

Philosophische Anthropologie Themen und Positionen

Herausgegeben von / Edited by

Joachim Fischer (Dresden) Ada Neschke (Lausanne)
Gérard Raulet (Paris) Hans Rainer Sepp (Praha)

Editionsbeirat / Editorial Board

Heike Delitz (Dresden)
Cathrin Nielsen (Frankfurt am Main / Praha)
Guillaume Plas (Paris)

Band / Volume 5

Sprache und Wissenserwerb

Ein interdisziplinärer und interkultureller Zugang

Language and Acquisition of Knowledge

An Interdisciplinary and Intercultural Approach

Herausgegeben von / Edited by

Ada Neschke

Hans Rainer Sepp

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Der vorliegende Band entstand mit Unterstützung des Schweizer Nationalfonds, der Schweizer Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften sowie der Stiftung zum 450. Jahrestag der Gründung der Universität Lausanne und ihrer *Section de linguistique*.

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2011

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

ISBN 978-3-88309-104-4

Inhalt / Table of Content

Ada Neschke

Die Frage nach der „Sprache“.
im aktuellen Streit um ein neues Menschenbild
Zur Einführung

8

I OKZIDENTALE SPRACHPHILOSOPHIE

OCCIDENTAL PHILOSOPHY OF LANGUAGE

Joachim Fischer

Language observed by the operation called Philosophical anthropology

35

Gérard Raulet

Den Menschen beim Wort nehmen.
Über Max Schelers Auffassung der Sprache

46

Marco Russo

Language and aisthesis:
From Herder's genetic model to Plessner's reticular model

68

Heike Delitz

Philosophien der Sprache: Helmuth Plessner und Ludwig Wittgenstein

84

Ada Neschke

Sprache, Spiegel des „Geistes“.
Was es für ein Lebewesen heißt, „reden“ zu können

106

5

II ORIENTALISCHE SPRACHPHILOSOPHIE
FAR EASTERN PHILOSOPHY OF LANGUAGE

Johannes Bronkhorst

Language and knowledge construction in India 139

Tom J. F. Tillemans

Buddhist Epistemology and Philosophy of Language 149

III ASPEKTE DER VIELSPRACHIGKEIT
SPRACHVERMITTLUNG, WIRTSCHAFTS-
UND RECHTSWISSENSCHAFT
ASPECTS OF PLURILINGUISM
TRANSMISSION OF LANGUAGE, ECONOMICS AND LAW

Daniel Coste

Language, languages, linguistic varieties in the transmission of knowledge
Approximation and appropriation 161

Jean-Claude Usunier

Language as a key input in investigating conceptual equivalence
in cross-cultural management research 177

Alain Papaux

Absence of linguistic pluralism in law?
Toward an understanding of legal „thickness“ 208

Inhalt

IV DIE NARRATIVE LEISTUNG DER SPRACHE KLINISCHE UND POLITISCHE PRAXIS NARRATIVE FUNCTION OF LANGUAGE CLINICAL AND POLITICAL PRAXIS

Lazare Benaroyo

Constructing medical wisdom:

The significance of healing narratives for clinical practice 233

Thomas Mittmann

„Political correctness“

Das Phänomen der ‚Sprachverbote‘ in der so genannten ‚freien Welt‘ 245

Autorinnen und Autoren 268

Personenregister 271

Die Frage nach der Sprache im aktuellen Streit um ein neues Menschenbild

Zur Einführung

Zur Vorgeschichte des Bandes

Der vorliegende Band *Sprache und Wissenserwerb* geht auf eine Tagung ähnlichen Titels, „Langage et construction des savoirs“, zurück, die im Mai 2007 auf Initiative von Lazare Benaroyo (Medizin), Anne-Claude Berthoud (Linguistik), Francesco Gregorio und mir (Philosophie) an der Universität Lausanne stattgefunden und Wissenschaftler aus so verschiedenen Disziplinen wie Linguistik, Medizin, Philosophie, Psychologie, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften miteinander ins Gespräch gebracht hatte. Die Tagung verfolgte zwei Ziele: einerseits an einem *gemeinsamen* Gegenstand, der Sprache, den Reichtum der Erkenntnismöglichkeiten auszuschöpfen, der in der *Diversität* der Zugänge zu ein und demselben Gegenstand verborgen ist, andererseits die gemeinsamen Erkenntnisbemühungen gerade in Hinblick auf einen solchen Gegenstand zu vereinigen, der im Zentrum der Erkenntnis des Menschen stehen muss: die Sprache.

Die Wahl des Themas „Sprache“ war aus der Vorgeschichte der Tagung motiviert; letztere bildete den Abschluss einer Reihe von Forschungsseminaren, welche von mir im Rahmen des Förderungsprogramms der Geisteswissenschaften der Universität Lausanne (IRIS 4) zwischen 2001 und 2003 an der *Section de philosophie* mit dem Ziel veranstaltet wurden, die *Philosophische Anthropologie*, wie sie von Max Scheler, Helmut Plessner und Arnold Gehlen konzipiert worden war, kritisch aufzuarbeiten und in einer frankophonen Welt bekannt zu machen.¹ Diese Absicht entsprang der These, dass im Zeitalter der florierenden

