

als in die Welt geworfene Menschen, die einer geschichtlich gewordenen Gesellschaft angehören. Dieser ganze Ballast von Geschichte und Gesellschaft wird wohl den Hintergrund unseres Spiegelbildes bilden. Ein großes Gewicht, das vielleicht erst unsere Verankerung auf Erden ermöglicht. Nehmen wir also den Spiegel zur Hand und schauen wir hinein. Und sehen ein irdiges Wesen, an sich selbst erstickend und manchmal aufblickend zu seinem besseren Selbst, das es da nennt »Gott«.

mit Schauer
 lerlei Sage
 Licht und
 einen »Aug
 Die wahre
 mungsfähig
 scheint gr
 bis zur nä

denk zettel

Nr. 3

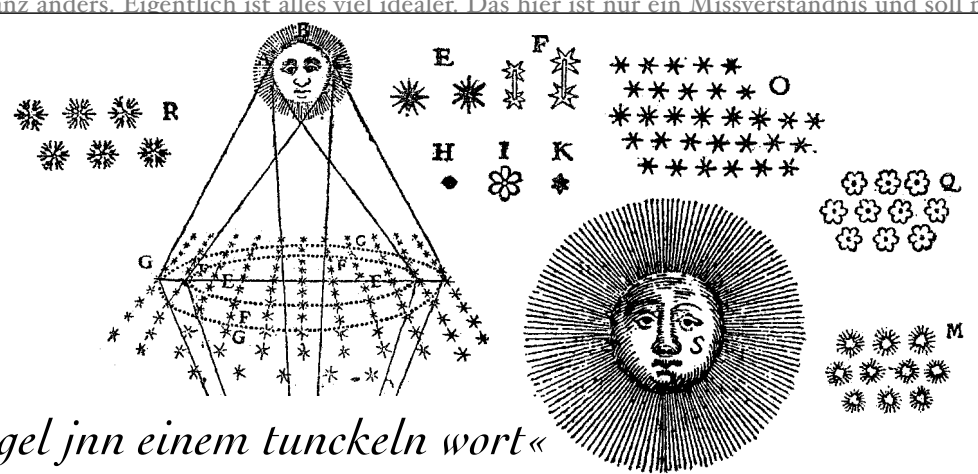
en Blick auf uns selbst geblieben: vie
 n, die Sprache des Glaubens wird von
 nur einen »Ausschnitt« der Welt und
 keitswirksam um das Gegenteil davon.
 ß sie gerade nicht allgemein zustim
 scht und überredet. Dieses Verfahren
 undundeiner Nacht zu erzählen, um es
 er. Ja wann denn sonst? identitätsstif

tende Merkmale teilen und sich somit zusammengehörig fühlen. Das wichtigste dieser Merkmale ist eine gemeinsame Religion, aber ebenso zählen andere Elemente dazu wie die bevorzugte Herrschaft

Bindeglied der Wissenschaften

Ein Blick in den Spiegel

scheiden. Eigentlich ist alles ganz anders. Eigentlich ist alles viel idealer. Das hier ist nur ein Missverständnis und soll nicht abgebildet werden. Wer weiß? Vielleicht Mensch. Irgendwann, vermutlich wann durfte Adam oder Eva, w blattgetrüben Quell jäh das ei Denkgesetze der Seele sind die sichtlich der Erkenntnis des al eine Erkenntnis überhaupt vor zugleich aber weiß, wie es sein nommen wird, bringt die Lust nicht über den schönen Gegen



: Kul
 duis-
 Kultur, wobei sie sich im Grad an Homogenität deutlich unter
 erständig
 en; irgend-
 Teich oder
 rechnenden
 nicht hin-
 wie es für
 s versteht,
 n wahrge-
 kräfte und
 ben sei ein
 ste Schöp-
 gleich aber
 n Mensch.

»Durch einen spiegel jnn einem tunckeln wort«

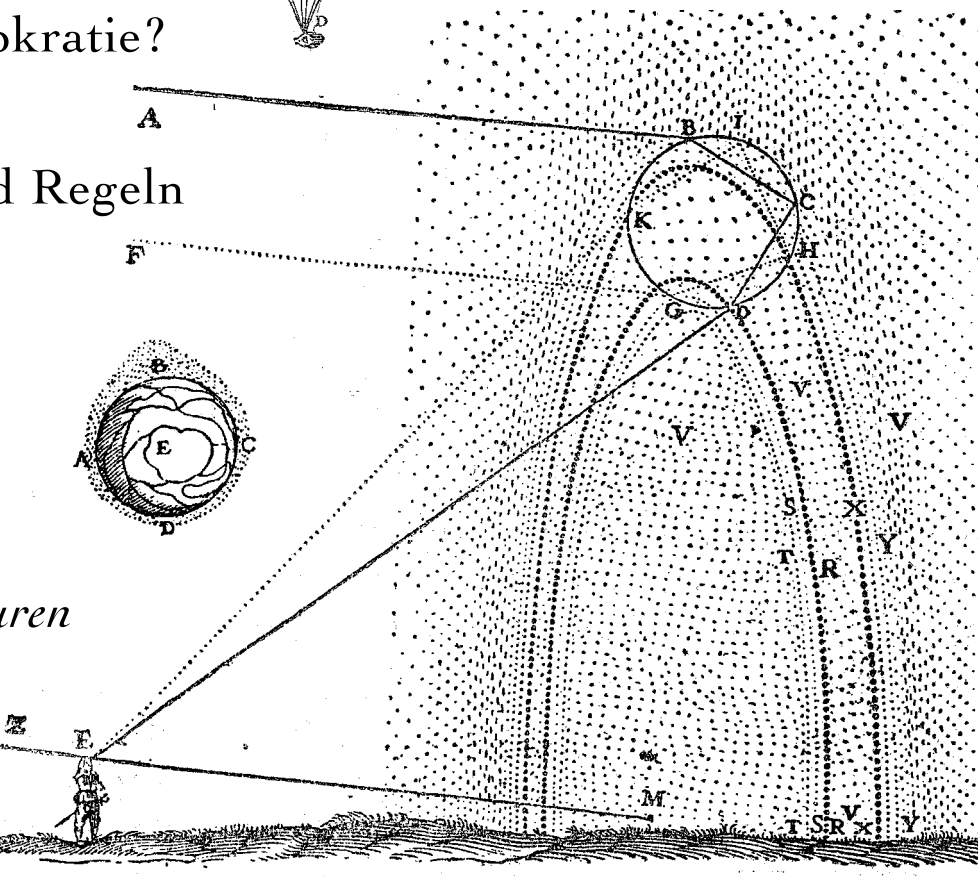
weiß, wie es sein müsste. Da k
 Ich spreche nicht al
 heit. Aber die Wisse
 der Kfz-We
 phase. Ist c
 also selbst und spricht von ind
 gesetzt wird. geht sie vor der L

Zu dumm für die Demokratie?

Schillers Kalliasbriefe an Körner

Sprache und Regeln

recl
 grei
 tung: Rückspiegel hat Außenw
 ist es am plausibelsten, diese E
 Wirklichkeit zu verstehen. Die
 Kultur einen gemeinsamen, un
 engeres oder weiteres Verständ
 lieren oder verändern und in s
 Paulos zielt ganz auf Transzend
 Immanenz der Transzendenz, l
 nis versteht, zugleich aber weiß



truktions-
 tiert euch
 en voraus-
 ngültig ge-
 Subjekt —
 Halt, Ach-
 nung nach
 ichtlichen
 , der jeder
 ulturen ein
 kmale ver-
 s Denken.
 leben, die
 sverständ-
 ir hier, auf
 und stauer
 ler besser:
 en sie ihre
 ern gemalt
 nstfertigst
 nd unserer
 wir lächeln

Kampf der Kulturen

noch besser. Sie sagen: Richtig
 Schminkspiegel zur Hand und
 haben. Und ärgern sich, dass d
 vom Innersten heraus. Das ist e
 Gene auf. Da mögen alte und j

Düster sah es aus, aber es hat wieder geklappt: auch der dritte Denkzettel hat glücklich das Licht der Welt erblickt! Und das, obwohl mehrere der ursprünglichen Mitarbeiter sich wegen Auslandssemestern, Prüfungen und anderen Verpflichtungen nicht mehr um unser (Sorgen-)Kind kümmern konnten und auch die verbliebenen Redakteure nur mit Mühe die Zeit und Kraft aufbrachten, die es erfordert, ein neues Heft bis zum Druck zu begleiten.

Einerseits sehen wir diese Entwicklung mit Sorge: die Lage ist ernst. Wird es noch einen weiteren *Denkzettel* geben? Von überall erreichen uns Lob und Anerkennung für unsere kleine Zeitschrift — aber das nützt dem Projekt nur wenig, es lebt von der Mitarbeit. Daher unsere so herzliche wie dringende Aufforderung an alle Interessierten: der *Denkzettel* braucht Autoren und Redakteure, gerade auch aus jüngeren Semestern. Mit ein wenig Beteiligung kann jeder ein spannendes Projekt voranbringen und zugleich für sich selbst wertvolle Erfahrungen und Kontakte gewinnen. Wir bitten daher alle, die sich in welcher Form auch immer an künftigen Ausgaben beteiligen möchten, sich an einen unserer Redakteure zu wenden oder über denkzettel@philosophie.uni-tuebingen.de mit uns Kontakt aufzunehmen.

Um den *Denkzettel* bekannter zu machen, schreibt die Redaktion einen Essay-Wettbewerb aus, an dem sich zu beteiligen unsere Leser herzlich aufgefordert sind — siehe die Details auf Seite 36.

Andererseits aber freuen wir uns, dass trotz aller Nöte fast in letzter Minute ein interessantes, ja sogar besonders umfangreiches Heft zu Stande gekommen ist, dessen thematisches Spektrum sich von der grundlegenden Auseinandersetzung mit der Rolle der Philosophie über zwei Essays zur Reflexion sowie Texte zu Sprachphilosophie und Ästhetik bis zur politischen Philosophie erstreckt. In der doppelten Hoffnung, dass unsere Leser die Freude über eine so vielfältige Ausgabe mit uns teilen, sich aber dadurch zugleich auch selbst zur Mitarbeit angeregt fühlen —

die Redaktion

Ein Blick in den Spiegel

Von *Elise Bankwitz* 3

»Durch einen spiegel jnn einem tunckeln wort«

Über die Bedeutung der Reflexion für Selbstkonstitution
und Selbsterkenntnis — von *Roman Eisele* 4

Philosophie: Bindeglied der Wissenschaften

Von der Rückführung der Wissenschaften in die Philosophie
und andersrum — ein Versuch von *Thomas Riedel* 14

Schillers *Kalliasbriefe* an Körner

Die Entstehung seiner ästhetischen Theorie vor dem Hintergrund einer
Neuinterpretation des Transzendentalismus Kants und dessen Theorie
des Geschmacksurteils — von *Caterina Rossi* 16

Zu dumm für die Demokratie?

Volkes Wille, verloren zwischen Politik und Gesetzen, Parlament
und Parteien — von *Martin Tell* 21

Sprache und Regeln

Searles Vorschlag einer Unterscheidung — von *Stanislaus Husi* 28

Samuel P. Huntington: *Kampf der Kulturen*

Besprochen von *Matthias Katzer* 32

Denkzettel Nr. 3, Juli 2003

Der Denkzettel ist eine unabhängige Zeitschrift von Studierenden
am Philosophischen Seminar der Universität Tübingen.

Titelbild: Montage von Illustrationen zu Spiegelung, Lichtbrechung
und Schneebildung aus den Dioptrik- und Meteorologie-Anhängen
von René Descartes' *Discours de la méthode* (1637)

Redaktion: Roman Eisele, Matthias Katzer, Anna Kress, Stefan Militzer
Reihengestaltung: Anna Kress
Umsetzung dieses Heftes: Roman Eisele

Alle Rechte bei den Autoren. Namentlich gekennzeichnete Texte
geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder.

Wir danken der Buchhandlung Gastl
und dem Team der Cafeteria der Alten Burse
für ihre Unterstützung.

Philosophisches Seminar • Bursagasse 1 • 72070 Tübingen

Kontakt: denkzettel@philosophie.uni-tuebingen.de

Ein Blick in den Spiegel

von *Elise Bankwitz*

Spiegelung ist Reflexion ist optisch betrachtet die Zurückbeugung einfallender Strahlen. Was sagt denn der Brockhaus dazu? In der Philosophie sei die Reflexion »im weiteren Sinne Bezeichnung für das philosophische Denken, im engeren Sinne die Zurückwendung des Denkens auf das Gedachte oder das Denken selbst.« Beschränken wir uns auf den engeren Sinn. »Zurückwendung« klingt reaktionär. Kann aber revolutionär sein, wenn unreflektiertes Fortschreiten Usus ist. Also kurz stehen bleiben und Denken über das Denken.

Aber halt — Wo stehen bleiben? Die Stelle, wo wir stoppen, bestimmt schließlich den Ausschnitt, den wir sehen. Bleiben wir stehen im Jahre Zweitausendunddrei nach der Geburt des Menschen, der vor seiner eigenen Geburt geboren wurde. Oder besser: Bleiben wir stehen als in die Welt geworfene Menschen, die einer geschichtlich gewordenen Gesellschaft angehören. Dieser ganze Ballast von Geschichte und Gesellschaft wird wohl den Hintergrund unseres Spiegelbildes bilden. Ein großes Gewicht, das vielleicht erst unsere Verankerung auf Erden ermöglicht. Nehmen wir also den Spiegel zur Hand und schauen wir hinein. Und sehen ein irdiges Wesen, an sich selbst erstickend und manchmal aufblickend zu seinem besseren Selbst, das es da nennt »Gott«. Wir schauen und schauern mit Schauern. Das sind wir? Der Spiegel lügt. Ahh — Wir sehen ja nur einen »Ausschnitt« der Welt und einen »Augenblick« der Zeit. Wie beim Fotografen. Wir legen ein Veto ein: Nicht heute und nicht hier. Ja wann denn sonst? — Eigentlich ist alles ganz anders. Eigentlich ist alles viel idealer. Das hier ist nur ein Missverständnis und soll nicht abgebildet werden. Wer weiß? Vielleicht offenbart gerade das Missverständnis am meisten. Betrachten wir also das Missverständnis Mensch. (Andere sagen, bereits das Leben sei ein Irrtum des Kohlenstoffs.) Der Mensch — Das Wesen, das sich selbst kreiert. Und

das umso mehr, seitdem es seine schönste Schöpfung, den Alleinigen Gott, abgeschafft hat. Wir sehen also ein Wesen, das sich selbst als Missverständnis versteht, zugleich aber weiß, wie es sein müsste. Da kommt der Logiker ins Spiel: Ist Das nicht das Missverständnis. Aber nein, sagt das Wesen Mensch. Ich spreche nicht als Mensch, ich spreche hier als Wissenschaftler. Und als Wissenschaftler sage ich: Wir sind noch nicht die Wahrheit. Aber die Wissenschaft ist nahe daran. Bald hat sie die Wahrheit festgestellt. Dann können wir endlich anfangen. Das Auto in der Kfz-Werkstatt. Der Mensch unter dem Skalpell. Zur Richtigstellung. Besser noch, wir fangen früher an. In der Konstruktionsphase. Ist durchschaubar, ist also auch planbar. Gensequenzen sind optimierbar. Nun gut, sagt da der Naivling, ihr selektiert euch also selbst und sprecht von individueller Freiheit, wo ihr früher von Eugenik sprach. Nein, nein, sagt der Wahrheitsforscher. Du musst deinen Spiegel nicht so sehr auf den Hintergrund richten. Schau dich doch nur selber an. Möchtest du nicht auch gesund sein und gesunde Kinder haben? Ist das nicht dein Recht? — Recht vor wem? Vor wem ist egal. Recht ist Recht.

Soviel also versteht man. Der Mensch hat ein Recht auf Wahrheit und der Mensch hat ein Recht auf Richtigkeit. Weil man aber dumm ist, denkt man: Warum denkt man so? Und dann tut man das, was die Philosophen tun, nämlich: Nachdenken über das Nachdenken. Oder: Reflexion über die Grundbedingung des Denkens als Grundbedingung des menschlichen Seins. Wenn wir von einer Grundbedingung sprechen und nicht von mehreren — Welche ist das dann?

Und so nehmen wir unseren Spiegel zur Hand. Und wir blicken hinein und erblicken uns. Und wenn wir Ja sagen, sagt der Spiegel Ja. Und wenn wir Nein sagen, sagt der Spiegel Ja zum Nein. So kommen wir also auch nicht weiter. Und wir drehen den Spiegel

ein wenig, um das in den Blick zu bekommen, was hinter dem Spiegel liegt. Das ist sehr viel. Und wenn es nicht gerade ein Schminkspiegel ist, vielleicht sogar ein Rückspiegel ist, ist es noch viel mehr. Halt, Achtung: Rückspiegel hat Außenwölbung und verzerrt. Das muss der Preis sein, wenn wir in die Ferne blicken. Wir merken uns das. Aber besser eine entfernte verzerrte Vergangenheit erblicken, als die immer nur ewig gleiche Gegenwart. (Nicht, dass die Gegenwart langweilig sei, aber natürlich ist das Seiende immer mit sich selbst identisch und wir wollen ja einen Vergleich zu einem anderen Seienden oder Gewesenen oder am besten zur Geweseneheit des Seienden.) So nun: Was sehen wir in der Vergangenheit? Auch da stehen Menschen und erblicken sich selbst im Spiegel und staunen, dass sie immer gleich sind, obwohl sie doch immer anders sind. Aber mit sich selber gleich sein ist langweilig.

Sie wollen mit dem gleich sein, das sie für besser halten. Oder besser: Noch besser. Sie sagen: Richtiger wäre ich, wenn ich anders wäre, dann wäre ich besser und auch wahrer. Und so nehmen sie ihre Schminkspiegel zur Hand und bemalen sich mit denselben Farben, mit denen sie zuvor ihre Götter auf ihre Tempelmauern gemalt haben. Und ärgern sich, dass die Schminke am Abend zerfließt. Dagegen wir: Wir malen uns nicht künstlich an — Wir ändern uns kunstfertigst vom Innersten heraus. Das ist der Fortschritt. Wir haben erkannt, dass wir uns von Grund auf ändern müssen. Vom Grund unserer Gene auf.

Da mögen alte und junge Schwärmer von einer Seele sprechen. Wir lachen nicht mehr über sie. Wir lächeln.

Kontakt: elise.bankwitz@student.uni-tuebingen.de

»Durch einen spiegel jnn einem tuncckeln wort«

Über die Bedeutung der Reflexion für Selbstkonstitution und Selbsterkenntnis

von Roman Eisele

Speculis contrariis

I. Wie im Leben jedes Menschen gibt es auch in der Entwicklung der Menschheit für alles ein Erstes Mal, das wir in der Figur Adams sinnbildlich fassen. Irgendwann muss jedes Kind zum ersten Mal *sich selbst* im Spiegel gesehen, das heißt erkannt haben; irgendwann durfte Adam oder Eva, wohl gleichfalls eben aus des Unbewussten Paradies vertrieben, in einem schattentiefen Teich oder blattgetrüben Quell jäh das eigene Antlitz entdecken: zum ersten Mal.

Von jenem mythischen Augenblick ist uns das Staunen über den Blick auf uns selbst geblieben: vielerlei Sagen kreisen um das Motiv des Spiegels, seine Metapher prägt unzählige Dichtungen, die Sprache des Glaubens wird geheimnisvoll von Licht und Widerschein erhellt. Vielleicht am schönsten geschieht dies im viel zitierten *Wort an die Korinther*

des Apostels Paulos,¹ das dem Gläubigen die Klarheit seiner künftigen Erkenntnis Gottes mit einem Gleichnis verheißt: »Wir sehen jtz durch einen spiegel jnn einem tuncckeln wort / denn aber von angesicht zu angesichte. Jtz erkenne ichs stücksweise / denn aber werde ich erkennen / gleich wie ich erkennet bin.« Luthers raunende Übersetzung von 1534 deutet *ἀνύμω*, »Rätsel« wunderbar aus: nur ein rätselhaftes Wort, *dunkel* wie das blinde Silber auf der Rückseite des Glases, vermag die jenseitige Wahrheit im Diesseits wenigstens zu spiegeln.

Paulos zielt ganz auf Transzendenz; der Spiegel im Bad weist uns nur die Immanenz; wir Menschen aber sind, jedenfalls solange wir leben, die Immanenz der Transzendenz, Körper als Geist und Geist als Körper.² Wann also, stelle ich mir als Rätsel, und in welchem Spiegel sehen wir hier auf dieser Welt »von Angesicht zu Angesicht« — uns selbst?

II. (*Reflexion als Metapher*) Was für ein Spiegel das auch immer sein mag, er muss jedenfalls wie jeder Spiegel reflektieren. *Reflexion* bedeutet wörtlich ›Zurückbeugung‹, ›Umwendung‹, aber wir verwenden den Ausdruck in doppelt übertragender Bedeutung: einerseits physikalisch als ›Rückbeugung einfallender Lichtstrahlen‹ (auch Schallwellen etc.), andererseits philosophisch als ›gründliche Prüfung und Erwägung‹. Diesen beiden allgemeinen Bedeutungen entsprechen zwei spezielle: von Reflexion sprechen wir insbesondere einerseits bei der visuellen Selbstbetrachtung im Spiegel, andererseits bei der gedanklichen Selbsterkenntnis im »Spiegel meiner Einbildungskraft«³, meinem Nachdenken also über mich selbst und mein Denken.

Diesem besonderen Bedeutungspaar gilt entsprechend auch unsere besondere Aufmerksamkeit. Es wird von derselben Metapher verbunden: normalerweise sehe ich andere Dinge und Personen, niemals unmittelbar mich selbst, mein Sehen, meinen Blick — außer in der Reflexion des Spiegels; normalerweise denke ich über andere Dinge und Personen nach, denn mein Denken, mein Ich ist mir *transparent* — außer im Spiegel der Reflexion; in der Reflexion kehrt mein Denken zu mir selbst zurück wie mein Blick im Spiegel.

