vgl. Egle et al. 2003, 16). Dass das in jeder Hinsicht dasselbe ist, folgt daraus allerdings nicht. Das aber behauptet der Materialismus gerade (vgl. Kutschera 1993, 21).

Ein weiteres Beispiel: Aus der Physik wissen wir, dass Kristalle eine Gitterstruktur von Atomen, Ionen oder Molekülen aufweisen, deren Volumen weitgehend leerer Raum ist (vgl. Kutschera 1993, 20f.). Wir sehen einen Kristall dagegen als dicht und homogen an. Was ist die Wirklichkeit? Für unsere wirkliche Lebenswelt spielt es keine Rolle, dass Kristalle vorwiegend aus winzigen Kernen, leerem Raum und der Verteilung der Elektronen auf Orbitalschalen bestehen. Die Physik beschreibt einen relevanten Sachverhalt, sie ist aber für viele Herangehensweisen, die nicht die ihren sind, relativ uninformativ. Um die Wirklichkeit vollständig zu erfassen, greift die Physik offenbar zu kurz.

Bei chemischen, neurophysiologischen oder physikalischen Aussagen beschreiben wir die Gegenstände in der formalen Struktur „Das eine ist das andere." Mentale und psychische Gegenstände wie Überzeugungen oder Schmerzen entziehen sich solchen Zuordnungen. Wovon wir überzeugt sind, davon sind wir überzeugt. Eine Überzeugung ist nichts anderes als der Inhalt, den sie ausdrückt. Die neurophysiologischen Vorgänge meiner Schmerzen sind nicht meine Schmerzen. Die sind, was sie sind. Es gibt da keine Differenz von Sein und Er-

scheinen. Wann ich Schmerzen habe und welche, erscheint mir jeweils auch immer so (vgl. Kutschera 1993, 21). Genauso bei Überzeugungen. Wir glauben das, wovon wir überzeugt sind. Alles Mentale ist „für uns, wie es uns erscheint, und hat keine davon unterscheidbare objektive Natur, sondern nur ein objektives Korrelat" (ebd.).

4 Reduktionen, Modelle und der Materialismus

Philosophisch ausgedrückt beruht der Materialismus, der die Identität mentaler und physischer Erscheinungen annimmt, der also alles auf Physisches reduzieren will, auf der, wie Kutschera schreibt, „höchst problematischen Annahme einer nomologischen Definierbarkeit psychologischer durch neurologische Prädikate" (Kutschera 1993, 23). Das heißt, dass sich mentale Begriffe aufgrund ihrer intensionalen Struktur nicht in die extensionale Sprache der Naturwissenschaften und der Physik übersetzen lassen. Welche Sprache verwenden diese Wissenschaften aber?

Zu einer wissenschaftlich-physikalischen Begriffsbildung kommen wir, wenn wir uns erstens auf die physischen Gegebenheiten beschränken, und das heißt auch, dass wir die mentalen auf ihr physisches Erscheinen reduzieren, und wenn wir zweitens die Terme – die wissenschaftlichen Begriffe – in ihrem Umfang exakt bestimmen und definieren, bedeutet das zuletzt, sie dem naturwissenschaftlichen Hinblick zu unterwerfen, um ihn darauf zu reduzieren. Es findet also im Vergleich zur Verwendung der Begriffe in alltäglichen Lebenszusammenhängen in der Wissenschaft eine doppelte Reduktion statt. Die Begriffe werden aus ihrer alltagssprachlichen Bedeutung herausgelöst und in die wissenschaftliche Sprache übertragen.

Allerdings lassen sich natürliche Sprachen nicht einfach in künstliche übersetzen (vgl. für das Folgende Kutschera 1981, 165-179). Die Oberbegriffe der wissenschaftlichen Sprache vernachlässigen oft die Unterschiede, welche für uns in der Lebenswelt bedeutsam sind. Die Ergebnisse, welche aus den Reduktionsbedingungen der künstlichen Sprache abgleiten werden, sind von diesen abhängig, was man besonders beachten muss, wenn die Ergebnisse in die natürliche Sprache rückübersetzt werden. Wir können behaupten, dass jede Sprache theoriebeladen ist, die Alltagssprache unterliegt aber sehr viel weniger Restriktionen als eine naturwissenschaftliche Sprache (vgl. unten auch die Voraussetzungen von Modellannahmen).

Die Rahmenbedingung für eine solche Übersetzung bezeichnen wir als Theorie. Eine Theorie besteht aus einer Menge von Sätzen (Axiomen) und den aus diesen folgenden Theoremen. Die Sprache einer Theorie ergibt sich aus den Termen, die in ihr vorkommen. Wenn wir nun eine bestimmte Theorie in eine andere übersetzen wollen, um sie so noch einmal zu reduzieren, zum Zweck freilich, sie übersichtlicher zu machen, bilden wir mit Hilfe der Sprache Definitionen, welche die Terme der ersten Theorie in die der zweiten Theorie überführen. Wir erhalten dann eine neue Theorie, welche die erste ausdrücken kann. Übersetzt wird wechselseitig durch Definitionsregeln, welche die Übersetzung kontrollieren.

Herrscht nun eine Synonymie der verwendeten Ausdrücke, ist die erste Theorie in die zweite vollständig übersetzbar. Es kann aber genauso sein, dass das nicht der Fall ist, dann variieren die Bedeutungen der beiden Theorien bzw. Sprachen. Allgemeiner sind die Theoriereduktionen wie z. B. bei der Reduktion der phänomenologischen Thermodynamik auf die statistische Mechanik oder der Reduktion der Arithmetik auf die Mengenlehre.[2]

Nun stellen unsere empirischen, natürlichen Sprachen *keine* Theorien dar und sie sind auch nicht vollständig axiomatisierbar. Reduziert werden in Theo-

[2] Einen Streit gibt es um Zusatzannahmen bei der Theoriereduktion. So ist die Keplersche Theorie der Planetenbewegung auf die Newtonsche Mechanik reduzierbar, wenn man das Gravitationsgesetz hinzunimmt. Da dieses auch noch eine Bedeutung für andere physikalische Erscheinungen hat, ist das sinnvoll. Es gibt hier aber keine allgemeinen, formalen Regeln, um Zusatzannahmen, welche jede Theorie komplexer machen, zu akzeptieren oder abzulehnen (wegen deren inhaltlichen Implikationen und ihrer Anzahl). Das geschieht also zumeist ad hoc. Allerdings ist nicht immer ganz klar, ob eine ad-hoc-Annahme vorliegt, oder an der Theorie festgehalten wird, gerade weil einem die Zusatzhypothese plausibel erscheint. In der Astronomie erklärte man z.B. die Beobachtung, dass die Umlaufbahn des Uranus nicht elliptisch ist, unter der Beibehaltung der Newtonschen Mechanik durch die Annahme eines weiteren Planeten, der dann später auch entdeckt wurde, nämlich der Neptun. Von der rosettenartigen Umlaufbahn des Merkurs dagegen schloss man darauf, dass die Masse der Sonne nicht gleichmäßig und kugelsymmetrisch verteilt ist, um an der Newtonschen Mechanik festzuhalten. Das Phänomen ist dann aber durch die Relativitätstheorie zu erklären, was zur Aufgabe der klassischen Mechanik führte. Im ersten Fall lag man richtig, im zweiten falsch. Peter Eckle wies mich auf Folgendes hin: Für den ersten Fall wurde keine ad-hoc-Annahme gemacht, vielmehr hat man eine weitere Hypothese angenommen, um innerhalb des Paradigmas der Newtonschen Physik bleiben zu können, nicht, weil man diese auf keinen Fall aufgeben wollte, sondern einfach, weil die Zusatzannahme als sinnvoll betrachtet wurde. So besehen, kann das Beispiel nicht belegen, dass Popper falsch lag, vielmehr bestätige es seine Methode. Entscheidend dabei sei offenbar die Semantik der ad-hoc-Annahmen.

riereduktionen eigentlich auch nur die Wahrheitswerte der jeweiligen Propositionen in den Theorien, also der Behauptungen und Sätze. Wir ahnen schon weitere Probleme: Die Bedeutungen einer Theorie und die Bedeutungen ihrer Reduktion müssen nicht identisch sein. Durch die Definitionsregeln ergeben sich Bedeutungsverschiebungen. Auch bei gleichem Wahrheitswert kann einem Satz in einer anderen Theorie eine andere Bedeutung zukommen. So behauptet man zuweilen, dass optische Phänomene nichts anderes sind als elektromagnetische Phänomene. Zwar können sich bei der Übertragung einmal auch richtige Ergebnisse einstellen, grundsätzlich aber gilt der Satz Kutscheras:

> „Ereignisse, Sachverhalte, Zustände, Phänomene sind Bedeutungen von Sätzen. Nur bedeutungsgleiche Sätze drücken also dieselben Ereignisse, Sachverhalte, Zustände und Phänomene aus, nicht hingegen Sätze mit demselben Wahrheitswert. Ebenso sind Attribute Bedeutungen von Prädikaten, so dass nur bedeutungsgleiche, nicht aber umfangsgleiche Prädikate dieselben Attribute ausdrücken“ (Kutschera 1981, 173).

Diese Probleme ergeben sich aber nur, wenn die phänomenale Bedeutung der Sätze für die Theorie eine Rolle spielt. Im Fall einer Universalsprache wie der Mathematik kommt es aber nicht auf die Interpretation an, also auf die Verteilung der Wahrheitswerte – das ist auch das Modell dieser Sprache. Bei algebraischen Modellen geht es allein um die Struktur des Modells. Danach enthält eine bestimmte Theorie eine Menge von Objekten und eine Menge an Funktionen, welche die Theorie algebraisch bezeichnen. Eine zweite Theorie enthält ebenso viele Objekte und eine Menge an Funktionen, die ebenso eine algebraische Struktur bezeichnen. Beherrschen wir nun eine Struktur von Phänomenen, ihrer Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten im Sinne eines solchen algebraischen Modells, so können wir über beliebig viele andere Modelle Aussagen machen, welche zwar andere Objekte umfassen, deren Struktur aber die gleiche algebraische ist. Diesen kommt dann im Gegensatz zum Umstand in semantischen Modellen immer derselbe Wahrheitswert zu. Die Sätze des einen Modells können eine ganz andere Bedeutung haben als die des anderen, und dennoch lassen sich die Aussagen übertragen. Das funktioniert, wenn innerhalb der Modelle nicht die Natur der Phänomene erklärt werden soll, sondern wenn es nur um deren Struktur algebraischer Zusammenhänge, um das „Wie“ und nicht um das „Was“ geht.

Eine solche Beschreibung ist für die Naturwissenschaften und insbesondere für die Physik charakteristisch. Es geht um die Angabe mathematischer Modelle für die Phänomene der physischen Wirklichkeit. Die moderne Naturwissenschaft interessiert sich also nicht mehr für eine Analyse der natürlichen Phäno-

mene, sondern nur für ihre Struktur. Das hat René Descartes bereits in seinen *Regulae ad directionem ingenii* so gesehen. Für die Begründung der analytischen Geometrie stellte Descartes geometrische Sachverhalte durch numerische Modelle dar, womit er geometrische Sachverhalte in algebraische überführt hat (vgl. Kutschera 1981, 177).

Nach Descartes sollte die abstrakte Algebra die allgemeine Lehre von Größe und Ordnung, eine so genannte *mathesis universalis* darstellen, welche für alle Phänomene mathematische Modelle ergibt. Erkennen hieß für Descartes „Vergleichen". Vergleichen aber können wir alles, was ein Mehr und Weniger zulässt. Die Größenverhältnisse sind immer in denselben algebraischen Strukturen verankert, die physikalische Größe der Temperatur in der Länge der Quecksilbersäule oder die Tonhöhe zur Länge einer Saite. Wenn es für die Geometrie ein algebraisches Modell gibt, dann auch für alle Größen. Nun gibt es aber für jede quantitative Struktur immer auch ein mathematisches Modell. Ob das jeweils fruchtbar ist und eine eingängigere Darstellung erlaubt, ist ein anderes Problem. Exakte Naturwissenschaft können wir also nur in der Reichweite betreiben, wie die mathematischen Modelle das zulassen. Die physikalische Welt war für Descartes eindeutig umfassend mathematisch zu beschreiben: „Apud me omnia fiunt mathematice in Natura", schrieb er an Mersenne.

Unser Übersetzungsproblem ergibt dann in der Unterscheidung von algebraischen und semantischen Modellen, dass bezüglich der mathematischen Struktur die Wahrheitswerte in zwei ineinander übersetzbaren Sprachen die gleichen sind. Das heißt aber nicht, dass die beiden durch die Sprachen umschriebenen Modelle auch in semantischer Hinsicht das Gleiche aussagen, und die eine vollständig in die andere auch in semantischer Hinsicht übersetzbar ist.

Das gilt im Übrigen auch für Phänomene innerhalb der Naturwissenschaften. Dass Physik und Biologie Naturwissenschaften sind, wird niemand bestreiten mögen. Die Biologie verwendet aber eine völlig andere Sprache. Bei der Erklärung, welche Funktion ein Organ innerhalb eines Organismus hat, ist es der Biologie nicht möglich, sich auf die mikrophysikalischen Prozesse z. B. innerhalb der Leber (oder der Wirbelsäule, des Gehirns, des Herzens) zu beschränken, weil dadurch die Funktion des Organs für den Organismus gerade nicht hinreichend beschrieben werden kann, zumal sich die molekularen Zusammensetzungen der Organe zwischen den Spezies erheblich unterscheiden. Biologische Klassifikationen stehen also quer zu physikalischen. Was biologisch einfach und natürlich ausgedrückt werden kann, lässt sich physikalisch nicht ohne weiteres einfach und natürlich erklären. Deswegen kann die Biologie auch nicht vollständig in die Physik übersetzt werden (vgl. Kutschera 1993, 29). Für die Neurophysiologie gilt freilich dasselbe.

Die Meinung, die verschiedenen naturwissenschaftlichen Erklärungen lassen sich einfach alle zusammenschließen, lässt sich also nicht aufrechterhalten. Was daran jeweils objektiv ist, ist eine andere Frage und hängt vom Begriff des Objektiven ab. Dass dieser Begriff selbstverständlich und unproblematisch sei, ist ein schier unausrottbarer Aberglaube.

Wir haben bisher nur die Begriffsbildung thematisiert, um die alltagssprachliche von der wissenschaftlichen Sprache grundsätzlich zu unterscheiden. Beide Sprachen gehen zunächst von der gleichen Realität aus, die sie nur unterschiedlich einzufangen versuchen.

Die Rezeption der Realität nennen wir Erfahrung. Die philosophische Position, welche schon immer unmittelbar von Erfahrungen ausgehen und jede Erkenntnis ausschließlich auf Erfahrung zurückführen wollte, ist der Empirismus. Die Grundsatzfrage besteht darin, wie wir Erfahrungen von Nicht-Physischem haben, welche das sind, wie diese zu klassifizieren sind und welche Bedeutung diese wiederum für die Erfahrung von physischen Gegenständen haben. Kant z. B. nahm an, dass wir für Erkenntnis zwar auf sinnliche Erfahrungen angewiesen sind, dass uns diese aber ohne die Voraussetzungen, die im Verstand liegen, „blind" bleiben lassen. Im Wiener Kreis (Moritz Schlick, Rudolph Carnap, Otto Neurath u. a.) ging man davon aus, dass es einfache Beobachtungssätze gibt, die sich allein durch die Erfahrung bestätigen lassen, und aus denen wir dann allein mit logischen Mitteln weitere Erkenntnisse ableiten können. Dazu suchte man nach so genannten „Sinnkriterien", welche uns unterscheiden lassen, ob ein Erfahrungserlebnis eine echte und wissenschaftstaugliche Erfahrung ist oder nicht. Dieses Programm ist gescheitert. Es gibt keine einheitlichen Regeln dafür, was als rein wissenschaftliche Erfahrung gelten kann und was nicht. Der Energieerhaltungssatz z. B. ist eine Annahme, die sich in der Physik als sehr fruchtbar erwiesen hat, in seiner Allgemeinheit lässt sich diese aber nie aus Erfahrungen beweisen. Das Problem besteht für jeden wissenschaftlichen Allsatz wegen des Induktionsproblems, also von einzelnen Beobachtungen auf einen allgemeinen Satz schließen zu können.

Zuweilen scheint man annehmen zu wollen, dass wissenschaftliche Beobachtungen für sich bestehen. Man müsse nur hinsehen und erhält ein Faktum, von dem man sicher ausgehen kann. Beobachtungen ergeben sich aber nicht einfach so, sondern man muss eben in einer bestimmten Weise hinsehen. Ein Wissenschaftler weiß schon eine Menge über sein Fachgebiet und dessen zulässigen theoretischen Rahmen. Er hat zunächst, sagen wir einmal, eine Vermutung, woraus er eine Hypothese formuliert, also eine Aussage über die Wirklichkeit.

Er ersinnt ein Experiment, um seine Hypothese zu bestätigen. Das Experiment liefert ihm Daten. Diese stehen in einem mathematischen Zusammenhang oder müssen in einen solchen gebracht werden. Über die mathematischen Voraussetzungen muss er sich auch schon vorher ins Klare gesetzt haben. Am Ende steht ein Ergebnis, dass wiederum interpretiert werden muss. Empirische Untersuchungen liegen nicht auf der Straße und müssen nur aufgesammelt werden, sie führen sich nicht von selbst durch und die Ergebnisse lassen sich nicht nur auf eine einzige Weise verstehen. Das geschieht alles freilich nicht regellos, doch hängt es von einer ganzen Reihe von Voraussetzungen ab. Die Hauptvoraussetzung ist der theoretische Rahmen. Wir sprachen dabei auch schon vom Modell.

Wir müssen daraus schließen, dass es so etwas wie einfache Fakten, die für sich bestehen, nicht gibt (vgl. Kutschera 1981, 456). Jeder Sachverhalt beruht auf Annahmen, vor deren Hintergrund er sich erst ergibt. Diese Annahmen, die sich fortwährend ändern können (Thomas S. Kuhn sprach bei der wissenschaftlichen Entwicklung bereits im Titel seines Werks von „Revolutionen"), ergeben sich aus dem Vorwissen einer Person, ihrem kulturellen Hintergrund, ihrer Sprache usf., die als subjektive Wahrscheinlichkeiten den Rahmen für Beobachtungen liefern und für sich schon ein System von Annahmen bilden. Kurt Wuchterl hat solche Grundsysteme unterschieden: Neben dem transzendent-religiösen Paradigma beschreibt er ein naturwissenschaftliches und ein transzendental-säkulares Paradigma (vgl. Wuchterl 1997, 229-257). Jede Sprache, jede Erkenntnis und jedes Wissen ist theoriebeladen; naturwissenschaftliche Erkenntnis aber wesentlich mehr als unsere Alltagssprache (vgl. Kutschera 1981, 454). Bei den Aussagen über die Werte von physikalischen Größen wird dieser Hintergrund auch immer wieder relevant. Diese Größen werden durch Messverfahren definiert, die „auf generellen empirischen Annahmen [beruhen], also auf einer empirischen Theorie, nach der die Meßergebnisse Werte liefern, die den intendierten Eigenschaften der Größe entsprechen" (Kutschera 1981, 460). Beobachtungssätze ergeben sich also nicht „im Sinn von allein aufgrund von direktem Erleben definitiv entscheidbaren Sätzen" (ebd.). Empirische Sätze haben immer einen hypothetischen Charakter, auch wenn der einmal höher oder niedriger ausfällt. Das gilt ganz besonders für generelle Hypothesen und insgesamt ebenso für die *Rechtfertigung* genereller Hypothesen und Theorien.

Theorien müssen in der Sprache formuliert werden. Die Voraussetzungen dafür sind Begriffe, die wir als theoretische Terme bezeichnen. Die Notwendigkeit, theoretische Terme anzunehmen, widerspricht der These des Empirismus, dass wir alle Erkenntnisse ausschließlich aus der Erfahrung gewinnen können. Der Aufbau einer empirischen Sprache und die Begründung von Sätzen dieser Sprache sind nicht zwei Vorgänge, die man sauber voneinander trennen könnte

(vgl. Kutschera 1981, 454). Terme sind begriffliche Konstrukte, die auf Annahmen über die Natur und dem Vorliegen normaler Umstände beruhen. Das Ganze ähnelt einem Zirkel, in dem ich schon Annahmen voraussetzen muss, um überhaupt etwas zu erfahren, und mit dessen Hilfe ich meine Annahmen bestätigen oder widerlegen kann, allerdings immer nur im Rahmen meiner Annahmen. Diese Abhängigkeit von Hypothesen beschreibt den normalen Vorgang der menschlichen Erkenntnis. Alle empirischen Sätze können aber deswegen auch immer nur einen hypothetischen Charakter haben.[3]

6 Kausalität und Naturgesetze

Naturwissenschaften setzen zur Ableitung von beobachtbaren Ereignissen Kausalität voraus. Die Auffassung, dass alle Ereignisse in der Welt durchgängig Kausalverläufen unterliegen, führt zur Position des Determinismus. Unter Kausalität versteht man eine notwendige Wenn-Dann-Beziehung zwischen einer zeitlich vorausgehenden Ursache und einer dieser zeitlich folgenden Wirkung. Aussagen über die kausale Abhängigkeit eines Ereignisses von einem anderen Ereignis nennen wir Begründungen. Allgemein gilt, dass erstens die Begründungen für eine wissenschaftliche Aussage wahr sein müssen, dass zweitens in ihnen kein Satz vorkommen darf, der mit der Folgerung identisch ist und dass drittens die Schlussfolgerung aus den Begründungen analytisch oder modal folgen muss (Wahrheit, Nicht-Zirkularität, analytische oder modale Folge). Im deduktiv-nomologischen Modell für wissenschaftliche Erklärungen im Anschluss an Überlegungen von Hume, Mill, Hempel und Oppenheim (1948) kommen als weitere Bedingungen hinzu, dass bei den Ableitungen Naturgesetze vorkommen und diese für die Ableitung notwendig sein müssen (vgl. Kutschera 1981, 95f.). Es ergeben sich hier zwei begriffliche Probleme: Wie kommt die Notwendigkeit in einen Kausalschluss und was sind Naturgesetze?

Fragen wir zuerst, was ein Kausalschluss ist. Nach der Definition des Objektivismus gilt (vgl. für das Folgende Kutschera 1993, 41-51): Eine objektivistische Theorie der Erklärung von Ereignissen in der Natur, von menschlichem

[3] Das hat freilich schon Cassirer sehr deutlich gesehen: „Wissenschaftliche Ausdrücke … folgen einem festen Klassifikationsprinzip … Aber alle Klassifikationsgesetze sind künstlich. Die Natur als solche enthält nur die individuellen, vielgestaltigen Phänomene. Während wir diese Phänomene unter Klassenbegriffen und allgemeinen Gesetzen zusammenfassen, beschreiben wir nicht Naturtatsachen“ (Cassirer 1996, 318f.).

Verhalten und menschlichem Denken geht davon aus, dass diese Vorgänge mit Hilfe einer kausalen Ableitung vollständig beschrieben werden können.

Um diese These behaupten zu können, müssen wir explizieren, was eine „kausale Ableitung" ist. Diese Explikation muss einen extensionalen Sinn haben, d. h. eindeutig angeben können, was unter Kausalität verstanden wird. Wir können vorläufig definieren: Kausalität ist die Ableitung einer notwendigen Folge aus einer Ursache. Kausalität gibt damit die Bedingungen an, unter welchen bei Vorliegen eines Ereignisses (Ursache) ein anderes Ereignis (Wirkung) zeitlich folgt.

6.1 Theorien der Kausalität

Es gibt verschiedene Theorien zur Kausalität, die Regularitätstheorie, die kontrafaktische Analyse und die Wahrscheinlichkeitstheorie:

6.1.1 Die Regularitätstheorie[4]

Nach David Hume können wir keine Relationen wahrnehmen, weil wir nur Fakten sehen, z. B. zwei Ereignisse, die zeitlich aufeinander folgen. Wir können aber nicht erkennen, dass die Folge der Wirkung auch *notwendig* beim Vorliegen der Ursache eintritt. Nehmen wir eine solche Verknüpfung regelmäßig wahr, schließen wir daraus, dass die Folge immer auf die Ursache folgt. Wir kommen also zu folgender Erklärung: Auf ein Ereignis A folgt logisch unter Angabe von Gesetzen C und wahren Antezendenzbedingungen (für die Physik: Anfangs- und Randbedingungen) D ein Ereignis B. B folgt also logisch aus A, C und D.

Kritisiert wird diese Lösung, weil die zeitliche Aufeinanderfolge zweier Ereignisse nicht ausreicht, um die Notwendigkeit der Folge zu begründen. John Stuart Mill hat bereits darauf hingewiesen, dass die Ursache dafür, dass die Arbeiter in London und Manchester in die Mittagspause gehen, darin liegt, dass es zwölf Uhr ist und deswegen die Sirenen in London und Manchester heulen, nicht aber darin, dass die Arbeiter in Manchester Mittag machen, weil in London die Sirenen heulen. Außerdem geben wir uns im Alltag mit Erklärungen zufrieden, welche die oben genannten Bedingungen nicht erfüllen. Z. B. akzeptieren wir die Erklärung von Fritz, er habe sich das Bein gebrochen, weil er auf einer

[4] Vgl. für das Folgende Kutschera 1993, 41ff.

Bananenschale ausgerutscht ist. Die notwendigen Antezendenzbedingungen sind aber darin nicht enthalten, sondern werden einfach interpoliert.

6.1.2 Die kontrafaktische Analyse[5]

David Lewis (1973) und John Leslie Mackie (1965, 1974) machten den Vorschlag: Kausalität liegt vor genau dann, wenn ein Ereignis B nur eintritt, wenn auch das Ereignis A vorhergeht. Wäre also A nicht eingetreten, so auch nicht B.

Kutschera schreibt, dass eine solche Erklärung zwar die notwendige, nicht aber die hinreichende Bedingung eines Ereignisses angibt. Dass Hans in die Baugrube fällt, liegt nicht nur daran, dass diese von den Bauarbeitern nicht abgedeckt wurde, sondern auch daran, dass Hans aus dem Haus gegangen ist, diesen und jenen Weg genommen hat, in die Luft geschaut hat usf. Weiter gibt es Formen kausaler Überdeterminiertheit: Wenn jemand von zwei tödlichen Schüssen getroffen wird, ist er folglich nicht tot. Wäre nämlich das eine Ereignis, der Tod von Y durch den tödlichen Schuss M, nicht eingetreten, so die Kausalerklärung, wäre Y auch nicht tot weil für den Schuss N das Gleiche gilt.

Lewis unterscheidet genauer „direkte Ursache" und „Ursache". Die Letztere drückt aus, dass es eine endliche Reihe von Ereignissen A^n gibt, von denen gilt, dass A^1 Ursache von A^2, das Ursache von A^3 usf., bis A^n Ursache von B ist. Kausalität zwischen zwei Ereignissen liegt in beiden Fällen dann vor, wenn die kontrafaktische Analyse des Konditionals ergibt, dass die Wirkung nicht eintritt. Sein bekanntes Beispiel lautet: „Hätten Kängurus keine Schwänze, würden sie umfallen."

Lewis hat eine eigene konditionale Logik entwickelt, die davon ausgeht, dass sich die jeweiligen Bedingungen in möglichen Welten auch realisieren. Zwischen diesen möglichen Welten gibt es dann immer auch komparative Ähnlichkeiten. Der Satz „Wenn A, dann B" ist wahr, wenn in den Welten, in denen A gilt, auch B der Fall ist, wenn A-Welten also auch B-Welten sind.

Als Ursachen verstehen wir aber generell nur reale Ereignisse. Aus der Definition „A ist direkte Ursache von B genau dann, wenn gilt: Tritt A ein, so auch B, und tritt A nicht ein, so auch B nicht" (nach Kutschera 1993, 43)[6] ist aber keine Aussage enthalten, ob A eintritt oder eintreten wird. Das vorausgesetzt

[5] Vgl. für das Folgende Kutschera 1993, 43ff.

[6] Nach John Leslie Mackie liegt Kausalität vor, wenn gilt: Das Ereignis A ist Ursache einer Wirkung B, wenn A ein unzureichender aber notwendiger Teil einer Bedingung ist, die selbst nicht notwendig aber hinreichend für B ist (vgl. Mackie 1965, 245f.; 1974).

könnte B auch Ursache von A sein. Wir müssten also ergänzen: Wenn A Ursache von B ist, dass ist B nicht Ursache von A.

Zuletzt verstehen wir das Kausalitätsverhältnis so, dass die Wirkung auf die Ursache zeitlich folgt. Diese Bedingungen (Eintreten von A und zeitliche Folge) will Lewis nicht annehmen, da er dazu auf Empirisches Bezug nehmen müsste. Er löst das Problem durch „spezielle Annahmen über die Ähnlichkeit von Welten", was aber ebenso einen Bezug auf die Zeitkategorie erfordert. Die Rede von „ähnlichen Welten" ist zudem nicht sehr präzise. Lewis fordert, dass die Ähnlichkeiten zwischen den Welten so angegeben werden müssen, dass „sich die gewünschten Wahrheitswerte der Konditionale ergeben. Dadurch wird die Kausalrelation aber von solchen Annahmen abhängig. Nach Kit Fine (1975) sehen wir den Satz als wahr an: „Hätte Nixon den Knopf gedrückt, wäre es zu einer atomaren Katastrophe gekommen".[7] Die Welt, in der das passiert wäre, ist unserer Welt weniger ähnlich als die, in welcher der Auslösemechanismus versagt hätte. Wir müssen also nach der Ähnlichkeit der Welten folgern: „Hätte Nixon den Knopf gedrückt, wäre nichts passiert". Aus diesem Dilemma helfen nur ad-hoc-Annahmen darüber, was als ähnlich gelten soll. Wenn nun empirisch betrachtet A stattfindet, ist der Zusammenhang zu B trivial. Daraus folgt: „Ursachen werden also nur als notwendige Bedingungen charakterisiert" (Kutschera 1993, 45).

Im Grunde findet sich der erste und zweite Vorschlag schon bei Hume, wenn der in den *Enquiry Concerning Human Understanding* schreibt: Als Ursache bestimmen wir, „*einen Gegenstand, dem ein anderer folgt, wobei allen Gegenständen, die dem ersten gleichartig sind, Gegenstände folgen, die dem zweiten gleichartig sind. Oder* mit anderen Worten: *wobei, wenn der erste Gegenstand nicht bestanden hätte, der zweite nie ins Dasein getreten wäre*" (Hume 1993, 92f.).

6.1.3 Die Wahrscheinlichkeitstheorie der Kausalität[8]

Auch der dritte Vorschlag zur Bestimmung der Kausalität stammt von David Hume. Die Regularitätstheorie versteht Kausalität als objektive oder philosophische Relation. Die Wahrscheinlichkeitstheorie beruht dagegen auf einer psychologischen Relation. Hume schreibt:

[7] Zitiert nach Kutschera 1993, 45.
[8] Vgl. für das Folgende Kutschera 1993, 45ff.

> „Wenn aber viele gleichförmige Beispiele auftreten und demselben Gegenstand immer dasselbe Ereignis folgt, dann beginnen wir den Begriff von Ursache und Verknüpfung zu bilden. Wir *empfinden* nun ein neues Gefühl …; und dieses Gefühl ist das Urbild jener Vorstellung [von notwendiger Verknüpfung; GF], das wir suchen" (Hume 1993, 95).

Beobachte ich häufig A, und es folgt darauf B, beobachte ich aber nie, dass A vorliegt und B nicht folgt, erwarte ich beim nächsten Vorliegen von A das Ereignis B, je nachdem, wie häufig ich das zuvor beobachtet habe. Bei sehr häufigem Beobachten der A-B-Relation bin ich mir sicher, dass auf A auch wieder B folgen wird. Wir können nach Hume keine Notwendigkeit wahrnehmen, wie es die klassische Kausalitätsdefinition erforderte. Sehe ich eine Billardkugel rollen, die plötzlich stehen bleibt, und eine andere benachbarte sich in Bewegung setzt, so sehe ich nicht, was zwischen den beiden Kugeln passiert. Die psychologische Haltung der Erwartung aus Gewohnheit ersetzt damit bei Hume die Notwendigkeit.

Danach kann man Kausalität definieren: Ein Ereignis A ist Ursache eines Ereignisses B, wenn die Wahrscheinlichkeit von B, nachdem A vorliegt, höher ist, als die Wahrscheinlichkeit ohne A. Zudem muss gelten, dass A und B faktisch stattfinden, und A vor B eintritt.[9]

Auch dieser Begriff von Kausalität ist problematisch. Hume stützt sich dabei offenbar auf so etwas wie subjektive Erwartung, also eine, wie Kutschera schreibt, „subjektive, epistemische Relation" (Kutschera 1993, 47). Kausalrelationen verstehen wir aber als objektive Relationen, d. h. im Fall von Wahrscheinlichkeiten, dass ich genau angeben kann, unter welchen Bedingungen welches Ereignis mit einer mathematisch bestimmten Wahrscheinlichkeit unter Berücksichtigung von Abweichungen stattfindet. Daraus folgt erstens: Die objektive Wahrscheinlichkeit macht keine Aussage über die Einzelereignisse, sondern nur über die relative Häufigkeit ihres Eintretens angesichts des Bezugs zur definierten Objektklasse. Es gibt keine Wahrscheinlichkeit für ein bestimmtes Einzelereignis.

Informationen über Rahmenbedingungen erhöhen zweitens die Wahrscheinlichkeit von Ereignissen, wir verstehen solche aber nicht als Ursache. Dass ein radioaktives Element eine sehr kurze Halbwertszeit hat, macht es wahr-

[9] Bei Kutschera lautet die Definition: „Dieser Gedanke wird nun in der Wahrscheinlichkeitstheorie der Kausalität so verallgemeinert: 3. E ist die Ursache von E', wenn die Wahrscheinlichkeit von E' aufgrund von E höher ist als die nichtbedingte Wahrscheinlichkeit von E', E und E' tatsächlich stattfindet und E früher ist ale E'" (Kutschera 1993, 46).

scheinlich, dass es bald zerfallen sein wird. Die Halbwertszeit sehen wir aber nicht als Ursache an. Ist Karin zu Hause, erhöht das die Wahrscheinlichkeit, dass ihr ein Unfall passiert (wenn die meisten Unfälle im Haushalt passieren), ihr Zuhausebleiben ist dann aber nicht die Ursache für den Unfall.

Zum Dritten sehen wir auch Ursachen als solche an, obwohl ihre Angabe eine bestimmte Wirkung verringert. Fritz leidet an Krankheit X oder Y. Hätte er Y, würde er sehr starkes Fieber bekommen. Hat er faktisch X, so würden wir sein hohes Fieber dennoch auf die Krankheit zurückführen (Paradox von Simpson).

Die Angabe einer hohen Wahrscheinlichkeit erklärt zum Vierten niemals, dass das Ereignis eintreten muss. Sterben 80% derjenigen, die von einer Kobra gebissen wurden, so verstehe ich den plötzlichen Tod eines Bekannten, wenn ich weiß, dass er von einer solchen Schlange gebissen wurde. Dass aber 20% den Biss überleben, zeigt, dass dieser nicht allein Todesursache ist.

6.1.4 Die modallogische Theorie der Kausalität[10]

Die relationale Angabe von Wahrscheinlichkeitsverhältnissen vieler Ereignisse zueinander kann mir also nicht angeben, was unter Kausalität zu verstehen ist. Wir verstehen darunter gerade den Umstand, dass ich mit Sicherheit vorhersagen kann, welches Ereignis auf ein anderes folgen muss. Kutschera stellt dazu eine eigene „modallogische Theorie der Kausalität" vor. Diese geht von indeterminierten Verläufen aus, d. h. dass das Weltgeschehen, was die Zukunft betrifft, nicht feststeht. Notwendig ist darin nur der vergangene faktische Verlauf. Er vergleicht das mit einer Art Ereignisbaum, der bevor er sich aufzweigt, indeterminierte, also mögliche, aber noch nicht notwendige Schnittstellen aufweist, die beim Eintreten eines zunächst noch nicht determinierten Ereignisses dieses notwendig machen. Dieses Ereignis bezeichnet Kutschera dann als Ursache. Das ist, genauer besehen, immer eine Erstursache. Es gibt also keine Kausalketten, die sich daraus ergeben, dass jede Wirkung wieder Ursache von weiteren Wirkungen ist. Der Determinismus nimmt eben genau das an, auch wenn es sinnwidrigerweise zur Folge hat, dass es überhaupt keine Ursachen geben kann, denn alles tritt mit Notwendigkeit ein.

Tatsächlich gehen wir im Alltag von verschiedenen Kausalitätsbegriffen aus.[11] Wir unterscheiden unterschiedliche Verstehensarten, also funktionale,

[10] Vgl. für das Folgende Kutschera 1993, 48ff.
[11] Vgl. für das Folgende Kutschera 1981, 79ff.

intentionale, rationale, kausale, determinative, genetische, interpretative oder symbolische sowie hypothetische und das Bedeutungsverstehen. Diese geben uns Gründe an, etwas zu verstehen und es erklären zu können. Kausale Ableitungen kommen dort in unterschiedlicher Weise und Schwerpunktsetzung vor. Ein Hauptproblem von Kutscheras Vorschlag besteht darin, dass wir den Begriff „Erstursache" im alltäglichen Verstehen nicht sauber verwenden. Das Wasserrohr ist geplatzt, weil die Temperatur unter den Gefrierpunkt gesunken ist, verstehen wir zwar, wir nehmen aber wiederum eine Ursache dafür an, warum die Temperaturen so weit gesunken sind, z. B. meteorologische Gründe.[12] Wenn es mitten im Sommer ist und wir nichts davon bemerkt haben, dass es so kalt ist, fragen wir freilich ebenso nach, wie wir uns über die Dämlichkeit oder über die Ungeschicklichkeit wundern, wenn es Maßnahmen gegeben hätte, das Platzen des Rohres zu verhindern. Die Erklärung: „Fritz hat sich das Bein gebrochen, weil er auf einer Bananenschale ausgerutscht ist", akzeptieren wir, weil wir uns die Umstände hinzudenken, welche noch eine Rolle gespielt haben dürften, nachdem wir wissen, dass ein Bein nicht notwendig beim Ausrutschen auch immer bricht.[13] Wir sehen dann meistens auch als Ursache an, was uns von den Umständen noch nicht bekannt ist. Kutschera spricht davon, dass offenbar beim kausalen Erklären im Alltag „auch epistemische Faktoren eine Rolle spielen" (Kutschera 1993, 51). Soweit zum Begriff der Kausalität.

6.2 Naturgesetze

Fragen wir dann, was wir unter Naturgesetzen verstehen können, so können wir sagen: Naturgesetze sind synthetische Generalisierungen, also Allsätze aufgrund von Beobachtungen, die für eine bestimmte Klasse von Gegenständen und deren Verbindungen gelten. Naturgesetze gelten nicht immer und überall, sondern nur, wenn die in ihnen vorkommenden Größen und wenn diese ausschließlich vorliegen. Jeder *weitere* Parameter kann aber einen Einfluss auf ein Ereignis haben. Bei der Anwendung von Naturgesetzen kann also immer etwas dazwischen kommen.

Wie Geert Keil behauptet, kennt die Physik kein einziges Verlaufsgesetz (vgl. Keil 2007, 38). Die Physik beschreibe nur Zustandskorrelationen der betrachteten Größen zu einem bestimmten Zeitpunkt t. Für den weiteren Verlauf können nur Aussagen wieder zu einem bestimmten Zeitpunkt t über koexistie-

[12] Vgl. Kutschera 1981, 79, 104; Kutschera 1993, 50.
[13] Vgl. Kutschera 1981, 88, 103; Kutschera 1993, 42f.

rende und korrelierte Größen gemacht werden, „wenn nichts dazwischen kommt“ (vgl. Keil 2007, 31, 101, 120, 122), das bei der Koexistenz der betrachteten Größen eine Rolle spielt. Die Pendelschwingung richtet sich nach der Länge des Fadens und dem Impuls des Gewichts. Kein Naturgesetz der Welt kann den Verlauf beschreiben, dass ich den Faden verlängere, was Auswirkung auf die Pendelschwingung hat. Nach Abschluss der Verlängerung beschreibt ein Naturgesetz wieder den Zustand der abhängigen Größen (vgl. Keil 2007, 33). Die quantitativen Parameter des Falles eines Steins werden durch das Fallgesetz beschrieben. Das ist aber abhängig vom Medium. Fällt der Stein ins Wasser, kann seine Geschwindigkeit zu einem bestimmten Zeitpunkt t wieder berechnet werden, es ist ein anderer Zustand, als wenn er weiter durch die Luft gefallen wäre; dass er aber ins Wasser fällt und zu welchem Zeitpunkt, kann kein Naturgesetz beschreiben, das ist auch dem Naturgesetz kontingent.[14] Ein anderes Beispiel Keils: Wenn es in Wimbledon regnet, wird der Rasen des Centre Courts normalerweise aus naturgesetzlichen Gründen nass. Dass er nicht nass wird, stellt aber keine Durchbrechung von Naturgesetzen dar, sondern liegt am ausfahrbaren Regenschutz (vgl. Keil 2007, 120). Welches Naturgesetz kann hier einen Verlauf beschreiben? Dass es sich so verhält, liegt schon an der Einsicht Humes und Kants, dass wir Kausalität nicht sehen können. Wir verknüpfen zwei Ereignisse miteinander und nennen das kausal. Was da tatsächlich passiert, wissen wir nicht. Naturgesetze sind also keine Verlaufsgesetze, auch wenn man Aussagen über zukünftige Ereignisse innerhalb eines gewissen Rahmens, nämlich beim Gleichbleiben aller Bedingungen, machen kann. Man macht dann aber Aussagen über einen zukünftigen Zustand angesichts der Koexistenz der Bedingungen, nicht über den Verlauf und die Sukzession der Bedingungen.

Abgesehen davon, dass es keine konsistente und plausible Kausalitätstheorie gibt (vgl. Kutschera 1993, 41-51), abgesehen davon, dass wir im Alltag notwendig davon ausgehen müssen, dass die Zukunft nicht schon feststeht, sondern durch unser Handeln bewirkt wird – wir könnten sonst gar nicht handeln –, abgesehen davon, dass unsere Sprache auf diesen Umständen essentiell beruht, stellt sich eben die Frage, wo die Notwendigkeit bei der Formulierung des Kausalprinzips her kommt. Wir können auch fragen: Woher stammt die modale Kraft von Naturgesetzen?

[14] Bei statistischen Gesetzen von „Verlaufsbeschreibungen“ zu sprechen, halte ich für absurd. Es gibt mit Hilfe der Schrödingerschen Wellengleichung Wahrscheinlichkeitsaussagen über die Verteilung der Teilchen zu einem bestimmten Zeitpunkt – wieder aber immer nur als momentaner Zustand. Wie diese tatsächlich verlaufen, liegt völlig im Dunkeln.

Der Determinismus ist bisher in der Geistesgeschichte in drei Varianten vertreten worden. In der Stoa stammte die modale Kraft, also die Notwendigkeit des Geschichtsverlaufs, aus dem *fatum*, dem Schicksal der Welt. Im Christentum mit seiner Prädestinationslehre stammte die modale Kraft von Gott und in der Neuzeit seit Laplace von den Naturgesetzen. Danach soll ein allumfassender Geist (eben der Laplacsche Dämon), der alle Naturgesetze kennt und dazu einen beliebigen Zeitpunkt der Weltgeschichte in all seinen Einzelheiten, alle Verläufe und Einzelheiten vor- und zurückrechnen können. Das ist eine heute weit verbreitete, im Grunde aber irrwitzige metaphysische Idee. Denn wenn dieser Geist den Zustand abgreifen will, verändert er ihn (wegen der Heisenbergschen Unschärfe usf.). Wenn er das nicht tut, woher kennt er den Zustand? Oder er ist überhaupt eine überflüssige Zusatzannahme. Bei der Vorausberechnung der Zukunft müsste er sich und seine Rechnung mit einrechnen, was das Ergebnis aber verändert, denn sein Rechnen fügt der Welt weitere Tatsachen hinzu. Bei einem solchen Geist bleibt eben unbestimmt, ob er Teil der Welt ist oder nicht. In beiden Fällen aber kommen Widersinnigkeiten heraus.[15]

Die Annahmen von Kausalverhältnissen und Naturgesetzen sind für die Wissenschaften sehr sinnvoll, ja ohne sie ist keine Wissenschaft zu betreiben. Aber es sind Annahmen, die, will man Objektivität daraus ableiten, ihre Tücken haben.

7 Subjekt und Objekt

Die Meinung,[16] dass es eine reale Welt gibt, die sich uns über unsere Sinnesorgane mitteilt, und von der wir etwas erkennen können, nennt man Realismus. Realistisch ist normalerweise unsere natürliche Weltsicht. Zur ontologischen These wird der Realismus, wenn behauptet wird, dass die Realität in ihrer Existenz und Beschaffenheit unabhängig von unserer Erfahrung, Deutung und Erkenntnis ist (vgl. Kutschera 1981, 179). Wir sagen dann auch, die Realität ist objektiv, d. h. unabhängig von subjektiven Tatsachen, also unabhängig von den Sachverhalten, die wir glauben, denken, fühlen usf. Ob physikalische Tatsachen

[15] Im Übrigen muss man in diesem Konstrukt annehmen, dass alle Tatsachen miteinander in Beziehung stehen. Wenn ich heute Früh ein Glas Milch statt Orangensaft getrunken hätte, wäre der zweite Weltkrieg anders ausgegangen und die Nasenlänge von Kleopatra wäre eine andere gewesen usf. Das ist keine Polemik, sondern lauter Folgerungen aus der Laplaceschen Annahme (vgl. Keil 2007, 77, 84, 91, 125).

[16] Vgl. für das Folgende Kutschera 1981, 179-188.

solche objektiven Sachverhalte sind und ob wir diese erfahren und erkennen können, ist damit noch nicht gesagt. Die metaphysische These besteht darin, dass wir objektive Sachverhalte erfahren können (vgl. ebd., 180).

Der *common sense* behauptet, dass es Erfahrungen von Physischem gibt. Wir sehen Bäume, Blätter, Tische, Stühle usf. Das Blatt Papier vor mir ist weiß. Was ich von den Dingen wahrnehme, hat eine Gestalt, Farbe, gegenseitige Lage, Härte usf. Diese Dingsachverhalte bestehen auch, wenn ich sie nicht sehe. Und: Es spielt keine Rolle, wie ich diese erfahre und ob ich diese erfahre. Mir kann ein Blatt Papier auch gelb erscheinen oder es liegt gar kein Papier da, sondern eine Plastikfolie, obwohl ich ein Blatt Papier zu sehen glaube. Wenn hier aber ein weißes Blatt Papier liegt, dann liegt es hier, ob ich es sehe oder nicht, ob ich mich in seiner Farbe täusche oder nicht. Der physische Sachverhalt ist also objektiv. Die physische Welt ist deshalb objektiv, sie existiert auch schon länger als der Mensch; sie scheint also nicht von diesem und seinen Wahrnehmungen abhängig zu sein.

Doch etwas zu erfahren, heißt nicht, es zu erkennen. Zwar kann der Skeptizist, wie wir gesehen haben, empirische Aussagen nicht widerlegen, wenn wir aber umgekehrt den Satz rechtfertigen wollen, dass objektive Tatsachen erkennbar sind, so können wir das nur durch den Augenschein, also letztlich durch die Annahme empirischer Erkenntnis. Wir begehen dann eine *petitio principii*, indem wir zu Hilfe nehmen, was wir beweisen wollen. Wir haben aber gesehen, dass sich kein Wissen letztlich absolut rechtfertigen lässt. Wir vertrauen bei der Annahme, empirische Sachverhalte seien erkennbar, auf ihre Erkennbarkeit, für die wir allerdings ein gewisses Maß an Evidenz voraussetzen können. Dass es keine absolute Erkenntnis gibt, heißt nicht schon, dass es gar keine Erkenntnisse gibt oder solche völlig unplausibel wären.