¹ Dem Vorschlag Joachim Fischers folgend (Fischer 2008a, 187-192, Fischer 2008b, 1-9) unterscheiden wir *Philosophische Anthropologie* (Eigenname) und philosophische Anthropologie (Name der Disziplin); die erste Bezeichnung bezieht sich auf die Phase der Ent-

evolutionsbiologischen und neurologischen Erforschung des Menschen und angesichts der hier auftretenden Probleme gerade die Philosophie dazu aufgerufen sei, sich ihrer eigenen *philosophischen* Anthropologie zu erinnern und diese fortzuentwickeln; es entspricht dem Gebot ökonomischer Forschungspraxis, nicht Amerika zweimal zu entdecken, sondern schon erworbene Einsichten zu rezipieren, was bedeutet, an diejenige Tradition innerhalb der Philosophie anzuknüpfen, der bis heute grundlegende Erkenntnisse über den Menschen verdankt werden, eben die oben genannte Anthropologie von Scheler, Plessner und Gehlen.² Zusammengefasst lauten diese Erkenntnisse: die Natur des Menschen im Unterschied zum Tier ist „Kultur“; mit „Kultur“ (von *colere* „pflegen“, „bearbeiten“) bezeichnen wir das dem Menschen eigene Verhältnis zur Welt, dessen Kennzeichen in der Nicht-Eingebundenheit in eine ihm korrelierende Umwelt besteht, in seiner „Weltoffenheit“. Spätestens seit der Einführung des Ackerbaus³ hat sich der Mensch die Welt durch deren Pflege (*agri-cultura*) zu seinen Zwecken dienstbar gemacht, sich angepasst und lebt daher in einer durch die „Kunst“ (τέχνη – *ars* – „Technik“⁴) geprägten, artifiziellen Welt, die man Kultur zu nennen pflegt. Da der Mensch im Unterschied zum Tier das nicht festgestellte, sich immer wandelnde Lebewesen ist, lehrt uns, wie bereits Wilhelm Dilthey feststellte, vor allem die Geschichte, was der Mensch sei.⁵ In der Geschichtswissenschaft ebenso wie in allen „Geisteswissenschaften“ ist „der Mensch“ ein *Reflexionsbegriff*,⁶ denn es ist *der Mensch*, der *sich selbst* als lebendiges handelndes Wesen zum Gegenstand seines Forschens macht. Die Bedingungen der Möglichkeit dieser Forschung sind vor allem zwei: Einerseits schafft der Mensch dank geistiger Vorgänge die Kultur als eine äußere Realität – Dilthey nannte dies die „Objektivationen des Geistes“;⁷ es sind andererseits diese selbst geschaffenen Produkte, an denen der Mensch gemäß dem Nachweis der *Philosophischen Anth-*

wicklung zwischen Scheler und Gehlen, die zweite auf die bis in die Antike zurückreichende Theoriebildung des Menschen seiner selbst (Neschke 2008a, 14-24).

² Über deren Eigenart und Schicksal orientiert heute die zuverlässig recherchierte und klar strukturierte bedeutende Arbeit von Joachim Fischer (Fischer 2008b).

³ Die so genannte „neolithische Revolution“, vgl. Childe 1975, 29-41.

⁴ Zur Technik als fundamentaler Kategorie eines Verständnisses des Menschen vgl. Gehlen 1951/2004, 5-23.

⁵ Zu Diltheys „Anthropologie“ und ihrem Verhältnis zur Geschichte vgl. Lessing 2008, 41-47.

⁶ Janich 2008b, 50: „Mensch‘ ist letztlich kein Gattungsbegriff der Naturwissenschaften, sondern ein Reflexionsbegriff der Moral- und Rechtsphilosophie sowie der theoretischen Philosophie.“

⁷ Dilthey 1910/1976, 256ff.

ropologie Anleihen macht, um sich selbst zu verstehen; m.a.W., der Mensch versteht sich immer nur *indirekt*. Unter diesem Aspekt lässt sich das Menschenbild der Renaissance, welches den Menschen als *homo creator* und *deus in terris* verstand,⁸ mit dem Menschenbild der modernen Neurowissenschaften vergleichen, die das Funktionieren des Gehirns analog einem von Menschen selber verfertigten Nachrichtensystem interpretieren.⁹

In diesem Band dagegen soll es darum gehen, den Menschen von den Objektivationen der Sprache aus zu deuten. Damit bildet er eine Fortsetzung der *Philosophischen Anthropologie*, deren Eigenmerkmal es war, den Menschen nicht mittels des *Seele-Körper*-Bezugs, sondern hinsichtlich seines *Weltbezugs* problematisiert zu haben. Das signalisiert bereits ihre Gründerschrift aus der Hand Max Schelers „Die Stellung des Menschen *im Kosmos*“.¹⁰ Die Sprache aber ist ein objektiver und lautphänomenaler Teil der Welt des Menschen; der Mensch als Mensch lebt immer in einer Sprachwelt, jenseits derer kein sprachliches Niemandsland vorhanden ist.

Die Überzeugung, dass wir heute dringend einer philosophischen Anthropologie bedürfen, wird, wie es die sich mehrenden Publikationen zu diesem Forschungsgebiet zeigen,¹¹ von vielen Wissenschaftlern geteilt, ohne dass bereits ein Konsens darüber besteht, wie denn eine philosophische Anthropologie zu verfahren habe.¹² Doch damit nicht genug; nicht nur soll die Philosophie eine eigene Anthropologie entwickeln, sie soll – so schlägt es Ernst Tugendhat vor, diese Disziplin als ihre Grundlagendisziplin ausbilden.¹³ Diese Position Tugendhats können wir allerdings nicht teilen; denn eine Theorie des Menschen kann niemals „grundlegend“ sein, da ihr immer bereits eine dank der Sprache gegebene,

⁸ Zum Renaissancephilosophen Marsilio Ficino vgl. Neschke 2008b, 24.

⁹ Janich 2009, 66-74.

¹⁰ Scheler, 1928/1976. Zu Scheler s. Raulet 2002 und die Einordnung Schelers in den gemeinsamen Denkansatz der *Philosophischen Anthropologie* bei Fischer 2008a, 187-192; 2008b, 526-558.

¹¹ Thies 2009.

¹² Außerhalb der Tradition der *Philosophischen Anthropologie* stehen Spaemann (²1998), Ferber (2003), Thies (2004), Illies (2006) Tugendhat (2007), Putallaz/Schumacher (2008), in ihrer Tradition Fischer (2008a, 2008b), Neschke (2008a, 2008b), Raulet (2002), Sepp (2008). Kobusch, der den Begriff der „Person“ seit dem 13. Jahrhundert hinab bis zur Theorie der menschlichen „Rollen“ bei Plessner verfolgt (Kobusch ²1997, 248-253), nimmt eine Zwischenposition ein; Hartung (2003, 309-328) erinnert an die Kulturphilosophie Ernst Cassirers.