Zwar fällt es überhaupt schwer, über unser Intellekt begrifflich zu sprechen, wir greifen fast unmittelbar zu sinnlichen, meist auf das Sehen bezogenen Metaphern oder besser Katachresen⁴; aber das paradoxe Doppelbild der Reflexion spiegelt genau jene Problematik, um die es uns geht: ob Körper im Spiegel oder Ich im Meta-Denken, beide Male rückt die Reflexion mein sonst unsichtbares Selbst in mein Bewusstsein, die Metapher verbindet als Brücke zwischen intelligibler und sublunarer Welt beide Dimensionen meines Daseins, die Platons strikte Trennung von Wahrnehmen und Denken⁵ zerspalten hat.

Freilich teilen beide Bedeutungen auch einen überraschenden Umstand: sie sind nicht so selbstverständlich-alt, wie sie uns schon scheinen. Im klassischen Latein bezeichnet *reflectere* nur das ›Zurückbeugen, -drehen, -krümmen‹ von Körper, Hals, Gliedern, Augen oder Schritt, vom Spiegel werden andere Ausdrücke gebraucht,⁶ erst bei Seneca finde ich immerhin *radios luminum ... reflectit* und *corpora ... in se rursus reflexa*;⁷ Jahrhunderte später gebraucht

Descartes das Substantiv *réflexion* für ›gründliche Überlegung‹ noch getrennt vom Verb *réfléchir* für die Lichtreflexion;⁸ erst Locke bestimmt *reflection* im Gegensatz zur *sensation* als innere Wahrnehmung ›der Tätigkeiten unseres eigenen Geistes‹⁹ und etabliert damit endlich die uns geläufige selbstbezügliche Bedeutung. Das hinter dem Ausdruck stehende Konzept einer *Rückwendung* des Geistes auf sich selbst ist dennoch alt, wird nach Ansätzen bei Platon und Aristoteles im Neuplatonismus als *ἐπιστροφή*, *reditio*, *conversio* gefasst und bei Plotin, dem großen Lichtmetaphoriker, ausdrücklich mit der Spiegelung verglichen.¹⁰

So halte ich es für gerechtfertigt, die Reflexion als *absolute Metapher* mehr oder minder im Sinne Blumenbergs¹¹ zu untersuchen — das heißt als eine Metapher, die nicht per Devianz einen einfachen Ausdruck schmückend ersetzt, sondern in Ermangelung eines solchen statt seiner gebraucht wird und unsere Vorstellung ganz mit ihrer Bildlichkeit prägt. Dies legt nahe, im Nachdenken über unseren Gebrauch der Metapher, aber auch über mit ihrer Bildlichkeit verbundene Assoziationen und Gefühle eine Annäherung an unsere Auffassung des von ihr bezeichneten Phänomens zu suchen; konkret hoffe ich im Vergleich mit der optischen Reflexion Zugang zum Phänomen der Selbstreflexion zu finden und damit Antwort auf meine Frage nach dem ihr angemessenen Spiegel.

Zwar ist diese Parallelisierung kein Beweis, nur ein heuristisches Verfahren; aber wo gäbe es in der Philosophie, außer bei Trivialitäten, schon Beweise? Auch wenn wir vielleicht nichts über das absolute, noch nicht als *re-flexio* gedachte, also *vor-reflexive* Wesen der Reflexion aussagen können (denn eine absolute Metapher nähert sich der Unhintergebarkeit), werden wir doch einiges über Denkgewohnheiten zumindest unseres Kulturkreises erfahren, die immerhin den Charakter einer Nicht-anders-Denkbarkeit haben mögen — weiterreichende Notwendigkeitsansprüche mag man im geschlossenen System der Logik erheben, in menschlichen Angelegenheiten dagegen wären sie ohnehin suspekt.

III. (*Typen optischer, Phänomene gedanklicher Reflexion*) Um zu wissen, womit wir es überhaupt zu tun und womit wir zu rechnen haben, beginnen wir ganz

schlicht mit einer Unterscheidung grundlegender Fragen beider Reflexionen.

Wenn ich in einen Spiegel schaue, gibt es drei Fragen: *Was* sehe ich? *wie* sehe ich es? *als was* sehe ich es? [1] Ich sehe mich oder jemanden bzw. etwas anderes. [2] Ich sehe das Objekt seitenverkehrt und mehr oder minder verzerrt; die Klassifikation solcher Verzerrungen ist allerdings Sache der Optik. [3] Wenn ich etwas sehe, heißt das eigentlich noch nicht, dass ich es auch erkenne; wenn wir ›sehen‹ sagen, meinen wir eigentlich schon ›ansehen‹ und ›erkennen‹. Denn *als was* ich sehe, was ich da sehe, ist Sache des Erkennens. So kann ich, wenn ich mich selbst im Spiegel sehe, [3.1] mich als mich selbst sehen (wieder-erkennen) oder [3.2] als jemanden bzw. etwas anderes (nicht erkennen); und umgekehrt, wenn ich jemanden bzw. etwas anderes sehe, kann ich es [3.3] mit mir selbst verwechseln oder aber [3.4] abgrenzend als Anderes erkennen.

Wenn ich in ein Philosophiebuch schaue — das Buch als *Spiegel der Welt*¹² —, treffe ich vor allem auf drei Phänomene, in denen das Ich die Hauptrolle spielt. [1] Das *Selbstbewusstsein*, also das Bewusstsein der eigenen Existenz und Identität,¹³ bildet eines der Hauptprobleme der theoretischen Philosophie, freilich *nur* der theoretischen; denn dass es praktisch existiert, weiß ich so sicher wie nichts sonst (für mich nämlich, so wie Du, Leser, wohl für Dich), nur woher es rührt ist schwer zu sagen. [2] Die *Selbsterkenntnis* schlägt als das klassische Problem aller Philosophie überhaupt eine Brücke zwischen Theorie und Praxis; ihre Frage lautet: Wer und wie bin ich? warum und wozu existiere ich? wie soll ich leben? [3] Während aber die *Selbsterkenntnis* rezeptiv bleibt, versucht der *Selbstentwurf* sie ins Aktive zu wenden, ihre Brücke zu überschreiten; er fragt: Wer und wie *will* ich sein? wie *will* ich leben? wie *kann* ich das erreichen?

Soweit das Inventar; die beiden Dreiheiten stehen zwar erst lose nebeneinander und sind auf keinen Fall zu parallelisieren, wir werden dafür jedoch bald sehen, dass sie untereinander jeweils nur untrennbare Aspekte *eines* Phänomens artikulieren.

IV. (Mythen des Spiegels, Motive der Spiegelung) Aber diese Typologie war ziemlich abstrakt und — ziemlich belanglos; um ihre Konsequenzen sichtbar zu

machen, wähle ich als phänomenales Arbeitsmaterial klassische *Spiegel-Bilder*, also Spiegel zeigende Gemälde sowie spiegelbezogene Motive der klassischen Literatur. Anspruch auf Vollständigkeit oder zumindest Repräsentativität kann meine Sammlung natürlich nicht erheben, hat der Spiegel doch spätestens seit der Renaissance Maler wie Dichter fasziniert und kann insbesondere als Leitmotiv des Manierismus gelten, der Epoche wie der Denkart. Aus dieser Fülle wähle ich Motive, die unseren vier Typen des *Sehens als was* [3.1 bis 3.4] entsprechen und so den Übergang von den Fragen der optischen zu jenen der gedanklichen Reflexion vorbereiten.

[1] Paradeigma des *Sich als sich*-Sehens ist natürlich das Selbstportrait, zugleich visuelles Symbol der Selbsterkenntnis; der Sonderfall als *Selbstbildnis im Spiegel* kommt im Manierismus auf, klassisch ist Parmigianinos *Selbstportrait im Konvexspiegel* (1523/1524), das mit seiner Verzerrung das transparente Medium des gewölbten Spiegels sichtbar macht.

[2] Geradezu archetypisch für alle Spiegel-Reflexion ist natürlich der Mythos des Narkissos, den ein Fluch dazu zwingt, sich in sich selbst zu verlieben; weil er sein Begehren nicht befriedigen kann, verschmachtet er über der Bewunderung seines eigenen Bildes im Spiegel eines Teiches und verwandelt sich in die Narzisse. Von den unzähligen Illustrationen sei Dalís Gemälde (1937) genannt, das den Vorgang der Metamorphose durch Doppelung einfängt.

Freilich war Narkissos ebensowenig Narzist wie Oidipous unter einem Ödipus-Komplex litt — die psychologische Begriffsbildung ignoriert die magische Weltsicht der Mythen. Ovid macht in seiner klassischen Fassung¹⁴ deutlich, dass sich Narkissos zwar in den Gegenstand seines Spiegelbildes verliebt, ihn aber zunächst nicht als sich selbst identifiziert — das ist ja eben der Fluch:

*Quid videat, nescit: sed quod videt, uritur illo.*¹⁵

*Was er da schaut, weiß er nicht: doch was er schaut,
dafür brennt er.*

In sich selbst, behaupte ich, könnte er sich auch gar nicht verlieben, denn Liebe setzt just die Andersheit des geliebten Subjekts voraus; ohne Andersheit keine Begegnung mit der Selbstheit.¹⁶ Später be-greift Narkissos, wen er da begehrt:

Iste ego sum: sensi, nec me mea fallit imago!

*Uror amore mei, flammam moveoque feroque.*¹⁷

*Der da bin ich: ich erkenne — dass mich nicht
mein eigenes Bild täuscht!*

*Ich brenne in Liebe zu mir; erzeuge und leide
die Flammen.*

Aber auch dies kann ihn nicht mehr von seinem Wahn heilen; bezeichnenderweise wünscht er sich seiner selbst zu entäußern, das geliebte Selbst in sich als Ich und sich als Anderen zu spalten, um so die Dialektik des Liebesbezuges wiederherzustellen:

*O utinam a nostro secedere corpore possem!*¹⁸

Ob könnte ich doch von meinem Körper scheiden!

Müssen wir hier leider auch von einer Analyse des vom Dichter ungemein klug angelegten Konfliktes von Ich und ich-entfremdeter Andersheit absehen, in Narkissos haben wir jedenfalls das Paradeigma des *Sich als Anderen*-Sehens.

[3] Das Gegenstück dazu finden wir in der wiederum von Ovid erstmals mit Narkissos verbundenen Geschichte Echos: wie Narkissos sich in sein eigenes Bild als in das eines vermeintlich Anderen verlieben muss, so ist Echo dazu verurteilt, nur die Worte Anderer wi(e)derzugeben, freilich mit ihrer eigenen Intention, spiegelverkehrt zu jener des Anderen; sie kann das Eigene wenn überhaupt nur mit dem Anderen ausdrücken. Echos Leid verkörpert so nicht nur eine akustische Reflexion, ihre Geschichte spiegelt auch selbst als scheiternde *Aneignung des Anderen* die ebenso unmögliche *Entäußerung des Eigenen* in Narkissos' Geschichte, und der beide Mythen verflechtende, tragisch misslingende Dialog der beiden (eigentlich ein dieselben Worte zum Missverständnis doppelnder Spiegel-Monolog) zeigt Ovids große Kunst.¹⁹ Hier hätten wir also, wenigstens andeutungsweise, die des Subjektes Grenzen verwischende Sicht des *Anderen als Selbst*.

[4] Nach einem weiteren Mythos versteinert der Anblick des furchtbaren Antlitzes der Medusa (oder Gorgo) jeden Betrachter; Theseus gelingt es dennoch, ihr den schlangenumzüngelten Kopf abzuschlagen, indem er sich ihr mit einem blanken Schild nähert, in dessen Spiegel er sie gefahrlos sehen kann.²⁰ Edward Burne-Jones' wunderbares Gemälde *The baleful head* (ca. 1880–1887) erfindet den geheimnisvollen Augenblick, in dem Theseus seiner Geliebten Andromache das Schreckenshaupt im Spiegel eines Brunnens zeigt, der die Gesichter aller drei verdoppelnd in erotischer Spannung vereint.

Wir lernen daran, dass den Griechen das Sehen »durch einen Spiegel« wie Paulos als *uneigentliches* Sehen galt, das die dem direkten Blick zugeschriebene magische Macht aneignenden Erfassens aufhebt; es vermittelt keine unmittelbare, wirkliche Erkenntnis der Realität eines Objektes oder Lebendigkeit eines Subjektes, erfasst etwa nur den Körper eines Menschen, nicht ihn selbst. Kurz, dieses *uneigentliche* Sehen ist just das, was wir heutigen ernüchtert als Sehen überhaupt verstehen, und verdeutlicht in seiner betonten Abgrenzung den uns noch fehlenden Aspekt, die *Andersheit des Anderen*.

So wäre auch, nach dem eingangs zitierten Paulos-Wort, unsere diesseitige Erkenntnis Gottes nur uneigentlich-vermittelt; erst im Tode würden wir Ihn wirklich sehen, oder vielleicht, wie andere meinen, in der mystischen Schau.

[5] Hinzufügen können wir diesen vier Typen den Fall, dass der Blick des Anderen mit dem eigenen verschmilzt. Wer einem (dem?) Anderen in die Augen schaut, sieht in deren Reflexion zugleich sein eigenes Gesicht gespiegelt; diese Beobachtung hat nicht nur der Pupille ihren Namen gegeben — lateinisch *pupilla* heißt »Püppchen« —, sondern auch Maler und Graphiker zu kühnen Darstellungen inspiriert; genannt seien wenigstens zwei bekannte Exempel. Der *Coup d'œil* (um 1800) des genialisch-schizophrenen Architekten Claude-Nicolas Ledoux allegorisiert mit der Spiegelung eines Theatersaales in der Pupille eines Auges, aus dem zugleich ein Lichtstrahl über die gespiegelte Bühne hinaus auf den Betrachter fällt, das umkehrbare Verhältnis zwischen Zuschauern und Akteuren.²¹ Eine ähnliche Transzendierung (im doppelten Sinne von Überschreitung und Überhebung) der Grenzen des Kunstwerks verfolgt oftmals M. C. Escher, der zu seinem *Mezzotinto Auge* (1946) schreibt: »Der Zeichner hat hier, in einem Hohlspiegel stark vergrößert, sein eigenes Auge abgebildet. Die Pupille widerspiegelt den, der uns alle anschaut«²² — nämlich den Tod, in dessen Rolle der Betrachter sich un-
vermutet wiederfindet.

V. (Das Ideal der reinen Reflexion) Apropos Tod ... Eine altehrwürdige Tendenz der Philosophie ist die Abwendung von der Empirie, von Empfindung und Gefühlen, von der Sinnlichkeit in jedem Sinne, vom

äußeren Leben überhaupt hin zum ungestörten, körperlos klaren Denken, wie wir sie exponiert zuerst in Platons entleibter Charakteristik des wahren Philosophen als rationaler *Zombie* kennen lernen;²³ sie läuft auf ein Ideal hinaus, das ich *reine Reflexion* nennen will.

Analog dem Gesagten kann sie im besonderen, selbstreflexiven Sinne als meditative Nach-Innen-Wendung beschrieben werden, die das Selbst als pures Selbst, vom Anderen isolierend abgeschottet ergründen will; das ruft die Mystik ins Gedächtnis, welche die Wahrheit in der Seele sucht statt in der Welt — aber mit der *meditatio* beginnt angeblich²⁴ auch die neuzeitliche Philosophie: nämlich mit Descartes' Projekt einer Suche nach dem *fundamentum inconcussum*, seiner Abwendung von Welt und Menschheit hin zur reinen Untersuchung²⁵, die ihn über den Abstieg durch den Limbus des Zweifels bis auf den unbezweifelbaren Grund seines *Ich denke* führt.²⁶ Ausgangspunkt jedweder Philosophie wäre damit fürderhin sein methodischer Solipsismus, der (beiseite gesprochen: weil sein rationaler Rückgriff auf die Außenwelt scheitert, wie jeder rationale Zugriff auf die allein sinnenvermittelte Außenwelt²⁷) nur zu leicht Berkeleys dogmatischer wird.

Angewandt auf unsere Fragestellung würde dies bedeuten: der gesuchte klare Spiegel unseres Selbst wäre nichts anderes als — es selbst; das Ich könnte, ja müsste sich also durch selbstbezüglich-reflexives Denken selbst ergründen. Das wirkt einleuchtend, haben wir doch schon anfangs die Sicht auf das im Spiegel gegenüber distanzierte Spiegel-Selbst als notwendig stets mehr oder minder verzerrt bestimmt, haben sie uns doch der Theseus-Mythos und das *Wort an die Korinther* als uneigentlich- verfremdet vorgeführt; Selbsterkenntnis dürfte also nur durch Annäherung eben an das Ideal der reinen Reflexion gelingen, welche jede Verzerrung durch Abstraktion vom Spiegel als Spiegel eliminiert, indem sie das Selbst alleine in und aus sich zu erkennen strebt, wie ein Kristall, der in sich selber leuchtend sein eigenes Licht bricht und reflektiert.

Aber was zeigt uns nun dieser seltsam geschlossene Nullspiegel der reinen Reflexion? Wirklich das Gesuchte, wirklich — uns selbst? Dies ist anhand der aufgewiesenen Phänomene jetzt zu prüfen.

VI. (*Reine Reflexion und Selbstbewusstsein*) Erster Probiestein unserer Examination ist die Frage nach Ursprung und Wesen des Selbstbewusstseins; offenbar doch der ideale Kandidat, da dieses Selbstwissen schwerlich von Erfahrung geprägt sein dürfte.

Aber schon hier schlägt sich die reine Reflexion recht schwach. Zwar fällt uns sogleich die alte Theorie ein, Selbstbewusstsein entstehe just aus Selbstreflexion, in der das Ich auf sich selbst treffe und so seiner bewusst werde. Aber das ist unzureichend, wie uns der Mythos des Narkissos vorführt: es ist denkbar, sich selbst im Spiegel optischer oder gedanklicher Reflexion zu begegnen, ohne sich als sich selbst zu identifizieren; diese Identifikation setzt als Wiedererkenntnis²⁸ das Selbstbewusstsein schon voraus, denn wie sollte ich ohne dasselbe je ein Etwas als mich erkennen, ja nur denken können? Eine solche Erklärung würde also zirkulär. Demnach beruht jede Selbstreflexion, jede Selbsterkenntnis, vielleicht jede Erkenntnis überhaupt auf der (möglichen) Bewusstheit des eigenen Ich, egal wie dies *en detail* funktionieren mag — für meinen Handgebrauch neige ich dazu, alles Denken als ich-verankert zu beschreiben, so dass jeder Gedanke, vielleicht schon jedes Gefühl, jedenfalls gerade die Reflexion eine *Funktion* des Ich wäre, welches, als archimedischer Punkt implizit omnipräsent, zwar nicht unmittelbar sichtbar, aber doch gegeben wäre und von der Selbstreflexion nur jeweils zu Tage gefördert würde. Wiederum mit Kant: »Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.«²⁹

Wie auch immer: die reine Reflexion vollbringt jedenfalls nicht mehr als bestenfalls, die Gegebenheit des Selbstbewusstseins objektiv sichtbar (statt subjektiv transparent) und transzendental notwendig zu machen, es also explizierend auf Begriffe zu bringen, erklärt jedoch keinesfalls seine Konstitution oder sein Wesen.

VII. (*Reine Reflexion und Selbsterkenntnis*) Wie steht es auf dann der Eignung reiner Reflexion zur Selbsterkenntnis, unserer zweiten Stufe?

Die reine Untersuchung soll von den konkreten Inhalten und Umständen ihres Gegenstandes abstrahieren, da diese für dem Wandel unterworfen, zufällig, unwesentlich gelten. Das bedeutet für die reine Selbstreflexion, dass sie von jedem aktuellen

Gehalt, jeder Gewandung des Ich absehen, jede empirische und wandelbare Bestimmtheit desselben ausblenden muss; denn alle derartige Bestimmung wird ja immer vom Anderen, von der Welt geprägt, in und mit der ein Ich agiert, alles derart vom konkreten Anderen (außer dem Anderen bloß *als* Anderem) Geprägte aber scheidet als verfälschend aus. Somit entfallen Wollen und Begehren, Fürchten und Hoffen, Denken und Entschließen, Leiden und Handeln, Entwicklung und Absicht. Es bleiben ihre abstrakten Begriffe, es bleibt — das ihrer fähige Ich *als* bloßes Ich, transzendental bis transzendent.

Letztlich abstrahiert die reine Reflexion zur Vermeidung jedweder Verzerrung ganz vom Spiegelbild und betrachtet nur den Spiegel selbst: und der ist leer. Gut, wo keine Projektion stattfindet, kann auch keine Verzerrung sein; aber was sehen wir dann?

VIII. (Kritik der reinen Reflexion) Die reine Reflexion verhiess uns, durch Vermeidung aller Hindernisse der uneigentlichen Sicht die wirkliche Realität ihres Gegenstandes, des *realen* Ich zu erreichen; die von ihr geleistete Art der Selbsterkenntnis gerät jedoch rein *formal*. Sie erfasst die Form des Selbstspiegels, des Ichs, indem sie abstrakt die formalen Bedingungen jeder Artikulation unseres Ich-Denkens erforscht. Was sie zu Tage fördert, gilt gleichermaßen für jeden Menschen sowie etwaig kognitiv analoge Lebewesen — das mag zwar den Transzendentalphilosophen interessieren, aber für das, was wir klassisch unter *Selbsterkenntnis* verstehen, sind solche Silhouetten eben bloße Schattenrisse: *Wer bin ich?* lautet die Frage, nicht: *Was ist mein Denken?*

Einwände gegen die reine Untersuchung überhaupt gelten für die Selbstreflexion jeweils *a fortiori*, womit die rein formale Erkenntnis für unseren Gegenstand, das Ich geradezu *irreal* ausfällt. So ist die Trennung von Ob und Wie, Existenz und Realität ja nur gedanklich möglich, denn zwar scheint Realität ohne Existenz, nicht aber Existenz ohne Realität denkbar: ein Seiendes muss immer *etwas* und *irgendwie* sein; für das Ich ist aber nicht einmal diese gedankliche Trennung sinnvoll: ein abstraktes Ich wäre ein vollkommen leerer Begriff, der Charakter des Ichs ist doch gerade Konkretheit, nämlich Individualität *par excellence*, es wäre ohne vollständige Konkretion undenkbar. Ebenso ist die Unterscheidung

von Form und Materie, ohnehin künstliche Trennung von *de re* untrennbaren Aspekten des Seins (formlose Materie ist undenkbar, immaterielle Form zwar vorstellbar, aber nicht als real existierend), für das Ich gar nicht anzuwenden: seine Form ist nichts ohne Inhalt. Doch was ist dieser Inhalt?