Wenn wir annehmen, dass wir Erfahrungen von objektiven Sachverhalten haben können, dann müssen wir auch annehmen, dass wir Erkenntnis von objektiven Sachverhalten haben können. Zwar wissen wir, dass unsere Sinne uns täuschen können, woraus folgt, dass nicht jede Erfahrung auch eine Erkenntnis beinhaltet, dass die Welt also nicht so aussieht, wie wir diese gerade unmittelbar wahrnehmen, wir sind aber offenbar in der Lage, solche Erfahrungen zu korrigieren und vom Bestehen objektiver Sachverhalte überzeugt zu sein. Wenn wir einen Stock ins Wasser halten, erscheint es uns, als wenn dieser geknickt wäre. Wir wissen aber, dass das nicht richtig ist. Wir korrigieren also unsere Annahme; wir korrigieren sie aber deswegen, weil wir von der Objektivität des Sachverhalts überzeugt sind, dass der Stock gerade ist; das bedeutet aber, dass wir aus objektiven Gründen überzeugt sind, weil wir diese Überzeugung mit den Sätzen aus der geometrischen Optik begründen können; und durch den Augenschein, wenn wir

den Stock wieder aus dem Wasser ziehen; und zuletzt eben, weil wir wissen, dass Gegenstände nicht ohne Grund ihre Gestalt ändern. Das Pult vor mir ist aus braunem Holz und zeichnet sich durch eine bestimmte Härte aus, auf ihm liegen mit schwarzer Tinte bedruckte weiße Papiere. In der Physik kommen aber nun Ausdrücke wie Farbe, Härte usf. nicht vor, sondern abstrakte Größen wie Felder, Kräfte, Massen, Geschwindigkeiten, Wellenlängen usf. Zeigt uns erst die Physik die „wahre Natur" der Dinge?

Die Physik benutzt eine künstliche Sprache, und wir haben gesehen, dass sie sich mathematischer Modelle bedient. Die Sprache der Physik wird verwendet, um exakter, eindeutiger, allgemeiner, fruchtbarer und informativer zu sein. Dass sie uns über die wahre Natur der Dinge aufklärt, ist nicht ihr Ziel. Beschreibungen von natürlichen Sachverhalten sind brauchbar, wenn sie uns aufzeigen, wie diese wirklich sind. Dazu ist die Physik nicht unmittelbar tauglich. Wir können also nicht sagen, dass die Aussagen der Physik wahrer sind, als die in unserer normalen Sprache. Ja, es gibt letztlich nicht einmal eine physikalische Erkenntnis, ohne dass vorher nicht von der natürlichen Anschauung ausgegangen wird: „Ohne Bezug auf die normale Dingsprache, hätte die Sprache der Physik keinen empirischen Gehalt, und ohne schlichte Wahrnehmung könnte der Physiker seine Instrumente nicht ablesen" (Kutschera 1981, 185). Wir sind also auch in der Physik auf die normale Sprache bzw. einen Teil von dieser und auf einfache Wahrnehmungen angewiesen.

In der Alltagssprache lassen sich, wie wir gesehen haben, Physisches und Innerpsychisches bzw. Mentales nicht voneinander trennen. Wir verwenden bei der Beschreibung psychischer Erlebnisse physikalische Begriffe und bei der Beschreibung von physischen Phänomenen sind wir auf psychologische Begriffe angewiesen. Die Eigenständigkeit von beiden Bereichen ist also nur eine relative.[17]

Psychisches und Physisches sind klassifikatorische Typenbegriffe.[18] Jedes innerweltliche Phänomen hat Aspekte aus beiden Bereichen, wenn auch komparativ Schwerpunkte gebildet werden können. Man kann auch von einem polaren Verhältnis sprechen. Beide Phänomenbereiche sind entgegengesetzt, bedingen

[17] Kutschera fasst das folgendermaßen zusammen: „Die Sprache über Physisches und die über Psychisches bilden relativ selbständige, auf einander nicht reduzierbare Teilsprachen der Gesamtsprache, zwischen denen aber vielfältige Bedeutungsbeziehungen bestehen. Dem entspricht die ontologische Aussage: Es gibt nur *eine* Realität; Psychisches und Physisches sind Teilbereiche dieser Realität, die aufeinander bezogen und miteinander verbunden, also nicht voneinander isolierbar sind" (Kutschera 1981, 338).

[18] Vgl. hierzu und für das Folgende Kutschera 1981, 337ff., 384, 394, 404, 429ff.

sich aber auch, so wie Licht und Finsternis. Ebenso ist es beim Begriffspaar „subjektiv“ und „objektiv“. Wie bei Farbähnlichkeiten gibt es dabei auch einerseits Mehrdimensionalitäten, Farbton, Sättigung, Helligkeit und andererseits Handlungen, Empfindungen, Dispositionen, Entschlüsse, Willen. Personen beziehen sich als körperlich-seelische Einheiten in ihrem Handeln und Denken auf beide Bereiche. Es gibt keinen Willen, der sich nicht auch umsetzt und damit physische Widerstände überwindet. Kutschera schreibt:

> „Zur Persönlichkeit gehört ebenso das Seelische wie das Körperliche und beides ist nicht unabhängig voneinander so, wie es ist, sondern der seelische Charakter drückt sich im Körperlichen aus, in Haltung, Bewegung, Miene, Gestik, Sprache, Verhaltensweise und realisiert sich darin. Und umgekehrt reflektieren sich körperliche Eigenart und körperliche Vorgänge in seelischen Zuständen und im Erleben. Der menschliche Leib ist nicht etwas bloß Physisches, sondern auch Ausdruck des Seelischen“ (Kutschera 1981, 340).

Seelisches realisiert sich im Verhalten, vollzieht sich immer auch leiblich, Sprechen formiert sich, ein Willensentschluss vollzieht sich im Handeln, Sehen ist eine zielstrebige Aktivität, Gefühlsregungen empfinden wir und sie schlagen sich in körperlichen Erscheinungen nieder.

Die beiden Bereiche bilden also eine differenzierte Einheit, deren Verhältnis nicht nur in der Natur der Sache liegt, sondern vielfach erst empirisch bestimmt werden kann. Sie unterliegt ebenso einem historischen und kulturellen Wandel in allen Bereichen der menschlichen Kultur, also auch der Sprache und des Denkens. Damit stoßen wir an natürliche Grenzen, die bedingt sind schon durch unsere Möglichkeiten, überhaupt so etwas wie Kultur, Wissenschaft, Kunst, Geschichte, Staat, Sprache, Religion oder Mythos zu entwickeln. Reine Subjektivität ist ebenso ein Konstrukt wie reine Objektivität.

8 Ergebnisse

Wir sind ausgegangen von zwei Bereichen, die für uns gleichermaßen real sind, wir nannten diese den physischen Bereich und den mentalen Bereich. Wir behaupteten, dass die beiden Bereiche wegen ihren völlig unterschiedlichen Intentionalitätsbezügen nicht kompatibel sind. Das hieß zuletzt, dass sie sich nicht ohne Verlust ineinander übersetzen lassen. Von da aus kamen wir generell auf das Problem der Sprache. Unsere natürliche Alltagssprache bezieht sich gleichermaßen auf beide Bereiche. Um über Mentales zu reden, müssen wir auf physische Gegenstände Bezug nehmen, um über Physisches zu sprechen, müssen

wir auf mentale Gehalte rekurrieren. In der Wissenschaft benutzen wir nun Kunstsprachen, die nur extensionale, d. h. eindeutig definierte, Begriffe verwenden dürfen, und die sich somit von unserer Begriffsverwendung im Alltag grundsätzlich unterscheiden. Wir haben allerdings gesehen, dass auch die wissenschaftliche Begriffsbildung und Forschung Annahmen und Voraussetzungen enthält, die sich weder theorieimmanent noch wegen ihren Bezügen zur Alltagssprache und der lebensweltlichen Situation des Forschers, z. B. eines Physikers, der seine Instrumente ablesen muss, vollkommen ausweisen lassen (d. h. zuletzt, dass diese nicht rein empirisch bewiesen werden können). Wir haben dann gesehen, dass es keine konsistenten Begriffe von Kausalität oder von Naturgesetzen gibt und dass die behauptete durchgängige Determination des gesamten Weltverlaufs ein metaphysisches Konstrukt von Laplace am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts ist. Zuletzt haben wir behauptet, dass es reine Objektivität nicht gibt, sondern Wissenschaft ein menschliches Unternehmen ist, das den Bedingungen und Grenzen des Menschen unterworfen bleibt.

Literatur:

René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii/Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, in: René Descartes, *Philosophische Schriften in einem Band*, mit einer Einf. v. Rainer Specht und „Descartes' Wahrheitsbegriff" v. Ernst Cassirer, Hamburg, 1996.

Carl Gustav Hempel, Paul Oppenheim, „Studies in the logic of explanation", in: Carl Gustav Hempel, *Aspects of Scientific Explanations and other Essays in the Philosophy of Science*, New York 1965, 245-290 (ursprünglich in: *Philosophy of Science* 15(1948)).

David Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, übers. v. Raoul Richter, hg. v. Jens Kuhlenkampff, Hamburg [12]1993.

Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, aus d. Engl. übers. v. Reinhard Kaiser, Hamburg 1996.

Geert Keil, *Willensfreiheit*, Berlin, New York 2007.

Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1967.

Franz von Kutschera, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin, New York 1981.

Franz von Kutschera, *Die falsche Objektivität*, Berlin, New York 1993.

Franz von Kutschera, *Jenseits des Materialismus*, Paderborn 2003.

David Lewis, *Counterfactuals*, Oxford 1973.

John Mackie, „Causes and Conditionals", in: *American Philosophical Quarterly*, 2(1965), 245–264.

John Leslie Mackie, *The Cement of the Universe – A Study of Causation*, Oxford 1974.

Kurt Wuchterl, *Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Bern, Stuttgart, Wien 1997.

5
Ethische Emotionen
Gefühle als Grundlagen moralischer Motivation

1 Der Rationalismus in der Ethik

Die Frage, was uns zum Handeln motiviert, stellt sich ethisch-praktisch wie theoretisch, wenn wir bedenken, dass Erkennen immer auch ein Handeln ist. Die philosophische Tradition hat für dieses Problem allerdings kaum angemessene Problemstellungen, geschweige denn befriedigende Lösungen.

Mit Ausnahme einiger schottischer Aufklärer[1] ist die Frage seit Demokrit immer rationalistisch angegangen worden.[2] Die Zuordnung der Elemente zu bestimmten Eigenschaften (das Trockne, Feuchte, Warme, Kalte), v.a. aber die Idee des Anaximenes, dass die Materie in ihren Stoffen in unterschiedlicher Dichte erscheint, dass also die Qualität, die Dichte und die Stoffe variieren, brachten Demokrit auf seine folgenschweren Überlegungen zur Grundlage von einer Naturwissenschaft. Für Demokrit liegt in diesen Qualitäten generell nichts Sicheres. Wir lesen bei Sextus Empirikus: „Demokrit verwirft manchmal das, was den Sinnen erscheint, und sagt, nichts davon erscheine wahrheitsgemäß, sondern lediglich der Meinung nach; wahr sei bezüglich der seienden Dinge nur, daß es Atome und das Leere gebe".[3]

Demokrit unterschied zwei Erkenntnisarten: die durch die Sinne und die durch den Verstand. Nur die letztere vermittelt Wahrheit und echte Einsicht,[4] eben die Erkenntnis der Dinge, im griechischen Atomismus die über die Atome und ihre Form, Ordnung und Position oder Lage.[5] Vor allem die Mathematik übernimmt als Methode des Verstandes die Aufgabe, Erkenntnisse zu vermitteln, deren Inhalte auf feste und messbare Größen zurückgestuft werden.

Neben den Erkenntnis-Qualitäten des Maßes und den Qualitäten der Empfindung – deren Widersprüche Heraklit zu seiner Bestimmung des Lebens führ-

[1] Innerhalb der kontinentalen Philosophie sind als Ausnahmen freilich Augustinus, Blaise Pascal und Max Scheler zu nennen.

[2] Vgl. auch Fröhlich 2011.

[3] Diels, Kranz 1961, 68. Demokrit B 9.

[4] Ebd. 68 A 37.

[5] Ebd., 68 B 11b.

ten[6] – nimmt Demokrit auch noch Qualitäten der Wertung an. Allerdings deutet er diese moralischen Empfindungen und Regungen der Seele wegen seinen grundsätzlich physiologischen Voraussetzungen als physikalisch. Unsere Empfindungen haben letztlich keinen Eigenwert.[7]

Für Platon und Aristoteles wird das Gute selbst zum Maß des sittlichen Verhaltens, doch für Demokrit findet sich das Gute ausschließlich im Genuss und im Vorteil. So empfiehlt er als generelle Lebensregel das Maßhalten:

> „Denn eine gute Laune erlangen die Menschen nur durch Mäßigung des Genusses und entsprechendes rechtes Lebensmaß. Das Zuwenig und Zuviel aber verändert sich ständig in sein Gegenteil und verursacht dadurch große Bewegungen innerhalb der Seele. ... Man sollte also seinen Sinn auf das Mögliche richten und zufrieden sein mit dem, was man hat, ohne das, was Neid und Bewunderung erregt, sehr zu beachten und ständig in Gedanken dabei zu verweilen".[8]

Ebenso in diese Richtung der Entsinnlichung und Entemotionalisierung wirkt die Bewegung bei Demokrit, die Trennung in Bewegung und Beweger und in das Körperliche und das Geistige bei Aristoteles, die damit verbundene Abschottung von naturwissenschaftlichen Fragen vom handelnden Ich oder einem verstehenden Du in Richtung auf ein dingliches Es.[9]

Den asketischen Hedonismus hat Epikur von Demokrit ebenso übernommen wie die Naturphilosophie. Der Verstand übernimmt dabei die Rolle, unsere Ziele zu entwerfen. Wir wählen aber die Ziele, welche uns Lust und Vorteile bringen. Der Hedonismus behauptet also, uns treibt die Vorstellung von Zielen an. Platon hat diese Ansicht bekanntermaßen heftig kritisiert. Die Lust kennt ihm zufolge kein Maß. Diese kann uns ins Verderben führen, weil sie uns blind macht. Außerdem ergibt sich schon theoretisch kein einheitlicher Begriff von Lust, denn was uns Lust bereitet, kann völlig heterogen sein. Die Orientierung des Menschen erfolgt dagegen allein an der Vernunft, welche die Vorstellung einer harmonischen Seele entwirft, die das Ziel des Menschen ist. Der irrationale Anteil an der sophistischen Morallehre, nämlich die Lust, wird dadurch völlig getilgt.

Nach Aristoteles streben wir nach der *eudaimonia*, die für ihn etwas Gottgleiches ist, eine Art vollkommene Ordnungsvorstellung aller Lebensbezüge, in

---

[6] Vgl. Snell 1955, 313f.

[7] Schon Bergson sah den Grund für den Materialismus bei Demokrit und dessen „Satz von der Relativität der sinnlichen Qualitäten" (Bergson 1991, 60).

[8] Diels, Kranz 1961, 68 B 191.

[9] Vgl. Snell 1955, 314.

denen der Mensch sich befindet (vgl. Fröhlich 2012a). Zwar nimmt Aristoteles den strebenden Anteil in der menschlichen Seele als ethische Tugenden (z. B. Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit) und seelische Grundhaltungen in die Fundamente der moralischen Orientierung wieder mit auf, diese Strebungen stehen aber alle unter der Rigide des Verstandes, der nicht nur das oberste Zentrum des Menschen bildet, sondern eben auch unsere Gefühle in Zaum zu halten hat. Die *eudaimonia* ist kein Zustand, weil sie für den normalen Menschen immer ein Strebensziel bleibt, der gottgleiche Weise (*spoudaios*) ist aber schon selbst fast ein Gott. Die Vernunft bleibt dann für die Moralphilosophie allein bestimmend. Bei Augustinus bewegt uns die Vorstellung vom Reich Gottes und doch lehrt er, dass unser Verstand allein gar nichts zu leisten vermag. Dieser ist ein von Gott gegebenes Hilfsmittel, durch das wir besser verstehen können.

Zwar spielen Gefühle auch für Augustinus und Spinoza eine nicht unbedeutende Rolle, der letztere fasst die Vernunft aber wieder als den alleinigen Ursprung von den richtigen Ideen auf, welche die Wirklichkeit in ihrer absolut-ewigen Wesenheit erfassen.[10] Im dritten Buch seiner Ethik unterscheidet er immerhin 48 verschiedene Affekte, die er allerdings hedonistisch auf Freude und Trauer zurückführt. Die Affekte werden bei Spinoza in Bezug auf das menschliche Verhalten aber wenigstens diskutiert. Auch für Pascal kann der Verstand ohne das Herz auf sinnvolle Weise keine für den Menschen adäquate Entscheidung treffen.

Von Descartes stammen dann die rationalistischen Einteilungen der Vorstellungen in angeborene Ideen, sinnliche Wahrnehmungen und gemachte Vorstellungen, aus denen die Seele Urteile, Affekte und Willenserscheinungen erzeugt. Der Wille ist unbeschränkt und geht immer weiter als der Verstand. So kommt es zum Irrtum über die Dinge. Weil Menschen physisch-seelische Einheiten sind, werden die „klaren und distinkten" Urteile durch Lust und Unlust, die aus dem Körper stammen, getrübt. Allein diese Urteile verbürgen uns aber die sichere Wahrheit über die Dinge, welche in einem darauf unmittelbar folgenden Schritt durch die Lehre instrumentalisiert werden, dass diese Erkenntnisse generell menschlichen Zwecksetzungen dienen. Die *res cogitans* ist zwar bei Des-

[10] Die intuitive Erkenntnis „schreitet von der adäquaten Idee dessen, was die Essenz gewisser Attribute Gottes ausmacht, weiter zu der adäquaten Erkenntnis der Essenz der Dinge" (Spinoza 2010, II,XL, Anm. 2, 183). So schreibt er außerdem: „Es liegt in der Natur der Vernunft, Dinge nicht als zufällig, sondern als notwendig zu betrachten" (ebd. II,XLIV, 189; ebenso im darauf folgenden Beweis) und im zweiten Folgesatz ergänzt er: „Es liegt in der Natur der Vernunft, Dinge unter einem bestimmten Aspekt von Ewigkeit wahrzunehmen" (ebd. 191).

cartes ein „denkendes Ding", das als Ursprung aller Vorstellungen fungiert, es wird dadurch aber vollständig funktionalisiert. Was es ist, erfahren wir bei Descartes nicht. Es dient in erster Linie dazu, aus dem Satz vom Grund die Existenz eines gütigen Gottes zu belegen, der wiederum Garant für unsere Erkenntnis ist, die wahr sein wird, wenn wir uns der mathematischen Methoden bedienen, uns der äußeren Welt also nur von ihrer erkennbaren quantitativen Struktur her nähern, um uns damit letztlich zu „maîtres e possesseurs de la nature" zu machen (Descartes 1996, Discours, 100). Immerhin unterteilt Descartes auch die Affekte in Erstaunen, Liebe und Hass, Begierde, Freude und Kummer. Er hat also offenbar Kriterien der Unterscheidung. Zudem meint er, seine Liste sei vollständig, was sie freilich nicht ist.

Zuletzt hat Max Scheler zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Moral auf ausschließlich nicht-rationale Grundlagen zurückführen wollen. Das Leben selbst enthält schon seine eigene Dynamik, die vom Antrieb des Lebewesens über die Ausprägung seiner Sinnesorgane bis in die Vorstellungswelt und die so genannte „praktische Intelligenz" – eine biologische Problemlösungsinstanz jenseits von Versuch und Irrtum – hineinreicht (vgl. Scheler 1976). Aber Scheler ist bestimmt ein Sonderfall.

Der Höhepunkt einer rationalistischen Morallehre ist gewiss Kant. Zwar ergänzt auch dieser in seiner *Metaphysik der Sitten* und seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* die „reine Moral" durch bestimmte Affekte – schon der rein gute Wille ist keine rein rationalistische Instanz. Das Zentrum seiner Moralbegründung liegt aber in der Sicherung der Objektivität moralischer Urteile und diese ist nur mit der Vernunft zu haben. Da Kant zweifellos ein Denker von Format ist, bemerkt er, dass die Stimme der Vernunft eine leise ist. Wie, so fragt er, kann dieser schwache Laut die lärmenden Ansprüche unserer Sinnlichkeit übertönen, die uns affektiv auch noch derartig mitzureißen pflegt? Er sucht also nach einem emotionalen Gegengewicht und kommt auf die Idee eines durch reine Vernunft gewirkten Gefühls, nämlich der Achtung vor dem Sittengesetz (vgl. Kant GMS BA 14ff.; KpV A 130ff.). Das ist freilich eine völlig abstruse Annahme. Nachdem Kant die Gefühle aus der moralischen Orientierung verbannt hat, holt er eines davon aus dem Zauberhut der Vernunft wieder zurück. Die Frage aber ergibt sich spätestens hier: Lässt sich aus einer Einsicht der Welt eine plausible Motivation zum Handeln ableiten? Sind Tatsachen – ob von der Vernunft festgestellt oder nicht – geeignet, unseren Willen zu motivieren? Oder können das nur Affekte, Gefühle und Emotionen?

2 Das Motivations- und Handlungsproblem

Dass uns die Vernunft nicht zu Handlungen motivieren kann, behauptete im Grunde der Hedonismus immer schon. Was uns danach motiviert, ist die Lust. Diesem Gedanken liegen allerdings mindestens zwei Konstruktionsfehler zugrunde: Denn wie können wir erstens etwas erstreben, nämlich die Lust, wenn uns diese an unserer Wurzel schon antreibt. Was wir erstreben, ist dann antizipierte Lust, nicht die Lust selbst, die wollen wir ja erst noch genießen. Was uns antreibt ist also eher die Vorstellung von Lust. Bei Freud z. B. sind die Verhältnisse umgekehrt: Abgesehen davon, dass uns nach ihm ausschließlich der Sexualtrieb (später noch der Todestrieb) zum Handeln bringt, geht dieser sozusagen primär ins Blinde, haftet sich schließlich doch an ein Objekt, und sublimiert zu den höchsten Kulturleistungen, wenn die Befriedigung, der Abbau der Triebenergie, aus welchen Gründen auch immer ausbleibt.

Der zweite Konstruktionsfehler des Hedonismus besteht darin, dass wir das, was uns Lust bereitet, nun nicht ohne weiteres wissen. Wir müssen Erfahrungen machen und uns mit dem Verstand überlegen, wie wir wieder solche damit verbundenen Empfindungen herstellen können. Unser Lustspektrum bleibt damit immer im Rahmen dessen, was wir schon erfahren haben. Wir können also nach nichts unmittelbar streben, was wir nicht kennen, entweder also selbst nach nichts oder nur nach durch Zufall Entdecktes. Das ist aber nicht der Sinn des Hedonismus. Was Lust ist, muss dieser voraussetzen. Aus diesen beiden Gründen heraus erscheint die Lust als eine eigenartig formale Instanz.

Vor dem Hintergrund des Hedonismus prägte sich in England und Schottland ab dem Beginn des 18. Jahrhunderts eine Denkrichtung aus, welche dieses Problem, warum wir handeln, neu verhandeln wollte. Von Thomas Hobbes Annahme ausgehend, dass der Mensch immer nur wegen der Angst um sein Leben handelt, bemühten sich Anthony Ashley Cooper, der 3. Earl of Shaftesbury, Francis Hutcheson, Adam Smith und David Hume darum, zu zeigen, dass nicht die Ratio, sondern unser komplexes Gefühlsleben, das wesentlich dominiert ist von der Aufnahme nicht-sinnlicher Gehalte durch einen moralischen Sinn – auch wenn der ganz unterschiedlich gedeutet wurde –, uns im Handeln und unseren moralischen Urteilen leitet. Sogar noch bei Hume finden sich darüber hinaus teleologische Ordnungsvorstellungen und eine entsprechende Abstimmung zwischen der Struktur der Welt und der Organisation unseres Gefühls- und Wahrnehmungserlebens sowie der darauf aufbauenden moralischen Urteile. Historisch nehmen diese ab, bevor sie bei Hume keine systematische Rolle mehr für unser Handeln haben. Für Hutcheson zieht uns das, was uns gefällt immer auch an und motiviert uns zum Handeln. Das Wohlgefallen über eine Handlung,

ein Motiv oder eine Person, bewegt uns zum Wohlwollen, aus dem eine gute Handlung gegenüber dieser Person resultiert (vgl. Hutcheson 1986, 4f.). Das soll später noch genauer ausgeführt werden.

Die Diskussion um den Hedonismus schälte zwei Problembereiche heraus: einmal die Frage, wie uns eine bloße Vorstellung, z. B. von einem Gegenstand, der uns Lust bereitet, motivieren kann, und zum Zweiten die Frage, was wir dabei unter unserer Vernunft, der *ratio* verstehen, die uns einerseits über Vorstellungen die Dinge präsentiert und zweitens die Mittel ausfindig machen lässt, wie wir diese Dinge erreichen können.

Bei Habermas nun erscheinen diese Fragen im Licht eines Transferdefizits, weil die diskursiv hergestellte Einsicht nicht von sich aus schon zum Handeln führt (vgl. Bayertz 2002, 32). Er schreibt:

> „Eine Vernunftmoral ist in dem Maße, wie sie in den Motiven und Einstellungen ihrer Adressaten nicht hinreichend verankert ist, auf ein Recht angewiesen, das normenkonformes Verhalten bei der Freistellung der Motive und Einstellungen erzwingt. Das zwingende Recht belegt normative Erwartungen derart mit Sanktionsdrohungen, daß sich die Adressaten auf folgenorientierte Klugheitsüberlegungen beschränken dürfen“ (Habermas 1994, 148).

Das ist auslegungsbedürftig:

Nach Habermas liegen die Schwierigkeiten der Übertragung einer praktischen Einsicht auf das Handeln (moralischer Intellektualismus) in der modernen Überforderung durch die „riskante, über hohe Abstraktionen laufende Selbststeuerung des moralischen Subjekts“ (Habermas 1994, 146). In der Diskursethik wird dieser weite Anspruch – nach Habermas eigenem Bekunden – zusätzlich verstärkt, indem der „moralische Gesichtspunkt“ nicht einmal mehr ein Ergebnis der Selbststeuerung sein kann, weil dieser allein „in rationalen Diskursen verkörpert“ ist (Habermas 1999, 51). Das heißt, dass das, was ich über das Gute weiß, nicht nur nicht zum Handeln führt (vgl. ebd.), sondern nicht einmal in der eigenen Einsicht liegt, material also sogar noch vermittelt werden muss, da sich die eigene Einsicht nur auf die Anerkennung der formalen Diskursregeln erstreckt.

Für eine Motivierung moralischen Handelns durch „geeignete Persönlichkeitsstrukturen“ (Habermas 1994, 146) hält Habermas den Menschen offenbar zu schwach. Der Zweck lasse sich aber durch ein sanktionsbewehrtes Rechtssystem erreichen. Abgesehen davon, dass hier Moral und Recht letztlich identifiziert werden – wenigstens in den Teilen, die im Bereich des Rechts liegen –, besteht die Motivation zum guten Handeln für das Rechtssubjekt in der klugheitsbedingten Einsicht, sich vor zukünftigem Schaden zu schützen, indem es auf-

passt, nicht aus der Rolle des Rechtssubjekts heraus und in die Rolle des Sanktionsobjekts hinein zu fallen.

Habermas orientiert sich also ebenso an einer hedonistischen Vernunftmoral, wie sie John Locke konzipiert hat, auch wenn er sich auf den mittleren Sanktionsbereich beschränkt: Nach Locke zeichnen sich zwei Instanzen im Menschen durch ihre Aktivität aus: der Verstand, der Relationen aus den einfachen Ideen bzw. Vorstellungen bildet, und unser Antriebsvermögen, das aus einem Begehren bzw. Verlangen folgt, um ein Ziel zu ersinnen, das wir antizipierend als lustvoll ansehen. Das Moralische muss dann, weil kein anderes Vermögen im Menschen vorhanden ist, ebenso eine Relation sein. In einem moralischen Urteil verbinden wir nun eine willentliche Handlung mit einer Regel (vgl. Locke 2000, II,28,4, 441; II,28,15, 445). Diese Regeln stammen aus drei verschiedenen Quellen, aus den göttlichen Geboten, aus den staatlichen Gesetzen, und aus gesellschaftlichen Konventionen (vgl. ebd. II,28,5, 442; II,28,7-10, 442ff.). Bis auf das göttliche Gesetz sind die Regeln allerdings willkürlich; und nachdem er für das göttliche Gesetz keine Grundlage der inhaltlichen Rezeption hat – wir finden Inhalte ja nur über unsere Erfahrung –, bleibt auch das merkwürdig unterbestimmt. Die Sanktion erfolgt allein über Straf- und Belohnungssysteme, Verstöße gegen das göttliche Gesetz durch Strafen im Jenseits, Verstöße gegen das staatliche Gesetz durch Sanktionen der Exekutive und Verstöße gegen den Anstand durch den schlechten Ruf, den man sich dadurch einhandelt. Wir handeln moralisch, weil wir uns Unbill durch eine Bestrafung nicht einhandeln wollen.

Das entspricht nun einerseits überhaupt nicht unseren Vorstellungen vom moralischen Handeln, andererseits scheint das Gebot: „Du sollst dich nicht erwischen lassen", eine herausgehobene Stellung in diesen Rekonstruktionen zu haben.[11] Drittens aber bleibt die Schwierigkeit des moralischen Rationalismus bestehen, auf die Habermas aufmerksam macht, und nach der nicht recht klar wird, wie uns Einsicht, Verstand, Vernunft oder Klugheit zu irgendeinem Handeln motivieren können. Jede Fundierung der Handlungsgrundlagen im instrumentellen Verstand, in Klugheitserwägungen oder in einer abstrakt gedachten Vernunft ist offenbar nicht in der Lage, zu begründen, was uns überhaupt zum Handeln treibt. Für das moralische Handeln bleibt darüber hinaus nur das hedonistische Abwägen im Lustkalkül, das aber die Rolle der überlegenden Instanz genauso überdehnt, wie es die Rationalität instrumentalistisch verkürzt. Denn das rationale Vermögen dient nicht nur der Eruierung der Mittel, deren Einsatz die intendierten Ziele schon aus empirischen Gründen nicht notwendig errei-

[11] Zumal für Locke der Unterschied zwischen „gut" und „böse" ohnehin nur in „Freude" und „Schmerz" liegt (vgl. Locke 2000, II,20,2; II,21,42).

chen. Das Bonmot David Humes: „Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte, und solle es sein. Sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen, als die, denselben zu dienen und zu gehorchen“ (Hume 1978, II,3,3 153), ist allerdings bedingt durch die gleichen hedonistischen Voraussetzungen, wenn auch im Gewand einer völlig anders orientierten Gefühlsmoral.

Bei Kurt Bayertz ist die Frage, was uns überhaupt zum Handeln antreibt, verkürzt zum Problem, warum wir *moralisch* handeln sollen (vgl. Bayertz 2002). Er weist auf die Provokation der Frage hin, weil das moralische Handeln aus gesellschaftlichen und rechtlichen Gründen nicht in das Belieben des einzelnen gestellt ist. Das Problem ergibt sich freilich immer an der Schnittstelle, was jeweils unter Moral verstanden wird. Häufig tritt die Tendenz auf, es sei als das eigentliche moralische Problem anzusehen, zwischen dem Selbstinteresse und den sozialen Interessen zu wählen, wobei angenommen wird, dass die Moral in der altruistischen Handlung liegt. Dann stellt sich nämlich die Frage, warum ich das Interesse der anderen befördern soll, wenn das meinem Selbstinteresse widerspricht (vgl. Bayertz 2002, 33). Dass wir nach unserem Selbstinteresse jederzeit handeln oder handeln können, wird dabei schon vorausgesetzt. Ist das Selbstinteresse aber inhaltlich so klar bestimmt, d. h. wissen wir jederzeit, worin es liegt, und wollen oder können wir es jederzeit wollen?

Für Aristoteles gibt es zwei Begriffe von Selbstliebe, den des Pöbels, der lustorientiert die Selbstliebe zu befriedigen sucht, und den der Tugendhaften, die sich am Rechten orientieren und die „lieber *eine* schöne und große Tat verrichten als viele kleine“. Und er fährt fort: „Das ist wohl der Fall derer, die für das Vaterland oder die Freunde sterben; denn sie erwählen für sich selbst eine Sache von hoher sittlicher Schönheit. Auch Geld wird der rechtliche Mann opfern, damit seine Freunde dadurch mehr gewinnen; der Freund gewinnt dann Geld, er das sittlich Schöne, und so teilt er sich selbst das größere Gut zu“ (Aristoteles NE IX,8). So schlussfolgert er: „Daher soll der Gute die Selbstliebe besitzen, da es ihm selbst und anderen frommen wird, wenn er, von dieser Liebe getrieben, das sittlich Schöne vollbringt“ (Aristoteles NE IX,8).[12]

Einen Nutzenbegriff, der auf einer ganz ähnlichen Vorstellung beruht, finden wir auch schon bei Platon: Wer sich selbst am meisten nutzt, geht darauf,

[12] Für Max Scheler ist das Motiv entscheidend, ob es sich beim Handeln um echten oder falschen Altruismus handelt. Der falsche hat seinen Grund in einer Selbstnegation, die den anderen in den Vordergrund rückt. Der echte Altruismus weiß um das Gute *seiner* Tat (vgl. Scheler 2004, 48).

eine schöne Seele zu bekommen, und die nutzt freilich allen anderen, auch wenn das nur ihre Folge und nicht ihr Motiv ist.[13]

Nach Bayertz wird der Widerspruch zwischen Eigenliebe und Wohlwollen gerne mit dem „gemeinsamen Interesse aller oder ... einem hypothetischen Rollentausch" (Bayertz 2002, 33) gelöst. Das gilt aber auch wieder nur für denjenigen, der sich am Wohlwollen für die anderen schon orientiert; alle anderen werden nur aus Eigeninteresse das Wohl der anderen im Blick haben, dagegen bei jeder sich bietenden Gelegenheit, die Moral nur von den anderen verlangen. Diese Option gilt dann wieder als die klügste. Bayertz folgert aus diesem Befund ebenso die Notwendigkeit rechtlicher Sanktionen, und eine peinliche Aufmerksamkeit, um die „guten" Gelegenheiten zu verknappen (vgl. ebd.).

Das Problem mit der Motivation scheint sich im Kreis zu drehen: Die selbstverständliche Annahme von Hobbes, Mandeville oder La Rochefoucauld, wir würden durch Selbstliebe hinreichend angetrieben, und nur in ihrem Rahmen handeln, stößt bei einer genaueren Analyse der emotionalen Struktur des Menschen schon an ihre Grenzen, lässt aber die Frage, woher und wie wir wissen, was unserem Selbstinteresse dient, völlig unbeantwortet. Der Tugend der Klugheit fehlt einfach die Reichweite zum faktischen Erfolg. Die unterschiedlichen Ziele, welche wir ersinnen können, sind mit Vorstellungen, oder genauer: mit antizipierten Zwecken besetzt, deren bloßer Inhalt auf der anderen Seite gar nicht verlocken kann. Die Verlockung, die Motivation übernimmt die Eigenliebe oder das Selbstinteresse, die sich an die vorgestellten Güter – und in erster Linie: Lustgüter – anhaftet. Wie aber kann etwas zentrales Handlungsmotiv sein, wenn es erst die Gegebenheit der Vorstellung braucht, um überhaupt wirksam zu werden, die für sich besehen als Strebensgut offensichtlich immer unterbestimmt ist? Dieser Handlungslehre liegt ein reduziertes Reiz-Reaktions-Schema zugrunde, das davon ausgeht, dass uns die Dinge als solche affizieren, unabhängig von primären Triebregungen, emotionalen Bewertungen, der Aufmerksamkeit und vor allem der gebildeten Ordnung innerhalb der Gegenstandsbezüge sowie unserem leiblichen Verhalten und seinen inkorporierten Fundierungen.

[13] Vgl. hierzu z.B. das Polos-Gespräch im *Gorgias* und *Politeia* Buch IX, 12-13.

3 Die britische Moralphilosophie im 18. Jahrhundert

3.1 Anthony Earl of Shaftesbury

Im 18. Jahrhundert kam gegen den Rationalismus der englischen philosophischen Schulen, sowohl gegen die herrschende aristotelische Lehre als auch gegen die *Cambridge Platonists*, mit Shaftesbury[14] eine Richtung auf, die dezidiert von emotionalen Grundlagen für die Moral ausgeht. Das war sicher von Hobbes und Locke angeregt, für Shaftesbury lassen sich aber aus Angst (Hobbes) oder Lust (Locke) keine moralischen Urteile ableiten. Schon in seinen *Inquiry Concerning Virtue and Merit* führt er aus, dass der objektive Unterschied zwischen gut und böse im systematischen Zusammenhang zwischen göttlicher Schöpfung, die gut und vollkommen ist, und den Geschöpfen liegt. Solche können immer nur relativ gut im Kontext der Gesamtordnung sein.

Diese Ordnung betrifft alle Bereiche des Anorganischen wie des Organischen und damit auch alle menschlichen Verhältnisse, auch wenn der Mensch nicht in der Lage ist, diese vollständig zu erfassen. Alles ist zwar aus einzelnen Teilen zusammengesetzt, zusammen aber bilden die Einzelteile ein geordnetes System. Jeder Teil erfüllt eine bestimmte Funktion für das Ganze, und so ist auch z. B. der einzelne Mensch etwas Ganzes für sich und wieder Teil eines funktionalen Ordnungsgefüges. Jede Handlung, jeder Antrieb, jeder Affekt, jede Eigenschaft usf. sind Teil des Organismus, der selbst wiederum Teil eines größeren Komplexes ist, wie z. B. die menschliche Gemeinschaft, die Teil des Lebens ist usf. bis alles im Universum kulminiert. „Gut“ und „böse“ treten so in Bezug auf einen Teil oder die Gemeinschaft auf. Diese vier Möglichkeiten („gut“ und „übel“ für einen Teil, „gut“ und „übel“ für die Gemeinschaft) verdoppelt sich, weil wir uns täuschen können, es gibt also tatsächliche und scheinbare Übel und tatsächliche und scheinbare Güter. Das Ordnungsgefüge ergibt sich also in einer Matrix (vgl. Rühl 2005, 85) dieser 2^3, also acht Möglichkeiten.

Für Shaftesbury sind Handlungen nun dadurch gekennzeichnet, dass sie durch ein Gefühl ausgelöst werden.[15] Beim Vorliegen mehrerer Gefühle obsiegt immer das stärkste. Gefühle unterscheidet Shaftesbury dreierlei: natürliche, selbstische und unnatürliche. Die unnatürlichen sind die Laster. Die ersten dienen dem Gemeinwohl, die zweiten dem individuellen Wohl. Beide sind notwen-

[14] Shaftesbury wurde freilich von der platonischen Schule von Cambridge auch nachdrücklich beeinflusst, dennoch geht er weit über diese hinaus (vgl. Rühl 2005, Großklaus 2000, Cassirer 2002).

[15] Für das Folgende vgl. in erster Linie *The Moralists* in Shaftesbury 1980.

dig und müssen abgewogen werden, so, dass der Mensch beidem, sich selbst und der Gemeinschaft, gerecht wird. Die Möglichkeit dazu liegt aber schon in der naturteleologischen Gesamtordnung. Wenn demnach alles harmonisch aufeinander abgestimmt ist, dann muss es auch möglich sein, beiden Anforderungen zu genügen, auch wenn angesichts der möglichen Orientierungen und Schwerpunktsetzungen das vielleicht nicht immer leicht zu entscheiden ist.

> „Bei einem Geschöpf, das fähig ist, allgemeine Begriffe zu bilden, werden nicht nur die äußeren Lebewesen, die sich den Sinnen präsentieren, zu Gegenständen von Affekten. Sondern die eigenen Handlungen und Gefühle wie Mitleid, Zuneigung, Dankbarkeit und ihre jeweiligen Gegensätze werden, wenn sie durch Reflexion ins Bewusstsein gelangen, zu Gegenständen [von Gefühlen]. Dadurch entsteht, vermittelt über diesen reflektierten Sinn, eine andere Art von Gefühl über das eigene Gefühl, das gerade empfunden wurde, und nun zum Gegenstand eines neuen Gefühls von Zuneigung oder Abneigung wird“ (Shaftesbury 2001, 16; übers. Rühl 2005, 86).

Für Shaftesbury reagieren Menschen affektiv auf jeden Gegenstand der inneren und äußeren Anschauung und sind zudem in der Lage, zu diesen Affekten auf einer zweiten Stufe Stellung zu beziehen. Diese Stellungnahme qualifiziert er als ein eigenes Vermögen, das er *moral sense* nennt, bzw. *natural sense of right and wrong* (vgl. Shaftesbury 2001, 24ff., 30ff. und öfter). Lust, Unlust, Mitleid, Zuneigung, Dankbarkeit etc. sind danach primäre Affekte, die sich auch bei den Tieren finden. Der Mensch ist darüber hinaus in der Lage, sich auf diese Affekte zu beziehen, um sie dann reaktiv-emotional, ablehnend oder zustimmend zu bewerten. Was Shaftesbury nicht eindeutig klärt, ist dabei die Rolle der Vernunft, denn die Stellungnahmen beruhen freilich auch auf kulturellen und lebensindividuellen Bewertungsregeln.

Es geht aus den Textstellen bei Shaftesbury nicht ganz eindeutig hervor, was er genauer unter dem *moral sense* versteht. Er schwankt da auch in den Begriffen (vgl. Rühl 2005, 87). Ist es ein eigener Sinn im Unterschied zu unseren fünf äußeren Sinnen? Diese vermitteln uns die äußeren Gegenstände, die sich in unserer Umwelt befinden. Ein primärer Affekt ist für Shaftesbury offensichtlich etwas, das auf diese Gegenstände reaktiv-emotional in Form von Lust, Unlust, Mitleid, Zuneigung, Dankbarkeit etc. reagiert. Das sind alles Gefühle, die sich nach Shaftesburys Meinung auch bei den Tieren finden. Der Mensch ist nun zusätzlich in der Lage, nicht nur die Gegenstände begrifflich zu fassen, sondern auch die Gefühle, die er mit ihnen verbindet. Lust, Unlust, Mitleid, Zuneigung, Dankbarkeit usf. werden damit ebenso zu Gegenständen, auf die wir wieder – und jetzt auf der zweiten Stufe – affektiv reagieren, und zwar immer nur in der binären Struktur der Ablehnung oder der Zustimmung.

Es stellen sich dann eine Reihe von Fragen: erstens, ob Gefühle für uns gleichermaßen Gegenstände sind wie die äußeren; zweitens, ob die emotionale Stellungnahme auf der zweiten Stufe die gleiche oder eine sehr ähnliche Reaktion ist wie jene auf der ersten Stufe; drittens, welche Rolle das Reflexionsvermögen spielt: Für die emotionale Reaktion auf der ersten Stufe dürfte es zunächst keine Rolle spielen. Sobald wir aber von begrifflich gefassten Gegenständen sprechen, ist es wohl möglich, dass sich unsere Reaktionen durch die begrifflichen Konnotationen, Erinnerungen etc. anders färben. Der Mensch hätte dann schon auf der ersten Stufe keine unmittelbaren Affekte mehr, sondern durch Kultur, Sprache, Erfahrung vermittelte Reaktionen. Auf der Ebene der zweiten Stufe kommt das verkomplizierend hinzu, weil diese die Flexibilität der ersten Stufe schon voraussetzt.

Mit dieser Theorie scheint Shaftesbury hinter die Ideen der Aufklärung zurückzugehen. Der Mensch ist bei ihm wieder eingebettet in ein universelles Ordnungsgefüge. Allerdings war das bei Hobbes und Locke auch nicht anders. Bei Shaftesbury kommt als genuine Idee der Aufklärung hinzu, dass die Beurteilung von „gut" und „übel" völlig in den Menschen hineingelegt wird. Das Vermögen ist ein eigener gefühlter Sinn, der sich vor allem auf die emotionalen Reaktionen und Triebstrukturen des Menschen richtet.

In seinem fiktiven Dialog *The Moralists. A Philosophical Rhapsody* erläutert Shaftesbury seine Ordnungsvorstellungen näher. Er schreibt: „Alle Dinge dieser Welt stehen in Verbindung zueinander" (Shaftesbury 1980, 108). Die Zweige mit dem Baum, der Baum mit der Erde, die Erde mit dem Land, das Land mit der Erdekugel, die Erdkugel mit unserem Sonnensystem, das Sonnensystem mit unserer Galaxie, die Galaxie mit dem Universum. Wer die Ordnung erkennt, und ihre Abstufung zu immer höheren Ordnungssystemen bis zum Gesamtsystem, kann sich dem Gedanken von der „wechselseitigen Übereinstimmung" (Shaftesbury 1980, 109) aller Gegenstände und Phänomene nicht entziehen. Nun gibt es dann freilich auch ein „Gleichgewicht der Leidenschaften" (Shaftesbury 1980, 113), also auch ein Gleichgewicht in unseren emotionalen Reaktionen, und damit Ordnung und Maß. Shaftesbury schreibt: „Aber würden wir es besser kennen …, so würden wir hier ebensogut als sonstwo in der Natur Schönheit und Anstand wahrnehmen; und die Ordnung der moralischen Welt würde der natürlichen gleichkommen" (Shaftesbury 1980, 113).

Die Abstimmung, die Shaftesbury überall behauptet, ist eine, die sich offenbar vielfach aufzweigt. Der Mensch, seine Sinne, sein Gehirn, seine Vernunft, seine Gefühle, alles verweist auf diese Ordnung, und die einzelnen Funktionselemente lassen sich immer nur aufgrund der anderen Funktionsweisen erklären. Dass wir es sind (als Identitäten im ursprünglichsten Sinn), die denken, handeln,

fühlen, geht davon aus, dass wir auf die Welt wirken. Dann sind wir aber mit ihr verbunden. Es kann also nicht sein, dass das Ich irgendwo im Körper oder einem Teil davon eingeschlossen ist. Das ist nun genau der Begriff, den wir vom menschlichen Leben haben. Wir sind Teil der Natur, auch wenn wir uns unmittelbar bewusst sind, dass wir als Einheiten ihr sozusagen gegenüber stehen. Das ist freilich ein Paradox, eine Widersinnigkeit, die wir nicht auflösen können und die letztlich auch immer den Begriff trifft, der am Grund dieses Dilemmas steht: der menschliche Geist (vgl. Shaftesbury 1980, 155, 185ff., 197, 200 und öfter). Entscheidend ist dabei, dass der Mensch ein soziales Wesen ist, das eben nicht nur von seiner Umwelt, sondern immer auch von seinen Mitmenschen abhängig ist. Die Bedürfnisse, die wir von Natur aus haben, sind damit auf unsere wohlwollenden Gefühle den anderen gegenüber abgestimmt.

Wir können nach Shaftesbury nicht exakt sagen, was Scham, Anstand, Liebenswürdigkeit, Widerlichkeit, Laster, Tugend, Ehre, Schande, Stolz, Dankbarkeit, Schönheit, Neid, Misstrauen, Eifersucht usf. eigentlich sind. Wir alle aber kennen diese Gefühle, fühlen sie unmittelbar. Diese sind uns gleichermaßen Richtschnur des Handelns, wie sie uns etwas in der Welt bemerken lassen. Durch die Empörung eines anderen über einen Sachverhalt kann ich z. B. mit dem empörenden Gegenstand erst bekannt werden. Ob er mich dann empört, ist eine andere Frage. Das Gefühl stellt sich aber unmittelbar ein, ohne dass ich exakt sagen könnte, warum das so empörend ist. Bei der Beschreibung müsste ich immer Anleihe nehmen an anderen, unbestimmten Größen wie Gerechtigkeit, Anstand, Schändlichkeit usf.

Weiter sind diese Gefühle nicht beliebig verteilt: Angesichts einer großen Gefahr kann ich ängstlich oder mutig sein, ich kann aber keine Scham empfinden oder Reue oder etwas dergleichen. Indem wir die Gefühle wahrnehmen und anwenden, erkennen wir auch ihre Bedeutung und setzen sie bei uns und anderen voraus. Wir strukturieren dadurch unsere Wirklichkeit. Und diese Urteilsstruktur ist keine, die den Dingen bloß anhaftet, die zu ihrer materiellen Substanz hinzutritt, sondern unsere Welt ist ohne diese Gefühle und emotionalen Bezüge gar nicht denkbar. Es wäre dann allenfalls eine andere, die aber nicht die unsere ist, in der wir tatsächlich leben.