¹³ Tugendhat, 2007, 34-54. Tugendhat erneuert damit den Gestus, dem die *Philosophische Anthropologie* seit Scheler ihre Entstehung verdankt (dazu Raulet 2002, 96ff.).

nicht aber reflektierte allgemeine Ontologie zugrunde liegt. Dennoch halten wir die Anthropologie, zusammen mit Erkenntnistheorie und Ontologie einerseits und Ethik andererseits für *eine* der philosophischen Grunddisziplinen. Sie kann heute die Stellung einnehmen, die von der Antike bis in die Neuzeit und noch bei Kant die Naturphilosophie (Physik und Kosmologie) besaßen. Da letztere dank der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften aus dem Kompetenzbereich der Philosophie in dem Maße herausgefallen sind, als ihre mikro- und makroskopischen Forschungen das Universum in Dimensionen erkundet, welche jenseits der *mesoskopischen Lebenswelt* des Menschen liegen,¹⁴ die Philosophie dagegen seit Sokrates ihre Aufgabe darin besitzt, darüber nachzudenken, was die Bestände *dieser mesoskopischen Welt* für den Menschen *bedeuten* – in Kants Formulierung fragt sie: „Was kann ich wissen, was soll ich tun, was kann ich hoffen?“ –, bleibt die Anthropologie ein genuiner Gegenstand der Philosophie; denn der Mensch ist ein solches „Seiendes“, das *sich selber* wissen *kann*, ja *muss*, da schon zu seinem Überleben die Selbsterkenntnis und deren wichtigstes Instrument, die *Selbstbeobachtung* bzw. *Reflexion*, notwendig ist. In der Tat, wie es die Vertreter der *Philosophischen Anthropologie* begriffen und methodisch durch den Akzent auf die Frage des Weltverhältnisses verwertet haben, hängt das Gelingen einer *philosophischen* Erkenntnis des Menschen davon ab, ob es möglich ist, die *Innen-* und die *Außenperspektive*, die der Mensch von sich einnehmen kann, miteinander zu verbinden. Konkret bedeutet dieses Postulat, die Einsichten, welche die Natur- *und* Geisteswissenschaften vom Menschen, sei es als Organismus, sei es als Schöpfer seiner eigenen Welt bereitstellen, wahrzunehmen und zu interpretieren, um sie in eine „Gesamtsicht“ des Menschen zu integrieren, m.a.W. die *Innenperspektive*, die der Reflexion entspringt, mit der *Außenperspektive*, welcher die gezielte Beobachtung durch die äußeren Sinne zugrunde liegt, zu vereinigen. Genau dieses Projekt zeichnete die *Philosophische Anthropologie* aus, da sie auf das Ganze des Menschen schaut. So sagt Arnold Gehlen programmatisch in *Der Mensch*:

„Solange man keine Gesamtanschauung vom Menschen hat, muß es bei der Betrachtung und dem Vergleich von Einzelmerkmalen bleiben, und solange es da-

¹⁴ Unsere Termini greifen modifizierend die Terminologie von Gerhardt Vollmer (Vollmer 1994, 161-165) auf, der Mikro-, Makro- und Mesokosmos unterscheidet. Vollmers Terminologie bedient sich einer *Objektsprache* (Welt – *kosmos*), die unsrige betont die subjektgebundene Grundlage der Objekte, die Arten ihres Erfassens („-skopisch“ von *skopein* = untersuchen, betrachten).

bei bleibt, gibt es keine selbständige Anthropologie, weil es kein selbständiges Wesen ‚Mensch‘ gibt.“¹⁵

Gemeint ist in diesem Satz die interpretierende Gesamtschau, welche von der Philosophie erarbeitet werden kann, wenn sie ihr reflexives Potential, das sie zu einer „Meta-Wissenschaft“ habilitiert, am Menschen zum Einsatz bringt. Das bedeutet konkret, dass die „Außenperspektive“ in die Innenperspektive eingeholt werden muss, so dass es dem erkennenden Subjekt möglich wird, *sich* in den Erkenntnissen äußerer Beobachtung *wiederzuerkennen*. Bedingung der Möglichkeit dieser Doppelperspektive aber ist die Sprache und, wie wir unten zeigen werden, der sich in der Sprache manifestierende „Geist“.¹⁶

Zum aktuellen Kontext des Bandes

Der Streit um den Geist

Bevor in den folgenden Beiträgen des Bandes unser Projekt Gestalt annimmt, muss das Thema „Mensch und Sprache“ in die aktuelle Situation hinein gestellt werden. „Sprache“ als ein Thema philosophischer Anthropologie – d. h. die Betrachtung der Sprache, um an ihrem Leitfaden dem Verständnis der *species* „Mensch“ näher zu kommen – ist heute kein *neutraler*, ohne Eintritt in eine Kontroverse zu diskutierender Gegenstand. In der Tat, da die Sprache die lautphänomenale Manifestation des Denkens ist und die Analyse des Denkens den antiken Griechen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. den Anlass bot, einen Gegenstand anzunehmen, den sie als „Geist“ („*noûs*“) bezeichneten, muss sich jede okzidentale Sprachtheorie, die da einsetzen will, wo die Weichen unserer Tradition gestellt wurden,¹⁷ mit dem Gegenstand, „Geist“ genannt, auseinandersetzen. Dieser Gegenstand hat seit fünfzig Jahren eine wandlungsreiche Geschichte durchlaufen. Vor etwa fünfzig Jahren brachte der Begriff des Geistes die Denker in große Verlegenheit. So schrieb Bruno Liebrucks im Jahr 1965: „Über den Geist zu schreiben verbietet sich heute aus Geschmacksgründen ...“ und „... wer möchte noch geistiger Wirklichkeit begegnen?“¹⁸ Liebrucks gibt dem tiefen Misstrauen Ausdruck, welches vor einem halben Jahrhundert seine Zeitgenossen dem Geist als Rest einer nunmehr „durchschauten Metaphysik“ entgegenbrach-

¹⁵ Gehlen, 1940/1993, 8.