Diese Frage sei einen Augenblick verschoben, da jener Inhalt der reinen Reflexion nicht zugänglich scheint — außer in dem extremen Fall, dass der Inhalt des Ich-Denkens als es selbst gesetzt würde. So könnte als letzter Rettungsversuch der reinen Reflexion der Vorschlag gelten, die Selbstreflexion als Reflexion eines über sich reflektierenden Ich zu deuten: werden wir unserer nur bewusst, wenn wir denken, dass wir uns denken? Mag sein; aber dies erbringt allenfalls, wie gesagt, eine Explikation des Selbstbewusstseins nach der Form des Denkens, keine Selbsterkenntnis der eigenen Individualität; ich reflektiere mich rein *als Reflektierenden*, nicht mich *als mich*. Wohlgermerkt: allenfalls, nämlich wenn sich die Reflexion mit diesem ersten Schritt abbrechend zufrieden gibt.

Ansonsten — machte sich die formale Reflexion, unzufrieden mit ihrem erbärmlichen Ergebnis, wiederum die eigene Form zum Gegenstand, ohne jeden realen Inhalt, der sie als Widerstand zu stoppen, ihr als Ansatz festen Grund zu geben vermöchte, so liefe sie beim Versuch, sich im Hamsterad des Meta-Denkens selbst zu erhaschen, letztlich sich rekursiv überschlagend in den Wahnsinn — das Denken des Denkens des Denkens ... Oder, um im Bild zu bleiben: unendliche, das heißt nicht durch Inhalte limitierte Selbstreflexion gliche einem Kabinett *leerer* Spiegel, die einander tausendfach reflektieren, gleisend, endlos, grausam, so dass zerstrahlend nichts mehr bliebe als das *Delirium des Lichts*³⁰.

IX. (Reale Reflexion und Selbsterkenntnis) Also erweist sich die als so unmittelbar und real angepriesene reine Reflexion für die Selbsterkenntnis als formal, irreal und nichtig. Das philosophische Abstraktionsstreben ist wiederum fatal: mag es der Transzendentalphilosophie zupass kommen, für die reale Selbsterkenntnis eines realen Ichs bedürfen wir dagegen einer *realen* Reflexion, für sie wiederum eben doch unumgänglich eines Spiegels: wie jedes Kind weiß und nur die Philosophen gern vergessen, sehen

wir uns selbst eben nie außer als Spiegelbild. Von Neuem also: In *welchem* Spiegel?

Wenn es nicht das Ich ist, kann es nur das Andere sein: so wie wir im Auge des Anderen uns selbst begegnen, so erleben, erfüllen und erkennen wir uns selbst überhaupt nur im Umgang mit dem Äußeren, im Leben in und mit der Welt. Auch was wir im Gegensatz zur abstrakten Form den konkreten Inhalt des Ich, seine *Materie* nennen könnten: Erfahrungen, Gefühle, Wille — rührt stets aus der Welt oder zielt auf sie, ist jedenfalls nur mit ihr denkbar und verständlich: sich selbst zu begreifen und zu bestimmen heißt ja, sich zu deuten; jedes Ich ist immer ein Ich in *seiner* Welt.

Doch dazu später. Zunächst: was heißt das konkret? Viel, mehr als ich aufzuzählen vermöchte; nicht unbedingt mit metaphysischem Anspruch, aber jedenfalls zur Erklärung und Ordnung möchte ich drei Ebenen unterscheiden, auf denen sich die Selbsterkenntnis im Spiegel des Andern vollzieht.

[1] Auf dem grundlegenden Niveau begegne ich dem Anderen als dem, was nicht ich ist: dem *Nicht-Ich*; denn um zu existieren, muss jedes vom Anderen unterschieden werden —³¹ nichts existiert ohne Unterscheidung, damit auch nicht ohne das (unbestimmte) Andere. Diese bloß negative Bestimmung durch Abgrenzung entspricht den Resultaten der formalen Reflexion. Dies ist das Niveau der *Existenz*.

[2] Auf dem nächsthöheren, konkreteren Niveau treffe ich auf *das Andere*, begegne dem *Es*, der realen und sinnlichen Welt. Erst in ihrer realen Erfahrung verwirklicht sich der menschliche Geist real, entwickelt seine Anlagen zum konkreten fluiden Apparat von Wahrnehmungen, Appetition, basalen Gefühlen; auf diese Welt reagiere ich, auf sie agiere ich, mit ihr interagiere ich. Dies ist das Niveau der *Realität* oder *Interaktion*.

[3] Auf dem höchsten, konkretesten und fruchtbarsten Niveau treffe ich auf *den Anderen*, begegne dem *Du*, dem anderen Menschen in unserer menschlichen Welt. Wie wir wissen, kann ein Mensch nur in der menschlichen Gemeinschaft leben, entwickelt erst in ihr seine Gefühle, seine Vorstellungen und seine Persönlichkeit; der Mensch ist das offene, bestimmbare, aber auch sich selbst und sich gegenseitig bestimmen könnende Wesen schlechthin —³² jedes Ich ist ein Ich in seiner Gesellschaft, erkennt,

verwirklicht und versteht sein menschliches, inhaltlich bestimmtes (statt bloß formal-potentielles) Selbst und Selbstbewusstsein daher auch nur in derselben, in Begegnungen, Beziehungen, Kommunikation. Dies ist das Niveau des *Bewusstseins* oder der *Kommunikation*.

Meine Welt- und Selbstwahrnehmung entsteht so aus einer Mischung unmittelbar gegebener Gefühle (was wäre konkreter und unbestreitbarer wirklich als der Schmerz?!³³), rationaler Gedanken (wenn sie denn so strikt von den Gefühlen zu trennen sind, was ich bezweifle) und sinnlicher Wahrnehmung, die mir die Welt, mein Agieren in ihr, ihre Reaktion auf mich und somit die Empfindung meiner selbst in der Welt vermittelt. Alle Erfahrungsformen nehmen Bezug auf das Andere; dass Erinnerungen auf vergangene Auseinandersetzung mit dem Anderen weisen, ist offensichtlich, Träume fügen sich stets aus Elementen der Erinnerung, und selbst Fiktionen vermögen nie etwas gänzlich Neues zu ersinnen, nur zerlegte Erfahrungen neu zu kombinieren.³⁴

Nebenbei bemerkt: ihnen Erkenntniswert zuzusprechen, ist nicht gerade Usus der Philosophie, doch für die Selbsterkenntnis sind Phantasie und Traum kaum wegzudenken: in der Phantasie veräußern wir bewusst unsere inneren Wünsche oder Ängste, stellen sie sichtbar vor uns hin; im Traum artikuliert sich noch unmittelbarer unser Inneres als Äußeres, das tiefe Ich entfaltet sich als Anderes zur Welt. So finden wir auch hier *through the looking-glass*³⁵ uns selbst; ausgerechnet der so gerne als Irrealitäts-Exempel denunzierte Traum könnte am ehesten ein direkter Selbstspiegel heißen; dennoch hängen diese Formen, wie gesagt, von der realen Erfahrung des Anderen in der Tagwelt ab, bieten als *selbstgemacht* (noch deutlicher als beim un(ter)bewussten Traum bei der Fiktion) kein unabhängiges *tertium comparationis*, haben rein reflexiven, regulativen, im Gegensatz zum Weltumgang keinen konstitutiven Erkenntniswert, so dass ich mich auf das Primäre: das Andere der Tagwelt konzentrieren will.

X. (Reale Reflexion und Selbstentwurf) Das Ich erkennt sich demnach selbst (ja lernt sich überhaupt als individuell-persönliches, konkret menschliches Subjekt erst kennen) nur über das Andere, insbesondere den Anderen. Das kommt uns *Speculanten*

sogleich bedenklich vor: diese mittelbare Selbstreflexion wird von den subjektiven Bedingungen von Wahrnehmung, Einordnung, Kommunikation verzerrt, ja wegen der mindestens zwei beteiligten Subjekte mindestens zweifach gebrochen; sie ist daher stets fehlbar, ja notwendig fehlerhaft, nie *objektiv*, sondern subjektiv im besten Sinne: Ergebnis der Interaktion von Subjekten. Jeder weiß nur zu gut, wie anders Andere ihn sehen. Ist dies nicht mit Paulos ein höchst *uneigentliches Sehen*? Ist damit das Problem der Selbstreflexion nicht uneingelöst?

Nein, behaupte ich: es ist zwar ein Paradox, dennoch möglich, ja notwendig und faktisch, sich im Blick des Anderen zu erkennen.

Erstens gilt jene Subjektivität für jede empirische Erkenntnis unumgänglich. Reale Erkenntnis beruht stets auf Sinnlichkeit, ihre Erfassung, vor allem ihre Interpretation und Inbezugsetzung ist stets subjektiv-fehlbar; so muss es auch die Reflexion sein. Doch wird sie damit *uneigentlich*? Nein, meine ich; *uneigentlich-vermittelt* ist vielmehr die ach so reine rationale Spekulation, die sich entweder auf transzendente Formen einschränken oder (soweit sie nicht reine Hirngespinnste aushecken will) per Abstraktion doch auf die Sinnlichkeit berufen muss. Fénelons und Rousseaus Vorwurf, die Reflexion zerstöre die Unmittelbarkeit, ja verliere die Unschuld des natürlichen Zustandes, trifft nur diese Reflexion im Sinne allrationalisierender, übereifriger Vernunft.

Zweitens ist gerade die Selbsterfahrung über den Anderen insofern eine absolut *unmittelbare* Erfahrung, als sie *genetisch* ist: so wie das Ich entsteht, müssen wir es auch verstehen, ja, gerade im Verstehen entsteht es. Unterscheiden wir zwei Perspektiven. Aus der individuellen ist gewiss Vorsicht geboten: von der Reaktion dieses oder jenes Einzelnen auf mich darf ich nicht unmittelbar auf mich selbst zurückschließen, so wichtig der Einfluss anderer auch sein mag, ich muss mir stets ihrer Subjektivität bewusst sein und sollte nur kritisch komparativ etwas für mein Selbstbild ableiten. Aus globaler Perspektive hingegen ist, ob es mir passt oder nicht, die Sache klar: die Menschen,

Ellos en cuya mente lo eterno se concibe,^{35a}

In deren Geist das Ewige sich empfängt,

formen und erschaffen ihre menschliche Wirklichkeit gegenseitig, das Ich konstituiert sich selbst erst

aus dem Umgang, der Interaktion mit dem und den Anderen. Ob auf basal-kognitiver oder emotional-psychischer Ebene resultiert mein Selbst und Selbstbild aus der Auseinandersetzung mit dem Anderen und wird gerade auch wieder von meiner Reflexion darüber selbst geprägt. Konstitution und Analyse, Rekonstruktion und Konstruktion gehen fließend ineinander über.

Diese Selbsterkenntnis ist mithin nicht rezeptiv-passiv, sie ist aktiv; jede Interpretation ist aktiv, ganz besonders die des Selbst, da sie ihren Gegenstand unmittelbar ändert: ich handle immerfort, mein Handeln hängt von meinem Willen, meinen Gefühlen ab, diese von meiner Welt- und Selbstempfindung, diese wieder von meiner Interpretation meiner selbst und des Anderen, mit dem, auf oder gegen den ich handle. Daraus ergibt sich der Gedanke des *Selbstentwurfes* (auch: *Selbstkonstruktion*) von selbst, und jetzt erkennen wir, dass Selbsterkenntnis und Selbstkonstruktion untrennbar sind: sobald ich nicht rezeptiv auf mich schaue, um ein angeblich vorhandenes oder vorgefertigtes Selbst zu erkennen, sondern mich, wie Montaigne so schön sagt, dafür »in Positur werfe und zurecht mache«,³⁶ interpretiere ich mich bereits um. Letztlich unterscheiden sich *Leben*, *Selbsterkenntnis* und *Selbstentwurf* nur durch Interesse, Absicht und Bewusstheit; nichts kann überhaupt *unmittelbarer* sein als die so verstandene Erkenntnis des Selbst im Anderen.

Paradox und komplex? Mag sein, aber dies spiegelt nur die Komplexität und Paradoxie unseres Daseins. So wie mich der Andere spiegelt, spiegle auch ich meine ganze Welt, ganz von ihr als (freilich angeeigneter) Materie meines Ich erfüllt; man denke an Leibniz' fensterlose, die ganze Welt in sich spiegelnde, nur von Perceptionen erfüllte Monade.³⁷ In diesem meinem Spiegel sieht zugleich der Andere sich; wir spiegeln uns gegenseitig, freilich ist diese Spiegelung (im Gegensatz zum leeren Spiegelkabinett der reinen Reflexion) *produktiv*, die Bilder entstehen und verändern sich in der Projektion. Zwar bin ich nicht direkt souverän über mein Selbst, aber ebensowenig ist es unabhängig gegeben oder hänge ich ganz vom Anderen ab: erst diese Interaktion von Freiheit und Bestimmtheit ermöglicht die Existenz eines *realen* Ich, das immer die paradoxe Einheit von Freiheit und Bestimmtheit bedeutet.

Das alles bleibt subjektiv, beruht auf Verzerrung, Verzeichnung und Brechung, bleibt Annäherung und immerfort *Versuch* (*essai*); aber so tut es schon die Konstitution, und nichts könnte also *unmittelbarer* sein als eine derartige Erkenntnis in der Genese. Wir können die Wahrheit oder die Dinge selbst nicht *erfassen*, lehrt die Skepsis. Aber müssen, wollen wir das überhaupt — so gewaltsam zupacken? Bescheiden wir uns: wir können die Wirklichkeit *berühren*, das Dasein *streicheln*.

XI. (*Konsequenzen*) Und so wäre noch vieles zu sagen, neue Dinge, Vergleiche, Erklärungen und Folgerungen aus dem Gesagten; letztlich müssten wir wohl das ganze Verhältnis von Ich und Anderem neu überdenken, da sie zwar real getrennt, doch in Wechselwirkung realisiert scheinen — aber das führt zu weit, so will ich hier abbrechen. Betrachten wir lieber noch kurz einige Konsequenzen. War unsere *Speculation* nur müßiges (Wort-)Spiel? Mitnichten.

Descartes begibt sich, um von seinen überkommenen Vorurteilen loszukommen, zwar aus dem Studierzimmer auf Reisen durch die Welt — aber so, dass er »in all den Komödien, die sich dort abspielen, lieber Zuschauer als Mitspieler«³⁸ sein will, so dass er zwar mit den »Annehmlichkeiten der volkreichsten Städte«, aber darin »ebenso einsam und zurückgezogen wie in den entlegensten Wüsten«³⁹ leben kann. So bringt er, von seinem vorgefassten Argwohn verleitet, in seine Weltbeobachtung bereits jene solipsistische Distanzierung ein, die dann seine Ergebnisse und Philosophie prägen wird — statt zu sehen, dass in diesem Welttheater (wie wir sahen) die Unterscheidung von Schauspielern und Zuschauern sich selbst aufhebt, weil wir es alle spielen und dieses Spiel erst unsere Wirklichkeit konstituiert, dass man sich nicht als unsichtbarer Gast darunter schleichen kann, nie nur Beobachter, Spion sein kann, weil Selbsterkenntnis in ihr stets eine verantwortlich handelnde Selbsterfüllung sein muss, ja dass er selbst sogar als eigenbrötlicher Philosoph bloß eine Rolle spielt, jedoch eine erbärmliche und stumme. So erfährt er ebensowenig von der Welt wie von sich selbst. Und darin soll die Philosophie der Neuzeit gründen? Der Name, der stattdessen fallen sollte, ist gewiss der *Montaignes*: jenes von unseren Schulen verachteten Philosophen,

der es in der Erforschung und Formung des eigenen Selbst durch kluge Beobachtung der Anderen, der Welt weiter gebracht hat als irgendetwas sonst.

Für das außertheoretische, *praktische* Leben gibt es nicht gar so viel zu lernen: es trägt dem Umstand der Verflochtenheit von Ich und Anderem schon aus sich heraus stets Rechnung. Immerhin kann ihre Interaktion besser oder schlechter gelingen, kann Kampf sein oder Partnerschaft; und hier hilft es schon, sich zu vergegenwärtigen, dass ich mich selbst nur verstehe, wenn und insofern ich den Anderen verstehe, den Anderen aber nur verstehe, wenn und insofern ich mich selbst verstehe. So verschmelzen Erkenntnis und Kommunikation, Kommunikation und Selbstentwurf; das theoretische Denken muss im Praktischen gründen, die Erkenntnis aktiv sein. Praktisches Ideal der Kommunikation ist der (an)erkennende Austausch mit gleichen Rechten und gleicher Würde, mit dem Respekt vor dem Anderen *als* Anderem; das ist der Dialog, und jede Selbsterkenntnis wie auch -konstruktion gründet und gelingt *glücklich* letztlich nur im Dialog.⁴⁰

XII. Zu ergründen bliebe, wie das solchermaßen in und aus seiner Welt konstituierte Selbst doch *es selbst* ist und dies in allem Werden bleibt.

Auch wenn es ganz, nur von formalen Anlagen ausgehend, in der Auseinandersetzung mit der Welt, dem Anderen entstände — sobald der Mensch Bewusstsein gewinnt, womit ihm nach Leibniz die Verantwortung für sein Handeln zukommt⁴¹, muss dies eine *bewusste* Auseinandersetzung werden, in der das Selbst trotz aller Veränderung es selbst bleiben, die Veränderung als *seine*, als *angenommene*, *angeeignete* Veränderung erfahren *will*.

Wir werden wir erst durch das Andere, den Anderen, wer und wie wir sind: aber muss dazu nicht ein beharrliches Substrat gegeben sein, das dem Werden unterliegt und mehr als bloß formal ist, haben wir nicht die Intuition eines durchgängigen, gleichbleibend alle Erfahrungen und Kämpfe verbindenden Selbstgefühls, dessen Artikulation der Wille ist?

Oder steht dahinter — das reine Nichts bzw. bloß basale Form, sind wir ganz geworden und ganz konstruiert, »ist alles Rolle, die Rolle selbst und der Schauspieler, der darin steckt,«⁴² ist die Maske ist nur Maske und Zufall ihre Gestalt?

Mag sein, vielleicht ist dieses Ich mit seinem Willen ein Traum, wie die menschliche Freiheit überhaupt; aber selbst wenn, so wäre dieser doch notwendig und nicht anders, selbst wenn, so wäre dies eben unser Leben, dadurch nicht weniger wert und verwirklicht schön, und es bliebe uns jedenfalls, seine Umstände zu ergründen und unsere (ob vermeintliche oder echte) Mitwirkung zu ergreifen.

Doch dazu vielleicht ein andermal. Für heute haben wir gefunden, wozu auch der bewussteste Selbstentwurf noch blicken müsste: den Spiegel des Selbst — den Anderen. Wir sehen zwar immerfort nur *in einem Spiegel*, aber erkennen auch, gerade dadurch, *von Angesicht zu Angesicht*. Indem Eva Adam den Apfel bot, verloren sie zwar beide vielleicht das unmittelbare Gegenüber Gottes im Paradies; doch dafür wurde ihnen Ich und Du, Bewusstsein von sich und Begegnung mit dem Anderen zuteil — und für das Diesseits ist dies gewiss die *eigentlichste* und *unmittelbarste* Begegnung. Sobald *der erste Mensch mit seiner Liebe aus dem Paradies fiel*⁴³, indem er sich im Spiegel des Anderen sah und sich selbst in ihm, sobald sein Sehen eben doch Erkennen wurde (mit all der vergessenen Magie, die in diesem Wort liegt), vermochte er eben dadurch »wirklich zu lieben und nicht in einem Spiegel«⁴⁴. Das Ich ist das Potential der Begegnung mit dem Anderen; dieser Konflikt, unlösbar und das heißt unendlich erfüllbar, begründet eben das, was wir — *Mensch sein* nennen.

Dieser Essay, im Frühling 2003 als Vortrag für ein studentisches Symposium konzipiert, ist im Gespräch mit Susanne Mantel und Marie Witt entstanden, denen als *gegenständlichen Gegenübern* meine kleine *Speculation* gehört. Eine spanische Vorfassung durfte ich (wie immer höchst hilfreich) mit Ibon Zubiaur diskutieren. Für Anregungen und Unterstützung danke ich herzlich Jasmin Becker, Kathrin Schneider und Michael Oetjen.