3.2 Francis Hutcheson

Für Hutcheson ist der Mensch zu einer Vielzahl an Gefühlen fähig wie Schönheit, Moral, Ehre oder Lächerlichkeit, die verschiedenen inneren und äußeren

Einflüssen ausgesetzt sind.[16] Das wichtigste darunter ist der „moral sense". Nach diesem moralischen Gefühl bestimmen wir, wie wir uns verhalten sollen und aus ihm leiten wir auch unsere Wertmaßstäbe ab, zuerst Liebe und Hass, zuletzt auch Lust und Unlust. Seine Gegner in der Philosophischen Anthropologie sind wie bei Shaftesbury Thomas Hobbes und zusätzlich Bernard de Mandeville. Für Hutcheson ist der Mensch nämlich in erster Linie durch Wohlwollen und Mitgefühl für seine Mitmenschen bestimmt. Je wohlwollender eine Handlung für die Mitmenschen ist, desto besser ist sie auch. Damit wurde er zum Vorbereiter des Utilitarismus, und prägte schon das Prinzip, das heute zumeist Jeremy Bentham zugeschrieben wird, nämlich: „The greatest happiness for the greatest number" (vgl. Hutcheson 1986, 71, vgl. auch 73).

Nach Hutcheson sind wir zu Handlungen durch unsere Gefühle motiviert (vgl. z. B. ebd., 150, Fußn.). Im Verstand erblickt er keine Möglichkeit, die uns einen Maßstab für das Handeln liefern könnte. Zwar seien auch Gefühle nicht unvernünftig. Wir sind aber allein mit den Mitteln der Vernunft nicht in der Lage, unsere Handlungen zu motivieren oder zu beurteilen. Der innere, moralische Sinn beruht bei Hutcheson auf der Wahrnehmung durch die äußeren Sinne und die dadurch wahrnehmbare Ordnung in der Natur. Ordnungsstrukturen nehmen wir zunächst also wahr, um sie dann unseren Entschlüssen und Handlungen aufzuprägen. Das Maß für diese Ordnung ist aber ein anderes, nämlich ein moralisches oder ästhetisches. Dennoch gehören diese Ordnungsbildungen zur menschlichen Natur. Wohlwollendes und uneigennütziges Verhalten ist für den Menschen dem entsprechend ein natürliches Verhalten. Für Hutcheson sind entsprechende Handlungen dann auch das Zentrum der Moral. Das dadurch gewonnene Menschenbild unterscheidet sich dadurch fundamental von den Bestimmungen bei Hobbes oder Locke.

Hutcheson geht es im zweiten Buch seiner *Inquiry into the origin of our ideas of beauty and virtue* von 1725 um die „genaue Erkenntnis der menschlichen Natur" (Hutcheson 1986, 3). Dabei habe man sich bisher zu sehr auf die Erforschung des Verstandes verlegt. Aber jede Erkenntnis steht in einem praktischen Zusammenhang. Eine rein rationalistische Rekonstruktion des menschlichen Handelns ist unmöglich, denn die Ziele sind von uns immer schon emotional bewertet. Erst eine Analyse dieser Empfindungen ist also entscheidend. Und so schreibt er: „Es gibt kaum ein Objekt, auf das sich unser Geist richtet, welches dadurch nicht zum notwendigen Anlaß irgendeines Vergnügens oder Schmerzes würde" (ebd., 4).

[16] Vgl. für das Folgende Hutcheson 1986.

Das heißt, dass wir generell emotional zu den Dingen Stellung nehmen. Die Empfindungen, welche wir dabei haben, sind das Vergnügen oder der Schmerz, das Verlangen oder die Abscheu, das Billigen oder Missbilligen, das Vorziehen oder das Nachsetzen, das Erstreben oder Meiden. Diese Begriffspaare sind nicht rein reaktiv, sondern enthalten in unterschiedlichen Anteilen voluntaristische Elemente. Was uns gefällt, zieht uns an, unmittelbar und direkt ohne reflexive Stellungnahme. Diese kann einen Antrieb zum Handeln zwar hemmen, allerdings nicht über seinen theoretischen Gehalt, sondern nur wieder aufgrund der affektiv-voluntaristischen Reaktion, die damit verbunden ist.

Wenn Hutcheson von den Gegenständen spricht, meint er in erster Linie die Vorstellungen, die wir von den Dingen haben (vgl. Hutcheson 1986, 5). Was uns von den Dingen der Wirklichkeit vorliegt, ist nicht ein diffuses Chaos von sinnlichen Einzelheiten, wie „Farbe, Klang oder dem Modus der Ausdehnung" (das Gesagte gilt also sowohl für die primären wie die sekundären Qualitäten), sondern es „entsteht das Vergnügen aus irgendeiner Regelmäßigkeit, aus Ordnung, Arrangement, Nachahmung" (ebd.). Entgegen dem herkömmlichen Verständnis von den „Sinnen" sind diese Formen das, was Hutcheson als „Sinne" bezeichnen möchte. Geht es darüber hinaus um „Affekte, Handlungen oder Charaktere von vernünftigen Wesen" (ebd.), spricht Hutcheson vom „Moralsinn". Dieser ist „eine Anlage des Geistes, von der Gegenwart eines Objektes, das uns begegnet, irgendeine Idee zu empfangen unabhängig von unserem Willen" (Hutcheson 1986, 18), ein natürliches Vermögen, das in der Lage ist, moralische Qualitäten in den Objekten zu erfassen (vgl. ebd., 34).

Der Mensch ist nicht fähig, sich selbst vollkommen zu bestimmen. Auch wenn er etwas Bestimmtes will, legt der ihn auslösende Affekt als Reaktion auf einen Gegenstand, eine Situation, Person oder deren Handlung die Willensrichtung schon fest. Hutcheson will damit in erster Linie gegen Ansätze vorgehen, die behaupten, der Nutzen oder Vorteil würde uns immer in seine Richtung ziehen. In diesem Sinne schreibt er:

> „daß es der menschlichen Natur in Fragen der Tugend nicht gänzlich freigestellt wurde, sich Ideen über den Vorteil und Nachteil von Handlungen zu bilden und danach ihr Verhalten einzurichten. Die Schwäche unserer Vernunft und die Ablenkungen, die der Kraftlosigkeit und den Zwängen unserer Natur entspringen, sind so groß, daß nur der kleinste Teil der Menschheit jene langen Vernunftschlüße durchführen könnte, welche zeigen, daß manche Handlungen für den Handelnden insgesamt vorteilhaft und ihre Gegenteile schädlich sind" (Hutcheson 1986, 5).

Weiter behauptet er:

> „Der Ausdruck ‚moralische Güte' bezeichnet … unsere Vorstellung einer gewissen in Handlungen erfaßten Qualität, die Billigung, begleitet von dem Verlangen nach dem Glück des Handelnden hervorruft. ‚Moralisch Schlechtes' bezeichnet unsere Vorstellung einer entgegengesetzten Qualität, die Verdammung oder Abneigung erzeugt. Billigung und Verdammung sind wahrscheinlich einfache Vorstellungen, die man nicht weiter erklären kann" (ebd., 13, 165).

Wenn Hutcheson von „natürlich" spricht, meint er nicht die natürlichen Güter, sondern unsere Art eines unmittelbaren affektiv gefällten Urteils. Sehen wir einen Menschen handeln, der offenbar von edlen und selbstlosen Motiven angetrieben ist, so bewundern wir das. Die natürlichen Güter bewundern wir nicht auf die gleiche Weise. Besitz oder Macht können auch Missfallen und Neid hervorrufen. Es kommt nun nicht einmal darauf an, ob es völlig selbstlose Handlungen überhaupt gibt. Das wird nun auch bis heute heftig bestritten. Wir haben dennoch einen Eindruck und einen Begriff davon, und wir ändern unsere Beurteilung, wenn wir nachträglich erfahren, dass die Handlung doch aus selbstischen Motiven erfolgte. Eine solche Änderung des Urteils muss auf einem Unterschied in der Sache beruhen. Da sich die emotionale Reaktion aber auf das Motiv richtet, machen wir offenbar einen Unterschied zwischen selbstlosen und nur auf den eigenen Vorteil bedachten Motiven.

Wir sehen bei unserer moralischen Beurteilung in letzter Hinsicht nicht auf die Handlung selbst oder ihr Ergebnis. Brennt unser Haus ab, machen wir einen Unterschied, ob das durch bösartige Brandstiftung, einen nichtintendierter Unfall oder ein Unglück, z. B. einen Blitzschlag, verursacht wurde. Freilich können wir die Gesinnung von anderen Menschen nicht unmittelbar wahrnehmen, welche wir einem Verantwortlichen unterstellen. Diese ist aber immer das Maß der sittlichen Beurteilung. Hutcheson bringt eine ganze Reihe von Argumenten vor, die belegen, dass sich unsere Gefühle auf die jeweiligen Umstände einstellen, also alles andere als beliebig sind.[17] Unser Vorteil spielt dabei unter Umständen gar keine Rolle: So kann uns z. B. keine Geldzahlung dazu bringen, dass wir, wenn wir jemanden hassen, ihn deswegen auf einmal zu mögen. Wir können die Zuneigung dann nur spielen, niemals aber empfinden. Tatsachen haben nur zur Beurteilung der Sachlage eine Bedeutung, die emotionale Reaktion des Billigens

[17] Diese Reihe von Argumenten im ersten Kapitel (vgl. Hutcheson 1986) soll auch die Annahme eines Moralsinns rechtfertigen. Es sind diese das *historische Argument*, das *negative Folgeargument*, das *generelle Vorzugsargument*, das *Bestechungsargument* und das *Unmittelbarkeitsargument*.

oder Missbilligens einer Handlung, einer Entscheidung, einer Situation, eines Charakters oder eines Affekts erfolgt dann aber unmittelbar, ohne lange Überlegungen darüber anstellen zu müssen, was ich selbst letztlich von meiner Reaktion habe. Wir sind also nicht in der Lage, einen solchen Affekt willentlich hervorzubringen.

Jeder Beweggrund für eine sittliche Handlung ist für Hutcheson grundsätzlich emotionaler Natur. Er schreibt: „Wir nehmen immer an, daß jede Handlung, die wir als moralisch gut oder schlecht ansehen, einem Affekt für empfindende Lebewesen entspringt; und was immer wir Tugend oder Laster nennen, ist entweder ein solcher Affekt oder eine Handlung, die aus ihm folgt" (Hutcheson 1986, 32, 170). Wir beurteilen Handlungen sogar als negativ, wenn ihnen ein Affekt fehlt, den wir natürlicherweise für ein solches Verhalten erwarten können.

Die ursprünglichen Gefühle, welche uns zum Streben veranlassen sind nach Hutcheson „Liebe" und „Hass" (vgl. Hutcheson 1986, 170f.). Aus diesen Grundmotiven heraus unterscheidet Hutcheson auf der einen Seite „Wohlgefallen" bzw. „Hochachtung" und „Wohlwollen", auf der anderen Seite „Missfallen" bzw. „Verachtung" und „Übelwollen". „Wohlgefallen" und „Missfallen" sind wahrnehmende Affekte, „Wohl- und Übelwollen" stehen dagegen schon im Strebenskontext. Damit gibt es eine Stelle, in der eine durch den inneren Sinn vermittelte reine Wahrnehmung umschlägt in eine Motivierung, ein Wohlgefallen wird sozusagen voluntativ aufgeladen und äußert sich anschließend in einer wohlwollenden Handlung einem anderen gegenüber.

Hutcheson unterscheidet drei Arten von Handlungen: eigennützige, wohlwollend uneigennützige und übelwollend uneigennützige. Wir verstehen schon unter dem Begriff einer wohlwollenden Handlung immer eine, die uneigennützig ist. Es kann an ihr aber auch eigennützige Anteile geben, dann wäre die Handlung eine gemischte. Gehen sie in die gleiche Richtung, muss man für die Ermittlung des Werts der Handlung den Antrieb durch den Eigennutz abziehen. Gehen sie in die entgegengesetzte Richtung, würde bei der wohlwollenden Handlung ihr Wert sogar noch erhöht, weil die Selbstliebe überwunden werden muss. Auch wenn wir nicht exakt angeben können, in welchem Maß und welches Prinzip zu einer Handlung treibt, wenn ich dabei aber einen anderen im Blick habe, und ich mich auf sein Wohl richte, ist dieser Anteil an der Motivation in jedem Fall uneigennützig. Diese uneigennützigen Verhaltensweisen sind dann für Hutcheson der Kern der Moral. Wohlwollende Handlungen sind bei ihm zudem noch auf die gesamte Menschheit bezogen. Von daher kommt er auch zu seinem Grundsatz: Die Handlungen, von denen alle Menschen am meisten haben, ihr größtes Wohl, das sind auch die moralischen (vgl. Hutcheson 1986, 71,

73). Das liegt aber bei ihm nicht im Ergebnis wie bei Jeremy Bentham, sondern in den Motiven wohlwollender Gesinnungen und damit Handlungen aller Menschen.

Die reaktive Stellungnahme im Wohlgefallen wird bei Hutcheson voluntativ in ein Wohlwollen gewendet, das Handlungen zum Wohl anderer unmittelbar zur Folge hat. Die Richtung solcher Handlungen ist nicht beliebig. Wir sind aufgrund unserer emotionalen Stellungnahmen auf ein bestimmtes Verhalten hin disponiert. Wir streben zwar zu den Dingen, die uns erfreuen, und meiden, was uns missfällt. Die Basis dafür liegt aber nicht in einer Zufälligkeit, sondern in einer universalen Ordnung. Daraus ergibt sich im Handeln auch ein Sollen, gemäß dieser Ordnung zu empfinden und sich dann daran zu halten. Gegen unsere Gefühle können wir freilich nichts unternehmen, die Fähigkeit zum richtigen Fühlen muss aber geübt und kultiviert werden. Der moralische Sinn ist in dieser Hinsicht ein echter Sinn, erst die Erfahrungen und seine Anwendung darauf lassen ihn zu voller Ausprägung reifen, ebenso, wie wir das Sehen oder das Hören üben müssen. Dieser ist „eine Anlage des Geistes, von der Gegenwart eines Objektes, das uns begegnet, irgendeine Idee zu empfangen unabhängig von unserem Willen“ (Hutcheson 1986, 18). Entscheidend für die moralische Beurteilung einer Handlung ist dann bei Hutcheson das Motiv und inwieweit es und damit der Handelnde das Wohl der gesamten Menschheit im Blick hat.

3.3 Adam Smith

Es ergeben sich an dieser Stelle und im Anschluss an die Position Hutchesons zwei sich aufdrängende Fragen: Wie nehmen wir die Gefühle von anderen in uns auf? Und: Wie geschieht der Umbruch von einem Wohlgefallen in ein Wohlwollen? Für die erste Frage finden wir in Adam Smiths *Theory of Moral Sentiments* (dt.: *Eine Theorie der moralischen Empfindungen*, Smith 2010) eine Erklärung: Jeder Mensch ist nach ihm in der Lage, Stimmungen von anderen nachzufühlen, sie also von diesen zu übernehmen. Ohne den Spiegel des anderen wissen wir auch nichts von unseren eigenen Gefühlen.

Wir versetzen uns dazu in den anderen hinein, identifizieren uns mit ihm. Wir können uns in seine Lage hineinstimmen und fühlen, was er fühlen muss, wir sehen es den Menschen an oder wir entnehmen es ihren Schilderungen. Unsere affektive Reaktion entspricht dabei natürlich nicht der Intensität des Betroffenen, aber die Qualität der Emotion können wir empfinden.

Gleich zu Beginn seiner *Theory of moral Sentiments* schreibt Smith:

> „Man mag den Menschen für noch so egoistisch halten, es liegen doch offenbar gewisse Prinzipien in seiner Natur, die ihn dazu bestimmen, an dem Schicksal anderer Anteil zu nehmen, und die ihm selbst die Gleichseligkeit dieser anderen zum Bedürfnis machen, obgleich er keinen anderen Vorteil daraus zieht, als das Vergnügen, Zeuge davon zu sein. Ein Prinzip dieser Art ist das Erbarmen oder das Mitleid, das Gefühl, das wir für das Elend anderer empfinden, sobald wir dieses entweder selbst sehen, oder sobald es uns so lebhaft geschildert wird, daß wir es nachfühlen können" (Smith 2010, 5).

Zu solchem Nach- und Mitfühlen ist nach Smith jeder Mensch in der Lage. Da wir von den Gefühlen der anderen unmittelbar nichts wissen können, so können wir uns aber in andere Menschen hinein versetzen, wie eine bestimmte Situation auf diese wirkt, weil wir uns vorstellen können, wie wir uns in dieser Lage fühlen würden. Smith schreibt sogar, dass wir dabei „gewissermaßen *eine* [Hervorhebung: GF] Person mit ihm" (Smith 2010, 6) werden können. Dazu gehört Einbildungskraft und Phantasie; und je nachdem wie stark diese ausgeprägt sind, empfinden wir die Situation eines anderen auch heftiger oder schwächer. Das Nachfühlen kann aber auch reflexartig geschehen: Wenn jemand einen anderen mit der Faust schlägt, zucken wir mit eben dem Körperteil zurück, das beim anderen vom Schlag getroffen wird. Bei einem Seiltänzer balancieren wir mit, bei Verletzungen, wenn wir diese sehen, empfinden wir ein ungutes Gefühl an der beim anderen verwundeten Stelle. Wir können so jedes Gefühl und jeden Affekt, zu dem wir fähig sind, nachempfinden, und das unabhängig davon, ob wir von der auslösenden Situation betroffen sind oder nicht, und das sogar in Gedichten, in Romanen, bei Theaterstücken, heute in Filmen – ob es sich dabei um Rache, Treulosigkeit, Dankbarkeit, Stolz, Glück oder welche Gemütsbewegung auch immer handelt.

Diese Art und Weise der Nachempfindung bezeichnet Smith als „Sympathie" (Smith 2010, 8), auch wenn er betont, dass wir den Begriff in der Alltagssprache eher im positiven Sinn des Wohlwollens anderen gegenüber auffassen. Smith geht es aber zunächst nicht um das Gutgesonnensein in Bezug auf einen anderen, sondern um die allgemeine Fähigkeit jedes Menschen. Diese „Sympathie" ist die Voraussetzung für all unser Verhalten. Auch egoistische Handlungen könnten kaum erfolgreich sein, wenn ich mich in die anderen und ihre Reaktionen nicht hineinversetzen könnte. Mit dem „Einfühlen" in den anderen, ist aber bereits der andere am Beginn jeder Entscheidung mit einbezogen. Die Frage

ist dann nur noch, ob wir uns aus dem Fühlen des Glücks oder Elends eines anderen auch zu Handlungen bewegen lassen, die dessen Wohl im Blick haben.[18]

Die universalen Ordnungsvorstellungen sind bei Smith noch vorhanden, wenn auch im Begründungskontext weniger zentral als bei Shaftesbury und Hutcheson. Diese finden sich z. B. in seiner Lehre vom „unparteiischen Zuschauer", der eine richtende Instanz in uns darstellt, eine Art imaginäre dritte Person, mit deren Hilfe wir in fast allen Situationen die, diesen Situationen adäquaten Stimmungen hervorbringen können. Dieser „unparteiische Zuschauer" vermittelt uns also, welcher Affekt gerade der richtige ist. Das hat vor allem den Zweck, dass wir die anderen mit unseren Affekten nicht überfordern. Denn diese sind immer heftiger, wenn wir persönlich von der auslösenden Situation betroffen sind, als beim anderen, der gerade nur mitfühlt. Smith empfiehlt also, dass wir unsere Affekte auf das Maß herabstimmen, das der andere mitfühlen kann.

Unsere Affekte setzen auch bei Smith ein Reaktions- oder Reflexionsvermögen voraus, das auf die Gegenstände und die anderen irgendwie abgestimmt sein muss. Unsere Gefühle prägen sich angesichts ihres möglichen Repertoires an den uns begegnenden Gegenständen und Personen und ihrer jeweiligen Bedeutung in einer Entwicklung auf natürliche Weise aus. Der gesellschaftlich-soziale Verkehr macht es notwendig, diese Gefühle adäquat zu beziehen und zu kultivieren. Als objektives Maß finden wir in uns den inneren und unparteiischen Zuschauer.

Mit seiner Lehre von der *sympathy* löst Adam Smith aber dennoch das eine Problem innerhalb der empiristischen Ethik, denn der Rationalismus neigt eher zu der Behauptung, dass es keine Rolle spielt, was wir wahrnehmen und was in der Welt ist, sondern wichtig ist in moralischer Hinsicht, was sein soll. Warum das so sein soll, ist für den Rationalisten dagegen wieder schwierig, wenn nicht gar unmöglich zu beantworten. Umgekehrt hat dann auch die britische Moralphilosophie betont, dass uns die Vernunft zum Handeln nicht motivieren kann, sondern nur unsere Affekte.

Von daher kommen Shaftesbury und seine Nachfolger auf Ordnungsvorstellungen, die entweder im Kosmos und der Natur, im Menschen und seiner Welt oder in Nützlichkeitsvorstellungen liegen. Das ist seit Hobbes mit der Newtonschen Idee von dem einen Prinzip, das die mannigfachen Bewegungen erklären kann, verknüpft worden. Je einfacher unser Antrieb, desto eher können

[18] So argumentiert auch Max Scheler, dass der Egoismus gerade den anderen im Blick haben muss. Allerdings wird der andere im Blick des Egoisten instrumentalisiert: „Alle anderen sind Gegenstände seines [des Egoisten; GF] Gebrauchs, seiner Herrschaft, seines Genusses" (Scheler 1973, 70).

wir den Menschen und sein Verhalten erklären. Bei Hobbes ist das die Furcht um das Leben, bei Locke und Mandeville die Eigenliebe, bei Hutcheson das Begehren und die Liebe als das Begehren des Guten, bei Smith ist das die Sympathie und bei Hume schließlich das Wohlwollen und die Nützlichkeit.

3.4 David Hume

Als letzten Denker der schottischen Aufklärung[19] wollen wir uns noch Humes Moralphilosophie zuwenden. Diese nun ist außerordentlich vertrackt. Das Grundproblem dabei ist seine radikal skeptische Methode. Daneben gibt es zwei ganz unterschiedliche Entwürfe Humes, den einen im zweiten und dritten Buch des *Treatise of Human Nature* von 1739/40 und den späteren in der *Enquiry Concerning the Principles of Morals* von 1751.

Die theoretische Philosophie beschränkte Hume weitgehend auf seine sprichwörtliche Skepsis. Da wir es in der Ethik aber mit dem Handeln zu tun haben, und die Tatsache eines Handlungszwangs in die Welt hinein besteht, müssen wir irgendein Wissen als Basis für unsere Handlungen, der Wahl eines Ziels, der Überlegung der Mittel, dann aber auch der Rechtfertigung und unserer Motivation annehmen. Zu sagen, es gibt keine Welt und kein Wissen über diese, keinen, der handelt (kein Selbst), keine rational zu rechtfertigende Prinzipien und Grundlagen des Handelns, verdammt uns zur völligen Untätigkeit, was allerdings auch wieder eine Form des Handelns darstellt.

Hume sieht sich generell der Methode Newtons verpflichtet, aus einem Prinzip, die verschiedenen Bewegungen – in seinem Fall die der menschlichen Seele – zu erklären.[20] Nun ist das bei den menschlichen Affekten gar nicht so einfach, weil uns im Fühlen und Handeln vielleicht nicht nur ein Prinzip beherrscht. Zweitens kann uns Verschiedenes zum Handeln motivieren und drittens handeln wir, um verschiedene Ziele zu verwirklichen. Viertens nun sind wir auch an Rechtfertigungen interessiert, welche eine gewisse Objektivität für sich in Anspruch nehmen sollen; Handlungen nun lassen sich möglicherweise aus verschiedenen Gründen rechtfertigen. Im letzten Punkt ist für die schottische Moralphilosophie noch ein Problem enthalten: Rechtfertigungen erheben einen normativen Maßstab, Hutcheson, Smith und Hume wollten aber keine Norm-

[19] Vgl. hierzu den gelungenen Überblick bei Ballestrem 2001, 23-28.

[20] Das war freilich schon das Anliegen von Adam Smith, der in der *sympathy* das der Gravitation vergleichbare Kräftefundament zur Erklärung aller menschlichen Handlungen erblickte.

diskussion führen, sondern rein deskriptiv vorgehen, d. h. nur beschreiben, was bei moralischen Beurteilungen vor sich geht. Bei Hutcheson und Smith tauchen, mehr oder weniger von den Autoren selbst bemerkt, immer wieder auch normative Prinzipien in den Theorien auf, die zuweilen auch einen konstitutiven Charakter beanspruchen, vor allem, wenn es um die Gesamtordnung der Welt, unseres Gefühlslebens unserer Handlungen und Wahrnehmungen und zuletzt den gerechten Ausgleich im Jenseits geht. Hume war in dieser Hinsicht am radikalsten. So enthielt er sich auch sehr weitgehend des Versuchs, die Moral in eine teleologische Naturordnung und in eine Theorie des Menschen einzubetten.

Dennoch nimmt Hume einen inneren Sinn an, der uns vermittelt, was recht und unrecht ist, weil aus einem verstandesmäßig erfolgten Urteil – der Verstand dient bei Hume nur der Feststellung von Tatsachen und der Bildung von Relationen zwischen solchen Tatsachen – kein moralisches Urteil folgen kann und schon gar keine Motivation zum Handeln.[21] Humes Moralphilosophie baut unmittelbar auf seiner Lehre von den Affekten auf.[22] Danach sind die Gegenstände des moralischen Sinns die *reflections of ideas*, die aus unseren primären Sinneseindrücken oder aus unserer Vorstellungswelt stammen. An diese heften sich direkte Affekte wie Begehren Abscheu, Hoffnung, Furcht, Freude, Schmerz, die schwach oder heftig sein können, und indirekte Affekte wie Stolz, Niedergedrücktheit, Liebe, Hass. Für Hume ist mit jeder Vorstellung immer auch ein Affekt verbunden (vgl. Hume 1978, II,2,8, 108).

Die *sympathy* tritt als eine besondere Form eines indirekten Affekts hinzu. Bei Hume ist diese im Gegensatz zu seinen Vorgängern allerdings ein Nahsinn, d. h. die *sympathy* richtet sich an die unmittelbare Umgebung der anderen. Jeder, der etwas weiter entfernt von uns steht, räumlich oder sozial, kann kein Adressat unserer wohlwollenden Neigungen und Affekte werden. Weil der Mensch aber auch auf größere Gemeinschaften angewiesen ist, gibt es die Tugend der Gerechtigkeit, die uns zunächst unabhängig von unseren Affekten vom Übelwollen gegen andere sanktionsbewehrt abhält. Also ist die Gerechtigkeit auf die Einsicht des Menschen gegründet, seinen Nutzen zu suchen. Da Tugend bei Hume etwas ist, das auf unseren Gefühlen beruht, sieht er den Ursprung der Gerechtigkeit zwar in der Tugend, an ihre Anwendung aber haben wir uns gewöhnt. Unsere moralischen Empfindungen haben sich also weiterentwickelt, weswegen wir die Gerechtigkeit beachten, auch wenn wir dabei nicht immer an unseren

[21] Smith hatte die Vorstellung von einem *moral sense*, die er sicher von seinem Lehrer Hutcheson kannte, kritisiert (vgl. Smith 2010, 526ff.). Auf Hume, der ja gleichermaßen einen solchen Moralsinn annimmt, geht er aber an dieser Stelle nicht ein.

[22] Hume entwickelt diese im zweiten Buch des *Treatise* (vgl. Hume 1978).

Nutzen denken (Hume 1996, E II,3, 111f.). Ihr Ursprung aber ist abgeleitet und sekundär, und so besteht für Hume kein Grund, gerecht zu handeln, wenn die Vorteile, welche mir insgesamt und auf lange Sicht aus der allgemeinen Beachtung der Gerechtigkeit erwachsen, wegfallen (Hume 1996, E II,3, 125).

Mit dem Verzicht Humes auf die metaphysische Annahme einer Naturordnung, welche die Affekte auf die Umweltsituationen, auf die anderen, deren Affekte und Handlungen sowie die eigenen Handlungen aufeinander abstimmt, geht auch das Maß verloren, das in der natürlichen Ordnung liegt, und der sich der Mensch in seinem Handeln annehmen soll. Der neue Maßstab bei Hume ist die Nützlichkeit der Handlung. Das kam zwar auch schon bei den Vorgängern vor, war aber aus der Ordnung gefolgert, während es bei Hume für sich steht und die fehlenden Ordnungszusammenhänge sozusagen kompensiert.

Wesentlicher Bestandteil der Moral in Humes *Enquiry Concerning the Principles of Morals* ist also der Nützlichkeit geschuldet. Um festzustellen, was uns nützt, brauchen wir freilich unseren Verstand. Das wirkt sich vor allem bei der Tugend der Gerechtigkeit in Form heterogener Urteile aus, da die gesellschaftlichen Verhältnisse verschieden sind, aus den Schwerpunktsetzungen einer Situationsbestimmung unterschiedliche Folgerungen gezogen werden können und zudem oftmals Interessensgegensätze bestehen (vgl. Hume 1996, E II, A1, 216). Wie Hume betont, ist „Nützlichkeit … nichts anderes als eine Tendenz auf einen bestimmten Zweck hin“ (ebd.); dass wir dieser Tendenz aber einen Vorzug geben, dass wir das Glück der Menschen befördern, und uns über ihr Elend empören, dazu braucht es ein Gefühl. Hume führt dann fünf Gründe dafür an, dass wir moralische Urteile nicht allein auf den Verstand gründen können:

Erstens: Moralische Urteile lassen sich nicht aus Tatsachen oder Relationsverhältnissen ableiten. Nun ist der Verstand in uns eben das Vermögen, solche Fakten und Relationen zu bestimmen. Wir empfinden allerdings bei ganz verschiedenen Sachlagen z. B. so etwas wie Empörung. Das Gefühl folgt also nicht unmittelbar aus den Tatsachen. Bestünden Moralurteile dagegen in einer Relation zu einer Rechtsnorm, wie Locke angenommen hatte, müsste erst geklärt werden, woher diese Rechtsnorm kommt. Diese besteht nach Locke entweder in Konventionen oder in Annahmen. Solche Gebote setzen aber moralische Urteile wiederum immer schon voraus.

Zum Zweiten: Moralische Gefühle sind aktive Empfindungen, welche sich angesichts eines bestimmten Sachverhalts einstellen. Sie setzen die Kenntnis des Sachverhalts voraus. Das moralische Urteil fügt dem Sachverhalt aber keine weitere Information hinzu, die den Sachverhalt selbst verändern würde. Wenn dagegen dem Verstand eine neue Tatsache in der Beurteilung eines Sachverhalts präsentiert wird, ändert sich der Sachverhalt immer. Das moralische Urteil muss

also auf einer ganz anderen Ebene liegen, wenn es die Sachverhalte selbst nicht verändern kann. Hume schreibt:

> „Aber wenn jede Einzelheit und jede Beziehung bekannt ist, dann hat der Versand keinen Wirkungsbereich und auch kein Objekt mehr, an dem er sich betätigen könnte. Die Zustimmung oder Mißbilligung, die dann folgt, kann nicht das Werk der Urteilskraft, sondern das des Herzens sein; und ist keine spekulative Aussage oder Behauptung, sondern ein aktives Gefühl oder Empfinden" (Hume 1996, E II, A1, 221).

Drittens: Die Konstruktion von Kreisen, Gebäuden oder eines Falles vor Gericht enthält nichts von Schönheit oder Moral. Diese ergibt sich erst aus den „Gefühlen des Betrachters" (Hume 1996, E II, A1, 223).

Zum Vierten: Die Relationsverhältnisse sind beim Menschen und der Natur die gleichen. Ein Baum, der seinen Mutterstamm überwuchert, verhält sich nicht anders als Nero gegenüber seiner Mutter Agrippina. Bei moralischen Wesen urteilen wir aber ganz anders. Niemand käme auf die Idee den Baum zu tadeln, auch wenn der Sachverhalt im Prinzip derselbe ist.

Und fünftens: Der letzte Maßstab aller menschlichen Ziele kann niemals begründet werden: Gesundheit, Vergnügen, Tugend, Wohlwollen – jede Antwort, welche wir auf hartnäckiges Nachfragen nach dem Warum geben können, besteht in einem Empfinden, das um seiner selbst willen erstrebt wird: „Irgend etwas muß um seiner selbst willen und wegen seiner unmittelbaren Harmonie und Übereinstimmung mit dem menschlichen Gefühl und menschlicher Neigung erstrebenswert sein" (Hume 1996, E II, A1, 225). Jenseits des faktischen Bestehens bringen Schönheit, Hässlichkeit, Laster und Tugend „gleichsam eine neue Schöpfung hervor", die aus dem „inneren Gefühl" stammen (ebd.). Die Vernunft liefert uns kein Handlungsmotiv, und kann immer nur die Mittel ausfindig machen, wie wir das, wohin uns die Neigung treibt, erreichen können. Sie bestimmt ausschließlich Tatsachen und ihre relationalen Verbindungen. Die letzten Antriebe sind Glück und Lust und die Vermeidung von Unglück und Schmerz. Der Verstand bestimmt die Natur der Dinge, das Gefühl aber bestimmt den Willen.

Es muss sich also um eine eigene Instanz im Menschen handeln, weswegen Hume einen inneren Moralsinn annimmt. Die Frage ist, wie ein solches subjektives Gefühl eine normative Ordnung, die ein gewisses Maß an Objektivität aufweist, kreieren kann. Bei Hume gibt es eine hedonistische Tendenz, diese Ordnung in Lust und Unlust und damit in der Nützlichkeit zu suchen. Den jeweiligen Zielen liegen zwar auch Emotionen zugrunde, das kann aber alles keinen

objektiven Maßstab abgeben, denn die Grundfrage seit Platon lautet freilich, an welchen Dingen wir Lust empfinden sollten.

Es sind offenbar wieder die Verhältnisse der Menschen untereinander, ihre Lebensumstände, ja die Frage, was der Mensch ist und was er sein kann, worin die Maßstäbe zu finden sind – und in diesem Sinn übernimmt Hume auch die Idee von der Kultivierung unserer Affekte. Damit ist die moderne Schnittstelle zur Philosophischen Anthropologie bezeichnet. Diese kann freilich nicht die Ethik bestimmen, da sie nur eine ontologische Einordnung des Menschen auf der Grundlage seiner biologischen Entwicklung und seiner Situation in der jeweiligen Zeit vornehmen, und niemals von sich aus wieder die normativen Grundlagen zum Gegenstand ihrer Untersuchung machen kann.

Bei Hume bricht der Ordnungsrahmen seiner Vorgänger nicht völlig weg, er spielt aber für die Begründung der Moral keine entscheidende Rolle mehr. Das hat notwendig zur Folge, dass jeder Maßstab zur Beurteilung unserer Handlungen radikal in den Menschen selbst hineinverlegt wird. Eine solche Erklärung ist im aufklärerischen Sinn radikaler als alles, was wir bei Shaftesbury, Hutcheson oder Adam Smith finden können. Hume ist deswegen auch der modernere Denker. Im Menschen nun finden sich Verstand, der für die Feststellung von Tatsachen und die Herstellung von Relationen zwischen diesen Tatsachen zuständig ist, und Gefühle und Antriebe. Die Antriebe sind bei Hume entweder auf das Eigenwohl oder auf das Gemeinwohl bezogen. Ob der Mensch ein ihm innewohnendes Wohlwollen besitzt, hat Hume bis zu seinem Tod beschäftigt; elf Tage vorher nimmt er noch einmal eine Revision einer Stelle in der *Inquiry* vor (vgl. Streminger 1996, 56). Die Idee von der Kultivierung unserer Affekte übernimmt er aber von seinen Vorgängern.

Daraus folgt: Ethik als Nachdenken über das Gute kann auf eine Analyse der menschlichen Gefühle nicht verzichten. Diese strukturieren uns die Welt und vermitteln uns unsere Werturteile. Sie übernehmen Ordnungsgefüge aus der äußeren Welt und bilden selbst eine innere Ordnung aus, die handlungsleitend wirkt. Dass Lebewesen sich überhaupt bewegen, muss aber eine basalere Fundierung aufweisen, die in natürlichen Triebregungen liegt. Moral baut sich erst auf diesen Lebenstrieben auf. Das wollen wir im Folgenden noch eingehender verdeutlichen.

4 Die Triebtheorie

Der Denkweg der schottischen Aufklärer hat deutlich gemacht, das Gefühle nichts Ungeordnetes sind, sondern sich an die Gegenstände, an Situationen, an die Aktionen und Reaktionen der anderen, an die Handlungen, Entscheidungen und andere Affekte anheften, und zwar nicht beliebig. Von daher fällt der Einwand des Rationalismus, Gefühle taugen wegen ihrer Unordnung nicht zur moralischen Orientierung, weg. Umgekehrt ist gezeigt worden, dass ein theoretisches Urteil nicht zum Handeln veranlasst. Eine elementare Voraussetzung unserer Motivation zum Handeln liegt vielmehr in einer wiederum emotionalen Stellungnahme zu den Affekten, aber auch zu den Vorstellungen und zu den theoretischen Urteilen. Shaftesbury, Hutcheson und Smith unterschieden sich von Hume durch die Annahme eines universalen Ordnungssystems, das den Garant für die Abstimmung der Gefühle untereinander und in Bezug auf die Gegenstände und die anderen gewährleistet. Hume sucht das Maß dagegen in der Nützlichkeit, die nur durch die Einsicht bestimmt werden kann, die uns aber natürlicherweise gefällt. Deswegen lässt sich aus seiner Position mühelos wieder zu einem Hedonismus fortschreiten, ein Weg, den Jeremy Bentham, James und John Stuart Mill und andere dann auch gegangen sind. Allerdings nimmt Hume im Gegensatz zu Smith noch einen eigenen moralischen Sinn an.

Es stellen sich erneut zwei Fragen: Was können wir heute noch mit den Ordnungsvorstellungen des 18. Jahrhunderts anfangen? Und zweitens: Dass uns Emotionen bewegen, scheint klar, dass wir aber aufgrund solcher Wahrnehmungen auch tatsächlich angetrieben werden, um zu handeln, ist damit noch nicht ganz erklärt. Was bewegt uns also wirklich?[23] Ich will mit der letzten Frage beginnen:

Eine Antwort auf diese Frage ist durch die Triebtheorie von Sigmund Freud und die Instinkttheorie von Konrad Lorenz und Nikolaas Tinbergen gegeben worden. Diese Theorien gelten in der modernen Forschung als überholt und widerlegt. Bei Motivationsforschungen, in der Verhaltensbiologie und in Alltagsvorstellungen spielen Elemente daraus aber immer noch eine erhebliche Rolle.

Nach Freud dienen Triebe der Lebens- und der Arterhaltung.[24] Sie sind angeborene Verhaltensmechanismen, treten in Form körperlicher Erregungszu-

[23] Die folgenden Überlegungen sind bis zum Ende hin in erkenntnistheoretischer Hinsicht Max Schelers *Erkenntnis und Arbeit* (1926) sowie zudem in anthropologischer Hinsicht seiner Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) verpflichtet.

[24] Vgl. für das Folgende Städtler 1998, 1119ff.

stände auf und sind damit unsere primären Antriebe, die, auch wenn sie phasenweise befriedigt werden, immer wieder erneut hervorbrechen, aber auch aktiv verdrängt werden können, um dann ihre Energie anderswo abzulassen. Wie Freud diese inhaltlich bestimmt, interessiert in unserem Zusammenhang nicht, vor allem auch deswegen nicht, weil er die Grundlagen selbst mehrfach umschichtet.

Kritisiert wurde an Freuds Modell einerseits die mechanistisch-biologistische Reduktion, andererseits die Substanzialisierungstendenz, die Annahme also, dass die Triebe angeboren seien, die mangelnde Differenzierung von Bedürfnissen und Handlungsmotivationen, die unzureichende oder verdrehte Erklärung von frühkindlichen Traumatisierungen, die Vielzahl der Triebregungen[25] und freilich die daraus entwickelte Kulturtheorie. Daraufhin wurde die Motivation weitgehend mit den Affekten identifiziert, die sich in unterschiedlichen Bedürfnissen ausfalten. Die Motivationspsychologie geht letztlich aber vom Begriff des Antriebs weg und betrachtet allein die intrinsischen und extrinsischen Ziele, welche uns sozusagen motivieren.[26] Eine Abgrenzung fällt schwer, da der Begriff der Motivation vage und vielfältig ist. Die Neuropsychologie sucht darüber hinaus nach neuronalen Korrelaten dieser Zielinterpolationen. Die Faktizität solcher Strebungen muss da auf allen Stufen und in jeder sonstigen methodischen Differenzierung aber immer schon vorausgesetzt werden. Außerdem kann man fragen, was z. B. Neugier mit einem neuronalen Muster oder Erregungszustand zu tun hat.

Auch der Instinkt ist ein ähnlicher Hilfsbegriff zur Erklärung dessen, was uns antreibt.[27] Konrad Lorenz beschreibt das Instinktverhalten als eine selbsttätig ansteigende Handlungsbereitschaft, zu der ein äußerer Schlüsselreiz hinzutritt, um in eine Handlung überführt zu werden. Ebenso mechanisch sind die kybernetischen Weiterführungen von Instinktregelkreisen, welche die Handlungsbereitschaft im Zuge des Instinktverhaltens herabsetzen. Im profanen Verständnis ist der Instinkt auch noch mit einer genetischen Codierung identifiziert. Neurophysiologisch lassen sich solche Handlungsbereitschaften energetisch nicht feststellen, weshalb „Instinkt" als Erklärungshypothese wissenschaftlich nicht mehr diskutiert wird.

---

[25] Bernard (vgl. 1921) fand in 400 von ihm durchgesehenen und einschlägigen Publikationen aus der psychoanalytischen Schule insgesamt 5684 verschiedene Verwendungen von „Trieb", obwohl es sich bei dem Paradigma ja eigentlich um ein reduktionistisches Konzept handelt.

[26] Vgl. für das Folgende Städtler 1998, 701ff.

[27] Vgl. für das Folgende Städtler 1998, 1119ff.

Unabhängig davon ist in diesen ganzen Konzepten nichts erklärt. Die Triebenergien werden einfach vorausgesetzt, ohne dass geklärt würde, woher diese kommen. Schon der mechanische Antrieb (gern verdeutlicht durch Freuds Hydrostatikmodell) ist dabei unklar. Schlimmer noch aber ist aus unserer Sicht, dass von den Modellen keinerlei Möglichkeit ausgeht, die Motive, welche bei den menschlichen Antrieben wirken, adäquat einzuholen und zu analysieren. Wir können menschliche Handlungen aber nicht verstehen, wenn die sachlichen Korrelate der Motivbildung, d. h. zuletzt die Verortung des Menschen in einer Welt, nicht bestimmt werden können. Die Annahme, Gene steuerten unser Verhalten autonom, ist freilich kruder Unfug: Der Mensch als Instinktwesen, dessen Antriebe aus seinen Genen stammen, kann als Erklärungsgrundlage der Verhaltensweisen eines Tieres oder der Handlungen eines Menschen, insgesamt also für jedes Lebewesen, nicht verwendet werden. Solche Antriebe stehen grundsätzlich in einem Lebensvollzugs- sowie Überlebenskontext, und sind mehrfach umweltgesättigt, einmal durch die phylogenetische Entwicklung der Art, die den Reizrahmen absteckt und die Verhaltensmöglichkeiten damit korreliert, dann durch eine geordnete Struktur von auslösenden Umweltreizen (oder so genannten Schlüsselreizen) und schließlich durch ein Verhalten, das sich den Umweltbedingungen des Individuums anpasst. Kein Gen kann einem Eichhörnchen sagen, wo die Nüsslein liegen und an welcher Stelle es diese vergraben soll.

So etwas wie Bewegungs- oder Verhaltensdrang nehmen wir zwar wahr, und es werden sich dazu gewiss neuronale Korrelate finden lassen, die eine höhere Intensität in Richtung auf die entsprechenden Motoneurone aufweisen, als in den Phasen, in denen wir den Drang nicht verspüren. Die Ordnungsstruktur eines solchen Auftretens kann sich aber immer nur aus dem Gesamtsystem ergeben, aus den reziproken internen und mit der wahrgenommenen Außenwelt rückgekoppelten und ständig aufeinander abgestimmten Verhaltenselementen, also den Präferenzen, Wünschen, Affekten, Stimmungen, Triebregungen, Möglichkeiten und Fähigkeiten, sozialen Bedingungen usf. Erklärungen solcher Austarierungen kommen darüber hinaus ohne sinnbildendes Vokabular ohnehin nicht aus. Beim Menschen verweben sich solche eigenständigen Bedeutungsträger auch noch mit den physiologischen Voraussetzungen in unmittelbar leiblichen Strukturen. Erklärungen müssen auch darauf Rücksicht nehmen (vgl. auch Fuchs 2010).

Das alles hält sich, das muss betont werden, im Rahmen einer Beschreibung des faktischen Verlaufs. Woher aber stammt zuletzt die Triebenergie, die uns zum Handeln antreibt? Ein solches Movens ist freilich selbst eine faktische Gegebenheit: Jedes Lebewesen verhält sich irgendwie, und eben ohne Überlegung,

was ihm am meisten Lust bringt, oder was am besten sein Überleben sichert.[28] Die Verhaltensbiologie muss sich auch gar keine Gedanken zur Erklärung machen, sie kann den Tatbestand einfach voraussetzen. In diesem Fall sollte man aber nicht vorgeben, das dass schon eine vollständige Erklärung von Verhalten oder gar von Handeln sei.

Diese Triebenergie scheint nun allerdings tatsächlich ein unerklärlicher Tatbestand zu sein, da es der unmittelbarste Ausdruck des Lebens ist. Das Leben selbst scheint sich wiederum eben durch diese spontanen Bewegungen auszuzeichnen – unabhängig wiederum von den physiologischen Voraussetzungen, derer es freilich bedarf. Die Rede von einer Trieb- oder basalen Lebensenergie kann deswegen nichts anderes als ein metaphysischer Begriff sein. Das heißt, dass alles, was wir daraus folgern können, wenn wir es als Erklärungsbasis für faktisches Verhalten verwenden, spekulativer Natur ist.

Mit Hilfe des Humeschen oder auch des Kantischen Verstandesbegriffs – das sind die heute dominierenden – ist einem solchen Begriff sicher nicht beizukommen. Wir bezeichneten die Triebenergie zwar als Tatbestand, also als Faktum, wir wissen davon aber nichts Unmittelbares, sondern wir kennen äußerlich nur die individuelle Bewegung von Lebewesen, innerlich die motivierende Stimmung des Auf-etwas-Ausgehens, und haben sozusagen transzendental auf die Triebenergie zurückgeschlossen. Das ist aber kein durch die Vernunft feststellbarer Tatbestand, wie Hume das verstehen würde, weswegen wir diesen auch nicht in Relationsverhältnisse einreihen können, z. B. kausaler Art.

Wir können also feststellen, dass uns der Sachverhalt eines Trieblebens nicht als Vernunfttatsache gegeben ist. Woher wissen wir dann davon? Wenn nicht durch die Vernunft, so nur durch Gefühle, eben des Angetriebenseins, des Sich-hingezogen-Fühlens, der Bewegungsintention und der Bewegungsabstimmung angesichts eines Verhaltens (wie z. B. Radfahren, Lesen) usf. Diese Strebensintention ist entweder blind (wie bei Schopenhauer) oder geordnet, also abgestimmt auf eine Umwelt, die das Maß an Stabilität aufweisen muss, dass wir uns darin zurechtfinden können. Und umgekehrt müssen wir diese Ordnung irgendwie abbilden. Diese Abbildung ist kein Bild im herkömmlichen Sinn (als

[28] Das Prinzip der Evolutionsbiologie des „survival of the fittest" ist in sich schon widersprüchlich, denn die Spezies, die am besten an ihre Umweltbedingungen angepasst sind, haben die schlechteste Überlebenschance, sollten sich die Umweltbedingungen ein wenig ändern. Überleben wird also diejenige Spezies, die am schlechtesten an ihre Umwelt angepasst ist, faktisch aber dennoch, wenn auch gerade noch, überlebt hat. Eine begriffliche Umdeutung dahingehend, dass diese Spezies ja dann eigentlich „the fittest" wäre, würde freilich mit einer Äquivokation argumentieren.

Repräsentation), sondern eine leibliche Manifestation: Was wir sehen, muss auf der einen Seite gegeben sein, auf der anderen Seite müssen wir es sehen *können*. Wir sehen eben nicht alles Gegebene, sondern nur das, was innerhalb des Ausschnitts unserer Fähigkeiten möglich ist. Diese Fähigkeiten haben ein körperliches Korrelat. Erweitern sich unsere Fähigkeiten, können wir also nach und nach mehr sehen, dann erweitert sich auch das Körperschema auf diesen Ausschnitt oder dieses Detail hin. Jede Wahrnehmung wird damit leiblich verankert, ohne dass uns das unmittelbar bewusst werden könnte.