¹⁶ Neschke, dieser Band S. 106-136.

¹⁷ Das zeigt der Kulturvergleich in diesem Band.

¹⁸ Liebrucks 1965, 57.

ten, war doch der Begriff des Geistes mit der gesamten Tradition der abendländischen Metaphysik von Parmenides bis Hegel belastet.¹⁹ Seit dem letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts dagegen blüht ein reicher Zweig der Philosophie, der sich *Philosophie des Geistes* nennt.²⁰ Hier ist das Wort Geist nicht Übersetzung des griechischen Worte *noûs*, sondern des englischen Wortes *mind*, was adäquater als mit „Geist“ mit dem Ausdruck „Aktivitäten des Bewusstseins“ zu übersetzen ist.²¹ Die aktuelle Philosophie des Geistes hat nun ihr Forschungszentrum in einem Thema, das sie mit der *Philosophischen Anthropologie* teilt, nämlich die Frage nach der Beziehung von Körper und Seele, zwischen *Physis* und *Psyché*. Sie unterscheidet sich aber grundlegend dadurch, dass sie nicht systematisch das In-der-Welt-Sein des Menschen mitbedenkt, sondern sich auf die Frage der Beziehung von Bewusstsein und Körperprozessen konzentriert und hier weitgehend naturwissenschaftlich orientiert ist; denn diese Entwicklung innerhalb der Philosophie hat die Forschungen der modernen Neurowissenschaften zur Voraussetzung.

Die Neurowissenschaftler haben in jüngster Zeit mittels eines „Manifestes“ angekündigt zu wissen, was denn der Geist sei.²² Seit ihrem Schritt in die Öffentlichkeit hat sich das *philosophische Problem* des Geistes in eine *interdisziplinäre Kontroverse* zwischen Natur- und Geisteswissenschaftlern verwandelt. Ihr Kern besteht in der Frage, ob der Geist vollständig mit neuronalen Prozessen des Gehirns identifiziert werden kann, so dass eine naturwissenschaftliche Erklärung aller geistigen Phänomene denkbar wird. Geist und Gehirn wären daher identisch.²³

Dieser Band soll in seiner Gesamtheit dazu beitragen, mittels der Theorien der Sprache aufzuzeigen, dass die Aktivitäten des Geistes und seine neuronalen Grundlagen keineswegs in der Weise identisch sind, dass die Kenntnis dieser Grundlagen zur Erkenntnis des Geistes führen, geschweige denn ausreichen. Er soll daher in die Kontroverse eintreten und Argumente zugunsten der alternativen These liefern, der zufolge der Geist in den Akten besteht, die sich der *schöp-*

¹⁹ Ebd. – Liebrucks umfassender Versuch, Geist von der Sprache her zu fassen, ist bis heute zu Unrecht nicht rezipiert worden. Das von Liebrucks praktizierte „dialektische“ Denken hat im Zeitalter der modernen, vom Positivismus inspirierten Logik nicht die Gunst der Stunde. Deren Metaphysikfeindlichkeit wird von Habermas geteilt, der diese Haltung zu begründen versucht (Habermas 1988, 11-60).

²⁰ Vgl. Teichert 2006 und die bei Teichert 2006, 167f. aufgelisteten Darstellungen der Philosophie des Geistes.

²¹ Teichert 2006, 11f.

²² Vgl. das Manifest aus *Gehirn und Geist* 6, 2004, 29-37.

²³ Zur Identitätstheorie vgl. die luzide Darstellung durch Teichert 2006, 66-88.

ferischen Interaktion von Mensch und Welt herausbilden.²⁴ Doch soll dem Verständnis dessen, was in der Kontroverse auf dem Spiele steht, nämlich ein „naturalistisch-materialistisches“ bzw. humanistisch-geistiges Menschenbild, damit gedient werden, dass wir den realen und intellektuellen Rahmen der Kontroverse einleitend skizzieren.

Die aktuelle politische Gesamtlage

Die Kontroverse um den „Geist“, die durch die Neurowissenschaften ausgelöst wurde und auch die *Philosophie des Geistes* durchzieht,²⁵ muss zunächst in den globalen Rahmen des gegenwärtigen intellektuellen Klimas, des „Zeitgeistes“, gestellt werden; denn sie hat die aktuelle unbestrittene *Öffentlichkeitsgeltung* der Naturwissenschaften zur Voraussetzung, die ihrerseits nicht ohne die globale sozio-politische Entwicklung der kontinentalen Demokratien zu verstehen ist. Aus dieser ging jedoch die Krise des Selbstverständnisses des Menschen hervor, die sich nach dem Ende des letzten Weltkrieges dank einer Vielfalt von Ursachen zu entwickeln begann.

Der *sozio-ökonomische* Hintergrund der Erfolgsgeschichte der Naturwissenschaften bildet die auf Besitz (Geld- und Sacherwerb)²⁶ und materiellen Lebenskomfort ausgerichtete aktuelle Lebenswelt; deren *politischer* Hintergrund und Auslöser ist in der modernen Massendemokratie zu suchen, in welcher, dank der dem sozialen Aufstieg dienenden *Gleichheitsideologie*, der Wettbewerb der Menschen nicht auf *moralische* und *intellektuelle*, sondern auf *materielle* Güter ausgerichtet ist. Materielle Güter sind jedoch Objekte des *Habens*, moralische und intellektuelle Güter können nur im Menschen selbst, in seinem *Sein und Handeln* verwirklicht werden. Erkennt man nun die Existenz moralischer und intellektueller Güter an, muss ein konsequentes Denken diesen den Vorrang verleihen und den Menschen, der sie besitzt, als ein echtes „Gut“ und als Vorbild betrachten. So wollte es die gesamte antike Philosophie seit Sokrates, und noch Plotin als Vertreter einer radikal unmaterialistischen Weltsicht spricht diese

²⁴ Die Verwandtschaft dieser These mit der evolutionären Erkenntnistheorie beruht in dem Faktum, dass der Mensch und sein Gehirn nicht isoliert, sondern in seiner kosmischen Eingebundenheit betrachtet werden.