- 1 Paulos, *Erster Brief an die Korinther* xiii 12; vgl. *Zweiter Brief an die Korinther* iii 18.
- 2 Wer will, mag an Spinoza denken, nach dem ich (frei) Materie und Geist, *res extensa* und *res cogitans* nur als zwei Aspekte desselben Seins lese, beide gleichermaßen göttlich (*Ethica* I prop. 15 schol. etc.) oder gottlos.
- 3 [E. A. F. Klingemann?], *Nachtwachen. Von Bonaventura* vii; freilich deutet der Ausdruck »Einbildungskraft« schon auf eine sinnliche Dimension, während die Selbstreflexion oft rein begrifflich-intellektuell gedacht wird — m. E. fälschlich, wie sich zeigen wird.
- 4 Katachrese, *κατάχρησις* heißt in der Rhetorik eine »notwendige« Metapher, die aus Ermangelung eines eigentlichen Ausdrucks zur bildlichen Übertragung

- greift; vgl. Quintilian VIII vi 34, Lausberg § 562.
- 5 Platon, *Phaidon* 79 a, *Phaidros* 249 c, *Politeia* VI 508 c; nicht ohne just das Sehen als Paradeigma sinnlichen wie intelligiblen Erkennens gebrauchen zu müssen.
- 6 Typisch *imaginem reddere* (so Plinius NH, Seneca NQ); dichterisch etwa *redundare, respondere* (Lucr. IV 154, 168) oder *imago repercussa* (Ovid *Met.* III 434, IV 783).
- 7 Seneca, *Naturales Quaestiones* I iii 8, I v 1; beide Male liegt freilich die antike Vorstellung vom *Augenlicht* zu Grunde, nach der vom Auge Sehstrahlen ausgehen, die der Spiegel »zurückbeugt«.
- 8 Descartes, *Discours de la méthode* i 14 AT 9, iii 6 AT 28, iv 4 AT 33; v 2 AT 42 sq.
- 9 Locke, *Essay concerning human understanding* II i § 4.
- 10 Plotin, *Enneade* I iv [chr. 46], x § 80 sqq.
- 11 Siehe etwa Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, ND Frankfurt/Main 1998, p. 10.
- 12 Vgl. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948 u. ö., cp. xvi.
- 13 *Selbstbewusstsein* ist nicht zu verwechseln mit dem alltagsprachlich gleichgesetzten *Selbstwertgefühl*; letzteres stellt ein durchaus praktisches Problem dar, ehstens der Sphäre des *Selbstentwurfes* zuzuordnen.
- 14 Ovid, *Metamorphoses* III 339 sqq. 15 *Ibd.* III 430.
- 16 Siehe meinen Artikel »*Begeben nach dem Ganzen*« im ersten *Denkzettel*, iv. Den Terminus »Selbstheit« entlehne ich dabei Herders kluger Hemsterhuis-Kritik *Liebe und Selbstheit* von 1781.
- 17 Ovid, *Metamorphoses* III 463 sq. 18 *Ibd.* III 467.
- 19 *Ibd.* III 379–390, cf. schon 375 sqq.
- 20 Erzählt etwa von Ovid, *Metamorphoses* IV 772 sqq.; die Wirkung des Hauptes verdeutlicht V 177–249, wo Theseus es in höchster Not als »Geheimwaffe« einsetzt.
- 21 Der Stich in *Architecture de C. N. Ledoux*, Paris 1847, tab. 72; dazu Anthony Vidler, *Claude-Nicolas Ledoux*, dt. Basel, Boston, Berlin 1988, p. 56, p. 96.
- 22 M. C. Escher, *Graphik und Zeichnungen*, dt. Berlin 1989, p. 13.
- 23 Polemisch, zugegeben, aber recht getreu nach Platons *Phaidon*, 61 c 2 — 69 e 5, besonders 64 a, 66 a, 67 d; das epistemologische Präludium gibt Parmenides.
- 24 Dagegen etwa St. Toulmin, *Cosmopolis*, New York 1990.
- 25 So treffend der Titel von Bernard Williams: *Descartes, The project of pure enquiry*, Harmondsworth 1978.
- 26 Descartes, *Meditationes* i–ii.
- 27 Ausgenommen eben ihre bloße Gegebenheit — wie Kants dürre *Widerlegung des Idealismus* zeigt (*Kritik der reinen Vernunft*, B 274 sqq.).
- 28 Für Leibniz (*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*) ist Kriterium eines *klaren* Begriffes just seine Wiedererkennungskraft.
- 29 Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 131.
- 30 Luis Cernuda, *Las ruinas* 55.
- 31 Zur fundamentalen Bedeutung der *Unterscheidung* siehe George Spencer Brown, *Laws of Form* (London 1969); er sagt etwa: »a universe comes into being if a space is severed or taken apart« (p. v). So *a fortiori* für das Ich, das gerade das Sich-unterscheiden-könnende heißen müsste.
- 32 Siehe Platons *Mythos des Protagoras* und dazu Hans Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, in: *Wirklichkeiten in denen wir leben*,

- Stuttgart 1981 u. ö., 104 sqq.
- 33 Siehe Bayles *Dictionnaire* unter *Herakleotes (Dionysius)* und die ganze Lehre der Kyrenaiker.
- 34 Wie Descartes, *Meditationes de prima philosophia* i 6 AT 19 sq. schön zeigt; vgl. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione* §§ 52 sqq.
- 35 Carrolls Alice träumt.
- 35a Luis Cernuda, *Las ruinas* 43.
- 36 Montaigne, *Essais* II xviii p. 665 Villey.
- 37 Leibniz, *Monadologie* §§ 7, 14, 17, 18 etc.
- 38 Descartes, *Discours de la méthode* iii 6 AT 28.
- 39 *Ibd.* iii 7 AT 31.
- 40 Siehe etwa meinen Artikel »*Begehren nach dem Ganzen*« im ersten *Denkzettel*, sct. vi.
- 41 Leibniz, *Discours de Métaphysique* § 34.
- 42 *Nachtwachen*. Von *Bonaventura* xiv; dass man diesen grotesk-faszinierenden Roman ganz als Auseinandersetzung mit dem Menschen, seiner Rolle, seinem Willen im Welttheater lesen kann — ein andermal.
- 43 Nach Luis Cernuda, *Amando en el tiempo* 13 sq.
- 44 Jan Potocki, *Le Manuscrit trouvé à Saragosse*, Elfter Tag.

Kontakt: Homepage <http://www.roman-eisele.de>

Philosophie: Bindeglied der Wissenschaften

Von der Rückführung der Wissenschaften in die Philosophie und andersrum —
ein Versuch von *Thomas Riedel*

Es gilt die Wissenschaften wieder dorthin zurückzuführen, woher sie stammen: Zur Philosophie. Damit ist nicht gemeint, dass die Philosophie ein Zentrum sei oder die Wichtigste aller Wissenschaften. Es gilt vielmehr einem höheren Ziele zu entsprechen. Nämlich dem, die Erkenntnis über die Welt (deinem Kosmos) zu erlangen und die Zusammenhänge und Bedeutungen der Dinge zu ergründen.

So darf ein sehr populäres Beispiel mir zur Hilfe gereichen: Die Erforschung des Selbstbewusstseins. Philosophen, Psychologen, Biologen, Informatiker und Anthropologen können sich hierüber in die Haare geraten und zurück bleibt ein kleiner minimaler Nenner, der lediglich auf einen kleinen Begriff reduziert ist. Dieser Begriff »Selbstbewusstsein« beschränkt sich dann auf die kurze Beschreibung als etwas, was uns selbst ins Bewusstsein hebt, was uns über uns selbst als etwas in Kenntnis setzt, das als es selbst ist. Wir wissen durch es, dass wir wir sind.

Wie nun der eigentliche Stand der Wissenschaften ist, spielt für dieses einfache, aber trotzdem schon recht komplexe Beispiel keine Rolle. Es soll hier nicht faktisch, sondern nur methodisch gezeigt werden, wie eine solche Rückführung aussehen könnte und worauf besonders geachtet werden soll.

Eventuelle kritische Aspekte wie zum Beispiel der Allmachtsanspruch der Wissenschaften oder die Unklärbarkeit von Begriffen (Liebe, etc.) sollen hiermit kurz erwähnt und als nicht vergessene, aber zu ausladende Aspekte abgelegt werden.

Einige Philosophen (wie auch Theologen) werden den Sitz des Selbstbewusstseins mehr in Richtung Seele verschieben, während Biologen sich das Hirn und auf das Nervensystem stützen werden. Der Anthropologe wird versuchen, mehr kulturelles Gewicht auf die Waage zu legen, während die Psychologen die Gesellschaft und psychische Strukturen als besonders wichtig zu erwähnen haben. So gibt es also wichtige Punkte vom Ursprung und vom Werden des Selbstbewusstseins, die jedoch nicht alle zusammenpassen wollen, oder besser, deren Gewichtung und Einfluss aufeinander schwer zu entscheiden sind. Niemals würde ich behaupten, es gehe hier darum, diese Entscheidung in die Hände der Philosophen zu legen — doch schließlich bleibt die Frage, wer es denn machen soll?

Es muss jemand sein, der von allem etwas weiß, vom Biologischen, Theologischen, Psychologischen und Philosophischen. Er muss versuchen, die Zusammenhänge zwischen diesen Aspekten zu erkennen, er muss sozusagen poetisch am Werke sein und ganz frei

zunächst Verbindungen herstellen, in einer losen Zusammenstellung der Fakten, der Theorien, und muss dies zu Blatte bringen. (Hier sei kurz angemerkt, dass dies eine besondere Herausforderung — und vielleicht auch Disziplin — für den Philosophen bedeutet. Schließlich gilt es sich über sein Fach, also seine Grenzen hinwegzubewegen und Einblick in sonst fremde und manchmal sogar feindliche Wissensterritorien zu erlangen.) Dies (die poetische Arbeit) muss dann den Disziplinen vorgelegt werden. Dabei gilt es zu kommentieren, was noch zu fehlen scheint oder was noch nicht genügend zur Geltung gekommen sein könnte.

Die schwierige Frage hierbei ist, wie sehr sich der Philosoph (er sei hier einfach derjenige, der sich dieser Aufgabe annimmt, es kann auch ein anderer vielwissender Mensch sein) von der einen oder anderen Seite ablenken lässt. Schließlich gilt es doch eine ausgewogene (im Sinne von echter und nicht kompromisstriefender) Definition des Begriffes zu erhalten. Man beachte, dass es schnell wieder zu einer interdisziplinären Schlammschlacht ausarten könnte, wenn der Philosoph den einzelnen Disziplinen zu weit entgegenkommt. Auch könnte man dem Philosophen vorwerfen, er wäre zu wenig wissenschaftlich und zu sehr philosophisch und man könne ihn über seine Begriffsstocherei nicht mehr folgen. Der goldene Mittelweg ist dabei aber noch lange nicht der Weisheit letzter Schluss! Denn wer sagt, dass genau dieser auch wirklich die einzige und wahre Definition des gesuchten Begriffes ist, nur weil es sich dabei um den Weg des kleinsten Widerstandes handelt? Wer entscheidet, wie sehr gewichtet werden muss, welche Aspekte mehr, welche weniger von Bedeutung sind? Und wie sollen diese Aspekte überhaupt miteinander verbunden werden?

Zur Verbindung sei gleich etwas gesagt. Was aber die Methode angeht, mit der der Philosoph die eigentliche Gewichtung der unterschiedlichen Aspekte anzustreben versucht, so ist sie in hohem Grade Gefühlssache. Was leider nicht methodisch generiert werden kann ist die Intuition, mit der der Philosoph in einer Art konstruktivem Streit (einem Dialog) die einzelnen Parteien zu gegenseitigen Zu- und Eingeständnissen bewegen muss. Seine Tätigkeit ähnelt in diesem Stadium sehr einem Diplomaten (mit hohem rhetorischem Talent!), mit der Ein-

schränkung, dass er immer wieder die Seiten wechselt, um möglichst konstruktiv wirken zu können.

Verbunden werden müssen sie (die unterschiedlichen Aspekte) von den Wissenschaften selbst. Der Philosoph kann durch gewagte Gedankenspiele auf mögliche Zusammenhänge hinweisen, die von Wissenschaftlern nachgewiesen oder widerlegt werden können. Letztendlich hat der Philosoph die Aufgabe, in diesem Definitionsfindungsprozess zu vermitteln und die Wissenschaften zu verbinden. Zu allerletzt gilt es die Bedeutung im philosophischen Kontext, vielleicht sogar im historischen und mit einem vorausdeutenden Aspekt zu beladen, diesen Aspekt dabei nicht zu überladen, sondern so zu kommentieren, dass er verstanden wird. Verstanden meint hierbei nicht im wissenschaftlichen Sinne den Prozess bzw. Begriff verstanden zu haben, sondern vielmehr, ihn als solchen in seiner Bedeutung für den Menschen verstanden zu haben, also wie er letzteren beeinflusst hat, ihn beeinflussen wird und was das für die Welt und das Universum bedeutet. Erst dann kann von wirklichem Verstehen die Rede sein.

Zurückführung der Wissenschaften in die Philosophie meint hier also nicht eine Art Indoktrinierung oder Einverleibung — eher eine Ausverleibung. Denn sie muss Mutter sein und sich als solche um die Disziplinen sorgen. Sie muss sich arrangieren, sie muss fordern, verbinden, anregen, helfen und sich auch helfen lassen. Denn scheint nicht die Philosophie in dieser Zeit in die Jahre gekommen zu sein, wenn auch die Verjüngungskur »Ethik« hier ein wenig entgegenwirken konnte? Und scheint nicht trotz des großen Schalles an Wissen ein noch viel größerer Schwall an Verwirrung eingesetzt zu haben?

Es gilt wieder herauszufinden, was die Dinge für die Welt bedeuten, und dies scheint mir nur dadurch möglich zu sein, dass wieder mehr zusammengearbeitet wird. Wenn die Menschen durch die Relativierung alter Mythen und durch die Abkehr von den Religionen in eine Orientierungslosigkeit fallen, so ist es die Aufgabe aller Wissenschaften wieder herauszufinden was das Eine und Letzte unseres Kosmos ist, was für die Menschen die Dinge ihrer Welt bedeuten, im ganz ursprünglichen Sinne.

Kontakt: thomastbomasriedel@gmx.de

Schillers *Kalliasbriefe* an Körner

Die Entstehung seiner ästhetischen Theorie vor dem Hintergrund einer Neuinterpretation des Transzendentalismus Kants und dessen Theorie des Geschmacksurteils

von Caterina Rossi

Bevor Schiller zu seiner endgültigen Lehre des Schönen gelangte, erforschte und arbeitete er lange Zeit die Kantische Ästhetik durch. Er setzte sich mit Kant grundsätzlich auseinander, indem er einerseits in die Kantische Lehre seine eigenen originellen Gedanken und Bedürfnisse einführte, so dass er sie einer gründlichen Umwandlung unterzog, und indem er sich andererseits von dieser Lehre als des ihm geeignetsten Mittels bediente, um seiner Bedürfnisse bewusst zu werden und um seine spekulativen Ansätze philosophisch ausdrücken zu können.

Wilhelm von Humboldts Anmerkung *Über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung* im Vorwort seines Briefwechsels mit Schiller kann das Verhältnis Schillers zu Kant etwas aufklären:

Es lag in Schillers Eigentümlichkeit, von einem großen Geiste neben sich nie in dessen Kreis herübergezogen, dagegen in dem eignen, selbstgeschaffenen durch einen solchen Einfluß auf das mächtigste angeregt zu werden; und man kann wohl zweifelhaft bleiben, ob man dies in ihm mehr als Größe des Geistes oder als tiefe Schönheit des Charakters bewundern soll. Sich fremder Individualität nicht unterzuordnen, ist Eigenschaft jeder größeren Geisteskraft, jedes stärkeren Gemüts, aber die fremde Individualität ganz, als verschieden, zu durchschauen, vollkommen zu würdigen und aus dieser bewundernden Anschauung die Kraft zu schöpfen, die eigne nur noch entschiedener und richtiger ihrem Ziele zuzuwenden, gehört wenigen an und war in Schiller hervorstechender Charakterzug ... So nun stand Schiller auch Kant gegenüber. Er nahm nicht von ihm; von den in *Anmut und Würde* und den *Ästhetischen Briefen* durchgeführten Ideen ruhen die Keime schon in dem, was er vor der Bekanntschaft mit Kantischer Philosophie schrieb, sie stellen auch nur die innere, ursprüngliche Anlage seines Geistes dar. Allein dennoch wurde jene Bekanntschaft zu einer neuen Epoche in Schillers philosophischem Streben; die Kantische Philosophie gewährte ihm Hilfe und Anregung. Ohne große Divinationsgabe läßt sich ahnden, wie, ohne Kant, Schiller jene ihm ganz eigentümlichen Ideen ausgeführt haben würde. Die Freiheit der *Form* hätte wahrscheinlich dabei gewonnen.¹

Die erste Begegnung mit Kant findet bei Schiller eigentlich vor der Zeit seiner Lektüre der drei *Kritiken* statt. 1787 hatte Schiller schon die Kantischen Schriften über die Geschichtsphilosophie gelesen. Durch das Studium solcher Schriften entwickelte er seinen Begriff von *Universalgeschichte*. Ein Beweis dafür ist der Brief an Körner vom 29. August 1787:

Gegen Reinhold bist du ein Verächter Kants; denn er behauptet, daß dieser nach hundert Jahren die Reputation von Jesus Christus haben müsse. Aber ich muß gestehen, daß er mit Verstand davon sprach, und mich schon dahin gebracht hat, mit Kants kleinen Aufsätzen in der Berliner Monatschrift anzufangen, unter denen mich die Idee über eine allgemeine Geschichte außerordentlich befriedigt hat. Daß ich Kant noch lesen und vielleicht studieren werde, scheint mir ziemlich ausgemacht.²

Nach einer schweren Erkrankung, die der erste Ausbruch einer später andauernden Krankheit war, unternimmt Schiller das Studium der *Kritik der Urteilskraft*. Davon zeugen verschiedene Briefe an Körner. Am 3. März 1791 schreibt Schiller an seinen Freund:

Du erräthst wohl nicht, was ich jetzt lese und studiere? Nichts schlechteres als — Kant. Seine *Critik der Urteilskraft*, die ich mir selbst angeschafft habe, reißt mich hin durch ihren neuen lichtvollen geistreichen Inhalt und hat mir das größte Verlangen beygebracht, mich nach und nach in seine Philosophie hinein zu arbeiten. Bei meiner wenigen Bekanntschaft mit Philosophischen Systemen würde mir die *Critik der Vernunft* und selbst einige Reinholdische Schriften für jetzt noch zu schwer seyn und zuviel Zeit wegnehmen. Weil ich aber über Ästhetik schon selbst viel gedacht habe und empirisch noch mehr darin bewandert bin, so komme ich in der *Critik der Urteilskraft* weit leichter fort, und lerne gelegentlich viele Kantische Vorstellungsarten kennen, weil er sich in diesem Werke darauf bezieht und viele Ideen aus der *Critik der Vernunft* in der *Critik der Urteilskraft* anwendet. ... Kurz ich ahnde, daß *Kant* für mich kein so unübersteiglicher Berg ist, und ich werde mich gewiß noch genauer mit ihm einlassen.³

Im Brief vom 1. Januar 1792 und im Brief vom 15. Oktober desselben Jahres bestätigt er dann seine

endgültige Vorliebe für das kritische Werk des Königsberger Philosophen. Im ersten Brief schreibt er:

Ich treibe jetzt mit großem Eifer *Kantische* Philosophie und gäbe viel darum, wenn ich jeden Abend mit Dir darüber verplaudern könnte. Mein Entschluß ist unwiderruflich gefaßt, sie nicht eher zu verlassen, bis ich sie ergründet habe, wenn mich dieses auch 3 Jahre kosten könnte.⁴

Und im zweiten:

Jetzt stecke ich biss an die Ohren in *Kants* Urtheilskraft. Ich werde nicht ruhen, bis ich diese Materie durchdrungen habe und sie unter meinen Händen etwas geworden ist.⁵

Die *Kalliasbriefe* sind nun kein ausgearbeiteter philosophischer Traktat. Schiller versucht darin in der Form eines Gesprächs eben mit seinem Freund Christian Gottfried Körner seine Lehre des Schönen zu schildern, die er durch die Verarbeitung der Kantischen Grundgedanken entwickelt hat. Obwohl die fünf *Kalliasbriefe* also nicht aus einem programmatischen Entwurf entstanden sind, können sie aber dennoch als fortlaufender Text gelesen werden. Thema der *Kalliasbriefe* ist eine ›Analytik des Schönen‹ als Grundlage für die Frage nach dem Wesen des Schönen und der Kunst.

Die *Kalliasbriefe* sind nämlich das erste Zeugnis für Schillers Versuch einer neuen Besinnung auf Wesen und Aufgabe der Kunst unter dem Horizont der Transzendentalphilosophie. Sie stehen am Anfang der Epoche, in der Schillers ›klassische‹ kunsttheoretische Erörterungen entstanden; die in ihnen entwickelte Fragestellung und die damit vorgegebene Sichtweise bleiben für die späteren Schriften bestimmend.

Wichtiges Antezedens solcher reifen Überlegungen über das Schöne sind die *Fragmente aus Schillers aesthetischen Vorlesungen vom Winterhalbjahr 1792–93*, unter welchen besonders erläuternd hinsichtlich der Problematik der *Kalliasbriefe* die zwei Abschnitte *Ueber die objektiven Bedingungen der Schönheit* und *Verhältnis des Schönen zur Vernunft* sind. Auf den letzteren Abschnitt bezieht sich besonders der Argumentationsgang der ersten drei Briefe, also des ersten Teils der *Kallias*; auf den ersteren die letzten zwei Briefe.

Schon in dem ersten Brief gibt Schiller sein Vorhaben kund, seine Theorie des Schönen darzulegen, indem er versucht, »einen Begriff der Schönheit objektiv aufzustellen«.⁶

An dieser Objektivität der Schönheit hatte Kant gezweifelt. Das drückt er klar im 34. Paragraphen der *Kritik der Urteilskraft* aus, der den Titel trägt: *Es ist kein objektives Prinzip des Geschmacks möglich*. Nach Kant ist *das Prinzip des Geschmacks [...] das subjektive Prinzip der Urteilskraft überhaupt*, von dem im 35. Paragraphen die Rede ist. Kant vollzieht nämlich konsequenterweise auch bei der Betrachtung von Kunst und Schönheit seine Kopernikanische Wende, d. h. er fragt nicht danach, wie ein Gegenstand beschaffen sein, was er für Eigenschaften haben muss, um als schön zu gelten, sondern er untersucht das *Vermögen des Subjekts, das sich mit der Beurteilung des Schönen befasst*. Kant nennt dieses Vermögen den Geschmack. Das ästhetische Urteil ist somit ein Geschmacksurteil.