Da sich nun auf der anderen Seite auch die Triebenergien leiblich manifestieren, stellen sich offenbar Verbindungen her zwischen diesen Trieben und den Wahrnehmungsverleiblichungen. Emotionen setzen sich offenbar an diese Schnittstellen zwischen den physischen Korrelaten der Wahrnehmungen und den Trieben an. Der Antrieb geht nicht von einer zentralen Stelle aus auf ein exakt definiertes Ziel, sondern der ganze Leib wird von einem Spektrum von Gegebenheiten, die allesamt emotional bewertet sind, angezogen und bewegt. Erst nachträglich figurieren wir die Zielrichtung in einzelne Elemente, Gegenständlichkeiten, Ziele und eruieren die Mittel. Der Verstand konfiguriert damit den diffus, aber mit starkem Zug gegebenen Zielkomplex in einzelne, mehr oder weniger konkret erfasste Zwecksetzungen, die sich mit zunehmender Erreichung des Ziels erst konturiert ausbilden, um so die ursprünglich weiten Schattenbereiche eines erfassten Zwecks nach und nach auszuleuchten. Um weiteres Licht in diese Strukturen zu bringen, versuchen wir den Menschen in seine Umwelt einzubetten und die darin möglichen Ordnungsschemata zu beleuchten. Das kann in einem ersten Anlauf freilich nur grob umrissen werden.

5 Umwelt und Ordnung

Wie jedes Lebewesen ist auch der Mensch in seine Umweltstrukturen eingebettet. Er bewegt sich darin aber nicht nur, sondern er sieht auch auf diese. Nach Max Scheler[29] und Hellmuth Plessner[30] ist das die Voraussetzung, dass der Mensch nicht nur *in einer Umwelt lebt*, sondern *eine Welt hat*. Nun muss, wie schon betont wurde, die Umwelt eine bestimmte Regelmäßigkeit aufweisen, die das Lebewesen als Ordnungsstruktur auch irgendwie zu rezipieren in der Lage ist. Da den Tieren die Vernunft fehlt, wiewohl sie ein hohes Maß an „praktischer Intelligenz“ (vgl. Scheler 1976, 27ff.) aufweisen können, müssen diese Ord-

[29] Vgl. vor allem Scheler 1976.
[30] Vgl. vor allem Plessner 1975.

nungsstrukturen emotional in Triebfunktionen abgebildet sein. Die Ordnungsstrukturen der Welt und die emotionalen Reaktionen darauf sind immer auch reziprok an das animalische Triebleben gekoppelt. Von diesem aber geht offenbar der zentrale Bewegungsimpuls aus, der das Tier in die Umwelt hinein agieren lässt. Die gegenseitige Abhängigkeit von Triebleben und emotionaler Bewertung der Umweltbezüge liegt phylogenetisch in Dispositionsausprägungen einschließlich der Bewegungsorgane vor, welche dem Tier den Rahmen vorgeben, innerhalb dessen es wahrnehmen und sich verhalten kann. Die ontogenetische Entwicklung ist auf die Rückmeldungen aus der Umwelt angewiesen, welche durch den Lebens- und Bewegungsdrang ausgelöst werden, sich dann aber in leiblich fundierten Strukturen niederschlagen, denen mehr und mehr die Flexibilisierungsfähigkeiten abhanden kommen, mindestens aber laufend eingeengt werden.

Alle menschlichen Verhaltensweisen liegen in den gleichen reziproken Abhängigkeitsverhältnissen von phylogenetischem Rahmen und ontogenetischer Ausprägung wie beim Tier. Der Mensch ist aber eben zusätzlich in der Lage, sich von seinen Umweltbedingungen in einer Art „Draufsicht" auf die Welt und ihre Gegenstände zu lösen. Diese Sicht auf eine Welt ist primär handlungsirrelevant. Erst die emotionale Bewertung, welche sich nach und nach auf die, mit der Draufsicht verbundenen Vorstellungen, ihre interne Struktur und ihre emotionale Bewertungsordnung (die immer schon mit dem Triebleben verwoben ist) legt, verknüpft diese Vorstellungsbilder mit den Bewegungsimpulsen. Dadurch werden neue Bilder produziert, welche der Mensch aber erst mit Vorstellungen verbinden muss, um diese dann wieder zu bewerten.

Die offenen Fragen hierbei sind: Was verstehen wir überhaupt unter einer „Ordnung"? (vgl. 5). Und: Was heißt „bewerten"? (vgl. 6). Denn es dürfte klar geworden sein, dass in dieser Rekonstruktion die Bewegungsrichtungen in eine relativ geordnete Umweltstruktur und Umgebung und die mit diesen verbundenen Triebregungen basal sind, und das Lebewesen überhaupt agieren lassen. Die interne Ordnungsstruktur, welche nicht die gleiche ist wie die äußere Umweltstruktur – und es gar nicht sein darf, da sonst das Lebewesen sich nicht an veränderte Bedingungen anpassen könnte, denn die Regelmäßigkeit des Naturablaufs selbst ist eine sich verändernde (Jahreszeiten, Tag-Nacht-Rhythmus, Landschaftsformen, Bewegungsuntergrund, Bewegungsmedien wie Wasser, Luft usf.) –, weist ebenso einen bestimmten Flexibilisierungsgrad auf, der die Möglichkeit der ontogenetischen Weiterentwicklung, der Verhaltensanpassung, der Ausübung des „praktisch-intelligenten" Verhaltens, der Sozialisierung mit anderen Lebewesen usf. ermöglicht. Diese Umstände erschweren das Verständnis des Ordnungsbegriffs.

Unter Ordnung verstehen wir im logischen Zusammenhang die Tendenz zu vollständigen und linearen Ordnungen, also ein Relationsgefüge, in dem jedes Element seinen Ort zu den anderen Elementen der Menge hat. Allgemeiner meint Ordnung die Struktur – weswegen die Rede von Ordnungsstrukturen im Grunde ein Hendiadyoin ist – einer Ganzheit, die über ihr Vorhandensein hinaus begrifflich erfassbar ist. In diesem Sinn verwendet der Grieche den Begriff des *kosmos*. Die Strukturen der relational bestimmbaren Elemente finden sich in den Vorstellungen über eine (göttliche) Gesamtordnung, in politischen Systemen und ihren Institutionen, im Organischen und in der griechischen Vorstellung von einer Seele (*psychê*), ein Begriff, der bei Platon und Aristoteles in erster Linie auf ein Funktionsgefüge geht. Die Substanzialisierung der Seele wird immer erst daraus abgeleitet – allerdings nicht bei Descartes, der die Seelensubstanz als Bezugsding zu allen nicht ausgedehnten Gegenständen wie Vorstellungen, Wollungen usf. auffasst. Kant hat in seinem Paralogismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* freilich nachgewiesen, dass eine solche Substanz generell außerhalb der Erkenntnismöglichkeiten des Verstandes liegt, weil wir von den Dingen, welche wir nicht anschauen können, allenfalls Begriffe haben, die aber den empirischen Bedingungen von Erkenntnis nicht genügen. Wir sind eben nicht berechtigt, Begriffe auf etwas zu beziehen, das in der Anschauung kein Korrelat hat.

Jede logische Vorstellung von Ordnung – wie wir diese oben definiert haben – wird unter solchen Ganzheitsvorstellungen funktional erweitert. Die Elemente haben nicht nur einen relationalen Bezug untereinander, sondern jedes Element hat eine bestimmte Funktion als Teilelement einer höheren Ordnung und lässt sich – wenigstens theoretisch – umgekehrt als Ganzheit fassen, die sich wiederum immer weiter in Elemente zerlegen lässt, welche für sich dann wieder einen funktionalen Bezug zur jeweiligen Ganzheit aufweisen. Danach muss die Veränderung eines Funktionselements Auswirkungen auf das Beziehungsgefüge der Elemente untereinander haben, die zuletzt auch den Organismus verändern können. Solche „organischen" Ordnungssysteme, wie wir sie bei Lebewesen vorfinden, sind also keine starren Ordnungsrelationen, sondern sich verändernde Funktionsgefüge.[31]

Da sich Lebewesen immer in einer Umweltordnung bewegen, sind solche Änderungen nicht autonom, sondern haben Auswirkungen auf die Umweltstruktur, welche wiederum den größeren Funktionskreis für das Lebewesen bildet. Zudem werden durch die Umweltrezeption auch immer wieder interne Änderungen ausgelöst. Die Verwebungsstruktur ist offenbar aber so eng, dass von internen Grenzen und äußeren Gegebenheiten im Grunde nicht mehr ge-

[31] Eine solche Ausdeutung fanden wir bei Shaftesbury (vgl. 3.1).

sprochen werden kann.[32] Die Umweltstruktur ist zwar für die Tatbestände primär, ohne die primären Bewegungsimpulse des Lebewesens wären aber auch die Tatbestände als solche irrelevant, sie wären ihrer Möglichkeit nach schon nicht konstatierbar. Zudem braucht es freilich auch noch einen Verstand, der diese dann als solche feststellt, weil sonst die Umwelt für das Lebewesen nur vorhanden (wie bei Pflanzen), nur vorhanden und wahrnehmbar (wie bei Tieren), aber eben nicht – und schon gar nicht in propositionalen Ausdrücken – darstellbar ist, wozu erst der Mensch in der Lage ist.

Das zentrale Organ, solche Umweltbezüge herzustellen, ist freilich das Gehirn. Es muss als „Beziehungsorgan" begriffen werden,[33] das somit auch die leibliche Verankerung der Triebregungen und der sozialisierten Umweltbezüge intern strukturiert, in diese Triebregungen selbst schon eingewoben ist (wo ein Zentralnervensystem fehlt, bleibt nur der Bewegungsdrang im Stoffwechsel und dem Raumnehmen wie bei Pflanzen oder der bloßen Reduplikation der eigenen genetischen Struktur), diese mit den schon aufgenommenen Umweltbezügen verknüpft und dahingehend medialisiert und die Rückmeldungen aus den Wahrnehmungsorganen in die eigene Struktur einwebt. Das ganze System ist ein fortwährend-dynamisches, das seine Funktionselemente ständig miteinander in Beziehung setzt. Jede Erstarrung, jede Festigung, jede fixierte Struktur gehört nicht mehr zum System – und stirbt ab.

6 Der Mensch und seine Handlungsstrukturen

Wie schon angedeutet, blickt der Mensch auf seine Umwelt und schafft dadurch Vorstellungen von einer Welt, deren neuronale Korrelate nicht in dem Sinn bedeutungstragend sein können, wie es gerade die wesentliche Eigenschaft von Vorstellungen ist, Bedeutungsgehalte aufzuweisen. Der Sinn einer Vorstellung, ihr zentraler Gehalt, erschöpft sich aber weder im faktischen Verlauf einer neuronalen Sequenz noch in einem extensional eindeutigen Umfang. Die Möglichkeit, einen solchen exakten Umfang zu bestimmen, ist eine Ableitung aus der natürlichen Gegebenheit solcher Gehalte und ihrer sprachlichen Umformungen. Jede Gegebenheit einer solchen Form weist nicht nur begrifflich Intentionalitätsbezüge auf, sondern ist zudem emotional gefärbt. Es tritt also mit jedem

[32] Die Komplexität und vor allem ihre Möglichkeit durch die Plastizität des Gehirns, und speziell der Großhirnrinde, bildet diese Umweltbeziehung freilich immer ab.

[33] Vgl. Fuchs 2010, insbesondere 114 mit dem Funktionskreis nach J. v. Uexküll 1973 und Uexküll, Wesiack 1996.

Aufkommen einer Vorstellung ein eigener intentionaler Gehalt spezifisch emotionaler Gefärbtheit hinzu, wie z. B. beim Evidenzerlebnis, beim Wiedererkennen, bei Gefühlen des Zu-Hause-Seins, bei der Speisenauswahl usf. Eben diese, damit verbundene emotionale Konnotation wollen wir eine „Bewertung" nennen.[34]

Zu den zentralen Trieb- und Lebensimpulsen tritt beim Menschen eine zweite Klasse von Emotionen. Diese treten zwar bei Tieren in vitaler Hinsicht, also im Hinblick auf Angezogen- oder Abgestoßenwerden lebensbedeutsamer Bezüge, ebenso auf, der emotionale Gehalt ist aber bei begrifflichen Strukturen ein anderer, da diese eine eigene Ordnungsstruktur aufweisen. Das menschliche Handeln bewertet nicht nur die Vitalbezüge, sondern jeden möglichen Inhalt des Sachbezugs, des Sozialbezugs, des Innen- und Ichbezugs und die Bezüge der geistigen Manifestationen in den Institutionen, den Kunstwerken, den systematischen Zusammenhängen der Wissenschaften, der Moral usf. bis zum Religiösen.[35]

Das menschliche Handlungsspektrum erweitert sich damit massiv. Es ist nicht nur auf die unmittelbaren Triebimpulse beschränkt, sondern lässt sich durch Vorstellungen motivieren, wenn auch nicht über deren begrifflichen oder bildlichen Inhalt, sondern nur durch die, mit diesen Vorstellungen verbundenen emotionalen Bewertungen. Nur diese vermögen den zentralen Triebimpuls abzuändern und die Bewegungsrichtung neu zu justieren. Da die zentralen Triebimpulse aber für die Bewertung peripherer Impulse nicht irrelevant sein dürften, spielen diese auch bei der Bewertung von sehr abstrakten Vorstellungen eine bedeutende Rolle.

Dennoch bleibt festzustellen, dass die zentrale Triebregung, die für die Bewegungsintentionen eines Lebewesens generell ausschlaggebend und für jede

[34] Bewertungen richten sich intentional auf den Wertaspekt von Gütern. Güter sind also Dinge, an denen Bewertungen haften. Durch den intentionalen Bezug auf ein „etwas" können diese Aspekte auch Gegenstände genannt werden (vgl. hierzu auch Fröhlich 2011, 376ff.).

[35] Das entspricht in etwa der „Schichtung des emotionalen Lebens" nach Scheler (1966, 122ff, 331ff.; vgl. auch Fröhlich 2011, 182ff., 236ff.). Nachdem Scheler einen selbständigen Eigenwert einzelner Stufen, z.B. der vitalen, annimmt (vgl. Scheler 1966, 124), kann man allerdings kaum noch von einem hierarchischen Stufenmodell reden. Freilich sind nach Scheler die geistigen Wertreihen im Grundsatz wertvoller als die vitalen oder die seelischen, es wäre aber sinnvoller von einzelnen Funktionskreisen zu reden; es lassen sich sicher Handlungsumstände denken, vor deren Hintergrund es sinnvoller ist, sich an vitale Werte zu halten und denen gegenüber geistige zu vernachlässigen – eine robuste Vorstellung von Stufung der Wertreihe würde so etwas aber generell ausschließen.

konkrete Bewegung basal ist, eine notwendige metaphysische Annahme darstellt, notwendig deshalb, weil jede Erklärung von Bewegungen eines Lebewesens auf einen zentralen und vorgängigen Impuls zurückgreifen muss. Vor allem die kausalen Ableitungen und Erklärungen sind nicht geeignet, das Fundamentalproblem, warum Lebewesen sich überhaupt bewegen, zu lösen. Der bloße Regelkreis kann nämlich die Initiierung der Bewegungsimpulse nicht erklären. Außerdem bleibt er für die Funktionszusammenhänge und deren Verweis auf höhere Funktionsordnungen blind.[36]

Jede Erklärung muss ihre Herleitung zuletzt mittels einer vernünftigen Erklärungsart – neben der kausalen und der funktionalen sind das z. B. die teleologische, die rationale (welche Handlungsgründe angibt), die transzendentale, die hermeneutische usf. – rechtfertigen. Beim zentralen Triebimpuls sind uns aber jederzeit nur die daraus entstehenden Triebregungen bekannt, welche sich innerlich in den Gefühlen des Hingezogenwerdens und des Abgestoßenseins äußern, und sich äußerlich in den Bewegungen anderer Lebewesen manifestieren. Diese können aber eben nicht zur Erklärung der Hauptfrage, eben die nach dem Zentralimpuls (der bei Schopenhauer „Wille" und bei Scheler „Drang" heißt), beitragen, weil darin das Explanans vorausgesetzt werden muss.[37]

---

[36] Unter einer höheren Funktionsordnung ist etwa Folgendes zu verstehen: Eine primärfunktionale Ordnung im Sinne eines Regelkreises besteht z.B. in der Erklärung der Funktionsweise eines Thermostats: Ein Bimetall, das sich unter Temperatureinwirkung verbiegt (freilich früher einmal), steuert die Leistung einer Heizung, indem es diese ab- und anschaltet, je nachdem welche Temperatur gerade vorliegt. Die höhere funktionale Ordnung besteht im Bedürfnis des Menschen nach einer bestimmten Raumtemperatur. Ohne dieses Bedürfnis gäbe es keine Thermostate. Gleichzeitig hat die automatisierte Temperaturregelung für den Menschen einen Entlastungseffekt, er muss sich nicht mehr um die Heizung kümmern, was funktional die Frage stellt, was er dann mit der eingesparten Zeit anfängt. Jede technische Errungenschaft und jede Institution steht in einer solchen Entlastungsfunktion (vgl. den sechsten Aufsatz in diesem Sammelband „Entlastung und Verlust. Die kulturwissenschaftliche Funktion von Technik und Institutionen"), die immer auch höhere Funktionskreise eröffnet. Grundsätzlich sind solche Zusammenhänge auf biologische Phänomene übertragbar. Die Erklärungsart, die damit verbunden ist, ist allerdings eine teleologische (vgl. Kutschera 1981, 82, 107f. 116f., 121, 137).

[37] Am Rande sei noch darauf hingewiesen, dass mit den emotionalen Ordnungsstrukturen auch das Selbstbild und zuletzt das, was wir Identität nennen, betroffen ist. Wir identifizieren uns mit unseren Werthaltungen, die wiederum emotional fundiert sind (vgl. Fröhlich 2012b).

7 Die Rolle der Gefühle

Jede Bewegung eines Lebewesens wird, wie wir annehmen müssen, auf einen universalen Triebimpuls zurückgeführt, der sich in den konkreten Bewegungen dieses Lebewesens und seinen Antrieben dazu zeigt. Die darin enthaltene Universalisierung liegt in einer Thematisierung der Frage, was das Leben überhaupt ist. Eine solche Frage ist eine rein begriffliche, da es das „Leben überhaupt" nicht gibt, sondern nur konkrete einzelne Lebewesen. Unsere begrifflichen Strukturen und ihre Ordnungen machen, wie Kant gezeigt hat, nicht bei den Einzelwesen halt, sondern schreiten darüber hinaus zur Einheit eines Begriffs, den wir dann zuerst im „Leben" finden und dann in dessen zentraler Eigenschaft: seinen dynamischen und hochgradig plastischen Bewegungsimpulsen.

Diese werden uns nicht unmittelbar als solche bewusst. Was uns zuerst bewusst ist, ist der Bewegungsdrang auf etwas hin.[38] Wir fühlen hier sozusagen aber nur das Leben selbst. In Widerstandserlebnissen, die jederzeit passibel sind, erfahren wir die Gegenständlichkeit der Welt und das Dasein von anderen, was die Voraussetzung für Gegenstandsbildung überhaupt ist,[39] wie z. B. auch der intentionale Bezug zu einem in der Innenansicht empirisch gegebenen Ich. Die dadurch erfolgte Rückwirkung beeinflusst den Drang auf das Etwas, schiebt diesen gewissermaßen zurück, was wiederum eine emotionale Reaktion der Hemmung auslöst. Nach und nach bilden sich emotionale Bezüge zu den Weltinhalten und unserer Intention darauf heraus. Vor allem bei der Reaktion von Lebewesen strukturiert sich nicht nur das Gegenüber eines Gegenstandes, sondern es findet eine Art Austausch zwischen zwei Triebzentren statt, was als sol-

[38] Ein solcher Drang ist kein Gegenstand und ein intentionaler Bezug darauf würde diesen Drang verändern, weil dieser sich gerade von einem Triebzentrum durch seine Intentionalität auf etwas hin (oder von etwas weg) auszeichnet. Intentionalität fassen wir nach Scheler als „Erlebnisse …, die einen Gegenstand *meinen* können und in deren Vollzug ein Gegenständliches zu *erscheinen* vermag" (Scheler 1966, 264). Als Zentrum solcher intentionalen Akte bestimmt Scheler im Formalismusbuch dann die Person (ebd. 382). Diese Struktur übernimmt er für die *Stellung des Menschen im Kosmos* allerdings nicht mehr. Von daher besteht auch kein direktes Verhältnis mehr von „Geist" und „Drang" (Scheler 1972, 52-62), was dann auch dazu führt, dass der „Geist" ohne „Macht, Kraft, Tätigkeit" (ebd. 45) und der Mensch zum „Neinsagerkönner" zum „Asket des Lebens" (ebd. 44) wird. Es entsteht auch im vorliegenden Zusammenhang das Problem, wie die „Draufsicht" des Menschen mit seinen vorliegenden Triebstrukturen vermittelt werden kann.

[39] Zum Begriff des Widerstands als Realitätsvermittlung vgl. Scheler 1966, 151ff. und Scheler 1972, 15, 43.

ches bewusst werden kann und im Normalfall bei höher organisierten Lebewesen auch irgendwann bewusst wird.

Die sich dabei ausprägende Ordnungsstruktur ist umfassend emotional geprägt. Zwar schafft sich der Mensch im Verlauf seiner Ontogenese auch einen Weltbezug, der von solchen Triebregungen unabhängig sein kann, im Wesentlichen aber in seinen Elementen auch wiederum emotional eingefärbt ist. Unsere einfachen, wie unsere komplexen Sozialbezüge, der Umgang mit für uns wichtigen Dingen, die Bildung von höheren Gegenstandsbezügen wie abstrakte Vorstellungen und Ordnungen, Kultur- und Weltanschauungen und ihre manifesten Korrelate, z. B. in Büchern, Kunstgegenständen, Gesetzen, Weltordnungen, mathematischen Formeln oder allgemein im Wissen von Weltinhalten und ihren historischen und systematischen Abhängigkeiten sind samt und sonders nicht nur theoretische, sondern eben auch emotionale Bedeutungsträger mit ihren je eigenen Ordnungsstrukturen. Die Vielzahl der Bezüge in einem solchen Ordnungsrahmen gibt freilich genug Anlass zu Irritationen, falschen oder verfehlten Zuweisungen, Vermischungen und Übertragungen usf. Da die emotionale Ordnung aber zentraler und letztlich auch stabiler – eine neue Erkenntnis können wir uns wesentlich leichter einverleiben, als z. B. den Tod eines nahen Menschen – ist, fundiert sie im Wesentlichen unser Verhalten.

Auch unser gesolltes Verhalten – darüber nachzudenken ist der Gegenstand der Ethik – kann sich immer nur auf diese emotionalen Impulse und Ordnungsstrukturen stützen, wie es uns die schottischen Moralphilosophen vorgeführt haben. Moralisches Verhalten lässt sich nicht aufoktroyieren, sondern nur in konkreten Lebensbezügen vorführen und einüben. Zwar helfen die großen Systematisierungen der traditionellen Ethikbegründungen, einer Übersicht über die zentralen Bedenklichkeiten und Abhängigkeiten zu bewahren – die Motivation dazu, sich auch danach zu verhalten, muss aber emotional codiert sein, die bloße Einsicht bewegt uns eben nicht.

Das heißt nun nicht, dass die philosophische Tradition in all ihren Ausprägungen in diesem Punkt völlig daneben lag. Dass die Wertschätzung für eine bestimmte Haltung oder Ausrichtung des eigenen Lebens, zu welcher der Mensch in gewissen Grenzen durchaus fähig ist, emotionaler Art ist, wurde nie ganz abgestritten. Diese Werthaltungen sind unmittelbar mit unserer Identität verknüpft. Wir sind, was wir wertschätzen. Im alltäglichen Verlauf sind diese Wertschätzungen ruhige Affekte, wodurch wir sie, wie Hume meint, leicht mit der Vernunft verwechseln können (vgl. Hume 1978, II,3,8 176f.). Wir wissen aber, wie aufbrausend wir sein können, wenn uns etwas fundamental gegen den Strich geht, auch wenn es für unser Leben oder Handeln gerade keine zentrale Bedeutung hat. Kritisiert jemand eine Meinung von uns, erklären wir nicht mehr

ruhig und gelassen, was wir meinen, sondern uns ist dann wichtig, uns selbst zu behaupten. Kritik an seiner Meinung versteht jeder Mensch immer als Kritik an seiner Person. Da überschießen dann sozusagen die Affekte, die, bin ich bei mir selbst und dem, was ich als richtig empfinde, also fühle, relativ ruhig ihre Kreise ziehen.

8 Ergebnisse

Die zentrale Frage ging im vorliegenden Zusammenhang auf den basalen Antrieb des Menschen. In der britischen Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts, welche diese Problemstellung am nächsten kam, sind solche Antriebe in umfassende Ordnungsvorstellungen mit variierten Bezugsgrößen (Natur, Gott, Mensch) eingebettet worden. Die Zentralfrage aber ist auf dieser Basis nicht zu beantworten. Die Relevanz solcher Einordnungen kann allerdings nicht bestritten werden. Insofern ist es sinnvoll anzunehmen, dass unsere Emotionen, auf solchen Ordnungsgefügen beruhen, bzw. sich in reziproken Beziehungsmustern ausprägen, die sich im dynamischen Austausch zwischen einer inneren Ordnung, den Ordnungsgefügen der anderen und der Ordnung einer Welt gegenüber ergeben.

Es war im vorliegenden Zusammenhang nur möglich, eine grobe Skizze der Zusammenhänge zu liefern, in denen sich unsere Emotionen als fundamental für unser Handeln, aber auch für unser Wahrnehmen und insgesamt für das Verhältnis des Menschen zur Welt erwiesen. Insbesondere ist die Ordnungsfunktion von Gefühlen in der Rezeption der Wahrnehmung wie in der Aktivität menschlichen Handelns hervorgehoben worden. Die Grundfrage, was den Menschen nun eigentlich bewegt, geht aber nicht aus dieser Strukturierungsfunktion der Emotionen hervor. D. h. dass Gefühle eine basalere Motivierungsfunktion aufweisen, die allerdings weder durch die überholten Theorien (Trieb, Instinkt) noch durch die moderne Motivationspsychologie oder die Neurophysiologie eingeholt werden kann, da die damit verbundenen Untersuchungen den faktischen Bestand immer schon voraussetzen, nicht aber die dynamischen Orientierungsfunktionen berücksichtigen können. Diese bedürfen also offenbar einer phänomenologischen Analyse, welche zu einer dynamisch-funktionalen Theorie der Emotionen ausgebaut werden müssen. Der damit verbundene metaphysische Balast sollte freilich so gering wie möglich gehalten werden, dennoch sind wir in diesem Untersuchungsfeld auf teilweise spekulative Analysen angewiesen. Statt dessen kann das Faktum des Angetriebenseins des Menschen vorausgesetzt werden (in einer

Art „empirischen Philosophie“, wie sie z. B. Arthur Schopenhauer oder Arnold Gehlen betreiben wollten, die eine unmittelbare Verbindung von Erfahrung und Reflexion beansprucht)[40], um dann auf der zweiten Stufe die dynamischen Funktionalisierungsleistungen von Gefühlen zu untersuchen. Erst darauf aufbauend lässt sich letztlich die anthropologische Fundierung einer Ethik begründen, die mit einem dynamisch-funktionalen Paradigma des Lebenstriebs operiert, also gleichermaßen die Probleme der Lebensphilosophie (vom Animismus bis Klages) wie einer Erklärung mittels funktionaler *Zustände* (z. B. bei Putnam oder Dennett) unterläuft. Das ist aber wieder ein eigenes Thema.

Literatur:

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes hg. v. Günther Bien, Hamburg ^{4}1985 (NE).

Karl Graf Ballestrem, *Adam Smith*, München 2001.

Kurt Bayertz, „Einleitung: Warum moralisch sein?“, in: Kurt Bayertz (Hg.), *Warum moralisch sein?* Paderborn, München, Wien , Zürich 2002, 9-33.

Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis* (*Matière et Mémoire*). *Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, mit einer Einleitung von Erik Oger, Hamburg 1991.

Luther Lee Bernard, „The Misuse of Instinct in the Social Sciences“, in: *Psychology Review* 28(1921), 96-121.

Ernst Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, in: Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke.* (Hamburger Ausgabe, Bd. 14)*: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, hg. v. Birgit Recki, Hamburg 2002, 221-380.

René Descartes, „Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences“, in: René Descartes, *Philosophische Schriften in einem Band*, mit einer Einf. v. Rainer Specht und „Descartes’ Wahrheitsbegriff“ v. Ernst Cassirer, Hamburg, 1996 (Discours).

Hermann Diels, Walther Kranz (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bände, Berlin ^{10}1961.

Günter Fröhlich: *Form und Wert. Die komplementären Begründungen der Ethik bei Immanuel Kant, Max Scheler und Edmund Husserl*, Würzburg 2011.

Günter Fröhlich, „Die Aristotelische *eudaimonia* und der Doppelsinn vom Guten Leben“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 2012a (im Druck).

Günter Fröhlich, *Theorie der ethischen Beratung im klinischen Kontext* (in Vorbereitung).

Thomas Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, Stuttgart ^{3}2010.

Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt*, textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940 (Gesammelte Werke Bd. 3,2), hg. v. Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt a. M. 1993.

[40] Vgl. den Brief Gehlens an Folke Leander vom 30.01.1970 in: Gehlen 1993, 912f.

Dirk Großklaus, *Natürliche Religion und aufgeklärte Gesellschaft. Shaftesburys Verhältnis zu den Cambridge Platonists*, Heidelberg 2000.

Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt a. M. [4]1994.

Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1999.

David Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Band 2, übers. v. Theodor Lipps, hg. v. Reinhardt Brandt, Hamburg 1978.

David Hume, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, übers. u. hg. v. Gerhard Streminger, Stuttgart [2]1996.

Francis Hutcheson, *Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend. Über moralisch Gutes und Schlechtes*, übers. u. hg. v. Wolfgang Leidhold, Hamburg 1986.

Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Bd. 7, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. [19]2009, 7-102 (GMS; zitiert nach der Originalpaginierung).

Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Bd. 7, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. [19]2009, 103-302 (KpV; zitiert nach der Originalpaginierung).

Franz von Kutschera, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin, New York 1981.

John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd. 1 (Bücher 1 und 2), übers. v. Carl Winckler, hg. v. Reinhard Brandt, Hamburg [5]2000.

Hellmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin, New York [3]1975.

Ulli F. H. Rühl, *Moralischer Sinn und Sympathie. Der Denkweg der schottischen Aufklärung in der Moral- und Rechtsphilosophie*, Paderborn 2005.

Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, (Gesammelte Werke Bd. 2), hg. v. Maria Scheler, Bern, München [5]1966.

Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, (Gesammelte Werke Bd. 7), hg. v. Manfred S. Frings, Bern, München [6]1973.

Max Scheler, „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, in: *Späte Schriften*, (Gesammelte Werke Bd. 9), hg. v. Manfred S. Frings, Bern, München 1976, 7-71.

Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, Frankfurt a. M. [2]2004.

Anthony Ashley Cooper Third Earl of Shaftesbury, *Ein Brief über den Enthusiasmus. Die Moralisten*, Hamburg [2]1980.

Anthony Third Earl of Shaftesbury, „An Inquiry concerning Virtue and Merit“, in: Anthony Third Earl of Shaftesbury, *Charakteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Vol. II, Indianapolis 2001.

Adam Smith, *Theorie der ethischen Gefühle*, übers. v. Walther Eckstein, hg. v. Horst D. Brandt, Hamburg 2010.

6
Entlastung und Verlust
Die kulturelle Funktion von Technik und Institutionen

1 Technik und Industrialisierung

Das Phänomen der „Kulturkritik" als das Nahmhaftmachen zeitgenössischer Probleme gibt es bereits bei den Griechen: Schon in Homers *Ilias* ist die große Zeit der Helden vorbei, bei Aristophanes werden die Schwierigkeiten der Politik im kleinen Maßstab des häuslichen Daseins geschildert und in seinen *Fröschen* finden wir sogar eine Kritik der zeitgenössischen Literatur und bei Platon, in der Stoa, bei Epikur usf. wird ohnehin kaum ein gutes Haar an den bestehenden Verhältnissen gelassen. Die Welt soll sich demnach radikal ändern.

Die neuere Kulturkritik ist eine Erscheinung zu Beginn des 20. Jahrhunderts, für die in Deutschland Oswald Spengler oder in England Arnold Toynbee stehen.[1] Zwar sind die politischen, sozialen und insgesamt die kulturellen Verhältnisse nach wie vor zum Grauen, aber seitdem hat sich ein neuer Schwerpunkt in der Kulturkritik gesetzt. Mit der Industrialisierung sind ganz neue Zeiten angebrochen – was wohl auch nicht zu bestreiten ist –, schuld an der ganzen Misere heutzutage aber sei die Technik.

Tatsächlich wird eine Bedrohung durch die Technik[2] nicht erst heute empfunden, sondern machte sich seit dem technischen Jahrhundert, also dem 19., breit. Die Technik hat sich seit der Industrialisierung[3] enorm entwickelt,

[1] Vgl. Spengler 1923, Toynbee 1949.

[2] Die Grundlagenwerke zur Technikphilosophie bis 1990 finden sich zusammengefasst in Hubig et al. 2000; weiterhin für den Überblick beachtenswert: Lenk, Ropohl 1993, Ropohl 1996, Fohler 2002, Irrgang 2001/2002, 2007, 2008, Zoglauer 2002, Ropohl 2003, Fischer 2004, Falkenburg 2007, Böhme 2008, Grunwald 2008.

[3] Vgl. hierzu schon Rapp 1978, 99ff. Dabei fallen die Einschätzungen zur Verknüpfung von Technikphilosophie und Industrialisierung unterschiedlich aus (vgl. z.B. Rapp, Durbin 1982, VII, 219, 297 und dem gegenüber 29, 41, 53). Schneider (1989, 1993) schreibt bereits der Antike Tendenzen zum Instrumentalismus zu, während nach Schadewaldt (1957, 1958), Joas (1990, 17ff.) und Ströker (1993) das besondere Naturverständnis der Griechen einen solchen ausschließt. Neben der Anknüpfung an die Industrialisierung liegt das wesentliche Thema der Technikphilosophie in der Risikobewertung und der Technik-Folgenabschätzung (vgl. Ropohl 1996, Ropohl et al. 1990, Lenk, Maring

ihre Folgen aber waren zunächst die Entstehung des Industrieproletariats und der Massenarbeitslosigkeit, die zunehmende Entfremdung von den Erzeugnissen der eigenen Arbeit und der damit verbundenen Verelendung weiter Bevölkerungsschichten. Der Erste und vor allem der Zweite Weltkrieg zeigten dann überdeutlich die Möglichkeiten der Zerstörung angesichts einer modernen und eben hochtechnisierten kriegerischen Auseinandersetzung, die im Kalten Krieg im beständigen Bedrohungsszenario des atomaren Overkills fortgesetzt wurde; und auch die friedliche Nutzung der Kernspaltung hat zur andauernden Bedrohung, aber auch schon zu mehreren Katastrophen geführt. Seit Jahrzehnten erleben wir einen anwachsenden Zugriff der Technik auf schier alle Lebensbereiche durch den Regelungsfuror der Verwaltungsorgane, durch die sich ausbreitende Einflusssphäre der Wirtschaft mit ihren sich überschlagenden Finanzkrisen, durch die Schaffung künstlicher Medienwelten, durch die Möglichkeiten der biomedizinischen Manipulation, durch die Entwicklung neuer Nahrungsmittel, durch die Zerstörung der Umwelt, durch die Beliebigkeit und das Etablieren jedes Mittels in der Politik usf. Dass der Mensch sich fürchtet, dass ihm das alles über den Kopf wachsen könnte, dass seine Einflussmöglichkeiten immer geringer werden, dass sich aus Folgeerscheinungen unabsehbare weitere Probleme ergeben oder dass der Mensch sich selbst bald abschafft, wird im Grunde nicht sonderlich zur Verwunderung veranlassen. Manch einer würde sich gerne von alledem distanzieren, aussteigen oder sich wenigstens eine kritische und distanzierte Haltung angewöhnen.[4]

1991, Lenk, Ropohl 1993, Gethmann-Siefert, Gethmann 2000, Rapp 1999, Skorupinski, Ott 2000). Zum Themenkomplex Technik und Anthropologie vgl. Kapp 1978, Scheler 1960, Gehlen 2003, Gehlen 2007, Sachsse 1978 sowie die Untersuchungen von Günther Anders 1992, Heinrich Beck 1979 oder Friedrich Georg Jünger 2010 und aus der Frankfurter Schule.

[4] Die Zerstörung des Menschen durch die Technik mahnt Buber 1943 schon an: Die Technik nehme den Menschen zunehmend in ihren Dienst, die Wirtschaft überproduziere selbstzwecklich und die Politik nehme jedes Mittel in Kauf (Buber 2000, 83f.). Friedrich Georg Jünger hat dann 1946 auf die Umweltfolgenprobleme durch die Technik hingewiesen (vgl. Jünger 2010). Nach Jünger ergibt sich aus seiner Analyse des Perfektionsbegriffs eine zerstörerische Gewalt der Technik, welche durch ihren mechanisch-blinden Automatismus den Menschen und die Natur ausbeute, Gesellschaft und Staat auflöse und geistiges Wissen und die Bildung abschaffe. Günther Anders thematisierte bereits 1956 die mediale Abhängigkeit und die damit verbundenen Manipulationsmöglichkeiten; die moderne Informationsbeschaffung und der vereinheitlichte Massenkonsum von bloßen Reproduktionen belasse uns kaum noch einen Freiheitsspielraum (vgl. Anders 1992a, 99ff.: „Die ins Haus gelieferte Welt") – allesamt Tendenzen, wie sie sich auch in der neue-

Diese Mahnungen gegen die Gefahren der Technik sind also vielfältig, bei genauerer Betrachtung aber einseitig und stark verkürzend – ebenso einseitig freilich wie der naive Gegenglaube, dass der technologische Fortschritt das Ende aller oder der meisten Probleme der Menschheit mit sich bringen wird.[5] Der Mensch ist dem gegenüber aber ohne die Technisierung und seinem technologischen Zugriff auf die Welt gar nicht mehr sinnvoll als Mensch zu begreifen. Der Mensch wird zum Menschen nur durch den technischen Blick und seinem instrumentellen Verhältnis zu seiner Umgebung. Die Technik ist in dieser Betrachtung das definiens des Menschen; ohne diese wäre er nicht zu dem geworden, was er war und heute ist. Der Mensch und seine Welt, das also, was wir Kultur nennen, gibt es ohne Technik nicht.

Wir wollen im Folgenden versuchen, diese Aussagen zu präzisieren. Zunächst geht es dabei um eine Differenzierung von Technik und den Institutionen, die häufig – und nicht zu Unrecht – als Sozialtechniken bezeichnet werden. Die Funktion der Techniken (wir werden im Folgenden den Plural verwenden, wenn sowohl Technik als Werkzeug als auch als Institution verstanden wird) ist es, den Menschen zu entlasten. Mit der Etablierung einer solchen Entlastung geht auf der Gegenseite ein Verlust an Möglichkeiten und Weltzugriffen für den Menschen einher. Jede Form des Außenhalts durch Techniken verfestigt sozusagen gleichursprünglich die Ausschnittssphäre des Betrachtungs- und Handlungsraums des Menschen. Jede Form der Umweltbewältigung ist für den Menschen notwendig mit Techniken verbunden. Der Segen der Technik ist also immer gleichzeitig auch ihr Fluch.[6] Aus dieser anthropologischen Sichtweise sollen also gleichzeitig die mit der Technik verbundenen Hoffnungen als auch die jeweiligen Gefahrenpotenziale verständlich gemacht werden.

---

ren Debatte und in zahllosen Untersuchungen finden (vgl. z.B. Ropohl 1999, 37; vgl. zu den Technikwarnungen auch Lenk 1982, 188-191 und Ropohl 1991, 48).

[5] Darauf ist häufig hingewiesen worden (vgl. z.B. Heidegger 2000, 7; Pöggeler 1994, Biemel 1998).

[6] In diesem Sinn schreibt auch Friedemann Schrenk: „Die zunehmende Unabhängigkeit vom Lebensraum führt von diesem Zeitpunkt an unweigerlich zu wachsender Abhängigkeit von den benutzen Werkzeugen – ein Dilemma, das den Menschen bis zum heutigen Tag charakterisiert“ (Schrenk 2008, 73).

2 Technischer Weltzugriff und Entlastung

Verstehen wir Technik im weitesten Sinne als eine, mit Hilfsmitteln der materialen und sozialen Außenwelt sich vollziehende Anpassungsleistung an die Lebensumwelt, beschränkt diese sich keineswegs nur auf den Menschen. Der Hügel der Ameise, der Staudamm des Bibers, das Nest des Vogels, Farben und Lautgebung in der Tierwelt oder der einfache Werkzeuggebrauch bei den Insekten bis hin zu den Primaten weisen darauf hin, dass die Technik ein Medium ist, um das Überleben der Arten sicher zu stellen. Diese Verhaltensäußerungen sind beim Tier eingepasst in seine konkreten Umweltbedingungen.[7] Das Medium dient dazu, in einer konkreten Situation eine bestimmte Funktion zu erfüllen. Das Repertoire an Verhaltensdispositionen, das aus der phylogenetischen Entwicklung stammt, ist auf das mögliche Spektrum und auf die Bedingungen innerhalb der jeweiligen Umweltnische abgestimmt, um einen konkreten Überlebenszweck des Individuums oder der Art zu erreichen.

Der Mensch wird zum Menschen, indem er sich von diesem Anpassungsverhältnis entkoppelt.[8] Das Werkzeug – zuerst verwendete der Mensch Splittersteine, bevor er begann, solche systematisch, d. h. zum Gebrauch optimiert, herzustellen – erfüllt keinen bestimmten Zweck mehr, es liegt als Ding für alle möglichen Zwecke, die es zulässt, bereit. Der Mensch gebraucht die Werkzeuge nicht nur, sondern hat diese, als bereitgestellte Möglichkeit der Anwendung. Diese Möglichkeit liegt für den Menschen nun im Gegenstand selbst. Er nimmt ihn mit sich, ohne an einen konkreten, gerade notwendigen oder geplanten Gebrauch zu denken. Nach Arnold Gehlen ist diese Entkoppelung eine zweifache: Der Gegenstand existiert erstens ontologisch für sich, sein Gebrauch geht zweitens sozusagen als praktischer Appell aus seinen Eigenschaften hervor (vgl. Gehlen 2004, 26). Der Faustkeil dient primär als Schlagwerkzeug zur Bearbeitung der Nahrung, weil der Mensch damit aber auch Tiere besser erschlagen kann als mit der bloßen Faust, liegt in diesem schon die Ambivalenz, auch Artgenossen damit zu Leibe zu rücken.

Bereits in seinem Hauptwerk von 1940 *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* bestimmte Gehlen (1986) den Menschen als physisches und psychisches Mängelwesen, das den natürlichen Gefahren relativ schutzlos ausgeliefert ist, und weder mit ausreichenden Angriffs- oder Fluchtorganen noch mit

[7] „Alles, was das Tier merken und fassen kann von seiner Umwelt, liegt in den sicheren Zäunen und Grenzen seiner Umweltstruktur“ (Scheler 1976, 33).

[8] Diesen Prozess bezeichnet Gehlen dann auch als „Handeln“ (vgl. Gehlen 2004, 10).

ausreichenden Instinkten ausgestattet ist.[9] Durch die Kultur allerdings ist diese „destabilisierte Existenz" kompensiert. Die Instinktarmut führt einerseits zu Antriebsüberschüssen,[10] andererseits zu Antriebsblockaden, woraus aufgrund eines primären Triebdrucks von innen heraus das Handeln, das sich nach außen in die Welt hinein richtet, erwächst.[11] Dadurch gestaltet der Mensch die Welt um, schafft neue Realitäten, die sein Dasein sichern. Handeln ist also nach außen gerichtete Ordnungssicherung und Entlastung.

Die geschaffenen Realitäten stabilisieren das weitere Handeln und dienen gleichzeitig als Ausgangsmaterial für weitere und höhere Umgestaltungen und Interessen. Für *Urmensch und Spätkultur* ist es ein zentraler Gedanke, dass sich die ursprünglichen Zwecksetzungen, die mit dem Handeln verbunden sind, aussetzen können, das Mittel kann damit zum Selbstzweck werden. Das ist für Gehlen dann die Grundlage für jede höhere Interessensrichtung des Menschen, die sich in Kunst oder Wissenschaft umgestaltet.

Dennoch ist der Zugriff des Menschen auf die Dingwelt für Gehlen nicht rein instrumentell zu fassen. Den Dingen wohnt eine Art „Verweisungssuggestion" inne, d. h. es sind nicht nur Gegenstände zu beliebigem, sondern zu einem spezifischen Gebrauch, der in ihnen selbst liegt. Die paläolithischen Werkzeuge nennt Gehlen auch „steinerne Begriffe", welche „die Bedürfnisse und Gedanken der Menschen mit den Sachbedingungen zusammen [schließen]" (Gehlen 2004, 11). Der Mensch ist dadurch in der Lage, nicht nur seinen Bedürfnissen zu folgen, sondern auch einen freieren, schöpferischen Gebrauch seiner Welt und der Dinge in ihr zu entfalten. Seine Wahrnehmungen, seine Handlungen, seine Erfolge und Irrtümer im Umgang mit der Welt erfahren eine wechselseitige Verstärkung, einerseits einen Zusammenschluss, andererseits eine Öffnung hin auf autonome Verhaltensweisen. D. h. der Mensch gewöhnt sich zum einen an einen bestimmten Umgang mit den Dingen, er habitualisiert sozusagen innerhalb der „Motivgruppen und Handlungsvollzüge" (Gehlen 2004, 38), was sein Verhalten stabilisiert, zum anderen ist er in der Lage, die Dinge aus ihrem Zusammenhang herauszulösen, um sie einer anderen Verwendung zuzuführen.

Der ursprüngliche Ausgangspunkt einer solchen Habitualisierung liegt beim Menschen im Werkzeuggebrauch. Gehlen sieht eine Kontinuität der Werkzeugentwicklung von primitiven Steinwerkzeugen bis zu den Entwicklungen der

[9] Vgl. für das Folgende Rehberg 2004.

[10] Durch die „Antriebsüberschüsse" wird der Mensch freilich auch schon bei Gehlen zum „Überflußwesen" (vgl. Waldenfels 1999, 91).

[11] Technologie interpretiert auch Irrgang in erster Linie in ihrem Handlungszusammenhang (vgl. Irrgang 2008).

modernen Technik.[12] Die Habitualisierung führt aber nicht nur zu Werkzeugen, sondern auch zu den Institutionen, welche im Grunde den selben Zweck verfolgen, nämlich eine Verfestigung der Handlungsvollzüge, die im Wesentlichen entlastende Wirkungen entfaltet.[13]

Die Bedürfnisentlastung, die bisher beschrieben wurde, ist rein individuell. Neuere paläoanthropologische Funde haben inzwischen bestätigt, was Gehlen schon vermutet hat, nämlich, dass zu einem relativ frühen Zeitpunkt der Werkzeugherstellung sich für die Produktion wie für den Gebrauch individuelle Spezialisierungen herausgebildet haben. Diese Arbeitsteilung entlastet den einzelnen nur, wenn im sozialen Zusammenhang seine Primärbedürfnisse von der Gruppe übernommen werden. Die Entlastung wird somit in den gesellschaftlichen Kontext übertragen. In diesem Zusammenhang können ganz neue Formen der Bedürfnisentlastung, der Gewohnheitsbildung und der Motivanreicherung des Handelns auftreten:

> „Bei dem einfachen Fall einer Gesellschaft, in der einige Spezialisten (Schmiede, Töpfer oder was immer) für alle produzieren, von jenen aber ernährt werden, entsteht, anthropologisch gesehen, der Zustand der gegenseitigen Bedürfnisentlastung. Das Nahrungsbedürfnis der ‚Spezialisten' rückt in den Zustand der ‚Hintergrundserfüllung', der Gewißheit des dauernden virtuellen Erfülltseins. Ebenso bei den anderen die sehr viel indirekteren Bedürfnisse, jene Produkte zu besitzen" (Gehlen 2004, 36).

---

[12] Diese Kontinuität nimmt Gehlen an, obwohl er von „absoluten Kulturschwellen" wie der Sesshaftwerdung und der Industrialisierung ausgeht (vgl. Gehlen 2004). Waldenfels dagegen spricht von „technologischen Paradigmen" einer „integrierten, beherrschten und entfesselten Technik" (vgl. Waldenfels 2002, 362ff.).