²⁵ Teichert 2006, 50-107.

²⁶ In Frankreich unter dem Ausdruck des *pouvoir d'achat* zu einem gemeinsamen politischen Ziel der Politiker und der Gewerkschaften erklärt, so als sei das „Kaufenkönnen“ das wichtigste *Können* des Menschen.

fundamentale Wahrheit aus.²⁷ Die letzte „Spur“ einer solchen Sicht verbirgt sich heute im Begriff der „Person“ oder besser der „Persönlichkeit“.²⁸ Dank der auf Rom zurückreichenden juristischen Tradition ist die „Person“ wie durch ein Wunder noch immer in den modernen Demokratien in dem Maße präsent, dass sie durch die in der Verfassung verankerten *Grundrechte rechtsstaatlich* anerkannt und garantiert wird: „Jeder Mensch hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit.“²⁹ Nur eine *Person* kann *Rechte* haben, darunter das Recht, ihre Persönlichkeit zu entfalten;³⁰ dieser Prozess besteht in dem Erwerb *moralischer* und *intellektueller* Güter. Ohne diese Güter, die in der moralischen Person ihren Ort haben, ist, wie es schon John Locke erkannt hatte,³¹ ein *rechtsstaatliches* Gemeinwesen seiner Fundamente beraubt. Denn der Rechtsstaat dient dem Schutz der Eigensphäre der moralischen Personen, die diesen Staat um dieses Schutzes willen geschaffen haben. Dieser fundamentale Zusammenhang von Personen, moralisch-intellektuellen Gütern und Rechtsstaatlichkeit für das ungestörte Funktionieren der modernen Demokratien ist freilich heute weitgehend verdunkelt.³²

In der „Entfaltung ihrer Persönlichkeit“ unterscheiden sich die Menschen und sind aus diesem Grunde ungleich. Da diese Ungleichheiten als Ausdruck der gleichen Freiheit des „autonomen Subjekts“ gilt, sind die moralisch-intellektuellen Güter Gegenstände des *Erwerbs* durch die Individuen, nicht Gegenstände ihres *Wettbewerbs* als Teilnehmer an einer Marktgesellschaft; dieser „Gütererwerb“ findet daher außerhalb des „Lichtes“ der Öffentlichkeit in der Schattenzone des Individuell-Privaten statt. Die Gesamtgesellschaft betreffend muss sich daher das Gleichheitspostulat, dem folgend man heute auch die *soziale und mate-*

²⁷ Plotin, *Enneaden*, I, 4, 3, 18-23.

²⁸ Zur Person Spaemann ²1998, 25-42; Kobusch ²1997, 132-139; Kobusch 2008, 145ff.; Putallaz 2008, 183ff.; de Monticelli 2008, 217ff. Zum Unterschied von Person und Persönlichkeit Forschner, ²1994, 67f.

²⁹ Art. 1, 2 des deutschen Grundgesetzes.

³⁰ Zur Herkunft der Begriffe und dem Unterschied von Person und Persönlichkeit vgl. Gill 1988, 169f. u. Forschner ²1994, 66-68.

³¹ Die Unterscheidung von Mensch und Person ist kapital für die Begründung eines rechtsstaatlich organisierten *commonwealth* bei Locke (vgl. Neschke 2003, 495-506; 2009a 29-34).

³² Das Tolerieren der so genannten „Autonomen“, die keine Hemmung gegenüber der Gewalt haben, lässt sich als Ausdruck einer pragmatischen Haltung von Seiten der Politiker und der Gesellschaft deuten; es kann aber auch das Manifest mangelnden *politischen Denkens* sein, das unfähig ist zu verstehen, was es in einer Demokratie heißt, ein *Bürger (citoyen)* zu sein. Dazu Neschke 2009a.

rielle Gleichheit, über die Gleichheit vor dem Gesetz hinaus,³³ unter dem Stichwort der „sozialen *Gerechtigkeit*“ fordert, mit der Egalisierung der materiellen und gesellschaftlichen Güter begnügen.³⁴ Da man diese Gleichheit durch Umverteilung erzeugen kann – da ja die Menschen nicht in ihrem *Sein*, sondern nur in ihrem *Haben* gleich sein können –, lebt die Politik der Massendemokratien davon, diese Gleichheitsideologie zu fördern und ihr durch die Umverteilung der materiellen Güter zu Hilfe zu kommen. Gleicher materieller Wohlstand, Arbeitsplätze und Lebenskomfort sind die vorrangigen Themen des *öffentlichen* Diskurses.³⁵ Die „freie Entfaltung der Persönlichkeit“ hat nicht den Rang eines *öffentlichen* Themas, sei es ideologisch oder budgetär. Dennoch ist sie, wie oben betont, öffentlichkeitsrelevant, und dies im doppelten Sinn: Ohne Personen kann eine rechtsstaatliche Demokratie nicht funktionieren, die Entfaltung der Persönlichkeit von Personen bedarf der „Bildung“, die traditionell an den öffentlichen und privaten Schulen und Universitäten stattzufinden pflegte.

Jedoch, die „Bildungsfrage“, von der die grundgesetzlich versprochene „Entfaltung der Persönlichkeit“ abhängt, rangiert weit hinten in den Prioritäten der Politiker und der öffentlichen Meinung; mehr noch, das Wort „Bildung“ war im Rahmen der Bewegung von 1968 ein Mittel geworden, im Geist einer längst überholten Klassenkampfadeologie das „Bildungsbürgertum“ zu denunzieren.³⁶ Dabei war und ist Bildung ein klassen- und gesellschaftsneutrales Anliegen des okzidentalen Humanismus seit der Antike, welches einen wesentlichen Motor der Mobilität und Umstrukturierung der abendländischen Gesellschaften darstellte.³⁷ In dieser Tradition wurde der Bildungsgedanke von Wilhelm von Humboldt aufgegriffen, um aus den deutschen Untertanen verantwortliche Bürger (*citoyens*) zu machen. Die Universität sollte diese Art Bildung vermitteln. Der Gedanke der Bildung, mit Humboldt als Förderung der moralischen und intellektuellen Güter einer Person verstanden,³⁸ ist seitdem tot, es gibt im öffentli-

³³ Diese Gleichheit in der Freiheit gibt einem jeden Bürger das Recht, sich selber dank eigener Anstrengung in den Besitz aller von ihm gewünschten Güter zu bringen, sofern sich sein Streben mit dem der übrigen Mitglieder der Gemeinschaft vereinbaren lässt.