Kant sucht freilich wie Schiller ein Prinzip des Schönen, wobei innerhalb seiner transzendentalen Wendung dieses Prinzip nur ein subjektives sein kann. Eigentlich hatte Kant aber ein objektives Prinzip des Geschmacks gegeben, wenn auch nur im Sinn von *subjektiv-allgemeingültig*. Um *subjektiv-allgemeingültig* zu sein, muss das Wohlgefallen am Schönen ein reines Wohlgefallen sein, d. h. es muss von jedem theoretischen und praktischen Interesse *frei* sein. Das bedeutet, dass sich das Subjekt dem schönen Objekt *frei von Interesse an seiner Existenz* nähert. Kant schreibt nämlich im zweiten Paragraphen der *Kritik der Urteilskraft*:

Nun will man aber, wenn die Frage ist, ob etwas schön sei, nicht wissen, ob uns oder irgend jemand an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sei, oder auch nur gelegen sein könne; sondern, wie wir sie in der bloßen Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurteilen.⁷

Schiller übernimmt diesen Kantischen Gedanken der *Freiheit von Interesse an der Existenz des Dinges* und wandelt ihn im anthropologischen Sinne bzw. unter dem Horizont des Humanitätsideals der Klassik um, so dass die sich harmonisierenden Erkenntniskräfte bei ihm tout court zu den ursprünglichen Denkgesetzen der Seele werden.

Eben weil das Wohlgefallen am Schönen auf keinem Interesse, auf keinem Privatgrunde beruht, legen wir diesem Wohlgefallen *Allgemeingültigkeit* bei,

stellt er zunächst noch ganz auf der Spur Kants auf, aber er fügt dann, sich von Kants bloß kritischer Einstellung distanzierend, hinzu:

Die Einheit des Unveränderlichen in der menschlichen Natur ist der Grund dieser Allgemeinheit, und sie beruht auf den Denkgesetzen der Seele.⁸

Die den Kantischen Erkenntniskräften entsprechenden Denkgesetze der Seele sind diejenigen der Einbildungskraft und des Verstandes, welche in einem ästhetischen Zustand nicht hinsichtlich der Erkenntnis des als schön betrachteten Gegenstandes, sondern hinsichtlich ihres *freien Spieles* im Subjekt, wie es für eine Erkenntnis überhaupt vorausgesetzt wird, harmonieren. Diese Übereinstimmung beider vorstellenden Vermögen, die durch die Reflexion wahrgenommen wird, bringt die Lust an dem Gegenstand hervor.

Über dieses Gefühl der Lust an der Freiheit der Erkenntniskräfte und nicht über den schönen Gegenstand selbst reflektiert das Subjekt im Geschmacksurteil. Da diese Freiheit bei allen Subjekten vorausgesetzt wird, geht sie vor der Lust selber vorher und wird mithin im allgemeingültigen transzendentalen Subjekt allgemeingültig gerechtfertigt und in einem gewissen Sinne objektiviert. Dieses Kantische Prinzip der Objektivität — d. i. die Freiheit im Subjekt — greift nun Schiller wieder auf und sucht den Weg, um es auf den schönen Gegenstand selbst unmittelbar anzuwenden.

Mit anderen Worten hat der Begriff von *Objektivität der Schönheit* bei Schiller eine Doppelbedeutung. Die erste Bedeutung von *Objektivität* ist *Allgemeingültigkeit* im Sinne von *Legitimation des Geschmacksurteils aus der Natur der Vernunft völlig a priori* — wie er es im ersten Brief behauptet. Die zweite Bedeutung von Objektivität ist gerade die *Gegenständlichkeit der ästhetischen Erfahrung*, d. h. der Versuch, einen objektiven Grund der Schönheit im Objekt selbst zu finden. Von daher unterscheidet er seine Theorie von der Theorie Kants, indem er diejenige von Kant *subjektiv-rational* und seine eigene *sinnlich-objektiv* nennt.

Den ersten Sinn von *Objektivität* hat Schiller also von Kant direkt übernommen. Durch den Begriff der Freiheit wird der Schönheit oder besser dem Geschmacksurteil ein vernünftiger Grund im Subjekt gegeben und die Schönheit wird so a priori fundiert.

Den Argumentationsgang Schillers folgend kann man sagen, Schiller nimmt diesen durch die

transzendente Wendung apriorisch fundierten Begriff der Freiheit der Erkenntniskräfte wieder auf und wendet ihn einerseits im praktischen Sinne um;⁹ andererseits unternimmt er den schwierigen Versuch, diesen subjektiven Gemütszustand der Freiheit in den Gegenstand selbst hineinzulegen, so dass der Gegenstand »autonomisch bestimmt sein, oder so erscheinen [muss]«. ¹⁰

Während Kant die transzendentalphilosophische Analyse des Geschmacksurteils interessiert und sich immer transzendentalphilosophisch nach den allgemeinen, im Subjekt liegenden Bedingungen für die Wirkung des schönen Gegenstandes auf das Subjekt selbst fragt, betrachtet Schiller von vornherein die Probleme der Ästhetik unter einem anderen Gesichtspunkt als Kant. Wenn Kant so in der *Kritik der Urteilskraft* die Freiheit als freies Spiel der Erkenntniskräfte (Einbildungskraft und Verstandes) überhaupt konzipiert, fasst Schiller den Begriff der Freiheit als Freiheit des Willens oder besser als Willensbestimmung aus bloßer Vernunft auf, was eins mit der praktischen Vernunft ist.¹¹ Die reine Form der praktischen Vernunft ist Selbstbestimmung oder Bestimmung aus reinem Willen. Den Erscheinungen der Natur, in denen nur die Schönheit und die Freiheit als Grund der Schönheit zu suchen ist, kann nun diese Selbstbestimmung aus reinem Willen nicht zukommen, weil sie mechanisch determiniert sind.¹² In dem Kontext des künstlerischen Schaffens würde das bedeuten, dass

zwischen der geistigen Erfahrung, die dem künstlerischen Schaffen zugrunde liegt, und der Bestimmtheit der gestalteten Gegenstände ein für Schiller merkwürdiger Hiatus besteht,¹³

der dem anthropologischen Hiatus von Vernunft und Sinnlichkeit entspricht. Wie sich nun dieser Widerspruch gerade in der Kunst, also in der Schönheit auflösen lässt, ist was Schiller in den *Kalliasbriefen* aus eben der Perspektive der Transzendentalphilosophie durch die gemeinte Analytik des Schönen klären will.

Kantisch fragt er zwar noch nach der »Bedingung der Möglichkeit: des Freierscheinens bestimmter Objekte; der gravierende Unterschied ist nur, Schiller bescheidet sich nicht mehr damit, diese Bedingung allein im Subjekt aufzusuchen.«¹⁴

Die Vorstellung des Nichtvonaußenbestimmtheits bzw. der Freiheit muss notwendig sein. Da nun, wie gesagt, die Erscheinungen der Natur die Selbstbe-

stimmung oder einfach die Freiheit als etwas Außerphänomenisches nicht zeigen können, können sie nie als *wirklich frei*, sondern bloß der Freiheit analog beurteilt werden.¹⁵

Um den Begriff der Freiheit ins Objekt selbst hineinlegen zu können, arbeitet Schiller ihn, besonders in seiner Kantischen Nuancierung der *Freiheit an der Existenz des Objekts*, zum Begriff der *Existenz aus bloßer Form* aus. Schiller stellt zwar eine Parallele zwischen dem Kantischen subjektiven Begriff der *Freiheit an der Existenz des Dinges* und dem in einem gewissen Sinn objektiven Begriff der *bloßen Form des Gegenstandes*, durch welchen der Stoff und der Zweck als *Materie* des Gegenstandes selbst nicht in Betracht kommen. Wie verwirklicht er das?

Er greift auf den Begriff des Symbols und des regulativen Gebrauchs der Vernunft zurück, den Kant im berühmten 59. Paragraphen der *Kritik der Urteilskraft* entwickelt. Kant folgend leiht die Vernunft einer Erscheinung der Sinneswelt *regulativ*, und nicht *konstitutiv*, eine ihrer Ideen, nämlich die Idee der Freiheit. Der Gegenstand, in seiner Form betrachtet, dient also als Exemplifikation bzw. als *Darstellung der Freiheit*.¹⁶ Er zeigt dem Betrachter eine Analogie mit der Form der praktischen Vernunft. Diese Analogie, die — wie gesagt — nur die Form betrifft und als solche keine Freiheit in der Tat, sondern *Freiheit in der Erscheinung* darstellt, macht die Schönheit aus.

Durch die Form kann so Schiller die Korrespondenz zwischen dem subjektiven Zustand der Freiheit und der Natur bzw. der realen Beschaffenheit des Objektes verstärken und den Hiatus zwischen Subjekt und Objekt reduzieren. Mit anderen Worten denkt sich Schiller in dem Begriff der Form die Möglichkeit einer Verbindung der für das Schönsein des Schönen konstitutiven Idee der Freiheit mit einem Objekte in der Sinneswelt. Wolfgang Düsing vertritt die Meinung, dass

die Begründung des Formbegriffs in der Subjektivität ebenfalls ohne den Einfluss der *Kritik der Urteilskraft* nicht denkbar ist. Die inhaltliche Füllung des Formbegriffs, der die Form des Gegenstandes und Form als Ausdruck der Subjektivität miteinander verbindet, und vor allem seine Verknüpfung mit der Freiheitsidee führen dagegen über Kant hinaus.¹⁷

In einem Satz zusammengefasst: der Gegenstand, *nur* in seiner Form betrachtet, dient in einer ästhe-

tischen Konstellation nur als *Darstellung der Freiheit*, so dass innerhalb dieser ästhetischen Konstellation selbst diejenige kulturanthropologische und künstlerische Einheit und Kontinuität wiederhergestellt werden kann, die durch die Einführung des subjektiven Denkens unterbrochen wurde.

Der Begriff *Darstellung* hinsichtlich Schillers Theorie der Kunst ist so der Angelpunkt, um den die Gedankenentwicklung der *Kalliasbriefe* kreist. Um diese Darstellung in die Tat umsetzen zu können, bedient sich Schiller eines Grundsteins der Kantischen Philosophie, so wie dieser ihm durch die idealistische Vermittlung Carl Leonard Reinholds überliefert wird, nämlich dass die Natur unter dem Verstandesgesetz steht.¹⁸ Schiller definiert diesen Grundsatz im 25. der *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* als die »Revolution in der Außenwelt«.¹⁹ Der Gegenstand als Erscheinung muss in der Schillerschen Interpretation der Transzendentalphilosophie von den konstitutiven Bedingungen des Erscheinens, also von den bestimmenden Kategorien des Verstandes her erklärt werden.

Auch der Verstand wie die Vernunft hat nur mit Formen zu tun. Die Form des Verstandes ist die Bestimmtheit des Gegenstandes, die Form der Vernunft ist die Willensfreiheit. Diese zwei Formen sind in sich nicht versöhnbar. Nur in einem Denkprozess der Abstraktion von der einen zu der anderen Form können sie versöhnt werden. Die Möglichkeit dieser Abstraktion ergibt sich nur aus derjenigen Revolution der Vorstellungsweise, die eben von der Transzendentalphilosophie geboten wird. Der Gegenstand in der Erscheinung muss zwar nach einer Regel des Verstandes bestimmt sein, aber insofern »eine Regel, ein Zweck nie *erscheinen* kann, denn es sind Begriffe und keine Anschauungen«, kann der Betrachter bzw. der Künstler von dieser Regel abstrahieren, »wenn die Form des Objekts den reflektierenden Verstand nicht zu Aufsuchung eines Grundes nötigt.«²⁰

Die Form der Anschauung kann auf diese Weise zur Form der Vernunft, also zur Freiheit umgelenkt werden. Um eine solche Abstraktion verwirklichen zu können, kann man also nie von der engen Korrespondenz zwischen Betrachter und Betrachtetem, d. h. eben von dem Perspektivismus des Subjekts dem Objekt gegenüber absehen,²¹ auch wenn es der

Gegenstand selbst ist, der durch seine bestimmte Beschaffenheit den Betrachter nicht veranlasst, nach seinem verstandesmäßigen Realgrund zu suchen.

Aber dass dieses Etwas (nämlich das durch sich selbst Bestimmte in den Dingen) von der Vernunft bemerkt und zwar beifällig bemerkt wird, dieses kann der Natur der Sache nach nur nach dem Wesen der Vernunft und insofern also nur subjektiv dargetan werden.²²

Dazu kommentiert Düsing:

Die Form der praktischen Vernunft ist [wie gesagt] reine Selbstbestimmung, und diese konstituiert auch [— nach dem analogischen Prozess, der gerade untersucht worden ist —] den schönen Gegenstand. Daraus ergibt sich, dass das Kunstwerk, der Organismus und die Person als Selbstzweck betrachtet werden müssen. Die Idee des Selbstzwecks ermöglicht als tertium comparationis die Analogie zwischen ästhetischer Form und praktischer Vernunft, ohne die Eigenständigkeit beider Bereiche aufzuheben.²³

Das gibt Schiller die Möglichkeit, das Schöne mit der praktischen Vernunft zu verbinden, ohne es dadurch der Herrschaft des kategorischen Imperativs zu unterwerfen und durch diese Operation entzieht er sich dem Vorwurf Körners, er habe die Schönheit von der Sittlichkeit abgeleitet.

Diese Idee des Selbstzwecks führt außerdem notwendigerweise zu der ebenso zentralen Idee der in sich vollendeten Totalität bzw. totalen Vollständigkeit des Kunstwerks.

Gerade um die Vollständigkeit geht es Schiller schon in den *Kalliasbriefen*, zwar geht es, wie gesehen, um das Problem der Versöhnung zwischen dem großen Kantischen Wort der Selbstbestimmung²⁴ und den Erscheinungen der Natur, aus denen diese große Idee zurückstrahlt,²⁵ die aber der Gesetzgebung der Vernunft nicht angehören.

Das Problem dieser Versöhnung wird — wie auch vor kurzem gesagt — durch eine Perspektivänderung des urteilenden Subjekts hinsichtlich der Form des Gegenstandes gelöst. Diese Form des Gegenstandes bzw. des Kunstwerks vergegenständlicht die Freiheit der schaffenden Subjektivität. »Um aller Mißdeutung vorzubeugen, bemerke ich«, schreibt Schiller in der Fußnote an dem 19. Brief der *Briefe über die ästhetische Erziehung* des Menschen,

daß, so oft hier von Freiheit die Rede ist, nicht diejenige gemeint ist, die dem Menschen, als Intelligenz betrachtet, notwendig zukommt und ihm weder gegeben noch genommen werden kann, sondern

diejenige, welche sich auf seine gemischte Natur gründet. Dadurch, daß der Mensch überhaupt nur vernünftig handelt, beweist er eine Freiheit der ersten Art; dadurch daß er in den Schranken des Stoffes vernünftig und unter Gesetzen der Vernunft materiell handelt, beweist er eine Freiheit der zweiten Art. Man könnte die letztere schlechtweg durch eine natürliche Möglichkeit der ersten erklären.²⁶

Der ästhetischen Subjekt-Objekt-Beziehung liegt so die Haltung der Person zugrunde. Das heißt, dass die Begriffsinhalte der Kantischen Ästhetik anthropologisch umgedeutet werden und gerade indem sie anthropologisch umgedeutet werden, kann Schiller gegen Kant die Objektivität des Schönen nachweisen und auch die Idee der Totalität verwirklichen. Nicht nur die reine Form, sondern etwas in dieser Form stellt sich wirklich dar: »Dieses etwas ist unmittelbar die Individualität des Gegenstandes, mittelbar ist es aber auch Ausdruck der Subjektivität.«²⁷ Dieser ästhetische Bedeutungsgehalt muss sich unbedingt auf ein Faktum gründen. »Dieses Faktum ist der gesuchte objektive Grund der Schönheit.«²⁸ Mit Schillers Worten: »Die Schönheit ist die Form einer Form«, die Form des Verstandes — der objektive Grund, »die notwendige Bedingung unserer *Vorstellung* von der Freiheit«²⁹ —, welche, im Gegensatz zu Kant, von der Form der Vernunftfreiheit eingenommen und überwunden wird.

Insofern sich also Schiller nach den Bedingungen der Möglichkeit der Darstellung der Freiheit im künstlerischen Gestalten fragt, weist er darauf hin, in welchem engen Zusammenhang diese Frage mit der Frage nach dem Menschsein des Menschen steht, für den sich das Schöne als *Freiheit in der Erscheinung* darstellt.³⁰

1 *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt*, hg. von Siegfried Seidel, Aufbau, Berlin 1962, S. 25.

2 NA XXIV, S. 143.

3 NA XXVI, S. 77.

4 NA XXVI, S. 127.

5 NA XXVI, S. 161.

6 Friedrich Schiller, *Kallias, oder über die Schönheit*, 1793, *Brief an Körner vom 25. Januar*, NA XXVI, S. 175.

7 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 5.

8 Friedrich Schiller, *Fragmente aus Schillers ästhetischen Vorlesungen vom Winterhalbjahr 1792–93*, NA XXI, S. 77f.

9 Vgl. Friedrich Schiller, *Kallias ...*, *Brief an Körner vom 8. Februar*, NA XXVI, S. 180 f.

10 Vgl. ebenda, S. 181.

11 Vgl. ebenda.

- 12 Vgl. ebenda, S. 179 f.
 13 Fritz Heuer, *Darstellung der Freiheit. Schillers transzendente Frage nach der Kunst*, Böhlau, Köln/Wien 1970.
 14 Gert Schröder, *Schillers Theorie ästhetischer Bildung. Zwischen neukantianischer Vereinnahmung und ideologiekritischer Verurteilung*, Lang, Frankfurt am Main 1998, S. 162.
 15 Vgl. Friedrich Schiller, *Kallias ...*, *Brief an Körner vom 8. Februar*, NA XXVI, S. 180.
 16 Vgl. ebenda, *Brief an Körner vom 18. Februar*, NA XXVI, S. 192.
 17 Wolfgang Düsing, *Ästhetische Form als Darstellung der Subjektivität. Zur Rezeption Kantischer Begriffe in Schillers Ästhetik*, in: *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, S. 186.
 18 Vgl. Friedrich Schiller, *Kallias ...*, *Brief an Körner vom 18. Februar*, NA XXVI, S. 191.
 19 Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen*, 1795, NA XX, S. 395.
 20 Vgl. Friedrich Schiller, *Kallias ...*, *Brief an Körner vom 18. Februar*, NA XXVI, S. 193.
 21 Vgl. ebenda, S. 190.
 22 Vgl. ebenda.
 23 Wolfgang Düsing, *Ästhetische Form ...*, S. 197.
 24 Vgl. Friedrich Schiller, *Kallias ...*, *Brief an Körner vom 18. Februar*, NA XXVI, S. 191.
 25 Vgl. ebenda.
 26 Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung ...*, NA XX, S. 373.
 27 Wolfgang Düsing, *Ästhetische Form ...*, S. 195.
 28 Ebenda.
 29 Friedrich Schiller, *Kallias ...*, *Brief an Körner vom 23. Februar*, NA XXVI, S. 202.
 30 Vgl. Fritz Heuer, *Darstellung der Freiheit ...*, S. 73.

Kontakt: caterrossi@hotmail.com

Zu dumm für die Demokratie?

Volkes Wille, verloren zwischen Politik und Gesetzen, Parlament und Parteien

von *Martin Tell*

Mitte letzten Jahres wurde — ohne daß die Öffentlichkeit groß davon Notiz genommen hätte — wieder einmal ein Stück Demokratie beerdigt. Es hätte endlich das uneingelöste Versprechen auf direktdemokratische Elemente in der Verfassung erfüllt werden sollen. In Art. 20 Abs. 2 des Grundgesetzes ist die Rede davon, daß das Volk seine Staatsgewalt in Abstimmungen ausübt. Doch nach der Programmansage ist Sendeschluß. Die Verfassungsväter von einst konnten sich nicht auf die Ausgestaltung von Volksabstimmungen im Grundgesetz einigen. Was erhalten blieb, ist das Fragment in der Grundnorm unserer Demokratie. An diesem Blinddarm unserer Verfassung entzündet sich bis heute immer wieder die Diskussion, ob das Grundgesetz denn eine rein repräsentative Demokratie vorsieht und das Wörtchen »Abstimmungen« bis auf die Plebiszite zu Gebietsneuregelungen (etwa Art. 29) mehr oder weniger funktionslos ist, oder ob sich dahinter doch mehr verbirgt und es vielleicht

Aufgabe des Gesetzgebers ist, diesem Passus endlich Gestalt, Sinn und Substanz zu verleihen und Volksabstimmungen im Grundgesetz näher auszugestalten. Genau das war das Vorhaben der Regierungsfractionen mit ihrem Gesetzentwurf zu Plebisziten auf Bundesebene.¹ Von Anfang an waren allerdings die CDU/CSU und Teile der FDP teils grundsätzlich, teils mit Vorbehalten im Detail dagegen. Eine Zweidrittelmehrheit zur Änderung der Verfassung schien von vorneherein unmöglich. Man kann diese Initiative und das Gesetz zu mehr direkter Demokratie daher nur als Totgeburt bezeichnen. Aktuell ist das Thema gleichwohl immer noch, denn als Reaktion auf den in den Plenardebatten wiederholt geäußerten Einwand, die Zeit bis zum Ende der 14. Wahlperiode sei zu kurz, um ein so komplexes Thema gründlich auszuarbeiten und zu diskutieren, wurde man sich wenigstens darüber handelseinig, den Vorschlag im nächsten Bundestag erneut einzubringen. Darauf wartet

das »Volk« bis heute vergeblich. Es sieht so aus, als bedeute das Ende der Legislaturperiode nicht nur das Ende aller laufenden Geschäfte im Bundestag, sondern auch generelle Amnesie seiner alten und neuen Mitglieder. Zeit also, daran zu erinnern, und ein Versprechen der Regierungskoalition von 1998² ins Gedächtnis zu rufen. Nicht zuletzt deshalb, weil etwa drei Viertel der Bevölkerung dafür sind.³

I. Doch warum, fragt sich der politische Geist dann, ist das Projekt abermals schiefgegangen? Es ist gar nicht notwendig, sich zur Klärung auf eine juristische Diskussion über den Status von Abstimmungen im Grundgesetz und die dort konstituierte Form der Demokratie — angeblich eben die rein repräsentative — einzulassen. Alle negativen Argumente, die sich daraus ergeben könnten, lassen sich mit dem — rechtspolitisch gemeinten — Hinweis vom Tisch wischen, mit Abstimmungen würden immerhin direktdemokratische Elemente in der Verfassung angedeutet, diese könnten demnach auch keine Fremdkörper in unserer Demokratie bilden. Ist derart erst einmal eine positive Ausgangssituation geschaffen, müssen nur noch die Einwände gegen Volksabstimmungen ausgeräumt werden.