[13] Neben das „instrumentell-technische" und das „historisch-psychologische", die Gehlen zufolge rein instrumentalistisch-funktionale Erklärungen bieten, setzt er ein „ideatives" Bewusstsein, das er in drei Stufen aufbaut: Die erste Stufe ist noch an den instrumentell-funktionalistischen Blick angelehnt. Das Bewusstsein hat die Möglichkeit, das Handeln „zu verlagern", neu „zu kombinieren" oder „umzustrukturieren". Das gilt nicht nur für die Dingwelt, sondern der Mensch reagiert auf solche Umstellungen auch in seinem kognitiven Bewusstsein. Auf der zweiten Stufe kann es dann – ein Merkmal der Gewohnheitsbildung – zu einer „Rhythmisierung irgendeiner Bewegungsform" (Gehlen 2004, 167) kommen, die zu einem „rituell-darstellenden Verhalten" führt. Darauf aufbauend, kann es auf der dritten Stufe zu einer „Umkehr der Antriebsrichtung" kommen (Gehlen 2004, 276), also zu einem „Verhalten, das die Veränderung des eigenen Innenzustandes, der eigenen Bewußtseins- oder Antriebslage erstrebt" (Gehlen 2004, 106). Ein solches kann zwar auch zweckgerichtet sein, es bezieht sich aber wesentlich nicht auf die Umgestaltung der Außenwelt, sondern richtet sich nach innen.

Vor allem als der Mensch im Neolithikum sesshaft wurde und die Bedürfnisbefriedigung stationär verfügbar war, tritt eine Affektentlastung und eine Risikominimierung ein, die das Motivationsfeld zu anderweitiger Betätigung enorm freisetzen musste und freigesetzt hat. Die menschliche Kultur nimmt durch zahlreiche Erfindungen von da an einen ungeahnten Aufschwung. Die Freisetzung von der Nahrungssuche durch Pflanzenbau und Tierzucht führt „zur Intensivierung der inneren Mannigfaltigkeit der nunmehr sich spezialisierenden Arbeit und zur Entwicklung neuer Bedürfnisse bei Dauerabsättigung der primären" (Gehlen 2004, 36).

Für Gehlen besteht ein Unterschied zwischen dem Ursprung einer Institution und ihrer Funktion. Die Arbeitsteilung z. B. mag sehr zweckmäßig im Hinblick auf die Produktionssteigerung sein, in unserer Gesellschaft ist sie sogar unmittelbar dafür notwendig. Ihre Entstehung kann dadurch aber nicht erklärt werden, weil die Produktivität nicht ihr ursprünglicher Zweck sein kann. Die Voraussetzungen dafür sind zu weitreichend: Die anderen müssen die Spezialisierung anerkennen und die Zweck-Mittel-Verschiebung muss sich etablieren: Der Landwirt arbeitet nicht mehr, damit er etwas zu essen hat, da wäre er schnell befriedigt, sondern weil er für andere etwas zu essen erarbeitet. Umgekehrt hat er erweiterte Bedürfnisse, die er durch den Mehrwert seiner Arbeit befriedigen kann; aber die ständige Überlegung, wie viel er noch arbeiten muss, um sich das und das aus dem Erlös seines Ernte- oder Zuchtertrags leisten zu können, wird nicht sehr weit führen; er arbeitet, weil die Arbeit getan werden muss, weil die Menschen etwas zu essen brauchen, weil er den Hof nicht verkommen lassen will, damit es seine Kinder besser haben usf. Arbeitsteilung betrifft also nicht einen primären gesellschaftlichen Zweck sondern immer die Funktion des gesamten gesellschaftlichen Gefüges (vgl. Gehlen 2004, 37). Die damit verbundene Entlastung betrifft mehrere Ebenen, nämlich

> „die Verselbständigung, Habitualisierung von Motivgruppen und Handlungsvollzügen; ihre virtuelle Zweckverlagerung durch neu hinzutretende Zwecke; de[n] stationäre[n] Erfüllungszustand primärer Bedürfnisse, die aus dem Motivationsfeld herausrücken; die Verlagerung der Antriebsmomente in den Gegenstand des Verhaltens und die von ihm ausgehende Appell- oder Sollfunktion" (Gehlen 2004, 38).

Dadurch erreicht eine Institution, also ein Betrieb, eine Behörde, ein Staat oder was sonst, einen „Selbstwert im Dasein", der sich eigenständig am Faden seiner Sacheinheiten entwickelt. Die Arbeitsvorgänge, die Einstellung der Mitarbeiter usf. orientiert sich an diesen sachlichen Zuordnungen, stabilisieren sich daran, aber transformieren auch die Zwecke der ursprünglichen Zielsetzung. Das kann

zu „ganz neuen Motivreihen“ (Gehlen 2004, 40) führen, so weit sogar, dass sich die Zwecksetzung umdrehen kann, man arbeitet dann z. B. nicht mehr, um zu leben, sondern lebt, um zu arbeiten; das Primärbedürfnis, die Erhaltung des Lebens, ist dann nur noch das Mittel, indem das ursprüngliche Mittel zum Zweck erhoben wird.

Um Institutionen näher zu veranschaulichen, erläutert Gehlen das Spiel. Innerhalb einer Gruppe verständigen sich die Teilnehmer über bestimmte Erwartungshaltungen, die auf die anderen abgestimmt sind, umgekehrt verhalten diese sich genauso. Es entsteht ein „System aufeinander bezogener, an einer bestimmten Aufgabe orientierter Handlungen“ (Gehlen 2004, 41). Das System kann durch die jeweiligen Spielregeln beschrieben werden, die beliebig sind, bis sie festgelegt werden, dann aber verbindlich gelten. Angesichts des Ziels des Spiels entsteht die Sollgeltung der Regeln einerseits aus der Sache heraus, andererseits in Bezug auf die Gemeinschaft im Spiel mit den anderen (vgl. Gehlen 2004, 41). Läuft das Spiel, „schlägt die ganze Struktur im vollen Sinne zum Selbstzweck um, die Institution erreicht einen hohen Grad von Eigenwertsättigung“ (Gehlen 2004, 41). Dadurch kann sich das gesamte System vom ursprünglichen Zweck abheben. Es dient dann der Erfüllung von „Bewegungsfreude, Kampflust, Prestigeinteressen, Geselligkeit usw.“ (Gehlen 2004, 42). Es kann zu „Massenaufführungen“ kommen, „nationalen Demonstrationen“, zum „kommerziellen Unternehmen und Profitinteressen“ oder zu „soziologischen Bedürfnissen der Industriegesellschaft, weil die Freizeit konsumiert werden muss“ (Gehlen 2004, 42). „Der ursprüngliche, menschlich tief begründete Reiz eines gegenseitigen Verhaltens, das an irgendeiner Sachaufgabe in die Sollfigur umschlägt, ohne doch Arbeit zu sein, wird zur Randbedingung“ (Gehlen 2004, 42).

Solche institutionalisierten Systeme sind immer weitgehend formalisierbar (vgl. Gehlen 2004, 43). Sie beziehen sich dann nicht mehr auf einen klar umrissenen Zweck, sondern aus ihrem Eigendasein heraus, fungieren sie als Basis ganz andere Zwecksetzungen, sie lösen sich vom Individualgehalt ihrer Sachlage ab, werden dahingehend nur noch „schematisch“ umrissen und sind auf alles beziehbar. Es trennen sich also Form und Inhalt der ursprünglichen Sachgegebenheiten. Die Inhalte bleiben meist weitgehend stabil, ihre Formen aber können sie auf andere Inhalte übertragen, was zusätzlich stabilisiert. Unter diesen Stabilisierungsbedingungen können sich wiederum die Inhalte langsam verändern. Gehlen schreibt: „*Die Invarianz der Ideen und der Institutionen bedingen sich gegenseitig*“ (Gehlen 2004, 45).

Für Gehlen ist dieser Punkt der letzte einer empirischen Philosophie, wie er sie betreiben will. Alles, was darüber hinausgeht, findet nur in Vorstellungen statt, die nicht institutionsgebunden sind, aber dadurch einerseits eine schwache

Existenz haben – sie müssen sozusagen immer geglaubt werden, um im Handeln wirksam zu werden – und andererseits, weil sie außerhalb der Dingwirklichkeit der Institutionen nichts zur Entlastung beitragen können, denn wenn sich daran keine Gewohnheitsbildung abarbeiten kann, stellen sie eher eine Belastung dar. „Ohne Kirche würde die Religion ‚idealisiert', d. h. subjektivistisch zerlebt und in Erlebnisumsätzen verbraucht, wie die Künste" (Gehlen 2004, 45).

Das „instinktentbundene, … antriebsüberschüssige, umweltbefreite und weltoffene Wesen" (Gehlen 2004, 46) des Menschen kann seine unstabile, plastische, d. h. veränderliche, und variable Konstitution, seinen unendlichen „Formenreichtum" nur über stabilisierende Elemente aufrecht erhalten. „Bewußtsein, … Lehre, Bildung oder Propaganda" genügen hier nicht. Von außen besehen macht es keinen Unterschied, ob ein Vogel einen Zweig aufgreift, um ihm seinem Nestbau einzufügen, oder ob ein Mensch ein Werkzeug nimmt, um irgendetwas damit zu verrichten. Die innere Haltung dazu kann aber unterschiedlicher nicht sein. Gehlen schreibt:

> „Die Rolle aller gestalteten Produkte des Menschen – von den Geräten und den Symbolen bis zu den Sozialformen – im Verhältnis zu seiner Konstitution ist aber die: daß sie sekundär den primär versagten Automatismus des Verhaltens gestatten, und damit vor allem: die eben nicht selbstverständliche Regelmäßigkeit des Verhaltens gegenüber den Dingen und gegeneinander, das zuletzt sicher und relativ voraussehbar abläuft" (Gehlen 2004, 46; vgl. auch Gehlen 2007, 107).

Für Gehlen steht fest, dass jede dauerhafte Veränderung der sozialen Welt ausschließlich durch Institutionen effektiv werden kann, da nur dadurch, die Arbeit „normierbar, quasi-automatisch und voraussehbar" (Gehlen 2004, 47) wird. Ohne den entsprechenden „Außenhalt" der Institutionen können Ideen und Vorstellungen nicht lange überleben. Umgekehrt können Institutionen leer laufen, sie erhalten sich, ohne dass sie ihren ursprünglichen Zwecksetzungen dienen noch dass sie neue generieren. Die Institutionen dagegen, an denen sich eine Habitualisierung anlehnt, ist hochproduktiv, weil sie durch den Außenhalt und das stabilisierende Verhalten daran, entlastet und dadurch gleichzeitig Antriebsenergien freisetzt. Das gilt für die Kunst wie für die Sprache und die normierten Sitten und Verhaltensformen, auf die man sich wie selbstverständlich immer schon verständigt hat.

Die Stabilisierungsfunktion geht für Gehlen „ans Herz unserer geistigen Positionen" (Gehlen 2004, 48). Wir sind durch die Institutionen von den „subjektiven Motivationen" genauso entlastet wie von „dauernden Improvisationen" (Gehlen 2004, 47). Zerbrechen aber diese Institutionen und mit ihnen ihre Sta-

bilisierungsleistungen, werden wir ständig in „Entscheidungszumutungen" gedrängt und dadurch überlastet. Bei größeren politischen und sozialen Umbrüchen, in denen sich die Aufgabenbereiche der verschiedenen eigenständigen Institutionen überlagern, gegen einander schieben, breitet sich eine zunehmende Verunsicherung aus. Die Bewusstseinslage, die dann einzig noch stabilisierend wirken kann, wenn die „Sprache und Meinung das öffentliche Handeln zum großen Teil ersetzen muss" (Gehlen 2004, 48), wird durch die Reaktion auf Neues, ihre Sensibilisierung und ständige Alarmbereitschaft, ihre ideologische Anfälligkeit fortlaufend überfordert. Sie ist so „zwingend wie hoffnungslos" (Gehlen 2004, 48).

Die Schaffung von Werkzeugen als eigenständige, jederzeit verfügbare und zu beliebigen Zwecken einsetzbare Gegenstände und die damit einhergehende Spezialisierung entlasten den Menschen vom Vorfindlichen der bestehenden Umgebungsverhältnisse, erhöhen aber massiv den Sozialdruck der Abstimmung mit den anderen. Diese Abhängigkeit stabilisiert sich, wie wir gesehen haben, in den Institutionen, die sozusagen einen verlängerten Arm der Technik unter sozialen Bedingungen darstellen.

Es finden sich bei Gehlen durchaus Stellen, an denen er Werkzeuge und Institutionen nicht unterscheidet und wir sprechen ja auch von Sozialtechniken.[14] Für Gehlen liegen Institutionen gewissermaßen bereit wie Werkzeuge, ihre Unabhängigkeit aber ist sehr viel größer, sodass diese ein Eigenleben entwickeln und sich fast völlig verselbständigen können. Ihr Appellcharakter geht also sehr viel weiter. Wir arbeiten nicht für Werkzeuge, egal wie differenziert diese sind, Institutionen und ihren Anforderungen aber müssen wir genügen; und wenn sich diese von ihren Zwecken abkoppeln, arbeiten wir, ohne einen Sinn darin sehen zu können, solange wie diese noch irgendeinen Zweck für die Gesellschaft als Trägerin der Institutionen oder eine Gruppe daraus irgendeinen Sinn machen – denn freilich müssen diese durch Handlungen außengestützt werden. Verliert sich dieser, ist es mit der Institution relativ schnell vorbei. Die Leerstelle der ursprünglichen Zwecksetzungen aber bleiben dann. Wenn sich diese Zwecksetzungen und ihre zugrunde liegenden Bedürfnisse nicht andernorts absättigen, reagiert der Mensch zwangsläufig panisch. Die Triebüberschüsse, welche durch

[14] Der Begriff geht in erster Linie auf Popper zurück, der von einer „Technik des schrittweisen Umbaus der Gesellschaftsordnung" nach dem Prinzip des „trial and error" ausgeht (vgl. Popper 2003, 187).

die institutionsgebundene Sättigung und den damit verknüpften Bedürfnisstrukturen gebunden waren, brechen sich dann ungehindert ihre Bahn.[15]

Wir haben unter Technik bisher den Begriff der Bereitstellung und den Gebrauch von Werkzeugen verstanden, und weitgehend erfüllen technische Produkte auch immer noch keinen anderen Zweck. Unter unseren modernen Bedingungen nimmt sich der Begriff von Technik als Werkzeug freilich merkwürdig harmlos aus. Überlegen wir, in welchen Bereichen unseres Lebens wir heute auf Technik oder Technologie verzichten können, wird uns nicht viel einfallen. Die Technologie ist in unserer heutigen Welt ein ubiquitäres Phänomen, dem nicht nur die Führung und Gestaltung unseres täglichen Lebens verdankt wird, sondern auf das wir auch unser Hoffen für die Zukunft beschränken.[16] Von der Frage, wie wir geistig oder sozial fortschreiten können, sind wir meilenweit entfernt, wenigstens bei allem, was in der Öffentlichkeit ernsthaft diskutiert wird.

Diese völlige Durchdringung der Technik unseres Denkens und Handelns ist keine mehr der Bereitstellung von Werkzeugen, sondern offensichtlich bereits eine der Institutionen. So schreibt Gehlen: „Heute ist der Zustand erreicht, in dem man die Naturwissenschaften, die Technik und das Industriesystem funktionell im Zusammenhang sehen muss“ (Gehlen 2007, 12).[17] Ohne den ökonomischen Hintergrund des Industriesystems und seine auf verbrauchenden Konsum abgestellte Aktivität, welche wiederum die ökonomischen Bedingungen erst schafft, wären die technischen Innovationen und wahrscheinlich auch die Finanzierung des naturwissenschaftlichen Fortschritts inzwischen wohl gar nicht mehr möglich.[18] Die Institutionenkreise also überlagern sich,[19] mehr noch,

---

[15] Vgl. hierzu auch das Kapitel „Hintergrundserfüllung“ in Gehlen 2004, 55ff. und die folgenden Ausführungen bis 74.

[16] Für Rapp zeigt sich die „Universalisierung der modernen Technik“ erstens in der Anpassung der Natur an menschliche Zwecke, welche die gesamte physische Welt umgestaltet (vgl. Rapp 1978, 173ff.), zweitens in den Veränderungen der individuellen und sozialen Lebenssituationen (durch Massenproduktion, Angleichung der Konsumgewohnheiten, rationelle Organisation und Ausweitung der „Macht des technokratischen Staates“; Rapp 1978, 176ff.) und drittens in der „weltweiten Verbreitung“ dieser Technisierung (vgl. Rapp 1978, 182ff.).

[17] Vgl. für den Zusammenhang von Technik und Naturwissenschaft auch Ströker 1982, 304-309.

[18] Vgl. hierzu auch Irrgang 2008.

[19] Auf diese innige Verflechtung von Technik, Gesellschaft und Wirtschaft machte auch schon Adorno aufmerksam. Dabei benannte er gerade auch für das künstlerische

wenn wir bedenken, dass die Politik, das Gesundheitssystem, sämtliche Verwaltungs- und Rechtsvorgänge, der Mediensektor usf. zunehmend einen technologischen Charakter erhalten. Technische Mittel und Geräte schieben sich also immer mehr zwischen uns und die Welt.

Wie wir gesehen haben, ist bei Gehlen der Entlastungscharakter der Techniken zentral.[20] In einem technischen Zeitalter bedingen technologische Zugangsweisen unsere Wahrnehmungsgehalte, geben so den Rahmen unserer Erkenntnismöglichkeiten vor.[21] Gleichermaßen aber stellen uns die Ubiquität und die Vielfalt der technischen Mittel immer auch vor Alternativen. Der Mensch wählt immer das Mittel, das ihn am meisten, effektivsten, zuverlässigsten und einfachsten zu entlasten scheint.[22] Der technische Fortschritt[23] erweitert die Möglichkeiten und stellt uns mitunter vor unübersehbare Entscheidungskonflikte mit der Gefahr des Verfehlens, denn die Bewertungskriterien für die Wahl dieser Mittel sind selten eindeutig.[24] Die Unübersichtlichkeit erhöht ebenso die Gefahr des Missbrauchs.[25] Die Weltbewältigung des Menschen durch die Techniken kann sich, vor allem angesichts der Institutionen, in neue Schwierigkeiten verwickeln, die unter Umständen – denken wir an die globale Ausbreitung – für den Menschen nicht mehr lösbar sind. Die Frage nach der Ver-

---

Schaffen in der Musik technische und gesellschaftliche Abhängigkeiten. Ebenso hat für ihn alles Geistige bereits technische Elemente an sich (vgl. Adorno 1986).

[20] Selbst Nikolai Berdjaew beurteilt diesen Aspekt der Technik in seiner anthropologischen Untersuchung positiv, wenn auch sehr effektivistisch (vgl. Berdjaew 1989, 10f.). Für Rapp dient die Technik zwar auch der „Daseinserleichterung", diese führt aber wiederum zu einer „Fülle von neuen Einschränkungen der menschlichen Handlungsfreiheit" (Rapp 1978, 187f.).

[21] Günther Anders schreibt, „daß die Welt, in der wir heute leben und die über uns befindet eine technische ist – was so weit geht, daß wir *nicht mehr sagen dürfen, in unserer geschichtlichen Situation gebe es u.a. auch Technik, vielmehr sagen müssen: in dem ‚Technik' genannten Weltzustand spiele sich nun die Geschichte ab, bzw. die Technik ist nun zum Subjekt der Geschichte geworden*" (Anders 1992b, 9).

[22] Ähnlich auch schon die Definition bei Spranger: „Technik im übertragenen und weiteren Sinne ist die Erkenntnis der durch ein Ziel geforderten geeignetsten Mittel überhaupt und die darauf beruhende praktische Mittelwahl" (Spranger 1966, 364).

[23] Die zentrale Beleuchtung des Fortschrittsaspekts der Technik führt dazu, diese nur aus ökonomischen Überlegungen heraus begrenzen zu wollen, entweder weil die Ressourcen knapp sind oder die Umweltzerstörung überhand nimmt (vgl. z.B. Rapp 1991, 30).

[24] Vgl. auch Irrgang 2008, 357ff.

[25] Vor allem Jonas weist auf den Machtaspekt hin, welche für einzelne mit der Technik verbunden sein kann (vgl., Joas 1993, 81f.). Vgl. auch Fröhlich 2004, 413f.

antwortung ist vielfach gestellt, aber wohl kaum zu beantworten, da die Komplexität der Verweisungsbezüge unübersehbar sein dürfte.[26]

3 Erkenntnis durch Technik und der Verlust der Welt

Wir sagten, dass sich die Techniken als Medium zwischen uns und die Welt schiebt, wobei wir das im weitesten Sinne verstanden, aber auf den spezifisch menschlichen Umgang mit der Welt bezogen. Technik ist demnach das *instrumentum*,[27] mit dem der Mensch handelnd mit der Welt umgeht. Seine offene Körperstruktur, die nicht in einer speziellen Weise auf bestimmte Umweltbedingungen abgestimmt ist, und seine Instinktarmut, die sein Verhalten kaum festlegt, sind auf solche medialen Vermittlungen angewiesen. Seine Werkzeuge vergrößern seinen Handlungsspielraum, wodurch er sich evolutionär immer weniger anpassen muss. Seine Institutionen engen diesen wieder ein, um stabilere Handlungsdispositionen zu entwickeln. Der Mensch gewöhnt sich an diese, aber gewöhnen kann man sich nur an etwas, das vorher nicht festgelegt ist.

Jede spezifische Kulturleistung des Menschen weist diese Struktur auf: Körperliche Voraussetzungen ermöglichen es, artikulierte Laute von sich zu geben, die sich in einem relativ frühen Stadium der ontogenetischen Entwicklung verfestigen, jede menschliche Sprache ist offen, passt sich aber doch recht starren Regeln an. Das Gleiche gilt für den Staat, die Gesellschaft, das Recht, die Sitte, die Erziehung, die Wirtschaft, den Mythos, die Religion, die Kunst, die Philosophie, die Wissenschaft, die Geschichte, die Politik und freilich auch die Technik.[28]

Innerhalb dieser Themenfelder seiner Kultur verändert der Mensch die Welt. Mit ihrer Hilfe strukturiert er diese aber auch, unter ihrem Raster nimmt

[26] Einen sehr überzeugenden Beitrag hat zuletzt Grunwald in dieser Frage geliefert. Er entwickelt einen fünfstelligen Verantwortungsbegriff der personalen Bezüge in Bezug auf eine Sache, welche ethisch und politisch eingebettet werden muss (vgl. Grunwald 2011, 14), in dem allerdings die Begriffe der „Ethik" und der „Politik" merkwürdig unterbestimmt sind. Feststehende Formen ethischen Reflektierens gibt es nicht und politisch werden solche (vgl. ebd., 15) auch gar nicht diskutiert, weswegen ihre Anwendbarkeit keine besondere Reichweite haben dürften.

[27] Vgl. auch Heidegger 2000, 8.

[28] Vgl. Rothacker 1965.

er einzelne Dinge erst wahr, von denen er sonst gar nichts wüsste.[29] Auch die Technik steht in einem praktischen Zusammenhang des Umgangs wie in einem theoretischen Zusammenhang des Wahrnehmens. Sie passt die Welt ihrem Zugriff an, die Gegenstände sind andere, je nachdem, ob wir sie technologisch, wissenschaftlich, historisch oder politisch auffassen. Der Mensch lebt nun also unter den Vorstellungen und jeweiligen Betrachtungen, die er sich von den Dingen macht. Den objektivistischen Blick, einen, der alle Betrachtungsweisen umfasst, oder den einen und einzigen, universalen gibt es nicht. Meist schreiben wir einen solchen den Naturwissenschaften zu. Aber auch diese verändert ihre Gegenstände, z. B. gibt es darin keine Farben. Bei der Technik ist es uns relativ auffällig, wenn wir z. B. von einem instrumentellen Zugang zur Welt sprechen, aber seit Naturwissenschaft und Technik eine so enge Verbindung aufweisen, wird das zunehmend verdeckt.[30] Das ist auch erst der nähere Sinn der Rede vom „technologischen Zeitalter", die Technik bestimmt unseren Umgang mit der Welt und unsere Erfahrungen von der Welt.

Für den technologischen Blick ist diese von uns angestellte Betrachtung eine Zumutung, für alle anderen eine Selbstverständlichkeit. Die Themenstellung ist dann entweder irrelevant oder wir haben den entscheidenden Punkt darin noch nicht recht bestimmt. Dieser liegt, wie immerhin schon angedeutet, in der anthropologischen Fundierung, nach welcher der Mensch erst durch die Technik zum Menschen wird. Es gilt zu bestimmen, wo der Unterschied liegt zwischen technisch und technologisch, um hier eine künstliche, begriffliche Trennung einzuführen. „Technologisch" klingt freilich radikaler und universaler als „technisch" und meint den Blick, alles immer nur technisch zu betrachten. Wir dürfen aber dahingehend keinen Unterschied machen, denn, wenn es um die spezifisch anthropologische Weltbewältigung im Medium der Technik geht, besteht hier allenfalls ein quantitativer Unterschied, der eine philosophische Differenzierung nicht rechtfertigt.

Ein anderes Unterscheidungsmerkmal könnte im instrumentellen Zugang zur Welt liegen. Alles, was der Mensch vorfindet, steht nicht nur im Gebrauchszusammenhang, wie z. B. der amerikanische Pragmatismus meint, sondern dient nur wieder als Mittel zu etwas anderem. Die analytische Sprachkritik hat darauf

[29] Für Heidegger stehen Kunst und Technik in einem sogenannten „Ent-Bergungszusammenhang". Technik, Kunst und Handwerk vollziehen in einer „herstellenden Verfertigung" ein „Her-vor-bringen". Durch die moderne Technisierung aber sei dieser ursprüngliche Vorgang bedroht (vgl. Heidegger 2000, 13ff., 34ff.).

[30] Die Verbindung von Naturwissenschaft, Technik und Ökonomie wirkt da zwangsläufig noch fataler.

insistiert, dass wir letztlich gar nicht anders können, als einen instrumentell-pragmatischen Blick auf die Welt einzunehmen, alles andere seien in begrifflich-ontologischer Hinsicht Hypostasierungen, denen nichts entspricht. Diese Kritik ist weitgehend ins öffentliche Bewusstsein eingedrungen, zumindest in gebildeten Kreisen oder bei denen, welche dazu zu gehören glauben.

Aristoteles hat bereits darauf hingewiesen, dass ein Streben ohne höchstes Ziel ins Leere läuft. Er wollte dem Endziel des menschlichen Handelns, der *eudaimonia*, wie er es nannte, eine begriffliche Form geben. Welchem Ziel aber dient die Technik? Seit Bacon und Faust liegt dieses Ziel im Paradies auf Erden, in der Verbesserung des Zustands aller Menschen, im Streben danach, das Heil nicht erst im Jenseits, sondern schon in diesem Leben genießen zu können.[31] Die Technik, welche uns allein zu diesem Zustand verhelfen kann, erhält so eine eschatologische Funktion. Jeder Bereich des menschlichen Lebens hat sich damit dem technologischen Streben zu unterwerfen, auch wenn sich das Ziel schnell als unerreichbar oder als „nichtsättigend", wie der Ökonom sagen würde,[32] heraus stellt.

Dieses höchste Ziel des Handelns kann unter utilitaristischen Gesichtspunkten kaum als in moralischer Hinsicht problematisch aufgefasst werden. Jede andere ethische Konzeption aber würde ein solches Ziel als einseitig und eben als höchstes Gut nicht als begründungsfähig ansehen – nicht freilich, weil die allgemeine Wohlfahrt nicht als ein hohes Gut angesehen werden kann, sondern weil die ausschließliche Ausrichtung auf ein Ziel, das nicht hinreichend formalisiert werden kann, wie der gute Wille bei Kant oder die *eudaimonia* bei Aristoteles, die Verwirklichung anderer Ziele behindern würde, zumal die anderen Ziele gar nicht mehr in den Blick treten würden.

Die Technik birgt in dieser Hinsicht besondere Gefahren. Ein einseitig methodischer Zugriff auf die Welt verkürzt unsere Wahrnehmungsfähigkeit generell, der technologische Blick lässt sich allerdings relativ einfach auf alle Weltbereiche übertragen und umsetzen. Das liegt an der besonderen Bedeutung der Techniken als anthropologische Fundierungskonstanten, der Mensch – wir wiederholen das – wird erst durch die Anwendung von Technik zum Menschen, durch den theoretisch die Wahrnehmung und praktisch unser Umgang mit der Welt vollständig verändert wird, sodass uns alles nur noch unter die einseitig technologische Betrachtung in den Blick fällt und wir durch unsere Handlungen nur die Seiten der Dinge hervorbringen, die technologisch instrumentalisierbar sind. Die Möglichkeit zur Technik ist wiederum anthropologisch dadurch fun-

[31] Vgl. vor allem Faber, Manstetten 2003, 99ff.
[32] Vgl. Faber, Manstetten 2003, 112.

diert, dass wir von der Gebrauchsseite der Gegenstände und uns selbst absehen können. Eine Ausschließlichkeit dieser instrumentellen Gebrauchsseite würde unsere Fähigkeit dazu also geradezu aufheben. Der methodisch-technische Blick ist also in der Lage, uns erst zu den Wahrnehmungen der spezifisch menschlichen Auffassungsgabe zu verhelfen, und gleichzeitig – bei ausschließlich technischem Auffassen – diese Wahrnehmungsfunktion massiv zu reduzieren oder gar abzuschaffen. Darin liegt eben die Grundambivalenz der Technik für den Menschen. Der technologische Fortschritt ist allerdings kein geeignetes Mittel, diese Wahrnehmungsfunktionen wieder zu gewinnen, sondern er ist in erster Line dazu geeignet, diesen Zusammenhang zu verschleiern. Mit zunehmender Komplexität verstehen wir nicht nur die Techniken nicht mehr, sondern weder das, was wir mit ihr wahrnehmen noch auch uns selbst. [33]

Wir sagten, dass die Befreiung des Menschen von allen irdischen Übeln kein hinreichend formalisierbares Endziel des menschlichen Handelns sein kann,[34] die Techniken selbst aber sind so weit formalisierbar, dass sie sich jedem Gegenstand anpassen können. Die Ökonomisierung unserer Welt wäre auch gar nicht möglich, wenn der ökonomische Blick als Spezialfall technischer Anwendung von bestimmten Methoden sich nicht hinreichend technologisieren ließe. Eine rein technologische Ausrichtung all unserer Wahrnehmungs- und Handlungsfunktionen hätte dann aber den Verlust der Welt zur Folge. Zwar kann hiergegen eingewendet werden, dass die technische Welt immer noch eine Welt ist, aber die Voraussetzung dafür, dass der Mensch überhaupt eine Welt hat und

[33] In diesem Sinne können wir auch bei Max Scheler lesen, „[d]aß die Technik keineswegs nur eine nachträgliche ‚Anwendung' einer rein theoretisch-kontemplativen Wissenschaft ist, die nur durch die Idee der Wahrheit, Beobachtung, reine Logik und reine Mathematik bestimmt wäre – daß vielmehr der je stark oder schwach vorhandene, auf dieses oder jenes Gebiet des Daseins (Götter, Seelen, Gesellschaft, Natur, organische und anorganische, usw.) gerichtete *Wille zur Herrschaft* und Lenkung schon die Denk- und Anschauungsmethoden wie die Ziele des wissenschaftlichen Denkens mitbestimmt, und zwar gleichsam hinter dem Rücken des Bewusstseins der Individuen mitbestimmt" (Scheler 1960, 93; vgl. a. 124ff.).

[34] Da der Utilitarismus das Ziel der allgemeinen Wohlfahrt schon zum Endziel erklärt, ist diese Form der Ethik offenbar hochgradig technologisierbar. Das spricht für ihre weite Verbreitung. Allerdings würde das den im Text geschilderten Nachteil als Folge mit sich bringen, dass unsere Welt epistemologisch verkürzt würde. Eine solche Folge würde John Stuart Mill wohl nicht als gut ansehen, weswegen er das Prinzip im Grunde ablehnen müsste, weil es nicht mit der utilitaristischen Ausrichtung auf die positiven Folgen für das Gemeinwohl unserer Handlungen vereinbar ist.

nicht nur eine Umwelt oder nur von außen betrachtetet in einer Welt lebt, nämlich die Distanz zur Umgebung oder sich selbst, wäre damit beseitigt.[35]

Die Grundfrage besteht nun darin, ob wir uns angesichts der anthropologischen Bedeutung der Werkzeuge und Institutionen überhaupt von diesen distanzieren können. Eine Welt ohne Technik gibt es für den Menschen nicht. Aber wie sieht die Welt dann mit der Technik aus? Muss es sich dabei in jedem Fall um eine „technologische" handeln?

Wenn es nur einen eingeschränkten Zugang zur Welt gibt, nämlich den der Werkzeuge, Methoden und Institutionen, werden offensichtlich wesentliche Bereiche der Wirklichkeit der Welt einfach ausgeblendet.[36] Das hat sowohl für unser Wahrnehmen,[37] als auch für unseren Umgang mit der Welt weitreichende

[35] Für Max Scheler ist als anthropologische Fundierung zentral die „besondere Wissensfunktion" des Geistes sowie „*seine existentielle Entbundenheit vom Organischen, seine Freiheit, Ablösbarkeit* – oder doch die seines Daseinszentrums – vom dem Bann, von dem Druck, von der Abhängigkeit vorn *Organischen*, vom ‚Leben' und allem, was zum Leben gehört – also auch von seiner eigenen triebhaften ‚Intelligenz'". „Ein ‚geistiges' Wesen ist also nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern «umweltfrei» und, wie wir es nennen wollen, *‚weltoffen*'. Ein solches Wesen hat ‚*Welt*'. Ein solches Wesen vermag ferner die auch ihm ursprünglich gegebenen ‚Widerstands-' und Reaktionszentren seiner Umwelt, die das Tier allein hat und in die es ekstatisch aufgeht, zu ‚*Gegenständen*' zu erheben, vermag das *Sosein* dieser Gegenstände prinzipiell *selbst* zu erfassen, ohne die Beschränkung, die diese Gegenstandswelt oder ihre Gegebenheit durch das vitale Triebsystem und die ihm vorgelagerten Sinnesfunktionen und Sinnesorgane erfährt" (Scheler 1976, 32). „*Der Mensch ist das X, das sich in unbegrenztem Maße ‚weltoffen' verhalten kann*. Menschwerdung ist Erhebung zur Weltoffenheit kraft des Geistes" (ebd., 33). Daraus folgen für Scheler: „*Gegenstand-Sein ist also die formalste Kategorie der logischen Seite des Geistes*. … Kraft seines Geistes vermag das Wesen, das wir ‚Mensch' nennen, nicht nur die Umwelt in die Dimension des Welt-seins zu erweitern und Widerstände gegenständlich zu machen, sondern er vermag auch – und das ist das Merkwürdigste – *seine eigene physiologische und psychische Beschaffenheit* und jedes einzelne psychische Erlebnis, jede einzelne seiner vitalen Funktionen selbst wieder *gegenständlich* zu machen" (ebd., 34).

[36] So schreibt auch Rapp, dass „mit Hilfe eines *technischen* Instrumentariums die *technisch* vorgeprägte Umwelt ... verändert" werde (Rapp 1978, 59). Dabei würden „[d]ie *Zustandsänderungen*, die in der physischen Welt durch technische Eingriffe entstehen, [darauf beruhen], daß Objekte oder Prozesse in zielgerichteter Weise modifiziert bzw. neu geschaffen werden". Die moderne Technik zeige, „daß durch solche Eingriffe die konkrete Gestalt der physischen Welt von Grund auf verändert werden [könne]" (ebd., 61; vgl. auch ebd., 173ff.).

[37] Unbestreitbar ist freilich auch, dass Technik neue Zusammenhänge zwischen wirklichen Dingen herstellt, die ebenso ein Erkenntnisverhältnis ausdrücken. In diesem Sinn verdanken wir nach Zimmerli, „unsere Vorstellungen über die Naturstruktur ...

Folgen. Ist unser Blick auf die Welt durch die Technik verstellt,[38] dürfte auch unser Handeln, das seine Grundlagen in der technisch vermittelten Sicht auf die Welt findet, im Umgang mit den Gegenständen in der Welt nur im Rahmen dieser Sichtweise vollzogen werden können,[39] was zur Folge hat, dass uns die Welt, die uns im Grunde sehr vielfältig gegenüber tritt, immer mehr zugunsten der einförmigen, technologischen Welt verloren geht.[40]

In dieser Interpretation werden zwei Momente übersehen, die wir bereits herausgearbeitet hatten: Zum einen gibt es nicht „die" Technik, das Werkzeug schlechthin. Unser Blick auf die Welt ändert sich mit dem Medium der Technik, aber durch diese wird der Blick auch erst möglich. Insgesamt hat der Mensch die Wahl des Mediums. Er kann auswählen zwischen verschiedenen bereitgestellten Möglichkeiten und er kann neue entdecken, erfinden oder konstruieren, deren Anwendung jeweils für sich einen anderen Blick auf die Dinge ergibt. Die Kon-

---

unserem technisch-wissenschaftlichen Eingreifen" (Zimmerli 1991, 82). Doch macht er umgekehrt auch deutlich, dass wir durch die technischen Änderungen und ihrer zunehmenden Komplexität die Zusammenhänge nicht mehr ganz überblicken können, da die Eingriffe in die Natur und deren Auswirkungen in keinem linearen Ursache-Wirkungsverhältnis bestehen, auf das wir angewiesen sind, solange wir noch eine Kontrolle über die Prozesse haben wollen. Zimmerli belegt diesen Sachverhalt mit zahlreichen einschlägigen Beispielen (vgl. ebd., 80ff.).

[38] Auch für Berdjaew erzeugt die Technik und die Maschine eine neue Wirklichkeit der allerdings der Symbolcharakter mangelt – im Unterschied zu den neu geschaffenen Welten der Literatur, der Malerei oder der Musik (vgl. Berdjaew 1989, 14, 19, 32 u.w.).

[39] Müller kommt sogar zu dem Schluss: Ausgehend von der Ansicht, dass jedes technische Objekt ein Ergebnis von Verfahren des Machens und Herstellens ist, wie z.B. „dinglich-vorhandene Gegenstände, Gebrauchsgüter und Geräte …, die gegenstandserzeugenden Energien ...„ die produzierenden Apparate und Maschinen, ..., die Verfahrensweisen der Herstellung und das in ihnen angewendete naturwissenschaftliche Wissen ..., biologisch-natürliche Wachstumsvorgänge im Rahmen der physikalisch-technischen Biologie, ..., manche Formen der Individual- wie der Sozialpsychologie ... als Instrumentarien zur Steuerung psychischer Vorgänge ... und endlich systemtheoretische Modelle zur exakten Formung und Determinierung gesamtgesellschaftlicher Vorgänge ..., so enthüllt sich der Bereich des Technisch-Gegebenen als identisch mit der Wirklichkeit überhaupt" (Müller, 1976, 37f.). Für Müller sind nicht-technische Gegenstandsbereiche nur diejenigen von Kunst und Religion.

[40] Nach Schubert entzieht die Technik durch ihren Rückbeziehungscharakter der Philosophie erstens die Begriffe, sie zu definieren, zweitens – v.a. im industriellen Zusammenhang – die Anschauung ihrer Gegenstände und drittens die „praktischen Begriffe zur Bestimmung technischen Handelns" (Schubert 1989, 24).

trolle über die Sache haben wir aber immer jeweils nur, wenn wir diese nicht aus der Hand geben. Zudem ist die moderne Technik vollständig auf unseren Umgang mit ihr angewiesen, Werkzeuge sind nur solche in ihrem Gebrauch.[41] Wir sind keineswegs gezwungen, diese zu verwenden oder die Meinung zu haben, dass ich ohne diese und jene Technik mein Leben nicht führen kann. Freilich sind wir heute weitgehend auf technische Voraussetzungen angewiesen, auf die Verkehrsmittel, den Computer usf., aber die Wahrnehmung als technische Einrichtungen, die sich als Medium in unsere Handlungen schieben, muss ich keineswegs ablegen.

Schwieriger ist dieser Umstand bei den Institutionen. Obwohl auch diese von Handlungsvollzügen abhängen, reichen ihre normativen Vorgaben wesentlich weiter. Ihre Eigenständigkeit ist sehr viel größer und sie entwickeln deswegen eine Dynamik, die sehr viel weiter reicht.

Sehen wir angesichts der technischen Vielfalt und der Handlungsdimension genauer auf die unmittelbare Anwendung, bemerken wir, dass immer Alternativen in der technischen Durchdringung und im Umgang mit der Welt bestehen. Informationsbeschaffung, Einkaufsverhalten, Energiegewinnung usf. sind zwar heute vollständig und auf verschiedenen Ebenen technologisiert (z. B. auch ökonomisch, logistisch, verwaltungstechnisch usw.), dass wir aber nur *eine* bestimmte Form der Technik verwenden müssen, ist damit nicht gesagt. Das gilt freilich auch grundsätzlich für jede Methode, zwar hat jede, ob diese empirisch ist oder historisch, oder philosophisch, einen technischen Charakter – eben schon als Methode –, aber wir müssen nicht annehmen, dass die verwendete Methode jeweils die einzig mögliche ist.[42] Der Fehler des Technokraten liegt darin, dass er nur eine Technik verwenden möchte, oder glaubt, dass es nur eine Form der technischen Anwendung gibt.

Der Blick auf die Welt, wie diesen Naturwissenschaftler haben, also Erklärungen über die kausale Rekonstruktion von Ereignissen mit mathematischen Herleitungen zu liefern, ist nun dezidiert nicht der ökonomische, auch wenn Wirtschaftswissenschaftler das zuweilen behaupten. In dieser Hinsicht wird

[41] Die Abkopplung des Mediums von seiner Verwendung ist bisher nur im Science Fiction vollzogen worden, z.B. in Filmen wie „2001 – Odyssee im Weltraum“ oder der Matrix-Trilogie.

[42] Das geschieht freilich in erster Linie heute in Bezug auf empirische Methoden. Aber auch deren Verwendung macht theoretische Voraussetzungen notwendig, bei der Durchführung muss man sich auf das Messverfahren geeinigt haben und die Ergebnisse sind immer bloße Daten, mit denen schon mathematisch unterschiedlich umgegangen werden kann, die aber immer auch einen mehr oder weniger großen Interpretationsspielraum zulassen.

gewiss auch in der Psychologie weitgehend naturwissenschaftlich gearbeitet. Die mathematischen Verfahren sind aber dezidiert andere. Die Psychologie arbeitet mit standardisierten Methoden der Wahrscheinlichkeitsrechnung und Datenanalyse, die Ökonomie mit idealisierten Modellen der Abhängigkeiten von beobachtbaren variablen Größen, in der theoretischen Physik werden allerdings die mathematischen Verfahren erst entwickelt, welche dann in Experimenten bestätigt werden sollen. Auch innerhalb der Naturwissenschaften sind die theoretischen und experimentellen Methoden keineswegs einheitlich. Die mathematische Herangehensweise des theoretischen Physikers entspricht nicht den empirischen Methoden des Chemikers oder Biologen. Die Meinung, Biologie ist nicht ganz exakte organische Chemie, diese ein Sonderfall der anorganischen, die wieder näherungsweise Atomphysik, die sich am Ende nach den Prozessen und Zuständen im Kern verhält, ist schlichtweg falsch.[43] Dass die Fächer ihre methodische Eigenständigkeit verleugnen – um sie dann in ihren Experimenten und Forschungen mit aller Selbstverständlichkeit zu verteidigen – ist mir persönlich schlichtweg unverständlich. Vielfältige Methoden verwenden zuletzt die Kulturwissenschaften (von der Philosophie über die Geschichte bis zur Rechtswissenschaft und Medizin), obwohl auch hier der Trend zu beobachten ist, nur noch empirische Fragestellungen als wissenschaftstheoretisch fundiert anerkennen zu wollen, um sich so an das Methodenideal der Physik anzunähern. Die Ergebnisse sind freilich in den allermeisten Fällen höchst dürftig, und beruhen selbstverständlich auch theoretischen Vorgaben für die Untersuchung, die wiederum selbst kein Ergebnis einer empirischen Studie sein können.

[43] Die Reihe lässt sich auch in die andere Richtung fortsetzen: Aus der Biologie ergibt sich kausal völlig geschlossen die Psychologie, aus der sich wieder das Verhalten von z.B. Wirtschaftssubjekten ableiten lässt – oder wir erklären gleich alles mit der Neurophysiologie, die ja immer wieder mit der Physik im methodischen Sinne als identisch angesehen wird (vgl. auch den Beitrag *Analyse und Funktion* in diesem Band). Alles in allem ist die umfassende Wissenschaft dabei freilich die Informatik, weil diese nicht nur den Apparat und die Verarbeitungsalgorithmen zur Verfügung stellt, sondern in sich selbst schon eine Simulation aller kausal-operationalisierbaren Vorgänge und Ereignisse ist, vom kleinsten Atomkern bis zum ganzen Universum.

4 Die anthropologische Fundierung der Technik

Ein Ergebnis der vorliegenden Untersuchung besteht darin, dass der Mensch qua Mensch auf einen technischen Zugang zur Welt angewiesen ist.[44] Zwar besteht das anthropologische Fundament in der Fähigkeit zur Vergegenständlichung seiner Umwelt, von sich selbst und seinen Zuständen, die Realisierung dieser Funktion aber erfolgt ausschließlich über das Werkzeug und die Institutionen. Funktional ist dabei insbesondere auch der instrumentelle Charakter, den diese Beziehung annehmen kann und in den meisten Fällen auch annehmen wird, denn jeder Einsatz von Werkzeugen und jede Herausbildung einer Institution verfolgt einen Zweck. Nicht-instrumentell ist hier immer der oberste Zweck, welcher in der Lebensführung besteht. Das ist deswegen keine rein pragmatische Größe, als die Lebensführung erstens selbst hinreichend formalisiert werden kann, und dadurch alle möglichen Zwecksetzungen zulässt (einschließlich das Opfer des Organismus) und zweitens, weil diese die Instanz ist, vor der sich der pragmatisch-instrumentelle Einsatz erst rechtfertigen lässt.[45]

Die Lebensführung ergibt sich gleichzeitig als die zentrale Aufgabe für den Menschen, da er biologisch, psychisch und in seinem Verhalten nicht ausreichend spezialisiert ist. Die zentralen Medien für diese Ausgestaltung der Lebensführung sind eben die Werkzeuge und die Institutionen, die ihm nach Arnold Gehlen den notwendigen Außenhalt geben, um seine inneren und äußeren Zustände zu stabilisieren. Diese Techniken sind für den Menschen also unhintergehbar.

Von daher läuft jede allgemeine Technikkritik anthropologisch schon ins Leere. Nicht die Technik kann also kritisiert werden, sondern nur eine bestimmte Verwendung oder eine einseitige Ausrichtung auf ein bestimmtes technisches Paradigma, das aber auch wieder nicht per se, sondern nur, insofern es als alternativlos dargestellt wird. Techniken können immer nur wieder durch Techniken ersetzt werden.

Jederzeit ist es also möglich, jeden einzelnen technischen Zugang für sich zu hinterfragen.[46] Das aber ist notwendig, wenn wir über alternative

[44] Bei Beck findet sich sogar die Ansicht: „Technik ist etwas so spezifisch Menschliches, ein so spezifischer Ausdruck des menschlichen Wesens, daß man annehmen muß, sie ist so als wie die Menschheit selbst“ (Beck 1979, 45; Anm. 17).

[45] Irrgang untersucht Technik sowohl als Wissensform als auch als Lebensform (vgl. Irrgang 2008, 40f.).

[46] Für Ropohl besteht in erster Linie das Problem der Technikaufklärung. Diese sei unvermeidlich: Die Ingenieurswissenschaften dürften sich nicht mehr allein am naturwissenschaftlichen Paradigma, den Vorstellungen der französischen Enzyklopädisten und am

Zugangsweisen, Techniken und Methoden verfügen. Die Institutionen sind dahingehend wieder ein Sonderfall, weil diese nicht nur von unseren individuellen Umgangsweisen abhängen, sondern in ihrer Sozialität nur durch gemeinschaftliches Handeln geändert werden können. Da ihre Funktion auch keine primäre ist, wie der Hammer, um damit einen Nagel in die Wand zu schlagen, oder das Mobiltelephon, um damit mit anderen zu kommunizieren, sondern eine sozial vermittelte, ist ihre Struktur immer schon eine äußerst komplexe, die nur sehr schwer geändert werden kann, wenn gleichzeitig ihre Funktion beibehalten werden soll, noch dazu wenn unsere Verhaltensweisen diesen gegenüber tradiert sind. Dennoch gilt, dass verschiedene Techniken, Methoden und Institutionen immer auch Alternativen zu einseitigen Auffassungen, nur den einen Weg oder so genannten Sachzwängen sind.