³⁴ Wenn man diese Grenze überschreiten will, muss man die „Natur“, d. h. die genetische Struktur des Menschen, eugenisch „korrigieren“; vor diesem Gedanken schreckt selbst ein als liberal geltender Denker wie John Rawls nicht zurück. Vgl. die Kritik bei Kersting 2000, 112-126.

³⁵ *Pouvoir d'achat*, Kaufkraft, ist das zentrale Thema der französischen Politik.

³⁶ Für Deutschland s. Albrecht 1999, 453-477.

³⁷ Vgl. Boehme 1984, 1986, 1988. Boehme (1988, 1) nennt den Humanismus eine „unideologische Gelehrsamkeit“.

³⁸ Schelsky 1963, 79-130.

chen Raum keine Bildungsfrage mehr. An ihre Stelle ist die „Ausbildung“ der Menschen zu funktionstüchtigen und „wettbewerbsfähigen“ Teilnehmern am globalen Markt (Bologna-Modell des universitären Unterrichts) getreten. Die traditionellen Stätten der Bildung als eines *Freiraums* von sozialen und ökonomischen Zwängen,³⁹ die Universitäten, sind der alles überwuchernden Markt-, Wettbewerbs- und Erwerbsideologie zum Opfer gefallen.⁴⁰ Erst jetzt, da der angerichtete Schaden sichtbar wird, gibt es allmählich eine neue Rückbesinnung.

Die Öffentlichkeitsgeltung der Naturwissenschaften

Diese aktuelle politische und sozio-ökonomische Global-Situation im kontinentalen Europa muss in Rechnung gestellt werden, will man die aktuelle *Öffentlichkeitsgeltung* der Wissenschaften verstehen; in der politischen Öffentlichkeit können vor allem solche Wissenschaftsgruppen Gehör finden, die dem allgemeinen Streben nach dem materiellen Wohlstand zuarbeiten, den „praktischen *Materialismus*“ des Habens und Mehr-Haben-Wollens (*pleonexia*)⁴¹ fördern. Diesem mentalen „Klima“ kommen die modernen Naturwissenschaften entgegen. Seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts wurde es möglich, aus den Erkenntnissen der Naturwissenschaftler in der Form des technischen und medizinischen Wissens vielfältigen Nutzen zu ziehen. Da dank der gleichzeitigen industriellen Revolution am Beginn des 19. Jahrhunderts die Massenproduktion der technischen Güter ermöglicht wurde,⁴² haben die Naturwissenschaften die Lebenswelt der Menschen völlig umgestaltet; hier wurde mit Evidenz ein *Fortschritt* auf ein immer „bequemer“, von körperlicher Anstrengung entlastetes und von Krankheiten

³⁹ Von den ersten Studenten im 12. Jahrhunderts heißt es in der bekannten Bulle Friedrichs II., dass sie *amore scientiae facti exules*, „Exilanten“ oder Außenseiter der Gesellschaft, seien!

⁴⁰ Die erklärten Ziele des Bologna-Programms sind: Mobilität, Wettbewerbs- und Beschäftigungsfähigkeit. So wurden sie durch die europäischen Politiker an der Sorbonne in Paris 1999 zuerst konzipiert und verkündet, bevor man in Bologna zur Ausarbeitung schritt. Vgl. jetzt W. R. Müller 2010, 7-12.

⁴¹ Sie ist Ursache aller politischen und sozialen Korruption, wie die *politischen* Denker von Platon bis Locke erkannt haben. Der ungeheure intrinsische Widerspruch der modernen Wettbewerbsgesellschaft besteht darin, das Mehr-Haben-Wollen systematisch als Prinzip des Handelns zu fördern, so als ob aus der Summierung unzähliger Übel (Egoismus des eigenen Habens) ein Gutes, und noch dazu das gemeinsame Gute entstehen könnte. Die Finanzkrise hat gezeigt, dass diese Rechnung nicht aufgeht. Ohne Begriff und Sache des „Maßes“ und eines „gemeinsamen Guten“ lässt sich nicht auskommen.

⁴² Gehlen 2004, 10-12.

weniger bedrohtes Leben hin erzielt, das als Erfolgsbilanz dieser Wissenschaftsgruppe anerkannt werden muss. Seit vielen Jahren und hartnäckig jedem Widerspruch trotzend glaubt daher die Öffentlichkeit, diese Erfolgsbilanz der Naturwissenschaften vor Augen, dass es nur *eine* Form echten Wissens – eben das der Naturwissenschaften geben könne – und dass in deren Laboren am Heil der Gesellschaft gearbeitet werde. Öffentliche Wissenschaftsförderung meint daher zumeist immer noch: Förderung der naturwissenschaftlichen Forschung in Hinblick auf die technische und medizinische Verwertung.⁴³