Als kleine Randbemerkung sei erlaubt, daß es, will man dem Volke Abstimmungen verweigern, weil sie angeblich nicht mit dem Grundgesetz vereinbar seien, angesichts der Tatsache, daß diese Verfassung noch nicht einmal, so wie sie in der Präambel vorgibt, demokratisch durch das Volk legitimiert ist, Ausdruck eines undemokratischen Geistes ist und von alten deutschen Untugenden, von Paternalismus und obrigkeitstaalichem Denken zeugt. Nicht zuletzt nach der Wiedervereinigung wurde eine große Chance vertan, diese Atavismen mit einer Abstimmung über die Verfassung endgültig zu begraben. Schaden leidet die Demokratie. Und muß zudem Schweigen.

II. In diesem Zusammenhang ist ein kurzer Blick zurück angebracht.⁴ Ursprünglich waren nämlich Volksabstimmungen nicht nur zu Gebietsneuregelungen durchaus vorgesehen. Insofern war schon der Herrenchiemseer Verfassungsentwurf wesentlich weitreichender. Gescheitert sind diese Teile des Entwurfs schlußendlich an kleinkarierten Zwistigkeiten

der Fraktionen im Parlamentarischen Rat mit der Katholischen Kirche und dem Rat der Evangelischen Kirchen über die Detailfrage des Elternrechts⁵. Anfangs ging es noch um die Annahme des Grundgesetzes durch einen Volksentscheid. Doch nachdem die Anerkennung des Elternrechts im Grundrechtskatalog, auf Antrag der CDU, die hier dem Ansinnen der Kirchen folgte, vom Tisch war, wollte der Bischof von Münster den Katholiken ein Nein zur Verfassung empfehlen. Damit hätte er die CDU in einen verhängnisvollen Gegensatz zur Position der Kirche gebracht. Die Union vollzog einen Meinungswandel und das Grundgesetz wurde in den Landtagen angenommen. In der Frage von Plebisziten *in* der Verfassung pflanzte sich dieses Dilemma danach fort. Die SPD wollte kein Vehikel im GG, mit dem später das Elternrecht doch noch eingeführt würde, und die Kontroverse darüber auch nicht unbedingt verschärfen.

In einer ohnehin schwierigen Zeit, wollte man die Problembewältigung in der frischgeborenen Demokratie nicht unnötig erschweren. Von der Politik wurde dem Volk überdies wenig Zutrauen entgegengebracht. Die Zielvorgabe bestand auch eher in der Schaffung eines möglichst effizienten Systems, um den Wiederaufbau voranbringen zu können, denn in der Ausgestaltung möglichst weitgehender Demokratie. Die Vorstellung von großen Debatten über schwierige Probleme, wie sie wohl von Plebisziten ausgelöst würden, fand deshalb verständlicherweise wenig Anklang. Ende der Geschichte war, daß das Thema Volksabstimmungen einfach fallengelassen wurde.

Natürlich spielten auch Überlegungen zum politischen System eine Rolle. Es hat allerdings den Anschein, als wähten sich hier die Verfassungsväter in der Kluft zwischen einem unpopulären, von Plebisziten bedingten Populismus und der Möglichkeit, auch unpopuläre Entscheidungen im Parlament durchzudrücken. Die systeminternen *checks & balances* seien ausreichend und garantierten die Begrenzung der Herrschaft und Entscheidungsinhalte im institutionellen, d. h. konstitutionellen Rahmen, so die Überzeugung. Das Volk wurde für die Kontrolle der Macht nicht mehr benötigt; es störte daher auch nicht, daß es dem konstitutionellen Rahmen nicht mehr angehört. Zugunsten der Möglichkeit,

die richtigen Entscheidungen zu treffen, wurde so ein Parlamentarismus in der Abkoppelung vom Volk beschlossen. Dieses wird zurückgestuft auf eine Wählergemeinschaft ohne effektive politische Partizipationsmöglichkeiten. Darin spiegelt sich die Angst vor »falschen« Entscheidungen in wichtigen Grundsatzfragen durch Volksentscheide.

Die Ablehnung von Plebisziten erscheint daher eher durch eine vom Ergebnisdanken motivierte Einstellung bestimmt, denn durch demokratietheoretisch-prozedurale Erwägungen, wie legitime Herrschaft in der Demokratie auszuüben sei.

III. Die Gründe, warum direktdemokratische Verfahren nicht dezidiert weiterverfolgt wurden, mögen darüber hinaus in den virulenten Zweifeln der Parlamentarier an der demokratischen Reife des Volkes und dem Generalverdacht zweifelhafter politischer Prinzipien gegenüber den Bürgern liegen. Zu frisch war noch die Erinnerung an die Weimarer Republik, ihr Scheitern, und die Herrschaft der Nationalsozialisten.⁶ Zu groß das Mißtrauen gegenüber den einfachen Menschen, ob sie der aktiven sachbezogenen Teilnahme am politischen Prozeß gewachsen wären und das intellektuelle und moralische Rüstzeug besäßen, um für akzeptable und richtige »politische« Entscheidungen zu votieren. Theodor Heuss äußert sich so: »*In Zeiten der Vermassung und Entwurzelung ... sind Volksabstimmungen die ... Prämie für jeden Demagogen.*«⁷

Mögen diese Bedenken 1948/49 noch begründet gewesen sein angesichts der allgemein zweifelhaften Stimmungslage und Einstellung zum Nationalsozialismus in der Bevölkerung, so ist inzwischen der Wandel der Zeit darüber hinweggeschritten. Wir alle leben seit über 50 Jahren mit der Demokratie und niemand stellt diese noch ernsthaft in Frage.

IV. Im Grunde steckt in den Bedenken nichts anderes als der Vorbehalt, das Volk sei zu dumm für die Demokratie. Darin drückt sich ein skeptisches Ressentiment gegenüber Volk und Demokratie aus. Es ist die Befürchtung, das Volk sei nicht immun gegen Polemik und Propaganda und würde sich nicht aus eigener freier Entscheidung und geistiger Einsicht dem Zwang des besseren Arguments fügen. Immerhin zeigt sich das Volk ja soweit zugänglich,

daß es sich von den etablierten Politgrößen bequatschen läßt und sie dafür wieder wählt. Wie auch anders — eine Abwahl ist im GG tatsächlich nicht vorgesehen. Unter der Hand wird damit das Damoklesschwert des Populismus über die Demokratie gehängt. Wie fast immer, so ist auch dessen Klinge zweischneidig, wie wir noch sehen werden.

Doch nicht nur am Anfang war die Dummheit der Grund für eine halbherzige Demokratie. Noch immer steckt dieses anmaßende Urteil in vielen Argumenten. Ob es nun heißt, das Volk sei leicht manipulierbar, in den heutigen komplexen Problemen nicht bewandert und daher nicht kompetent und im Anschluß daran, den Bürgern fehle es an den sachlichen und politischen Kenntnissen, um abzuschätzen und zu wissen, worum es bei wichtigen Entscheidungen geht, ob es heißt, ephemere und verwerfliche Stimmungen, entstanden aus den kurzfristigen Aufwallungen einer bestimmten, emotional aufgeladenen Situation, würden sich so politisch durchsetzen oder das Volk würde zum Spielball von ungerechtfertigten Partikularinteressen und das oftmals noch auf Kosten der Rechte von Minderheiten; im Kern geht es immer darum, daß den Bürgern soviel politische Reife und Verantwortungsbewußtsein nicht zugetraut wird. Sie werden einfach für zu dumm gehalten.⁸

V. Politisch sind all diese Einwände nur dann von Belang, wenn die Bürger zu dumm sind, sich der Tragweite und Bedeutung ihrer Entscheidungen bewußt zu werden. Sind sie es? In gewissem Sinne ja. Nur, welchen Stellenwert hat das für die direkte Demokratie? Aufgeschlüsselt geht es im einzelnen um folgendes: Erstens sind die Bürger in der Sache nicht informiert; zweitens fehlt es ihnen an den intellektuellen Fähigkeiten, Sachinformationen angemessen zu verarbeiten; drittens verfügen sie nicht über die nötige wertende Kompetenz, um anhand der Sachinformationen die richtigen politischen Entscheidungen treffen zu können. Am schwächsten ist das zweite Teilargument.

Wenn das Volk wirklich dumm wäre, könnte das ohnehin nur dann Bedeutung haben, wenn die Parlamentarier intelligenter wären. Es müßten alle Mitglieder des Bundestages schlauer sein als der Durchschnitt der Bevölkerung. Hier sind Zweifel

wohl angebracht. Auch daran, daß eine Studie darüber von den Abgeordneten schon in Auftrag gegeben worden ist. Von den Ergebnissen hat man dann jedenfalls — erstaunlicherweise — noch nichts gehört. Doch selbst, wenn sich die geistige Überlegenheit der Volksvertreter empirisch belegen ließe, wäre das irrelevant. »*Demokratie heißt Entscheidung durch die Betroffenen.*« So hat es Carl Friedrich Weizsäcker formuliert. Daher muß dem Volk ein Recht auf politische Partizipation zustehen. Das Korrelat dazu sind individuelle, d. h. subjektive Rechte jedes einzelnen auf Teilnahme und Teilhabe am Prozeß der politischen Willensbildung. Denn ein Volk kann nur ein Recht haben, wenn es jeder einzelne hat, und umgekehrt kann einem Volk ein Recht nur genommen werden, indem es jedem einzelnen abgesprochen wird. Für eine Differenzierung nach der Intelligenz fehlt hier nach dem Grundsatz des Egalitarismus ein Ansatz. Und da es um die Betroffenen in der staatlich-politischen Gemeinschaft geht, muß diesen auch die Möglichkeit zu politischer Einflußnahme ihren eigenen Interessen gemäß gewährt werden. Es ist zunächst nichts anderes als die politische Umsetzung des privaten Rechts auf freie Selbstbestimmung in ein kollektives Recht auf die eigenverantwortliche Entscheidung über das kollektive Schicksal, wobei der mögliche Antagonismus von Individuum und Gemeinschaft in der Mehrheitsdemokratie nur durch den Zwang zu mehrheitsfähigen Entscheidungen aufgelöst werden kann. Dem Recht, mit der eigenen Meinung und den eigenen Interessen auf die politische Gemeinschaft einzuwirken, entspricht es als demokratische Pflicht, sich in der Gemeinschaft einzubringen und in der Diskussion mit anderen, ebenso Berechtigten den Konsens oder auch nur Kompromiß zu verhandeln, um den nötigen Ausgleich aller Interessen zu erreichen. Nur so werden Mehrheiten erlangt, nur so werden unlautere Partikularinteressen in ihre Schranken verwiesen. Es verbietet sich prinzipiell, von vornherein einzelne aufgrund der fehlenden Würdigkeit der Person oder ihrer Meinungen von der Teilhabe auszuschließen. Auch der einfache Mann mit dem schlichten Intellekt hat Interessen, und er hat ein Recht darauf, sie respektiert und beachtet zu sehen. Eine Skepsis gegenüber der

Demokratie, die sich darin ausdrückt, den Bürgern, nachdem sie prinzipiell ihre demokratischen Grundrechte anerkannt hat, deren Ausübung zu versagen, nur um sie vor sich selbst zu schützen und den einzelnen vor dem vernichtenden Willen der Mehrheit, wirkt intellektuell wenig überzeugend, läuft sie doch darauf hinaus, daß den Menschen ihre demokratischen Grundrechte abgeschnitten werden, weil sie deren Ausübung für unfähig erachtet werden. Eine solche kollektive Entmündigung widerspricht aber gerade dem Glauben an die Demokratie. Diese lebt angesichts der Einsicht, daß niemand die beste oder einzig richtige Lösung der Probleme in der modernen Welt kennt, auch von der Methode des *trial and error* und der Überzeugung, daß die Mehrheit die verlässlichste Instanz zur Auswahl der vielversprechendsten Lösungsansätze ist. Eine Mehrheit, die sich aus der Gemeinschaft *aller* Betroffenen, bildet.

VI. Dieser Gemeinschaft fehlt mit Sicherheit das oft reklamierte nötige Fachwissen im Detail für die bestmögliche Entscheidung. Gerade diese Kompetenz wird jedoch dem Parlament attestiert und bildet seinen Vorzug. Allerdings sollte man sich endlich von der Illusion verabschieden, beim Parlament handle es sich um so etwas wie eine Sachverständigenkommission, die eine weit überlegene Sachkenntnis auszeichne. Natürlich hat jeder Abgeordnete sein Spezialgebiet, mit dem er sich täglich beschäftigt und darf dort sicherlich zu recht den Status des Experten in Anspruch nehmen. Nur betrifft das die wenigsten Entscheidungen im Bundestag, die sich ihm häufig als fachfremde Probleme stellen. Zumeist schließt sich der Abgeordnete dem Votum der Meinungsführer seiner Partei an und das ist im Bundestag der Fraktionsvorstand. Selten geben beim Abstimmungsverhalten Intellekt und Gewissen den Ausschlag, fast immer die Fraktionsdisziplin. Dabei genießen Fraktionen noch nicht einmal einen besonderen institutionellen Status. Sie sind im Grundgesetz nur beim Gemeinsamen Ausschuß zu finden, im nachträglich eingefügten Art. 53a, und treten dort nur als Zählgröße zur paritätischen Besetzung des Gremiums auf. Das ständig ausgeübte Recht, das Votum der Abgeordneten zu bestimmen, kommt ihnen von Verfassung

wegen auf keinen Fall zu. Beobachtet man die politische Praxis, so wird man sich auch von der Illusion des freien Mandats der Volksvertreter verabschieden müssen. Man denke nur an den selten genug gehörten Satz der Fraktionsvorsitzenden, sie hätten die Abstimmung freigegeben. Das sollte nach dem Grundgesetz die absolute Selbstverständlichkeit sein; es ist die Ausnahme. Es darf wohl zu recht angenommen werden, daß dabei das meiste an Sachkompetenz auf der Strecke bleibt und sich statt dessen partikuläre Verbandsinteressen durchsetzen, deren Einfluß sich Parteien kaum entziehen können. Im übrigen sind auch Parlament und Regierung auf die Vorarbeit von Experten angewiesen, die die wichtigen Entscheidungen im Detail vorbereiten und aufarbeiten. Ein Geschäft, das Politiker mitnichten selbst erledigen könnten.

VII. Daß sich Sachkenntnis und Expertenwissen zumindest in kleinen Gruppen erwerben lassen, vor allem aber, daß sie an die — einfachen — Menschen vermittelt werden können, zeigt das Projekt »Planungszelle«. Das von Peter Dienel entwickelte Konzept sieht auf kommunaler Ebene die *zufällige* — und daher repräsentative — Auswahl von etwa 25 Personen vor. Diese werden dann für eine relativ kurze Zeit mit der Bearbeitung eines Vorhabens oder Problems betraut. Dazu werden sie umfassend von Experten mit den nötigen Sachinformationen und den bereits vorliegenden Lösungsansätzen bekannt gemacht. Unabhängige Moderatoren betreuen die Gruppe. Wiederholt zeigten sich die zuständigen Stellen und Politiker von der Lernbereitschaft, der Verständigkeit, sowie der Kreativität und Konsensfähigkeit der Gruppen beeindruckt. Die erarbeiteten Resultate erfreuen sich außerdem einer hohen Akzeptanz in der Öffentlichkeit.

Das ist nicht zuletzt auch ein gutes Indiz dafür, daß das Volk alles andere als dumm ist. Es zeigt im Gegenteil, daß nicht mangelnde Intelligenz die Schwierigkeit für die direkte Demokratie ist, sondern fehlende Information. Es mangelt an Sachwissen. In der Informiertheit über die Sache liegt eine Bedingung der Möglichkeit zu angemessenen und fundierten Entscheidungen. Wer sich im Problem nicht auskennt, kann kaum kompetent darüber urteilen. Muß den Bürgern ein schlechter Kenntnis-

stand vorgeworfen werden, so schließt das nicht notwendig ihre Beteiligung an den fraglichen politischen Entscheidungen aus, aber es wirft ein schlechtes Licht auf die Politik und einige Fragen auf, deren Beantwortung für den derzeitigen politischen Betrieb mehr als peinlich ausfällt. Welche Informationen sind den Bürgern überhaupt zugänglich? Viele Entscheidungen werden hinter verschlossenen Türen getroffen. Selten hat ein Bürger einen Anspruch auf Akteneinsicht bei den zuständigen Ämtern. Generell gibt es diesen Anspruch sowieso nicht. Warum fragt man sich? Wieso darf das Volk nicht wissen, wie politische Entscheidungen zustande kommen? Nicht alle eingeholten Gutachten werden veröffentlicht. Auch hier: Wieso nicht? Es sind entscheidungsrelevante Argumente. Die allgemeine Möglichkeit zur Kenntnisnahme müßte oberstes Gebot sein.

Wie schwierig ist es, an die überhaupt zugänglichen Informationen heranzukommen? Jeder, der es versucht, wird früher oder später frustriert aufgeben. Vermutlich schon bei dem Versuch, überhaupt eine Informationsquelle ausfindig zu machen.

Eigentliches Problem ist vielleicht noch nicht einmal die Menge. Wir werden täglich von den Medien überschüttet mit Datenmüll. Auch die Politiker werden nicht müde, ihre Meinung in Talkrunden im Fernsehen zum besten zu geben. Was so schwierig ist, ist doch, spezifische und relevante Informationen zu bekommen. Kaum jemand hat in der heutigen Informationsflut den Eindruck, politische Entscheidungen würden dadurch transparenter oder verständlicher. Überzeugungsarbeit scheint kein echtes Anliegen zu sein. Der Meinungsverkauf schon eher. Wie beim klassischen Vertreter soll den Menschen etwas aufgeschwatzt werden, dessen sie gar nicht bedürfen und das sie bei gründlichem Nachdenken auch gar nicht wollten. Der Meinungsmarkt läßt sich für den einfachen Menschen aber kaum danach filtern, von welcher Qualität die Argumente sind. Oftmals nur schwer lassen sich die verborgenen Lobbyinteressen erkennen, Ideologien werden als Sachzwänge verkauft, Partikularinteressen als sachliche Argumente eingebracht. Es fehlt allzu oft die unabhängige Stellungnahme. Dem Publikum sind fast nur Informationen aus zweiter Hand zugänglich. Das sollte nun nicht so mißverstanden

werden, als ließe sich dem Problem grundsätzlich beikommen. Objektive Urteile und Informationen wird es nicht geben. Es werden sich auch kaum jemals vollständig die Sachargumente von den Interessen und den Vorstellungen und Grundüberzeugungen der einbezogenen Parteien und Interessengruppen abgrenzen lassen. Es kommt aber entscheidend darauf an, daß z. B. alle einer politischen Entscheidungen zugrundeliegenden Gutachten veröffentlicht werden. Dadurch würden politische Argumentationen nachprüfbar. Autoren und Auftraggeber müßten erkennbar sein. Dieses Beispiel sollte verallgemeinert werden und die Prinzipien auf alle Informationsquellen und Informationen, die politische Entscheidungen beeinflussen angewendet werden. Insbesondere sollten amtliche Quellen allgemein zugänglich sein, ohne daß ein beliebiger Bürger einen Anspruch oder ein besonderes Interesse auf Akteneinsicht dartun müßte. Damit würde zumindest gewährleistet, daß sich jeder vollständig selbst ein Bild machen könnte, Entscheidungen transparent und nachprüfbar würden und sich Sachargumente wenigstens ansatzweise von den persönlichen Wertungen durch die Politiker unterscheiden ließen. Meist bemüht sich die Politik öffentlichkeitswirksam um das Gegenteil davon. Die wahren Entscheidungsgründe werden verschleiert und verschwiegen, wohlwissend, daß sie gerade nicht allgemein zustimmungsfähig sind. Die Bevölkerung wird dann mit vorgeschobenen Scheinargumenten getäuscht und überredet. Dieses Verfahren scheint grundsätzlich verfehlt. Es kann nicht der Sinn sein, dem Volk Geschichten aus Tausendundeiner Nacht zu erzählen, um es bis zur nächsten Wahl bei Laune zu halten. Wieder C. F. Weizsäcker: *»Das demokratische System, zu dem unser Staat sich bekennt, beruht auf der Überzeugung, daß man den Menschen die Wahrheit sagen kann.«*

VIII. Doch wie sollen die Politiker denn dazu bewogen werden, sich daran zu halten, wenn sie sich einerseits von den Verbandsinteressen und den Verbänden unter Druck gesetzt fühlen, weil diese — ihren parteiinternen Einfluß geltend machend — über ihr politisches Schicksal mitbestimmen, sich andererseits aber keiner Notwendigkeit ausgesetzt sehen, ihre politische Position wirklich plausibel zu

machen, durch tatsächliche Sachargumente sowohl als auch durch überzeugende politische Wertungen dazu. Dieser Zwang bestünde erst, wenn es darum ginge, das abstimmende Volk von der Richtigkeit der eigenen Linie zu überzeugen, weil es eben dann darum ginge, eine Entscheidung im eigenen Sinne zu erkämpfen, die man gerade nicht mehr selbst treffen kann. Ausgerechnet das soll, so die Kritiker von Plebisziten, die Gefahr von Populismus bergen. Während die derzeit übliche Praxis darin besteht, den Menschen die notwendigen Entscheidungen zu erklären und vermitteln. Es verhält sich in der Tat genau andersherum als diese polemische Volte suggeriert. Populismus ist es, wenn den Bürgern unliebe Entscheidungen mit der Begründung eingeredet werden, es entspräche dem, was sie ohnehin schon immer gewollt hätten, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, was das für seltsame Wünsche gewesen sein mögen. Populismus sind auch pseudo-plebiszitäre Unterschriftenaktionen zu brisanten politischen Themen, mit denen manche Partei die gute Übereinstimmung mit dem Volkswillen demonstrieren will. Gerade kein Populismus ist aber, das Werben um Stimmen für Plebiszite, solange es mit guten Argumenten versucht wird, wozu ja letztlich die Entscheidungsbefugnis der Bürger die Politiker zwingt, solange versucht wird, echte Überzeugungsarbeit zu leisten, wenn man sich dabei auf die eigenen wahrhaftigen und aufrichtigen politischen Ansichten beruft und das gegenüber dem Volk auch endlich kann, weil es endlich die Instanz ist, auf die es ankommt. Populismus ist um so weniger möglich, je mehr sich die Bürger der Richtigkeit der politischen Vorträge selbst versichern können und nicht mehr auf den guten Glauben an das angewiesen sind, was ihnen von ihren Repräsentanten vorgegaukelt wird. Wenn mit Populismus jedoch nur die Rücksicht auf den Willen des Volkes gemeint sein sollte, dann müßte das geradezu als eine demokratische Tugend angesehen werden. In alledem könnten sich zu guter Letzt die Parteien wieder ihrer ihnen von der Verfassung zugewiesenen Aufgabe zuwenden, nämlich an der politischen Willensbildung mitzuwirken, Art. 21 GG. Das bedeutet Aufklärungsarbeit, Überzeugungsarbeit, Informationsarbeit — keinen dumpfen Populismus. Damit entspricht diese Aufgabe aber genau den Anforderungen, die wir

hier an die Politik zugunsten von mehr direkter Demokratie gestellt haben.