Da die Techniken auch die eben beschriebene Wahrnehmungsfunktion haben, bestimmt ihr jeweiliger Einsatz das Bild, das wir von der Welt gewinnen können. Dieses kann, wie beschrieben, einseitig und reduziert sein, oder über die alternativen Zugänge zur Welt und ihrer Gegenstände durch die Verwendung verschiedener Methoden, Werkzeuge und Betrachtungsweisen vielfältig sein, damit wir die Gegenstände in ihrer Vielgestaltigkeit, und d. h. vor allem sachgerechter erfassen können.

Daraus ergibt sich die Forderung, diese Zugänge zu eröffnen, ständig und genauer zu hinterfragen und bewusst zu halten. Die Sachadäquatheit in der Betrachtung der Gegenstände resultiert also nicht aus der Anwendung eines bestimmten Methodenideals oder einer bestimmten Technologie (wie z. B. eines bestimmten Wirtschaftsmodells), sondern in der Verwendung verschiedener, alternativer Sichtweisen. Das entspricht auch der anthropologischen Fundierung der Distanzierung, weil unterschiedliche Betrachtungsweisen verschiedene Seiten von Gegenständen beleuchten und so vor einem einseitigen Blick bewahren, um stattdessen auch sich ausschließende Möglichkeiten zu bedenken. Auch vermeintlich als Irrweg eingeschlagene Lösungen können unter anderen Bedingungen wieder als Erweiterung des Bewusstseinshorizonts erscheinen.

„Utilitaristen“ Adam Smith orientieren und denken, dass der technische Fortschritt mit dem sozialen und dem gesellschaftlichen zwangsläufig verbunden sei, sondern sie sollten vielmehr die ökotechnischen und sozialtechnischen Entstehungs- und Verwendungszusammenhänge der Funktions- und Strukturprinzipien der technischen Sachsysteme mit thematisieren (vgl. Ropohl 1999, 45). Zu diesem Zweck fordert er eine umfassende Einbettung des technologischen Fortschritts in die „übergeordnete[n] Werte des guten Lebens“ (ebd., 50).

Die Anerkennung und Eröffnung differenter Blickweisen auf die Welt und der daraus resultierende Umgang mit den Gegenständen überträgt sich auch auf den Umgang mit den anderen. Die kulturelle Vielfalt, die sich daraus ergibt, eröffnet allerdings keinen einfachen Relativismus, da nicht jeder Zugang für sich schon gerechtfertigt werden kann. Das andere ist nicht besser, nur weil es anders ist. Dennoch können Vorurteile abgebaut werden, wenn die Andersheit als solche und aus ihrem spezifischen Blickwinkel einmal zunächst wahrgenommen wird. Erst wer sich auf etwas anderes einlässt, kann beurteilen, was es damit auf sich hat, weil er in der Lage ist, die Funktion, die bestimmten Betrachtungsweisen, Haltungen oder Verhaltensweisen haben, zu erkennen und zu beurteilen.

Der Mensch ist also grundsätzlich von der Technik und ihren Zugangsmöglichkeiten zur Welt abhängig, um diese Welt oder die Gegenstände in dieser zu erkennen.[47] Technikkritik kann aber eben nicht an der Technik selbst ihren Ausgang nehmen, sondern allenfalls in einer bestimmten Verwendung von technischen Möglichkeiten. Die Kriterien dafür sind sicher auch die Möglichkeit der Kontrolle des eingeschlagenen Weges, der Ausschluss bestimmter Methoden, welche andere Zugangsweisen behindern würden, die Möglichkeit einer Zuschreibung von personaler Verantwortung und eine umfassende Folgenanalyse. Dabei muss immer sowohl die epistemologische wie auch die handlungstheoretische Dimension beachtet werden. Historisch faktisch sind diese Kriterien freilich noch selten angewendet worden.

Wir können schließen, dass es verschiedene Zugangsweisen zur Welt gibt, die in jedem Fall Formen von Techniken sind, die aber zueinander Alternativen haben. Für den Menschen als Erkennenden und Handelnden stellt sich die Aufgabe, zwischen diesen Möglichkeiten zu wählen,[48] was er freilich nur kann, wenn er diese kennt. Die Entscheidungen darüber, welche Sichtweise und welche Methode wir im Umgang mit den Dingen wählen, können nicht von vorne herein festgelegt werden. Die Überlegungen aber können nur auf der Grundlage von Alternativen erfolgen. Die Annahme einer Alternativlosigkeit für den Menschen ist dagegen immer schon ein Mythos.

Das besondere Dilemma der Technik besteht darin, dass wir nicht aus den technischen Betrachtungs- und Handlungsweisen herauskommen. Die Alterna-

[47] Dem gegenüber spricht Fohler im Anschluss an Blumenberg (1981) davon, dass durch das neuzeitliche Technikverständnis die Welt umgeschaffen wird (vgl. Fohler 2002, 217ff.).

[48] Für Heidegger besteht im „Wesen" der Technik eine Grundlage, die dem Menschen die Freiheit öffnen kann (vgl. Heidegger 2000, 26ff.).

tiven sind keine zur Technik, sondern immer solche der Technik. Die jeweilige Wahl hängt dabei von der Intention ab, die wir mit unserem Handeln verbinden. Solchen intendierten Zielen, die uns auch wieder vor eine Wahl stellen, liegen genau besehen selbst instrumentelle Umgangsweisen zugrunde. Das instrumentelle Verhalten dient sozusagen als Urbild allen technischen Umgangs schon immer vor jedem Einsatz einer spezifischen Technik, sei es, um etwas wahrzunehmen oder um etwas zu verändern.

Als normative Orientierung kann allenfalls gesagt werden, dass wir die Technologien an unsere eigenen Bedürfnisse, Intentionen und Ziele, insgesamt der Lebensführung anzupassen haben und nicht diese an die Anforderungen der Technologie, dass wir die Güter abwägen und eine Risikobewertung anstellen müssen, alles das also, was wir unter dem Begriff der Technikverantwortung verstehen.[49] Das kann aber alles den für den Menschen notwendigen technischen Zugang zur Welt nicht transzendieren. Selbst die Kritik an der Technik muss immer schon methodisch, also wieder technisch sein, und sie kann inhaltlich nur im Aufweisen von Alternativen bestehen, die immer auch Techniken darstellen.[50]

Wir können im Grunde dann auch keine Angst vor der Technik haben, sondern allenfalls vor einem inadäquaten Umgang mit ihr, vor einem Vergessen oder Absehen von Alternativen oder vor einer Dominanz bestimmter Interessen und Bedürfnisse, die auf Kosten der Interessen und Bedürfnisse aller gehen. Kritik aber kann immer geübt werden an den einseitigen Orientierungen, wie wir sie freilich heute auch tagtäglich in technokratischer Politik, Wirtschaft und dem Umgang untereinander, im Missverständnis des Rechts als Abwicklung von einfachen Rechtssetzungen usf. erleben.

Der letzte Grund des beschriebenen Dilemmas besteht einerseits im universalen und notwendigen Zugang des Menschen zur Welt über die Technik, andererseits im Verlust der Welt durch eben diesen reduzierten technischen Zugang, die Methodenabhängigkeit also, die wir, wenn wir überhaupt erkennen und handeln wollen, immer in Kauf nehmen müssen. Die Technik zu bejahen heißt dann, von ihrer grundsätzlichen Alternativität auszugehen, die Ablehnung kann sich nur auf eine bestimmte, gewählte beziehen. Das heißt aber auch, dass es keinen selbstverständlichen Fortschritt durch die Technik geben kann. Ihr Einsatz hängt als anthropologische Funktion am Menschen und damit an seinem Handeln, und zuletzt eben am Umgang mit den verschiedenen Techniken.

[49] Vgl. auch Irrgang 2008, 362ff.
[50] Vgl. auch Irrgang 2008, 353.

Verwendete und weiterführende Literatur:

Theodor W. Adorno, „Über Technik und Humanismus", in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften, Bd. 20,1: Vermischte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1986, 310-317.

Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München [7]1992a, Bd. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, München [4]1992b.

Heinrich Beck, *Kulturphilosophie der Technik, Perspektiven zu Technik – Menschheit – Zukunft*, Trier 1979.

Nikolai Berdjaew, „Der Mensch und die Technik" (1949), in: Nikolai Berdjaew, *Mensch und Technik. Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen, Schriften zur Philosophie*, hg. v. André Sikojev, Mössingen-Talheim 1989, 9-41.

Walter Biemel, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Frankfurt a. M. 1989.

Hans Blumenberg, „Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie", in: Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart, 1981, 7-54.

Gernot Böhme, *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik*, Freiburg 2008.

Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, Gütersloh [6]2000.

Malte Faber, Reiner Manstetten, *Mensch – Natur – Wissen. Grundlagen der Umweltbildung*, Göttingen 2003.

Brigitte Falkenburg, *Natur – Technik – Kultur. Philosophie im interdisziplinären Dialog*, Paderborn 2007.

Peter Fischer, *Philosophie der Technik. Eine Einführung*, München 2004.

Susanne Fohler, *Techniktheorien. Der Platz der Dinge in der Welt des Menschen*, München 2002.

Günter Fröhlich, „Entlastung und Verlust. Der instrumentelle Umgang mit der Welt", in: *Die Bedeutung der Theologie für die Gesellschaft*, hg. v. Anna M. Madsen, Frankfurt a. M. u. a., 2004, 407-423.

Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden [13]1986.

Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt a. M. 2004.

Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter, Sozialpsychologische Probleme der industriellen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2007.

Annemarie Gethmann-Siefert, Carl Friedrich Gethmann (Hg.), *Philosophie und Technik*, München 2000.

Armin Grunwald, *Auf dem Weg in eine nanotechnologische Zukunft. Philosophisch-ethische Fragen*, Freiburg i.B., München 2008.

Armin Grunwald, „Synthetische Biologie. Verantwortungszuschreibung und Demokratie", in: *Information Philosophie* 5(2011), 8-18.

Martin Heidegger, „Die Frage nach der Technik", in: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), Frankfurt a. M. 2000, 7-36.

Christoph Hubig, Alois Huning, Günter Ropohl (Hg.), *Nachdenken über Technik. Die Klassiker der Technikphilosophie*, Berlin 2000.

Christoph Hubig, *Die Kunst des Möglichen. Grundlinien einer didaktischen Philosophie der Technik*, Bd. 1: *Technikphilosophie als Reflexion der Medialität*, Bd. 2: *Ethik der Technik als provisorische Moral*, Bielefeld 2006, 2007.

Bernhard Irrgang, Bd. 1: *Technische Kultur. Instrumentelles Verstehen und technisches Handeln*; Bd. 2: *Technische Praxis. Gestaltungsperspektiven technischer Entwicklung*; Bd. 3: *Technischer Fortschritt. Legitimationsprobleme innovativer Technik*, Paderborn 2001; 2002; 2002.

Bernhard Irrgang, *Technik als Macht. Versuche über politischen Technologie*, Hamburg 2007,

Bernhard Irrgang, *Philosophie der Technik*, Darmstadt 2008.

Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M. ^{9}1990.

Hans Jonas, Warum die Technik ein Gegenstand für die Ethik ist: Fünf Gründe, in: Lenk, Ropohl (Hg.), *Ethik und Technik*, Stuttgart ^{2}1993, 81-91.

Friedrich Georg Jünger, *Die Perfektion der Technik* (1993/1946), Frankfurt a. M. 2010.

Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, mit e. Einl. von Hans-Martin Sass, Düsseldorf 1978.

Hans Lenk, „Verantwortung und technische Macht", in: Friedrich Rapp Paul T. Durbin (Hg.), *Technikphilosophie in der Diskussion*. Braunschweig, Wiesbaden 1982, 187-201.

Hans Lenk, Matthias Maring (Hg.), *Technikverantwortung. Güterabwägung – Risikobewertung – Verhaltenskodizes*, Frankfurt a. M. 1991.

Hans Lenk, Günter Ropohl (Hg.), *Ethik und Technik*, Stuttgart ^{2}1993.

Severin Müller, *Vernunft und Technik. Die Dialektik der Erscheinung bei Edmund Husserl*, Freiburg i.Br., München 1976.

Otto Pöggeler, „Hermeneutik der technischen Welt", in: Otto Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg i.Br., München 1994, 248-303.

Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. 1: Der Zauber Platons* (GW 5), Tübingen 2003.

Friedrich Rapp Paul T. Durbin (Hg.), *Technikphilosophie in der Diskussion*. Braunschweig, Wiesbaden 1982.

Friedrich Rapp, *Analytische Technikphilosophie*, Freiburg i.Br., München 1978.

Friedrich Rapp, „Die moderne Technik im Konflikt zwischen Entfaltung und Beschränkung", in: Lenk, Maring (Hg.), *Technikverantwortung. Güterabwägung – Risikobewertung – Verhaltenskodizes*, Frankfurt a. M. 1991, 22-32.

Friedrich Rapp, *Die Dynamik der modernen Welt: eine Einführung in die Technikphilosophie*, Hamburg 1994.

Friedrich Rapp (Hg.), *Normative Technikbewertung. Wertprobleme der Technik und die Erfahrungen mit der VDI-Richtlinie 3780*, Berlin 1999.

Karl-Siegbert Rehberg, „Vorwort zur 6. Auflage", in: Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt a. M. 2004, IX-XXI.

Soren Riis, *Zur Neubestimmung der Technik. Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger*, Tübingen 2011.

Günter Ropohl, Wilgard Schuchardt, Rainer Wolf (Hg.), *Schlüsseltexte zur Technikbewertung*, Dortmund 1990.
Günter Ropohl, „Ob man die Ambivalenzen des technischen Fortschritts mit einer neuen Ethik meistern kann?“, in: Hans Lenk, Matthias Maring (Hg.), *Technikverantwortung. Güterabwägung – Risikobewertung – Verhaltenskodizes*, Frankfurt a. M. 1991, 47-78.
Günter Ropohl, *Ethik und Technikbewertung*, Frankfurt a. M. 1996.
Günter Ropohl, „Über die Unvermeidlichkeit der technologischen Aufklärung“, in: Günter Ropohl, *Technologische Aufklärung. Beiträge zur Technikphilosophie*, Frankfurt a. M. [2]1999, 31-50.
Günter Ropohl, *Vom Wert der Technik. Segen oder Fluch*, Stuttgart 2003.
Erich Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaft*, (Sonderausgabe aus dem Handbuch der Philosophie Bd. 3, hg. v. Baeumler und Schröter, München, Berlin 1926), München, Berlin 1965.
Hans Sachsse, *Technik und Gesellschaft*, Bd. 1: *Literaturführer*, Bd. 2: *Die Darstellung der Technik in der Literatur – Organisationsformen technischer Zusammenarbeit*, Bd. 3: *Selbstzeugnisse der Techniker. Philosophie der Technik*, München 1974, 1976, 1976.
Hans Sachsse, *Anthropologie der Technik. Ein Beitrag zur Stellung des Menschen in der Welt*, Braunschweig 1978.
Wolfgang Schadewaldt, *Die Anforderungen der Technik an die Geisteswissenschaften*, Göttingen 1957.
Wolfgang Schadewaldt, *Der Mensch und die Technik. Natur – Technik – Kunst*, Wiesbaden, Berlin 1958.
Max Scheler, „Probleme einer Soziologie des Wissens“, in: Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (GW 8), Bern, München [2]1960, 16-190.
Max Scheler, „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ in: *Späte Schriften*, (GW 9) Bern, München:, 1976, 7-71.
Barbara Skorupinski, Konrad Ott, *Technikfolgenabschätzung und Ethik. Eine Verhältnisbestimmung in Theorie und Praxis*, Zürich 2000.
Helmuth Schneider, „Natur und technisches Handeln im antiken Griechenland“, in: Lothar Schäfer, Elisabeth Ströker (Hg.), *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft und Technik*, *Bd. I: Antike und Mittelalter*, Freiburg i.Br., München 1993, 107-160.
Helmuth Schneider, *Das griechische Technikverständnis – Von den Epen Homers bis zu den Anfängen der technologischen Fachliteratur*, Darmstadt 1989.
Friedemann Schrenk, *Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum Homo sapiens*, München [5]2008.
Rainer Schubert, *Zur Möglichkeit von Technikphilosophie. Versuch einer modernen Kritik der Urteilskraft*, Wien 1989.
Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 Bde., München 1923.
Eduard Spranger, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Tübingen [9]1966.
Elisabeth Ströker, „Philosophie der Technik, Schwierigkeiten einer philosophischen Dis-

ziplin“, in: Rapp, Durbin (Hg.), *Technikphilosophie in der Diskussion*. Braunschweig, Wiesbaden 1982, 297-335.

Elisabeth Ströker, „Wissenschaft und Technik: eine Rückbesinnung auf die Anfänge und Ursprünge in der griechischen Philosophie“, in: Lothar Schäfer, Elisabeth Ströker (Hg.), *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft und Technik*, *Bd. I: Antike und Mittelalter*, Freiburg i.Br., München 1993, 15-47.

Arnold Toynbee, *Studie zur Weltgeschichte. Wachstum und Zerfall der Zivilisationen*, Zürich, Wien 1949.

Bernhard Waldenfels, *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Frankfurt a. M. 1999.

Bernhard Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt a. M. 2002.

Walther Ch. Zimmerli, „Verantwortung des Individuums – Basis einer Ethik von Technik und Wissenschaft, in: Lenk, Maring, (Hg.), *Technikverantwortung. Güterabwägung – Risikobewertung – Verhaltenskodizes*, Frankfurt a. M. 1991, 79-89.

Thomas Zoglauer, *Technikphilosophie*, Freiburg i.Br., München 2002.

7
Analyse und Funktion
Die Frage nach der Leitwissenschaft und die Philosophische Anthropologie

1 Die Frage nach der Leitwissenschaft

Die Welt erscheint dem Menschen in unterschiedlicher Weise. Dass ihm überhaupt eine Welt und nicht nur einzelne Umweltausschnitte gegeben ist, haben die Begründer der Philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert (Scheler, Plessner, Gehlen und Cassirer) immer wieder betont. Der Mensch wird danach zum Menschen, als seinem subjektiven Innensein eine objektive und äußere Realität in ihrem eigentümlichen Strukturzusammenhang gegenüber tritt. Diese Einheitlichkeit der Welt ist dem Menschen angesichts seiner Einzelerfahrungen, die als spezifisch menschliche Erfahrungen an die Vorstellung von *einer* Welt gebunden sind, immer schon ein Problem, das ihn zur Annahme schier abenteuerlicher Konstruktionen treibt, die wir Späteren als „Kultur" übernehmen und bezeichnen.

An jedem dieser, den Menschen nun eigentlich charakterisierenden Momente, tut sich eine Dichotomie auf, die jedesmal unüberbrückbar ist: die eine Welt und die einzelnen, unterschiedlichen Erfahrungen, die subjektive Innen- und die objektive Außenwelt, das Gegenübertreten und die Eingebundenheit, das Überblicken und die Abhängigkeit, der Lebensvollzug und das Bewusstsein vom Tod, das Getriebensein und das Handeln und so vieles mehr. Dieser Graben steckt in jedem Gedanken, in jedem Handeln und auch die unterschiedlichen Sprachen, in denen wir uns austauschen, bilden diese innere Zerrissenheit des Menschen ab.

All das hängt dennoch an der Idee von einer Welt, an der Fähigkeit, in Zusammenhängen zu denken, Synthesen zu bilden, Analysen durchzuführen, Sinn- und Strukturkomplexe herauszuheben und diese in Zeichen und Symbolen ausdrücken zu können. Der griechische Ausdruck *logos* bezeichnet genau diese Fähigkeit. Die Strukturen der Ganzheitserfassung übertragen sich auf jedes spezifisch menschliche Ausdrucksverhalten wie der Wahrnehmung, der Sprache, der Identitätsbildung und verfestigen sich in den typischen Gewohnheiten des Auffassens und Verhaltens.

Eine der wesentlichen Manifestationen dieses menschlichen Ausdrucksverhaltens ist die Sprache, in welcher der Mensch sich nicht nur über seine alltägliche Lebensbewältigung verständigt, sondern in der er auch die Dinge, deren Eigenschaften und Relationen untereinander bezeichnet, synthetisiert und analysiert. Die Sprache ist dann nicht mehr nur pragmatisches Hilfsmittel der sozialen Lebensführung, sondern ihr jeweiliger Aufbau schiebt sich als Medium zwischen den Menschen und die Welt; wir fassen die Sachverhalte und verstehen diese im Rahmen der von uns jeweils verwendeten Sprache. Mich interessiert im Folgenden die formale Seite dieses Mediums; die Sprache wird darin zu einer Methode, die Tatsachen der Welt zu beschreiben und aus diesen Feststellungen Folgerungen abzuleiten.

Eine Methode zeichnet sich durch eine überschaubare Anzahl von Annahmen aus, die für die Sachuntersuchung den formalen Rahmen vorgibt. Diese ist selbst aber nicht formal, sondern nur in ihrer Anwendung auf zu untersuchende Sachverhalte. Ihr Gehalt wird dabei für alle solche Untersuchungen, für die wir die Methode verwenden, vorausgesetzt. Was ihm in den Sachverhalten widerspricht, kann mit dieser Methode dann gar nicht untersucht werden. Wir müssen diesen also vollständig verstanden haben und ihn peinlichst genau auf die Sachverhalte übertragen.

Descartes hat in seinem *Discours de la méthode* und in seinen *Regulae ad directionem ingenii* versucht, einen solchen überschaubaren Regelapparat zu entwerfen und zu rechtfertigen. Für ihn stellen zunächst alle Aussagen über die Welt ein Problem dar. Zu richtigen und wahren Urteilen kommen wir nur, wenn wir uns dieses Regelapparats bedienen. Damit ging eine Kritik der herkömmlichen Methoden einher, die im Anschluss an die aristotelische Tradition an rein begrifflichen Bestimmungen orientiert war. Nicht in der begrifflichen Analyse steckt nach Descartes die Wahrheit, sondern in der formalen Analyse der jeweils im Sachverhalt gegebenen Größenverhältnisse.

Sein Beispiel war die Geometrie. Punkt, Linie, Ebene und Körper sind uns zunächst in der Anschauung gegeben. Dass ein Dreieck (Triangel) drei Winkel hat, sagt uns der Begriff, die Innenwinkelsumme von 180° ergibt sich dagegen aus der geometrisch-mathematischen Konstruktion (vgl. Kant KrV, B 740ff./A 712ff., vor allem B 744f./A 716f.; Kant Prolegomena, A 28ff., A 34f., A 48ff.). Für diese brauchen wir aber ebenfalls die Anschauung. Die Idee von Descartes bestand darin, solche angeschauten Verhältnisse nur unter ihrem Größenaspekt zu betrachten. Für Größenverhältnisse ist die Arithmetik zuständig. Dadurch wird der geometrische Sachverhalt aber aus seiner Anschauungsfundierung herausgelöst. Die Beschreibung geometrischer Sachverhalte erfolgt dann nicht mehr

durch die Anschauung, sondern rein analytisch über arithmetische Funktionsgleichungen. Wir erhalten eine analytische Geometrie.

Der Sachverhalt war seit langem bekannt. Der Satz des Pythagoras ist eine solche arithmetische Funktionsgleichung, welche die Größen – die Längen der Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks – nicht durch die Anschauung, sondern allein durch formale Bezugsrelationen ausdrückt und in ein gegenseitiges Verhältnis setzt. Descartes übertrug dieses Beispiel auf alle gegebenen Größenverhältnisse, nicht nur die geometrischen. Danach lässt sich jeder Sachgehalt in der Welt mit arithmetischen Mitteln ausdrücken, wenn wir diesen auf seine bloßen Größenrelationen reduzieren,.

Die Methode, welche Descartes entwarf, ist eine bestimmte Form der Analyse von Gegebenheiten – nämlich von ihren Größenverhältnissen, aber das soll uns im Folgenden nicht mehr interessieren. Die entscheidende Frage besteht im Folgenden: Wenn ich mit einer einzigen Methode, der analytischen, jeden Sachverhalt ausdrücken kann, und mir, durch die Anwendung der Methode, dann auch die Wahrheit verbürgt wird, ist offenbar die analytische Methode ein Denkwerkzeug, um die Welt, ihre Sachverhalte, Eigenschaften und Relationsverhältnisse umfassend deuten zu können. Ich setze für alles weitere diesen Gedanken voraus. Daraus folgt: Jede Leitwissenschaft, das heißt eine Wissenschaft, die für sich beansprucht, die Welt umfassend zu interpretieren und zu beschreiben, muss sich einer analytischen Methode bedienen, d. h. einen formalen Bezugsrahmen zur Verfügung stellen, der unter einer bestimmten und analytisch gerechtfertigten, inhaltlichen Vorstellung die Sachverhalte in der Welt – um was es sich dabei auch immer handelt – interpretiert, zugänglich und verständlich macht.

Dieser erste Schritt der Analytifizierung von Sachverhaltsauffassungen wird ergänzt durch einen zweiten Schritt, den wiederum die Idealvorstellung von der Arithmetik hervorgebracht hat: Die gegebenen Parameter werden in eine Beziehung zueinander gesetzt, die möglichst formal ist, d. h. hier: die unabhängig ist von den konkreten Erscheinungen. Jede Einzelerscheinung ist immer nur ein Fall, der für alle gleichen oder hinreichend ähnlichen Fälle nur ein Beispiel abgibt für die formale Struktur, den immer gleichen Zusammenhang der betrachteten Parameter. Diese Relationsbeziehung nennt man „Funktion“. Wir werden also in einem ersten Punkt die analytische Methode durch eine Erhellung dessen, was Funktion heißt, ergänzen, um dann das Verhältnis ausgewählter Einzelwissenschaften, Mathematik, Physik, Historik und Politik, die für sich beanspruchen, als Leitwissenschaft gelten zu dürfen, zu deren analytischer Methode und ihrer Funktionalisierung zu klären, um in einem letzten Punkt die Ansicht zurückzuweisen, dass die Philosophie, welche als einzige Unternehmung tatsächlich diese

Verhältnisse untereinander klären kann, geeignet ist, als Leitwissenschaft zu fungieren.[1]

Dieser Untersuchungsgang soll einerseits die Grundlagen des menschlichen Bedürfnisses klären, die Welt einem einheitlichen Schema zu unterwerfen, gleichzeitig aber auch jeden Versuch dazu als einseitig deklarieren.

2.1 Die analytische Methode

In dem eben beschriebenen Sinn schreibt Dominik Perler in seiner Descartes-Biographie: „Descartes entwickelte seine Methodologie ausgehend von der Mathematik, die er als Leitwissenschaft betrachtete. Dies wird nicht nur in seinen Ausführungen über Intuition und Deduktion deutlich, sondern auch in seiner Berufung auf die analytische Methode“ (Perler 2006, 62).

Die Grundidee von Descartes bestand darin, dass wir die Grundlagen all unseres Wissens in einfachen und klaren Sätzen intuitiv ausgedrückt einsehen müssen, um dann deduktiv und Schritt für Schritt Folgerungen daraus abzuleiten (vgl. ebd., 52; Regulae III.5, 17). Alles, was dem Menschen zu wissen möglich ist, wird damit auf eine sichere methodische Basis gestellt. Komplexe Sachverhalte können wir nicht auf Anhieb einsehen, weswegen wir diese erst in ihre Bestandteile zerlegen müssen. Gegenstand des intuitiven Einsehens sind dann die einfachen Sätze (Propositionen), die wir nicht weiter zerlegen können (vgl. Perler 2006, 55). Das Vorgehen der Mathematik betrachtet Descartes dann als paradigmatisch, denn diese ist nicht-empirisch – kann sich also von den Sinnen nicht verwirren lassen –, sie beschäftigt sich nur mit Ordnungen und Proportionen und sie hantiert nicht mit bestimmten Gegenständen, deren Sachgehalt uns täuschen kann, sondern eben nur „mit einfachen, zweifelsfreien Propositionen“ (ebd., 57). Die Wissenschaft, welche all diese Vorgaben prägt und damit alles Wissbare grundlegt, nennt er dann eine *mathesis universalis* (vgl. Regulae AIV.2, 175).

Die formale Ordnung der Mathematik überträgt sich freilich nicht ohne weiteres auf die Gegenstände. An diesen ist dann nur zu untersuchen und damit wissbar, was Gestalt, Ausdehnung, Länge, Breite und Tiefe hat (vgl. Regulae XIV.8, 125), was also auf Größenverhältnisse zurückgeführt werden kann (vgl. Regulae XIV.4, 121). Die Kategorie der Einordnung ist dabei weder eine ontologische (denn dann wäre das nichts Einfaches) noch eine begriffliche (denn dann

[1] Es sei schon hier darauf hingewiesen, dass die „Politik“ nur im hyperbolischen Sinne die Kategorie der Leitwissenschaft einzunehmen vermag.

würde es sich nicht um natürliche Gegenstände handeln), sondern eine „epistemologische“ (Perler 2006, 59). Auf die Sache bezogen, schließt Descartes: „Aus diesem Grunde nennen wir hier, wo wir von den Dingen nur handeln, soweit sie vom Verstand erfaßt werden, nur diejenigen einfach, deren Erkenntnis so durchsichtig und deutlich ist, daß sie in Gedanken nicht in mehrere noch deutlicher erkannte eingeteilt werden können“ (Regulae XII.13, 87). Damit ist ein deutlicher Schwerpunkt darauf gesetzt, „wie sie [die Dinge; GF] uns gegeben sind“ und nicht darauf „wie sie an sich sind“ (Perler 2006, 60). Die Probleme, was uns in der Intuition überhaupt gegeben sein kann und inwiefern wir sicher sein können, dass die Gegenstände, wie sie uns gegeben sind, auch der Wirklichkeit entsprechen, löst Descartes mit seinen Hinweisen auf das natürliche bzw. angeborene Licht der Vernunft oder Natur (vgl. Regulae I.1, 5; IV.1/2, 23f.; VI.6, 33; XII.14/23, 87, 99; XIV.2, 121 u.ö.) und später in den *Meditationes* mit dem Verweis auf Gott, der uns als gütiger Gott, die Rechtmäßigkeit unserer methodisch gewonnenen Erkenntnis garantiert (vgl. Meditationes VI.9, 141; Perler 2006, 66f.).

Im dritten Jahrhundert v. Chr. entwickelten die griechischen Mathematiker Pappus von Alexandria und Diophantus eine analytische Methode der Problemlösung. Man geht dabei nicht direkt von bestimmten Axiomen aus und leitet daraus das Theorem ab, sondern man geht von dem Satz aus, den man beweisen möchte (und der das Problem löst) und versucht, seine Voraussetzungen aufzufinden. Man tut also so, als hätte man das Problem bereits gelöst. Der schrittweise Nachvollzug des Weges von den Voraussetzungen zur angenommenen Lösung versichert einem dann in einem zweiten Schritt die Richtigkeit des Lösungsweges (vgl. Perler 2006, 62f.; Discours II.6 29, sowie dort die Anm. 9). So gilt, was Perler schreibt: „Bei der analytischen Methode handelt es sich nämlich um eine heuristische Methode, die der Lösung konkreter Probleme dient“ (Perler 2006, 63).

Bei mathematischen Problemen erscheint uns das relativ einsichtig. Wenn wir aber von natürlichen Phänomenen ausgehen, wird es schwierig, wo die Voraussetzungen für einen bestimmten Effekt zu suchen sind. Für Descartes stehen am Ende einfache Sätze, die wir unmittelbar intuitiv einsehen müssen, also z. B. in den Antworten auf die Fragen: Was ist eine Kraft? Was ist Materie? Was ist Bewegung? Diese einfachen Voraussetzungen sind uns durch das natürliche Licht der Vernunft gegeben.

Aber überzeugt diese Lösung? Es ist offensichtlich, dass wir für natürliche Phänomene bestimmte allgemeine Phänomene und deren Deutung schon voraussetzen müssen. Wir behelfen uns dabei heutzutage mit dem Experiment, das die Anschauung mit den Voraussagen aus der Theorie verbindet. Ein Experiment

verlangt freilich wieder bestimmte und festgelegte Messmethoden und beide, Experiment wie Messung, bedürfen bestimmter Voraussetzungen, die geklärt und eindeutig sein müssen, wenn wir daraus eine sichere Erkenntnis ableiten wollen.

Descartes nahm an, dass wir zu sicherem Wissen nur mit Hilfe dieser analytischen Methode gelangen, egal um welche Sachgebiete und Fragen es sich dabei handelt. Und wir brauchen Voraussetzungen, welche sich für Descartes intuitiv erweisen lassen. Descartes schreibt: „Die Analysis zeigt den wahren Weg, auf dem eine Sache methodisch und gleichsam a priori gefunden worden ist, so daß, wenn der Leser ihr folgen und sein Augenmerk darauf richten will, er die Sache genau so vollkommen einsehen und sie ebenso sich zu eigen machen wird, wie wenn er sie selbst gefunden hätte“ (Einwände 2, 140). Da es keine zweifelsfreien Rahmenbedingungen gibt, behelfen wir uns meist mit angenommenen Voraussetzungen, die wir aber irgendwie anschaulich nachvollziehen müssen. Das psychologische Evidenzerlebnis, das wir dabei empfinden, hat freilich wiederum seine eigenen Schwierigkeiten.

Die Analysis, die Methode der nicht-begrifflichen, sondern epistemischen Zergliederung gegebener Größen (dem jeweiligen *analysandum*) und der systematischen Rekonstruktion ihrer Voraussetzungen (dem *analysans*), gibt sich gerne als vollständig formale, für alle Wissensprobleme adäquate Methode aus. Da wir in Begriffen denken – und die Analysis bei nicht-mathematischen Sachproblemen sich mit den Bedeutungen von Begriffen und ihrer Übertragbarkeit auf Vorstellungen und deren Adäquatheit wiederum mit den realen Phänomenen auseinander zu setzen hat –, entsteht schon das alte Paradoxon, dass bei vollkommener Synonymie von *analysandum* und *analysans* die Aussage uninformativ wird und nur im Fall einer Äquivokation einen informativen Gehalt erhält, wodurch die Analysis freilich misslungen ist. Formallogisch muss man nach Bertrand Russell die Prädikatoren entsprechend definieren, aber dadurch führt man sachhaltige Referenzen ein, auch wenn die Sätze noch so formal aussehen. Die Einführung von Referenzen ist freilich kein generelles Problem, sondern es klärt die Voraussetzungen der Propositionen, ohne die wir aber offensichtlich nicht zu Aussagen über die Phänomene kommen.

2.2 Der Begriff der Funktion bei Ernst Cassirer

Die Idee mit der phänomenalen Zergliederung wird auf eine neue Stufe einer Problemlösungsstrategie gehoben, wenn wir nicht mehr einfache Propositionen

als Lösungen für unsere Fragen anstreben, die uns sagen, das ist das und jenes ist jenes, sondern wenn wir mindestens zwei Propositionen in korrelative Abhängigkeit zueinander bringen. Die formale Darstellung macht im Grunde keine Existenzaussage über die betrachteten Größen, sondern setzt ein Konditional voraus: Wenn etwas gegeben ist, das der angegebenen Variablen entspricht, dann sind die anderen korrelativ damit verbundenen Variablen in der durch die Formel angegebenen Weise von dieser abhängig. Wir nennen einen solchen ontologisch konditionalen Satz eine Funktion.

Es besteht sicher kein Zweifel daran, dass in der Mathematik eine eindeutige Verwendung dieses Begriffs der Funktion vorliegt, als eine Relation, welche korrelativ Werte aus zwei definierten Mengen einander zuordnet.[2] Schon in Newtons Mechanik entstand bei der Übertragung auf natürliche Phänomene das „Problem des Kontinuums", weil die „veränderlichen Größen" als stetig angenommen wurden, wofür es keinen direkten Beweis geben kann.

Möglich werden durch funktionale Umschreibungen aber Berechnungen. Der Begriff *functio* bedeutet im Lateinischen „Verrichtung" oder „Leistung" und Leibniz benutzt den Begriff gegenüber Bernoulli um die Abhängigkeit geometrischer Größen, wie diese in einer Kurve in einem Koordinatensystem dargestellt werden können, zu bezeichnen. Der Begriff hat sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zunehmend präzisiert und nach und nach seine mathematische Eindeutigkeit erhalten (vgl. z. B. Lorenzen 1965, 21f., 145, 193ff., 265f.).

Hermann Cohen identifiziert in seiner Logik der reinen Erkenntnis die „Kategorie der Funktion in der mathematischen Naturwissenschaft … [mit der; GF] Kategorie der Kausalität" (Cohen 1914, 285), und bei Paul Natorp wird die Funktion – im Anschluss an Kant, der unter der „Funktion des Verstandes" die Fähigkeit versteht, „verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen" (Kant KrV B 93) – zur Möglichkeit der Synthesis überhaupt, also der Herstellung einer Verbindung von „Begriffen", „Urteilen", „Schlüssen" und „Ideen" als spezifische Leistung des Denkens (vgl. Natorp 1921, 33ff.). Ein Blick in Ernst Cassirers Theorie der Begriffsbildung in seinem frühen Werk *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* erhellt die grundsätzliche Bedeutung, welche dem Funktionsbegriff zukommt.

Cassirer betont, dass die mathematische Begriffsbildung ausdrücklich die Anregung geliefert hat, die „Begriffsfunktion selbst" (Cassirer 1994, V) zu untersuchen, denn die mathematischen Grundlagen übertragen sich auf alle konkreten Wissenschaften und insgesamt auf das Erkenntnisproblem selbst (vgl. ebd., 4). Damit geht ein Bruch gegenüber der alten, aristotelischen Auffassung

[2] Vgl. für das Folgende Steiner 1976, Heede 1976, Noack 1976, Luhmann 1976.

einher, die besagte, dass die Voraussetzungen, unter denen wir die Dinge erkennen können, die Dinge selber sind. Ein „Vergleichen" und „Unterscheiden" ihrer Merkmale hebt abstraktiv jeweils ein bestimmtes Merkmal hervor und bringt es gegenüber den Erscheinungen zur Einheit. Der Begriff – für Aristoteles liegt dieser in der Form (*morphê*) – ist mit der Eigenschaft des Gegenstandes im Grunde identisch, auch wenn den Dingen im Gegensatz zu unseren Vorstellungen auch noch der Stoff (*hylê*) zukommt. Cassirer schreibt:

> „Nichts anderes wird in der Tat vorausgesetzt, als das Dasein der Dinge selbst in ihrer zunächst unübersehbaren Mannigfaltigkeit und das Vermögen des Geistes, aus dieser Fülle der individuellen Einzelexistenzen diejenigen Momente herauszuheben, die einer Mehrheit von ihnen *gemeinsam* zugehören. Indem wir auf diese Weise die Objekte, die durch den gemeinsamen Besitz ein und derselben Eigenschaft gekennzeichnet sind, zu Klassen vereinigen und dieses Verfahren fortschreitend auf den höheren Stufen wiederholen, entsteht uns allmählich eine immer festere Ordnung und Gliederung des Seins je nach der Abstufung der sachlichen Ähnlichkeiten, die sich durch die Einzeldinge hindurchziehen" (ebd., 5).

Wir bekommen den Begriff vom Laubbaum, indem wir von den besonderen Vorstellungen von Eichen, Buchen, Erlen usf. absehen, und zum Begriff der Pflanze, indem wir nicht die Besonderheiten ihrer verschiedenen Erscheinungen ansehen, sondern was ihnen allen gemeinsam ist usf. Am Ende der „Begriffspyramide" steht das bloße „Etwas", das keine konkrete Vorstellung mehr enthält.

Die Begriffe werden damit, je nachdem, wie hoch sie stehen, immer inhaltsärmer. Bei Hermann Lotze findet sich das Beispiel, dass unter die Kategorie „rötlicher, saftiger, eßbarer Körper" Fleisch wie Kirschen fallen (vgl. Cassirer 1994, 8). Da drängt sich die Frage auf, ob wir grundsätzlich in derart abstrakten Kategorien denken, dass wir Fleisch von Kirschen nicht mehr unterscheiden können. Vor allem der Relationsbegriff ist nur eine Bestimmung unter vielen (wie Zeit- oder Raumangaben, Größenverhältnisse oder Qualitäten). Dessen Zuordnung wird immer nur relevant, wenn es sich um außerwesentliche Eigenschaften handelt, die man bei fortschreitender Abstraktion ja weglassen kann. Innerhalb der aristotelischen Begriffsbildung ist freilich die Referenzgröße das Ding selbst, das in seinem Sein die Relationsverhältnisse enthält. Für Cassirer spitzt sich das Problem dann aber angesichts des Ding- und Relationsbegriffs zu (vgl. ebd., 11).[3]

[3] Cassirer sieht die Parteien im mittelalterlichen Streit zwischen Nominalisten und Universalienrealisten in der Frage nach dem Begriff geeint. Es ging nur um den Status der

Cassirer entdeckt in dieser Lehre ein genetisches und ein konstruktives Problem: Zur Abstraktion kommen wir nicht auf einmal, sondern indem wir in einer Reihe von Erfahrungen das interessante Merkmal herausheben. Jede Erfahrung hinterlässt eine Spur im Gedächtnis. Die Unterschiede der Erscheinungen verblassen jedoch nach und nach, und immer schärfer hebt sich das Merkmal von seinen Erscheinungen ab (vgl. Cassirer 1994, 13f., 24, 28). Die Identifikationsleistung, welche wir dabei vollziehen, geschieht immer in dieser „Reihenbildung". Die setzt aber wiederum jedes Mal ein Prinzip voraus, durch das die Identifikation inhaltlich geordnet wird. Die Kategorie der Ähnlichkeit ist aber keineswegs zwingend: Wir sind in der Lage, ganz verschiedene Gesichtspunkte bei der Vergleichung anzubringen und Grade dieser Zuordnung vorzunehmen. Entscheidend ist dabei nur die „Notwendigkeit" des Zusammenhangs eben als Relation (vgl. ebd., 19f.).

Das konstruktive Problem sieht er darin, dass dieses Verfahren bei den mathematischen Begriffen fehl geht. Es gibt keine Erscheinungen von Punkten, Linien, Flächen. Diese geometrischen Elemente sind in der Wirklichkeit alle dreidimensional. Wir vermögen uns eine Linie ohne Breite, eine Fläche ohne Tiefe einfach nicht vorzustellen. Es kann sich also nicht um Abstraktionen handeln, die von gegebenen Merkmalen ausgehen. Hier ist vielmehr „die Mannigfaltigkeit, die den Gegenstand der Betrachtung bildet, erst zu schaffen, indem aus einem einfachen Akt der Setzung durch fortschreitende Synthese eine systematische Verknüpfung von Denkgebilden hervorgebracht wird" (ebd., 15). Und er schließt: „Der bloßen ‚Abstraktion' tritt daher hier ein eigener Akt des Denkens, eine freie Produktion bestimmter Relations-Zusammenhänge gegenüber" (ebd.).

Wir haben es demnach nicht mehr mit den „Tatsachen, sondern nur mit Beziehungen zwischen *hypothetischen* Gebilden zu tun" (Cassirer 1994, 17). Während die Abstraktionsleistung im Grunde den Bestand der Welt unverändert lässt, wird durch die neuen mathematischen Formulierungen „die Welt der sinnlichen Dinge und Vorstellungen nicht sowohl wiedergegeben, als vielmehr umgestaltet und durch eine andersartige Ordnung ersetzt" (ebd., 18). Es entsteht „ein gegliedertes System streng unterschiedener gedanklicher *Funktionen*" (ebd.). Die Übertragung mathematischer Beschreibungen und Funktionsgleichungen auf die Physik zeigt Cassirer zufolge „den gleichen Prozess der *Umformung* der konkret sinnlichen Wirklichkeit" (ebd.).

Begriffe. Ähnlich später im Streit von Realisten und Idealisten: Die Aufmerksamkeitsrichtung wird von den Dingen auf die Wahrnehmungen geschoben (vgl. Cassirer 1994, 12f., 34).

Das Grundproblem besteht für Cassirer also im „Vergleich", denn wir können „verschiedene *kategoriale Funktionen*" (ebd., 21) unterscheiden und anwenden. Gemeinsame Eigenschaften verschiedener Erscheinungen sind nicht die einzige Möglichkeit der „Zuordnung", die sich zur Reihenbildung eignet. Die Regeln dafür können letztlich nicht aus der Gegebenheit der Dinge oder ihrer Eigenschaft selbst abgeleitet bzw. abstrahiert werden. In der Mathematik wird selbstverständlich auch von den Dingen, ihren Eigenschaften und ihrer begrifflichen Zuordnung zu Teil und Ganzem abgesehen (vgl. ebd., 22f.).

Das Problem der Auflösung von Merkmalen bei zunehmender Abstraktion scheint in der mathematischen Begriffsbildung gelöst, indem der Mathematiker die Bestimmtheiten nicht aufhebt, sondern „aus der allgemeinen Formel *herleiten*" (ebd., 24) kann. Die universellen Regeln geben nämlich mit Notwendigkeit an, wie das Allgemeine mit dem Besonderen verknüpft werden kann, wohingegen der Begriffsphilosoph aristotelischer Prägung niemals mehr auf die Besonderheiten aus seinen Abstraktionen kommt. Die Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen funktioniert freilich nur unter der Vorstellung der Stetigkeit. Ein veränderlicher Parameter, welcher in der Regel vorkommt, durchläuft die stetige Reihe seiner möglichen Größenwerte. Jedes Problem, das an einem bestimmten Punkt auftritt – den der ontologische Begriff, wie gesagt, gar nicht mehr auffinden kann –, kann aus dem systematischen Zusammenhang abgeleitet werden. Kein Problem steht mehr isoliert, sondern findet sich dann in der stetigen Abhängigkeit der kontinuierlichen Verknüpfung (vgl. ebd., 25). Infolge der „Allgemeingültigkeit eines Reihenprinzips" wird jedes Glied in eine „eindeutige Beziehung" gerückt. Cassirer schreibt: „Abstrakte Allgemeinheit kommt der Gattung zu, sofern sie … alle Artunterschiede fallen läßt; konkrete Allgemeinheit dagegen dem *Gesamtbegriff*, der das Besondere *aller* Arten in sich aufnimmt und es nach einer Regel entwickelt" (Cassirer 1994, 26).[4] Dieser „*mathematische Funktionsbegriff*" ist für Cassirer dann das Paradigma für „das Gebiet der *Naturerkenntnis*" (ebd., 27).

Im Anschluss an Hermann Lotzes *Logik* (vgl. Lotze 1989, 40ff.) legt Cassirer im Weiteren dar, dass die Abstraktion im Grund auch nicht als Ablösung der Eigenschaften von den Dingen „ohne Ersatz" betrieben werden kann. Der Begriff des Metalls als Oberbegriff von Gold, Silber, Kupfer, Blei etc. lässt nicht die spezifischen Farben, Dichten, Härte oder Glanz weg, sondern bestimmt Metall

[4] Oder mit den Worten Drobischs: „Denn jede Funktion stellt ein allgemeines Gesetz dar, das vermöge der suczessiven Werte, welche die Variable annehmen kann, zugleich alle einzelnen Fälle, für die es gilt, unter sich begreift" (in *Neue Darstellung der Logik*, zitiert nach Cassirer 1994, 27).

in sich schon als in einer bestimmten Weise oder in Graden gefärbt, hart, dicht, glänzend. Es werden also keine Merkmale weggelassen, sondern an deren Stelle andere allgemeine Eigenschaften bestimmt, die Cassirer dann mit „Inbegriff" bezeichnet: „Dieser Inbegriff aber wird uns dargestellt, indem wir an Stelle konstanter Einzelmerkmale variable Termini einsetzen, die uns die ganze Gruppe möglicher Werte, die die verschiedenartigen Merkmale annehmen können, repräsentieren" (Cassirer 1994, 29). Diese Merkmale gehören allerdings immer „*einer anderen logischen Kategorie*" an, die exakt die „eigentümliche funktionale Leistung" anzeigt (ebd.). Die Merkmale werden also unter einer neuen logischen Kategorie zusammengefasst, welche die Beziehungen der konkreten Gegenstände untereinander in eine Relation bringt.