Von diesem positiven öffentlichen Vorurteil haben die neuen Neurowissenschaften in Deutschland 2004 mit ihrem Manifest Gebrauch gemacht und dank der medialen Öffentlichkeit angekündigt, dass ihre Forschungen das gesamte traditionelle Selbstverständnis des okzidentalen Menschen seiner selbst und damit grundlegende soziale Praktiken, darunter das Strafrecht, über Bord werfen würde.⁴⁴ Ihrer Darstellung zufolge besteht der Grundirrtum dieser Kultur darin anzunehmen, dass der Mensch einen freien Willen habe, dank dessen er als verantwortungsfähige „Person“ zur Rechenschaft für sein Handeln gezogen werden könne.⁴⁵ Da dieser Angriff sich unmittelbar auf das Strafrecht bezog, hat die *Schweizer Vereinigung der Rechts- und Sozialphilosophie* die Herausforderung angenommen und schon 2006 eine Diskussion mit den Vertretern der Neurowissenschaften geführt.⁴⁶ In der Philosophie haben sich viele, darunter so renommierte Vertreter wie Peter Janich und Jürgen Habermas, mit dem Anspruch der Neurowissenschaften auseinandergesetzt.⁴⁷ Jenseits der Fachdiskurse, die das Kennzeichen von Philosophiekongressen sind, hat besonders Peter Janich die Einsichten der Philosophie in eine allgemein verständliche Kritik der Neurowissenschaften in Form einer Sprachkritik umgesetzt.⁴⁸ Janich teilt allerdings die seit Austin und Searle⁴⁹ allgemein geltende *pragmatische* Interpretation der Sprache mit der Folge, dass von „Geist“ auch bei solchen Philosophen nicht mehr die Rede ist, die innerhalb des *linguistic turn* und außerhalb der Bewegung der *Philosophie des Geistes* stehen.

⁴³ Die Umbenennung des Schweizer Wissenschaftsrates in „Wissenschafts- und Technologierat“ im Jahre 2003 gibt diese Einstellung deutlich wieder.

⁴⁴ *Gehirn und Geist* 6, 2004.

⁴⁵ Die ersten Analysen dieser Verantwortlichkeit finden sich in Platons Strafrechtsexkurs (Platon, *Gesetze [Nomoi]*, IX 860 c3-864 c9); dazu Neschke 2008a, 90-94.

⁴⁶ Senn u. Puskas 2006.

⁴⁷ Janich 2008b, Habermas 2008.

⁴⁸ Janich 2009.

⁴⁹ Searle 1976, 29-34.

Die Geisteswissenschaften

Es bedarf eines so globalen Aufrisses der aktuellen Situation, um sich klar zu machen, warum die meisten Menschen, eingeschlossen die „Philosophen des Geistes“, dem Phänomen „Geist“ heute fremd gegenüber stehen; denn diese Entfremdung⁵⁰ verdankt sich der auf Grund der skizzierten Globalsituation konstitutionell gewordenen „Dauerkrise“ der *Geisteswissenschaften*. Solche sind als *theoretische* Wissenschaften die Geschichte und deren Hilfsdisziplinen wie die Epigraphik und Archäologie, die Philologien, Literatur-, Kunst- und Musikwissenschaften und die Meta-Wissenschaft „Philosophie“, als *praxisorientierte*: die Pädagogik, die Psychologie, die Rechts- und Sozialwissenschaften. Die theoretischen Geisteswissenschaften können und konnten, an den Naturwissenschaften gemessen, keine materiell-sichtbaren und daher vergleichbaren „gesellschaftlich relevanten“ Erfolgsbilanzen aufweisen; sie konnten nicht zeigen, dass sie einem so genannten „gesellschaftlichen Bedürfnis“ entgegen kämen; denn schon die „Wahrnehmungsfähigkeit“ geschweige denn eine Urteilskraft über die Manifestationen des Geistes kann nicht *die* Gesellschaft, sondern nur ihr kleinster atomarer Teil, das Individuum, erwerben. Für dieses Verständnis bedarf es nämlich der Ausbildung der im Individuum potentiell vorhandenen Wahrnehmungsvermögen, die dank der Sensibilisierung der Sinne, der Übung von Beobachtung, Unterscheidung, Sprachfähigkeit und Erinnerung zu differenzierendem Denken und kritischer Urteilsfähigkeit führen, kurz, es bedarf der Ausbildung seines „Geistes“– das Wort zunächst vorläufig verstanden als die allgemeine „*Wahrnehmungsfähigkeit und Urteilskraft*“. Beides kann nur an Werken erworben und ausgebildet werden, welche selber, sei es als bildende Kunst-, sei es als literarische oder wissenschaftliche Werke diese Fähigkeiten im einzelnen Menschen fördern. Hier gilt ohne Abstrich die alte Formel: „Gleiches erkennt Gleiches.“ Nur der Geist erkennt den Geist, nur ein differenziert wahrnehmender Mensch kann den Produkten eines differenzierten menschlichen Geistes ein tieferes Verständnis entgegenbringen, z. B. kann nur das differenziert sehende Auge des Kunsthistorikers ein Bild Tizians von dem seines Kopisten unterscheiden, da er eine Einsicht in die subtile Sichtweise und Techniken des Malers erworben hat.

⁵⁰ Ehemals wurde sie durch die neo-marxistisch-freudianisch inspirierte Studentenrevolte verstärkt, die dann, als 68er Generation überlebend, das neomarxistische Erbe zur Grundlage des öffentlichen Diskurses vor allem in Deutschland gemacht hat (dazu Albrecht 1999). „Geist“ und „Bildung“ wurden als sprachliche Machtinstrumente der „bürgerlichen“ Kultur (des *bourgeois* bei Marx) proskribiert; dass es ohne sie keinen verantwortlichen „Bürger“ als *citoyen* geben kann, blieb diesem Denken unbekannt.

In der Tat, die Werke der bildenden Kunst gehen auf die je spezifische und differenzierte Sensibilität ihrer Schöpfer zurück. Dasselbe gilt für die sprachlichen Werke; auch sie, wie etwa Dichtung und Literatur und, auf andere Weise, die Philosophie, haben eine spezifische Sensibilität und Wahrnehmungsfähigkeit ihrer Schöpfer, die hier mit einer geübten Urteilskraft verbunden ist, zur Voraussetzung und verlangen von ihren Rezipienten, analoge Fähigkeiten auszubilden. Daher besteht das intrinsische Bildungspotential der Geisteswissenschaft, wie Humboldt richtig erkannte, darin, *den individuellen Geist an den Werken des Geistes zu schulen*. Die Geisteswissenschaften können es aus diesem Grunde als ihre spezifischen Leistungen aufweisen, aus ungeformten „rohen“ *Gehirnen* „geschulte“ *Geister* zu machen.⁵¹ Der lateinische Ausdruck für Bildung *e-ruditio* macht das plastisch klar: Der Mensch wird aus seinem „Rohzustand“ (*rudis*) herausgeführt, wird „ent-roht“.