IX. Wir leben — im Rahmen der ewigen Grundsätze unserer Verfassung¹⁰ — in einer offenen Gesellschaft mit einer pluralistischen Demokratie. Niemand hat ein Monopol auf die richtige Meinung. Je grundsätzlicher die Überlegungen sind, die die Wahl einer politischen Alternative bestimmen, um so weniger werden sie durch Sachzwänge angeleitet. Solche Entscheidungen werden weit überwiegend durch weltanschauliche Grundüberzeugungen, durch individuelle Präferenzen oder Wunschgefüge und durch Glaubensvorstellungen beeinflusst. Aus diesen Prämissen ergibt sich folgendes: Erstens sind im Pluralismus alle, also auch der Dumme, mit diesen Meinungen gleich berechtigt, die kollektive Entscheidung mit zu beeinflussen. Zweitens sind diese Meinungen nur noch begrenzt einer rationalen Kritik zugänglich. In welchem Maße Abtreibung rechtswidrig sein soll, ob wir eine Wehrpflichtarmee haben wollen, ob unsere Gesellschaft nach den Prinzipien sozialer Gerechtigkeit oder nach dem *shareholder value* ausgerichtet werden soll; all das sind Entscheidungen darüber, was wir für eine Gesellschaft *wollen*. Drittens erfordern solche Entscheidungen eine Verständigung darüber, welche Präferenzen und Wertvorstellungen in der Gesellschaft tatsächlich vorherrschen. Das kann nicht durch die politischen Eliten stellvertretend durchgeführt werden. Damit liefe die repräsentative Demokratie Gefahr, Meinungen und Weltanschauungen autoritär vorzugeben. Aus der Demokratie würde eine Oligarchie¹¹, in der von einer kleinen Gruppe deren Ideen und Ideale doktrinär für verbindlich erklärt werden. Mit den obigen Prämissen ist das unvereinbar. Eine moderne Demokratie kann sich nur als eine Institution verstehen, die durch geeignete Verfahren die pluralistische Interessenregulierung vornimmt. Es ist nicht ihre Aufgabe, den Menschen eine Orientierung — etwa das christlich-abendländische Weltbild — *ex cathedra* vorzugeben, sondern jeder individuellen Lebenseinstellung im Ausgleich mit anderen zu ihrem Recht zu verhelfen.

Uns, dem Souverän, den Menschen in der Demokratie bleibt es überlassen, sich zu fragen,

wieviel Demokratie wir *wollen*. Sollte es sich wider Erwarten zeigen, daß sich die Bürger mit dem rein repräsentativen Modell — stillschweigend — zufrieden geben, so hätte sich auf merkwürdige Weise das Urteil mancher Politiker, daß das Volk für die direkte Demokratie nicht reif ist, doch noch bewahrheitet. Es ist sicher bequem, kann man sich auf eine pauschale Kritik an der Politik und ihren selbstgefälligen Protagonisten zurückziehen, weil man ohnehin politisch nicht mitbestimmen kann; es zeugt aber nicht von politischer Mündigkeit, angesichts einer grassierenden Politikverdrossenheit und Unzufriedenheit nicht mehr Mitbestimmung zu verlangen. Es liegt an uns, diesen Vorwurf nicht auf uns sitzen zu lassen.

Die Zeit ist reif dafür.

- 1 BT-Drucks. 14/8503; 14/9260; Ablehnung: Beschluß S. 24032C, Plenarprotokoll 14/240.
- 2 In der Koalitionsvereinbarung von damals kamen die Regierungsparteien überein, Volksabstimmungen ins Grundgesetz aufnehmen zu wollen.
- 3 Vgl. die Meinungsumfragen der letzten beiden Jahre von emnid und polis, Nachweis auf: www.mehrdemokratie.de/bu/dd/umfragen.htm
- 4 Vgl. zum folgenden: Karlheinz Nclauß — *Der Weg zum Grundgesetz*, Paderborn, 1998, S. 176-202
- 5 Unter dem Stichwort *Elternrecht* sollte Art. 7 des GG dahingehend ergänzt werden, daß den Eltern die Entscheidung über die konfessionelle Ausrichtung der Schulen obliegen sollte.
- 6 Es sei angemerkt, daß die Weimarer Republik an einer Krise des Parlamentarismus gescheitert ist und die NSDAP sich gerade nicht auf plebiszitäre Legitimation berufen konnte. Plebiszite spielten in der Weimarer Republik nur eine sehr untergeordnete Rolle. Das Ermächtigungsgesetz wurde vom Parlament beschlossen. Es war die Krönung der Krise des Parlamentarismus. Natürlich war die NSDAP in den Wahlen nach 1930 stärkste Partei. Eine absolute Mehrheit hat sie aber nie gehabt. Und auch die Wahlerfolge selbst sind vor dem Hintergrund der Krise zu sehen, in der sich das Parlament und die bürgerlich-liberalen Parteien mehrfach unfähig gezeigt hatten, die Probleme des Staates zu lösen. Dr. Katz, Abgeordneter im Parlamentarischen Rat: »Wir wissen genau, daß hinter der Krise des demokratischen Systems der Diktator lauert« (zitiert nach: Nclauß S. 184).
- 7 Zitiert nach: H. Hofmann — *Verfassungsrechtliche Perspektiven*, Tübingen, 1995, S. 133 und Nclauß, S. 197.
- 8 Sehr erhellend dazu die Plenardebatten zum Thema, besonders die Äußerungen der CDU/CSU — auch die Zwischenrufe; Plenardebatten, 14. Wahlperiode, 227. Sitzung, Tagesordnungspunkt 6, S. 22494A-22505B; 240. Sitzung, Tagesordnungspunkt 17, S. 24017B-24030A.

- 9 Vgl. zum ganzen: Peter C. Dienel — *Die Planungszelle*, 5. Aufl., Opladen, 2002; Werner Dähnhardt — »Das gute Volksempfinden« in: *Der Spiegel*, Nr. 20, 1995, S. 44ff.; das Positionspapier Nr. 9 von Roland Geitmann, S. 5, unter www.volksabstimmung.org/positionen/
- 10 Das sind die durch Art. 79 III geschützten Grundgesetzartikel, v. a. Art. 1 und 20.

- 11 Vgl. a. R. Michels — *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, 1911.

Kontakt: martin.tell@student.uni-tuebingen.de

Sprache und Regeln

Searles Vorschlag einer Unterscheidung

von Stanislaus Husi

Dieses Paper ist aus einem Referat hervorgegangen und rein darstellender Art. Ich habe so gut wie nichts daran geändert und es ganz in seiner einfachen Art belassen, um größtmögliche Klarheit zu erreichen.

Grundsätzliches

In diesem kurzen Abriss geht es um Regeln. Wir wollen ein paar wichtige Unterscheidungen einführen und uns ein paar grundsätzliche Dinge über Regeln klarmachen.

Zunächst: Warum spielen Regeln für Searles Projekt der Sprachakte eine so große Rolle?

Antwort: Searle versteht Sprache als eine Form regelgeleiteten Verhaltens. Da es ihm darum geht, unser sprachliches Verhalten zu verstehen, befasst er sich auch mit den Grundbedingungen von sprachlichem Verhalten überhaupt. Eine dieser Grundbedingungen ist, dass in irgendeiner Form Regeln vorliegen, d. h. erst durch bestimmte Regeln kann so etwas wie sprachliche Kommunikation entstehen. Die Frage ist nun: Was sind Regeln und durch was werden Regeln konstituiert?

Die Überlegungen, die Searle zu Regeln anstellt, sind Teil eines umfassenderen Bildes, das er sich über Sprache macht. Andere Bausteine dieses Bildes sind u. a. das Phänomen der Intentionalität (Gerichtetsein, Von-etwas-handeln) sowie das Phänomen des Funktionenzuweisens, d. h. der Fähigkeit des Men-

schen, Gegenständen Funktionen oder Rollen zuzuweisen, wobei die Gegenstände in einigen Fällen von ihren physikalischen Eigenschaften her für den zugewiesenen Job prädestiniert sind (Hammer, Waffen), in anderen aber nicht, und den Job nur quasi »symbolisch« ausführen (Geldscheine, Zebrastreifen); letztere nennt Searle dann Statusfunktionen.

Über Regeln speziell beschäftigt ihn z. B. die Frage, wie in einer geistunabhängigen, durch und durch objektiven Welt so etwas wie geistabhängige Fakten wie Institutionen (z. B. der Sprache) o. ä. Platz haben, wie die kausale Interaktion zwischen *brute facts* und institutionellen Fakten funktioniert usw. Denn Searle ist davon überzeugt, dass das Phänomen der Sprache nur zu verstehen ist, wenn man es im Kontext der gesamten Welt und der Rolle, die es darin spielt, begreift.

Thema: Der Unterschied zwischen regulativen und konstitutiven Regeln

Searle macht eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Regeln; er betont diese Unterscheidung, da er der Meinung ist, dass sich erst durch sie das Phänomen der Sprache als regelgeleitetes Verhalten besser verstehen lässt. Absicht dieses Papers ist v. a., diese Unterscheidung verständlich zu machen.

Zum einen gibt es die regulativen, zum anderen die konstitutiven Regeln. Allgemein kann man sich

den Unterschied etwa so denken: Konstitutive Regeln sind in irgendeinem Sinn stärker als regulative Regeln. Konstitutive Regeln sind regulativ + X. Sie machen irgendwie mehr als die regulativen Regeln. Was dieses »mehr« ist, werden wir sehen. Um sich den Unterschied klar zu machen, sollte man sich immer an einer möglichst großen Menge von Beispielen orientieren. Wir werden uns daher in unserer Erklärung an konkreten Beispielen vorhangeln.

Exkurs: Der Unterschied zwischen sozialen und natürlichen Regeln¹

Bevor wir uns aber weiter Searles Unterscheidung zwischen regulativen und konstitutiven Regeln klar zu machen versuchen, wollen wir noch ein paar grundsätzlichere Sachen in den Fokus nehmen. Es gibt nämlich verschiedene Verwendungsweisen des Ausdruckes »Regel«, die man klar auseinanderhalten sollte. Versuchen wir also, uns möglichst präzise vor Augen zu halten, was wir hier in unserem Kontext meinen, wenn wir von Regeln sprechen. Zunächst eine Strategie: Man kann sich Begriffe immer gut dadurch klar machen, dass man sich überlegt, worauf man sie sinnvoll anwenden kann und worauf nicht. So kann man sich dann überlegen, was man so unter Regeln in unserem Sinn subsumieren würde: Gute Beispiele findet man in allen Bereichen zwischenmenschlichen Verhaltens: Verkehrsordnungen, Rechtsordnungen, Spielregeln, Rangordnungen, moralische Regeln etc.

Alle Beispiele legen nahe, dass Regeln in unserem Sinne etwas mit dem Zusammenleben von Personen zu tun haben. Nennen wir Regeln in unserem Sinne einfach »Regeln_S«. ² Doch versuchen wir es etwas allgemeiner. Regeln_S sind dazu da, menschliches Verhalten in einem sehr weiten Sinn zu regeln. Regeln_S gibt es dort, wo es Gemeinschaften oder soziale Verbände gibt. Von Regeln_S zu sprechen macht also Sinn dort, wo sich Mitglieder einer Gemeinschaft organisieren wollen. Dagegen macht es wenig Sinn von Regeln_S zu sprechen, wo es keine sozialen Verbände gibt. Z. B. macht es wenig Sinn, von den Regeln_S der Gezeiten oder Mondperioden, kausaler Prozesse oder funktionaler Zusammenhänge zu sprechen. Manchmal spricht man zwar so, aber dann hat man den Ausdruck »Regeln« in einem andern Sinn gebraucht. Nennen wir Regeln im Sinne

von »Naturregeln« »Regeln_N«. Z. B. gibt es eine prominente These zu der Frage »Was sind Naturgesetze?«, die »Regularitätsthese« genannt wird und schon dem Namen nach stark Naturgesetze und Regeln verknüpft. Regeln_N sind also Regeln der Natur, regelmäßige Zusammenhänge, die es in der Natur gibt.

Wenn wir im Folgenden von Regeln sprechen, meinen wir immer Regeln_S. »Regeln«, so wie wir das Wort verwenden wollen, soll sinnvoll nur auf solche Bereiche angewendet werden, die irgendwie sozialer Natur sind. Regelfakten so verstanden gehören somit nicht zu den *brute facts*. Wenn der Bereich unserer Rede Naturtatsachen wären, so hätte die Rede von Regeln in unserem Sinn keinen Platz.³ Regeln gibt es also dort, wo es Lebewesen (oder evtl. auch Roboter) mit einer bestimmten Intelligenz gibt, die intentionale Zustände haben und sich in irgendeiner Form organisieren (Ameisen, Affen, Wölfe, Menschen etc.). Der Unterschied, den wir betonen wollten, war also der zwischen Regeln als Naturregelmäßigkeiten bzw. Naturgesetzen auf der einen Seite (Regeln_N), und Regeln als Organisationsformen für das Zusammenleben von sozialen Verbänden auf der anderen Seite (Regeln_S). Die Unterscheidung, die Searle vornehmen möchte, betrifft nur Regeln im zweiten Sinn, also einen Unterschied innerhalb sozialer Regeln.

Der Unterschied zwischen konstitutiven und regulativen Regeln genauer erklärt

Nun kommen wir auf den Unterschied zwischen regulativen und konstitutiven Regeln zurück. Es ist nicht ganz einfach, sich diesen Unterschied klar zu machen, und zwar u. a. deshalb, weil sich die beiden immer aufeinander beziehen bzw. voneinander abgrenzen. Man muss also immer schon beide vor Augen haben, um den Unterschied zu sehen.

Fangen wir mal einfach an: Searle charakterisiert die regulativen Regeln so, dass sie etwas regeln, was in irgendeinem Sinn unabhängig von den Regeln existiert. Etwa so: da gibt's irgendein Zeug, und dann kommen die Regeln und geben dem Zeug eine Organisation o. ä. Entscheidend ist aber, dass das Geregelte schon »vorher« da war, in einem gewissen Sinn also eigenständig ist. Die Regeln regeln dann das »Wie« des Zeugs, nicht das »Was«, bringen das »Was« nicht erst hervor.

Demgegenüber machen die konstitutiven Regeln mehr. Natürlich regeln sie auch in dem Sinne, wie es die regulativen Regeln tun. Sie geben dem Geregelteten eine Organisation. Zudem aber, und das ist der Unterschied, konstituieren sie das Zeug in dem Sinn, dass das Zeug erst hervorgebracht wird durch die Regeln. Das durch konstitutive Regeln Geregeltete ist also nicht in dem vorher genannten Sinn eigenständig, sondern vielmehr abhängig von den Regeln. Es ist nicht so, dass das Zeug schon da ist und dann die Regeln kommen und regeln, sondern das Zeug existiert erst durch die Regeln. Die konstitutiven Regeln regeln also nicht nur das »Wie«, sondern auch das »Was« des Zeugs.

Machen wir uns den Unterschied nun an Beispielen klar. Nehmen wir zunächst ein Beispiel zu den regulativen Regeln. Dass es Autoverkehr gibt, ist in einem gewissen Sinn ein *brute fact*: eine Tatsache, die es einfach gibt. Es gibt Autos, Straßen, Fahrer etc. Stellen wir es uns so vor: Eines Morgens, die Autos stehen noch in den Garagen, die Straßen sind noch leer, überlegen sich die Leute, wie sie den Autoverkehr jetzt konkret gestalten wollen. Es soll kein Chaos ausbrechen und das Ganze soll möglichst effektiv über die Bühne gehen. Es werden also Regeln eingeführt. Diese aber haben nur den Job, dem Verkehr eine bestimmte Organisation zu geben. Sie regeln, wie die Fahrer fahren sollen. Es heißt dann etwa: »Fahrt rechts, nicht schneller als 100, telefonieren im Auto verboten, bei roter Ampel stehen bleiben, etc.« Dem Verkehr wird also ein bestimmtes »Wie« gegeben. Das »Was« aber, das zu Regelnde, war vorher schon da, es ist also nicht der Job der Regeln, das »Was« auch noch hervorzu- bringen. Regeln, die einen Job wie den gerade beschriebenen erfüllen, sind regulative Regeln.

Nun zu den konstitutiven Regeln. Suchen wir uns hier auch ein Beispiel. Searle schlägt hier Spiel-Beispiele vor. Denken wir an Fußball. Das Spiel »Fußball« gibt es erst durch die Regeln. Es soll etwa so laufen: die Fußballregeln regeln nicht nur ein bestimmtes Spiel, was es auch in irgendeinem Sinn vorher schon gab, sondern bringen das *Spiel Fußball* erst hervor. Das Spiel wird konstituiert durch die Regeln. Natürlich gibt es die Spieler, das Feld und den Ball schon vorher. Aber was ein bestimmtes Verhalten von 22 Menschen zu einem Fußballspiel

macht, sind die Regeln. Torschießen ist erst möglich, wo Regeln vorliegen, die ein so und so geartetes Verhalten zum Torschießen erklären. Abseits gibt es erst, wo Regeln vorliegen, die besagen, wann und unter welchen Umständen etwas als Abseits zu gelten hat. Gewinnen und Verlieren setzt Regeln voraus. In diesem Sinn ist das Spiel regelabhängig. Es wäre einfach kein Spiel da, gäbe es keine Regeln. Die Regeln regeln nicht nur in dem Sinn, dass sie einem Zeugs eine gewisse Form geben, sie konstituieren das Zeugs erst.

Schauen wir uns die beiden Beispiele noch einmal an. Denken wir uns die beiden Phänomene, Verkehr und Fußball, ohne Regeln. Nehmen wir an, der Verkehr würde völlig regellos und chaotisch ablaufen. Es passieren viele Unfälle. Trotzdem: der Verkehr ist da, wenn auch ineffizient, das Phänomen Verkehr ist eine Tatsache. Sie verlangt nach Regeln, um besser zu funktionieren, aber nicht, um überhaupt zu bestehen.

Nun zum Fußball: Die Spieler spielen völlig chaotisch und regellos. Sie verhalten sich auf eine absurde Weise. Es wird willkürlich gepfiffen, der Ball wird mit Händen und Füßen gespielt, etc. In diesem Fall kann man gar nicht davon reden, dass hier Fußball gespielt wird. Man kann nicht, wie im Verkehrsbeispiel, etwa sagen: »es wird auf chaotische Weise Fußball gespielt«: es wird gar nicht Fußball gespielt, weder chaotisch noch sonst wie. Damit es so etwas wie das Fußballspiel gibt, müssen Regeln vorliegen. Auch wenn sich die Spieler in unserem Szenario zufälligerweise genauso verhielten wie »richtige« Fußballspieler, könnte man nicht davon sprechen, dass sie Fußball spielen, sofern sie nicht bestimmten Regeln folgen.

Wir sehen also den Unterschied: Abwesenheit von regulativen Regeln bei bestimmten Phänomenen nehmen diesen eine gewisse Ordnung und machen sie zu chaotischen Phänomenen. Abwesenheit von konstitutiven Regeln lassen von den Phänomenen gar nichts übrig.