Die Abstraktionstheorie wurde psychologisch durch die menschliche Fähigkeit der Aufmerksamkeit gestützt, welche ein Merkmal unter Nicht-Berücksichtigung anderer, also rein negativ, heraushebt. Die Leistung der Auszeichnung eines Merkmals ganz anderer Art, wie es in der Funktionsbildung geschieht, ist für Cassirer eine eigene menschliche Fähigkeit, die „auf das Bewusstsein der Empfindung oder Wahrnehmung in keiner Weise zurückführbar" ist. Die Dingabhängigkeit konnte immer nur feststellen, was ein Ding ist, die Funktionsabhängigkeit dringt dagegen dazu vor, anzugeben, was ein Merkmal im Ganzen des systematischen Zusammenhangs „bedeutet" (Cassirer 1994, 32). Für Cassirer entstehen die mathematischen Zahlen nicht unmittelbar aus dem „Zählen".[5] Ihre mathematische Einfassung in ein Zahlensystem, das objektiv und für alle konkreten Fälle gilt, und insofern unabhängig vom „*Jetzt* und *Hier*" (ebd.) ist, bedeutet eine logisch andere Strukturierung. In diesem Systemwechsel ändert sich der Begriff der Abstraktion selbst: „denn jetzt ist die Abstraktion nicht mehr ein gleichförmiges und unterschiedsloses *Bemerken* gegebener Inhalte, sondern sie bezeichnet den einsichtigen Vollzug der verschiedenartigsten, selbstständigen Denkakte, deren jeder eine besondere *Art* der *Deutung* des Inhalts, eine eigene Richtung der Gegenstandsbeziehung in sich schließt" (ebd., 32f.).

Die Reihenform der Funktion hebt also ein Merkmal heraus, isoliert es aber nicht, sondern unterwirft es als Regel dem ganzen Zusammenhang der betrachteten Elemente. So sind Naturgesetze keine Abstraktionen aus noch so vielen

[5] Das war die Idee John Stuart Mills (vgl. Mill 1872a, II,5, 239ff., Mill 1872b, III,24, 333ff.): Die Zahlen sind demnach an die Objekte geknüpft, näherhin freilich an Vorstellungen von Objekten. Für Cassirer – und Mill beschreitet diesen Weg durchaus – haben wir es bei mathematischen Sätzen, wie schon angeführt, aber eben nicht mit „konkreten Tatsachen, sondern nur mit Beziehungen zwischen *hypothetischen* Gebilden zu tun" (Cassirer 1994, 17).

Fällen, sondern unterwerfen alle enthaltenen Glieder, Einzelereignisse oder Variablen dem durch sie ausgesagten Prinzip. Das ist für Cassirer kein rein analytisches Verfahren mehr, sondern ein „synthetischer Akt der *Definition*" (Cassirer 1994, 34), der nicht in einer Anschauung gefunden werden kann. Diese Art des funktionalen Denkens ist für Cassirer der Weg allen modernen Erkennens in „Psychologie", „Erkenntniskritik", beim „Problem des Bewußtseins" und beim „Problem des Wirklichen". Und er schließt, bevor er sich an die Einzeluntersuchungen zur mathematischen und physikalischen Begriffsbildung macht: „Denn innerhalb der Grundprobleme gibt es nirgends absolute Trennungen und Grenzscheiden: jede Umgestaltung eines im echten und fruchtbaren Sinne ‚formalen' Begriffs zieht hier zugleich eine neue Auffassung des gesamten Gebiets nach sich, das durch ihn beherrscht und geordnet wird" (ebd.).

Andreas Graeser ist in seiner Analyse, dass sich diese mathematische Theorie des Begriffs bis in Cassirers Verständnis des Symbolbegriffs zieht, sicher recht zu geben (vgl. Graeser 1994, 129ff.). Cassirer unterliegt da aber nur seinem eigenen Verständnis von Funktionen. Noch in seinem anthropologischen Spätwerk beschreibt er das Symbolsystem als eine „neue *Dimension* der Wirklichkeit", das dadurch entsteht, dass der Mensch nicht nur einfach reagiert, sondern verzögert antwortet (vgl. Cassirer 1996, 49). Seine Philosophie der symbolischen Formen versteht diese Tatsache „als System …, als ein organisches Ganzes" (ebd., 336). Was aber ist eine „organische Ganzheit", wenn diese sich nicht dynamisch entwickelt und sich nicht in ihren Reaktionen und Antworten ständig innerhalb eines reziproken Prozesses zwischen Reagieren und Handeln in Bezug auf seine äußere Umweltsituation und seiner inneren Ausprägung befindet? Die kulturphilosophische Bestimmung der Symbole in Mythos und Religion, Sprache, Kunst, Geschichte und Wissenschaft fällt bei Cassirer auch wesentlich dynamischer aus, als die Bestimmung als rein funktionales System der Zuordnung von Elementen analytisch definierter Zielbereiche vermuten lässt. So spricht er auch von „gemeinsamer Grundaufgabe" (ebd., 337), von „Eigenleben" (ebd., 339), von „aktiver, produktiver Haltung" (ebd., 341), „langsamen, kontinuierlichen Wandlungen" (ebd., 342), „Metamorphosen" (ebd., 343) und kommt zu dem Schluss: „Alle diese Funktionen vervollständigen und ergänzen einander. Jede von ihnen öffnet einen neuen Horizont und zeigt uns einen neuen Aspekt der Humanität" (ebd., 346). Das ist kaum mehr im Rahmen einer statischen Funktionalisierung einzuholen, wie sie Funktionsgleichungen in der Mathematik eignet.

2.3 Weitere Funktionsbegriffe

Wir haben gesehen, wie Cassirer den mathematischen Funktionsbegriff auf alle Weisen des menschlichen Erkennens und der Einordnung der menschlichen Konstitution ausdehnt. Der Begriff der Funktion wird aber auch unabhängig von einer mathematischen Grundlegung gebraucht, um menschliche Verhaltensweisen zu erklären. Das ist scheinbar ein anderer Begriff; bezeichnend ist aber, dass die Diskussionen darum zeitlich parallel verlaufen.

Es sind hierbei, soweit ich sehe, vier verschiedene Theoriekonzeptionen zu unterscheiden, die in verschiedener Schwerpunktsetzung aufeinander Bezug nehmen, und auf die ich im vorliegenden Zusammenhang nur ganz kurz eingehen kann. Die erste (1) ist die von Cassirer, der den Funktionsbegriff aus der mathematischen Begriffsbildung ableitet. Die zweite (2) besteht in der Übernahme des Funktionsbegriffs von Darwin und Spencer im amerikanischen Pragmatismus bei William James, der über James Dewey einen erheblichen, und auch politischen Einfluss auf die amerikanische Pädagogik hatte, sich dann (2a) in der funktionalistischen Chicagoer Schule der Psychologie fortsetzte, bei (2b) Emile Durkheim parallel rezipiert wurde, sich über Talcott Parsons in der soziologischen Systemtheorie bei Niklas Luhmann fortentwickelte, und (2c) schließlich von Hilary Putnam mit seinem Versuch von 1960 – den er dreißig Jahre später selbst kritisierte – materialistisch gedeutet wurde, indem er den menschlichen Geist als funktionalen Zustand interpretierte, der identisch mit dem Zustand einer Maschine sein kann, wenn diese das gleiche Verhalten bzw. die gleichen Ausgaben zeigt. Cassirer nun berief sich ausdrücklich auch auf die Lehre vom Funktionskreis bei Jacob von Uexküll (vgl. Cassirer 1996, 47ff.), was eine (3) dritte Anwendung des Funktionsbegriffs bedeutet. Viertens (4) – und das findet relativ unabhängig und unbemerkt statt – gibt es bei Anne Robert Jacques Turgot, Edmund Burke und schließlich bei Honoré de Balzac mit dem politischen Begriff des „Funktionärs" eine Diskussion, die unseren Überlegungen anschlussfähig ist.[6]

Daneben finden wir, v.a. in den Sozialwissenschaften noch weitere funktionalistische Theoriesysteme. Wir wollen im Vorliegenden aber nur aufzeigen, was mit einer „funktionalen Erklärung" über die mathematische Begriffsbildung hinaus, die im Rahmen der Mathematik grundsätzlich unproblematisch ist, gemeint sein kann. Deswegen werden wir nur sehr knapp und eher grob auf die

[6] Die vierte Verwendung ist freilich durchweg die eigentümlichste, auf die ich nur durch die Wortordnung im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* gestoßen bin (vgl. Schlünder 1976).

verschiedenen Ausprägungen eingehen. Entscheidend sind dabei die vielfältigen Anwendungsmöglichkeiten eben weit über die Mathematik hinaus, den der Begriff der Funktion einnehmen kann.

(2) William James (in *The Principles of Psychology* von 1890, *Psychology* von 1892) kritisierte die klassische cartesische Vorstellung von einer Seelensubstanz, die relativ autonom den Realbedingungen der Umwelt und der physiologischen Voraussetzungen eines Organismus gegenüber steht. Das Bewusstsein ist nach ihm eine Funktion der Umwelt und eine Funktion der Bedürfnisse und der damit verbundenen physiologischen Prozesse. Das menschliche Bewusstsein ist deswegen nichts, was für sich erklärt werden kann, sondern etwas, das eine Leistung für den Organismus vollbringt, um dessen Überleben zu sichern. Seine möglichen Zustände sind damit an die Welt angepasst und ohne diese Außenbezüge gar nicht zu verstehen (vgl. James 1909, 3). Diese Anpassungsleistung ist wiederum eine Leistung des Gehirns (ebd., 6) bzw. des Gesamtorganismus. Das ist in Chicago als psychologisches Paradigma Anfang des 20. Jahrhunderts fortentwickelt worden. John Dewey hob vor allem die Bedeutung der sozialen Umwelt hervor, die für die Anpassungsleistung eine besondere Rolle spiele. Von Putnam stammt die ausschließliche Definition von Bewusstseinsleistungen über das Verhalten, wodurch funktional beide Systeme – und unabhängig von ihrer konkreten Realisierung in einem biologischen Organ oder im binären Zeichensystem des Computers – als identisch betrachtet werden können.

Für die Soziologie verschiebt sich bei Emile Durkheim (vgl. Durkheim 2011, 178ff.) der Funktionsbegriff auf das Soziale als System: „Funktion" ist dabei der „objektive Zweck" einer sozialen Institution.[7] Über die englische Ethnologie bei Bronislav Malinowski und Alfred Radcliffe-Brown sowie über Talcott Parsons prägte dieser Funktionsbegriff schließlich auch Niklas Luhmann (vgl. Luhmann 1962). Wichtig ist hier, dass man sich teilweise dabei auch auf dynamische Phänomene bezog, da sich Gesellschaften schließlich wandelten. Eine parallele Rezeption erfolgte außerdem in der Institutionenlehre Schelskys und Arnold Gehlens, welche den Menschen generell in Funktionsbezügen ein-

[7] Für Durkheim müssen für die Erklärung von sozialen Phänomenen erst die wirkenden Ursachen bestimmt werden, welche diese hervorbringen. Die Erklärung der Funktion, welche dieses soziale Phänomen hat, geschieht in einem zweiten, gleichermaßen aber notwendigen Schritt zur Erläuterung des Phänomens. Die Funktion besteht dabei immer in einer positiven Anpassungsleistung des Individuums an die soziale Gruppe und einer der Gruppe an die Umwelt. Funktionen ohne diese Leistung sind immer schädlich, da sich der Aufwand nicht lohnt, diese hervorzubringen (vgl. Durkheim 2011, 181f., 193, 200).

bindet, dabei allerdings über die Definition des Menschen als handelndes Wesen, das in komplexe Handlungsgefüge eingebettet ist, hochgradig dynamisch ausfiel.

(3) Nach Jacob von Uexkülls Umwelttheorie lassen sich sämtliche Verhaltensweisen von Lebewesen in einem Funktionskreis von Merk- und Wirkmalen beschreiben (vgl. Uexküll 1921, Uexküll, Kriszat 1970). Aus den Eigenschaften der Objekte der Umwelt werden bestimmte Attribute, welche sozusagen im Horizont der Handlungsmöglichkeiten des Tieres liegen, ausgewählt und anschließend in der „Innenwelt des Körpers" (vgl. Uexküll 1921, 28) verarbeitet, um über die „Effektoren" des Tieres auf das Objekt einzuwirken. Dadurch verändert sich das Objekt. Die neuen Eigenschaften dienen wieder als Merkmale, auf welche die Wirkmale des Tieres reagieren. Das geschieht solange, bis die Handlung abgeschlossen ist. Wir sehen dabei deutlich, wie die Eigenschaften der Objekte und die Handlungsmöglichkeiten des jeweiligen Tieres funktional miteinander verknüpft werden. Im Prozess des Verhaltens ändert sich freilich die Funktionsbeziehung, allerdings immer nur im Rahmen der möglichen Eigenschaften der Objekte und der möglichen Reaktionsweisen des Tieres.

(4) Der „Funktionär" ist zuletzt ein Begriff in der politischen Soziologie.[8] Seine erste Verwendung geht aber wohl auf Turgot zurück, der 1770 mit der Rollenbeschreibung der *fonctionnaire publics* die Trennung von Amt und Person bei öffentlichen Ämtern im Gegensatz zum abgelegten Feudalsystem deutlich machen wollte. Edmund Burke hat Ende des 18. Jahrhunderts die Aufgabe des Funktionärs aus dem rein formalen Zusammenhang zwischen Amt und Leistung wieder durch die Interessensvertretung der jeweiligen Repräsentanten aufgeladen. Die Funktionsbeziehung wird dadurch wieder erweitert, auch wenn der Zielbereich der Erweiterung noch dahingehend formal ist, als das persönliche Interesse oder das einer Gruppe gemeint sein kann. Bei Balzac ist der Funktionär nicht mehr nur ausführender Funktionsträger, sondern erhält ein weiteres Maß an Eigenverantwortung (vgl. Balzac 1998, 487f.).[9] Balzac hatte Étienne Geoffroy

[8] Vgl. für das Folgende Schlünder 1976.

[9] Balzac ist philosophisch etwas weniger klar interpretierbar, als es Schlünder nahe legt (vgl. Schlünder 1976, 1146). Er unterscheidet an der genannten Stelle der *Beamten* (Balzac 1998, 483-491) letztlich den Staatsmann, den Funktionär und den Beamten, und versucht diese wiederum vom Soldaten, Steuerbeamten und Richter abzugrenzen. Die Differenzierungsmerkmale sind das Bureau und das Gehalt. Das Ziel der „Beweisführung" von Bixiou liegt in der Kritik der Regierungsorganisation, die ineffektiv und korrupt ist und über die Steuer das Volk ausplündert. Der Begriff des Funktionärs fand vorwiegend im ehemaligen Ostblock oder bei Gewerkschaften Verwendung und ist uns heute noch allenfalls im Sinne von „Funktionsträger" in ganz unterschiedlichen Bereichen verständlich, zumeist aber ungebräuchlich. Was sich bei Balzac aber offensichtlich ankündigt, ist

Saint-Hilaires Lehre übernommen, nach der es nur ein Leben gibt, das sich angesichts seiner Umwelt unterschiedlich gestaltet: „Es gibt nur ein Tier. Für alle organischen Wesen hat sich der Schöpfer immer nur *eines* Modells bedient. Das Tier ist ein Prinzip, das seine äußere Gestalt, oder genauer: seine Spezifikationen in der Umwelt, in dem Milieu annimmt, in dem es sich zu entwickeln hat. Die zoologischen Arten und Gattungen ergeben sich aus diesen Spezifikationen" (Balzac 2007, 424). Ganz ähnlich verhalte es sich in der gesellschaftlichen Entwicklung: „Formt nicht auch die Gesellschaft aus dem Menschen je nach der Umwelt, nach den Milieus, in denen es sich handelnd entfaltet, ebensoviele verschiedenartige Menschen, wie es in der Zoologie Spezies gibt? … Es hat also von jeher soziale Gattungen gegeben, und es wird sie zu allen Zeiten geben, wie es zoologische Gattungen gibt." (ebd., 424f.). Allerdings seien biologische Grenzen starr und undurchlässig, sie können ihren Organismus nicht verändern. Die Gesellschaft dagegen lasse solche Änderungen von sozialen Rollen zu. Der Zufall, dem solche Prozesse unterliegen, verstärkt die damit verbundene Dynamik sozialer Entwicklungen. Balzacs Romanwerk *Die menschliche Komödie* will nicht weniger, als die Gesellschaft seiner Zeit in ihren unterschiedlichen sozialen und individuellen Ausprägungen erfassen und beschreiben, um damit das Funktionsgefüge, durch das diese getragen ist, durchsichtig zu machen.

Funktionsbeziehungen, welche über die mathematische Zustandsgleichung hinausgehen, definieren die jeweiligen Zielbereiche um. Statt Mengen von Zahlen enthalten diese dann extensional nicht eindeutig definierbare Elemente wie – um im Soziologischen zu bleiben – Institutionen, Klassen, Gruppen, Interessensvertretungen usf. Damit wird sich folglich der Anspruch der Genauigkeit der Beschreibung ebenso einschränken. Daneben wird ein biologischer Hintergrund gewählt, der aber ebenso variierbar ist, wenn z. B. statt von Lebern und Herzen von Gerichten und Regierungen usf. gesprochen wird. Formal wird dennoch das Schema einer Funktionsbeziehung übernommen, allerdings – wie hier deutlich wird – ohne den analytischen Zergliederungsprozess adäquat durchhalten zu können. Die Basis all dieser Funktionsbeschreibungen liegt im Anspruch, alle Phänomene des Anwendungsbereichs einholen zu können, indem die Einzelglieder in eine funktionale Gleichung gebracht werden.

Das Hauptproblem – das sich vor allem in der Übertragung auf gesellschaftliche, historische oder insgesamt kulturelle Phänomene zeigt – liegt allerdings darin, dass solche Gleichungen immer nur statische Zustände abbilden: Zu

---

die Dynamisierung des Funktionsbegriffs, die er letztlich aus der Biologie übernimmt und auf gesellschaftliche Organisationsformen überträgt.

einem bestimmten Zeitpunkt befinden sich die, in der Funktionsgleichung auftretenden Parameter in dem Zustand, der von der Funktion als abhängig beschrieben wird. Dynamische Prozesse können dagegen nur interpoliert werden: Sollte sich ein bestimmter Parameter in der Zeit geändert haben, haben sich auch die anderen Parameter – sofern nichts dazwischenkommt,[10] was die Anwendung der Funktion unmöglich macht – in der von der Funktion beschriebenen Weise und in wechselseitiger Abhängigkeit verändert. Die so genannten Laborbedingungen sind der Versuch, Änderungen in der Umgebung, die Einfluss auf die Ergebnisse zum vorhergesagten Zeitpunkt haben, zu verhindern. Die veränderlichen, beobachtbaren Parameter sind außerdem möglichst zu reduzieren; eine bestimmte Anzahl würde jede interpolative Vorhersage eines Zustandes in der Zukunft verwehren, weil Gleichungen mit vielen Variablen unlösbar sind oder zumindest keine eindeutigen Lösungen zulassen. Das Gleiche gilt für Reziprozitäten in der Abhängigkeit von Parametern. Wechselseitige Beeinflussungen führen zu nicht-linearen Gleichungen, die auch wieder nicht lösbar sind.

Die Frage bei jeder Funktionsbeziehung ist die nach ihren Zielbereichen. Mathematisch können wir immer beantworten, welche analytisch getrennten Elemente die Gegenstandsmenge der verwendenden Zielbereiche sind. Wenn diese Zielbereiche aber wechseln, haben wir es nicht mehr mit funktionalen Bezügen im mathematischen Sinn zu tun.

Nun heißt Funktion in erster Linie „Leistung", „Zweck". Wir haben gesehen, dass die mathematische Verwendung bereits eine Verkürzung ist, die allerdings den Vorteil hat, bei vorliegenden eindeutigen Zielbereichen Zustandskorrelationen zwischen diesen auszudrücken. Die soziologische Verwendung des Funktionsbegriffs geht seit Durkheim auf die Frage, welchen Zweck ein bestimmtes Teilsystem für ein umfassenderes System hat, um die damit verbundene „Leistung" gleichzeitig als „Leistung" für die Stabilität des umfassenderen Systems aufzufassen.[11]

Funktionsbeziehungen haben eine eigenartige Plausibilität in ihren dynamischen Übergriffen. Wenn einzelne Elemente eines eindeutig definierten Systems einen bestimmten Kausalzusammenhang der wechselseitigen Beeinflussung auf-

[10] Vgl. Keil 2007, 122, sowie den Beitrag *Naturalismus, Materialismus, Physikalismus und die Grenzen der Objektivität* in diesem Band.

[11] Die Unterschiede zwischen den verschiedenen soziologischen Theorien liegen in den verschiedenen Auffassungen, was das oberste System ist, dem alle anderen dienen, wann ein System ein System ist, wie es von seiner Umgebung abgrenzt werden kann, welche Elemente in Gesellschaften enthalten sein müssen usf., und in den Reduktionsbedingungen der Theoriebildung.

weisen, so leiten wir daraus zukünftige Zustände der Elemente im System ab. Gleichzeitig enthält diese Vorstellung aber immer teleonome Elemente, die schon im Begriff der Funktion eben als Leistung oder Zweck stecken. Das liegt daran, dass funktionale Erklärungsarten im Grunde teleologisch verfasst sind, nur im mathematischen Bereich werden durch die analytischen Fundierungen der Zielbereiche Korrelationen zwischen den Elementen möglich. Uns interessiert bei Gesellschaften, Kulturen, Wissenschaften aber nicht ein bestimmter Zustand, sondern die Übergänge der Zustände, die aufeinander folgen im Hinblick auf einen Endzustand, der z. B. im Biologischen die Aufrechterhaltung des Systems in Abhängigkeit von seiner Umgebung ist, und bei Kulturen und Wissenschaften die jeweilige Tradierung und Veränderung.

Funktionale Erklärungsarten gehören wie rationale und intentionale Erklärungsarten zu den teleologischen Erklärungen (vgl. für das Folgende Kutschera 1981, 79ff., 107ff.). Wir können das Verhalten einer Person mit ihren Absichten erklären (intentional) oder mit ihren Gründen (rational), beides geht auf einen Zustand, welche die Person erreichen will. Funktional ist eine Erklärung dagegen, wenn wir verstehen, wozu etwas dient. Die Unterschiede zwischen diesen Erklärungsarten sind haarscharf und liegen im Grunde immer nur in einzelnen Aspekten. Aus Absichten können z. B. Gründe folgen, oder der Grund, warum ich auf eine bestimmte Weise gehandelt habe, besteht in der Abhängigkeit von bestimmten Funktionsbezügen im Sinne von: „Das macht man so (wenn man dies und jenes erreichen will)“, oder ich bin der Meinung, dass die Änderung der Bedingungen, welche mein Handeln zur Folge hat, die anderen Bezugsgrößen ändert, was in meiner Absicht lag, die ich wiederum unterschiedlich begründen kann.

Wir können dabei auch von Sinnverstehen sprechen, wenn wir die Aufgabe einer Handlung, einer Institution, einer Vorrichtung verstehen. „Sinn“ in dieser Bedeutung heißt dann Absicht, Zweck, Funktion, Nutzen, Wert. Funktionsverstehen haben wir, wenn wir wissen, *wozu* etwas dient, wenn wir den Zweck und die Funktion erkennen; und wenn wir wissen, *wie* etwas funktioniert, das heißt, wenn wir wissen, wie die Teile eines Ganzen zusammenwirken. So regelt ein Thermostat die Zimmertemperatur, indem er diese konstant hält.

Funktionale Erklärungen haben immer einen speziellen Bezug zu Zwecken. Sie dienen zur Bestimmung, welchen Zweck eine bestimmte Maschine, eine Einrichtung, ein Organ oder Ähnliches hat. Sie klären einerseits, wie etwas funktioniert, andererseits, welche Funktion es wieder für etwas anderes hat. Wir können uns verständlich machen, wie eine Maschine funktioniert, eine Institution oder das Organ eines Lebewesens, oder welche Funktion die Maschine für eine größere technische Einrichtung hat, z. B. der Motor oder die Wasserpumpe für ein

Automobil, welche Funktion eine Institution, z. B. das Verwaltungsgericht für den Bürger, oder welche Funktion ein Organ, z. B. die Leber, für den menschlichen Organismus hat. Welche Funktion wieder ein gut funktionierendes Automobil oder ein gut funktionierender Organismus hat, geht nicht aus den Funktions*weisen* selbst hervor.

Wir gehen grundsätzlich davon aus, dass eine Funktion eine positive Wirkung hat, einen Nutzen, sei es, wenn etwas nach seiner Bestimmung funktioniert, oder wir meinen den Nutzen, den die funktionierende Einrichtung oder Sache für etwas anderes hat. Die Funktion dient dann auch der Erhaltung der größeren Einheit. Wir nehmen dabei also eine Wertung vor. Es kann also auch um den Sinn der Einrichtung von Universitäten oder eines bestimmten Schulfaches gehen. In einer engeren Verwendungsweise gebrauchen wir den Begriff des Zwecks, sobald ein zwecksetzender Wille am Werk ist. Kant gebraucht den Ausdruck „Teleologie" vor allem in dieser Weise und verwendet ihn auch für die Biologie oder die Geschichte. Dabei ist er sich im klaren darüber, dass sich daraus nur regulative Erklärungen und keine Sachbestimmungen ergeben. Wir müssen aber grundsätzlich unterscheiden zwischen der Funktionsweise eines bestimmten Regelkreises, der sich eben immer auch kausal beschreiben lässt, und dem Sinn dieses Regelkreises, die Erklärung dafür, warum es diesen überhaupt gibt, welchen höheren Zweck er erfüllt.

Bei Arnold Gehlen steht jede Funktion bei positiver Zweckerfüllung immer gleichzeitig auch in einem Entlastungskontext.[12] Alles also, was seine Funktion erfüllt, entlastet zunächst das Individuum, und erhält damit zusätzlich und auf einer weiteren Stufe eine Entlastungsfunktion für den Menschen. Die formalen Instanzen hierfür sind Zeit, Kraft oder Aufmerksamkeit: Wird der Zweck einer Funktion erfüllt, spart der Mensch die Tätigkeit ein, die er verrichten müsste, wenn ihm die Funktion eines Instrumente oder einer Institution nicht zur Verfügung stünde. Dadurch wird das Individuum freigesetzt für andere Tätigkeiten und zum Aufbau komplexerer Funktionsbeziehungen. So dient jedes System zunächst formal und dann inhaltlich einem höheren Zweck. Die eingesparten körperlichen und geistigen Kräfte (einschließlich der Konzentration auf eine bestimmte Tätigkeit) und die gewonnene Zeit kann der Mensch in andere Tätigkeiten investieren. Das setzt ihn in die Lage, weitere Funktionsbeziehungen aufzubauen. Der neue Funktionszweck ist aber klarerweise immer eine andere Funktion als die, durch welche er überhaupt erst fähig wurde, die weitere Tätigkeit auszuführen. Für Gehlen bricht die Dynamisierung der menschlichen

[12] Vgl. Gehlen 2004, 2007, sowie den Beitrag im vorliegenden Band *Entlastung und Verlust*.

Handlungsoptionen und der Gesellschaft also immer aus den Entlastungsfunktionen hervor. Wir unterscheiden also in jedem Funktionszusammenhang drei Stufen: Erstens die primäre Funktion und ihr Zweck, zweitens die damit verbundene freisetzende Entlastungsfunktion bei positiver Zweckerfüllung und drittens der Einsatz der gewonnenen Zeit und Kraft für den Aufbau einer neuen Funktionsbeziehung, deren Zweck sich wieder in eine primäre Funktion verwandelt, wodurch die Reihe wieder von vorne beginnen kann, da die positive Zweckerfüllung den Handelnden wiederum freisetzt.

Wir halten fest: Gesellschaftliche, kulturelle oder ähnliche als Systeme beschreibbare Funktionen sind nur analog zu mathematischen Funktionsgleichungen, weil ihre Zielbereiche, also die Elemente ihrer Zuordnungsmengen, nicht eindeutig extensional bestimmt werden können. Mathematische Mengen sind immer eindeutig analysierbar, ihr Zusammenhang geht aus einem klar definierten Ausdruck hervor, der Zielbereich ist dabei zahlencodiert. Die Frage ist bei den kulturellen Funktionen, welche Quasi-Beziehung ihre Beschreibungen zu ihren Elementen haben, und inwiefern diese als analytisch bezeichnet oder als solche begründet werden können.

Wenn wir als Zielbereich von Zuordnungskorrelationen nicht mehr Zahlen, sondern Gegenstände, ihre Eigenschaften, Relationen oder deren Eigenschaften definieren, findet eine Übertragungsleistung statt. Die damit einhergehende Entlastungsfunktion, wenn der gewollte Effekt eintritt, liegt aber auf einer ganz anderen Ebene. Die Dynamisierung von Funktionen erfolgt dann, wenn die Entlastung sich formal erledigt, um in anderen Funktionen die gewonnenen Größen, Zeit, Raum oder Energie erneut aufzuwenden. Spätestens, wenn die Primärfunktionen zum Überleben für ein Individuum oder eine Gruppe erfüllt sind, setzt unter Verwendung der zum Überleben erworbenen Kulturleistungen die Möglichkeit ein, weit höherstufige Funktionen zu erbringen, bis hin zu Mythos, Religion, Technik, Kunst, Geschichte und Wissenschaft, die sich immer weiter ausdifferenzieren können, um somit eine Art Dynamisierung der Funktionshierarchien zu bilden. Unter den jeweiligen Eindrücken bleibt der Mensch freilich nicht derselbe.

3 Die Leitwissenschaften

Wir verstanden oben bereits unter Leitwissenschaft eine Wissenschaft, die für sich beansprucht, die Welt umfassend zu interpretieren und zu beschreiben.

Wissenschaften sind gebietsspezifische Untersuchungsbereiche, in denen sich bestimmte Methoden der Untersuchung der Gegenstandsfelder etabliert haben. So etwas hat immer bereits einen historischen, einen behavioralen und einen intersubjektiven Charakter; es ist nichts, was sich von der Sache selber her schon hinreichend verstehen würde. Gegenüber jedem kulturwissenschaftlichen Gegenstandsfeld behauptet die Wissenschaft von der Natur freilich den besonderen Bestand natürlicher, physikalischer Gegenstände, über die allgemeine Aussagen gemacht werden sollen. Die Gegenstandsreduktion auf die größenfähigen Qualitäten, die Wiederholbarkeit von die Theorie bestätigenden Experimenten, das spezifische Verhältnis von Theoriemodell und Gegenstandsbereich, die besonderen und etablierten Messmethoden und ihre Begründung, die Eindeutigkeit und die Möglichkeit interpolierter Vorhersagen ergeben sich samt und sonders aus der Verwendung analytisch fundierter Funktionsbeziehungen. Diese stellen, wie wir sagten, den formalen Bezugsrahmen zur Verfügung, der unter der analytisch gerechtfertigten – und das heißt in erster Linie der von Größenverhältnissen –, inhaltlichen Vorstellung die jeweiligen Sachverhalte in der Welt interpretiert, zugänglich und verständlich macht.

3.1 Mathematik und Physik

Aus dem Gesagten ergibt sich nun relativ leicht die adäquate Verwendung dieser analytischen Funktionsbeziehungen in der Mathematik, denn diese gibt ja gerade das Paradigma vor. Aus frei, wenn auch nicht beliebig definierten Voraussetzungen (Axiomen) und unter ausschließlicher Verwendung des Widerspruchsprinzips[13] stellt die Mathematik Sachkorrelationen zwischen den Annahmen auf, die beanspruchen, für jede in die Variablen eingesetzte Entität Gültiges auszusagen. Erprobt werden kann das freilich vollständig nur für Zahlen und ihre Zusammenhänge, die sich auf Zielbereiche beziehen, die vorher definiert wurden. Mathematische Funktionen sind dadurch immer analytisch und erfüllen die Idealbedingungen wissenschaftlicher Begriffsbildung.

Das Problem ist, dass die Mathematik definitiv keine Wissenschaft ist, da ihr das spezifische Sachgebiet mangelt. Mathematik drückt rein formales Wissen aus, eben Funktionszusammenhänge, ohne Bezug zu Gegenstandsgruppen oder bestimmter Aspekte von solchen. Es war schon das Problem bei Descartes, als er

[13] Auch wenn die Formulierungen freilich einen unterschiedlichen Sachverhalt beschreiben, ist mit dem „Satz vom Widerspruch“, dem „Satz vom ausgeschlossenen Dritten“, dem „analytischen Grundaxiom“ usf. das Gleiche gemeint.

die mathematische Methode auf die Gegenstände, ihre Eigenschaften und Relationen untereinander übertragen wollte. Er dachte dabei rein methodisch und wollte die Mathematik im Grunde nur als Exempel verwenden, wie die Begriffsbildung vor sich geht. Auch in der Physik sollten wir aber nach Descartes auf Grundaxiome kommen, aus denen sich rein analytische Funktionsbeziehungen zwischen den Gegenständen und ihren Eigenschaften ergeben. Die Grundphänomene wie Licht, Bewegung, Kraft usf. sollten wir in intuitiver und völlig durchsichtiger Weise verstehen, um aus ihnen die erscheinenden Phänomene analytisch abzuleiten. Das funktioniert freilich nicht, weil ein Gegenstand oder eine Eigenschaft eben keine Zahlen darstellen.

Die heutige Physik steht vor der gleichen Frage. Zunächst müssen die Phänomene auf die Seiten hin reduziert werden, welche Größenverhältnisse zulassen. Dann gehen wir theoretisch von der Gleichförmigkeit der Ereignisse in der Natur aus. Die Variablen der Größenverhältnisse werden im nächsten Schritt in mathematische Funktionsgleichungen gebracht, welche die gegenseitige Abhängigkeit der Variablen analytisch wiedergeben. Die Natur schert sich freilich nichts um die Reduktionsbedingungen der Physik. Weder besteht diese nur aus Größenverhältnissen noch aus den wenigen Variablen, welche uns die Funktionsgleichungen überschaubar halten. Faktische Naturverläufe sind also grundsätzlich kontingent gegenüber den physikalisch-mathematisch eindeutigen Beschreibungen.

Dennoch besteht eine Übereinstimmung – unter bestimmten Bedingungen – zwischen der analytischen Funktionsbeziehung und dem Zustand in der Natur, bei gleichbleibenden Bedingungen, bei annähernd konstanten in Näherung oder bei statistischen in einer Verteilung. Solche Übereinstimmungen lassen sich immerhin menschlichen Zwecksetzungen und damit den Konstruktionsbedingungen der Technik unterwerfen. Problematisch ist nur die Ansicht, dass der mathematische Formalismus identisch sei mit dem Geschehen in der Natur. Der sich daraus ergebende Graben verbreitert sich immer weiter, wenn wir uns von den Idealbedingungen der mathematisch-analytischen Begriffsbildung entfernen. Die große Regelmäßigkeit, mit der uns die Physik Naturzustände und ihre interpolierten Verläufe beschreibt, ist für chemische Zusammenhänge schon nicht mehr selbstverständlich. Zu meinen, dass auch die Biologie, die Neurophysiologie, die Psychologie oder die Ökonomie mit denselben analytisch-funktionalen Ableitungen hantiert und sozusagen nur im Großen macht, was die Physik im Kleinen weiß, ist ein weit verbreiteter wissenschaftstheoretischer Irrglaube. Dazwischen liegen, nicht nur in den Sachbereichen, sondern schon in den Methoden, Welten. Die Annahme der kausalen Geschlossenheit ist dabei durchweg zulässig und notwendig, aber diese ist nicht als einfache Wahrheit anzusehen, da

sie niemals bewiesen werden kann. Die Methoden sind nun deswegen so unterschiedlich, nicht weil der mathematische Funktionsapparat ein anderer wäre, sondern weil die Kluft der Anwendung auf den jeweiligen Sachbereich immer größer wird und die Reduktionsbedingungen (zur Rückstufung auf reine Größenverhältnisse) immer mehr werden. Die Funktionsbedingungen verschieben sich auch entsprechend von den Beschreibungen von Zuständen und der interpolierten Vorhersage hin auf die Herstellbarkeit einzelner Komplexe, wie sie die so genannten Anwendungswissenschaften betreiben, ob es sich dabei um Materialien oder Substanzen, technische Entwicklungen oder genetisch veränderte Organismen geht.[14] Solche Anwendungsbezüge sind nicht mehr allein erkenntnisgenerierend, sondern unterwerfen die Forschung einer eigenen teleologischen Struktur, deren Funktionsbegriff ein ganz anderer ist als der analytisch-mathematische.

Naturwissenschaften können dagegen wiederum deswegen keine Leitwissenschaften sein, weil sie das methodische Ideal rein analytisch-funktionaler Beziehungen durch ihren Sachbezug nicht einholen können. Die Mathematik, das einzige System, das dem Ideal genügt, redet aber gar nicht über Gegenstände und damit auch nicht von einem Wissen über die Natur. Zweifelsfrei verwirklicht die Physik noch am meisten dieses Ideal, dennoch besteht immer ein Bruch, sobald Gegenstände als Wissensinhalte in rein formale Größenverhältnisse gepasst werden, was allerdings der einzige Weg ist, diese in analytische Funktionsverhältnisse zu bringen, die einzige Methode, überhaupt Zustände eindeutig zu modellieren und zu beschreiben, um daraus interpolativ Rückschlüsse auf zukünftige Zustände abzuleiten.

3.2 Historik

Wenn schon die Naturwissenschaften das Ideal mathematisch-funktionaler Zustandsbeschreibungen nicht erreichen können, werden gleichfalls kulturwissenschaftliche Herangehensweisen, auch wenn diese sich zur Erforschung ihrer Gegenstandsbereiche mathematischer Methoden bedienen, dahingehend nicht weit kommen. Das liegt einerseits an der Begrenztheit der analytischen Funktionen, die eben nur Größenverhältnisse abzubilden vermögen, andererseits an den

[14] Der Unterschied erscheint uns in anschaulicher Weise z.B. auch, wenn wir einen Ingenieur und einen Physiker bei der Feststellung beobachten, dass das von ihm geschriebene Computerprogramm nicht läuft. Das Interesse des Physikers wird sich genau an der Stelle festsetzen, an welcher der Ingenieur verzweifelt.

Gegenstandsbereichen, welche sich dem analytisch-funktionalen Zugriff weit weniger leicht anpassen, bzw. sich auf diesen reduzieren lassen, als dies bei Zielbereichen der Fall ist, welche durch eine Menge von Zahlen definiert sind. Eine weitere Frage ist, ob sich die jeweilige Wissenschaft nur für Zustände interessiert, wie die Neurophysiologie, die Psychologie oder die Soziologie in ihrer klassischen Orientierung, oder auch dynamische Beziehungen der Veränderung untersuchen will, wie teilweise wieder die Psychologie, die Soziologie oder eben die Ökonomie. Die Medizin nimmt hier eine Zwischenstellung ein, weil diese zum Teil unmittelbar auf biologischen oder chemischen Prozessen aufbaut, zum anderen Teil aber ein teleologisch verfasstes Unternehmen ist, das den Kranken gesund machen will. Die Rechtswissenschaften haben gemäß eigener Definition einen erheblichen normativen Anteil; solche unterliegen zwangsläufig anderen Bedingungen. In den Gegenstandsbereichen der Kulturwissenschaften, wie z. B. Geschichte, Rechts-, Sprach- oder Literaturwissenschaft gibt es schon enge Grenzen der Anwendung von mathematischen Methoden, aus denen auch weitgehend nur evaluative Erkenntnisse abgeleitet werden können.[15] Dennoch gibt es die Ansicht, nach der auch diese Wissensproduktion an Exaktheit den Naturwissenschaften in nichts nachstünden – auch oder gerade, wenn man sich von den Naturwissenschaften methodisch abzugrenzen versucht.

Nun wird es schwierig sein, überhaupt einen analytischen Begriff der kulturwissenschaftlichen Gegenstandsbereiche zu gewinnen. Soweit ich sehe, ist das

[15] Das gilt schon für die Untersuchungsergebnisse aus der Soziologie. Der erste Schritt – der die Soziologie als Wissenschaft auch eigentlich begründete – bestand in der Annahme, soziologische Ergebnisse seien rein deskriptiv, und damit „wertfrei" (oder nicht-normativ). Das war von Max Weber gefordert worden, der sich freilich darüber im Klaren war, dass die dabei intendierten Wertbeziehungen nicht ausradiert, sondern nur expliziert werden können, um diese nicht unter der Hand und unbemerkt in die Interpretation der Daten und Erkenntnisse einfließen zu lassen. Es gibt inzwischen wieder eine Diskussion um den Sachverhalt der Wertfreiheit innerhalb der Soziologie, vor allem, wenn Werthaltungen soziologisch untersucht werden sollen (vgl. z.B. Graumann, Lindemann 2010), aber das ist ein eigenes Thema. Die moderne Soziologie hat es aber, soweit ich sehe, weitgehend geschafft, eine saubere methodische Trennung zwischen Theoriebildung, empirischer Erhebung und der Deutung der Daten durchzuführen, zuweilen mit einem starken Hang zur Reflexion vor allem der theoretischen Voraussetzungen und der Modelle. Ein Problem dabei bestand immer schon in der Dynamisierung der Konzepte: Beschreibt das Modell einen Zustand oder lassen sich aus den Ergebnissen künftige Entwicklungen ableiten. Im Gegensatz zur Ökonomie (deren Prognosen erstaunlich weit von den realen Entwicklungen abweichen – nicht dass uns das überraschen würde, sondern vom Anspruch der Wirtschaftswissenschaften aus betrachtet) stand die Soziologie dem letzteren Unterfangen immer außerordentlich restriktiv gegenüber.

auch noch gar nicht wirklich versucht worden (vielleicht mit Ausnahme der Konzeption vom *homo oeconomicus*, der auf völlig irrealen und mitunter auf durchweg abstrusen anthropologischen Voraussetzungen beruht). Der Funktionsbegriff (verstanden im Sinne von Funktionen und Funktionsbeziehungen) ist in seiner Anwendung auf gesellschaftliche Phänomene ab dem 19. Jahrhundert (Balzac) bis in unsere Zeit (Luhmann) hinein allerdings hinreichend belegt und findet also, wie wir gesehen haben, nicht nur in den mathematisierten Wissenschaften Verwendung. Wir suchen uns für das Folgende den, unseres Erachtens, abseitigsten Begriff einer „analytischen Historik unter funktionalen Bedingungen" aus, dem wir uns in einer interpretierenden Weise und unter Aufladung mit philosophischen Überlegungen nähern.[16] Die Redeweise von „Narrativen", in denen jeder inhaltliche Wissensbestand sich einfügen und aus dem heraus sich dieser vollständig erklären lassen soll, dürfte bereits schon einmal vernommen worden sein.

Die Analytizität im Fall der Historik kann nach dem bisher Gesagten nur noch eine analoge sein. Mit der Rede vom „Narrativ" wird dabei mitunter dennoch auch der Anspruch einer Leitwissenschaft erhoben, vorgeblich also die Ansicht, die eigene Methode diene dazu, die Welt und das mögliche Wissen von dieser vollständig zu erfassen und zu erklären. Das wirkt nach der Diskussion um die Physik gewiss eigenartig. Aus dieser Sichtweise heraus steht allerdings sogar die Physik und ihre Erkenntnisse unter wissenschaftshistorischen Bedingungen tatsächlich schnell im Kreuzfeuer der Kritik. Denn wenn auch die Physik nur ein bestimmtes Narrativ darstellt, gilt in ihr immer gerade das, was den historischen Zeitbedingungen entspricht. Eine andere Zeit hat demnach auch eine andere Physik, andere physikalische Erkenntnisse und damit ein unterschiedliches Bild von der physikalischen Wirklichkeit zur Folge. Das Grundlagenwerk für diese Ansicht stammt von Thomas S. Kuhn (*Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*[17]). Wir wollen hier nur untersuchen, unter welchen

[16] Ein solches Vorgehen trägt leicht den Vorwurf des selbst konstruierten Pappkameraden ein. Da sich aber die Vertreter des Konzepts weigern, eine wissenschaftstheoretische Fundierung zu liefern, um lieber nebulös verbrämt theoretisch weiter im Trüben zu fischen, bleibt uns nichts anderes übrig, als die Position möglichst stark zu machen, um im gleichen Atemzug alle weiteren derartigen Versuche zurückzuweisen.

[17] Vgl. Kuhn 1993; die zweite erweiterte Auflage erschien 1976 auf Deutsch. Die Äquivokationen um den Paradigmenbegriff bei Kuhn sind schon kritisiert worden (vgl. Wuchterl 1997, 191ff.). Und grundsätzlich gilt, dass wir es bei der Entwicklung der Physik seit Galilei und Newton nicht mit völlig unterschiedlichen Physiken zu tun haben. Selbst wenn ein grundlegender Wandel stattfindet, wie z.B. vom mechanistischen Weltbild zum relativistischen und dem der Quantenphysik, lässt sich rational nachvollziehen,

wissenschaftstheoretischen Grundsätzen man auf eine solche Sicht der Dinge kommen kann und wie sich eine solche ausweisen lässt.

Der Begriff „narrativ" bedeutet nach Duden einfach „erzählend, in erzählender Form darstellend". Voss versteht unter „Narration" „eine ‚Synthetisierung von Heterogenem'" (Voss 2004, 185) und unter „Narrativ … eine Struktur …, deren heterogene Elemente durch Assoziation und zeitliche Verknüpfung in ein chronologisches Sinnganzes gebracht werden" (ebd., 186) oder als „die Form einer chronologischen Synthesebildung, in der ein thematisch gebundener Zusammenhang psychischer und physischer Elemente repräsentiert wird (Narrativ)" (ebd.). Zwar bezieht Voss diese Struktur auf ihre Theorie von Emotionen, im Narrativ aber werden ihr zufolge „Erzählungen, die zu den primären Artikulationsformen der Menschen zählen" zu „sprachlichen Grundformen, in denen sich das menschliche Selbst- und Weltverhältnis artikuliert" (ebd.).

Das ist immerhin der Versuch einer Definition (der Anschein mehrerer Definitionen beruht auf den Redundanzen), auch wenn dieser nicht sehr weit tragen dürfte. Es tönt hier aber bereits der Anspruch durch, Narrative klärten als „primäre" Formen das „menschliche Selbst- und Weltverhältnis". Gleichzeitig klingen in den Definitionen Verweisungsbezüge zu einem funktionalen Verständnis an, wie wir es gerade beschrieben haben.

Wir wollen uns im Folgenden die Grundstruktur der Narration im Strukturalismus[18] von Gérard Genette ansehen und dann die Kritik dazu von Paul Ricœur, der aber ebenso dem Narrativen eine zentrale Rolle in unserem Weltver-

---

wie und unter welchen Bedingungen die Physik darauf verfallen ist; und auch wissenschaftstheoretisch, das heißt im Ausweis der physikalischen Methodologie (mathematische Theorie, Definition der Messverfahren und Experiment), hat sich bis heute dagegen nicht so viel geändert.

[18] Es kann hier nicht der Ort sein, die weitläufigen Verzweigungen des Strukturalismus zu erläutern. Für einen Überblick auch über neuere Entwicklungen vgl. Koch, Kloepfer 2002. Die Voraussetzung der strukturalistischen Theoriebildung liegen bekanntermaßen bei de Saussure, der den Verweisungsbezügen innerhalb einer Sprache den Vorrang gegenüber den in Sätzen ausgesagten Inhalten gab. Das ist aber in erster Linie eine Sprach- oder eine Kommunikationstheorie. Zur Leitwissenschaften geriert sich das erst, wenn wir hinzunehmen, dass es alles, was existiert, nur in sprachlichen Sätzen gibt (so in etwa bei Wittgenstein) oder eben in Erzählungen. Michel Serres hat unter Zuhilfenahme der Informationstheorie von Claude E. Shannon „mit Hilfe von mathematischen Modellen den Versuch unternommen, Formentsprechungen zwischen Wissenschafts-, Kultur- und Sozialsystemen einer entsprechenden Epoche aufzuweisen" (Gessmann 2009, 693). Dieser Ansatz wurde wiederum von Niklas Luhmann aufgegriffen.

ständnis zuspricht, auch wenn er dem Strukturalismus in diesen späten Arbeiten äußerst kritisch gegenüber steht.

Genette schreibt nun:

> „Eine Erzählsituation ist, wie jede andere auch, ein komplexes Ganzes, in dem die Analyse – oder auch bloß die Beschreibung – nur dadurch *Unterschiede* kenntlich machen kann, dass sie ein Gewebe von engen Beziehungen zwischen dem narrativen Akt, seinen Protagonisten, seinen räumlich-zeitlichen Bestimmungen, seinem Bezug auf andere Erzählsituationen in derselben Erzählung usw. zerreißt" (Genette 2010, 139).