Es gehört zum Erkenntnisbestand der *Philosophischen Anthropologie*, insbesondere der Gehlens, die *Unfertigkeit* und *Plastizität* des Menschen unterstrichen und damit den Utopien eines Rousseau und des jungen Marx, die von einer Vollkommenheit des Menschen als Gattungswesen ausgingen, ein realistisches Bild des Menschen entgegengesetzt zu haben. Der Mensch ist erst das, wozu er sich macht: Sein Werden ist nicht bereits in seinem Gehirn eingeschrieben, sondern in dem Prozess und der Formung, die das Gehirn dank der *Interaktion* des Subjekts mit der Welt, aber auch, was gerne vergessen wird, mit *sich selbst* dank der Reflexion erfährt.⁵² Wenn der Mensch, vor die Wahl gestellt, im „Rohzustand“ zu verbleiben oder diesen Zustand zu verlassen – Kant verstand diesen Zustandswechsel als Heraustreten aus der Unmündigkeit –, sich für die erste der Alternativen entscheidet, so entscheidet er sich im einen Fall für ein an Wahrnehmungs-, Urteils- und Handlungsfähigkeit *ärmeres*, im anderen Fall für ein *reicheres* Leben. Daher befinden sich die Geisteswissenschaften im Irrtum, wenn

⁵¹ Qua Wissenschaften gilt dies natürlich auch für die Naturwissenschaften, welche die Beobachtung- und Urteilsfähigkeit schulen; allerdings werden hier weder alle Sinne noch die Emotionen mit in die Schulung einbezogen noch auch die *innere Erfahrung* und damit die Kunst der Selbstreflexion.

⁵² Die Kollision der neo-marxistisch inspirierten *Kritischen Theorie* bei Habermas und der *Philosophischen Anthropologie* in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geht in letzter Analyse auf zwei konträre Auffassungen des Menschen zurück. Zur Kontroverse vgl. Fischer 2008b, 313-321. Eine philosophische Analyse der Kontroverse steht noch aus. Gehlen 1983, 132f. und 373-375 hat jedoch selber darauf hingewiesen, in welche Richtung sie gehen muss: Es sind die *anthropologischen* Prämissen der Sozialutopien bei Rousseau und Marx, denen die *Philosophische Anthropologie* ein *kritisches Potential* entgegen stellen konnte.

sie glauben, sie müssten als „Geistes“wissenschaften vor der Öffentlichkeit auf eine *Erfolgsbilanz* verzichten: Jenseits der Besorgung des *Überlebens* und dessen materiellen Komforts, dem die materiellen Güter als die *notwendigen* Güter dienen, stellen sie dem Einzelnen in der Form der auf *ihre Weise notwendigen* „Kulturgüter“ wie Zeitorientierung dank der Geschichte, Ausdrucksfähigkeit dank der Sprachkunst, visuelle Unterscheidungskraft dank der bildenden Kunst, kritisches Urteilen dank Philosophie und Wissenschaft die Mittel bereit, ein *intellektuell und emotional* reicheres Leben zu entfalten.

Dafür lässt sich als Zeuge eine andere Öffentlichkeit als die von Politikern repräsentierte anführen; besitzen doch die Geisteswissenschaften in einem großen Teil der Bevölkerung treue Verbündete. Dass nämlich selbst die anonyme „Gesellschaft“ an diesem reicheren Leben, das ja immer nur jedes ihrer Mitglieder als individuelle Person leben und *erleben* kann, ein Interesse hat, manifestiert sich an dem heute so dichten, alle Schichten ansprechenden Veranstaltungen der Kulturinstitute und Museen sowie sprachlichen, lautlichen und bildenden Künste, deren aktuelles hohes Niveau ohne die vorgängige Arbeit der Geisteswissenschaftler nicht denkbar wäre. Daher ist es falsch, diese intensiven Aktivitäten elitistisch als „Kulturbetrieb“ abzuwerten.⁵³ Vielmehr verweist das Breitenphänomen des „Kulturbetriebs“ darauf hin, dass eine Großzahl an Menschen in einer Gesellschaft, in der die elementaren Lebensbedürfnisse seit langem mehr als befriedigt sind, Bedarf und Freude daran hat, Werken zu begegnen, die sie mit neuen Horizonten konfrontieren und an ihnen Teil haben lassen, kurz sich in „geistigen“ Welten zu bewegen.

Die Unterscheidung eines personal erlebnisarmen und erlebnisreichen Lebens, die auf dem Unterschied einer nicht-sensibilisierten und sensibilisierten Wahrnehmungsfähigkeit und Urteilskraft beruht, erlaubt es daher den Geisteswissenschaften durchaus, selbstbewusst die Eigenständigkeit ihrer Leistungen zu unterstreichen. Jedoch nur derjenige, der die Geisteswissenschaft von innen kennt und darüber ihren Anteil an der Bildung und Aufrechterhaltung des modernen „Kultur“lebens abschätzen kann, ist auch in der Lage, über sie kompetent zu urteilen. Da es zumeist nicht die geisteswissenschaftlich Geschulten waren und sind, die aus ökonomischen und politischen Interessen diese Wissenschaften seit 1990 in die Zange der Evaluationen genommen haben,⁵⁴ waren die Geistes-

⁵³ Erinnert sei an die Kunsttheorie der *Kritischen Theorie* (Horkheimer u. Adorno 1971, 108-150).

⁵⁴ Auch der Schweizer Wissenschaftsrat (SWR) ist dem allgemeinen Trend gefolgt. Seine Evaluation der Geisteswissenschaften von 1997 endete mit der Empfehlung, dass diese