Nehmen wir zusätzliche Beispiele: Zwischenmenschliches Verhalten gibt es sofort, wenn mehrere Menschen zusammenkommen. Mit oder ohne Regeln verhalten sich Menschen zueinander. Denken wir uns (*for the sake of the argument*) eine primitive Gesellschaft, die noch keine Verhaltensregeln

eingeführt hat. Mit der Zunahme der Mitglieder dieser Gesellschaft wird es immer dringender, sich auf bestimmte Umgangsformen zu verständigen. Doch mit der Einführung von Verhaltensregeln wird nicht das Verhalten selbst kreiert, sondern dem Verhalten nur eine bestimmte Form gegeben. Die Verhaltensregeln haben hier also nur den Status von regulativen Regeln. Verfolgen wir unsere Gesellschaft nun weiter. Mit der Zeit finden ihre Mitglieder immer mehr Gefallen daran, verschiedene Laute von sich zu geben. Irgendwann kommen die Genies dieser Gesellschaft auf die Idee, diesen Lauten eine Funktion zu geben, etwas: Gruntz₁ = Vorsicht, böser Wolf, Gruntz₂ = Hurra, ein Karussell, etc. So wird eine primitive Sprache etabliert. Dass aber die Mitglieder sich überhaupt nun verständigen können, hängt von der Existenz solcher Regeln ab. Ohne diese keine Verständigung, weder eine schöne noch eine chaotische noch sonst eine, sondern einfach: keine Verständigung, keine Sprache. Hier haben wir es mit konstitutiven Regeln zu tun, denn durch die Regeln, die bestimmten Lauten Funktionen zuweisen, wird das Phänomen Sprache erst möglich.

Noch einmal etwas grundsätzlicher und zum Nachdenken. Stellen wir uns eine Welt ohne Regeln vor. Schwierig, aber tun wir es *for the sake of the argument*. Was gibt es in ihr, was nicht? Wenn Searle Recht hat, gibt es alles, was normalerweise durch regulative Regeln geregelt würde, nur eben in chaotischer Form. Alles, was durch konstitutive Regeln geregelt würde, dürfte es dagegen gar nicht geben. Somit: *es gibt*: Verkehr (chaotisch), Verhalten, ... *es gibt nicht*: Spiele, Sprache, ...

Unterschied zwischen regulativen und konstitutiven Regeln in ihrer Formulierung

Searle veranschaulicht den Unterschied noch anhand eines anderen Punktes. Er sagt: Formulierungen von regulativen und konstitutiven Regeln unterscheiden sich ihrer logischen Form nach. Mit logischer Form ist — im bewussten Unterschied zur grammatischen Form — etwa soviel gemeint wie die zugrundeliegende Struktur von Sätzen. Die Idee der logischen Form ist kompliziert und nicht so wichtig für unser Anliegen hier. Der Unterschied in der logischen Form zwischen regulativen und konstitutiven Regeln ist etwa wie folgt:

Regulative Regeln sind zumeist Imperative oder lassen sich in Imperativen formulieren. »Handle so und so«, »fahr rechts!«, »gib die rechte Hand zur Begrüßung!«, »sag danke«, »bitte«, etc.

Konstitutive Regeln sind dagegen anders formuliert (oder lassen sich anders formulieren) Sie haben nicht die Form von Imperativen (normalerweise), sondern sind eher so: Etwas gilt also so-und-so unter den so-und-so Umständen; das so-und-so Verhalten gilt als Torschuß in den und den Umständen (bzw. in dem und dem Kontext), der so-und-so Zug gilt als Schachmatt in den und den Umständen. Searle verweist immer wieder darauf, dass sich konstitutive Regelformulierungen natürlich beliebig iterieren lassen. Abstrakt: X gilt als Y in C. Hier wird X konstituiert. Dann kann es aber weitergehen: A gilt als B in X. Und so weiter.

Schluss

Was sollte das Ganze? Ging es nicht um Sprache bzw. sprachliches Verhalten? Gut erkannt! Die vorhergegangene Debatte diente gerade dazu, sprachliches Verhalten besser zu verstehen: Wir können jetzt nämlich sagen, dass sprachliches Verhalten eine Form von regelgeleitetem Verhalten ist, und zwar geregelt durch Regeln konstitutiver Art. Dass bestimmte Geräuschproduktionen als Äußerungen mit Sinn gelten, ist geregelt und konstituiert durch Regeln. Erst dadurch, dass es solche Regeln gibt, kann so etwas wie Geräuschproduktion als sinnvolle Verständigung gelten. Von Sprache, d. h. sinnvoller Verständigung durch bestimmte Mittel, etc. kann also erst im Kontext eines bestimmten Regelsystems gesprochen werden.

Searle, John R., *Sprechakte, Ein sprachphilosophischer Essay*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983.

Searle, John R., *Mind, Language and Society*, Philosophy in the real world, Phoenix Paperback 2000.

1 Terminologie frei gewählt.

2 »S« in Regeln für »soziale« Regeln.

3 Bitte nicht missverstehen: Natürlich gibt es auch Regeln in der außermenschlichen Natur; viele Tiere haben sicher Verhaltensregeln etabliert. Übertrage also *mutatis mutandis* unsere Rede von sozialen Strukturen.

Kontakt: stanbusi@gmx.de

Samuel P. Huntington: *Kampf der Kulturen*

besprochen von Matthias Katzer

Missverständnisse, Fehlinterpretationen, bewusste und unbewusste Umdeutungen von Thesen und Argumenten gehören nicht nur in der breiten Öffentlichkeit, sondern auch bei innerwissenschaftlichen Debatten zum Alltag. Die Versuchung, sich mit Positionen auseinander zu setzen, die man selbst nur unvollständig kennt, ist groß: Polemik kommt beim Publikum meistens gut an — nur eine Minderheit merkt es, wenn die angegriffene Meinung gar nicht so vertreten wird. Eine lange Literaturliste und das Jonglieren mit Namen, die scheinbar selbstverständlich mit bestimmten Thesen verbunden sind, hinterlässt in den schnelllebigen Debatten einen wesentlich stärkeren Eindruck als ernsthafte Bemühungen um das Verstehen eines Arguments.

Gegenüber dieser — »normalen« — Situation stellt die Rezeption der Thesen des US-amerikanischen Politikwissenschaftlers Samuel P. Huntington dennoch einen Sonderfall dar. Viele Menschen glauben offenbar, auf jede noch so rudimentäre Kenntnis des Inhalts seines Buches *Kampf der Kulturen* verzichten zu können, wenn sie darauf verweisen, und beschränken sich auf die Kenntnis des Titels. Dieser wird häufig so gedeutet, als prophezeie der Autor, ähnlich der Ost-West-Blockbildung des Kalten Krieges, eine unausweichliche Konfrontation und einen vermutlichen Krieg zwischen den großen »Kulturen«. Angeblich bestreitet er prinzipiell, dass Toleranz und friedliches Miteinander der Kulturen möglich sind. Nach manchen Meinungen soll Huntington sogar die Ansicht vertreten, die aggressive Ausbreitung der »westlichen« Gesellschaften und das Führen von Kriegen gegen andere Kulturkreise seien notwendig und gerechtfertigt. Diese Vorurteile sind zu einem Allgemeinplatz der Debatten geworden.

Die folgenden Bemerkungen zu seinem Buch sollen demgegenüber weder eine »Verteidigung« noch eine minutiöse Wiedergabe seiner Thesen darstellen. Vielmehr möchte ich zwei zentrale Thesen

herausgreifen, die mir zumindest als diskutabel erscheinen und an denen Huntingtons Anliegen einigermaßen deutlich wird.

Eine Vorbemerkung zum Begriff der »Kultur« bei Huntington: Dieser stellt die Übersetzung des englischen »civilization« dar. Eine »Kultur« in diesem Sinne besteht aus einer oder mehreren Gesellschaften, deren Mitglieder identitätsstiftende Merkmale teilen und sich somit zusammengehörig fühlen. Das wichtigste dieser Merkmale ist eine gemeinsame Religion, aber ebenso zählen andere Elemente dazu wie die bevorzugte Herrschaftsform, Lebensstile und eine gemeinsame Sprache. Die Kulturen, die Huntington aufzählt, sind die »westliche«, die christlich-orthodoxe, die lateinamerikanische, die islamische, die hinduistische, die konfuzianische, die japanische und die »afrikanische« Kultur, wobei sie sich im Grad an Homogenität deutlich unterscheiden.

Meiner Meinung nach ist es am plausibelsten, diese Einteilung einfach als eine Beschreibung der gegenwärtigen, prinzipiell wandelbaren geschichtlichen Wirklichkeit zu verstehen. Diese würde also nicht, wie manche Kritiker meinen, einen »Essenzialismus« voraussetzen, der jeder Kultur einen gemeinsamen, unveränderlichen »Wesenskern« unterstellt. Es wäre demnach nicht ausgeschlossen, dass Kulturen ein engeres oder weiteres Verständnis ihrer »Identität« pflegen, dass sie sich teilen, fusionieren, ihre identitätsstiftenden Merkmale verlieren oder verändern und in sich antagonistische Subkulturen bilden. Jedoch scheint Huntington die These zu vertreten, dass solche Veränderungen nur langsam geschehen und kaum steuerbar sind, da sie nicht (wie politische Ereignisse) primär äußere Institutionen, sondern die kulturelle »Identität« ihrer Mitglieder betreffen.

Huntingtons erste These, die ich herausheben möchte, lautet nun, dass es in der Zukunft wahr-

scheinlich zu mehr und mehr gewalttätigen Konflikten kommen wird, in denen die kulturelle Identität der kämpfenden Parteien die treibende Kraft ist. Huntington behauptet *nicht*, dass es zu einem »Kampf« zwischen Kulturkreisen kommen wird (was allerdings von dem Titel des Buches suggeriert wird). Er schließt diese Möglichkeit nicht aus, beurteilt sie jedoch als unwahrscheinlich. Er behauptet vielmehr, dass die kulturelle Zugehörigkeit ein Merkmal ist, an dem sich zahlreiche Konflikte entzünden, und zwar zwischen Gesellschaften oder Staaten, die an der »Bruchlinie« zwischen den Kulturkreisen liegen.

Dabei argumentiert er in erster Linie nicht mit hypothetischen Szenarien, die sich in der Zukunft ereignen könnten, sondern analysiert gegenwärtige und vergangene kriegerische Auseinandersetzungen, wie die Kriege im ehemaligen Jugoslawien, in Sri Lanka, im Sudan, in Kaschmir und im Kaukasus. Huntington macht mehrere typische Eigenschaften solcher Konflikte aus: Sie werden meistens um die Beherrschung von Land geführt, das für mehrere Gruppen eine wichtige Bedeutung besitzt. Sie sind tendenziell zeitlich unbegrenzt: Häufig gehen sie auf alte Konflikte zurück, die in Krisensituationen wieder aufbrechen. Eine echte Lösung findet sich kaum: Der Kampf wird bis zur Erschöpfung der Parteien geführt, ein Waffenstillstand aber nur geschlossen, um sich auf die Wiederaufnahme des Konflikts vorzubereiten. In kulturellen Konflikten tendieren die Gruppen zu immer stärkerer Radikalisierung. Ist eine Konfliktpartei zum Frieden bereit, so bilden sich Abspaltungen innerhalb dieser, die den Konflikt vorantreiben und die Dynamik an sich reißen.

Trotz dieser pessimistischen Aussicht ist die Beendigung zumindest der kriegerischen Auseinandersetzungen nicht ausgeschlossen. Diese gelingt aber nur, indem *auf beiden Seiten* mächtige Staaten eingreifen, die zum gleichen Kulturkreis wie die kriegführenden Gruppen gehören. Sie können einerseits auf letztere mäßigend einwirken, andererseits aber auch untereinander die Bedingungen für einen Frieden aushandeln. Wichtig ist dabei die Multilateralität: Jeder Staat, der eingreift, wird gegenüber der ihm »kulturell verwandten« Gruppe als parteiisch wahrgenommen; der Versuch, als neutraler Vermittler aufzutreten, muss in kulturellen Konflikten scheitern.

Warum aber sollen solche Konflikte und ihre Bedeutung in Zukunft zunehmen? Ein wichtiger Anlass ist natürlich der Wegfall des Ost-West-Gegensatzes, der die internationale Politik seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs beherrschte. Der entscheidende Faktor liegt aber woanders: im schwindenden Machtvorsprung des Westens. Der Westen konnte in den vergangenen Jahrhunderten durch seine überlegenen technischen Fähigkeiten die internationalen Beziehungen dominieren, bis zu einer weitgehenden Herrschaft im Kolonialismus. Nun ist der Zeitpunkt gekommen, an dem viele Gesellschaften anderer Kulturen ihrerseits die Vorgänge technischer Modernisierung und wirtschaftlicher Rationalisierung durchmachen, die den westlichen Staaten lange Zeit ihre Übermacht sicherten. Diese Vorgänge bewirken laut Huntington, dass die Menschen in diesen Kulturen tendenziell ein stärkeres Bewusstsein ihrer eigenen kollektiven Macht und damit ihrer kulturellen Identität entwickeln — eine Ansicht, die er durch empirische Belege zu untermauern versucht

Huntington unterscheidet dabei scharf zwischen »Techniken« und kulturellen Werten. Unter Techniken versteht er nicht nur Produktionsverfahren im engeren Sinne, sondern auch Organisationsformen wie eine kapitalistische Wirtschaft und bestimmte Formen des Bildungswesens. Techniken werden recht problemlos zwischen Kulturen ausgetauscht und in ihren jeweils neuen Kontext integriert, wobei Kulturen damit im wesentlichen pragmatisch verfahren — sobald es ihren Zwecken entspricht, nehmen sie eine neue Technik auf. Kulturelle Werte dagegen — Lebensstile, religiöse und politische Ideen — gehören zur »Identität« einer Kultur. Diese unterliegen einer anderen »Austauschlogik«: Eine Kultur nimmt sie (eher widerstrebend) von einer anderen auf, der sie (wirtschaftlich, militärisch o. ä.) unterlegen ist. Wenn sie aber ihre eigene Macht stärken kann, wird sie einen guten Teil dieser »Werte« wieder ablegen.

Huntingtons zweite These lautet somit: Es ist nicht zu erwarten, dass eine »technische Modernisierung« anderer Kulturen auch eine »Verwestlichung« ihrer Werte mit sich bringt — eher wird das Gegenteil der Fall sein. Dies betrifft ausdrücklich auch diejenigen Werte, die vielen Intellektuellen am

meisten am Herzen liegen: die Menschenrechte und die Demokratie. Diese sind für weite Teile der Bevölkerung anderer Kulturkreise keine Ideen, mit denen sie sich identifizieren. Wenn die Eigenständigkeit dieser Kulturen steigt, werden sie sie daher aufgeben.

Gegen eine solche — in der Tat pessimistische — Prognose kann man immer einwenden, dass es zahlreiche Gegenbeispiele von Individuen oder Gruppen gibt, die Elemente der Identitäten einer anderen Kultur aufnehmen und verbreiten. Allein dies scheint mir jedoch noch kein treffender Einwand zu sein. Alles in allem kommt man Huntingtons Argumentation wohl am nächsten, wenn man sie als eine Theorie über Vorgänge auf der »Makro-Ebene« liest, d. h. auf der Ebene *gesamtgesellschaftlicher* Erscheinungen und Entwicklungen. Huntington beschäftigt sich mit Gesellschaften *als ganzen*: über den typischen Anlass und Verlauf von gewalttätigen Konflikten, über ihren Umgang mit »Ideen«. Es ist mit einer solchen Theorie durchaus konsistent, dass Gesellschaften in sich differenziert sind und verschiedene Gruppen innerhalb der Gesellschaften sehr unterschiedliche Ziele und »Werte« vertreten. Nach dieser Lesart müsste Huntington lediglich behaupten, dass sich in bestimmten Situationen gewisse Kräfte und Gruppierungen in diesen Gesellschaften durchsetzen. Man muss nicht etwa voraussetzen, dass die Kulturen irgendwie »wesentlich« antagonistisch ausgerichtet sind und eine unveränderliche »Identität« besitzen, sondern lediglich, dass sich unter gewissen Umständen antagonistische Kräfte gegenüber friedliebenden sowie die (historisch) »eigenen« Ideen gegenüber »fremden« durchsetzen.

Man muss allerdings festhalten, dass eine solche Theorie über den *typischen Ablauf* von Vorgängen auf der Makro-Ebene noch kein Versuch einer *ursächlichen Erklärung* dieser Vorgänge ist. Eine solche Erklärung ist nur zu leisten, indem man auch Vorgänge auf der Meso- und der Mikro-Ebene der Gesellschaften betrachtet, also in den gesellschaftlichen Gruppierungen und Institutionen sowie auf der Ebene der handelnden Individuen. Dies geschieht bei Huntington zwar ansatzweise — etwa dort, wo er auf die Veränderungen der Lage der Handelnden eingeht, die demographische Entwicklungen mit sich bringen. Diese Ansätze sind aber weit davon

entfernt, eine umfassende Erklärung liefern zu können — und beanspruchen dies auch nicht. Als eine Theorie über den typischen Ablauf von Geschehnissen können sich Huntingtons Thesen auf Beobachtungen stützen, ohne dass er behaupten muss, diese hinreichend erklären zu können.

Indem er die Diagnose stellt, dass Menschen verschiedener Kulturen zunehmend dazu bereit sind, den Einflussbereich ihrer Kultur gewaltsam auszudehnen, mag Huntington zu den Pessimisten gehören. Angesichts zahlreicher Beispiele solcher kultureller Konflikte, die trotz verschiedenster Lösungsversuche seit Jahren oder Jahrzehnten andauern, wird man aber dem Erklärungsmuster »kulturelle Identität« nicht jegliche Bedeutung absprechen können. Man muss dabei nicht die These vertreten, dass sich die aggressive Identifikation mit »Werten« der eigenen Gruppe quasi von selbst entwickelt — ein solcher Vorgang kann durchaus von bestimmten Machtzentren gesteuert werden, in deren Interesse ein Konflikt liegt. Wichtig ist zunächst, dass die kulturelle »Identität« in Gesellschaften real wirksam wird. Huntingtons Thesen bilden hier zumindest ein Korrektiv gegenüber der naiven Vorstellung, dass Konflikte allein durch zunehmende »technische« Entwicklung abnehmen werden und die Angehörigen anderer Kulturen problemlos die westlichen, friedlichen Mittel zur Konfliktlösung übernehmen.

Huntingtons Unterscheidung zwischen »Techniken« und kulturellen Werten mit jeweils unterschiedlichen Austauschlogiken korrigiert ebenfalls eine verbreitete, allzu optimistische Wahrnehmungsweise: Von der zunehmenden Globalisierung der »Techniken«, die zum großen Teil aus dem westlichen Kulturkreis stammen, schließt man häufig darauf, dass auch die kulturellen Werte der anderen Kulturen sich zunehmend »verwestlichen« werden — insbesondere auch in Bezug auf das Herrschaftssystem, das im Westen als legitim angesehen wird, nämlich die parlamentarische Demokratie mit Grundrechtsgarantien. Huntington macht uns hier darauf aufmerksam, dass diese Herrschaftsform, die den meisten Menschen im »Westen« als universal gültig erscheint, möglicherweise von vielen Menschen anderer Kulturen eher als fremd, nämlich typisch westlich empfunden wird — und dass dies

nicht an ihrer »technischen« Rückständigkeit, sondern an ihrem Bedürfnis nach kultureller Eigenständigkeit liegt. Eine oberflächliche Verwestlichung könnte gerade nicht als ein Indiz für das Gegenteil angeführt werden.

Allerdings darf man sich hier fragen, ob zwischen »Techniken« und kulturellen Werten nicht doch mehr Zusammenhänge bestehen, als Huntington suggeriert. Schließlich gibt es Anzeichen dafür, dass die von einer Gesellschaft vertretenen Ideen von »materiellen« Faktoren beeinflusst werden. Wenn sich etwa eine traditionell autoritäre Kultur die »Technik« eines allgemeinen Schulwesens aneignet, so wird die höhere Alphabetisierung und Bildung vermutlich auch dazu führen, dass die Menschen sich in politischen Angelegenheiten kompetenter fühlen und mehr Mitspracherechte verlangen. Solche Zusammenhänge wurden in der Geschichte des »Westens« wirksam, und es ist gut möglich, dass sie unabhängig vom kulturellen Kontext wirksam sind. Demgegenüber erscheint Huntingtons Geschichtsdeutung zu »idealistisch«; »Sein« und »Bewusstsein« verlaufen für ihn in unnatürlich separierten Bahnen.

Huntington scheint zu glauben, dass zwischen den Moralvorstellungen verschiedener Kulturen keine rationale und unparteiische Entscheidung ge-

troffen werden kann. Die Politik, die Huntington seiner Gesellschaft empfiehlt, orientiert sich daher nicht an einer universalistischen Moral, sondern an pragmatischen Erwägungen, letztlich am Eigenwohl. Dennoch steht seine Position im schärfsten Gegensatz zur gegenwärtigen Interventionspolitik der US-Regierung: Huntington hält es für die wichtigsten außenpolitischen Maximen, zwar einerseits die eigene technische Überlegenheit anzustreben, andererseits aber auch Grenzen der eigenen Macht anzuerkennen und andere Kulturkreise nicht durch gewaltsame Interventionen zu provozieren. Die USA sollten zudem versuchen, innerhalb des Westens eine größtmögliche Geschlossenheit zu erreichen.

Freilich ist eine dritte Position denkbar: universalistische Prinzipien der Außenpolitik, die gleichwohl die Integrität anderer Kulturkreise zu respektieren versuchen. Dass eine solche Position jedoch zumindest Antworten auf inhärente Spannungen zwischen diesen beiden Elementen finden muss, sollten wir von Huntington lernen.

Samuel P. Huntington: *Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien 1996.

Kontakt: matthias.katzer@web.de

Backlist zur Indizierung

Ein Blick in den Spiegel3
»Durch einen spiegel jnn einem tunceln wort« 4 Über die Bedeutung der Reflexion für Selbstkonstitution und Selbsterkenntnis	
Philosophie: Bindeglied der Wissenschaften . . .14 Von der Rückführung der Wissenschaften in die Philosophie und andersrum —	
Schillers Kalliasbriefe an Körner16
Die Entstehung seiner ästhetischen Theorie vor dem Hintergrund einer Neuinterpretation des Transzendentalismus Kants und dessen Theorie des Geschmacksurteils	
Zu dumm für die Demokratie?21
Volkes Wille, verloren zwischen Politik und Gesetzen, Parlament und Parteien	
Sprache und Regeln28
Searles Vorschlag einer Unterscheidung	
Samuel P. Huntington: Kampf der Kulturen32