Wir wollen die Sachlage nicht überstrapazieren, da Genette in erster Linie erzähltheoretisch argumentiert.[19] Dennoch wird deutlich, dass es um Ganzheiten geht, die nur künstlich analysiert werden können. Die Struktur dieser Ganzheit aber liegt laut Genette im narrativen Prozess, der einen netzartigen Verlauf ohne rechte Haltepunkte beschreibt, die weder im fiktionalen Werk (wie z. B. bei Gerigk 2006), in einer bestimmten Person, der Welt, einer Weltsicht, einem bestimmten Sinn oder einer Referenz des Erzählten besteht.

Die referenzielle Struktur des Narrativs liegt für Genette zwischen der „Zeit", der „narrativen Ebene" und der „Person des Erzählers" sowie eines möglichen Rezipienten. Um diesen Gedanken zu pointieren: Das Problem der Zeit liegt für Genette zwischen der realen Zeit des Autors und der fiktiven Zeit seines Werks (vgl. Genette 2010, 139ff.). Das ist sicher eine Fundgrube für allerlei Paradoxien, da sich die beiden Zeiten „in Wirklichkeit" gar nicht aufeinander beziehen. Die „narrative Ebene" beleuchtet dagegen die unterschiedlichen innerfiktionalen und außerfiktionalen Beziehungen der Erzählung, aus der Genette den Schluss ableitet: „Paris und Balbec [das Seebad in Prousts *Recherche*; GF] befinden sich auf derselben Ebene, obwohl das eine real und das andere fiktiv ist, und wir alle sind täglich, wenn schon nicht Helden von Romanen, Gegenstände von Erzählungen" (Genette 2010, 149).

Diese unterschiedlichen Ebenen und die Möglichkeiten der zeitlichen Paradoxien können problemlos auch auf die Person des Erzählers, Autors, Rezipienten übertragen werden. Naheliegenderweise zitiert Genette hier auch Borges, der die Auflösung der Person in der literarischen Produktion der Moderne schon abgeschlossen hat: „Was ein Mensch tut, ist so, als ob es alle Menschen

[19] Das gestehen wir ihm trotz seines Widerspruchs zu (vgl. Genette 2010, 11ff., 148f.).

täten. … Ich bin die anderen, jeder Mensch ist alle Menschen" (Borges 1992, 109).[20]

Dieses Schema verbindet Genette mit unterschiedlichen Funktionen der Narration. Unterschiedlich funktional sind demnach die „Geschichte", der „Text", die „Erzählsituation", die „Kommunikation" und die jeweiligen „Beglaubigungen" (vgl. Genette 2010, 165f.). Zuletzt fängt die Narration fatalerweise auch den „narrativen Adressat" ein. Genette schreibt:

> „Wie der Erzähler ist der narrative Adressat eines der Elemente der Erzählsituation, und er befindet sich notwendigerweise auf derselben diegetischen Ebene [das ist bei Genette die Primärebene jeder Erzählung; GF, vgl. Genette 2010, 148] wie er; d. h. er ist a priori ebensowenig mit dem (sei es auch virtuellen) Leser eins, wie der Erzähler nicht notwendigerweise mit dem Autor eins ist" (Genette 2010, 169).

Die unmittelbare Plausibilität dieser Ausführungen wird sich, wenn wir diese auf die reale Ebene heben, wenn wir also nicht mehr daran glauben, dass uns eine Geschichte erzählt wird, sondern glauben, dass wir selbst nur Figuren im ständigen narrativen Erzählfluss sind, aus dem die gerade erzählte Geschichte eben nur ein Ausschnitt ist, in zahllose Paradoxien ergießen. Bei Genette liest sich das so: „Der wahre Autor der Erzählung ist nicht nur der, der sie erzählt, sondern auch, und mitunter noch mehr, der, der sie hört" (Genette 2010, 170).[21]

Für die literaturwissenschaftlichen Implikationen ist hier nicht der Ort.[22] In Frage steht vielmehr die Übertragung literaturtheoretischer Überlegungen, die letztlich nur der Interpretation eines literarischen Werkes dienen sollten, auf die subjektive oder soziale Situation von Personen oder Personengemeinschaften, und daraus abgeleitet, ob wir Wissen immer nur als Funktion einer Narration ansehen können, deren Analyse nach literaturtheoretischen Kriterien vonstatten zu gehen hat.[23] Anders formuliert: Ist der Referenzbezug einer Erzählung wieder

[20] Vgl. Genette 2010, 160. Die meisten Beispiele für seine Thesen entnimmt Genette naheliegender Weise vorwiegend Balzac und Proust. Diese Auflösung der Person finden wir auch schon bei Arthur Rimbaud in seinem Brief an Paul Demeny vom 15. Mai 1871: „Ich ist ein anderer" (zitiert nach Ricœur 2005, 223).

[21] Die Selbstanwendung seiner Theorie folgt bei Genette unmittelbar: „Am besten wäre es vielleicht, wie die Proustsche Erzählung nie zu ‚enden', d.h. in einem gewissen Sinne nie zu beginnen" (Genette 2010, 174).

[22] Auf die literaturwissenschaftliche Kritik seines Ansatzes antwortet Genette ausführlich im zweiten Teil der neuen Auflage.

[23] Das Retorsionsargument, nach dem die narrative Theorie selbst ihrer Kritik unterliegt, da die Frage besteht, wie sich aus einer bloßen Erzählung – denn mehr kann die

eine Erzählung oder nicht viel eher ein realer Sachverhalt, den wir dann auch anders einordnen müssen, oder wenigstens: liegt der Referenz ein philosophisches Problem zugrunde, das es zu reflektieren gilt. Im Grunde hatte die Physik das identische Problem – wenigstens formal –, wenn sie mathematische Funktionen auf physikalische Größen anwendet.

Um die Fragestellung, wie wir sie bei Genette finden, auf ein philosophisches Niveau zu heben, lohnt sich ein Blick in die Erzähltheorie von Paul Ricœur, die er in *Temps et récit* (1983-1985; dt. 1988-1991) und einigen späteren Aufsätzen (*Le temps reconté* (1984) und *L'identité narrative* (1987, 1991)) entwickelt. Ricœur geht (als ehemaliger Strukturalist; vgl. Ricœur 2006, 25ff.) von den gleichen Begriffen aus wie Genette, kommt aber zu ganz anderen Schlüssen. Um Ricœurs Zugriff zu verstehen, sind dennoch einige begriffliche Vorbemerkungen nötig.

Ricœur geht von drei Bezugsgrößen aus: der Historik, der Fiktion und der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist ihm eine Art gebrochener Begriff. Ihr nähert er sich immer nur sehr vorsichtig. Historik und Fiktion bezeichnet er dagegen als Konfigurationen, deren Bezug zur Wirklichkeit in sogenannten Refigurationen besteht. Ricœur definiert: „Unter Refiguration verstehe ich also die Fähigkeit der Enthüllung und Umgestaltung, die durch die narrativen Konfigurationen ausgeübt wird, wenn sie auf das wirkliche Handeln und Erleiden ‚angewendet' werden" (Ricœur 2005, 184). Auch wenn Ricœur nicht sagt, was er unter Wirklichkeit versteht, fängt er diese über den Umweg ihrer Veränderung durch das menschliche Handeln ein. Das Narrativ fungiert dabei als eine der Ursachen dieser Veränderung. Das Hauptproblem ist ihm aber, wie die Titel seiner Arbeiten aus dieser Phase belegen, die „Zeit".

Die phänomenologischen Analysen der Zeit bei Husserl und Heidegger haben, Ricœur zufolge, ein altes Problem, das von Aristoteles und Augustinus gesehen und begründet wurde, wieder virulent werden lassen, das in verschieden gelagerten Aporien endet (und im Grunde unseres Erachtens auch die Paradoxien bei Genette erklärt). Die Grundaporie ist dabei die „Heterogenität des punktuellen Augenblicks und der lebendigen Gegenwart" (Ricœur 2005, 190), die letztlich durch den historischen Entwurf überbrückt wird. Der Mensch versucht (und es scheint fast, als ob Ricœur die gesamte menschliche Kulturbildung davon abhängig sieht), dieses Grundproblem in unterschiedlicher Form aufzufangen, indem er objektive Außenhalte der Zeit konstruiert, die er zu seinem Lebensprozess aber immer wieder in Beziehung setzen muss.

Narration des Narrativen nicht leisten – eine Erklärung von Sachverhalten ergeben kann, wollen wir hier nicht näher betrachten.

Als Brückenfunktionen unterscheidet Ricœur drei Weisen dieser Einholung: Einmal den Bezug der „kalendarischen Zeit" in ihrer Ordnungsfunktion und in ihrer Orientierungsfunktion (vgl. Ricœur 2005, 191), dann den Bezug zur Generationenfolge in ihrer „Zugehörigkeit zur selben Generation" und ihrer „Koexistenz mehrerer Generationen im selben Augenblick" (ebd., 192) und schließlich den Bezug zu den Zeugnissen der Vergangenheit in „Dokumenten und Monumenten", die er als doppelten Bezug zur „Spur" dieser Zeugnisse deutet, indem einerseits jemand da gewesen sein muss, der die Spur hinterlassen hat, und andererseits jemand, der die Spur als sinnhaltiges Merkmal aus der Vergangenheit deutet, der diese „Markierung als gegenwärtiges Zeichen eines Abwesenden behandeln kann" (ebd., 193).[24] Die historische Erzählung nun verknüpft diese jeweils beiden Sinnhorizonte, die sich aus dem Gedanken eines objektiven Verlaufs und der subjektiven Einordnung und des Erlebens ergeben.

[24] Oder wie Ricœur auch schreibt: „Eine Spur ist also etwas Gegenwärtiges, das für ein abwesendes Vergangenes steht" (Ricœur 2005, 193). Das Rätselhafte daran ist „die Überschneidung einer Kausalbeziehung mit einer Sinnbeziehung" (ebd.). Die Spur ist als „Markierung" autonom, und Ricœur folgert: „Man muß den Umstand, daß die Spur zwei heterogenen zeitlichen Ordnungen gehorcht, als ein ursprüngliches Phänomen betrachten. Daran zeigt sich, daß das Phänomen der Spur der *Inskription* sowohl der erlebten Zeit in die astronomische Zeit verwandt ist, woraus die kalendarische Zeit entspringt, als auch der *Untermauerung* der erlebten Zeit durch die biologische Zeit, woraus die Zeit der Generationenfolge entspringt" (ebd., 194). Für unsere Fragestellung wird aus diesen Äußerungen Ricœurs deutlich, dass unterschiedliche Funktionsbezüge aus dieser Problematisierung der Zeit resultieren: Die astronomische Zeit in ihrem gleichmäßig aus analytischen Zeiteinheiten sich ergebenden Verlauf, welche die Einordnung in eine mathematische Funktionsgleichung als aufeinander folgende Zustände erlaubt, und die Lebenszeit, welche aus diskontinuinen, Vergangenheit und Zukunft einholenden Entwürfen einer möglichen Lebensgestaltung und Lebensdeutung dynamisch sich entwickelt, stehen sich dabei diametral gegenüber. Ihre Vermittlung ist notwendig zur Orientierung und lehnt sich an den stabilen Außenhalt der Regelmäßigkeit der astronomischen Zeit an, muss dabei aber immer wieder Rücksicht auf den nur deutbaren Lebensprozess nehmen. Ricœur interessiert sich im weiteren Verlauf seiner Untersuchung vor allem für die kulturell entstandenen Außenhalte der Historik und der Fiktion, die sich in unterschiedlicher Weise zum Tatbestand der Realität verhalten, so „daß die Geschichte und die Fiktion zwei unterschiedliche, aber komplementäre Antworten auf die Diskordanz zwischen sterblicher und kosmischer Zeit geben" (ebd., 202). Systematisch böte sich hier als Deutung der Kulturleistung der Begriff des „Symbols" an, wie es Ernst Cassirer unternimmt (vgl. Cassirer 1996). Ricœur erwähnt Cassirer zwar in *Temps et récit* einmal positiv, versäumt es aber, näher auf seine Philosophie der symbolischen Formen einzugehen (vgl. Ricœur 1988, 96).

Die Verwendung von Zeitzeugnissen der Vergangenheit nimmt für Ricœur einen speziellen Bezug zur Wirklichkeit ein. Er spricht sogar von der „Schuld" des Historikers gegenüber denen, welche diese Dokumente hinterlassen haben. Dabei kritisiert er implizit Diltheys Begriff des einfühlenden Verstehens in die Hinterlassenschaften und in die Welt der damaligen Handelnden, indem er betont, dass es nur eine „indirekte Referenz" (Ricœur 2005, 196), eine „Vertretung" (ebd.) im Sinne einer „Analogie" und „Metapher" (ebd., 198) geben kann, die „interpretiert" (ebd., 195) werden muss. „Nachvollzug", „Vorliegen der Differenz oder des Abstands" und „analogisierendes Erfassen" (ebd., 198) sind die Weisen wie der Historiker die Wirklichkeit der Vergangenheit „rekonstruiert" (ebd.).

Nun ist die Referenz auf das Wirkliche kein ureigener Vorzug der Historik gegenüber der Fiktion. Der Bezug ist vielmehr jeweils ein anderer.[25] Ein Text, so Ricœur, entwirft zwar eine eigene Welt, diese weist aber immer schon über sich hinaus, indem dieser indirekt auf ein Wirkliches abzielt (Ricœur 2005, 199). Dabei ist der Text den Bedingungen der kalendarischen Zeit enthoben, er thematisiert „die Erforschung des Möglichen". Daraus entstehen „imaginative Variationen …, die den Wert der Erfahrung von Ewigkeit haben" (ebd., 203). Insofern überkreuzen sich Historik und Fiktion in ihrer Referenz auf die Wirklichkeit unter dem Phänomen der Zeit.

Das bleibt für Ricœur auch nicht ohne gegenseitige Beeinflussung. Vor allem fiktive Texte haben eine starke Tendenz, ihre Weltentwürfe und Geschichten zu beglaubigen: „Irgend etwas zu erzählen, heißt in der Tat, es zu erzählen, als ob es sich ereignet hätte" (Ricœur 2005, 205), und die Erzählung damit so zu gestalten, dass die Geschichte „stattgefunden haben könnte" (ebd., 206, mit Bezug auf Aristoteles).[26] Die Fiktion ist damit nicht völlig frei in ihrer Gestaltung. Während aber die Historik den Dokumenten verpflichtet bleibt, muss sich die Fiktion einer „inneren Notwendigkeit" (ebd., mit Bezug auf Spinoza) unterwerfen, und das „bis zur Ununterscheidbarkeit" (ebd.). Diese „*Überkreuzung* … in der Refiguration der Zeit" bezeichnet Ricœur als die „*menschliche Zeit* …, dieses fragile Gemischte, in dem sich die Repräsentanz der Vergangenheit durch

[25] Diese Sicht der Dinge ist bei Ricœur möglich, weil es ihm nicht um die Frage geht, wie die Wirklichkeit tatsächlich aussieht (obwohl ihm das Problem bewusst ist), sondern um die Frage, wie eine Erzählung, historisch oder fiktional, unser Handeln verändert, das immer schon auf die Wirklichkeit oder dem, was wir darunter jeweils verstehen, bezogen ist.

[26] Vgl. hierzu auch Ricœur 2005, 219ff.

die Geschichte und die imaginativen Variationen der Fiktion [vor; GF] dem Hintergrund der Aporien der Phänomenologie der Zeit verbinden" (ebd., 207).

In seinem Aufsatz *Narrative Identität* unternimmt Ricœur ebenso den Versuch, etwas Unklares, nämlich den Begriff der personalen Identität (im Anschluss an das Paralogismuskapitel in der *Kritik der reinen Vernunft*), narrativ zu vermitteln. Nach Aristoteles hat eine Erzählung (*mythos*) die Aufgabe, die Fakten so anzuordnen, dass die Ereignisfolge abgeschlossen, total und vom Umfang her angemessen (vgl. Ricœur 2005, 212) erscheint. Da dadurch nicht jedes Ereignis bis ins letzte Detail dargestellt werden kann, treten zwangsläufig „Diskordanzen" auf, welche aber die grundsätzliche „Konkordanz" nicht allzu sehr stören dürfen.[27] Ricœur vermeidet bei einer solchen „Konfiguration" (ebd., 214) den Ausdruck von einem „System" (ebd.), sondern meint damit eine „dynamische Identität" (ebd., 212).[28]

Im Anschluss an Vladimir Popp spricht Ricœur von einer „Typologie der Verknüpfung zwischen narrativen Funktionen" (Ricœur 2005, 216): Aus der Anordnung und In-Beziehung-Setzung bestimmter Typen von Handlungsgestalten[29], ihrer Mischung, indem eine Gestalt mehrere Funktionen hat, und weiteren Veränderungsmöglichkeiten „ergibt sich eine ziemlich komplexe Kombinatorik" (ebd.). Die narrative Funktion liegt dann für Ricœur einerseits darin, eine Möglichkeit bereitzustellen, das „Selbst zu intensivieren" (vgl. ebd., 221), andererseits darin, dass der Rezipient (also der Leser) sich mit den fiktiven Charakteren identifizieren kann, um so seine „Selbsterkenntnis als einer Selbstauslegung" (ebd., 222) zu leisten.[30]

Eine nähere Erläuterung würde uns jetzt zu weit von unserem Thema wegführen, wir wollen den Befund aber in Hinblick auf die Frage nach den analytischen Grundlagen und ihrer Eingießung in Funktionsbezüge deuten: Die Dichotomie zwischen astronomischer Zeit und Lebenszeit weist uns schon auf ein Kategorienproblem für die Analytizität der Funktionselemente hin. Die kontinuin verlaufende „objektive" Zeit besteht eindeutig aus klar bestimmbaren Zeiteinheiten und damit in Größenverhältnissen, während sich die Lebenszeit in ihren wechselnden Bezügen zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einer

[27] Die Übertragung auf moderne Romane entbehrt nicht gewisser Schwierigkeiten, die Ricœur aber unseres Erachtens zufriedenstellend klärt (vgl. Ricœur 2005, 215ff., 224).

[28] Vgl. hierfür auch Ricœur 1988, 1989.

[29] Popp unterscheidet für das russische Märchen: „der Angreifer, der Schenkende …, der Gehilfe, die gesuchte Person, der Auftraggeber, der Held, der falsche Held" (Ricœur 2005, 216).

[30] Vgl. hierfür auch Ricœur 1991.

solchen Analyse entzieht. Ricœur erwähnt mehrfach die durchweg dynamische Beziehung, in der diese Lebenszeit eingeordnet ist. Die dafür verwendeten „Einheiten" sind keine Größen extensionalen Umfangs. So wie die mathematischen Funktionsgleichungen auf Zustände gehen,[31] beziehen sich die lebensweltlichen Funktionen in einem dynamischen Verhältnis auf die Lebensführung. Dynamisch ist dabei aber nicht nur der Prozess – die Physik versucht ja ebenso, solche Prozesse aus den Zuständen und den Gesetzen zu interpolieren, was ihr bei absolut gleichbleibenden Bedingungen (die es in der Wirklichkeit faktisch nicht gibt) auch gelingt –, sondern genauso die Elemente der funktionalen Beziehungen. Wir haben es im Fall einer dynamischen Funktion also mit einem völlig anderen Begriff zu tun, als wenn wir von mathematischen Zustandsgleichungen der Physik reden.

Ein solcher Befund ist im Grunde nicht dramatisch, sondern unmittelbar einleuchtend. Das Problem aber ist, dass sich dynamische Funktionen – und dieser Begriff thematisiert wieder die ursprüngliche Bedeutung als „Leistung für etwas", das allerdings auf einer anderen Ebene der Betrachtung liegt – einer Analysierbarkeit generell entziehen und damit den von der Mathematik geforderten und den von der Physik teilweise eingelösten Begriff unterlaufen.

3.3 Leitwissenschaft und menschliche Kultur

Eine der Grundlagenfragen im hier geschilderten Zusammenhang geht auf den Wirklichkeitsbezug von Funktionen. Die Schwierigkeiten der Physik und der anderen, mit naturwissenschaftlich-experimentalen oder mit mathematischen Methoden arbeitenden Wissenschaften haben wir schon erläutert, und ebenso haben wir die Rückwirkungen angedeutet, sollte sich der lebensweltliche Bezug gegenüber dem künstlich-hergestellten als der dominante erweisen. Auch in den Naturwissenschaften gibt es umgekehrt Tendenzen, den Graben zwischen der exakten Modellbildung und der Diskontinuität der Wirklichkeit und ihrer Bewältigung im Lebensvollzug zu überspringen. Ricœur hat das Problem umschifft, indem er das menschliche Handeln, aus dem er auch sein Dynamisierungskonzept ableitet, zwischen die Narrative (als Funktionsgefüge) und die Wirklichkeit (welche durch die Dynamik des Handelns selbst dynamisiert wird) geschoben hat. Ohne diesen dynamischen Referenzbezug auf eine, wie auch immer beschaffene Wirklichkeit bleibt die Rede von den Narrativen in sich selbst

[31] Vgl. den Beitrag *Naturalismus, Materialismus, Physikalismus und die Grenzen der Objektivität* in diesem Band.

eingeschlossen, ähnlich wie bei Genette. Unsere Weise, auf die Wirklichkeit Bezug zu nehmen, ist immer eine konstruierte; ob dies durch naturwissenschaftliche Modelle, durch Narrative oder durch andere diskursiv vermittelbare Reflexionsmethoden geschieht, spielt keine Rolle. Ein Unterschied aber ist zwischen den Annahmen zu machen, ob die Welt alles ist, was das Modell, das Narrativ oder die Methode aussagt, oder ob wir uns mit diesen Rekonstruktionsformen auf etwas beziehen, was sich dem totalen Zugriff einer Methode entzieht.

Wir können festhalten, dass sich auch die narrative Deutung unserer Wirklichkeit nicht als leistungsfähig erweist, die Welt umfassend zu erklären, um damit als Leitwissenschaft zu fungieren. Vor allem die Diskussion bei Ricœur hat deutlich gemacht, dass wir von zwei voneinander klar zu differenzierenden Funktionsbegriffen reden müssen: der eine ist der von mathematischen Funktionsgleichungen und der andere bezeichnet einen dynamischen Begriff, welcher bei der Erklärung der Welt das menschliche Handlungsvermögen und die Stellung des Menschen in der Welt mit einbezieht. Eine Mischung wird immer insofern wissenschaftstheoretisch nebulös bleiben, als sich die Narratologie dann den Anstrich geben möchte, Funktionsbeziehungen mathematischer Art aufzustellen, und die Physik erhält den Anschein, auch dynamische Funktionen zu enthalten.

Die narrative Funktion dehnt sich über die Frage eines Unterschieds zwischen historischem und fiktionalem Entwurf hinaus aus auf alle Gegenstände, Eigenschaften und ihren Relationen, insofern es sich nicht um deren physikalische Zustände und Größenordnungen handelt, sondern insofern diese sich auf alles beziehen können, was die menschliche Gestaltung angeht, ob es sich dabei um gesellschaftliche Strukturen, privates oder öffentliches Handeln, Betätigungen in Kunst oder Wissenschaft usf. handelt, alles also, was wir als „Kultur" bezeichnen.

Kultur ist der spezifische Begriff, mit dem wir den Menschen nicht nur in seinen zuständlichen, sondern in seinen dynamischen Beziehungen zur Welt erfassen. Die kulturellen Erscheinungen müssen sich auf der einen Seite materiell manifestieren, auf der anderen Seite lebendig gehalten werden, indem diese z. B. umgestaltet werden. Die Weisen eines kulturellen Umgangs mit der Welt sind unterschiedlich, radikal heterogen und niemals vollständig. Ihre innere Struktur ist, weil der Umgang sich nicht aus dem physischen Material ableitet, sondern dieses bloß zum Gegenstand seiner Betätigung nimmt, aber immer eigentümlich geschlossen. Der jeweils für sich bestehende, und damit autonome, Zugriff lässt dadurch eine Totalisierung und Verabsolutierung zu, die dazu führen kann, einen Alleinanspruch auf die Deutung der Welt, ihrer Inhalte und was wir davon wissen können, zu erheben. Die aufgezeigten Dichotomien, z. B. bei den metho-

disch begründeten oder analysierbaren Elementen oder bei der Bestimmung der Relationsverhältnisse in Funktionen, zeigen dagegen, dass solche Ansprüche immer ungerechtfertigt sind und methodisch niemals durchgehalten werden können.

Wenigstens die Einheit der Kultur hat Ernst Cassirer mit seiner Philosophie der symbolischen Formen versucht zu erfassen, wie oben bereits angedeutet. Der Mensch sei an *„animal symbolicum"* (Cassirer 1996, 51). Symbole sind für Cassirer eine Art letzte Deutung der Wirklichkeitsauffassungen des Menschen. Er spricht dabei von einem „Symbolnetz", von einem „Symbolsystem" (ebd., 49) oder von „Symboltätigkeit" (ebd., 50), von „symbolischer Phantasie und Intelligenz" (ebd., 60), vom „symbolischen Raum" (ebd., 74), von der „Universalität" und der „Variabilität" der Symbole (ebd., 64). In seinem *Versuch über den Menschen* unterscheidet er als symbolische Formen Mythos, Religion, Sprache, Kunst, Geschichte, Wissenschaft, die jeweils für sich eine umfassende Weltdeutung vornehmen. In der „symbolischen Prägnanz" wird uns angesichts eines anschaulich, sinnlich vermittelten Sachverhalts noch etwas Nicht-Anschauliches klar, dass durch den Sachverhalt dargestellt wird (vgl. Cassirer 1975, 235). Symbole sind also keine frei schwebenden Konstrukte, sondern unmittelbar in unsere Welt eingewoben. Ohne ihre manifeste Verankerung in der Sinnenwelt gäbe es diese offenbar gar nicht.

Die merkwürdige Zwischenstellung der Symbole, als einerseits sinnlich wahrnehmbar manifest und andererseits erst über ihre nicht-sinnliche Erfassung in ihrem primären Sinn als Weltdeutungsbereiche fassbar, holt Cassirer wieder funktional ein. Die Frage nach dem Wesen des Menschen ergibt also keine „substantielle" (nach einem „inneren Prinzip" oder „angeborenen Anlage oder Instinkt"), sondern nur eine „funktionale" Definition (vgl. Cassirer 1996, 110), die sich an das „Wirken" des Menschen anschließt, dessen manifesten Ergebnisse sich in den Sektoren der Symbole niederschlägt. Die „Grundfunktion" des Handelns ist damit eine „symbolische".[32]

Dieser funktional-dynamische Prozess ist im wesentlichen durch seine Struktur bestimmt, und nicht durch seine manifesten Wirkungen. Jede Wissenschaft würde sich in der Fülle ihrer Daten verlieren, wenn es keine prinzipiellen,

[32] Cassirer schreibt: „Alle menschlichen Tätigkeiten gründen in besonderen historischen und gesellschaftlichen Bedingungen. Aber wir könnten diese besonderen Bedingungen nicht verstehen, wenn wir nicht imstande wären, die allgemeinen Strukturprinzipien zu begreifen, die diesen Tätigkeiten zugrunde liegen. Bei der Beschäftigung mit Sprache, Kunst und Mythos hat das Problem der Bedeutung Vorrang vor dem Problem der historischen Entwicklung" (Cassirer 1996, 111f.).

strukturierenden Ordnungsgefüge gäbe (vgl. Cassirer 1996, 112). Die symbolischen Kulturformen könnten gar nicht harmonisch zusammen gehen, sondern müssten sich, sieht man nur auf ihre Wirkungen, ständig widersprechen, wie z. B. Religion und Wissenschaft dem Mythos. Die Einheit liegt also nicht in einem materialen Zusammenhang, sondern im formal-symbolischen, funktional-dynamischen Prozess des menschlichen Handelns. Cassirer schreibt: „In der grenzenlosen Vielfalt der mythischen Bilder, der religiösen Dogmen, der Sprachformen, der Kunstwerke enthält die Philosophie die Einheit einer übergreifenden Funktion, durch die alle diese Hervorbringungen zusammengehalten werden" (Cassirer 1996, 114f.). Allerdings haben wir gesehen, dass der Funktionsbegriff aus der Mathematik nicht hinreicht, solche Dynamiken zu erfassen und zu beschreiben.

Je nachdem, wie wir nun die Grundlagen der Politik fassen, als Funktionsgefüge, als symbolische Manifestation oder System von unterschiedlichen Narrativen, oder als Handlungs-Beziehung auf das Öffentliche im Unterschied zum „Privaten", das Gegenstand der Ethik ist, wie wir es bei Aristoteles finden, ergeben sich ebenso – und das ist nicht verwunderlich, da Politik insgesamt eine kulturelle Leistung des Menschen darstellt –, dass rein mathematische Funktionsbezüge nicht ausreichen, um die dynamischen Prozesse der Politik zu beschreiben, auch wenn das mitunter mit dem Verweis auf „Sachzwänge" sogar versucht wird. Das Öffentliche ist nun ohnehin auch noch ein schwierig zu bestimmendes Komplex. Bei Aristoteles erscheint es zunächst als Bereich des individuellen Handelns, das nicht das eigene Haus, sondern die politischen Bereiche betrifft. Die Umkehrung des Blicks vom Öffentlichen auf den einzelnen, geschieht bei Aristoteles unter einer Betrachtung der politischen Verfassungsordnung. Die Frage dabei aber ist, ob der einzelne Gegenstand dieser Ordnung ist oder Klassen, Gruppen von Individuen die gesamte Gesellschaft oder ähnliches. Uns interessiert hier nur die Anwendungsmöglichkeit und nicht die nähere Ausgestaltung.

4 Die Philosophie und ihr Begründungsanspruch

Wenn wir im vorliegenden Zusammenhang beanspruchen, die Grundprobleme mit einer philosophischen Reflexion aufhellen zu können, könnte der Eindruck entstehen, die Philosophie bietet sich an, umfassend als Leitwissenschaft zu fungieren. Und auch bei Cassirer haben wir gesehen, wie die Philosophie die obersten Bezüge der unterschiedlichen Symbolleistungen des Menschen aufzugreifen

und zu erhellen vermag. Nur die Philosophie sagt uns offenbar, was eine Wissenschaft ist, und warum diese eine ist, und so liegt es nahe, diese als eine Art Oberwissenschaft oder eben Metawissenschaft zu begreifen. So schreibt das Institut für Philosophie an der Universität Wien, wenn es auf seiner Internetseite sein MA-Programm beschreibt: Auf der Grundlage „der kritischen Selbstreflexion wird die Philosophie zur universalen Grundlagenwissenschaft". Die Frage ist, woraus sich dieser Begründungsanspruch ableitet. Ist die „kritische Selbstreflexion" die Instanz im Menschen, welche als umfassende Methode die vielfältigen Bezüge, die der Mensch zur Welt einnehmen kann, derart vereinheitlicht, dass die Philosophie als Instanz dieser Reflexion zur Leitwissenschaft werden kann?

Zunächst müssen wir unterscheiden: Die Philosophie hat eine historische Ausrichtung, die zuerst einmal in der Rekonstruktion der Positionen ihrer historischen Vertreter besteht, und dann ein systematisches Interesse, das ihre Disziplinen der Erkenntnistheorie, der Ethik, der Ästhetik usf. vor dem Hintergrund ihrer historischen Entwicklung auf heutige Möglichkeiten des Argumentierens hin prüft. Aus der damit einhergehenden Differenzierung der Sachbereiche geht schon hervor, dass die Philosophie mit diesen Aufgaben nicht als Leitwissenschaft fungieren kann. Alle diese Bemühungen kreisen aber vielleicht um eine Methode, eben die der kritischen Selbstreflexion, die sich historisch in partiell anzuwendende Methoden wie der analytischen Begriffsbildung, der „transzendental-kritischen Rückwirkung des begrifflichen Denkens auf sich selbst", der Phänomenologie, der Hermeneutik usf.[33] entwickelt hat. Über die Ethik, der eine Orientierungsfunktion nicht abgesprochen werden kann, ohne dass diese ihr Thema verliert, greift die Philosophie auch auf eine Leitfunktion für das menschliche Handeln aus (vgl. z. B. Krämer 1992, 323). Auch diese scheint der kritischen Selbstreflexion zu unterliegen.

Nun scheint jeder ungefähr zu wissen, was unter einer Reflexion zu verstehen ist. Eine solche behandelt ein bestimmtes Thema, ordnet es ein, fragt nach Bedeutungen und Hintergründen bzw. Voraussetzungen, appliziert etwas auf einen bestimmten Bereich usf. Das Eigenschaftswort „kritisch" können wir auch noch einordnen. Im Griechischen bezieht es sich auf eine „Unterscheidung" oder eine „Beurteilung"; und in dieser Bedeutung hat es auch Kant gebraucht, auch wenn wir umgangssprachlich zuweilen meinen, kritisch heißt: dagegen zu sein. Das Problem liegt offenbar in der doppelten Rückwirkung, indem nach der Bedingung davon gefragt wird, überhaupt nach Bedingungen fragen zu können. So spricht schon Platon von einer „Erkenntnis der Erkenntnis" (Platon Charmi-

[33] Vgl. Baumgartner, Krings, Wild 1973.

des, 171c) und Aristoteles schreibt: „[W]enn nun der wahrnimmt, der sieht, daß er sieht, und hört, daß er hört, und als Gehender wahrnimmt, daß er geht, und wenn es bei allem anderen ebenso eine Wahrnehmung davon gibt, daß wir tätig sind, so daß wir also wahrnehmen, daß wir wahrnehmen, und denken, daß wir denken: und daß wir wahrnehmen und denken, ist uns ein Zeichen, daß wir sind …“ (Aristoteles NE IX 9, 1170a 28ff.).[34] In der philosophischen Tradition wird dieser Umstand zumeist bereits als *reflexio* bezeichnet,[35] „Selbstreflexion“ ist also bereits ein Hendiadyoin.

Was dabei nach wie vor unklar bleibt, ist der Gegenstand, die Instanz und die Voraussetzungen der Reflexion. Für Kant bestand eine Amphibolie des Reflexionsbegriffs, der entweder bei den Begriffen auf die Anschauung verzichtet oder die Begriffe schon selbst als sensitiv begreift (Kant KrV B 316-346/A 260-289). Er versuchte, diese doppelte Wendung der Reflexion mit seinem Konzept des Transzendentalen als der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit für Erkenntnis zu umgehen. Die Frage wurde eine der zentralen im Deutschen Idealismus, in der Phänomenologie, im Existenzialismus, aber eben auch im Strukturalismus und in der Systemtheorie.

Das Grundproblem besteht offenbar darin, dass der Gegenstand und die Instanz in der Selbstreflexion anscheinend identisch sind. Die Voraussetzungen dafür, dass dieser Prozess nicht um sich selber kreist, sind die Erfahrungen und die Sprache. Damit werden also in der Selbstreflexion die Bedingungen bereitgestellt, Erfahrungen zu machen und eine Sprache zu sprechen, was aber umgekehrt die Voraussetzungen dafür sind, sich auf diese Bedingungen zu beziehen.

Eine Wissenschaft zeichnet sich dadurch aus, dass sie ein Referenzgebiet hat, einen Bereich von Gegenständen, auf welchen sie sich bezieht. Die Philosophie bezieht sich, haben wir gesagt, auf ihre Geschichte und die überlieferten Texte und auf ihre systematischen Fragen zu Erkenntnis, Lebensführung, Ontologie usf. Eine Wissenschaft hat Methoden und Theorien zur Einordnung ihrer Gegenstände. Auch das kann die Philosophie vorweisen. Wenn es aber um sie selbst geht, dann geht es offenbar nicht mehr um einen abgrenzbaren Bereich von Gegenständen, um Methoden, diese zu messen, festzustellen oder zu diskutieren, sondern um zirkuläre Reflexionskreise, die, sobald diese einen Gegenstand bekommen, ihre Voraussetzungslosigkeit einbüßen, die sie erst in die Lage

[34] Ähnlich findet sich das auch in den *Zweiten Analytiken* 87b und in *Über die Seele* 429a-433a. der Kontext der Stelle preist die beste Lebensform der *vita contemplativa*, die bei Aristoteles der höchsten Möglichkeit des Menschen zur *eudaimonia* entspricht.

[35] Vgl. auch Schnädelbach 1977, der insbesondere die Reflexion als Begründung, als Selbstbeobachtung und als Begriffsklärung unterscheidet.

gesetzt hat, über alles zu reden. Die Philosophie ist in ihrer Kernaufgabe deswegen keine Wissenschaft mehr und kann es nicht sein, also auch keine Oberwissenschaft oder Leitwissenschaft. Wir können vielleicht auch ganz einfach sagen, die Instanz, die sagt, was Wissenschaft sein kann, kann selbst keine Wissenschaft sein.

Diese Voraussetzungslosigkeit ist nicht nur eine der Deduktion, sondern ebenso eine der Induktion. Die Philosophie macht sich so Grundsätzliches zum Thema, dass die exakte Einordnung dieser Gegenstände verschwindet: Was heißt erkennen? Das kann ich nicht beantworten, ohne damit schon etwas zu erkennen. Was heißt handeln? Was will ich darauf sagen, ohne etwas zu tun? Wo liegt die Grenze der Welt? Was soll die Frage, wenn ich über die Welt nicht hinaus sehen kann? Was ist Geschichte, was Kultur, wenn wir keine historischen und kulturbildenden Wesen wären? Was ist der Mensch? Das fragt eben: ein Mensch!

Literatur:

Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, übers. u. m. e. Einf. u. Erläut. verseh. v. Olof Gigon, München ^{4}2002 (NE).

Honoré de Balzac, „Die Beamten", in: *Volksvertreter. Erzählungen*, übers. v. Charlotte Stucke-Kornfeld, Zürich 1998, 163-500.

Honoré de Balzac, „Vorrede zur ‚Menschlichen Komödie'", in: *Balzac. Leben und Werk*, hg. v. Claudia Schmölders, Daniel Kehl, Zürich 2007, 423-440.

Hans-Michael Baumgarnter, Hermann Krings, Christoph Wild, „Philosophie", in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. v. H. Krings, H.M. Baumgartner, Chr. Wild, Bd. II, München 1973, 1071-1087.

Jorge Luis Borges, „Fiktionen. Erzählungen 1939-1944", übers. v. Karl August Horst, Wolfgang Luchting und Gisbert Haefs, in: Jorge Luis Borges, *Werke in 20 Bänden*, hg. v. Gisbert Haefs u. Fritz Arnold, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1992.

Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt 1975.

Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Nachdruck der 1. Auflage Berlin 1910, Darmstadt ^{7}1994.

Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, aus d. Engl. übers. v. Reinhard Kaiser, Hamburg 1996.

Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin ^{2}1914.

René Descartes, *Philosophische Schriften in einem Band*, mit einer Einf. v. Rainer Specht und „Descartes' Wahrheitsbegriff" v. Ernst Cassirer, Hamburg, 1996 (Regulae, Discours, Meditationes).

René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, übers. u. hg. v. Arthur Buchenau, Hamburg 1994 (Einwände).

Emile Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, hg. u. übers. u. m. e. Einl. von René König, Frankfurt a. M. ^{7}2011.

Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt a. M. 2004.
Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme der industriellen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2007.
Gérald Genette, *Die Erzählung*, übers. v. Andreas Knop, m. e. Nachwort v. Jochen Vogt, überprüft und berichtigt v. Isabel Kranz, Paderborn [3]2010.
Horst-Jürgen Gerigk, *Lesen und Interpretieren*, Göttingen [2]2006.
Martin Gessmann, „Strukturalismus", in: Martin Gessmann (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch*, begr. v. Heinrich Schmidt, vollständig neu bearbeitete Auflage, Stuttgart [23]2009, 693f.
Andreas Graeser, *Ernst Cassirer*, München 1994.
Sigrid Graumann, Gesa Lindemann, „Medizin als gesellschaftliche Praxis, sozialwissenschaftliche Empirie und ethische Reflexion: ein Vorschlag für eine soziologisch aufgeklärte Medizinethik", in: Silke Schicktanz, Jan Schildmann (Hg.), *Medizinethik und Empirie. Themenheft der Zeitschrift: Ethik in der Medizin* 21(2009), 235-245.
Klaus Holzkamp, „Funktionalismus", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Darmstadt 1976, 1143-1145.
Reinhard Heede, „Funktion III", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Darmstadt 1976, 1141f.
William James, *Psychologie*, Heidelberg 1909.
Immanuel Kant, „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", in: Immanuel Kant, *Werkausgabe: Schriften zur Metaphysik und Logik 1*, Bd. 5, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. [11]2006, 109-264 (Prolegomena).
Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: Immanuel Kant, *Werkausgabe: Kritik der reinen Vernunft*, Band 3/4, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. [19]2012 (KrV).
Johann S. Koch, Rolf Kloepfer (Hg.), *Strukturalismus. Zur Geschichte und Aktualität eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas*, Heidelberg 2002.
Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt am Main 1992.
Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. [12]1993.
Franz von Kutschera, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin, New York 1981.
Paul Lorenzen, *Differential und Integral. Eine konstruktive Einführung in die klassische Analysis*, Frankfurt a. M. 1965.
Rudolph Hermann Lotze, *Logik. Erstes Buch. Vom Denken: Reine Logik*, Text d. Ausg. v. Georg Misch, m. e. Einl. „Lotze und die Entstehung der modernen Logik bei Frege" neu hg. v. Gottfried Gabriel, Hamburg 1989.
Niklas Luhmann, „Funktion und Kausalität", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 14(1962), 617-644.
Niklas Luhmann, „Funktion IV", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Darmstadt 1976, 1142f.
Niklas Luhmann, „Funktionalisierung", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Darmstadt 1976, 1143.
John Stuart Mill, „System der deductiven und inductiven Logik. Eine Darlegung der

Grundsätze der Beweislehre und der Methoden wissenschaftlicher Forschung I", in: *John Stuart Mill's Gesammelte Werke Bd. 2*, autorisirte Uebers. u. Redact. v. Theodor Gomperz, Leipzig 1872a.

John Stuart Mill, „System der deductiven und inductiven Logik. Eine Darlegung der Grundsätze der Beweislehre und der Methoden wissenschaftlicher Forschung II", in: *John Stuart Mill's Gesammelte Werke Bd. 3*, autorisirte Uebers. u. Redact. v. Theodor Gomperz, Leipzig 1872b.

Paul Natorp, *Die Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Eine Einführung in den kritischen Idealismus*, Göttingen ^{3}1921.

Hermann Noack, „Funktion II", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Darmstadt 1976, 1140f.

Dominik Perler, *René Descartes*, München ^{2}2006.

Platon, „Charmides", in: Platon, *Werke in acht Bänden*, gr. u. dt., Bd. 1, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt ^{3}1990, 287-349 (Charmides).

Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung. Band I: Zeit und historische Erzählung*, aus d. Franz. v. Rainer Rochlitz, München 1988; *Band II: Zeit und literarische Erzählung*, aus d. Franz. v. Rainer Rochlitz, München 1989; *Band III: Die erzählte Zeit*, aus d. Franz. v. Andreas Knop, München 1991.

Paul Ricœur, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999)*, übers. u. hg. v. Peter Welsen, Hamburg 2005; mit den Aufsätzen: „Die erzählte Zeit", 183-207, und „Narrative Identität", 209-225.

Hans Georg Steiner, „Funktion I", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Darmstadt 1976, 1138-40.

Georg Schlünder, „Funktionär", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Darmstadt 1976, 1145f.

Herbert Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs*. Frankfurt a. M. 1977.

Jakob von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, 2. vermehrte u. verb. Aufl., Berlin 1921.

Jakob von Uexküll, Georg Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*, m. e. Vorw. v. Adolf Portmann u. e. Einl. v. Thure von Uexküll, Frankfurt a. M. 1970.

Jakob von Uexküll, „Funktionskreis", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Darmstadt 1976, 1146f.

Christiane Voss, *Narrative Emotionen. Eine Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Emotionstheorien*, Berlin, New York 2004.

Kurt Wuchterl, *Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Bern, Stuttgart, Wien 1997.

Epilogos

Die „Anthropologischen Wege“ haben bei aller scheinbaren Heterogenität der Themenstellungen in den Einzelbeiträgen ein gemeinsames Thema: den Menschen und seine Orientierung in der Welt. Die Komplexität unserer kulturellen Welt erhöht sich offenbar von Tag zu Tag: Sie betrifft unser Gesundheitssystem, in dem die Maßgröße rein monetärer Werte ständig zunimmt und dadurch trotz gegenteiliger Beteuerungen aller Akteure der leidende Mensch, der Patient, nach und nach nur noch eine marginalisierte Rolle spielt; sie betrifft unser Rechtssystem, das die Würde des Menschen im Verständnis wie in den Verfahren nur noch als ein Element neben den anderen Grundrechten, z. B. des Lebens oder der Freiheit, einordnet, obwohl sich erst aus der Sicht einer absoluten Würde der Person das Leben im anthropologischen Sinn oder ein freiheitliches Handeln ausformen kann; so unbestimmt im positiven Rechtssinn der Begriff auch immer sein mag, ja sein muss; sie betrifft das Verständnis der von Naturwissenschaft und Technik interpretierten Welt, von der wir uns immer mehr abhängig machen, die uns vorgaukelt, wir wüssten schon, wie sich alles manipulieren lässt, damit sich die alte Hoffnung von einem besseren Leben im Jenseits schon im heutigen Diesseits oder seiner nahen Zukunft erfüllen lässt. Die Fragen zum Lachen, den menschlichen Emotionen und der Motivation sollen dagegen – und in Ergänzung zu meiner Interpretation des technischen Weltverständnisses – den Menschen in seinem reflexiven Selbstverständnis wieder in die Welt einbetten, deutlich machen, dass wir in unseren kulturellen Errungenschaften zwar ständig über unsere Natur hinausgehen, indem wir diese betrachten und umformen, dennoch aber immer auch Teil der Natur bleiben, und dass durch diese Zerrissenheit – die freilich eine rein reflexive ist, die zu bedenken wir zwar fähig, aber ebenso auch gezwungen sind – erst der Mensch zum Menschen wird. Die Betrachtung über die statisch-analytische Funktionalisierung und ihre Differenz zur dynamischen Funktion ergänzt diese Arbeiten, führt diese zusammen und überschreitet sie gleichzeitig. Sie kann als Versuch angesehen werden, für das menschliche Selbstverständnis Neuland zu gewinnen. Der Verfasser hofft, vor allem aus der Zusammenführung der Frage nach der zentralen Motivation des Menschen und seiner adäquaten – nämlich dynamischen – Funktionalisierung,

das Verständnis des Menschen als Handlungs- und Kulturwesen und die daraus hervorgehende Vielfalt von ethischen Begründungsweisen im weiteren Verlauf seiner Studien vorantreiben zu können.

Die ersten drei Beiträge des Bandes sind aus den Vorträgen der Humboldt-Lectures – die Einrichtung, welche im Vorwort geschildert ist – entstanden und später zu Aufsätzen ausgearbeitet worden; die letzten vier Beiträge sind – nachdem die Idee zu diesem Band aufkam – erst als Aufsätze in der vorliegenden Form konzipiert und dann für die Vorträge gekürzt worden. Ich gestehe frei, dass das gemeinsame Thema von der Orientierung des Menschen in der Welt keinem vorgängigen Plan entsprang, sondern sich erst rückblickend ergab. Insofern war auch das der Weg eines Menschen.

Ich danke der Universität Ulm, die mir die Gastprofessur für Philosophie am Humboldt-Studienzentrum für Philosophie und Geisteswissenschaften für insgesamt dreieinhalb Jahre übertragen hat, und den Weggefährten in dieser Zeit: Prof. Dr. Dr. h.c. Renate Breuninger, Prof. Dr. Heiner Fangerau, Dr. Hans-Klaus Keul, Dr. Roman Yaremko und den vielen anderen, die ich aus der Universität und der Stadt Ulm im Laufe der Zeit kennen lernen durfte. Vor allem der Anspruch des Ulmer Publikums bei den Vorträgen hat mich immer wieder angespornt, weder beim Niveau der Reflexion noch bei der gleichzeitig geforderten Verständlichkeit der Ausführung nachzulassen. Das Humboldt-Studienzentrum hat mir mit seinen zahllosen Veranstaltungen (Ringvorlesung, Philosophischer Salon, Ulmer Denkanstöße, Humboldt-Kolloquium, im Gespräch) außerdem ermöglicht, vielen anerkannten, aber auch weniger bekannten Geistesgrößen unserer Zeit zu begegnen und mich mit diesen fachlich auszutauschen. Die Menschen, die Arbeit wie die Themen hier werden mich noch mein ganzes Leben begleiten. Großer Dank gebührt zuletzt Ulrike Angermeier, welche die Mühen des Korrekturlesens auf sich genommen hat.

Ulm, im Mai 2012